عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں
معاشرت، معیشت اور حکومت کے مسائل

(علماء کی فقہی تشریحات اور حکمرانوں کے اقدامات کا مطالعہ)

ظفر الاسلام اصلاحی

اسلامِک بُک فاؤنڈیشن، نئی دہلی

Marfat.com

Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ

Marfat.com

Marfat.com

شروع اللہ کے نام سے، جو بڑا مہربان، نہایت رحم والا ہے۔

In the name of Allah, most beneficent, most mercifull

Marfat.com

Marfat.com

عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں معاشرت، معیشت اور حکومت کے مسائل

(علماء کی فقہی تشریحات اور حکمرانوں کے اقدامات کا مطالعہ)

پروفیسر ظفر الاسلام اصلاحی

شعبۂ اسلامک اسٹڈیز
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

اسلامک بک فاؤنڈیشن

۱۷۸۱ - حوض سوئیوالان، نئی دہلی - ۱۱۰۰۰۲

Marfat.com

133487

© جملہ حقوق بحق دارالمصنفین شبلی اکیڈمی محفوظ

Name of the Book : **Ahd-i-Islami ke Hindustan mein Muāsharat, Maishat Aur Hukumat Ke Masāil**
(Olamā Ki Fiqhi Tashrihāt aur Hukmiranon ke Iqdamāt ka Mutala'h

Name of Author : Prof. Zafarul Islam Islahi
Edition : 1430AH / 2009AD
Published By : **Islamic Book Foundation**
An Institute of Islamic Research & Publications
1781, Hauz Suiwalan, New Delhi - 110002

Pages : 200
Price : 120/-

نام کتاب : عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں معاشرت، معیشت اور حکومت کے مسائل
(علماء کی فقہی تشریحات اور حکمرانوں کے اقدامات کا مطالعہ)

نام مصنف : ظفرالاسلام اصلاحی

سن اشاعت : ۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء

صفحات : ۲۰۰

قیمت : 120/روپے

مطبع : ڈائمنڈ پرنٹرز، نئی دہلی

ناشر :

اسلامک بک فاؤنڈیشن

۱۷۸۱-حوض سوئیوالان، نئی دہلی-۱۱۰۰۰۲

Islamic Book Foundation

AN INSTITUTE OF ISLAMIC RESEARCH & PUBLICATIONS

1781, Hauz Suiwalan, New Delhi - 110002

ملنے کا دیگر پتہ : دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ-۲۷۶۰۰۱

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست ابواب

تعارفی کلمات ۵

باب اول : عہد سلطنت کے علماء اور سماجی، معاشی و سیاسی مسائل ۱۳

باب دوم : عہد سلطنت کی فقہی کتب اور غیر مسلموں سے تعلقات و معاملات کے مسائل ۳۷

باب سوم : سندھ میں غیر مسلموں کے ساتھ محمد بن قاسم کا برتاؤ - اسلامی اصول و ضوابط کی روشنی میں ۶۰

باب چہارم: عہد اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال کا تصور اور اس کی کارکردگی ۷۸

باب پنجم : آراضی ہند کی شرعی حیثیت - عہد مغلیہ کے علماء کی نظر میں ۱۱۵

باب ششم : شیخ احمد سرہندیؒ اور اہل حکومت میں شریعت کی ترویج ۱۵۰

کتابیات ۱۸۴

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

وَرَبُّکَ الْأَکْرَمُ الَّذِیْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ۔ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ یَعْلَمْ

(العلق ۳-۵)

(اور تیرا رب بڑا ہی کریم ہے جس نے قلم کے ذریعہ علم عطا کیا، اس نے انسان کو وہ سب کچھ سکھایا جسے وہ جانتا نہیں تھا۔)

Marfat.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعارفی کلمات

عہدِ اسلامی کا ہندوستان جسے دہلی سلطنت (۱۲۰۶-۱۵۲۶ء) اور مغل بادشاہت (۱۵۲۶-۱۸۵۷ء) دو بڑے حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے اسلامی علوم و فنون کی اشاعت کے لیے کافی معروف ہے۔ اس میں علماءِ وقت کی خدمات کے علاوہ معاصر حکمرانوں کی علمی دلچسپی اور سرپرستی کا بھی دخل رہا ہے، گرچہ علمِ قرآن، حدیث، سیرت، فقہ، تصوف و کلام، تاریخ و تذکرہ، شعر و ادب اور عقلی و سائنسی علوم کوئی ایسا میدان نہیں ہے جس میں اس دور کی یادگار نہ ملتی ہو لیکن اس بات کے وافر شواہد دستیاب ہیں کہ درس و تدریس، تصنیف و تالیف اور بحث و مباحثہ کے میدان میں فقہ علماء کا پسندیدہ موضوع رہا ہے۔ عربی و فارسی میں ان کی بیش بہا فقہی تالیفات اس دور کی علمی فتوحات میں شامل ہیں ان میں فتاویٰ کے مجموعے خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کی ترتیب و تدوین میں بعض سلاطین و امراء کی ذاتی دلچسپی اور نگرانی نے اس عہد کے فتاویٰ لٹریچر کو مالا مال کرنے میں اہم کردار ادا کیا، اس عہد کی فقہی تالیفات کے مباحث کو موٹے طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: ایک وہ جس میں عام و معروف مسائل کا بیان ملتا ہے اور جس کی تشریح و توضیح ہر زمانہ کے فقہاء کرتے آئے ہیں۔ دوسرا وہ حصہ ہے جو عہد زیر بحث کے مخصوص معاشرتی، معاشی اور سیاسی مسائل سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ دوسرا حصہ ان تالیفات میں باقاعدہ الگ نہیں مرتب کیا گیا ہے بلکہ ان کے مشتملات کے گہرے مطالعہ و تجزیہ سے اخذ کیا جاسکتا ہے۔ مزید براں اس دور کے مورخین نے بھی معاشرت و معیشت اور حکومت سے متعلق عصری مسائل پر علماء کی فقہی آراء ذکر کی ہیں جنھیں یا تو علماء نے

Marfat.com

از خود ظاہر کیا یا حکمرانوں کے استفسارات کے جواب میں پیش کیا تھا۔ بہر حال ان فقہی کتب کے مباحث اور مورخین کے بیانات کے مطالعہ و تجزیہ سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستانی علماء نے اپنی فقہی تشریحات وتوضیحات کو صرف قدیم یا عام مسائل تک محدود نہیں رکھا بلکہ اس عہد میں ابھرنے والے نئے مسائل کی تعبیر وترجمانی میں بھی دلچسپی لی۔ اپنی فقہی تالیفات میں ان پر اظہار خیال کیا، نجی مجلسوں میں ان پر بحث ومباحثہ کیا اور حکمرانوں کے دریافت کرنے پر ان کے بارے میں فقہی نقطہ نظر واضح کیا۔ یہاں یہ وضاحت دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ عہد زیر بحث میں شاہی دربار سے جو علماء منسلک تھے ان میں اکثریت فقہاء کی تھی۔ مختلف مسائل پر بادشاہوں کا علماء سے تبادلہ خیال اور مختلف فیہ یا نئے مسائل میں شریعت کا نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لیے علماء وقت سے حکمرانوں کے انفرادی اور اجتماعی استفسارات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ فقہی مسائل میں دلچسپی رکھتے تھے اور پیش آمدہ مسائل میں شریعت کا نقطہ نظر جاننے کی ان میں طلب تھی۔ یہ الگ بحث ہے کہ وہ کس حد تک علماء کی رایوں کو قبول کرتے تھے اور حکومت کے نظم ونسق میں انھیں دخیل بناتے تھے۔ (عہد سلطنت کے حوالہ سے اس موضوع پر کچھ تفصیلات راقم کی کتاب ''سلاطینِ دہلی اور شریعتِ اسلامیہ'' میں دیکھی جاسکتی ہیں)۔

پیش نظر کتاب عصری مسائل کی فقہی تشریحات یا ان کے بارے میں علماء کی فقہی آراء کے مطالعہ وتجزیہ کی ایک ادنیٰ کوشش ہے، ان میں معاشرت ومعیشت کے مسائل شامل ہیں اور سیاسی وانتظامی بھی، گرچہ اول الذکر مسائل کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے جیسا کہ باب اول سے واضح ہوگا۔ اس کتاب کے بنیادی مآخذ اس عہد کی فقہی تالیفات بالخصوص فتاویٰ کے مجموعے ہیں، تاریخی مآخذ کے حوالہ سے بھی بعض عصری مسائل پر علماء کی فقہی آراء سے بحث کی گئی ہے۔ مسلم وغیر مسلم تعلقات کے مسائل پر علماء کے خیالات کا جائزہ کچھ تفصیل سے پیش کیا گیا ہے اس لیے کہ اس زمانہ کے سیاسی وسماجی منظر نامہ میں یہ مسائل بڑی اہمیت اختیار کر گئے تھے اور

Marfat.com

فقہ کی کتابوں، علمی مجلسوں اور شاہی دربار میں یہ بار بار زیر بحث آتے تھے۔ دراصل روز مرہ زندگی میں سماجی و معاشی معاملات میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں بڑھتے ہوئے روابط کی وجہ سے طرح طرح کے نئے مسائل ابھر رہے تھے جو فقہی حل کے بھی طالب ہوتے تھے۔ غالباً انہی وجوہ سے اُس دور کے علماء نے ان مسائل کی تشریح وتعبیر پر خصوصی توجہ دی جیسا کہ باب دوم کے مشتملات سے اندازہ ہوگا۔

ہندو و مسلم تعلقات کے مسائل کو ہندوستان کے مسلم حکمرانوں نے عملی طور پر کیسے برتا اسلامی قوانین کے تناظر میں اس کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، اس نقطہ نظر سے اس کتاب میں فاتحِ سندھ محمد بن قاسم کے غیر مسلموں کے ساتھ برتاؤ پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، گرچہ سندھ میں عربوں کی حکومت رسمی طور پر ''دہلی سلطنت'' کا حصہ نہیں سمجھی جاتی اور محمد بن قاسم نے مستقل آزاد حکمراں کی حیثیت سے نہیں بلکہ امیہ خلافت کے ایک گورنر کی صورت میں یہاں نظم ونسق کی ذمہ داری انجام دی لیکن حقیقت یہ ہے کہ سندھ میں ان کی حکومت کو اس سرزمین میں مسلمانوں کی اولین حکومت کی حیثیت سے ایک خاص مقام حاصل ہے یہیں سے اس ملک میں اسلامی تہذیب وتمدن کے فروغ کا سلسلہ جاری ہوا اور دوسرے علاقوں میں مسلم حکومت کے قیام کی راہیں ہموار ہوئیں، یہ پہلا موقع تھا کہ ہندوستان کے ایک خطہ میں حاکم ومحکوم کی صورت میں مسلموں اور غیر مسلموں میں تعلقات قایم ہوئے اور سماجی و معاشی زندگی میں وسیع پیمانہ پر ان میں روابط جاری ہوئے۔ واقعہ یہ کہ محمد بن قاسم نے ہندوؤں کے ساتھ تعلقات و معاملات میں جو رواداری و منصفانہ طرز عمل اختیار کیا وہی بعد کے حکمرانوں کے لیے نمونہ بن گیا اور تاریخی شواہد سے یہ بات ثابت ہے کہ سلاطین دہلی اور مغل بادشاہوں نے ہندوؤں کی اسی قانونی حیثیت (ذمی) کو تسلیم کیا جو محمد بن قاسم کے زمانہ میں علماءِ وقت کے مشورہ سے ان کے لیے متعین ہوئی تھی اور پھر اسی کے مطابق ان کے ساتھ برتاؤ کیا، اس لیے سندھ میں غیر مسلموں کے ساتھ محمد بن قاسم کے برتاؤ کو تاریخی وفقہی

Marfat.com

دونوں اعتبار سے ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہی نکتہ موجودہ مطالعہ میں پیش نظر رہا ہے۔

یہ بات بخوبی معروف ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت بادشاہی نظام پر قایم تھی۔ اس حکومت پر تیموری، منگولی، تورانی و ایرانی روایات کی چھاپ تھی، مقامی تعامل کے اثرات سے بھی یہ حکمراں اپنے آپ کو نہیں بچا سکے۔ ان سب کے باوجود یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ یہ حکمراں اسلام کے نام لیوا تھے اور اپنے آپ کو خادمِ اسلام، محافظِ شریعت اور ناصر دین کی حیثیت سے ظاہر کرنے میں خوشی وفخر محسوس کرتے تھے۔ وہ اصولی طور پر شریعت کی بالادستی کے قائل تھے اور ان کے یہاں عام طور پر شریعت کا احترام اور اسلامی اقدار کا پاس ولحاظ پایا جاتا تھا، گرچہ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے یہاں بہت سے معاملات میں احکام شریعت کی خلاف ورزی بھی صادر ہوئی، اس سیاق میں ان مسلم حکمرانوں کے اقدامات کا جائزہ اس پہلو سے اہمیت وافادیت سے خالی نہ ہوگا کہ ان میں کس حد تک اسلامی اصول وضوابط کا مظاہرہ ملتا ہے، ان کی حکومت کی کارکردگی پر اسلامی نظام یا اسلامی اداروں کی کتنی چھاپ تھی یا یہ کہ عوام کے سماجی و معاشی مسائل سے نپٹتے ہوئے انھوں نے جو فیصلے لیے یا قدم اٹھائے ان میں اسلامی قوانین وتعلیمات کا کتنا دخل تھا۔ پیش نظر مطالعہ سے معاشرت و معیشت اور حکومت کے کچھ اہم مسائل کے حوالہ سے ان حکمرانوں کے اقدامات کی نوعیت سامنے آئے گی۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اسلامی ریاست فلاحی ریاست ہوتی ہے اور اس کے سربراہ کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ریاست کے وسائل کو بلاکسی تفریق جملہ عوام کی فلاح و بہبود اور بھلائی کے لیے استعمال کرے اور خاص طور سے غریبوں، ضرورت مندوں اور سماج کے کمزور طبقات کے لوگوں کی ضرورت کا خیال رکھے اور انھیں مالی مدد فراہم کرے۔ اس کتاب کے ایک اہم باب ''عہد اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال کا تصور اور اس کی کارکردگی'' سے یہ واضح ہوگا کہ

Marfat.com

بادشاہی نظام کے باوجود اس دور میں اسلام کے معاشی نظام کا ایک نہایت اہم و قدیم ادارہ (بیت المال) بادشاہ کی زیرِ نگرانی کس طرح قایم رہا اور تقریباً وہی مشاغل انجام دیتا رہا جو اس کے لیے اسلامی نظام میں متعین ہیں۔ مزید براں اس باب کے مشتملات سے یہ حقیقت بھی سامنے آئے گی کہ اُس زمانہ میں بیت المال کے وسائل سے ایسے رفاہی کام انجام پاتے تھے جن سے مسلم و غیر مسلم سبھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ تیسرے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگی کہ بیت المال مسلم و غیر مسلم کی تفریق کے بغیر اسلامی ریاست کے تمام شہریوں کو سماجی تحفظ (SOCIAL SECURITY) فراہم کرتا ہے۔

آراضی ہند کی شرعی حیثیت عہد وسطیٰ سے ہی علماء میں زیرِ بحث رہی ہے۔ یہاں کی مفتوحہ آراضی کو عشری یا خراجی کس زمرہ میں شامل کیا جائے یا ان کی کوئی اور شرعی حیثیت (غیر مملوکہ یا فیئی بیت المال) متعین کی جائے یہ مسئلہ اس دور میں نہ صرف علماء بلکہ حکمرانوں کے مابین بھی موضوع بحث رہا ہے۔ عہد اکبری اور عالمگیری کے دو ممتاز عالم (شیخ جلال الدین تھانیسری اور قاضی محمد اعلیٰ تھانوی) کے رسائل کے حوالہ سے اس موضوع پر جو مباحث اس کتاب کے باب پنجم میں پیش کیے گئے ہیں ان سے معاصر علماء کا نقطہ نظر واضح ہوتا ہے اور حکمرانوں کا موقف بھی سامنے آجاتا ہے۔ ان مباحث کے گہرے تجزیہ سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ اس مسئلہ میں بعض علماء نے جو موقف اختیار کیا اس میں غالباً علماءِ وقت بالخصوص جنھیں زمین کا عطیہ دیا جاتا تھا ان کا مفاد پیش نظر رہا ہے دوسری جانب مسلم حکمرانوں کا جو اپروچ تھا اس میں یہ احساس غالب نظر آتا ہے کہ وہ ان آراضی پر اپنا پورا اختیار سمجھتے تھے کہ وہ مستحقین میں سے جسے چاہیں اس کا کوئی حصہ دیں اور جب چاہیں اسے واپس لے لیں۔ وہ اس پر کسی بھی صورت میں عطیہ یافتگان کا حقِ ملکیت تسلیم نہیں کرتے تھے۔

مسلمانوں میں شریعت کی ترویج ہر دور میں ایک اہم مسئلہ رہا ہے اور اسے علماء کی خاص ذمہ داری تصور کی جاتی ہے، عہد زیرِ بحث میں ان علماء نے اس میں

Marfat.com

خاص دلچسپی لی جنھوں نے معاشرہ کے مختلف طبقہ کے لوگوں کی اصلاح کو اپنا مطمح نظر بنایا اور اسی پر اپنی تمام توجہات و توانائیاں صرف کیں۔ ان میں سے بعض نے حکمرانوں میں شریعت کی ترویج کو زیادہ اہمیت دی اس لیے کہ ان کی نظر میں حکمراں عوام پر بہت گہرا اثر رکھتے ہیں اور معاشرہ میں ان کی حیثیت دل کی ہے اگر یہ ٹھیک ہوگیا تو پورا جسم صحیح طور پر کام کرے گا۔ ان کا یہ خیال تھا کہ اگر اہل حکومت میں شریعت رواج پاگئی اور اس کے اثر سے ان کی زندگی بدل گئی تو عام لوگوں کی اصلاح کا کام آسان ہو جائے گا۔ اسی لیے انھوں نے اہل حکومت میں شریعت کی ترویج کو اولین ترجیح دی اور اس کے لیے وقت کے تقاضے کے مطابق موثر ذریعہ اختیار کیا۔ اس پس منظر میں آخری باب میں نامور مفکر و مصلح مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ کی مساعیِ جمیلہ کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے اہل حکومت میں شریعت کی ترویج کے لیے ان کی فکر مندی، سنجیدگی، مخلصانہ کوشش اور ناصحانہ وحکیمانہ انداز کی مثالیں سامنے آئیں گی اور یہ حقیقت بھی واضح ہوگی کہ اہل حکومت میں شریعت کی ترویج کی خاطر ان سے رابطہ کے لیے شیخ سرہندی نے سترہویں صدی عیسوی میں جو وسیلہ (مکتوب نگاری) اختیار کیا اسے اس وقت کے لحاظ سے بہترین اسٹریٹجی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

زیر تعارف کتاب کے بارے میں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اس میں مختلف ابواب کے تحت جو مباحث پیش کیے گئے ہیں وہ پہلے مضامین کی صورت میں شایع ہو چکے ہیں۔ اس کتاب کے لیے انھیں مرتب کرتے وقت ان پر نظر ثانی کی گئی ہے اور ان کے مشتملات میں حسب ضرورت ترمیم و اضافہ بھی کیا گیا ہے، اس کتاب کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ اپنے موضوع پر بہت ہی مربوط، مبسوط اور جامع مطالعہ ہے، یہ محض ایک حقیر کوشش ہے اس بات کو واضح کرنے کی کہ عہد اسلامی کے ہندوستان میں سماجی واقتصادی و سیاسی زندگی میں جو نئے مسائل ابھرے تھے معاصر علماء نے ان پر توجہ دی، فقہی نقطہ نظر سے ان پر

Marfat.com

غور وخوض کر کے اپنی آراء ظاہر کیں اور اس وقت کے مخصوص حالات میں بعض قدیم مسائل کی نئی تعبیر وتشریح پیش کی۔ مزید براں اس ادنیٰ کاوش سے اہل علم بالخصوص محققین کو اس طرف متوجہ کرنا بھی مقصود ہے کہ ہندوستان میں مسلم دور حکومت کو یہ کہہ کر یا سمجھ کر نظر انداز نہیں کر دینا چاہیے کہ یہ تو بادشاہی نظام پر قایم تھی اس کا اسلامی نظام حکومت، اسلامی شریعت اور اسلامی اصول وتعلیمات سے کیا تعلق ہے بلکہ انہیں مستند تاریخی مآخذ کی روشنی میں اس دور کے علماء کی دینی، سماجی وعلمی خدمات اور حکمرانوں کے فیصلوں اور اقدامات کا نہایت باریک بینی سے معروضی انداز میں مطالعہ اور بے لاگ تجزیہ کرنا چاہیے۔ اس کے نتیجہ میں اس دور سے متعلق بڑے دلچسپ، اہم اور حیرت ناک حقائق سامنے آئیں گے، خاص طور سے یہ حقیقت واضح ہوگی کہ شاہانہ نظام حکومت کے باوجود اس عہد میں شریعت کے قوانین پر عمل آوری کی مثالوں کی کمی نہیں تھی اور بادشاہوں کی حکومتوں کے تحت اسلامی نظام حکومت کے کئی ایک ادارے نہ صرف قایم تھے بلکہ اپنے مقررہ مشاغل انجام دیتے تھے، ان سب کے علاوہ اس عہد کی تاریخ کے معروضی مطالعہ سے اس سے متعلق دوسروں کی پیدا کی ہوئی اور خود اپنوں میں بھی پھیلی ہوئی بہت سی غلط فہمیاں دور ہوں گی یا کم ہو جائیں گی، اللہ کرے ہمیں مطالعہ وتحقیق کے میدان میں سنجیدگی اور دیانت داری برتنے کی توفیق نصیب ہو اور ہماری علمی خدمات ملک وملت کے لیے مفید ثابت ہوں۔ اللہ الموفق وھو المستعان

ظفر الاسلام اصلاحی
شعبۂ اسلامک اسٹڈیز
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

۱۳؍رجب المرجب ۱۴۳۰ھ
۷؍جولائی ۲۰۰۹ء

Marfat.com

Marfat.com

باب اوّل

عہد سلطنت کے علماء اور سماجی، معاشی و سیاسی مسائل

فقہ اسلامی کے تاریخی ارتقاء کے سلسلہ میں یہ خیال یہ پایا جاتا ہے کہ مذاہب اربعہ کی تشکیل کے بعد اس کی اجتہادی روح سرد پڑ گئی، اس دور کے بعد فقہاء اسلام کی ساری توجہات ان اصول وضوابط کی تشریح و ترجمانی میں صرف ہوئیں جو ائمہ فقہ کے وضع کردہ تھے اور مزید یہ کہ فقہ کے میدان میں ان کی سرگرمیاں قدیم فقہی مباحث کی ترتیب و تدوین یا ان کی تلخیص و ترجمانی تک محدود رہیں اور فقہ کے بنیادی مآخذ کی مدد سے نئے مسائل کے استنباط پر توجہ نہ دی گئی۔ یہ تاثر بلا استثناء ہندوستان میں مسلم عہد حکومت کی بابت بھی ظاہر کیا جاتا ہے اور بار بار اس خیال کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ اس عہد میں فقہ اسلامی کے ارتقاء کے باوجود معاصر علماء کی فقہی خدمات تقلیدی فکر کی عکاس تھیں۔ اس کے علاوہ اس عہد کی فقہی تالیفات کی ایک بہت بڑی خامی یہ ظاہر کی جاتی ہے کہ ان میں عبادات، معاملات اور عائلی قوانین پر تو تفصیل سے بحث ملتی ہے لیکن سیاسی وانتظامی امور سے متعلق مباحث خال خال ہی نظر آتے ہیں۔ مزید براں عہد وسطیٰ میں فقہ اسلامی کے جمود پر ایک دلیل اس سے بھی فراہم کی جاتی ہے کہ قاضیوں کے فیصلے براہ راست قرآن و سنت سے ماخوذ ہونے کے بجائے قدیم فقہی کتب کے مباحث پر مبنی ہوتے تھے۔ درحقیقت اس خیال یا تاثر کی صحت و عدم صحت کا اندازہ صحیح معنوں میں اسی وقت ہوگا جب متعلقہ دور کی فقہی کتابوں کا تجزیاتی مطالعہ کیا جائے، معاصر علماء نے جن مسائل پر اور جس انداز میں فقہی نقطہ نظر سے اظہار خیال کیا ان کو پیش نظر رکھا جائے اور سیاسی و سماجی مسائل پر علماء و ارباب حکومت کے مابین تبادلۂ خیالات کی

Marfat.com

تفصیلات کا جائزہ لیا جائے۔ ذیل میں اس پہلو سے سماجی، معاشی و سیاسی مسائل پر عہد سلطنت کے علماء کی فقہی آراء کا مطالعہ و تجزیہ پیش کیا جا رہا ہے۔

سب سے پہلے یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عہد سلطنت کے ہندوستان میں فقہ اور فقہی مباحث میں عام دلچسپی پائی جاتی تھی۔ علماء و فضلاء کے علاوہ سلاطین و امراء کو بھی فقہ سے خاص لگاؤ تھا۔ اور اس عہد میں فقہ و فقہی علوم کو اس قدر رواج ملا کہ مدارس و علمی مجالس اور تالیفی و تصنیفی میدان ہر جگہ فقہ ایک پسندیدہ موضوع قرار پایا، فقہ اسلامی سے یہ دلچسپی اس وقت اور اہمیت و معنویت اختیار کر لیتی ہے جب ہمیں معاصر ماخذ سے اس کے واضح ثبوت فراہم ہوتے ہیں کہ عوام و خواص دونوں فقہ اسلامی کی روشنی میں متعدد ایسے مسائل کے حل کے خواہاں تھے جو خالصۃً ہندوستانی ماحول یا نئے حالات میں ابھرے تھے۔ مزید براں معاصر ماخذ سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ فقہی کتابوں کے علاوہ علماء کی مجالس اور شاہی دربار میں بھی بہت سے ایسے مسائل فقہی نقطہ نظر سے زیر بحث آتے تھے جو زندگی کے مختلف شعبوں (مذہبی، سماجی، معاشی اور سیاسی و انتظامی) سے تعلق رکھتے تھے۔ جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

پہلی نوع کے مسائل میں ایک اہم و مختلف فیہ مسئلہ جو عہد سلطنت کے اولین عربی مجموعہ فتاویٰ (فتاوای غیاثیہ مولفہ داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی) میں مذکور ہے غیر عربی زبان بالخصوص فارسی میں قراءت کا ہے۔ مولف فتاوای نے اس مسئلہ پر فقہاء حنفیہ کے اختلاف کو ظاہر کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اگر امام اعظمؒ کے ایک قول کے مطابق فارسی میں قراءت جائز ہے تو پھر فارسی کے علاوہ دوسری زبانوں مثلاً ترکی، ہندوستانی و رومی میں قراءت میں کیا حرج ہے[۲]۔ یہاں یہ واضح رہے کہ عربی میں قراءت کی اہلیت کے باوجود فارسی میں قراءت امام اعظم کے نزدیک جائز ہے جب کہ صاحبین اس کے عدم جواز کے قائل ہیں۔ فقہ حنفی میں صاحبین کا قول ہی مفتیٰ بہ ہے اور ایک روایت کے مطابق خود امام اعظمؒ نے اپنے

Marfat.com

قول سے رجوع کرلیا تھا۳۔ فارسی میں قراءت کے مسئلہ کو واضح کرنے کے علاوہ مولف نے نکاح، طلاق اور مہر کے معاملات انجام پانے میں اس زبان کے استعمال کی شرعی حیثیت سے بحث کی ہے اور فقہاء کی مختلف رایوں کو ذکر کرتے ہوئے اپنی ترجیحی رائے اس کے جواز کے حق میں پیش کی ہے۴۔ مولف کی رائے سے اتفاق یا اختلاف کرنا ایک الگ بحث ہے مذکورہ مسائل میں ان کی دلچسپی اس عہد میں فارسی کے عام رواج کی روشنی میں سمجھی جاسکتی ہے۔ نماز ہی کے ذیل میں ایک دوسرا عصری مسئلہ جو فتاویٰ فیروز شاہی میں زیر بحث آیا ہے صلوٰۃ المسافر سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں ایک استفتاء کے تحت یہ دریافت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اصل وطن سے منتقل ہوکر دہلی میں مع اہل وعیال سکونت اختیار کرے اور پھر بعد میں کبھی اپنے وطن کا قصد کرے تو وہ وہاں مسافر کی نماز ادا کرے گا یا مقیم کی۔ مولف فتاویٰ کی رائے میں وہ مسافر کے احکام کا پابند ہوگا۵۔ اس مسئلہ کی معنویت اس وقت بخوبی واضح ہوتی ہے جب دہلی کے بارے میں اس صورت حال کو پیش نظر رکھا جائے کہ دارالسلطنت اور مسلم تہذیب وتمدن کے مرکز ہونے کی وجہ سے اسے خاص اہمیت حاصل تھی۔ وسط ایشیا کے علاوہ خود ہندوستان کے دیگر علاقوں سے منتقل ہوکر وہاں سکونت اختیار کرنے والوں کی کمی نہ تھی۶۔ بہر حال یہ مسئلہ اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ اس میں وطن ثانی کو وطن اصلی کی حیثیت دی گئی ہے اور اسی اعتبار سے شرعی حکم کی وضاحت کی گئی ہے۔

روزہ کے ضمن میں رویت ہلال کا مسئلہ ہمیشہ اہمیت ودلچسپی کا حامل رہا ہے اور اس میں بھی خاص طور سے یہ جزئیہ اکثر موضوع بحث رہا ہے کہ ایک مقام کی رویت دوسرے مقام کے لیے نافذ العمل ہوگی کہ نہیں۔ اس سے متعلق فتاوای فیروز شاہی کا یہ استفتاء قابل ذکر ہے کہ دولت آباد و دہلی میں رمضان کی تاریخوں میں اختلاف کی صورت میں دولت آباد کے لوگوں کی شہادت دہلی کے لوگوں کے لیے اثر انداز ہوگی کہ نہیں۔ صاحب فتاویٰ کی رائے میں اگر دولت آباد میں چاند دیکھنے

Marfat.com

والے خود گواہی دیں تو وہ قابل قبول ہوگی اور اس کے مطابق دہلی میں روزے کے دنوں کا شمار ہوگا ۷۔ اس مسئلہ کی فقہی اہمیت کے علاوہ اس دور میں اس کی معنویت دلی و دولت آباد کے درمیان آمد و رفت کا سلسلہ جاری ہونے اور دونوں مقام کے لوگوں میں روابط کی استواری سے ظاہر ہوتی ہے جو تغلق سلاطین بالخصوص محمد بن تغلق (۱۳۲۵-۱۳۵۱ھ) کی دین تھی۔ رمضان میں جن وجوہ سے روزہ کے قضا کا جواز ہے ان میں مرض بھی شامل ہے، بشرطیکہ روزہ مرض کے شدت اختیار کر جائے یا مریض کی ہلاکت کا باعث بن جائے، مرض کی نوعیت کے بارے میں کون فیصلہ کرے گا عام طور پر مسلم طبیب کو اس کا اہل سمجھا جاتا ہے۔ فتاوای غیاثیہ کے مولف نے اس باب میں بڑا مناسب و عقلی نقطہ نظر پیش کیا ہے کہ مریض خود بھی اس کا فیصلہ کر سکتا ہے اور اس کی بنیاد پر روزہ چھوڑ سکتا ہے ۸۔ حج کے وجوب کی ایک معروف شرط راستہ کا امن و امان ہے جس کا ذکر فقہ کی تمام کتابوں میں ملتا ہے۔ منگولوں کی تباہ کاری اور تاتاریوں کے فتنہ کے نتیجہ میں حج کے سفر میں جو خطرات پیدا ہوئے وہ فقہاء ہند کی بھی بحث کا موضوع بنے۔ عہد سلطنت میں ہندوستان کے سرحدی علاقوں میں بھی وہ بار بار حملہ آور ہوتے رہے اور سلاطین ان کے حملوں کو روکنے کی کوشش کرتے رہے ۹۔ تیرھویں صدی عیسوی میں مرتب کیے گئے فتاوای غیاثیہ میں علماء بلخ کے حوالہ سے یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مذکورہ خطرات کی صورت میں حج کی فرضیت باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ راستہ کا خوف و خطر اس فرض کے ساقط ہونے میں اسی طرح اثر انداز ہوتا ہے جس طرح زادِ راہ اور سواری کا مہیا نہ ہونا ۱۰۔ یہاں یہ ذکر نامناسب نہ ہوگا کہ ایک دوسرے ہندوستانی فتاویٰ (فتاوای حمادیہ) میں جو چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں مرتب کیا گیا امام کرخیؒ (متوفی ۹۵۲ء) کے حوالہ سے یہ فتویٰ نقل کیا گیا ہے کہ قرامطہ کی شورش اور ہنگامہ آرائی کی وجہ سے سفر غیر مامون ہو گیا ہے اس لیے اس کا وجوب باقی نہیں رہا اور مولف فتاویٰ نے آخر میں چوتھی صدی ہجری کے بعض علماء کی یہ رائے بھی پیش کی ہے کہ اِس دور میں جب کہ

Marfat.com

خروج اور لوٹ مار کا دور دورہ ہے خراسان اور بغداد وغیرہ کے لوگوں پر حج کی فرضیت ساقط ہوگئی ہے[۱۱]۔ حج ہی کے باب میں صاحب فتاوای غیاثیہ کا یہ خیال کچھ کم اہم نہیں ہے کہ حج مبرور یا نفلی حج سے افضل صدقہ کرنا ہے اور اجر وثواب کے اعتبار سے بھی یہ بڑھا ہوا ہے[۱۲]۔ فتاوای ابراہیم شاہی (مولفہ احمد بن محمد نظام گیلانی متوفی ۱۴۶۹ء) میں بھی حج کے بیان میں اس نکتہ پر خاص زور دیا گیا ہے[۱۳]۔ یہ مسئلہ آج بھی اس صورت حال میں قابل توجہ ہے کہ بہت سے اصحاب ثروت حضرات جن میں کچھ علماء و بزرگان کرام بھی شامل ہیں حج مبرور کی تعداد میں مستقل اضافہ کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ وہ اس رقم سے غرباء و مساکین کی مدد اور بہت سی رفاہی خدمات انجام دے سکتے ہیں۔

فتاویٰ فیروز شاہی میں زکوٰۃ وصدقات کے ضمن میں بھی بعض ایسے مسائل کی وضاحت کی گئی ہے جو اس کے زمانۂ تالیف سے مناسبت رکھتے تھے، معادن و رکاز پر عاید ہونے والے خمس کا مسئلہ زکوٰۃ کے تحت آیا ہے۔ مذکورہ فتاویٰ میں ایک استفتاء اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص بیابان میں چاندی کا ایسا دفینہ پاتا ہے جس پر ہندوؤں کے مذہبی نشانات ظاہر ہیں تو کیا شریعت کی رو سے دفینہ پانے والے پر خمس واجب ہوگا؟ فتویٰ کی رو سے خمس کی ادائیگی اس پر واجب ہوگی اور باقی ماندہ اسی کا حصہ ہوگا[۱۴]۔ یہ سوال ظاہر ہے ہندوستان کے ان قدیم سکوں کے پیش نظر ابھرا ہوگا جن پر دیوی و دیوتاؤں کی شبیہ ہوتی تھی[۱۵]۔ عہدِ وسطیٰ میں سلاطین وملوک کی جانب سے عطایا یا جاگیر کی صورت میں انعام ونوازش کا عام رواج تھا۔ زکوٰۃ و صدقات ہی کے ضمن میں فتاوای فیروز شاہی کی یہ وضاحت قابل غور ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو شرعی طور پر صدقہ کے مستحق نہیں ہیں افضل یہ ہے کہ وہ عطیۂ سلطانی قبول نہ کریں اس لیے کہ یہ صدقہ کے مشابہ ہے اور ان کے لیے یہ حلال نہیں ہے[۱۶]۔ اس حکم کو تمام سلطانی عطایا پر منطبق کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہ ضروری نہیں تھا کہ سلطان کا ہر عطیہ زکوٰۃ یا صدقات کی مد سے ہو۔ حکومت کی آمدنی

Marfat.com

کے عام ذرائع بھی اس مقصد کے لیے استعمال کیے جاتے تھے۔ یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ تغلق سلاطین کے معاصر اور معروف عالم وسہروردی صوفی سید جلال الدین مخدوم جہانیاں سلاطین کے یہاں کھانا کھانے کو اس وجہ سے ناجائز قرار دیتے تھے کہ ان کی حکومت کے ذرائع آمدنی میں غیر شرعی محاصل بھی شامل ہوتے ہیں ۱۷۔ اسی طرح صدقہ فطر کے باب میں ذمی ملازمین کی جانب سے صدقۂ فطر کی ادائیگی اور ذمی فقراء کو اس صدقہ کے مستحقین میں شمار کیے جانے کے مسائل واضح طور پر ہندوؤں کے سیاق میں زیر بحث آئے ہیں جیسا کہ متعلقہ سوالات و جوابات کی نوعیت سے بھی مترشح ہوتا ہے۔ دونوں مسئلہ میں جواب اثبات میں دیا گیا ۱۸۔

عہد وسطیٰ کے مسلم معاشرہ کے مسائل میں ایک دلچسپ مسئلہ قرآن یا دیگر علوم کی تعلیم دینے والوں کو اس خدمت کے عوض معاوضہ یا تنخواہ کی ادائیگی تھی، اہل علم نے بالخصوص دینی تعلیم کی اشاعت میں دلچسپی رکھنے والے پہلے یہ خدمت رضا کارانہ طور پر ثواب کی نیت سے انجام دیتے تھے لیکن دینی تعلیم کی ضروریات میں اضافہ اور رضا کارانہ خدمت انجام دینے والوں کی کمی کے باعث یہ مسئلہ فقہاء میں موضوع بنا کہ کیا اس خدمت کا معاوضہ دینا جائز ہوگا یا تنخواہ پر معلمین قرآن کی خدمات حاصل کرنا شرعاً درست ہوگا کہ نہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے مولف کی رائے میں ان اساتذہ کو بیت المال سے تنخواہ ادا کرنے میں کوئی شرعی قباحت نہیں جو اس کام کے لیے اپنا وقت فارغ کرتے ہیں، اس پر اس پہلو سے استدلال کیا گیا ہے کہ اس کے عدم جواز کی صورت میں دینی تعلیم بالخصوص قرآن کی تعلیم متاثر ہوگی ۱۹۔ اسی طرح معاشرتی ضرورت کے تحت بہت سے مسائل کی فقہی تشریح وترجمانی کی مثالیں اس زمانہ کے فقہاء کے یہاں ملتی ہیں، جو یقیناً بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ ضرورت کے تحت قبر کو کھودنا اور مردہ کی نعش کو باہر نکالنا یا اسے دوسرے مقام پر منتقل کرنا بھی انہی مسائل میں شامل ہے ۲۰۔

Marfat.com

ہندوستان میں مسلم حکومت کے قیام کے بعد متعدد ایسے سماجی و معاشرتی مسائل ابھر کر سامنے آئے جو معاصر فقہاء کی دلچسپی کا بھی باعث بنے۔ انہی میں ہندوؤں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات کے مسائل بھی شامل تھے۔ ان کو مختلف فقہاء نے موضوع بحث بنایا ان کے مباحث کا مطالعہ اہمیت سے خالی نہیں۔ آئندہ باب میں ان پر تفصیل سے روشنی ڈالی جائے گی اس لیے یہاں ان سے صرف نظر کیا جا رہا ہے۔

عہد سلطنت میں سماجی تعلقات اور دوسری قوموں سے معاملات کے ان مسائل کے علاوہ بعض رسوم و رواج پر بھی فقہی نقطۂ نظر سے اظہار خیال کیا گیا، جو اس وقت کی سماجی زندگی کا جز بن گئے تھے۔ مثال کے طور پر اس زمانہ میں بیماری سے نجات اور آفت و مصیبت سے حفاظت کے لیے تعویذ و گنڈے کا استعمال عوام و خواص میں بکثرت موجود تھا۔ صوفیاء و مشائخ اسے خدمت خلق کا ذریعہ تصور کرتے تھے اور لوگ اس کے حصول کے لیے ان سے رجوع کرتے تھے۔ فتاوای فیروز شاہی میں تعویذ کے استعمال یا تعویذ نویسی کی شرعی حیثیت پر براہِ راست اظہار خیال کے بجائے اس عمل کو پیشہ ورانہ طور پر اختیار کرنے کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ صاحبِ فتاویٰ نے ہر اس مال کو حرام قرار دیا ہے جو تعویذ کے معاوضہ میں وصول کیا جائے [۲۱]۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاصر علماء کے نزدیک تعویذ نویسی میں فی نفسہ کوئی شرعی قباحت نہیں تھی لیکن اسے پیشہ کے طور پر اختیار کرنا صحیح نہیں ہے۔ بیکاری و گداگری جیسی سماجی خرابیاں ہر دور میں کسی نہ کسی صورت میں موجود رہی ہیں۔ عہدِ وسطیٰ کا ہندوستان بھی ان سے بری نہیں تھا۔ اس وقت کی حکومتوں نے اپنے انداز میں ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش بھی کی۔ محمد بن تغلق کے بارے میں آتا ہے کہ وہ گداگری کو بے حد ناپسند کرتا تھا۔ اس نے نہ صرف یہ کہ اسے ممنوع قرار دیا بلکہ اس کے سدّ باب کی خاطر دہلی میں ہزاروں محتاجوں اور مفلسوں کے لیے سرکاری خزانہ سے روزینے بھی جاری کیے [۲۲]۔ دوسری جانب فیروز شاہ نے اس خرابی کو دور کرنے

Marfat.com

کے لیے کم از کم دہلی کے تمام بے روزگار لوگوں کی فہرست تیار کرائی اور ہر ایک کی صلاحیت واستعداد کے مطابق اسے کام میں مصروف کرنے کی کوشش کی ۲۳۔ فتاوای فیروز شاہی میں صراحتاً گداگری کو قابل مذمت ٹھہرایا گیا ہے اور اس مال کو خبیث قرار دیا گیا ہے جو سوال وگریہ کے ذریعہ حاصل کیا جائے ۲۴۔ تصوف کی راہ سے جو بدعات ومحدثات وجود میں آئیں ان میں بزرگوں کی قبروں کا مزارات میں تبدیل ہوجانا، عرس کا اہتمام اور کثیر تعداد میں مردوں اور عورتوں کا وہاں جانا شامل تھا۔ مرد وزن کا مخلوط اجتماع بعض اخلاقی برائیوں کے پھیلنے کا ذریعہ بن رہا تھا۔ ان کے سدباب کے لیے سلطان فیروز شاہ نے مزارات پر عورتوں کی حاضری ممنوع قرار دی ۲۵۔ اس امکان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس اقدام میں علماء کا مشورہ بھی شامل رہا ہو۔ ساسانی روایات اور شاہانہ زندگی کے زیر اثر سلاطین وامراء کی زندگی میں جو چیزیں داخل ہوئیں با تصویر اشیاء کا استعمال بھی ان کا ایک حصہ تھا۔ خیمے کے دروازے ہوں یا پردے، کھانے پینے کی برتن ہوں یا شاہی خلعتیں ہر جگہ جاندار اشیاء کی تصویریں موجود ہوتی تھیں۔ سلاطین کے حرم خانوں کی دیواروں پر بھی تصویریں منقش ہوتی تھیں۔ اس مسئلہ پر اظہار خیال کرتے ہوئے مولف فتاوای فیروز شاہی نے یہ وضاحت کی کہ شرعی نقطۂ نظر سے ان چیزوں کا استعمال صحیح نہیں ہے جن پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنی ہوئی ہوں لیکن ان چیزوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جن پر بیل بوٹے اور پھول پتیوں سے زیبائش کی گئی ہو ۲۶۔ اسی طرح دربار شاہی کی ایک قبیح رسم زمین بوسی یا پابوسی تھی جو بادشاہ سے ملاقات کے آداب میں شامل تھی، معاصر فقہی تالیفات میں براہِ راست اس رسم پر کوئی اظہارِ خیال نہیں ملتا، البتہ بادشاہ کے سامنے سجدہ ریز ہونے کا مسئلہ صراحتاً زیر بحث آیا ہے اور اس پر اس انداز میں رائے زنی کی گئی ہے کہ اگر کسی سے یہ کہا جائے کہ وہ بادشاہ کے سامنے سجدہ ریز ہو ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا تو اس کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ یہ عملِ کفر ہے ۲۷۔ اسی سے رسمِ زمیں بوسی کے تحت

Marfat.com

معاصر فقہاء کے نقطۂ نظر کو سمجھا جاسکتا ہے جو سجدہ ریزی سے مشابہت رکھتی تھی۔ یہاں یہ واضح رہے کہ سید نورالدین مبارک غزنوی نے سلطان التمش کے دربار میں اپنے وعظ میں واضح طور پر اس جانب توجہ دلائی تھی کہ شاہی دربار میں آداب ملاقات کے طور پر بادشاہ کے سامنے سجدہ کی جو رسم جاری ہے وہ جائز نہیں ہے ۲۸۔

سماجی و معاشرتی زندگی کی طرح اقتصادی و معاشی میدان میں بھی وقت کے تقاضے سے بہت سے ایسے مسائل ابھر کر سامنے آئے جو علماء وفقہاء کی دلچسپی کا باعث بنے۔ اس کی وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اسلام میں تجارت کی جو مختلف شکلیں رائج ہیں ان میں ایک معروف و پسندیدہ شکل مضاربت کہلاتی ہے اس کے تحت تجارت میں دو فرد کی شرکت اس نوعیت سے ہوتی ہے کہ ایک اپنا سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا اپنی محنت و جدو جہد صرف کرتا ہے اور دونوں نفع میں ایک متعین شرح کے مطابق شریک ہوتے ہیں۔ فقہ کی کتابوں میں اس پر تفصیلات کی کمی نہیں لیکن عہد زیر بحث کی ہندوستانی کتابوں میں اس بحث کا خصوصی پہلو یہ ہے کہ ان میں ہندوستان کے متعدد شہروں کے حوالے سے اس طریقۂ تجارت سے متعلق مختلف جزئی مسائل کی وضاحت کی گئی ہے اور لین دین کے بعض مقامی اصولوں کو پیش نظر رکھ کر بھی اس کی عملی صورتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ مثال کے طور پر فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے تحت یہ سوال دریافت کیا گیا ہے کہ کیا مضارب (یا شریک تجارت) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سفتجہ یا ہنڈی کے ذریعہ کسی سے لین دین کا معاملہ کرے؟ مولف کے جواب کے مطابق رب المال (یا صاحب سرمایہ) کی صریح اجازت کے بغیر وہ ایسا نہیں کرسکتا ۲۹۔ یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ تجارتی لین دین میں ہنڈی کا استعمال ہندوستان میں قدیم دور سے رائج تھا، خاص طور سے تجارتی سفر میں ایک مقام پر قرض لینے اور دوسرے مقام پر ادا کرنے یا کسی کے ذریعہ ایک جگہ سے دوسری جگہ رقوم کی منتقلی کے ذریعہ کے طور پر اسے استعمال کیا جاتا تھا ۳۰۔ مسلم عہد حکومت میں بھی اس کا چلن باقی رہا

Marfat.com

اور عربی میں اس کا متبادل سفتجہ ۳۱؎ کو قرار دیا گیا جیسا کہ مذکورہ استفتاء اس پر دلالت کرتا ہے یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ہنڈی کے اس ضمنی حوالہ کے علاوہ اسی مجموعہ میں اس کی شرعی حیثیت بھی واضح کی گئی ہے۔ مولف کی رائے میں اس کا استعمال بلا کراہت جائز ہے ۳۲؎۔ جب کہ دوسری متعدد فقہی تالیفات میں اسے مکروہ قرار دیا گیا ہے ۳۳؎۔

حکومت کے ذریعہ ضروری اشیاء کی قیمت کا تعین (تسعیر) معاشی نظام کے ان اہم مسائل میں سے ہے جو قدیم و جدید ہر دور میں فقہاء کی بحث کا موضوع بنے۔ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں یہ مسئلہ اس وقت عام دلچسپی کا باعث بنا جب سلطان علاء الدین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۶ء) نے معاشی اصلاحات کے تحت مارکٹ کنٹرول کا نظام نافذ کیا جو کافی حد تک اشیاء ضروریہ کی قیمتوں کی تعین و تحدید پر مبنی تھا ۳۴؎۔ گرچہ معاصر علماء کی جانب سے سلطان کے اس اقدام پر کسی رائے زنی یا فقہی تبصرہ کا ثبوت فراہم نہیں ہو سکا لیکن اس نظام کے اثر سے جو ارزانی و خوشحالی ظاہر ہوئی اس کا اعتراف درباری مورخین کے علاوہ علماء و مشائخ کے یہاں بھی ملتا ہے ۳۵؎۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ علماء وقت اس اقدام کو خلافِ شرع نہیں سمجھتے تھے۔ بہر حال فیرز شاہ کے زمانہ میں حکومت کی جانب سے قیمتوں کی تعین کا مسئلہ علماء کی ایک مجلس میں زیر بحث آیا۔ کچھ لوگوں نے اس کے جواز کے حق میں رائے پیش کی جب کہ بعض نے اسے ناجائز قرار دیا۔ عام خیال یہ ابھر کر سامنے آیا کہ ضرورت کے تحت اور عوام کے مفاد میں اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے ۳۶؎۔ اس مسئلہ میں فتاوای فیروز شاہی کا موقف ایک استفتاء کے جواب سے ظاہر ہوتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حکومت کی جانب سے اشیاء کی قیمتوں کے تعین میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر کسی شیئ کی متعینہ قیمت اس کی قیمتِ خرید سے کم ہے تو یہ جائز نہ ہوگا ۳۷؎۔ یہاں یہ صراحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ فقہ حنفی کی رو سے حکومت کی جانب سے قیمت کا تعین جائز نہیں ہے لیکن مالکی فقہاء

133487

Marfat.com

قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ کی صورت اور بحرانی حالات میں حکومت کو اس کا مجاز تصور کرتے ہیں ۳۸۔

اسلام کے ان معاشی مسائل میں جن کا تعلق حکومت کے اختیارات سے بھی جڑا ہوا ہے، ایک معروف مسئلہ یہ ہے کہ کیا امام وقت یا سلطان اس بات کا مجاز ہے کہ وہ شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ نئے محاصل عاید کرے۔ اس مسئلہ پر مشہور فقہاء کرام کے مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بیت المال کے معروف وسائل حکومت کی بنیادی ذمہ داریوں کی انجام دہی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے ناکافی ہوں تو حکومت اپنے اصحاب ثروت شہریوں سے مزید مال حاصل کرنے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عاید کرنے کی مجاز ہوگی ۳۹۔ عہد وسطیٰ میں یہ مسئلہ ہندوستانی علماء کے یہاں بھی موضوع بحث بنا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اپنے طرز استدلال اور نتائج فکر میں یہ علماء اپنے پیش روؤں سے کچھ مختلف نہ تھے ۴۰۔ یہ مسئلہ اس وقت فقہاء ہند کے سامنے آیا جب فیروز شاہ نے سرکاری مصارف کے ذریعہ تعمیر کی جانے والی نہروں کے ذریعہ آب پاشی پر محصول عاید کرنا چاہا۔ سلطان نے اس سلسلہ میں علماء و قضاۃ سے مشورہ طلب کیا۔ انھوں نے یہ رائے ظاہر کی کہ نہروں کی کھدائی میں مال صرف کرنے والا آبپاشی کی سہولت اٹھانے والوں سے محصول وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اسی کی روشنی میں سلطان نے ''حق شرب'' کے نام سے ایک نیا محصول عاید کیا ۴۱۔ گرچہ قدیم فقہاء نے اجتماعی ضروریات کے ضمن میں کفالت عامہ کا اہتمام، جہاد کی تیاری اور قیدیوں کی رہائی کا ذکر کیا ہے لیکن بعد کے علماء و مفکرین کی رائے کے مطابق ان ''ضروریات'' کا دائرہ بجا طور پر عوام کی فلاح و بہبود اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے کاموں تک وسیع کیا جا سکتا ہے ۴۲۔ یہ عین ممکن ہے کہ نئے محصول کے حق میں فیصلہ کرتے وقت عہد فیروز شاہی کے علماء کے پیش نظر یہی دلائل رہے ہوں گرچہ مآخذ اس سلسلہ میں خاموش ہیں۔ معاشی مسائل کے ضمن میں عام دلچسپی کا ایک مسئلہ یہ زیر بحث آیا ہے کہ کوئی شخص کسی

Marfat.com

کام یا خدمت کے عوض بیت المال سے پیشگی اجرت لے سکتا ہے کہ نہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے مولف نے اس پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ پیشگی اجرت کا تعلق اصلاً امام یا سلطان سے ہے وہ اگر دینا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے، لیکن افضلیت اسی میں ہے کہ پیشگی اجرت قبول نہ کی جائے اس لیے کہ لینے والے شخص کو قطعی طور پر اس کا علم نہیں ہے کہ وہ اجرت واجب ہونے تک زندہ رہے گا کہ نہیں ۴۳۔ مولفِ فتاویٰ کی یہ رائے یقیناً حقیقت پسندی پر مبنی ہے۔ ایک اور مسئلہ جو اصلاً نکاح کے باب سے تعلق رکھتا ہے لیکن مالی لین دین کی مناسبت سے اسے یہاں ذکر کرنا بے موقع نہ ہوگا۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی کے نکاح کے وقت مہر کا تعین کسی ملک یا مقام کے سکۂ رائج الوقت کے مطابق ہوا اور بعد میں اس کا چلن بند ہوگیا تو شوہر پر اس کی ادائیگی اس سکہ کی اس روز کی قیمت (Value) کے مطابق واجب ہوگی جس روز اس کا چلن بند ہوا تھا ۴۴۔ اسی طرح فتاوای غیاثیہ میں اس مسئلہ کی وضاحت بھی اہمیت سے خالی نہیں کہ بیوی کے لیے نفقہ کی مقدار/ رقم کی تعیین میں شوہر کی مالی حیثیت اور بیوی کا خاندانی پس منظر دونوں کی رعایت کی جائے گی ۴۵۔

عہدِ وسطیٰ کے فقہی لٹریچر کے بارے میں ایک غلط تاثر یہ بھی قایم ہے کہ وہ سیاسی وانتظامی مسائل سے بحث نہیں کرتا اور اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اُس وقت کے مسلم حکمراں ان مسائل میں شریعت سے رہنمائی حاصل کرنے کے بجائے اپنے ہی وضع کردہ اصول وقوانین کو بروئے کار لاتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے کی فقہی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو شاید ہی کوئی کتاب سیاست وحکومت کے مسائل سے خالی ملے گی۔ یہ اور بات ہے کہ یہ مسائل جدید دور کی کتابوں کے طرز پر مرتب نہیں ہیں بلکہ فقہ کے معروف ابواب کے درمیان بکھرے پڑے ہیں۔ اس سے قبل معاشی مسائل کے ضمن میں فقہی کتابوں کے حوالہ سے کچھ ایسے امور زیر بحث آئے ہیں جو حکومت کے نظم ونسق سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ ان کے علاوہ اور

Marfat.com

شواہد بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ نظم محاصل جو حکومت کا ایک اہم شعبہ تھا اس سے متعلق تفصیلات سے بیشتر فقہی تالیفات بھری پڑی ہیں۔ اسی ضمن میں بعض ایسے اہم و دلچسپ مسائل بھی معرض بحث آئے ہیں جو عہد وسطیٰ کیا آج بھی اپنی معنویت رکھتے ہیں، مثال کے طور پر یہ مسئلہ کہ کیا حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خراج کی ادائیگی میں غیر معمولی تاخیر کی صورت میں کسی کسان کے غلہ کو تاوقت ادائیگی سرکاری تحویل میں لے لے؟ فتاوای فیروز شاہی کی رو سے حکومت اس کی مجاز ہے۴۶۔ اسی طرح اسی مجموعہ میں یہ وضاحت بھی کی گئی ہے کہ سرکاری مطالبہ کے باوجود اگر کسی شخص نے محصولِ آراضی کو فقراء و مساکین میں صدقہ کردیا تو وہ اس کی ادائیگی سے سبک دوش نہیں ہوسکتا ۴۷۔ تقریباً ہر زمانہ میں حکومتیں عمال کی غیر دیانت داری اور افسران کی بدعنوانی کے مسائل سے دوچار رہی ہیں۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہاء کے یہاں ان مسائل کی جھلکیاں بھی ملتی ہیں۔ فتاوای غیاثیہ کے بیان کے مطابق اگر کوئی محصل کسی کسان سے حکومت کے متعینہ مطالبہ سے زیادہ وصول کرلے اور کسان اس عامل کے خلاف دعویٰ کردے تو دعویٰ کی صحت کی صورت میں عامل زائد محصول کی واپسی کا ذمہ دار ہوگا۔ مزید براں مولف فتاویٰ کی رائے میں اگر کسی افسر کی بدعنوانی یا بددیانتی اس کی عہدہ سے سبک دوشی کے بعد ظاہر ہوئی تو بھی وہ موجب سزا قرار پائے گا ۴۸۔ فتاوای فیروز شاہی میں بھی ان عمال کی سخت مذمت کی گئی ہے اور انھیں موجب سزا قرار دیا گیا ہے جو غیر شرعی محاصل کی تحصیل کا ذریعہ بنتے ہیں ۴۹۔ اس جزئیہ کو اس سیاق میں دیکھنا زیادہ مناسب ہوگا کہ فیروز شاہ نے تمام غیر شرعی محاصل کو ممنوع قرار دے دیا تھا۔ اس کے باوجود بعض عمال مرکز سے دور دراز علاقوں میں اس ممانعتی حکم پر دیانت داری سے کاربند نہیں تھے۔

محاصل کے علاوہ فوج کے نظم ونسق سے متعلق بعض عصری مسائل سے بھی اس وقت کی فقہی کتابوں میں تعرض کیا گیا ہے۔ وضاحت کے لیے صرف ایک دو

Marfat.com

مسلوں کا حوالہ کافی ہوگا، عہد سلطنت کے عسکری نظام کے تحت یہ دستور تھا کہ سپاہیوں کا نام ان کے شناختی علامت کے ساتھ عریض ممالک (فوجی امور کے ذمہ دار افسر) کے دفتر میں ایک رجسٹر میں درج کیا جاتا تھا اور ہر شہ سوار کے گھوڑے پر ایک مخصوص نشان بھی بنایا جاتا تھا۔ یہ دونوں عمل نظم ونسق کی اصطلاح میں حلیہ وداغ کے نام سے معروف تھے، گرچہ یہ ضوابط سلاطین دہلی کی دین نہ تھے لیکن ان کے فوجی نظام میں انھیں خاص اہمیت حاصل تھی۵۰۔ فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے تحت سپاہیوں کے نام کے اندراج اور گھوڑوں کو نشان زدہ کرنے کا شرعی حکم دریافت کیا گیا ہے اور اس کے جواب میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے۵۱۔ اس استفتاء سے واضح طور پر حلیہ وداغ کی جانب اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اسی مجموعۂ فتاویٰ میں جنگ میں باتصویر ہتھیاروں کے استعمال اور جنگی مہموں میں عورت کی شرکت جیسے دلچسپ مسائل بھی زیر بحث آئے ہیں۵۲۔

فقہی کتابوں میں انتظامی امور سے متعلق جو مباحث ملتے ہیں ان سے قطع نظر معاصر علماء کی نجی مجلسوں میں اور سلاطین وعلماء کی باہمی ملاقات کے دوران بھی یہ مسائل تبادلۂ خیالات کا موضوع بنتے تھے۔ گرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ حکومت کے جملہ انتظامی امور علماء کے مشورے سے انجام پذیر ہوتے تھے لیکن اس سے انکار مشکل ہے کہ اس نوع کے مسائل بھی وقتاً فوقتاً سلاطین وعلماء کے مابین زیر بحث آتے تھے۔ مثال کے طور پر سلطان علاء الدین خلجی اور قاضی مغیث کے درمیان جو مسائل زیر بحث آئے ان میں خاص خاص یہ تھے: (۱) اس نے ایام شہزادگی میں دیوگیر میں فتوحات کے ذریعہ جو مال حاصل کیا ہے وہ اس کی مِلک ہے یا بیت المال کا حق ہے۔ (۲) بددیانت اور رشوت خور کارکنان کے بارے میں شریعت کا کیا حکم ہے۔ (۳) بیت المال میں سلطان اور اس کے اہل وعیال کا کس قدر حصہ ہے۵۳۔ اسی طرح محمد بن تغلق نے ضیاء الدین برنی سے جن مسائل پر تبادلہ خیال کیا ان میں

