سلطنتِ دہلی: غیر مسلم اکثریت میں مسلم فکر کا ارتقاء

پروفیسر ڈاکٹر خرم قادر

Abstract

The paper addresses the cyclical evolution of mutually dependent demographic variables in the polity of the first phase of Muslim rule in Bharat. The two major variables being addressed here are the non-Muslim majority of subjects/citizens under the Sultanate of Delhi; and the interpretation of Muslim jurisprudence. Muslim religious thought rests on a basic distinction between the rights of Muslims and non-Muslims in a Muslim state. Since it is impossible to amend or alter the basic corpus of religious beliefs especially in Islam, the needs of local culture could only be accommodated partially through interpretation of Islamic Jurisprudence. For a proper understanding of this evolution and the dynamics of the interaction, some understanding of the state system during the 13th and 14th centuries is essential.

The primary issue in the region of South Asia, especially in Bharat and the Deccan is that the state had no expectation or hope of gaining a Muslim majority polity. This paper will not discuss the causes or effects of this handicap as such. Instead it will take this as a condition which determined the actions of the state and the reactions of both sections of the polity. The study focusses primarily on how the baton of Hindu-Muslim dialogue was passed from the Ulema to the Mashaikh and how the depth of interaction between the state and subjects gradually increased. On the side the paper also addresses the changes in attitude of the rulers. In particular the major rulers like Iltutmish and Firoz Shah.

---

* سابق ڈائریکٹر، قومی ادارہ برائے تحقیق تاریخ و ثقافت، قائداعظم یونیورسٹی، اسلام آباد۔

علمِ تاریخ کی اساس ارتقائی عمل ہے، چونکہ میں تاریخ کا طالبعلم ہوں چنانچہ اس مضمون میں ایک ارتقائی جائزہ ہی لیا گیا ہے۔ اس ارتقائی عمل میں باہمی منحصر متغیرات کا ایک ایسا ربط موجود تھا جو انہیں پہیے کی طرح متحرک رکھتا تھا۔ جن باہمی منحصر متغیرات کا ذکر کیا جا رہا ہے ان میں ایک طرف سلطنتِ دہلی کے دور میں بھارت کی مقامی غیر مسلم آبادی تھی اور دوسری جانب ان عقائد کی تشریح تھی جو مسلم اور غیرمسلم ریاست اور معاشرے میں تفریق کی بنیاد ہیں۔ چونکہ اسلام کے عقائد میں ردوبدل ناممکن ہے اور ان میں تحریف ناقابلِ برداشت اس لیے مسلمان مفکرین کو کئی معاملات میں مقامی تقاضوں کے لیے گنجائش تلاش کرنے میں خاصی دِقّت پیش آئی۔ اس عمل کے محرکات اور منازل کو سمجھنے کے لیے لازم ہے کہ بھارت کی مسلم ریاستوں کے خصوصی مسائل اور حالات کو سمجھا جائے۔

ان مسائل میں سرِ فہرست وہ دقتیں ہیں جو ایک مسلم اقلیت کی غیر مسلم اکثریت پر ایسی حکومت سے پیدا ہو رہیں تھیں جس میں دور یا نزدیک کوئی ایسی گنجائش نظر نہیں آتی تھی کہ بھارت کی ریاستوں میں مسلمانوں کی اکثریت وجود میں آ جائے۔ یہ کیفیت شمالی افریقہ، بیشتر عرب علاقوں اور ایران کی صورتِ حال سے یکسر مختلف تھی۔ یقیناً ان علاقوں میں بھی جب اسلام پھیلا ہو گا تو وہاں مسلمان اقلیت میں ہوں گے، لیکن اس بات کی توقع تھی اور درحقیقت ایسا ہی ہوا کہ کچھ عرصہ کے بعد وہاں مسلمان اکثریت وجود میں آ گئی۔ موجودہ بحث میں اس امر کی وجوہات پر قیاس آرائی کرنے کی بجائے صرف اس کا اعتراف کر کے اس کے نتائج اور اثرات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

جب ابتدا میں فاتح کسی علاقے میں داخل ہوتے ہیں تو انہیں مقامی آبادی اور اس کی بودوباش سے تعلق صرف اس حد تک ہوتا ہے جس کی مدد سے وہ اپنا اقتدار برقرار رکھ سکیں۔ بالعموم ابتدا میں یہ تعلق بیدخل ہونے والے حاکموں اور ان کے اہلکاروں تک محدود رہتا ہے لیکن رفتہ رفتہ یہ معاشرے کے دوسرے طبقوں تک پھیل جاتا ہے۔ اگر نئے حاکموں اور عوام میں براہِ راست تعلق قائم ہو جائے اور مقامی لوگ نئی حکومت کے طور طریقے اختیار کر لیں تو ان کے ساتھ سلوک آسان ہو جاتا ہے۔ بصورتِ دیگر نئے حاکموں کو اپنے

رواج اور معمولات میں ترمیم کرنے کے لیے بسااوقات اپنی نظریاتی اساس میں بھی ردوبدل کی ضرورت پیش آ سکتی ہے۔ سلطنتِ دہلی کی کیفیت اس عمومی رجحان سے کچھ مختلف نہ تھی۔ بیشتر معاملات میں تو مسلمان مقتدرین کو مقامی خواص سے ہی واسطہ تھا۔ یہاں 'مقتدر' اور 'خواص' کے الفاظ قابلِ غور ہیں جن کی جگہ حاکم کا لفظ استعمال کرنے سے گریز کیا گیا ہے تاکہ اس مد میں امراء، علماء اور مشائخ کو مسلمانوں کی فہرست میں اور مقدم، سنیاسی اور یوگی وغیرہ کو غیر مسلم خواص میں شمار کیا جا سکے۔

محمد بن قاسم اور محمود غزنوی کے دور کی فتوحات کے نتیجے میں قائم ہونے والی ریاستیں تقریباً اس علاقے تک محدود رہیں جو آج خطہ پاکستان ہے۔ قرینِ قیاس ہے کہ ان حکومتوں کے زمانہ میں سندھ اور پنجاب کی آبادی کی اکثریت مفتوح ہونے کے بعد بھی کئی صدیوں تک غیر مسلم رہی۔ تاہم یہ بھی تاریخی شواہد سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی تعداد میں مستقل اضافہ اور غیر مسلموں کی تعداد میں تخفیف کا عمل ان علاقوں میں مسلسل جاری رہا۔ اس کے برعکس گنگا اور جمنا کے دوآب میں سات صدیوں کی مسلسل حکومت نے بھی مسلم آبادی کو متواتر ترقی نہ دی۔ خلیق احمد نظامی کا یہ خیال کہ ہندومت کی وجہ سے بھارتی معاشرے میں یکجہتی اور احساسِ قومیت کا کوئی شائبہ نہ رہا تھااور بنی پرشاد کے ساتھ ان کا اتفاقِ رائے کہ اس کی وجہ سے ہندو فرد اور معاشرہ دونوں دلبرداشتہ وناامید تھے درست نہیں۔[۱] اس بیان کے پس ِپردہ یہ مفروضہ، جو درست نہیں، کارفرما ہے کہ ہندوستان ایک جغرافیائی، سیاسی و سماجی اکائی ہے۔

درحقیقت ہم دیکھتے ہیں کہ سلطنتِ دہلی کے قیام کے دو صدیاں بعد تک متعدد ہندو ریاستوں نے نہ صرف کامیابی سے مسلم ریاست کا راستہ روکا تھا بلکہ یہ کہ جب بھی مسلمان حاکموں کی گرفت کمزور پڑی ان غیر مسلم حاکموں نے پھر سے اپنے پرانے تشخص کو بحال کر لیا۔ اس کے علاوہ تاریخ اس بات کی بھی شہادت دیتی ہے کہ کمتر ذاتوں کے ہندو بھی اسلام لانے سے گریز کرتے رہے۔ یہ خیال کہ کمتر ذات کے اشخاص خوش دلی سے اور کثیر تعداد میں جلد مسلمان ہو جاتے ہوں گے، درست نہیں۔ انگریز کے دور کے اکثر مورخ اس مفروضہ کے حامی تھے لیکن تاریخ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً تمام ذاتوں کے اکثر

ہندو اپنے قدیمی مذہب پر قائم رہے۔ اس بات کو مدِ نظر رکھنے کی اہمیت یہ ہے کہ ہمیں اس کی روشنی میں مسلم اہلِ علم اور مذہبی فکر رکھنے والوں کے نظریات کے وہ پہلو سمجھ میں آنے لگتے ہیں جو اس اعتراف کے بغیر شخصی اور فکری تضادات معلوم ہوتے تھے۔

اسی عمل کا نتیجہ تھا کہ شروع میں تو مسلمان علماء کو صرف ان لوگوں سے تعلق تھا جو اسلام قبول کر چکے تھے لیکن صوفیاء کو ان افراد کی بھی فکر تھی جو اسلام کی طرف رغبت رکھتے تھے مگر ایمان نہ لائے تھے۔تاہم، تاریخ اس بات کی بھی شہادت دیتی ہے کہ صوفیاء کے مختلف سلسلے برِ صغیر کے مختلف خطوں میں مختلف زمانوں میں مقبول ہوئے۔ اس مقبولیت کا تعلق، دوسرے تاریخی محرکات کے علاوہ، اس علاقے اور دور میں مقامی آبادی کے نظریات وعقائد سے بھی تھا۔یوں تو محمود غزنوی کے زمانے میں کچھ مسلمان گنگا جمنا کے دوآب کے علاقے میں آباد ہو چکے تھے اور ان کے خاندان کے افراد میں سے بھی عظیم مذہبی عالم پیدا ہوئے لیکن بالعموم اس دور کے علماء اور مشائخ ایسے لوگ تھے جو کسی مغربی مسلم ریاست سے آئے تھے۔ *مشارق الانوار* کے مصنف مولانا رضی الدین ثغنی ہوں یا حضرت بہاء الدین ذکریا (اس خطہ میں سہروردی سلسلہ کے بانی) سلطنتِ دہلی کے علاقوں میں پیدا ہونے والے مسلمان عالم مغربی علاقوں کے مسلمان مدارس سے استفادہ کرتے تھے اور اس کام کے لیے کافی دور تک سفر کرتے تھے۔[۲] قرین قیاس ہے کہ اس ابتدائی دور میں ان کے پیش نظر کوئی ایسے اہم معاملات نہ تھے جو بھارتی آبادی کے دینی مسائل اور سوالات سے پیدا ہوے، یا جن کے بارے میں مقامی لوگوں نے استفسار کا مطالبہ کیا ہو۔

عرب فتح سندھ سے بھی پہلے مسلمانوں کی آبادیاں دکن میں موجود تھیں اور سری لنکا میں بھی مسلم تاجر آباد تھے۔[۳] ان لوگوں کے طفیل اسلام کا جو تصور بھارت میں موجود تھا اس کی وجہ سے اگر کچھ ہندو، جین یا بدھ لوگ ایمان لے آئے تو ان سے کسی فکری اختراء کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ البتہ وہ مسلمان جو محمود غزنوی[۴] کے دور میں بھارت میں ٹھہر گئے، خاص طور پر سالار مسعود کے ساتھی جو بہرائچ میں مقیم ہوئے ہوں گے، اپنے نظریاتی ورثے اور فکری اساس کی حفاظت کی ضرورت محسوس کر سکتے تھے۔ گویا جہاں مسلمان اقلیت

کے پیچھے مسلمان ریاست کی طاقت یا فتح کا زور موجود نہ تھا وہاں معاشرے میں ان کی قبولیت بہ آسانی ہو جاتی تھی لیکن جہاں وہ فاتح کی حیثیت سے پہنچے یا مسلم ریاست ان کے گرد قائم ہو گئی، ان کی نظریاتی حیثیت اور مقام کو مربوط مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔[۵]

جس ریاست کو اکثر مورخ سلطنتِ دہلی کہتے[۶] ہیں اس کا عہد تین صدیوں پر محیط ہے جن کے دوران ریاست اور معاشرہ کئی ارتقائی مراحل سے گزرا۔ موجودہ مضمون میں اس ارتقاء کے دینی لحاظ سے تین گروہون کو فریق قرار دے کر ان کی مدبندی کی گئی ہے۔ پہلا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو بہ حیثیت مسلمان سلطنتِ دہلی میں داخل ہوے خواہ انہیں اسلام قبول کیئے ہوے زیادہ عرصہ نہ ہوا ہو اور وہ کسی بھی نسل (ترک، عرب یا ایرانی) سے تعلق رکھتے ہوں۔[۷] دوسرا گروہ ان غیرمسلم لوگوں کا تھا جو پہلے سے بھارت میں مقیم تھے اور سلطنتِ دہلی کے قیام کے بعد مسلمان ہوئے۔ تیسرا گروہ ان کا تھا جو اکثریت میں تھے، یعنی مقامی لوگ جو سلطنت کے قیام کے باوجود اپنے قدیمی ادیان پر قائم تھے۔ دینی مسائل پر غوروفکر کے سلسلے میں ابتدائی دور میں تو شاید صرف پہلے گروہ نے حصہ لیا لیکن رفتہ رفتہ دوسرے گروہ کے افراد بھی اس میں شامل ہو گئے۔ تاہم تیسرا گروہ، جو براہ راست اس عمل میں حصہ دار نہ تھا، اس عمل کو اس لیے متاثر کرتا رہا کیونکہ انہی کے طفیل آئندہ کے دور میں دوسرے گروہ میں اضافہ ہونے کا امکان تھا۔ چنانچہ ان کی سوچ سے واقفیت یا ان کی ترجیحات کو اہمیت دیئے بغیر تبلیغ کے عمل میں کامیابی کی توقع نہیں کی جا سکتی تھی۔

