ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء

تہذیبی لین دین اور فنونِ لطیفہ

مُرتبہ

عماد الحسن آزاد فاروقی

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
دہلی

Marfat.com

ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء

تہذیبی لین دین اور فنونِ لطیفہ

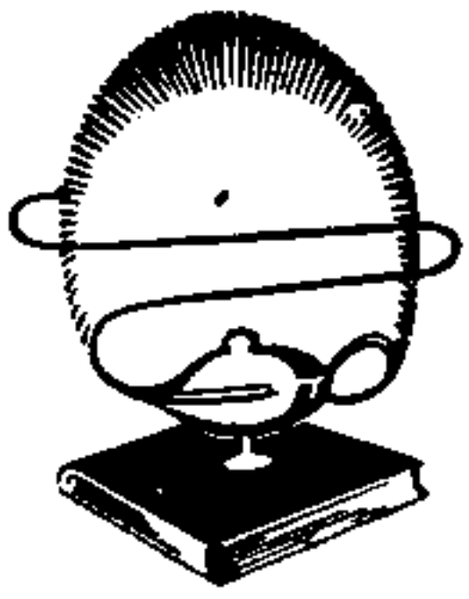
مُرتبہ
عماد الحسن آزاد فاروقی

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی

AHMED
BOOK STALL
New Nold Book Sellers
173 Anarkali, Lahore.

© شعبۂ اسلامک اینڈ عرب ایرانین اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی ۲۵

135705



صدر دفتر:
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اردو بازار۔ دہلی 110006
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنس بلڈنگ۔ بمبئی 400003
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونی ورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

پہلی بار: مئی ۸۵ء تعداد 750 قیمت: 40/-

برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی میں طبع ہوئی۔

Marfat.com

فہرست

		صفحہ
مقدمہ	عمادالحسن آزاد فاروقی	۵
تہذیبی لین دین :		
۱۔ ہندستانی مسلمانوں کا نظم سلطنت وحکمرانی : خصوصیات وامتیازات۔	پروفیسر محمد اظہر انصاری	۱۱
۲۔ دہلی سلطنت کے نظم ونسق میں ہندوؤں کا حصّہ۔	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۱۹
۳۔ ہندی اسلامی سماج ــ تہذیبی لین دین ــ	ڈاکٹر محمد عمر	۳۳
۴۔ ہندی اسلامی تہذیب کے ایرانی اور زردشتی عناصر۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی۔	۶۲
۵۔ ہندی مسلمان اور ہندستانی مذاہب ــ	عمادالحسن آزاد فاروقی	۷۰
۶۔ ہندستانی مسلمانوں میں تجدّد واصلاح کی کوششیں۔ سرسیّد سے آزاد تک ــ	پروفیسر آل احمد سرور	۷۷

علاقائی مطالعے :

صفحہ

۱۔ کیرالا میں اسلام ــ ایک کُل جہتی مطالعہ ــ ڈاکٹر محمد یوسف کوکن ۸۸

۲۔ بنگال میں اسلام ــ ایک ہمہ جہتی مطالعہ ــ ڈاکٹر محمد صابر خاں ۱۰۲

۳۔ کشمیر میں اسلام ــ ایک کل جہتی مطالعہ ــ پروفیسر عبدالقیوم رفیقی ۱۳۵

فنونِ لطیفہ :

۱۔ ہندی مسلم فنّ تعمیر ــ مقصد، تکنیک اور جمالیات ــ جناب سیّد جمال الدین ۱۴۸

۲۔ اسلامی ہند میں مصوّری کی روایت ــ ڈاکٹر انیس فاروقی ۱۶۷

۳۔ ہندی مسلمان اور ہندستانی فنِ موسیقی کی ترقی اور تزئین ــ جناب شہاب سرمدی۔ ۱۷۷

۴۔ اسلامی ہند میں فنّ خطّاطی ــ صاحبزادہ شوکت علی خاں ۱۸۸

Marfat.com

مقدمہ

تہذیبی اور تمدنی ارتقا کا عمل اتنا پیچیدہ اور اتنے مختلف عوامل و عناصر پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس میدان میں تحقیق کو جتنا آگے بڑھائیں اتنا ہی تہ در تہ حقائق، اسباب اور محرکات کا انکشاف ہوتا چلا جاتا ہے۔ دنیا کی کسی ترقی یافتہ تہذیب کو لے لیجیے، اگرچہ بظاہر وہ اپنی جگہ ایک منفرد اور مکمل اکائی محسوس ہوگی لیکن جب تحقیق کی نگاہوں سے دیکھیں گے تو اس میں مختلف النوع ماخذ سے قبول کردہ عناصر، مختلف تاریخی اسباب کی کارفرمائی اور مخصوص حالات کے نتائج ایک دوسرے سے اس طرح باہم گڈمڈ نظر آئیں گے کہ اس کی ساری انفرادیت اور اس کا خود مکتفی ہونا محض افسانہ معلوم ہوگا۔ یونان کی عظمتِ رفتہ کی داستان کو لے لیجیے یا عظیم الشان رومی سلطنت کی تہذیب کو، اہرام مصر کے دور کا قصہ ہو یا بابل و نینوا کے افسانے، چین و جاپان کا تمدن ہو یا قدیم ہندستان و ایران کی تہذیب، یہ حقیقت ہر جگہ یکساں طور پر کارفرما نظر آئے گی۔ اسلامی تمدن و تہذیب بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ عرب کے بادیہ نشینوں کی سادہ زندگی اور تمدن کے ابتدائی مرحلوں سے لے کر قرطبہ، قاہرہ، دمشق، بغداد، شیراز، سمرقند و بخارا کی حسین اور شاندار عمارتیں، پُررونق بازار، مدارس، خانقاہیں اور متمدن زندگی کے سارے ہنگامے، مختلف تہذیبی عناصر کے امتزاج، ردّ و قبول اور اخذ و ارتباط کی ایک دل پذیر داستان ہے جسے بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔

مقصود اس تمہید سے یہ ہے کہ ۱۲۰۶ء میں دہلی سلطنت کے قیام کے ساتھ ہندستان کے دروازے جس اسلامی تہذیب و تمدن کے استقبال کے لیے کھلے وہ اپنے آپ میں مختلف تہذیبوں کے خمیر اور مختلف الاصل عناصر کی ترکیب سے تیار ہوئی تھی، اس میں عرب کا سوز و درد اور عجم کا حسن دونوں شامل تھا۔ خود ہندستان میں جس تہذیب سے اس کا ساتھ ہوا وہ اس

Marfat.com

سے کہیں زیادہ قدیم تھی اور اسی نوع کے ارتقائی عمل سے گزر کر اپنی پختہ عمر کو پہنچ چکی تھی ہندستان کی قدیم تہذیب میں مسلمانوں کے آنے تک قبل از آریا وادیٔ سندھ کی تہذیب، آریائی ویدک تہذیب، شمال مغربی سرحد سے یونانی اثرات، کُشان، شاک اور دوسری غیر ملکی اقوام کے توسط سے ہندستان پہنچنے والے تہذیبی عناصر، مقامی غیر آریا نیم مہذب قبائل اور اقوام کی روایات، ان سب کے ایک تہذیبی ارتقائی عمل میں شریک ہونے اور ان کے یک جان و یک قالب ہو کر کلاسکی ہندو تمدن کی شکل میں عروج پانے کا عمل سرانجام پا چکا تھا۔ ہندستان کی کلاسکی ہندو تہذیب ایک لطیف وحدت کی صورت میں نئی اسلامی تہذیب کے استقبال کے لیے تیار تھی۔

ترک سرداروں کے ہاتھوں شمالی ہندستان کی چھوٹی چھوٹی بیشتر راجپوت ریاستوں کی شکست اور اس کے نتیجے میں دہلی سلطنت کے قیام اور استحکام کو کسی نوع ہندو تہذیب پر اسلام کی فتح نہیں قرار دیا جا سکتا۔ یہ ایک جدید تصوّر ہوگا جو قدیم ہندستانی معاشرہ پر منطبق نہیں ہوتا۔ ایک ایسی تہذیب میں جو ذات پات کے نظام کی صورت میں تقسیم کار کے اصول پر سختی سے عامل تھی اور جس میں جنگ جوئی اور حکم رانی صرف چھتری طبقے کی ذمہ داری سمجھی جاتی تھی، زمام اقتدار کے راجپوتوں (بزعم خود چھتریوں) کے ہاتھ سے نکل کر غیر ملکی ترکوں کے ہاتھ میں چلے جانے سے معاشرہ کے دوسرے طبقات کی زندگی میں کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔ ہندستانی معاشرہ کی ساخت اس قسم کی تھی کہ حکم رانوں کے بدل جانے سے سماج کے دوسرے حصّے غیر متأثر رہتے تھے۔ چناں چہ ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جانے کے بعد بھی ہندو تہذیب بغیر کسی انتشار کے اپنے راستے پر گام زن رہ سکی۔ وقت گزرنے کے ساتھ جب دونوں تہذیبوں یعنی ہندو تہذیب اور اسلامی تہذیب میں اخذ و قبول اور تہذیبی لین دین کا سلسلہ شروع ہوا تو اُس مخصوص تمدّن کی بنیاد پڑی جو بعد میں ہند اسلامی تہذیب کی صورت میں اس ملک کے لیے مایۂ افتخار بنا۔

یہ بات تقریباً یقینی طور سے کہی جا سکتی ہے کہ باہر سے آئے ہوئے مسلمان حملہ آوروں کا اس ملک کی کثیر آبادی کے مقابلے میں ایک معمولی اقلیت ہوتے ہوئے اس ملک میں اتنی تیزی سے اور اتنی وسیع حکومت قائم کر لینا اور پھر بحسن و خوبی اس کا نظم و نسق چلا

لینا ممکن نہیں ہو سکتا تھا اگر انھیں کم سے کم حکومت کی درمیانی اور نچلی سطحوں پہ مقامی باشندوں کا بھرپور تعاون حاصل نہ ہوتا۔ پروفیسر محمد حبیب نے ایک جگہ کم سے کم ابتدائی دور کی حد تک، مسلمانوں کے ساتھ آئے ہوئے سماجی مساوات، معاشی آزادی اور فنون و ہنر کی قدر دانی کے تصورات کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے (دیکھیے ایلیٹ اینڈ ڈاؤسن کی دوسری جلد کی طبعِ ثانی کا مقدمہ)۔ بہرحال خواہ وجہ یہ رہی ہو یا اس ملک کی روایتی رواداری، ذات پات کے نظام کی مخصوص منطق اور کسی طرح کی قومی اور اجتماعی وحدت کا فقدان، یہ حقیقت ہے کہ ابتدائی دور سے ہی مسلمان حکومت کی افواج اور انتظام و انصرام میں ہندستان کے غیر مسلم باشندے شریک رہے۔ اس کتاب کے پہلے دو مضامین اور خاص طور سے ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صاحب کا مقالہ "دہلی سلطنت کے نظم و نسق میں ہندوؤں کا حصہ"۔ اس موضوع پر سیر حاصل روشنی ڈالتے ہیں۔

سیاسی سطح پر ہندستان کے مقامی باشندوں کا مسلمانوں کی حکومت کے ساتھ اشتراک و تعاون تمہید تھی بعد کی سماجی، ادبی، علمی و فنی زندگی میں دونوں قوموں کے ایک دوسرے کے اثرات قبول کرنے اور ایک ملی جلی تہذیب کو فروغ دینے کی۔ وہ چاہے شاہی محل کی تقریبات ہوں یا ہندستان میں رائج ان گنت میلے ٹھیلے۔ بچے کی ولادت سے لے کر شادی بیاہ اور مرنے کے بعد فاتحہ یا پھول تک کی ریت رسمیں ہوں یا پتنگ بازی، مختلف قسم کے جانوروں کی لڑائیاں، بھگت بازی، رَہَس، نٹوں اور مداریوں کا تماشا اور چوسر، شطرنج، گنجفہ جیسی تفریحات۔ وہ فارسی اور مقامی زبانوں کا شعر و ادب ہو یا تصوّف، علمِ نجوم، فلکیات اور علمِ رَمل جیسے مشاغل۔ وہ مسلم عوام کی اوہام پرستیاں ہوں یا بزرگوں کے مزاروں اور مقدّس مقامات سے متعلق ریت رسمیں اور روایات۔ لباس، زیورات اور سنگار کے لوازمات ہوں یا مختلف قسم کے کھانے، مشروبات، پان اور حقّہ نوشی۔ غرض زندگی کے ہر مشغلے کو تہذیبی لین دین سے ترقی حاصل ہو رہی تھی اور ہر میدان میں ہندو مسلمان ایک دوسرے کے شانہ بشانہ شریک تھے۔ ہماری خوش قسمتی سے ڈاکٹر محمد عمر صاحب نے اس بھولی بسری تہذیب کا ایک جامع خاکہ اپنے مقالہ میں پیش کیا ہے جو اگرچہ اب ماضی کے دھندلکوں میں پوشیدہ ہو چکی ہے لیکن اُس کے اثرات باوجود جدید دور کی "فتنہ سامانیوں" کے اب بھی محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

تہذیبی لین دین، اور اس کے تحت ایک ہند اسلامی تمدّن کا فروغ جو کل ہند پیمانے پر ہو رہا تھا، اس کی بعض علاقائی خصوصیات بھی تھیں جو مختلف علاقوں کے ساتھ مخصوص تھیں تہذیبِ اسلامی جس کی اپنی منفرد خصوصیات تھیں جب ہندستان کے مختلف علاقوں میں پھیلی تو اس کا سابقہ اس ملک کے مختلف علاقوں کی مخصوص مقامی ثقافتوں سے پڑا جو ہندستان جیسے رنگارنگ ملک کے الگ الگ علاقوں میں اپنی خصوصیات اور اپنا رنگ رکھتی تھیں۔ کشمیر کا تمدّن کچھ اور تھا پنجاب کا کچھ اور، بنگال کے طور طریقے گجرات سے بہت مختلف تھے، اور جنوبی ہندستان کی تو دنیا ہی اور تھی۔ نسلی اور لسانی اختلافات کے علاوہ جغرافیائی اور تاریخی عوامل کا بھی اس تہذیبی تنوّع میں بہت ہاتھ تھا۔ ان میں سے ہر علاقے میں مقامی ثقافت اور اسلامی تہذیب کے میل جول سے اس علاقے کی مخصوص ہند اسلامی تہذیب کا ارتقا ہوا۔ یہ علاقائی ہند اسلامی تہذیبیں اپنی کئی خصوصیات کے لحاظ سے کل ہند اسلامی تہذیب میں شریک تھیں لیکن اپنی کئی خصوصیات میں یہ اپنا مخصوص علاقائی رنگ بھی رکھتی تھیں۔ اس کتاب میں علاقائی مطالعوں کے حصّے میں شامل کیرالا، بنگال اور کشمیر میں اسلام کا ایک کُل جہتی مطالعہ اسی حقیقت کا اظہار، اور ہندستان میں ہند اسلامی تمدّن کی ارتقا پذیر کارفرمائی اور وسیع دامانی کا اعتراف ہے۔

ہند اسلامی تہذیب کے ہمہ جہتی بناؤ میں ہندو اور مسلم تہذیبوں کے ملاپ سے ہندستان میں جو تمدّنی ترقی ہو رہی تھی، اس میں، اس تمدّنی رنگارنگی کے علاوہ جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، تہذیبوں کے اس سنگم سے فنونِ لطیفہ کو جیسا فروغ اور فن کی جیسی اعلا بلندیاں حاصل ہوئیں وہ تہذیب و تمدّن کے کسی اور گوشے کے حصّہ میں نہیں آئیں۔ فنِ تعمیر مسلمانوں کا محبوب اور مخصوص فن تھا اور شاید مسلمانوں کے جمالیاتی ذوق کا جیسا بھرپور اور جتنے بڑے پیمانے پر اظہار فنِ تعمیر میں ہوا ہے ویسا کسی اور فنِ لطیف میں نہیں ہوا۔ اسلامی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک نظر دوڑائیے تو خطّہ ارض کا یہ وسیع حصّہ مساجد، مقابر، مدارس، محلّات اور باغات کی پرانی اور نئی عمارتوں کی شکل میں مسلمانوں کے مخصوص فنِ تعمیر کے نمونوں سے کسی جڑاؤ کام کی طرح مزیّن دکھائی دے گا۔ اسپین سے لے کر انڈونیشیا تک پھیلے ہوئے اور نسلی، قومی اور جغرافیائی لحاظ سے مختلف النّوع علاقوں میں مسلم فنِ تعمیر کے یہ آثار اپنی بعض بنیادی

Marfat.com

خصوصیات میں یکساں، اور مقامی فرق کے ساتھ ایک واحد تہذیبی تجربے کی جمالیات کے مظہر ہیں۔ ہندستان میں بھی مسلمانوں کے اس مخصوص فنِ لطیف کا پورا پورا اظہار ہوا ہے جس کی گواہی اس ملک کا ہر ہر گوشہ دے رہا ہے۔ ہاں! یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ ہندو فنِ تعمیر کے بعض اثرات اور اس کے بعض اجزا کی آمیزش نے ہندستانی مسلم فنِ تعمیر کو چار چاند لگا دیے۔ شاید قطب مینار، غیاث الدین تغلق کا مقبرہ، ہمایوں کا مقبرہ، فتح پور سیکری کی عمارات، تاج محل، دہلی کی جامع مسجد اور لال قلعہ، نیز گجرات، بنگال اور دکن کی عمارات اور اس ملک کے طول و عرض میں بکھرے ہوئے اس طرح کے سیکڑوں آثارِ قدیمہ ہندستان ہی جیسے ملک میں ممکن تھے جہاں فنِ تعمیر کی دو صحیح معنوں میں متمول روایتوں کا سنجوگ دیکھنے میں آیا۔ اِس جلد میں سیّد جمال الدین صاحب نے فنِ تعمیر پر اپنے مقالے میں اگرچہ مسلم دورِ حکومت کے ابتدائی عہد کی تعمیرات کو موضوعِ بحث بنایا ہے لیکن ان کی رائیں اور تعبیرات ہندستان کے مسلم فنِ تعمیر پر مجموعی طور سے صادق آتی ہیں جیسا کہ انھوں نے بعض علاقائی مثالوں اور مغل دور پر ایک سرسری تبصرے سے خود واضح کر دیا ہے۔

ہند و روایت اور باہر سے آئے ہوئے اسلامی طرز کی آمیزش سے جہاں فنِ تعمیر کو نکھار اور ترقی حاصل ہوئی وہاں فنِ موسیقی اور فنِ مصوّری پر بھی اس تہذیبی عمل کے اثرات بھرپور پڑے۔ فنِ مصوّری کو عروج تو صحیح معنوں میں مغل دورِ حکومت میں ہی حاصل ہوا، لیکن فنِ موسیقی عہدِ سلطنت سے ہی ترقی پذیر ہو چکا تھا۔ فنِ موسیقی پر لکھنے والے ہمارے فاضل مقالہ نگار کے خیال میں ہندستانی روایت کے سُر اور اسلامی تہذیب کی موسیقی میں رائج پردہ میں حقیقی امتزاج عہدِ سلطنت ہی میں عمل میں آ چکا تھا، کہا جاتا ہے کہ امیر خسرو اس راز سے آشنا تھے اور کئی سازوں کی ایجاد ان کی طرف منسوب بھی کی جاتی ہے۔ فنِ مصوّری میں، بہرحال، اس مجمع البحرین کی کارفرمائی عہدِ مغلیہ کے آغاز تک نہیں حاصل تھی، لیکن مغل بادشاہوں کی فنِ مصوّری سے دلبستگی نے بڑے پیمانے پر اس کا موقع فراہم کیا۔ ایران میں جلاوطنی کی زندگی گزارنے کے بعد جب ہمایوں ہندستان واپس آیا تو اس کے ہمراہ آنے والے ایرانی مصوّروں میں چند مشہور اساتذۂ فن بھی تھے۔ اس کے انتقال کے بعد جب اکبر نے ایک وسیع پیمانے پر شاہی نگارخانے کی بنیاد رکھی تو ان ایرانی مصوّروں کو ہندستانی مصوّروں کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا اور اس طرح دونوں روایتوں کے

Marfat.com

امتزاج سے اُس مخصوص طرزِ فن کو عروج حاصل ہوا جو مغل طرزِ مصوّری کے نام سے مشہور ہے اور جس کے اثرات بعد کی بعض علاقائی طرزوں میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔

فنِ مصوّری اور فنِ خطّاطی کے باہمی تعلق کو تو کوئی ماہرِ فن ہی واضح کر سکتا ہے لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ شروع ہی سے مسلمانوں کے جمالیاتی ذوق کے اظہار پر جو پابندیاں فنِ مصوّری کے سلسلے میں تھیں انھوں نے اس تخلیقی صلاحیت کا دھارا کسی حد تک فنِ خطّاطی کی طرف موڑ دیا۔ پھر اسلامی تمدّن کے سب سے اہم سرچشمے یعنی قرآن شریف کے نسخوں کی روز افزوں مانگ، اس مقدس صحیفے کو زیادہ سے زیادہ خوب صورت اور مزیّن دیکھنے کی خواہش اور علم، درس و تدریس اور ان کے متعلقات کی اسلامی تمدّن میں عمومی اہمیت اور وقعت نے فنِ خطّاطی کو جلا دینے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ان اسباب کے نتیجے میں مسلمان معاشروں میں فنِّ خطّاطی کو جیسی مقبولیت اور جیسا عروج و امتیاز حاصل ہوا، شاید چین اور جاپان کے تمدّنوں کو چھوڑ کر دنیا میں اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ اسلامی ہند میں فنِ مصوّری پر ڈاکٹر انیس فاروقی اور فنِّ خطّاطی پر صاحب زادہ شوکت علی خاں کے مقالے، آج کے دور میں جب ان کے قدر داں بہت کم ہیں، ان فنون کا ایک دقیع تاریخی اور فنّی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایلائین اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی کی طرف سے جب جنوری ۱۹۸۱ء میں "ہندستان میں تہذیبِ اسلامی کے ارتقا" پر ایک سیمینار منعقد کیا گیا تو اس کا مقصد ہندستانی تہذیب و تمدّن کے تئیں مختلف میدانوں میں ہندستانی مسلمانوں کی دین اور ان کے کارناموں کا ایک ہمہ گیر جائزہ پیش کرنا تھا۔ اس سلسلے میں اس موضوع کو علومِ اسلامیہ، ادبیات، سماجی و تاریخی مطالعے، علاقائی مطالعے اور فنونِ لطیفہ کے مختلف حصّوں میں بانٹ دیا گیا اور ہر موضوع سے متعلق ماہرینِ فن اور فاضل دانشوروں کو اپنے مقالے کے ساتھ سیمینار میں شرکت کی دعوت دی گئی۔ طباعت کی مشکلات کے باعث ان تمام مقالوں کو ایک مجموعہ میں چھپوانا ممکن نہ ہو سکا۔ اس لیے سماجی و علاقائی مطالعے اور فنون لطیفہ سے متعلق مضامین اس ایک جلد میں اور علوم اسلامیہ و ادبیات سے متعلق مقالے ایک دوسری جلد میں بہ عنوان "ہندستان میں علومِ اسلامیہ اور ادبیات" شائع ہو رہے ہیں۔

عماد الحسن آزاد فاروقی
جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ نئی دہلی

Marfat.com

محمد اطہر انصاری

ہندستانی مسلمانوں کا نظمِ سلطنت و حکمرانی

امتیازات و خصوصیات

اس مضمون کا مقصد ہندستان کے عہدِ وسطیٰ کے پورے دور پر تبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ اس عہد کی چند تنظیمی و حکومتی خصوصیات کو اجاگر کرنا ہے۔ یہ خصوصیات معاشرے اور بندوبستِ سلطنت میں اہم اور خاص مقام رکھتی تھیں اور یہ خصوصیات ایشیائے وسطیٰ کے کسی ملک کی تنظیم اور معاشرے میں نہیں پائی جاتی تھیں۔

مؤرخین کا خیال ہے کہ عہدِ وسطیٰ کا آغاز ہندستان میں آٹھویں صدی میں ہوا۔ جب کہ یہاں کا قبائلی معاشرتی ڈھانچا ٹوٹنے لگا تھا اور اس کی جگہ جاگیر دارانہ فیوڈل ڈھانچا قائم ہونے لگا تھا۔ یہ ڈھانچا اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ ہندستان میں گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔

ہندستان پر عربوں کا پہلا حملہ محمد بن قاسم کی سرکردگی میں ۷۱۱ء میں ہوا یہ علاقہ بالکل ریگستانی تھا۔ کئی وجوہات کی بنا پر سندھ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ پر اس کا اثر نہ پڑا۔ اس کا اثر صرف ملتان تک پہنچا۔ محمود کے حملے درّۂ خیبر کے راستے سے ہوئے۔ ان حملوں کا مقصد ایک طرف لوٹ و غارت گری اور دوسری طرف پنجاب کے زرخیز علاقہ کو سلطنتِ غزنویہ میں ضم کرنا تھا۔ چنانچہ پنجاب غزنوی سلطنت کا ایک اہم مشرقی حصّہ بن گیا۔ اِس سرزمین پر محمود کی موت کے بعد ایک آزاد حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ پنجاب کی یہ حیثیت خاندانِ غوریہ کے زمانے تک قائم رہی۔

پنجاب کا خطّہ ایک ایسا خطّہ تھا جہاں کی آبادی کلیتاً مسلمانوں پر مشتمل نہ تھی۔ سلاطین غزنویہ اور غوریہ ترک تھے، مسلمان تھے، لیکن باوجود دعوائے بت شکنی ان کی حکومت میں اور خاص کر مشرقی حصّے میں خالص اسلامی حکومت نہ قائم ہو سکی۔

Marfat.com

یعنی اس علاقہ میں احکام شرعیہ کا نفاذ پوری طرح نہ ہو سکا۔ اس علاقہ میں اور خود لاہور میں اہل ہنود کی بڑی تعداد موجود تھی اور کئی صدیوں تک رہی، لہٰذا یہاں شرع کی رو سے حکومت کرنا ناممکن تھا۔ چنانچہ نہ تو اس علاقہ میں اور نہ جنوبی ہندستان میں ترکوں نے اس کو نافذ کرنے کی کوشش کی حکومت کو چلانے کے لیے ضوابط سے کام لیا۔

۱۲۳۰ء میں التتمش تختِ سلطنت کا وارث ہوا۔ ۱۲۲۰ء سے منگولوں نے مشرقِ وسطیٰ پر تابڑ توڑ حملے شروع کر دیے۔ ۱۲۲۱ء میں چنگیز خاں جلال الدین منگوبرنی کا تعاقب کرتے ہوئے دریائے سندھ تک پہنچ گیا۔ التتمش نے غیر جانب دار رہ کر اپنی سلطنت بچائی۔ ۱۲۲۹ء میں منگولوں نے ہرات پر قبضہ کر لیا اور اس کے بعد سے خاندانِ ایلبار یہ کو اپنی سلطنت کی حفاظت کے لیے ہر دم ان کی طاقت سے لوہا لینا پڑا۔ ادھر راجپوتوں کی ریاستوں نے منگولوں کے حملہ سے فائدہ اٹھا کر دہلی سلطنت کے مقبوضہ کئی علاقوں کو نشانہ بنانا شروع کر دیا۔ ترکوں کو ان کی جانب سے حملہ کرنے کا ہر دم خطرہ لاحق رہنے لگا۔ بلبن کے عہدِ حکومت میں تقریباً سارا مغربی پنجاب منگولوں کی زد میں آ چکا تھا۔ راجپوتوں اور منگولوں سے ایک ساتھ نپٹنا آسان کام نہ تھا۔ ایسی صورت میں سلاطین ایلبار یہ نے کوئی ایسا قدم اٹھانا مناسب نہ سمجھا جس کے سبب سے ان کی سلطنت خطرہ میں پڑ جائے۔ ایک بار علماء نے سلطانِ بلبن پر زور ڈالا کہ وہ ہندستان میں شرع کا نفاذ کرے۔ بلبن نے جواب دیا کہ وہ خود مسلمان ہے اتنا ہی جتنا کہ یہ علما خود ہیں، لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ہندستان میں شرع نہ نافذ کی جائے، اس لیے کہ اس کا نفاذ نقصان دِہ ثابت ہوگا۔ علاء الدین کے عہد سے شرع کے نفاذ کی رہی سہی امیدیں بھی ختم ہو گئیں۔ علاء الدین اور قاضی مغیث الدین کی گفتگو اس کی بیّن دلیل ہے۔ بار بار علماء نے کوشش کی لیکن اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ البتہ اسلام شاہ کے زمانہ میں انھیں کچھ کامیابی مہدیوں کے سلسلے میں ہوئی۔ اوائل عہد اکبری میں ان کا اقتدار سلطنت میں اتنا بڑھ گیا تھا کہ یہ لوگ بادشاہ کے مشورے کی بھی پروا نہ کرتے۔ آخر کو اکبر نے ان کی سیاسی طاقت محضر عصمت کے ذریعہ توڑی۔ اکبر کے بعد سے باوجود مجدد الف ثانی کی ان تھک کوششوں کے وہ اقتدار ان کے ہاتھ نہ آیا۔ علما کو ہمیشہ بادشاہ کے دستِ نگر رہنا پڑا۔