Marfat.com

ایک یہ بھی تھا کہ شریعت نے سیاسی مجرمین کے لیے کیا سزائیں متعین کی ہیں اور کیا انھیں سزائے موت دی جا سکتی ہے ۵۴۔ فیروز شاہ کے زمانہ میں نظم ونسق کے ایک دو نہیں متعدد مسائل سلطان وعلماء کے مابین بحث کا موضوع بنے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے۔ مزید براں تاریخی مآخذ میں تقریباً ہر سلطان کے بارے میں یہ عمومی تذکرہ ملتا ہے کہ اس کی صحبت میں علماء و ماہرینِ فقہ بھی رہتے تھے اور وہ ان سے مختلف مسائل پر تبادلہ خیال کرتا رہتا تھا ۵۵۔ یہ بات بعید از قیاس ہے کہ نظم ونسق کے مسائل ان میں شامل نہ رہے ہوں۔

عہد اسلامی کے ہندوستان میں نظم ونسق کے مسائل پر فقہی مباحث کی یہ چند مثالیں تھیں انھیں چھوڑ دیجیے، واقعہ یہ ہے کہ خالص سیاسی مسائل سے بھی فقہاء وقت نے آنکھیں بند نہیں کیں۔ امام یا سلطان کی اطاعت کے حدود اور اس کے خلاف بغاوت کے جواز یا عدم جواز کا مسئلہ ہمیشہ سیاسی اہمیت کا حامل اور فقہاء کی دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ فقہاء کرام عام طور پر سلطان کی اطاعت و وفاداری کو عوام کا فریضہ قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف بغاوت کو جرم عظیم سے تعبیر کرتے ہیں۔ امن عامہ کے تحفظ اور ملک و معاشرہ کے مفاد میں کسی باغی کی حمایت یا باغی گروپ کے ساتھ اشتراکِ عمل ان کے نزدیک جائز نہیں۔ فتاویٰ فیروز شاہی میں اس موضوع پر جو سوالات وجوابات مذکور ہیں ان سے واضح طور پر جمہور فقہاء کے خیالات کی توثیق ہوتی ہے ۵۶۔ البتہ ایک اہم نکتہ جو اس فتاویٰ سے ابھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ ظالم سلطان کے خلاف کسی جماعت کی بغاوت کی صورت میں عوام کو نہ تو باغی گروپ کے ساتھ معاونت کرنی چاہیے اور نہ سلطان کی حمایت کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ پہلی صورت سلطان کے خلاف بغاوت کی مترادف ہوگی جو کسی حالت میں جائز نہیں ہے اور دوسری صورت میں تعاون علی الظلم کا ارتکاب لازم آئے گا ۵۷۔ عہد سلطنت ہی کے ایک دوسرے فتاوی (فتاوای ابراہیم شاہی) کے اس بیان سے بھی مذکورہ خیال کی تائید ہوتی ہے کہ کسی بھی صورت میں ظالم سلطان

Marfat.com

کے ساتھ تعاون نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ اس سے ظلم کو اور تقویت ملے گی ۵۸۔
ایک دوسری فقہی تالیف فتاوای حمادیہ میں اس مسئلہ پر جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ کافی اہم اور قابل ذکر ہے۔ مولف فتاویٰ (مفتی رکن الدین ناگوری) دوسرے فقہاء کے مثل امام عادل کے خلاف بغاوت کو جائز تسلیم نہیں کرتے لیکن وہ عام فقہاء کے موقف کے برخلاف غیر عادل امام کی اعانت کو نہ صرف غیر واجب قرار دیتے ہیں بلکہ اس کے خلاف خروج و بغاوت کو بھی ضروری تصور کرتے ہیں ۵۹۔ یہ خیال یقیناً اسلام کی جمہوری اسپرٹ سے قریب تر ہے۔

عصری مسائل کی روشنی میں عہد اسلامی کے ہندوستانی علماء کی فقہی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ ان مسائل پر غور و فکر میں انفرادی جدو جہد کے ساتھ اجتماعی کوششیں بھی صرف ہوئیں اور اس سے اہم یہ کہ بعض پیش آمدہ مسائل کا فقہی نقطہ نظر سے حل تلاش کرنے کے لیے خود سلطان یا حکومت کی نگرانی میں علماء کی مخصوص مجلسیں منعقد کی گئیں۔ اس مقصد کے تحت کم از کم فیروز شاہ کے زمانہ میں جو مجلسیں طلب کی گئیں ان کا کچھ ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس پر مزید ثبوت بحث و مباحثہ کی ان مجلسوں سے بھی فراہم کیا جاسکتا ہے جو بعض اوقات مختلف فیہ مسائل میں علماء کی مجموعی رائے جاننے کے لیے بلائی جاتی تھیں اور اس وقت کی اصطلاح میں محضر کے نام سے معروف تھیں ان مجلسوں میں ممتاز اور نامور علماء و مشائخ کو شرکت کی دعوت دی جاتی تھی اور کسی ایک کو حکم یا صدر مجلس مقرر کیا جاتا تھا۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں متعدد بار اس نوع کی مجالس کے منعقد ہونے کا ثبوت ملتا ہے ۶۰۔

اوپر عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء کے یہاں زیر بحث آنے والے جن مسائل کا ذکر کیا گیا ان کے بارے میں یہ دعوی کرنا مشکل ہے کہ ان پر اظہار خیال کرتے وقت براہ راست فقہ کے بنیادی مآخذ کو استعمال کیا گیا بلکہ واقعہ یہ ہے کہ معاصر علماء نے عام طور پر اپنے نتائج فکر پر فقہ کی قدیم کتابوں یا فقہاء متقدمین کے

Marfat.com

مباحث سے دلائل فراہم کیے ہیں اور جہاں انھوں نے قیاس سے کام لیا ہے وہاں بھی قدیم فقہی مباحث سے استدلال کیا ہے تاہم محدود پیمانہ پر ہی صحیح، علماء کی ان اجتہادی کوششوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ان کوششوں کو یقیناً اجتہاد مطلق کا درجہ نہیں دیا جاسکتا لیکن انھیں اجتہاد مقید سے تعبیر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہاں یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا ان میں ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو صرف اجتہاد مطلق یا ائمہ فقہ کے طرز کے اجتہاد کے سلسلہ میں یہ بات تسلیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اجتہاد مقید یا اجتہاد فی المذہب کا دروازہ نہ صرف کھلا ہوا ہے بلکہ یہ علماء وقت پر فرض کفایہ ہے۔ اس لیے کہ مسائل کثرت سے پیش آتے رہیں گے اور ان کے بارے میں شرعی حکم سے واقفیت ضروری ہے۔ عظیم مفکر اسلام شاہ ولی اللہؒ کے یہاں اسی نقطۂ نظر کی ترجمانی ملتی ہے[61]۔

عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں تقلید کے باب میں عدم شدت اور اجتہادی فکر کی جلوہ نمائی اس سے بھی ثابت ہوتی ہے کہ سلاطین وعلماء مسلکاً حنفی ہونے کے باوجود بعض اوقات غیر حنفی مسلک کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں محسوس کرتے تھے یہ بات بخوبی معروف ہے کہ مسلم عہد حکومت میں سرکاری طور پر بھی فقہ حنفی کو تسلیم کیا گیا تھا تاہم ایسے علماء کو شیخ الاسلام اور قاضی کے عہدہ پر مامور کرنے کی مثالیں ملتی ہیں جو غیر حنفی فقہ کے ترجمان تھے۔ علاء الدین خلجی کے دور میں اودھ کے شیخ الاسلام ایک شافعی عالم مولانا فرید الدین تھے[62]۔ مشہور سیاح ابن بطوطہ محمد بن تغلق کی سلطنت میں دہلی کے قاضی بنائے گئے جب کہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ وہ مالکی مسلک کے پیرو تھے[63]۔ مزید براں تاریخی مآخذ اس پر بھی شاہد ہیں کہ بعض اوقات فیصلہ لینے میں حنفی نقطۂ نظر کے بجائے دوسرے فقہی مسلک کو ترجیح دی گئی۔ حکومت کی جانب سے اشیائے ضروریہ کی قیمتیں متعین کرنے کے بارے میں فقہاء ہند کا موقف مالکی مسلک کی ترجمانی پیش کرتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ اسی طرح

Marfat.com

فیروز شاہ کے عہد میں برہمنوں پر جزیہ عاید کرتے وقت آمدنی کے اعتبار سے ان کی طبقاتی تقسیم کے بغیر سب کے لیے یکساں مقدار مقرر کی گئی جس میں ظاہر ہے حنفی مسلک کے بجائے شافعی و مالکی نقطہ نظر اختیار کیا گیا تھا۶۴۔ اہم بات یہ ہے کہ اس عہد کی بعض فقہی کتابوں میں یہ صراحت ملتی ہے کہ حنفی قاضی اگر چاہے تو وہ کسی مقدمہ کو شافعی قاضی کے حوالہ کردے اور ایسی صورت میں موخر الذکر قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا۶۵۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے میدان میں خالص تنقیدی رویہ اور قدامت پرستی سے اجتناب اور ناقدانہ ذہن کی اس سے بڑھ کر اور کیا مثال ہوسکتی ہے عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بعض ایسا علماء بھی موجود تھے جنھوں نے نہ صرف یہ کہ فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ھدایہ کا تنقیدی مطالعہ کیا تھا بلکہ صاحب ہدایہ کی فروگذاشتوں اور لغزشوں کے برملا اظہار کی جراءت بھی رکھتے تھے جیسا کہ اخبار الاخیار میں مولانا احمد تھانیسری (متوفی ۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء) کے حالات میں مذکور ہے۔ انھوں نے ''ھدایہ'' پر ناقدانہ نظر ڈالی اور اپنے مطالعہ کے نتائج بھی پیش کیے۶۶۔

اس امر پر کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں عملی طور پر اجتہادی کوشش جاری ہونے کے ساتھ ساتھ فکری طور پر بھی یہ مسئلہ زندہ تھا ایک مزید دلیل اس سے فراہم کی جاسکتی ہے کہ نفس اجتہاد و تقلید کے مسائل بھی علماء کے یہاں زیر بحث آتے تھے، سلطان غیاث الدین تغلق (۱۳۲۰-۱۳۲۵ء) کے زمانہ میں جب سماع کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے علماء و مشائخ کی مجلس منعقد کی گئی تو سماع کے جواز کے ثبوت میں ایک حدیث (یہ الگ بحث ہے کہ یہ واقعتاً حدیث تھی یا کسی بزرگ کا قول) پیش کی گئی۔ اس پر حاضرینِ مجلس میں اجتہاد و تقلید کا اصولی مسئلہ موضوعِ بحث بنا جیسا کہ سیر العارفین کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۶۷۔ اسی عہد کی ایک دوسری کتاب (اصول السماع) میں جس انداز میں اس واقعہ کی تفصیل پیش کی گئی ہے اس سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ اس مجلس میں نہ صرف یہ کہ اجتہاد و تقلید کا مسئلہ زیر بحث آیا بلکہ حاضرین میں ان کے بنیادی اصولوں پر اختلاف بھی رونما

Marfat.com

ہوا٦٨۔ اس سے اہم یہ کہ اس عہد کی بعض فقہی تالیفات میں بھی اجتہاد کی اہمیت و ضرورت واضح کی گئی ہے۔ فتاوای حمادیہ کی صراحت کے مطابق قاضی اپنے فرائض منصبی سے عہدہ براہوتے ہوئے اجتہاد سے کام لے سکتا ہے گرچہ اس کے لیے یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس کا یہ عمل نص و اجماعِ امت سے متصادم نہ ہو٦٩۔ اس دور سے متعلق قاضیوں کے فیصلوں کی نظیریں دستیاب نہیں ورنہ بآسانی یہ پتہ لگایا جاسکتا تھا کہ وہ پیش آمدہ مسائل کے تصفیہ میں کس حد تک اجتہادی فکر کو بروئے کار لاتے تھے۔

مذکورہ حقائق کی روشنی میں بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستان میں علماء وقت نہ صرف یہ کہ عصری مسائل (خواہ ان کا تعلق معاشرت و معیشت سے ہو یا حکومت کے نظم ونسق سے) کے تئیں حساس تھے بلکہ انھوں نے اپنی علمی مجالس اور تالیفات وتصنیفات کی وساطت سے اس احساس وشعور کو ظاہر بھی کیا۔ اوپر کی تفصیلات سے اس خیال کی بخوبی تردید بھی ہوتی ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں فقہی سرگرمیاں محض قدیم متون کی تشریح وتوضیح یا متقدمین کے خیالات کی ترجمانی تک محدود تھیں اور معاصر فقہاء کی ذہنی وفکری توانائیاں گردوپیش کے حالات اور زمانے کے تقاضوں کی عکاس نہ بن سکیں۔ نیز معروضات بالا سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ فقہ اسلامی کے میدان میں اجتہادی کوششوں کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہوا یہ اور بات ہے کہ ان کوششوں کا دائرہ اور ان کا نہج ہمیشہ یکساں نہیں رہا ہے بلکہ حالات کے تقاضے، مسائل کی نوعیت اور فقہاء کی صلاحیت کے اعتبار سے اس میں فرق رہا ہے۔ مختصر یہ کہ اسلام کا نظام قانون جسے فقہ اسلامی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک متحرک نظام ہے جو ہر دور میں معاشرت ومعیشت کے گوناگوں مسائل کا حل فراہم کرتا رہا ہے یہ کوئی ساکن ومنجمد نظام قانون نہیں جو ایک بار مرتب ہوجانے کے بعد حالات کے بدل جانے اور نئے مسائل کے پیش آنے کی صورت میں توسیع وترقی اور ضرورت کے مطابق نئی تشریح وترجمانی کی گنجائش نہ رکھتا

Marfat.com

ہوئے۔ اسلامی تاریخ اس پر گواہ ہے کہ علماء دین اور فقہاء امت نے ہر دور و ہر زمانہ میں نئے مسائل اور وقت کے جدید تقاضوں پر غور و خوض کیا ہے اور کتاب و سنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے فقہ کے معروف مآخذ کی مدد سے ان مسائل کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا دور حکومت اس ضمن میں کوئی استثناء نہیں ہے۔

حواشی و مراجع

۱- منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل، ۱۹۶۴ء، ص ۱۷۵، ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، ص ۴۶-۴۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۵۵۸-۵۵۹، شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۹-۱۳۰

۲- داؤد بن یوسف الخطیب الحنفی، الفتاویٰ الغیاثیہ، بولاق، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۲۷-۲۸، یہ فتاویٰ سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶-۱۲۸۶ء) کے زمانے میں مرتب کیا گیا اور اسی سلطان کے نام معنون ہے۔ بعد میں اس فتاویٰ کے سارے حوالے ''فتاوای غیاثیہ'' کے نام سے دیے گئے ہیں۔

۳- برہان الدین ابوالحسن علی المرغینانی، الھدایہ، جلد اول (باب صفۃ الصلوٰۃ)، ص ۹۵

۴- فتاوای غیاثیہ، ص ۶۵-۱۶۶، ۷۱-۷۲

۵- فتاوای فیروز شاہی، مخطوطہ، یونیورسٹی کلکشن، فارسیہ، نمبر ۳۶۰ (مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)، ورق ۶۹۔ اس فتاویٰ پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے راقم کا مضمون "*Fatawa-i- Firuzshahi*, as a Source for Socio Economic History of the Sultanate Period," *Islamic Culture*, Hyderabad. Vol,Lx, No.2, April, 1986, pp 97-117

۶- طبقات ناصری، ص ۱۶۶، برنی، ص ۲۵۳-۲۵۴، عصامی، فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۱۱۴-۱۱۵، رحلہ ابن بطوطہ، القاہرہ، ۱۹۶۴ء، ص ۴۱۵-۴۱۶

Marfat.com

۷- فتاوای فیروز شاہی، ۸۸ب

۸- فتاوای غیاثیہ، ص۵۳-۵۴

۹- امیر حسن سجزی، فوائد الفواد، نول کشور، ۱۸۹۴ء، ص۱۷-۱۸، عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص۴۹، ۱۳۶، حمید قلندر، خیر المجالس (ملفوظات شیخ نصیر الدین چراغ دہلی)، مرتبہ حمید قلندر، بہ تصحیح خلیق احمد نظامی، علی گڑھ، ص۲۰۶، ۲۵۹-۲۶۰

۱۰- فتاوای غیاثیہ، ص۵۷

۱۱- مفتی رکن الدین ناگوری، فتاوای حمادیہ، مخطوطہ، مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) حبیب گنج کلکشن، ۱۷/۱۰۱، ورق ۲۹ الف

۱۲- فتاوای غیاثیہ، ص۵۷

۱۳- محمد اسحاق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص۱۷۶، بحوالہ فتاوای ابراہیم شاہی، مخطوطہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور، ورق ۱۱۷ب

۱۴- فتاوای فیروز شاہی، ص۱۷ب

۱۵- D.C.Sirkar, *Studies in Indian Coins* Patna, 1968, pp.17, 330-333

۱۶- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۱۷

۱۷- سراج الہدایہ (ملفوظات سید جلال بخاری)، مرتبہ قاضی سجاد حسین، نئی دہلی، ۱۹۸۳ء، ص۲۱۱-۲۱۴

۱۸- فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۷۶ الف-ب

۱۹- فتاوای غیاثیہ، ص۴۹

۲۰- حوالہ مذکور، ص۱۰۳

۲۱- فتاویٰ فیروز شاہی، ص۴۸۰ب

۲۲- مسالک الابصار، ص۳۹

۲۳- عفیف، ص۳۳۴-۳۳۵

Marfat.com

۲۴- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۱۸۰/الف

۲۵- فتوحات فیروز شاہی، ص ۸-۹

۲۶- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۲۲۰ ب

۲۷- فتاوای غیاثیہ، ص ۱۰۷، فتاوای فیروز شاہی، ص ۲۱۴ الف

۲۸- برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۱

۲۹- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۴۰۲ ب

۳۰- قدیم ہندوستان اور عہد اسلامی کے ہندوستان میں ہنڈی کے استعمال اور اس کے طریق کار کے بارے میں ملاحظہ فرمائیں:

L.C. Jain, Indigenous Banking in India, London, 1929; Irfan Habib, "The System of Bills of Exchang in the Mughal Empire", Proceedings of Indian History Congress, 33rd Session, Muzaffarpur, 1972, pp299- 303

۳۱- سفتجہ کی لغوی تشریح کے لیے ملاحظہ فرمائیں: عبدالرشید، فرہنگ رشیدی، کلکتہ، ۱۸۷۵ء، ص ۲۴، مجدالدین فیروز آبادی، القاموس المحیط، قاہرہ، ۱۹۳۵ء، جلد دوم، ص ۹۴، عبدالرحیم صفی پوری، منتہی الارب، لاہور، ۱۸۹۷ء، ص ۸۴۲

۳۲- فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۳۰۹ ب-۳۱۰/الف

۳۳- الهدایه، جلد ثالث (کتاب الحوالہ)، ص ۱۱۴، محمد بن ابی بکر السرخسی، المبسوط، دارالکتب العربیہ، بیروت، ۱۹۹۳ء، ۳۶/۱۴-۳۷، الفتاویٰ العالمگیریة، بیروت، ۱۹۸۰ء، ۲۹۴/۳، مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں، راقم کا مضمون "سفتجہ (Bills of Exchange) کی فقہی حیثیت" تحقیقات اسلامی (علی گڑھ)، جلد ۳، شمارہ ۳ (اپریل-جون ۱۹۸۴ء)، ص ۱۴-۳۳

۳۴- برنی، ص ۳۱۵-۳۱۶

۳۵- برنی، ص ۳۱۶، عفیف، ص ۲۹۴، خیر المجالس، ص ۲۴۰-۲۴۱

۳۶- عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (مرتبہ شیخ عبدالرشید) علی گڑھ، ص ۶۸-۷۳

Marfat.com

۳۷- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۷۱ الف

۳۸- الھدایہ، جلد رابع، ص ۴۵۵، الماوردی، ص ۳۲۲، ابو یوسف، محولہ بالا، ص ۲۴

۳۹- اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے راقم کا مضمون ''اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ - ایک فقہی تجزیہ''، تحقیقات اسلامی، جلد ۳، شمارہ ۳، (جولائی - ستمبر ۱۹۸۴ء، ص ۶۵-۸۹

۴۰- انشاء ماہرو، مکتوب نمبر ۳۰، ص ۵۸-۵۹، فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۱۷ ب، ۲۱۸ الف

۴۱- عفیف، ص ۱۲۹-۱۳۰

۴۲- اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھیے، پروفیسر نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریہ ملکیت، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۸ء، ص ۳۹۱-۴۵۴

۴۳- فتاوای غیاثیہ، ص ۴۶

۴۴- فتاوای غیاثیہ، ص ۶۴

۴۵- فتاوای غیاثیہ، ص ۲۸-۲۹

۴۶- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۵۷ الف

۴۷- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۲۵۴ الف

۴۸- فتاوای غیاثیہ، ص ۴۷

۴۹- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۳۴۳ ب

۵۰- فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعۃ (تہران ایڈیشن)، ص ۲۷۶، برنی، ص ۳۱۹، عفیف، ص ۳۰۲

۵۱- فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۲۰ الف، ۲۲۶ الف

۵۲- فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۲۰ ب، ۲۲۲ ب

۵۳- برنی، ص ۲۹۰-۲۹۶

۵۴- برنی، ص ۵۱۰-۵۱۱

۵۵- طبقات ناصری، ص ۱۷۵، برنی، ۴۶-۴۷، ۱۱۱، ۴۴۱، ۵۵۸، عفیف، ص ۱۲۳، ۱۲۹، القلقشندی، صبح الاعشیٰ، قاہرہ، ۱۹۱۵ء، الجزء الخامس، ص ۹۵، مسالک الابصار محولہ بالا، ۳۷، ۴۸

Marfat.com

۵۶- فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۲۰۹ب-۲۱۰ب

۵۷- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۲۱۰الف

۵۸- فتاوای ابراہیم شاہی، ورق ۱۴۵ب، بحوالہ محمد اسحاق، محولہ بالا، ص ۱۷۷-۱۷۸

۵۹- فتاوای حمادیہ، محولہ بالا، ۱۴۱ب

۶۰- عصامی، محولہ بالا، ص ۱۱۸-۱۱۹، سید محمد کرمانی، سیر الاولیاء، مرکز تحقیقات فارسی، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۵۳۷، ۵۳۹، یحیٰی بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، ص ۶۵-۶۷، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع مجتبائی، دہلی، ۱۳۳۶ھ، ص ۷۳

۶۱- شاہ ولی اللہ، الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف، دار النفائس، بیروت، ۱۹۷۷ء، ۷۴-۷۵

۶۲- سیر الاولیاء، محولہ بالا، ص ۲۸۵

۶۳- رحلہ ابن بطوطہ، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۴ء، ۲/۸۱-۸۲

۶۴- اس کی تفصیل اگلے باب میں ملاحظہ فرمائیں

۶۵- فتاوای فیروز شاہی، ورق ۳۲۳ب

۶۶- اخبار الاخیار، ص ۱۴۰-۱۴۱

۶۷- حامد بن فضل اللہ جمالی، سیر العارفین، مخطوطہ، مولانا آزاد لائبریری، حبیب گنج کلکشن فارسیہ، ۲۲/۱۱، اوراق ۱۱۳الف-۱۱۴الف

۶۸- سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، محولہ بالا، ص ۳۱۸ بحوالہ فخر الدین زرادی، اصول السماع، ص ۶-۸

۶۹- فتاوای حمادیہ، اوراق ۲۰۸الف-۲۰۸ب

☆☆☆

Marfat.com

باب دوم

عہد سلطنت کی فقہی کتب

اور غیر مسلموں سے تعلقات و معاملات کے مسائل

ہندوستان میں مسلم و غیر مسلم کے مابین تعلقات کے مسائل اسی زمانے سے رونما ہوئے جب جنوبی ہند کے ساحلی علاقوں میں مسلم تاجروں کی نو آبادیاں قائم ہوئیں لیکن ان مسائل نے صحیح معنوں میں اس وقت اہمیت اختیار کی جب یہاں باقاعدہ مسلم حکومت کا قیام عمل میں آیا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے مابین تعلقات و باہمی معاملات کے نئے نئے مواقع پیدا ہوئے۔ درحقیقت اس وقت بہت سے ایسے سماجی و معاشی مسائل ابھر کر سامنے آئے جو سیاسی و انتظامی اعتبار سے اہم ہونے کے علاوہ فقہی دلچسپی کے بھی حامل تھے انہی میں سے ایک اہم مسئلہ ہندوؤں کی شرعی حیثیت اور اسی بنیاد پر ان سے تعلقات کی نوعیت کا تعین تھا۔ عہد سلطنت کی متعدد فقہی کتب بالخصوص فتاوای کے مجموعوں میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے، لیکن جس شرح و بسط کے ساتھ فتاویٰ فیروز شاہی میں اس مسئلے پر بحث کی گئی ہے وہ اس عہد کی دوسری فقہی تالیفات میں مفقود ہے۔ اس مجموعہ فتاویٰ کی بحث اس اعتبار سے اور زیادہ اہمیت کی حامل ہے کہ یہ اس سلطان کے دور سے تعلق رکھتی ہے جس سے مورخین عام طور پر مذہبی کٹرپن، ہندوؤں کے تئیں متعصبانہ رویہ اور آج کل کی نئی اصطلاح میں ''بنیاد پرستی'' منسوب کرتے ہیں۔ اس لیے سب سے پہلے فتاوای فیروز شاہی کے حوالہ سے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی جائے گی۔

فتاوای فیروز شاہی کے متعلقہ مباحث پر روشنی ڈالنے سے قبل یہ ضروری

Marfat.com

معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے مرکزی نکتہ (ہندوؤں کی شرعی حیثیت) پر غور کیا جائے اور اس سے متعلق معاصر علماء کے خیالات اور سلاطین کے طرز عمل کی مختصراً وضاحت کی جائے۔ دراصل ہندوؤں کی شرعی حیثیت کا مسئلہ سب سے پہلے اس وقت زیر بحث آیا جب سندھ میں نامور فاتح محمد بن قاسم کے زیر انتظام ۷۱۲ء میں مسلم حکومت قائم ہوئی۔ عراق کے گورنر اور معاصر علماء کی رائے کے مطابق محمد بن قاسم نے وہاں کے ہندوؤں کو ذمّی کی حیثیت سے تسلیم کیا۔ غالباً یہ فیصلہ کرتے وقت انھیں ''شبہ اہل کتاب'' کے زمرہ میں شامل کیا گیا۔ مزید براں تاریخی شواہد سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے ان پر ذمّی کے قوانین نافذ کیے اور اس حیثیت سے ان کو وہ تمام رعایتیں دیں جو شریعت کی رو سے ذمیوں کو حاصل ہوتی ہیں۔[۱] عہد سلطنت میں یہ مسئلہ پھر موضوع بحث بنا اور اس پر علماء کی مختلف رائیں سامنے آئیں۔ علماء کا ایک طبقہ انھیں اہل ذمہ قرار دینے کے حق میں تھا جب کہ دوسرا (غالباً شافعی مسلک کی اتباع میں) انھیں ذمی کے حقوق دینے کے خلاف تھا۔ سلطان التمش (۱۲۱۰-۱۲۳۶ء) کے ہم عصر اور مشہور عالم سید نورالدین مبارک غزنوی موخر الذکر طبقے سے تعلق رکھتے تھے[۲]۔ معاصر مورخ برنی کے بیان کے مطابق اس دور میں علماء کے ایک وفد نے سلطان سے ملاقات کے دوران ہندوؤں کو اہلِ ذمّہ کے حقوق نہ دینے کا مشورہ دیا تھا[۳]۔ یہ عین ممکن ہے کہ نورالدین مبارک غزنوی بھی اس وفد میں شامل رہے ہوں۔ برنی خود بھی ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت دینے کے حق میں نہ تھے[۴]۔ اس کے برعکس جمہور علماء انھیں ذمی قرار دینے کے قایل تھے اور سلاطین دہلی بھی اسی مسلک کے پیرو تھے جیسا کہ معاصر مآخذ سے واضح ہوتا ہے[۵]۔ معاصر تاریخی لٹریچر میں ہندوؤں کے لیے لفظ ذمی کے استعمال کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ فتوحاتِ فیروز شاہی میں نہ صرف یہ کہ ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے بلکہ صاف لفظوں میں ان پر ذمّی کے احکام نافذ کیے جانے کا بیان ملتا ہے۔[۶] فتاوای فیروز شاہی جو سلطان فیروز شاہ تغلق کی ایماء پر

Marfat.com

استفتاء وفتوی کی صورت میں مرتب کیا گیا تھا۔ اس زمانہ کے جمہور علماء کے خیالات کا ترجمان نظر آتا ہے۔ اس میں مسلم و غیر مسلم تعلقات کے مسائل بڑی تفصیل سے زیر بحث آئے ہیں گرچہ ان مسائل کے ضمن میں اس مجموعۂ فتاویٰ میں بالعموم ''ذمی'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے لیکن اسے ہندوؤں پر منطبق کرنا غلط نہ ہوگا۔

فتاوای فیروز شاہی میں غیر مسلموں سے متعلق جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان میں وہ مسائل خاص اہمیت رکھتے ہیں جو دونوں طبقے کے لوگوں کے مابین معاشرت کے اصول و آداب اور سماجی زندگی میں دونوں کے ایک دوسرے سے روابط سے تعلق رکھتے ہیں۔ ذیل کے سوالات و جوابات انہی مسائل کے عکاس ہیں۔

سب سے پہلے معاشرتی زندگی سے متعلق فتاوای فیروز شاہی میں مذکور چند سوال و جواب ملاحظہ ہوں۔

(استفتاء) اگر ذمی بر مسلمان سلام گفت و مسلمان گفت وعلیک شرعاً جائز یا شد یانی۔

(فتویٰ) باکی نیست واللہ اعلم۔۸

(سوال) کیا مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی ذمی کے سلام کا جواب 'وعلیک' کہہ کر دے۔

(جواب) اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی مسلمان را خانۂ خود را مہمان می طلبد و میاں مسلماں و ذمی دوستی و مخالطت نیست مگر آں کہ در تجارت میاں ایشاں آشنای شدہ است شرعاً آں مسلمان را حلال باشد کہ خانۂ آں ذمی برود و مہماں شود یانی۔

(فتوی) شود واللہ اعلم۔۹

(سوال) اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کو اپنے یہاں مہمان کی حیثیت سے بلاتا ہے اور ان دونوں کے مابین تجارتی راہ و رسم کے علاوہ اور کوئی بنائے دوستی و تعلق نہیں ہے تو کیا اس مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ اس ذمی کے گھر

Marfat.com

جائے اور اس کا مہمان ہو۔

(جواب) (مہمان) ہوسکتا ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی بیمار شود مسلمانی پرسیدن اومی رود شرعاً جائز باشد یانی۔

(فتوی) باشد۔ واللہ اعلم۔۱۰

(سوال) اگر ذمی بیمار ہو جائے تو کیا کسی مسلمان کو اس کی عیادت کے لیے جانا جائز ہوگا یا نہیں؟

(جواب) جائز ہوگا۔

(استفتاء) درآوند مشرکان و ذمیان نان خوردن و آب خوردن مکروہ باشد یانی۔

(فتوی) باشد۔ واللہ اعلم۔۱۱

(سوال) مشرکوں اور ذمیوں کے برتن میں کھانا پینا مکروہ ہوگا کہ نہیں؟

(جواب) مکروہ ہوگا۔

(استفتاء) اگر مردی صدقۂ فطر بفقراء ذمی ہی دہد شرعاً جائز باشد یانی۔

(فتوی) باشد۔ واللہ اعلم۔۱۲

(سوال) اگر کوئی ذمی فقیر کو صدقۂ فطر دیتا ہے، شریعت کی رو سے جائز ہوگا کہ نہیں؟

(جواب) جائز ہوگا۔

(استفتاء) اگر طعام بکفارت بذمی می دہد شرعاً جائز باشد یانی۔

(فتوی) باشد۔ واللہ اعلم۔۱۳

(سوال) اگر کفارہ میں کسی ذمی کو کھانا دیا جائے تو شرعاً جائز ہوگا کہ نہیں۔

(جواب) جائز ہوگا۔

(استفتاء) اگر مسلمانی پدر و مادر کافر دارد براں مسلماں نفقہ و نیکو کردن در حق ایشاں خدمت و زیارت ایشاں براں مسلمان واجب باشد یانہ۔

(فتوی) باشد۔ واللہ اعلم۔۱۴

(سوال) اگر کسی مسلم کے والدین کافر ہوں تو کیا بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے

Marfat.com

والدین کی خدمت کرے، ان کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آئے اور ان پر مال و دولت خرچ کرے۔

(جواب) واجب ہے۔

مذکورہ بالا سوالات و جوابات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فتاوای فیروز شاہی نے مسلم و غیر مسلم کے درمیان معاشرتی زندگی کے ان اصول و آداب کے جاری رہنے کو روا رکھا ہے جو عام طور پر مسلمانوں کے مابین معمول بہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ان مسائل کے باب میں مختلف فقہاء کی آراء کے موازنہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مولفِ فتاوای ان فقہاء سے متفق نظر آتے ہیں جو غیر مسلموں سے تعلقات کے معاملہ میں معتدل و نرم رویہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ آخری سوال میں ان مخصوص مسائل کی جھلک ملتی ہے جو تبدیلی مذہب کے نتیجہ میں ایک مشترک خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ اس وقت ایسی مثالوں کی کمی نہ تھی کہ جن میں بیٹا مسلم ہے تو باپ غیر مسلم۔ ایک بھائی نے اسلام قبول کرلیا ہے تو دوسرا اپنے قدیم مذہب پر قایم ہے۔ ان مسائل کی فقہی تشریحات سے یہ صاف واضح ہوتا ہے کہ جہاں تک ایک مسلم اور اس کے کافر والدین یا رشتہ داروں کے مابین عام تعلقات اور انسانی حقوق کی ادائیگی کا معاملہ ہے تو فتاوای فیروز شاہی اس کی پوری پوری اجازت دیتا ہے، لیکن بعض سوالات کے جوابات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ معصیت الٰہی کے کاموں میں غیر مسلم والدین کی فرماں برداری مسلم بیٹے کے لیے جائز نہیں ہے۔[۱۵]

ایک ایسے مشترک سماج میں جہاں ہندو و مسلم ساتھ ساتھ رہتے تھے اور روزمرہ کی زندگی میں ایک دوسرے سے بہت قریب تھے عام تعلقات کے علاوہ لین دین اور اقتصادی معاملات میں بھی وہ ایک دوسرے سے منسلک تھے۔ مثال کے طور پر دو پڑوسی کی حیثیت سے مالک و خادم کی صورت میں یا قرض دہندہ و مقروض کی حیثیت سے مختلف معاملات میں ایک دوسرے سے منسلک تھے۔ فتاوای فیروز شاہی میں اس نوع کے متعدد مسائل سے بحث کی گئی ہے ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس

Marfat.com

زمانہ میں غیر مسلموں کو معاشی حقوق حاصل تھے اور وہ سماجی تحفظ سے بھی بہرہ ور تھے، جیسا کہ ذیل کے سوالات و جوابات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(استفتاء) اندرانچہ زید یک منزل خانہ ملک خود بر دست عمرو بہ بیع صحیح و شرعی فروخت و درین خانہ بکر ۱۶ ذمی شفیع است، شرعاً این ذمی تواند کہ این خانہ رابعد تحقیق شرایط شفعہ بگیرد یانہ۔

(فتوی) تواند واللہ اعلم۔ ۱۷

(سوال) اس مسئلہ میں کیا رائے ہے کہ زید نے اپنے ایک گھر کو عمرو کو صحیح و شرعی طور پر فروخت کیا اور بکر (غالباً زید) کے اس گھر میں ایک ذمی (پڑوسی) حق شفعہ رکھتا ہے کیا وہ ذمی قانونی طور پر اس گھر کو شفعہ کے شرایط کے مطابق حاصل کر سکتا ہے۔

(جواب) حاصل کر سکتا ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی صد درم مثلاً بر مسلمان دین رادارد و مسلمان را برای دین ذمی حبس کنند یانہ۔

(فتوی) کنند۔ واللہ اعلم۔ ۱۸

(سوال) اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کا مثال کے طور پر سو درہم کا مقروض ہے (اور وہ قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کر رہا ہے) تو کیا اس مسلمان کو قید کیا جا سکتا ہے کہ نہیں۔

(جواب) کیا جا سکتا ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی زمین موات را احیا کردہ احیاء صحیح و شرعی شرعاً آں زمین را مالک شود یانہ۔

(فتوی) شود۔ واللہ اعلم۔ ۱۹

(سوال) اگر ایک ذمی صحیح یا شرعی طور پر افتادہ زمین کو اپنی کاشت میں لاتا ہے تو کیا وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔

Marfat.com

(جواب) ہوجائے گا۔
(استفتاء) واگر خصمان زمینہا کہ خراج و جزیہ قبول کردہ اند زمینی از زمینہای خود فروشند یا تصرف مِلاک می کنند شرعاً جائز باشد یانی۔
(فتوی) باشد۔ واللہ اعلم۔ ۲۰؎
(سوال) اگر وہ لوگ جنھوں نے جزیہ وخراج کی ادائیگی قبول کرلی ہے اپنی زمین کے کسی حصہ کو فروخت کریں یا اس میں کوئی مالکانہ تصرف کریں تو کیا شریعت کی رو سے جائز ہوگا کہ نہیں۔
(جواب) جائز ہوگا۔
(استفتاء) اگر ذمی زمین عشری بخرید شرعاً برآں ذمی عشر واجب شود یا خراج۔
(فتوی) خراج۔ واللہ اعلم۔ ۲۱؎
(سوال) اگر کوئی ذمی عشری زمین کا کوئی حصہ خرید تا ہے تو اس پر عشر کی ادائیگی واجب ہوگی یا خراج۔
(جواب) خراج کی ادائیگی واجب ہوگی۔

اس طرح فتاوای فیروز شاہی کی رو سے ذمی نہ صرف اپنی زمینوں پر قبضہ قایم رکھنے کے مجاز تھے بلکہ ان میں مالکانہ حقوق بھی حاصل تھے اور انھیں اسی طرح خرید وفروخت کی آزادی حاصل تھی جس طرح مسلمانوں کو یہ حقوق ملے ہوئے تھے۔ مزید براں افتادہ آراضی میں شرعی اصولوں کے مطابق مالکانہ حقوق ثبت کرنے کی آسانیاں ذمیوں کو بھی حاصل تھیں۔

اسلامی شریعت نے غیر مسلموں کے اموال واملاک کو جو تحفظ عطا کیا ہے اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ ان کی اُن چیزوں کو نقصان پہنچانا یا تلف کرنا شریعت کی رو سے جائز نہیں جن کو ذمی مسلمانوں کے شہر میں رکھنے کے مجاز نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر ذمیوں کے لیے خاص مسلم شہروں میں خمر وخنزیر کا لانا ممنوع ہے۔ اس قانون کی خلاف ورزی کے لیے وہ موجب سزا قرار دیے جاسکتے ہیں لیکن

Marfat.com

مسلم حکومت یا کسی مسلمان کے لیے ان چیزوں کو تباہ و برباد کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے غیر مسلموں کے لیے ان کی حیثیت مال کی ہے۔ اسلامی شریعت کی رو سے ان کے حرام ہونے کی وجہ سے ان کی اس حیثیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، جیسا کہ فتاوای فیروز شاہی کے ان سوالات و جوابات سے واضح ہوتا ہے:

(استفتاء) واگر آں ذمی را خبر شدہ بودہ کہ خمر و خنزیر در شہر نیارند و باز دیگر آورد شرعاً بادشاہ مسلمان اورا ادب کند یانی۔

(فتوی) کند۔ واللہ اعلم۔ ۲۲

(سوال) اگر ذمی کو یہ معلوم ہو کہ (مسلمانوں کے شہر میں) شراب و خنزیر نہیں لانا چاہیے اس کے باوجود وہ ذمی دوبارہ اسے لے آیا تو کیا حکمراں اس کی سرزنش کرے یا نہ کرے۔

(جواب) کرے۔

(استفتاء) وما قولہم واگر آن ذمی عالم بود کہ خمر و خنزیر در شہر مسلمانان در نیارند و منع نشد و آورد شرعاً بادشاہ مسلمان آں خمر را ریختن و خوک اورا کشتن فرماید یانی۔

(فتوی) نی۔ واللہ اعلم۔ ۲۳

(سوال) اور ان کا کیا خیال ہے اگر اس ذمی کو یہ علم ہو کہ شراب و خنزیر مسلمانوں کے شہر میں نہیں لانا چاہیے، اس کے باوجود وہ باز نہ آیا اور ان چیزوں کو لے آیا تو کیا مسلم حکمراں شراب کو بہا ڈالنے اور خنزیر کو مار ڈالنے کا حکم دے یا نہ۔

(جواب) نہ دے۔

(استفتاء) وما قولہم واگر مسلمانی آن خمر را تلف کرد شرعاً بر آں مسلمان ضمان آں خمر واجب شود یانی۔

(فتوی) شود۔ واللہ اعلم۔ ۲۴

Marfat.com

(سوال) اور اگر کوئی مسلمان اس شراب کو ضایع کردے تو اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا کہ نہیں۔

(جواب) ہوگا۔

ہندوؤں کے مذہبی حقوق سے متعلق بھی متعدد سوالات و جوابات اس مجموعۂ فتاویٰ میں مذکور ہیں ان سے صراحتاً یہ ثابت ہوتا ہے کہ کچھ شرایط کے ساتھ وہ اپنے مذہبی رسوم و رواج پر عمل آوری کے مجاز تھے، وہ مندروں میں جاکر پوجا پاٹ کرسکتے تھے۔ جہاں تک مسلمانوں کے شہروں میں نئے مندروں کی تعمیر کا تعلق ہے پرانے مندروں کی دیکھ ریکھ اور مرمت کی انھیں پوری اجازت حاصل تھی۔ ذیل کے استفتاء و فتویٰ سے اس باب میں فتاوای فیروز شاہی کے مولف کا موقف واضح ہوتا ہے۔

(استفتاء) اگر ذمی بتخانہ درشہری از شہر ہای مسلمان احداث می کند کہ پیش ازیں نبود چوں شہر مسلمانان موضع شعار اسلام است شرعاً والی و مسلمانان را رسد کہ اورا از احداث آں بتخانہ منع کنند یانی۔

(فتوی) رسد۔ واللہ اعلم۔ ۲۵؎

(سوال) اگر ذمی مسلمانوں کے کسی ایسے شہر میں بتخانہ تعمیر کرتا ہے جس میں پہلے نہ تھا، اس صورت میں جب کہ مسلمانوں کا شہر اسلامی شعار قایم کیے جانے کے لیے ہوتا ہے، کیا شریعت کی رو سے حکمراں اور مسلمانوں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اسے اس تعمیر سے روکیں۔

(جواب) حق پہنچتا ہے۔

(استفتاء) واگر در دیہی از دیہای دار الاسلام (بتخانہ) احداث می کند و دراں شعار اسلام اقامت نمی کند شرعا اورا منع کنند یانی۔

(فتوی) نی۔ واللہ اعلم۔ ۲۶؎

(سوال) اور اگر ذمی اسلامی مملکت کے کسی ایسے گاؤں میں مندر تعمیر کرتا ہے جہاں

Marfat.com

اسلامی شعائر (جمعہ، عیدین وحدود) قایم نہیں کیے جاتے تو کیا شریعت کی رو سے اس کی تعمیر سے اسے روکا جائے کہ نہیں۔

(جواب) نہیں۔

اوپر کے مباحث کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ فتاوای فیروز شاہی کی رو سے ذمّیوں یا مسلم ریاست کے غیر مسلم شہریوں (بشمول ہندو) کو سماجی و معاشی حقوق حاصل تھے اور مذہبی معاملات میں بھی وہ کافی حدتک آزاد تھے البتہ ایک مسلم حکومت کے شہری ہونے کی حیثیت سے اس سلسلے میں ان پر کچھ پابندیاں ضرور عاید تھیں اور وہ بھی بالخصوص اس مقصد کے تحت کہ عوام کی مذہبی، اخلاقی وسماجی زندگی میں بگاڑ نہ آنے پائے۔ مذکورہ استفتاء وفتوی کے تحت جو مسائل زیر بحث آئے ہیں ان سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ معاصر علماء وفقہاء نے اس وقت کے دیگر مسائل کے ساتھ مسلم و غیر مسلم تعلقات کے مسئلہ میں بھی دلچسپی لی اور اختلافی مسائل میں انھوں نے اس نقطۂ نظر کو ترجیح دیا جو اس زمانہ کے حالات میں زیادہ موزوں و قابلِ عمل تھا۔

فتاوای فیروز شاہی کے علاوہ عہد سلطنت کی دوسری فقہی تالیفات میں بھی غیر مسلموں کے سماجی و معاشی حقوق اور ان سے تعلقات و معاملات کے مسائل زیر بحث آئے ہیں اس بحث سے ان مسائل کی اہمیت واضح ہوتی ہے اور ان کے تئیں فقہاء کا نقطۂ نظر سامنے آتا ہے، بعض کتب میں سب سے پہلے یہ واضح کیا گیا کہ ہندوؤں کی قانونی حیثیت کیا ہے، ان کو ذمی کا مقام دیا جاسکتا ہے کہ نہیں، بار بار یہ مسئلہ خاص طور سے اس لیے زیرِ بحث آیا کہ ان کی شرعی حیثیت کی تعیین پر ان سے تعلقات و معاملات کی بنیاد قایم تھی۔ عہد سلطنت کے فتاویٰ کے مجموعوں میں الفتاوای التاتارخانیہ بہت معروف ہے۔ اس عربی مجموعہ فتاویٰ کو فیروز شاہ تغلق کے عہد (۱۳۵۱-۱۳۸۸ء) میں ان کے علم دوست وزیر تاتارخاں کی ایماء پر عالم بن العلاء الحنفی نے مرتب کیا ۲۷۔ اس کتاب میں غیر مسلموں کے مختلف اقسام بیان

Marfat.com

کرنے کے بعد آخر میں یہ واضح کیا گیا کہ وہ مشرکین جو غیر عرب ہیں، نہ تو وہ اہل کتاب ہیں اور نہ آتش پرست، انھیں ذمی کا درجہ دینے اور ان سے جزیہ لینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اس مسئلہ پر اپنا موقف ظاہر کرتے ہوئے مولف فتاویٰ نے یہ صاف صاف لکھا ہے کہ بت پرستوں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاسکتا ہے اور ان سے جزیہ لیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ مسلم حکومت کے اقتدار کو تسلیم کریں اور اس کے ماتحت رہنا گوارا کریں ۲۸۔ اس عہد کی دوسری فقہی کتب بالخصوص طرفۃ الفقہاء میں بیان کیے گئے مسائل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوؤں یا بت پرستوں کو ذمی کا مقام دیا جاسکتا ہے ۲۹۔ غیر مسلموں کے بارے میں اسلامی شریعت کا یہ موقف بخوبی معروف ہے کہ جن کو ذمی قرار دیا جاتا ہے اور ان پر جزیہ عاید کیا جاتا ہے، حکومت ان کی جان و مال کی حفاظت کی ضمانت لیتی ہے۔ اُس زمانہ کے بعض فقہاء نے مسلم حکمرانوں کی ذمہ داریوں کے ضمن میں اس پر خاص زور دیا ہے کہ وہ بلا کسی تفریق اپنے ملک کے تمام لوگوں (خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، ملکی یا غیر ملکی) کی جان و مال کی حفاظت کا اہتمام کرے ۳۰۔ فقہاء کے بیان کے مطابق جس طرح کسی مسلم کی ناحق جان لینا حرام ہے اسی طرح غیر مسلم کا ناحق قتل بھی ممنوع ہے اور جو بھی اس کی جان کی حرمت کو پامال کرے گا خواہ وہ مسلم ہو یا غیر وہ شرعی قانون کے مطابق موجب سزا قرار پائے گا، مزید براں قتل کی جن صورتوں میں قصاص کے بجائے دیت واجب الادا ہوتی ہے ان میں مقتول مسلم ہو یا غیر مسلم یا غیر ملکی ان کی دیت میں کوئی فرق نہ ہوگا بلکہ سب کی دیت برابر ہوگی۔ ۳۱

مسلم حکومت کی اس ذمہ داری کے ساتھ کہ وہ ذمیوں کی جان و مال کی حفاظت کا اہتمام کرے گی، ذمیوں کے لیے اس عہد کی پابندی ضروری ہے کہ وہ مسلم حکومت کے مفاد کے خلاف کوئی کام نہ کریں گے اور جزیہ کے نام سے ان پر سالانہ جو ٹیکس عاید ہوگا وہ اسے ادا کریں گے۔ عہد سلطنت کے فقہاء نے جزیہ کے مسائل سے بڑی تفصیل سے بحث کی ہے، انھوں نے خاص طور سے ان مسائل کی

Marfat.com

وضاحت پر زیادہ توجہ دی ہے کہ غیر مسلموں میں کون لوگ جزیہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار پائیں گے۔ جزیہ کی شرح کیا ہوگی اور کس بنیاد پر متعین کی جائے گی۔ اس زمانہ کے فقہاء نے قدیم فقہاء کی رائے سے اتفاق ظاہر کرتے ہوئے یہ واضح کیا ہے کہ عورتیں، بچے، معذور، غریب اور معابد کے خدام جزیہ کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار دیے جائیں گے۔ بعض فقہاء نے معذورین میں خاص طور سے نابینا و کمزور کا ذکر کیا ہے اور غرباء میں ان لوگوں کو شمار کیا ہے جو کوئی کام نہ کرسکتے ہوں۳۲۔ ذمیوں پر جزیہ عاید کرنے کے سلسلہ میں فقہ حنفی کا یہ مشہور مسئلہ ہے کہ مالی اعتبار سے انھیں تین طبقوں (امیر، متوسط، ادنی) میں تقسیم کرکے ان پر بالترتیب ۴۸، ۲۴ و ۱۲ درہم جزیہ عاید کیا جائے گا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ فیروز شاہ تغلق نے سکۂ رائج الوقت کے مطابق جزیہ کی شرح ۴۰، ۲۰ و ۱۰ تنکہ (تقریباً ایک روپیہ کے برابر چاندی کا سکہ) مقرر کی تھی۳۳۔ یہاں خاص طور سے مولفِ فتاوای غیاثیہ کے اس معقول موقف کی جانب توجہ دلانا مقصود ہے کہ کسی ملک میں مختلف علاقوں میں رہنے والے ذمیوں یا غیر مسلموں کی مالی حیثیت (امیر، متوسط و ادنیٰ) کا تعین کسی ایک معیار پر نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ زماں و مکاں کے اختلاف سے عوام کے معیار زندگی میں فرق رونما ہوتا ہے، اس لیے کہ یہ ضروری نہیں کہ جن وسائل و آمدنی کے ساتھ ایک جگہ ایک شخص کو امیر قرار دیا جائے دوسرے مقام پر بھی اتنی آمدنی والا شخص امیروں کے طبقہ میں شمار ہو۳۴۔ امیر، متوسط اور ادنیٰ کا معیار کیا ہوگا عہد سلطنت کے ایک ممتاز عالم مولانا شمس الدین یحییٰ اودھی (م ۱۳۴۶ء) نے اس دلچسپ مسئلہ سے بھی بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں دس ہزار درہم کا مالک مالداروں میں شمار ہوگا، متوسط وہ شخص کہلائے گا جس کے پاس کم از کم دوسو درہم ہو، ادنیٰ یا سب سے نچلے طبقہ میں وہ لوگ شامل ہوں گے جو دوسو درہم بھی نہ رکھتے ہوں، جب کہ اسی دور کے ایک دوسرے فقیہ کے خیال میں دس ہزار درہم کا مالک غنی کہلائے گا، متوسط اس شخص کو کہیں گے جس کے پاس ضرورت سے زاید مال ہو اور ادنیٰ طبقہ میں وہ لوگ شمار

Marfat.com

ہوں گے جس کے پاس کچھ بھی مال نہ ہو اور وہ روزانہ کی کمائی پر گذر بسر کرتا ہو۔۳۵

عہد فیروز شاہی کے حوالہ سے جزیہ سے استثناء کے مستحقین اور شرح جزیہ کی تعیین کے لیے مالی اعتبار سے ذمیوں کی طبقاتی تقسیم سے متعلق معاصر علماء کی آراء اور سلطان کے بعض اقدامات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ یہ باتیں فقہ کی کسی کتاب میں نہیں بلکہ بعض معاصر تاریخی مآخذ میں بیان کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ فیروز شاہ تغلق نے علماء کے مشورہ سے جزیہ سے برہمنوں کی استثنائی حیثیت کو ختم کیا۔ کسی ماخذ سے یہ ثبوت نہیں مل سکا کہ کس سلطان کے عہد میں برہمنوں کو جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھیں معابد کے خدام میں شامل کرتے ہوئے یہ رعایت دی گئی ہوگی۔ فیروز شاہ تغلق نے اس مسئلہ پر تبادلہ خیال کے لیے علماء کی ایک مجلس منعقد کی اور انھوں نے غور و فکر کے بعد متفقہ طور پر یہ رائے ظاہر کی کہ تمام برہمن اس رعایت کے مستحق نہیں ہیں اس لیے ان پر جزیہ عاید کیا جانا چاہیے۳۶۔ علماء کے اس موقف کی بنیاد یہی معلوم ہوتی ہے کہ قانون شریعت کی رو سے جو ذمی باقاعدہ معابد کے خدام ہوں اور جن کا گذر بسر خیرات و نذرانہ پر ہو وہی جزیہ سے استثناء کے مستحق ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہر برہمن کو اس زمرہ میں نہیں شامل کیا جا سکتا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب جزیہ کے سلسلہ میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت ختم ہوگئی اور ان پر جزیہ کے نفاذ کا حکم جاری ہوا تو انھوں نے اس سے اختلاف ظاہر کیا اور احتجاج بھی کیا۔ سلطان نے ان کی استثنائی حیثیت برقرار نہیں کی البتہ ان کے ساتھ رعایت کرتے ہوئے ان پر فی کس دس تنکہ یکساں شرح جزیہ مقرر کیا۳۷۔ بالفاظ دیگر اس مسئلہ میں حنفی مسلک پر عمل کے بجائے شافعی و مالکی فقہاء کی پیروی کی جن کے نزدیک شرح جزیہ کے نفاذ کے لیے مالی حیثیت کے اعتبار سے غیر مسلموں کی تین طبقوں میں تقسیم اور پھر ان کے لیے الگ الگ شرح کی تعیین ضروری نہیں ہے۔ مقدار جزیہ کا تعین سلطان یا حکمراں کی صوابدید پر منحصر ہے۳۸۔ گرچہ یہ صراحت نہیں مل سکی کہ سلطان فیروز شاہ نے علماء سے مشورہ

Marfat.com

کے بعد یہ فیصلہ لیا تھا لیکن اس امکان سے انکار نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ مختلف مسائل میں فیصلہ لیتے وقت سلطان کا طرز عمل رہا ہے۔

جہاں تک غیر مسلموں کے مذہبی حقوق کا تعلق ہے عہد سلطنت کے فقہاء نے یہ واضح کیا ہے کہ انھیں اپنے مذہبی رسوم و روایات کی بجا آوری کی آزادی حاصل ہوگی۔ وہ اپنے قدیم منادر یا عبادت گاہوں کی دیکھ ریکھ اور ان کی مرمت کے بھی مجاز ہوں گے لیکن دارالاسلام یا خاص اسلامی شہروں میں انھیں نئے منادر کی تعمیر کی اجازت نہ ہوگی۔ اس ضمن میں فتاوای فیروز شاہی کے حوالہ سے پہلے یہ مسئلہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر ذمی مسلمانوں کے کسی ایسے شہر میں بت خانہ تعمیر کرتے ہیں جس میں پہلے نہ تھا تو حکمراں اور مسلمانوں کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ انھیں اس کی تعمیر سے روکیں۔ اس لیے کہ مسلمانوں کا شہر اسلامی شعار قایم کیے جانے کے لیے ہوتا ہے۔ طرفۃ الفقہاء کے مصنف مولانا رکن الدین ملتانی نے اس مسئلہ کی وضاحت ان الفاظ میں فرمائی ہے:

دار اسلام ایں نمی باید — کہ بنا نو کند نمی شاید
ور قدیمی خراب گشتہ شد — کہ مرمت کند دراں چہ شود
منع کردن دراں نمی شاید — زجر او را کسی نفرماید ۳۹

(دارالاسلام میں اسے (ذمی) نہیں چاہیے کہ وہ (عبادت گاہ کی) نئی بنا ڈالے اور اگر کوئی پرانا معبد خراب ہو گیا ہے تو اس کی مرمت جیسے چاہے وہ کر سکتا ہے۔ اسے اس سے روکنا نہیں چاہیے اور نہ ڈانٹ پھٹکار لگانا چاہیے)

اس سے پہلے فتاوای فیروز شاہی کا یہ فتوی نقل کیا جا چکا ہے کہ ذمی اپنے شہروں یا علاقوں میں شراب و خنزیر رکھنے اور ان کے استعمال کے مجاز ہوں گے لیکن دارالاسلام یا مسلمانوں کے خاص شہروں میں انھیں ایسا کرنے کی اجازت نہ ہوگی۔ فتاوای غیاثیہ کے مولف نے بھی ان کے حقوق کے ضمن میں یہی نقطہ نظر واضح کیا ہے۴۰۔

مسلم حکومت کے تحت غیر مسلموں کے مذہبی حقوق کی بحث میں اس زمانہ

Marfat.com

کے بعض فقہاء کی یہ وضاحت بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ انھیں اپنے مذہبی دستور کے مطابق شادی کی رسم انجام دینے کی پوری اجازت حاصل ہوگی۔ حکومت یا کسی مسلمان کو اس میں دخل اندازی کا حق حاصل نہ ہوگا مثلاً اگر کوئی غیر مسلم کوئی گواہ مقرر کیے بغیر شادی کی رسم انجام دیتا ہے اور اس کا قانون اس کی اجازت دیتا ہے تو انھیں اس سے روکا نہیں جائے گا ۴۱۔ اسی طرح اگر کسی ذمی نے کسی ایسے غیر مسلم عورت سے شادی طے کی جسے کسی کافر یا غیر مسلم نے طلاق دیا تھا تو شادی کے جواز کے لیے عدت کے ایام کا گذر جانا ضروری نہ ہوگا اور نہ قاضی کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کی انجام دہی سے انھیں روکے ۴۲۔

اس سے قبل غیر مسلموں سے سماجی تعلقات کے مختلف مسائل فتاوای فیروز شاہی کے حوالہ سے زیر بحث آ چکے ہیں۔ اس ضمن میں ان کے سلام کا جواب دینے کے بارے میں مولف فتاویٰ نے اپنا نقطہ نظر واضح کیا ہے۔ اسی زمانہ کی ایک دوسری فقہی تالیف میں خاص طور سے انھیں سلام کرنے کے بارے میں یہ وضاحت ملتی ہے کہ اس مسئلہ میں علماء مختلف الرائے ہیں، کچھ اسے جائز قرار دیتے ہیں جب کہ دوسرے اس کے عدم جواز کے قایل ہیں۔ اسی کتاب میں یہ خیال بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ اگر غیر مسلموں سے کوئی ضرورت ہو تو انھیں سلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے ۴۳۔ لیکن یہ رائے اسلامی شریعت کے مزاج کے خلاف اور اسلام کی اخلاقی تعلیم کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ غرباء و مساکین کی مالی اعانت کے باب میں اسلام جیسا کہ بخوبی معروف ہے مسلم و غیر مسلم میں کوئی تفریق روا نہیں رکھتا، البتہ قانون شریعت کی رو سے غیر مسلموں پر زکواۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی۔ فتاوای فیروز شاہی اور دوسری معاصر فقہی تالیفات (فتاوای تاتارخانی وطرفتہ الفقہا، وغیرہا) میں صاف صاف مذکور ہے کہ ذمی فقراء کو صدقہ فطر و کفارہ کی رقم دی جاسکتی ہے ۴۴۔ یہاں یہ ذکر بے موقع نہ ہوگا کہ انہی مباحث کے ضمن میں فتاوای فیروز شاہی میں ایک استفتاء کے جواب میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ ذمی یا غیر مسلم فقیر کا

Marfat.com

بیت المال میں کوئی حق نہیں ہے ۴۵۔ بالفاظ دیگر شریعت کی رو سے بیت المال سے اس کی اعانت نہیں کی جاسکتی۔ فتاوای فیروز شاہی کے مولف کا یہ موقف محلِ نظر ہے۔ اس سے اسی صورت میں اتفاق کیا جاسکتا ہے جب بیت المال کے مفہوم کو محدود کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا جائے کہ اس کا ذریعہ آمدنی صرف زکواۃ کی رقم ہے۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ بیت المال کے ذرائع آمدنی میں مال غنیمت، خراج و جزیہ، خمسِ معادن، عشور، صدقات واجبہ وغیر واجبہ سبھی شامل ہوتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ خود اسی مجموعۂ فتاویٰ میں چار قسم کے بیت المال کی نشان دہی کی گئی ہے: بیت المال غنائم، بیت المال خراج و جزیہ، بیت المال صدقات یعنی زکواۃ۔ بیت المال اموال ضائع (لاوارث جائداد) ۴۶۔ اس صورت میں زکواۃ کے علاوہ بیت المال کے دوسرے مدات سے غریب وضرورت مند غیر مسلم کو مالی مدد فراہم کرنے میں کیا شرعی قباحت ہوسکتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد کا یہ واقعہ تو بہت مشہور ہے کہ آپ نے ایک غریب ذمی کو بھیک مانگتے ہوئے دیکھا تو بیت المال کے ذمہ دار کو یہ ہدایت کی کہ اس غیر مسلم فقیر کو بیت المال سے وظیفہ جاری کیا جائے ۴۷۔

