

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۔

علم تاریخ کی اساس ارتقائی عمل ہے، چونکہ میں تاریخ کا طالب علم 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 پہلے 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 غیر مسلم ریاست اور معاشرے میں تفریق کی بنیاد ہیں۔ چونکہ اسلام کے عقائد میں رد و بدل ناممکن ہے اور ان میں تحریف ناقابل برداشت اس لیے مسلمان مفکرین کو کئی معاملات میں مقامی تقاضوں کے لیے گنجائش تلاش کرنے میں خاصی دقت 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 سر 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 صورت 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 بود و باش 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 براہ 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 بسا اوقات اپنی نظریاتی اساس میں بھی رد و بدل 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 جاسکے۔

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۔ قرین 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 جمنہ کے دو آب میں سات صدیوں کی مسلسل حکومت نے بھی مسلم آبادی کو متواتر ترقی نہ دی۔ خلیفہ احمد نظامی کا یہ خیال کہ ہندومت کی وجہ سے بھارتی معاشرے میں یکجہتی اور احساسِ قومیت کا کوئی شائبہ نہ رہا تھا اور بنی پرشاد کے ساتھ ان کا اتفاق رائے کہ اس کی وجہ سے ہندو فرد اور معاشرہ دونوں دلبرداشتہ و ناامید تھے درست نہیں! اس بیان کے پس پردہ یہ مفروضہ جو درست نہیں، کار فرما 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 مد نظر رکھنے کی اہمیت یہ ہے کہ ہمیں اس کی روشنی میں مسلم اہل 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 برصغیر 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 و عقائد سے بھی تھا۔ یوں تو محمود غزنوی کے زمانے میں کچھ مسلمان گنگا جمنہ 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 نعیمی ہوں یا حضرت بہاء الدین ذکریا (اس خطہ میں سہوردی 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 ہوئے، یا جن کے بارے میں مقامی لوگوں نے استفسار کا مطالبہ کیا ہو۔

عرب فتحِ 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 اختراع 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 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 گروہوں 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 ہوئے خواہ انہیں اسلام قبول کیئے ہوئے زیادہ عرصہ نہ ہوا ہو اور وہ کسی بھی نسل (ترک، عرب یا ایرانی) سے تعلق رکھتے ہوں۔ ۷ دوسرا گروہ ان غیر مسلم 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 غور و فکر 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 دینے بغیر تبلیغ کے عمل میں کامیابی کی توقع نہیں کی جاسکتی 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 بقاء 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 دو نسلوں 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 ایلہری 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 غیر مسلم 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 غیر مسلموں کی متضاد ترجیحات میں توازن پیدا ہو گیا۔

تجزیہ ہذا میں ان تین مراحل کے دوران ایک طرف تو بھارتی علاقے میں سلطنتِ دہلی کے معاشرے کی منظر کشی کی جا رہی ہے اور دوسری جانب مسلمان مفکرین کے بدلتے ہوئے پیرائوں میں مذہبی نظریات کا اظہار ہے۔ پہلے دور میں معاشرہ دو واضح گروہوں، مسلم اور غیر مسلم 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 غیر مسلم 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 ہو گئیں 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 حمید الدین کی بیشتر تصانیف ناپید ہیں تو شاید ان میں سے ایک کی تفسیر پارہ عم (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 بحث 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 لیے مختص ہے۔ فصل کے دوسرے حصے 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، اہل قلم، اہل 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 ہوئے تھے، مقامی آبادی کے ساتھ شامل تھے۔ تیرھویں صدی عیسوی کے ساتویں عشرہ تک دہلی کے مسلم عوام، علماء اور مشائخ صرف نوزائیدہ 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۔ ایلٹیمش 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 لیے کر رہے تھے کیونکہ وہ منگولوں کے حملوں سے پیدا ہونے والی بد نظمی 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 ایلٹیمش کے دور کے بعد بھی جاری رہا حتیٰ کہ ایلٹیمش کے دو بیٹوں نے بھی منگولوں کے زیر حکومت 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 یلڈز 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 غیر مسلم آبادی کے ساتھ مستقل زندگی گزارنے کے تقاضوں کو من حیث الجماعت سمجھنا شروع کیا۔ ایلٹیمش کے ساتھ اس کے دور کے شیخ الاسلام، نورالدین مبارک غزنوی کی مبینہ گفتگو جہاں