جہاں ابتدائی زمانے سے ہی سلطنتِ دہلی میں علماء اور صوفیاء کے مزاج کا فرق نظر آنے لگتا ہے، وہاں اس بات کا بھی احساس ہوتا ہے کہ باہر سے آنے والے اگر ایک فکری نظام اپنے ساتھ لے کر آتے تھے تو ایک نظریاتی ساخت مقامی مسائل کی روشنی میں ان کے اس نظام کی ہیئت کو تبدیل کرنے کی ترغیب دلاتی تھی۔ چنانچہ ہمیں علماء اور مشائخ دونوں کے افکار میں اس تاریخی جبر کے اثرات نظر آتے ہیں۔ وہ فکری نظام جو مسلم اکثریت کے علاقوں سے آنے والے لے کر آتے تھے ایسے مسائل سے متعلق تھا جو ایک خالصتاً مسلم معاشرے کے لوگوں کو درپیش تھے، یعنی ان میں فقہ یا شریعہ کو زیادہ عمل دخل

تھا۔ اس کے برعکس وہ نظریات جنہیں مقامی تقاضوں کے تحت مرتب کرنا پڑا ان معاملات سے متعلق تھے جو کسی غیر مسلم کو ایک اسلامی معاشرہ میں درپیش آ سکتے ہیں۔ چنانچہ ان کا مرکزی نکتہ سلوک کے مسائل اور بقاءِ باہمی کے امکانات میں تلاش کرنا پڑتا تھا۔ اس عمل میں علماء کی بہ نسبت صوفیاء زیادہ فعال تھے لیکن علماء نے بھی اپنے رویوں میں لچک کی گنجائش پیدا کی۔ البتہ وقت کے ساتھ ساتھ، اس معاملے میں وہ مسائل نمایاں ہو گئے جو نو مسلم ہندوؤں یا جینوں یا بدھوں کو اپنے رواج تبدیل کرنے میں پیش آ رہے تھے۔

بظاہر سن ۱۲۰۰ء اور ۱۴۰۰ء کے درمیان (ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کے دوران) مذہبی فکر کے رجحانات نے تین مرتبہ کروٹ بدلی۔ گویا تقریباً ستر سال یعنی دونسلوں کے بعد معروضی حالات میں اتنی نمایاں تبدیلی رونما ہو چکی ہوتی تھی کہ فکری نظام کو کروٹ لینے کی ضرورت پیش آ جاتی تھی۔ اس اعتبار سے ان دو صدیوں کو تین واضح ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے دور میں ایلبری حاکم تھے۔ دوسرا دور محمد بن تغلق کی سلطنت میں ختم ہوتا ہے اور تیسرا دور سید خاندان کے حاکموں کے دور تک اپنے انجام کو پہنچتا ہے۔ پہلے دور میں علماء کے افکار سلاطین کو متاثر کرتے تھے، دوسرے میں صوفیاء کی گرفت نے غیرمسلم عوام کو مسلمان حاکموں کے ساتھ ہم آہنگ کرنا شروع کیا اور تیسرے میں علماء اور مشائخ کی تعلیمات اس انداز سے ہم آہنگ ہو گئیں کہ ان سے سلطنتِ دہلی کے مسلمانوں اور غیرمسلموں کی متضاد ترجیہات میں توازن پیدا ہو گیا۔

تجزیہ ہٰذا میں ان تین مراحل کے دوران ایک طرف تو بھارتی علاقے میں سلطنتِ دہلی کے معاشرے کی منظرکشی کی جا رہی ہے اور دوسری جانب مسلمان مفکرین کے بدلتے ہوے پیرائیوں میں مذہبی نظریات کا اظہارہے۔ پہلے دور میں معاشرہ دو واضح گروہوں، مسلم اور غیرمسلم میں تقسیم نظر آتا ہے اور علماء و مشائخ کے افکار اس قسم کے مسائل پر مرکوز ہیں جو مسلم اکثریت کے علاقوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ دوسرے دور میں معاشرے کی یہ واضح تقسیم برقرار نہیں رہتی اور مفکرین کی توجہ بھارتی مسائل کی طرف ہونی شروع ہو جاتی ہے۔ تیسرے مرحلہ میں معاشرہ کافی حد تک مخلوط شکل اختیار کر چکا تھا اور مسلمانوں کے دینی رہنما

مکمل طور پر اس معاشرے کے مسائل کی طرف متوجہ ہو گئے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے زیرِ غور مسائل میں غیرمسلم اکثریت کے علاقے میں مسلمانوں کی بودوباش ہی نمایاں تھی۔

سلطنتِ دہلی میں علماء اور مشائخ کی حدیث اور فقہ پر کچھ تصانیف ایسی ہیں جو وقت کے ہاتھوں ضائع ہوگئیں لیکن کئی کتابیں محفوظ بھی رہ گئیں۔ اگر مولانا رضی الدین ثعنی کی پانچ کتابیں اب دستیاب نہیں تو کم از کم ان کی وہ کتاب جس کی بڑی اہمیت تھی، یعنی *مشارق الانوار*، اور چند دیگر تصانیف محفوظ رہ گئیں ہیں۔ اسی طرح اگر قاضی حمید الدین اور شیخ حمیدالدین کی بیشتر تصانیف ناپید ہیں تو شاید ان میں سے ایک کی تفسیرِ پارہ عَـمَّ (قرآن شریف کا تیسواں سپارہ) کا نسخہ دستیاب ہے۔ اس دور کی تفاسیر اور کتب الحدیث کے علاوہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ اور تصوف کی متعدد کتابیں دستیاب ہیں جو اس بات کی غمازی کرتی ہیں کہ مسلم مفکرین کی فکر اور بحوث میں یہ موضوعات بتدریج زیادہ مقبول ہو گئے۔۸

اس عمل کی وضاحت کے لیے ہم نے اس مضمون کو تین فصلوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر فصل کے دو حصے کیئے ہیں۔ مندرجہ بالا تین ادوار کے لیے تین فصلیں ترتیب دی گئی ہیں اور ہر فصل کا پہلا حصہ سلطنتِ دہلی کے معاشرے کی عکاسی کے لیئے مختص ہے۔ فصل کے دوسرے حصہ میں اس فصل سے متعلقہ دور میں سلطنتِ دہلی کے کسی اہم دینی مفکر یا مفکرین کے نظریات کا اس اعتبار سے تجزیہ کیا گیا ہے کہ ان کے زیرِ غور موضوعات کیا ہیں اور ان موضوعات کے انتخاب کا سلطنت کے معاشرتی ارتقاء سے کیا تعلق ہے۔ اس حوالے سے بالخصوص سہروردی اور چشتی سلسلہ کے بزرگ ایک خصوصی اہمیت کے حامل ہیں لیکن دوسرے علماء اور صوفیاء بھی اپنا ایک مقام رکھتے ہیں۔

فصل اول:

معاشرہ

ایک نئے علاقے میں نئے سرے سے معاشرے کو تشکیل دینے میں سلطنتِ دہلی کے امراء کے علاوہ علماء، مشائخ، اہلِ قلم، اہلِ ہنر، عام فوجی، تاجر، مزدور، غرض شہری زندگی میں

حصہ لینے والے ہر طبقہ کے لوگ، جو بھارت کے مغرب میں مختلف علاقوں سے آ کر دوآب اور اودھ میں آباد ہوے تھے، مقامی آبادی کے ساتھ شامل تھے۔ تیرھویں صدی عیسوی کے ساتویں عشرہ تک دہلی کے مسلم عوام، علماء اور مشائخ صرف نوزائدہ سلطنت کی مسلمان آبادی کے سیاسی اور سماجی مزاج میں دلچسپی رکھتے تھے۔ یہ لوگ بالعموم شہروں میں رہتے تھے اور اکثریت نقل مکانی کر کے آنے والے ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو ایران، افغانستان یا وسط ایشیا سے ہو کر آئے تھے۔

ان میں منگبرنی کے ساتھ آنے والے خوارزمی اور چنگیز کے منگولوں کے علاوہ ان کی جنگوں کے نتیجے میں ترک، غوری اور خلجی امراء اور ترکستان و افغانستان کے عوام نے کثیر تعداد میں سلطنتِ دہلی کا رخ کیا۔ یہ تعداد بھارتی آبادی کا بہت چھوٹا حصہ تھی لیکن سلطنتِ دہلی کی مسلم آبادی کے لحاظ سے یہ معقول اضافہ تھا۔ ایلتتمش کے اکثر غلام ترک تھے لیکن اس کے آزاد اہلکاروں میں خلجی، غوری اور تاجک بھی شامل تھے۔۹ اس دور میں ایک طرف تو کئی لوگ سلطنتِ دہلی کا رخ اس لیئے کر رہے تھے کیونکہ وہ منگولوں کے حملوں سے پیدا ہونے والی بدنظمی سے بچنا چاہتے تھے۔ لیکن دوسری طرف کئی ایسے افراد، جو غوری کے دور میں بھارت آئے تھے، واپس اپنے آبائی علاقوں یا غزنی جیسے پرانے مسلم مراکز کا رخ کر رہے تھے۔ یہ رجحان ایلتتمش کے دور کے بعد بھی جاری رہا حتیٰ کہ ایلتتمش کے دو بیٹوں نے بھی منگولوں کے زیرِحکومت علاقوں کا رخ کیا۔ موجودہ موضوع کے حوالے سے اتنا کہنا کافی ہے کہ مسلمان اکثریت کے علاقوں سے آنے والے شہروں میں آباد ہوئے اور مسلم علماء کو انہیں کے مذہبی سوالات سے سروکار تھا۔

۱۲۱۶ء تک تو شاید دہلی اور لاہور کے حاکم طبقے کی نظر مغرب کی جانب رہی لیکن یلدز اور منگبرنی کے انجام نے انہیں یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کر دیا کہ مغرب میں پیشرفت کی فی الحال کوئی گنجائش نہیں۔ اس شعور کا نتیجہ یہ تھا کہ انہوں نے بھارت کی غیرمسلم آبادی کے ساتھ مستقل زندگی گزارنے کے تقاضوں کو من حیث الجماعت سمجھنا شروع کیا۔ ایلتتمش کے ساتھ اس کے دور کے شیخ الاسلام، نورالدین مبارک غزنوی کی مبینہ گفتگو جہاں

ایک طرف اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ ہندووں کے ساتھ سلوک کے معاملات ایلتتمش کے دور میں قابلِ غور ہو گئے تھے وہاں اس سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ علماء اور حاکموں کی ترجیحات میں کیا فرق تھا۔۱۰ اس گفتگو سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ سلاطینِ دہلی کے درباری معاملات بھی مقامی رواجوں سے متاثر ہو رہے تھے۔سکھوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ دہلی کے حاکم غیرمسلم رعایا کے ساتھ معاشی معاملات میں ان کی ضروریات کے پیش ِنظردیوناگری میں القاب درج کرتے تھے،۱۱یہ معاشرتی دباؤ کسی حد تک اس ابتدائی دور میں درباری آداب میں بھی نظر آنے لگتا ہے۔۱۲

رضیہ سلطانہ کا ہاتھی پر سوار ہونا اور سنجر قتلغ کا پان کھانا شاید ان کے ذاتی شوق تھے لیکن ان سے معلوم ہوتا ہے کہ بھارتی رواج خواص تک پہنچ چکے تھے۔ممکن ہے کہ بہرام کا صوفیانہ مزاج اس کے لیے غیرمسلم رعایا تک رسائی کا ایک ذریعہ تھا شاید جس سے اسے امید تھی کہ وہ ان پر حکومت کرنے میں اس کے طفیل زیادہ کامیاب ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ علماء سے اس کی ناراضگی کا سبب بچپن میں ہندو اثرات قبول کرنے سے ہو۔ خواہ بہرام نے سیاسی، دینی یا ثقافتی اثرات کے تحت صوفیانہ انداز اختیار کیا یا اس کی علماء سے مخالفت خالص انتظامی نوعیت کی ہو لیکن علماء کی مخالفت صرف اس کی شخصیت تک محدود نہ تھی، چنانچہ سراج جیسے صوفیانہ عالموں کی حمایت بھی اس کے کام نہ آسکی۔۱۳

جزیہ (وہ ٹیکس جو غیر مسلم مسلمان حکمرانوں کو ادا کرتے ہیں) ادا کرنے والے راجپوتوں، جاٹوں اور مواسات کی حب الوطنی کے باوجود غیرمسلم تاجروں، کسانوں، مزدوروں اور اہلِ طرب کو شاید اس بات سے خاص فرق نہ پڑتا تھا کہ دہلی کا حاکم ان کا ہم مذہب ہے یا نہیں۔ ان کا بنیادی مسئلہ روزی روٹی کا تھا، اگر حاکم ان کی روزی کی ضروریات کا ضامن اور امن واستحکام کا محافظ ہوتا تو وہ اس سے مطمئن رہتے۔صوفیا نے رفتہ رفتہ مسلم اور غیرمسلم عوام کے درمیان تفریق کی دیواروں میں کہیں کہیں شگاف ڈالے اور کچھ علاقوں یا چند معاملات میں انہیں منہدم کر دیا۔ لیکن مسلم اقتدار کے قیام سے کئی نئی دیواریں تعمیر ہوئیں۔ رکن الدین فیروز کے دور میں شاید معاشرے کی گروہ بندی کو کیلوکھری میں مقیم