اسلام میں اولاد پر والدین کے جو حقوق عاید ہوتے ہیں ان کی پاس داری میں مسلم وغیر مسلم میں کوئی تفریق قایم نہیں کی گئی ہے۔ عہد سلطنت کے متعدد فقہاء نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر کسی مسلم لڑکے کے والدین بوڑھے ہیں تو ان کا ادب واحترام، ان کی خبر گیری اور عند الضرورت ان کی مالی اعانت ویسے ہی ضروری ہے جیسی مسلم والدین کی۔ اس باب میں فتاوای فیروز شاہی کے مباحث پر پہلے روشنی ڈالی جاچکی ہے۔ فتاوای تاتارخانی اور بعض دوسری کتب میں بھی یہی رائے ظاہر کی گئی ہے، البتہ اول الذکر میں اس پر اتنا اور اضافہ ملتا ہے کہ بے سہارا وغریب غیر مسلم دادا و دادی کی کفالت بھی مسلم پوتے کے ذمہ فرض ہے ۴۸۔ اسی ضمن میں فتاوای تاتارخانی میں ایک دلچسپ مسئلہ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ایک غیر مسلم وفات پاگیا اور اس کے ولی یا سرپرست میں صرف ایک مسلمان ہے، اس صورت میں غیر

Marfat.com

مسلم متوفی کی آخری رسومات کی ادائیگی کا نظم مسلم ولی کے ذمہ ہوگا کہ نہیں۔ مرتب فتاوئ کے خیال میں اگر متوفی کے غیر مسلم اقرباء میں کوئی موجود ہے جو یہ انتظام کر سکے تو اسی کو کرنا چاہیے ورنہ مسلم سرپرست ہی اس کا ذمہ دار ہوگا ۴۹۔ فتاوای تاتارخانی کے مطابق اگر غیر مسلم شوہر و بیوی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لیتا ہے اور دوسرا اپنے مذہب پر باقی رہتا ہے تو اسے اسلام کی پیش کش کی جائے گی۔ قبولیت کی صورت میں ان میں ازدواجی رشتہ شرعاً صحیح سمجھا جائے گا اور عدم قبولیت کی حالت میں قاضی ان دونوں کے مابین علیٰحدگی پیدا کر دے گا ۵۰۔

اس طرح کے فقہی مباحث دراصل اُن مسائل کے عکاس ہیں جو تبدیلی مذہب کے نتیجہ میں ایک مشترک خاندان میں پیدا ہوئے تھے۔ فقہائے وقت نے ان کی اہمیت محسوس کی اور ان پر اپنی رائیں ظاہر کیں۔

مسلم و غیر مسلم کسی مقام پر ایک ساتھ رہتے ہیں تو روزمرہ زندگی میں ایک دوسرے کے رہن، سہن اور طور و طریق کا بہت قریب سے مشاہدہ کرتے ہیں تو ایک دوسرے کے مذہبی باتوں کو جاننے و سمجھنے کی خواہش پیدا ہونا فطری بات ہے۔ عہد سلطنت کی بعض فقہی کتب میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے کہ کوئی غیر مسلم ایک مسلمان سے قرآن پڑھنا چاہتا ہے یا اسلامی فقہ کی تعلیم حاصل کرنے کا خواہش مند ہے تو کیا مسلمان کے لیے جائز ہوگا کہ وہ غیر مسلم کو قرآن پڑھائے یا اسے فقہ کی باتیں بتائے۔ فقہاء نے اس کا جواب اثبات میں دیا ہے ۵۱۔

ایک ایسے مشترک معاشرہ میں جہاں مسلم و غیر مسلم ساتھ رہتے ہیں سماجی روابط کے علاوہ اقتصادی معاملات میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہونے کے مسائل بھی ابھرتے ہیں۔ عہد سلطنت کے بعض فقہاء نے اس نوع کے مسائل بھی واضح فرمائے ہیں۔

اس سے پہلے یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ ایک غیر مسلم پڑوسی کو مسلم پڑوسی کے مکان میں اسی طرح حق شفعہ حاصل ہے جس طرح ایک مسلم پڑوسی یہ حق رکھتا ہے۔

Marfat.com

فتاوای تاتارخانی میں مسلم و غیر مسلم کے مابین مالکِ مکان و کرایہ دار کی حیثیت سے ابھرنے والے مسائل زیر بحث آئے ہیں۵۲۔ فتاوای فیروز شاہی میں مسلم و ذمی کے درمیان قرض کے لین دین سے متعلق سوالات و جوابات نقل کیے گئے ہیں جیسا کہ اس سے پہلے واضح کیا جاچکا ہے۔ فتاوای غیاثیہ میں شرکت عنان کے باب میں یہ وضاحت ملتی ہے کہ مسلم و ذمی کے مابین اس طرح کا معاملہ انجام پانے میں کوئی حرج نہیں ہے۵۳۔

یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ شرکتِ عنان مشترکہ کاروبار کی ایک صورت ہے جس میں دو یا دو سے زیادہ لوگ اپنا سرمایہ لگاتے ہیں، شرکاء کا سرمایہ برابر ہوسکتا ہے اور کم و بیش بھی۔ اسی لحاظ سے نفع میں بھی کمی و بیشی ہوسکتی ہے، اگر شرکاء چاہیں تو سرمایہ میں کمی و بیشی کے باوجود وہ نفع میں برابر کے شریک ہوسکتے ہیں اس طور پر کاروبار میں شریک ہونے کا معاملہ طے کرتے وقت تمام شرکاء کے نفع کی مقدار کی تعیین اور نفع و نقصان دونوں میں شریک ہونے کے لیے ان کی رضامندی ضروری ہے۵۴۔

بہر حال عہد سلطنت کی فقہی کتب میں بیان کردہ متفرق مسائل سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شرعی حدود کے اندر تجارت، کاروبار اور لین دین کے معاملات میں مسلم و غیر مسلم کی شرکت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

غیر مسلموں کے حقوق کی بحث میں یہ بات بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اسلامی شریعت نے مسلم حکومت کے غیر مسلم شہریوں کو نہ صرف مذہبی، سماجی و معاشی حقوق دیے ہیں بلکہ ان کے حقوق کے تحفظ کا بھی اہتمام کیا ہے۔ عہد سلطنت کے فقہاء نے اس مسئلہ کو بھی موضوع بحث بنایا ہے اور یہ وضاحت کی ہے کہ غیر مسلموں کے ساتھ زیادتی و ناانصافی، ان کی حق تلفی یا ان کے حقوق پر دست درازی کی صورت میں انہیں مسلم عدالت سے رجوع کرنے اور قانونی چارہ جوئی کا پورا پورا حق حاصل ہے۔ خود ان میں آپس میں ایک دوسرے کی حق تلفی کا واقعہ پیش آئے تو بھی

Marfat.com

وہ مسلم عدالت سے انصاف طلب کرنے کے مجاز ہوں گے۔ فتاوای تاتارخانی کی اس وضاحت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر کسی غیر مسلم کا شوہر اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہ ہے اور بیوی کے حقوق نہیں ادا کر رہا ہے تو بیوی اپنے حقوق کے تحفظ کے لیے قاضی کی عدالت سے رجوع کر سکتی ہے۵۵۔

اوپر کے مباحث کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ عہد سلطنت کے فقہاء نے ان مسائل کی فقہی تشریح و ترجمانی میں کافی دلچسپی لی جو روزمرہ زندگی کے مختلف شعبوں میں مسلم و غیر مسلم تعلقات کے نقطہ نظر سے کافی اہمیت رکھتے تھے۔ سب سے پہلے انھوں نے ان ہندوؤں یا غیر مسلموں کی شرعی حیثیت متعین کی جو مسلم حکومت کے حدود میں رہتے تھے اور پھر انھوں نے فقہی نقطہ نظر سے یہ واضح کیا کہ سماجی و معاشی زندگی میں ان سے تعلقات کی کیا نوعیت ہوگی۔ فقہاء کی اکثریت اسی رائے کی حامل تھی کہ ہندوؤں کو (جو سلطان کے اقتدار کو تسلیم کریں) ذمی کا مقام دیا جا سکتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ معاصر فقہاء نے غیر مسلموں سے متعلق مسائل زیادہ تر ذمیوں کے سیاق میں بیان کیے ہیں اور ایسے مسائل کم ہیں جو واضح طور سے ہندوؤں کے حوالہ سے زیر بحث آئے ہیں۔ بہر حال ذمیوں کے متعلق مسائل کو ہندوؤں پر منطبق کرنا غلط نہ ہوگا، اس لیے کہ ان کی یہ حیثیت تسلیم شدہ تھی اور معاصر تاریخی کتب میں ان کے لیے اس اصطلاح کے استعمال کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ مذکورہ بالا فقہی تشریحات سے یہ حقیقت بخوبی عیاں ہوتی ہے کہ اسلامی شریعت مسلم حکومت کے غیر مسلم شہریوں یا ذمیوں کو مذہبی آزادی کے ساتھ سماجی و معاشی زندگی میں بہت سے حقوق عطا کرتی ہے اور ان کو تحفظ بھی فراہم کرتی ہے۔ دوسرے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ انسانی حقوق کے تحفظ اور ان کی پامالی کی صورت میں مجرموں کو سزا دینے میں شریعت اسلامیہ مسلم و غیر مسلم میں کوئی تفریق روا نہیں رکھتی۔ فقہی کتب کے حوالہ سے جن مسائل پر روشنی ڈالی گئی ان سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ عہد سلطنت کے فقہاء نے قدیم و معروف مسائل کی تشریح و توضیح کے ساتھ

Marfat.com

بہت سے عصری مسائل کی بھی فقہی تعبیر پیش کی اور اس طرح فقہی مباحث کو زمانہ کے حالات و تقاضوں سے مربوط کرنے کی کوشش کی۔ راقم کا یہ احساس ہے کہ پیش نظر مطالعہ میں مسلم و غیر مسلم تعلقات کے بہت سے مسائل واضح ہونے سے رہ گئے ہیں۔ اس موضوع پر مزید تفصیلات کے لیے معاصر فقہی لٹریچر کے گہرے مطالعہ اور اچھی طرح چھان بین کی ضرورت ہے۔ اللہ کرے اس عاجز کو آئندہ اس علمی خدمت کی توفیق نصیب ہو۔ وما توفیقی الا باللہ العلی العظیم۔

حواشی و مراجع

ا۔ محمد علی بن حامد بن ابی بکر الکوفی، چچ نامہ (بتصحیح عمر بن محمد داؤد پوتہ)، حیدر آباد، ۱۹۳۹ء، ص ۲۰۸-۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳-۲۱۳

۲۔ ضیاء الدین برنی تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۰۹-۱۱۱

۳۔ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۱۱۱، بحوالہ ضیاء الدین برنی، صحیفہ نعت محمدی، مخطوطہ رضا لائبریری، رام پور

۴۔ ضیاء الدین برنی، فتاوای جہانداری، روٹوگراف نمبر ۶۸، (مخطوطہ انڈیا آفس) ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ورق ۱۲۰ الف

۵۔ برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۸۷، ۱۴۱، ۲۹۰، ۵۷۳، ۵۷۵، عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۸۰، ۲۶۶، ۳۸۲-۳۸۴

۶۔ فتوحات فیروز شاہی، ص ۵، ۹، ۱۶، ۱۷

۷۔ فتاوای فیروز شاہی کے تفصیلی تعارف کے لیے ملاحظہ فرمائیں: ظفر الاسلام اصلاحی، اسلامی قوانین کی ترویج و تنفیذ، عہدِ فیروز شاہی کے ہندوستان میں (باب اول-عہد فیروز شاہی کی فقہی خدمات)، ادارہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ۱۹۹۸ء، ص ۳۹-۵۱

Marfat.com

۸۔ فتاوای فیروز شاہی، اوراق،۴۸۴ب، ۴۸۷ب

۹۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۴۸۴ الف

۱۰۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۳۳۶ب

۱۱۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۵۰۹ الف

۱۲۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۷۶ب

۱۳۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۱۸۶ الف

۱۴۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۵۰۹ الف

۱۵۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۲۱۴ب

۱۶۔ یہاں اصلاً زید ہونا چاہیے، غالباً یہ کتابت کی غلطی ہے۔

۱۷۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۴۵۴ الف

۱۸۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق، ۵۰۸ب

۱۹۔ فتاوای فیروز شاہی، اوراق،۲۵۰الف، ۴۷۲الف

۲۰۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۲۲۴ الف

۲۱۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۲۵۵الف

۲۲۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق، ۵۰۸الف

۲۳۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق، ۵۰۸الف

۲۴۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق، ۵۰۸الف

۲۵۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق،۲۱۴ب

۲۶۔ فتاوای فیروز شاہی، ورق، ۲۱۸الف

۲۷۔ فتاوای تاتارخانی کے بارے میں مفصل معلومات کے لیے ملاحظہ کریں:

Zafarul Islam, ***Fatawa Literature of the Sultanate Period***, Kanishka Publishers, New Delhi, 2005, PP. 88-107.

Marfat.com

۲۸ عالم بن العلاء الحنفی، الفتاوی التاتار خانیہ، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، ۱۹۸۹ء، ۵/ ۲۳۷

۲۹ شرف بن محمد العطائی، فوائد فیروز شاہی، مخطوطہ جواہر کلکشن نمبر، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق، رکن الدین ملتانی، طرفۃ الفقہاء، مخطوطہ علامہ شبلی نعمانی لائبریری، ندوۃ العلماء (لکھنؤ) نمبر ۹۸، اوراق ۲۷۰ب-۲۷۱الف

۳۰ الفتاوی التاتار خانیہ، محولہ بالا، ۵/۲۵۴-۲۵۵

۳۱ فتاوای فیروز شاہی، اوراق ۴۹۸ب، ۲۳۶ب-۲۳۷الف

۳۲ الفتاویٰ الغیاثیہ، ص۴۸، فوائد فیروز شاہی، ورق ۱۶۱ب

۳۳ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص۳۸۲-۳۸۴

۳۴ الفتاویٰ الغیاثیہ، ص۴۸

۳۵ فوائد فیروز شاہی، ورق ۱۶۱ب

۳۶ عفیف، ص۳۸۲

۳۷ عفیف، ص۳۸۴

۳۸ الھدایہ، جلد ثانی (کتاب السیر)، ص۵۷۰-۵۷۱، ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مطبعۃ السعادۃ مصر، ۱۹۰۹ء، ص۱۲۸

۳۹ طرفۃ الفقہاء، اوراق ۲۷۰ب-۲۷۱الف

۴۰ الفتاویٰ الغیاثیہ، ص۱۱۰

۴۱ طرفۃ الفقہاء، ورق ۱۷۱الف؛ الفتاوی التاتار خانیہ، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، ۱۹۸۶ء، ۳/۱۷۱

۴۲ الفتاوی التاتار خانیہ، ۳/۱۷۱-۱۷۳

۴۳ طرفۃ الفقہاء، ورق ۲۷۹الف

۴۴ طرفۃ الفقہاء، ورق ۱۳۰ب

Marfat.com

۴۵ے فتاوای فیروز شاہی، ورق ۱۷ الف

۴۶ے حوالہ مذکور، اوراق ۲۴۸ ب-۲۴۹ الف

۴۷ے ابوعبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال (اردو ترجمہ: عبدالرحمن طاہر سورتی) ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد (بدون تاریخ)، ۱/۱۶۸، ابو یوسف، کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۵۲ھ، ص ۱۲۶

۴۸ے الفتاوی التاتار خانیہ، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، ۱۹۸۷ء، ۴/۲۵۸

۴۹ے الفتاوی التاتار خانیہ، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، ۱۹۸۴ء، ۲/۱۷۳

۵۰ے الفتاوی التاتار خانیہ، ۳/۱۸۱

۵۱ے فتاوای فیروز شاہی، ورق ۲۱۲ ب، طرفۃ الفقہاء، ورق ۱۷۱ الف

۵۲ے الفتاوی التاتار خانیہ، ۵/۴۵۰

۵۳ے الفتاویٰ الغیاثیہ، ص ۱۲۶

۵۴ے تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مجیب اللہ ندوی، اسلامی فقہ، مکتبہ الحسنات، رامپور، ۱۹۷۶ء، حصہ سوم، ص ۶۳۲ - ۶۳۵

۵۵ے الفتاوی التاتار خانیہ، ۴/۲۵۹

☆☆☆

Marfat.com

باب سوم

سندھ میں غیر مسلموں کے ساتھ محمد بن قاسم کا برتاؤ

اسلامی اصول وضوابط کی روشنی میں

ہندوستان میں مسلم عہد حکومت (جسے عام طور پر عہد وسطیٰ کے ہندوستان MEDIEVAL INDIA کے نام سے جانا جاتا ہے) مذہبی و ثقافتی اور سماجی و سیاسی مختلف حیثیتوں سے کافی اہمیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی تاریخ میں بڑی دلچسپی پائی جاتی ہے اور موجودہ ہندوستان میں یہ دلچسپی کچھ اور زیادہ بڑھ گئی ہے۔ ایک جانب اس زمانہ کے انداز سیاست، نظمِ حکومت، مذہبی وتمدنی اور سماجی و معاشی حالات کو جاننے وسمجھنے کی سنجیدہ وعلمی کوششیں جاری ہیں تو دوسری جانب اہل وطن کے ایک طبقہ کی مسلسل تگ و دو بلکہ منصوبہ بند مہم یہ ہے کہ اس عہد کی تاریخ کو مسخ کرکے اس کی ایسی گھناؤنی تصویر پیش کی جائے کہ اس سے نہ صرف یہ کہ مسلم حکمرانوں سے نفرت پیدا ہو بلکہ موجودہ دور میں ان کے ہم مذہبوں کے خلاف جذبات بھی برانگیختہ ہوں۔ اس صورت حال میں اس بات کی ضرورت اور بڑھ گئی ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستان کی تاریخ کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جائے اور اس زمانہ کے سیاسی واقعات، انتظامی اقدامات اور سماجی و معاشی کوائف کا گہرائی سے جائزہ لیا جائے تاکہ صحیح صورت حال سامنے آجائے اور تاریخی حقائق کو مسخ کرنے کی کوششیں ناکام ہوجائیں۔

ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ ساتویں صدی عیسوی کے آخر سے شروع ہوا۔ مغربی ساحل پر تھانہ اور بھروچ کے علاقہ میں

Marfat.com

مسلمانوں کی اولین مہم حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت سے منسوب کی جاتی ہے^۱۔ جنوبی ہند کے ساحلی علاقوں میں مسلم (عرب) تاجروں کی آمد آٹھویں صدی عیسوی سے شروع ہوئی جو اس علاقہ میں اسلام کے تعارف کا ذریعہ بنی اور بعد میں یہاں مسلم نوآبادیات (Colonies) کے قیام اور مختلف مقامات پر ان کے مذہبی و ثقافتی مراکز کے وجود میں آنے سے اسلام کی اشاعت کی راہیں مزید ہموار ہوئیں^۲ لیکن جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ہندوستان میں مسلمانوں کی اولین حکومت ۷۱۲ء میں نوجوان سپہ سالار محمد بن قاسم کی قیادت میں سندھ میں قائم ہوئی اور اس سرزمین میں اسلام کی اشاعت اور اسلامی تہذیب و تمدن کے فروغ کا سلسلہ اسی دور سے شروع ہوا، اگرچہ محمد بن قاسم کو پورے دو سال بھی سندھ میں حکومت کرنے کا موقع نہ مل سکا اور ان کے جانشینوں کے عہد میں عربوں کی حکومت یہاں کچھ ہی علاقوں (منصورہ و ملتان) تک محدود رہ گئی لیکن ان کی حکومت کا یہ سلسلہ کسی نہ کسی طرح ۹۸۵ء تک جاری رہا یہاں تک کہ قرامطہ فرقہ کے لوگ اس پر قابض ہو گئے^۳۔ یہاں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ سندھ میں عربوں کی یہ حکومت ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور اسلامی ثقافت کے فروغ کے اعتبار سے بہت مفید ثابت ہوئی اور شاید یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس سے ہندوستان کے دوسرے حصوں میں مسلم فتوحات کی راہیں بھی ہموار ہوئیں۔ اسی لیے سندھ کی فتح ''باب الاسلام فی الھند'' کے نام سے بھی معروف ہے۔ مزید براں سندھ میں عربوں کی حکومت اس لحاظ سے بھی اہمیت رکھتی ہے کہ یہاں پہلی بار ہندوستان میں مسلمانوں کو حکمراں کی حیثیت سے ہندوؤں سے تعلقات و معاملات قائم کرنے اور ان کے ساتھ اپنے طرزِ عمل کے مظاہرہ کا موقع ملا، اور ان سب سے اہم یہ کہ سندھ کے فاتح و اولین حکمراں محمد بن قاسم نے اپنی حکومت کے تحت ہندوؤں کی جو قانونی حیثیت (ذمی) متعین کی اور ان کے تئیں جو روادارانہ رویہ اختیار کیا وہ اسلامی اصول و ضوابط کے مطابق تھا اور وہی بعد کے دور میں شمالی ہندوستان میں ترک سلاطین و مغل بادشاہوں کے لیے

Marfat.com

نظیر بن گیا۔ تاریخی واقعات اسی حقیقت کے شاہد ہیں کہ پورے مسلم عہد حکومت میں یہاں عام طور پر غیر مسلموں کے ساتھ مسلم حکمرانوں کا برتاؤ رواداری وانصاف پر مبنی رہا ہے اس پس منظر میں یہ مطالعہ بڑی اہمیت ومعنویت رکھتا ہے کہ سندھ میں حکومت کے دوران محمد بن قاسم نے ہندوؤں کے ساتھ کیسا طرز عمل اختیار کیا اور ان کے ساتھ سلوک و برتاؤ کا کیا معیار قائم کیا۔

سندھ میں محمد بن قاسم کی حکومت کے قیام کے بعد سب سے پہلے یہ بنیادی سوال زیر بحث آیا کہ ہندوؤں کی شرعی حیثیت کیا ہوگی، ان کے ساتھ ذمی کا برتاؤ کیا جائے یا غیر مسلموں کے کسی اور طبقہ (حربی وامانی وغیرہ) کی حیثیت سے ان کے ساتھ سلوک کیا جائے۔ تاریخ سندھ کے معروف ماخذ چچ نامہ[۴] کے بیان کے مطابق محمد بن قاسم نے سندھ کے مختلف علاقوں کے ان مفتوحین (جن میں برہمن و بدھ دونوں شامل تھے) کو قانونی طور پر ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا اور ان پر جزیہ عاید کیا جنھوں نے اپنے قدیم مذہب پر قائم رہتے ہوئے مسلم حکومت کے زیر نگیں رہنے پر رضا مندی ظاہر کی۔ اس حیثیت سے انھیں مذہبی آزادی ملی اور قدیم منادر کی مرمت وآباد کاری کی اجازت بھی مرحمت ہوئی[۵]۔ ان ذمیوں پر تین شرح (مالدار کے لیے ۴۸ درہم، متوسط کے لیے ۲۴ درہم اور ان کے کم آمدنی والوں کے لیے ۱۲ درہم) کے مطابق سالانہ جزیہ عاید کیا گیا۔ اس سے متعلق فاتح سندھ نے باقاعدہ اعلامیہ بھی جاری کیا اور سندھ کے ہندوؤں (ذمیوں) کو واضح طور پر یہ یقین دہانی کرائی کہ انھیں مذہبی آزادی حاصل ہوگی اور ان کے مال واسباب سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا[۶]۔ گرچہ تاریخی مآخذ میں صراحت نہیں ملتی لیکن قرینِ قیاس یہی ہے کہ فاتح سندھ نے والیِ عراق سے استفسار کے بعد ہی سندھ کے ہندوؤں کی شرعی حیثیت متعین کی ہوگی۔ بعض جدید مورخین نے (بغیر کسی حوالے کے) پوری قطعیت کے ساتھ یہ ذکر کیا ہے کہ محمد بن قاسم نے عراق کے گورنر اور علماء سے صلاح ومشورہ کے بعد ہی سندھ کے غیر مسلمین کے بارے میں اپنا مذکورہ بالا

Marfat.com

موقف اختیار کیا۸۔ یہاں یہ واضح رہے کہ فتح سندھ کی مہم کے دوران اور قیام حکومت کے بعد بھی محمد بن قاسم کا یہ معمول رہا ہے کہ وہ اہم امور میں فیصلہ لینے سے قبل حجاج بن یوسف سے مشورہ کرتے تھے اور بعض اوقات ان میں شرعی نقطہ نظر سے حل طلب مسائل بھی شامل ہوتے تھے۔ اس بات کے واضح شواہد ملتے ہیں کہ گورنر عراق مقامی علماء سے مشورہ کے بعد ہی اپنی رائے سے محمد بن قاسم کو مطلع کرتے تھے اور اہم بات یہ کہ بعض معاملات میں گورنر نے محمد بن قاسم کو جواب بھیجنے سے قبل خلیفہ کی رائے بھی معلوم کی ۸۔

رہا یہ سوال کہ سندھ کے ہندوؤں کو کس بنیاد پر ذمی کی حیثیت دی گئی جب کہ وہ ''اہل کتاب'' میں سے نہیں تھے۔ چچ نامہ اور دوسرے مآخذ کے بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھیں ''شبہ اہل کتاب'' کے زمرہ میں شامل کر کے ذمیوں کے حقوق دیے گئے۹۔ متعدد جدید مورخین نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے۱۰۔ یہاں یہ وضاحت بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں شمالی ہندوستان میں ترکوں کی حکومت (یا دہلی سلطنت) کے قیام کے بعد ہندوؤں کی اس حیثیت کو نہ صرف سلاطین نے سرکاری طور پر تسلیم کیا بلکہ اسی کے مطابق ان کے ساتھ عملی رویہ اختیار کیا اور بعد میں مغل دور میں بھی ان کے ساتھ یہی طرز عمل جاری رہا جیسا کہ سابق باب میں واضح کیا جا چکا ہے۔ مزید براں اس عہد کے تاریخی مآخذ اور فقہی لٹریچر میں ہندوؤں کے لیے ''ذمی'' کی اصطلاح کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۱۱۔ یہاں یہ ذکر بھی برمحل معلوم ہوتا ہے کہ عہد مغلیہ کے آخری دور کے مشہور عالم و نقشبندی صوفی مرزا مظہر جانجاناں (۱۶۹۸-۱۷۸۱ء) ہندوؤں کو واضح طور پر ''اہل کتاب'' میں شمار کرتے تھے۱۲۔ اور صاحب ''ترجمان القرآن'' مولانا ابوالکلام آزاد کی رائے یہ تھی کہ اگر مجوسی و صابئ ''شبہ اہل کتاب'' میں شمار کیے جا سکتے ہیں تو ہندو بدرجہ اولیٰ غیر مسلموں کے اس طبقہ میں شامل کیے جانے کے مستحق ہیں۱۳۔

چچ نامہ اور دوسرے مآخذ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ سندھ کی فتح کے بعد محمد

Marfat.com

بن قاسم نے یہاں کے انتظامی معاملات پر توجہ دی اور اموی خلافت کی ہدایات کے مطابق وہ یہاں کا نظم ونسق چلاتے رہے۔ حکمراں (گورنر) کی حیثیت سے انھوں نے عوام کے ساتھ اچھے برتاؤ وانصاف پسندی کا جو مظاہرہ کیا اور غیر مسلموں کے تئیں جو فراخدلانہ سلوک روا رکھا وہ تاریخی حقائق کا حصہ بن چکے ہیں۔ یہ عظیم فاتح بذات خود شریف الطبع، نیک طینت، نرم خو وانصاف پسند تھا۔ والیِ عراق حجاج بن یوسف (جو ان کے چچا وخسر بھی تھے) بھی انھیں عوام سے اچھے تعلقات وحسنِ معاملات کی تلقین برابر کرتے رہے، سندھ کی فتح کے دوران حجاج بن یوسف (جنھیں عام طور پر ایک جابر وظالم حاکم کہا جاتا ہے) نے مختلف مواقع پر محمد بن قاسم کو تحریری ہدایات بھیجی تھیں۔ ان کی اولین تحریری ہدایت کے ایک حصہ کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

> ''جب علاقہ پر حکومت یقینی ہو جائے اور قلعے مضبوط ہو جائیں تو جو کچھ بچے اس کو رعایا کی بہبودی میں خرچ کرنے میں دریغ نہ کرو۔ ...... تاجروں اور کاشت کاروں کے لیے ہر قسم کی رعایت روا رکھو اس لیے کہ ان کی مرفہ حالی سے ملک آباد وخوش حال رہتا ہے...... جو کوئی تم سے اقطاع (زمین کا عطیہ) کا طلب گار ہو اسے ناامید نہ کرو، رعایا کو امان دے کر ان کے دلوں کو مضبوط کرو''۔[۱۴]

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر والیِ عراق نے انھیں یہ تلقین کی:

> ''میرے چچازاد بھائی! اپنا ایک عام دستور یہ بنالو کہ رعایا کے ساتھ نہایت لطف وکرم سے پیش آؤ تاکہ دشمن بھی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں، رعایا کو ہر وقت تسلی دیتے رہو''۔[۱۵]

حقیقت یہ کہ ان ہدایات پر عمل کرتے ہوئے محمد بن قاسم نے عوام کی بھلائی وخبر گیری میں دلچسپی اور غیر مسلموں کے ساتھ اپنے روادارانہ ومنصفانہ برتاؤ سے یہ ثابت کر دکھایا کہ اہلِ اسلام جنگ کے بعد مفتوحوں ومحکوموں کے ساتھ امن وآشتی کا معاملہ زیادہ پسند کرتے ہیں اور ان کی فلاح وبہبود کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔

Marfat.com

مذہبی آزادی:

سندھ کے مفتوحین میں جن لوگوں نے مسلم حکومت کی تابعداری اور جزیہ کی ادائیگی قبول کی انھیں محمد بن قاسم نے مذہبی آزادی عطا کی اور یہ اجازت دی کہ وہ اپنے مذہبی رسوم و روایات بلا خوف وخطر بجالائیں۔ برہمن آباد کے زیر اقتدار آنے کے بعد محمد بن قاسم نے وہاں کے غیر مسلموں کے لیے جو مشہور اعلامیہ جاری کیا تھا اس میں یہ صاف صاف ذکر تھا کہ جو لوگ مسلم حکومت کے ماتحت رہتے ہوئے اپنے مذہب پر باقی رہنا پسند کریں گے ان پر جزیہ عاید کیا جائے گا اور انھیں اپنے مذہب پر عمل کی آزادی حاصل ہوگی اس سلسلہ میں ان کے ساتھ کوئی ناانصافی نہ کی جائے گی[۱۶]۔ اس مسئلہ پر اس سے زیادہ وضاحت برہمن آباد کے مشہور قدیم مندر کے پجاریوں کی محمد بن قاسم کی خدمت میں پیش کردہ عرض داشت اور اس کے جواب میں ملتی ہے۔ اس قصبہ پر مسلمانوں کے قبضہ کے بعد وہاں کے عام لوگ اس قدر خوف زدہ ہوئے کہ انھوں نے مندر آنا جانا بند کر دیا اس کی وجہ سے مندر کے پجاری اور دیگر خدام کافی پریشانی میں مبتلا ہوئے اس لیے کہ ان کا سارا گذر بسر مندر کے نذرانے و بھینٹ پر تھا۔ آخر کار انھوں نے محمد بن قاسم (جن کی رحم دلی و انسانی ہمدردی اس وقت تک معروف ہو چکی تھی) کے حضور عرض داشت پیش کی جس میں اپنی پریشانی کا ذکر کر کے یہ درخواست کی کہ اس مندر کی آبادکاری کے لیے ضروری قدم اٹھایا جائے اور لوگوں کا خوف و ہراس دور کیا جائے تاکہ ان کی آمدنی بحال ہو جائے۔ محمد بن قاسم نے اس عرض داشت کی اطلاع حجاج کو بھیج کر ان کی رائے معلوم کی۔ گورنر نے اس کا جو جواب دیا وہ مسلم حکومت کے تحت غیر مسلموں کے جانی و مالی تحفظ اور ان کی مذہبی آزادی کے مسئلہ پر بہت ہی شافی و وافی ہے۔ اس کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

"تمہارا خط ملا اور حالات سے آگاہی ہوئی اگر برہمن آباد کے مکھیا

Marfat.com

یا سر برآوردہ لوگ اپنا مندر آباد کرنا چاہتے ہیں تو اب جب کہ انھوں نے ہماری اطاعت قبول کرلی ہے اور دارالخلافہ کے مال (جزیہ وغیرہ) ادا کرنے کا ذمہ لے لیا ہے تو اس محصول کے علاوہ ان پر ہمارا کوئی اور حق نہیں۔ جب وہ ذمی ہوگئے تو ان کے جان و مال پر کسی طرح کی دست اندازی صحیح نہیں ہے۔ ان کو اجازت دی جائے کہ وہ اپنے معبود کی عبادت کریں۔ کسی کو بھی اپنے مذہب کی پیروی سے روکا نہ جائے تاکہ وہ اپنے گھر میں جس طرح چاہیں زندگی بسر کریں" ۱۷۔

اس جواب کے ملنے کے بعد محمد بن قاسم نے شہر کے معززین و پجاریوں کو اس کے مشتملات سے آگاہ کیا اور ان کے سامنے یہ اعلان کیا کہ ہر شخص بلا خوف و خطر مندر میں آجا سکتا ہے اور اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرسکتا ہے اس باب میں ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے ۱۸۔ دلچسپ بات یہ کہ اس موقع پر محمد بن قاسم نے برہمن آباد کے شہریوں کو یہ بھی نصیحت کی کہ وہ قدیم رسم کے مطابق برہمن پجاریوں کو نذر و نیاز دینا جاری رکھیں اور بالخصوص برہمن فقراء پر خوب داد و دہش کریں مزید براں انھوں نے یہ ہدایت بھی جاری کی کہ مال گزاری میں سے تین فیصد برہمن پجاریوں کے لیے علیحدہ رکھے جائیں تاکہ بوقت ضرورت ان پر خرچ کیا جاسکے ۱۹۔ پہلی نصیحت کا تعلق بہ ظاہر ہندو عوام سے معلوم ہوتا ہے، دوسری کے مخاطب غالباً اہل حکومت تھے لیکن یہ واضح نہیں ہوسکا کہ برہمن پجاریوں کے لیے محصولِ آراضی کا تین فیصد مختص کرنا قدیم دستور تھا یا محمد بن قاسم نے یہ قانون وضع کیا، بصورت دیگر ممکن ہے یہ خصوصی رعایت کسی مصلحت کی بنا پر رہی ہو لیکن اسلامی نقطہ نظر سے یہ بات محل نظر معلوم ہوتی ہے۔

محمد بن قاسم کی حکومت کے تحت سندھ میں ہندوؤں کو اپنی منادر میں نہ صرف پوجا پاٹ کی آزادی تھی بلکہ انھیں اپنے قدیم معابد کی مرمت وتجدید کاری کی

Marfat.com

اجازت بھی حاصل تھی۔ یہ بات برہمن آباد کے پجاریوں کی عرضداشت کے جواب سے واضح ہوتی ہے۔ دوسرے محمد بن قاسم نے اس موقع پر یہ صراحت کی کہ ان کی مندروں کی وہی حیثیت ہے جو عراق وشام میں یہود کے کنیسوں، نصاریٰ کے گرجوں اور مجوسیوں کے آتش کدوں کی ہے[۲۰]۔ یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ اموی وعباسی دور خلافت میں اہل کتاب (یہود ونصاریٰ) اور شبہ اہل کتاب (مجوسیوں) کی قدیم عبادت گاہوں کو نہ صرف تحفظ فراہم کیا گیا تھا بلکہ ان کے متعلقین کو اپنے معابد کے نظم ونسق اور بوقتِ ضرورت ان کی مرمت کی آزادی بھی عطا کی گئی تھی۔ یہاں یہ واضح رہے کہ سندھ میں عربوں کی حکومت کے تحت یہ مذہبی آزادی نہ صرف برہمنوں یا ہندو مذہب کے ماننے والوں کو حاصل تھی بلکہ پیروانِ بدھ بھی اس سے مستفیض ہوئے تھے۔

سماجی مراعات:

محمد بن قاسم نے سندھ کے غیر مسلموں (ذمیوں) کو مذہبی آزادی دینے کے ساتھ انھیں سماجی تحفظ فراہم کیا اور ان کے سماجی ومعاشرتی حقوق کی پوری پوری رعایت کی۔ انھیں اس بات کی اجازت حاصل تھی کہ وہ اپنی سماجی مصروفیات و تقریبات کو انجام دیتے رہیں اور حسبِ دستور سابق اپنے مخصوص تہوار مناتے رہیں۔ برہمن آباد کے شہریوں کے سامنے انھوں نے کھلے عام یہ اعلان کیا کہ انھیں اپنی رسوم وروایات کو بجالانے اور تہواروں کا اہتمام کرنے کی مکمل آزادی حاصل ہے (واعیاد ومراسم خود را بشرائط آباء واجداد قیام نمایند)[۲۱] مزید براں وہاں کے لوگوں میں جو پہلے سے اہل مناصب واصحابِ حیثیت تھے ان کے عہدہ ومنصب کو فاتحِ سندھ نے بحال رکھا اور ان کے ساتھ معاملات میں ان کی سماجی حیثیت کی رعایت کی۔ اسی طرح جو لوگ یہاں کی قدیم رسم ورواج کے مطابق مخصوص لباس، زیور یا سواری استعمال کرتے تھے انھیں اس کی اجازت باقی رہی[۲۲]۔ مزید براں ان

Marfat.com

میں جو مقامی رئیس یا مکھیا کی حیثیت رکھتے تھے انھیں ''رانا'' کا خطاب عطا کیا گیا۲۳۔ محمد بن قاسم کی حکومت کے تحت سندھ کے ہندوؤں کو جو سماجی مراعات حاصل ہوئیں اور عزت و آرام کے ساتھ انھیں زندگی بسر کرنے کا موقع ملا اس کا اندازہ خود ان کے بیانات سے لگایا جاسکتا ہے۔ جب جزیہ و خراج کی ادائیگی کی شرط پر حکومت کی جانب سے مہیا کردہ مذہبی، سماجی و معاشی آسانیاں وہاں کے اہم و بااثر لوگوں کے سامنے آئیں اور انھوں نے یہ بھی مشاہدہ کیا کہ ان کی سماجی حیثیت بحال کی گئی اور سابق حکمراں خاندان کے افراد بالخصوص باصلاحیت و تجربہ کار لوگوں کو حکومت کے کاموں سے منسلک کیا گیا اور انھیں عہدہ و خطاب سے نوازا گیا تو وہ دیہات میں جاجا کر لوگوں کے سامنے مسلم حکومت کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرنے لگے اور حکومت کی تابعداری پر لوگوں کو آمادہ کرتے رہے ان کے بیانات کا ایک حصہ یہاں قابل ذکر ہے:

> ''اے لوگو تمھیں معلوم ہے کہ راجہ داہر مقتول ہوگئے اور یہاں کافروں کی حالت ابتر ہوگئی، سندھ کے مختلف حصوں میں اہل عرب کی حکومت قائم ہوچکی ہے۔ اس سلطنت کے تحت شہر و قریات میں بڑے چھوٹے یکساں ہوگئے ہیں ہمارے معاملات اب (مسلم) حکمراں سے وابستہ ہوگئے ہیں۔ اگر سلطان کا فرمان نہ ہو تو ہمیں نہ مال ملے اور نہ معاش حاصل ہو۔ ہم پر یہ اہل حکومت کا فضل و کرم ہے کہ ہم اچھے عہدوں اور عزت کے مقام پر ہیں۔ نہ تو ہم اپنے وطن سے نکالے گئے اور نہ مال و اسباب سے محروم کیے گئے ہماری جائداد و عیال ہر طرح یہاں محفوظ ہے''۲۴۔

تاریخی مآخذ میں یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ عام لوگوں کے سامنے مذکورہ بیانات کا یہ اثر ہوا کہ دیہی علاقوں سے لوگ کثیر تعداد میں محمد بن قاسم کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کی حکومت کے تئیں اطاعت کا اظہار کیا اور اس کے محاصل

Marfat.com

(خراج وغیرہ) کے بارے میں براہ راست ان سے استفسار کیا (پس جملہ روستا وشہر حاضر آمدند و مال بخو دقبول کردند واز محمد بن قاسم مبلغ خراج خود را استخبار کردند) ۲۵۔ اس کے علاوہ محمد بن قاسم نے شہر و گاؤں کے تمام لوگوں کو اطمینان دلایا کہ وہ بلا خوف وخطر اپنی اپنی مصروفیات جاری رکھیں، ہر طرح خوشی و اطمینان سے رہیں۔ ان کے حقوق پر کسی کو دست درازی کا حق حاصل نہ ہوگا ۲۶۔

معاشی حقوق:

اسلامی قانون کی رو سے مسلم حکومت کے تحت جن غیر مسلموں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے ان کی جان کے تحفظ کے ساتھ ان کے اموال و اسباب کی حفاظت کی ضمان بھی حکومت لیتی ہے۔ اسلام میں ان کی جان کی طرح ان کے مال و اسباب کو بھی اس قدر محترم سمجھا جاتا ہے کہ اسلامی شریعت کسی کے لیے یہ بھی روا نہیں رکھتی کہ وہ ان کی چیزوں کو تباہ و برباد کرے جن کا قانونی طور پر ذمی کے لیے مسلم شہروں میں لانا یا رکھنا جائز نہیں یہ اور بات ہے کہ وہ اس قانون کی خلاف ورزی کی وجہ سے تادیب یا سزا کے مستحق قرار پائیں گے ۲۷۔ اسی کے مطابق محمد بن قاسم نے دیبل، نیروں، برہمن آباد، ارور اور دوسرے شہروں میں اپنا نظم ونسق قائم کرتے ہوئے مفتوحین کو یہ یقین دلایا تھا کہ حکومت ان کی جان و مال کی حفاظت کی ضمان لیتی ہے اور وہ کسی کو یہ اجازت نہ دے گی کہ وہ ان کی جائداد و املاک کو نقصان پہنچائے اپنے مشہور برہمن آباد اعلامیہ (DECLARATION) میں انھوں نے یہ صاف طور پر واضح کیا کہ مفتوحین میں سے جن لوگوں کو ذمی کا مقام مل گیا ہے ان کے اموال و اسباب ان کی تحویل میں باقی رہیں گے اور ان کی کسی چیز میں کوئی تصرف نہ کیا جائے ۲۸۔ مزید براں محمد بن قاسم کے استفسار پر مفتوحین کی حیثیت واضح کرتے ہوئے حجاج بن یوسف نے صاف لفظوں میں یہ تحریر کیا کہ جب وہ ذمی ہو گئے تو ان کے جان و مال میں تصرف کا ہمیں کوئی اختیار حاصل نہیں بلکہ انھیں جانی

Marfat.com

و مالی تحفظ فراہم کرنا ہم پر فرض ہو گیا (چوں ذمی شدند در خون و مال ایشاں دست تصرف ما مطلق نباشد) ۲۹۔ اس سے اہم یہ کہ محمد بن قاسم نے صرف برہمن آباد کے علاقہ میں دس ہزار ایسے تاجروں دست کاروں اور کاشت کاروں کو مالی امداد فراہم کی جنھیں اس علاقہ میں جنگ کے دوران مالی نقصان اٹھانا پڑا تھا ۳۰۔ اس سے بڑھ کر معاشی تحفظ کی اور کیا مثال ہو سکتی ہے۔

محمد بن قاسم کی حکومت کے تحت سندھ کے ہندوؤں کو نہ صرف معروف ذرائع معاش (تجارت، زراعت و دست کاری) اختیار کرنے کی آزادی ملی بلکہ حکمراں کی جانب سے انھیں یہ ترغیب بھی دی گئی کہ وہ بلا خوف و خطر اپنی معاشی سرگرمیاں جاری رکھیں اور مسلمانوں سے اقتصادی معاملات قائم کرنے میں بھی وہ کوئی خطرہ محسوس نہ کریں بلکہ مطمئن رہیں اور اپنی بہتری کے لیے کوشش کرتے رہیں (وبا مسلماں خرید و فروخت کنند و ایمن باشند و در صلاح خود کوشند) ۳۱۔ ذمیوں کے لیے معاشی سرگرمیوں کی آزادی اور ان کے مالی حقوق کے تحفظ کی یہی یقین دہانی والی عراق کے اس خط میں بھی ملتی ہے جسے قصبہ منھل کے محمد بن قاسم کے زیر نگیں آنے کے بعد ان کو لکھا تھا۔ اس کے ایک حصہ کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

> ''جو لوگ اطاعت قبول کرلیں انھیں امان دو، ان پر حکومت کے محصول مقرر کرو، اہل حرفت و تجارت پر زیادہ بار نہ ڈالو، جو لوگ کاشت کاری اور پیداوار بڑھانے میں محنت سے کام لیتے ہیں، ان سے خاص طور سے نرمی و فراخ دلی کا مظاہرہ کرو اور انھیں مالی مدد بھی بہم پہونچاؤ، جو لوگ مشرف بہ اسلام ہو جائیں ان سے عشر (زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ) وصول کرو اور جو اپنے مذہب پر قائم رہیں ان کی صنعت و زراعت پر مقامی دستور کے مطابق محصول عاید کرو'' ۳۲۔

خراج کی ادائیگی کی شرط پر غیر مسلموں کی آراضی پر ان کا قبضہ بحال رکھنا

Marfat.com

ذمیوں سے متعلق اسلامی قوانین کا ایک حصہ ہے جس پر محمد بن قاسم کی حکومت کے تحت بھی عمل ہوا۳۳۔ مزید بارں انھوں نے سندھ کے ہندوؤں میں باا ثر و تجربہ کار لوگوں بالخصوص سابق حکومت کے متعلقین کو خراج (مال گزاری) کی تشخیص و تحصیل کی ذمہ داری سپرد کی اس طرح مقامی لوگوں کو ہی ''امین'' و ''عامل'' کے منصب پر مامور کیا (پس دہقان و رئیساں را بر تحصیل مال نصب فرمود تا از شہر و روستا اموال در ضبط آرند۔ ایشاں را قوتی و استظہارے باشد) ۳۴۔ یہاں یہ ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ خراج کی تحصیل کے لیے افسروں کو مقرر کرنے کے ساتھ محمد بن قاسم نے انھیں یہ ہدایت بھی جاری کی کہ کسانوں پر ان کی اطاعت سے زیادہ محصول نہ عاید کیا جائے، اس کی تحصیل میں ان کے ساتھ نرمی و رعایت برتی جائے۔ حکمراں اور رعایا کے مابین معاملات سچائی و انصاف کی بنیاد پر قائم کیے جائیں (راستی میان خلق و سلطان نگاہ دارید و بقدر احتمال ہر کس را خراج نہید و باہم دیگر ساختہ باشید و متردد نشوید تا دلایت خراب نگردد) ۳۵۔ محمد بن قاسم نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ افسرِ محاصل کو مذکورہ ہدایات جاری کرنے کے بعد عوام کے مختلف طبقوں کو الگ الگ بلا کر انھیں یہ اطمینان دلایا کہ وہ نئی حکومت سے کوئی اندیشہ نہ کریں۔ محاصلِ واجبہ کے علاوہ ان سے اور کچھ نہ وصول کیا جائے گا۔ بس وہ حکومت کے مقررہ محصول کو ادا کرتے رہیں۔ ان کے ساتھ ہر طرح سے نرمی و رعایت کی جائے گی اور جو کچھ بھی عرض داشت وہ پیش کریں گے اس کی بروقت سنوائی ہوگی ۳۶۔

مذکورہ بالا تفصیلات سے یہ بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم نے سندھ میں اپنی حکومت کے دوران مذہبی، سماجی و معاشی تمام معاملات میں غیر مسلموں کے ساتھ روادارانہ و عادلانہ برتاؤ کا مظاہرہ کیا اور بلا کسی امتیاز جملہ عوام کے تئیں فراخدلانہ رویہ اپناتے ہوئے انھیں ہر طرح سے مطمئن و خوش رکھنے کی کوشش کی۔ سندھ کے ایک معروف علاقہ نیروں کی فتح کے دوران حجاج بن یوسف نے مفتوحین (رعایا) کی دلداری و دلجوئی کی ترغیب دیتے ہوئے محمد بن قاسم کو لکھا تھا کہ قیام

Marfat.com

سلطنت کے چار اہم ستون ہیں (۱) مداراۃ (خاطر داری)، مواساۃ (ہمدردی)، مسامحت (رواداری)، مصاہرت (رشتہ داری) (۲) مال وعطیہ دینا (۳) دشمنوں کی مخالفت میں صحیح رائے قائم کرنا (۴) رعب و شہامت، قوت و شوکت کا اظہار کرنا[۳۷]۔ اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ محمد بن قاسم نے اپنی سلطنت ان ستونوں پر قائم کی اور اپنے چچا کی اس نصیحت کو بھی ہمیشہ پیش نظر رکھا کہ رعایا کے ساتھ لطف وکرم اور ان کی فلاح و بہبود کو دستور بنایا جائے۔ آخر میں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ محمد بن قاسم نے غیر مسلموں کے مختلف طبقات کے لوگوں کو سماجی حقوق عطا کرنے میں رواداری کا مظاہرہ کیا جن میں برہمن و بدھ، اعلیٰ وادنیٰ، امیر و غریب سبھی شامل تھے لیکن تاریخی مآخذ بالخصوص چچ نامہ میں برہمنوں کے سیاق میں اس کا زیادہ ذکر ملتا ہے جیسا کہ اوپر کے مباحث میں بھی بار بار ان کا حوالہ سامنے آیا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ برہمن اس وقت کے سماج میں پہلے سے معزز و بااثر لوگ شمار ہوتے تھے اور سیاست وحکومت کے دائرہ میں بھی انہی کی بالادستی قائم تھی اس لیے ان کی خصوصی دلجوئی و مدارات مصلحتاً مطلوب تھی۔ یہاں یہ ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ سندھ کی فتح کے دوران بعض اوقات مفتوحین کے ساتھ محمد بن قاسم کی ضرورت سے زیادہ رواداری کی مثالیں حجاج بن یوسف کے سامنے آئیں تو انھوں نے اس پر انھیں متنبہ کیا اور فہم وفراست اور احتیاط و ہوشمندی سے کام لینے اور دوست و دشمن میں تمیز کرنے کی تلقین کی[۳۸]۔ دوسرے مورخین کے یہاں برہمنوں کے ساتھ محمد بن قاسم کی حکومت کی مراعات کے زیادہ ذکر کی وجہ ایک یہ بھی ہوسکتی ہے کہ سابق اہل حکومت کی حیثیت سے ان سے فاتح سندھ کا زیادہ واسطہ پڑا اور حکومت کی سطح پر انہی سے معاہدات و معاملات طے ہوئے اس لیے وہی خاص طور سے مورخین کی توجہ کا مرکز بنے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اس عظیم فاتح کی رواداری وفراخدلی اور اس کا کریمانہ ومنصفانہ رویہ غیر مسلموں کے دوسرے طبقے کے لوگوں اور عام رعایا کے ساتھ محقق و مسلم ہے جس کا متعدد حوالہ اوپر بھی دیا گیا۔

Marfat.com

اس کا مزید ثبوت مقامی لوگوں کی کثیر تعداد کے محمد بن قاسم کے تئیں حسن اعتقاد، اظہار محبت وحمایت اور اطاعت وتابعداری سے ملتا ہے اور اس کی توثیق اس شدید رنج وغم سے بھی ہوتی ہے جسے سندھ کی غیر مسلم رعایا نے اپنے محبوب حکمراں محمد بن قاسم کی سندھ سے دمشق واپسی کے وقت ظاہر کیا تھا۳۹۔ مزید براں مورخین اس کی بھی شہادت دیتے ہیں کہ گورنر عراق نے سندھ میں محمد بن قاسم کی حکومت کے دوران اپنے متعدد خطوط میں نظم ونسق کے باب میں ان کی بہترین کارکردگی کو سراہا اور بالخصوص ان کی رعیت نوازی اور عوام کے ساتھ ملاطفت و رواداری کی خوب تعریف کی ہے۔ مثال کے طور پر برہمن آباد اور لوہانہ میں ان کے حسن انتظام کی تفصیلات ملنے پر وہ انھیں لکھتے ہیں:

> ''آنچہ در سپہداری ورعیت نوازی و تربیت احوال رعایا و ترتیب امورکوشی، محمدت وافر باشد''۴۰۔
>
> (تم نے فوجی انتظام، رعایا نوازی، ان کے حالات کی درستگی اور انتظامی امور کی بہتری کے لیے جوانتھک کوشش کی ہے وہ کافی قابل تعریف ہے)۔

قدیم وجدید مسلم مورخین میں محمد بن قاسم کے اوصاف حمیدہ بالخصوص رعیت نوازی، رواداری، انصاف پسندی اور عوام کی بھلائی میں غیر معمولی دلچسپی کونمایاں کرنے والوں کی کمی نہیں۔ یہاں بعض غیر مسلم مورخین کے تاثرات نقل کرنا زیادہ مناسب و موزوں معلوم ہوتا ہے۔ ''ہسٹری آف جہانگیر'' کے مصنف ڈاکٹر بنی پرشاد اسی کتاب میں ایک جگہ محمد بن قاسم کی حکومت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''ہندوستان میں کسی حکومت کے مقبول ہونے کے لیے ایک ضروری شرط یہ بھی ہے کہ اس کے باشندوں کو مذہبی فرائض انجام دینے اور عبادت کرنے میں آزادی ہو۔ ہندوستان کے مسلم حملہ آوروں نے مذہبی رواداری کی اہمیت کو بہت جلد محسوس کرلیا تھا اور

Marfat.com

اپنی حکمتِ عملی اسی کے مطابق بنائی۔ آٹھویں صدی میں محمد بن قاسم نے سندھ میں اپنی حکومت کا جو نظم ونسق قایم کیا وہ اعتدال و رواداری کی روشن مثال ہے''[۴۱]۔

آخر میں اس جانب بھی اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اوپر کے مباحث میں سندھ کے غیر مسلموں کے ساتھ محمد بن قاسم کے روادارانہ برتاؤ سے متعلق جو کچھ پیش کیا گیا وہ زیادہ تر ذمی کی حیثیت سے ان کے حقوق کی وضاحت پر مبنی تھا اس کی وجہ اس اٹل حقیقت کی روشنی میں سمجھی جا سکتی ہے کہ ذمیوں سے تعلقات کے بارے میں اسلام کی جو کچھ تعلیمات اور ان سے برتاؤ و معاملات سے متعلق اس کے جو کچھ قوانین ملتے ہیں وہ مسلم حکومت کے تحت غیر مسلموں کے ساتھ رواداری، فراخدلانہ سلوک و منصفانہ برتاؤ اور ان کی فلاح و بہبود کی بہترین ضمانت پیش کرتے ہیں۔ اسلام کے ان اصول وضوابط پر عمل کرنے کا مطلب ہی ہے کہ غیر مسلموں کے جان و مال کے تحفظ کا اہتمام، ان کے سماجی و معاشی حقوق کا احترام، بلا کسی امتیاز عوام کے ساتھ اچھا سلوک، رعایا کے ساتھ اچھا برتاؤ اور محکوموں کی بھلائی اور اصلاح احوال میں دلچسپی[۴۲]۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے بہت صحیح فرمایا ہے کہ اگر شریعت کی روشنی میں اہل ذمہ کے حقوق ونفاذِ جزیہ کی غرض وغایت غیر مسلموں کے سامنے اچھی طرح واضح کردی جائے تو ان کے سامنے یہ حقیقت آشکارا ہو جائے گی کہ ''ذمی'' بنانے کا مطلب ان کی تذلیل وتحقیر نہیں بلکہ ''یہ وہ بہتر سے بہتر سلوک ہے جو دنیا میں کوئی حاکم قوم محکوموں کے ساتھ کر سکتی ہے''[۴۳]۔

حواشی ومراجع

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: قاضی اطہر مبارک پوری، خلافت راشدہ اور ہندوستان، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۵۲، ۹۸-۱۰۱

Marfat.com

۲۔ سید سلیمان ندوی، عرب و ہند کے تعلقات، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۹ء (باب دوم- تجارتی تعلقات) ص۴۴-۹۶ ، TARA CHAND, *INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE*, ALLAHABAD, 1976, PP.25-29

۳۔ تفصیلات کے لیے دیکھیں: سید ابوظفر ندوی، تاریخ سندھ، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۰ء

۴۔ یہ کتاب اصلاً عربی میں "منہاج المسالک" کے نام سے مرتب کی گئی تھی۔ یہ دستیاب نہیں ہے اسے علی بن حامد کوفی نے سندھ کے آزاد حکمراں ناصرالدین قباچہ کے عہد میں ۱۲۱۶ء میں فارسی میں منتقل کیا۔ اب یہ ترجمہ ہی اہل علم و مورخین میں متداول ہے۔ اس پر مفصل معلومات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: مقدمہ مصحح و مرتب چچ نامہ عمر بن محمد داؤد پوتہ، محولہ بالا، نیز دیکھیے: N.A. Balaoch, Great Books of Islamic Civilization, New Delhi, 1997, PP.111-112

۵۔ علی بن حامد الکوفی، چچ نامہ، ص۲۰۸-۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۰

۶۔ چچ نامہ، ص۲۰۹

۷۔ عبدالحفیظ صدیقی، برصغیر پاک و ہند میں اسلامی نظام عدل گستری، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۶۹ء، ص۱۷

۸۔ احمد بن یحیٰی البلاذری، فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۵۷ء، ص۶۱۳-۶۱۴، چچ نامہ، ص۲۱۳-۲۱۴، ۲۱۸

۹۔ البلاذری، ص۶۱۷، چچ نامہ، ص۲۱۴

۱۰۔ سید صباح الدین عبدالرحمن، ہندوستان کے سلاطین، علماء اور مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۷۰ء، ص۴۹، خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص۶۷، عبدالحفیظ صدیقی، محولہ بالا، ص۱۷

۱۱۔ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعۃ (ب-ت)، ص۳۰۳، ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص۸۷، ۱۴۱، ۲۹۰، ۲۹۱، ۵۷۳، ۵۷۵، شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص۱۸۰، ۳۶۶، ۳۸۲-۳۸۴، فتوحات فیروز شاہی، ص۵، ۹، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، سیرت

Marfat.com

فیروز شاہی، ص ۱۲۸، عین الدین ماہرو اِنشاء ماہرو، ص

۱۲۔ کلمات طیبات (مشتمل بر مکتوبات غوث الثقلین، مرزا مظہر جانجاناں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی و شاہ ولی اللہ دہلوی) مطبع مطلع العلوم، مراد آباد، ۱۸۹۱ء، ص ۲۷-۲۸۔ اس مسئلہ پر تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں راقم کا مقالہ، ہندوؤں کے ساتھ سلطان فیروز شاہ تغلق کا برتاؤ، تحقیقات اسلامی، ۱۲/۳، جولائی - ستمبر ۱۹۹۳ء، ص ۳۵-۷۲

۱۳۔ ابوالکلام آزاد، جامع الشواہد فی دخول غیر المسلم فی المساجد، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۸۱-۸۴

۱۴۔ چچ نامہ، ص ۱۱۶، نیز دیکھیے ص ۱۲۷-۱۲۸

۱۵۔ سید ابوظفر ندوی، تاریخ سندھ، محولہ بالا، ص ۹۶

۱۶۔ چچ نامہ، ص ۲۰۹، نیز ملاحظہ کریں: سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ہندوستان کے عہد ماضی میں مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۵ء، ص ۱۴

۱۷۔ چچ نامہ، ص ۲۱۳، سید ابوظفر ندوی، محولہ بالا، ص ۹۳

۱۸۔ چچ نامہ، ص ۲۱۳-۲۱۴

۱۹۔ چچ نامہ، ص ۲۱۴

۲۰۔ البلاذری، ص ۶۱۷، چچ نامہ، ص ۲۱۴

۲۱۔ چچ نامہ، ص ۲۱۴

۲۲۔ چچ نامہ، ص ۲۰۹-۲۱۰، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، محولہ بالا، ص ۱۴

۲۳۔ چچ نامہ، ص ۲۱۴

۲۴۔ چچ نامہ، ص ۲۱۰-۲۱۱، سید ابوظفر ندوی، ص ۹۲

۲۵۔ چچ نامہ، ص ۲۱۱، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ص ۱۵

۲۶۔ چچ نامہ، ص ۲۱۲

۲۷۔ اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھیں راقم کی کتاب: اسلامی قوانین کی ترویج و تنفیذ- عہد فیروز شاہی کے ہندوستان میں (باب سوم: فتاویٰ فیروز شاہی اور غیر مسلموں سے تعلقات کے مسائل)، ادارہ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۹۸ء، ص ۷۱-۸۸