Marfat.com

اصولِ حکم رانی وجہاں بانی کے علاوہ یہاں مرکزی اور صوبائی نظمِ سلطنت پر بحث کرنا اور انھیں تشریح سے بیان کرنا اتنا کارگر نہ ہوگا جتنا کہ عہدِ مغلیہ کی چند اہم تنظیمی خصوصیات کا بیان۔ ان خصوصیات کا اثر تنظیمی ڈھانچے اور جہاں بانی کے اصولوں پر بہت گہرا پڑا۔

اصولِ سلطنت وجہانبانی

شاہانِ مغلیہ کے اصولِ جہاں داری میں منگولوں کے اصولِ سلطنت اور تیمور کے اصولِ جہاں بانی کی جھلک ملتی ہے۔ منگولوں میں خان کا مرتبہ سب سے اعلا تھا، اس کا حکم ماننا سب کے لیے ضروری تھا۔ خاندانِ تیموریہ میں امیر کا رتبہ سب سے بڑا تھا۔ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنا جان سے کھیلنے کے برابر تھا۔ امیر تیمور مطلق العنان تھا۔ اس کے خاندان کا ہر فرد تیمور کے نقشِ قدم پر چلنا اپنا فرض سمجھتا تھا۔ تیمور نے خلیفۂ عہد سلطانِ عثمانیہ کو شکست دی۔ خلیفہ کو پنجرے میں بند کرکے سرِ بازار اس کی نمائش کی۔ چنانچہ خاندانِ تیموریہ کے کسی رکن نے خلیفہ کے سامنے اپنے زانو کو نہیں جھکایا۔ ہندستان میں بادشاہان چغتائیہ نے سلاطین عثمانیہ کو اپنا آقا ماننے سے انکار کر دیا۔ جہاں گیر سے ایک یورپی سیاح نے عرض کی کہ وہ ارضِ روم کا قصد رکھتا ہے، اگر شہنشاہ مرزبان روم کو کوئی پیغام کہلوائیں تو وہ خلیفہ تک پہنچا دے گا۔ جہانگیر نے جواب دیا کہ میری طرف سے کہہ دینا کہ وہ میرا غلام ہے اس لیے کہ میرے جدِّ امجد امیر تیمور نے اس کی سلطنت پر قبضہ کیا تھا۔

خاندانِ تیموریہ کا رواج تھا کہ وہ خود کو سلطنت کے سارے باشندوں کا فرمانروا گردانتے تھے چاہے وہ کسی مذہب اور ذات سے تعلق رکھتے ہوں۔ ان کی حفاظت اور پرورش بادشاہ کا فرض تھا۔ بابر نے جب پنجاب پر قبضہ کیا تو وہاں کے باشندوں کو اپنی رعایا گردانا اور بار بار تزک میں دہرایا کہ یہ میرے لوگ ہیں۔ خاندانِ تیموریہ کا ہر رکن تیمور کے مقبوضہ ممالک کو اپنا ورثہ گردانتا تھا، اسی وجہ سے بابر نے خود کو کابل و پنجاب و ہندستان کا وارث گردانا۔

خاندانِ تیموریہ کا ایک رواج اور تھا۔ بادشاہ کے مرنے کے بعد اس کی سلطنت

Marfat.com

اس کے لڑکوں میں بٹ جاتی تھی۔ علاوہ رکن خاندانِ تیموریہ کے کسی اور کو (یعنی کسی اور امیر کو) فرمانروائی کا حق حاصل نہ تھا۔ تیمور کی سلطنت اس کے لڑکوں اور عمر شیخ مرزا کی سلطنت فرغانہ اس کے دونوں بیٹوں، بابر اور جہانگیر مرزا پر تقسیم ہو گئی تھی۔ سلطنتِ ہمایونی کے بھی دو حصّے ہو گئے تھے ــــ ہندستان و کابل۔

اکبر نے اس روایت کو اور مضبوط کیا۔ اس نے بادشاہ کی طاقت کو اتنا بڑھا دیا اور بادشاہت کو اتنا مضبوط بنا دیا تھا کہ کوئی امیر تختِ سلطنت کی خواہش یا تمنّا نہ کر سکتا تھا، صرف شاہ زادے تختِ شاہی کے مستحق سمجھے گئے۔ بادشاہ اِس ارض پر خدا کا سایہ تھا اور ظلِّ اِلٰہی ہونے کے سبب حکومتِ اِلٰہیہ میں اس کا حصّہ صرف ایک ذریعہ کا تھا، اصل حکومت خدا کی تھی۔ اللہ نور ہے اور اس نور کی ایک جھلک ظِلّ اللہ میں بھی پائی جاتی تھی۔ اسی لیے ظِلُّ اللہ کا جلوہ باعثِ سعادت و احترام تھا۔ کائنات کے ہر ذرّہ سے خدا کا جلوہ عیاں ہے خدا ساری کائنات کو چلاتا ہے، خدا کائنات کی روح ہے۔ اِس کی مرضی کائنات کی ہر حرکت میں مضمر ہے لہٰذا دنیا میں سایۂ خدا کے لیے بھی ضروری قرار پایا کہ سلطنت کا ہر کام اس کی مرضی سے ہو۔ اس کی نظر ہر کام پر ہو۔ اس کی سرکردگی میں ہر کام انجام پائے۔ سلطنتِ مغلیہ کے نظم و نسق کے ہر پہلو پر اس کی گرفت ہو۔ خدا نے کائنات بنائی، انسان کی تخلیق کی۔ انسان چاہے کسی مذہب و ملّت سے تعلق رکھتا ہو وہ اس کی پرورش کرتا ہے۔ پرورش اور داشت کے سلسلے میں وہ کسی طرح کا امتیاز نہیں برتتا اسی طرح بادشاہ کو بلاتفریق مذہب و ملّت اپنے خالق کے بنائے ہوئے راستے پر چلنا چاہیے اور کسی طرح کا تعصّب نہ برتنا چاہیے۔ مخلوقِ خدا کی حفاظت اور پرورش اس کا فرض ہے۔ انسان مختلف طریقوں سے ایک ہی خالق کی پرستش کرتا ہے، راستے متفرق ہیں نصب العین ایک ہے۔ لہٰذا مذہب کے نام پر کسی کو کیوں اپنے راستہ پر چلنے سے روکا جائے۔ مذہبی رواداری شاہانِ مغل کی وہ دین ہے جس کی مثال عہدِ وسطیٰ میں کسی ملک میں نہیں ملتی۔ یورپ کی کوئی سلطنت مذہبی رواداری کی حامی نہ تھی۔ ایران میں شاہ طہماسپ اور شاہ عبّاس اوّل نے مذہب کے نام پر جو ظلم کیے وہ تاریخ کی کتابوں میں درج ہیں۔ شاہان ازبکیہ اور عثمانیہ نے جو جبر کیے وہ بھی سب پر عیاں ہیں۔ صرف ایک سلطنتِ مغلیہ ایسی سلطنت تھی جہاں صلح کُل پر عمل

Marfat.com

ہوتا تھا۔ وہ جنت جس کا خواب صوفیہ نے دیکھا تھا' ہندستان کی سرزمین پر واقع تھی۔ یہیں اس خواب کو عملی جامہ عطا ہوا۔

فقیہاں دفتری را می پرستند حرم پو یاں دری را می پرستند
برانگن پردہ تا معلوم گردد کہ یاراں دیگری را می پرستند

پردہ کی برانگنی دولتِ خداداد سلطنتِ مغلیہ میں ہوئی۔ رواداری اس وقت تک حاصل نہ ہوسکتی تھی جب تک کہ علما کو امورِ سلطنت سے بے دخل نہ کیا جاتا۔ اس اصول پر نہ صرف اکبر نے عمل کیا بلکہ عالم گیر نے بھی اِسی اُصول کو اپنایا۔

مغل بادشاہ کے لیے فرِ سلطانی بہت ضروری تھا۔ بادشاہ مجمع سلطنت حقیقی و مجازی تھا وہ مظہرِ الہامات ربانی و واردات سلطانی تھا۔ فرامین عہدِ مغلیہ میں بادشاہ کے لیے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

" بندگان حضرت خدیو زمیں وزماں' خداوند مکین ومکاں' وسیلۂ آرامش عالمیاں' ظل ظلیل
ایزد متعال' مظہرِ اتم پروردگار ربانی مبانی جہاں بانی مشیدِ قانون گیتی ستانی' خلافت پناہ ظل اللہ۔"

بندوبستِ دیوانی ومال :

دیوانِ وزارت ایک اہم محکمہ تھا۔ یہ وہ محکمہ تھا جس کا تعلق فینانس سے تھا۔ یہ محکمہ سلطنت کی آمدنی وخرچ' حاصل ومحصول' زمین کے ٹیکسوں و زرعی انتظامات سے تعلق رکھتا تھا۔ اسی محکمہ کی سرکردگی میں خراج وجمع حاصل وجزیہ وابواب کا حساب وکتاب ہوتا تھا۔ یہ محکمہ عہدِ غزنویہ سے اہم ترین محکمہ سمجھا جاتا تھا' اسی وجہ سے اس کے سب سے بڑے افسر یعنی وزیر کا عہدہ سب سے برتر عہدہ گنا جاتا تھا۔ چنانچہ عہدِ ایلباریہ و خلجیہ و تغلقیہ و مغلیہ میں دیوانِ وزارت کی اہمیت دوسرے محکموں سے زیادہ رہی بلکہ اورنگ زیب کے عہد میں تو بہت بڑھ گئی۔

ترکوں نے ہندستان میں وہ ڈھانچا اپنایا جو عہدِ غزنویہ میں رائج تھا۔ دیوانِ وزارت میں خراج وجزیہ جمع ہوتا تھا۔ اقطاع ومقطع دونوں کا تعلق اسی محکمہ سے تھا۔ خراج دو حصوں میں بٹا ہوتا تھا۔ پیش کش جو راجا یعنی آزاد زمین دار پیش کیا کرتے تھے اور حاصل یعنی وہ آمدنی جو لگان ودیگر ٹیکسوں کی صورت میں وصول ہوا کرتی تھی۔ سارا ہندستان زمین داروں سے پٹا پڑا تھا جو کاشت بھی کرتے وبحیثیت کشاورز کے لگان

دینے نیز بحیثیت زمین دار کے مالکانہ کے حق دار ہوتے وبحیثیت چودھری کے چودھرائی لیتے۔

ترک بطور لگان کے پیداوار کا ۱/۲ حصہ وصول کرتے جو شرعاً جائز تھا لیکن علاءالدین کی عہد حکومت سے لگان پیداوار کا ۱/۲ ہوگیا تھا۔ علاءالدین پہلا سلطان تھا جس نے زراعتی نظم ونسق کی طرف توجہ کی۔ فیروز شاہ تغلق نے اس سلسلے میں بے حد دل جمعی اور کارکردگی دکھائی۔ شیر شاہ نے اس میں مزید تبدیلیاں کیں۔ ربیع شیر شاہی نافذ کرکے ہی اکبر کے زمانے میں ضبطِ دِہ سالہ عمل میں آیا۔

اکبر کے عہدِ حکومت میں سلطنتِ مغلیہ کی ازسرنو تنظیم ہوئی۔ نیا زرعی ڈھانچا تیار ہوا اور دیوانِ وزارت کا اقتدار بڑھ گیا۔ سلطنت کو پندرہ صوبوں میں، صوبوں کو متعدد سرکاروں میں اور ہر سرکار کو متعدد پرگنوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ مزروع زمینوں کی پیمائش ہوئی اور ہر پرگنہ میں زیرِ کاشت زمین اور اس سے آمدنی کا حساب رکھا جانے لگا۔ پیمودہ زمین اور جمع دامی کے اعداد علامی ابوالفضل نے آئین اکبری میں درج کیے ہیں۔ جمع دامی مجوزہ آمدنی کو کہا کرتے تھے اور جمع حاصل جمع شدہ یا وصول شدہ آمدنی کو۔ ضبطِ ہر سالہ یا دِہ سالہ کی رو سے فی بیگھہ پر جس غلّہ کی کاشت ہوتی اس کے نرخ مقرر کر دیے گئے تھے اور نرخ کے حساب سے پرگنوں کو دستوروں میں بانٹ دیا گیا تھا۔ ہر دستور کا نرخ علاحدہ ہوتا تھا۔ ان نرخوں کا انحصار زمین کی پیداواری طاقت پر ہوتا تھا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مغلیہ سلطنت میں زمین پیمائش شدہ تھی اور لگان وصول کرنے کا صرف ایک طریقہ تھا وہ ضبطِ ہر سالہ ہو یا دِہ سالہ، حقیقت یہ ہے کہ مغلوں کے زمانے میں آخر تک کئی طریقے رائج رہے۔ مثلاً نقدی، غلّہ بخشی، کنکوت، نسق وغیرہ۔ البتہ یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ طریقۂ ضبط سب سے اچھا اور فائدہ مند طریقہ تھا۔

مغلوں کے زمانہ میں جاگیریں دی جاتی تھیں۔ یہ جاگیریں زیادہ تر منصب داروں کو بہ عوض تنخواہوں کے عطا ہوتیں۔ مغل عہدِ حکومت میں دو طرح کے علاقے ہوتے تھے، خالصہ اور جاگیر۔ خالصہ وہ علاقہ کہلاتا جس کی آمدنی سرکاری خزانہ میں جمع ہوتی اور جاگیر وہ علاقہ تھا جس کی آمدنی جاگیردار کے گماشتوں کے حوالے کر دی جاتی تھی۔ علاقۂ خالصہ جاگیر میں تبدیل ہو سکتا تھا اور علاقہ جاگیر خالصہ میں۔ جاگیر

Marfat.com

میں جمع دامی کی رو سے آمدنی دی جاتی تھی نہ کہ علاقے کے جاگیردار اپنی جاگیر میں گماشتے رکھتا تھا اس کو وہاں سے لگان وصول کرنے کی اجازت نہ تھی۔ یہ کام صرف عامل کے ذمہ تھا یا اس زمین دار کے جس کو چودھرائی ملی ہو۔ لگان وصول کرنے میں عامل کی مدد فوج دار کرتا تھا۔ یہ وہ افسر تھا جس کے ذمہ سرکار کا امن و امان رہا کرتا۔ شاہجہاں کے عہد سے لگان وصول کرنے کے لیے اجارہ کا رواج شروع ہو گیا تھا۔ جو اجارہ لیتا اسے اجارہ دار پکارتے تھے۔ عہدِ محمد شاہی میں اجارہ بلائے آسمانی کی شکل اختیار کر گیا تھا۔ جاگیر موروثی نہ ہوتی گو اٹھارویں صدی کے آغاز سے یہ موروثی بھی ہونے لگی تھی۔ شاہانِ مغلیہ موروثی جاگیر بھی کرتے لیکن کبھی کبھی۔ موروثی جاگیر کو آل تمغا کہتے تھے۔

زمین داری عطیۂ خرید، یا موروثی ہوتی تھی۔ عطیہ میں ایک قسم وہ تھی جسے نان کار کہا جاتا تھا۔ ہندستان کے باہر نہ طریقۂ ضبط ملتا ہے نہ طریقۂ جاگیر داری، اور نہ زمین داری کا وہ روپ ملتا ہے جو یہاں مروّج تھا۔ اس وقت کی جتنی بیرونی ریاستیں تھیں ان میں نہ مغلیہ قسم کا بندوبست ملتا ہے نہ کسی اور تنظیمی ڈھانچے کی تفصیل دستیاب ہے۔

منصب و منصب داری

منصب وہ عہدہ تھا جو فوجیوں کو ملتا تھا۔ جسے ملتا تھا اُسے منصب دار کہتے تھے۔ سب سے چھوٹا منصب وہ بستی کہلاتا تھا اور بڑے منصب دار اپنے منصب کے لحاظ سے یک صدی، پنج صدی، یک ہزاری، پنج ہزاری، ہفت ہزاری، سی ہزاری و چہل ہزاری وغیرہ وغیرہ ہوتے تھے۔ پھر ہر منصب کو تین صیغوں میں بانٹ دیتے تھے، اول، دوم و سوئم۔ قسم قسم کے منصبوں کی اکبر کے عہد میں کل تعداد ۹۹ تھی جو اورنگ زیب کے زمانہ تک ۱۲۵ ہو گئی تھی۔ کل منصب داروں کی تعداد عہدِ اکبری میں سات سو تھی اور عہدِ اورنگ زیب میں بڑھ کر چودہ سو ہو گئی تھی۔

سولھویں صدی کے آخری حصّے میں منصب داروں کو نقد تنخواہیں ملا کرتی تھیں، سترھویں صدی کے آغاز میں انھیں تنخواہوں کی جگہ جاگیریں ملنے لگی تھیں لیکن سب منصب داروں کو نہیں۔ اُن میں سے نصف تقریباً نقد تنخواہ پر رہتے اور نصف تنخواہِ

جاگیر پر۔ ایک دہ بستی کو ۱۰۰ روپیہ فی ماہ اور پنج ہزاری کو تیس ہزار فی ماہ تنخواہ ملتی۔ ہر منصب دار جاگیر دار نہ ہوتا لیکن ہر جاگیر دار منصب دار ضرور ہوتا۔ بعض دفعہ مشروط منصب بھی عطا ہوتے۔ مشروط منصب کا مطلب یہ تھا کہ منصب میں وقتی اضافہ کر دیا جاتا۔ اس طرح کے منصب کسی خاص اور اہم مہم کے موقع پر ملتے اور جوں ہی وہ مہم انجام پا جاتی اضافہ ختم کر دیا جاتا۔ پہلے پہل منصب دار کے لیے ضروری تھا کہ وہ فوجی ہو یا کسی نہ کسی مہم پر تعینات ہوا ہو۔ بعد میں ایسے افراد کو منصب عطا ہوا جن کا کوئی تعلق فوج سے نہ تھا، مثلاً مہتمم کتب خانہ۔ کچھ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ نابالغ لڑکوں کو منصب عطا ہوا!

منصب کا تعلق زیادہ تر گھوڑ سوار فوج یا رسالے سے ہوتا۔ احدیوں، پیادوں اور توپچیوں کو منصب نہ ملتا۔ عہد مغلیہ کے زیادہ تر مشاہیر منصب دار تھے۔

منصب اور جاگیر سے ایک فرد کے رتبہ اور عظمت کا تعلق تھا۔ اسی کے مطابق اس کی عزت ہوتی۔ منصب کی رُو سے وہ سپاہی رکھتا، حویلی کا مالک ہوتا، شان و شوکت ہوتی۔ عہدِ مغلیہ میں معاشرتی لحاظ سے منصب دار کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ زیادہ تر سلطنت کے عہدہ دار منصب دار ہوتے، اُن کا بڑا دبدبہ ہوتا۔ یہی وزیر ہوتے، یہی میر بخشی، یہی صوبہ دار اور یہی فوج دار۔ ان لوگوں کے پاس بڑی دولت ہوتی۔ فوت ہونے کے بعد یہ دولت ضبط کر لی جاتی۔

بندوبست سلطنت میں تبدیلی اور نظامِ حکومت کے آئین کی تعمیل کے بعد زیرِ کاشت زمین میں زیادتی ہوئی۔ پیداوار میں اضافہ ہوا۔ جنسِ خام کے مقابلے میں جنس کامل کی مزارعان میں مقبولیت بڑھی۔ اٹھارویں صدی میں حکومت کے وصول شدہ محصول میں گوناگوں اضافہ ہوا۔ تبادلۂ زر کے رواج کی وجہ سے لین دین بڑھا۔ صنعت کو فروغ ہوا۔ اقتصادی حالت بہتر ہوئی۔ معاشرہ پر ان سب باتوں کا گہرا اثر پڑا۔

Marfat.com

محمد یٰسین مظہر صدیقی

دہلی سلطنت کے نظم و نسق میں ہندوؤں کا حصّہ

عام تصوّر یہ ہے کہ ۱۲۰۶ء میں دہلی سلطنت کے قیام کے بعد ہندستان کے اصل باشندوں کو ترکی حکمرانوں نے اپنی سیاسی مصلحتوں کی بنا پر حکومت کے کاروبار سے دور رکھا اور حکمرانی و جہاں گیری کو صرف ترکی عناصر کی جاگیر سمجھا۔ اس خیال خام کی ترویج و اشاعت خوب خوب کی گئی۔ اور اس تاریخی کارنامے کا سہرا ہمارے اُن مؤرّخوں کے سر بندھتا ہے جو ہندستان میں مسلم دورِ حکومت کے بارے میں، عام طور سے اور دہلی سلطنت کے باب میں خاص طور سے غیر جانب داری اور حقیقت شناسی سے کام نہیں لیتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری فارسی تاریخ نویسی میں مبالغہ آرائی اور غیر محتاط عمومی بیانات و تبصروں کی روایت نے اس تصوّر کو عام کرنے میں کافی اہم کردار ادا کیا ہے، تاہم ایک حقیقت کے متلاشی طالبِ علم و مؤرّخ کو ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں جن سے اس عہد کے سماج اور سیاسی ڈھانچے میں اس ملک کے ہندؤں کی مثبت شرکت کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ مدّعا ہرگز نہیں ہے کہ دہلی سلطنت کو ایک سیکولر، ہندستانی اور تمام تر ہندی عناصر کی حکمرانی کا دور ثابت کیا جائے۔ وہ درحقیقت ترکی خاندانوں ــ البری، خلجی، تغلق ــ وغیرہ کی فرماں روائی کا عہد ہے جس میں حکمراں اور صاحب اختیارات و مراعات طبقہ ترکی نژاد لوگوں پر مشتمل تھا۔ مگر ان ترکی حکمرانوں نے اس ملک کے ہندؤں کو یک سر نظر انداز نہیں کیا تھا۔ اس مختصر سے مقالے میں یہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے کہ ہندؤں کو دہلی سلطنت کی ترکی انتظامیہ میں آیا کوئی مقام حاصل تھا، اور اگر تھا، تو وہ کیا تھا؟

ہماری اب تک دست یاب معلومات کے مطابق دہلی سلاطین سے ہندؤں کے انتظامی روابط کو دو الگ الگ حصّوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اوّل یہ کہ دہلی سلطنت کی

Marfat.com

فوج میں ہندوؤں کو کیا مقام حاصل تھا؟ اور دوم یہ کہ حکومت کے انتظامی ڈھانچے میں ان کو کیا عہدے اور مناصب حاصل تھے۔ پہلے ہم عسکری نظام میں ہندوؤں کے کردار و مقام کا جائزہ لیتے ہیں۔

ہندو سپاہی اور فوجی افسر

ہمارے مآخذ میں اس کا وافر ثبوت ہے کہ دہلی سلطنت کی افواج میں، چاہے وہ مرکزی ہوں یا صوبائی، ہندو سپاہی اور فوجی افسر موجود تھے۔ اگرچہ ان کا تناسب ترکی سپاہ و افسروں کے مقابلے کتنا بھی کم رہا ہو۔ فخر مدبر کا بیان ہے کہ قطب الدین ایبک کی افواج میں ترکوں، غوریوں، خراسانیوں اور خلجیوں کے علاوہ ہندستانی فوج (حشم ہندستان) بھی موجود تھی جس کے افسر رانا اور ٹھاکر وغیرہ تھے۔[1] ایک سنسکرت کتبہ[2] میں حوالہ ملتا ہے کہ مدھیہ پردیش کے ایک علاقہ چھیدی کے مسلم گورنر جلال خوجم (خواجہ) نے، جو جوگنی پورہ[3] کے بادشاہ کی[4] طرف سے وہاں حکومت کرتا تھا، اپنی فوج میں کھرپرا سپاہیوں کو بھرتی کیا تھا۔ یہ کھرپرا سپاہی اس علاقے میں پائے جانے والے کتبوں کے مطابق مقامی ہندو تھے جو اپنی جنگجوئی کے لیے مشہور تھے۔ مذکورہ بالا کتبہ کے مطابق جلال خواجہ کی ملازمت میں ہندو فوجی افسر بھی تھے جنھوں نے اس علاقے کے مقامی لوگوں کی خاطر ایک باغ اور ایک گئو مٹھ بھی قائم کیا تھا۔ عصامی کا بیان ہے کہ تخت سے اپنی برطرفی کے بعد جب رضیہ سلطان نے ملک التونیہ کے ساتھ مل کر ۱۲۴۰ء میں دہلی پر فوج کشی کی تو ان کی متحدہ فوج میں بے شمار رضاکار ہندو سپاہی موجود تھے جو زیادہ تر ٹوڈر، جیتوٹی، کھوکھر اور بیرا ذاتوں پر مشتمل تھے۔[5]

غیاث الدین بلبن کے عہد میں بہت سے ہندو سپاہی اور فوجی افسر مرکزی[6] اور صوبائی عساکر میں موجود تھے۔[7] عصامی کے مطابق شہزادہ محمد، جو بلبن کا بڑا بیٹا، ولی عہد سلطنت اور ملتان کا گورنر (مقطع) تھا، کی فوج میں ایک افسر منگلی نامی تھا جو غالباً ہندو تھا اور جس نے منگولوں کے حملے میں جس میں شہزادہ قتل ہوا اپنے فوجی دستے کے ساتھ داد شجاعت دی تھی۔ منگلی کی شکست کے بعد ہی شہزادہ قتل ہوا تھا۔[8] جلال الدین خلجی کے عہد میں جب بلبن کے بھتیجے اور کڑہ مانک پور کے گورنر ملک چھجو نے بغاوت کی اور دہلی پر قبضہ کرنے کے ارادے سے فوج کشی کی تو برنی کے مطابق اس کی فوج میں مورد بلخ کی مانند

Marfat.com

ہندو سپاہی دافسر تھے، جن کو اس نے راوت اور پایک کہا ہے(۹)۔ مورخین کا خیال ہے کہ برنی کے فقرے "راو تان و پایکان معروف" سے مراد ہندو فوجی افسر ہیں کیوں کہ راوت و پایک معاصر فارسی تاریخوں میں انھیں معانی میں آتے ہیں۔ برنی کا یہ بیان کہ ملک چھجو کی شکست و قید کے بعد یہی تمام افسر و فوجی کٹرہ کے نئے گورنر۔ علاء الدین خلجی۔ سے جا ملے تھے، اس خیال کو تقویت دیتا ہے کہ دہلی سلطنت کے ایک مشرقی صوبے کی فوج میں ہندو سپاہی اور افسر موجود تھے(۱۰)۔ ۱۲۹۵ء میں جب علاء الدین خلجی اپنے چچا سلطان جلال الدین کو قتل کرکے دہلی پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ ہوا تھا تو راستہ میں اس نے بلا کسی امتیاز و تفریق کے چھیانوے ہزار سوار اور ساٹھ ہزار پیادے بھرتی کیے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان میں متعدبہ تعداد ہندو سپاہیوں اور افسروں کی بھی رہی ہوگی(۱۱)۔ ۱۳۰۰ء میں سلطان کے بھتیجے اکت خاں نے جب اچانک علاء الدین خلجی پر قاتلانہ حملہ کیا تھا تو اس وقت جس نے خلجی سلطان کی جان بچائی تھی وہ شاہی محافظ فوج کا ایک پایک، مانک نامی ہندو افسر تھا(۱۲)۔ منگول حملہ آور کبک کے خلاف جو خلجی شاہی فوج ملک نائب کی قیادت میں ۱۳۰۶ء میں بھیجی گئی تھی اس میں عصامی کے مطابق ہندو سپاہی موجود تھے(۱۳)۔ اس فوج کی شاندار فتح کے بعد سلطان نے جن افسروں کو انعام و اکرام سے نوازا تھا ان میں متعدد ہندو افسر بھی تھے جو اپنے زمانے کے ممتاز جنگجو سمجھے جاتے تھے(۱۴)۔ غالباً ۱۳۰۶ء ہی میں جب علاء الدین خلجی نے گجرات کی سلطنت کے الحاق کا فیصلہ کر لیا تھا تو سلطان نے ایک فوج بھیجی جس میں امیر خسرو کے بیان کے مطابق ایک ہندو افسر پنجمیں بھی تھا(۱۵)۔ برنی، عصامی اور امیر خسرو کا متفقہ بیان ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی کی فوج میں ایک ہندو جنرل ملک نایک یا ملک نانک نامی بھی تھا جو آخور بیگ میسرہ (شاہی فوج کے بائیں بازو کے شہسوار دستوں کے افسر اعلا) کے عہدہ جلیل پر فائز تھا اور جس نے ۱۳۰۶ء میں منگول حملہ آوروں کی ایک بڑی فوج کو جو علی بیگ اور تر تاک وغیرہ کی قیادت میں حملہ آور ہوئی تھی امروہہ کے قریب زبردست شکست دی تھی۔ سلطان نے اپنے ہندو جنرل کی کامیابی پر دربار عام منعقد کیا اور فاتح جنرل کو خلعت و انعام سے نوازا تھا(۱۶)۔