درباریوں نے زک پہنچائی لیکن یہ علماء کی بالادستی کا دور تھا چنانچہ رکن الدین کے تعیش کی مخالفت کے سبب اس کے اقتدار کا خاتمہ ہوا۔

دہلی، بدایوں، ہانسی اور اودھ کے شہروں میں مقیم غیرمسلم سلطنتِ دہلی کی رعایا تھے۔ اجمیر،بدایوں اور قنوج جیسے ان شہروں کے معاشرے، جن میں قدیم مسلمان آبادی موجود تھی، اس ارتقاء کے دور میں دہلی سے زیادہ مختلف نہ تھے۔ البتہ دوآب اور راجپوتانہ کے شہروں کی کیفیت لاہور، ملتان اور اچھ، یعنی خطہ پاکستان کے شہروں سے بہت مختلف تھی جہاں مسلمانوں کااقتدار دو چار صدیاں پہلے قائم ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سہروردی سلسلہ نے خطہ پاکستان میں جلد ہی جڑ پکڑلی، یہاں صوفیاء کو شریعت کے زیادہ قریب رہنا ممکن تھا اور علماء کو دین اور سیاست میں تفریق برقرار رکھنے کی کوئی خاص ضرورت نہ تھی۔

ان ابتدائی سالوں کی مہمات میں بالعموم مسلم فوج کی تعداد کے حوالے سے پانچ دس ہزار سپاہیوں کا ذکر ملتا ہے اور چونکہ منہاج نے سلطنتِ دہلی کے انتالیس چھوٹے بڑے اقطاعات کا تذکرہ کیا ہے چنانچہ یہ قیاس کیا گیا ہے کہ جنگجو مسلمانوں کی تعداد ایک یا دو لاکھ ہو گی۔ برنی کے اندازے کے مطابق کسی بڑے علاقے پر حکومت کرنے کے لیے کم و بیش ایک لاکھ آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے، شاید اس اندازے میں اہلِ قلم اور عام اہلکار بھی شامل ہوں۔ ہم سلطنتِ دہلی کے علاقوں کو کم از کم تین بڑی اکائیوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، اس اعتبار سے اسے تین لاکھ اہلکار درکار تھے۔ ہمارا اندازہ ہے کہ جن ستر سالوں کا ذکر یہاں کیا جا رہا ہے ان میں سلطنتِ دہلی کی کل مسلم آبادی پانچ سات لاکھ افراد سے زیادہ نہ ہو گی۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ آبادکار کل آبادی کا پانچ فی صد تھے تو مطیع علاقوں کی آبادی کی کل تعداد ڈھائی کروڑ بنتی ہے۔ ان میں کم از کم آدھے باج گزار راجواڑوں اور مواسات کے لوگ ہوں گے۔

معلوم ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصہ تک بھی یہ بات طے نہ ہوئی تھی کہ اس نئی ریاست میں کس مسلک کی بالادستی ہو گی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ایلتتمش اور رضیہ سلطانہ کے ادوار میں ایک ایک مرتبہ اسماعیلیوں یا قرمطیوں کے حملوں کا ذکر ملتا

ہے۔[۱۴] معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات کے بعد اہلِ سنت والجماعت کا سلطنت میں مکمل غلبہ ہو گیا۔ اس زمانہ میں دہلی میں دو سنی مسلک رائج تھے یعنی حنفی اور شافعی، ان میں حنفیوں کی تعداد زیادہ تھی۔ شاید ابھی ترکوں کے مزاج کو حنفی مسلک کے عقائد زیادہ قابلِ قبول تھے اور تصوف کے غیر مرئی اور آزاد مزاج کی نسبت شریعت کی پابندی زیادہ پسند تھی، بہر طور ابتدائی دور میں اس معاشرے کا جھکاؤ علما کی طرف تھا۔

جہاں انتظامی، سیاسی، معاشی، ثقافتی اور سماجی اعتبار سے اس معاشرے میں کم از کم دو واضح گروہ (مسلم اور غیرمسلم) موجود تھے، وہاں بالآخر اس کی دینی اساس کے امین سنی علماء ہی بنے۔ اول تو اس مرحلہ میں صوفیا کا فطری جھکاؤ بھی شریعت کی جانب تھا، دوم حاکموں پر بالعموم صوفیا کی بہ نسبت علماء کا اثرورسوخ زیادہ تھا۔ جن صوفیا کو غیرمسلم عوام میں دلچسپی تھی انہیں بھی اس بات سے سروکار نہ تھا کہ لوگ کتنی تعداد میں دعوتِ اسلام قبول کرتے ہیں۔ چونکہ تصوف کا اپنا مزاج مریدین کی تعداد کی بہ نسبت ان کی عقیدت کے معیار کو زیادہ اہمیت دیتا ہے چنانچہ ان کے مسلک سے قطع نظر صوفیا عوامی رسم و رواج سے ہم آہنگ ہو کر دین اور تصوف کے اصولوں کی تشریح کرنا پسند کرتے تھے۔

بقول ضیاء الدین برنی مبارک غزنوی نے ایلتتمش کو قائل کرنے کی کوشش کی کہ وہ غیرمسلموں کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایلبری دور میں جنگ کے موقع پر واعظ مسلمان عوام کے مذہبی جذبات کو ابھارنے کا کام کرتے تھے۔ خود منہاج نے دو اہم واقعات کا ذکر کیا ہے جب اس نے سلطنت کی خاطر جہاد کے لیے لوگوں کو قائل کیا۔[۱۵] اس دور کے بعد عام حالات میں جذبہ ایمانی کی بہ نسبت مالِ غنیمت اور کشور کشائی کا امکان دہلی کی فوج کو جنگ کی ترغیب دلانے کے لیے کافی تھا۔ عام علماء کی تبلیغ مسلم عوام کے روزمرہ دینی مسائل سے متعلق تھی یا ان کی عدلیہ کے فرائض کی ادائیگی سے۔ علماء کو قاضی کے عہدے پر فائض کیا جاتا تھا اور اکثر انہیں کو مدارس اور مساجد کا انتظام چلانے کی ذمہ داری بھی دی جاتی تھی۔[۱۶] قاضی القضاۃ اور صدرالصدور کے عہدے تقریباً ہم پلہ تھے گو صدر قاضی کے فیصلوں کا نگران تھا لیکن اصولاً دونوں کیلئے فقہ کا معقول علم ہونا لازم تھا۔[۱۷]

تیرھویں صدی عیسویں کے پہلے چھ سات عشروں کے دوران سلطنتِ دہلی کے معاشرے کو دو نسلیں قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس فصل کا دوسرا موضوع وہ مذہبی افکار ہیں جنھوں نے اس عرصہ میں علماء اور مشائخ کی توجہ حاصل کی۔ یہاں یہ یاد رکھنا مناسب ہو گا کہ ایک طرف یہ حقیقت تھی کہ ہندووں کے لیے مسلمان اب ایک مانوس گروہ اور اسلام مانوس مذہب کی حیثیت اختیار کر چکا تھا لیکن دوسری طرف ابھی ایسے ہندو موجود تھے جنھیں وہ زمانہ یاد تھا جب یہاں کوئی مسلمان حاکم نہ تھا۔ چنانچہ ایسے ہندووں کو مسلمانوں کے اقتدار سے حسد تھا اور اکثر مسلمان ایسے تھے جن کے لیے ہندوستان کے رسم ورواج کے مطابق زندگی گزارنے والے لوگ عجیب معلوم ہوتے تھے۔ البتہ ایلتتمش کے بعد کے دور میں کئی مسلمان خواص ایسے بھی تھے جنھیں سلطنتِ دہلی سے پہلے کا کوئی زمانہ یاد نہ تھا۔

نظریات

جس دور میں مسلمانوں نے سندھ کو فتح کیا تھا اس وقت ان کی قیادت عربوں کے ہاتھ میں تھی اور سندھ ان کی خلافت کا سرحدی علاقہ تھا۔ اس بات کا اندازہ کرنا مشکل ہے کہ سندھ کی آبادی کے کتنے حصہ نے ۷۱۱ء میں اسلام قبول کیا ہو گا لیکن ان کی فقہ اور شریعت کے بارے میں معلومات میں ایسی بحثیں شامل نہ تھیں جن سے وہ مسلمان واقف ہوے جنھوں نے داتا گنج بخشؒ سے اسلام کی تعلیم حاصل کی۔ ۴۰۰ھ تک فقہ کے مکاتیب بھی وجود میں آ چکے تھے اور خلافت بھی متعدد حکومتوں میں بٹ چکی تھی۔ چنانچہ غزنوی دور میں خطہ پاکستان میں ایمان لانے والے ہندو یا بدھ کسی ایک مسلک کو اختیار کرنے پر مجبور ہوئے اور ایک یکجہتی رکھنے والی مسلم امت کا حصہ نہ بنے۔ ان حالات میں بالعموم یہ لوگ اس مسلک کی طرف راغب ہوئے جو ان کی قدیم روایات کے زیادہ قریب تھے۔

اس دور کی ایک اور خاصیت یہ تھی کہ محمود غزنوی کی فتوحات سے پہلے کئی نسلوں سے مسلمانوں کی حکومت میں کسی ایسے علاقے کا اضافہ نہ ہوا تھا جہاں ایک بڑی غیرمسلم آبادی ہو۔ چنانچہ اس دور میں اشاعتِ اسلام کا ایک اور پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کی افکار کا رخ

کفر اور اسلام کے فرق کی بہ نسبت مسلمانوں کے مسالک میں اختلافات کی طرف ہو گیا تھا۔ داتا گنج بخشؒ کی تعلیمات اسی دور کے مسائل اور غزنوی ریاست میں تبلیغِ اسلام کے تقاضوں کا ایک جامع جواب تھیں۔[۱۸] شیخ مذکور کی تعلیمات کی جو فہرست ڈاکٹر باقر نے بیان کی ہے اس میں ۷۵ موضوعات درج ہیں، دلچسپ بات یہ ہے کہ ان میں سے ایک بھی تبلیغ کے مسئلہ سے متعلق نہیں۔ بالعموم ان تعلیمات میں صوفیاء کے علم اور عمل کی باریکیوں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور دینی مسالک کی بحث سے گریز پایا جاتا ہے۔

داتا صاحب کے دور کو مزید دو صدیاں گزر چکی تھیں جب دہلی میں سلطنت قائم ہوئی۔ ممکن ہے کہ تیرھویں صدی میں خطہ پاکستان کے کچھ علاقوں میں مسلمان اکثریت وجود میں آ چکی ہو لیکن بھارت کے علاقے میں داخل ہونے والے ترک اور تاجیک دو نسلوں تک شہرِ دہلی میں بھی اقلیت ہی رہے ہوں گے۔ اجمیر میں تو مسلم اکثریت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، چنانچہ خواجہ معین الدین چشتیؒ اور قطب الدین بختیار کاکیؒ کی تعلیمات اس نہج سے ہٹ گئیں جو داتا صاحب کے پاس نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مشائخ چشت کے سلسلہ کی بنیاد تو مسلم اکثریت کے علاقے ہی میں رکھی گئی تھی لیکن بھارت میں اس کی مقبولیت کا سبب وہ لچک دار رویہ تھا جو اس کی تعلیمات میں پایا جاتا تھا۔

اس کے باوجود معلوم ہوتا ہے کہ تیرھویں صدی کے پہلے نصف میں ان صوفیا کو بھی تبلیغ کی بہ نسبت تذکیہ نفس سے زیادہ دلچسپی تھی۔ جن غیر مسلموں کو پہلے ہی روحانی خوراک کی ضرورت محسوس ہو رہی تھی وہ ان کی طرف رجوع کرتے اور یوں تبلیغ کے تقاضے بالواسطہ پورے ہوتے رہے۔[۱۹] ان کا بڑا گُر غیر متعصب مزاج تھا جس کی وجہ سے وہ لوگ بھی ان کے پاس آ بیٹھتے جنہیں ابتدا میں اسلام سے کسی رغبت کا احساس نہ ہوتا۔ ان کے برعکس علماء کی جانب سے ایک سخت موقف اس دور کا خاصہ تھا، علماء کے موقف میں نرم ترین رویہ منہاج السراج کا معلوم ہوتا ہے۔

اگرچہ شیخ معین الدین چشتیؒ اور شیخ بختیار کاکیؒ کی تعلیمات کا اندازہ ان کے اپنے الفاظ میں نہیں ہو سکتا لیکن ان کے قریبی ساتھی شیخ حمیدالدین کے ملفوظات سے ان کے