Marfat.com

۲۸۔ چچ نامہ، ص۲۰۹

۲۹۔ چچ نامہ، ص۲۱۳، سید ابوظفر ندوی، ص۹۳

۳۰۔ چچ نامہ، ص۲۰۹، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ص۱۴

۳۱۔ چچ نامہ، ص۲۱۴

۳۲۔ چچ نامہ، ص۲۱۹، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ص۱۸

۳۳۔ چچ نامہ، ص۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۹-۲۲۰

۳۴۔ چچ نامہ، ص۲۰۹، نیز دیکھیے ص۲۱۱

۳۵۔ چچ نامہ، ص۲۱۱، ۲۱۹، سید ابوظفر ندوی، ص۹۱-۹۲

۳۶۔ چچ نامہ، ص۲۱۲، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ص۱۵

۳۷۔ چچ نامہ، ص۲۱۲، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ص۶

۳۸۔ چچ نامہ، ص۱۵۱-۱۵۲، سید ابوظفر ندوی، ص۸۱-۸۲

۳۹۔ البلاذری، محولہ بالا، ص۴۴۰، تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ص۲۱-۲۲، سید ابوظفر ندوی، ص۱۲۳

۴۰۔ چچ نامہ، ص۲۱۶

۴۱۔ BENI PRASAD, ***HISTORY OF JAHANGIR,*** ALLAHABAD, 1973, PP. 80-81 نیز دیکھئے سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ہندوستان کے عہدِ ماضی میں مسلم حکمرانوں کی مذہبی رواداری، ص۲۴

۴۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیں: سید ابوالاعلیٰ مودودی، اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کے حقوق، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۹۳ء

۴۳۔ جامع الشواہد فی دخول غیرالمسلم فی المساجد، محولہ بالا، ص۸۴

☆☆☆

Marfat.com

باب چہارم

عہد اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال کا تصوّر اور اس کی کارکردگی

بیت المال اسلام کے اقتصادی نظام کی مرکزی کڑی ہے۔ یہ بڑے عظیم مقصد اور مفید مشاغل کا حامل ہوتا ہے، اسی وجہ سے اسلام کے معاشی اداروں میں اسے خاص اہمیت و وقعت حاصل ہے۔ بیت المال ابتداءً وسائلِ ریاست کے جمع و تحفظ اور ان کے مصارف کی نگرانی کے لیے قائم کیا گیا تھا لیکن تہذیب و تمدن کی ترقی اور نظم ونسق میں وسعت کے ساتھ اس کے مشاغل میں اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ آمد وخرچ کی نگرانی کے ساتھ ساتھ یہ ریاست کی اقتصادی پالیسی کو عملی جامہ پہنانے اور اس کے فلاحی منصوبوں کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کا اہم و موثر وسیلہ بن گیا[۱]۔ حکومت کی انتظامی ضروریات کی تکمیل، فقراء و مساکین کی کفالت، لاوارث جائداد و اموالِ یتامیٰ کی نگہداشت، امانت وقرض کے معاملات کی انجام دہی، ایک مقام سے دوسرے مقام تک رقوم کی منتقلی اور زراعت وتجارت وصنعت کی ترقی کے اہتمام جیسے امور اس کے دائرہ کار میں شامل ہوگئے[۲]۔ جدید دور کے ایک عرب مورخ نے بجا طور پر بیت المال کو موجودہ زمانہ کی مالی وزارت سے تعبیر کیا ہے جس کی آمدنی کے مختلف (لیکن متعین) ذرائع ہوتے ہیں اور جس کے مصارف کی جہات بھی مختلف ہوتی ہیں[۳]۔ یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اسلام کے تصورِ بیت المال کی رو سے یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کی کوئی آمدنی اس کے خزانہ میں جمع کی جائے اور پھر وہاں سے متعین مد میں خرچ کے لیے نکالی

Marfat.com

جائے بلکہ اگر بیت المال کے وسائل کو براہِ راست ان کے مصارف میں استعمال کیا جائے تو بیت المال کا مقصد و منشا پورا ہو جاتا ہے، گرچہ ظاہری طور پر لفظ بیت المال کا ذکر نہ آئے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کا دور حکومت اس ملک اور خود مسلمانوں کی سیاسی و ثقافتی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ اس عہد کے ہندوستان میں جو سیاسی اصول و ضوابط بنائے گئے اور انتظامی شعبے قائم کیے گئے وہ کافی حد تک مشرق وسطیٰ کی مسلم حکومتوں سے مستعار تھے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ حکومت بادشاہی نظام پر مبنی تھی اور اس کی کارکردگی میں تیموری اصول جہانبانی کے بہت سے اثرات پائے جاتے تھے لیکن اس کے رہنما اصولوں اور ترکیبی عناصر میں کافی حد تک مسلم طرز حکمرانی کا عمل دخل بھی ملتا ہے۔ اس عہد میں دیوانِ خراج، قضا، احتساب وغیرہ جیسے متعدد ایسے انتظامی شعبہ جات قائم تھے جو واضح طور پر ایشیا اور افریقہ کے مختلف علاقوں میں پہلے کی مسلم حکومتوں میں پائے جاتے تھے، اسی طرح نظم ونسق کے دائرے بالخصوص مالیات میں بہت سی ایسی اصطلاحیں رائج تھیں جو بنیادی طور پر اسلام کے معاشی نظام کا جز تھیں مثلاً زکوٰۃ، خراج، جزیہ، عشور، عشری وخراجی، مزارعت و مضاربت، بیت المال وغیرہ۔ اسلام کے سیاسی و انتظامی شعبوں کی جو اصطلاحات عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں رائج ہوئیں ان میں کچھ ایسی تھیں جن کا اصل مفہوم باقی رہا جب کہ بعض اصطلاحوں کے معنیٰ یہاں کے سیاق میں یا تو بدل گئے یا ایک محدود مفہوم میں ان کا استعمال رائج ہوا اور پھر کچھ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ ایک اصطلاح اپنے اصل مفہوم کے ساتھ تبدیل شدہ معنی میں بھی مستعمل ہوئی۔ اس پس منظر میں عہد اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال کے تصور اور اس کی کارکردگی کا مطالعہ افادیت سے خالی نہ ہوگا۔

عہد زیر بحث کے نظم ونسق بالخصوص مالی نظام سے بحث کرتے ہوئے بعض جدید مورخین نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ اُس وقت بیت المال کی حیثیت

Marfat.com

محض ایک ایسے خزانہ کی تھی جہاں لاوارث جائداد یا غیر موروثہ ترکہ جمع کیا جاتا تھا اور جس کی آمدنی فقراء ومساکین میں صرف کی جاتی تھی اور ان مورخین کے بقول بیت المال اور کسی خیراتی ادارہ کے دائرۂ کار میں کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوتا۵۔ لیکن مستند تاریخی مآخذ کے مطالعہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس وقت بیت المال کا تصور اس سے کہیں زیادہ وسیع اور اس کا دائرہ کار کافی پھیلا ہوا تھا۔ عہدِ سلطنت کے مختلف مآخذ میں یہ مذکور ہے کہ اس وقت بیت المال کے ذرائع آمدنی میں زکوٰۃ، خمس غنائم، جزیہ، عشور اور غیر موروثہ اموال شامل تھے۶۔ سلطان فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱-۱۳۸۸ء) کی بابت خاص طور سے مورخین یہ شہادت پیش کرتے ہیں کہ اس نے بیت المال کے وسائل کو ان محاصل تک محدود رکھا جو شریعت سے ثابت تھے اور باقی دیگر محاصل کو یک قلم ممنوع قرار دیا۷۔ بیت المال کے مذکورہ وسائل کے سلسلے میں معاصر فقہاء کی وضاحت اور سلاطین دہلی کی ہدایات کے علاوہ اس بات کے بھی ثبوت فراہم ہوتے ہیں کہ یہ محاصل واقعتاً بیت المال کی آمدنی کا جز بنتے تھے۔ سلطان التمش (۱۲۱۰-۱۲۳۵ء) کے بارے میں معاصر مورخ منہاج السراج کے بیان سے یہ تصدیق ہوتی ہے کہ مالِ غنیمت حکومت کی آمدنی کا حصہ بنایا جاتا تھا گرچہ بعض اوقات خمس سے زیادہ حکومت کے خزانہ میں داخل کیا جاتا تھا۸۔ جو ظاہر ہے کہ شرعی ضابطہ کے خلاف تھا۔ سلطان علاء الدین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۶ء) اور قاضی مغیث کے مابین جن مسائل پر تبادلۂ خیال ہوا تھا ان میں ایک یہ بھی تھا کہ ایام شہزادگی میں اس (علاء الدین خلجی) نے دیوگیر (دولت آباد) میں فوجی مہم کے دوران جو مال حاصل کیا ہے وہ اس کا اپنا ہے یا بیت المال کا حق ہے۔ اس کے جواب میں قاضی نے یہ عرض کیا تھا کہ یہ مال لشکرِ اسلام کی کوششوں کے نتیجہ میں حاصل ہوا ہے اس لیے یہ بیت المال کا حق ہے، سلطان کا اس پر کوئی ذاتی اختیار نہیں ہے۹۔ اس مباحثہ سے اس وقت مال غنیمت میں بیت المال کا استحقاق ثابت ہوتا ہے لیکن یہ واضح نہیں ہوتا کہ اس میں بیت المال کا کس قدر حصہ ہوتا تھا۔

Marfat.com

سلطان فیروز شاہ کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے پیشرو سلاطین کے دور میں مالِ غنیمت کی تقسیم میں بے ضابطگی پائی جاتی تھی اور ۱/۵ کے بجائے ۴/۵ حصہ بیت المال کے لیے مخصوص کرلیا جاتا تھا سلطان نے اس غلطی کی اصلاح کی اور شرعی تناسب کے مطابق بیت المال کو غنائم کے صرف ۱/۵ حصہ کا حق دار قرار دیا ۱۰۔ اس پر عمل آوری کی تاکید سلطان کے اس فرمان میں بھی ملتی ہے جو اس نے جاج نگر (اوڑیسہ) کی مہم میں کامیابی کے بعد جاری کیا تھا اور وہ یہ کہ جب مالِ غنیمت بلاد اسلام میں پہنچے تو حکم خداوندی اور شریعت مصطفوی کے مطابق اسے تقسیم کیا جائے ۱۱۔ ہندوستان میں ترکوں کی حکومت کے قیام سے بہت پہلے جب محمد بن قاسم کی قیادت میں عربوں نے سندھ میں فتوحات حاصل کیں تو مالِ غنیمت کا پانچواں حصہ (خمس) مسلم حکومت کے خزانہ میں داخل کیا گیا جیسا کہ تاریخ سندھ کے مستند مآخذ چچ نامہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے ۱۲۔ جہاں تک جزیہ کے بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بننے کا تعلق ہے سلطان فیروز شاہ سے قبل اس کی باقاعدہ تشخیص و تحصیل کا ذکر نہیں ملتا گرچہ معاصر مآخذ میں اس کے متفرق حوالے دستیاب ہیں۔ معاصر مورخ ضیاء الدین برنی سلطان علاء الدین اور قاضی مغیث کے مکالمہ کے حوالے سے سلطان کا یہ تاثر نقل کرتے ہیں کہ زمین دار طبقہ کے ہندو (خود، مقدم اور چودھری) جزیہ اور دوسرے محصول ادا نہیں کرتے اور عیش و عشرت کی زندگی گذارتے ہیں ۱۳۔ جب کہ یہی مورخ عہد فیروز شاہی کی یہ صورتِ حال پیش کرتے ہیں کہ چند تنکہ (عہد سلطنت کا نقرئی سکہ) جزیہ ادا کرکے ہندو مختلف سماجی حقوق اور معاشی مراعات سے محظوظ ہوتے ہیں ۱۴۔ فیروز شاہ نے جیسا کہ معاصر مآخذ میں اس کی تفصیلات ملتی ہیں اسلامی قانون کے مطابق جزیہ کے نفاذ پر زور دیا اور اسے واضح طور پر بیت المال کے معروف وسائل کا حصہ قرار دیا ۱۵ اور اس سے اہم یہ کہ (جیسا کہ پہلے ذکر آچکا ہے) سلطان نے رائج الوقت سکہ کے مطابق اس کی شرح متعین کی اور امیر، متوسط اور ادنیٰ طبقہ کے لوگوں پر بالترتیب ۴۰، ۲۰ و ۱۰ تنکہ

Marfat.com

سالانہ جزیہ عائد کیا۱۶۔ جب کہ محمد بن قاسم کے دور میں شرحِ جزیہ کے طور پر ۴۸، ۲۴ و ۱۲ درہم کا ذکر ملتا ہے ۱۷۔ جو قدیم مسلم حکومتوں میں جزیہ کی عام شرح تھی ۱۸۔

اُس وقت ریاست کے وسائل میں خراج سب سے معروف اور اہم وسیلہ تھا اس لیے بیت المال کی آمدنی میں اس کے حصہ کا زیادہ ہونا ایک فطری امر تھا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ معاصر مورخ برنی نے سلطان علاء الدین اور قاضی مغیث کے مکالمہ میں بیت المال کی صفت یہ بیان کی ہے کہ جو کسانوں کے خراج سے جمع ہوتا ہے (واز بیت المال کہ از خراج رعایا جمع شود) ۱۹۔ یہی حقیقت عمال و محصلینِ خراج کے نام جاری کردہ فیروز شاہ کی اس ہدایت سے بھی واضح ہوتی ہے کہ کسانوں سے محصول کی وصولی میں سختی نہ برتی جائے اور نہ ان کی طاقت سے زیادہ ان پر بوجھ ڈالا جائے اس لیے کہ کسان ہی خزانۂ بیت المال میں اضافہ کا ذریعہ بنتے ہیں ۲۰۔ سلطان نے خان جہاں کو وزیر مقرر کرتے وقت اسکی جو ذمہ داریاں یاد دلائیں ان میں نظم محاصل کی نگرانی اور حکومت کی آمدنی میں اضافہ کی تدبیر بھی شامل تھی اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ سلطنت کی تعمیر و ترقی بیت المال کی آبادی اور ذرائع آمدنی میں اضافہ سے منسلک ہے ۲۱۔ قریب قریب اسی خیال کی ترجمانی معاصر مورخ عفیف کے بیان کردہ اس اصول میں ملتی ہے کہ اگر خراج وصول کرنے والوں (عُمّال) کی کارکردگی پر کڑی نظر نہ رکھی جائے تو بیت المال کی آمدنی میں کمی واقع ہوتی ہے ۲۲۔ یہ تمام تفصیلات اس حقیقت کی غماز ہیں کہ عہدِ سلطنت میں خراج نہ صرف یہ کہ بیت المال کی آمدنی کا حصہ بنتا تھا بلکہ اس کا اہم و معتد بہ حصہ تھا۔

اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں کہ خراج کے مثل عشر (زمین کی پیداوار کا دسواں حصہ یعنی مقررہ شرح زکوٰۃ) بھی بیت المال کے معروف وسائل میں شامل تھا جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا اور یہ بھی مآخذ سے ثابت ہے کہ محمد بن قاسم نے سندھ کی فتوحات کے بعد ان لوگوں کی زمین کو عشری قرار دیا تھا جنھوں نے اسلام قبول کرلیا تھا اور اسی کے مطابق ان سے عشر وصول کیا جاتا تھا ۲۳۔ مزید براں دہلی سلطنت

Marfat.com

کے ابتدائی دور میں عشر کی تحصیل اور اس سے متعلق بعض ضابطوں کا ذکر بھی ملتا ہے۔ سلطان قطب الدین ایبک (۱۲۰۶-۱۲۱۰ء) نے بالخصوص لاہور کی بابت یہ حکم جاری کیا تھا کہ جو زمینیں مسلمانوں کی مملوکہ ہیں ان پر شریعت کے مطابق عشر یا نصف عشر عاید کیا جائے اور اس کے علاوہ ان سے کچھ نہ وصول کیا جائے [۲۴]۔ اس میں شبہ نہیں کہ سلطان التمش کے دور میں خراجی زمین کے مسائل کی زیادہ وضاحت ملتی ہے [۲۵]۔ لیکن عشری وخراجی کی تقسیم سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عشری زمینیں موجود تھیں اور عشر حکومت کی آمدنی کا ذریعہ بنتا تھا۔ عہد سلطنت کے سرکاری خطوط و دستاویزات کے مشہور مجموعہ ''انشاء ماہرو'' میں صاف طور پر یہ مذکور ہے کہ آراضی ہند دو حالت سے خالی نہیں یا تو وہ خراجی ہوگی یا عشری [۲۶]۔ مذکورہ سلاطین کے علاوہ دیگر حکمرانوں کے عہد میں بھی عشر کا حوالہ ملتا ہے [۲۷]۔ لیکن اسے بیت المال کے وسائل میں شامل کیے جانے کی صراحت اور اس کی باضابطہ تحصیل کے شواہد فیروز شاہ کے زمانہ میں فراہم ہوتے ہیں معاصر مآخذ اس پر متفق ہیں کہ سلطان نے شرعی قوانین کی روشنی میں نظم محاصل کی اصلاح کی اور بیت المال کے لیے ان محاصل کی وصولی پر زور دیا جو شریعت سے ثابت ہیں [۲۸]۔ یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ بیت المال کے ایک ذریعہ آمدنی کی حیثیت سے خراج کی بہ نسبت عشر کے حوالہ کی کمیابی کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت عشری زمینیں بہت کم پائی جاتی تھیں جیسا کہ عہد وسطیٰ کے بعض ہندوستانی علماء نے اپنی تصنیفات میں اس موقف پر خاص زور صرف کیا ہے [۲۹]۔

جہاں تک عہد سلطنت میں نقود یا سامانِ تجارت پر عاید ہونے والی زکوٰۃ کے بیت المال میں داخل کیے جانے کا تعلق ہے اصولی و قانونی طور پر اس کا ذکر فقہی و تاریخی مآخذ میں بکثرت ملتا ہے [۳۰]۔ لیکن مورخین حکومت کے ذریعہ اس کی تحصیل اور متعینہ مصارف میں اس کے خرچ کرنے کی تفصیلات بہت کم پیش کرتے ہیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر لوگ خود زکوٰۃ ادا کرتے تھے یا

Marfat.com

اپنی صوابدید کے مطابق اس کی رقوم کو اس کے متعینہ مصارف میں خرچ کر دیتے تھے تاہم زکوٰۃ سے متعلق بعض متفرق حوالوں سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے نظم پر کسی نہ کسی حد تک حکومت کا اختیار قائم تھا۔ مثال کے طور پر معاصر مورخ برنی کے بیان کے مطابق اس وقت محتسب کے فرائض میں یہ بات شامل تھی کہ وہ امراء سے زکوٰۃ وصول کر کے فقراء میں تقسیم کریں ۳۱۔ اسی دور کے ایک دوسرے مورخ یہ ذکر کرتے ہیں کہ جب ایک کثیر العیال غریب شخص سلطان فیروز شاہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور مدد کی درخواست کی تو سلطان نے اس کے بارے میں تفتیش حال کے بعد یہ حکم جاری کیا کہ اسے شہر کی زکوٰۃ و عشور کی مد سے روزانہ ایک تنکہ عطا کیا جائے ۳۲۔ ظاہر ہے کہ یہاں شہر کی زکوٰۃ سے مراد نقود یا مالِ تجارت کی زکوٰۃ ہی ہو سکتی ہے۔ مزید براں اسی زمانہ کی ایک فقہی تالیف میں یہ استفتاء مذکور ہے کہ اگر بادشاہ کسی سے جرمانہ کے طور پر مال وصول کرے اور جرمانہ ادا کرتے وقت یہ نیت کرے کہ جو کچھ وہ بادشاہ کو دے رہا ہے وہ اس کے مال کی زکوٰۃ ہے تو کیا وہ شریعت کی رو سے زکوٰۃ سے بری الذمہ ہو جائے گا ۳۳۔ یہ سوال بھی اس حقیقت کا غماز ہے کہ حکومت کو زکوٰۃ ادا کرنے کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا تھا۔ زکوٰۃ کے علاوہ سامانِ تجارت کی درآمد و برآمد یا ایک مقام سے دوسرے مقام تک اس کی منتقلی پر عائد کیا جانے والا محصول (کسٹم ڈیوٹی یا چنگی) بھی اُس وقت بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ ہوتا تھا۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں اس محصول کے لیے اصل اصطلاح (عشور) کے علاوہ زکوٰۃ، تمغا، چہل یک و چہل دو کے الفاظ بھی استعمال ہوتے تھے ۳۴۔ بیت المال کے وسائل میں اس محصول کے شامل ہونے کے جو شواہد ملتے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ ملتان کے گورنر عین الدین ماہرو کو یہ شکایت ملی کہ ساحلی شہر اُچ (یا اوچھ) کے علاقہ میں اس محصول کا نظم بے ضابطگی و خرابی کا شکار ہے تو اس نے مقامی حاکم کو اس خرابی کے دور کرنے کی ہدایت کی اور یہ صراحت کی کہ اس محصول کی بے ضابطہ وصولی بیت المال کے نقصان کا باعث بنتی ہے ۳۵۔

Marfat.com

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ عہد سلطنت میں وہ تمام چیزیں بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بنتی تھیں جو اصولی طور پر اسلام میں اس کے وسائل کا حصہ شمار کی جاتی ہیں۔ اس طرح وسائل کے اعتبار سے اس وقت بیت المال کا ایک وسیع تصور پایا جاتا تھا اور اسے عوامی خزانہ (پبلک ٹریژی) کے مترادف قرار دینا غلط نہ ہوگا۔

عہد مغلیہ میں انتظامی شعبوں کی وسعت کے ساتھ نئے سرے سے ان کی تنظیم عمل میں آئی۔ مغل بادشاہوں میں اکبر کا زمانہ (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) انتظامی اصلاحات کے لیے معروف ہے۔ عہد اکبری کے مشہور مجموعہ اصول وضوابط ''آئین اکبری'' سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محاصل آراضی کے خزانہ کے علاوہ (سرکاری) خزانہ کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ایک پیشکش کے لیے، دوسرا غیر موروثہ اموال کے لیے، تیسرا تحفہ وتحائف کے لیے اور چوتھا ان نقود (سونا وچاندی) کے لیے جن کے برابر بادشاہ کو تولا جاتا تھا اور جنھیں خیرات کے طور پر تقسیم کیا جاتا تھا[۳۶]۔ آئین کی بیان کردہ اس تقسیم خزانہ جات میں بیت المال کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ عہد جدید کے مشہور مورخ سر جادوناتھ سرکار نے آئین اکبری کی مذکورہ بحث کے حوالہ سے لاوارث جائداد کے خزانہ کو بیت المال کا نام دیا ہے جو اپنی جگہ پر محل نظر ہے[۳۷]۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عہد اکبری کے دیگر تاریخی ماخذ میں بیت المال کے متفرق حوالے ملتے ہیں جن سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیت المال کے نام سے ایک خزانہ ضرور پایا جاتا تھا[۳۸]۔ اورنگ زیب عالم گیر کے عہد (۱۶۵۸-۱۷۰۷ء) میں بھی مختلف حصوں میں خزانہ کی تقسیم جاری رہی۔ اس عہد کے دستاویزی مآخذ میں عام طور پر چار خزانوں کا ذکر ملتا ہے۔ خزانۂ عامرہ یا بیت الخراج، خزانہ بقایا، خزانۂ صدقہ اور خزانۂ جزیہ[۳۹]۔ اس تقسیم میں بھی بیت المال شامل نہیں ہے لیکن اسی عہد کی تاریخی کتب و دستاویزات میں بیت المال کا ذکر بار بار آتا ہے اور ان حوالوں پر ان کے سیاق وسباق کے ساتھ نظر ڈالنے سے یہ اندازہ

Marfat.com

ہوتا ہے کہ اُس وقت بیت المال کو ایک نمایاں حیثیت حاصل تھی اور اس کا اپنا ایک نظم قائم تھا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ تمام اموال جن کے لیے الگ خزانوں کا ذکر کیا گیا ہے بیت المال کے وسائل میں شامل کیے گئے ہیں جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

اس سے پہلے یہ ذکر کیا جاچکا ہے کہ عہد سلطنت میں مال غنیمت کا خمس بیت المال کے معروف وسائل میں شامل تھا عہد مغلیہ میں اس کی بابت کوئی واضح ثبوت نہیں مل پایا ہے لیکن شہزادہ محمد معزالدین کے نام اورنگ زیب کے ایک خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ نئی فتوحات بھی بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بنتی تھیں۔ بادشاہ شاہزادہ کو قلعہ ترکندونول (واقع دردکن) کی فتح پر مبارک باد دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بیت المال کے وسائل میں اضافہ کی خواہش کا تقاضا یہی ہے کہ مزید فتوحات کے لیے کوشش جاری رکھی جائے [۴۰]۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نئی فتوحات کی آمدنی سے مراد مالِ غنیمت کا حصول ہے۔ اسی طرح اورنگ زیب کے عہد میں غیر مسلموں سے جزیہ کی تحصیل اور متعلقہ قوانین کے نفاذ کی تفصیلات متعدد مآخذ میں دستیاب ہیں [۴۱]۔ اوپر ذکر کیا گیا کہ بادشاہ نے اس محصول کے لیے علیٰحدہ خزانہ تشکیل دیا تھا۔ لیکن دوسری جانب اسی عہد کے ایک ماخذ سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ جزیہ بیت المال کی آمدنی کا حصہ بنتا تھا اس لیے کہ اس میں امینِ جزیہ کی جانب سے جزیہ کی رقوم میں خرد برد کو بیت المال میں بیجا تصرف سے تعبیر کیا گیا ہے [۴۲]۔ اسلام کے اقتصادی نظام کی رو سے مسلم و غیر مسلم تاجروں سے کسٹم ڈیوٹی یا چنگی کے طور پر وصول کیا جانے والا محصول (عشور) بیت المال کے معروف وسائل میں شامل ہے۔ عہد سلطنت میں بالخصوص فیروز شاہ کے زمانہ میں اس اصول پر عمل آوری کا ثبوت ملتا ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔ بعد کے دور میں اس محصول کے نظم میں جو خرابی آ گئی تھی اورنگ زیب نے اس کے اصلاح کی کوشش کی اور قانونِ شریعت کے مطابق اس کے وجوب کا نصاب مقرر کیا اور مسلم اور ہندو

Marfat.com

تاجروں کے لیے سامان تجارت کی قدرو قیمت کے اعتبار سے ڈھائی فیصد و پانچ فیصد اس محصول کی شرح متعین کی ۴۳؎۔ اورنگ زیب کے زمانہ میں یہ محصول بیت المال کے ذرائع آمدنی میں شامل تھا۔ مثال کے طور پر اورنگ زیب نے مسلمانوں کے حق میں اس محصول کی معافی کا اعلان کیا اس معافی کے بعد بعض مسلمانوں نے ہندوؤں کے مال کو اپنے نام سے ایک مقام سے دوسرے مقام منتقل کرنے کی نازیبا وغیر قانونی حرکت شروع کی بادشاہ کو جب اس کی خبر ملی تو اس نے اسے بیت المال کے نقصان اور عام لوگوں کی حق تلفی سے تعبیر کیا اور نتیجتاً مسلمانوں کے حق میں اس کی معافی کو منسوخ کرتے ہوئے حسبِ دستور سابق انھیں بھی اس کی ادائیگی کا پابند قرار دیا ۴۴؎۔ اس سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوؤں سے وصول کیا جانے والا عشور ۴۵؎ وسائل بیت المال کا جز بنتا تھا اِس صورت میں اس بات کا یقین نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ مسلمان تاجروں سے موصول ہونے والا یہ محصول بیت المال کی آمدنی میں شامل ہوتا تھا۔ فقہی مآخذ بلا کسی تفریق مسلم و غیر مسلم تاجروں پر عاید کیے جانے والے عشور کو بیت المال کا حق قرار دیتے ہیں ۴۶؎۔

عہد مغلیہ میں بیت المال کے وسائل میں جس چیز کا سب سے زیادہ ذکر ملتا ہے وہ لاوارث ترکہ ہے۔ اُس عہد کے بعض اہم ماخذ میں بیت المال کی خاص آمدنی اُس مال کو بتایا گیا ہے جسے لاوارث ہونے کے سبب حکومت کی تحویل میں لیا جائے ۴۷؎۔ بلا استثناء تمام مغل بادشاہوں کے زمانۂ حکومت میں یہ مسلمہ اصول معمول بہ رہا ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر کوئی (شرعی) وارث چھوڑے وفات پا جاتا تو اس کی جائداد بحق سرکار ضبط ہوکر بیت المال کی ملک ہو جاتی، یہ قانون عام رعایا، سرکاری ملازمین اور مسلم و غیر مسلم سب کے سلسلہ میں یکساں طور پر نافذ العمل تھا۔ یہاں یہ ذکر بے موقع نہ ہوگا کہ اسلام کے قانونِ وراثت میں یہ مشہور جزئیہ ملتا ہے کہ متوفی کے ذمہ اگر کسی کا کوئی مطالبہ ہے تو اس کے ترکہ سے اس کی ادائیگی کے بعد ہی باقی ماندہ اموال کو اس کے ورثہ میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر کسی متوفی کا کوئی

Marfat.com

وارث نہیں ہے تو اس کے ترکہ کا حق دار بیت المال ہوگا ۴۸۔ بادشاہ اکبر کے زمانہ میں اس سے متعلق جو قانون جاری کیا گیا تھا اس کی وضاحت معاصر مورخ بدایونی کے یہاں ان الفاظ میں ملتی ہے کہ اگر میت کا کوئی وارث ہو اور اس کے ذمہ حکومت کا نہ تو کوئی مطالبہ ہو اور نہ اس کا تعلق شعبۂ مالیات کی کسی ملازمت (عمل داری، فوطہ داری وکروری) سے ہو تو اس کا چھوڑا ہوا مال وارث کے حوالہ کر دیا جائے ورنہ اسے بیت المال میں داخل کیا جائے ۴۹۔ جہانگیر نے تخت نشینی کے بعد جو بارہ مشہور ضوابط جاری کیے تھے ان میں ایک یہ بھی تھا کہ مسلم وغیر مسلم متوفی کی جائداد اس کے ورثہ کے حوالہ کردی جائے اور لاوارث جائداد سرکاری تحویل میں لی جائے ۵۰۔ اورنگ زیب نے ۱۶۶۷ء میں اسی نوعیت کا صاف صاف حکم یہ جاری کیا کہ اگر عملۂ حکومت (بندہائے بادشاہی) میں سے کوئی فوت کر جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو اور نہ ہی حکومت کے ذمہ اس کا کوئی مطالبہ ہو تو اس کی چھوڑی ہوئی جائداد بیت المال کے نگراں کے سپرد کر دی جائے اور اگر اس کے ذمہ حکومت کا کوئی مطالبہ واجب الادا ہے تو اس کی ادائیگی کے بعد باقی اموال بیت المال میں جمع کر دیے جائیں ۵۱۔ لاوارث جائداد سے متعلق مغل بادشاہوں کی مذکورہ ہدایات کو سمجھنے کے لیے یہ پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ مغل حکومت کا یہ مسلمہ اصول تھا کہ سرکاری افسران میں سے جو شخص وفات پا جاتا تھا اس کا چھوڑا ہوا مال بحق سرکار ضبط (Escheat) کر لیا جاتا تھا اس کے ذمہ اگر حکومت کا کوئی قرض وغیرہ ہوتا تو اس کی ادائیگی کے بعد باقی ماندہ ترکہ اس کے وارثین میں تقسیم کر دیا جاتا اور اگر متوفی لاوارث ہوتا تو اس کا ترکہ بیت المال کی مِلک قرار پاتا اس اصول پر عمل آوری میں مسلم وغیر مسلم افسرانِ حکومت کے مابین کوئی تفریق نہیں برتی جاتی تھی ۵۲۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ لاوارث اموال اور بیت المال سے متعلق مذکورہ ضابطہ صرف منقولہ جائداد تک محدود نہ تھا بلکہ زرعی جائداد کے بارے میں بھی اس ضابطہ کے جاری ہونے کے ثبوت ملتے ہیں اورنگ زیب

Marfat.com

نے اپنی بادشاہت کے چوتیسویں سال (۱۶۹۰ء) یہ حکم جاری کیا کہ مدد معاش کی آراضی رکھنے والا اگر وفات پا جائے اور ذوی الفروض، عصبہ یا ارحام میں سے کوئی اس کا وارث موجود نہ ہو تو اس کی آراضی بیت المال کے حق میں واپس لے لی جائے۵۳۔ گرچہ یہ حکم مدد معاش کی آراضی کے لیے خاص تھا۵۴ لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ عام آراضی کے بارے میں بھی یہی معمول بہ تھا اس لیے کہ لاوارث ہونے کی صورت میں متوفی کے اموال کو بیت المال کی تحویل میں لینے کا مختلف مآخذ میں جہاں جہاں ذکر آیا ہے وہاں نقود کی قید نہیں بلکہ عام انداز میں 'جملہ اموال' کا حوالہ ملتا ہے۔ عہد مغلیہ میں غیر موروثہ آراضی پر بیت المال کے حقوق ثابت ہونے کے ضمن میں دلچسپ بات یہ ہے کہ اُس عہد کے بعض علماء نے ہندوستان کی بیشتر آراضی کو غیر موروثہ تصور کرتے ہوئے بیت المال کی مِلک قرار دیا ہے۔ ان کے خیال میں یہاں کے زیادہ تر علاقے بزور (عنوۃً) مفتوح ہوئے اور اس امر کے قطعی شواہد موجود نہیں کہ مفتوحہ آراضی غانمین میں تقسیم کی گئی اور نہ ہی یہ ثبوت ملتا ہے کہ خراج یا مقررہ محصول کے عوض مفتوحہ زمینوں پر سابق مالکین (ہندو) کا قبضہ بحال رکھا گیا۵۵۔ یہ علماء اپنے موقف کی تائید میں ایک اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اِن زمینوں کے اصل مالک یا تو فوجی مہم کے دوران تباہ و برباد ہوگئے یا پھر اپنا اصل مقام چھوڑ کر اِدھر اُدھر منتقل ہو گئے اور پھر ان زمینوں پر حکومت کی اجازت کے بغیر ایسے لوگ قابض ہو گئے جن کا اصل مالکین سے کوئی صلبی یا نسبی رشتہ نہیں تھا۔ ایسی صورت میں ان زمینوں کی نوعیت ایسی ہو گئی کہ اُن کے اصل مالک (سابق یا موجودہ) کا کچھ پتہ نہیں۵۶۔ اس لیے یہ زمینیں لامحالہ لاوارث زمینوں کی زمرہ میں آ کر بیت المال کی ملک قرار پائیں۔ ان علماء کے خیال میں بیت المال کی ان آراضی میں سے اگر سلطان یا بادشاہ کسی شخص کو اس کی دینی یا علمی خدمت کے عوض کوئی حصہ عطا کرتا ہے یا کسی کو مددِ معاش کے طور پر اس میں سے کوئی قطعہ حوالہ کرتا ہے اور وہ شخص سلطان کی اجازت سے اسے اپنی کاشت

Marfat.com

میں لاتا ہے تو وہ زمین اسی کی ملک ہوگی اور عشری قرار پائے گی ۵۷۔

لاوارث جائداد کے علاوہ اس شخص کے اموال بھی بیت المال کی تحویل میں لے لیے جاتے تھے جو کسی سنگین جرم (قتل وغیرہ) کے ارتکاب کے بعد راہِ فرار اختیار کرلیتا تھا اور یہ ضابطہ ہندو اور مسلم کے حق میں یکساں طور پر نافذ العمل تھا ۵۸۔ اسی طرح اگر کوئی شخص چوری یا ڈکیتی کرتے ہوئے موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا تو جو کچھ اس کا اپنا اثاثہ اس کے پاس سے برآمد ہوتا اسے بیت المال میں داخل کردیا جاتا ۵۹۔ یہ صورت غالباً اس وقت اختیار کی جاتی رہی ہوگی جب کہ چور یا ڈاکو نامعلوم اشخاص ہوں اور ان کے گھر بار کا کچھ پتہ نہ ہو۔ جہاں تک مسروقہ (چُرایا ہوا) مال کا تعلق ہے اس کے بارے میں اورنگ زیب نے شرعی ضابطہ کے تحت صاف صاف یہ حکم جاری کیا تھا کہ اگر وہ برآمد ہوجائے اور اس کا مالک معلوم ہوتو ملکیت کی قطعی شہادت ملنے پر وہ مال اُس کے حوالے کردیا جائے اور اگر اس کا مالک مجہول ہوتو اُسے بیت المال میں داخل کردیا جائے ۶۰۔ اسی طرح اورنگ زیب کے تعزیری قوانین میں یہ جزئیہ بھی ملتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کو کیمیا گر ظاہر کرتے ہوئے کسی کا مال ہڑپ لیتا ہے تو اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے اور جو مال اس نے غلط طریقے سے حاصل کیا تھا اسے اس کے مالک کے حوالہ کردیا جائے گا اگر وہ معروف وموجود ہو ورنہ پھر اسے بیت المال کے اموال میں شامل کردیا جائے گا ۶۱۔ مزید براں بادشاہ نے بعینہ یہی قانون اس مال کے بارے میں بھی لاگو کیا تھا جس سے جوا کھیلا جاتا تھا۔ جوابازوں کو قید وبند کی سزا دی جاتی تھی اور جوئے میں لگایا گیا یا جیتا ہوا مال مالک کے حوالہ کردیا جاتا بشرطیکہ وہ موجود ہوتا ورنہ پھر اسے بیت المال میں داخل کردیا جاتا ۶۲۔

اورنگ زیب نے ان تحائف وہدایا کو بھی بیت المال کا حق قرار دیا تھا، جو صوبہ کے گورنروں کو پیش کیے جاتے تھے اس کا ایک واضح ثبوت اس سے فراہم ہوتا ہے کہ جب بادشاہ کو یہ خبر ملی کہ شہزادہ محمد اعظم بہادر شاہ (جو باری باری ملتان، بہار،

Marfat.com

بنگال، گجرات، خاندیش اور اورنگ آباد کے صوبے دار کے عہدہ پر فائز ہوئے) حکومت کے افسران و امراء کی جانب سے پیش کیے جانے والے تحفے و تحائف کو واپس کر دیتے تھے تو خط کے ذریعہ اس عمل کے خلاف شہزادہ کو تنبیہ کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ سراسر بیت المال کا نقصان ہے ۶۳۔ اس سے بجا طور پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ بادشاہ کو موصول ہونے والے تحائف و ہدایا بھی بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ بنتے رہے ہوں گے۔ یہاں یہ ذکر بے موقع نہ ہوگا کہ مورخین کے بیان سے سلطان سکندر لودی کی بابت یہ شہادت ملتی ہے کہ اس نے یہ ہدایت دے رکھی تھی کہ اسے دوسرے ممالک کے حکمرانوں سے جو تحفے تحائف وصول ہوں یا امراء (افسران) کی جانب سے عرض داشتوں کے ساتھ جو نذرانے پیش کیے جائیں انھیں بیت المال میں نہ داخل کیا جائے بلکہ اس کے لیے ایک الگ خزانہ قائم کیا جائے اور اس (سلطان) کے حکم کے مطابق انھیں صرف میں لایا جائے ۶۴۔ اسی طرح سلطان فیروز شاہ کے بارے میں معاصر مورخ عفیف یہ ذکر کرتے ہیں کہ جب ملک بشیر (جو سلطان کے خاص غلاموں میں سے تھے اور حکومت کے اہم عہدہ داروں میں شامل تھے) نے ایک کروڑ دام بطور نذرانہ (مال تسلیم) سلطان کی خدمت میں پیش کیا تو اول اس نے قبولیت سے انکار کیا لیکن جب ملک بشیر کے اصرار پر اسے قبول کیا تو صاف صاف یہ ہدایت جاری کی کہ اسے بیت المال کا حصہ نہ بنایا جائے بلکہ اسے علیحدہ رکھا جائے ۶۵۔ کہیں سے یہ وضاحت نہیں مل پائی ہے کہ اورنگ زیب نے کن بنیادوں پر گورنروں یا حکومت کے اہم افسروں کو پیش کیے جانے والے ہدایا و تحائف پر بیت المال کا حق تسلیم کیا تھا۔ بظاہر اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ اہلِ حکومت (بادشاہ اور اس کے افسران) کو ہدایا اور نذرانے ان کی ذاتی حیثیت میں نہیں بلکہ ان کے منصب و عہدہ کی وجہ سے ملتے تھے اس لیے ان پر بجا طور پر عوام کا اجتماعی حق ثابت ہوتا ہے۔ بیت المال اس کے وصول کرنے اور خرچ کرنے کا ذمہ دار ہے۔

Marfat.com

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات بخوبی واضح ہوتی ہے کہ عہد اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال کے وسائل مختلف النوع تھے اور یہ کہ معروف وسائل کے علاوہ اس وقت بعض ایسی چیزیں اس کے ذرائع آمدنی میں شامل تھیں جن کا ذکر اولین مسلم حکومتوں میں نہیں ملتا۔ مزید براں مذکورہ مباحث سے یہ ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے کہ بیت المال کے وسائل کے کچھ متعین اصول وضوابط تھے۔ ایسا نہیں تھا کہ بغیر کسی قید و بند کے ہر طرح کے مال کو بیت المال میں شامل کر دیا جاتا تھا۔ اس پر ایک دلیل اس سے بھی ملتی ہے کہ جب بھی بیت المال میں کسی چیز کے داخل کیے جانے کے بارے میں حکومت کے عملہ میں اختلاف ہوتا یا اس ضمن میں کوئی نئی صورت حال سامنے آتی تو بادشاہ سے رجوع کیا جاتا اور اس کے فیصلہ کے بعد ہی کوئی اقدام کیا جاتا۔ مثال کے طور پر اورنگ زیب کے عہد میں پرگنہ میرتھا (راجستھان) کے کچھ ہندو تاجروں نے ایک سو سے زاید دکانوں کا کرایہ وہاں کے بت خانوں کے لیے وقف کیا تھا کچھ عرصہ بعد یہ بت خانے منہدم ہو گئے، قاضی محمد اکرم یہ چاہتے تھے کہ وقف شدہ دکانوں کا کرایہ بیت المال میں داخل کیا جائے اور بت خانوں کا ملبہ بیچ کر اس کی قیمت بھی بیت المال کی آمدنی میں شامل کر دی جائے۔ ہندو تاجر اس پر معترض ہوئے اور یہ دعویٰ کیا کہ دکان اور بت خانوں کا ملبہ ان کی ملکیت ہے اس لیے ان کے حوالہ کیا جائے۔ بادشاہ کو اس کی اطلاع دیتے ہوئے صوبہ کے واقعہ نگار دریافت کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کیا فیصلہ لیا جائے ۶۶۔ اسی طرح اس صوبہ کے پرگنہ دیندوانہ کا یہ واقعہ مذکور ہے کہ ٹھاکری نام کا ایک شخص (جو سیورہ فرقہ سے تعلق رکھتا تھا) ۱۶۷۸ء میں وفات پا گیا۔ اس کی چھوڑی ہوئی منقولہ و غیر منقولہ جائداد تقریباً دو ہزار روپے کے برابر تھی۔ اس کے فرقہ کے لوگ کسی جگہ مستقل بود و باش نہیں رکھتے تھے اور ان کی متعین معاشرتی زندگی بھی نہیں تھی اس لیے اس کا کوئی وارث نہیں تھا۔ وہاں اس کے صرف دو شاگرد تھے اور اس کا ترکہ بھی انھیں دونوں کے قبضہ میں تھا۔ اس مسئلہ میں بھی اس

Marfat.com

وضاحت کے ساتھ بادشاہ سے فیصلہ کے لیے رجوع کیا گیا کہ شریعت کی رو سے (لاوارث) متوفی کے ترکہ پر بیت المال کا حق مترتب ہوتا ہے۶۷۔ اگرچہ دونوں واقعات کے سلسلہ میں متعلقہ مآخذ سے یہ صراحت نہیں ملتی کہ بادشاہ نے کیا فیصلہ صادر فرمایا لیکن اس سے بہرحال یہ ثابت ہوتا ہے کہ بیت المال میں وسائل ایک نظم یا مقررہ ضابطہ کے تحت جمع ہوتے تھے اور اس سے متعلق نئے اور اختلافی مسائل میں آخری فیصلہ بادشاہ کی صوابدید پر منحصر ہوتا تھا۔

جہاں تک عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال کے وسائل کو خرچ میں لانے کا تعلق ہے نظری طور پر اموالِ بیت المال میں عوام کا اجتماعی حق تسلیم کیا جاتا تھا اور یہ تصور قائم تھا کہ اس کے وسائل کو عوام کی فلاح و بہبود کے کاموں میں صرف کیا جائے۔ اس کے علاوہ سلطان یا بادشاہ بیت المال میں بس اتنا ہی اپنا اختیار سمجھتے تھے، جتنا کسی مال یا جائداد پر اس کے امین یا نگراں کا ہوتا ہے۔ سلاطین دہلی میں ناصرالدین محمود (۱۲۴۶-۱۲۶۶ء) کا واقعہ بہت ہی مشہور ہے کہ جب ان کی اہلیہ نے بیت المال سے گھر کے کام کاج کے لیے ایک خادمہ کی فراہمی کا مطالبہ کیا تو سلطان نے جواب دیا کہ بیت المال خدا کے بندوں کا حق ہے۔ مجھے اس میں ذاتی تصرف کا کوئی اختیار نہیں ہے۶۸۔ سلطان علاء الدین خلجی نے جب قاضی مغیث سے یہ دریافت کیا کہ بیت المال میں اس کے اور اس کے متعلقین کا کس قدر حصہ ہے تو قاضی نے ان الفاظ میں وضاحت کی کہ خلفاء راشدین کی اتباع اگر مقصود ہے تو اسے بیت المال سے صرف ایک عام سپاہی کی تنخواہ کے بقدر (۲۳۴ تنکہ) لینا چاہیے۔ اگر میانہ روی مطلوب ہو تو امراء و اراکین سلطنت کے اخراجات کے بقدر تصرف میں لائیں لیکن اگر وہ بادشاہ و امراء ہی کچھ امتیاز رکھنا چاہتے ہوں تو وہ امراء سے کچھ زیادہ لے سکتے ہیں۶۹۔ سلطان غیاث الدین تغلق کی بابت معاصر مورخ برنی کی یہ شہادت قابل ذکر ہے کہ بیت المال کے لیے حصولِ وسائل اور ان کے مصرف دونوں میں وہ شریعت وعقل کے مطالبات کا پاس و

Marfat.com

لحاظ رکھتا تھا اور کسی ایسی داد و دہش کو روا نہیں رکھتا تھا جس سے اسراف اور بیت المال کا نقصان ظاہر ہو۱؎۔ اس پر ایک قوی ثبوت اس سے فراہم ہوتا ہے کہ سلطان نے تخت نشینی کے بعد ان تمام رقوم کی بازیابی کی کوشش کی جنھیں ان کے پیشرو خسرو خاں نے حکومت کے متعلقین، عوام اور علماء و مشائخ میں ان کی حمایت حاصل کرنے کے لیے بے تحاشہ تقسیم کی تھی۔ واپسی رقوم کے مطالبہ پر دیگر اصحاب سے قطع نظر شیخ نظام الدین اولیاء نے جو جواب دیا تھا وہ خود بیت المال کے مصرف پر دلالت کرتا ہے۔ سلطان المشائخ نے اس وقت یہ فرمایا تھا وہ اصلاً بیت المال (کامال) تھا جو اس کے مستحقین تک پہنچ گیا (این بیت المال بود باہل استحقاق رسید)۱؎۔ یہ ملحوظ رہے کہ شیخ نظام الدین نے خسرو خاں کی دی ہوئی رقوم نذرانہ کو غرباء و مساکین میں تقسیم کر دی تھی۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے نہ صرف بیت المال کے وسائل کو قانونِ شریعت کے تحت منضبط کیا بلکہ اس کے مصارف میں بھی شریعت کی حد بندیوں کا پاس و لحاظ رکھا۲؎۔ عہد شاہجہانی کے مورخ محمد صادق بیت المال میں اجتماعی حقوق پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بیت المال میں تمام مسلمانوں کے حقوق جملہ فقہی مذاہب سے ثابت ہیں۳؎۔ اورنگ زیب عالم گیر نے اپنے فرامین وخطوط میں متعدد مقامات پر اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ بیت المال بندگان خدا کا حق ہوتا ہے اور حکمراں یا خلیفۂ وقت کی حیثیت محض اس کے امین کی ہے (بیت المال حقِ عباد است وخلیفہ امین ونوکران گماشتہای خلیفہ اند)۴؎۔ بیت المال میں ذاتی طور پر احتیاط کے علاوہ بادشاہ بیت المال کے نظم و نسق سے تعلق رکھنے والے عملۂ حکومت کو بھی اس بات کی برابر ہدایت کرتے رہتے تھے کہ وہ بیت المال کے وسائل کو ناحق تصرف میں نہ لائیں مثال کے طور پر وہ عتیق اللہ خاں بخشی کو ہدایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ اپنے اہل و عیال کے لیے بیت المال سے کچھ نہ حاصل کرے اور اگر وہ بڑھاپے یا کسی عارضہ کی وجہ سے کسب معاش سے عاجز ہو تو وہ مقامی مسلمانوں کے مشورہ سے ایک سے تین درہم تک لے سکتا ہے اس سے

Marfat.com

زیادہ کا وہ مجاز نہیں ہے ۵ے۔

بیت المال کے مصارف کے بارے میں اس عہد کی فقہی تالیفات میں یہ صراحت ملتی ہے کہ مختلف ذرائع سے اسے جو کچھ آمدنی حاصل ہو اسے الگ الگ مدات میں خرچ کیا جائے فتاویٰ فیروز شاہی کی تصریح کے مطابق بیت المال کی آمدنی کے چار شعبے قائم کیے جائیں گے اور ان میں سے ہر ایک کے مصارف علیٰحدہ ہوں گے مثلاً زکوٰۃ کے محاصل قرآن کے متعین کردہ آٹھ مصارف میں خرچ کیے جائیں گے اور لاوارث اموال سے پل وسرائے کی تعمیر جیسے عوامی فلاح و بہبود کے کام انجام پذیر ہوں گے ۶ے۔ لیکن جہاں حکومت یا بادشاہ کی جانب سے مختلف کاموں کے لیے خرچ کا ذکر آتا ہے وہاں اکثر بیت المال کے بجائے سرکاری خزانہ کا حوالہ ملتا ہے اور جس طرح معاصر مآخذ میں حکومت کے ذرائع آمدنی کے ضمن میں بیت المال کے حوالے بکثرت دستیاب ہیں اخراجات کے سلسلہ میں ان کی بنسبت بیت المال کی اصطلاح بہت کم استعمال کی جاتی ہے۔ بیت المال کی آمدنی سے خرچ کا ذکر زیادہ تر فقراء ومساکین کی اعانت اور رفاہی کاموں کے ذیل میں ملتا ہے بلکہ بعض مآخذ میں غرباء ومساکین کی مالی امداد کو ہی بیت المال کا خاص مصرف بتایا گیا ہے ۷ے۔ ظاہر ہے کہ بیت المال کا یہ تصور اس تصور سے میل نہیں کھاتا جس کی تفصیلات وسائلِ حکومت کے سیاق میں پیش کی گئی ہیں۔

تقریباً تمام سلاطین وملوک کے بارے میں مورخین یہ ذکر کرتے ہیں کہ وہ سلطنت کی آمدنی کا ایک حصہ فقراء ومساکین کی اعانت اور دیگر کارخیر میں خرچ کرتے تھے اور بعض اوقات یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ وہ اجتماعی فلاح و بہبود کے کاموں کے لیے بیت المال کے وسائل تصرف میں لاتے تھے سلطان التمش کی بابت اسی عہد کے مورخ فخرالدین مبارک شاہ ذکر کرتے ہیں کہ اس نے علماء و فضلاء کے لیے حکومت کے خزانے سے وظائف و انعامات جاری کیے اور فقراء و مساکین اور بیواؤں و یتیموں کی مالی اعانت میں کافی دلچسپی لی ۸ے۔ سلطان

Marfat.com

ناصرالدین محمود کے بارے میں بھی یہ شہادت ملتی ہے کہ وہ خراج وممالک محروسہ کی آمدنی سپاہیوں کی تنخواہ، درویشوں کے نذرانے، علماء ومشائخ پر انعامات، مساکین و بے سہارا کی مالی اعانت اور مساجد و خانقاہ، سرائے و پل کی تعمیر میں صرف کرتا تھا۷۹۔ صاحب مسالک الابصار کے بیان کے مطابق سلطان محمد بن تغلق نے دہلی میں بھیک مانگنے پر پابندی عاید کی اور فقراء و بے سہارا لوگوں کے لیے سرکاری خزانہ سے روزینہ جاری کیا۸۰۔ اور اسی مآخذ میں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ سلطان روزانہ چالیس ہزار فقراء میں فی کس ایک درہم نقد اور کھانے پینے کا سامان تقسیم کرتا تھا۸۱۔ فیروزہ شاہ تغلق کے بارے میں عفیف کا یہ بیان قابل ذکر ہے کہ وہ سالانہ ۳۶ لاکھ تنکہ فقراء ومساکین کو مالی امداد بہم پہونچانے میں صرف کرتا تھا۸۲۔ اور اس نے معذور و بے یار و مددگار لوگوں کی اعانت کے لیے ''دیوان استحقاق'' کے نام سے ایک مستقل شعبہ قایم کیا تھا۸۳۔ فیروزشاہ کی اس نیک روش پر ایک ثبوت اس سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ جب ایک بار اس کے دربار میں ایک کثیر العیال بدحال حاضر ہوا تو سلطان نے اپنے وزیر ملک قبول قراخاں کے ذریعہ اس کے بارے میں چھان بین کرائی اور اس کی بدحالی کی تصدیق ہوجانے پر شہر (دہلی) کی زکوٰۃ وعشور کی مد سے اس کے لیے ایک تنکہ روزینہ جاری کیا۸۴۔ محتاجوں وغریبوں پر سلطان کی داد و دہش کا جائزہ لیتے ہوئے برنی نے لکھا ہے کہ اس کے فیض سے بیت المال کے جملہ مستحقین کو اطمینانِ خاطر نصیب ہوا۸۵۔

بیت المال سے فقراء ومساکین اور معذور و بے سہارا افراد کی مالی اعانت کے علاوہ سلاطینِ دہلی علماء ومشائخ کو بھی ان کے علم وفضل کے اعتراف میں یا ان کی مذہبی خدمات کے عوض انعامات وظائف سے نوازتے تھے۔ مورخ عصامی کے بقول سلطان ناصرالدین محمود بیت المال کی آمدنی کا معتد بہ حصہ علماء وفضلاء کی نذر کرتا تھا۸۶۔ شیخ نظام الدین اولیاء کے ایک مشہور مرید مولانا فخرالدین مروزی کے بارے میں ''خیرالمجالس'' میں مذکور ہے کہ جب وہ آخر عمر میں کتابت سے

Marfat.com

معذور ہو گئے اور ان کا گذر بسر مشکل ہو گیا تو سلطان علاء الدین نے ان کے لیے بیت المال سے روزانہ ایک تنکہ مقرر فرمایا لیکن وہ کافی اصرار کے باوجود صرف دو شش گانی (تقریباً بارہ آنے) قبول کرنے پر آمادہ ہوئے ۸۷۔ فیروز شاہ تغلق کے بارے میں برنی یہ شہادت پیش کرتے ہیں کہ اس کے زمانہ میں صرف دہلی کے علماء و مدرسین، اہلِ افتاء و واعظین اور ائمہ و مجاورین کو دیے جانے والے انعامات و وظائف کی تعداد ہزاروں سے بڑھ کر لاکھوں تک پہنچ گئی تھی ۸۸۔ یہاں یہ وضاحت بے موقع نہ ہوگی کہ کم از کم فیرز شاہ تغلق اور سکندر لودی (۱۴۸۹-۱۵۱۷ء) کے بارے میں یہ ذکر ملتا ہے کہ وہ دیگر ذرائع آمدنی کے علاوہ ذاتی املاک، تحائف و ہدایا اور پیشکش کی رقوم کو علماء و فضلاء پر خرچ کرتے تھے ۸۹۔ مزید براں اہلِ علم و فضل پر دیگر سلاطین دہلی کے انعام و اکرام کے بہت سے حوالے ملتے ہیں جن کی تفصیل پیش کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ گرچہ سلاطین یا حکومت کی جانب سے فقراء و مساکین کی اعانت اور اہل علم و فضل پر انعام و اکرام کے بہت سے حوالوں میں بیت المال کا ذکر نہیں ملتا لیکن قرین قیاس یہی ہے کہ بیت المال کے وسائل ان میں صرف کیے گئے ہوں گے، دوسرے (جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے) یہ نکتہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ بیت المال محض کسی خزانہ یا جمع و خرچ کی جگہ کا نام نہیں بلکہ جمع و خرچ کے وہ تمام اعمال اس کے دائرہ کار میں شامل ہوں گے، جن کے لیے بیت المال کا قیام عمل میں آتا ہے۔ دراصل ہر وہ مال جس کے تمام مسلمان مستحق ہوں اور اس کا کوئی متعین مالک نہ ہو اس پر بیت المال کا حق قائم ہو جاتا ہے خواہ وہ بیت المال کے خزانہ میں داخل کیا جائے یا نہ کیا جائے اسی طرح ہر وہ کام جس پر خرچ کرنا عام مسلمانوں کے مفاد میں ضروری ہے وہ بیت المال کے مصارف میں شمار کیا جائے گا خواہ وہ خرچ کی جانے والی رقم براہ راست بیت المال کے خزانہ سے نکالی گئی ہو یا نہ نکالی گئی ہو ۹۰۔

عہد سلطنت کی بنسبت شاہان مغل کے زمانۂ حکومت میں فقراء و مساکین

Marfat.com

اور معذورین کی مالی امداد کے ضمن میں بیت المال کے حوالے بکثرت دستیاب ہیں۔ اورنگ زیب مدار المہام اسد خاں کے نام ایک خط میں لاوارث مال کے سلسلہ میں ہدایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ غرباء وضعفاء کے علاوہ اور کسی کو بیت المال میں کوئی حق نہیں پہنچتا ۹۱۔ اورنگ زیب نے ۱۶۹۷ء میں قاضی ابوالفرح خاں کو احمد آباد کے صوبائی بیت المال کا امین (نگراں) مقرر کرتے ہوئے یہ ہدایت جاری کی کہ ہر سال موسمِ سرما میں وہاں کے فقراء ومساکین میں پندرہ سو قبا اور پندرہ سو کمبل تقسیم کیے جائیں ۹۲۔ بادشاہ نے اسی نوع کا حکم بالخصوص قیدیوں کے بارے میں صادر فرمایا کہ جاڑے کے موسم میں ہر غریب قیدی کو بیت المال سے موسم سرما میں ایک قبا، ایک سروال (شلوار) اور ایک ٹوپی فراہم کی جائے اور گرمی کے دنوں میں ایک چادر، ایک سروال اور ایک ٹوپی دی جائے ۹۳۔ اوپر یہ ذکر کیا گیا کہ عہد زیر بحث میں اگر کوئی شخص بلا کوئی وارث چھوڑے انتقال کر جاتا تھا تو اس کا ترکہ بیت المال کی ملک قرار پاتا تھا اسی طرح اُس دور میں یہ قانون بھی رائج تھا کہ اگر کسی متوفی کے اعزہ واقرباء میں کوئی حیات نہ ہوتا تو مقامی قاضی اس کی تجہیز وتکفین کا نظم کرتا تھا اور اس کے اخراجات بیت المال سے ادا کیے جاتے تھے ۹۴۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں بھی اس عام دستور کے علاوہ قیدیوں کے سلسلہ میں علیٰحدہ حکم جاری کیا گیا۔ اورنگ زیب نے ۱۶۸۲ء میں یہ حکم صادر کیا کہ غریب خاندان کے قیدیوں میں سے اگر کوئی فوت کر جائے تو اس کی تجہیز وتکفین کے لیے بیت المال سے دو چار اور پانچ ''مرادی تنکہ'' فراہم کیا جائے ۹۵۔

آج کے سماج میں غریب لڑکیوں کی شادی نے ایک اہم وسنگین مسئلہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اسکے حل کے لیے کچھ سرکاری وغیر سرکاری فلاحی ادارے اپنے اپنے طور پر کوشاں رہتے ہیں۔ عہد وسطیٰ میں بھی یہ مسئلہ موجود تھا گرچہ آج جیسی سنگین صورت حال کی حد تک نہیں۔ اُس عہد کی مسلم حکومتوں نے اس جانب توجہ دی اور اس کے حل کے لیے اپنے وسائل کو استعمال کیا۔ بعض سلاطین کے دور