ایک طرف اس امر کی نشاندہی کرتی ہے کہ ہندوؤں کے ساتھ سلوک کے معاملات ایلٹیمٹس 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 غیر مسلم رعایا کے ساتھ معاشی معاملات میں ان کی ضروریات کے پیش نظر دیوناگری میں القاب درج کرتے تھے، ایہ 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 قتلخ 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 غیر مسلم 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 غیر مسلم 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 و استحکام کا محافظ ہوتا تو وہ اس سے مطمئن رہتے۔ صوفیا نے رفتہ رفتہ مسلم اور غیر مسلم عوام کے درمیان تفریق کی دیواروں میں کہیں کہیں شکاف 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 غیر مسلم سلطنتِ دہلی کی رعایا تھے۔ اجمیر، بدایوں اور قنوج جیسے ان شہروں کے معاشرے، جن میں قدیمی 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 کا اقتدار دو چار صدیاں پہلے قائم ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سہوردی سلسلہ نے خطہ پاکستان میں جلد ہی جڑ پکڑ لی، 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 اقطاع کا تذکرہ کیا ہے چنانچہ یہ قیاس کیا گیا ہے کہ جنگجو مسلمانوں کی تعداد ایک یا دو لاکھ ہوگی۔ 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 اہل 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 ہوگی۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ آبادکار کل آبادی کا پانچ فی صد تھے تو مطبج علاقوں کی آبادی کی کل تعداد ڈھائی کروڑ بنتی ہے۔ ان میں کم از کم آدھے باج گزار راجاؤں 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 ہوگی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ایلٹیمش اور رضیہ سلطانہ کے ادوار میں ایک ایک مرتبہ اسماعیلیوں یا قمرطیوں کے حملوں کا ذکر ملتا

ہے۔ ۱۴ معلوم ہوتا ہے کہ ان واقعات کے بعد اہل 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 قابل 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 غیر مسلم) 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 اثر و رسوخ زیادہ تھا۔ جن صوفیا کو غیر مسلم 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 ایلٹیمش کو قائل کرنے کی کوشش کی کہ وہ غیر مسلموں کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایلہری 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 کشتائی 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 فائز کیا جاتا تھا اور اکثر انہیں کو مدارس اور مساجد کا انتظام چلانے کی ذمہ داری بھی دی جاتی تھی۔ ۱۶ قاضی القضاة اور صدرالصدور کے عہدے تقریباً ہم پلہ تھے گو صدر قاضی کے فیصلوں کا نگران تھا لیکن اصولاً دونوں کیلئے فقہ کا محقول 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 جنہوں نے اس عرصہ میں علماء اور مشائخ کی توجہ حاصل کی۔ یہاں یہ یاد رکھنا مناسب ہوگا کہ ایک طرف یہ حقیقت تھی کہ ہندوؤں 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 جنہیں وہ زمانہ یاد تھا جب یہاں کوئی مسلمان حاکم نہ تھا۔ چنانچہ ایسے ہندوؤں کو مسلمانوں کے اقتدار سے حسد تھا اور اکثر مسلمان ایسے تھے جن کے لیے ہندوستان کے رسم و رواج کے مطابق زندگی گزارنے والے لوگ عجیب معلوم ہوتے تھے۔ البتہ ایلٹیمش کے بعد کے دور میں کئی مسلمان خواص ایسے بھی تھے جنہیں 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 ۱۱ء میں اسلام قبول کیا ہوگا لیکن ان کی فقہ اور شریعت کے بارے میں معلومات میں ایسی بحثیں شامل نہ تھیں جن سے وہ مسلمان واقف ہوئے جنہوں نے داتا گنج بخشؒ سے اسلام کی تعلیم حاصل کی۔ ۴۰۰ھ تک فقہ کے مکاتب بھی وجود میں آچکے 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 غیر مسلم 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 بخش کی تعلیمات اسی دور کے مسائل اور غزنوی ریاست میں تبلیغ 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 آچکی ہو لیکن بھارت کے علاقے میں داخل ہونے والے ترک اور تاجیک دونوں تک شہرِ دہلی میں بھی اقلیت ہی رہے ہوں گے۔ اجیر میں تو مسلم اکثریت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، چنانچہ خواجہ معین الدین چشتی اور قطب الدین بختیار کاکی کی تعلیمات اس نہج سے ہٹ گئیں جو داتا صاحب کے پاس نظر آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مشائخِ 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 صوفیاء 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 گرو غیر متعصب مزاج تھا جس کی وجہ سے وہ لوگ بھی ان کے پاس آ بیٹھے 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 چشتی اور شیخ بختیار کاکی کی تعلیمات کا اندازہ ان کے اپنے الفاظ میں نہیں ہو سکتا لیکن ان کے قریبی ساتھی شیخ حمید الدین کے ملفوظات سے ان کے