عہد کے چشتی سلسلہ کے معمولات اور موضوعات پر روشنی ڈالی جا سکتی ہے۔ حدیث کی اہمیت کے بھرپور اعتراف کے ساتھ ساتھ اصول الطریقت اور سیار الصدور جیسی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ حمیدالدین کی بھی توجہ صوفیانہ عمل اور فقہ کے علم کی طرف تھی۔ معرفت کے تقاضے، جبروقدر کی شرائط یا دوزخ اور جنت کی حقیقت ان کے چند پسندیدہ موضوعات ہیں۔[۲۰] غیرمسلموں کے مسائل سے عدم دلچسپی کا ایک قابلِ توجہ پہلو یہ ہے کہ اس دور کے علماء اور عام مسلمان بھی ان سے بالعموم لاتعلق تھے۔

شدت پسند رویہ صرف ان حالات میں ممکن ہوتا ہے جب فریقین کا کسی قسم کا تعلق ہو۔ جس دور کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں مسلمان فاتحین کا صرف بازارگان اور خراج دہندگان سے واسطہ رہتا تھا۔ چنانچہ عام حالات میں علماء ان کے ساتھ سلوک کے بارے میں رائے کا اظہار ہی نہیں کرتے، اور اگر اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں تو کسی مستند فقہی رویہ کے مطابق لائحہ عمل کا انتخاب کر لیتے تھے۔ برنی اور بعد کے مورخین کے بیانات کے بارے میں یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ وہ ماضی کے واقعات میں ان رویوں کا عکس تلاش کرتے تھے جنہیں وہ خود اختیار کر چکے تھے یا جن کا وہ پرچار کرنا چاہتے تھے۔ البتہ اس ابتدائی دور میں تین مورخین ایسے ہیں جن کی آراء کو ہم عصر مانا جا سکتا ہے۔ *تاج المآثر* کے مصنف حسن نظامی، *تاریخ فخرالدین مبارکشاہ* کے مصنف فخرمدبر اور *طبقاتِ ناصری* کے مصنف قاضی منہاج السراج نے ایلتتمش کا دربار دیکھا تھا۔ آخر الذکر کی اضافی فضیلتیں یہ ہیں کہ اول تو وہ علماء کی صف میں شمار ہوتا ہے اور قاضی وخطیب کی حیثیت سے عالی عہدوں پر فائض رہا۔ دوئم وہ زیرِ مطالعہ دور کے تمام عرصہ کا عینی شاہد تھا اور اس کے بیشتر حصہ کی تاریخ رقم کرتے ہوے اپنے تاثرات بھی بیان کر گیا۔

فخرِ مدبر کی دو تصانیف ہمارے لیے اہمیت رکھتی ہیں،[۲۱] دونوں میں ہندووں کے بارے میں مصنف کی رائے کا پتا چلتا ہے۔ اس کی بیان کردہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ غوری نے لاہور اور اس سے مشرق کے علاقوں میں لگان کا وہی نظام رائج کیا تھا جو غیرمسلم رعایا کے لیے طے شدہ ہے اور وہ مسلمان اور غیرمسلم رعایا میں امتیاز نہیں کرتا تھا

جبکہ ایبک نے اس معمول میں تبدیلی کی۔[٢٢] آداب الحرب سے معلوم ہوتا ہے کہ فخرمدبر نے حاکموں کو غیرمسلموں کے ساتھ سلوک کے موضوع پر کوئی تلقین نہیں کی۔ حسن نظامی بھی براہِ راست غیرمسلم رعایا کے موضوع سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا، البتہ اس کے ہاں بھی منہاج کی طرح بالعموم ہندووں کا ذکر بطور مفسد آتا ہے۔ متحارب اور مخالف طبقہ کی حیثیت سے ان کے ساتھ سلوک کی حد تک منہاج ان کے لیے روایتی الفاظ (یعنی کافر، ملعون وغیرہ) استعمال کرنے سے گریز نہیں کرتا۔ انہیں جہنم واصل کرنا اور ان کے خلاف جہاد کی سنت کا پرچار ہو یا اس مقصد سے وعظ کرنا، منہاج کا رویہ بھی روایتی مسلمانوں والا ہے۔ حسبِ توقع اس کے وہ نظریات جو عہدہِ قضاء سے متعلق ہیں اس کے فقہی موقف اور مسلک کے مطابق وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں۔تاہم عام شہری زندگی میں ہندووں کے ساتھ سلوک کے اعتبار سے ہمیں منہاج کی تحریر میں وہ شدت نظر نہیں آتی جو برنی اور سید علی ہمدانی کے پاس ملتی ہے۔

فصل دوم

ان آٹھ نو عشروں میں جو دہلی کی فتح سے لے کر غیاث الدین بلبن کی وفات تک گزر چکے تھے، مغرب کی طرف سے آنے والے بھارت کے مسلم آبادکاروں کی تین نسلیں گزری تھیں۔ دہلی کے مسلمان مکینوں میں ایک گروہ ایسا تھا جس کے دادا یہاںآئے تھے اور ان کے بعد سے ان کے خاندان دہلی ہی کے باسی ہو کر رہ گئے تھے۔ اگر علماء اور مشائخ کو ہندو عوام سے تعلق نہ تھا تو ان لوگوں کو عام زندگی میں ان ہندووں سے سلوک میں کئی مسائل پیش آ چکے تھے۔ ان میں سے کچھ مقتدر تھے اور انہیں حکومت کے کاموں میں بھی غیرمسلموں کے ساتھ سلوک کی ضرورت گاہے بہ گاہے پیش آتی رہی تھی۔ اس معاشرتی کیفیت کے اثرات پہلے مشائخ اور پھر علماء کے پیشِ نظر آئے تو انہوں نے پر امن بقائے باہمی کا لائحہِ عمل اختیار کیا جس میں علماء کی ترجیح تھی کہ مذاہب میں تفریق کو برقرار بلکہ نمایاں بنایا جائے۔

معاشرہ

بلبن کے دورِ حکومت میں ہمیں وہ رجحانات نظر آنے شروع ہو جاتے ہیں جن میں صوفیاء کی ترجیحات اور علماء کے مؤقف میں فرق نمایاں ہوجاتا ہے۔ یہ فرق خلجیوں کے دورِ اقتدار میں مزید نمایاں ہوا، بلکہ صوفیاء کے دونوں سلسلوں کے علاقہِ اقتدار کی حدبندی یا سرحدیں بھی واضح ہونی شروع ہو گئیں۔ کیقباد نے کیلوکھری کو دارالحکومت بنا کر ہندو اثرات کے لیئے راہ ہموار کر دی اور جلال الدین خلجی کے دور میں ہندو اس کے محل کی دیوار کے ساتھ سے ڈف بجاتے ہوے جمنا تک جلوس لے جایا کرتے تھے۔[۲۳] ان حالات میں مسلم اور غیرمسلم معاشرے کے درمیان حدِفاصل منہدم ہونے لگی چنانچہ مشترکہ علاقہ (shared space) میں رہنے کے اصول وضع کرنے کا اختیار حاکم طبقہ کو حاصل ہوا لیکن ان وضع شدہ اصولوں کو تسلیم یا رد کرنے کا اختیار رعایا کے ہاتھ آ گیا۔

بلبن کے دور کی مہمات کا ذکر ہو یا خلجیوں کی فوج کا، سلطنتِ دہلی کی افواج ناصری دور کے مقابلے میں کافی بڑھ چکی تھیں۔ اسی تناسب سے سلاطینِ دہلی کے غلاموں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا رہا حالانکہ ان کا حکومت میں عمل دخل کم ہو گیا۔محمد بن تغلق کی فوج کی تعداد ہی لاکھوں میں تھی اور اس کے مسلم اہلکار اس سے کہیں زیادہ تھے۔ ممکن ہے کہ بلبن کے دور میں فوج اور اہلکاروں کی تعداد پانچ لاکھ تک پہنچی ہو اور غیرسرکاری کاموں میں مشغول مسلمان بھی اتنے ہی ہوں۔ اسی تناسب سے ہم توقع کر سکتے ہیں کہ محمد بن تغلق کے دور میں اقطاعات اور سلطنتِ دہلی کے باہر رہنے والی مسلمان فوج کو شامل کر کے بھارت میں مسلمان عسکری افراد تقریباً پانچ لاکھ ہوں گے۔ اگر غیرفوجی اہلکار بھی کم از کم اتنے تھے اور غیرسرکاری مسلم آبادی بھی ان دونوں سے زیادہ تھی تو اس وقت مسلم آبادی بیس لاکھ ہو گی۔ اس دور کی مسلم آبادی میں کئی مقامی مسلمان بھی شامل ہوں گے، قرینِ قیاس ہے کہ ان مقامی نومسلموں کی اکثریت بدھ مت یا جین مت کے پیروکار وں میں سے تھی۔ مسلم اور غیرمسلم آبادی کے تناسب میں کوئی خاص فرق نہ آیا تھا کیونکہ مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد نے نئے علاقے فتح کیے جہاں وہ شاید غیرمسلم اکثریت کا پانچ فی صد بھی نہ ہوں گے۔

مقامی غیر مسلموں میں کئی دیہاتی لوگ تھے اور کئی آبادکار مسلمان بھی دیہات میں مقیم ہوگئے چنانچہ مسلم آبادی کی تعداد کے اضافے سے ان کی شہری اور دیہی آبادی کے تناسب میں فرق آ گیا۔ چونکہ دیہی زندگی میں شہریت سے منصوب رسمی تکلفات نہیں ہوتے، اس لیے ان لوگوں میں لین دین اور سانجھی بودوباش نسبتاً آسان تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف ان مقامات پر ممکن تھا جہاں مقامی دیہی آبادی کے تعصّبات مخلوط معاشرے کی راہ میں رکاوٹ نہ بنے۔ عام دہی اور شہری زندگی میں معاشرہ اب مخلوط ہو چکا تھا اور کافی حد تک اس کے اثرات درباری معمولات تک پہنچ چکے تھے۔ بلبن کے دور سے ان علاقوں میں جہاں مسلمان براہِ راست حکومت کر رہے تھے (یعنی اقطاعات میں جو باج گزار راجواڑوں سے مختلف تھے) حکومت، علماء اور مشائخ کے رویوں میں ابھی بھی واضح فرق تھا۔ خلجی دور میں علماء کا عمل دخل ختم ہونا شروع ہو گیا اور حکومت نے مشائخ کا سہارا لینا شروع کر دیا۔ البتہ تغلق سلاطین کا جھکاؤ علماء کی جانب تھا، چنانچہ انہیں مشائخِ چشت کے ساتھ اختلاف تھا اور سہروردی مشائخ کی طرف رغبت۔

ہمارے زیرِ مطالعہ تین ادوار میں یہ درمیانہ دور سب سے اہم اور قابلِ توجہ ہے۔ بھارت کے غیر مسلم مکین جو سلطنتِ دہلی کے زیرِ تسلط تھے دو ذیلی گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ ایک گروہ (جس کے علاقے سے مسلمان خراج وصول کرتے تھے) وہ تھا جہاں مقامی حکومت اور معاشرہ حسبِ سابقہ غیر مسلم انداز پر قائم تھا۔ دوسرا گروہ ان کا تھا جن پر سلطنتِ دہلی کی مسلمان حکومت کے قوانین لاگو ہوتے تھے اور جن کے ارد گرد مقتدر مسلمانوں کے معمولات کے تحت زندگی گزاری جاتی تھی۔ مسلمان حاکموں نے انہیں کئی معاملات میں آزادی دے رکھی تھی اور ریاست کے لین دین میں انہیں شامل کر لیا تھا۔ یہ کیفیت ضیاء الدین برنی اور اس کی طرح کے علماء کو ناقابلِ برداشت تھی، جبکہ مشائخِ چشت کو ان غیر مسلموں کے ساتھ روابط میں خصوصی دلچسپی تھی۔ جہاں تک ان غیر مسلموں کا تعلق تھا، انہیں اب بھی بالعموم صرف اپنے معاشی اور معاشرتی معمولات سے سروکار تھا۔

سلطنتِ دہلی کا دوسرا دور غیاث الدین بلبن کی حکومت کے دوران شروع ہوا اور محمد

بن تغلق کے دور میں ختم ہوا۔ ان دونوں سلاطین کا کچھ علماء اور مشائخ سے اختلافِ رائے رہا۔ چونکہ اس دور میں تمام حاکموں کی ترجیح تھی کہ غیرمسلم مقامی لوگوں، بالخصوص ہندووں کے ساتھ کسی قسم کی انتظامی مفاہمت قائم ہو اس لیے علماء سے اختلافات کی توقع کی جانی معقول تھی۔ البتہ مشائخ سے اختلاف کے اسباب کے لیے سیاسی اور سماجی باریکیوں کو تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ دو طرح کے اسباب نے حکماء اور مشائخ کے درمیان تنازعات پیدا کیے۔ ایک قسم کے اسباب حاکم کی انتظامی ترجیحات کے نتیجہ میں پیدا ہوئے اور دوسری قسم ان کے مذہبی عقائد کی وجہ سے سامنے آئی۔ غیاث الدین بلبن کی علماء سے پہلی مخالفت تو ناصرالدین محمود کے دور میں ہوئی تھی۲۴ لیکن بعد میں بھی کچھ علماء اور مشائخ نے اس کو تنبیہ کی۔۲۵ خلجیوں میں مبارک خلجی کو حضرت نظام الدینؒ اولیاء سے مخالفت رہی لیکن تقریباً تمام سلاطین کے سہروردی مشائخ، بالخصوص حضرت بہاء الدینؒ ذکریا اور شاہ رکنِ عالمؒ، کے ساتھ مراسم اچھے رہے۔۲۶ غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق دونوں نے مشائخ چشت کے ساتھ اختلافات میں شدت اختیار کی۔۲۷