Marfat.com

میں اس اہم ضرورت کی تکمیل کے لیے مخصوص شعبہ کے قیام کا ذکر بھی ملتا ہے۔ عفیف کے بیان کے مطابق سلطان فیروز شاہ نے غریب لڑکیوں کی شادی کے انتظام کے لیے ''دیوان خیرات'' کے نام سے ایک علیٰحدہ شعبہ قائم کیا تھا۔غریب والدین اپنا نام اس شعبہ کے تحت درج کراتے تھے۔ان کے حالات کی چھان بین کے بعد ان کی لڑکیوں کی شادی کے لیے اس شعبہ سے مالی امداد مہیا کی جاتی تھی ۹۶ اور اسی عہد کے ایک دوسرے ماخذ سے یہ ثبوت ملتا ہے کہ اس ادارہ سے غریب لڑکیوں کی شادی کے لیے بھی وسائل فراہم کیے جاتے تھے ۹۷۔ مشہور حکمراں شاہجہاں (۱۶۲۸-۱۶۵۷ء) جو تخت وتاج کی شان وشوکت اور تعمیراتی کارناموں کے لیے زیادہ معروف ہے نے بھی نادار لڑکیوں کی شادی کے لیے حکومت کے وسائل سے ساز وسامان اور نقود وزیورات کی فراہمی کا خصوصی اہتمام کیا۔ معاصر مورخ امین قزوینی کے بقول کوئی ایسا دن نہیں گذرتا تھا کہ اس مد میں دربار شاہی سے ایک خطیر رقم نہ خرچ کی جاتی ہو ۹۸۔

عام حالات کے علاوہ قحط یا کسی ناگہانی مصیبت کے شکار لوگوں کی اعانت اور آبادکاری بھی بیت المال کے اہم مصارف میں شامل ہے۔جس کی تفصیلات فقہی وتاریخی مآخذ میں ملتی ہیں، اس بات کے واضح ثبوت دستیاب ہیں کہ عہد وسطیٰ میں ہندوستان کی مسلم حکومتیں جب اس نوع کے حالات سے دوچار ہوئیں تو انھوں نے بھی اپنے وسائل سے مصیبت زدہ افراد کی مالی مدد فراہم کی سلطان محمد بن تغلق کے عہد میں جب ایک بار سخت قحط پڑا اور گرانی انتہا کو پہنچ گئی یہاں تک کہ عوام بدحالی کا شکار ہو گئے تو سلطان نے تقریباً چھ ماہ تک سرکاری گودام سے بلا کسی تفریق دہلی کے تمام لوگوں میں کھانے پینے کی چیزیں تقسیم کرنے کا اہتمام کیا۔ ابن بطوطہ کی تفصیلات کے مطابق سلطان کی ہدایت پر قاضیوں اور دوسرے افسروں نے پہلے محلہ وار قحط زدہ اشخاص کی فہرست تیار کی اور پھر ان میں سامان خورد ونوش کی تقسیم کا نظم مرتب کیا ۹۹۔ عہد شاہجہانی کے مورخ عبدالحمید لاہوری کا بیان ہے کہ جب ۱۶۴۵ء

Marfat.com

میں خشک سالی کے سبب پنجاب میں غلہ کی سخت قلت پیدا ہوئی تو بادشاہ نے ''خزانہ خیرات'' سے دس ہزار روپے صدر الصدور کے حوالہ کیے کہ وہاں کے مصیبت زدہ لوگوں اور محتاجوں میں انھیں تقسیم کیا جائے ۱۰۰۔

اس سے قبل یہ تفصیل سے واضح کیا جاچکا ہے کہ عہد مغلیہ میں بیت المال کے ذرائع آمدنی میں لاوارث اموال و ترکات کا ذکر بکثرت ملتا ہے۔ اسی کے ساتھ یہ ثبوت بھی فراہم ہوتا ہے کہ یہ آمدنی رفاہ عام کے کاموں بالخصوص مساجد، سرائیں، کنویں، تالابوں، نہروں اور پلوں کی تعمیر میں صرف کی جاتی تھی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے بعض ہندوستانی فتاویٰ میں لاوارث ترکات کے مصارف میں خاص طور سے اسی نوع کے کاموں کو شامل کیا گیا ہے ۱۰۱۔ جہانگیر کے جاری کردہ بارہ مشہور ضوابط میں سے ایک یہ بھی تھا کہ لاوارث متوفی کی جائداد حکومت کی تحویل میں لی جائے اور اس سے مسجدیں اور سرائیں تعمیر کی جائیں اور تالاب و کنویں کھودے جائیں ۱۰۲۔ اورنگ زیب کے ایک حکم نامہ میں بھی اسی ضابطہ پر عمل آوری کی تاکید ملتی ہے کہ غیر موروثہ اموال کو مساجد، تالاب اور پل کی تعمیر میں صرف کیا جائے تاکہ متوفی کی روح کو اس کا ثواب پہنچ سکے ۱۰۳۔

یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ بیت المال سے فقراء و مساکین کی اعانت، معذور و بے سہارا کی کفالت، پریشان حال و مصیبت زدہ کی راحت رسانی یا اہل علم و فضل اور مذہبی لوگوں کے انعام و اکرام کی جو مثالیں ملتی ہیں وہ زیادہ تر مسلمانوں کی تخصیص کے بجائے عام انداز میں ذکر کی گئی ہیں، بلکہ بیت المال میں لوگوں کے اجتماعی حقوق کے اثبات کے ضمن میں بعض معاصر مآخذ میں صاف صاف ''حق عباد و حق بندہائے خدا'' کا لفظ استعمال ہوا ہے ۱۰۴۔ مزید براں یہ محتاج بیان نہیں کہ بیت المال کے وسائل سے رفاہِ عام کے جو کام انجام پاتے تھے اس سے مسلم و غیر مسلم سبھی فائدہ اٹھاتے تھے۔ پہلے یہ ذکر آچکا ہے کہ مغلیہ حکومت علماء و فضلاء اور دینی خدمات انجام دینے والوں کو نقد کے علاوہ آراضی کا عطیہ بھی

Marfat.com

دیتی تھی ۱۰۵۔ اور یہ زیادہ تر موات و افتادہ زمینوں کی قبیل سے ہوتی تھیں جو اصولی طور پر بیت المال کی ملک تصور کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں بھی مسلم و غیر مسلم کے مابین کوئی تفریق نہیں برتی جاتی تھی۔ یہ ذکر یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اورنگ زیب کے عہد حکومت میں بعض ہندو خاندانوں کو بیت المال کی مملوکہ آراضی سے زمین کا عطیہ دیے جانے کا قطعی ثبوت ملتا ہے۔ بادشاہ نے ۱۶۸۷ء میں بنارس کے رام جیون گوسائیں اور اس کی اولاد کو (جو اپنی قوم کے لیے مذہبی خدمات میں مصروف رہتے تھے) گنگا کے کنارے بنی مادھو گھاٹ کے قریب آراضی بیت المال سے تقریباً چھ سو گز کا ایک قطعہ بطور انعام موروثی طور پر عطا کیا تھا ۱۰۶۔ اس نوع کے شواہد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح اُس عہد میں بعض حالات میں غیر مسلموں کے مال و اسباب بیت المال کے املاک کا حصہ بنتے تھے اسی طرح بیت المال کے وسائل سے بھی ان کے مستحقین کو مستفید ہونے کا موقع ملتا تھا۔ یہاں یہ صراحت بے موقع نہ ہوگی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصارف میں غیر مسلموں کو شامل کیے جانے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس پر عام طور پر اتفاق ہے کہ صدقات واجبہ کے علاوہ بیت المال کے دیگر وسائل سے جس طرح مسلمانوں کی ضروریات وابستہ ہیں اسی طرح غیر مسلمین کی حاجات بھی ان سے پوری کی جا سکتی ہیں ۱۰۷۔ اس کے علاوہ خلافت راشدہ میں بیت المال سے ذمیوں کو مالی امداد دینے کی عملی مثالیں بھی ملتی ہیں ۱۰۸۔

جہاں تک بیت المال کے وسائل سے حکومت کی انتظامی ضروریات کی تکمیل یا سرکاری عملہ کو مشاہرہ دینے کا سوال ہے تاریخی کتب اور سرکاری دستاویزات میں اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا۔ اگر بیت المال یا اس کے مخصوص ذرائع آمدنی سے حکومت کے متعلقین میں سے کسی کو اس کی خدمت کا معاوضہ یا مشاہرہ دینے کا حوالہ دستیاب ہے تو یہ ان لوگوں کے ضمن میں جو قضا و افتاء، تعلیم و تدریس اور احتساب و امامت جیسے مشاغل میں مصروف رہتے تھے ۱۰۹۔ اس عہد کی

Marfat.com

مختلف فقہی تالیفات میں بھی اس مسئلہ پر واضح انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ مثال کے طور پر فتاویٰ فیروز شاہی کے ایک استفتاء کے جواب میں یہ مذکور ہے کہ قاضی، مفتی، معلم اور امام مسجد کو ان کی خدمات کے عوض بیت المال سے تنخواہ دی جاسکتی ہے[۱۱۰]۔ فتاوای غیاثیہ اور فتاوای عالمگیری کے مباحث سے بھی اسی خیال کی تائید ہوتی ہے[۱۱۱]۔ یہاں یہ بات قابلِ غول ہے کہ اگر قاضی، مفتی اور امام وغیرہ کو بیت المال سے اس وجہ سے حق الخدمت وصول کرنے کا جواز تھا کہ وہ دینی امور اور مذہبی ذمہ داریوں کی انجام دہی میں مصروف رہتے تھے تو وہ عملۂ حکومت بھی بیت المال سے تنخواہ پانے کا مستحق قرار دیا جاسکتا ہے جو نظم ونسق کی مختلف ذمہ داریوں سے وابستہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فوجی انتظام میں مصروف رہنا، شعبۂ محاصل کی ذمہ داریوں کو انجام دینا یا عام نظم ونسق کے کسی کام میں مشغول رہنا عوام کی خدمت، حکومت کی بہتر کارکردگی اور اس کے استحکام کا ذریعہ بنتا ہے اس لیے ان تمام مصروفیات کو مسلمانوں کے اجتماعی مفاد میں سمجھنا اور ان سے تعلق رکھنے والوں کو بیت المال سے معاوضہ پانے کا مستحق قرار دینا کسی بھی صورت میں غلط نہ ہوگا۔ اس کا ایک واضح ثبوت اس امر سے فراہم کیا جاسکتا ہے کہ اسلامی تاریخ کے اولین ادوار میں یہ نظم قائم تھا کہ ہر صوبہ کے بیت المال سے مقامی نظم ونسق کے اخراجات کی تکمیل کے بعد اگر کچھ رقم باقی بچتی تھی تو پھر اسے مرکزی بیت المال کو بھیجا جاتا تھا۔ مزید براں اگر بیت المال سے اس کے وسیع مفہوم میں ایسا مالی ادارہ مراد لیا جائے جو مسلم حکومت کے جملہ ذرائع آمدنی اور مصارف کا نگراں ومنتظم ہوتا ہے تو پھر اس بحث کی ضرورت بہت زیادہ باقی نہیں رہتی کہ حکومت کے عملہ اور کارپردازوں میں سے کون لوگ بیت المال سے مشاہرہ پانے کے مستحق ہوں گے اور کون نہیں۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں حکومت کے جملہ متعلقین بیت المال کے مستحقین میں سے شمار ہوں گے۔

بیت المال سے متعلق ایک اور مسئلہ جو عہد وسطیٰ کے ہندوستانی علماء وفقہاء

Marfat.com

کے مابین بحث کا موضوع بنا یہ ہے کہ اگر کسی وقت بیت المال کے وسائل عوام کی اجتماعی و معاشی ضروریات اور حکومت کے نظم ونسق کے اخراجات کی تکمیل کے لیے ناکافی ہو جائیں تو کیا حکومت کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بیت المال کے وسائل میں اضافہ کے لیے عوام سے ہنگامی طور پر کچھ مال وصول کرے یا ان پر کوئی نیا محصول عائد کرے۔ متعدد فقہاء نے قرآن وحدیث سے استدلال کرتے ہوئے واضح طور پر یہ رائے پیش کی ہے کہ معاشرہ کے محروم ومحتاج افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے بیت المال کے معروف وسائل کفایت نہ کریں تو اسلامی ریاست کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اصحاب ثروت سے مزید مال حاصل کرے یا عوام پر بقدر استطاعت نیا محصول عاید کرے[۱۱۲]۔ ہندوستان میں مرتب کیے گئے فتاویٰ کے بعض مجموعوں (فتاوای فیروز شاہی) میں اس مسئلہ کی وضاحت ملتی ہے[۱۱۳] اور اسی کے ساتھ اس بات کے دستاویزاتی ثبوت بھی فراہم ہوتے ہیں کہ یہ مسئلہ معاصر علماء کی مجلسوں میں باقاعدہ زیر بحث آیا اور اس پر کھل کر اظہار خیال کیا گیا[۱۱۴]۔ یہ علماء وفقہاء اس مسئلہ کی بابت اپنے موقف اور طرز استدلال میں فقہاء متقدمین سے کلی طور پر متفق نظر آتے ہیں۔

اوپر کی تفصیلات سے یہ بخوبی واضح ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلم عہد حکومت میں بیت المال کا تصور نہ صرف زندہ تھا بلکہ اس کے وسائل اور مصارف کا باقاعدہ ایک نظم قائم تھا گرچہ مختلف ادوار میں اس کی تفصیلات میں کچھ فرق بھی رونما ہوتا رہا۔ اس عہد میں بیت المال کی باضابطہ کارکردگی پر مزید ثبوت اس امر سے بھی ملتا ہے کہ اس کی حفاظت ونگرانی اور اس کے مشاغل کی تکمیل کے لیے متعدد عہدہ دار مقرر کیے جاتے تھے۔ اصولی طور پر خلیفۂ وقت یا بادشاہ بیت المال کا امین، حقیقی متولی یا نگران اعلیٰ ہوتا تھا اور دیگر شعبوں کے مثل اس باب میں بھی بادشاہ کی رائے ہی غالب ہوتی تھی[۱۱۵]۔ اس ادارہ سے متعلق بادشاہ کی تفویض کردہ ذمہ داریاں حکومت کے مختلف افسران انجام دیتے تھے۔ عام طور پر قاضی بیت المال کے

Marfat.com

کاموں کی نگرانی کرتا تھا اور بادشاہ کے بعد وہی بیت المال کا امین تصور کیا جاتا تھا۱۱۶۔ لیکن بعض مآخذ میں بیت المال کی دیکھ بھال میں قاضی کے ساتھ صدر کا بھی ذکر ملتا ہے۱۱۷۔ اسی لیے بعض جدید اسکالرس کی رائے میں قاضی و صدر کا مشترکہ بورڈ بیت المال کی نگرانی کے فرائض انجام دیتا تھا۱۱۸۔ بیت المال کے افسر اعلیٰ کے لیے اس وقت ''امین بیت المال'' یا ''بیت المالچی'' کی اصطلاحیں رائج تھیں ۱۱۹۔ بیت المال کے امین یا نگراں کے ماتحت جو کارندے بیت المال کی مصروفیات کو جاری رکھتے تھے ان میں مشرف، داروغہ اور تحویل دار شامل تھے۔ بالخصوص لاوارث اموال اور ضبط شدہ جائداد کے حساب وکتاب اور ان کی نگرانی کے کام اکبر کے زمانہ میں مشرف و داروغہ اور بعد کے دور میں مشرف وتحویل دار انجام دیتے تھے۔ اول الذکر میں ان کا افسر اعلیٰ کوتوال ہوتا تھا ۱۲۰۔ اور موخرالذکر میں دیوان بیوتات ان کی سربراہی کرتا تھا۱۲۱۔ بیت المال کے حق میں کسی افسرِ حکومت کا ضبط کیا جانے والا مال و اسباب میر ساماں کی مہر اور دیوان صوبہ کی تصدیق کے بعد ہی اس کی تحویل میں لیا جاتا تھا ۱۲۲۔ بیت المال میں کسی متعلقہ افسر کی خرد برد کی اطلاع ملنے پر اس واقعہ کی چھان بین کی جاتی تھی اور اس افسر سے مال مغصوبہ کی وصولی کے لیے مخصوص عملہ متعین کیا جاتا تھا ۱۲۳۔ صوبہ جات میں بھی بیت المال کے کام کاج کا اصل نگراں قاضی ہوتا تھا اور وہ قاضی القضاۃ و صدر الصدور کے مشورے سے اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرتا تھا ۱۲۴۔ گرچہ بیت المال کے وسائل و مصارف کے سلسلہ میں بادشاہ کی ہدایت مرکز کے علاوہ دوسرے علاقوں میں صوبائی حکومت کے ذریعہ ہی متعلقہ افسران تک پہونچائی جاتی تھیں ۱۲۵ اور نفاذ میں آتی تھیں لیکن صوبائی حکومت مقامی بیت المال کے کام کاج میں کوئی مداخلت نہیں کرتی تھی۔ صوبائی بیت المال کے لیے امین یا نگراں کا تقرر براہ راست بادشاہ کے ذریعہ عمل میں آتا تھا ۱۲۶۔ اور یہ اپنے کاموں کے لیے بادشاہ ہی کے

Marfat.com

سامنے جوابدہ ہوتا تھا۔ مزید براں بیت المال کی آمدنی یا خرچ سے متعلق کسی مسئلہ میں صوبائی بیت المال کے منتظم اعلیٰ اور مقامی افسران میں اختلاف کی صورت میں شاہی دربار کو رپورٹ بھیجی جاتی تھی اور اس مسئلہ میں آخری فیصلہ بادشاہ کی صوابدید پر منحصر ہوتا تھا۔ ۱۲۷

عہد اسلامی کے ہندوستان میں بیت المال سے متعلق مذکورہ بالا شواہد اور ان کے تجزیاتی مطالعہ کی روشنی میں بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس عہد کی حکومتوں کے تحت بیت المال کی کارکردگی جاری رہی گرچہ مختلف ادوار میں اس کی تفصیلات میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور پایا جاتا رہا ہے۔ اس عہد میں لفظ بیت المال کا استعمال اپنے وسیع مفہوم میں ملتا ہے اور بعض اوقات محدود معنی میں بھی۔ اس کی کارکردگی کی جو کچھ بھی تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ اس کا دائرۂ کار محدود ہرگز نہیں تھا بلکہ اس عہد میں بھی اس کے وہ مختلف مشاغل باقی رہے جو اصلاً اس کے قیام سے مقصود ہوتے ہیں۔ اس سے نہ صرف اسلام میں بیت المال کی اہمیت وحیثیت مزید واضح ہوتی ہے بلکہ یہ حقیقت بھی آشکارا ہوتی ہے کہ اس کی معنویت وافادیت ہر دور میں باقی رہی ہے اور آج بھی علیٰ حالہ قائم ہے۔

حواشی و مراجع

۱۔ اس موضوع پر تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریہ ملکیت، (گیارھواں باب- اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں) ص ۳۹۱-۴۴۰

۲۔ بیت المال کے مختلف النوع مشاغل پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے راقم السطور کا مضمون ''اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی (بینکنگ مشاغل کی روشنی میں)'' سہ ماہی تحقیقات اسلامی، ۶/۱ (جنوری- مارچ ۱۹۸۷ء)، ص ۲۲-۴۴

Marfat.com

۳۔ ڈاکٹر علی ابراہیم حسن، التاریخ الاسلامی العام، مکتبہ النہضۃ، قاہرہ، ۱۹۵۳ء، ص ۵۳۳

۴۔ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مطبعۃ السعادہ، مصر، ۱۹۰۹ء، ص ۲۳۵

۵۔ Sir Jadu Nath Sarkar, ***Mughal Administration***, Kolkata, 1972, PP. 118-119

۶۔ عبدالحمید محرر غزنوی، دستور الالباب فی علم الحساب، روٹوگراف نمبر ۱۷۵ (مخطوطہ رضا لائبریری، رام پور) ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۳۰ الف، فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، سیرت فیروز شاہی، نقل (مخطوطہ اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ) یونیورسٹی کلکشن (مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی) فارسیہ اخبار، نمبر ۱۱۱، ص ۱۲۴، شرف بن محمد العطائی، فوائد فیروز شاہی، مخطوطہ، جواہر کلکشن، نمبر ۶۸۷، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۲۴۶ الف

۷۔ شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۷۸-۲۷۹، فتوحات فیروز شاہی، ص ۵-۶

۸۔ منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل، ۱۹۶۴ء

۹۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۲-۲۹۳

۱۰۔ فتوحات فیروز شاہی، ص ۶

۱۱۔ عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو، مکتوب نمبر ۱۱۴، ص ۳۳-۳۴

۱۲۔ چچ نامہ، ص ۱۸۷

۱۳۔ برنی، ص ۲۹۰-۲۹۲

۱۴۔ ضیاء الدین برنی، فتاویٰ جہاں داری، ورق ۱۲۰ الف

۱۵۔ فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۴، عفیف، ص ۳۸۳

۱۶۔ عفیف، ص ۳۸۳-۳۸۴

۱۷۔ چچ نامہ، ص ۲۰۸-۲۰۹

Marfat.com

۱۸؎ الھدایہ، جلد ثانی (کتاب السیر) ص ۵۷۰-۵۷۱، ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۱۲۸

۱۹؎ برنی، ص ۲۹۲

۲۰؎ برنی، ص ۵۷۴

۲۱؎ انشاء ماہرو (منشور نمبر ۲) ص ۹

۲۲؎ عفیف، ص ۲۸۳

۲۳؎ چچ نامہ، ص ۲۱۹-۲۲۰

۲۴؎ فخر مدبر، تاریخ فخر الدین مبارک شاہ (تصحیح سر ڈینی سن راس) لندن، ۱۹۲۷ء، ص ۳۳-۳۴

۲۵؎ فخر مدبر، آداب الحرب والشجاعت، ص ۴۰۴

۲۶؎ انشاء ماہرو، محولہ بالا، مکتوب نمبر ۲۸، ص ۶۳

۲۷؎ سید محمد کرمانی، سیر الاولیاء، ص ۶۳، غلام علی آزاد بلگرامی، مآثر الکرام، حیدرآباد، ۱۹۱۳ء، ۱/۱۱-۱۳، ابوالفضل، آئین اکبری، نولکشور، لکھنؤ، ۱۸۸۲ء، ۱/۱۰۴

۲۸؎ فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۴، فوائد فیروز شاہی، ورق ۲۴۶ الف، ڈاکٹر وحید مرزا، دیوان مطہر کڑہ، اورینٹل کالج میگزین (لاہور) ۱۳/۳ (مئی ۱۹۳۵ء) ص ۱۳۱، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے راقم الحروف کا مضمون: ''عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل شرعی قوانین کی روشنی میں''، تحقیقات اسلامی، ۳/۱ (جنوری-مارچ ۱۹۸۴ء)، ص ۲۸-۴۲

۲۹؎ ملاحظہ کریں اسی کتاب کا باب چہارم (آراضی ہند کی شرعی حیثیت-عہد مغلیہ کے علماء کی نظر میں)

۳۰؎ فتاوی غیاثیہ، ص ۴۸-۴۹، فتاویٰ فیروز شاہی، اوراق ۲۴۸ الف- ۲۴۹ ب، دستور الالباب فی علم الحساب، ورق ۳۰ الف، فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۴، فوائد فیروز شاہی، ۲۴۶ الف

Marfat.com

۳۱۔ فتاویٰ جہانداری، ورق ۹ ب

۳۲۔ عفیف، ص ۴۴۹

۳۳۔ فتاویٰ فیروز شاہی، ورق ۳۷ ب

۳۴۔ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ کریں راقم الحروف کا انگریزی مضمون "Zakat and Its Connotation in Medieval India", *Islamic Culture* (Hyderabad), Vol 58, No.3, July-Sep 1984, pp.233-244.

۳۵۔ انشاء ماہرو، مکتوب نمبر ۲۶، ص ۶۰، نیز دیکھیے فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، عفیف، ص ۴۴۹

۳۶۔ آئین اکبری، ۱/ ۸

۳۷۔ سر جادو ناتھ سرکار، محولہ بالا، ص ۱۲۳

۳۸۔ بدایونی، ۲/ ۳۹۰-۳۹۱

۳۹۔ علی محمد خاں، مرآت احمدی، کلکتہ، ۱۹۳۵ء (ضمیمہ)، ص ۱۷۸

۴۰۔ رقعات عالمگیری، کانپور، ۱۲۷۳ھ، مکتوب نمبر ۸۲، ص ۲۳

۴۱۔ ایسر داس ناگر، فتوحات عالمگیری، روٹو گراف نمبر ۴۲، ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، اوراق ۴۷ الف-۴۷ ب، ۱۱۱ ب، مرآتِ احمدی، ۱/ ۲۹۶-۲۹۷، ۳۰۴، ساقی مستعد خاں، مآثر عالمگیری، کلکتہ، ۱۸۷۱ء، ص ۱۷۴-۱۷۵، ۲۰۸، ۵۰۹، وقائع اجمیر، نقل ۷۸-۷۹، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱/ ۳۰۵، ۲/ ۴۲۳، ۴۷۳

۴۲۔ حمید الدین خاں، احکام عالمگیری، کلکتہ، ۱۹۲۸ء، ص ۵۳-۵۴

۴۳۔ خافی خاں، منتخب اللباب، کلکتہ، ۷۴-۱۸۶۰ء، ۲/ ۲۲۹-۲۳۰، مرآت احمدی، کلکتہ، ۱۹۲۸ء، ۱/ ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۹۸، ۲۹۹، درالعلوم، روٹو گراف نمبر ۱۸۵، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، اوراق ۵۹ ب-۶۰ الف

Marfat.com

۴۴ مرآت احمدی، ۱/ ۲۹۸-۲۹۹، منتخب اللباب، ۲/ ۲۳۰

۴۵ معاصر مآخذ میں اصلاً زکوٰۃ یا محصول'' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں لیکن اس سے مراد عشور (کسٹم ڈیوٹی یا چنگی) ہے جیسا کہ اس سے قبل وضاحت کی جا چکی ہے۔

۴۶ الماوردی، الاحکام السلطانیہ، محولہ بالا، ۲۳۵-۲۳۶، ابو یوسف، کتاب الخراج، المطبعۃ السّلفیہ، القاہرہ ۱۳۵۲ھ، ص ۸۷، فوائد فیروز شاہی، ورق ۲۴۶ الف، فتاویٰ عالمگیری، ۱/ ۱۹۰-۱۹۱

۴۷ مرآت احمدی (ضمیمہ)، ص ۱۸۵

۴۸ فتاویٰ عالمگیری، ۴/ ۴۰۲-۴۰۳

۴۹ عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، کلکتہ، ۱۹۶۸ء، ۲/ ۳۹۱

۵۰ تزک جہانگیری، علی گڑھ، ۶۴-۱۹۶۳ء، ص ۴

۵۱ مرآت احمدی، ۱/ ۲۶۷

۵۲ اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے دیکھیے راقم السطور کا انگریزی مقالہ:

"The Mughal System of Escheat and the Islamic Law of Inheritance" *Islamic Culture* (Hyderabad) Vol.62, No.4, Oct.1988, PP.23-36

۵۳ الٰہ آباد ڈاکومینٹ (یوپی اسٹیٹ آرکائیوس، الٰہ آباد) نقل نمبر ۵۳ (ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ)، ۲/ ۵۳، ۵۵

۵۴ عہد مغلیہ میں حکومت کی جانب سے اہل علم وفضل و بزرگان دین کو نقد انعام و وظیفہ کے علاوہ زمین کا عطیہ دینے کا بھی رواج تھا۔ اس نوع کے عطیہ کو اس وقت کی اصطلاح میں ''مدد معاش'' کہا جاتا تھا، یہ عطیہ معطیٰ لہ کے علم وفضل کے اعتراف میں یا اس کی برکات کے حصول کے لیے دیا جاتا تھا بعض اوقات اس کے ساتھ کوئی انتظامی خدمت بھی مشروط ہوتی تھی، تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں:

Rafat Bilgrami, *Religious and Quasi-Religious*

Marfat.com

Departments of the Mughal Period, Aligarh, 1984, PP.59-98

۵۵۔ یہاں یہ ملحوظ رہے کہ حنفی مسلک کے مطابق ان علاقوں میں جہاں فتح بزور حاصل ہوئی ہو امام (حکمراں) کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہاں کی زمین کو غانمین میں تقسیم کردے یا مناسب سمجھے تو سابق مالکین کے قبضہ میں چھوڑ دے اور ان پر خراج عاید کرے۔ پہلی صورت میں زمین عشری ہوگی اور دوسری صورت میں خراجی متصور کی جائے گی (کتاب الخراج، ص ۳۵-۳۶، الاحکام السلطانیہ، ص ۱۲۲، الہدایہ، ۲/۵۴۴-۵۴۵)

۵۶۔ اسی دلیل سے یہ جزئیہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ ان زمینوں پر خراج کے عوض سابق مالکین کا قبضہ بحال کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اس لیے کہ وہ مفقود الخبر تھے۔

۵۷۔ آراضی ہند کے بارے میں مغل دور کے اِن علماء کے خیالات پر مفصل بحث کے لیے دیکھیں: اسی کتاب کا باب چہارم، ص ۱۱۴-۱۴۸

۵۸۔ وقائع اجمیر، ۱/۶۷

۵۹۔ وقائع اجمیر، ۱/۶۷

۶۰۔ مرآت احمدی، ۱/ ۲۷۸-۲۷۹

۶۱۔ مرآت احمدی، ۱/۲۸۱

۶۲۔ مرآت احمدی، ۱/ ۲۸۱-۲۸۲

۶۳۔ رقعات عالمگیری، مکتوب ۶۰، ص ۱۸

۶۴۔ احمد یادگار، تاریخ شاہی، ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، کلکتہ، ۱۹۳۹ء، ص ۶۴، رزق اللہ مشتاقی، واقعات مشتاقی، روٹوگراف ۳ (مخطوطہ برٹش میوزیم، آر ۱۹۲۹) ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۲۷ ب

۶۵۔ عفیف، تاریخ فیروز شاہی، محولہ بالا، ص ۴۴۲۔ مزید براں فیروز شاہ نے اس محصول کو بھی بیت المال سے علیحدہ رکھا جو اس کی احیاء کردہ زمینِ موات سے وصول ہوتا

Marfat.com

تھا (عفیف، ص ١٣٩-١٣٠)

٦٦۔ وقائع اجمیر، ١/٨٤

٦٧۔ وقائع اجمیر، ١/٦٦-٦٧

٦٨۔ بدایونی، ١/٩٠، نیز دیکھیے عصامی، فتوح السلاطین، ص ١٥٦

٦٩۔ برنی، ص ٢٩٣-٢٩٤

٧٠۔ برنی، ٤٣٣

٧١۔ شیخ جمالی، سیر العارفین، ص ٨، نیز تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں شیخ محمد اکرام، آب کوثر، کراچی، ١٩٥٢ء، ص ٤٥٢-٤٥٤

٧٢۔ سیرت فیروز شاہی، ص ١٢٤، فتوحات فیروز شاہی، ص ٦

٧٣۔ محمد صادق خاں، تواریخ شاہجہانی، نقل ٨ (مخطوطہ برٹش میوزیم، آر/١٦٧١) ریسرچ لائبریری، شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ص ١٤٧، ١٤٨

٧٤۔ رقعات عالمگیری، مکتوب نمبر ١٠٧، ١٤٦، ص ٢٩، ٣٩

٧٥۔ رقعات عالمگیری، مکتوب نمبر ٩٤، ص ٢٦

٧٦۔ فتاویٰ فیروز شاہی، اوراق ٢٤٨ب-٢٤٩ الف، نیز ملاحظہ کریں فتاویٰ غیاثیہ، ص ٤٩

٧٧۔ رقعات عالمگیری، مکتوب ١٤٦، ص ٣٩

٧٨۔ تاریخ فخر الدین مبارک شاہ، ص ٣٥

٧٩۔ سجان رائے بھنڈاری، خلاصۃ التواریخ، دہلی، ١٩١٨ء، ص ١٩٦

٨٠۔ شہاب الدین العمری، مسالک الابصار (انگریزی ترجمہ اٹو اسپیس) علی گڑھ، ١٩٤٣ء، ص ٣٩

٨١۔ حوالہ مذکور، ص ٣٩

٨٢۔ تاریخ فیروز شاہی، ص ١٧٩، ٣٥٩-٣٦٠

٨٣۔ عفیف، ص ٣٥٩-٣٦٠

Marfat.com

۸۴ عفیف، ص ۴۴۹

۸۵ برنی، ص ۵۵۹

۸۶ عصامی، ص ۱۵۶

۸۷ خیر المجالس، ص ۸۸

۸۸ برنی، ص ۵۵۹

۸۹ عفیف، ص ۱۲۹-۱۳۰، ۴۴۲، عبداللہ، تاریخ داؤدی، علی گڑھ، ۱۹۵۴ء، ص ۵۰-۵۱

۹۰ الاحکام السلطانیہ، محولہ بالا، ص ۲۳۵-۲۳۶

۹۱ رقعات عالمگیری، مکتوب ۱۴۶، ص ۳۹

۹۲ مرآت احمدی، ۱/ ۳۳۸

۹۳ حوالۂ مذکور، ۱/ ۳۴۰

۹۴ حوالۂ مذکور

۹۵ حوالۂ مذکور، ۱/ ۳۰۵

۹۶ عفیف، ص ۳۴۹-۳۵۱

۹۷ سیرت فیروز شاہی، ص ۲۳۸-۲۳۹

۹۸ قزوینی، شاہجہاں نامہ، نقل ۱۳-۱۵ (مخطوطہ British Museum, Or/73)
ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲/ ۲۶۹

۹۹ رحلہ ابن بطوطہ، ص ۴۷۰

۱۰۰ عبدالحمید لاہوری، بادشاہ نامہ، کلکتہ، ۱۸۶۸ء، ۲/ ۴۷۲-۴۷۳

۱۰۱ فتاویٰ فیروز شاہی، ورق ۲۴۹ الف

۱۰۲ تزک جہانگیری، ص ۴

۱۰۳ مرآت احمدی، ۱/ ۱۸۵

۱۰۴ بدایونی، ۱/ ۹۰، رقعات عالمگیری، مکتوب نمبر ۱۴۶، ص ۳۹

۱۰۵ دیکھیے فٹ نوٹ نمبر ۵۴

Marfat.com

۱۰۶ Jnan Chandra, "Aurangzeb and Hindu Temples, *Journal of Pakistan Historical Society*, Vol. V/4, Oct 1957, p.250

۱۰۷ شامی، ردالمختار (باب المصرف) ۲/ ۶۹-۷۰، ۸۲، ہدایہ اولین، کتاب الزکوۃ، باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ولا یجوز، ص ۱۸۷-۱۸۸

۱۰۸ ابو یوسف، کتاب الخراج، القاہرہ، ۱۳۵۲ھ، ص ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۴۴، ابو عبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال، ۱/ ۱۶۸-۱۶۹، یحیٰ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۱۷۷، نیز دیکھیے علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء، ۲/ ۱۴۳-۱۴۴، ۱۸۱

۱۰۹ فخر مدبر، ص ۳۵، خلاصۃ التواریخ، ص ۱۹۶، عفیف، ص ۱۸۱، رقعات عالمگیری، مکتوب نمبر ۱۰۷، ص ۲۹، اخبار دربار معلیٰ، ۲۴/ ۱۹۴

۱۱۰ فتاویٰ فیروز شاہی، ورق ۷۰ الف

۱۱۱ فتاویٰ غیاثیہ، ص ۴۹، فتاویٰ عالمگیری، ۳/ ۳۲۹، نیز دیکھیے نظام الملک طوسی، سیاست نامہ، تہران، ۱۹۳۰ء، ص ۳۸

۱۱۲ محمد بن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ، ۱۹۵۴ء، ۲/ ۲۴۲، ابن حزم، المحلی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر، ۱۳۴۹ھ، ۶/ ۱۵۶، فتاویٰ ابن تیمیہ، بیروت، ۱۳۹۲ھ، ۲۹/ ۱۸۵-۱۸۶، نیز اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھیے راقم کا مضمون اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ- ایک فقہی تجزیہ، تحقیقات اسلامی، محولہ بالا، ص ۶۵-۸۹

۱۱۳ فتاویٰ فیروز شاہی، اوراق ۲۱۷ ب- ۲۱۸ الف

۱۱۴ انشاء ماہرو، محولہ بالا، ص ۶۸-۷۱

۱۱۵ رقعات عالمگیری، مکتوب نمبر ۱۰۷، ۱۴۶، ص ۲۹، ۳۰

۱۱۶ مرآت احمدی، ۱/ ۳۳۸، ۳۴۰، مرآت احمدی (ضمیمہ)، ص ۱۸۵، وقائع اجمیر،

Marfat.com

See for details, Rafat Bilgrami, ۱/۶۶-۶۷، ۶۱۳
Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period, pp.123-131

۱۱۷ تواریخ شاہجہانی، ص ۱۴۷-۱۴۸، مرآت احمدی، ۱/ ۳۳۸، ڈکشنری خواجہ یٰسین، روٹوگراف نمبر ۲۳۱ (مخطوطہ برٹش میوزیم، Add/6603) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ورق ۸۹ ب، الہ آباد ڈکومنٹ، ۲/ ۵۳، ۵۵

۱۱۸ M.B. Ahmad, *Administration of Justice in Medievel India,* Aligarh, 1941, P.153

۱۱۹ بدایونی، ۲/ ۳۹۰-۳۹۱ مرآت احمدی، ۱/ ۱۶۹، ۱/ ۳۳۸، مرآت احمدی (ضمیمہ)، ص ۱۵۸

۱۲۰ آئین اکبری، ۱/ ۱۹۸، بدایونی، ۲/ ۳۹۰-۳۹۱

۱۲۱ تزک جہاں گیری، ص ۴، مرآت احمدی، (ضمیمہ)، ص ۱۸۵، مرآت احمدی، ۱/ ۲۶۷

۱۲۲ مرآت احمدی (ضمیمہ)، ص ۱۸۵

۱۲۳ احکام عالمگیری، ۴۴/ ۵۲-۵۳

۱۲۴ عبدالحمید لاہوری، محولہ بالا، ۲/ ۴۷۲-۴۷۳، مرآت احمدی، ۱/ ۳۳۸، ۳۴۰

۱۲۵ مرآت احمدی، ۱/ ۲۹۳، ۳۳۸، ۳۴۰، قزوینی، محولہ بالا، ۲/ ۲۶۹

۱۲۶ مرآت احمدی (ضمیمہ)، ص ۱۸۵، مرآت احمدی، ۱/ ۳۳۸، ۳۴۰

۱۲۷ وقائع اجمیر، ۱/ ۶۶-۶۷، ۲۱۳؛ ۲/ ۴۱۵-۴۱۶

☆☆☆

Marfat.com

باب پنجم

آراضیِ ہند کی شرعی حیثیت

عہد مغلیہ کے علماء کی نظر میں

شرعی نقطۂ نظر سے ہندوستان کی آراضی کی نوعیت کا تعین ایک اہم موضوع ہے جس پر مختلف دور میں اظہار خیال ہوتا رہا ہے۔ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں متعدد علماء کی تحریری صلاحیتیں اس مسئلہ کی وضاحت میں صرف ہوئیں اور دور جدید میں بھی ہندوستانی علماء کے فقہی مباحث میں اسے مقبولیت حاصل رہی ہے۔ لیکن دونوں دور کی بحثوں میں ایک نمایاں فرق یہ نظر آتا ہے کہ عہد وسطیٰ میں اس موضوع پر اظہار خیال کا خاص مقصد زمین کی ملکیت کے مسئلہ کو واضح کرنا تھا اور عہدِ جدید میں علماء کا مطمح نظر مسلمانوں کی آراضی پر عشر یا خراج کے نفاذ پر روشنی ڈالنا ہوتا ہے۔ مغل دور میں جن علماء نے آراضی ہند کی شرعی حیثیت کو اپنی تالیفات کا موضوع بنایا ہے ان میں قابل ذکر اکبر کے ہم عصر شیخ جلال الدین تھانیسری اور اورنگ زیب عالمگیر کے ہم عصر قاضی محمد اعلیٰ تھانوی ہیں۔ اول الذکر کے خیالات رسالہ در بیع آراضی اور مؤخر الذکر کے رسالہ احکام الآراضی میں زیر بحث آئے ہیں۔ ان رسائل کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ نہ صرف اپنے مؤلف کے افکار پر روشنی ڈالتے ہیں بلکہ مؤلف کے ہم عصر دیگر علماء کے نقطۂ نظر سے بھی ہمیں باخبر کرتے ہیں۔ یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ''رسالہ در بیع آراضی'' عربی زبان میں ہے، اس کا ایک مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری (شیفتہ کلکشن، فقہ عربیہ ۲۴/۲۶) مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں محفوظ ہے۔ اس کے دوسرے قلمی نسخے مکتبہ مظاہر العلوم،

Marfat.com

سہارنپور اور مخزونۂ مفتی الٰہی بخش (کاندھلہ) میں موجود ہیں۔ سب سے پہلے اس کا ایک لیتھوگراف ایڈیشن ''تحقیق آراضی ہند'' کے نام سے مطبع احمدی مراد آباد سے ۱۳۰۳ھ میں شائع ہوا تھا۔ یہ ایڈیشن اب نایاب ہے لیکن اس کی ایک نقل دار المصنفین، اعظم گڑھ میں موجود ہے۔ اسی ایڈیشن کی بنیاد پر اس رسالہ کا دوسرا متن سید سعید اشرف ندوی کے اردو ترجمہ کے ساتھ ''تحقق آراضی ہند'' کے نام سے دائرہ معین المعارف، کراچی سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا ہے لیکن متن میں بے شمار غلطیاں ہیں۔ یہ بات قابل غور ہے کہ مولانا آزاد لائبریری کے نسخہ کے علاوہ دیگر مطبوعہ نسخے ''تحقق آراضی ہند'' یا ''تحقیق آراضی ہند'' کے نام سے ملتے ہیں۔ مؤرخین وفہرست نگاروں نے عام طور سے اسی نام کا ذکر کیا ہے۔ پہلے اسی رسالہ کے حوالے سے شیخ جلال الدین کے خیالات کا جائزہ لیا جائے گا اس کے بعد قاضی محمد اعلیٰ تھانوی کے افکار زیر بحث آئیں گے اور اس ضمن میں دونوں کے خیالات و نتائج کا تقابلی مطالعہ بھی دلچسپی و افادیت سے خالی نہ ہوگا۔

شیخ جلال الدین تھانیسری چشتی سلسلہ کی صابری شاخ کے مشہور بزرگ ہیں۔ متعدد تاریخی کتب[۱] اور علماء وصوفیاء کے تذکروں[۲] میں ان کے حالات ملتے ہیں۔ اکثر تذکرہ نگاروں کی روایت کے مطابق ان کے آباء و اجداد بلخ کے رہنے والے تھے[۳] اور بعض کے نزدیک ان کا سلسلۂ نسب حضرت عمرؓ سے ملتا ہے[۴]۔ ان کی تاریخ پیدائش کہیں مذکور نہیں۔ البتہ ان کی تاریخِ وفات عام طور پر ۱۴ر ذی الحجہ ۹۸۹ھ (۹ر جنوری ۱۵۸۲ء) درج کی گئی ہے۔ شیخ جلال الدین علمی انہماک، تقویٰ اور تصوف میں استغراق کے لیے مشہور تھے۔ مروجہ تعلیم سے فراغت کے بعد وہ درس و تدریس، افتاء اور تصنیف و تالیف کے مشاغل میں مصروف ہوئے اور ایک عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا لیکن شیخ عبدالقدوس گنگوہی (۱۴۵۴-۱۵۲۳ء) کے حلقۂ ارادت میں شامل ہونے کے بعد جب بیشتر اوقات عبادت و ریاضت میں بسر ہونے لگے تو لازماً ان مشاغل میں توجہ کم ہوگئی۔ تصوف کے میدان میں بھی اس درجہ

Marfat.com

مہارت حاصل کی کہ شیخ عبدالقدوس کے خلیفۂ اعظم کے مقام سے سرفراز ہوئے۔ شیخ عبدالقدوس کے خطوط کے مجموعہ مکتوبات قدوسیہ میں ان کے بیشتر خطوط شیخ جلال الدین کے نام ملتے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے دونوں کے درمیان گہرے تعلقات کا اندازہ ہوتا ہے۔ شیخ جلال الدین کی گوناگوں شخصیت کا ایک اہم پہلو یہ بھی ہے کہ اربابِ حکومت سے بھی ان کی راہ و رسم قائم رہی۔ کم از کم دوبارہ وہ ''مدد معاش'' کے بعض مسائل کے حل کے لیے شاہی دربار میں حاضر ہوئے تھے۔ پہلی بار اپنے مرشد کی ہدایت پر ان کے فرزند شیخ احمد کے ساتھ ہمایوں کے دربار میں جانے کا اتفاق ہوا تھا۵۔ دوسری بار اکبر کے عہد میں ۹۶۹ھ (۱۵۶۱-۱۵۶۲ء) میں تھانیسر کے مدد معاش والوں کی سفارش کے لیے خود اپنے طور پر دربار میں حاضر ہوئے تھے۶۔ معاصر مؤرخ بدایونی کے بیانات سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ بادشاہ سے ملاقات ہوئی تھی کہ نہیں اور یہ کہ اس سفر کا نتیجہ کیا رہا۔ خود اکبر کی ان سے تھانیسر میں دو ملاقاتیں تاریخی مآخذ سے ثابت ہیں۔ پہلی بار اپنے عہد کی ابتدا میں بیرم خاں کی اتالیقی کے دوران جب ۱۵۵۶ء میں ہیمو کے خلاف فوجی مہم پر جاتے ہوئے رخصت ہوتے وقت دونوں نے دشمن کے خلاف فتح و کامرانی کے لیے شیخ سے دعا کرنے اور اپنی حمایت ظاہر کرنے کی درخواست کی۷۔ دوسری بار ۱۵۸۱ء میں اپنے بھائی مرزا محمد حکیم کی بغاوت کچلنے کے لیے پنجاب جاتے ہوئے تھانیسر میں قیام کے دوران اکبر نے ابوالفضل کی معیت میں شیخ سے شرف ملاقات حاصل کیا اور توحید کے مسئلے پر ان سے گفتگو بھی کی۔ شیخ نے بعض اشعار کے ذریعہ اس مسئلہ کی وضاحت پیش کی۸۔

جہاں تک شیخ جلال الدین کی تالیفات کا تعلق ہے، رسالہ دربیع آراضی کے علاوہ دو اور رسالے ''ارشاد الطالبین''۹ اور ''تفسیر سورۂ والتین''۱۰ ان سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ تذکرہ نگاروں نے عام طور پر صرف ارشاد الطالبین کا ذکر کیا ہے۔ اس کی خاص وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک شیخ جلال الدین کی زندگی کا سب سے نمایاں پہلو تصوف اور اس کی تعلیمات سے ان کا گہرا تعلق تھا۔ اسی لیے انھوں

Marfat.com

نے صرف ارشاد الطالبین کے ذکر پر اکتفا کیا جو تصوف کے مسائل کی تشریح پر مشتمل ایک رسالہ ہے۔

''رسالہ در بیع آراضی'' جو خاص موضوع بحث ہے کب تحریر کیا گیا اس کی صراحت کہیں نہیں ملتی البتہ اس کی تالیف کا جو پس منظر بیان کیا گیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مدد معاش کی آراضی میں بادشاہ کے انتظامی اقدامات وتصرفات کے بعد لکھا گیا ہوگا[۱۱]۔ بہرحال یہ تو مسلّم ہے کہ اس کی تالیف اس دور سے پہلے عمل میں آئی ہوگی جب شیخ تصوف کی دنیا میں داخل ہو کر تدریس اور تصنیف جیسے مشاغل سے کنارہ کش ہو چکے تھے۔ معاصر مورخ عبدالقادر بدایونی نے ۱۵۷۴ء میں تھانیسر میں شیخ سے ملاقات کے بعد ان کو ''مجسم تودۂ نور'' سے تعبیر کیا ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عزلت نشینی اور ریاضت کا دور اس سے کچھ پہلے ہی شروع ہو چکا تھا۔ اس لیے اغلب یہی ہے کہ یہ رسالہ ۱۵۶۲ء اور ۱۵۷۲ء کے درمیان کسی وقت لکھا گیا ہوگا۔ شیخ جلال الدین نے یہ رسالہ مدد معاش کی زمینوں پر ان لوگوں کی ملکیت ثابت کرنے کے لیے تحریر کیا تھا جن کو بادشاہ کی جانب سے یہ عطا ہوتی تھیں۔ مذہبی لوگوں اور ارباب علم وفضل کو ان کی خدمات کے صلہ میں یا عام مستحقین کو ان کی اعانت کی خاطر زمین کی صورت میں عطیہ دینا مسلم حکمرانوں کا عام دستور رہا ہے۔ عہد سلطنت میں اس طرح کے عطایا کو ''انعامات و املاک'' اور مغل دور میں ''مدد معاش یا سیورغال'' سے تعبیر کیا جاتا تھا[۱۲]۔ اس رسالہ میں شیخ نے درحقیقت آراضی ہند کی شرعی حیثیت پر مفصل بحث کی روشنی میں اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ مدد معاش کی آراضی عطیہ دہندگان کی ملکیت ہوتی تھی۔ یہ رسالہ اس موضوع پر مؤلف کے خیالات کی مکمل وضاحت پیش کرتا ہے۔ مؤلف کی یہ بحث اس لحاظ سے کافی اہم ہے کہ اس میں فقہی استدلال کے ساتھ ساتھ تاریخی واقعات اور معاصر حالات سے بھی نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔

آراضی ہند کی شرعی حیثیت سے متعلق شیخ جلال الدین کی پوری بحث کا

Marfat.com

محور یہاں کی آراضی کو غیر مملوکہ کے زمرہ میں شامل کر کے بیت المال کی ملک قرار دینا ہے۔ اس مفروضہ کو ثابت کرنے کے لیے شیخ جلال الدین نے استدلال کے مختلف پیرایے اختیار کیے ہیں۔ سب سے پہلے وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہندوستان تقریباً چار سو سال قبل فتح ہوا[۱۳] اور ہمیں یہ علم نہیں کہ اس وقت کون سے علاقے آباد تھے اور کون سے غیر آباد خاص کر اس صورت حال میں کہ زمین کے اصل قابضین میں سے کچھ تو نیست و نابود ہو گئے اور جو باقی بچے وہ مسلمانوں کی فاتحانہ قوت اور غالبیت کو دیکھ کر یا قحط و وباء کی شدت محسوس کر کے اپنے اصل علاقوں سے دوسری جگھوں پر منتقل ہو گئے اور وہاں سکونت اختیار کر لی۔ اس طرح ان کی زمینیں مہمل و متروک ہو گئیں[۱۴]۔ شیخ جلال الدین نے اس صورت حال کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں پیش کیا ہے۔ محض ''عام روایت'' اور ''خبر مشہور'' پر انحصار کیا ہے۔ شیخ جلال الدین کی نظر میں ان زمینوں کی نوعیت غیر مملوک کی سی ہوئی اس لیے کہ ان کے اصل مالک کا کچھ پتہ نہیں[۱۵]۔ اس صورت حال کو دوسرے انداز میں پیش کرتے ہوئے شیخ جلال الدین نے 'خبر مشہور' کی بنیاد پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ مفتوحہ علاقوں کی آراضی نہ تو غانمین میں تقسیم کی گئی اور نہ شرعی اصول کے مطابق سابق مالکین کی ملکیت برقرار رکھی گئی۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ حنفی مسلک کے مطابق ان علاقوں میں جہاں فتح بزور حاصل ہو امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو وہاں کی زمینوں کو فاتح فوج میں تقسیم کر دے، اس صورت میں وہ زمین عشری ہوگی یا مناسب سمجھے تو سابق مالکین کے قبضہ میں چھوڑ دے اور ان پر خراج عائد کرے۔ اس صورت میں وہ زمین خراجی ہوگی اور ان کی ملک قرار پائے گی۔ امام شافعی کے نزدیک دوسری صورت اختیار کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کسی نے ایسا کیا تب بھی سابق مالکین کی ملکیت ان زمینوں پر ثابت نہیں ہو سکتی[۱۶]۔ اس کلیہ سے وہ محض کچھ آراضی کو مستثنیٰ کرتے ہیں جن کا ذکر بعد میں آئے گا۔ انھوں نے غانمین کے درمیان آراضی کی تقسیم نہ کیے جانے کا ثبوت نہیں پیش کیا ہے۔ لیکن

Marfat.com

خراج کے عوض سابق مالکین کی ملکیت کی بحالی کے خلاف قرائنی شواہد سے استدلال کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اول تو اس امر کا وقوع کسی ذریعہ سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہے۔ دوسرے فتح جن حالات میں انجام پاتی رہی ان میں ان کی ملکیت کو باقی رکھنے کے واقعہ کا پیش آنا ناممکن نظر آتا ہے۔ ہندوستان کے کفار نے کفر میں اپنی شدت کی وجہ سے مسلم فاتحین کے تئیں انقیاد اور قبول جزیہ کا پہلو بہت کم اختیار کیا بلکہ مقابلہ کرنا اور برسر پیکار ہونا زیادہ پسند کیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جنگ برپا ہوئی جس میں کچھ مقتول ہوئے اور کچھ قیدی بنائے گئے باقی شکست کھا کر اِدھر اُدھر فرار ہوگئے اور اپنی زمینوں و جائدادوں کو بھی تیاگ دیے گئے۔ایسی حالت میں شیخ جلال الدین کے خیال میں سابقین مالکین کی بحالی کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے ۱۷۔ اور اگر بعد میں کچھ لوگ آئے اور امام یا سلطان کی اجازت کے بغیر وہاں سکونت اختیار کی اور زمینوں پر قبضہ جمایا تو یہ شرعاً "تقریر آراضی بمالکھا السابق" کی صورت نہیں بن سکتی اور نہ ان قابضین کو زمین کا مالک قرار دیا جاسکتا ہے۔ ۱۸

ظاہر ہے کہ شیخ جلال الدین اس صورت حال کو ہندوستان کے تمام مفتوحہ علاقوں پر منطبق نہیں کرسکتے تھے ان کے ذہن میں کچھ مستثنیات بھی تھے جس کی صراحت بھی انھوں نے ایک جگہ کی ہے۔ ان صورتوں میں وہ اپنے نقطۂ نظر کو اس طرح ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ بعض علاقوں میں فتح کے بعد وہاں کی زمینیں شرعی اصول کے مطابق سابق مالکین کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی تھیں اس کا کوئی قطعی ثبوت فراہم نہیں کہ بعد میں جو لوگ ان زمینوں پر قابض رہے یا موجودہ قابضین دراصل انھیں کے ورثہ میں سے ہیں جن پر ابتداً یہ زمینیں بحال کی گئی تھیں ۱۹۔ بلکہ اس امکان سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعد میں بعض طاقت ور عناصر مقامی حکام کی کمزوری کی حالت میں اصل قابضین یا ان کے ورثہ کو بے دخل کرکے ان کی زمینوں پر زبردستی قابض ہوگئے ہوں ۲۰۔ اس امکانی صورت کے ثبوت میں شیخ جلال الدین نے اپنے علاقہ (تھانیسر) میں بسنے والے لوگوں

Marfat.com

چوہان، تومر، بوندیار و برہمن کی مثال پیش کی ہے جو رنگھر ۲۱ طبقہ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ یہ بات عام طور پر مشہور ہے کہ یہاں آس پاس کے علاقوں میں پہلے بوندیار و برہمن رہتے تھے لیکن چوہان وتومر ذات کے لوگوں نے بعد میں ان پر غلبہ حاصل کرلیا اوران کے قریات سے انھیں بھاگنے پر مجبور کر کے خود ان کی زمینوں پر قابض ہوگئے۔ شیخ جلال الدین کی رائے میں یہ متاخر قابضین یا ان کے ورثہ ان زمینوں کے اصل مالک نہیں قرار دیے جاسکتے ۲۲۔

اس طرح مختلف دلائل سے شیخ جلال الدین نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان کی اکثر آراضی (خواہ فتح کے بعد سابق مالکین پر بحال کی گئی یا نہ کی گئی) غیر مملوکہ ہے جولازماً بیت المال کی ملکیت میں داخل ہوجاتی ہے۔ اس نکتہ پر مزید زور دینے کے لیے انھوں نے مفتوحہ آراضی کی بابت علماء کے اختلاف رائے کا بھی سہارا لیا ہے۔ وہ اپنے سابق استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے یہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر اس دعویٰ کو صحیح مان لیا جائے کہ فتح کے بعد مسلم حکمرانوں نے یہاں کی زمینوں پر سابق مالکین کا قبضہ برقرار رکھا اور یہ بھی قبول کرلیا جائے کہ موجودہ قابضین ان مالکین کے حقیقی ورثہ میں سے ہیں تب بھی اس مسئلہ میں جو کہ مختلف فیہ ہے امام شافعی کے قول پر عمل کرنا زیادہ مناسب اور مصلحت کے مطابق ہوگا ۲۳۔ اس مسئلہ میں امام شافعی کے مسلک کی وضاحت اس سے پہلے کی جاچکی ہے کہ ان کے نزدیک مفتوحہ علاقہ کی آراضی پر سابق مالکین (کفار) کا قبضہ بحال کرنا جائز نہیں ہے اور ایسا کرنے سے اس آراضی پر ان کی ملکیت نہیں قائم ہوسکتی۔ شیخ جلال الدین نے یہاں کی آراضی کی حیثیت متعین کرنے میں امام شافعی کے مسلک کی اتباع کے متعدد فوائد ذکر کیے ہیں مثلاً کفار (قابضین) کی ملکیت کا کالعدم قرار پانا۔ محض کاشتکار کی حیثیت سے زمینوں سے ان کا متعلق رہنا، مسلمان بالخصوص غانمین کا کھیتی باڑی کی زحمت سے محفوظ رہنا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ ان زمینوں پر سلطان کے اختیارات کا وسیع ہونا۔ ان فوائد کے پیش نظر شیخ جلال الدین

Marfat.com

کے نزدیک مستحسن یہی ہے کہ بادشاہ وقت امام شافعی کے مسلک کو ترجیح دیتے ہوئے یہاں کی آراضی کو فیئ بیت المال قرار دے اور عام مسلمانوں کے مفاد میں ان پر اپنے اختیارات کو استعمال کرے ۲۴۔ شیخ جلال الدین نے یہاں اس بات پر زور دیا ہے کہ ہندوستان کے کفار زیادہ تر کفر وشرک پر اصرار، حق کی مخالفت، اسلام و مسلمانوں کے طعن و تشنیع وغیرہ جیسے حرکات وسکنات میں ملوث ہیں جو یقیناً اہل ذمہ کے اوصاف کے خلاف ہیں اس لیے ان کے حق میں آراضی کی ملکیت کا فیصلہ کرنا یا باقی رکھنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ ملکیت عزت و وقار کا سبب بنتی ہے اور وہ اس کے مستحق نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس کے سزاوار ہیں ۲۵۔ ہندوؤں کی بابت معاصر مؤرخین کے بیانات اور ان کے تئیں سلاطین وملوک کے عام برتاؤ سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے اس کی روشنی میں شیخ جلال الدین کا یہ عمومی بیان کچھ مبالغہ آمیز نظر آتا ہے۔

رہا یہ مسئلہ کہ کیا موجودہ حکمراں کو امام شافعی کے قول کی روشنی میں سابق سلطان یا سلاطین کے فیصلہ (حنفی مسلکؒ کے مطابق مفتوحہ آراضی پر خراج کے عوض سابق مالکین کی ملکیت برقرار رکھنا) پر نظر ثانی کا اختیار ہے۔ شیخ جلال الدین نے متعدد فقہی مآخذ کے حوالے ۲۶ اور مختلف فقہاء کے اقوال کی مدد سے یہ واضح کیا ہے کہ قاضی کے مثل امام یا سلطان کو بھی یہ اختیار حاصل ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں عام مصلحت کی رعایت سے کسی ایک فقیہ کی رائے کو منتخب کرے اور اسی کے مطابق اپنا فیصلہ نافذ کرے ۲۷۔ یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ شیخ جلال الدین کے ہم عصر بادشاہ اکبر کے عہد میں شیخ مبارک کی تحریک پر چند علماء کے دستخط سے جو محضر جاری کیا گیا تھا اس کے چار پانچ نکات میں ایک یہ بھی تھا کہ ''اگر ان مسائل میں جن میں فقہاء مجتہدین کے مابین اختلاف ہے بادشاہ اپنی صوابدید کے مطابق عوام کی بہبود و عام مصلحت کی رعایت سے کسی ایک فقیہ کی رائے کو منتخب کر کے اسی کے مطابق حکم صادر کرے تو یہ متفق علیہ ہوگا اور جملہ عوام پر اس کی پیروی لازم ہوگی ۲۸۔ خاص زیر بحث مسئلہ میں بادشاہ کے اس اختیار کو ثابت کرنے کے لیے شیخ