بعد میں قطب الدین مبارک خلجی اور ناصرالدین خسرو شاہ کے عہد میں شاہی پالیسی کے نتیجہ میں سلطنت کی مرکزی فوج میں ہندو سپاہیوں اور افسروں کی تعداد میں کافی اضافہ ہوا(۱۷)۔ خسرو خاں کا سیاسی و ذاتی اثر کی بنا پر گجرات کی ایک قوم برہ وریوں کو دہلی

فوج میں اور حکومت کے ڈھانچے میں بھی غیر معمولی اقتدار حاصل ہوا تھا۔ خسرو خاں کا ایک بھائی، جس کو حسام الدین کے لقب سے نوازا گیا تھا اور جس کو عام طور سے مآخذ میں "مرتد" کہا جاتا ہے غازی ملک کے خلاف بھیجی گئی مہم میں ایک اہم سالار تھا۔[19] ایک دوسرا اہم ہندو نوجی سالار رندھول تھا جو ملک نائب یعنی خسرو خاں کا ماموں تھا۔[20] ان کے علاوہ اس فوج میں امیر خسرو کے مطابق کم و بیش دس ہزار ہندو سپاہی تھے جن کو بردری رانا اور رائے اپنے ساتھ لائے تھے اور جن کے نام اہردیو، ابردیو اور امردیو وغیرہ تھے۔ اگرچہ یہ نام حقیقی نہ بھی ہوں۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ وہ مذہبًا ہندو تھے۔[21] خان خاناں حسام الدین کی کمان میں تقریبًا چالیس ہزار سوار فوج تھی جس میں بیشتر ہندو تھے۔[22] امیر خسرو کا بیان ہے کہ میدانِ جنگ میں اس فوج کے ہندو اور مسلم دستوں نے الگ الگ پرے جمائے تھے۔[23] دوسری جانب مخالف فوج بھی جو غازی ملک کی کمان میں تھی بہت سے ہندو کھوکھر سپاہیوں اور امیر گل چند کھوکھر اور سہج رائے جیسے نوجی افسروں پر مشتمل تھی۔[24]

عصامی، محمد بن تغلق کی فوج میں دو افسروں لالہ بہادر اور لالہ کرنگ کا ذکر کرتا ہے جو بظاہر ہندو معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے ۱۳۲۷ء میں باغی بہرام ایبہ کشلی خاں کے خلاف بھیجی جانے والی شاہی فوج کے ہراول دستوں کی کمان کی تھی۔[25] یحییٰ سرہندی کا خیال ہے کہ جس شاہی فوج نے عین الملک ملتانی[26] کے خلاف مہم میں حصہ لیا تھا اس میں ہندو سپاہی اور افسر معتدبہ تعداد میں موجود تھے جب کہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ ہندوؤں کی خاصی بڑی تعداد باغی گورنر کی فوج میں بھی موجود تھی۔[27] کھانڈے رائے، بقول عصامی، محمد بن تغلق کے ایک دولت آباد کے گورنر قتلغ خاں کی فوج کا ایک ممتاز جنگ جو نوجی سالار تھا۔[28]

محمد بن تغلق نے جس طرح ہندوؤں کی سرپرستی کی تھی اور فوج و حکومت میں ان کو اعلا مناصب عطا کیے تھے اس پر سلطان کا قدیم ندیم و مصاحب اور سلطنت کا سب سے اہم مؤرخ ضیاء الدین برنی اپنی ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "وہ بت پرست و مشرک جو خارجی اور ذمی تھے عمدہ لباسوں میں ملبوس گھوڑوں پر سوار اور پرچم پھیراتے پھرتے تھے اور سلطنت کے اعلا مناصب پر فائز کر دیے گئے تھے۔[29]" اگرچہ مآخذ میں فیروز تغلق کی فوج میں ہندوؤں کی موجودگی کے بارے میں صریحی حوالے نہیں ملتے، تاہم رایوں، راناؤں اور مقدموں کے حوالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تغلق خاندان کے آخری

135705

Marfat.com

بڑے فرماں روا کی فوج بھی ہندو سپاہیوں اور افسروں سے خالی نہ رہی ہوگی چاہے ان کی تعداد اس کے پیشرو کے مقابلے میں کافی کم رہی ہو۔

اعلا عہدیدار ہندو

ایک طرح سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ سلطنتِ دہلی کے قیام سے پہلے ہی ہندوؤں نے ترکی انتظامیہ کے اعلا عہدوں پر تقرری حاصل کرنی شروع کر دی تھی جیسا کہ ملک ہندو خاں کے واقعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مذکورہ ملک نے التتمش کے خازن کا عہدہ اس وقت حاصل کیا تھا جب کہ التتمش محمد غوری کی حیات میں بدایوں کا گورنر تھا۔[۳۰] غالباً یہ قیاس بیجا نہ ہوگا کہ دہلی سلطنت کے رسمی قیام کے بعد ہندوؤں کو سرکاری عہدے حاصل ہوتے رہے ہوں گے۔ اس کی تصدیق برنی کے اس بیان سے ہوتی ہے جس کے مطابق ۱۲۸۴ء میں بلبن کی کامیاب واپسی پر سلطان کو مبارک باد دینے والوں میں وہ ہندو ممتاز اشخاص بھی موجود تھے جن کو "ملک" اور "انعام" آراضی حاصل تھی۔[۳۱] اگرچہ اس میں ہندو افسرانِ مملکت کا ذکر صراحتاً نہیں ہے تاہم اس سے مراد یہی ہے۔ اسی عہد میں دو ہندو افسر برکجتن کوتوال اور ہتھیا پایک بھی تھے جو اپنے وقت کے مشہور جنگ جو اور ممتاز افسر تھے اور بعد میں کسی گناہ کی پاداش میں معزول ہوئے تھے۔[۳۲] عصامی کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو خاصی بڑی تعداد میں ملتان کے اقطاع کے انتظامی ڈھانچے میں شہزادہ محمد کی سرپرستی میں داخل ہوگئے تھے۔ شہزادہ محمد کی سرپرستی کی ایک بڑی دل چسپ وجہ ایک ہندو خاندان سے اس کے ازدواجی تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بہت اہم اور دل چسپ حقیقت ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں کسی وقت شہزادہ محمد کی شادی رائے کالو کی دختر سے ہوئی تھی۔ اس رشتہ کا علم ہمیں عصامی کے ایک بیان سے ہوتا ہے جو کافی تشنۂ تفصیل ہے۔ وہ صرف اتنا بتاتا ہے کہ شہزادہ کے منگولوں کے ہاتھوں قتل ہونے کے بعد اس کے خسر رائے کالو نے کافی دولت (مال) کے عوض اپنے مقتول داماد کی لاش قاتلوں سے حاصل کر کے دفن کی تھی۔[۳۳] ہماری اب تک کی معلومات کے مطابق سلطنت دہلی کے عہد میں ہندو مسلم ازدواجی تعلقات کی یہ پہلی مثال ہے۔

Marfat.com

یحییٰ سرہندی نے ایک ہندو رجنی پائک نامی کو سلطان کیقباد کے امرا میں شمار کیا ہے جو سلطان کے "مقربین" میں گنا جاتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رجنی پائک کے کچھ اور ساتھی بھی سلطنت کی ملازمت میں تھے۔[۳۴] جلال الدین خلجی کے ابتدائی عہد میں ہم کو ایک ہندو منڈاہر[۳۵] کا ذکر ملتا ہے جس کو بقول برنی، سلطان نے اس کی پامردی و شجاعت کے عوض انعام و اکرام سے نوازا تھا۔ اس کے علاوہ اس کو ایک لاکھ جیتل سالانہ مشاہرے پر سلطان کے وکیل در ملک اختیار الدین خرم کے عملے میں مقرر کیا گیا تھا۔[۳۶] ۱۳۰۶ء میں جب بقول برنی منگول جارحیت کا آخری شعلہ بھڑک کر بجھ چکا تو علاء الدین خلجی نے اپنے انتظامیہ کی از سر نو تنظیم کی اور اپنے امرا کو متعدد اقطاعات میں مقرر کیا۔ ان نئے مقطعان میں ملک آخور بیگ نایک بھی تھا جس کو سامانہ اور سنام کا اقطاع عطا ہوا تھا۔[۳۷] اعجاز خسروی میں کٹرہ مانک پور کے اقطاع کے ایک اعلا ہندو افسر کا حوالہ ملتا ہے جو سرکاری دستاویزات میں جعل سازی اور فواضل یعنی فاضل محاصل کے غبن کا مجرم بیان کیا گیا ہے۔[۳۸] قطب الدین مبارک خلجی کے عہد میں "مرتد" حسام الدین کو گجرات کا اقطاع تفویض ہوا تھا۔ رندھول کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، "رائے رایاں" کا خطاب خسرو شاہ کے عہد میں ملا تھا اور غالباً اس کو مرکزی حکومت میں کوئی اعلا منصب بھی ملا تھا جس کے بارے میں ہم سردست کچھ نہیں کہہ سکتے کیوں کہ مآخذ اس معاملہ میں خاموش ہیں۔

اگرچہ تغلق خاندان کے بانی کے عہد دولت میں ہمیں ہندوؤں کے انتظامی ڈھانچے میں شامل کیے جانے کا حتمی طور پر علم نہیں ہوتا تاہم گل چند کھوکھر جیسے افسروں کے لیے امیر کے خطاب سے یہ یقین ہوتا ہے کہ غیاث الدین تغلق نے اس کو اور اس جیسے دوسرے ہندوؤں کو حکومت کے عہدے ان کی سابقہ خدمات کے عوض ضرور عطا کیے ہوں گے۔ برنی نے غیاث الدین تغلق کے طبقہ امرا کی فہرست میں ایک ملک تھبہ کو شمار کیا ہے جو سلطان کا خازن تھا۔ غالب گمان ہے کہ وہ ہندو یا نومسلم رہا ہوگا۔[۳۹]

محمد بن تغلق کے عہد حکومت کے بارے میں ہماری معلومات کافی ہیں جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ اس دور میں ہندوؤں کو بے مثال ترقی ہوئی اور سلطان نے ان پر حکومت کے اعلا مناصب کے دروازے کھول دیے۔ سلطان کا قدیم ندیم ضیاء الدین برنی سلطان کی

اس پالیسی کی بنا پر اس پر شدید تنقید کرتا ہے[۴۰]۔ بہر حال متعدد مآخذ کے بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کم سے کم چھ ہندوؤں کو اس کے عہد میں مقطع یا متصرف کے اعلا عہدے ملے تھے۔ اجمیر میں ایک کتبہ ملا ہے جس کے مطابق نانک یا مانک سلطانی نامی ہندو کو ۷۳۳ھ/۱۳۳۲-۳۳ء میں اجمیر کا مقطع مقرر کیا گیا تھا[۴۱]۔ غالباً اسی زمانے میں یا اس کے لگ بھگ رتن نامی ایک اور ہندو کو سہوان (سیوستان۔ سندھ) کا اقطاع ملا تھا[۴۲]۔ وہ بقول ابن بطوطہ ایک زبردست ماہر مالیات تھا۔ جب وہ سلطان سے ملاقات کے لیے دارالسلطنت آیا تو سلطان نے اس کی بہت تعریف کی اور اس کو "عظیم الہند" کا خطاب عطا کیا۔ اور پھر نوبت وعلم کے ساتھ اس کو سہوان کا اقطاع دیا۔ لیکن اس کے اس عظیم الشان عہدے پر سندھ کے دو مسلمان امیروں دینار اور قیصر کو شدید ناگواری ہوئی اور انھوں نے رتن کو غالباً ۱۳۳۳-۳۴ء میں کسی وقت قتل کر دیا۔ سلطان اس باغیانہ حرکت پر آگ بگولا ہوگیا اور اس نے ملتان کے گورنر عماد الملک سرتیز کی کمان میں ان کی سرکوبی کے لیے ایک فوج بھیجی۔ اگرچہ دینار فرار ہونے میں کامیاب ہوگیا تاہم قیصر رومی اور دوسرے باغیوں کو شکست ہوئی اور بعد میں ان کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا[۴۳]۔ اس طرح محمد بن تغلق نے اپنے ایک ہندو گورنر کے خون ناحق کا قصاص مسلمان باغیوں سے لے لیا۔ ۱۳۴۴-۴۵ء میں جب سلطان نے بقول برنی "کم اصلوں اور بد اصلوں" کو حکومت کے عہدوں پر سرفراز کرنے کی پالیسی کا آغاز کیا تو متعدد ہندوؤں کو مقطع اور دوسرے اعلا عہدوں پر فائز کیا گیا۔ ان میں جن کے نام صراحت سے ملتے ہیں یہ ہیں: کشن بازبن اندری[۴۴]، مقطع اودھ، دھارا، دیوگیر کا نائب وزیر اور عماد الملک کا نائب[۴۵]، اور نتھو سوندھل جو سلطان کا خاص حاجب تھا[۴۶]۔ اس کے علاوہ جو افسر ہندو معلوم ہوتے ہیں ان میں لدھا باغبان[۴۷]، پیرا مالی[۴۸] وغیرہ کو بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ بقول برنی ان کو بڑے بڑے اقطاعات ملے تھے۔ اس کے بیان سے کم سے کم دو ہندو متصرف عہدیداروں کے بارے میں بھی ہمیں معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک گلبرگہ کا بھیرن تھا[۴۹] اور دوسرا کرنال کا ہندو مہتہ تھا[۵۰]۔ برنی کا بیان ہے کہ بھیرن گلبرگہ کا متصرف تھا جس کے پاس علی شاہ کو محاصل کی وصولیابی کے لیے بھیجا گیا تھا۔ علی شاہ نے جو کہ امیرانِ صدہ میں سے تھا شہر کو فوج سے خالی پاکر بھیرن کو قتل کر دیا اور خزانہ پر قابض ہو کر باغی ہوگیا[۵۱]۔ مگر عصامی کا بیان اس سے زیادہ

Marfat.com

واضح ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بھیرن گلبرگہ کا ہندو مقطع تھا جس نے علاقہ کوہر کی محاصل کی اجارہ داری حاصل کر لی تھی جو اس سے پہلے علی شاہ کے اقطاع میں شامل تھا۔ بھیرن نے یہ علاقہ اس لیے حاصل کیا تھا کیوں کہ اس علاقہ کی آمدنی بہت زیادہ تھی اور علی شاہ اس کے جو محاصل خزانۂ شاہی کو بھیجتا تھا اس کی اصل آمدنی کے مقابلے میں بہت کم بھیرن کی اس حرکت نے علی شاہ کی آتش غضب کو بھڑکایا اور اس نے "ہندو مقطع سے اپنی نفرت وجلن" کے سبب اس کو قتل کر دیا۔ بہرحال سلطان نے بھیرن کے قتل کو شاہی معاملات میں سخت دخل اندازی سے تعبیر کیا اور دیوگیر کے مقطع کو باغی علی شاہ کی سرکوبی کا فرمان بھیجا۔ نتیجتاً علی شاہ کو شکست و قید ہوئی اور بالآخر اس کو جلا وطن کر دیا گیا۔(۵۲) ابن بطوطہ نے دولت آباد کے ایک ہندو اجارہ دار کا ذکر کیا ہے جس نے ستّرہ کروڑ سالانہ کے عوض علاقہ کے محاصل کا اجارہ لیا تھا مگر وہ اپنا عہد پورا نہ کر سکا چنانچہ اس کی کھال کھنچوا لی گئی۔(۵۳) ان کے علاوہ محمد بن تغلق کے انتظامیہ میں بہت سے ایسے ہندو افسران بھی تھے جنھوں نے بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا، ایسے افسروں کو اس مختصر جائزے میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔(۵۴)

اگرچہ فیروز تغلق کا عہدِ حکومت ہندوؤں کے لیے یا یوں کہیے کہ انتظامی ڈھانچے میں ہندوؤں کی شمولیت کے لیے زیادہ سازگار نہیں تھا تاہم وہ ہندو امرا اور افسروں سے یکسر خالی نہ تھا۔ کم از کم ہم ایک ہندو اعلا افسر کے بارے میں یقین سے کہہ سکتے ہیں۔ عفیف کا بیان ہے کہ ایک ہندو گوجر شاہ شاہی ٹکسال کا داروغہ (افسر اعلا) تھا جس کو اپنے فرائض سے کوتاہی کی بنا پر ۷۷۲ھ / ۱۳۷۰-۷۱ء میں ملازمت سے برطرف کر دیا گیا تھا۔(۵۵) ہندستان میں سائنس کی ایک مختصر تاریخ کے مؤلفوں کا بیان ہے کہ مدن سوری کا ایک چچا مہندر سوری جو دیوگیر پورہ کا باشندہ تھا فیروز شاہ تغلق کے دربار میں شاہی نجومی تھا۔(۵۶) بہار شریف میں ایک کتبہ ملا ہے جس کا تعلق ۷۶۵ھ / ۱۳۶۰-۶۵ء کے زمانے سے ہے۔ اس کتبہ کے مطابق ایک عہدہ ہوتا تھا جس کا نام "حاجب ہندوان ممالک" تھا اور جس پر غالباً کسی ہندو کا ہی تقرر ہوتا تھا جو سلطنت کے ہندوؤں کے معاملات کا نگراں و ذمہ دار ہوتا تھا۔(۵۷)

ان اعلا عہدیداروں کے علاوہ سلطنت میں چھوٹے موٹے افسر مثلاً کلرک، اکاؤنٹنٹ

Marfat.com

عامل، پٹواری وغیرہ، اگر سب نہ سہی، تو بیشتر ہندو ہی ہوتے تھے۔ امیر خسرو مقطعوں اور دیوانِ وزارت کے اعلا عہدیداروں کو ہمیشہ نو لینڈگان کے حرکات ناشائستہ سے آگاہ کرتے رہتے ہیں جو مسلمانوں کے معاملات کو اپنے الٹے خط (خط بازگونہ) کی بنا پر خراب کرنے کے درپے رہتے ہیں۔(۵۹) ظاہر ہے کہ خط بازگونہ سے مراد دیوناگری رسم الخط ہے جو سرکاری دفاتر کی نچلی سطح پر سرکاری خط تھا۔ کلرکوں کا زبردست طبقہ کا جس طرح برنی کا ذکر کرتا ہے وہ بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ وہ سب کے سب ہندو تھے۔(۶۰)

بہرحال اس بحث کا خاتمہ پر یہ کہا جا سکتا ہے، اور کسی حد تک یقینی طور پر، کہ تیرھویں صدی عیسوی میں ہندوؤں کو دہلی سلطنت کے البری عہد کے مختلف محکموں میں ملازمت ملنے لگی تھی۔ اگرچہ ان کی تعداد نسبتاً بہت کم تھی اور وہ حکومت کے معمولی عہدوں تک ہی محدود تھے۔ خلجی سلطنت کے آغاز سے اور خاص کر علاؤالدین خلجی کے عہدِ حکومت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا اور ہندوؤں کو سلطنت کے اہم مناصب مثلاً مقطع، آخور بیگ، فوجی سالار کا عہدہ ملک، ملنے لگے اور ان کو مالی شعبہ میں محصول افسر بھی مقرر کیا گیا۔ لیکن ہندوؤں کو اوج کمال پر محمد بن تغلق نے پہنچایا جس نے ان پر حکومت کے بلند مناصب کے دروازے سچ مچ کھول دیے۔ ۱۳۲۵ء اور ۱۳۴۰ء کے درمیان کم و بیش چھ ہندو مقطع مقرر کیے گئے۔ اس کے علاوہ تغلق انتظامیہ کی نچلی سطح پر بہت سے ہندوؤں کو انتظامی عہدے دیے گئے۔ اس پوری بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دہلی سلاطین کو جب بھی ان کے سیاسی مصالح نے اجازت دی انھوں نے اپنی ہندو رعایا کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں محسوس کی۔

Marfat.com

حوالاجات

(۱) تاریخ فخرالدین مبارک شاہ، مرتبہ ڈینسن راس، لندن ۱۹۳۱ء، ص ۳۳ نیز ملاحظہ فرمایئے محمد یٰسین مظہر صدیقی کا مضمون "سلاطین دہلی کے عہد میں فوجی تنظیم" جو انڈین ہسٹری کانگرس شش منعقدہ کالی کٹ، کیرالا ۱۹۷۶ء میں پڑھا گیا۔

(۲) اپی گرافیکا انڈیکا، جلد ۱۲ ص ۲۴۔ نیز ملاحظہ کیجیے، اے ایم حبیب اللہ،

THE FOUNDATION OF MUSLIM RULE IN INDIA الہ آباد ۱۹۶۱ء، ص ۳۲۹

(۳) جوگنی پورہ، دہلی کا پرانا نام ہے جو پرانے کتبوں اور کتابوں میں ملتا ہے۔

(۴) حبیب اللہ نے اس سے التتمش مراد لیا ہے۔ لیکن یہ محل نظر ہے کیوں کہ کتبہ کی تاریخ ۱۲۳۸ء دی گئی ہے جب کہ التتمش اس سے ایک صدی قبل گزر چکا تھا۔

(۵) عصامی، فتوح السلاطین، مرتبہ اے ایس پوشع، مدراس، ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۹، نیز ملاحظہ کیجیے: مہدی حسین، فتوح السلاطین، انگریزی ترجمہ، علی گڑھ ۱۹۷۶ء، ص ۲۵۹، حاشیہ ۱۔

(۶) برنی (ضیاء الدین برنی)، تاریخ فیروز شاہی، مرتبہ سید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۸۶۔

(۷) فتوح السلاطین (متن)، ص ۱۷۵۔

(۸) ایضاً۔

(۹) تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۸۲۔

(۱۰) تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۲۱-۲۲۔

(۱۱) ایضاً، ص ۲۴۴-۲۴۳۔

(۱۲) ایضاً، ص ۲۷۳، کا بیان ہے کہ شاہی محافظ دستہ بیشتر ہندو سپاہیوں پر مشتمل تھا۔

(۱۳) فتوح السلاطین، ص ۳۱۹، انگریزی ترجمہ ص ۹۶-۹۵، نیز ملاحظہ کیجیے: مہدی حسین کا حاشیہ ۱ جس میں وہ کہتے ہیں کہ علاء الدین کی فوج گراں تمام تر ہندستانیوں پر مشتمل تھی جس میں اکثریت کی بھرتی یقینی طور پر ہندو جنگجو ذاتوں اور فرقوں میں سے کی گئی ہوگی۔

(۱۴) فتوح السلاطین، ص ۳۱۹، انگریزی ترجمہ ص ۹۶۔

(۱۵) امیر خسرو، دول رانی خضر خاں، مرتبہ رشید احمد سالم انصاری، علی گڑھ ۱۹۷۱ء: عصامی، فتوح السلاطین، ص ۸۷-۲۸۶، انگریزی ترجمہ ص ۴۶۱، حاشیہ ۲ کا خیال ہے کہ پنجپین کو ملک جیتیم کے ساتھ گجرات کی دوسری مہم پر ۱۳۰۶ء میں بھیجا گیا تھا۔ نیز ملاحظہ کیجیے: ایس، سی مصرا،

THE RISE OF MUSLIM POWER IN GUJRAT

بڑودہ ۱۹۶۳ء، ص ۶۵، جو نام کا تلفظ پنجمن کرتے ہیں، خاکسار کا مضمون:

Marfat.com

"HISTORICAL MATERIAL IN THE DEVAL RANI KHIZR KHAN"

جو مارچ ۱۹۷۷ء میں کلکتہ یونی ورسٹی کی طرف سے امیر خسرو پر منعقدہ سمینار میں پڑھا گیا (سائیکلو اسٹائل کاپی) ص ۱۰-۹۔

(۱۶) تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۱-۳۲۰؛ فتوح السلاطین ص ۳۶۳، انگریزی ترجمہ ص ۸۱-۴۸۰؛ دیول رانی خضر خاں ص ۶۱؛ نیز ملاحظہ کیجیے دیول رانی خضر خاں پر خاکسار کا مضمون۔

(۱۷) امیر خسرو، تغلق نامہ، مرتبہ سید ہاشمی، فرید آبادی، حیدر آباد ۱۹۳۳ء، ص ۱۹، ص ۸۲، ص ۱۱۲، ص ۱۱۹-۱۱۸، تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۰-۴۰۸؛ یحییٰ سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، مرتبہ ہدایت حسین، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۸۷۔ نیز ملاحظہ کیجیے کے۔ ایس لال، خلجی خاندان، اردو ترجمہ محمد یٰسین مظہر صدیقی، ترقی اردو بورڈ دہلی ۱۹۸۰ء، ص ۸۵-۸۰۔

(۱۸) تغلق نامہ، ص ۱۹، ص ۲۴، ص ۱۱۲ وغیرہ، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۰، ص ۳-۴۰۲، ص ۱۰-۴۰۸؛ تاریخ مبارک شاہی، ص ۸۷۔ نیز ملاحظہ کیجیے: خلجی خاندان ص ۴۸-۳۲۷۔

(۱۹) تغلق نامہ، ص ۱۱۲، ص ۱۹-۱۱۸؛ تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۰، ص ۹۷-۳۹۶، ص ۱۷-۴۱۵۔

(۲۰) تغلق نامہ، ص ۱۱۸ وغیرہ؛ تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۰۶، ص ۴۰۸، ص ۴۱۰۔

(۲۱) تغلق نامہ، ص ۱۹-۱۱۸، یہ نام حقیقی سے زیادہ استعاری معلوم ہوتے ہیں۔ فتوح السلاطین، ص ۳۸۲؛ انگریزی ترجمہ ص ۵۸۵، دہلی کی فوج میں متعدد ہندو افسروں کے نام گناتی ہے جیسے ناگ، کاچ، مہتا اور ورما وغیرہ۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں جاہر یا جھریا نامی بروری کا ذکر کیا جائے جس نے سلطان قطب الدین خلجی کو قتل کیا تھا۔ یہ یقینی ہے کہ اس کو قطبی عہد میں خاصا بڑا عہدہ حاصل رہا ہوگا کیوں کہ مآخذ میں اس کو کافی اہم جگہ دی جاتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے: تغلق نامہ ص ۲۱؛ تاریخ فیروز شاہی، ص ۷-۴۶، ص ۴۱۰؛ فتوح السلاطین، ص ۳۷۳۔

(۲۲) ایضاً، ص ۸۲۔ نیز ملاحظہ کیجیے: فرشتہ ص ۱۲۷ جس کا بیان ہے کہ خسرو خان کے بروری فوجی افسروں اور سپاہ کی تعداد چالیس ہزار کے لگ بھگ تھی۔ نیز خلجی خاندان، ص ۳۴۳۔

(۲۳) تغلق نامہ، ص ۱۱۲۔

(۲۴) ایضاً ص ۱۲۸؛ فتوح السلاطین، ص ۳۶۹، ص ۳۷۲، ص ۳۷۵۔

(۲۵) فتوح السلاطین، ص ۴۳۵؛ انگریزی ترجمہ، ص ۶۶۳۔

(۲۶) تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۱۰۔

(۲۷) رحلہ (متن) قاہرہ ۱۹۳۸ء، دوم ص ۶۸۔

(۲۸) فتوح السلاطین، انگریزی ترجمہ، ص ۷۱۹، میں باغی نصرت خاں کے خلاف کھانڈے راے کی جنگ کا بڑا دلچسپ بیان ہے جس کے مطابق "کھانڈے رائے اپنے دیو پیکر جثہ کے ساتھ مگرمچھ جیسے مضبوط جنگجوؤں کے ساتھ کھڑا تھا۔ وہ

Marfat.com

شیر افگن اپنے خونخوار دستوں کے ساتھ قتلغ خاں کے دائیں بائیں موجود تھا....."