نظریات

اس حکومت اور اس کے زیرِ تسلط معاشرے میں نظریاتی اساس کے خدوخال دیکھنے کے لیے تین طرح کے شواہد کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ ایک طرف ضیاء الدین برنی اور سید علی ہمدانی کی طرح کے لوگوں کا رویہ ہے جو غیرمسلموں کے ساتھ سخت سلوک کی تلقین کرتا ہے۔ دوسری جانب مشائخ کی ترجیحات ہیں جن میں مشائخِ چشت غیرمسلموں (بالخصوص اسلام کی طرف رغبت رکھنے والے غیرمسلموں) کے ساتھ حد درجہ رعایت کا رجحان رکھتے تھے۔ انہوں نے ایسا رویہ اختیار کیا جو انہیں مسلم اور غیرمسلم عوام کے لیئے بھی مرجعِ خلائق بنا دے، اس کے برعکس سہروردی مشائخ بالعموم صرف مسلمانوں سے مخاطب رہے۔ تیسری جانب حاکموں کے رویے ہیں جو کہیں تو سلطنت کے تقاضے یعنی فقہی مسائل کے تحت حکومت چلانے کے دعویٰ دار ہیں اور کہیں بادشاہانہ طریقوں سے مصلحت ملکی کے پیشِ

نظر مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں۔ ان تینوں رویوں کو پرکھنے کے لیے ہم نے برنی اور ہمدانی کی تصانیف کا بھی جائزہ لیا ہے اور *فوائد الفواد* اور *سیر الاولیاء* کا بھی۔ *نظامی بنسری* اور *فتوحاتِ فیروزشاہی* کو تیسرے دور کی نمائندگی کے لیے مختص کر کے موجودہ فصل میں شاہ رکن الدینؒ کی تعلیمات کو اس فصل کے تیسرے رویہ کے طور پر پیش کیا ہے۔

سید علی ہمدانی نے *ذخیرۃ الملوک* میں دس ابواب لکھے۔ پہلا باب ایمان سے متعلق ہے، دوسرا حقوق عبودیت، تیسرا حسنِ خلق، چوتھا والدین اور خاندان کے حقوق، پانچواں رعایا کے حقوق اور سلطنت کے احکام، چھٹا خلافت انسانی، ساتواں امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے متعلق، آٹھواں شکرِ نعمت، نواں دنیاوی تکلیف اور دسواں تکبر کے بارے میں ہے۔ پانچویں باب میں مسلمان رعایا کے بیس حقوق کا بیان ہے اور ان کے مقابل میں غیرمسلموں کے لیے بیس ہی قیود کا ذکر ہے۔ مسلمانوں کے حقوق کے بارے میں سید علی ہمدانی کا موقف یہ ہے کہ[۲۸] عملاً حاکم انہیں اپنے برابر سمجھے اور اپنی حکومت کے ہر عمل سے انہیں سہولت اور اطمینان کے ساتھ زندگی گزارنے اور قوانینِ اسلام کے مطابق رہنے کا موقع فراہم کرے۔ اس کے برعکس غیرمسلموں کے لیے ان کا مؤقف ہے کہ وہ بہرطور مسلمانوں سے کمتر درجہ اختیار کریں خواہ اس کا تعلق رہن سہن سے ہو، حکومت کی مراعات سے یا باہمی سلوک کے اعتبار سے۔

ضیاء الدین برنی *فتاویٰ جہانداری* میں غیرمسلموں سے سلوک کے اعتبار سے سید علی ہمدانی کے مقابلے میں زیادہ سختی کا قائل ہے۔ جہاں سید علی ہمدانی کا مؤقف بنیادی طور پر فقہ کے مسائل سے ماخوذ تھا وہاں برنی کے مطالبات میں ایک انتقامی جذبہ کارفرما نظر آتا ہے۔ اس نے *فتاویٰ جہانداری* کے گیارھویں فتویٰ[۲۹] میں ہندووں اور بالخصوص براہمنوں کی تذلیل کو بڑی اہمیت دی ہے۔ اس کے بقول ان سے جزیہ وصول کرنا کافی نہیں، اس کے علاوہ انہیں ہر ممکنہ عمل سے یہ احساس دلانا چاہیے کہ وہ مردودوملعون ہیں۔ اسی انداز سے *تاریخ فیروزشاہی* میں بھی اس کا موقف ہے کہ ہندووں کو ذلیل کرنا سلطانِ اسلام کی اولین ذمہ داری ہے۔ اس متشدد انداز سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ درحقیقت دہلی کے مسلمان

فرمانروا ہندووں کے ساتھ ویسا سلوک نہیں کر رہے تھے جیسا کہ برنی چاہتا تھا۔

فوائدالفواد میں ترکِ دنیا کو اصل ایمان اور نماز روزہ کو لوازمات کا درجہ دیا گیا ہے[۳۰] لیکن اس کے ساتھ درویشوں کی محفلوں میں نماز، روزہ اور دیگر عبادات کا مسلسل ذکر ہے۔ اس میں درازی عمر کی خواہش جیسے مسائل کے لیے عبادات کا بھی بیان پایا جاتا ہے۔[۳۱] ایسے دنیاداری کے معاملات سے ظاہر ہے کہ ان کے مخاطب وہ ممکنہ مسلمان تھے جنہیں دنیاداری کے معمولات کا فکر تھا۔ تاہم *فوائد الفواد* کی پانچ جلدوں میں (جن ایک سو اٹھاسی محفلوں کا ذکر ہے) براہ راست غیرمسلموں کی کیفیت یا ان کے معاملات کا تذکرہ نہیں ملتا۔ البتہ چوتھی جلد کی چالیسویں مجلس میں، جس کی تاریخ رمضان ۷۱۷ھ تھی، ایک ہندو کے خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر کی محفل میں لائے جانے کا ذکر ہے۔ اس موقع پر شیخ مذکور کا پہلا سوال یہ تھا کہ کیا اس شخص کو اسلام سے کوئی رغبت ہے یا نہیں۔ *سیرالاولیاء* کے متن میں *فوائد الفواد* سے بھی زیادہ دینداری اور صوفیاء کی رہنمائی کے موضوعات سے دلچسپی نظر آتی ہے۔ ان کے اندازِ بیان سے ظاہر ہے کہ یہ تصانیف بالواسطہ ان رویوں کو فروغ دے رہی تھیں جن کے نتیجہ میں اسلام سے رغبت رکھنے والے مقامی غیرمسلم، جن کی روحانی تشفی کے لیے ان کا پرانا عقیدہ ناکافی ثابت ہو رہا تھا، اسلام کی طرف راغب ہوسکیں۔

طریقت میں ایسی گنجائش ہے جس کے طفیل ان عقائد کو یک قلم رد کرنا ضروری نہیں رہتا جو براہ راست اسلام سے متصادم نہیں۔ یعنی فاش شرک اور گستاخی نبوت جیسے جرائم کے علاوہ ہر عقیدہ کی برداشت کی شرائط طے کرنا ممکن ہے۔ جب فکر و استدلال کی تمام توجہ روحانیت کے غیردنیاوی پہلو پر مرکوز ہو تو متضاد فکر رکھنے والے لوگوں کے درمیان بھی تعلقات کے لیے حالات سازگار ہو جاتے ہیں۔ مشائخِ چشت کی کرامات کوئی بھارتی اختراع نہ تھی لیکن یہاں ان کی جن کرامات[۳۲] کا ذکر ملتا ہے ان میں کچھ کا انداز ایسا ہے جیسا جوگیوں کی کرامات میں نظر آتا ہے اور کچھ میں انبیاء کی کرامات کا عکس ہے[۳۳]، اسی طرح سماع کی محفلوں اور ان کے اشعار میں ہندو بھجنوں کا عکس ملتا ہے۔[۳۴]

جہاں مشائخ چشت کی رائے میں مریدوں کی کمی شیخ کی بزرگی کا معیار نہ تھا[۳۵]

وہاں ان کے بارے میں یہ تصور ہے کہ ان کے درباروں میں غیرمسلم مریدوں کی بہتات ہوتی تھی۔[۳۶] اس کے برعکس، بظاہر سہروردی مشائخ نے غیرمسلموں کے ایمان لانے کے عمل کو ترجیح دی۔[۳۷] اگر شاہ رکن عالمؒ کے حوالے سے جوئیہ قوم کے اسلام لانے کا واقعہ درست ہے تو دو باتوں کی تصدیق ہوتی ہے۔ ایک طرف تصدیق ہوتی ہے کہ پانچ سو سال تک مسلمانوں کی حکومت کا حصہ رہ چکنے کے باوجود ملتان کے علاقہ میں ایسی قومیں بستی تھیں جو اسلام نہ لائیں تھیں۔ دوسری طرف یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سہروردی مشائخ کو غیرمسلم مریدوں کی بہ نسبت نومسلم آبادی میں اضافے سے زیادہ دلچسپی تھی۔

چونکہ سہروردی مشائخ بالعموم موجودہ پاکستان کے علاقہ میں اثر و رسوخ رکھتے تھے اور چشتی مشائخ بھارت کے علاقہ میں زیادہ مقبول تھے اور چونکہ موجودہ پاکستان کا بیشتر حصہ اس دور میں سلاطینِ دہلی کی تحویل سے باہر تھا، اس لیے ہم یہ مؤقف اختیار کر سکتے ہیں کہ سلطنتِ دہلی میں مشائخ چشت کا غلبہ تھا۔ جب ملتان اور دیپالپور میں سہرودی مشائخ کے زیرِ اثر زندگی گزارنے والے غیاث الدین بلبن، غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق کا تعلق دہلی کے معاشرہ سے قائم ہوا تو زیرِ مطالعہ دور کی ابتدا اور انتہا میں حاکموں کے نظریات عوامی روش سے متصادم ہو گئے۔

یہی تصادم محمد بن تغلق اور اس کے دور کے مشائخ کے درمیان باقاعدہ جنگ کی صورت اختیار کر گیا، مشائخ چشت اور علماء کے ایک طبقہ کے درمیان مفاہمت کا تعلق قائم ہو چکا تھا۔ ان حالات میں محمد بن تغلق پر اپنے والد[۳۸] اور پھر ابن تیمیہ[۳۹] کے نظریات[۴۰] نے مذہبی قیادت اور حاکم کے درمیان ایک کھلی جنگ کی کیفیت اختیار کر لی۔ بالآخر سلطان نے خلیفہ کے طفیل جنگ بندی کروائی اور عارضی طور پر حالات سدھر گئے۔[۴۱] گویا اس درمیانی دور میں سلطنتِ دہلی کے نظریاتی ڈھانچے میں وہ لچک پیدا کر دی گئی جس میں ایک طرف تو غیرمسلموں کے ساتھ پرامن بقائے باہمی کے اسلوب طے ہو گئے اور دوسری جانب علماء اور صوفیا میں ایک مفاہمت ہو گئی۔ شاید اسی لچک کو دیکھ کر چند گروہوں نے قیاس کرنا شروع کیا کہ دونوں مذاہب میں تفریق ختم کی جا سکتی ہے۔[۴۲]

فصل سوم

اس دورکو ہم سلطنتِ دہلی کا آخری دور سمجھتے ہیں کیونکہ اس میں دہلی کی حکومت میں سے وہ تمام خصلتیں ناپید ہوگئیں جنہیں سلطنت کے تصور سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اس دور میں مسلم مفکرین اور مذہبی رہنماؤں نے اس حد تک اپنی تعلیمات اور عمل میں لچک پیدا کر لی جہاں تک اسلام میں گنجائش تھی۔ اسی کی وجہ سے ہندو مفکرین کو امید ہوئی کہ مسلمان ایشور اور اللہ کو ایک دوسرے کا متبادل قرار دینے کا نظریہ قبول کر لیں گے۔ اسی سے سکھ گروؤں کو خیال ہوا کہ ادیان کا آمیزہ یعنی کوئی مخلوط ہیئت ایسی ہوسکتی ہے جس پر بھارت کی تمام آبادی، خواہ وہ مسلم ہو یا غیرمسلم، متفق ہو سکے گی۔ یہی خام خیالی تھی جس نے مغل دور میں دینِ الٰہی کے تصور کی شکل اختیار کی۔در حقیقت مسلمان مفکرین اور حاکم سات سو سال تک اسی کشمکش میں مبتلا رہے کہ لچک اور مذہبی پابندی کا صحیح توازن کیا ہے۔ تاہم عام لوگوں نے ایک درمیانی لائحہ عمل اختیار کیا چنانچہ وہ موقع کی مناسبت کے مطابق کوئی مستند رویہ اختیار کر لیا کرتے تھے۔