عہد کے چشتی سلسلہ کے معمولات اور موضوعات پر روشنی ڈالی جاسکتی ہے۔ حدیث کی اہمیت کے بھرپور اعتراف کے ساتھ ساتھ اصول الطریقت اور سیر 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، جبر و قدر کی شرائط یا دوزخ اور جنت کی حقیقت ان کے چند پسندیدہ موضوعات ہیں۔ ۲۰ غیر مسلموں کے مسائل سے عدم دلچسپی کا ایک قابل 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 جاسکتا 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 جاسکتا ہے۔ تاج المآثر کے مصنف حسن نظامی، تاریخ فخرالدین مبارکشاہ کے مصنف فخرمدبر اور طبقات ناصری کے مصنف قاضی منہاج السراج نے اہل تشیع کا دربار دیکھا تھا۔ آخر الذکر کی اضافی فضیلتیں یہ ہیں کہ اول تو وہ علماء کی صف میں شمار ہوتا ہے اور قاضی و خطیب کی حیثیت سے عالی عہدوں پر فائز رہا۔ دوم وہ زبرد مطالعہ دور کے تمام عرصہ کا یعنی شاہد تھا اور اس کے بیشتر حصہ کی تاریخ رقم کرتے ہوئے اپنے تاثرات بھی بیان کر گیا۔

فخر مدبر کی دو تصانیف ہمارے لیے اہمیت رکھتی ہیں، ۲۱ دونوں میں ہندوؤں 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 غیر مسلم رعایا کے لیے طے شدہ ہے اور وہ مسلمان اور غیر مسلم رعایا میں امتیاز نہیں کرتا تھا

جبکہ ایک نے اس معمول میں تبدیلی کی۔ ۲۲ آداب الحرب سے معلوم ہوتا ہے کہ فخرمدبر نے حاکموں کو غیر مسلموں کے ساتھ سلوک کے موضوع پر کوئی تلقین نہیں کی۔ حسن نظامی بھی براہ راست غیر مسلم رعایا کے موضوع سے کوئی دلچسپی نہیں رکھتا، البتہ اس کے ہاں بھی منہاج کی طرح بالعموم ہندوؤں 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۔ حسب توقع اس کے وہ نظریات جو عہدہ قضاء سے متعلق ہیں اس کے فقہی موقف اور مسلک کے مطابق وضاحت سے بیان کیے گئے ہیں۔ تاہم عام شہری زندگی میں ہندوؤں 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 یہاں آئے 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 ہندوؤں سے سلوک میں کئی مسائل پیش آ چکے تھے۔ ان میں سے کچھ مقتدر تھے اور انہیں حکومت کے کاموں میں بھی غیر مسلموں کے ساتھ سلوک کی ضرورت گاہے بہ گاہے پیش آتی رہی تھی۔ اس معاشرتی کیفیت کے اثرات پہلے مشائخ اور پھر علماء کے پیش نظر آئے تو انہوں نے پر امن بقائے باہمی کا لائحہ عمل اختیار کیا جس میں علماء کی ترجیح تھی کہ مذاہب میں تفریق کو برقرار بلکہ نمایاں بنایا جائے۔