Marfat.com

جلال الدین نے چند ہم عصر علماء کے فتوؤں کا حوالہ دیا ہے ان میں سے ایک جو شیخ طیب بدہ سے منسوب کیا گیا ہے [۲۹] یہاں بطور نمونہ نقل کیا جاتا ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

(استفتاء) ''چہ می فرمایند علماء دیندار و مفتیان شرع شعار کثر ہم اللہ تعالیٰ اندر آنچہ امام من لہ الولایۃ العامۃ الکاملہ بعض ارض خراجیہ رابعد تقریر امام سابق علی اھلہا بمصلحۃ رأیٰہا انتزاع من اھلہا می کنند و مستحقان رامی دہد من حیث الشرع الشریف امام مذکور را انتزاع ارض موصوفہ عن اھلہا ازیں جہت کہ مسئلہ تقریر ارض موصوفہ بعد فتح دار الحرب قہراً و غلبۃً مجتہداً فیہا است جائز باشد یا نہ وارض موصوفہ بعد اعطاء در ملک معطیٰ لہم در آید یا نہ جواب فرمایند''۔ (فتویٰ)

''انتزاع جائز باشد و در ملک معطیٰ لہم در آید'' کتبہ طیب بدہ [۳۰]۔

اس طرح شیخ جلال الدین نے مختلف فیہ مسائل میں امام یا سلطان کے اختیار پر عام فقہاء کے اقوال اور مذکورہ خاص مسئلہ میں ہم عصر علماء کی رایوں کی بنیاد پر یہ باور کرانا چاہا ہے کہ بادشاہ وقت کو آراضی ہند کی بابت پیش رو سلاطین و ملوک کے فیصلوں کو کالعدم قرار دینے اور شافعی مسلک کے مطابق ان کی نوعیت متعین کرنے کا نہ صرف اختیار حاصل ہے بلکہ اس اختیار کا استعمال کرتے ہوئے وہ جو حکم صادر کرے گا وہ نافذ العمل بھی ہوگا۔ شیخ جلال الدین کے خیال میں بادشاہ کے اس اقدام کے نتیجہ میں ان زمینوں کا بھی مالک بیت المال ہو جائے گا جن کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فتح کے بعد سابق مالکین پر بحال کر دی گئی تھیں، یہ زمینیں بدستور خراجی باقی رہیں گی اور موجودہ قابضین کی حیثیت محض کاشت کار کی رہ جائے گی۔ شیخ کی رائے کے مطابق اب سلطان کو اختیار ہوگا کہ مسلمانوں میں سے جن کو مستحق سمجھے ان میں سے عطا کرے اور اگر یہ عطیۂ زمین مِلک کے طور پر ہو تو اس پر اس شخص کو مالک کے حقوق حاصل ہوں گے جس کو یہ عطیہ دیا گیا ہے [۳۱]۔ اس کے

Marfat.com

علاوہ شیخ جلال الدین نے کچھ ایسی زمینوں کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے جو اولین فتح کے بعد سلطان کی جانب سے بعض غانمین یا مسلم مستحقین کو عطا کی گئی تھیں اور وہ زیر کاشت لائی گئیں۔ یہ زمینیں شیخ کی نظر میں قطعی طور پر عشری اور ان لوگوں کی ملک ہیں جنھیں عطا ہوئی تھیں۔ اسی زمرہ میں شیخ نے ان علاقوں کی آراضی کو بھی شامل کیا ہے جنھیں بعض مسلم فاتحین نے سلطان کی اجازت سے فتح کیا تھا اور وہ سلطان کی جانب سے اس پر بخش دیے گئے تھے۳۲۔ لیکن ان تینوں قسم کی آراضی یا بالفاظ دیگر عشری زمینیں شیخ جلال الدین کے اپنے اندازے کے مطابق بہت ہی کم ہیں۔ خود معاصر تاریخوں اور سرکاری ریکارڈ و دستاویزات میں عشری زمینوں کے حوالے بہت کم ملتے ہیں، البتہ خراجی زمینوں کا ذکر بار بار آتا ہے۳۳۔ جنھیں اول الذکر نوعیت کی آراضی کی بہ نسبت کچھ زیادہ اہمیت نہیں دی جاسکتی۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ شیخ جلال الدین ہندوستان کی آراضی کے بیشتر حصہ کو غیر مملوکہ کے زمرہ میں شامل کر کے بیت المال کی مِلک قرار دیتے ہیں اور بعض صورتوں میں جہاں وہ قابضین کی ملکیت بظاہر تسلیم کرتے ہیں مشورۃً یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ انھیں بیت المال کے تصرف میں واپس لینا مصلحت کے عین مطابق اور مسلمانوں کے عام مفاد میں ہوگا۔ شیخ جلال الدین کی نظر میں اس کا سب سے بڑا عملی فائدہ یہ تھا کہ سلطان یا امام ان پر اپنے اختیارات کو استعمال کر کے مسلمانوں میں سے مستحقین کو عطا یا دے سکتا تھا جس پر عطیہ پانے والے کی ملکیت بآسانی ثابت ہوسکتی تھی۔

شیخ جلال الدین کے ان خیالات کی اہمیت صحیح معنوں میں اس وقت ہوگی جب ان کا مطالعہ مدد معاش کی زمینوں کی بابت ان کے مستحقین اور حکومت کے نقطۂ نظر میں اختلاف کے پس منظر میں کیا جائے جو اکبری عہد سے پہلے ہی رونما ہو چکا تھا لیکن اس عہد میں شدت اختیار کر گیا تھا۔ مغل بادشاہوں بالخصوص اکبر کی پالیسی کے مطابق مدد معاش کی زمینیں پانے والوں کو محض ان کے خراج سے انتفاع کا حق

Marfat.com

حاصل ہوتا تھا، وہ ان میں مالکانہ حقوق استعمال کرنے کے مختار نہ تھے کسی معطیٰ لہ (جسے مدد معاش کی آراضی دی گئی ہے) کی وفات کے بعد بادشاہ کی اجازت کے بغیر یہ زمینیں اس کے ورثہ کو منتقل نہ ہو سکتی تھیں۔ دوسری جانب بادشاہ اپنے آپ کو ان عطایائے آراضی کی تجدید یا بازیابی، توسیع یا تحدید اور ان میں دیگر تصرفات کا مجاز تصور کرتا تھا اور اسی اصول کے تحت بادشاہ ان میں تصرف کرتا رہتا تھا ۳۴۔ اس کی متعدد مثالیں اکبر کے دور میں ملتی ہیں۔ اکبر نے سب سے پہلے آراضیٔ مدد معاش کی تحقیق کرائی اور اس کے نتیجہ میں غیر مستحق لوگوں سے یہ زمینیں واپس لے لی گئیں، اس کا دوسرا اقدام اس حکم کا اجراء تھا کہ جس کے پاس سو بیگہ سے زائد مدد معاش کی آراضی ہے اس کو بحق سرکار ضبط کرلیا جائے۔ اس نے بعد میں ایک اور تصرف یہ کیا کہ ایک پرگنہ کی جملہ آراضیِ مدد معاش کو یکجا کرنے کا حکم دیا اور مزید براں مدد معاش پانے والوں کے لیے یہ لازم قرار دیا کہ وہ ان قریات میں سکونت اختیار کریں جہاں ان کو یہ زمینیں دی گئی ہیں ۳۵۔ اس کے برخلاف بہت سے علماء بالخصوص جو مستحقین کی صف میں شامل تھے مدد معاش کی زمین معطیٰ لہ کی مِلک تصور کرتے تھے۔ یہ لوگ حکومت کی جانب سے اس طرح کی آراضی کی بازیابی کو ناروا کہتے تھے اور ان میں تصرفات کو معطیٰ لہ کے مسلمہ حقوق میں دخل اندازی سے تعبیر کرتے تھے۔ ان علماء کے خیالات کی ترجمانی معاصر مؤرخ عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں متعدد مقام پر کی ہے، بالخصوص ان مواقع پر جہاں مؤرخ نے مدد معاش کی زمینوں کی بازیابی وغیرہ کے سلسلہ میں اکبر کے اقدامات کے خلاف شدید ردعمل کا اظہار کیا ہے۔ لیکن ایسا محسوس ہورہا ہے کہ علماء کا ایک دوسرا طبقہ اس خیال سے متفق نہ تھا۔ جیسا کہ شیخ جلال الدین کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیخ جلال الدین نے معاصر بادشاہ کے مذکورہ اقدامات کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، البتہ ان علماء کو کھلے لفظوں میں ہدف تنقید بنایا ہے جو مدد معاش کی زمین پر معطیٰ لہ کے حق ملکیت کے ثبوت کے قائل نہ تھے۔ بہرحال اس امکان سے انکار

Marfat.com

نہیں کیا جاسکتا کہ مدد معاش کی زمینوں میں اکبر کے انتظامی تصرفات بھی شیخ جلال الدین کے "رسالہ در بیع آراضی" کی تالیف کے محرک ثابت ہوئے ہوں گے۔ شیخ جلال الدین کی بحث میں اس مقصد کی جھلک جا بجا نظر آتی ہے جس کے تحت یہ رسالہ تحریر کیا گیا تھا بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ مؤلف نے شریعت کی روشنی میں آراضی ہند کی نوعیت اس انداز سے متعین کرنے کی کوشش کی ہے کہ ایک بنے بنائے سانچہ میں فٹ ہو جائے۔ ان سب کے باوجود یہ رسالہ اپنے موضوع پر منفرد ہے جس کی افادیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور آراضی ہند پر شیخ جلال الدین کی بحث سے جو فقہی تاریخی نکات سامنے آتے ہیں ان کی اہمیت بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی۔

شیخ جلال الدین کے برعکس قاضی محمد اعلیٰ کے حالات زندگی پر تاریخی کتب اور تذکروں میں کوئی مواد نہیں ملتا حتیٰ کہ معاصر مآخذ سے ان کی تاریخ پیدائش و وفات بھی معلوم نہیں ہوسکی ہے۔ محمد اعلیٰ کی ایک دوسری تصنیف "کشاف اصطلاحات الفنون" میں اس کی تکمیل کا سن ۱۱۵۸ھ (۴۶-۱۷۴۵ء) درج ہے[۳۶] اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۱۸ویں صدی عیسوی کے نصف اول میں باحیات تھے اور تالیفی و تصنیفی کاموں میں مصروف تھے لیکن اس سے ان کے زمانۂ وفات کی بابت کوئی ثبوت نہیں فراہم ہوتا۔ نور الحسن راشد کاندھلوی نے اپنے ایک مضمون میں "بیاض قلمی مفتی الٰہی بخش کاندھلوی" کے حوالہ سے محمد اعلیٰ تھانوی کا سن وفات ۱۱۹۱ھ (۷۸-۱۷۷۷ء) ذکر کیا ہے[۳۷] لیکن اس کی توثیق کسی اور ذریعہ سے نہیں ہو پائی ہے۔ صاحب نزہۃ الخواطر مولانا سید عبدالحئی (۱۸۶۱-۱۹۲۳ء) نے مولانا اشرف علی تھانویؒ (۱۸۶۳-۱۹۴۳ء) کے حوالہ سے بصراحت یہ لکھا ہے کہ محمد اعلیٰ تھانوی اورنگ زیب کے عہد میں قصبہ تھانہ کے قاضی تھے اور یہ کہ وفات کے بعد وہ اسی مقام پر مدفون ہوئے[۳۸]۔ گرچہ اس کا ثبوت بھی کسی اور ماخذ سے نہیں ملتا لیکن اُن کے نام کے ساتھ قاضی کے انتساب سے اس عہدہ سے ان کا منسلک ہونا یقینی معلوم ہوتا ہے۔

Marfat.com

رسالہ احکام الآراضی کے دو قلمی نسخے مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) میں یونیورسٹی کلکشن، عربیہ (۲) نمبر ۶۲، اور عبدالسلام کلکشن، تاریخ مغل (۴) ۳۳۱/۱۰۱ کے تحت موجود ہیں۔ انڈیا آفس لائبریری (فہرست عربی مخطوطات) مرتبہ ریوبن لیوی نمبر ۱۷۴۳ اور اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ (فہرست مخطوطات، جلد ۱۷ نمبر ۱۵۹۵، ۱۶۲۳) میں بھی اس کے مخطوطات محفوظ ہیں۔ اس مضمون میں رسالہ کے حوالے علی گڑھ کے اول الذکر نسخہ کے مطابق دیے گئے ہیں۔

رسالہ احکام الآراضی مضامین کے اعتبار سے تین ابوب میں منقسم ہے۔ پہلے باب میں دارالحرب و دارالاسلام کے مسائل پر روشنی ڈالی گئی ہے دوسرے میں بیت المال اوراس کے ذرائع آمدنی سے متعلق امور زیر بحث آئے ہیں اور آخری باب میں فقہ اسلامی کی روشنی میں آراضی ہند کی نوعیت واضح کی گئی ہے۔ پیش نظر مطالعہ اسی باب کے مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا بیشتر حصہ فارسی میں ہے جب کہ پہلے دونوں باب خالصتاً عربی میں ہیں۔ غالبًا یہ حصہ تحریر کرتے وقت مصنف کے پیش نظر اس وقت ہندوستان میں فارسی زبان کی سرکاری حیثیت اور علمی حلقوں میں اس کی مقبولیت رہی ہوگی۔ جہاں تک محمد اعلیٰ کے مآخذ کا تعلق ہے انھوں نے متعدد قدیم فقہی تالیفات مثلاً فتاوای قاضی خان، ھدایہ، فتح القدیر، تبیین الحقائق وغیرہ سے استفادہ کے علاوہ مغل دور کے فقہ کے مجموعوں میں خاص طور سے خزانۃ الروایات ۳۹ اور فتاوای عالم گیری سے اقتباسات پیش کیے ہیں۔ مزید براں انھوں نے شیخ جلال الدین کے رسالہ دربیع آراضی سے کافی استفادہ کیا ہے اگرچہ شیخ جلال الدین کے خیالات سے وہ پوری طرح متفق نہیں ہیں جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔ محمد اعلیٰ کے مآخذ کے ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ مصنف نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں اس دور میں رائج زرعی نظام سے بھی بہت سی مثالیں پیش کی ہیں ان سے عہد مغلیہ میں آراضی پر حکومت، زمین دار و کسان کے حقوق اور شعبۂ محاصل کے بعض اہم پہلوؤں پر روشنی

Marfat.com

پڑتی ہے۔ اس لیے فقہی و تاریخی دونوں اعتبار سے رسالہ احکام الآراضی کا آخری باب خاص اہمیت کا حامل ہے۔

آراضیِ ہند کی نوعیت پر محمد اعلیٰ کی مفصل بحث کا مرکزی خیال یہ ہے کہ فقہی نقطۂ نظر سے اسے نہ تو عشری یا خراجی کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور نہ زمیندار یا کسان کو اس کا مالک قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ بیت المال کی املاک کا ایک حصہ ہے اور اس کے لیے فیئ بیت المال کی اصطلاح استعمال کرنا سب سے زیادہ موزوں ہوگا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ فیئ کی اصطلاح بنیادی طور پر ان اموال کے لیے مخصوص ہے جو دشمن سے بغیر جنگ یا فوج کشی کے حاصل ہو لیکن یہ اپنے وسیع مفہوم میں ان تمام اموال (منقولہ و غیر منقولہ) کے لیے مستعمل ہے جو دشمن سے خواہ جنگ کے نتیجہ میں یا مصالحت و معاہدہ کے ماحول میں حاصل ہو۔ محمد اعلیٰ نے یہاں اس سے مملوکۂ بیت المال مراد لیا ہے اور اس کا اطلاق مفتوحہ علاقوں کی زمینوں پر کیا ہے جو غانمین میں تقسیم کیے جانے یا سابق مالکین کے حق میں بحال کیے جانے کے بجائے مسلمانوں کے اجتماعی مفاد کے لیے وقف قرار دی جائیں۔ اسلام کے زرعی قانون کی رو سے ان زمینوں کا اصل مالک بیت المال ہوتا ہے اور امام یا سلطان کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کی کاشت کا اہتمام کرائے۔ وہ اس کا مختار ہے کہ اپنی صوابدید کے مطابق موجودہ قابضین کے ذریعہ یا دوسروں کی وساطت سے ان کی آبادکاری کرائے اور مزارعت و اجارت وغیرہ میں سے جس طریقہ کو چاہے ترجیح دے۔[۴۰]

محمد اعلیٰ نے آراضی ہند کے لیے فیئ بیت المال کے تصور کو پیش کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہندوستان کی زمین عشری نہیں ہے اس ضمن میں وہ شیخ جلال کی اس دلیل سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں کہ گرچہ یہ محقق ہے کہ ہندوستان بزور یا بغلبہ فتح ہوا لیکن اس کا کوئی تاریخی ثبوت موجود نہیں اور نہ روایتاً یہ منقول ہے کہ یہاں کی مفتوحہ آراضی غانمین میں تقسیم کی گئی۔ ممکن ہے

Marfat.com

اس کی کچھ مثالیں مل جائیں لیکن ان کی حیثیت شاذ و نادر کی ہوگی جس کی بنیاد پر کوئی عام رائے نہیں ظاہر کی جا سکتی ۱۴۔ محمد اعلیٰ آراضیِ ہند کے عشری نہ ہونے کے ثبوت میں بعض واقعاتی شواہد بھی پیش کرتے ہیں، مثال کے طور پر وہ اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں کہ ہندوستان کی بیشتر آراضی غیر مسلمین کے قبضہ میں ہے۔ مسلمان نہ تو انھیں بے دخل کرتے ہیں اور نہ ان آراضی کی ملکیت کا دعویٰ کرتے ہیں، مزید براں حکومت ان کی پیداوار پر جو محصول عاید کرتی ہے وہ کسی بھی صورت میں اس کا دسواں حصہ (عشر) نہیں ہوتا جو شریعت میں عشری زمین کے لیے مقرر ہے بلکہ اس سے کہیں زاید ہوتا ہے۔ محمد اعلیٰ کے خیال میں ان حقائق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ زمینیں عشری نہیں ہیں اور نہ مسلم حکمراں اس حیثیت سے اُن کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں ۴۲۔ محمد اعلیٰ نے یہاں ان آراضی کی نوعیت پر خاموشی اختیار کی ہے جو بادشاہ کی جانب سے علماء یا دیگر مسلم مستحقین کو عطا ہوتی تھیں۔ شیخ جلال نے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے اس طرح کی آراضی کو عشری اور معطیٰ لہ کی مِلک قرار دیا ہے ۴۳۔

آراضی ہند کے خراجی نہ ہونے پر بحث کرتے ہوئے بھی محمد اعلیٰ شیخ جلال کے طرز استدلال کے مطابق پہلے یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ نہ تو روایت کے طور پر یہ خبر منقول ہے اور نہ گذشتہ بادشاہوں کے سرکاری دستاویزات میں اس کا ذکر ملتا ہے کہ مسلم فاتحین اور حکمرانوں نے مفتوحہ آراضی پر سابق مالکین کی ملکیت برقرار رکھی اور انھیں خراجی کی حیثیت عطا کی ۴۴۔ محمد اعلیٰ اس بحث میں شیخ جلال کے ان تمام دلائل سے متفق نظر آتے ہیں جو مفتوح لوگوں کو زمین کی واپسی اور ان کی ملکیت کی بحالی کی تردید میں انھوں نے پیش کیے ہیں اس کے علاوہ مسلمانوں کی آمد سے قبل قدیم ہندوستان میں زمین کی ملکیت کی بابت جو تصور رائج تھا محمد اعلیٰ اس سے بھی زمینوں کے خراجی اور سابق مالکین کی ملکیت ہونے کے خلاف ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہاں کی آراضی اسی صورت میں خراجی ہو سکتی ہے جب کہ فتح کے بعد زمینیں ان لوگوں کے حق میں بحال کی گئی ہوتیں جو فتح سے

Marfat.com

قبل حقیقتاً ان کے مالک تھے۔ مصنف کے اپنے بیان کے مطابق قدیم ہندوستان میں صورت حال یہ تھی کہ راجہ اور ان کی اولاد کو جو راجپوت کہے جاتے تھے تمام زمینوں کا مالک تصور کیا جاتا تھا اور اس تصور کے عام ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہ حکمراں طبقہ کے لوگ تھے، سیاسی قوت و طاقت کے مالک ہونے کے علاوہ انھیں سماجی و مذہبی برتری بھی حاصل تھی۔ حتیٰ کہ بعض راجہ کو خدا کے اوتار کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ مزید براں کسانوں پر ٹیکس عاید کرنے کا اختیار بھی انھیں کو حاصل تھا۔ محمد اعلیٰ کی رائے میں راجہ یا اس کے اہل خاندان سے زمین کی ملکیت منسوب کرنا مبنی بر حقیقت نہ تھا اور اگر اسے صحیح تسلیم کرلیا جائے تب بھی انھیں جملہ آراضی کا مالک نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ ہر ملک میں خواہ دار الحرب ہو یا دارالاسلام کچھ آراضی غیر مملوکہ ہوتی ہیں مثلاً وہ زمینیں جو آبادی سے ملحق چراگاہ وغیرہ کے کام آتی ہیں جو آبادی سے دور افتادہ و بنجر ہوتی ہیں اور موات کہلاتی ہیں۔ اس طرح کی آراضی (غیر مملوکہ ومباحہ) کسی بھی صورت میں حکمراں کی مِلک نہیں ہوسکتیں ۴۵۔ ان حقائق کی روشنی میں محمد اعلیٰ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ فتح سے پہلے کے زمانہ میں جن لوگوں کو زمین کا مالک تصور کیا جاتا تھا وہ اصلاً ان کے مالک نہ تھے تو پھر فتح کے بعد ان کی ملکیت کی توثیق کرنے اور زمین کو خراجی قرار دینے کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے ۴۶۔ اولین فتوحات کے زمانہ سے قطع نظر محمد اعلیٰ بعد میں کسی سلطان کے عہد میں بھی اسے خارج از امکان قرار دیتے ہیں کہ سابق حکمراں طبقہ کے لوگوں کو خراج کے عوض زمین کی ملکیت عطا کی گئی ہوگی اس لیے کہ یہ مصلحت کے مطابق نہ ہوتا۔ غیر مسلم رؤسا کو زمین کا مالک بنانا ان کی قوت و طاقت میں اضافہ کا سبب اور ان میں جنگ و جدال کے عناصر پیدا کرنے کا موجب ہوتا جو مسلم سلطنت کے ثبات و استحکام کے لیے خطرہ بھی بن سکتا تھا، محمد اعلیٰ کی رائے میں قرین قیاس یہی ہے کہ سلاطین یا بادشاہوں نے ایسا اقدام نہ کیا گیا ہوگا جو مصلحت کے خلاف ہو ۴۷۔ خود ان کے عمل سے مذکورہ صورت کا عدم وقوع ثابت ہوتا ہے۔ مصنف یہاں اس نکتہ پر خاص زور

Marfat.com

دیتے ہیں کہ اگر اولین فتوحات کے بعد یا بعد کے زمانہ میں شاہی خاندان یا حکمراں طبقہ کے لوگوں کو سابق مالکین آراضی تسلیم کر کے ان کے ساتھ معاملہ کیا گیا ہوتا اور زمین کو خراجی حیثیت دی گئی ہوتی تو سلاطین و ملوک یقیناً اسی کے مطابق عمل کرتے لیکن صورت حال اس کے برعکس نظر آتی ہے۔ معاصر بادشاہ کے طرز عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے محمد اعلیٰ لکھتے ہیں کہ وہ سابق رؤساء کو جنھیں اب زمیندار کہا جاتا ہے مالک زمین تسلیم نہیں کرتے۔ وہ انھیں محض حکومت کی انتظامی مشنری کا ایک جزء سمجھتے ہیں اور کسانوں سے ٹیکس کی تحصیل اور زراعت کی تعمیر و ترقی کے لیے ان کی اعانت طلب کرتے ہیں ۴۸۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ اُن کے دور میں زمینداری محض ایک سرکاری خدمت تھی محمد اعلیٰ یہ ذکر کرتے ہیں کہ اس خدمت سے تعلق یا علیحدگی بادشاہ کی مرضی پر موقوف ہوتی ہے۔ مزید براں وہ اس کے موروثی ہونے کے تصور کو جیسا کہ عام طور سے مشتہر ہے جہل و نادانی پر محمول کرتے ہیں ۴۹۔ مصنف نے یہاں زمینداری کے موروثی ہونے کے تصور کو غلط قرار دیا ہے۔ اس رائے کے برخلاف مغل دور کی تاریخی کتابوں اور فرامین و ریکارڈ کے مجموعوں میں زمینداری کی بابت بہت سے ایسے حوالے ملتے ہیں جن سے ان کا موروثی ہونا ثابت ہوتا ہے ۵۰۔ ان کی رائے میں حکومت کی جانب سے زمیندار کو مالک نہ تسلیم کرنے کا ایک بیّن ثبوت یہ ہے کہ زرعی ٹیکس ان کے ذمہ واجب الادا نہیں ہوتا ہے بلکہ کسانوں سے وصول کیا جاتا ہے ۵۱۔ اور اگر کسی علاقہ میں کسان محصول کی ادائیگی سے قبل اپنی زمین چھوڑ کر کہیں فرار ہو جاتے ہیں تو وہاں کے زمیندار سے اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ۵۲۔

ان تمام تفصیلات سے محمد اعلیٰ کا مقصود یہ ذہن نشین کرانا ہے کہ قدیم ہندوستان میں حکمراں طبقہ اصلاً زمین کا مالک نہ تھا اس لیے فتح کے بعد ان کی ملکیت بحال کرنے اور ان کی آراضی کو خراجی تسلیم کرنے کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے۔ اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ بھی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ زمینداروں (جو در

Marfat.com

حقیقت سابق رؤساء ہی کے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں) کا دعویٰ ملکیت قانوناً ناقابل تسلیم ہے۵۳۔

رؤساء و زمینداران کے علاوہ آراضی سے متعلق دوسرا طبقہ کسانوں کا تھا۔ محمد اعلیٰ انھیں بھی حقیقی مالک تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے لیے بھی وہ قدیم ہندوستان کے حالات کی روشنی میں ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس دور میں کسان بھی زمین کے اصل مالک نہ تھے اس لیے کہ وہ اپنے آپ کو محض کاشتکار سمجھتے تھے اور مقبوضہ زمین کی ملکیت کے دعوے دار نہ تھے۔ اس لیے فتح کے بعد ان کے ساتھ مالکِ زمین کی حیثیت سے برتاؤ کرنا اور ان کی آراضی کو خراجی زمین کے ضوابط کے تحت لانا کیسے صحیح ہوسکتا تھا۵۴۔ محمد اعلیٰ اپنے نقطہ نظر کی حمایت میں واقعاتی شواہد پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کسانوں کی مذکورہ حیثیت کی برقراری اس سے بھی واضح ہے کہ اس دور میں کسان زمین کی ملکیت کا دعویٰ نہیں کرتے۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے کسی کو بے دخل کر کے اس کی زمین دوسرے کو برائے کاشت دی جاتی ہے تو وہ اس پر کوئی نکیر نہیں ظاہر کرتا۵۵۔ اس دلیل میں کچھ زیادہ وزن نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے کہ کسی کی ملکیت تسلیم کرنے کے بعد بھی حکومت کو اجتماعی مفاد کے تحت یا زمین کی کاشت کے بہتر انتظام کی غرض سے ملکیت کے انتقال یا تنسیخ کا اختیار حاصل رہتا ہے۔ اس اختیار کے استعمال کی صورت میں کسانوں کی خاموشی ملکیت کے خلاف واضح ثبوت نہیں بن سکتی۔ مزید براں محمد اعلیٰ زمینوں میں حکومت کے انتظامی تصرفات اور آبادکاری و کاشت کے بہتر نظم کی غرض سے ایک سے بازیابی اور دوسرے کو حوالگی کے اختیار سے بھی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کسان مالکِ زمین تسلیم نہیں کیے جاتے۔ وہ اپنے مشاہدہ کی روشنی میں ذکر کرتے ہیں کہ کاشت میں بے توجہی اور سرکاری مطالبہ کی ادائیگی میں کوتاہی کی صورت میں حکومت ایک کسان کے قبضہ سے زمین نکال کر دوسرے کو برائے کاشت دینا نہ صرف اپنا حق تصور کرتی ہے بلکہ اسے استعمال کرتی رہتی ہے۵۶۔

Marfat.com

اپنے دور کے کسانوں کی ملکیتِ آراضی کے خلاف ان تمام دلائل سے محمد اعلیٰ کا مقصود اولین فتوحات کے بعد کسانوں کے حق میں ملکیت کی بحالی اور ان کی خراجی حیثیت کی تردید ہے جیسا کہ اس سے قبل سابق رؤساء (جو بعد میں زمیندار کہلائے) کے حق میں اس طرح کی صورت کے وقوع کو خارج از امکان قرار دے چکے ہیں۔

محمد اعلیٰ آراضیِ ہند کے خراجی ہونے کے تصور کو اس دور میں رائج زرعی نظام کے بعض دیگر پہلوؤں کی بنیاد پر بھی غلط ثابت کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ لکھتے ہیں کہ معاصر حکومت کے تحت عام طور سے یہ دستور رائج ہے کہ اگر کوئی کسان اپنی زمین زیر کاشت لانے سے عاجز رہتا ہے یا اسے غیر مزروعہ چھوڑ کر کہیں بھاگ جاتا ہے اور اس کی زمین کسی دوسرے کو کاشت کے لیے دی جاتی ہے تو اس کے محصول سے اصل کسان کے لیے کچھ محفوظ نہیں رکھا جاتا، محمد اعلیٰ فتاوای عالمگیری کے حوالہ سے اس عمل کو خراجی زمین کے ضابطہ سے متناقض قرار دیتے ہیں ۵۷۔ فتاوای عالمگیری کی محولہ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اہل خراج میں سے کوئی اپنی زمین چھوڑ کر فرار ہو جائے تو اس کی زمین دوسرے کو کاشت کے لیے دی جائے گی اور حکومت کو نئے کاشتکار سے سمجھوتہ کے مطابق جو کچھ حاصل ہوگا اس میں سے خراج کی مقدار منہا کر کے باقی اصل کسان کے لیے محفوظ رکھا جائے گا اور اس کی واپسی پر اسے حوالہ کیا جائے گا ۵۸۔ اس کے علاوہ اس عہد کا نظم محاصل بھی محمد اعلیٰ کی رائے میں آراضی کے خراجی ہونے کے خلاف شہادت دیتا ہے، ان کے اپنے مشاہدہ کے مطابق حکومت کی جانب سے کسانوں سے جو زرعی ٹیکس بشمول دیگر محاصل وصول کیا جاتا ہے ان کی مجموعی مقدار پیداوار کے نصف حصہ سے زاید ہوتی ہے اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ شریعت کی رو سے خراجی زمین پر محصول کی انتہائی حد پیداوار کا نصف حصہ ہے، مصنف کے خیال میں اس کی دو توجیہ ہو سکتی ہے یا تو مسلم حکمرانوں سے اسلام کے قانونِ محاصل کی خلاف ورزی منسوب کی جائے۔ یا یہ تسلیم کیا جائے

Marfat.com

کہ وہ ان زمینوں کو خراجی نہیں سمجھتے تھے، محمد اعلیٰ دوسری صورت کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے مسلم بادشاہوں کو شریعت کی علانیہ خلاف ورزی کا مرتکب گردانا صحیح نہیں ہے خاص کر اس صورت میں جب کہ ان کے عمل کی شرعی بنیاد موجود ہے اور وہ یہ کہ وہ ان زمینوں کے ساتھ خراجی کا معاملہ نہیں کرتے ہیں اور نہ ہی ان سے وصول کیے جانے والے محصول کو خراج کی صنف سے شمار کرتے ہیں ۵۹۔ محمد اعلیٰ غالباً کہنا یہ چاہتے ہیں کہ زرعی ٹیکس کی در میں نصف پیداوار کی حد بندی خراج کی صورت میں ہے اگر محصول کو خراج سے نہ تعبیر کیا جائے تو نصف پیداوار سے زاید کی ممانعت اس پر لاگو نہ ہوگی۔

یہ امر قابل غور ہے کہ خود محمد اعلیٰ نے یہ صراحت کی ہے کہ زمین کی پیداوار سے نصف حصہ سے زائد جو وصول کیا جاتا تھا اس میں زرعی ٹیکس کے علاوہ دیگر محاصل بھی شامل تھے اور اس کا تناسب یہ تھا کہ نصف حصہ بطور زرعی ٹیکس اور بقیہ نصف سے دیگر محاصل لیے جاتے تھے[۶۰] اس طرح دونوں مل کر نصف سے متجاوز کر جاتے تھے، اس بیان کے مطابق خود زرعی ٹیکس کی شرح نصف پیداوار سے زاید نہ ہوتی تھی اس لیے اگر زمین کو خراجی مان بھی لیا جائے تو مذکورہ صورت میں خراج کی شرحِ تحصیل میں شریعت کی خلاف ورزی کا سوال کہاں پیدا ہوتا ہے۔ البتہ حکومت کو اس وجہ سے موردِ الزام ٹھہرایا جا سکتا ہے کہ اس کی تساہلی کی وجہ سے کسانوں سے زرعی ٹیکس کے علاوہ دیگر محاصل وصول کیے جاتے تھے جس کے نتیجہ میں ان کی پیداوار کا بیشتر حصہ محاصل کی نذر ہو جاتا تھا اور یہ یقیناً شرعی ضابطہ کے منافی تھا۔

آراضی ہند کو غیر خراجی ثابت کرنے کے لیے آخری دلیل کے طور پر محمد اعلیٰ شیخ جلال کے اس خیال سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابتدائی فتح کے بعد سابق روسا یا رعایا (کاشتکار) کو اصل مالک تصور کر کے حنفی مسلک کے مطابق زمینیں واپس کی گئی ہوں اور ان پر خراج عاید کیا گیا ہو اس بات کا

Marfat.com

قوی امکان موجود ہے کہ بعد کے سلاطین نے امام شافعی کی رائے پر عمل کرتے ہوئے اجتماعی مفاد میں ان زمینوں کی خراجی حیثیت ختم کر کے انھیں بیت المال کی ملک میں داخل کر دیا ہو[۶۰]۔ یہ بات پہلے واضح کی جا چکی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے برعکس امام شافعیؒ کے نزدیک ان علاقوں کی آراضی جو بزور یا بغلبہ فتح کیے جائیں سابق مالکین کو واپس کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کے خیال میں آراضی بھی غانمین کا حق ہیں اور ان میں تقسیم کی جائیں گی الا آنکہ وہ بطیبِ خاطر اس سے براءت ظاہر کرلیں۔ اس صورت میں وہ زمینیں تمام مسلمانوں پر وقف سمجھی جائیں گی اگر ان کی آبادکاری سابق مالکین کے ذریعہ کرائی جائے تو ان کی حیثیت محض کاشتکار کی ہوگی[۶۱]۔

محمد اعلیٰ عہد وسطیٰ میں ہندوستان کے زرعی نظام کو اسلام کے زرعی نظام سے تطبیق دیتے ہوئے حکومت کے زمینداروں اور کسانوں سے تعلقات، آراضی پر ان کے حقوق اور آراضی کی شرعی حیثیت کی توضیح اس انداز میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے خیال کے مطابق اولین فتوحات یا مسلم حکومت کے قیام کے بعد نئے علاقوں کی فتح کے وقت جس طرح بدستور سابق رؤساء کا مقامی اثر ورسوخ قائم رہا اور ان کے ذریعہ کسانوں سے ٹیکس کی تحصیل ہوتی رہی اسی طرح مفتوحین میں جو کسان یا کاشتکار تھے اُن کی سابق حیثیت برقرار رہی۔ وہ پیداوار میں اضافہ کے لیے کوشاں رہے اور مقررہ محصول کی ادائیگی کرتے رہے جیسا کہ اُن سے مطلوب تھا لیکن وہ زمانۂ ماقبل فتح کے مثل مالکانہ حقوق سے عاری ہے[۶۲]۔

محمد اعلیٰ حکومت و کسانوں کے باہمی معاملہ کو مزارعت کا نام دیتے ہیں۔ یہاں یہ وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ مزارعت صاحب زمین اور کاشتکار کے مابین ایک قسم کے معاہدہ کا نام ہے۔ جس کی مدد سے اول الذکر دوسرے کو زمین کی کاشت کی اجازت دیتا ہے اور دونوں ایک متعین تناسب کے تحت اس کی پیداوار میں شریک ہوتے ہیں۔ فقہاء کے نزدیک اس کی بعض شکلیں جائز ہیں اور بعض

Marfat.com

ناجائز۔ اصولی طور پر وہ شکلیں ناجائز ہیں جن میں کسی ایک شریک کے خسارے کا امکان ہو یا باہمی نزاع کا اندیشہ ہو۶۳۔ محمد اعلیٰ اپنے موقف کی تائید میں یہ رائے ظاہر کرتے ہیں کہ اس میں شبہ نہیں کہ حکومت و کسانوں کے مابین اس طرح کے معاملہ کے باقاعدہ طے ہونے کا کوئی دستاویزی ثبوت نہیں ملتا لیکن اس کی چنداں حاجت نہیں اس لیے کہ یہ عمل زمانۂ قدیم سے بدستور رائج ہے اور اس کی حیثیت ''عرف'' کی ہوگئی ہے اور فقہاء نے اس طرح کی صورتوں میں بغیر کسی رسمی سمجھوتہ کے مزارعت کا معاملہ جائز قرار دیا ہے جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری سے واضح ہوتا ہے کہ اگر کوئی زمین مزارعت کے لیے دینے کے قابل ہے اور وہ ایسے مواضع میں واقع ہے جہاں عام طور پر اس طرح کا معاملہ کیا جاتا ہے اور بعض دفعہ صاحب زمین کی مرضی حاصل کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا، مزید براں مزارعت کے تحت کاشتکار کو پیداوار میں جو حصہ ملتا ہے وہ بھی معروف ہے ایسے مواضع میں اگر کوئی مزارعت کے طور پر زمین کی کاشت صاحبِ زمین سے باقاعدہ سمجھوتہ و اجازت کے بغیر کرے تو یہ عمل جائز ہوگا۶۴۔ جہاں تک کسانوں سے وصول کیے جانے والے محصول کا تعلق ہے محمد اعلیٰ اسے خراج کے بجائے اجرت و کرایہ یا (مزارعت کے تحت) صاحب زمین کے حصہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ نفس آراضی کی بابت ان کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اس پر نہ تو عشری کی اصطلاح صادق آتی ہے اور نہ خراجی کی۶۵ اور فقہی نقطۂ نظر سے آراضیِ ہند کی وہی نوعیت ہے جو احناف کے علاوہ دیگر فقہاء (شافعی، مالکی وحنبلی کے نزدیک سوادِ عراق کی ہے اور حنفی فقہاء کے مطابق سرزمین مصر کی ہے۶۶۔ اس لحاظ سے اس پر فیئی بیت المال کی اصطلاح منطبق کرنا زیادہ صحیح ہوگا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اسلام کے زرعی نظام کی اصطلاح میں وہ زمینیں جو لاوارث ہو کر بیت المال کی ملک میں داخل ہو جاتی ہیں یا بغلبہ مفتوح ہونے کے بعد مسلمانوں پر وقف قرار دی جاتی ہیں اور مقررہ اجرت پر کاشت کے لیے دوسروں کے حوالہ کی جاتی ہیں ارض المملکۃ یا ارض الحوز کہلاتی ہیں ۶۷۔ فقہ کی رُو سے آراضی ہند کی یہ نوعیت متعین

Marfat.com

کرتے ہوئے محمد اعلیٰ آخر میں زمیندار و کسان دونوں کے لیے اس کی ملکیت کے دعویٰ کو باطل قرار دیتے ہیں اور اس کی خرید و فروخت کو ناجائز تصور کرتے ہیں ٦٨۔

آراضی ہند کی شرعی حیثیت پر محمد اعلیٰ اور شیخ جلال کے خیالات میں نتائج کے لحاظ سے ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ محمد اعلیٰ آراضیِ ہند کی عدمِ عشریت و خراجیت کو ثابت کرکے اور اسے فیئ بیت المال قرار دے کر اپنی بحث کو موقوف کر دیتے ہیں۔ جب کہ شیخ جلال اس سے آگے بڑھ کر اس نکتہ پر بھی زور دیتے ہیں کہ اگر سلطان یا بادشاہ ان آراضی کا کوئی حصہ کسی مستحق مسلمان کو عطا کرے اور معطیٰ لہ اس کی کاشت کا اہتمام کرے تو وہ قطعہ زمین عشری شمار ہوگا اور اس کی مِلک قرار پائے گا ٦٩۔ شیخ جلال کی جانب سے اس وضاحت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ اپنے رسالہ کے ذریعہ ان معاصر علماء کے خیالات کی تردید کرنا چاہتے تھے جن کے نزدیک آراضیِ مددِ معاش کے مستحقین مالکانہ حقوق سے محروم تھے اور زمین کی فروخت یا کسی اور ذریعہ سے انتقال ملکیت کے مجاز نہ تھے۔ قاضی محمد اعلیٰ کا اس مسئلہ میں کیا موقف تھا اس کی وضاحت نہیں ملتی۔ گرچہ مفتی الٰہی بخش (متوفی ۱۸۲۵ء) کی قلمی بیاض سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ محمد اعلیٰ تھانوی نے آراضیِ مدد معاش کے شرعی حکم پر کوئی فتویٰ تحریر کیا تھا اور اسے مفتی صاحب نے قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے پاس اظہار خیال کے لیے ارسال کیا تھا لیکن اس فتویٰ کے مضمون کے بارے میں کوئی اطلاع فراہم نہ ہو سکی ٧٠۔

آراضیِ ہند کی شرعی حیثیت پر محمد اعلیٰ نے اپنی رائے بظاہر عمومی انداز میں پیش کی ہے لیکن ان کے طرزِ بیان اور ایک مخصوص طبقہ کے لوگوں کی ملکیت رد کرنے پر خاص زور سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر خاص طور سے وہ زمینیں تھیں جو غیر مسلمین کی مقبوضہ تھیں لیکن ان کی ملکیت کے لیے کوئی قانونی بنیاد یا قرائنی ثبوت موجود نہ تھا۔ محمد اعلیٰ ان زمینوں پر بادشاہ یا حکومت کے حقِ تصرف کو تسلیم کرتے ہیں اور اس بات کے بھی قائل نظر آتے ہیں کہ بادشاہ کو اپنی صوابدید کے مطابق اجتماعی

Marfat.com

مفاد کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ان کی کاشت و آبادکاری کے اہتمام کا اختیار حاصل ہے، لیکن وہ کسی کو اس آراضی کا بعض حصہ بطور ملکیت دے سکتا ہے کہ نہیں محمد اعلیٰ کی تفصیلات سے اس فروعی مسئلہ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی، اگر مصنف کے نتائج بحث کو عمومی انداز میں قبول کیا جائے یا بالفاظ دیگر اسے جملہ آراضی ہند پر منطبق کیا جائے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس وقت ہندوستان میں مسلمان کسی جگہ عملاً زمین پر قابض نہ تھے اور نہ ہی ان میں کوئی کاشتکار تھا لیکن اس بات کا تاریخی حقائق کی کسوٹی پر پورا اترنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے نقطۂ نظر کو جملہ آراضی پر چسپاں کرنا صحیح نہ ہوگا، واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان کی آراضی مختلف النوع ہیں اور ان تمام کی شرعی حیثیت کی بابت مجموعی طور پر کوئی ایک رائے نہیں قائم کی جاسکتی۔ ہر نوع کی وضاحت کے ساتھ شریعت کی روشنی میں اس کی قانونی حیثیت متعین کرنا زیر بحث مسئلہ پر اظہار خیال کا معقول و معتدل طریقہ ہوگا۔ قاضی محمد اعلیٰ کے پیشرو شیخ جلال الدین تھانیسری نے بھی اپنے رسالہ میں ایک جگہ اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے اگرچہ ان کی بحث مدد معاش کی آراضی پر مرکوز ہے۔ یہاں خاتمہ بحث کے طور پر ان کے رسالہ سے متعلقہ پیراگراف کا خلاصہ پیش کرنا افادیت و دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

شیخ جلال نے قبضہ وملکیت کی نوعیت میں اختلاف کے اعتبار سے آراضی ہند کی آٹھ قسمیں متعین کی ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا حکم جداگانہ بیان کیا ہے۔

(۱) پہلی قسم کی زمین وہ ہے جس کے قابضِ اول یا اصل کاشتکار (حارث) اس حالت میں انتقال کر گئے کہ ان کا کوئی وارث نہ تھا یا وہ اپنے آبائی موضع کو چھوڑ کر کہیں اور منتقل ہو گئے پھر اس پر دوسرا شخص (غیر قانونی طور پر) قابض ہو گیا اور یہ قابض ثانی بھی کچھ عرصہ بعد مر گیا اور وہ زمین اس کے ورثہ یا خاندان والوں میں منتقل ہوتی رہی یہاں تک کہ تین چار پشت اس طرح گذر گئی، اب اگر موجودہ قابضین جو اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہیں اس زمین پر اپنی ملکیت کا دعویٰ پیش کرتے

Marfat.com

ہیں تو یہ کسی طرح قابل قبول نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان کے آباء واجداد غلط طور پر اس پر قابض ہو گئے تھے۔

(۲) دوسری وہ جو کاشتکاروں کے قبضہ میں ہے اور یہ انھیں اپنے آباء واجداد سے وراثتاً ملی ہے، لیکن اس زمین پر ان کے اجداد کا قبضہ قائم ہونے کی نوعیت یہ تھی کہ انھوں نے اصل کاشتکار یا مالک زمین کو زبردستی بے دخل کر کے اسے قبضہ میں کرلیا تھا۔ اس لیے اس نوع کی آراضی پر بھی موجودہ قابضین کا دعویٰ ملکیت بے بنیاد ہے۔

(۳) تیسری قسم ان زمینوں کی ہے جنھیں ابتدائی فتح کے وقت امام یا سلطان نے غانمین میں سے بعض کو یا کسی مستحق مسلمان (خواہ وہ عالم ہو یا غیر عالم) کو عطا کیا تھا اور اس نے سلطان کی اجازت سے اس کی کاشت کی یا امام کے ساتھ دار الحرب میں داخل ہونے والوں میں سے بعض نے کسی شہر کو فتح کیا اور امام نے اسے اس پر بخش دیا اور اس نے اس کی زراعت کا اہتمام کیا تو یہ زمینیں بلاشبہ عشری قرار پائیں گی اور ان لوگوں کی مِلک میں داخل ہوں گی جنھیں عطا ہوئی تھیں ا؎۔

(۴) چوتھی قسم افتادہ وغیر مزروعہ آراضی کی ہے، پس اگر اس کا سابق قابض معروف ہے تو یہ اس کی مِلک تصور کی جائے گی اور اگر غیر معروف ہے تو امام اعظم کے مسلک کے مطابق امام یا سلطان کی اجازت کے بغیر اس پر کسی کی ملک قائم نہیں ہوسکتی، اس لیے موجودہ قابض اگر اس اجازت سے محروم ہیں تو وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے۔

(۵) پانچویں وہ آراضی جو اصلاً متروک وغیر آباد اور اس کے اصل مالک کا بھی کچھ پتہ نہیں پس اگر امام اس زمین سے کسی مستحق کو کچھ حصہ بطور ملکیت حوالہ کر دے اور اس کا خراج بھی اس کے لیے مباح قرار دے۔ پس اگر اس شخص نے امام کی اجازت سے اس میں کاشت کی تو وہ زمین اس کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی اور اس کا خراج بھی اس کے لیے حلال ہوگا۔

Marfat.com

(۶) چھٹی قسم اس آراضی کی ہے جس میں نسلاً بعد نسلٍ کاشت ہوتی چلی آئی ہے لیکن اس کا اصل مالک نامعلوم ہے پس اگر امام اسے کسی مستحق کو بطور ملک عطا کرے تو وہ اس کا مالک بن جائے گا لیکن اگر کسی کو صرف اس کے خراج سے انتفاع کا حق دیا تو یہ زمین معطیٰ بہ کی ملک نہیں ہوسکتی۔

(۷) ساتویں وہ زمین جو مزروعہ یا غیر مزروعہ ہے لیکن اس کا اصل مالک معروف ہے اگر امام نے کسی کو اس میں کاشت کرنے کی اجازت دی تو وہ اس کا مالک نہیں تصور کیا جائے گا۔

(۸) آٹھویں وہ افتادہ ومتروکہ زمین جس کے مالک کا کچھ پتہ نہیں ہے پس اگر کسی نے امام کی اجازت سے اس کی کاشت کی تو اس کی ملکیت اس پر قائم ہوجائے گی، لیکن عدم اجازت کی صورت میں امام اعظم کے قول کے مطابق معطیٰ لہ مالک نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے مسلک کی رو سے وہ اس کا مالک تسلیم کیا جائے گا[۲]۔

آراضی ہند کی مختلف انواع میں اس تقسیم سے یہ بات صاف طور پر عیاں ہوتی ہے کہ ہندوستان میں جملہ آراضی کی حیثیت یکساں نہیں ہے۔ بلکہ قبضہ کی نوعیت اور ملکیت کے ثبوت کے اعتبار سے مختلف مقامات کی آراضی میں فرق پایا جاتا ہے اس لیے اس کی شرعی حیثیت پر رائے زنی کرتے وقت یہ ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ متعلقہ آراضی کس نوع کے تحت آتی ہے، اختلاف انواع سے قطع نظر کرکے جملہ آراضی کی بابت یکساں رائے قائم کرنا اس مسئلہ کے ساتھ انصاف نہ ہوگا۔ مفتی محمد شفیع صاحب نے اپنی مشہور تصنیف ''اسلام کا نظام آراضی'' میں آراضی ہند کی نوعیت پر بحث کرتے ہوئے اس پہلو کو نمایاں کیا ہے اور شیخ جلال کے خیالات پر روشنی ڈالتے ہوئے اس نکتہ پر خاص زور دیا ہے کہ اگرچہ وہ ہندوستان کی آراضی کے معتد بہ حصہ کو لاوارث وغیر مملوکہ کی قبیل سے شمار کرکے اسے بیت المال کی مِلک قرار دیتے ہیں لیکن وہ جملہ آراضی کو اس زمرہ میں شامل نہیں کرتے[۳]۔

Marfat.com

بہرحال شیخ جلال اور قاضی محمد اعلیٰ دونوں کے بیان کے مطابق ہندوستان کی آراضی کا بیشتر حصہ غیر مملوکہ آراضی کی نوع سے ہے جس کے اصل مالک یا تو بغیر کوئی وراث چھوڑے وفات پا گئے یا بعض نامساعد حالات کے تحت وہ اپنی زمین و جائداد تیاگ دیکر کہیں اور منتقل ہو گئے اور اس لاوارث یا متروکہ آراضی پر دوسرے لوگ غیر قانونی طور پر قابض ہو گئے اور پھر یہ آراضی قابض ثانی سے اس کے ورثہ میں نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتی رہی۔ اس طرح یہ آراضی اصلاً غیر مملوکہ یا ناجائز طور پر مقبوضہ کی حیثیت میں باقی رہیں اور شریعت کی رو سے بیت المال ان تمام اموال (منقولہ وغیر منقولہ) کا مالک ہوتا ہے جن کا کوئی وارث یا مالک نہیں ہوتا اس لیے آراضیِ ہند بھی اسی زمرہ میں داخل ہو کر املاک بیت المال کا حصہ بن گئیں۔ البتہ امام وقت کو بیت المال کے امین ہونے کی حیثیت سے یہ اختیار حاصل ہے کہ اجتماعی مفاد کو مدنظر رکھتے ہوئے موجودہ قابضین کے ذریعہ اس کی کاشت کرائے اور ان سے بطور محصول کچھ وصول کرے یا مسلم معاشرہ کے مستحق وضرورت مند افراد کو اس میں سے بطور مدد معاش عطا کرے۔

اوپر کی تفصیلات سے آراضی ہند کی شرعی حیثیت پر شیخ جلال الدین تھانیسری اور محمد اعلیٰ تھانوی کے خیالات واضح ہونے کے علاوہ دو اور اہم باتیں سامنے آتی ہیں جن سے معاصر حکمرانوں کے تئیں ان کے نقطۂ نظر کی عکاسی ہوتی ہے۔ اول یہ کہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ عہد اسلامی کے ہندوستان میں مسلم حکمراں مختلف فیہ مسائل میں کسی ایک فقیہ (خواہ حنفی ہو یا غیر حنفی) کی رائے منتخب کرنے اور اس کے مطابق انتظامی اقدامات کرنے کے مجاز تھے۔ دوسرے یہ کہ دونوں نے ان حکمرانوں کے عملی اقدامات کو شرعی قوانین سے منطبق کرنے کی کوشش کی ہے ان کی بحث سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ ان حکمرانوں کا نظم ونسق شریعت کے مطابق تھا۔ کسی حد تک اس خیال سے اتفاق کیا جا سکتا ہے لیکن بالکلیہ اسے قبول کرنا تاریخی حقائق کے خلاف ہوگا۔

Marfat.com

حواشی و مراجع

۱۔ ملاحظہ کیجیے عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، جلد سوم، ص ۳-۴، ابوالفضل اکبر نامہ، جلد سوم، ص ۳۴۱-۳۴۲، نظام الدین احمد بخشی، طبقات اکبری، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، جلد دوم، ص ۴۷۳، احمد یادگار، تاریخ شاہی، ص ۳۵۵-۳۵۶، معتمد خاں، اقبال نامۂ جہانگیری، لکھنؤ، ۱۲۸۶ھ، ص ۳۴۵

۲۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، دہلی، ۱۲۸۳ھ، ص ۲۷۳، امین احمد رازی، ہفت اقلیم، کلکتہ، ۱۹۶۳ء، جلد دوم، ص ۴۶۲، محمد ہاشم کشمی، زبدۃ المقامات، لکھنؤ، ۱۳۰۲ھ، ص ۱۰۳-۱۰۴، محمد غوثی شطاری، گلزار ابرار، مخطوطہ (مولانا آزاد لائبریری) حبیب گنج کلکشن، ۵/۲۲، ورق ۲۷۳ب، محمد صادق ہمدانی، طبقات شاہجہانی، مخطوطہ (مولانا آزاد لائبریری) حبیب گنج، ۲۲/۴۶، ورق ۱۹۴، دارا شکوہ، سفینۃ الاولیاء، لکھنؤ، ۱۸۷۳ء، ص ۱۰۱-۱۰۲، الہ دیا، سیر الاقطاب، لکھنؤ، ۱۹۱۳ء، ص ۲۱۸-۲۲۰، عبدالرحمٰن چشتی، مراۃ الاسرار، مخطوطہ (مولانا آزاد لائبریری)، عبدالسلام کلکشن، ۹/۳۴۴، ورق ۳۴۴ الف-ب، وجیہ الدین اشرف، بحر ذخار، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ورق ۳۲۷-۳۲۸: رحمٰن علی خاں، تذکرہ علماءِ ہند، لکھنؤ، ۱۹۱۴ء، ص ۴۰-۴۱، سید عبدالحئی، نزہۃ الخواطر، حیدرآباد، ۱۹۵۴ء، الجزء الرابع، ص ۲۷

۳۔ شیخ عبدالحق محدث (اخبار الاخبار، محولہ بالا، ص ۲۷۳) نے ان کی اصل کابل بتائی ہے۔

۴۔ سیر الاقطاب، محولہ بالا، ص ۲۱۸، بحر ذخار، محولہ بالا، ورق ۳۲۷، محمد اکرم، اقتباس الانوار، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ورق ۲۳۱ الف۔

۵۔ مکتوبات قدوسیہ، دہلی، ۱۳۰۷ھ، مکتوب نمبر ۲۷، ص ۳۳۹

۶۔ عبدالقادر بدایونی، محولہ بالا، ۳/۴

۷۔ احمد، یادگار، تاریخ شاہی، محولہ بالا، ص ۳۵۵-۳۵۶

۸۔ ابوالفضل، اکبر نامہ، جلد سوم، ص ۳۴۱-۳۴۲، معتمد خاں، اقبال نامۂ جہانگیری، محولہ بالا، ص ۳۴۵

Marfat.com

۹۔ اس رسالہ کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری (سلیمان کلکشن نمبر ۱۱۰/۱۰) میں محفوظ ہے۔ یہ رسالہ تصوف کے مسائل سے متعلق ہے۔ بعض تذکرہ نویسوں (محمد اختر دہلوی، تذکرہ اولیاء ہند، ص ۶۱-۶۲) نے اسے ان کے خطوط کا مجموعہ بتایا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ ان کے خطوط کے مجموعے کا ذکر ملتا ہے لیکن اس کے کسی خاص نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے۔ سید عبدالحئی (نزہۃ الخواطر، ۴/۲۷) نے ان کے ایک اور رسالہ ارشاد اللطائف کا ذکر کیا لیکن اس کے بارے میں کوئی تذکرہ کہیں اور نہیں ملتا۔

۱۰۔ Ethe, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the India Office Library*, London (No 1924); C.A. Storey, *Persian Literature*, Vol.I. pt.1, p.17

۱۱۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۱۲۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۴۸، ۳۸۳، ۳۸۲، ۴۳۸-۴۳۹، ۵۵۸، فتوحات فیروز شاہی، ص ۱۶، ابوالفضل، آئین اکبری، لکھنؤ، ۱۸۸۲ء، جلد اول، ص ۱۴۰-۱۴۱، اکبرنامہ جلد سوم، ص ۲۴۰، بدایونی، محولہ بالا، جلد دوم، ص ۲۹-۳۰، ۲۰۵، ۲۵۴

۱۳۔ اس سے مراد غالباً معز الدین محمد بن سام (شہاب الدین محمد غوری) کی فتوحات ہیں جو ۱۱۷۵ء اور ۱۱۹۲ء کے درمیان پایۂ انجام کو پہنچیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں: منہاج السراج، طبقات ناصری، کابل ایڈیشن، جلد اول، ص ۳۹۵-۴۰۷

۱۴۔ رسالہ دربیع آراضی، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، شیفتہ کلکشن، فقہ عربیہ، ۲۴/۲۶، ورق ۲ الف

۱۵۔ رسالہ دربیع آراضی، ورق ۲ ب

۱۶۔ تفصیل کے لیے دیکھیے امام ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۳۵-۳۶، محمد بن ادریس الشافعی، کتاب الام، المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق، مصر، ۱۳۲۲ھ، الجزء الرابع، ص ۱۰۳، الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۱۲۲، برہان الدین علی المرغینانی، الہدایہ،

Marfat.com

المجلد الثانی، ص۵۴۴-۵۴۵

۱۷۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۲ب، ۳الف، ۶ب-۷الف

۱۸۔ حوالہ سابق، ورق ۲ب

۱۹۔ حوالہ سابق، اوراق ۲ب-۳الف، ۱۰الف

۲۰۔ حوالہ سابق، اوراق ۱۰الف-ب، ۱۳ب، ۱۴الف

۲۱۔ شیخ جلال الدین نے ''رنجر'' کا لفظ استعمال کیا ہے جو اصلاً رنگھر کا معرب ہے۔ معاصر مؤرخ ابوالفضل نے (آئین اکبری، جلد دوم، ص۱۳۷-۱۳۵) نے رنگھر لوگوں کو پرگنہ تھانیسر (سرکار سرہند) اور پرگنہ کرنال (سرکار دہلی) کے زمیندار طبقہ میں شمار کیا ہے۔ جدید مصنفین میں جے-مالکام (میموائرس آف سنٹرل انڈیا، لندن، ۱۸۳۲ء جلد دوم، ص۱۹۱) اور ایچ۔ ایچ۔ وِلسن (گلاسوری آف جوڈیشیل اینڈ ریونیوٹرمس، دہلی، ۱۹۶۸ء، ص۴۳۸) اور کروک (ٹرائبس اینڈ کاسٹس آف نارتھ ویسٹرن فرانٹیر، دہلی، ۱۹۷۵ء، جلد چہارم، ص۲۲۷-۲۲۸) نے انھیں نومسلم راجپوت بتایا ہے۔ شیخ جلال الدین کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انھیں ہندو ہی شمار کرتے ہیں۔

۲۲۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۱۰الف-ب

۲۳۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۳ب، ۶ب، ۷ب

۲۴۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۶ب-۷الف

۲۵۔ رسالہ در بیع اراضی، اوراق ۶ب-۷الف

۲۶۔ شیخ جلال الدین کے فقہی مآخذ میں قابل ذکر یہ ہیں: مختصر القدوری، الهدایه، کنز الدقائق، شرح الطحاوی، المبسوط، المحیط

۲۷۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۳ب، ۶الف-۷ب

۲۸۔ ملاحظہ کیجیے بدایونی، منتخب التواریخ، جلد دوم، ص۲۷۲-۲۷۳

۲۹۔ شیخ طیب کے حالات کے لیے دیکھیے: بدایونی، محولہ بالا، جلد اول، ص۴۰۶-۴۰۷، گلزار