معاشرہ

۱۳۵۰ء میں جب محمد بن تغلق کا دورِ حکومت اپنے انجام کو پہنچ رہا تھا، دہلی کے عوام کو مخلوط معاشرے کی شکل میں رہتے ہوے ڈیڑھ صدی، یعنی چار نسلوں سے زیادہ عرصہ ہو چکا تھا۔ گو ابھی بھی دہلی کے گردونواح میں ایسے علاقے موجود تھے جہاں کی آبادی خالصتاً غیرمسلم تھی لیکن ودیاپور کے شمال کے علاقوں میں مخلوط معاشرے والی بستیوں کا وجود ایک معمولی کیفیت بن چکا تھا۔ البتہ دکن اور جنوبی علاقوں میں مسلمان اقتدار کا استحکام بھی یقینی نہ تھا اور مسلمانوں کی آبادکاری کے امکانات بھی مخدوش ہی تھے۔ جب محمد بن تغلق دکن سے پسپا ہوا تو ان جنوبی علاقوں میں دو غیرمسلم اور دومسلم ریاستیں وجود میں آ گئیں۔ موجودہ مضمون میں ہماری دلچسپی بھارت کے ان علاقوں سے ہے جو عرصہ دراز سے دہلی کی مسلم ریاست اور اس کے مخلوط معاشرہ کے محرکات کا حصہ تھے۔ اس دور میں دوآب اور

اودھ (برنی کے ہندوستان) کے علاقوں میں تو یہ مخلوط معاشرہ اپنی پوری شان و شوکت کے ساتھ مربوط ہو چکا تھا۔ البتہ راجپوتانہ، مالوہ، گجرات، بہار اور لکھنوتی میں گو معاشرہ اتنا ہی مخلوط تھا جتنا ہندوستان میں لیکن اس میں ویسی یکجہتی نہ تھی۔

مرکز سے دور ان علاقوں میں بھی مسلم اور غیر مسلم عوام نے ایک دوسرے کے رسم ورواج کے ساتھ سمجھوتے کی کئی صورتیں نکال لیں تھیں اور یہاں پر بھی مسلم اور غیر مسلم مذہبی مفکر معاشرہ کے تقاضوں کے مطابق دینی مسائل کو سلجھانے کی کوششیں کرتے رہتے تھے۔لیکن اس مضمون میں ہماری بنیادی دلچسپی مرکزی علاقوں میں مسلمانوں کی فکر سے ہے۔مرکزی علاقوں سے ہماری مراد گنگا اور جمنا کے دوآب اور اس سے منسلک رقبہ کے علاوہ اودھ کی سرزمین ہے، گویا ہانسی اور سرہند سے لے کر لکھنو، جونپور اور بنارس تک کے معاشرہ کی کیفیت۔ ہم نے موجودہ پاکستان اور بنگلہ دیش کے علاقوں کو بحث میں شامل نہیں کیا کیونکہ ان کے محرکات سلطنت کے محرکات سے جدا تھے۔

فیروز شاہ بن رجب کے عہد میں اس معاشرے میں ہندو اور مسلمان اس حد تک شیروشکر ہو کر رہ رہے تھے کہ ایک برہمن کے لیے ممکن ہو گیا کہ وہ ہندومت کی تبلیغ کرے۔[۴۳] تاہم فیروزشاہ کے دور تک اکثر سلاطین کی غیر مسلم رعایا اور مسلم عوام کی امنگوں اور ترجیحات سے دلچسپی برقرار رہی۔ البتہ اس کے دور کے بعد حاکم طبقہ کو صرف اپنی داخلی سیاست کے تقاضوں کی ہی فکر رہی۔ نہ سلطان محمد بن فیروز کو اپنی غیر مسلم رعایا سے کوئی سروکار تھا نہ ہی ناصرالدین محمود شاہ کو مسلم عوام کی امنگوں کا خیال، نہ ان حاکموں کو علماء اور مشائخ کے نظریات سے دلچسپی تھی۔ بہادر خان ناہر اور سارنگ خان کو نہ مشائخ کی عملی سیاست سے کچھ غرض تھی نہ ان کے دینی مؤقف سے۔ اگر یوں کہا جائے کہ ان مقتدروں کو اپنے زیرِ انتظام امور کا بھی علم نہ تھا تو شاید غلط نہ ہو۔

سلطنت کے مرکزی علاقوں میں معاشرہ کہیں تو کسی نسلی گروہ کی اکثریت پر مشتمل تھا اور کہیں مختلف نسلوں کے مجموعہ سے وجود میں آیا۔ اب دوآب کے علاقے میں مسلم و غیر مسلم کی تفریق نہ ہونے کے برابر تھی کیونکہ یہاں پر فریقین کو طویل عرصہ تک اکٹھا رہنے

کا موقع ملا تھا۔ یہاں مسلمانوں کے مختلف فرقوں اور غیرمسلم عقیدوں کی معقول نمائندگی پائی جاتی تھی۔ پھر دہلی کی انتظامیہ کا عوام سے رابطہ منقطع ہو گیا، اس لیے معاشرہ کے طبقات کے ہم آہنگ ہونے کی بیشتر رکاوٹیں بھی ختم ہو گئیں۔ فیروز شاہ کے انتقال کے بعد باقی ماندہ سلطنتِ دہلی میں طوائف الملوکی بتدریج بڑھتی رہی تھی اس کی وجہ سے علماء اور مشائخ کی تعلیمات کا ربط بھی متاثر ہوا۔شاید سرہندی نے اپنی تاریخ میں علماء و مشائخ کے کردار کا ذکر اس لیے نہ کیا کیونکہ دربار کا عوامی معاشرت سے کوئی تعلق ہی نہ رہا تھا۔

قرین قیاس ہے کہ۷۲۵ھ/ ۱۳۲۵ء تک مندرجہ بالا علاقوں میں مسلم آبادی کا تناسب کل آبادی کا پندرہ سے بیس فی صد تک ہو گا۔ باقی علاقوں میں یہ تناسب شاید پانچ فی صد سے بھی کم ہو اور دکنی علاقوں میں دیوگیر اور معبر کے علاوہ، بمشکل ایک فی صد تک پہنچے۔ جہاں مسلمان حاکموں کے ایک گروہ کو صرف فاتح اور حاوی ہونے میں دلچسپی تھی وہاں ایک اور گروہ کو اس بات میں دلچسپی تھی کہ وہ فاتح بھی ہوں اور ان کی ثقافت اور مذہب کی بالادستی بھی قائم ہو جائے۔ ان کے مقابل غیرمسلموں، بالخصوص ہندوؤں، میں ایک گروہ تھا جو اپنے مذہب وثقافت کے تحفظ کا اسی طرح خواہشمند تھا۔تاہم اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس دور میں بیشتر ہندو رعایا اور مسلم عوام کا مذہبی اور ثقافتی تعصب عام حالات میں سویا رہتا تھا۔

کشوری سرن لال کا اندازہ ہے کہ سن ۱۴۰۰ء میں بھارت کی کل مسلم آبادی بتیس لاکھ تک پہنچ گئی ہو گی۔[۴۴] یہ ایک معقول تخمینہ معلوم ہوتا ہے لیکن یاد رہے کہ یہ تمام لوگ سلطنتِ دہلی کا حصہ نہ تھے۔ دکن، لکھنوتی، اودھ، گجرات، راجپوتانہ اور مالوہ کے رہنے والے اب دہلی کی بالادستی تسلیم نہ کرتے تھے۔ ہم توقع کر سکتے ہیں کہ جب سلطنتِ دہلی کا وجود اپنی انتہا کو پہنچا تو اس کی مسلم آبادی پچیس یا تیس لاکھ ہو گی جس کا تقریباً نصف حصہ مقامی لوگوں پر مشتمل تھا۔ مقامی مسلمان بالعموم کسانوں، تاجروں اور صنعت کاروں پر مشتمل ہوں گے جبکہ اکثر آبادکار جنگجو سپاہی، منتظم، سرکاری اہلکار اور تاجر تھے۔ وقت کے ساتھ کئی مقامی جنگجو لوگوں نے بھی اسلام قبول کیا ہو گا اور کئی آبادکاروں نے زمین داری اور صنعت

کے پیشے اختیار کر لیے ہوں گے۔

غیر مسلم رعایا کے معاملے میں خلجی اور تغلق حاکموں کا سلوک نرم تھا، خلجیوں کو عموماً مشائخ کی تائید حاصل رہی مگر تغلقوں نے علماء اور مشائخ کے چند گروہوں کو خفا کیا۔ غیر مسلموں کے ساتھ رعایت کے معاملے میں تغلق حاکموں کے سلوک میں نرمی مشائخِ چشت کے معیار سے ناکافی اور علماء کے معیار سے زائد از ضرورت رہی تھی، انہیں دونوں طبقات کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کیفیت کے ازالہ کی کوششیں فیروز شاہ بن رجب کے دور میں شروع ہوئیں اور سیدوں کے دور میں جاری رہیں، حتیٰ کہ بھگتی تحریک نے دونوں مذاہب کو یکجان کرنے کا ناکام تجربہ کیا۔

نظریات

سلطنتِ دہلی کے مزاج اور نظریات میں بتدریج تبدیلی آئی، ابتداء میں عباسی خلافت اور وسطی ایشیا کی سلطنتوں میں تشکیل پانے والے نظریات نے اسے زادِ راہ فراہم کیا تھا۔ ارتقاء کے دوران نظریات میں کچھ ردوبدل ہوا لیکن استحکام کے زمانے میں ان موضوعات پر بحث ایسے مقام تک پہنچ چکی تھی جہاں مقامی اور عصری تقاضوں کے مطابق نئے موضوعات پر غور کیا جانے لگا تھا۔ اگر مسلمانوں کے نظریات کو ترازو کا ایک پلا تصور کیا جائے تو بھارت میں مروجہ اصول دوسرا پلا تھے۔ مسلمانوں کے نظریات کے امین علماء و مشائخ تھے اور بھارتی نظریات کے امین براہمن اور بھکشو، توازن کے قیام میں صوفیاء کا کردار مرکزی حیثیت اختیار کرتا گیا۔

صوفیاء کو سلطنت کے انتظامی نظریات میں کوئی دلچسپی نہ تھی لیکن سیاسی اور انتظامی عمل ان کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ سے متاثر ہوا۔ دوسری طرف سلطنت کے وہ بنیادی نظریئے جو ترکوں کے ساتھ آئے عصری تقاضوں سے متاثر ہوتے رہے۔ ارتقا کے دور میں مقطعوں کے تقرر اور سلطان کے انتخاب کے اصولوں میں کوئی خاص تبدیلی نہ آئی۔ خطبے کا رواج ترک کرنا ممکن نہ تھا لیکن رسمی بیعت اور خلیفہ سے نیا منشور حاصل کرنے کی کوئی ضرورت

نہ محسوس ہوئی چنانچہ اب یہ نظریات غیراہم ہو گئے۔ لگان کے معاملے میں سلطنتِ دہلی کے تمام دور میں خراج، زکوٰۃ، عشر اور خمس وصول کیا جاتا تھا لیکن جزیہ بالعموم طلب نہ کیا گیا۔ ایک اندازے کے مطابق جو رقم خراج کے طور پر وصول کی جاتی تھی اس میں جزیہ شامل تھا، البتہ فیروز شاہ بن رجب نے باقاعدہ جزیہ وصول کیا۔

ہم نے پہلے ذکر کیا تھا کہ کچھ علماء بھی مشائخِ چشت کے ہم خیال ہونے لگے تھے، آخری دور میں علماء اور مشائخ کی تفریق دوبارہ مدھم ہو گئی۔ جہاں ابتدا میں اس کا سبب یہ تھا کہ اکثر مشائخ عالمانہ مزاج رکھتے تھے، وہاں آخری دور میں اکثر علماء صوفیانہ انداز اختیار کرنے لگے تھے۔ اسلام نے دین اور دنیا کے تقاضوں کو ایک ساتھ نبھانے کا درس دیا تھا اور حضورﷺ کی زندگی اس کا بہترین نمونہ تھی۔ لیکن جب عجمی علاقوں میں نئے سوال پیدا ہوے تو عالموں نے قرآن، سنت، شریعت اور استنباط کی مدد سے مختلف جواب فراہم کیے۔ مسلمانوں کے جو مختلف گروہ وجود میں آئے ان کے معاشرتی، سیاسی اور دینی نظریات کسی عظیم فقیہ کے مسلک سے مطابقت رکھتے تھے۔ وقت کے ساتھ ان نظریات میں ردوبدل کرنا ممکن نہ رہا لیکن نئے نئے سوالوں کا سلسلہ جاری رہا۔

متعدد دیوتاؤں والے ہندووں کے لیے توحید کا تصور کرنا مشکل اور مسلمانوں کے لیے اسے بالائے طاق رکھنا ناممکن تھا۔ البتہ بھارت کے غیرمسلموں کے پاس نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کے مترادفات موجود تھے جنہیں صوفیاء نے استعمال کیا۔ انہوں نے مقامی روحانیت کی خاطر نمازی کا خشوع سماع کی محفل میں تلاش کیا، حج کے بدل کے لیے پیر کی خانقاہ سے لوگوں کو اجماعِ امت میں داخل کیا اور زکوٰۃ کی جگہ نذرانے قبول کیے۔ نمازِ جمعہ کی رسمی اجتماعیت کی بجائے سماع کی محفل مقامی مزاج کے لیے زیادہ قابلِ قبول تھی کیونکہ اس میں انفرادی پوجا کا ایک انداز بھی برقرار رہتا تھا۔ تاہم ہندو مزاج کے لیے مقامی رواج کی جگہ صوفیاء کے ان مترادفات کو اختیار کرنا آسان نہ تھا، چنانچہ کمتر ذاتوں سے بھی اکثر لوگ مسلمان نہ ہوئے۔ علماء کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ رام اور رحمان کو ایک قرار دے دیں نہ یہ کہ اللہ کو ایشور کے نام سے منصوب کریں۔ چونکہ علماء نے وحدت الوجود اور