معاشرہ

بلبن کے دور حکومت میں ہمیں وہ رجحانات نظر آنے شروع ہو جاتے ہیں جن میں صوفیاء کی ترجیحات اور علماء کے موقف میں فرق نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ فرق خلیجوں کے دور اقتدار میں مزید نمایاں ہوا، بلکہ صوفیاء کے دونوں سلسلوں کے علاقہ اقتدار کی حد بندی یا سرحدیں بھی واضح ہونی شروع ہو گئیں۔ کیتھڈ نے کیلوکھری کو دارالحکومت بنا کر ہندو اثرات کے لیے راہ ہموار کر دی اور جلال الدین خلجی کے دور میں ہندو اس کے محل کی دیوار کے ساتھ سے ڈف بجاتے ہوئے جتنا تک جلوس لے جایا کرتے تھے۔ ۲۳ ان حالات میں مسلم اور غیر مسلم معاشرے کے درمیان حد فاصل 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 خلیجوں کی فوج کا، سلطنتِ دہلی کی افواجِ 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 غیر سرکاری کاموں میں مشغول مسلمان بھی اتنے ہی ہوں۔ اسی تناسب سے ہم توقع کر سکتے ہیں کہ محمد بن تغلق کے دور میں اقتضاعات اور سلطنتِ دہلی کے باہر رہنے والی مسلمان فوج کو شامل کر کے بھارت میں مسلمان عسکری افراد تقریباً پانچ لاکھ ہوں گے۔ اگر غیر فوجی اہلکار بھی کم از کم اتنے تھے اور غیر سرکاری 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، قرین قیاس ہے کہ ان مقامی نومسلموں کی اکثریت بدھ مت یا جین مت کے پیروکاروں میں سے تھی۔ مسلم اور غیر مسلم آبادی کے تناسب میں کوئی خاص فرق نہ آیا تھا کیونکہ مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد نے نئے علاقے فتح کیے جہاں وہ شاید غیر مسلم 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 ہو گئے 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 منسوب سب سے زیادہ تکلفات نہیں ہوتے، اس لیے ان لوگوں میں لین دین اور سنبھالی بودوباش نسبتاً آسان تھی۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف ان مقامات پر ممکن تھا جہاں مقامی دیہی آبادی کے تعصبات 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 براہ 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 تعلق سلاطین کا جھکاؤ علماء کی جانب تھا، چنانچہ انہیں مشائخِ چشت کے ساتھ اختلاف تھا اور سہروردی مشائخ کی طرف رغبت۔

ہمارے زیر مطالعہ تین ادوار میں یہ درمیانہ دور سب سے اہم اور قابل توجہ ہے۔ بھارت کے غیر مسلم مکین جو سلطنتِ دہلی کے زیر 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 حسب 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 ناقابل 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 اختلاف رائے رہا۔ چونکہ اس دور میں تمام حاکموں کی ترجیح تھی کہ غیر مسلم مقامی لوگوں، بالخصوص ہندوؤں 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 نتیجے 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 تھی ۲۳ لیکن بعد میں بھی کچھ علماء اور مشائخ نے اس کو تنبیہ کی۔ ۲۵ خلجیوں میں مبارک خلجی کو حضرت نظام الدین اولیاء سے مخالفت رہی لیکن تقریباً تمام سلاطین کے سہروردی مشائخ، بالخصوص حضرت بہاء الدین ذکریا اور شاہ رکن عالم، 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 زیر 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 غیر مسلموں کے ساتھ سخت سلوک کی تلقین کرتا ہے۔ دوسری جانب مشائخ کی ترجیحات ہیں جن میں مشائخ چشت غیر مسلموں (بالخصوص اسلام کی طرف رغبت رکھنے والے غیر مسلموں) کے ساتھ حد درجہ رعایت کا رجحان رکھتے تھے۔ انہوں نے ایسا رویہ اختیار کیا جو انہیں مسلم اور غیر مسلم عوام کے لیے بھی مرجہ خلاق 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 پیش