Marfat.com

ابرار، ورق ۳۷۸، تذکرہ علمائے ہند، ص ۳۱

۳۰۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۸ الف - ب۔ شیخ جلال الدین نے شیخ طیب کے علاوہ اپنے چچا قاضی محمد تھانیسری اور ایک دوسرے ہم عصر بزرگ و عالم شیخ اللہ داد جونپوری کے فتوی کا حوالہ دیا ہے۔ ان علماء کے حالات کے لیے ملاحظہ کیجیے اخبار الاخیار، ص ۱۸۸، گلزار ابرار، ورق ۸۹، نزہۃ الخواطر، الجزء الرابع، محولہ بالا، ص ۴۱، ۳۳۰، تذکرہ علماء ہند، ص ۲۵، فقیر محمد جھیلمی، حدائق الحنفیہ، مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۹۰۶ء، ص ۳۶۴-۳۶۵

۳۱۔ رسالہ در بیع آراضی، اوراق ۶ ب - ۸ الف

۳۲۔ حوالہ سابق، اوراق ۱۰ ب - ۱۱ الف

۳۳۔ اس موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھیے Ishtiyaq Husain Qureshi, The *Administration of the Sultanate of* Delhi, 1971, pp.101-102, 113,117, I.H.Qureshi, *Administration of the Mughal Empire,* Patna, (n.d.) pp.163-164, 170, 285, 287

۳۴۔ آئین اکبری، جلد اول، ص ۱۴۰-۱۴۱، اکبرنامہ، جلد سوم، ص ۲۴۰، عہد وسطی کے ہندوستان میں آراضی مدد معاش کے نظم و انتظام اور ان کی بابت دیگر معلومات کے لیے ملاحظہ کیجیے: W.H. Moreland, *Agrarian System of Moslem India,* Delhi, 1968, pp.10,27,32,39,58,63,68, 268,269, Irfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India,* New York, 1963, pp.299,304

۳۵۔ آئین اکبری، جلد اول، ص ۱۴۱، منتخب التواریخ، جلد دوم، ص ۲۵۰، اکبرنامہ، جلد سوم، ص ۲۴۰

۳۶۔ یہ مختلف علوم و فنون سے متعلق اصطلاحات کی ایک جامع لغت ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری (یونیورسٹی کلکشن، علوم عربیہ 1/9) میں دستیاب ہے۔ اس کی اشاعت سب سے پہلے کلکتہ سے ۱۸۶۲ء میں ہوئی تھی بعد میں قاہرہ اور تہران سے اس

Marfat.com

کے متعدد ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ پطرس بستانی (دائرۃ المعارف، بیروت، ۱۸۸۲ء، ۶/۲۴۶) نے اس لغت کے مؤلف کا نام ''محمد علی'' ذکر کیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

۳۷۔ دیکھیے نور الحسن راشد کاندھلوی، آراضیِ ہند کی شرعی حیثیت (چند قدیم تحریریں، مطبوعہ معارف (اعظم گڑھ) جلد ۱۱۵، شمارہ نمبر ۴، اپریل ۱۹۷۵ء، ص ۲۷۳ (ذیلی تشریحات)

۳۸۔ نزهة الخواطر، حیدر آباد، ۱۹۵۴ء، ۶/ ۲۵۸

۳۹۔ خـزانة الـروایـات ۱۶ ویں صدی عیسوی کے ایک گجراتی عالم قاضی جکن الحنفی (متوفی ۱۵۵۴ء) کی تالیف ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری (یونیورسٹی کلکشن، عربیہ، مذہب (۲) نمبر ۲۶) میں محفوظ ہے۔

۴۰۔ اس موضوع پر فقہاء کی تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابو عبید القاسم بن سلام، کتاب الاموال، القاہرہ، ۱۳۵۳ھ، ص ۸۷-۹۳، ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۸۹-۹۰، ۱۰۶، یحییٰ بن آدم، کتاب الخراج، قاہرہ، ۱۳۴۶ھ، الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۷۰-۷۱، بیت المال کی مملوکہ آراضی کی آبادکاری کے مسائل پر محققانہ بحث کے لیے ملاحظہ کیجیے، پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریۂ ملکیت، ص ۳۶۶-۳۷۱

۴۱۔ احکام الآراضی، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، یونیورسٹی کلکشن، عربیہ (۲) نمبر ۶۲، ورق ۵۲ الف

۴۲۔ احکام الآراضی، ورق ۵۲ ب

۴۳۔ رسالہ در بیع آراضی، محولہ بالا، اوراق ۲ب، ۱۰ اب

۴۴۔ احکام الآراضی، اوراق ۵۲ ب-۵۴ الف۔ محمد اعلیٰ نے اس خیال کو محض روایت سے منسوب کیا ہے اس کے لیے کسی ماخذ کا حوالہ نہیں دیا ہے۔

۴۵۔ احکام الآراضی، اوراق ۵۴ الف-۵۴ ب

۴۶۔ احکام الآراضی، اوراق ۵۵ ب-۵۶ الف

۴۷۔ احکام الآراضی، ورق ۵۶ الف

Marfat.com

۴۸؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۴ب-۵۵الف، ۵۶الف

۴۹؎ احکام الآ راضی، ورق ۵۵الف

۵۰؎ ملاحظہ کیجیے وقائع اجمیر، محولہ بالا، ص ۲۴۵-۲۴۶، درالعلوم، روٹو گراف (مخطوطہ بوڈلین لائبریری) شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی نمبر ۱۸۵، ۴۳ الف-۴۴ الف، ۵۲ ب-۵۳ الف۔ زمینداری سے متعلق مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے، پروفیسر عرفان حبیب، دی اگریرین سسٹم آف مغل انڈیا، محولہ بالا، ص ۱۵۴-۱۵۵

۵۱؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۶الف-۵۶ب

۵۲؎ احکام الآ راضی، ورق ۵۶ب

۵۳؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۵ب-۵۶الف

۵۴؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۵الف-۵۶ب

۵۵؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۵الف-۵۵ب، ۶۱الف-۶۱ب

۵۶؎ احکام الآ راضی، اوراق ۶۰ب، ۶۱الف-۶۱ب

۵۷؎ احکام الآ راضی، اوراق ۶۰الف-۶۰ب

۵۸؎ فتاوای عالمگیری، ۲/۲۴۰

۵۹؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۹الف-۵۹ب

۶۰؎ احکام الآ راضی، ورق ۵۹ب

۶۱؎ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے محمد ابن ادریس الشافعی، کتاب الام، ۴/۶۸، ۱۰۳، ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۱۳-۱۵

۶۲؎ احکام الآ راضی، اوراق ۵۴ب-۵۵الف، ۵۷الف

۶۳؎ تفصیل کے لیے دیکھیے علاء الدین ابوبکر کاسانی، بدائع الصنائع، مطبع جمالیہ، مصر، ۱۹۱۰ء، ۶/۱۷۵-۱۸۵، فتاوای عالمگیری، ۵/۲۳۵-۲۳۶ اور مولانا محمد تقی امینی، اسلام کا زرعی نظام، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۵۵ء، ص ۱۸۰-۱۹۸

Marfat.com

۶۴ احکام الآراضی، اوراق ۵۷ ب-۵۸ الف، فتاوای عالمگیری، ۴/ ۶۵

۶۵ یہ خیال اورنگ زیب کے اس مشہور فرمان سے متناقض معلوم ہوتا ہے جو نظم محاصل سے متعلق ۱۶۶۹ء میں جاری کیا گیا تھا اس میں عشری وخراجی دونوں نوع کی زمینوں کا تذکرہ ہے اور آراضی کی اس تقسیم کے اعتبار سے محصول کے قواعد وضوابط بیان کیے گئے ہیں اس فرمان کے لیے دیکھیے: علی محمد خاں مرأة احمدی، بمبئی، ۱۸۸۹ء حصہ اول، ص ۲۸۳-۲۸۸، اور فتاوای عالمگیری کے باب عشر وخراج کی روشنی میں اس فرمان کے تجزیہ کے لیے دیکھیے، خاکسار کا انگریزی مضمون: "Aurangzeb's *Farman* on Taxation- An Analysis in the Light of *Fatawa-i-Alamgiri, Islamic Culture,* (Hyderabed) 52/2, April 1978, pp.117-126

۶۶ احناف کی رو سے عراق کی فتح فوج کشی کے بعد حاصل ہوئی تھی اور مفتوحہ آراضی حضرت عمرؓ کے حکم سے غانمین میں تقسیم کرنے کے بجائے وہاں کے اصل باشندوں کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی تھیں، احناف کے خیال میں یہ زمینیں خراجی تھیں اور ان کے قابضین کو مالکانہ حقوق حاصل تھے، اس کے برخلاف امام شافعی و دیگر فقہاء کے نزدیک آراضی عراق کی حیثیت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان علاقوں کی فتح کے بعد فوجیوں کو مفتوحہ آراضی کے حق سے دستبردار ہونے پر راضی کر لیا تھا اور اسے اجتماعی مفاد کے تحت تمام مسلمانوں پر وقف قرار دیا تھا، اصل باشندوں کے پاس انہیں رہنے دیا گیا تھا لیکن ان کی حیثیت محض کاشتکار کی تھی۔ بیع و رہن اور ملکیت کے دیگر حقوق انھیں حاصل نہ تھے، بعینہ یہی نقطۂ نظر حنفی فقہاء نے مصر کی آراضی کے سلسلہ میں پیش کیا ہے۔ یعنی انھیں غانمین میں تقسیم کرنے کے بجائے تمام مسلمانوں کی مِلک قرار دیا گیا تھا۔ ملاحظہ کیجیے محمد بن ادریس الشافعی، کتاب الام، محوبالا، ص ۶۸، ۱۰۳، الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۱۵۵-۱۵۶، ابو یوسف، کتاب الخراج، ص ۱۴-۱۶، ۳۵-۳۶، شاہ ولی اللہ دہلوی،

Marfat.com

ازالة الخفا عن خلافة ،(متن مع اردو ترجمہ: اشتیاق احمد) قدیمی کتب خانہ، آرام باغ کراچی (بدون تاریخ)، ۳/ ۴۷۷-۴۸۰

۶۷۔ دیکھیے ابن عابدین الشامی، رد المحتار، ۳/ ۳۵۳، کتاب الخراج، ص ۴۵

۶۸۔ احکام الآراضی، اوراق ۶۱ ب-۶۲ الف

۶۹۔ رسالہ دربیع آراضی، اوراق ۲ب، ۸ب، ۱۰اب

۷۰۔ مذکورہ بیاض میں محمد اعلیٰ تھانوی کے فتویٰ کے حوالے اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے اس پر اظہار خیال کے لیے دیکھیے نور الحسن راشد کاندھلوی کا مضمون ''آراضی ہند کی شرعی حیثیت'' مطبوعہ معارف، محولہ بالا، ص ۲۷۲-۲۹۱

۷۱۔ رسالہ دربیع آراضی، محولہ بالا، ورق ۱۰اب

۷۲۔ رسالہ دربیع آراضی، ورق ۱۱ الف، آٹھویں اور پانچویں قسم کی آراضی میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے مفتی محمد شفیع ''اسلام کا نظام آراضی'' ادارۃ المعارف کراچی، ۱۳۶۷ھ، ص ۹۹-۱۰۲

☆☆☆

Marfat.com

باب ششم

شیخ احمد سرہندیؒ اور اہلِ حکومت میں شریعت کی ترویج

مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ (۱۵۶۴-۱۶۲۴ء) عہد اسلامی کے ہندوستان کی ان نادر شخصیات میں سے ہیں جنھوں نے اسلامی فکر کی اشاعت اور شریعت کی ترویج کو اپنا مشن بنایا اور اسی کام پر اپنی ساری توجہات مرکوز کیں۔ اس زمانہ کے علماء میں شیخ سرہندیؒ کو اس لحاظ سے امتیازی مقام حاصل ہے کہ انھوں نے ایک وسیع پیمانہ پر اپنا اصلاحی مشن جاری کیا اور مسلم معاشرہ کے تینوں اہم طبقوں (علماء، صوفیا و اہل حکومت) کو اپنا مخاطب بنایا، انہیں شرعی اصول و ضوابط کا پابند بنانے کی کوشش کی اور خود اُن میں اس بات کی تحریک پیدا کی کہ وہ اپنے اپنے حلقہ میں شریعت کو رواج دیں۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے حالات کے گہرے مطالعہ اور تجزیہ کے بعد اس نتیجہ تک پہنچے تھے کہ مسلمانوں میں جو دینی و سماجی خرابیاں در آئی ہیں اور ان کی زندگی میں جو بگاڑ آ گیا ہے اس کے تین اہم ذرائع ہیں۔ علماء سوء یا دُنیا دار علماء، صوفیائے خام اور اہل حکومت (بادشاہ و امراء) اگر ان کی اصلاح ہوگئی اور ان کی زندگی کا رخ صحیح ہوگیا تو عام لوگوں کی اصلاح آسان ہو جائے گی۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے تیسرے طبقہ کے لوگوں میں ترویج شریعت اور ان کی اصلاح کے لیے جو کوششیں کیں اور اس کے لیے جو طریق کار اختیار کیا، پیش نظر مقالہ میں مکتوبات امام ربانیؒ کے حوالے سے اُس کا مطالعہ مقصود ہے۔

شیخ احمد سرہندیؒ کے خطوط کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ انھوں نے حکمراں طبقہ کی اصلاح کو بہت زیادہ اہمیت دی اور اس کی وجہ بھی انھوں

Marfat.com

نے بیان کی ہے کہ عام لوگوں کے مقابلہ میں ان کی حیثیت وہی ہے جو جسم کے لیے دل یا روح کی ہے۔ اگر وہ درست ہے تو جسم کے تمام اعضاء ٹھیک طور پر کام کرتے ہیں اگر اس میں خرابی آ گئی تو پورے جسم کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے اس لیے اس کی درستی مقدم ہے۔ عہد جہانگیری کے ایک اہم منصب دار خواجہ جہاں کے نام خط میں اسلامی عقائد و عبادات کی تفصیل سے وضاحت کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

"آپ کو معلوم ہے کہ سلطان کی حیثیت روح کی ہے اور تمام لوگ مانند جسم کے ہوتے ہیں۔ اگر روح صالح ہے تو جسم و بدن بھی صالح ہے اگر روح فاسد ہے تو بدن بھی فاسد ہے پس اصلاحِ سلطان کی کوشش کرنا تمام بنی آدم کی اصلاح کی کوشش کرنا ہے اور اصلاح کلمہ اسلام کے اظہار میں مضمر ہے"[۱]۔

اسی خیال کے پیش نظر انھوں نے بادشاہ اور اہل حکومت کی اصلاح پر خصوصی توجہ دی اور اس کے لیے انھوں نے جو لائحہ عمل تیار کیا اس میں خود حکومت کے متعلقین کو کلیدی حیثیت دی، بالفاظ دیگر انھوں نے اہل سیاست وحکومت کی اصلاح یا ان میں شرعی قوانین کی ترویج کے لیے خود ان لوگوں کو استعمال کرنا زیادہ مناسب و مفید سمجھا جو بادشاہ سے بہت قریب تھے یا خود حکومت کا جز تھے، یہ حسن اتفاق ہے یا شیخ احمد سرہندی کی منصوبہ بندی کا حصہ تھا کہ متعدد امراء یا ارکانِ مغلیہ سلطنت شیخ کے معتقدین یا مریدین میں سے تھے۔ بعض مصنفین کی رائے میں شیخ مجددؒ نے خود ان سے رابطہ قائم کیا اور جب وہ ان سے قریب ہوئے تو ان کی عظمت و محبت ان کے دل میں ایسی بیٹھ گئی کہ وہ ان کے گرویدہ ہو گئے اور پھر شیخ نے ان کی تربیت فرما کر انھیں اس لائق بنا دیا کہ وہ ان کی اصلاحی مشنری بن گئے[۲]۔ یہ بات بخوبی معروف ہے کہ امراء سے رابطہ اور ان تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے شیخ نے مکتوب نگاری کا وسیلہ اختیار کیا جو اس عہد کے مزاج کے اعتبار سے ایک اہم و موثر

Marfat.com

ذریعہ ابلاغ تھا، خاص بات یہ کہ امراء کے نام خطوط میں مخاطب کی رعایت کی گئی ہے اور اس مقصد کو بھی پیش نظر رکھا گیا ہے جس کے تحت یہ خطوط لکھے گئے۔ ان میں نسبتاً علمی اصطلاحیں کم ہیں اور زبان و بیان کے اعتبار سے بھی کچھ آسان ہیں، ان مکاتیب سے اصل مقصود امراء یا اہل حکومت کو دینی عقائد، شریعت کے ضروری احکام اور اسلام کی عام تعلیمات سے روشناس کرانا، ان میں شریعت کی ترویج وتنفیذ کی تحریک پیدا کرنا اور خاص طور سے بادشاہ کو دین کی ضروری باتوں سے باخبر کرتے رہنے پر آمادہ کرنا تھا، دوسرے امراء سے مراسلت کے ذریعہ شیخ احمد سرہندیؒ شاہی دربار کے حالات، بادشاہ کے رویہ اور اہم اقدامات سے آگاہی بھی چاہتے تھے۔ ان مقاصد کی تکمیل میں امراء بہت اہم کردار ادا کر سکتے تھے۔ اس لیے انھیں ان کاموں کی ترغیب دلانے کی خاطر مختلف طریقے اپناتے تھے۔ ان میں ایک یہ بھی تھا کہ اہم عہدہ داروں کے نام خطوط میں بادشاہ سے ان کی قربت، دربار میں ان کے اثر و رسوخ اور ان کی سیاسی حیثیت کا ذکر کر کے وہ ان کی تعریف و تحسین فرماتے تھے۔

شیخ فرید بخاریؒ کے نام خط میں تحریر فرماتے ہیں:

''اپنی تمام بلند ہمت اسی بات پر لگائیں تاکہ یہ بڑی بھاری سعادت حاصل ہو جائے، خدا کے فضل سے جاہ وجلال اور عظمت و شوکت سب کچھ حاصل ہے۔ ذاتی شرف وعزت کے ساتھ اگر یہ بات بھی شامل ہو جائے تو سبقت کا گیند سعادت کے چوگان کے ساتھ سب سے آگے لے جاویں گے یعنی بڑی سعادت حاصل کریں گے'' [۳۴]

دوسرے اہم افسر حکومت اور بادشاہ کے معتمد خان جہاں کو اس سے واضح الفاظ میں خطاب کرتے ہیں:

''حق تعالیٰ سبحانہ نے آپ کو جس دولت عظمیٰ سے ممتاز کر رکھا ہے

Marfat.com

عام آدمی اس سے ناواقف ہیں ممکن ہے خود آپ کو بھی اس کا احساس نہ ہو جب کہ بادشاہ وقت آپ کی بات سنتا اور مانتا ہے تو کتنا اچھا موقع ہے اور کیسی نعمت ہے کہ صراحتاً یا اشارتاً جب جیسا موقع مل جائے حق یعنی حضرات اہل سنت و جماعت کے معتقدات کے موافق اسلامی تعلیمات ان کے کان میں ڈالی جائیں اور اہل حق کی باتیں وہاں تک پہنچائی جائیں بلکہ ہمہ وقت اس کے متلاشی ومنتظر رہیں کہ کوئی موقع مذہبی و دینی گفتگو کا ہاتھ آئے تا کہ اسلام کی حقانیت اور کفر واہل کفر کی خرابیاں بیان کی جاسکیں''۴۔

اہم بات یہ ہے کہ حکومت کے حلقہ میں ترویج شریعت اور بادشاہ کی اصلاح کے لیے بعض اوقات شیخ مجددؒ امراء کو دعوت مسابقت دیتے تھے۔ لالہ بیگ کو مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اب جہانگیر کی سلطنت کا آغاز ہے اگر ابتدائے بادشاہت میں مسلمانی رواج پاگئی اور مسلمانوں نے کوئی حیثیت پیدا کرلی تو فبہا ورنہ توقف کی صورت میں مسلمانوں کا مسئلہ بڑا مشکل ہوجائے گا دیکھنا چاہیے کہ کون نصیب ور اس سعادت سے سعادت مند ہوتا ہے اور کون سا شہباز اس دولت کو حاصل کرتا ہے''۵۔

امراء کے نام ان کے مکاتیب کا اہم پہلو یہ بھی ہے کہ ان کے توسط سے انھیں جو پیغام دیا ہے، اسلام کی جو تعلیمات واضح کی ہیں یا شریعت کے جو مسائل بیان کیے ہیں، بہت سے مقامات پر انھیں قرآن وحدیث کے حوالوں سے مستحکم کیا ہے دوسرے ان کا انداز پوری طرح ناصحانہ وخیر خواہانہ ہے اور بعض مقامات پر سنت کی پیروی اور شریعت کی پابندی کے لیے ایسی دردمندانہ اپیل کی ہے کہ دل کو متاثر کیے بغیر نہیں رہتی۔ مرزا عزیز کوکا خاں اعظم کے نام خط میں مسلمانوں کی حکومت کے باوجود ان کی زبوں حالی، اسلام کی ''غربت'' اور اسلامی احکام پر عمل میں موانع

Marfat.com

کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اللہ تعالیٰ آپ کی تائید کرے اور احکام اسلامیہ کے اونچا کرنے میں اعداء اسلام کے مقابلہ میں آپ کی مدد فرمائے، مخبر صادق ﷺ کا ارشاد ہے الاسلام بدء غریباً وسیعود کما بدء فطوبیٰ للغرباء (اسلام اپنے آغاز میں اجنبیت کی حالت میں رہا اور جس طرح اس کا آغاز ہو رہا تھا عنقریب وہ پھر اسی طرح ہو جائے گا، پس خوشخبری ہے غرباء کو یعنی ایسے لوگوں کو جو ایسی حالت میں اسلام سے وابستگی رکھنے کی بنا پر اس کے شریک حال ہوں) غربت اسلام اس حد کو پہنچی ہے کہ کفار برملا طعن اسلام اور ''ذم مسلمانان'' کر رہے ہیں اور بے محابا احکام کفر کا اجراء اور اہل کفر کی مداحی کوچہ و بازار میں ہو رہی ہے۔ مسلمان اجراء احکام سے روک دیے گئے ہیں اور شریعت کی انجام دہی میں مطعون ہیں ...... رونق شرع شریف سلاطین کے ساتھ وابستہ بتلائی گئی ہے مگر اب قضیہ بالکل الٹا ہے اور معاملہ برعکس ہے واحسرتا، واندامتا، واویلا۔ ہم اس دور میں آپ کے وجود کو غنیمت سمجھتے ہیں اور اس ''معرکہ ضعیف و شکست خوردہ'' میں آپ ہی کو ایک ایسا جرنیل سمجھتے ہیں جو خم ٹھونک کر میدان مقابلہ میں آجائے، حق تعالیٰ آپ کا ناصر و مؤید ہے''[۶]۔

حقیقت یہ کہ اہل حکومت میں شریعت کی ترویج اور اسلامی تعلیمات کی اشاعت کے لیے شیخ احمد سرہندیؒ نے مختلف تدابیر اختیار کیں اور اس کام کے لیے خود امراء کو مختلف طریقہ سے رغبت دلائی۔ اس دینی خدمت کے لیے انھوں نے جن امراء سے کام لیا وہ ان سے گہری عقیدت اور قربت رکھتے تھے اور عہد جہانگیری میں مغل حکومت کے ممتاز و نامور ارکان بھی تھے اور وہ یہ ہیں۔

Marfat.com

نواب فرید مرتضیٰ خاں بخاری:

عہد اکبری و جہانگیری کے اہم اراکین سلطنت میں سے، اکبر کے دور میں میر بخشی، جہانگیر کے عہد میں صوبہ گجرات و پنجاب کے گورنر، مرتضیٰ خاں کے لقب اور صاحب السیف والقلم کے خطاب سے سرفراز۔ شجاعت و سخاوت، علم دوستی، علمی ذوق اور رفاہ عامہ کے کاموں کے لیے کافی معروف۔

عبدالرحیم خانخاناں:

جہانگیر کے اتالیق، عہد اکبری میں گجرات، سندھ و دکن کی فتح کے دوران فوجی سربراہ، ممتاز و اہم ترین رکن سلطنت، امیر الامراء کے لقب سے سرفراز، علم و فن کے شائق، مختلف زبانوں کے ماہر اور اہل علم و فن کی قدردانی و سرپرستی کے لیے مشہور۔

مرزا عزیز کوکا خان اعظم:

اکبر کے رضاعی بھائی، بہترین فوجی جنرل، شاہی دربار سے خان اعظم کے خطاب سے مشرف، گجرات کے گورنر، مرکزی حکومت میں کچھ عرصہ وکالت کے عہدہ پر سرفراز اور عہد جہانگیری کے نامور بااثر امراء میں سے۔

میران صدر جہاں:

عہد اکبری و جہانگیری میں ممالک محروسہ کے صدر (مذہبی امور کے ذمہ دار) و شعبہ افتاء کے سربراہ، بچپن میں جہانگیر کے اتالیق، تخت نشینی کے بعد ان کے بہت ہی قریبی و معتمد، شریعت کے سخت پابند، صاحب علم و فضل اور حسن اخلاق سے مزین۔

محمد قلیج خاں:

شہزادہ دانیال کے اتالیق، عہد اکبری میں مرکز میں وزیر اور گجرات،

Marfat.com

لاہور، کابل، آگرہ، مالوہ و پنجاب کے یکے بعد دیگرے گورنر، جہانگیر کے دور میں بھی گجرات، پنجاب و کابل کے گورنر، ماہر منقولات و معقولات اور اسلامیات میں خصوصی دلچسپی کے مالک اور درس و تدریس کے شائق۔

مرزا داراب خاں ابن عبدالرحیم خانخاناں:

عہد جہانگیری کے امراءِ عظام میں سے، برار اور احمد نگر کے گورنر۔ بعد میں شہزادہ خرم (شاہجہاں) کی بغاوت میں شرکت کی وجہ سے معتوب و مقتول۔

خواجہ دوست محمد کابلی (خواجہ جہاں):

ایام شہزادگی میں جہانگیر کے دیوان (افسر مالیات)، تخت نشینی کے بعد ان کے منصب و عہدہ میں اضافہ، خواجہ جہاں کے لقب سے مشرف، بادشاہ کے خاص و معتمد امراء میں سے اور کچھ عرصہ کے لیے آگرہ کے حاکم۔

خان جہاں لودی:

عہد اکبری و جہانگیری کے مشہور و تجربہ کار فوجی جنرل۔ دکن میں شہزادہ پرویز کی ماتحتی میں فوجی کمانڈر۔

لالہ بیگ (جہانگیر قلی خاں):

عہد جہانگیری کے امراء عظام میں سے، پہلے باز بہادر اور بعد میں جہانگیر قلی خاں کے خطاب سے مشرف، پٹنہ و بہار کے گورنر، قرآن کریم سننے کے عاشق اور حفاظ کرام کے قریبی مصاحب ہے۔

قلیج اللہ خاں: گورنر پنجاب و کابل (محمد قلیج خاں) کے صاحب زادے

ان کے علاوہ دیگر متعدد امراء کے نام شیخ سرہندی کے خطوط دستیاب ہیں۔ لیکن اِن کے بارے میں تفصیلی معلومات نہ مل سکیں۔ مذکورہ بالا امراء میں نواب فرید بخاری اور عبدالرحیم خانخاناں کے نام ان کے خطوط تعداد و مشتملات

Marfat.com

دونوں اعتبار سے سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ خان جہاں کے نام ان کا ایک مکتوب (حصہ دوم، مکتوب نمبر ۶۷) اس لحاظ سے خاص امتیاز رکھتا ہے کہ تقریباً تیرہ صفحات پر مشتمل اس خط میں اسلامی عقائد وعبادات کی مفصل تشریح وتوضیح کی گئی ہے اور شریعت کے خاص خاص احکام کی جامع تعبیر پیش کی گئی ہے۔ مزید براں اس میں شریعت کی اہمیت اور اہل حکومت میں اس کی ترویج کی ضرورت و افادیت کی جانب موثر انداز میں توجہ دلائی گئی ہے۔

حکومت اور شریعت کی ترویج سے متعلق شیخ احمد سرہندیؒ کا واضح نقطہ نظر یہ تھا کہ حکومت واس کے ذمہ داروں سے بھی شریعت کی ترویج وتنفیذ وابستہ ہے اور یہ اہم کام بہت کچھ حکمرانِ وقت کی دلچسپی اور حسنِ اہتمام پر موقوف ہے۔ اصلاً علماء و صوفیاء دعوت دین وترویج شریعت کا کام انجام دیتے ہیں اور بادشاہان وقت اپنے تعاون سے انھیں تقویت پہنچاتے ہیں۔ اس طرح وہ بھی شریعت کی ترویج کا ذریعہ بنتے ہیں، ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''شریعت کا رواج سلاطین کے حسنِ اہتمام کے ساتھ (بھی) وابستہ ہے۔ اس اہتمام نے کچھ عرصہ سے ضعف پیدا کرلیا ہے۔ ناچار اسلام ضعیف ہورہا ہے...... بادشاہوں کے اعزاز و اکرام سے بھی اسلام کو رونق ہوئی ہے، علماء وصوفیاء معزز ومحترم تھے اور شاہان وقت کی تقویت سے وہ ترویج شریعت میں کوشش کرتے رہتے ہیں''۔۸

واقعہ یہ ہے کہ شریعت کی ترویج میں سلطنت سے جو مدد ملتی ہے اور سلطان کے دینی رجحان سے اس کام کو جو تقویت نصیب ہوتی ہے عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بالخصوص قطب الدین ایبک، غیاث الدین تغلق، فیروز شاہ تغلق، سکندر لودی، جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب کے دور میں اس کے متعدد مظاہر سامنے آئے ان کی تفصیل میں جانے کا یہاں موقع نہیں ہے۔

Marfat.com

امراء واہل حکومت کو شریعت کی ترغیب دیتے ہوئے شیخ مجددؒ نے سب سے پہلے اس کام کی قدر و قیمت واضح کی اور اسے کار نبوت سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا کہ ''انبیاء علیہم السلام جو کہ بہترین کائنات ہیں۔ انھوں نے شرائع کی دعوت دی ہے اور مدار نجات اس پر ہے، در حقیقت انبیاء کی بعثت کا مقصد ہی تبلیغ شرائع ہے۔ پس سب سے بڑی نیکی ترویج شریعت میں سعی کرنا اور اس کے احکام میں سے کسی کو زندہ کرنا ہے بالخصوص ایسے زمانہ میں کہ شعائر اسلام منہدم ہو گئے ہوں۹۔

شریعت کی اہمیت جاگزیں کرنے کے لیے شیخ سرہندیؒ یہ بھی فرماتے تھے:

''اللہ کی راہ میں کروڑوں روپے خرچ کرنا کسی ایک شرعی مسئلہ کو رواج دینے کے برابر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ شرعی مسئلہ رواج دینے میں انبیاء کی پیروی اور ان کے کار تبلیغ میں مشارکت ہے اور کروڑوں روپیہ خرچ کرنا تو انبیاءؑ کے علاوہ دوسروں کو بھی میسر ہو سکتا ہے''۱۰۔

مجدد الف ثانیؒ کی نظر میں اس کام کی اہمیت اس زمانہ میں اور بڑھ جاتی ہے جب اسلامی احکام کی خلاف ورزی اور دینی شعائر کی بے حرمتی کے واقعات کی کثرت ہو جائے اور اسلامی تعلیمات اجنبی بن کر رہ جائیں، عہد اکبری کے حوالہ سے شیخ فریدؒ کو اس جانب متوجہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ترویجِ دین وتقویت ملت جس وقت اور جس سے بھی وقوع میں آئے اچھی ہے لیکن اس وقت میں جب کہ اسلام کی غربت کا زمانہ ہے آپ جیسے سیادت مآب جواں مردوں کے لیے بہت ہی زیادہ زیبا اور مناسب ہے...... حقیقی وراثت نبوی اسی ترویج و اشاعت دین میں مضمر ہے''۱۱۔

اس مہتم بالشان کام کی طرف اہل حکومت کو راغب کرتے ہوئے شیخ مجددؒ نے یہ حقیقت بھی ان کے گوش گزار کی کہ اگر اس میں کچھ پریشانیاں آئیں اور

Marfat.com

دشواریوں کا سامنا ہو تو زہے قسمت، انھیں بہر صورت گوارا کرنا چاہیے اس لیے کہ یہ تو انبیاء کی سنت رہی ہے۔ انھوں نے دین کی تبلیغ کی راہ میں کیسی کیسی تکلیفیں برداشت کیں اور افضل الانبیاء حضرت محمد ﷺ بھی ان سے دوچار ہوئے بلکہ اس راہ میں آپ نے سب سے زیادہ تکلیفیں اٹھائیں جیسا کہ حدیث مبارک سے واضح ہوتا ہے ۱۲۔

مزید برآں وہ اس پہلو سے بھی امراء کو ترویج شریعت پر ابھارتے تھے کہ یہ بڑی سعادت مندی کا کام ہے۔ حکومت کے اعلیٰ منصب پر فائز ہوتے ہوئے جس کو یہ توفیق نصیب ہو جائے اس سے بڑھ کر خوش قسمت کون ہو سکتا ہے وہ امراء جو حکومت کی ذمہ داریاں انجام دیتے ہوئے شریعت پر عمل پیرا ہوتے ہیں اور بادشاہ سے قربت کو ترویج شریعت کے لیے استعمال کرتے ہیں فقراء یا صوفیاء سالہا سال سر کھپائیں تو اس عمل میں ان کے برابر نہیں ہو سکتے ۱۳۔

شیخ احمد سرہندیؒ نے ترویج شریعت کی راہ سے اہل حکومت کی اصلاح کے لیے جو مشن جاری کیا اس میں علم شریعت کو خاص اہمیت دی۔ ظاہر ہے کہ شریعت کو رواج دینے اور اسلامی قوانین کو نافذ کرنے سے قبل ان سے واقفیت ضروری ہے درحقیقت ہر مسلمان کے لیے اس علم کی جو اہمیت ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ شیخ مجددؒ کے بقول ''شریعت کے تین جزو ہیں: (۱) علم (۲) عمل (۳) اخلاص۔ جب تک یہ تینوں جزو متحقق نہ ہوں شریعت متحقق نہ ہوگی۔ شریعت متحقق ہوگی تو رضائے حق سبحانہ حاصل ہوگی اور یہ رضائے باری ہی تمام سعادات دنیویہ واخرویہ سے بلند و بالا ہے۔ ''ورضوان من اللہ اکبر'' ۱۴۔ وہ اہل حکومت پر بھی زور دیتے تھے کہ وہ شریعت کے ضروری مسائل سے واقفیت حاصل کریں اور دوسروں کو بھی ان سے روشناس کرائیں۔ حکومت کے ایک افسر کے نام خط میں اس ضرورت کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''جو چیز ضروری ہے وہ یہ کہ اول عقائد کی تصحیح مطابق اہل سنت و

Marfat.com

جماعت۔ ثانیاً فرائض، سنن، واجبات و مستحبات، حلال و حرام، مکروہ و مشتبہ کا علم حاصل کیا جائے پھر احکام فقہیہ کے بموجب اعمال ادا کیے جائیں''۔ ۱۵؎

وہ بادشاہ کے قریبی و معتمد امراء سے یہ توقع رکھتے تھے اور انھیں اس جانب متوجہ بھی کرتے تھے کہ وہ بادشاہ کو دین کی ضروری باتوں سے آگاہ کرتے رہیں گے اور جب بھی ان سے ملاقات کا موقع نصیب ہو اسے غنیمت جانتے ہوئے بادشاہ کو احکامِ شریعت سے مطلع کریں گے۔ بادشاہ کو یہ علم بہم پہنچانا وہ اس لیے بھی ضروری سمجھتے تھے کہ ان کو یہ احساس تھا کہ دربار میں جو غیر اسلامی رسوم و روایات جاری ہیں یا حکومت کے حلقہ میں جو غیر شرعی اعمال رواج پا رہے ہیں اس کی ایک وجہ شرعی اصول و ضوابط سے عدم واقفیت یا قلتِ معلومات ہے۔ جہانگیر کے بہت ہی قریبی امیر شیخ فرید بخاریؒ کے نام مکتوب میں ان کے یہ احساسات ملاحظہ فرمائیں:

''مسلمانوں پر ضروری ہے کہ بادشاہ کو ان بدکیشوں کی رسومات کی قباحت پر مطلع کریں اور ان کے مٹانے کی پوری کوشش کریں۔ جو کچھ ان میں سے باقی رہ گئی ہیں ان کا بقا شاید اس وجہ سے ہو کہ بادشاہ کو ان کی خرابی کا علم نہ ہو، بہر حال شرعی مسائل سے بادشاہ کو مطلع کرتے رہنا نہایت ضروری ہے جب تک یہ نہ ہوگا بادشاہ کے مقربین اور علماء پر اس کا بار رہے گا''۔ ۱۶؎

رہا یہ مسئلہ کہ شریعت کا علم کن سے حاصل کیا جائے یا شاہی دربار میں احکام شریعت سے واقف کرانے کے لیے کون سے حضرات مقرر کیے جائیں، اس باب میں شیخ سرہندیؒ نے واضح طور پر فرمایا کہ دنیا دار و جاہ پرست علماء سے احتراز کیا جائے اور علوم شریعت کے حصول کی خاطر ایسے علماء سے رجوع کیا جائے جو علم میں مہارت کے ساتھ تقویٰ و خلوص کے لیے بھی معروف ہوں۔ ایسے علماء کو انھوں

Marfat.com

نے علماء آخرت سے تعبیر کیا ہے۔ گورنر پنجاب محمد قلیج کے صاحب زادے قلیج اللہ خاں کو نصیحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

''احکام شریعت کو علماء آخرت سے دریافت کرنا چاہیے۔ ان کی بات میں ایک خاص تاثیر ہوتی ہے۔ شاید ان کے انفاس کی برکت سے عمل کی توفیق ہو جائے۔ علماء دنیا سے جنھوں نے علم کو وسیلۂ مال و جاہ بنا رکھا ہے دور رہنا چاہیے۔ البتہ اگر تقویٰ شعار علماء نہ مل سکیں تو پھر مجبوراً ان علماء دنیا سے معلوم کر لیا جائے وہاں (لاہور میں) حاجی محمد اترہ علماء دین دار میں سے ہیں اور میاں شیخ علی اترہ خود تم سے واقف ہیں۔ غرض یہ دونوں بزرگ اس علاقہ میں غنیمت ہیں مسائل شرعیہ کی تفتیش میں ان کی طرف رجوع کرنا بہتر ہے'' ۱۷؎۔

اس اقتباس سے جہاں یہ واضح ہوتا ہے کہ شیخ سرہندی کی نظر میں علماء آخرت ہی اس لائق ہیں کہ ان سے استفادہ کیا جائے اور شریعت کے باب میں ان سے رہنمائی حاصل کی جائے وہیں یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ مختلف علاقوں کے علماء پر ان کی گہری نظر تھی وہ ان کے احوال و خصائص سے بخوبی واقف تھے۔ یہاں یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ شاہی دربار میں تذکیر و اصلاح اور احکام شریعت سے واقف کرانے کے لیے بھی علماء کے انتخاب میں شیخ سرہندیؒ نے بڑی احتیاط اور چھان بین پر زور دیا جیسا کہ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ جہانگیر نے جب شاہی دربار میں شرعی مسائل کے باب میں رہنمائی کے لیے چار علماء مقرر کرنے کا پروگرام بنایا اور اپنے قریبی امراء سے ان کے انتخاب کے سلسلہ میں فرمائش کی تو شیخ مجددؒ کو اس خبر سے بڑی خوشی ہوئی لیکن ساتھ ہی شیخ فریدؒ اور صدر جہاں کو متنبہ کیا کہ علماء کے انتخاب میں بڑی تحقیق و احتیاط کی ضرورت ہے۔ ایسے علماء اس کام کے لیے نہ منتخب کیے جائیں جو جاہ و منصب کے طالب اور مال و دولت

Marfat.com

کے حریص ہوں۔ اس لیے کہ سابق دور میں حکومت کے ذریعہ جو خرابیاں معاشرہ میں درآئیں یا بادشاہ نے جو بے دینی و گمرہی پھیلائی وہ زیادہ تر علماء سوء کے فتنوں کا نتیجہ تھیں۔ انھوں نے یہ بھی واضح کیا کہ جس طرح بہترین علماء بہترین خلائق ہیں اسی طرح بدترین علماء بدترین خلائق ہیں۔ اس لیے ان کے معاملات میں بڑی احتیاط و غور و فکر سے کام لینا چاہیے۔ صدر جہاں کو متنبہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''سنا گیا ہے کہ بادشاہ اب اسلامی رجحانات کی وجہ سے کچھ علماء کا تقرر چاہتے ہیں الحمد لله علی ذلک، آپ کو تو معلوم ہے کہ پچھلے دور میں جو فساد آیا وہ علماء سوء ہی کی کم بختی سے پیدا ہوا تھا۔ اس باب میں خوب تحقیق و تلاش کر کے دین دار علماء کا انتخاب فرمایا جائے۔ علماء سو دین کے چور ہیں اور ان کا مطمح نظر صرف منصب اور پیسہ اور لوگوں کے نزدیک عزت ہوتا ہے۔ خدا ان کے فتنے سے محفوظ رکھے۔ ہاں ان میں جو اچھے ہیں وہ افضل ترین خلق ہیں''۔۱۸

یہاں یہ ذکر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کے مذہبی رجحانات اور دینی تعلیمات کی اشاعت میں ان کی کچھ دلچسپی دیکھتے ہوئے شیخ مجددؒ نے ۱۶۱۹ء میں اپنے ایک معتمد و مرید شیخ بدیع الدین کو آگرہ کے شاہی لشکر میں رشد و ہدایت کا کام انجام دینے اور اپنے سلسلہ تصوف کو فروغ دینے کے لیے مامور کیا تھا۱۹۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ ان کی علمی و دینی حیثیت سے مطمئن تھے اور انھیں علماء آخرت میں شمار کرتے تھے۔

امراء کے نام خطوط میں شیخ سرہندیؒ نے علم شریعت کے حصول اور اجتماعی طور پر اسے رواج دینے کی اہمیت اور اس کے طور طریق واضح کرنے کے ساتھ اس بات کی بار بار تلقین کی کہ روزمرہ زندگی میں قوانین شریعت کی پیروی کی جائے۔ درحقیقت یہی وہ نکتہ ہے جس پر مکتوبات امام ربانیؒ میں سب سے زیادہ زور ملتا ہے

Marfat.com

اور یہی وہ پیغام ہے جو علماء، صوفیاء اور حکمراں طبقہ کے نام خطوط میں بطور مشترک عنصر پایا جاتا ہے۔ ایک جانب انھوں نے علماء کو اتباع شریعت کی نصیحت کی اور ترجمانی شریعت کی حیثیت سے ان کی ذمہ داریاں یاد دلائیں۔ دوسری جانب حکماء وفلاسفہ کو یہ سبق سکھایا کہ وہ فلسفی جس نے اپنی بصیرت کی آنکھوں میں صاحبِ شریعت محمد ﷺ کی تابعداری کا سرمہ نہیں لگایا وہ عالم امر کی حقیقت سے اندھا ہے۔ تیسری جانب اہل تصوف کو تلقین کی کہ طریقت وحقیقت شریعت کے خادم ہیں نہ کہ اس سے ماوراء و برتر۔ حاجی محمد لاہوری کے نام ایک خط میں وہ تحریر فرماتے ہیں:

> ''پس شریعت دنیا وآخرت کی تمام سعادتوں کی ضامن ہے اور کوئی ایسا مطلب باقی نہیں جس کے حاصل کرنے کے لیے شریعت کے سوا کسی اور چیز کی حاجت پڑے۔ طریقت وحقیقت جن سے صوفیاء ممتاز ہیں تیسرے جزء یعنی اخلاص (ان کے مطابق شریعت کے پہلے دو جزء علم وعمل ہیں) کے کامل کرنے میں شریعت کے خادم ہیں۔ پس ان دونوں کی تکمیل سے مقصود شریعت کی تکمیل ہے نہ کوئی اور امر شریعت کے سوا''[۲۱]۔

بہر حال علماء ہوں یا صوفیہ، اہل حکومت ہوں یا عوام سب کو شیخ مجددؒ اتباع شریعت کی تلقین کرتے تھے اور ان کے ذہن میں یہ حقیقت جاگزیں کرتے تھے کہ ان کی نجات کا دارومدار اسی پر ہے۔ عہد اکبری و جہانگیری کے نامور رکن سلطنت عبدالرحیم خانخاناں کو اتباعِ شریعت کی نصیحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''زندگانی چندروزہ صاحب شریعت کی اتباع میں بسر کرنی چاہیے اس لیے کہ عذاب اخروی سے چھٹکارا اور تنعمات سرمدی تک پہنچنا اتباعِ شریعت کی سعادت ہی سے وابستہ ہے''[۲۲]۔

شیخ سرہندیؒ کے معتقدین میں جب مریز خاں افغان شاہی دربار سے منسلک ہوئے اور انھیں دنیوی آسائش وفراخی نصیب ہوئی تو ان کو اس طور پر

Marfat.com

شریعت پر کاربند رہنے کی تلقین کی:

"اب جب کہ تم اس حالت میں مبتلا ہو گئے ہو تو اس امر کی کوشش کرو کہ طریق استقامت اور التزام شریعت کا دامن تمہارے ہاتھ سے نہ چھوٹے اور شغل باطن میں بھی کوئی خلل واقع نہ ہو"۲۳۔

یہاں یہ واضح رہے کہ حکومت کے جن عہدہ داروں سے شیخ کی مراسلت ہوئی ان میں بہت سے ان کے سلسلہ تصوف سے منسلک تھے ان کے نام خطوط میں وہ اپنے صوفیانہ افکار کی تبلیغ کرتے تھے اور انھیں اصلاح باطن کی نصیحت کرتے ہوئے یہ فرماتے تھے کہ یہ راہ شریعت مطہرہ سے ہوکر گذرتی ہے اس پر چلے بغیر تصوف کی منزل تک پہنچنا مشکل ہے۔ فتح خاں افغان کے نام خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"باطن کے اہتمام کے ساتھ لازم ہے کہ ظاہر کا اہتمام بھی ہو۔ جو شخص صرف باطن میں مشغول ہو اور ظاہر کے درست کرنے سے باز رہے وہ ملحد ہے۔ اس کے احوالِ باطن استدراج کی حیثیت رکھتے ہیں۔ حالِ باطن کے صحیح ہونے کی علامت یہ ہے کہ ظاہر احکام شرعیہ سے آراستہ ہو۔ طریقِ استقامت یہی ہے اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والا ہے"۲۴۔

مزید برآں گورنر پنجاب کے صاحب زادے قلیج اللہ خاں کو انتہائی مخلصانہ انداز میں نصیحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"اے فرزند! جو چیز فرداً قیامت میں کام آئے گی وہ اتباع صاحب شریعت علیہ الصلوۃ والسلام ہے۔ احوال و مواجید، علوم و معارف، اشارات و رموز اگر اتباع رسول کے ساتھ جمع ہو جائیں تو بہت اچھا ہے اور اگر اتباع رسول کے ساتھ نہیں تو سوائے خرابی اور استدراج کے کچھ نہیں ہے۔ متابعتِ شریعت سراپا برکت ہے اور

Marfat.com

مخالفت شریعت سراسر ہلاکت ، اس بات کو خوب ذہن نشین کر لینا''۲۵۔

اس سے زیادہ واضح الفاظ میں شیخ فرید بخاری کو متنبہ کرتے ہیں:

''قیامت میں شریعت کے متعلق سوال کیا جائے گا تصوف کے متعلق نہیں۔ جنت کا داخلہ اور آتش دوزخ سے نجات شریعت ہی کی پابندی سے وابستہ ہے''۲۶۔

اہل حکومت کو عمومی انداز میں شریعت کی پیروی کی تلقین وتاکید کرنے کے علاوہ شیخ مجدد شریعت کے متعینہ احکام کے حوالہ سے ان کی بجا آوری پر زور دیتے رہے اور خاص طور سے فرائض کی ادائیگی کے لیے انھیں بار بار متوجہ کرتے رہے۔ اس باب میں اصولی طور پر انھوں نے جو باتیں پیش کیں وہ بھی بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ اول انھوں نے یہ حقیقت واضح کی کہ دین اسلام میں بڑی آسانی ہے اللہ تعالیٰ نے جو عبادات فرض کی ہیں اور روزمرہ زندگی کے لیے جو احکام وضع کیے ہیں ان میں انسان کی بشری کمزوریوں اور طبعی ضرورتوں کی پوری رعایت ملتی ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے خاص طور سے نماز، زکوٰۃ، حج اور کھانے پینے ولباس سے متعلق شریعت کے احکام سے ''الدین یسر'' کی تشریح فرمائی۔ اس کی اردو ترجمانی ملاحظہ فرمائیں:

''اللہ جل سلطانہ کی کمال عنایت ہے کہ تمام تکلیفات شرعیہ اور ماموراتِ دینیہ میں اس نے انتہائی سہولت کو ملحوظ رکھا ہے مثلاً آٹھ پہر (دن رات) میں سترہ رکعات (فرض) پر اکتفا کیا گیا کہ جس کی ادائیگی میں کل وقت ایک گھنٹہ سے زیادہ نہیں لگتا۔ ساتھ ہی ساتھ نماز میں قراءت کو بھی اتنا ہی رکھا گیا ہے جتنی آسان ہو۔ اگر کھڑے ہو کر نماز نہ پڑھی جا سکے تو بیٹھ کر نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا اور بیٹھنا بھی مشکل ہو تو کروٹ کے بل نماز پڑھنے کے لیے فرمایا

Marfat.com

گیا اور جب رکوع و سجود بھی مشکل ہو تو اشارہ سے نماز پڑھنے کی سہولت عطا فرمائی۔ طہارت میں اگر پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو تیمم کی اجازت دے دی۔ زکوٰۃ میں (صرف) چالیسواں حصہ فقراء و مساکین کے لیے مقرر فرمایا، تمام عمر میں ایک مرتبہ حج کو فرض کیا گیا اور ساتھ ہی زاد و راحلہ اور راستہ کے امن کے ساتھ مشروط فرمایا۔ کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں میں اکثر کو مباح کر دیا اور تھوڑی سی چیزیں حرام قرار دیں اور وہ بھی بندوں کی مصلحتوں کا لحاظ رکھ کر"۔ ۲۷

دوسرے شیخ احمد سرہندیؒ نے یہ واضح کیا کہ احکام شریعت کی مختلف قسمیں ہیں اور عبادات کی الگ الگ نوعیتیں ہیں اور اس بنیادی نکتہ پر خاص زور دیا کہ اسلامی شریعت میں فرض کا اپنا مقام ہے اور نفل کی اپنی حیثیت ہے نفل کسی بھی صورت میں فرض کے برابر نہیں ہوسکتا، ان کا یہ نقطہ نظر ایک مکتوب کے اس حصہ سے بخوبی واضح ہوتا ہے:

"اللہ تعالیٰ سے قریب کرنے والے اعمال یا فرائض ہیں یا نوافل مگر نوافل کا فرائض کے مقابلہ میں کوئی اعتبار نہیں۔ اپنے وقت میں کسی فرض کا ادا کرنا ہزار سالہ نوافل سے بہتر ہے اگرچہ وہ نوافل بہ نیت خالص ادا کیے جائیں ...... ایک دانگ (چھ رتی وزن کے برابر) زکوٰۃ کا حساب کر کے نکالنا نفلی طریقہ پر سونے کے بڑے بڑے پہاڑ خیرات کر دینے سے کہیں زیادہ افضل ہے"۔ ۲۸

یہاں اس جانب اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فرائض کا مقام پہچاننے اور اسے برتنے کی ہدایت صوفیاء، علماء و اہل حکومت سب کے نام خطوط میں ملتی ہے اور اہل تصوف کے نام خطوط میں اس پر کچھ زیادہ ہی زور نظر آتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ صوفیاءِ وقت نفل عبادت کے اہتمام پر خاص توجہ دیتے تھے

Marfat.com

اور مشائخ اپنے مریدین و معتقدین کو بھی اس کی نصیحت کرتے رہتے تھے۔ غالباً اس ماحول میں نوافل کی کثرت کی وجہ سے فرائض کو وہ مقام نہیں مل پا رہا تھا جن کے وہ مستحق ہیں، عبادت کے باب میں اس عدم توازن کی کیفیت کو محسوس کرتے ہوئے شیخ سرہندیؒ فرائض کا مقام و مرتبہ ملحوظ رکھنے کی طرف بار بار لوگوں کو متوجہ کرتے رہے۔

امراء و اہل مناصب کے نام شیخ سرہندیؒ کے خطوط میں جن فرائض کی ادائیگی کی سب سے زیادہ تاکید ملتی ہے وہ نماز اور زکوٰۃ ہیں۔ ان کی عظمت و اہمیت محتاج بیان نہیں۔ مرزا فتح اللہ حکیم کے نام ایک خط کا ابتدائی حصہ ملاحظہ ہو:

"آدمی کو جس طرح درستگیِ اعتقاد کے بغیر چارہ نہیں، اعمال صالحہ کی ادائیگی کے بغیر بھی چارہ نہیں۔ جامع ترین عبادت اور مقرب ترین اطاعت نماز کا ادا کرنا ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے:

"الصلوٰۃ عماد الدین فمن اقامها اقام الدین و من ترکها فقد هدم الدین" (نماز دین کا ستون ہے۔ جس نے نماز قائم کی اس نے دین قائم کیا اور جس نے نماز کو چھوڑا اس نے دین کو ڈھایا) جس کسی کو نماز کی پابندی نصیب ہوتی ہے اس کو فحشاء و منکر سے بھی محفوظ رکھا جاتا ہے۔ ان الصلوٰۃ تنهیٰ عن الفحشاء والمنکر۔ یہ آیت میری بات کی تائید کر رہی ہے۔ اگر نماز بے حیائی و برائی سے نہیں بچا رہی ہے تو سمجھو کہ صورتِ نماز ہے حقیقتِ نماز نہیں ہے۔ مگر جس وقت تک یہ حقیقت حاصل نہ ہو جائے تو صورت کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہیے...... پس تم پر لازم ہے کہ جماعت کے ساتھ اور خشوع و خضوع کے ساتھ نماز کو ادا کرو اس لیے کہ یہ نماز سبب نجات و فلاح ہے۔"[۲۹]

مذکورہ عبارت سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ شیخ مجددؒ صرف نماز کی نہیں بلکہ

Marfat.com

باجماعت نماز کے اہتمام کی تاکید فرماتے تھے اس کا مزید ثبوت بعض دیگر خطوط سے بھی ملتا ہے جن میں جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کی نصیحت کی گئی ہے۔ سکندر خاں لودی کے نام خط میں ان کی ہدایت یہ ہے کہ جماعت سے نماز پنج گانہ کی بجا آوری اور سنن موکدہ کی ادائیگی کے بعد باقی اوقات ذکر الٰہی میں صرف کرنا چاہیے۳۰۔

بعض امراء کے نام خطوط میں شیخ سرہندیؒ نے روزہ کی اہمیت، اس کے فضائل اور اصول و آداب واضح کیے ہیں۳۱۔ لیکن ان کے خطوط میں اس سے زیادہ تفصیل اور بار بار تاکید زکوٰۃ کے باب میں ملتی ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اہل حکومت کے ذہنوں میں یہ حقیقت جاگزیں کرنے کی کوشش کی کہ بے حساب داد و دہش سے بہتر وضروری یہ ہے کہ اپنے اموال کا باقاعدہ حساب لگا کر زکوٰۃ ادا کی جائے۔ شیخ مجددؒ کی اس ہدایت کی معنویت اس پس منظر میں سمجھی جا سکتی ہے کہ بادشاہ و امراء کے یہاں داد و دہش کی روایت بہت مستحکم تھی، خاص طور سے کسی خوشی، فتح یا تہوار کے موقع پر وہ خواص وعوام کو انعام وعطایا سے نوازتے تھے ان فیض یافتگان میں فقراء ومساکین بھی شامل ہوتے تھے۔ بسا اوقات یہ داد و دہش محض نام ونمود کے لیے ہوتی تھی لیکن اموال کی باضابطہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں وہ کوتاہ تھے اس صورت حال کی عکاسی شیخ کے ایک خط میں بھی ملتی ہے۔ فرائض کی بجا آوری کی نصیحت کرتے ہوئے وہ تحریر فرماتے ہیں:

> ''بہت سے آدمی اس زمانہ میں اشاعت نوافل اور تخریب فرائض میں مشغول ہیں نفلی عبادتوں کی ادائیگی کا اہتمام کرتے ہیں اور فرائض کو خوار و بے اعتبار قرار دے رکھا ہے۔ بہت سا روپیہ موقع بے موقع مستحق اور غیر مستحق کو دیتے ہیں، لیکن ایک جیتل (ایک معمولی سکہ) زکوٰۃ کی ادائیگی میں ان کو دینا مشکل ہے۔ یہ نہیں سمجھتے کہ ایک جیتل زکوٰۃ میں دینا لاکھوں روپیہ صدقہ نافلہ میں

Marfat.com

دینے سے بہتر ہے۔ ادائیگی زکوٰۃ میں محض حکم خداوندی پورا کیا جاتا ہے اور صدقہ نافلہ کا منشا اکثر و بیشتر ہوائے نفسانی ہے۔ اسی لیے فرض میں ریا کاری کی گنجائش نہیں اور نفل میں ریا کاری کے لیے بڑا میدان ہے''۳۲؎۔

یہی وجہ ہے کہ شیخ مجددؒ نے اہل حکومت کو فرض زکوٰۃ کی ادائیگی کا پابند بنانے کی کوشش کی اور اس کے لیے وہ انہیں مختلف طریقہ سے ترغیب دیتے رہے: قلیج اللہ خاں کو نماز و زکوٰۃ کی ادائیگی کی تاکید کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''پانچ وقت کی نماز پڑھو، اگر تہجد میسر ہو جائے تو زہے سعادت، ادائے زکوٰۃ بھی ارکان اسلام میں سے ہے۔ زکوٰۃ بھی نکالو۔ وہ طریقہ جس سے زکوٰۃ کی ادائیگی بسہولت ہو جاتی ہے یہ ہے کہ اپنے مال میں جو حق فقراء ہے اس کو سالانہ جدا کر لیا جائے اور اس کو زکوٰۃ کی نیت سے محفوظ رکھ کر سال بھر تک مصارف زکوٰۃ میں صرف کیا جائے۔ اس صورت میں ہر مرتبہ ادائے زکوٰۃ کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی ایک مرتبہ نیت زکوٰۃ سے مال کا جدا کرنا کافی ہوگا۔ ویسے تو فقراء مستحقین پر بہتیرا خرچ کرتے ہوں گے لیکن چونکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہوتی اس لیے زکوٰۃ میں وہ رقم محسوب نہ ہوگی''۳۳؎۔

مذکورہ بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شیخ سرہندیؒ نے نہ صرف زکوٰۃ ادا کرنے کی ہدایت دی بلکہ امراء کو اس کی ادائیگی کا ایک آسان طریقہ بھی بتایا کہ زکوٰۃ ادا ہوتی رہے اور ان کی داد و دہش بھی جاری رہے۔ اس فریضہ کی ادائیگی کے باب میں اہل حکومت کی کوتاہی اور اس کے تئیں شیخ مجددؒ کی فکر مندی اس سے بخوبی ظاہر ہوتی ہے کہ متعدد ارکان سلطنت کے نام خطوط میں اس کی جانب توجہ دلائی گئی ہے۔ ان میں نامور امراء عبدالرحیم خانخاناں اور شیخ فرید بخاریؒ بھی شامل ہیں۔

Marfat.com

اول الذکر کو نصیحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''پس مالِ نامی اور جنگل میں چرنے والے چوپایوں کی پوری پوری زکوٰۃ ادا کرنا اور اس امر کو اموال و چہار پائگاں میں نہ پھنسنے کا وسیلہ بنانا چاہیے۔ لذیذ کھانوں اور نفیس کپڑوں میں حظ نفس کو ملحوظ نہ رکھا جائے بلکہ کھانے اور پینے کی چیزوں میں سوائے اس کے کہ ادائے عبادت پر قوت حاصل ہو گی اور کوئی نیت نہ کی جائے'' ۳۴؎۔