وحدت الشہود کے نظریات سے سمجھوتا کرلیا تھا، چنانچہ بھگتی تحریک کو (جو اِنہی نظریات کی ایک بگڑی ہوئی ہیئت تھی) ان میں تحریف کے طفیل مسلمانوں کے اللہ کو، **نَعُوذُ بِاللّٰہ**، ہندومت کا ایک اور دیوتا بنانے کا امکان نظر آیا۔

ایک بات جو واضح طور پر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان حاکموں نے بالعموم علماء اور سہروردی مشائخ کو اہمیت دی لیکن بھارت کے عوام کا جھکاؤ مشائخِ چشت کی طرف ہی رہا۔ چنانچہ رائے عامہ پر زیادہ انحصار کرنے والے سلاطین بھی اکثر مشائخِ چشت کی خوشنودی کے خواہاں رہے۔ چونکہ پہلے دور میں حکام کی نظر میں بھارتی عوام کی رائے کی کوئی خاص اہمیت نہ تھی اس لیے عالموں کا مزاج حاوی رہا اور شریعت کے اصولوں اور سلطنت کے تصور کی بالادستی رہی۔ دوسرے دور میں طریقت اور بادشاہت کا پلا بھاری ہونا شروع ہو گیا اور تیسرے دور میں حاکم اس عمل سے لاتعلق ہو گئے جبکہ عوامی سطح پر دہلی کے سلطان کے علاقہ میں مشائخِ چشت کا غلبہ مکمل ہو گیا اور اِنہی کی کوششوں سے بھگتی تحریک بالاخر ناکام ہوئی۔ ایک طرف صوفیاء کے ملفوظات و تذکروں میں تبلیغ اور اشاعتِ اسلام کے موضوعات کی بہ نسبت تصوف کے نکات کے ذریعہ غیرمسلموں کے لیے رغبت کا سامان پیدا کیا۔ دوسری جانب *نظامی بنسری* جیسی تصانیف سے ہمیں ان راستوں کا علم ہوتا ہے جو غیرمسلموں نے اسلام میں داخل ہونے کے لیے اختیار کیے۔

راجکمار ہردیو سے منصوب *نظامی بنسری* در اصل نظام الدین اولیاءؒ کے ایک مبینہ مرید[۴۵] کی آپ بیتی ہے۔ یہ ایک منفرد ماخذ ہے جس سے ایک مقامی ہندو کی ایک عظیم صوفی سے وابستگی کے نتیجہ میں اسلام لانے کے حالات کا علم ہوتا ہے۔ اس میں ہردیو کے ہندووں اور مسلمانوں سے مکالمے، بین المذاہب مکالموں کا درجہ رکھتے ہیں۔ وہ جب اسلام لانے کے بعد مقامی حوالوں کے مطابق کسی ہندو سے ہم کلام ہوتا ہے تو ظاہر کرتا ہے کہ اسلام کا اس پر بہت کم اثر ہے۔ لیکن جب کوئی مقامی شخص اس کے نئے دوستوں اور ان کے عقائد کے خلاف بات کرتا ہے تو وہ ان کی حمایت کرتا ہے۔[۴۶] جب وہ مسلمانوں سے مخاطب ہوتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مقامی عصبیتیں اور حوالے ابھی برقرار ہیں،

چنانچہ اس نے رام منانے کے واقعہ کو خصوصی اہمیت دی۔[۴۷] اسی طرح اس تصنیف میں کئی حوالے آتے ہیں جن میں ہندوؤں کے رواجوں کی تائید ملتی ہے۔

اس کے مقابل ہم نے جس دوسری تصنیف کو اس دور کے نظریات کا حوالہ بنایا ہے وہ فیروزشاہ بن رجب کی *تاریخ فیروزشاہی* ہے۔ یہ فیروزشاہ بن رجب کے دعووں پر مشتمل ایک مختصر رسالہ ہے جس میں اس نے اپنی کامیابیوں کی فہرست گنوائی ہے۔ ان میں کچھ دینی دعوے ہیں اور کچھ دنیاوی کامیابیاں ہیں جن سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ فیروزشاہ اپنے کن اقدامات کو کامیابی تصور کرتا تھا۔ ان سے یہ بھی قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے قابلِ تشہیر و اشاعت اُنہی کو قرار دیا گیا ہو گا جن سے عوامی مقبولیت حاصل ہو۔حالانکہ اس کے دور تک دہلی کے گردونواح میں بالخصوص اور شمال مرکزی بھارت میں بالعموم، مشائخِ چشت کے نظریات کا غلبہ تھا، لیکن بہ ظاہر فیروز کو اپنی فتوحات کے لیے علماء سے تصدیق کی بھی ضرورت تھی۔

موجودہ بحث میں ہم صرف اس کی ان ''فتوحات'' پر تبصرہ کریں گے جن کا تعلق مذہبی موضوعات سے ہے۔ ان میں سے کچھ علماء کی ترجیحات کا نتیجہ تھیں اور کچھ مشائخ کی۔ فیروزشاہ اپنے بیان کی ابتدا میں ہی، حمد اور مناجاتِ رسولؐ کے بعد دعویٰ دائر کرتا ہے کہ اس نے نفاذ شریعت میں بڑی کوشش کی۔[۴۸] اس ضمن میں اس کا پہلا دعویٰ تو یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں پر پُرتشدد سزاؤں کا اطلاق بند کیا۔ یہ بنیادی طور پر انسان دوستی کا وہ دعویٰ تھا جس سے فیروز مشائخ کی خوشنودی حاصل کرنے کی توقع رکھتا تھا۔ اس کی دوسری فتح یہ تھی کہ اس نے پرانے سلاطین کے نام خطبوں میں بحال کیے، یہ بھی انسان دوستی ہی کا حوالہ تھا۔ محمد بن تغلق نے جن سلاطین کے نام خطبہ سے خارج کروائے تھے انہیں اس نے فقہی اعتبار سے غاصب قرار دیا تھا۔

فیروز کی اگلی بارہ فتوحات شریعت کے نفاذ سے متعلق ہیں، اس نے غیراسلامی لگان کا سلسلہ منقطع کیا،[۴۹] اسی کے نتیجہ میں اس نے جزیہ لاگو کیا۔[۵۰] اگر علماء کو ایک طرف لگان کے معاملات میں دلچسپی تھی تو دوسری جانب ان کی دلچسپی سنی عقیدے کے فروغ میں تھی۔

اہل تشیع کا معاملہ، اباحتیوں کا ذکر، احمد بہاری کا واقعہ اور رکن چندا کا بیان اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔ ہندو مذہب کا اثر معاشرے میں نظریاتی معاملات کو زیادہ متاثر نہ کر سکا تھا مگر معاشرتی رویے علماء کو اپنی طرف متوجہ کر تے تھے جیسا کہ شہر میں عورتوں کا کھلے عام پھرنا۔۵۱

حاصلِ بیان

فیروزشاہ ایک انتہائی متوازن شخص تھا، وہ عملی طور پر علماء اور صوفیا کے مقاصدو ترجیحات کے درمیان توازن قائم کرنے میں کامیاب رہا۔ مساجد اور خانقاہوں کی یکساں خدمت تو شاید سب سلاطینِ دہلی نے کی ہو، لیکن علماء و مشائخ کو بیک وقت مطمئن کرنا ہر سلطان کے بس کی بات نہ تھی۔ فیروز کے جانشین تو بالعموم ان مسائل میں الجھے ہی نہیں کہ ان کی مملکت کی نظریاتی اساس کیا ہے، اس کے امین کون ہیں اور ان سے مذہب نے کیا تقاضے کئے ہیں۔ تاہم اس کے پیشرو، دینی اساس کے ان دونوں دعویدار گروہوں کے درمیان توازن تلاش کرتے رہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عصری تقاضوں اور مقامی حالات کے عمل دخل نے علماء اور مشائخ کو بھی اپنے موقف میں ردوبدل کرنے پر مجبور کیا۔

پہلا دور علماء کی بالادستی کا تھا لیکن اس میں مشائخ کا رویہ علماء سے زیادہ مختلف نہ تھا، دوسرے دور میں علماء اور مشائخ کے رویوں میں فرق بہت واضح تھا لیکن ان میں سے کوئی اپنے رویے کو حکومت پر مسلط نہ کر سکا۔ البتہ تیسرے دور میں، گو صوفیا حاوی تھے لیکن اب حکومت اس حال میں نہ تھی کہ وہ کسی نظریاتی جنگ کی فریق بنتی۔ چنانچہ انہیں فیروزشاہ کے دور تک علماء کے ساتھ شراکت ملی اور اس کے بعد معاشرے کی سطح پر انہیں کھلا میدان حاصل ہوا۔ یوں مسلمان اہلِ علم اور دین کے امین بہ تدریج مقامی رویوں کے لیے راستا بناتے رہے لیکن بالعموم ہندوؤں کو اپنی طرف راغب نہ کر سکے۔ جب ان کے بنائے ہوئے راستوں کے نتیجہ میں ناقابلِ قبول تحریف ہونے لگی تو انہوں نے اس کا راستہ روکا۔ مگر اس عرصہ میں کئی طرح کے متبادل رویے وجود میں آچکے تھے جنہوں نے مسلمان معاشرے کو فقہ اور شرح کے مروجہ نظاموں کے بجائے نئے طبقات کے قالب میں ڈھالا۔

حوالہ جات

۱۔ خلیق احمد نظامی، *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*, Aligarh, Pakistan, 1961, ص۔۶۷

۲۔ نظامی، ایضاً، ص۔۲۲۲، حضرت بہاء الدین ذکریا کی پیدائش ملتان کے قریب ۵۷۸ھ میں ہوئی لیکن تعلیم کی خاطر وہ خراسان، بخارہ، مدینہ اور فلسطین بھی گئے۔ ص ۱۵۳، مولانا تُغنی نے پہلے تو کئی سال بھارت کے مختلف علاقوں میں حدیث کی تعلیم دی اور پھر بغداد تشریف لے گئے، اس کے بعد خلیفہ کے ملازم ہو گئے اور اسی حیثیت سے دہلی کے دربار میں ایلچی بن کر ۱۲۲۰ء میں تشریف لائے۔

۳۔ دیکھیے *چچ نامہ*، اور S. Q. A Fatmi, Letters ...

۴۔ ضیاء الدین برنی، *تاریخ فیروزشاہی*، اردو، مترجم، سید معین الحق، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۱۔

۵۔ نظامی، ایضاً، ص۔۷۷۔

۶۔ سلطنتِ دہلی کی اصطلاح بالعموم اس دور کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کی ابتدا دہلی کی فتح سے ہوئی اور اختتام مغل ریاست کے قیام پر ہوا۔ ہمارا موقف ہے کہ سلطنت کے کچھ خصوصی حوالے ہیں اور اس لفظ کو صرف مسلم حکومتوں کے لیے استعمال ہونا چاہیے۔ اس اعتبار سے سلطنتِ دہلی کی ابتدا ایلتتمش کی تخت نشینی کے چند سال بعد ہوئی جب اس نے خلیفہ سے منشور حاصل کر لیا اور اس کا اختتام فیروز شاہ بن رجب کے جانشینوں کے دور یا سیدوں کی حکومت پر ختم ہو جاتا ہے۔ تاہم اشتیاق قریشی کی اس بات میں وزن ہے کہ شیرشاہ نے سلطنت کا انداز اختیار کرنے کی کوشش کی۔ دیکھیے: I. H. Qureshi, *Administration of the Delhi Sultanate*, Lahore, Pakistan, 1944, p. 55.

۷۔ ہم اس گروہ میں ایسے غیرمسلم منگولوں کو بھی شمار کر رہے ہیں جن میں سے چند اسلام نہ لائے تھے، لیکن جن کی اکثریت جلد ہی مسلمان ہو گئی تھی، چنانچہ ان کا ذکر برنی کی تاریخ میں نومسلموں کے نام سے کیا گیا ہے۔

۸۔ نظامی، ایضاً، ص۔ ۲۶۸ف

۹۔ ایتگن اور التونیہ کی بغاوت میں ترک، تاجک اور غوری امراء، حوالہ منہاج السراج، *طبقاتِ ناصری*، اردو، جلد دوم، مترجم، غلام رسول مہر، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۵، ص۔۲۸

۱۰۔ دیکھیے Nelson Wright, *Coinage and Meteorology of the Sultanate of Delhi*, Delhi, 1981.