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 النشوار اور سیر الاولیاء کا بھی۔ نظامی نبرسی اور فتوحات فیروز شاہی کو تیسرے دور کی نمائندگی کے لیے مختص کر کے موجودہ فصل میں شاہ رکن الدین 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 حسن 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 غیر مسلموں 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 قوانین اسلام کے مطابق رہنے کا موقع فراہم کرے۔ اس کے برعکس غیر مسلموں کے لیے ان کا موقف ہے کہ وہ بہر طور 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 غیر مسلموں سے سلوک کے اعتبار سے سید علی ہمدانی کے مقابلے میں زیادہ سختی کا قائل ہے۔ جہاں سید علی ہمدانی کا موقف بنیادی طور پر فقہ کے مسائل سے ماخوذ تھا وہاں برنی کے مطالبات میں ایک انتقامی جذبہ کار فرما نظر آتا ہے۔ اس نے فتاویٰ جہانداری کے گیارھویں فتویٰ ۲۹ میں ہندوؤں 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 مردود و ملعون ہیں۔ اسی انداز سے تاریخ فیروز شاہی میں بھی اس کا موقف ہے کہ ہندوؤں کو ذلیل کرنا سلطان اسلام کی اولین ذمہ داری ہے۔ اس متشدد انداز سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ درحقیقت دہلی کے مسلمان

فرمانروا ہندوؤں کے ساتھ ویسا سلوک نہیں کر رہے تھے جیسا کہ برنی چاہتا تھا۔
 فوائد الفواہد میں ترک 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 دنیا داری کے معاملات سے ظاہر ہے کہ ان کے مخاطب وہ ممکنہ مسلمان تھے جنہیں دنیا داری کے معمولات کا فکر تھا۔ تاہم فوائد الفواہد کی پانچ جلدوں میں (جن ایک سو اٹھاسی محفلوں کا ذکر ہے) براہ راست غیر مسلموں کی کیفیت یا ان کے معاملات کا تذکرہ نہیں ملتا۔ البتہ چوتھی جلد کی چالیسویں مجلس میں، جس کی تاریخ رمضان ۱۷۷۱ھ تھی، ایک ہندو کے خولجہ 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۔ سیر الاولیاء کے متن میں فوائد الفواہد سے بھی زیادہ دینداری اور صوفیاء کی رہنمائی کے موضوعات سے دلچسپی نظر آتی ہے۔ ان کے انداز بیان سے ظاہر ہے کہ یہ تصانیف بالواسطہ ان رویوں کو فروغ دے رہی تھیں جن کے نتیجے میں اسلام سے رغبت رکھنے والے مقامی غیر مسلم، جن کی روحانی تشریح کے لیے ان کا پرانا عقیدہ ناکافی ثابت ہو رہا تھا، اسلام کی طرف راغب ہو سکیں۔

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 غیر دنیاوی 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 بھجوں کا عکس ملتا ہے۔^{۳۴}

جہاں مشائخِ 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 غیر مسلم مریدوں کی بہتات ہوتی تھی۔ ۳۶ اس کے برعکس، بظاہر سہروردی مشائخ نے غیر مسلموں کے ایمان لانے کے عمل کو ترجیح دی۔ ۳۷ اگر شاہ رکن عالم 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 بہتی تھیں جو اسلام نہ لائیں تھیں۔ دوسری طرف یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سہروردی مشائخ کو غیر مسلم مریدوں کی بہ نسبت نو مسلم 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 موقف اختیار کر سکتے ہیں کہ سلطنتِ دہلی میں مشائخِ چشت کا غلبہ تھا۔ جب ملتان اور دیپالپور میں سہروردی مشائخ کے زیر اثر زندگی گزارنے والے غیاث الدین بلبن، غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق کا تعلق دہلی کے معاشرہ سے قائم ہوا تو زیر 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، مشائخِ 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 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 غیر مسلموں کے ساتھ پر امن 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 جاسکتی ہے۔ ۴۲

فصل سوم

اس دور کو ہم سلطنتِ دہلی کا آخری دور سمجھتے ہیں کیونکہ اس میں دہلی کی حکومت میں سے وہ تمام خصلتیں ناپید ہو گئیں 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 الیٹور 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 ہو سکتی ہے جس پر بھارت کی تمام آبادی، خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم، متفق ہو سکے گی۔ یہی خام خیالی تھی جس نے مغل دور میں دینِ الہی کے تصور کی شکل اختیار کی۔ درحقیقت 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 ہوئے ڈیڑھ صدی، یعنی چار نسلوں سے زیادہ عرصہ ہو چکا تھا۔ گو ابھی بھی دہلی کے گرد و نواح میں ایسے علاقے موجود تھے جہاں کی آبادی خالصتاً غیر مسلم 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 مندوش ہی تھے۔ جب محمد بن تغلق دکن سے پسپا ہوا تو ان جنوبی علاقوں میں دو غیر مسلم اور دو مسلم 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 دو آب 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 بیکہتی نہ تھی۔