(۲۹) برنی، فتاوائے جہانداری، انگریزی ترجمہ محمد حبیب اور منشر افسر خاں بعنوان THE POLITICAL THEORY OF THE DELHI SULTANATE کتاب محل، دہلی غیر مورخہ، صفحہ ۴۷-۴۶۔

(۳۰) منہاج سراج، طبقات ناصری، مرتبہ عبدالحئی حبیبی، کابل ۱۹۶۴ء، صفحہ ۱۹-۱۸۰ کا بیان ہے کہ اس کا تعلق مہر سے تھا جو عرفان حبیب کے خیال کے مطابق متھرا کا نام تھا، ریورٹی طبقات ناصری، انگریزی ترجمہ، دہلی ۱۹۷۰ء، جلد دوم، صفحہ ۴۴-۴۶، کا خیال ہے کہ اس کا تعلق مہر نامی جگہ سے تھا جو غالباً ساگر۔ نربدا کے علاقہ میں کوئی مقام تھا۔

(۳۱) تاریخ فیروز شاہی صفحہ ۱۰۸۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مہدی حسین، تغلق خاندان (انگریزی)، دہلی، ۱۹۶۳ء، صفحہ ۱۰۔

(۳۲) تاریخ فیروز شاہی، صفحہ ۱۱-۲۱۰۔ نیز ملاحظہ ہو حبیب اللہ، مذکورہ بالا، صفحہ ۳۲۹ اور خلجی خاندان، صفحہ ۳۲۴

حبیب اللہ کا یہ خیال کہ "برنجتن جلال الدین خلجی کے عہد میں غالباً" دہلی کا کوتوال تھا" صحیح نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ برنی کا بیان بالکل واضح ہے کہ وہ بلبنی عہد میں افسر تھا۔ وہ دہلی کا کوتوال بھی نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ جلال الدین خلجی کے آخری عہد تک ملک الامراء فخر الدین کوتوال اس منصب عظیم پر فائز رہا تھا۔

(۳۳) فتوح السلاطین، صفحہ ۱۸۱-۸۰، انگریزی ترجمہ صفحہ ۳۱۱، حاشیہ ۲۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ رائے کالو رانا در رائے کے سابقہ حکمراں طبقہ کا محض ایک رکن تھا یا وہ کسی اقطاع کا مقطع تھا۔ غالب گمان یہ ہے کہ وہ کوئی مقامی سردار رہا ہوگا، جیسا کہ اس کے لقب رائے سے ظاہر ہوتا ہے اور وہ اس حیثیت سے ملتان کے مقطع کے دائرہ حکمرانی میں رہا ہوگا لیکن یہ عین ممکن ہے کہ اس کو شہزادہ محمد کی فوج یا انتظامیہ میں کوئی اہم عہدہ حاصل رہا ہو۔

(۳۴) تاریخ مبارک شاہی، صفحہ ۵۹-۵۸۔

(۳۵) ڈینزل ابیٹسن PUNJAB CASTE' (DENZIL IBBETSON) لاہور ۱۹۱۶ء، صفحہ ۱۳۵ اور صفحہ ۱۳۸ کا خیال ہے کہ منڈاہر پنجاب کے جاٹوں کی ایک گوت ہے اور ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اجودھیا سے جند آکر بس گئے تھے۔ انھوں نے پٹیالہ میں کلایت نامی مقام کو اپنا صدر مقام بنایا اور ان کے کچھ دوسرے مرکز جند میں سفیدن اور کرنال میں اسندھ نامی مقامات پر تھے۔ وہ چوہانوں کی آمد سے پہلے یہاں آ بسے تھے اور فیروز خلجی نے اپنی گورنری سامانہ کے

Marfat.com

زمانے میں ان کی گوشمالی کی تھی۔

(۳۶) تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۹۵۔

(۳۷) ایضاً۔

(۳۸) اعجاز خسروی، لکھنؤ، ۱۸۶۷ء، ص ۲ اور آگے۔

(۳۹) تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۲۴۔

(۴۰) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۴-۶، فتاوائے جہانداری، ص ۴۸-۴۶۔

(۴۱) ضیاء الدین احمد ڈیسائی۔ ایپی گرافکا انڈکا عربک اینڈ پرشین سپلیمنٹ، ۱۹۶۷ء، ص ۱۲۔ نیز ملاحظہ ہو: سید فرخ جلالی حنفی کا مضمون "ADMINISTRATIVE OFFICES IN 13TH AND 14TH CENTURY SULTANATE - INSCRIPTIONS" (سائیکلو اسٹائل کاپی) انڈین ہسٹری، کانگریس سیشن کالی کٹ، ۱۹۷۶ء، ص ۱۱

(۴۲) رحلہ، (متن)، جلد دوم، ص ۵؛ نیز ملاحظہ ہو: مہدی حسین، محمد تغلق کا عروج وزوال (انگریزی)، ص ۴۸-۱۴۷۔

(۴۳) ایضاً۔

(۴۴) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۵۔ محمد تغلق کا عروج وزوال اور تغلق خاندان میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

(۴۵) تھامس بدر چانج، لکھنؤ، غیر مورخہ، ص ۶۴، بحوالہ مہدی حسین، محمد تغلق کا عروج وزوال، ص ۱۷۶، حاشیہ ۱۔

(۴۶) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۴۱، کا بیان ہے کہ وہ اودھ کے نائبوں میں سے تھا اور ہمیشہ اپنی بہادری وشجاعت کے گیت گاتا رہتا تھا۔ نیز ملاحظہ ہو: تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۲۰۔

(۴۷) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۵، کا کہنا ہے کہ وہ سلطان کے کم اصل مقطعان میں سے ایک تھا۔

(۴۸) ایضاً۔ برنی کہتا ہے کہ سلطان نے اس کو دیوانِ وزارت عطاکر کے ملوک واُمراء ولاۃ اور مقطعان کا افسرِ اعلا بنا دیا تھا۔

(۴۹) تاریخ فیروز شاہی، ص ۸۹-۴۸۸۔

(۵۰) ایضاً، ص ۵۲۳۔

(۵۱) ایضاً، ص ۵۲۳۔

(۵۲) فتوح السلاطین، ص ۸۷-۴۸۵، انگریزی ترجمہ، ص ۳۱-۵۳۔

(۵۳) رحلہ (متن)، دوم، ص ۱۰۵۔

(۵۴) یہ ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا افسران ہی ہندو نہیں تھے، متعدد اور بھی ہوں گے جن کے بارے میں ہمیں معلومات نہیں ہے۔ یہاں امیر گل چند کھوکھر کا ذکر پھر کیا جا سکتا ہے جس نے ۱۳۳۵ء میں سلطان کے خلاف بغاوت کی اور بالآخر اپنے انجام کو پہنچا۔ ظاہر ہے کہ وہ غیاث الدین تغلق کے عہد سے سلطنت کے انتظامیہ میں "امیر" چلا آرہا تھا۔ ملاحظہ کیجیے: مہدی حسین، محمد تغلق کا عروج وزوال، ص ۱۶۱۔

(۵۵) عفیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۴-۴۹، کا بیان ہے کہ سلطان کی تخت نشینی کے وقت

Marfat.com

سے گوجر شاہ سرکاری ٹکسال کا داروغہ تھا کیوں کہ وہ ایک ماہرِ فن تھا۔ اس کے عہدے کے دوران ششگانی تنکے کے کئی لاکھ سکّے ڈھالے گئے تھے۔ اس کی برطرفی کا سبب یہ تھا کہ شاہی تنکہ کے معیاری وزن میں کمی پائی گئی تھی جو ظاہر ہے کہ ایک بڑا جرم تھا اور جس کی وجہ سے حکومت کے سکّہ کی ساکھ گر جانے کا خطرہ تھا۔ ملاحظہ ہو ہودی والا، ص ۳۳۴، جن کا بیان ہے کہ اس کا اصلی نام گوجر شاہ تھا نہ کہ "کجر ساہ" جو کہ متن میں چھپا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ گوجر شاہ کا تعلق ہندو تاجروں کے معزز طبقہ ساہ یا ساہوکار سے تھا، اسی وجہ سے ساہ اس کے نام کا جز تھا۔

(۵۶) عفیف، ص ۳۴۷-۴۸۔

(۵۷) ڈی، ایم، بوس اور ایس، این، سین اور بی، وی سبریپا، مذکورہ بالا، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء، ۹۹، کا بیان ہے کہ اس نے شاہی سرپرستی میں ایک کتاب نیتر راجا یا نیتر راجگما نامی لکھی تھی جس میں اس نے فلکیات سے متعلق آلات پر بحث کی تھی۔

(۵۸) قیام الدین احمد، CORPUS OF ARABIC & PERSIAN INSCRIPTIONS OF BIHAR پٹنہ، ۱۹۷۳ء، ص ۶۱۔ ملاحظہ کیجیے فرخ جلال کا مضمون، ص ۱۳۔

(۵۹) اعجاز خسروی، جلد چہارم، ص ۱۳۰-۳۱۔

(۶۰) تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۹۶-۹۷، کا بیان ہے کہ علاء الدین خلجی کے عہد میں دس ہزار کلرک (نویسندہ) اپنی بدمعاملگی اور فرض سے غفلت کی بنا پر برطرف کیے گئے تھے۔ نیز ملاحظہ ہو: اشتیاق حسین قریشی THE ADMINISTRATION OF THE SULTANATE OF DELHI لاہور، ۱۹۴۴ء، ع ۱۰-۲۶؛ مہدی حسین، تغلق خاندان، ص ۱۳۔

Marfat.com

محمد عمر

ہندی اسلامی سماج ـــ تہذیبی لین دین

تیرھویں صدی ابھی ختم بھی نہ ہونے پائی تھی کہ سارے شمالی ہندستان پر ترکوں کا مکمل قبضہ ہوگیا۔ ایک چوتھائی صدی کے عرصے میں ترکی سپاہیوں نے پنجاب سے آسام تک اور کشمیر سے وندھیا پہاڑ (ل) تک سارے علاقے پر طوفانی رفتار سے قبضہ کرلیا تھا۔ ہندستانی تہذیب کے ارتقا پر مسلمانوں کی اس فتح کا گہرا اثر پڑا۔ شروع میں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فتح نے ہندستان کی ہر چیز کو تہس نہس کر دیا ہے اور ہندستانی مذہب پر کاری ضرب لگی ہے۔ کیوں کہ پجاری اور پنڈت سرکاری سرپرستی سے محروم ہوگئے، مقامی ادب کو سرکاری حوصلہ افزائی ملنی بند ہوگئی اور اس کی ترقی کی رفتار سست پڑ گئی اور بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ سیاسی شکست تہذیبی زوال کے مترادف ہے، لیکن بنیادی طور پر اس سیاسی شکست کے دوررس نتائج برآمد ہوئے، جن کا جائزہ اس مقالے میں لینے کی کوشش کی گئی ہے۔

سیاسی اور انتظامی مصلحتوں کی بنا پر مسلمان حکمرانوں کو غیر مسلم رعایا سے رابطہ قائم کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ حکومت کے نظام کو چلانے کے لیے ہندوؤں کو ملازم رکھنا ناگزیر تھا۔ قطب الدین ایبک کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ہندو سرکاری ملازمین کو برطرف نہ کرے کیوں کہ وہ لوگ اس ملک کے سول نظام حکومت سے واقفیت رکھتے تھے اور مال گزاری کی وصولیابی کے کام میں ان کی مدد کے بغیر کامیابی مشکل تھی۔ مسلم حکمراں اپنے ساتھ معمار، اہل کار اور محاسب نہیں لائے تھے۔ ان کی عمارتیں ہندو معماروں نے تعمیر کیں جنھوں نے قدیم ہندستانی فن تعمیر میں نئے تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں کیں، نئی حکومت کے سکے ڈھالنے کا کام ہندو سناروں نے کیا اور ان کے حساب کتاب کا کام ہندو عہدیداروں نے انجام دیا۔ قانون داں ہندوؤں نے حکمرانوں کو ہندو قوانین

کے نفاذ کے بارے میں صلاح و مشورہ دیا اور ہندو منجموں نے حکومت کے عام کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا۔ ہندستان آنے والے مسلمانوں نے اس ملک میں سکونت اختیار کر لی اور اس کو اپنا وطن بنا لیا۔ چوں کہ ہندستان میں مسلمان تعداد میں بہت کم تھے اور چاروں طرف سے ہندو انھیں گھیرے ہوئے تھے، اس لیے ان حالات میں ان سے دائمی عناد رکھنا ناممکن تھا۔ آپسی میل جول اور وقت کی ضرورت نے ان کے باہمی تعلقات کو مستحکم بنایا۔ بہت سے ایسے لوگ تھے جنھوں نے اپنا مذہب تبدیل کر دیا تھا، ان کی حالت ان لوگوں سے زیادہ مختلف نہ تھی جن کا انھوں نے ساتھ چھوڑا تھا۔ لہٰذا ابتدائی فتوحات کے طوفانی حالات کے ختم ہو جانے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک ایسی درمیانی صورت تلاش کرنے کی کوشش کی جس میں وہ دونوں ایک پڑوسی کی طرح ساتھ ساتھ رہ کر زندگی بسر کر سکیں۔ ایک نئی زندگی کی تلاش شروع ہوئی اور اس تلاش اور کوشش نے ایک نئی تہذیب کو جنم دیا جو نہ تو بالکل ہندو تھی اور نہ ہی خالص اسلامی، بلکہ فی الواقع یہ تہذیب ایک ہندو مسلم تہذیب تھی جو آپسی لین دین سے وجود میں آئی تھی۔ نہ صرف ہندو مذہب، فنون لطیفہ، علم و ادب اور ہندو سائنس نے اسلامی عناصر کو اپنے اندر جذب کیا بلکہ ہندو تہذیب کی روح اور انداز فکر میں ایک پائیدار تبدیلی آئی۔ دوسری طرف مسلمانوں نے بھی اپنی زندگی کے ہر شعبے میں اسی مناسبت سے تبدیلی قبول کر کے اس کا جواب دیا، کیوں کہ جب دو تہذیبوں کو ایک دوسرے سے واسطہ پڑتا ہے تو ان میں تبادلۂ خیال ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔ ایک تہذیب اگر دوسری تہذیب کو اپنے بعض عناصر دیتی ہے تو دوسری تہذیب کے بعض عناصر اخذ بھی کرتی ہے۔

اس طرح شمالی اور جنوبی ہندستان میں اسلام نے ہندوؤں کے مذہبی فرقوں کو متاثر کیا اور یہاں کے مذہب اور تہذیب نے اسلامی عناصر قبول کیے۔ لہٰذا مہاراشٹر، گجرات، پنجاب، ہندستان اور بنگال کے مذہبی پیشواؤں نے قصداً قدیم ہندو مذہب کے بعض عناصر ترک کر کے دوسرے عناصر پر زور دیا جو خالصتاً اسلامی تھے اور اس طرح انھوں نے اسلامی اور ہندو عقائد میں مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ساتھ ہی ساتھ مسلمان صوفیوں، مصنفوں اور شاعروں میں بھی ہندو رسم و رواج اور عقائد کو اپنے میں جذب کرنے کا ایک قوی رجحان پایا جاتا ہے۔ بعض علاقوں میں اس لین دین کا یہ نتیجہ

Marfat.com

برآمد ہوا کہ بعض طبقے کے مسلمان ہندو دیویوں اور دیوتاؤں کی پوجا بھی کرنے لگے۔

اس عہد کے ہندستانی فن تعمیر میں بھی امتزاجی رجحان پایا جاتا ہے۔ ہندو محلات، مندر اور دوسری مذہبی عمارتیں اب گزشتہ زمانے کی طرح خالص ہندو فن تعمیر کے طرز کی نہیں تھیں۔ ان میں نہ صرف مسلمانوں کے فن تعمیر کے عناصر کا استعمال کیا گیا بلکہ ان عمارتوں میں ایک نئی روح کارفرما تھی جن کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم اقدار میں کسی حد تک تبدیلی وقوع پذیر ہو رہی تھی۔ یہ اثر سارے ہندستان میں یہاں تک کہ منتصرا، بندرابن اور بنارس جیسے مقدس مقامات میں بھی کارفرما تھا۔ اس عہد کی تعمیر شدہ مسجدیں، مقبرے اور محلات بھی اس لحاظ سے ہندستانی ہیں۔ یہاں کے مسلمانوں نے ہندستان کے فن تعمیر سے متاثر ہو کر بعض نئے طرزوں کو جنم دیا جن میں ہندو فن تعمیر کے طرز بھی شامل تھے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ قرون وسطیٰ کا فن تعمیر چاہے ہندو ہو یا اسلامی فی الواقع ایک درخت کی دو شاخوں کے مانند تھا اور دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا۔ ان کا مقصد تو مختلف تھا لیکن طرز کی اہمیت یکساں تھی۔

اسی طرح ہندستانی فنِ مصوری میں بھی تبدیلی آئی۔ فن تعمیر کے مقابلے میں فن مصوری میں کہیں زائد طریقے اور طرزیں پائی جاتی ہیں۔ دہلی اور جے پور کی تصویروں کو دیکھ کر اس تبدیلی کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ ان نمونوں میں اس حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے کہ دونوں کی مصوری کا طرز بالکل ایک معلوم ہوتا ہے اور اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ دو الگ مصوروں نے یہ تصویریں بنائی تھیں۔

ہندستانی ادب میں بھی ایک نمایاں تبدیلی وقوع پذیر ہوئی اور سنسکرت کو ادبی زبان کی حیثیت حاصل نہ رہی۔ چوں کہ اندازِ فکر اپنے اظہار کے لیے نئے نئے ذرائع تلاش کرتا ہے اس لیے شمالی ہندستان میں ہندی، جنوبی مغربی علاقوں میں مراٹھی، اور مشرقی ہند میں بنگالی زبانوں نے ادبی حیثیت اختیار کر لی۔ ہندو اور مسلمان دونوں نے ان علاقائی زبانوں کو ترقی دی۔ اس طرح ایک نئی مشترکہ زبان وجود میں آ گئی۔ مسلمانوں نے ترکی اور فارسی زبانوں کو روزمرہ کے استعمال کے لیے ترک کر کے ہندستان کی بول چال کی زبان اختیار کی اور اس لین دین سے جو ادبی زبان وجود میں آئی اٹھارویں صدی میں اسے اردو کا نام دیا گیا۔ ہندو اور مسلمان دونوں نے اس زبان کو اپنی زبان

Marfat.com

کی طرح اختیار کیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے مقامی زبانوں اور سنسکرت میں بھی مہارت پیدا کی۔ شعرا کے فارسی تذکروں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے بہت سے ہندو تھے جو اردو اور فارسی میں اور بہت سے مسلمان ہندی میں شاعری کرتے تھے۔ غلام علی آزاد بلگرامی نے بلگرام کے آٹھ ایسے مسلمان شاعروں کا ذکر کیا ہے جو ہندی زبان میں شاعری کرتے تھے۔ اسی طرح دوسری مقامی زبانوں مثلاً مراٹھی، بنگالی، گجراتی، پنجابی اور سندھی پر بھی مسلمانوں کا اثر نمایاں ہے۔

ہندو سائنس میں ریاضی، طب اور علمِ نجوم بہت ترقی یافتہ علوم تھے اور ان علوم میں عرب اور ایران ہندستانی علما کے مرہون منت تھے لیکن عربوں نے یونانی علوم بھی حاصل کیے تھے اور اپنی کوششوں کے ذریعہ ان علوم کو مزید ترقی بھی دی تھی۔ اس لیے جب مسلمان ہندستان آئے تو وہ اپنے ساتھ اپنا سائنسی نظام بھی لائے۔ اس میں بعض منفرد عناصر تھے۔ ہندوؤں نے ان بعض عناصر کو اپنا لیا جو ان کے لیے نئے تھے۔ ہندو منجموں نے مسلمانوں سے فنی اصطلاحیں اخذ کیں۔ مثلاً مسلمانوں کا طول البلد اور عرض البلد ناپنے کا طریقہ اور زیچ کی بہت سی اصطلاحیں۔ مہاراجہ جے سنگھ (۱۶۸۶-۱۷۴۳ء) نے ہندو علم زیچ کی اصلاح کا کام سرانجام دیا۔ اس نے جے پور، متھرا، دہلی اور بنارس میں رصد گاہیں قائم کیں۔ اس کے درباری پنڈتوں نے عربی سے المجسطی نامی کتاب کا سنسکرت میں ترجمہ کیا اور زیچ محمد شاہی کی ترتیب میں الغ بیگ، ناظر الدین طوسی، الگرگان، جمشید کاشی اور دوسرے نجومیوں کے فلکیاتی جدول (ASTRONOMICAL TABLES) کا استعمال کیا۔ ہندستانی علم طب نے مسلمانوں سے فلزاتی تیزاب (METTALIC ACID) اور IATRO - CHEMISTRY کے طریقے اخذ کیے۔ ہندستان میں مسلمانوں نے جن دست کاریوں اور صنعتوں کو رائج کیا یا ترقی دی، ان میں سے کاغذ بنانا، بنے جانے والے مختلف قسم کے کپڑے، منبت کاری وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

اگرچہ ہندستانی معاشی زندگی میں بھی کئی تبدیلیاں ہوئیں لیکن سماجی اور سیاسی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ہندستانی سماجی زندگی پر اخوتِ انسانی کے اصول اور اندازِ فکر کا بہت گہرا اثر پڑا۔ اس میں خاندان اور نسلی امتیاز کی اہمیت کم ہو گئی اور اس اثر کی وجہ سے ہندو مذہب میں سماجی مساوات

Marfat.com

کے احساس کی رفتار تیز تر ہو گئی۔ اس تحریک نے ان رکاوٹوں کو دور کرنے کی کوشش کی جن کی وجہ سے ہندستانی سماج پیشہ ورانہ طبقوں میں تقسیم ہو گیا تھا۔ مسلمانوں نے سیاسی لحاظ سے ہندستان کے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کے سیاسی مرکزوں کو ختم کر کے سیاسی اتحاد اور یکسانیت قائم کرنے کی کوشش کی اور قومی جذبہ پیدا کیا۔

ہندستانی تہذیب پر اسلام کے اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر تارا چند نے لکھا ہے کہ ہندستانی زندگی کے تمام شعبوں میں اسلام کس حد تک اثر انداز ہوا، اس بارے میں مبالغہ سے کام لینا بہت مشکل ہے، لیکن یہ اثرات رسم و رواج، فن موسیقی، لباس، کھانے پکانے کے طریقوں، شادی بیاہ کی رسموں، تہواروں، میلے ٹھیلوں کے منانے کے طریقوں اور مراٹھا، راجپوت اور سکھ حکمرانوں کے درباری اداروں اور درباری آداب میں بہت زیادہ نمایاں ہیں۔ بابر کے دورِ حکومت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے طرزِ زندگی اور اندازِ فکر میں یہاں تک یکسانیت پائی جاتی تھی کہ اسے ان کے مخصوص "ہندستانی طرز" کا مشاہدہ کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اس کے جانشینوں نے اس ورثے کو اس شاندار اور حیرت انگیز طریقے سے پروان چڑھایا کہ ہندستان آج اس ورثے پر فخر کر سکتا ہے جو انھوں نے اپنے پیچھے چھوڑا تھا۔

ہندستانی مذہبی اور روحانی زندگی میں اسلام کے اثر سے ایک ایسا انقلاب ہوا کہ اس نے یہاں کی مذہبی اور روحانی زندگی میں ایک نئی روح پھونک دی۔ بھکتی تحریک کا جنم اسلام کے زیرِ اثر ہوا اور اس تحریک کے پیشواؤں کی تعلیمات بڑی حد تک اسلام کی تعلیمات پر مبنی تھیں۔ مثلاً فلسفۂ توحید۔ ہندوؤں میں کبھی توحید کا عقیدہ موجود تھا لیکن ایک خدا کے ساتھ دوسرے خداؤں کو شریک نہ کرنے کا تصور نہ تھا۔ اس کے برعکس اسلام کا فلسفۂ توحید "وحدہٗ لاشریک لہٗ" ہے۔ بھکتی تحریک کے پیشواؤں نے خالص اسلامی توحید کا فلسفہ اپنا لیا۔ مثلاً کبیر اور نانک نے فلسفۂ توحید کی ترویج کے ساتھ ساتھ دوسرے دیوی دیوتاؤں کو ترک کرنے کی بھی تعلیم دی اور انھوں نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جس کا کوئی شریک نہیں۔ کبیر نے عبادت پر زور دیا جس پر انسانی برتری کا انحصار تھا۔ نسلی برتری کی مذمت کی۔ یہی مسلمانوں کا فلسفہ ہے کہ "اللہ کے زیادہ قریب وہ شخص ہے جو تم میں زیادہ پرہیزگار اور عبادت گزار ہے۔"

ابھی تک ہم نے سرسری طور پر ہندستانی تہذیب پر اسلام کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ ہندستانی تہذیب نے مسلمانوں کو کس حد تک متاثر کیا۔ یہ موضوع بہت وسیع ہے اور اس وقت تفصیل سے جائزہ لینا ممکن نہیں، لیکن بلا مبالغہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ ہندستانی تہذیب کو متاثر کرنے کے مقابلے میں اسلام یا اسلامی تہذیب ہندستانی تہذیب سے کہیں زیادہ متاثر ہوئی ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ عہد مغلیہ میں بادشاہوں اور بالخصوص اکبر نے اپنے ملک کے باشندوں کے مذہبی اختلافات کو دور کرنے کی شعوری کوشش کی اور انھیں ایک ایسے مذہب کا پیرو بنانا چاہا جس میں تمام مذاہب کی اچھی اچھی باتیں سمو دی جائیں، اور ان باتوں کو دور کر دیا جائے جو مذہبی اختلافات اور نزاع کو پیدا کرنے کا باعث ہوتی ہیں۔ اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس نے ایک اعلان جاری کیا۔

"ایک ایسے ملک میں جس کا ایک بادشاہ ہو، یہ بُری بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کی رعایا آپس میں منقسم ہو، اور ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہو... اس لیے ہمیں چاہیے کہ ان سب لوگوں کو ایک ہی دھاگے میں پرو دیں مگر اس انداز سے کہ اس میں "وحدت" اور "کثرت" کی خصوصیات برقرار رہیں تاکہ انھیں اپنے مذہب کی اچھی باتیں پکڑے رہنے کا فائدہ حاصل رہے اور جو باتیں دوسرے مذاہب میں اچھی ہوں ان کو بھی اپنا لیں۔ اس طرح اللہ کی حمد و ثنا ہو گی، لوگوں کو امن و امان ملے گا اور ملک کو حفظ و امان حاصل ہوگا۔"

اس طرح اکبر نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں رشتۂ اتحاد و یگانگت استوار کرنے اور اس اتحاد کو مستقل بنیادوں پر قائم کرنے کی باقاعدہ کوشش شروع کی۔ اپنی رعایا کے مذہبی اور سماجی اختلافات کو نظر انداز کر کے اس نے اس ملک کے ہر مذہب و ملت کے لوگوں کے لیے سرکاری نوکریوں کے دروازے کھول دیے اور تمام مذاہب کے لوگوں کو رشتۂ اتحاد و اخوت میں منسلک کر کے ہندستان کی مذہبی اور سماجی یک جہتی کی تحریک کو تقویت پہنچائی اور اس تحریک میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ اس جذبے کے پیچھے سیاسی مقصد پنہاں تھا۔ کیوں کہ اکبر کی دور بین نگاہ، سیاسی بصیرت اور بیدار ذہن نے وقت کے تقاضے کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا اور مغلیہ سلطنت کی جڑوں کو ہندستان کی سرزمین

میں مضبوط کرنے کی خواہش نے اسے مجبور کر دیا تھا کہ وہ ان تمام باتوں کو دور کر دے جو اس مقصد کی تکمیل میں حائل ہو سکتی تھیں۔ وہ اس بات کو خوب جانتا تھا کہ اگر مذہبی اختلافات باقی رہے تو اس کی حکومت کا شیرازہ ایک نہ ایک دن اسی طرح بکھر جائے گا جس طرح عہد سلطنت کی حکومتوں کا زوال ہوا تھا۔ دنیا کی کوئی حکومت اس وقت تک دیرپا نہیں ہو سکتی جب تک اسے اس ملک کے سارے باشندوں کا تعاون حاصل نہ ہو چاہے ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو۔ آج کے ہندستان کی حکومت کو ان ہی مسائل کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اس لیے اکبر نے خاص طور پر مذہبی اختلافات دور کرنے کی طرف پوری توجہ کی اور اس نے بابر کی اس وصیت کو عملی جامہ پہنایا جو اس نے ہمایوں کو کی تھی،