اس سے قبل شیخ فریدؒ اور بعض دوسرے امراء کے نام خط کے حوالہ سے حضرت مجددؒ کی یہ اصولی بات بیان کی جاچکی ہے کہ زکوٰۃ میں مقررہ شرح کے مطابق معمولی رقم خرچ کرنا نفلی صدقات میں بے تحاشا مال و دولت لٹانے سے ہزار ہا درجہ بہتر ہے۔ مزید برآں تصوف سے تعلق رکھنے والے امراء کو وہ اس طور پر بھی اس فریضہ کی بجا آوری کی ترغیب دیتے تھے کہ نفس کی پامالی اور تزکیہ نفس کے لیے شریعت کے ضابطہ کے مطابق زکوٰۃ ادا کرنا بہت زیادہ مفید ہے ۳۵؎۔ اس کے علاوہ زکوٰۃ میں جو آسانی کا پہلو ہے اسے یاد دلا کر بھی اس کی ادائیگی پر لوگوں کو ابھارتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ چالیس میں سے ایک حصہ یا اپنے اموال کا ڈھائی فی صد زکوٰۃ کے طور پر نکال دینا کچھ بھی مشکل نہیں۔ ایک خط میں اسی نکتہ پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''نصاب کی موجودگی میں زکوٰۃ ادا کرنا بھی ضروریات اسلام میں سے ہے، اس کو بھی رغبت بلکہ جذبہ احسان مندی کے ساتھ ادا کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کمال کرم سے تمام دن رات میں صرف پانچ وقت ادائے عبادت کے لیے مقرر فرمائے ہیں اور مال نامی اور جنگل میں چرنے والے جانوروں میں سے چالیسواں حصہ (تحقیقی یا تقریری طور پر) فقراء کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ بڑی ناانصافی کی بات ہو گی کہ رات دن کی ساٹھ گھڑیوں میں سے دو

Marfat.com

گھڑی بھی عبادت الٰہی میں مصروف نہ ہوں اور چالیس میں سے
ایک حصہ بھی فقراء کو نہ دیا جائے''۳۶۔

بعض امراء کے نام خطوط میں فرائض اسلام میں نماز، روزہ و زکوٰۃ کے ساتھ حج کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس کی ادائیگی کی جانب بھی توجہ مبذول کرائی گئی ہے۳۷۔ اگرچہ اس باب میں وہ ترغیبات و تاکیدات شیخ سرہندیؒ کے خطوط میں نہیں پائی جاتیں جو نماز و زکوٰۃ کے ضمن میں ملتی ہیں۔

اہل حکومت کے نام شیخ سرہندیؒ کے خطوط میں فرائض کی بجا آوری کے علاوہ جن باتوں کی طرف خاص طور سے ان کی توجہ مبذول کرائی گئی ہے وہ ہیں: حلال و حرام میں تمیز، فضول خرچی سے اجتناب، حقوق العباد کی نگہداشت، خورد و نوش اور لباس میں اسلامی ضوابط کی پابندی، لوگوں سے برتاؤ میں تواضع و انکساری، اہل بدعت و علماء سوء سے دوری اور متقی علماء و صلحاء کی صحبت و قربت۔ ظاہر ہے کہ ان سب کا تعلق روزمرہ زندگی سے ہے اور مسلمانوں کی زندگی کا ہر پہلو شریعت سے منضبط ہوتا ہے۔ اہم بات یہ کہ ان خطوط میں شیخ احمد سرہندیؒ نے بادشاہ اور حکومت کے عہدہ داروں کو جن باتوں کی زیادہ تاکید کی ہے وہ مال کے حصول و استعمال میں حلال و حرام کا خیال اور دوسروں کے مالی حقوق کی دیانت دارانہ ادائیگی ہے۔ اس زمانہ کے بادشاہوں اور اہل مناصب کے بارے میں یہ معروف ہے کہ مالی معاملات میں عام طور پر ان کے یہاں بہت سی بے ضابطگیاں پائی جاتی تھیں۔ شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ دیگر محاصل عائد کرنا، محاصل کی مقررہ مقدار سے زائد وصول کرنا، عیش و عشرت و تفریحات پر بے تحاشا مال و دولت خرچ کرنا، ریاست کی آمدنی کو ناجائز طور پر اپنے اور اہل و عیال کے فائدہ کے لیے خرچ کرنا، محکمہ مالیات (بالخصوص شعبۂ محاصل) کے افسران کا رشوت ستانی و مالی بددیانتی میں ملوث ہونا انہی بے ضابطگیوں کا حصہ تھا۔ یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ عہد وسطیٰ کے بعض ہندوستانی علماء بادشاہوں کے ہدایا و انعامات قبول کرنا جائز نہیں

Marfat.com

سمجھتے تھے اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ ان کے ذرائع آمدنی میں حرام مال کی آمیزش ہوتی تھی ۳۸۔ اس سیاق میں حرام ومشتبہ مال سے اجتناب، فضول خرچی سے احترام اور مالی واجبات کی ادائیگی کے سلسلہ میں امراء کو شیخ سرہندیؒ کی ہدایات بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ محمد مراد بخشی کے نام خط میں بہت ساری نصیحتوں کے بعد آخر میں تحریر فرماتے ہیں:

''ایک اور نصیحت یہ کرنی ہے کہ کھانے میں لقمہ حلال کا خاص خیال رکھا جائے، یہ کیا ضروری ہے کہ کوئی شخص جو کچھ کسی جگہ سے پائے اس کو کھائے اور حلال وحرام شرعی کا لحاظ نہ کرے۔ یہ شخص خود مختار نہیں ہے کہ جو چاہے کرے بلکہ اپنا ایک آقائے حقیقی رکھتا ہے کہ جس نے امرونہی کی تکلیف دی ہے اور بذریعہ انبیاء علیہم السلام اس نے اپنی رضا و عدم رضا کو بیان فرمایا ہے وہ بندہ بڑا بے سعادت ہے جو اپنے مولیٰ کی مرضی کے خلاف کوئی خواہش رکھتا ہو اور مولیٰ کی اجازت کے بغیر اس کے مُلک و مِلک میں تصرف کرے'' ۳۹۔

اسی طرح عبدالرحیم خانخاناں کو رجوع الی اللہ، توبہ وانابت اور تقویٰ کی زندگی اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہوئے مالی معاملات میں دیانت داری کی نصیحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''حضرت عبداللہ بن مبارک نے فرمایا کہ ایک کوڑی جو حرام طریقہ پر حاصل کی تھی اس کا واپس کرنا اس سے سوگنا صدقہ کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایک درہم کا چھٹا حصہ (جو غلط طریقہ سے حاصل ہوا ہے) واپس کردینا اللہ تعالیٰ کے نزدیک چھ سو مقبول حجوں سے بہتر ہے'' ۴۰۔

ایک دوسرے سرکاری افسر کو دنیا کی ترغیبات وتحریصات سے متنبہ کرتے

Marfat.com

ہوئے حرام ومشتبہ چیزوں سے اجتناب کی نصیحت بڑے دردمندانہ انداز میں کرتے ہیں:

''مجھے ڈر ہے کہ کہیں دوستان نیک انجام دنیا کی آرائشوں میں پھنس کر بچوں کی طرح اس کے فریفتہ ہوجائیں اور دشمن لعین (شیطان) کی رہنمائی میں مباح سے مشتبہ کی طرف اور مشتبہ سے حرام کی طرف رغبت نہ کرنے لگیں، ایسا ہوا تو مولائے حقیقی کے سامنے خجل وشرمندہ ہونا پڑے گا۔ توبہ اور رجوع الی اللہ میں قدم راسخ رکھنا اور منہیات شرعیہ کو زہر قاتل سمجھنا چاہیے''[۱۴]۔

شیخ احمد سرہندیؒ کی ان ہدایات ونصائح سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انھوں نے کس طرح مالی معاملات میں صحیح رخ پر اہل حکومت کی ذہن سازی کی کوشش کی اور وہ مسلسل انہیں محرمات ومشتبہات سے دور رہنے کی مخلصانہ نصیحت کرتے رہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ امراء کے نام خطوط میں اکبری دور میں اسلامی شعائر کی بے حرمتی، قوانین شریعت کی خلاف ورزی اور اسلامی روایات کی پامالی کی جانب متوجہ کرتے ہوئے شیخ احمد سرہندیؒ نے بادشاہوں کی اصلاح، شریعت کی اتباع اور اسلامی تعلیمات پر عمل آوری کی بار بار نصیحت کی لیکن ان خطوط میں واضح طور پر یہ ہدایات نہیں ملتیں کہ حکومت کی ذمہ داریاں شریعت کے مطابق انجام دینی چاہئیں۔ حکومت کی آمدنی کے ذرائع ومصارف میں شرعی اصول وضوابط کی پابندی ہونی چاہیے عدلیہ کے شعبہ میں اسلام کے اصول عدل وانصاف پر کار بند رہنا چاہیے۔ دربار کے غیر اسلامی رسوم وروایات کو ختم کردینا چاہیے اور عوام کے ساتھ برتاؤ میں قرآن وحدیث کی تعلیمات پر عمل کرنا چاہیے۔ مزید براں مکتوبات امام ربانی میں جہانگیر بادشاہ کے نام بھی ایک خط ہے اور صاحبزادوں کے نام ایک خط میں بادشاہ کی ایک مجلس میں حاضری اور وعظ وتذکیر کا حوالہ ملتا ہے لیکن ان خطوط

Marfat.com

میں بھی مذکورہ بالا امور کی جانب واضح لفظوں میں توجہ نہیں دلائی گئی ہے۔ بادشاہ کے نام مکتوب میں اس کی سلطنت کی بقا اور لشکرِ شاہی کی فتح ونصرت کے لیے دعا کی گئی ہے اور یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ جہاد سے سلطنت کو تقویت ملتی ہے اور سلطنت کی مضبوطی سے شریعت کی ترویج و اشاعت بھی وابستہ ہے۔ دوسری جانب یہ کام لشکر دعا سے بھی متعلق ہے جو ''ارباب فقراء اور اصحاب مصیبت و بلا'' کا لشکر ہے اور اس کی دعاؤں کی بدولت حقیقی معنوں میں فتح ونصرت نصیب ہوتی ہے اور لشکر غزا کے لیے لشکر دعا کی حیثیت روح کی ہے پس فوجی لشکر کو لشکر دعا کے بغیر چارہ نہیں''۴۲۔ دوسرے خط میں بادشاہ کی جس مجلس کا تذکرہ ہے وہ رمضان المبارک کی ایک مجلس تھی اس میں جو موضوعات بادشاہ واہل دربار کے سامنے زیر بحث آئے وہ یہ تھے۔ بعثت انبیاء، ختم نبوت، آخرت پر ایمان، اعمال صالحہ پر آخرت میں ثواب، دیدار الٰہی بروز قیامت، خلفاء راشدین کی اتباع، سنت تراویح، عقیدۂ تناسخ کا بطلان اور ہر صدی میں مجدد کا ظہور۔ شیخ سرہندیؒ کے بقول بادشاہ نے ان موضوعات پر ان کی گفتگو کو بہت توجہ سے سنا۴۳۔

بہر حال ان باتوں سے یہ لازم نہیں آتا کہ شیخ مجددؒ بادشاہ وامراء کی سیاسی زندگی یا حکومت کے نظم ونسق میں شریعت کے مطابق اصلاح نہیں چاہتے تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ علماء، صوفیاء، حکمراں وعوام ہر طبقہ کے لوگوں کی زندگی کی اصلاح مجموعی طور پر چاہتے تھے اور روزمرہ زندگی میں انھیں سنت نبوی کا پیروکار اور شریعت کا متبع بنانا چاہتے تھے۔ غالباً ان کو یہ احساس تھا کہ وہ (خواہ اہل حکومت ہوں یا کوئی اور) عام زندگی میں شریعت کے پابند ہوجائیں گے تو اپنی مخصوص مصروفیات یا اپنے خاص دائرہ کار میں ان کے لیے شریعت پر چلنا آسان ہوجائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ مکتوبات ربانی میں ان تینوں طبقوں کے نام مکاتیب میں مضامین کا کچھ اختلاف پایا جاتا ہے لیکن ان میں جو باتیں کم وبیش مشترک نظر آتی ہیں وہ ہیں: اللہ ورسول کی اطاعت، شریعت کی پیروی اور نقشبندی صوفیاء کے طریقہ پر

Marfat.com

تزکیہ واحسان کا حصول۔ درحقیقت شیخ مجددؒ کے اصلاحی مشن کے تین ارکان تھے۔ تصحیحِ عقائد، شریعت پر عمل آوری اور تزکیہ نفس۔ تیسرا رکن خود انہی کی وضاحت کے مطابق اول دونوں کا تکملہ اوران کے تابع تھا۔ وہ اسی نہج پر لوگوں کی ذہن سازی و اصلاح چاہتے تھے اور اپنے خطوط میں بار بار انہی نکات پر زور دیتے رہے ۴۴۔ ان کا خیال تھا کہ اس طور پر اگر کسی کی زندگی سدھر جائے گی تو ہر معاملہ میں شریعت کی اتباع اس کی اولین ترجیح بن جائے گی اور یہی اصلاً ہر مومن سے مقصود ہے۔ وہ علماء وصوفیاء، اہل حکومت وعوام سب سے اس کے لیے دردمندانہ اپیل کرتے تھے اس باب میں تساہلی ونرم رویہ کو سخت ناپسند کرتے تھے اور بادشاہ کی مجلسوں میں بھی اسلامی اصول وضوابط کی ترجمانی میں کسی تکلف سے کام نہیں لیتے تھے ۴۵۔ مزید برآں وہ ان علماء وصوفیاء پر برملا نقد کرتے تھے جو رخصت کا بہانہ لے کر خلاف شریعت امور کو مباح قرار دیتے تھے، جیسا کہ ذیل کی تفصیلات سے واضح ہوتا ہے۔

اس زمانہ میں شاہی دربار میں حاضری پر بادشاہ کی تعظیم وتکریم میں اس کے سامنے سجدہ کرنے کا رواج تھا بلکہ یہ دربار کے آداب میں شامل تھا اور اس کی خلاف ورزی جرم سمجھی جاتی تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ سراسر غیر اسلامی روایت اور ایک ناجائز عمل تھا، لیکن بعض علماء اسے سجدہ تعظیمی قرار دیتے ہوئے اس کی اباحت کے قائل تھے۔ شیخ احمد سرہندیؒ کسی بھی صورت میں غیر اللہ کے سامنے سجدہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ یہ بات بخوبی معروف ہے کہ شاہی دربار میں طلبی پر اس روایت کی خلاف ورزی کی وجہ سے انھیں بادشاہ کی ناراضگی مول لینی پڑی جس کی وجہ سے وہ قید و بند کی آزمائش سے بھی دوچار ہوئے۔ اسی دوران شہزادہ خرم (جو شیخ کے بڑے معتقد تھے) نے بعض علماء کے توسط سے سجدہ تعظیمی کی اباحت کے حوالہ سے انھیں اس کے لیے راضی کرنا چاہا تاکہ وہ قید و بند کی پریشانیوں سے بچ جائیں تو شیخ نے یہ کہہ کر اس تجویز کو قبول کرنے سے انکار کردیا کہ عزیمت یہی ہے کہ غیر اللہ کے سامنے سجدہ نہ کیا جائے ۴۶۔ اس واقعہ سے بادشاہ کے سامنے سجدہ کرنے کے مسئلہ

Marfat.com

پر ان کا موقف بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس کی مزید وضاحت ایک قریبی مرید (میر محمد نعمان اکبر آبادی) کے استفتاء پر ان کے اس جواب میں ملتی ہے:

''اے برادر! سجدہ جو پیشانی کو زمین پر رکھنے کو کہتے ہیں انتہائی تذلل و شکستگی کو متضمن ہے اور اس میں کمال تواضع وفروتنی پائی جاتی ہے اس وجہ سے اس قسم کی تواضع وفروتنی کو صرف واجب الوجود جل سلطانہ کی عبادت کے ساتھ مخصوص رکھا گیا ہے اس کے غیر کے لیے سجدہ جائز نہیں رکھا گیا ہے...... بعض علماء نے سلاطین کے لیے سجدہ تعظیمی کو جائز قرار دیا ہے لیکن سلاطین عظام کے لائق حال یہ ہے کہ وہ اس معاملہ میں حضرت حق سبحانہ تعالیٰ کے سامنے تواضع و فروتنی کا مظاہرہ کریں اور اس انتہائی تذلل و انکسار (سجدہ) کو غیر اللہ کے لیے جائز نہ قرار دیں۔ حضرت حق جل مجدہ نے ایک عالَم کو بادشاہوں کا مسخر اور ان کا محتاج کر دیا ہے، اس نعمت عظمیٰ کا شکر ادا کریں اور ایسی تواضع کو جو کمال عجز وانکساری کی اطلاع دیتی ہے فقط جناب قدس کے لیے ہی مسلم رکھیں۔ اس معاملہ میں کسی کی اس کے ساتھ شرکت نہ ڈھونڈیں، ہر چند کچھ عالم اس سجدہ تعظیمی کو ان کے لیے جائز قرار دیں لیکن بادشاہوں کے حسن تواضع کا یہ تقاضا ہے کہ وہ خود اس کو جائز نہ سمجھیں''[۲۷]۔

زیر بحث مسئلہ کی وضاحت کے ساتھ اس خط سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بادشاہ اور شاہی دربار سے متعلق مسائل پر امراء کے علاوہ دوسروں کے نام مکاتیب میں بھی اظہار خیال فرماتے تھے۔ یہاں یہ ذکر بھی اہمیت سے خالی نہ ہوگا کہ بعض صوفیاء (بالخصوص چشتی سلسلہ سے تعلق رکھنے والوں) کے حلقہ میں شیخ کے روبرو سجدہ تعظیمی کا رواج تھا اور وہ اسے مباح سمجھتے تھے۔ شیخ سرہندی نے سختی سے اس کی بھی مخالفت کی اور جس طرح انھوں نے اس کو جائز تصور کرنے والے علماء پر نکیر ظاہر کی

Marfat.com

اس طرح ایسے صوفیاء کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا اور اہل تصوف کو اس غیر شرعی عمل سے اجتناب کی ہدایت دی۔ شیخ نظام الدین فاروقی تھانیسری کے نام خط میں تحریر فرماتے ہیں:

> ''یہ بھی معتبر لوگوں نے نقل کیا ہے کہ آپ کے بعض خلفاء کے مرید ان کو سجدہ تعظیمی کرتے ہیں فقط زمین بوسی ہی پر اکتفا نہیں کرتے۔ اس فعل کی خرابی اظہر من الشمس ہے ان کو سختی سے منع کیجیے۔ اس قسم کے افعال سے ہر ایک کو اجتناب کرنا چاہیے۔ علی الخصوص وہ شخص جو مخلوق کا مقتدیٰ بنے اس کو تو اس قسم کے افعال سے پرہیز کرنا بہت ضروری ہے ورنہ اس کے پیرو اس کے اعمال کی اقتدا کریں گے اور وبال میں گرفتار ہوں گے'' ۴۸۔

ان بیانات سے یہ اچھی طرح ثابت ہوتا ہے کہ شیخ احمد سرہندیؒ کو شریعت کے باب میں کسی کی بھی جانب سے مداہنت گوارا نہ تھی اور یہ کہ شریعت سے انحراف کرنے والوں کو وہ بلا تکلف متنبہ کرتے تھے اور واضح لفظوں میں اس سے باز آجانے کی انھیں ہدایت دیتے تھے

اوپر کی تفصیلات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شیخ احمد سرہندیؒ نے اہل حکومت میں شریعت کی ترویج پر خصوصی توجہ دی۔ ایک مسلمان کے لیے اتباع شریعت کی اہمیت کے اثبات کے ساتھ انھوں نے ان کے ذہنوں میں یہ حقیقت جاگزیں کرنے کی کوشش کی کہ ترویج شریعت بہت عظیم کام ہے جسے بہترین خلائق یعنی انبیاء علیہم السلام انجام دیتے رہے ہیں اور اس کی اہمیت اس زمانہ میں اور زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دینی بے راہ روی اور گمراہی کا دور دورہ ہو جائے۔ دوسرے حکومت کے حلقوں میں شریعت کو رواج دینا اس وجہ سے اور اہم ہے کہ بادشاہ حکمراں طبقہ اپنے قول و عمل سے عوام پر اثر انداز ہوتا ہے اور اس طبقہ کے لوگوں کی اصلاح سے کافی حد تک عوام کی اصلاح منسلک ہے۔ شیخ مجددؒ نے خطوط کے ذریعہ امراء یا

Marfat.com

حکومت کے اہم عہدہ داروں کو مختلف طریقہ سے اس بات کے لیے راغب کیا کہ روزمرہ زندگی میں شریعت کو رہنما بنائیں اور بادشاہ کو بھی اس کی پیروی کے لیے آمادہ کریں اور جب بھی موقع ملے اسے دین کی ضروری باتوں اور شریعت کے احکام سے باخبر کرتے رہیں۔

مذکورہ بالا مباحث سے یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اہل حکومت کو عمومی انداز میں اتباع شریعت کی تاکید کے ساتھ شیخ مجددؒ انھیں فرائض کی بجا آوری اور سماجی و معاشی زندگی سے متعلق اہم احکام پر عمل آوری کی تلقین مسلسل کرتے رہے اور محرمات سے اجتناب پر خاص زور دیتے رہے۔ اصلاحِ احوال پر ابھارتے ہوئے سب سے زیادہ دو باتوں کی جانب انھیں متوجہ کیا۔ اول عقائد کی درستگی اور دوسرے ہر معاملہ میں شریعت کی پیروی۔ وہ بار بار یہ حقیقت ان کے گوش گزار کرتے رہے کہ لوگوں کی نجات کا مدار اسی پر ہے خواہ وہ اصحاب منصب ہوں یا عوام، علماء ہوں یا صوفیاء۔ مزید برآں امراء کے نام خطوط میں شیخ مجددؒ نے بڑے ہی موثر انداز میں یہ نکتہ واضح کیا کہ ہر مسلمان کے لیے علم شریعت کا اکتساب بھی ضروری ہے لیکن یہ اکتساب اسی وقت بارآور ہوگا جب اس علم کو عملی روپ دیا جائے۔ یہ امر بدیہی ہے کہ وہ بیمار جو اپنے مرض کی دوا کا علم رکھتا ہے صحت اسی وقت پائے گا جب وہ اسے استعمال کرے۔ فقط دوا کا علم اس کے لیے صحت بخش نہ ہوگا۔ انھوں نے اس طور پر بھی اتباعِ شریعت کی رغبت دلائی کہ شریعت کے مطابق تھوڑا سا عمل بہت بڑے اجر و ثواب کا باعث بنتا ہے جب کہ اسی کے بالمقابل خلاف شریعت کام اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا سبب بنتا ہے اور پھر اس پر اجر و ثواب کا سوال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو عمل موافقِ شریعت ہوتا ہے وہ پسندیدۂ حق تعالیٰ ہوتا ہے اور خلاف شریعت عمل ناپسندیدۂ حق ہے اس پر ثواب کی کیا امید ہوسکتی ہے بلکہ اس پر سزا کا ڈر رہتا ہے۔ بڑے ہی دردمندانہ لہجہ میں شیخ نے یہ تکلیف دہ صورت حال بیان کی کہ آقائے مجازی کی رضامندی کا خیال تو رکھا جاتا ہے اور اس کے حصول کے لیے ہر

Marfat.com

ممکن کوشش کی جاتی ہے لیکن مولائے حقیقی کو جو باتیں ناپسند ہیں اور جن سے وہ منع فرماتا ہے ان پر توجہ نہیں کی جاتی یہ کتنے بڑے شرم کی بات ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اہل حکومت میں شریعت کی ترویج کے لیے شیخ مجددؒ نے جو کچھ کوشش کی اور خود ان میں اس کے لیے جو تحریک پیدا کی وہ اس زمانہ کے سیاسی، سماجی و مذہبی حالات کے گہرے مطالعہ کا نتیجہ تھا۔ عہد اکبری میں دینی شعائر، اسلامی تعلیمات و احکام شریعت کے تئیں سرکاری طور پر جو رویہ اپنایا گیا اس کا انھوں نے بخوبی مشاہدہ کیا تھا۔ اس صورت حال سے وہ بہت آزردہ خاطر تھے اور اس کی تبدیلی کے لیے وہ متفکر و کوشاں ہوئے۔ اسی لیے نئے بادشاہ (جہانگیر) کے تخت نشیں ہوتے ہی وہ اس کوشش میں لگ گئے کہ بادشاہ کی توجہات کو صحیح رخ پر موڑ دیا جائے تاکہ عہد سابق کی خرابیوں کا ازالہ ہو سکے اور اسلامی تعلیمات کی اشاعت و اسلامی قوانین کی ترویج و تنفیذ کے لیے فضا ہموار ہو جائے۔ اس کام کے لیے انھوں نے امراء یا بادشاہ کے قریبی مصاحبین و عہدہ داروں کو اپنا معاون خاص بنایا۔ ایک جانب تو انھوں نے شریعت کی روشنی میں حکومت کے ان کل پرزوں کو درست کرنے پر توجہ دی، دوسری جانب بادشاہ تک اپنا پیغام پہنچانے کے لیے ان مقربین بارگاہ کو وسیلہ بنایا اور ان کے توسط سے بادشاہ کی اصلاح کی بھی کوشش کی۔ ظاہر ہے کہ اس اہم کام کے لیے علماء کا تعاون بھی درکار تھا۔ ان سے بھی شیخ مجددؒ نے مراسلت جاری کی اور بالخصوص بادشاہ سے قربت رکھنے والے علماء کو ان کی ذمہ داریاں یاد دلائیں اور نئے بادشاہ کے حوصلہ افزا رجحانات کے حوالے سے ان سے اپیل کی کہ بدلے ہوئے حالات میں ترویجِ شریعت کے کام میں تاخیر مناسب نہ ہوگی ورنہ تلافیِ مافات مشکل ہو جائے گی اور یہ ان کے لیے بڑے اضطراب و بے چینی کا باعث ہوگی صدر جہاں کے نام ایک خط میں ان کے یہ احساسات ملاحظہ فرمائیں:

''ائمہ اسلام پر خواہ وہ صدر الصدور ہوں یا علمائے کرام لازم ہے کہ

Marfat.com

اپنی تمام ہمت کو ترویج شریعت میں مشغول اور آغاز کار ہی میں اسلام کے منہدم ارکان کو قائم و برپا کردیں کیونکہ دیر کرنا مناسب نہیں ہے۔ تاخیر کے باعث غریبوں کے دل اضطراب میں ہیں۔ قرنِ سابق کی سختیاں مسلمانوں کے دلوں پر نقش ہیں۔ ایسا نہ ہو کہ تلافی نہ ہو اور اسلام کی کسمپرسی طول کھینچ جائے جب کہ بادشاہ ترویج سنت نبویہ ﷺ میں سرگرم نہ ہوں، نیز ان کے مقربین بھی اس معاملہ میں ڈھیلے پڑ جائیں اور حیات چند روزہ ہی کو عزیز سمجھیں تو فقراء اہل اسلام پر کام بہت تنگ و تاریک ہو جائے گا[۴۹]۔

رہا یہ مسئلہ کہ شیخ مجددؒ کی ان ساری کوششوں کے کیا اثرات مترتب ہوئے۔ ان کی اصلاحی تحریک اہل حکومت کے طور وطریق اور طرز حکمرانی میں کس حد تک تبدیلی پیدا کرسکی یہ ایک الگ موضوع بحث ہے جس کی تفصیل میں جانے کی یہاں گنجائش نہیں ہے لیکن اس جانب اشارہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے قریبی عہد میں یا بعد کے زمانہ میں ہندوستان میں جتنی اصلاحی تحریکیں برپا ہوئیں ان سب میں تحریک مجددیؒ کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ انہی کی اس دعا پر یہ بحث ختم کی جاتی ہے کہ:

''اللہ آپ کو اور ہم کو متابعتِ شریعتِ مصطفویہ کی توفیق عطا فرمائے''

حواشی ومراجع

۱۔ نسیم احمد فریدی امروہوی، تجلیات ربانی (ترجمہ و تلخیص مکتوبات حضرت مجدد الف ثانیؒ)، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ، ۱۹۷۸ء، ۲/۶۳ (مکتوب نمبر ۶۷)۔ یہاں یہ واضح رہے کہ قاضی عالم الدین نے مکتوبات امام ربانیؒ کا اردو میں مکمل ترجمہ کیا ہے جو تین جلدوں میں

Marfat.com

اللجنۃ العلمیۃ، حیدر آباد سے شائع ہوا ہے۔ مجھے مولانا نسیم احمد فریدی کا ترجمہ زیادہ سلیس و عام فہم نظر آیا اس لیے اس مضمون میں زیادہ تر ''تجلیات ربانی'' کا حوالہ دیا ہے۔ طوالت کے اندیشہ سے فارسی عبارت نقل کرنے سے احتراز کیا گیا۔

۲۔ محمد منظور نعمانی، تذکرہ امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ، ۱۹۷۰ء، ص ۱۴۴

۳۔ تجلیات ربانی، ۱/۶۸ (مکتوب نمبر ۵۱)

۴۔ تجلیات ربانی، ۱/۶۱ (مکتوب نمبر ۶۷)

۵۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۰۵ (مکتوب نمبر ۸۱)

۶۔ تجلیات ربانی، ۱/۸۲-۸۳ (مکتوب نمبر ۶۵)

۷۔ مذکورہ امراء کے بارے میں تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں: شاہنواز خاں مآثر الامراء (انگریزی ترجمہ: ایس بیوریج) جانکی پرکاشن، پٹنہ ۱۹۷۹ء، ۱/۶۰-۶۵، ۷۸-۸۰، ۳۱۹-۳۳۴، ۴۵۰-۴۵۳، ۵۲۱-۵۲۷، ۵۳۰-۵۳۴، ۷۲۸-۷۲۹

۸۔ تجلیات ربانی، ۲/۷۷ (مکتوب نمبر ۹۲)

۹۔ تجلیات ربانی، ۱/۶۷ (مکتوب نمبر ۴۸)

۱۰۔ تجلیات ربانی، ۱/۶۷ (مکتوب نمبر ۴۸)

۱۱۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۵۹ (مکتوب نمبر ۱۹۳)

۱۲۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۶۰ (مکتوب نمبر ۱۹۳)

۱۳۔ تجلیات ربانی، ۲/۱۶۴ (مکتوب نمبر ۵۴)

۱۴۔ تجلیات ربانی، ۱/۵۳ (مکتوب نمبر ۳۶)

۱۵۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۰۸ (مکتوب نمبر ۹۴)

۱۶۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۵۹ (مکتوب نمبر ۱۹۳)

۱۷۔ تجلیات ربانی، ۱/۹۵ (مکتوب نمبر ۷۳)

۱۸۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۶۱ (مکتوب نمبر ۱۹۴) نیز دیکھیے ۱/۷۱ (مکتوب نمبر ۵۳)

Marfat.com

۱۹۔ محمد ہاشم کشمی، زبدۃ المقامات، ص ۳۴۷-۳۴۸، سید ابوالحسن علی ندویؒ، تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس تحقیقات ونشریات، لکھنؤ، ۲۰۰۰ء، ۴/۱۶۱

۲۰۔ مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانیؒ (اردو ترجمہ از قاضی عالم الدین)، اللجنۃ العلمیۃ، حیدرآباد، (بدون تاریخ)، ۱/۱۵۰-۱۵۱ (مکتوب نمبر ۳۴)

۲۱۔ مکتوبات امام ربانی، ۱/۱۵۴ (مکتوب نمبر ۳۷)، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۱۵۱ نیز دیکھیے بدرالدین سرہندی، حضرات القدس، لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۱۵۱

۲۲۔ تجلیات ربانی، ۱/۸۷ (مکتوب نمبر ۷۰)

۲۳۔ تجلیات ربانی، ۲/۱۶۵ (مکتوب نمبر ۵۵)

۲۴۔ تجلیات ربانی، ۲/۷۲ (مکتوب نمبر ۸۷)

۲۵۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۵۲-۱۵۳ (مکتوب نمبر ۱۸۴)

۲۶۔ تجلیات ربانی، ۱/۶۷ (مکتوب نمبر ۴۸)

۲۷۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۵۶-۱۵۷ (مکتوب نمبر ۱۹۱)

۲۸۔ تجلیات ربانی، ۱۰/۴۶ (مکتوب نمبر ۲۹)

۲۹۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۰۵-۱۰۶ (مکتوب نمبر ۸۵)

۳۰۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۰۷ (مکتوب نمبر ۹۳) نیز دیکھیے ۱/۱۵۵ (مکتوب نمبر ۱۸۹)

۳۱۔ تجلیات ربانی، ۱/۶۰ (مکتوب نمبر ۴۵)

۳۲۔ تجلیات ربانی، ۱/۷۰ (مکتوب نمبر ۸۲)

۳۳۔ تجلیات ربانی، ۱/۹۴ (مکتوب نمبر ۷۳)

۳۴۔ تجلیات ربانی، ۱/۸۷ (مکتوب نمبر ۷۰)

۳۵۔ تجلیات ربانی، ۱/۷۰ (مکتوب نمبر ۵۲)

۳۶۔ تجلیات ربانی، ۱/۱۰۸-۱۰۹ (مکتوب نمبر ۹۶)

۳۷۔ تجلیات ربانی، ۲/۶۰ (مکتوب نمبر ۶۷)

۳۸۔ خلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، محولہ بالا، ص ۴۱۶-۴۱۷

Marfat.com

۳۹ے تجلیات ربانی،۲/ ٦٦ (مکتوب نمبر ٦۹)

۴۰ے تجلیات ربانی،۲/ ۵۱-۵۲ (مکتوب نمبر ۵۲) نیز دیکھیے ۲/۷۱) (مکتوب نمبر ۸۷)

۴۱ے تجلیات ربانی،۲/ ٦۸ -٦۹ (مکتوب نمبر ۸۱)

۴۲ے تجلیات ربانی،۲/ ۱٦۱ (مکتوب نمبر ۴۷)

۴۳ے تجلیات ربانی،۲/ ۱۵۵-۱۵٦ (مکتوب نمبر ۴۳)

۴۴ے تجلیات ربانی،۱/ ۸۸،۱۰۸،۱۵٦ (مکاتیب نمبر ۱۷،۹۴،۱۹۱) ۲/ ۵۲-۵۳ (مکتوب نمبر ٦۷)

۴۵ے تجلیات ربانی،۲/ ۱۵۵-۱۵٦ (مکتوب نمبر ۴۳)

۴٦ے حضرات القدس، محولہ بالا، ص ۱۱٦

۴۷ے تجلیات ربانی،۲/ ۷۸-۷۹ (مکتوب نمبر ۲۹)

۴۸ے تجلیات ربانی،۱/ ۴۷ (مکتوب نمبر ۲۹)

۴۹ے تجلیات ربانی،۱/ ۱٦۲ (مکتوب نمبر ۱۹۵)

☆☆☆

Marfat.com

کتابیات

عربی کتب:

ابن بطوطہ — رحلہ ابن بطوطہ، دار صادر، بیروت، ۱۹۶۴ء

ابن تیمیہ — مجموع فتاوای شیخ الاسلام ابن تیمیہ، بیروت، ۱۳۹۲ھ

ابن حزم — المحلیٰ، ادارۃ الطباعۃ المنیر یہ، مصر، ۱۳۴۹ھ

ابن عابدین الشامی — رد المحتار علی الدر المختار، مصر، ۱۲۷۲ھ

ابوالحسن علی الماوردی — الاحکام السلطانیہ، مطبعۃ السعادۃ، مصر، ۱۹۰۹ء

ابوبکر محمد ابن ابی سہل السرخسی — المبسوط، دار الکتب العربیہ، بیروت، ۱۹۹۳ء

ابوعبید القاسم بن سلام — کتاب الاموال، القاہرہ، ۱۳۵۳ھ

ابویوسف — کتاب الخراج، المطبعۃ السلفیہ، القاہرہ، ۱۳۵۲ھ

احمد بن علی القلقشندی — صبح الاعشیٰ، الجزء الخامس، القاہرہ، ۱۹۱۵ء

احمد بن محمود الحنفی — فتاوای ابراھیم شاھی، مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور

احمد بن یحییٰ البلاذری — فتوح البلدان، بیروت، ۱۹۵۷ء

برہان الدین علی ابن ابی بکر المرغینانی — الھدایہ، نول کشور، لکھنؤ، ۱۳۲۵ھ

پطرس بستانی — دائرۃ المعارف، الجزء الثانی، بیروت، ۱۸۸۲ء

جکن الحنفی — خزانۃ الروایات، مخطوطہ یونیورسٹی کلکشن، عربیہ، مذہب (۲) نمبر ۶۲، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

Marfat.com

جلال الدین تھانیسری	**رسالہ در بیع آراضی**، مخطوطہ شیفتہ کلکشن، فقہ، عربیہ، نمبر ۲۶/۲۴، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
داؤد بن یوسف الخطیب	**الفتاویٰ الغیاثیہ**، بولاق، مصر، ۱۹۰۹ء
رکن بن حسام ناگوری	**فتاوای حمادیہ**، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن، نمبر ۱۰۱/۷۷، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
شاہ ولی اللہ دہلوی	**الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف**، (مراجعۃ و تعلیق عبدالفتاح ابوغدہ) دار النفائس، بیروت، ۱۹۷۷ء
شہاب الدین العمری	**مسالک الابصار** (عربی متن مع اردو ترجمہ در: خورشید احمد فارق، تاریخ ہند پر ایک نئی روشنی- عربی کی ایک قلمی کتاب سے) ندوۃ المصنفین، نئی دہلی (بدون تاریخ)
عالم بن العلاء الحنفی	**الفتاویٰ التاتارخانیۃ** (مرتبہ قاضی سجاد حسین) ۵ مجلدات، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، ۱۹۸۴-۱۹۸۹ء
عبدالحیٔ الحسنی	**نزھۃ الخواطر**، الجزء الرابع، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد، ۱۹۵۴ء
عبدالرحیم صفی پوری	**منتھیٰ الارب**، لاہور، ۱۸۹۷ء
علاء الدین ابوبکر الکاسانی	**بدائع الصنائع**، مطبع جمالیہ، مصر، ۱۹۱۰ء
علی ابراہیم حسن	**التاریخ الاسلامی العام**، مکتبۃ النہضۃ، القاہرہ، ۱۹۵۳ء
مجد الدین الفیروزآبادی	**القاموس المحیط**، جلد دوم، القاہرہ، ۱۹۳۵ء

Marfat.com

محمد بن احمد القرطبی	الجامع لاحکام القرآن، القاہرہ، ۱۹۵۴ء
محمد بن ادریس الشافعی	کتاب الام ، الجزء الرابع ، المطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، بولاق، مطبع امیریہ، مصر، ۱۳۲۲ھ
محمد اعلیٰ تھانوی	احکام الآراضی ،مخطوطہ، یونیورسٹی کلکشن ،عربیہ، مذہب، نمبر (۲) ۶۲، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
نظام برہان پوری وغیرہ	الفتاوی العالمگیریہ، بیروت، ۱۹۸۰ء

فارسی کتب:

ابوالفضل	آئین اکبری، نول کشور، لکھنؤ، ۱۸۸۲ء
ابوالفضل	اکبرنامہ، جلد سوم، کلکتہ، ۱۸۸۶ء
احمد یادگار	تاریخ شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۹ء
الہ دیا	سیر الاقطاب، لکھنؤ، ۱۹۱۳ء
(اورنگ زیب عالمگیر)	رقعات عالمگیری، کانپور، ۱۳۷۳ھ
ایسر داس ناگر	فتوحات عالمگیری، روٹو گراف نمبر ۴۲ (مخطوطہ برٹش میوزیم، Add/23884)، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
بدرالدین سرہندی	حضرات القدس، لاہور، ۱۹۷۱ء
حامد بن فضل اللہ جمالی	سیر العارفین، دہلی، ۱۳۱۱ھ
حمیدالدین خاں	احکام عالمگیری، کلکتہ، ۱۹۲۸ء
حمید قلندر (مرتب)	خیر المجالس (ملفوظات شیخ نصیرالدین چراغ دہلی) [تصحیح پروفیسر خلیق احمد نظامی] ، علی گڑھ (بدون تاریخ)

Marfat.com

خافی خان	منتخب اللباب (٢ جلدیں)، کلکتہ، ١٨٦٠-١٨٧٤ء
خواجہ یٰسین	ڈکشنری خواجہ یٰسین، روٹو گراف نمبر ٢٣١ (مخطوطہ برٹش میوزیم، Add/6603) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
داراشکوہ	سفینۃ الاولیاء، لکھنؤ، ١٨٧٣ء
رحمان علی خاں	تذکرہ علماء ہند، مطبع نول کشور، ١٩١٤ء
رزق اللہ مشتاقی	واقعات مشتاقی، روٹو گراف نمبر ٣ (مخطوطہ برٹش میوزیم)، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
رکن الدین ملتانی	طرفۃ الفقہاء، مخطوطہ علامہ شبلی نعمانی لائبریری، (فقہ، فارسی نمبر ٩٨) ندوۃ العلماء، لکھنؤ
ساقی مستعد خاں	مآثر عالمگیری، کلکتہ، ١٨٧١ء
سجان رائے بھنڈاری	خلاصۃ التواریخ، دہلی، ١٩١٨ء
ــــــ	سیرت فیروز شاہی، نقل (مخطوطہ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ) یونیورسٹی کلکشن نمبر ١١١، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
شاہ ولی اللہ دہلوی	ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء (مع اردو ترجمہ، از: اشتیاق احمد) قدیمی کتب خانہ، آرام باغ، کراچی، (بدون تاریخ)
شرف بن محمد العطائی	فوائد فیروز شاہی، مخطوطہ جواہر کلکشن، نمبر ٦٨٧، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
شمس سراج عفیف	تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ١٨٩١ء
صدرالدین یعقوب مظفر کہرامی (مرتب)	فتاوای فیروز شاہی، مخطوطہ یونیورسٹی کلکشن، نمبر ٢٦٠، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی

Marfat.com

ضیاء الدین برنی	تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء
ضیاء الدین برنی	صحیفہ نعت محمدی، مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور
ضیاء الدین برنی	فتاوای جہاں داری، روٹوگراف نمبر ۶۸ (مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری، لندن) ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
عبدالحق محدث دہلوی	اخبار الاخیار، مطبع مجتبائی، دہلی، ۱۳۳۲ء
عبدالحمید لاہوری	بادشاہ نامہ، کلکتہ، ۱۸۶۸ء
عبدالحمید محرر غزنوی	دستور الالباب فی علم الحساب، روٹوگراف نمبر ۵۵ (مخطوطہ رضا لائبریری، رامپور)، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
عبدالرحمٰن چشتی	مرأۃ الاسرار، مخطوطہ عبدالسلام کلکشن نمبر ۹/۹۳۴، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
عبدالرشید	فرہنگ رشیدی، کلکتہ، ۱۸۷۵ء
عبدالقادر بدایونی	منتخب التواریخ، (تین جلدیں) کلکتہ، ۱۸۶۴ء-۱۸۶۹ء
عبداللہ داؤدی	تاریخ داؤدی (تصحیح پروفیسر عبدالرشید)، علی گڑھ (بدون تاریخ)
عزالدین عصامی	فتوح السلاطین، مدراس، ۱۹۴۸ء
علی محمد خاں	مرأت احمدی، (دو جلدیں اور ضمیمہ) کلکتہ، ۱۹۲۷-۱۹۳۰ء
عین الدین ماہرو	انشاء ماہرو (تصحیح پروفیسر عبدالرشید)، علی گڑھ (بدون تاریخ)
غلام علی آزاد بلگرامی	مآثر الکرام، مفید عام پریس، آگرہ، ۱۹۱۰ء

Marfat.com

فخر الدین زرادی	اصول السماع، مسلم پریس، جھجر، ۱۳۱۱ھ
فخر مدبر	تاریخ فخر الدین مبارک شاہ، لندن، ۱۹۲۷ء
(فیروز شاہ تغلق)	فتوحات فیروز شاہی (تصحیح پروفیسر عبدالرشید)، علی گڑھ، ۱۹۵۴ء
قاضی سجاد حسین (مرتب)	سراج الہدایہ (ملفوظات مخدوم جہانیاں سید جلال الدین بخاری)، نئی دہلی، ۱۹۸۳ء
ــــــ	کلمات طیبات (مشتمل بر مکتوبات غوث الثقلین ومرزا مظہر جانجاناں، قاضی ثناء اللہ پانی پتی ومولانا شاہ ولی اللہ)، مطبع مطلع العلوم، مراد آباد، ۱۸۹۱ء
محمد اکرم	اقتباس الانوار، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
محمد امین قزوینی	بادشاہ نامہ، نقل نمبر ۱۳-۱۵ (مخطوطہ برٹش میوزیم Or/73)، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
محمد صادق ہمدانی	طبقات شاہجہانی، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن نمبر ۲۲/۴۶، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
محمد علی بن حامد الکوفی	چچ نامہ، مجلس مخطوطات فارسیہ، حیدر آباد، ۱۹۳۹ء
محمد غوثی شطاری	گلزار ابرار، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن نمبر ۲۲/۵، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
محمد مبارک کرمانی (امیر خورد)	سیر الاولیاء، موسسہ انتشارات اسلامی، لاہور، ۱۹۷۸ء
محمد ہاشم کشمی	زبدۃ المقامات، لکھنؤ، ۱۳۰۲ھ
معتمد خاں	اقبال نامہ جہانگیری، لکھنؤ، ۱۲۸۶ھ

Marfat.com

—	مکتوبات قدوسیہ، دہلی، ۱۳۰۷ھ
منہاج السراج	طبقات ناصری (تصحیح عبدالحیٔ حبیبی)، کابل، ۱۹۶۴ء
نظام الدین احمد بخشی	طبقات اکبری، جلد دوم، کلکتہ، ۱۹۳۱ء
نظام الملک طوسی	سیاست نامہ، تہران، ۱۹۳۰ء
نورالدین جہانگیر	تزک جہانگیری، (تصحیح سرسید احمد خاں)، علی گڑھ، ۱۹۶۳-۱۹۶۴ء
وجیہ الدین اشرف	بحر ذخار، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
—	وقائع اجمیر، نقل نمبر ۷۸-۹۷، ریسرچ لائبریری، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی
یحیٰی بن احمد السہر ندی	تاریخ مبارک شاہی، کلکتہ، ۱۹۳۱ء

اردو کتب:

ابوالاعلیٰ مودودی	اسلامی حکومت میں غیر مسلموں کے حقوق، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۹۳ء
ابوالحسن علی ندوی	تاریخ دعوت و عزیمت، جلد چہارم، مجلس تحقیقات ونشریات لکھنؤ، ۲۰۰۰ء
ابوظفر ندوی	تاریخ سندھ، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۰ء
ابوعبید القاسم بن سلام	کتاب الاموال (اردو ترجمہ: عبدالرحمٰن طاہر سورتی) ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد (بدون تاریخ)
ابوالکلام آزاد	جامع الشواہد فی دخول غیر المسلم فی المساجد، کراچی، ۱۹۶۱ء

Marfat.com

خلیق احمد نظامی	سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۸۱ء
سید سلیمان ندوی	عرب و ہند کے تعلقات، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۹ء
شبلی نعمانی	الفاروق، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء
صباح الدین عبدالرحمٰن	ہندوستان کے سلاطین، علماء اور مشائخ کے تعلقات پر ایک نظر، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۹۷۰ء
صباح الدین عبدالرحمٰن	ہندوستان کے عہد ماضی میں مسلمان حکمرانوں کی مذہبی رواداری، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۵ء
عالم الدین (مترجم)	مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، اللجنۃ العلمیہ، حیدرآباد (بدون تاریخ)
عبدالحفیظ صدیقی	برصغیر پاک و ہند میں اسلامی نظام عدل گستری، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۶۹ء
ظفر الاسلام اصلاحی	اسلامی قوانین کی ترویج و تنفیذ- عہد فیروز شاہی کے ہندوستان میں، ادارہ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۹۸ء
ظفر الاسلام اصلاحی	سلاطین دہلی اور شریعت اسلامیہ- ایک مختصر جائزہ، علی گڑھ، ۲۰۰۲ء
فقیر محمد جہلمی	حدائق الحنفیہ، مطبع نول کشور، لکھنؤ، ۱۹۰۶ء
قاضی اطہر مبارک پوری	خلافت راشدہ اور ہندوستان، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۷۲ء

Marfat.com

مجیب اللہ ندوی — اسلامی فقہ، حصہ سوم، مکتبہ الحسنات، رامپور، ۱۹۷۶ء

محمد اسحاق بھٹی — برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، لاہور، ۱۹۷۳ء

محمد اکرام — آب کوثر، کراچی، ۱۹۵۲ء

محمد تقی امینی — اسلام کا زرعی نظام، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۵۵ء

محمد منظور نعمانی — تذکرہ امام ربانی مجدد الف ثانی قدس سرہ، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ، ۱۹۷۰ء

محمد نجات اللہ صدیقی — اسلام کا نظریہ ملکیت، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۸ء

مفتی محمد شفیع — اسلام کا نظام آراضی، ادارۃ المعارف، کراچی، ۱۳۶۷ھ

نسیم احمد فریدی امروہوی — تجلیات ربانی (اردو ترجمہ و تلخیص مکتوبات حضرتؒ مجدد الف ثانی) دو جلدیں، کتب خانہ الفرقان، لکھنؤ، ۱۹۷۸ء

اردو مضامین:

ظفر الاسلام اصلاحی — ''اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ- ایک فقہی تجزیہ'' سہ ماہی تحقیقات اسلامی (علی گڑھ)، ۳/۳، جولائی-ستمبر ۱۹۸۴ء، ص ۶۵-۸۹

ظفر الاسلام اصلاحی — ''اسلامی ریاست میں بیت المال کی کارکردگی (بینکنگ مشاغل کی روشنی میں)''، تحقیقات اسلامی، ۶/۱، جنوری-مارچ ۱۹۸۷ء، ص ۲۲-۴۴

ظفر الاسلام اصلاحی — ''سفتجہ (Bills of Exchange) کی فقہی حیثیت''، تحقیقات اسلامی، ۳/۲، اپریل- جون ۱۹۸۴ء، ص ۱۴-۳۳

Marfat.com

ظفر الاسلام اصلاحی	''عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل - شرعی قوانین کی روشنی میں'' تحقیقات اسلامی، ۳/۱، جنوری-مارچ ۱۹۸۴ء، ص ۲۸-۴۲
ظفر الاسلام اصلاحی	''ہندوؤں کے ساتھ فیروز شاہ کا برتاؤ - معترضین کے خیالات کا ناقدانہ جائزہ''، تحقیقات اسلامی، ۱۲/۳، جولائی-ستمبر ۱۹۹۳ء، ص ۳۵-۴۷
نورالحسن راشد کاندھلوی	''آراضی ہند کی شرعی حیثیت - چند قدیم تحریریں''، معارف (اعظم گڑھ)، ۱۱۵/۴، اپریل ۱۹۷۵ء، ص ۲۶۹-۲۹۲
وحید مرزا	''دیوان مطہر کڑہ'' اورینٹل کالج میگزین (لاہور)، ۱۳/۴، مئی ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۷-۱۶۰

English Books:

Beni Prasad	***History of Jahangir,*** Allahabad, 1973.
Crooke	***Tribes and Castes of North West Frontier***, Delhi, 1975.
D.C.Sirkar	***Studies in Indian Coins,*** Patna, 1968
H.Ethe	***Catalogue of Persian Manuscripts in the India Office,*** 2 Vols. 1903, 1937.

Marfat.com

H.H.Wilson	***Glossary of Judicial and Revenue Terms,*** Delhi 1968.
Irfan Habib	***The Agrarian System of Mughal India,*** New York, 1963
Ishtiyaq Husain Qureshi,	***The Administration of the Mughal Empire,*** Patna (n.d.).
Ishtiyaq Husain Qureshi,	***The Administration of the Sultanate of Delhi,*** 1971.
J.Malcom	***Memoirs of Central India,*** London, 1832.
M.Bashir Ahmad	***The Administration of Justice in Medieval India,*** Aligarh, 1941.
Rafat Bilgrami	***Religious and Quasi-Religious Departments of the Mughal Period,*** (1956-1707AD) Aligarh, 1984.
Shah Nawaz Khan	***Maathir al- Umara,*** (Eng. Tr. by: S.Beveridge), Janki Prakashan, Patna, 1979.
Sir Jadu Nath Sarkar	***Mughal Administration,*** New Delhi, 1972.

Marfat.com

Tara Chand — ***Influence of Islam on Indian Culture,*** Allahabad, 1976.

W.H.Moreland — ***The Agrarian System of Moslem India,*** Delhi, 1968.

Zafarul Islam — ***Fatawa Literature of the Sultanate Period,*** Kanishka Publishers, New Delhi, 2005.

English Articles:

Jnan Chandra — "Aurangzeb and Hindu Temples", ***Journal of Pakistan Historical Society,*** Vol. 5/4, October, 1957.

Zafarul Islam — "Aurangzeb's *Farman* on Taxation- An Analysis in the Light of *Fatawa-i- Alamgiri*", ***Islamic Culture*** (Hyderabad), Vol.52/2,April-June,1978,pp.117-126.

Zafarul Islam — "*Fatawa-i- Firuzshahi* as a Source for Socio-Economic History of the Sultanate Period", ***Islamic Culture***, Vol.60/2, April-June, 1986, pp.97-118.

Marfat.com

Zafarul Islam "The Mughal System of Escheat and the Islamic Law of Inheritance", ***Islamic Culture***, Vol. 62/4, October-December, 1988, pp.23-36.

Zafarul Islam "*Zakat* and Its Connotation in Medieval India," ***Islamic Culture***, Vol.58/3, July-September, 1984,pp.233-242.

Marfat.com

ظفرالاسلام اصلاحی کی دوسری مصنفہ ومرتبہ کتابیں

☆ کتابیاتِ فراہی

ادارہ علوم القرآن

سرسید نگر، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۱۹۹۱ء /صفحات-۸۰ /قیمت-۱۵روپے

☆ اسلامی قوانین کی ترویج وتنفید-عہدِ فیروز شاہی کے ہندوستان میں

ادارہ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۱۹۹۸ء /صفحات-۱۴۹ /قیمت-۶۵ روپے

☆ سرسید وایم-اے-او کالج اور دینی ومشرقی علوم

اسلاک بک فاؤنڈیشن

۱۷۸۱، حوض سوئیوالان، نئی دہلی-۱۱۰۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۱ء /صفحات-۱۵۲ /قیمت-۶۰ روپے

☆ سلاطینِ دہلی اور شریعت اسلامیہ-ایک مختصر جائزہ

تقسیم کار: مکتبہ اسلام

نشیمن مارکیٹ، میڈیکل روڈ، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۲ء /صفحات-۱۳۶ /قیمت-۷۵روپے

Marfat.com

☆ قرآن اور سائنس- سیمینار مقالات

(مرتبہ عبدالعلی وظفر الاسلام)

ادارہ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۳ء / صفحات-۳۲۰ / قیمت-۱۵۰ روپے

☆ فکرِ اسلامی کے فروغ میں شیخ احمد سرہندیؒ کی خدمات-سیمینار مقالات

(مرتبہ عبدالعلی وظفر الاسلام)

ادارہ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۵ء / صفحات-۲۱۰ / قیمت-۱۵۰ روپے

☆ اشاریہ ششماہی علوم القرآن، علی گڑھ (۱۹۸۵-۲۰۰۳ء)

ادارہ علوم اسلامیہ

سرسید نگر، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۵ء / صفحات-۵۴ / قیمت-۲۰ روپے

☆ تعلیم عہدِ اسلامی کے ہندوستان میں

دارالمصنفین شبلی اکیڈمی

اعظم گڑھ-۲۷۶۰۰۱

سنِ اشاعت-۲۰۰۷ء / صفحات-۱۴۴ / قیمت-۱۰۰ روپے

Marfat.com

☆ قرآن مجید کا مقام و مرتبہ اور اس کے تقاضے

حلقہ درس قرآن

ایس-ایس منزل 1184/F-1، نیو سرسید نگر، علی گڑھ

سنِ اشاعت-۲۰۰۷ء / صفحات-۱۱۲ (اشاعت برائے ہدیہ)

☆ قرآنی افکار و تعلیمات اور موجودہ دور میں ان کی معنویت

یونیورسل بک ہاؤس

شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۸ء / صفحات-۱۲۸ / قیمت-۵۰ روپے

☆ مطالعاتِ سرسید (تعلیمی، سماجی و فقہی مسائل کے حوالے سے)

ادارہ علوم اسلامیہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ-۲۰۲۰۰۲

سنِ اشاعت-۲۰۰۸ء / صفحات-۱۶۰ / قیمت-۱۲۵ روپے

☆ *Socio-Economic Dimension of Fiqh Literature in Medieval India*

Research Cell, Dyal Sing Trust Library

Nisbat Road, Lahore,

Year of Publication : 1990

Pages : 152/ Price: Rs 90/-

Marfat.com

☆ ***Fatawa Literature of the Sultanate Period***

Kanishka Publishers & Distributors-

4697/5- 21A, Ansari Road, Daryaganj, New Delhi- 110002

Year of Publication : 2005

Pages : 132/ Price: Rs 350/-

☆ ***Role of Muslims in the Freedom Movement of India***

(Seminar Papers / Edited by: Abdul Ali and Zafarul Islam)

Institute of Islamic Studies

Aligarh Muslim University, Aligarh- 202002

Year of Publication : 2007

Pages : 235 Price : Rs. 145/-

Marfat.com

Marfat.com

سلاطینِ دہلی اور شریعتِ اسلامیہ: ایک مختصر جائزہ

از: ظفرالاسلام اصلاحی

''سلاطینِ دہلی اور شریعتِ اسلامیہ'' ہندوستان میں مسلم عہدِ حکومت کے ایک اہم پہلو سے تعلق رکھتی ہے۔ اس عہد کا اولین حصہ دہلی سلطنت (۱۲۰۶-۱۵۲۶ء) کے نام سے معروف ہے۔ یہ عہد سیاسی و انتظامی، دینی و علمی، معاشرتی و تمدنی مختلف اعتبار سے اہمیت کا حامل رہا ہے۔ سلاطینِ دہلی نے درباری زندگی، انتظامی امور، سماجی معاملات اور جرم و سزا کے باب میں کس حد تک احکامِ شریعت کی پیروی کی اور کن کن معاملات میں ان سے شرعی قوانین کی خلاف ورزی سرزد ہوئی اس کتاب میں مصنف نے انہی امور سے بحث کی ہے اور تاریخ کے مستند مآخذ سے اپنے بیانات کو مستحکم کیا ہے۔ یہ بات بخوبی معروف ہے کہ برصغیر میں مسلمانوں کی حکومت شاہانہ نظام پر قائم تھی، سلاطین کے دربار پر ایرانی روایات کی چھاپ تھی، ان کی زندگی کے مختلف شعبوں میں کچھ غیر اسلامی روایات بھی دخیل تھیں اور حکومت کے نظم و نسق میں ترکوں کی قدیم روایات کے علاوہ کسی حد تک مقامی اثرات بھی پائے جاتے تھے۔ لیکن ان سب کے باوجود یہ حکمراں مسلم تھے۔ اور اصولی طور پر وہ شریعت کی بالادستی تسلیم کرتے تھے۔ اس لیے عہدِ سلطنت کا مطالعہ اس پہلو سے دلچسپی و اہمیت سے خالی نہیں کہ اس عہد کے حکمرانوں نے روزمرہ زندگی میں کس حد تک مذہب سے رہنمائی حاصل کی اور ان کی حکومت کے اصول وضوابط (State Law) اور انتظامی اقدامات کہاں تک شریعت کے مطابق تھے۔ ظاہر ہے کہ تصویر کا دوسرا رخ (یعنی شرعی حدود سے تجاوز کی مثالیں) دکھائے بغیر یہ مطالعہ مکمل نہیں ہوسکتا۔ اس کتاب میں مصنف نے تصویر کا دونوں رخ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اس کتاب میں ہندوپاک میں مسلم عہدِ حکومت پر ایک نئے زاویہ سے روشنی ڈالی گئی ہے اور یہ ایک ایسا موضوع ہے جو جدید تاریخی کتب میں بہت کم زیرِ بحث آتا ہے۔ اس کتاب کے مباحث درج ذیل چھ ابواب میں منقسم ہیں:

۱۔ فقہ اسلامی اور فقہی مسائل میں سلاطینِ ہند کی دلچسپی

۲۔ سلاطینِ دہلی اور شریعت کی پاسداری

۳۔ سلاطینِ دہلی کے مذہبی رجحانات اور حکومت پر ان کے اثرات

۴۔ سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد میں حکومت و شریعت کا تعلق

۵۔ سلطان فیروز شاہ تغلق اور شرعی قوانین کا نفاذ

۶۔ جرم و سزا عہدِ سلطنت میں۔ شریعت کی روشنی میں ایک جائزہ

کتاب کے آخر میں ''سلاطینِ ہند کا زمانہ حکومت: ایک نظر میں'' کے عنوان سے ایک ضمیمہ ہے جس میں فاتح سندھ محمد بن قاسم سے بہادر شاہ ظفر تک کے تمام مسلم حکمرانوں کا عہدِ حکومت سن ہجری و عیسوی دونوں میں درج ہے۔

۱۳۶ صفحات پر مشتمل اس کتاب کی قیمت ۷۵ روپے (Rs.75/-) ہے اور یہ درج ذیل پتہ پر دستیاب ہے۔

4842

- مکتبہ اسلام، نشیمن مارکیٹ، میڈیکل روڈ، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱
- مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱
- اسلامک بک فاؤنڈیشن، ۱۷۸۱، حوض سوئیوالان، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۰۲

Marfat.com