مرکز سے دور ان علاقوں میں بھی مسلم اور غیر مسلم عوام نے ایک دوسرے کے رسم و رواج 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 جمنہ کے دوآب اور اس سے منسلک رقبہ کے علاوہ اودھ کی سرزمین ہے، گویا ہانسی اور سرہند سے لے کر لکھنؤ، جوینپور 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 شیر و شکر ہو کر رہ رہے تھے کہ ایک برہمن کے لیے ممکن ہو گیا کہ وہ ہندومت کی تبلیغ کرے۔ ۴۳ تاہم فیروز شاہ 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 ناصر الدین 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 موقف سے۔ اگر یوں کہا جائے کہ ان مقتدروں کو اپنے زیر 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 غیر مسلم 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 پیشتر 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 کہ ۱۳۲۵ھ/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 کئی 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 غیر مسلموں، بالخصوص ہندوؤں، میں ایک گروہ تھا جو اپنے مذہب و ثقافت 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، خلیجوں کو عموماً مشائخ کی تائید حاصل رہی مگر تعلقوں 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 زاہد 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 نظریے 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 غیر اہم 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 مدہم 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 حضور ﷺ کی زندگی اس کا بہترین نمونہ تھی۔ لیکن جب نجی علاقوں میں نئے سوال پیدا ہوئے 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 ہندوؤں کے لیے توحید کا تصور کرنا مشکل اور مسلمانوں کے لیے اسے بالائے طاق رکھنا ناممکن تھا۔ البتہ بھارت کے غیر مسلموں 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 بدلے پیر کی خانقاہ سے لوگوں کو اجماع امت میں داخل کیا اور زکوٰۃ کی جگہ نذرانے قبول کیے۔ نماز جمعہ کی رسمی اجتماعیت کی بجائے سماع کی محفل مقامی مزاج کے لیے زیادہ قابل 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 ایٹور کے نام سے منصوب کریں۔ چونکہ علماء نے وحدت الوجود اور

وحدت الشہود کے نظریات سے سمجھوتا کر لیا تھا، چنانچہ بھگتی تحریک کو (جو انہی 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 انہی کی کوششوں سے بھگتی تحریک بالآخر ناکام ہوئی۔ ایک طرف صوفیاء کے ملفوظات و تذکروں میں تبلیغ اور اشاعتِ اسلام کے موضوعات کی بہ نسبت تصوف کے نکات کے ذریعہ غیر مسلموں کے لیے رغبت کا سامان پیدا کیا۔ دوسری جانب نظامی نسری جیسی تصانیف سے ہمیں ان راستوں کا علم ہوتا ہے جو غیر مسلموں نے اسلام میں داخل ہونے کے لیے اختیار کیے۔