"تمھیں اپنے دماغ کو مذہبی تعصب سے متاثر نہیں ہونے دینا چاہیے۔ بلا تعصب انصاف کرنا چاہیے۔ ساتھ ساتھ ہر طبقے کے لوگوں کے مذہبی رسم و رواج کا پورا پورا خیال رکھنا چاہیے۔ خاص طور پر گاؤکشی سے پرہیز کرنا چاہیے جو تمھیں ہندستان کے لوگوں پر قبضہ کرنے میں معاون اور مددگار ثابت ہوگی اور اس طرح تم اس سرزمین کے لوگوں کو شکرگزاری کے رشتہ سے باندھ دو گے۔ تمھیں کسی فرقہ کی عبادت گاہوں کو کبھی مسمار نہ کرنا چاہیے اور ہمیشہ انصاف پسندی سے کام لینا چاہیے تاکہ بادشاہ اور اس کی رعایا کے درمیان خوش گوار تعلقات رہیں اور ملک میں اطمینان کا بول بالا ہو۔ اشاعت اسلام کا کام ظلم و تشدد کے بجائے محبت اور عہد و پیماں سے بخوبی چلے گا..... اے میرے بیٹے! ہندستان میں مختلف مذہبوں کے لوگ رہتے ہیں اور یہ خدا کی شکرگزاری کی بات ہے کہ بادشاہوں کے بادشاہ نے اس ملک کی حکومت تمھارے سپرد کی ہے۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہادر شاہ ظفر (۱۸۵۷ء) تک پہنچتے پہنچتے ہندستان کے مغلوں اور دوسرے مسلمانوں کی رگوں میں ایران اور توران سے کہیں زیادہ ہندستانی خون جوش مار رہا تھا اور ہندستانی مسلمان، بادشاہ و امرا اور عوام یہاں کی مقامی تہذیب میں پوری طرح رنگے جا چکے تھے۔

ہندو گھرانوں میں شادی بیاہ کا رشتہ قائم کر کے اکبر نے دونوں مذہبی گروہوں

Marfat.com

میں ایک دوسرے کے مذہب اور تہذیب کے لیے پورا احترام پیدا کر دیا اور اس دیوار کو جس نے محکوم قوم کو سماجی علاحدگی میں مقید کر رکھا تھا گرا دیا۔ ہندو رانیوں اور ان کی نوکرانیوں کو شاہی محل میں اپنے اپنے مذہبی عقائد پر عمل کرنے اور سماجی رسوم ادا کرنے کی پوری آزادی دی گئی۔

۱۔ اکبر نے ہندو تہواروں کو قومی تہواروں کی حیثیت سے دربار میں بڑی دھوم دھام سے منانا شروع کر دیا۔ اس کی پیروی میں بعد کے مغلیہ بادشاہ ان تہواروں کو مناتے رہے اور بادشاہوں کی پیروی میں عوام نے بھی ہندو تہواروں میں خصوصی دلچسپی لی۔ مثلاً ہولی، دیوالی، دسہرہ، بسنت، سلونوں، جنم اشٹمی کے تہوار مسلمان بھی مناتے تھے۔ دیوالی کی رات کو مسلمان بھی جوا کھیلتے تھے۔ لال قلعہ میں گوبردھن کی پوجا ہوتی تھی۔ عام مسلمان اور بالخصوص مسلمان عورتیں دسہرہ، ہولی اور دیوالی کے موقع کی تمام رسموں کو ادا کرتی تھیں۔ مرزا مظہرِ جانِ جاناں کا بیان ہے:

"چنانچہ در ایام دوالی کفار جہلہ اسلام علی الخصوص زنان ایشاں رسوم کفر بجا می آرند و عید خود می سازند و ہدایا شبیہ بہ ہدایای اہل کفر بخانہائے دختران و خواہران در رنگ اہل شرک می فرستند۔"

(معمولاتِ مظہری ص ۸۴)

۲۔ ہندستان میں ابتدائی نسلی امتیاز کی وجہ سے مسلم سماج کی تنظیم رفتہ رفتہ ہندوؤں کے ذات پات کے نظام میں رنگنے لگی۔ وقت کے ساتھ ساتھ ابتدائی زمانے میں آنے والے قبیلوں اور دوسرے نسلی قبیلوں میں شادی بیاہ کی بنا پر اضافہ ہونے لگا۔ اس طرح سلاطین دہلی کے عہد سے ہندستان میں ایک نئے مسلم سماج کی تشکیل کے باب کا آغاز ہوا جس کی تکمیل عہدِ مغلیہ میں ہوئی۔ اکبر کے دورِ حکومت سے مسلم سماج کی ترتیب و تشکیل کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ ملک کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے اور ملک میں سیاسی استحکام قائم کرنے کی غرض سے اکبر اور اس کے جانشینوں نے ہر طبقے کے لوگوں کی سرپرستی کی اور سرکاری کارخانوں میں ہر فن کے صنعت کاروں کو ملازم رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندستان کے ان قدیم باشندوں کو جنھیں مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد مسلم سماج میں مناسب جگہ نہ ملی تھی، اب مل گئی۔ لیکن اس کا یہ بھی نتیجہ برآمد ہوا کہ مسلم سماج پیشہ ورانہ

طبقوں میں تقسیم ہوگیا۔ ہندوؤں کی قدیم طبقاتی تقسیم نے مسلم سماج کے لیے ایک نمونہ پیش کیا اور اسی طرز پر مسلم سماج میں بھی پیشہ ور طبقے نمایاں نظر آنے لگے۔ رفتہ رفتہ ہر پیشہ ور طبقے نے اپنے پیشے کو موروثی بنا لیا، اپنی مخصوص رسمیں قائم کرلیں اور شادی بیاہ کے تعلقات ہم پیشہ لوگوں کے دائرے میں محدود کر لیے۔ یہ تقسیم ہمارے زمانے تک موجود ہے۔ منیر میر حسن نے لکھا تھا کہ لکھنؤ کے سید خاندانوں میں ایسا بھی ہوتا تھا کہ محدود دائرے میں مناسب رشتہ نہ ملنے کی وجہ سے بعض لڑکیاں اپنی زندگی ناکت خدائی کی حالت میں گزارتی تھیں۔

۳۔ بچے کی ولادت سے موت کے موقع تک عمل میں آنے والی بعض رسمیں ایسی ہیں جو خالص ہندستان کی دین ہیں۔ عورت کے حاملہ ہونے اور بچے کی ولادت کے بعد کی جتنی بھی رسمیں ہندستانی مسلمانوں میں مروج ہیں وہ سب کی سب ہندستانی ہیں۔ جنھیں مسلمانوں نے جوں کا توں اپنا لیا ہے۔ ان میں بعض کے نام تو وہی ہندستانی ہیں مگر طریقے بدل گئے ہیں اور بعض میں برائے نام فرق کر دیا گیا ہے۔ مثلاً تیجا ہندوؤں میں، فاتحہ یا پھول مسلمانوں میں۔ اگرچہ پھول کا لفظ یہاں بھی مشترک ہے کیوں کہ ہندوؤں میں پھول مردے کی جلی ہڈیوں کو کہتے ہیں جو تیسرے دن چن کر مرگھٹ سے جمع کی جاتی ہیں (رسوم دہلی ۳۷-۳۸)۔ حاملہ عورت سے متعلق رسوم میں ستوانسا اور نرمانسا کی رسوم ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں تھیں۔ پتی اور چھٹی کی رسمیں ہندوؤں سے اخذ کی گئی ہیں۔ اس موقع پر چھو چھک کی رسم، اس کے نام سے ہی اس رسم کے ہندوانہ ہونے کی نشاندہی ہوتی ہے۔

زچہ کو تارے دکھانے کی رسم خاندان مغلیہ میں مروج تھی اور دہلی کے مسلمانوں میں بھی عام تھی۔ اس موقع پر اور کئی رسمیں ادا کی جاتی تھیں جو ہندوؤں سے لی گئی تھیں۔ برس گانٹھ یا سال گرہ کی رسم ہندوؤں سے لی گئی تھی۔ دودھ بڑھانے کے موقع کی رسمیں ہندوؤں سے اخذ کی گئی تھیں۔ ختنے کے موقع پر گھوڑی پر چڑھانے کی رسم ہندوانہ تھی۔

شادی بیاہ کی رسمیں:

مرزا قتیل جو دونوں قوموں کے رسوم سے بخوبی واقف تھے رقم طراز ہیں:

Marfat.com

"ہندستان کے مسلمان بیٹے اور بیٹی کی شادی میں چند رسموں کو چھوڑ کر جیسے آگ کے گرد چکر لگانا، باقی سب رسمیں ہندوؤں کی طرح کرتے ہیں، جیسے لڑکے اور لڑکی کو زرد کپڑے پہنانا، اور کلائی میں ریشمی کلاوا باندھنا، عقد سے فارغ ہونے تک دولھا کا ہاتھ میں لوہے کا ہتھیار رکھنا اور عورتوں کا سٹھنی لگانا، عام تجمل و آرایش کے ساتھ دولھا کو دلھن کے گھر ساچق لے جانا خالص ہند سے مخصوص ہے۔"

(ہفت تماشا / ۱۳۹)

"در حاضر میں بھی قصبات اور دیہات کے رہنے والے زراعت پیشہ مسلمانوں میں بھینے کی شادی ہندوؤں سے اخذ کی گئی رسم کی نشان دہی کرتی ہے۔ شادی بیاہ کے رسوم مسلم سماج میں اس حد تک سرایت کر گئے تھے کہ مسلمانوں کو اس بات کا احساس بھی نہ رہا تھا کہ یہ رسمیں غیر اسلامی تھیں۔ سودا نے حضرت قاسم کی شادی کی رسوم کے ذکر میں ہندستانی رسموں کو اس انداز سے بیان کیا ہے گویا یہ رسمیں عربوں میں بھی پائی جاتی تھیں، مثلاً ساچق، مہندی، برات، رقص و سرود، دھنگا نا، رخصتی کے وقت رنگ کھیلنا وغیرہ۔ مسلمانوں میں جہیز کا سامان بھی بہت حد تک ویسا ہی ہوتا تھا جیسا کہ ہندوؤں میں رائج تھا۔

نکاح بیوگان :

قدیم زمانے سے ہندوؤں میں بیوہ کے عقد ثانی کا رواج نہیں تھا۔ ہندستانی مسلمانوں نے بھی بیوہ کے عقد ثانی کو مذموم سمجھ لیا۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں :

"ہندوؤں کی ایک بدترین رسم یہ ہے کہ بیوہ کی دوسری شادی نہیں کرتے۔ یہ بدترین رسم عربوں میں کبھی نہ تھی۔ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل نہ آپ کے زمانے میں اور نہ آپ کے بعد۔" (وصیت نامہ / ۴۷)

جب کسی عورت کا شوہر مر جاتا تو اس کے رشتہ دار اسے عقد ثانی سے منع کرتے اور اگر کوئی عورت عقد ثانی کر لیتی تو لوگ اسے لعن طعن کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بالعموم بیوہ عورت اپنی پوری زندگی رنڈاپے میں کاٹتی تھی۔

اٹھارویں صدی میں اس رسم پر اتنی سختی سے پابندی کی جاتی تھی کہ شاہ اسمٰعیل شہید کی بیوہ بہن کا عقد ثانی نہ ہوا تھا۔ دور حاضر میں بھی بیوہ کے عقد ثانی کو مذموم سمجھا جاتا ہے۔ احمد علی کی کتاب دلی کی شام میں ایسی مثالیں ملتی ہیں۔

Marfat.com

تفریحی مشاغل:

مہاجر مسلمان بعض تفریحی مشاغل اپنے ساتھ لائے تھے لیکن رفتہ رفتہ انھوں نے خالص ہندستانی کھیل تماشے اپنی تفریح طبع کے لیے اپنا لیے۔ ان کو عربی یا فارسی کے نام دے کر اور بعض ضمنی تبدیلیاں کر کے انھیں اسلامی بنا لیا۔ مثلاً پتنگ بازی، عہد مغلیہ میں مسلمانوں میں پتنگ بازی کا عام رواج تھا۔ اٹھارویں صدی کے خواص وعوام مسلمان دونوں پتنگ بازی سے خاص طور پر دلچسپی رکھتے تھے۔ انند رام مخلص نے دہلی میں پتنگ بازی کے عام رواج کا ذکر کیا ہے، دہلی میں آج بھی پتنگ بازی کا رواج عام ہے۔ نہ صرف دہلی بلکہ شمالی ہندستان کے تقریباً سارے بڑے شہروں کے مسلمان پتنگ بازی سے خاص دلچسپی لیتے تھے۔ میسنر میر حسن علی نے لکھنؤ کے مسلمانوں میں پتنگ بازی سے خاص دلچسپی کا ذکر کیا ہے۔ آگرہ میں بھی پتنگ بازی کے مقابلے ہوا کرتے تھے۔ نظیر اکبر آبادی نے ان مقابلوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ نوابین وامرائے بنگال واودھ بھی پتنگ بازی سے دلچسپی لیتے تھے۔ نواب آصف الدولہ کو پتنگ بازی کا بڑا چسکا تھا۔

بھگت بازی: ہندوؤں کے اس فن و پیشے کو مسلمانوں نے اپنا لیا تھا اور اس کے ذریعے بسر اوقات کرتے تھے۔ دہلی میں بھگت مسلمانوں کا ایک قبیلہ تھا اور تقی نامی ایک شخص اس قبیلے کا سردار تھا۔ لکھنؤ میں اس فن نے بہت ترقی پائی۔ واجد علی شاہ کو رہس سے خاص دلچسپی تھی۔ یہاں امانت لکھنوی نے اندر سبھا لکھی۔ اسی طرح کٹھ پتلی کا کھیل مسلمانوں نے اپنا لیا اور اس کا نام شب بازی رکھا۔ عہد مغلیہ میں شب بازی ایک اہم مشغلہ تھا۔ اٹاوہ میں مسلمانوں کا ایک قبیلہ تھا جو شب بازی کے فن میں بڑی مہارت رکھتا تھا۔ البیرونی نے ہندوؤں کے نٹوں کے فرقے کا ذکر کیا ہے۔ مسلمانوں میں بھی نٹوں کا فرقہ موجود تھا۔ اس فن میں دلچسپی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ مسلمان عورتیں اس فن کی تعلیم حاصل کیا کرتی تھیں۔ شہنا بائی نامی ایک عورت نے اس فن میں خاصی مہارت حاصل کر لی تھی۔ مسلمانوں میں بہروپیوں کا فرقہ بھی ہندوؤں کی دین ہے۔ قدیم ہندستان میں بازی گروں کا فرقہ پایا جاتا تھا۔ مسلمانوں میں بھی بازی گروں کی ایک جماعت پائی جاتی تھی۔ بابر نے مداریوں کا ذکر کیا ہے، اس فرقہ کے لوگ خود کو مسلمان صرف اس وجہ سے کہتے تھے کہ ان کے یہاں ختنے کی رسم ادا ہوتی تھی۔ ان کی شادی کی رسمیں ملا اور قاضی ادا کرتے تھے۔ لیکن اسلام سے ان کا

Marfat.com

اتنا ہی واسطہ تھا۔ ان کی بقیہ سب رسمیں وہی تھیں جن پر وہ مشرف بہ اسلام ہونے سے پہلے عمل کرتے تھے۔ گھریلو کھیلوں میں شطرنج، چوسر، چوپڑ خالص ہندستانی کھیل تھے۔ عہد مغلیہ کے بادشاہ، امرا اور عوام ان کھیلوں سے بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ اکبر نے فتح پور سیکری میں فرش پر شطرنج کی بساط بنوائی تھی اور مہروں کی جگہ غلام عورتوں کو کھڑا کر کے وہ شطرنج کھیلا کرتا تھا۔ شاہی حرم کی مستورات شطرنج کھیلا کرتی تھیں۔ زیب النساء کو چوسر کھیلنے سے بڑی دلچسپی تھی۔ ان کھیلوں کے علاوہ چندل منڈل اور گنجفہ کا کھیل مسلمانوں نے ہندستان سے اخذ کیا تھا۔

پرندوں اور جانوروں کی لڑائیاں:

مختلف قسم کے پرندوں کو آپس میں لڑانے کا شوق ہر طبقے کے مسلمانوں میں پایا جاتا تھا۔ ان میں مرغ بازی، بٹیر بازی، تیتر بازی، گلدم بازی، لوا بازی، طوطے بازی اور درندوں میں ہاتھی، شیر، ہرن، چیتے، سور، تیندوے، سانڈ، مینڈھے اور دوسرے جانوروں کو آپس میں لڑا کر اس منظر سے مسلمان محظوظ ہوا کرتے تھے۔ اسپیر نے لکھا ہے کہ شام کے چار بجے محل کے سامنے کئی سلاطین جمع ہو جاتے اور اپنے مرغ لڑا کر بہادر شاہ ظفر کا دل بہلاتے تھے اور غالباً یہ روزانہ کا شغل تھا۔ لکھنؤ کے عوام و خواص اپنی فارغ البالی کی وجہ سے اپنا بیشتر وقت پرندوں کو لڑانے اور محظوظ ہونے میں صرف کرتے تھے۔

دوسرے تفریحی مشاغل میں غبارے بازی، ہنڈولا، بیل گاڑیوں کی دوڑ کے مقابلے اور دریاؤں میں چراغاں کرنا شامل تھے۔ اسی طرح بچوں اور لڑکوں کے بہت سے کھیل خالص ہندستانی تھے اور ان کے نام بھی ہندی میں تھے۔ انشاء اللہ نے ان کھیلوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے، (دریائے لطافت/۲۱-۲۲)۔

سواریاں:

ہندستان آنے کے بعد اس ملک کے جغرافیائی حالات اور یہاں کے چلن کے مطابق مسلمانوں نے اونٹ اور گھوڑے کی سواری کے ساتھ ساتھ ہندستان میں مروجہ

Marfat.com

دوسری سواریاں بھی اپنا لیں اور ان سواریوں میں جدّت سے کام لیا۔ مثلاً ہاتھی کی سواری، پالکی، سکھ پال، سنگھاسن، جوالہ، چنڈول، بہل، رتھ وغیرہ۔ ہندستانی مسلمانوں کی مخصوص سواری گاڑیاں اور باربرداری کے جانور یہ تھے۔ میانہ، محافہ، چنڈول، پینس، چوپالہ، کھڑکھڑیہ، چھکڑا، لڑھا، رہکلہ، بہل، خچر، ٹٹو، بھینسا، گوخرا اور تانگہ۔

علوم و فنون:

قدیم ہندستان میں علمِ نجوم و فلکیات کے علوم کا عام رواج تھا۔ ہندستانی مسلمانوں کو بھی اس علم سے دلچسپی پیدا ہو گئی۔ علاء الدین خلجی کے دور حکومت میں خواص و عوام کو اہل تنجیم سے بڑی دلچسپی تھی اور برنی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں میں علومِ نجوم کا عام رواج پایا جاتا تھا، (تاریخ فیروز شاہی / ۳۶۳-۳۶۴)۔ دہلی کا کوئی ایسا محلّہ نہ تھا جس میں نجومی سکونت پذیر نہ ہوں۔ ملوک اور امرا اپنے بچوں کے زائچے ان سے تیار کرواتے تھے۔ علاء الدین خلجی کے محل کی عورتوں میں نجومیوں کا بڑا اثر تھا۔ برنی نے اس عہد کے نجومیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے تین رمّال بہت مشہور تھے۔ مولانا صدرالدین لوتی، غزلی رمّال (باشندہ کول) اور معین الملک زیری، (ایضاً / ۳۶۳-۳۶۴)۔ سلطان فیروز شاہ تغلق کو علمِ نجوم و ہیئت سے بڑی دلچسپی تھی۔ "منجمان دانا" اور "کانہاں باریک بیں" سے ستاروں کے بارے میں معلومات حاصل کیا کرتا تھا۔ اس علم کا اس نے مطالعہ بھی کیا تھا اور کئی کتابیں اس فن میں لکھوائی تھیں، (عفیف، تاریخِ فیروز شاہی / ۴۲۱)۔ اس نے ایک اصطرلاب بھی ایجاد کیا تھا جو "اصطرلاب فیروز شاہی" کہلاتا تھا۔ جوالامکھی مندر میں فیروز شاہ نے نجوم کے موضوع پر ایک سنسکرت میں تصنیف پائی تھی جس کا ترجمہ اس نے عزالدین خالد خانی سے کروایا تھا۔ اور اس کا نام دلائل فیروز شاہی رکھا تھا۔ فیروز شاہ نے براہمر کی مشہور تصنیف براہی سنکھتا کا بھی ترجمہ کروایا تھا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کا خیال ہے کہ غالباً اس زمانے کے مدارس میں طلبہ کو اس علم کی تعلیم دی جاتی تھی۔

عہد مغلیہ میں علم نجوم سے گہری دلچسپی کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ اکبر کو اس علم سے بڑی دلچسپی تھی۔ علمِ فلکیات میں تاجک نامی مشہور کتاب کا فارسی میں ترجمہ کروایا

Marfat.com

گیا تھا۔ اس زمانے میں سید میر بہت مشہور نجومی تھے۔ اکبر نے مدارس کے نصاب میں علمِ نجوم و رمل کے مضامین کو لازمی مضامین کی حیثیت دی تھی۔

سترھویں اور اٹھارویں صدی میں علمِ نجوم کا عام چرچا تھا۔ اور خواص و عوام دونوں نجومیوں سے بڑی عقیدت رکھتے تھے اور ان کے مشورہ کے بغیر کوئی اہم کام شروع نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جنگ کرنے اور بچے کی ولادت کا وقت تک ان سے دریافت کیا جاتا تھا۔ محمد شاہ بادشاہ کے دربار سے وابستہ نجومیوں میں مشیر خاں، منجم خاں، مرزا حسن تاریخ نویس، بہت مشہور تھے۔ اٹھارویں صدی کے ادب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے مسلمانوں نے اس علم میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ مثلاً قلندر بخش جرأت در علم نجوم ہندیاں .... مہارت دارد)۔ حکیم مومن خاں مومن کو علم نجوم میں ایسی مہارت حاصل تھی کہ بڑے بڑے نجومی ان کا منہ دیکھا کرتے تھے۔ ایسے مسلمان نجومیوں کے سیکڑوں ناموں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ ایک موقع پر شاہ عالم ثانی نے یہ کہاوت دہرائی تھی۔ "آنچہ بود زد برد و آنچہ از زد باقی ماند، رمّال گرفت"۔ (روزنامچہ شاہ عالم ۱/۱۸ب)

باہر سے آئے مسلمانوں نے بھی سحر و افسوں کے فن میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ نتیجتاً عام مسلمان سحر و افسوں پر اعتقاد رکھنے لگے۔ اٹھارویں صدی میں تقی نامی بھگتیہ سحر سامری کا ایک کہنہ مشق اور کامل جادوگر تھا۔

اوہام پرستی:

عام مسلمانوں میں اوہام پرستی کا رواج پایا جاتا تھا۔ شادی کے موقعوں پر قسم قسم کے اوہام پر عمل کیا جاتا تھا۔ اور آج بھی ان کی ادائیگی لوازم میں سے ہے۔ مثلاً نوشہ کے مکان کی باہری دیواروں پر عقائد باطلہ کے تحت تیل یا چونے سے بعض نشانات بنائے جاتے تھے۔ موسل سے ناڑا باندھا جاتا تھا۔ اور بعض دوسری ایسی رسمیں تھیں جن کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا اور خالص ہندستانی ماحول کی دین تھیں۔ مثلاً نثار اتارنے کا رواج۔

شاہ مدار، غازی میاں یا کسی دوسرے بزرگ کے نام کی چوٹی بچوں کے سر پر رکھی جاتی تھی۔ شاہ عالم ثانی نے اپنے بیٹے کے سر پر شاہ شرف الدین پانی پتی کے نام کی چوٹی

Marfat.com

رکھی تھی اور اس کو ترشوائے کے لیے وہ اپنے بیٹے کو ساتھ لے کر مزار پر حاضر ہوا تھا۔ بچوں کے گلے میں ہنسلیاں اور پیروں میں بیڑیاں ڈالی جاتی تھیں۔ تعویذ گنڈوں پر عام طور پر عقیدہ پایا جاتا تھا۔ چیچک کی وبا کے موقع پر ستیلا دیوی کی پوجا ہوتی تھی۔ ہندو عورتوں کی طرح مسلمان عورتوں نے بھی مختلف روزے کسی خاص تاریخی شخصیت کے نام سے اختراع کر لیے تھے اور ان کو اسلامی رنگ دے دیا تھا۔ ان کے نام کے روزوں کے موقعوں پر خاص قسم کا اہتمام کیا جاتا تھا۔

ارواح خبیثہ کے اثرات پر عقیدہ رکھنے کا جتنا رواج ہندستان میں تھا غالباً دنیا کے کسی دوسرے حصّے میں نہ تھا۔ نصیحۃ المسلمین کے مصنّف نے لکھا ہے کہ حاضری حضرت عبّاس کی، صحنک حضرت فاطمہؓ کی، گیارھویں حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کی، ملیدہ شاہ مدار کا، بیسنی بوعلی قلندر کی، نوشہ شاہ عبدالحق کا اس نیت سے کرنا کہ یا حضرت تم ہمارا فلاں کام کر دو، کھانے کا خاص اہتمام کرنا، فاتحہ حضرت عباسؓ کا صرف شیرمال اور کباب ہی پر، اور فاتحہ شاہ عبدالحق کا صرف پوری حلوے ہی پر اور تاریخ کی تخصیص، صرف ہندستانیوں نے نکالی ہے۔ اور ہندوؤں کی طرح لیپنا پوتنا، کھانے کے ساتھ پانی کا رکھنا اور بعضوں کا توحقہ اور افیون بھی رکھ دینا سب اس میں شامل ہے (نصیحۃ المسلمین/۲۳، ۴۴، ۴۵)۔

سات عورتوں اور سات مردوں کے نام کی فاتحہ ہوتی تھی۔ عورتوں کا عقیدہ تھا کہ ان میں سے ہر ایک باری باری کسی عورت میں حلول کرتے ہیں۔ مردوں کے نام تھے، شیخ سدّو، زین خاں، ننھے خاں، صدرجہاں، چہل تن، شاہ دریا اور شاہ سکندر۔ اور سات عورتیں یہ تھیں، لال پری، سبز پری، سیاہ پری، زرد پری، آسمان پری، دریا پری اور نور پری۔

تغیّر دادن راہ:

مسلمانوں میں یہ رسم بھی تھی کہ جس راستے سے جاتے تھے واپسی میں اس راستے سے نہ آتے تھے۔

سیّدہ کی کہانی:

جس طرح ہندوؤں میں کسی خوشی کے موقع پر ستیہ نرائن کی کتھا ہوتی تھی

اسی طرح مسلمانوں نے منت کے طور پر سیدہ کی کہانی سننا شروع کر دیا تھا اور دلچسپ بات یہ تھی کہ ست نرائن کی کتھا اور جناب سیدہ کی کہانی کے بعض اجزا میں یکسانیت بھی پائی جاتی تھی۔

دربار مغلیہ میں ایک رسم یہ تھی کہ بادشاہوں کو نذر پیش کرتے وقت اس بات کا خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا تھا کہ نذر کی رقم جفت نہ ہو بلکہ طاق ہو مثلاً ۵۱ یا ۱۰۱ وغیرہ۔ یہ رسم ہندستان کے مسلمانوں میں اب بھی شادی کے موقعوں پر برتی جاتی ہے اور دولھا کو جو سلامی کی رقم دی جاتی ہے وہ طاق ہوتی ہے، یہ رسم بھی ہندوؤں سے آئی ہے۔

مزاروں پر چھڑیاں چڑھانا:

قدیم زمانے سے ہندوؤں میں یہ رسم چلی آ رہی تھی کہ وہ لوگ مندروں میں سالانہ میلے کا بندوبست کرتے تھے اور زائرین بالعموم ہاتھوں میں جھنڈیاں لے کر دور دراز کا سفر طے کر کے وہاں جاتے تھے۔ مسلمانوں نے اس طریقے کو دوسری شکل میں اختیار کر لیا اور وہ عرس کے زمانے میں اپنے بزرگوں کے مزاروں پر جھنڈے یا نیزے لے کر جانے لگے۔ رائے چترمن اور دوسرے مصنفین نے ان چھڑیوں یا نیزوں کے جلوسوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے جو دہلی سے روانہ ہوتے تھے مثلاً چھڑی خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ، چھڑی غازی میاں، چھڑی شاہ مدار، چھڑی سخی سرور وغیرہ۔