۱۱۔ دیکھیے خلیق احمد نظامی، بحوالہ بالا اور ضیاء الدین برنی، *تاریخ فیروزشاہی*، اردو، مترجم، سید معین الحق، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۱، ص ۲۱،جہاں اس بحث کی تفصیلات درج ہیں۔

۱۲۔ ضیاء الدین برنی، *تاریخ فیروزشاہی*، اردو، مترجم، سید معین الحق، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۱، ص ص۱۳۱و ۱۴۱تا۱۴۴۔

۱۳۔ منہاج السراج، *طبقاتِ ناصری*، اردو، جلد اول، مترجم، غلام رسول مہر، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۵، ص۸۱۸ف۔

۱۴۔۱۰۔ دیکھیے: منہاج السراج، *طبقات ناصری*، جلد اول، بحوالہ بالا، ایلتتمش کا دور اور رضیہ کا دورِ حکومت۔

۱۵۔ دیکھیے: منہاج السراج، *طبقات ناصری*، جلد اول، بحوالہ بالا، ایلتتمش کا دور اور بہرام شاہ کا دورِ حکومت۔

۱۶۔ سلطنتِ دہلی کے دور کے قاضیوں کی فہرست اور فرائض کے لیے دیکھیئے: M. B. Ahmad, *Administration of Justice in Medieval India*, Aligarh Historical Research Institute, Aligarh, 1941, pp. 96-132.

۱۷۔ لفظ فقہ کے معانی اور ان کے ارتقائی منازل کے لیے دیکھیئے: Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1970, p. 1ff.

۱۸۔ داتا صاحب کی تعلیمات کی تفصیل کے لیے دیکھیئے *کشف المحجوب* اور ان کے مختصر خاکے کے لیے ڈاکٹر محمد باقر،*احوال وتعلیمات شیخ ابوالحسن ہجویری داتا گنج بخش*،لاہور، پاکستان ۱۹۸۹، ص ۸۸ ف۔

۱۹۔ محمد نور نبی، *Development of Muslim Religious Thought in India: from 1200 A.D. to 1450 A.D.*, Aligarh, 1962, بیان کرتے ہیں کہ شیخ مذکور کی تعلیمات صوفیانہ زندگی سے متعلق تھیں۔ بقول نور نبی، یہی فقر تھا جس کی بنا پر وہ عوام میں مقبول تھے اور اسی فقر کی وجہ سے ان کے خلیفہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے پیچھے دہلی کے خاص وعام چل پڑے جب انہیں دہلی سے نکلنے کا حکم ہوا۔ص ص ۲۰ تا ۲۶۔

۲۰۔ امیر خورد، *سیر الاولیاء*، اردو ترجمہ اعجاز الحق قدوسی،لاہور، ۱۹۸۰ء، ص۲۸۵ سے ایک بیان شروع کرتا ہے جس میں شیخ مذکور نے چند دقیق سوالات کے جواب دیے۔ اس بیان سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ ان کو مقامی لوگوں کی ذہنیت سے کوئی خاص سروکار نہ تھا۔

۲۱۔ فخرِ مدبر کا نام فخرالدین محمد ابن منصور مبارکشاہ مرورودی صدیقی تھا، اس نے ایک مختصر تاریخ لکھی جسے *عجب نامہ* بھی کہا گیا ہے اور ایک کتاب *آداب الحرب والشجاعہ* لکھی جس میں حاکموں کے لیئے

حکومت کے اصولوں کے علاوہ جنگ کے اصولوں کی معلومات بھی درج ہے۔

۲۲۔ فخر مدبر، *تاریخ فخرالدین مبارکشاہ مرورودی*، ed. E. Denison Ross لندن، ۱۹۲۸، متن ص۔ ۳۳

۲۳۔ ضیاء الدین برنی، *تاریخ فیروزشاہی*، ترجمہ ڈاکٹر معین الحق، لاہور، ۱۹۸۱۔

۲۴۔ منہاج السراج، *طبقاتِ ناصری*، اردو، جلد اول، مترجم، غلام رسول مہر، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۱۹۸۵، ص۸۵۶، سید قطب الدین اور قاضی بہرائچ نے کشلو خان کا ساتھ دیا جب الغ خان بلبن ان کے خلاف بڑھا۔

۲۵۔ خلیق احمد نظامی، *Some Aspects of Religion and Politics in India During the Thirteenth Century*, Aligarh, Pakistan, 1961, p. 155 نے مولانا کمال الدین زاہد کا ذکر کیا ہے جنھوں نے بلبن کے دور میں نماز کی امامت کی پیشکش رد کر دی تھی (ص ۱۵۵) اور شیخ فرید الدین کی بلبن کو تنبیہ کا ذکر کیا ہے ص۔ ۲۴۳۔

۲۶۔ ایضاً، ص۔۱۷۶،حاشیہ۴، کے بیان کے مطابق ہانسی کا مقام چشتی اور سہروردی مسالک کے درمیان سرحد کی حیثیت رکھتا تھا۔

۲۷۔ غیاث الدین نے تو حضرت نظام الدینؒ اولیاء کو سماع کی محفلوں کی وجہ سے دہلی چھوڑنے کا حکم دیا جس کے جواب میں روایت کے مطابق انہوں نے ''ہنوز دہلی دور است'' کا بیان جاری کیا۔ محمد بن تغلق نے اس سے بڑھ کر مشائخ سے مطالبہ کیا کہ وہ سرکاری ملازمت اختیار کریں جس کی وجہ سے اسے خاصی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ دیکھیئے سید حسین کا واقعہ، میر خورد، *سیر الاولیاء*، اردو ترجمہ اعجاز الحق قدّوسی،لاہور، ۱۹۸۰ء، ص۳۶۳۔

۲۸۔ سید علی ہمدانی، *ذخیرۃ الملوک*، اردو ترجمہ، مترجم مولانا غلام قادر، راولپنڈی، ۱۹۸۷، ص۱۱۱ف۔

۲۹۔ ضیاء الدین برنی، *فتاویٰ جہانداری*، ترجمہ ڈاکٹر افسر بیگم، *Medieval Indian Quarterly*، ص ۶۲ف۔

۳۰۔ خواجہ امیر حسن علا سجزی دہلوی، *فوائد الفواد*، ترجمہ خواجہ حسن ثانی، لاہور، ۱۹۹۱، جلد اول، چھٹی اور آٹھویں مجلس۔

۳۱۔ *ایضاً*، اکیسویں مجلس، ص ۱۸۶ف۔

۳۲۔ *ایضاً*، ص ۲۱۰۔

۳۳۔ *ایضاً*، ص۲۴۵، حضرۃ موسیٰ کا پانی کو پھاڑ کر خشک زمین پر چل کر دریا پار کرنے سے مشابہ کرامات کا ذکر ہے۔

۳۴۔ *ایضاً*، ص ۲۰۱۔

۳۵۔ *ایضاً*، ص ۲۰۲۔

۳۶۔ مولانا نور احمد خان فریدی، *تذکرہ قطب الاقطاب، شاہ رکنِ عالم ملتانی*، ملتان، ۱۳۸۱ھ،ص۱۷۶ف۔

۳۷۔ *ایضاً*، ص ۱۹۵۔

۳۸۔ Agha Mehdi Husain, *The Rise and Fall of Muhammad Bin Tughluq*, *London*, Pakistan, 1938, p. 70, نظام الدین اولیاء کے ساتھ غیاث الدین تغلق کا سماع کے موضوع پر اختلاف تھا۔ تغلق نے شیخ مذکور کو دہلی چھوڑنے کا حکم دیا تھا جس کے جواب میں، بطور کرامت، شیخ مذکور کا بیان 'ہنوز دِلی دور است' بتایا جاتا ہے کہ تغلق زندہ حالت میں دہلی واپس نہ پہنچا۔

۳۹۔ بالعموم ابن تیمیہ کو عقلیت پسند بتایا جاتا ہے البتہ، Dr Saeeda Iqbal, *Islamic Rationalism in the Subcontinent*, Lahore, 1984, p.64, calls him dogmatic and theological, شاید ہم اس کے پاس دونوں طرح کے رجحان دیکھ سکتے ہیں۔ ہمارا موقف ہے کہ آٹھویں صدی ہجری تک نظریات کے نظام میں واضح مدبندی کا تصور ہی غلط ہے۔

۴۰۔ ابن تیمیہ کے ان نظریات کی تفصیل دیکھنے کے لیے جو محمد بن تغلق اور علماء کے درمیان مخالفت کا سبب بنے، دیکھیے

Agha Mehdi Hussain and Qamaruddin Khan, *The Political Thought of Ibn Taumiyah,* Islamabad, Pakistan, 1973

۴۱۔ دیکھیئے: ضیاء الدین برنی، *تاریخ فیروزشاہی*، بحوالہ بالا اور ابن بطوطہ کا سفر نامہ جنہوں نے علماء اور مشائخ کے ساتھ سلطان کے اختلافات اور خلیفہ کے منشور وغیرہ کی تفصیلات بیان کی ہیں۔

۴۲۔ اس ضمن میں علاء الدین خلجی کے نئے دین کے منصوبہ کو اکبر کے دینِ الٰہی، محمد بن تغلق کی مبینہ ہندو پروری اور علاء الدین خلجی کی ہندو رانی سے شادی کو اکبر کی ہندو نوازی اور بالخصوص بھگتی تحریک کو ہندوؤں کے اس قیاس سے تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ اب مسلمان مشائخ بھی ایشور اور اللہ کو ایک کہنے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔

۴۳۔ شمس سراج عفیف، *تاریخ فیروزشاہی*، اردو ترجمہ، مترجم مولوی محمد فدا علی طالب، کراچی، پاکستان ۱۹۶۵، ص۲۵۸۔

۴۴۔ K. S. Lal, *Early Muslims in India*,

۴۵۔ راجکمار ہردیو، *نظامی بنسری*، اردو ترجمہ خواجہ حسن نظامی، تلخیص ڈاکٹر محمودالرحمان، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء، ایک اندازہ کے مطابق ہردیو وہ شخص ہے جو محمد بن تغلق کا وزیر تھا اور جسے تاریخ میں احمد ایاز کے نام سے پہچانا گیا ہے۔ یہ ناممکن ہے کیونکہ برنی نے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ احمد ایاز، جو اس کا ہمعصر درباری تھا، ایک مسلمان کوتوال کا بیٹا تھا۔ ممکن ہے کہ ہردیو نے بھی مسلمان بننے کے بعد اپنا نام احمد ایاز رکھ لیا ہو، تاہم کتاب کے متن اور انداز سے گمان ہوتا ہے کہ یہ ایک خیالی

شخص ہے۔ کتاب کا اصل مصنف شاید سید دور کا کوئی فرد ہو جو چشتیہ سلسلہ سے تعلق قائم کرنے کی خاطر ایک فرضی کردار سے تاریخ کے واقعات تذکرہ کے انداز سے رقم کر رہا ہو۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ مصنف اپنے مبینہ وطن تلنگانہ کے بارے میں معلومات میں غلطیاں کرتا ہے۔

۴۶۔ *ایضاً*، ص۔۳۹،دلی کے بازار میں مکالمہ۔

۴۷۔ *ایضاً*، ص۔۴۳، بارہ لائیو رام منائیو کا ذکر۔ گو یہ واقعہ بعید از قیاس نہیں لیکن اس کا زیادہ امکان بھگتی تحریک کے دور میں ہے۔ *سیر الاولیاء* اور *فوائد الفواد* کے متون سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ نظام الدین اولیاء کے معمولات میں اس طرح کا واقعہ پیش نہ آیا ہو گا۔

۴۸۔ فیروزشاہ بن رجب، *فتوحاتِ فیروزشاہی*، مترجم (انگریزی) شیخ عبدالرشید، فارسی متن ص۔۲۔

۴۹۔ چونکہ اسی قسم کا دعویٰ برنی نے محمد بن تغلق کے دور کے حوالے سے کیا ہے، اس لیے ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ فیروز نے پہلے یہ لگان خود لگائی تھی اور پھر اسے اس کو ختم کرنا پڑا۔ اس بات کی تصدیق یوں بھی ہوتی ہے کہ عفیف نے اس فتح کے اسباب بیان کرتے ہوے بتایا کہ علماء کے ایک وفد نے فیروز کو مجبور کیا کہ وہ ایسے تمام لگان بند کرے جو خلافِ شرع ہیں۔ جب ان کے فتاویٰ کی وجہ سے فیروزشاہ نے مجبوراً یہ لگان بند کیے تو، بقول عفیف *بحوالہ بالا*، ص۔۲۵۸، خزانے کو تیس لاکھ تنکہ سالانہ کا نقصان ہوا۔ اس نقصان کو پورا کرنے کے لیے فیروز نے جزیہ لاگو کرنے کا فیصلہ کیا۔

۵۰۔ عفیف نے، *بحوالہ بالا*، ص۔ ۲۵۹ف ف پر جو واقعات درج کیے ہیں ان کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان سے اندازہ ہوتاہے کہ ہندوؤں کی کتنی تعداد دہلی میں ہو گی، ان کے سلطان سے مذاکرات کا انداز کیا تھا اور سلطان کی دین داری کا اس کی دنیاداری کے ساتھ کیا تعلق تھا۔

۵۱۔ فیروزشاہ، *بحوالہ بالا*، ص۔۱۰۔ مذہبی اعتبار سے،ہندوؤں کے مندر بنانے وغیرہ کے چند واقعات ایسے تھے جو سلطان کے سامنے لائے گئے اور اسے علماء کے دباؤ کے تحت ان کے خلاف کارروائی کرنی پڑی، اس کا بھی ذکر *فتوحاتِ فیروز شاہی* میں درج ہے۔