راجکمار ہردیو سے منسوب نظامی نسری در اصل نظام الدین اولیاء کے ایک مہینہ مرید^{۴۵} کی آپ بیتی ہے۔ یہ ایک منفرد ماخذ ہے جس سے ایک مقامی ہندو کی ایک عظیم صوفی سے وابستگی کے نتیجے 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 عصمتیں 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 دعوؤں 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 قابل تشہیر و اشاعت انہی کو قرار دیا گیا ہو گا جن سے عوامی مقبولیت حاصل ہو۔ حالانکہ اس کے دور تک دہلی کے گردنواح 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 رسول کے بعد دعویٰ دائر کرتا ہے کہ اس نے نفاذِ شریعت میں بڑی کوشش کی۔ ۴۸ اس ضمن میں اس کا پہلا دعویٰ تو یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں پر پُر تشدد 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 بجالا 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 غیر اسلامی لگان کا سلسلہ منقطع کیا، ۴۹ اسی کے نتیجے 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 اباہیوں 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 کرتے 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 مقاصد و 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 اہل 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 نتیجے میں ناقابل 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 ۵۷۷ھ میں ہوئی لیکن تعلیم کی خاطر وہ خراسان، بخارہ، مدینہ اور فلسطین بھی گئے۔ ص ۱۵۳، مولانا نعیمی 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 اپنی بن کر ۱۲۲۰ء میں تشریف لائے۔
- ۳- دیکھیے پیچ 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- سلطنت 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 سلطنت دہلی کی ابتدا اہل سنت کی تحت 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 غیر مسلم 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- ایٹکن اور التونیہ کی بغاوت میں ترک، تاجک اور غوری امراء، حوالہ منہاج السراج، طبقات ناصر، 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، ۱۹۸۱ء، ص ۲۱، جہاں اس بحث کی تفصیلات درج ہیں۔
- ۱۲۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروزشاہی، اردو، مترجم، سید معین الحق، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۱ء، ص ۳۱ و ۳۲ تا ۳۳۔
- ۱۳۔ منہاج السراج، طبقاتِ ناصری، اردو، جلد اول، مترجم، غلام رسول مہر، لاہور، اردو سائنس بورڈ، ۱۹۸۵ء، ص ۸۱۸ف۔
- ۱۴۔ دیکھیے: منہاج السراج، طبقاتِ ناصری، جلد اول، بحوالہ بالا، اپلتیمش کا دور اور رضیہ کا دور حکومت۔
- ۱۵۔ دیکھیے: منہاج السراج، طبقاتِ ناصری، جلد اول، بحوالہ بالا، اپلتیمش کا دور اور بہرام شاہ کا دور حکومت۔
- ۱۶۔ سلطنتِ دہلی کے دور کے قاضیوں کی فہرست اور فرائض کے لیے دیکھیے: 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 دیکھیے: Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1970, p. 1 ff.
- ۱۸۔ داتا صاحب کی تعلیمات کی تفصیل کے لیے دیکھیے کشف المحجوب اور ان کے مختصر خاکے کے لیے ڈاکٹر محمد باقر، *احوال و تعلیمات شیخ ابوسعید بخاری داتا گنج بخش*، لاہور، پاکستان ۱۹۸۹ء، ص ۸۸ف۔
- 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 کاکی کے پیچھے دہلی کے خاص و عام چل پڑے جب انہیں دہلی سے نکلنے کا حکم ہوا۔ ص ۲۰ تا ۲۶۔
- ۲۰۔ امیر خورد، *سیر الاولیاء*، اردو ترجمہ اعجاز الحق قدوسی، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص ۲۸۵ 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۔ فخر مدبر کا نام فخر الدین محمد ابن منصور مبارکشاہ مروددی صدیقی تھا، اس نے ایک مختصر تاریخ لکھی جسے عجب نامہ بھی کہا گیا ہے اور ایک کتاب *آداب الحرب والشماعہ* لکھی جس میں حاکموں کے لیے