بزرگوں کے مزاروں کی زیارت کے موقع پر مسلمان بعض ایسی رسمیں ادا کرتے تھے جو غالباً ہندوؤں سے اخذ کی گئی تھیں کیوں کہ وہ مندروں میں دیویوں کے سامنے چڑھاوے چڑھایا کرتے تھے۔ فاتحہ اور نذر کے مخصوص کھانے ہوتے تھے۔ شاہ اسمٰعیل شہید کے بیان کے مطابق "اس طعام کے آداب کا حاصل ہندوؤں سے مشابہت پیدا کر لینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ اکثر اوقات وہ دانوں، غلوں اور طعام کے اجناس کی پرستش کرتے ہیں اور کھانے والوں کے لیے قید لگانی یعنی ایک کو کھانے سے منع کرنا اور دوسرے کو اس کی اجازت دینا۔" نذر و نیاز کی رسم اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ اشیا خوردنی سے گزر کر جانوروں کی نذر چڑھانے لگے تھے۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں قبر پرستی کا رواج اتنا عام ہو چکا تھا کہ شاید

Marfat.com

ہی کوئی ایسا مزار ہو جہاں زائرین کا مجمع نہ ہوتا ہو اور منتیں نہ مانی جاتی ہوں اور چڑھاوے نہ چڑھائے جاتے ہوں۔ زیارتِ قبور کو درجۂ حج دے دیا گیا تھا۔ مسجدیں ویران تھیں مگر مزارات آباد تھے۔ ہر سال عرس کے موقع پر میلے لگتے تھے، نزدیک اور دور سے زائرین آتے تھے اور ایسی زبوں حالی تھی کہ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا تھا "تم مدار صاحب اور سالار صاحب کی قبروں کا حج کرتے ہو، یہ تمہارے بدترین افعال ہیں"۔ قرونِ وسطیٰ، بالخصوص اٹھارویں صدی، قبر پرستی کا عہد تھا اور ہندستانی تہذیب کے بوجھ سے اسلام اپنا ظاہری وجود کھوتا جا رہا تھا۔ روزہ اور نماز ہی ایسی دو باتیں تھیں جن کی وجہ سے مسلمانوں کی انفرادیت باقی تھی۔

سورج گرہن اور چاند گرہن کی رسموں پر بھی مسلمان عمل کرتے تھے۔ میر حسن علی نے لکھا ہے کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ہندو اور مسلمان دونوں سورج گرہن کے موقع کی مروجہ رسموں پر یکساں عمل کرتے تھے۔

مظاہر پرستی:

ہندستانی مسلمانوں کے بعض طبقوں میں بت پرستی کا رجحان بھی پایا جاتا تھا اور ہندوؤں کے دیوتا دیوی کی وہ بھی پوجا کرتے تھے۔ نذر چڑھاتے تھے اور اس معاملے میں ہندوؤں کی پیروی کرتے تھے۔ سبحان رائے بھنڈاری کے ایک بیان سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ کانگڑہ کے قلعے کے نیچے بھوانی کا مندر تھا اور ہر سال سارے ہندستان کے زائرین وہاں آتے تھے، اور ان میں مسلمان بھی ہوتے تھے جن کا مذہب بت پرستی کی تردید کرتا تھا:

"قطع نظر ہنود کہ بت پرستی آئین دین آنہاست گروہا گروہ مسلمین مسافت بعید طے کردہ نذورات می آرند، بحکمت ایزدی مرادات مردم بحصول می انجامد"۔

(خلاصۃ التواریخ۔ ۲۴۷)

اسی طرح بنگال کی مسلمان عورتیں بالعموم بھوانی یا کالی مائی کی پوجا کیا کرتی تھیں اور ہندو مسلمان دونوں ایک ہی طریقے سے ست پیر کی پرستش کرتے تھے۔

شب برات:

شاہ ولی اللہ، شاہ اسمٰعیل شہید اور سیّد احمد بریلوی کی تصانیف میں شب برات کی رسموں کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق ہندوؤں کی کناگت اور شب برات کی رسموں میں کافی مماثلت پائی جاتی تھی۔ مسلمانوں نے اس رسم کو شب برات کے حلوے پوری سے تبادلہ کر لیا تھا۔ اور بعض دوسری رسمیں اس میں شامل کر لی تھیں۔ چہار شنبہ، ماہ رجب اور شعبان کی بعض رسمیں بھی ہندوؤں کی رسموں کی تقلید میں وجود میں آئیں۔

تصوّف پر ہندستانی اثر:

اسلامی تصوّف بھی ہندستانی تصوّف سے متاثر ہوا ہے۔ ایران میں بالخصوص خراسان کے صوفیائے کرام بدھ مذہب کی تعلیمات سے بڑی حد تک متاثر تھے۔ گیارھویں صدی میں صوفی میرا بوالقاسم قندرسکی نے ہندوؤں کی مشہور کتاب "یوگ" کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کتاب میں ہندستان کے جوگیوں اور سنیاسیوں کے افعال، اشغال، آداب اور ریاضتوں کے طریقوں پر بڑی اچھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ صوفی موصوف نے ترجمہ کے علاوہ اس کتاب کی تفسیر بھی لکھی تھی۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ ایران کے تصوف کے اصول ہمیشہ ہندستان میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے تھے اور ایران کے اثر سے صوفی سلسلے مثلاً چشتیہ، سہروردیہ، قادریہ اور نقشبندیہ دور جدید تک نہ صرف ہندستان کے مسلمانوں میں باقی ہیں بلکہ اہل ہنود خصوصاً بدھوں میں خاصے رائج ہیں۔

اس سرزمین میں تصوّف کا تعلق نہ صرف مسلمانوں سے بلکہ ہندوؤں سے بھی تھا۔

(سرچشمۂ تصوّف در ایران۔ ۴۱-۴۲)۔

ڈوزی اور وان کریمر جیسے مشہور مستشرقین کا خیال ہے کہ تصوّف، فلسفۂ ویدانت سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر حبیب کا بھی یہی خیال تھا کہ تصوّف اسلام کے عروج سے برسوں پہلے انسانی فکر میں جگہ پا چکا تھا اور انھوں نے داراشکوہ کے خیالات کی تائید کی ہے کہ تصوف کی اولین مستند تشریح اپنشدوں میں پائی جاتی ہے۔ داراشکوہ نے بڑی تحقیق و جستجو کے بعد یہ خیال اپنی کتاب مجمع البحرین کے مقدمہ میں ظاہر کیا ہے۔

Marfat.com

دوسرے مصنفین نے بھی تصوّف پر ویدانت کے اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے:

"جب تصوف کی تحریک وسطِ ایشیا میں پہنچی تو ناگزیر تھا کہ بدھ مذہب کے کچھ اثرات قبول کیے جائیں۔ شیخ علی ہجویری نے کچھ صوفی گروہوں کا حال لکھا ہے۔ غور سے پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ بدھ مذہب کے کتنے اثرات اس طبقے نے قبول کر لیے تھے۔ جب ہندستان میں یہ تحریک پہنچی تو ناممکن تھا کہ یہاں کے ان قدیم مذہبی اصولوں کو جذب نہ کرے جو اس کے بنیادی اصولوں سے نہ ٹکراتے ہوں۔ حضرت شاہ محمد غوث گوالیاری شطّاری نے بحر الحیات اور دارا شکوہ نے مجمع البحرین میں اسلامی تصوف اور ہندو فلسفہ کا اسی نظریہ سے مطالعہ کیا ہے۔" (تاریخ مشائخ چشت ص ۲۲-۲۳)۔

(۱) اسلامی تصوّف میں "فلسفۂ صلح کل" بدھ مذہب سے ماخوذ ہے۔ حافظ شیرازی مرحوم کا ایک شعر ہے:

حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام
با مسلماں اللہ اللہ با برہمن رام رام

اس سلسلے میں داس گپتا کا خیال ہے کہ سترھویں اٹھارویں صدی کے اواخر میں ہندستان کے تصوّف میں "صلح کل" کا تصوّر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت پہلے ہی بالواسطہ ہندو مذہب کے یوگ کے عقیدہ کے بجائے مہایانِ بدھ عقائد سے اخذ کیا جا چکا تھا۔

(۲) ترکِ دنیا: تذکرہ نگاروں کا خیال ہے کہ فضیل بن عیاض اور ابراہیم بن ادہم بلخی نے ترکِ دنیا کا تصوّر بدھ مذہب سے لیا ہے۔ گوتم بدھ اور ابراہیم بن ادہم کی شہزادگی ترک کرنے میں جو مشابہت پائی جاتی ہے اس کے بارے میں گولڈ زیہر کی رائے ہے کہ "ترک دنیا کا تصوّر صوفی عقیدے میں بدھ مت کے تصوّر سے اخذ کیا گیا تھا۔"

(۳) اسلامی تصوّف اور ہندستانی تصوّف کے اصولوں میں مماثلت:

(الف) فنا کا تصوّر: فنا کے تصوّر اور بدھ مت کے تصوّر نروان میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اسلامی تصوّف میں فنا کا تصوّر بایزید بسطامی سے شروع ہوتا ہے سعید نفیسی نے لکھا ہے، "و ایں ہمہ اصول معروف نروانہ در تعلیمات بودائی است کہ نتیجہ

آن فناست۔"

(ب) وحدت الوجود کا تصوّر: اسلامی تصوف میں وحدت الوجود کا تصوّر ابن العربی کی تعلیمات سے داخل ہوا لیکن پروفیسر حبیب کا خیال ہے کہ "وحدت الوجود کی تعلیم سب سے پہلے آنپشدوں نے دی۔" (تاریخ مشایخ چشت۔ تعارف، ص ۳۱)

"(ج) معرفت کا تصوّر: البیرونی کی تحقیق کے لحاظ سے مقامِ معرفت کے متعلق صوفیا کے اشارے ہندوؤں کے اشاروں سے مشابہ ہیں (کتاب الہند، ص ۸۰-۸۱) عبدالرحمٰن جامی کی کتاب لوائح میں جو صوفیائے کرام کی تعلیمات کی تلخیص ہے۔ لائحہ ۲۶ میں ایک ایسا بیان پایا جاتا ہے جو بعینہٖ بدھوں کے نروان کے تصوّر کے مطابق ہے۔

(د) گولڈزیہر کے مطابق بدھ مت کے پسندیدہ طریقے اور تصوف کے طریقے، مراقبہ اور دھیان میں کافی مشابہت پائی جاتی ہے۔

(ہ) خرقہ: گولڈزیہر کا خیال ہے کہ یہ لباس بدھ مت سے مستعار لیا گیا ہے۔

(و) حبس دم: یہ تصور بدھ اشغال کے ذریعہ یوگ پرانایام سے اخذ کیا گیا ہے۔ داراشکوہ نے رسالہ حق نما میں بڑی تفصیل سے اس شغل پر روشنی ڈالی ہے۔ داراشکوہ نے یہ شغل ملّا شاہ بدخشی سے کسب کیا تھا۔ خواجہ اجمیری بھی اس شغل پر عمل کیا کرتے تھے۔ امیرالامرا خان دوراں خاں (اٹھارویں صدی کا ایک امیر) کے بارے میں بندرابن خوشگو نے لکھا ہے:

"وے در فن جوگ اشغال باطنی حبسِ دم خود را بپایۂ کمال رسانیدہ بود، چنانچہ کمالان ایں فن ازو بحساب بودند۔"

(سفینۂ خوشگو/۲۲۱)

نقش بندیہ، قادریہ اور شطاریہ سلسلوں میں اس شغل کا رواج پایا جاتا تھا۔

(ز) عزیز احمد کا خیال ہے کہ نقش بندی سلسلے میں تصور شیخ کا نظریہ بھی بدھ مت سے اخذ کیا گیا ہے جس کا سرچشمہ اور مخرج فی الواقع ویدک عہد کا دھیان کا تصور تھا۔ مرزا مظہر جانِ جاناں نے تصورِ شیخ اور بت پرستی کو مماثل بتایا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صوفیائے کرام اپنے پیر و مرشد کی صورت کا تصوّر کرتے ہیں اور اس سے فیض اٹھاتے ہیں لیکن اس کا بت نہیں تراشتے۔

Marfat.com

(ح) گیروے رنگ کا لباس: کہا جاتا ہے کہ گوتم بدھ کے چیلوں کا لباس گیروے رنگ کا ہوتا تھا اور بعد میں راہبوں کے لیے اسی رنگ کا لباس متعین کر دیا گیا تھا۔ جوگی اور سنیاسی بھی اسی رنگ کا لباس پہنتے تھے۔ صوفیائے کرام نے، بالخصوص چشتی سلسلے کے صوفیوں نے یہ رنگ اپنا لیا تھا اور دورِ جدید تک اس سلسلے کے صوفیوں میں گیروے رنگ کی پگڑی باندھنے کا رواج ہے۔ شاہ عبدالرزاق بانسوی حالاں کہ قادری سلسلے میں بیعت تھے لیکن وہ بالعموم گیروے رنگ کی دستار باندھتے تھے اور اسی رنگ کی چادر اور رومال استعمال کرتے تھے (ملفوظ رزاقی، ۲۷)۔

(ط) ریاضت شاقہ: یہ تصور بھی سنیاسیوں اور جوگیوں سے اخذ کیا گیا ہے۔ خواجہ محمد چشتی "در خانۂ خویش چاہے داشت در آنجا خود را سرنگوں آویختہ خدائے تعالےٰ را عبادت کردے"۔ جب کہ رہبانیت اسلام میں ناجائز ہے (قول الجمیل، ۱۶)۔

(ی) اعلا سطح پر بدھ مرتاضوں کے دھیان اور "عقلی تجرید" نے اسلامی تصوف پر گہرے نقش چھوڑے ہیں۔ ہندستانی صوفیا کی ایک بڑی خصوصیت یہ رہی ہے کہ انھوں نے طریقت کی ترویج کے لیے ہندو مذہب کی دیومالاؤں اور متصوفانہ اقوال سے اخلاقی تعلیمات اخذ کی تھیں، کیوں کہ ہندستانی مسلمان اسلامی روایات کے مقابلے میں ہندستانی روایات سے زیادہ مانوس تھے اور ان کے ذریعے انھیں بڑی آسانی سے رموز روحانی سمجھائے جا سکتے تھے۔ حضرت بندہ نواز گیسو دراز نے ہندوؤں کے فرضی قصوں کو مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم کے لیے استعمال کیا ہے۔ بدھ مت، فلسفۂ ترک دنیا، مرتاضیت اور جنگلوں کی سیر و سیاحت کے عناصر مسلمان صوفیوں میں کارفرما نظر آتے ہیں۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری نے بڑی سیر و سیاحت کے بعد روحانی ارتقا کے لیے مگدھ میں ایک جھرنے کے کنارے ایک ایسا مقام تلاش کیا تھا جسے ہندو اور بدھ متبرک سمجھتے تھے۔ وہ مقام اب مخدوم کنڈ کہلاتا ہے۔ غیر متشرع فرقوں میں ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں کے اعمال کے بعض عناصر پائے جاتے ہیں۔ شطاری سلسلے نے بالواسطہ یوگ سے اور بہت ممکن ہے ہندو تصوف کے دوسرے طریقوں سے ہندستانی عناصر اخذ کیے ہیں۔ شطاری سلسلے کے بزرگ جوگیوں کی طرح غاروں اور جنگلوں میں رہتے تھے اور بہت کم کھاتے تھے، عموماً پھل اور درختوں کے پتے کھا کر زندگی گزارتے تھے اور ریاضتِ شاقہ پر عمل کرتے تھے۔ اس سلسلے میں شغل اندی،

Marfat.com

عربی، فارسی کسی بھی زبان میں کیا جا سکتا تھا۔ ذکر کی بعض اصطلاحیں ایسی ہیں جو بالواسطہ ہندو تصوّف سے لی گئی ہیں۔ مثلاً "اوہی ہی" اس میں اپنشدوں کے عبادت کے ارکان کی جھلک پائی جاتی ہے۔ شطّاری سلسلے کے جسمانی اشغال میں بالخصوص جوگیوں کے "آسن" اور "سمادھی" شامل تھے۔ بحرالحیات میں یوگیوں کے افعال و اشغال کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔

چشتی صوفیائے کرام میں کھڑاؤں پہننے کا عام رواج تھا۔ بابا فرید کھڑاؤں پہنا کرتے تھے۔ کسی شخص کو خلافت عطا کرتے وقت دوسری چیزوں کے علاوہ مرشد کی استعمال کردہ کھڑاؤں بھی دی جاتی تھی۔

ہندو یوگیوں کے زیرِ اثر مسلمانوں میں بعض غیر متشرع فرقے پیدا ہو گئے، مثلاً مداری فرقہ۔ اس فرقہ کے لوگ برہنہ پھرا کرتے تھے، جسم پر بھبھوت ملا کرتے تھے، آگ کے سامنے بیٹھتے اور سر پر جٹا رکھتے تھے۔ زنجیریں مار کر اپنے جسم کو ایذا پہنچایا کرتے تھے۔ تجرد کی زندگی گزارتے تھے اور بیشتر گوشت سے پرہیز کیا کرتے تھے اور جوگیوں کی طرح بھنگ پیا کرتے تھے۔ عباسی فرقے کے لوگ سندھ میں پائے جاتے تھے۔ ان پر سکھوں کی تعلیمات کا اثر تھا۔ وہ استرے کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے۔ ملنگوں کے فرقے کے پیشوا مخدوم جہاں گشت تھے۔ اس فرقے کے لوگ کثرت سے بھنگ و چرس پیا کرتے تھے۔ لنگوٹی باندھتے ورنہ برہنہ رہا کرتے تھے۔ سر پر جٹا رکھتے تھے۔ رسول شاہی فرقے کے لوگ منہ پر بھبھوت ملتے تھے اور بھویں اور مونچھیں ترشواتے تھے، سر منڈاتے تھے، شراب اور بھنگ خوب پیتے تھے۔

مختصر یہ کہ اسلامی تصوف ہو یا ہندستانی تصوّف، اس نے مجموعی طور پر ہندستانی عقائد سے بہت زیادہ اثرات قبول کیے تھے اور صوفیا کے اقوال، اشغال، اوضاع اور اطوار میں بڑی حد تک ہندستانی تہذیب اور ہندو تصوّف کے عناصر ملتے ہیں۔

فنِ موسیقی اور سنگیت:

اسلام میں ساز کے ساتھ سنگیت سننا حرام ہے لیکن ہندستان میں سلاطینِ دہلی اور شاہانِ مغلیہ نے موسیقی اور موسیقاروں کی دل کھول کر سرپرستی کی ہے۔ علاء الدین خلجی کے عہد میں فنِ موسیقی نے نمایاں ترقی کی۔ اس عہد کے سازندوں اور مغنیوں کا

Marfat.com

برنی نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان میں بیشتر مسلمان تھے۔ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں فنِ موسیقی پر دو کتابیں لکھی گئیں: غنیۃ المنیہ، اس میں ہندستانی سنگیت کا بیان ہے، دوسری قریدالزماں فی معرفت الالحان، جس کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ امیر خسرو نے جس انداز سے ہندستانی سنگیت کی تعریف کی ہے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ ہندستانی مسلمانوں میں امیر خسرو پہلے مسلمان تھے جنھوں نے ہندستانی موسیقی میں مہارت پیدا کی۔ سکندر لودی کے زمانے میں فن موسیقی پر ایک کتاب لکھی گئی جس کا نام لہجاتِ سکندری ہے۔

اکبر بادشاہ نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یگانگت پیدا کرنے کی کوشش کے سلسلے میں فنِ موسیقی میں بھی یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش کی اور ہندستان کے مشہور گویوں کو اپنے دربار میں ملازم رکھ کر ان کی سرپرستی کی۔ ابوالفضل نے بڑی تفصیل سے ہندستانی فن موسیقی اور رقص کا ذکر کیا ہے۔ شاہ جہاں بادشاہ بذاتِ خود بہت اچھا رقص کرتا تھا اور اکبر کی طرح ہندستانی سازوں کو بڑی چابک دستی سے بجاتا تھا۔ تخت نشینی سے پہلے اور اپنے دورِ حکومت کے گیارھویں سال تک اورنگ زیب رقص و سرود میں دلچسپی لیتا تھا۔ اس نے خوشحال خاں کلاونت کو روپیوں میں تلوا کر ساری رقم اسے انعام میں دے دی تھی۔

اٹھارویں صدی میں مسلمان سازندوں، رقاص مردوں اور عورتوں کی ایک ایسی جماعت وجود میں آئی جو ہندستانی سازوں کے بجانے اور خالص ہندستانی رقص کرنے میں مہارتِ کلی رکھتے تھے۔ شاکر خاں نے دربارِ مغلیہ کے اربابِ طرب کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ مرقع دہلی میں بھی دہلی کے مسلمان گویوں اور رقص کرنے والے مردوں کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ گویوں اور رقاصوں کے نام بھی ہندستانی تھے مثلاً گنگا، کالی گنگا، سرس روپ، چپلا سروپ، جمنی وغیرہ۔

لکھنؤ میں آزاد حکومت قائم ہونے کے بعد نوابینِ اودھ نے فن موسیقی، سازندوں اور گویوں کی بڑی سرپرستی کی اور بہت سے مسلمانوں نے ہندستانی فن موسیقی میں دسترس حاصل کی۔ اٹھارویں صدی کو ہندستانی فن موسیقی کی ترقی کے سلسلے میں عہد زریں سمجھا جانا چاہیے۔ اس زمانے میں سیکڑوں مسلمان سازندے اور موسیقار پیدا

Marfat.com

ہوئے جنھوں نے اس فن کو پروان چڑھایا۔ پیشہ ور سازندوں اور موسیقاروں کے علاوہ دوسرے بہت سے ایسے لوگ تھے جو اس فن میں مہارت رکھتے تھے۔ محمد محسن فدوی اور قلندر بخش جرأت ستار خوب بجاتے تھے۔ میر سوز، میر مدد اللہ، حکیم پناہ خاں پناہ، عبدالرزاق بے ہوش، مرزا صادق علی خاں مرزا، محمد رفیع سودا، حافظ غلام اشرف کو ہندستانی موسیقی میں مہارت حاصل تھی۔ آخر الذکر نے ایک نیا ساز ایجاد کیا تھا جس کا نام سندر بین تھا۔ حافظ غلام محمد سرخوش، ساکن جہاں آباد، ستار اور سارنگی بہت اچھا بجاتے تھے، نیز پٹہ اور خیال خوب گاتے تھے۔ قزلباش خاں امید نے ایرانی النسل ہونے کے باوجود ہندستانی فنِ موسیقی میں مہارت پیدا کر لی تھی۔ مولوی حیدر علی خاں سندیلوی ہندستانی راگوں میں بھیروی، بھبھاس، توڑی، اسالوری، بلاول، الہیا، دیوگیری اور دوسرے راگ راگنیوں اور خیال کے گانے میں پوری مہارت رکھتے تھے۔ میر عبدالجلیل بلگرامی نے بلگرام کی تعریف میں امواج الخیال نامی ایک مثنوی لکھی ہے، اس میں انھوں نے "اکثر قواعد موسیقی ضبط نمودہ"۔ اسی طرح انھوں نے در مثنوی کتخدائی فرخ سیر بادشاہ با دختر اجیت سنگھ میں ہندستانی موسیقی کے پردوں کو فارسی میں بیان کیا ہے۔ میر غلام نبی بلگرامی ہندستانی راگ اور راگنیوں کے گانے اور ہندستانی سازوں کے بجانے میں قدرت رکھتے تھے۔ سید نظام الدین مدھنایک نے ہندستانی فن موسیقی کے موضوع پر دو کتابیں نادِ چندکا اور مدھنایک سنگار لکھیں۔ روشن ضمیر، ہندستانی موسیقی کے کامل استاد تھے اور اس فن میں ان کی اعلا کتابیں تھیں۔ علمِ موسیقی اور رقص کے موضوع پر ہوبل کی کلاسیکی سنسکرت کی کتاب پارجاتک کا فارسی میں ترجمہ بھی کیا تھا۔ عمدۃ الملک امیر خاں انجام، فن موسیقی میں خاص مہارت رکھتے تھے اور ڈھولک، جو ہندستانی ساز ہے، خوب بجاتے تھے۔ اسی طرح دوسرے بہت سے مسلمان موسیقی کے فن کاروں کے ناموں کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ انیسویں صدی میں بھی ہندستانی موسیقی کے فن کاروں نے بڑی شہرت پائی۔ سرسید احمد خاں نے آثار الصنادید میں اربابِ موسیقی کے نام سے ایک الگ باب لکھا ہے۔

صوفیائے کرام بالخصوص چشتی سلسلے کے بزرگوں کو موسیقی سے گہری دلچسپی تھی اور ان میں سے بعض مثلاً خواجہ میر درد وغیرہ نے اس فن میں مہارت پیدا کی۔ ایک دوسرے بزرگ شیخ بہاء الدین برناوی خاتم التارکین تھے۔ موسیقی سے ان کا تعلق عشق کے درجے

Marfat.com

تک تھا۔ جکرمی، خیال، چنگلہ، ترانہ و قول، سادرہ، حریر، لبشن پد وغیرہ ہیں انھوں نے اشعار کہے تھے۔ اور ساز خیال وساز کھٹرس کے موجد تھے۔ شیخ عطاء اللہ المعروف شیخ رتن موسیقی میں ممتاز حیثیت کے مالک تھے۔

صوفیائے کرام نے ہندستانی فن موسیقی کی تہذیب و ترقی میں بہت مدد کی۔ جہاں وہ فارسی موسیقی، قول و ترانہ وغیرہ کے دِل دادہ تھے، وہاں ہندی موسیقی سے ان کی خانقاہیں خالی نہ تھیں۔ وہ سنسکرت زبان میں بھی نغمات سننا پسند کرتے تھے۔ شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی اس فن میں مہارت رکھتے تھے۔ ملتانی دھناسری ان ہی کی ایجاد ہے۔ شیخ سعداللہ گلشن موسیقی سے بڑی دلچسپی رکھتے تھے۔ اس فن میں ان کی کئی تصانیف بتائی جاتی ہیں جواب نایاب ہیں۔

کتابیں:

ہندستانی فنِ موسیقی پر مسلمانوں نے اتنی قدرت حاصل کر لی تھی کہ انھوں نے اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں جو خالص ہندستانی فن موسیقی سے متعلق ہیں۔ ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

(۱) غنیۃ المنیہ۔ ہندستانی کتابوں کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔

(۲) لہجاتِ سکندری۔ اس کتاب کی تصنیف میں عمر سمع یحییٰ نے سنگیت رتناکر، سنگیت ماتنگ، نرت سنگرہ، اوبھرت، سدھی ندھی، سنگیت سامیا، اور سنگیت چکترو سے مدد لی ہے۔

(۳) کنز التحف۔

(۴) آئین اکبری میں ابوالفضل نے ہندستانی موسیقی کے بارے میں علاحدہ ایک باب لکھا ہے۔

(۵) پارجاتک۔ ہوبل کی کتاب کا روشن ضمیر نے ترجمہ کیا تھا۔ مراۃ الخیال کے مصنف کا بیان ہے کہ روشن ضمیر نے موسیقی کے موضوع پر عربی، فارسی اور ہندی زبانوں میں دوسری کتابیں بھی لکھی تھیں جو دست بردِ زمانہ کی نذر ہوگئیں۔

(۶) سیف خاں نے راگ اور نغمہ کے فن پر ایک رسالہ راگ درپن کے نام سے

Marfat.com

لکھا ہے۔

(۷) راگ درپن، مان کتوہل کا ترجمہ اور تشریح ہے اور اس کے مترجم امیر فقیراللہ خاں ہیں۔

(۸) مفتاح السرود۔ قاضی حسن بن خواجہ طاہر نے لکھی ہے۔

(۹) معرفتہ النغم۔ مصنفہ ابوالحسن قیصر۔

(۱۰) شمس الاصوات۔ راس برس نے ہندی سنگیت کی کسی کتاب سے ترجمہ کیا ہے۔

(۱۱) اصول نغمات الآصفیہ۔ نواب آصف الدولہ کے زمانہ میں یہ کتاب فارسی میں لکھی گئی تھی۔

(۱۲) تحفتہ الہند۔ اکبر ثانی کے عہد میں مرزا خاں نامی ایک بزرگ نے پنڈتوں اور سنسکرت کے عالموں کی مدد سے یہ کتاب لکھی تھی۔ اس میں بہت سے ہندی فنون کو جمع کر دیا گیا ہے۔ جوتش، سرود، سامدرک، کوک، نائکہ بھید، اندرجال وغیرہ موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ ہندی موسیقی پر بھی بحث ہے۔

(۱۳) دھرپد، ترانہ و خیال تازہ کے نام سے مبارز الملک سربلند خاں نے ایک کتاب فن موسیقی پر لکھی تھی اور محمد شاہ کے نام معنون کی تھی۔

(۱۴) تذکرۂ مشاہیر عالم، مصنفہ ۱۸۰۴ء میں ہندستان کے مشہور مسلمان گویوں کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔

مسلمانوں نے گزشتہ زمانے ہی میں موسیقی کی خدمت نہیں کی ہے بلکہ آج بھی مسلمان موسیقار اور سازندے ہندو موسیقی کاروں کے دوش بدوش اس فن میں اپنا کمال دکھاتے نظر آتے ہیں۔

پان اور حقہ نوشی:

پان کھانے اور حقہ پینے کا شوق ہندستانی مسلمانوں نے اس ملک میں رہ کر پیدا کیا تھا۔ پان ہندستان کے علاوہ کسی دوسرے ملک میں پیدا نہیں ہوتا۔ امیر خسرو نے پان کی تعریف میں زورِ قلم دکھایا ہے۔ حقہ پینے اور پان کھانے کا رواج آج تک ہر طبقے کے مسلمانوں میں پایا جاتا ہے۔

لباس، زیورات اور لوازماتِ حُسن:

اکبر کے عہد سے پہلے ہی اس ملک کی آب و ہوا کے لحاظ سے مسلمانوں نے ہندوؤں کے لباس کو بعض تصرفات کر کے اپنا لیا تھا۔ مقامی لوگ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی اپنا قدیم لباس پہنتے رہے۔ ابوالفضل نے آئینِ اکبری میں "سنگار کے طریقے" کے باب میں ہندو عورتوں کے لباسوں کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً انگیا، لہنگا، ڈنڈیا، دوپٹا، اوڑھنی، کرتی یا کرتا۔ جمیلہ برج بھوشن کا خیال ہے:

"اکبر کے عہد تک مسلمان عورتیں ایرانی لباس پہنتی تھیں، لیکن اس بادشاہ کے عہد میں راجپوت لباس اپنا لیے گئے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب کہ مسلمان بادشاہوں اور امرا کی مستورات کی پگڑی کی جگہ راجپوت عورتوں کے دوپٹے اور پردہ (نقاب) کی جگہ گھونگھٹ اور مقنع (برقع) نے لے لی ہو۔ اور اس زمانے سے راجستھان کا برقع، گھاگھرا اور انگیا سترھویں صدی کے حرم میں نباوٹ اور ساخت میں تبدیلیوں کے ساتھ مروج ہو گیا ہو۔"

مختلف لباسوں کے ناموں سے بھی ان کے ہندی ہونے کی نشان دہی ہوتی ہے مثلاً کرتا یا کرتی، اوڑھنی، چولی، انگیا، لہنگا، ساڑی، پشواز وغیرہ۔

ہندستانی مسلمان عورتوں میں تقریباً ایک سو پچاس ایسے زیور مروج تھے جو خالص ہندستانی تھے اور ان کے ہندستانی نام بھی آج تک باقی ہیں۔ بعض کے فارسی نام بھی رکھ لیے گئے تھے مثلاً ارسی، ہندی کا لفظ ہے جس کے معنی دل کے ہوتے ہیں۔ یہ عورتوں کے سینے پر لٹکا ہوتا تھا یا انگوٹھی وغیرہ۔ ان زیورات پر یہاں تفصیلی گفتگو ممکن نہیں ہے۔

سنگار کے طریقے:

مردوں سے زیادہ عورتوں میں سنگار کرنے کا فطری جذبہ پایا جاتا ہے۔ ملک محمد جائسی نے پدماوت میں ہندو عورتوں کے سنگار کے طریقوں اور لوازمات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ ابوالفضل نے بھی ہندو عورتوں کے سولہ سنگار بیان کیے ہیں۔ مسلمان عورتوں نے سنگار کے طریقے ہندو عورتوں سے اخذ کیے تھے اسی لیے ان کے نام بھی ہندی ہیں۔ اردو

ادب میں ان سنگاروں کی کثرت سے مثالیں ملتی ہیں مثلاً ٹیکا، اٹبنا، ارگجا، کاجل، غازہ، مسّی، پان وغیرہ۔ بالوں کے سنوارنے کے دو طریقے تھے، چوٹی کرنا اور جوڑا باندھنا۔ بال کنگھی سے سنوارے جاتے تھے جو اب بھی مروّج ہے۔ مہندی کا لگانا سہاگ کی نشانی تصوّر کی جاتی تھی۔

اردو ادب کا سماجی پس منظر:

ہندستان کی مقامی زبانوں اور فارسی و عربی کے میل جول سے ایک ایسی زبان وجود میں آئی جو پہلے ریختہ اور بعد میں اردو کے نام سے مشہور ہوئی۔ ابتدا میں یہ زبان صرف روز مرّہ کی گفت و شنید میں مستعمل تھی مگر بہت جلد ملکی اور ادبی زبان کی حیثیت حاصل کر لی۔ صفِ اوّل کے مسلمان شعرا کے کلام کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس پر مقامی زبانوں کی گہری چھاپ ہے۔ اگر اس کو ہندستانی ماحول نہ ملا ہوتا تو اس میں موضوعات کے اعتبار سے اتنی وسعت نہ آتی اور نہ یہ زبان ایک ایسی زبان کا مقام حاصل کر سکتی جو سارے ہندستان میں بولی اور سمجھی جاتی ہو۔ اردو ادب اور بالخصوص مسلمان شاعروں کے کلام کو ہندستانی تہذیب، عقائد، رسم و رواج، دیو مالاؤں، میلوں ٹھیلوں وغیرہ کا مرقع سمجھنا چاہیے۔ اگر اس کلام کو ہندی زبان میں لکھ دیا جائے تو بڑی مشکل سے اس بات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ شاعر ہندو ہے یا مسلمان۔ کیوں کہ اس کلام میں دجلہ و فرات کے بجائے گنگا اور جمنا کا ذکر ملتا ہے۔ ایرانی پرندوں، درندوں، موسموں، حبشنوں، لباسوں، زیوروں، سنگاروں اور کھیل تماشوں کے بجائے ہندستانی موسموں، لباسوں، زیوروں، میلوں ٹھیلوں وغیرہ کی تفصیل ملتی ہے۔ جس تہذیب و تمدن کا ان مسلمان شاعروں نے ذکر کیا ہے اب وہ مسلمانوں کی تہذیب تھی جو یہاں کی تہذیب میں اس حد تک رنگ گئی تھی کہ یہ شناخت کرنا مشکل ہوگیا کہ کون سی اسلامی تہذیب ہے اور کون سی ہندو۔

وقت کی کمی کی وجہ سے اس موضوع پر سیر حاصل گفتگو کرنا ممکن نہیں ہے کہ اسلامی تہذیب نے ہندستان کو کیا دیا اور انھوں نے ہندستانی تہذیب سے کیا لیا، لیکن

Marfat.com

یہ بات بلا مبالغہ کہی جاسکتی ہے کہ ہندستانی مسلمانوں کی تہذیب کا بیشتر حصّہ ہندستانی تہذیب کے ان عناصر پر مشتمل ہے جو انھوں نے مقامی اثرات کے تحت اپنا لیے تھے۔ آج کے عام مسلمانوں اور بالخصوص قصبات اور دیہات کے مسلمانوں کے رسم و رواج، توہّمات اور خانگی زندگی کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ان پر ہندستان کی مقامی تہذیب کی کتنی گہری چھاپ ہے۔

Marfat.com

کبیر احمد جائسی

ہندی اسلامی تہذیب کے ایرانی اور زردشتی عناصر

ہندستان میں اسلام جن لوگوں کے ذریعہ پھیلا اُن میں سے زیادہ تر افراد وسطِ ایشیا اور ایران سے آئے تھے۔ ان میں بہت سے خانوادے ایسے بھی تھے جن کے آبا و اجداد تو اصلاً عرب تھے مگر ان کو ایران اور وسطِ ایشیا میں رہتے ہوئے اتنی مدت گزر چکی تھی کہ یہ لوگ بھی فکر و عمل کے لحاظ سے ایرانی یا وسطِ ایشیائی بن چکے تھے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ایران اور وسطِ ایشیا سے آنے والے افراد نے تو اپنے آئین و آداب کی بڑی حد تک حفاظت کی اور ان کو ہندستان کی فضا میں اس طرح رچا بسا دیا کہ وہ ہندستانی معلوم ہونے لگے، مگر وہ عرب جو وقتاً فوقتاً غزوات، جہاد یا تجارت کے سلسلے میں ایران یا وسطِ ایشیا کی طرف ہجرت کرتے رہے وہ خود ایرانی یا وسطِ ایشیائی معاشرے میں کچھ اس طرح گھل مل گئے کہ ان کی "عربیت" افسانۂ پارین معلوم ہونے لگی اور وہ ایرانی آئین و تہذیب کے نمائندے بن کر دنیا کے سامنے ابھرے اور زندگی کے ہر شعبہ پر اپنے ان مٹ اثرات چھوڑ گئے۔ ایرانی اور وسطِ ایشیائی معاشرے میں عرب اس طرح کیوں جذب ہوئے؟ اور ان کی اصل خصوصیات کیوں باقی اور برقرار نہ رہ سکیں؟ اس موضوع پر تو پھر کبھی اظہارِ خیال کیا جائے گا، اس وقت تو صرف اتنا ہی عرض کرنا مقصود ہے کہ ہندستان میں جو اسلام پھیلا وہ براہِ راست عرب سے نہیں بلکہ ایران اور وسطِ ایشیا سے آیا تھا۔ اور اسلام کے آنے کے ساتھ ساتھ ہندستان میں جو تہذیب پروان چڑھی اور بعد میں اسلامی تہذیب کے نام سے موسوم ہوئی وہ دراصل ایرانی اور وسطِ ایشیائی تہذیب تھی جس میں اسلامی عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔ اِس تہذیب نے ہندستان کی معاشرت، بولیوں، زبانوں، مصوری، موسیقی، ادب، فنِ تعمیر غرض کہ زندگی کے ہر شعبے پر اپنے

بہت گہرے اور دور رس اثرات چھوڑے ہیں جن کے مظاہر آج کے ہندستان میں بھی قدم قدم پر نظر آتے ہیں۔

ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمان مذکورہ تہذیب و تمدّن کے ساتھ ساتھ ایک چیز اور بھی ہندستان لائے جو وقت اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ ہندستانی معاشرے میں اس طرح گھل مل گئی کہ اب وہ خالص ہندستانی چیز معلوم ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کے جو اوّلین دستے آئے وہ انتہا سے زیادہ مذہبی رواداری کے حامل تھے، وہ اپنے ساتھ صرف اسلامی تصوّرات ہی نہیں لائے بلکہ ان کے جلو میں وہ قدیم ایرانی اور زردشتی تصورات بھی ہندستان میں داخل ہوئے جو ان ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمانوں کے لیے اجتماعی لاشعور کا درجہ رکھتے تھے۔ یعنی یہ وہ تصوّرات تھے جو ان کے آبا و اجداد کے ذریعہ انھیں ورثے کے طور پر ملے تھے۔ اس ورثہ کو انھوں نے نہ صرف محفوظ رکھا بلکہ اپنے ساتھ ہندستان لاکر اس کو ایک ایسے سانچے میں ڈھال لیا جو خالص ہندستانی سانچا کہا جا سکتا ہے۔

ہندستان آنے والے ان مسلمانوں کے اس عمل کو چاہے جس نام سے یاد کیجیے، اس کو ان کی عرب دشمنی سمجھیے یا کچھ اور، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان ہی مسلمانوں کے اثر سے ہندستان کے لوگ قدیم ایرانی دیومالائی بادشاہوں، بہادروں، ہیروؤں، زشت کرداروں اور زردشتی تصوّرات سے نہ صرف آشنا ہوئے بلکہ ان سے اس طرح متاثر ہوئے کہ ان ایرانی الفاظ کو اپنے ذخیرۂ الفاظ میں شامل کر کے ہندستانی ذخیرۂ الفاظ کو وسیع کیا اور اُن الفاظ کو نئے نئے معنی و مفاہیم بھی عطا کیے۔

اصل موضوع پر اظہارِ خیال کرنے سے پہلے ایک نکتہ کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جن قدیم ایرانی اور زردشتی تصوّرات کی طرف گزشتہ سطور میں اشارہ کیا گیا ہے وہ مسلمانوں کے ذریعہ نہیں بلکہ اُن پارسی مہاجرین کے ذریعہ ہندستان میں عام ہوئے ہوں گے جو ایران سے ترکِ وطن کر کے ہندستان میں بس گئے تھے۔ ہمارے خیال میں ایسا کہنا درست نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو پارسی ہندستان میں بس گئے تھے انھوں نے اپنی نسلی اور مذہبی شناخت برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف اوستائی رسم خط کو برقرار رکھا تھا بلکہ اپنے عبادت خانے اور مذہبی کتابوں کو بھی دوسروں کی نظر

Marfat.com

دسترس سے مخفی رکھتے تھے صرف یہی نہیں بلکہ عرصہ دراز تک وہ ہندستان کے لوگوں سے رسمی اور کاروباری تعلقات رکھتے رہے اور نہ تو وہ خود کسی سے متاثر ہوئے اور نہ ہی انھوں نے ہندستان کے کسی فرقہ یا طبقہ پر اپنا کوئی گہرا اور دیرپا اثر چھوڑا۔ ان پارسیوں کو جب ہندستان میں رہتے رہتے ایک مدت گزر گئی تو انھوں نے محسوس کیا کہ ان کو اپنے گنبدِ بے در سے نکل کر کھلی اور آزاد فضا میں سانس لینی چاہیے۔ اس احساس کو انھوں نے جب عملی جامہ پہنایا تو ان سے ایک چوک ہوگئی۔ انھوں نے اپنے اظہارِ خیال اور مذہبی تبلیغ کے لیے جس زبان کا انتخاب کیا وہ کوئی ہندستان گیر زبان نہ تھی بلکہ ایک علاقائی زبان تھی جس کا دائرۂ کار و اثر بہت محدود تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہندستانی زبان 'گجراتی' اختیار کر لینے کے باوجود ایک عرصہ دراز تک پارسی حضرات ہندستان کے دوسرے خطوں کے لوگوں سے کٹے کٹے رہے۔ ان کے جو مذہبی تصورات و افکار ہندستانیوں میں عام ہوئے وہ ان مسلمانوں کی کوششوں کا نتیجہ تھے جو ایران اور وسطِ ایشیا سے ترکِ وطن کر کے ہندستان آئے تھے، اس سلسلے میں خود پارسیوں نے نہ تو کوئی کوشش کی اور نہ ہی ایسا کرنا ان کی تہذیبی اور نسلی شناخت کے لیے مفید تھا۔

ہم اپنے اس مطالعہ کا آغاز پہلے اُن الفاظ اور تصورات سے کرتے ہیں جو یا تو فارسی باستان کے الفاظ ہیں یا اوستائی زبان کے لیکن ان کو ہندستانی مسلمانوں نے اس طرح اپنے مذہبی تصورات کا جزو بنا لیا ہے کہ ان کا غیر عربی یا یوں کہیے کہ غیر اسلامی الفاظ ہونا محسوس تک نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر یہاں چند وہ اسما پیش کیے جاتے ہیں جو آج کے ہندستانی اسلامی معاشرہ کے جانے پہچانے اسما ہیں اور جن کے مترادفات عربی زبان میں موجود ہیں مگر وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں کے اثرات سے ہندستانی مسلمان ان ہی غیر عربی اسما اور اصطلاحات میں اپنے مذہبی تصورات و خیالات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان چند الفاظ پر غور فرمائیں۔ خدا، ایزد و یزدان، سروش، رستخیز یا رستاخیز، نماز، فرشتہ، اہریمن یا اہرمن، بہشت و دوزخ۔

یہ سارے کے سارے الفاظ کسی نہ کسی شکل میں پہلوی یا اوستائی زبان میں موجود تھے، اور ان کے معانی بھی آج کے مروج معانی سے مختلف تھے۔ سب سے پہلے خدا کا لفظ لیجیے جو ہندستانی مسلمانوں میں اللہ کے لفظ کے مترادف کے طور پر نہ صرف

یہ کہ مستعمل ہے بلکہ اللہ کے لفظ کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ پہلوی الاصل ہے۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب نے اپنے ایک مقالے میں تحریر فرمایا ہے کہ پہلوی اشکانی میں اس کا تلفظ خواتاذ پہلوی ساسانی میں خواتای اور پاژند میں خودائے پہلوی اور پاژند دونوں میں اس لفظ کے معنی بادشاہ کے تھے اور یہ لفظ کبھی بھی اللہ کے معنوں میں استعمال نہ ہوتا تھا۔ یہ لفظ ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمانوں کے ہمراہ ہندوستان آیا جس سے شہنشاہیت اور بادشاہت کا تصور تو بالکل مفقود ہو گیا اور یہ لفظ صرف اللہ کے لفظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہونے لگا، چنانچہ آج بھی اللہ کے لفظ کے مقابلے میں خدا کا لفظ ہمارے معاشرے میں زیادہ مستعمل ہے۔

کچھ یہی حال ایزد و یزدان الفاظ کا بھی ہے۔ اوستائی زبان میں جس لفظ کا تلفظ یزتا ہے وہ پہلوی زبان میں ایزد ہو گیا ہے، جو اسی شکل میں فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ فارسی اور اردو میں یہ لفظ خالق اور اللہ کے لیے بولا جاتا ہے مگر یہ جس زبان کا لفظ ہے اس میں اس کے معنی بالکل ہی دوسرے ہیں، اوستائی زبان میں یزتا کا لفظ اہورامزدا کی ایک ایسی مخلوق کے لیے استعمال ہوا ہے جس کا کام بالکل فرشتوں جیسا ہے اور اس مخلوق کی تعداد ہزاروں سے بھی متجاوز ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اہورامزدا کی مخلوقات میں ایک مخلوق ایسی بھی ہے جو یزتا یا ایزد سے بلند اور اعلا مرتبہ پر فائز ہے اور اس کی تعداد اوستا کے مطابق صرف سات ہے۔ یہ کہنا تو دشوار ہے کہ کس طرح ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے ایک ایسی مخلوق کے نام کو خدائے واحد کے نام کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا جس کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہے، بہرحال یہ حقیقت ہے کہ ایزد کا لفظ فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں خدائے واحد کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جہاں تک لفظِ یزدان کا تعلق ہے یہ لفظ ایزد کی جمع کے طور پر پہلوی زبان میں مستعمل تھا اور اس کا اصل تلفظ ایزدان تھا۔ اس جمع کے علاوہ دو لفظ اور بھی تھے جو لفظ ایزد کی جمع کے طور پر استعمال ہوتے تھے، ہماری مراد یزتان اور ایزدان سے ہے۔ یزدان کا لفظ فارسی میں برقرار رہا اور ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں کے اثر سے ہندستان کے اسلامی معاشرے سے بھی اس کو قبولیت کی سند ملی۔

اس سلسلے میں ایک دل چسپ بات یہ بھی ہے کہ یزدان کا لفظ اپنی شکل کے اعتبار سے تو جمع ہے مگر معنی کے لحاظ سے اس کا شمار واحد الفاظ میں ہوتا ہے۔ ایزد اور یزدان یہ دونوں الفاظ ہماری زبان اور معاشرہ میں اس طرح رچ بس گئے ہیں کہ ان کے غیر اسلامی اور غیر ملکی ہونے کا احساس تک نہیں ہوتا۔

اسی طرح فرشتہ کا لفظ فارسی اور اردو زبانوں میں ملک کے لفظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے اور آج بھی مستعمل ہے۔ یہ لفظ اپنی اصل کے لحاظ سے ایک قدیم ایرانی لفظ ہے، جس کا اوستائی تلفظ [illegible] ہے اور فارسیٔ باستان میں [illegible]۔ اوستا اور فارسیٔ باستان میں اس لفظ کے معنی صرف فرستادہ کے ہیں۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ کب اور کیوں کر ملک کو ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے فرشتہ کہنا شروع کیا؟ ایک قیاسی وجہ اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت جبریل علیہ السلام باری تعالیٰ کا کلام لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لاتے تھے، چوں کہ وہ فرستادۂ خدا تھے اس لیے ممکن ہے کہ اوّل اوّل ان کو فرشتہ کے لقب سے ملقب کیا گیا ہو اور وقت و زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس لفظ میں اتنی وسعت پیدا کر لی گئی کہ اس کا اطلاق ملائکہ کے پورے طبقے پر کیا جانے لگا۔ بہر حال یہ امر تحقیق طلب ہے اور اس سلسلے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جا سکتی۔ فرشتہ کا لفظ ہندستان کے اسلامی معاشرے میں کچھ اس طرح جذب ہو گیا ہے کہ اس کی اصل و کنہ کی طرف ہمارا دماغ کبھی متوجہ ہی نہیں ہوتا اور ہم اس کو ایک "اسلامی" لفظ سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ اس لفظ کے اصل اور سیدھے سادے معنی فرستادہ کے ہیں۔

اب آئیے نماز اور روزہ کی طرف۔ فارسی اور اردو میں عربی لفظ صلوٰۃ کے مترادف کے طور پر نماز کا لفظ بولا جاتا ہے۔ ہندستان میں تو صلوٰۃ کا لفظ استعمال کرنے والے معدودے چند ہی ہوں گے۔ نماز کا لفظ پاژند کے لفظ نماژ کی یاد دلاتا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ یہ لفظ براہ راست پاژند سے اخذ کیا گیا ہے اور "ژ" کو "ز" سے بدل دیا گیا ہے۔ اوستائی زبان میں اس کی دو شکلیں ملتی ہیں کہیں کہیں پر اس کو "نمہ" کہا گیا ہے، جس میں دعا کا مفہوم غالب ہے، اور کہیں کہیں پر نمہ کی جگہ نمس کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ یہی لفظ جب پہلوی زبان میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا تلفظ نمج ہوتا

Marfat.com

ہے۔ مسلمانوں میں نماز کا جو طریقہ رائج ہے زردشتیوں کے یہاں اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی۔ اس کی جگہ ان کے یہاں آتش کدوں میں دعا خوانی ہوتی تھی اس لیے یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ایرانی اور وسطِ ایشیائی مسلمانوں نے اپنی صلوٰۃ کو نماز کا نام کیوں دیا۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ چوں کہ صلوٰۃ کا اختتام دعا پر ہوتا ہے اس لیے انھوں نے صلوٰۃ ہی کو اس نام سے موسوم کرنا شروع کر دیا ہو جس کو ان کے آبا و اجداد دعا کے معنوں میں بولتے تھے۔ وہ یہی لفظ لے کر ہندستان آئے اور ان ہی کے زیر اثر ہندستان میں بھی صلوٰۃ کی جگہ پر نماز کا لفظ اس طرح رائج ہو گیا کہ اب اگر ہم نماز کا لفظ ترک کر کے صلوٰۃ کا لفظ رائج بھی کرنا چاہیں تو عوام کو اس لفظ کے ترک کرنے میں بہت تکلف ہوگا۔

یہی حال روزہ کے لفظ کا بھی ہے۔ اس لفظ کی کوئی نہ کوئی شکل اوستا، فارسی باستان اور پہلوی تینوں زبانوں میں ملتی ہے۔ اس لفظ کی اوستائی شکل raocha ہے جو فارسی باستان میں raucha اور پہلوی میں roch ہو گئی۔ جہاں تک اس لفظ کے معنی کا تعلق ہے اوستا میں اس کے معنی روشنی کے ہیں اور فارسی باستان اور پہلوی میں دن کے۔ اوستا، فارسی باستان اور پہلوی تینوں زبانوں میں اس لفظ کے جو معنی ہیں اس کا کوئی تعلق کسی مذہبی عمل سے نہیں ہے۔ نہ جانے کس طرح اور کیوں وسطِ ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں نے اس لفظ کو صوم کا مترادف قرار دے لیا۔ ممکن ہے کہ اس لفظ کو صوم کے معنی میں استعمال کرنے کی وجہ یہ ہو کہ روزہ کی ابتدا روشنی کے پھوٹنے سے پہلے پہلے ہی ہو جاتی ہے اور اس کا خاتمہ روشنی کے ختم ہونے پر ہوتا ہے۔ چوں کہ روزہ کی ابتدا اور خاتمہ دونوں ہی کا تعلق کسی نہ کسی شکل میں روشنی سے ہے اس لیے ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے صوم کے لفظی معنی کو ظاہر کرنے کے لیے روزہ کا لفظ منتخب کر لیا ہو جس میں دن کے بھی معنی مضمر ہیں اور روشنی کے بھی۔ بہر حال اتنی بات تو مسلم ہے کہ روزہ کا لفظ خالص ایرانی لفظ ہے جو وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں کے ہمراہ ہندستان آیا اور یہاں کے معاشرہ اور زبان میں جذب ہو کر رہ گیا۔

ابھی تک ہم نے جن الفاظ کا مطالعہ پیش کیا ہے یہ وہ الفاظ ہیں جو نہ تو عربی ہیں اور نہ اسلامی۔ لیکن ہندستانی مسلمانوں نے ان قدیم ایرانی اور زردشتی الفاظ کو اس

Marfat.com

طرح اپنی مذہبی لغت کا جزو بنا لیا ہے کہ اب ان الفاظ کو ترک کرنا دشوار ہی نہیں ایک حد تک ناممکن بھی ہے۔ اس طرح کے اور بھی بہت سے دوسرے الفاظ پیش کیے جا سکتے ہیں جو ہندستانی مسلمانوں کی مذہبی اصطلاح بن گئے ہیں اور ان الفاظ کا سہارا لیے بغیر کوئی بھی ہندستانی مسلمان اپنے مذہبی خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا۔ اس طرح کے الفاظ میں بہشت، دوزخ، سروش، رستخیز یا رستاخیز وغیرہ خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ہم مذکورہ الفاظ سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اس مطالعے کے دوسرے حصّے کی طرف آتے ہیں۔

ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمان جب ہندستان آئے تو اس زمانے میں ایران میں شاہنشاہیت کو قائم ہوئے تقریباً ڈیڑھ ہزار سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اس مدت میں جن خاندانوں نے ایران پر حکمرانی کی ان کو ہم بہ آسانی دو حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلے حصّے میں تو ایران کے وہ شاہی خاندان آتے ہیں جن کا کوئی تاریخی رکارڈ دنیا میں باقی نہیں ہے۔ ان کے بارے میں ہماری جو بھی معلومات ہیں وہ سینہ بہ سینہ چلی آنے والی ان افسانوی روایات پر مشتمل ہیں جن میں بیشتر کا تذکرہ پہلوی زبان کے شاہ ناموں اور پھر فردوسی کے شاہ نامے میں موجود ہے۔ دوسرا حصّہ ان شاہی خاندانوں پر مشتمل ہے جن کے بارے میں یونانی اور عرب مؤرخین کی شہادتیں دستبردِ زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں، اس کے علاوہ خود ان کے زمانے کے بہت سے ایسے کتبے منکشف ہو گئے ہیں جن کی مدد سے ان خاندانوں سے متعلق بادشاہوں کی شخصیت اور عہد کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ ہم نے اوپر کی سطور میں جن بادشاہوں کا تذکرہ کیا ہے ان کے نام اور کارنامے ایرانی اور وسط ایشیائی باشندوں کے اجتماعی لاشعور کا ایک حصّہ بن چکے تھے۔ قبولِ اسلام کے بعد بھی ان ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے اپنے اس تہذیبی ورثے اور اجتماعی لاشعور کی اس طرح آبیاری کی کہ وہ ان کو اپنے ہمراہ ہندستان لائے اور ہندستان لا کر انھوں نے ان افراد کو ہندستانی زبانوں سے اس طرح روشناس کرایا کہ وہ ان کا ایک ناقابلِ تقسیم جزو بن گئے۔ صرف اردو ہی میں نہیں بلکہ فارسی سے متاثر ہونے والی دوسری زبانوں میں بھی گیومرث، ہوشنگ، ضحاک، فریدون، ایرج، نوذر، گرشاسپ، تہماسپ، کیقباد، کیکاؤس، سیاوش، افراسیاب، لہراسپ، بہمن، داراب، دارا، اسکندر، اردشیر اور خسرو پرویز جیسے بادشاہوں کے نام اور کارنامے