- حکومت کے اصولوں کے علاوہ جنگ کے اصولوں کی معلومات بھی درج ہے۔
- ۲۲- فخر مدبر، تاریخ فخرالدین مبارکشاه مروردی، ed. E. Denison Ross، لندن، ۱۹۲۸ء، متن ص۔
۳۳
- ۲۳- ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروزشاہی، ترجمہ ڈاکٹر معین الحق، لاہور، ۱۹۸۱ء۔
- ۲۴- منہاج السراج، طبقات ناصر، اردو، جلد اول، مترجم، غلام رسول مہر، اردو سائنس بورڈ، لاہور، ۱۹۸۵ء، ص ۸۵۶، 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 جنہوں 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، حاشیہ ۴، 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 الدین 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۔ دیکھئے سید حسین کا واقعہ، میر خورد، سیر الاولیاء، اردو ترجمہ اعجاز الحق قدوسی، لاہور، ۱۹۸۰ء، ص ۳۶۳۔
- ۲۸- سید علی ہمدانی، ذخیرۃ الملوک، اردو ترجمہ، مترجم مولانا غلام قادر، راولپنڈی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۱ ف۔
- ۲۹- ضیاء الدین برنی، فتاویٰ جہانگیری، ترجمہ ڈاکٹر افسر بیگم، *Medieval Indian Quarterly* ص ۶۲ ف۔
- ۳۰- خواجہ امیر حسن علاء جزوی دہلوی، *فوائد الفوائد*، ترجمہ خواجہ حسن ثانی، لاہور، ۱۹۹۱ء، جلد اول، چھٹی اور آٹھویں مجلس۔
- ۳۱- ایضاً، اکیسویں مجلس، ص ۱۸۶ ف۔
- ۳۲- ایضاً، ص ۲۱۰۔
- ۳۳- ایضاً، ص ۲۴۵، حضرت 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 رکن عالم ملتان، ملتان، ۱۳۸۱ھ، ص ۶۷۶-ف۔
- ۳۷۔ ایضاً، ص ۱۹۵۔
- ۳۸۔ Agha Mehdi Husain, *The Rise and Fall of Muhammad Bin Tughluq*, London, Pakistan, 1938, p. 70, موضوع پر اختلاف تھا۔ تعلق نے شیخ مذکور کو دہلی چھوڑنے کا حکم دیا تھا جس کے جواب میں، بطور کرامت، شیخ مذکور کا بیان ہنوز دہلی دور است بتایا جاتا ہے کہ تعلق زندہ حالت میں دہلی واپس نہ پہنچا۔
- ۳۹۔ بالعموم ابن تیمیہ کو عقیدت 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 مدہندی کا تصور ہی غلط ہے۔
- ۴۰۔ ابن تیمیہ کے ان نظریات کی تفصیل دیکھنے کے لیے جو محمد بن تعلق 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۔ دیکھیے: 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 علماء الدین خلجی کے نئے دین کے منصوبہ کو اکبر کے دین الہی، محمد بن تعلق کی مبینہ ہندو پروری اور علماء الدین خلجی کی ہندو رانی سے شادی کو اکبر کی ہندو نوازی اور بالخصوص بھکتی تحریک کو ہندوؤں کے اس قیاس سے تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ اب مسلمان مشائخ بھی ایٹور اور اللہ کو ایک کہنے کے لیے تیار ہو سکتے ہیں۔
- ۴۳۔ شمس سراج عقیف، تاریخ فیروزشاہی، اردو ترجمہ، مترجم مولوی محمد فدا علی طالب، کراچی، پاکستان ۱۹۶۵ء، ص ۲۵۸۔
- ۴۴۔ K. S. Lal, *Early Muslims in India*,
- ۴۵۔ راجگمار ہردیو، نظامی بنسری، اردو ترجمہ خواجہ حسن نظامی، تلیخیص ڈاکٹر محمود الرحمان، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء، ایک اندازہ کے مطابق ہردیو وہ شخص ہے جو محمد بن تعلق 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 تلگانہ کے بارے میں معلومات میں غلطیاں کرتا ہے۔

۳۶۔ ایضاً، ص ۳۹، دہلی کے بازار میں مکالمہ۔

۳۷۔ ایضاً، ص ۷۳، بارہ لائیو رام منائیو کا ذکر۔ گو یہ واقعہ بعید از قیاس نہیں لیکن اس کا زیادہ امکان بھگتی تحریک کے دور میں ہے۔ سیرالاولیاء اور فتوحات فیروز شاہی کے متون سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ نظام الدین اولیاء کے معمولات میں اس طرح کا واقعہ پیش نہ آیا ہو گا۔

۳۸۔ فیروز شاہ بن رجب، فتوحات فیروز شاہی، مترجم (انگریزی) شیخ عبدالرشید، فارسی متن ص ۲۔

۳۹۔ 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 عقیف نے اس فتح کے اسباب بیان کرتے ہوئے بتایا کہ علماء کے ایک وفد نے فیروز کو مجبور کیا کہ وہ ایسے تمام لگان بند کرے جو خلاف شرع ہیں۔ جب ان کے فتاویٰ کی وجہ سے فیروز شاہ نے مجبوراً یہ لگان بند کیے تو، بقول عقیف بحوالہ بالا، ص ۲۵۸، خزانے کو تیس لاکھ تینکہ سالانہ کا نقصان ہوا۔ اس نقصان کو پورا کرنے کے لیے فیروز نے جزیہ لاگو کرنے کا فیصلہ کیا۔

۵۰۔ عقیف نے، بحوالہ بالا، ص ۲۵۹ ف پر جو واقعات درج کیے ہیں ان کا ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ان سے اندازہ ہوتا ہے 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 دنیا داری کے ساتھ کیا تعلق تھا۔

۵۱۔ فیروز شاہ، 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 فتوحات فیروز شاہی میں درج ہے۔