Marfat.com

اس طرح بیان ہوئے ہیں گو یا یہ شخصیتیں غیر ملکی نہیں بلکہ ہندستانی ہیں۔ اِن بادشاہوں کے علاوہ جواں مردوں، پہلوانوں، ہیروؤں میں سے اردو کے علاوہ دوسری اور زبانوں میں بھی، رستم، سہراب، زال، رودابہ، رہام، برزو، گیو اور گودرز کے قصّے اِسی طرح مشہور ہیں جس طرح ہندستانی نبرد آزماؤں کے قصّے۔ عشق و عاشقی کے میدان میں دیکھیے تو شیرین و فرہاد، بیژن و منیژہ کے قصّے ہندستان میں اسی دلچسپی سے پڑھے اور سنے جاتے ہیں جس دلچسپی سے لوگ ہیر رانجھا اور سسی پنّوں کے قصّوں کو سنتے ہیں۔ ہندستان آنے والے وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں نے ہندستان کی زبانوں کو زردشت، اوستا، زند، پاژند، مانی، مزدک، آتش کدہ، مغ اور موبد سے صرف آشنا ہی نہیں کیا بلکہ ان کے بارے میں معلومات کا وہ خزینہ بھی دیا جو ہندستان کی مشترکہ تہذیب کا گراں مایہ حصّہ ہے۔

قدیم ایرانی اور زردشتی الفاظ، افکار و افراد کا یہ مختصر ترین جائزہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت کافی ہے کہ ہندستان آنے والے مسلمان اپنے ساتھ صرف مذہبِ اسلام اور اسلامی تصوّرات ہی نہیں لائے بلکہ قدیم ایرانی اور زردشتی تہذیبی ورثہ بھی اپنے ہمراہ لائے جو وقت اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ ہندستان کے تہذیبی ورثہ کا ایک ناقابلِ تقسیم جزو بن گیا۔

Marfat.com

عمادالحسن آزاد فاروقی

ہندی مسلمان
اور
ہندستانی مذاہب

اگرچہ مسلمانوں کے تمدّن میں ہندستانی کتابوں کے ترجمے کی تاریخ عباسی خلیفہ منصور کے عہد تک پہنچ جاتی ہے، جب کہ ہندستانی ہیئت و ریاضی کی مشہور کتاب سِدھانت کا سندھند اور گوتم بدھ کی سوانح عمری پر مشتمل کتاب کا بوذاسف دبلوہر کے نام سے عربی میں ترجمہ ہوا تھا، لیکن ہندستانی مذاہب پر سب سے پہلی مفصّل کتاب البیرونی کی کتاب الہند ہی قرار پائے گی۔ ۱۱۹۴ء میں شہاب الدین غوری کی دہلی اور اجمیر کے راجہ پرتھوی راج پر فتح کے بعد دہلی سلطنت کے قیام نے ہندستان کے قلب میں مسلمان آبادی کو یہاں کا لازمی جز بنا دیا۔ اسلام اور ہندستانی مذاہب، نیز ان کے نام لیواؤں یعنی مسلمانوں اور ہندستان کے مقامی باشندوں کے تمدّن و معاشرت میں زمین آسمان کا فرق تھا اور اگر شروع میں وہ ایک دوسرے کے لیے عرصہ تک بالکل اجنبی رہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن سیاسی، معاشی، انتظامی، معاشرتی اور تمدنی ضروریات نیز ماحول اور انسانی فطرت کے تقاضوں نے بہت جلد باہر سے آنے والے مسلمان اور مقامی باشندوں میں گہرے روابط استوار کر دیے۔

مسلمان ایک قلیل تعداد میں باہر سے آئے تھے اور وہ بھی زیادہ تر فوجی پیشہ سے تعلق رکھتے تھے اور اگرچہ ہندستان میں اسلامی سلطنت کے قیام کے بعد دوسرے پیشوں اور علوم و فنون سے متعلق ترکی، عربی، ایرانی اور افغان مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ جاری رہا لیکن ان کی تعداد ہندستان کی کثیر آبادی کے مقابلے میں آٹے میں نمک کے برابر تھی۔ ملکی انتظام نیز معاشرتی اور تمدّنی ضروریات کے لیے مسلمانوں کے واسطے

Marfat.com

مقامی باشندوں کا تعاون ناگزیر تھا۔ بہت جلد علما اور صوفیا کی کوششوں نیز اسلامی سلطنت کے اثرات کی وجہ سے مقامی باشندوں کے قبولِ اسلام کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ اس طرح ملک میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہوتا جا رہا تھا جو مذہباً مسلمان تھا لیکن جس کی جڑیں ہندستانی معاشرہ اور ماحول میں پیوست تھیں۔ اس نومسلم طبقہ نے جو ایک طرف اپنے کو اسلامی رنگ میں رنگنے کی کوشش کرتا تھا اور دوسری طرف ہندستانی ماحول کا بھی رمز آشنا تھا باہر سے آنے والے مسلمانوں کے ہندستان میں جمنے میں بڑی مدد کی۔ اس نومسلم طبقہ نے باہری مسلمانوں اور مقامی غیر مسلم باشندوں کے درمیان ایک تمدنی اور معاشرتی پل کا بھی کام دیا۔ زبان کا مسئلہ ہو یا رسوم و رواج کا، رہن سہن کے طریقے ہوں یا لباس و خوراک کے انداز، حویلیوں اور محلوں کی تعمیر ہو یا باغ و چمن کی آرایش، غرض تمدن و معاشرت کے ہر میدان میں اسلامی اور ہندستانی عناصر کی پیوند کاری بڑی حد تک نومسلم ہندستانیوں کی مرہونِ منت رہی۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ نومسلم ہندستانی، باہری اسلامی تہذیب کے علم برداروں اور ہندستان کے مقامی باشندوں کے درمیان اجنبیت کو دور کرنے اور ان میں باہمی تعاون اور رواداری کے تعلق کے پیدا ہونے کا ایک اہم سبب بنے۔

اسلامی معاشرہ کے ہندستان میں جم جانے اور مقامی باشندوں کے ساتھ روادارانہ تعلقات پیدا ہو جانے کے بعد ہی ہندستانی مسلمانوں نے مقامی مذاہب و تمدن کی طرف اپنی توجہ مبذول کی، چنانچہ فیروز تغلق اور سکندر لودھی کے دوران حکومت شاہی ایما پر ہندو مذہب سے متعلق بعض کتابوں کے ترجمے سنسکرت سے فارسی زبان میں ہوئے۔ بہرحال یہ کہا جا سکتا ہے کہ جہاں اسلامی تہذیب اور ہندستانی تمدن کا حقیقی سنگم مغل دورِ حکومت میں حاصل ہوا وہاں اکبرِ اعظم کے دورِ حکومت سے ہی ہندستانی مذاہب میں ہندستانی مسلمانوں کی دلچسپی کے بھی واضح نقوش ملتے ہیں۔ اکبر اپنی شخصیت اور رہن سہن کے لحاظ سے خود ہندی اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا آئینہ دار تھا۔ اس کی پالیسیوں اور طرزِ فکر سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندستانی تمدن و معاشرت کے ساتھ ایک حقیقی اور پایدار گٹھ جوڑ کا خواہاں تھا۔ چنانچہ جہاں اکبر نے ہندستانی طرزِ معاشرت کی بہت سی چیزوں کی قدردانی کی وہاں اس نے مسلمانوں کے ہندستانی

Marfat.com

مذاہب کے مطالعے کی بھی بہت ہمت افزائی کی۔ اکبر کے ایما پر کئی ایسے عالموں کی ایک ٹیم بنائی گئی جو سنسکرت سے ہندو مذاہب کی کتابوں کے فارسی میں ترجمہ کرنے پر قدرت رکھتے تھے۔ ان علما میں جو اکبر کے دربار میں سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کرنے پر مقرر کیے گئے علاوہ ابوالفضل اور فیضی کے، جو کہ اس ٹیم کے سربراہ کی حیثیت رکھتے تھے، ملا شیری، نقیب خاں، سلطان حاجی، بدایونی، ابراہیم سرہندی، نصراللہ مستوفی اور مولانا داعظ کے علاوہ بہت سے عالم شامل تھے۔ اکبر کے حکم سے ملا شیری، نقیب خاں، سلطان حاجی اور بدایونی نے مل کر ہندستان کے عظیم رزمیہ اور مذہبی کتاب مہابھارت کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ اس پر ابوالفضل نے ایک مقدمہ لکھا اور اس کا نام رزم نامہ رکھا گیا۔ درباری مصوروں کی مدد سے اس کو نادر و نایاب تصویروں سے مزین کیا گیا۔ ان سرکاری مترجمین کو شاہی خزانے سے جو معاوضہ ملتا تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آئین اکبری کے مطابق بدایونی کو ۲۴ ہزار اشلوک ترجمہ کرنے کے بدلے ۱۳۰ اشرفیاں اور دس ہزار ٹنکا عطا ہوا تھا۔ اسی زمانے میں راماین کا بھی فارسی میں ترجمہ ہوا۔ اس کے ترجمہ میں چار سال لگے تھے اور نقیب خاں اور شیخ سلطان نے مل کر اس کام کو سرانجام دیا تھا۔ ملا شیری نے سری کرشن کی سوانح حیات سے متعلق کتاب ہری ونش کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ ملا شیری اور بدایونی نے مل کر اتھروید کا بھی ترجمہ کیا تھا۔ اسی طرح کشمیر کی چار ہزار سالہ تاریخ و تہذیب سے متعلق ایک نادر کتاب راج ترنگنی کا بھی سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ اسی دور میں ہوا۔ اگرچہ ایک دوسری روایت کے مطابق یہ ترجمہ جہاں گیر کے دور سے تعلق رکھتا ہے۔ بھگوت پران ہندو مذہب میں کرشن بھگتی کی تحریک کے لیے ایک اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا ترجمہ فارسی میں اگرچہ راجہ ٹوڈرمل نے کیا لیکن وہ بھی اکبر کے دورِ حکومت میں ہندو مذہب کی کتابوں کے فارسی میں ترجمہ کی تحریک کا ایک حصہ ہے۔ ان تراجم کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ فارسی داں ہندو مسلمان جو سنسکرت نہیں جانتے ان مذہبی کتابوں سے واقف ہو سکیں۔

فیروز تغلق کے عہد سے اکبر کے دورِ حکومت تک ہندو مذہب کی بنیادی کتابوں کے فارسی میں منتقل کرنے کا جو کام ہوا تھا اس کی وجہ سے مسلم معاشرے میں ایسے بہت سے افراد پیدا ہو گئے تھے جو ہندو مذہب کے فلسفہ و عقائد اور رسوم و رواج کے متعلق

Marfat.com

خاصی معلومات رکھتے تھے۔ کچھ روشن خیال اور سریع الفکر افراد ایسے بھی ہوئے جو ہندو مذہب اور اسلام کی مشترک سچائیوں میں دلچسپی لینے لگے اور اس سلسلے میں انھیں ہندو مذہب کے مزید مطالعے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ مغل دورِ حکومت میں ایسے روشن خیال دانشوروں کا سرخیل بلاشبہ شاہ جہاں کے بڑے لڑکے داراشکوہ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ داراشکوہ کی تصنیف مجمع البحرین ہندو مذہب اور صوفیانہ اسلامی تصورات کی ایک دوسرے سے انطباق کی عمدہ کوشش ہے۔ یہ تصنیف اگرچہ مختصر ہے اور کتاب کے بجائے اُسے رسالہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے، لیکن اپنے ایجاز اور حشو و زوائد سے پاک ہونے کے لحاظ سے ایک وقیع تصنیف کا درجہ رکھتی ہے۔ داراشکوہ کی ہندو مذہب کے متعلق معلومات نہایت ٹھوس ہیں۔ لیکن اسلام کے متصوفانہ تصورات سے ان کا انطباق اکثر آوردہ معلوم ہوتا ہے باوجود اس کے کہ یہ تصنیف موجودہ دور کے قاری کے لیے مذاہب کے سنجیدہ مطالعہ سے زیادہ اپنی تاویلات کی بنا پر دلچسپی کا باعث ہوگی لیکن بہرصورت شہزادہ داراشکوہ کے تیز ذہن اور وسیع معلومات کی داد دیے بغیر نہیں رہا جاسکتا۔

داراشکوہ کا ہندو مذہب کے مطالعے کے سلسلے میں اس سے بھی بڑا کارنامہ فارسی میں سِرّ اکبر کے نام سے باون اُپنشدوں کا ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ اس نے بنارس کے کئی پنڈتوں کی مدد سے خود کیا ہے اور اپنے قول کے مطابق اس میں اس نے مکمل غیر جانبداری اور حتی الامکان علمی دیانت داری سے کام لیا ہے۔

اُپنشد چھوٹے بڑے مختلف حجم کے رسالے ہیں جو ویدک عہد کے آخری دور سے متعلق ہیں اور ویدک دور کے فکری ارتقا کا درجۂ کمال مانے جاتے ہیں۔ اپنے دور رس مابعد الطبیعاتی تصورات، خیالات کی بلند پروازی اور فکر کی باریکی کے لحاظ سے بجا طور پر اُپنشد ہندستان کے فلسفیانہ و مذہبی فکر کی معراج سمجھے جاتے ہیں۔ اُپنشد کے مطالعہ کے بغیر ہندو مذہبی فلسفہ کے صحیح مقام کا اندازہ بہت مشکل ہے۔ داراشکوہ کے چنیدہ اُپنشدوں کے فارسی ترجمے نے مسلمانوں میں فلسفہ و علم کے شائقین کے لیے نئے دروازے کھول دیے اور مسلمان دانش وروں کے لیے ہندو مذہب کے اعلا ترین سرمائے تک رسائی ممکن کر دی۔

Marfat.com

داراشکوہ نے اُپنشد کے علاوہ ہندستان کی مقبول ترین مذہبی کتاب بھگوت گیتا کا بھی ہندو علما کی مدد سے فارسی میں ترجمہ کیا۔ مذہبی اہمیت اور اپنے اثرات کے لحاظ سے بھگوت گیتا کا ترجمہ اپنشد کے ترجمے سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اُپنشد ہندو مذہب کے فکری ارتقا کا نقطہ عروج ہیں لیکن ان کا افادہ فلسفیانہ ذوق رکھنے والے پڑھے لکھے خواص تک محدود رہتا ہے۔ بھگوت گیتا ایک ہمہ گیر اور وسیع المشرب تصنیف ہے۔ اس میں اُپنشد کی بلند پروازی کے ساتھ ساتھ عوام اور کم پڑھے لکھوں کی مذہبی ضرورت کا بھی خیال رکھا گیا ہے۔ اس لیے بھگوت گیتا جہاں خواص کی فکری تسلّی کا مواد رکھتی ہے وہاں عوام کی روحانی تشنگی بجھانے کا سامان بھی اس میں موجود ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں کے پورے دورِ حکومت میں ہندستان کے غیر اسلامی معاشرہ میں جو مذہبی تحریک سب سے زیادہ چھائی ہوئی تھی اور جس مذہبی رجحان کا اس پورے دور میں بول بالا رہا وہ بھکتی کی تحریک تھی۔ بھگوت گیتا اگرچہ اپنے وقت تک ہندستان میں ترقی پذیر مختلف مذہبی رجحانات کا نچوڑ ہے لیکن اس میں سب سے زیادہ بھکتی پر ہی زور دیا گیا ہے۔ درحقیقت بھگوت گیتا بھکتی کے مذہبی رجحان سے متعلق سب سے پہلی باقاعدہ اور منظم تصنیف ہے۔ اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ داراشکوہ کے ذریعے بھگوت گیتا کے فارسی ترجمے نے مسلمانوں کے لیے رائج الوقت ہندو مذہب کی بنیادوں کے مطالعہ کا سامان مہیا کر دیا۔ ان تراجم کے علاوہ داراشکوہ کی ایما پر اور اس کی زیرنگرانی کئی اور ہندو مذہب کی اہم کتابوں کے فارسی میں ترجمے ہوئے جن کے مترجمین میں بعض ہندو علما بھی شامل ہیں۔ مثال کے طور سے یوگ وششٹ اور آتما ولاس کا ترجمہ داراشکوہ نے اپنی نگرانی میں ہی کرایا۔ موخرالذکر کا مترجم چندر بھان برہمن ہے جس نے ہندو مذہب سے متعلق داراشکوہ کا ایک ہندو عالم سے مکالمہ بھی سوال وجواب لال داس و داراشکوہ کے نام سے مرتب کیا ہے۔

شاہ جہاں اور داراشکوہ کے عہد کی ایک اور مشہور تصنیف جو ہندستانی مذاہب کے مطالعہ کے سلسلے میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے دبستانِ مذاہب ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کا مصنّف کشمیر کا باشندہ ایک معروف صوفی المشرب شاعر محسن فانی ہے۔ لکشمی نارائن کی تصنیف گل رعنا میں محسن فانی کے متعلق جو تفصیلات دی ہوئی

Marfat.com

ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ وہ شاہجہانی عہد کی ایک اہم شخصیت تھا اور بادشاہ کی طرف سے الہ آباد میں "صدر" کے عہدے پر بھی مامور رہا تھا جہاں کے مشہور صوفی بزرگ شیخ محب اللہ الہ آبادی کا وہ مرید بھی تھا۔ شیخ محب اللہ الہ آبادی چشتیہ سلسلے کے بہت بڑے بزرگ گزرے ہیں اور وہ خود بھی ہندو مذہب کی معلومات سے دلچسپی رکھتے تھے وہ سنسکرت کے عالم بھی تھے اور ان کی اس سلسلے میں کچھ تصانیف بھی موجود ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ محسن فانی کو مختلف مذاہب کے مطالعہ کا ذوق انھیں سے حاصل ہوا ہو۔ بہرحال یہ محض دبستانِ مذاہب کے انگریز مترجمین کا قیاس ہے کہ اس کا مصنف محسن فانی تھا ورنہ گل رعنا میں بھی محسن فانی کی تصانیف میں دبستانِ مذاہب کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا ہے۔ دبستانِ مذاہب میں خود کسی مصنف کا نام نہیں مذکور ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جان بوجھ کر مصنف کو گمنام رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کا مصنف صوفی المشرب ہے، وحدۃ الوجود کا قائل ہے اور مذہبی اختلافات کو ظاہری رسوم و رواج کے فرق پر مبنی سمجھتا ہے۔ کتاب میں مذکور چند حوالوں سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کا سنہ پیدائش ۱۶۱۵ء تھا۔

دبستانِ مذاہب میں پانچ بڑے مذاہب زرتشیت، ہندومت، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا مطالعہ شامل ہے۔ اس کے علاوہ سکھ مت اور کئی اسلامی فرقوں اور مکاتیبِ فکر مثلاً وحیدیہ، روشنیہ، اسماعیلیہ، الٰہیہ، فلاسفہ اور صوفیہ وغیرہ سے اس میں بحث کی گئی ہے۔ کتاب کا پہلا حصہ زرتشیت سے متعلق ہے اور اس پر مصنف نے خاصی توجہ صرف کی ہے لیکن اس سے زیادہ دلچسپ، مفید اور پُراز معلومات حصہ ہندومت سے متعلق ہے جس کو مصنف نے بہت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ مصنف کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ہندستان میں کافی سفر کیا ہے۔ اور ہندو مت کے عقائد اور معلومات براہ راست ہندو عالموں سے گفتگو اور ذاتی مشاہدے کے ذریعے حاصل کی ہیں۔ اس سلسلے میں مصنف نے ہندو مذہب کی مقدس کتابوں کا مطالعہ بھی کیا تھا اور ان کے ذریعہ اس نے اپنے مخصوص نظریات قائم کر لیے تھے جن میں (وہ اس حصہ کے شروع میں ہی اعتراف کر لیتا ہے) اس کو اپنی سیاحت اور ہندو عالموں سے ملاقات کے بعد تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ ہندو مذہب کے ایک عمومی مطالعے

Marfat.com

کے علاوہ مصنف نے ہندو مذہب کے مشہور فرقوں اور مکاتب فکر مثلاً بدھ مسیمسا، ویدانت، سانکھیا، یوگا، تنکتا، ویشنو مت، ویراگی، چارواک اور ترک سے الگ الگ ابواب میں بحث کی ہے اور اس لحاظ سے یہ تصنیف عہد وسطیٰ میں رائج ہندو مذہب اور اس کے مشہور فرقوں سے متعلق ایک اہم دستاویز ہے۔ اس کتاب میں ایک باب بدھ مت سے متعلق ہے لیکن اس میں بدھ مت سے متعلق چند سرسری معلومات کے علاوہ ہندو مت کے دوسرے فرقوں کا بیان مذکور ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس تصنیف کے وقت تک بدھ مت ہندستان سے تقریباً معدوم ہو چکا تھا۔ دبستانِ مذاہب کا مصنف اپنے عہد کو مدنظر رکھتے ہوئے انتہائی غیر جانب دار آدمی ہے اور اس کا مقصد بحد امکان یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کو ان کے اپنے ماننے والوں کے عقائد اور رسومات کی روشنی میں پیش کر دے۔ اس سلسلے میں اس نے ذاتی تعصبات اور تبصروں سے حتی الامکان پرہیز کیا ہے، پھر بھی کہیں کہیں اس کے اپنے طرز فکر اور ذاتی آرا کی جھلکیاں ہم کو مل جاتی ہیں۔ بہرحال مجموعی اعتبار سے اپنی گوناگوں خصوصیات کے باعث یہ کتاب ہندستان کے مطالعۂ مذاہب کے ادب کا ایک قیمتی سرمایہ ہے جس کا اعتراف مشرق و مغرب سبھی جگہ کے دانش وروں نے کیا ہے۔ اس کے پہلے باب کا انگریزی ترجمہ ۱۷۸۷ء کے قریب شائع ہوا تھا اور مکمل کتاب کا ترجمہ پہلی بار ۱۸۴۳ء میں چھپا جس کو ڈیوڈ شی اور اینتھونی ٹروائر نے مل کر کیا تھا۔

جدید دور میں بھی مسلمانوں نے اردو میں ہندستانی مذاہب سے متعلق کام کیا ہے لیکن اس کا احاطہ ایک الگ مضمون کا طالب ہے۔ اتنا ضرور عرض کیا جا سکتا ہے کہ جدید دور میں ہندی مسلمانوں نے ہندستانی مذاہب کے مطالعہ کی طرف اب تک کما حقہ توجہ نہیں کی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مسلمان عالم اور دانش ور کچھ اپنی توجہ اس ضروری اور اہم کام کی طرف مبذول کریں۔ ساتھ ہی اس کی بھی ضرورت ہے کہ ہندوؤں کے مذہبی اور دانش ور طبقے میں اسلام اور مسلمانوں کے تمدن کے مطالعے کی طرف توجہ دی جائے، تاکہ ہندو اور مسلمان دونوں ایک دوسرے کے مذہب اور تمدن سے واقف ہوں اور ان دونوں میں جو اجنبیت حائل ہو گئی ہے وہ دور ہو اور دونوں مل کر ملک و قوم کی تعمیر میں حصہ لیں۔

آل احمد سرور

ہندستانی مسلمانوں میں تجدّد و اصلاح کی کوششیں

سرسیّد سے آزاد تک

ہندستان میں اسلام جنوب اور شمال مغرب دونوں طرف سے داخل ہوا۔ صوفیائے کرام کے فیض سے ہندستان میں اسلام پھیلا اور مسلمان بادشاہوں کو اگرچہ اسلام کی اشاعت سے عام طور پر غرض نہ تھی، مگر ان کے دورِ اقتدار میں اسلامی اثرات بڑھے اور پھیلے۔ ہندستان میں اسلام آیا تو وہ مذہب کے علاوہ اسلامی تہذیب کے بہت سے نقوش لے کر آیا تھا جس میں ایران اور وسط ایشیا کی بساط کے بہت سے رنگ تھے۔ قدرتی طور پر ہندستان میں آکر یہ ہندستانی ماحول سے متاثر ہوا۔ تصوّف کی مقبولیت اور وحدت الوجود کے فلسفے کی عمومیت کے زیر اثر ہندستانی اسلام نے ہندی عناصر کو بے روک ٹوک قبول کیا۔ مگر جب اکبر کے زمانے میں اسلامی اقتدار پر ہندستانی سیاسی اور سماجی مقاصد غالب آنے لگے تو مجدّد الف ثانیؒ کی تحریک نے ایک ردِّ عمل پیدا کیا۔ مجدّد الف ثانیؒ کی تحریک ایک دفاعی تحریک تھی۔ یہ تاریخی اسلام کو نظر انداز کر کے آئیڈل اسلام کی طرف مراجعت کی ایک کوشش تھی۔ اس کے اثرات ہمہ گیر نہ ہو سکے اور اورنگ زیب کی سخت گیری بھی ہندستانی اسلام کی مجموعی ذہنی اور سماجی کیفیت کو بدل نہ سکی۔ اٹھارویں صدی کے آغاز میں شاہ ولی اللہؒ کی حیرت انگیز تطبیق سامنے آئی۔ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی علمی بحثوں سے زیادہ اسلامی افکار و اقدار کی نئے سرے سے ترتیب و تنظیم پر زور دیا۔ میرے نزدیک شاہ ولی اللہؒ کا رول، مجدد الف ثانیؒ کے رول سے زیادہ جامع ہے اور اس کے اثرات بھی زیادہ گہرے ہیں۔

Marfat.com

شاہ ولی اللہؒ کے یہاں ایک واضح سماجی شعور ملتا ہے اور اپنے دور کے شاہی نظام اور اس کے عوامی استحصال پر ان کی نظر زیادہ گہری ہے، مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ دونوں آگے کی طرف نہیں پیچھے کی طرف دیکھتے ہیں۔ دونوں یہ سمجھتے ہیں کہ اگر مذہب اسلام کی حقیقی تعلیم پر مختلف ممالک کی تہذیبوں کے اثرات کی وجہ سے اور تصوف کی مقبولیت کی وجہ سے جو گرد جم گئی ہے، اسے صاف کر دیا جائے تو خالص اسلام، زندگی کے ہر تقاضے کا ساتھ دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اس لیے اسلامی تاریخ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، ائمہ اربعہ، امام غزالی، امام تیمیہ، مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ سب نے اسلام کو نئے سرے سے دریافت کرنے، یا اس کے احیا کی طرف توجہ کی، ان سب نے خالص اسلام پر زور دیا اور اسلامی تہذیب کے شاندار کارنامے اور تصوف کی عوامی زندگی میں اہمیت اور اس کی انسان دوستی کو زیادہ اہمیت نہ دی۔ اس لیے تجدید اور تجدد، بازیافت اور احیا کے ہم معنی ہو گئے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے الفرقان کے شاہ ولی اللہ نمبر میں جو ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا تھا، تجدد کا مجمل مفہوم یہ بیان کیا تھا کہ جو شخص دین کو از سر نو زندہ اور تازہ کرے وہ مجدد ہے اور تجدد اور تجدید میں فرق کرتے ہوئے تجدید کا کام یہ بتایا تھا کہ "اسلام کو جاہلیت کے تمام اجزا سے چھانٹ کر الگ کیا جائے اور کسی نہ کسی حد تک اس کو اپنی خالص صورت میں پیش کیا جائے۔" انھوں نے کارِ تجدید کے مختلف شعبوں کا ذکر کرتے ہوئے، اپنے ماحول کی صحیح تشخیص، اصلاح کی تجویز، خود اپنے حدود کا تعین، ذہنی انقلاب کی کوشش، عملی اصلاح کی کوشش، اجتہاد فی الدین، دفاعی جدوجہد، احیائے نظام اسلامی اور عالم گیر انقلاب کی کوشش کا نام لیا تھا۔ ان پہلوؤں کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا تجدد اور تجدید صرف بازیافت اور احیا کے معنی رکھتے ہیں یا ان کے اور مفاہیم بھی ہیں۔ اسٹین گاس تجدد میں NOVELTY اور INNOVATION کو بھی شامل کرتا ہے اور BEING NEW کو بھی اور تجدید کو A MAKING NEW, RENEWAL اور NOVELTY کا عمل کہتا ہے۔ اس کے نزدیک مجدد وہ ہے جو تازہ کاری کرتا ہے یا درستی کرتا ہے (ONE WHO RENEWS OR REPAIRS) فرہنگِ آصفیہ میں کسی کام کو نئے سرے سے شروع کرنے کو تجدید اور پرانے کو نیا کرنے والے کو مجدد کہا گیا ہے۔ اس سے ملتا جلتا

لیکن قدرے مختلف لفظ مصلح اور اصلاح کا ہے، مصلح وہ ہے جو درست کرنے والا اور ضرر سے بچانے والا ہے اور اصلاح میں درستی، ترمیم، مرمت اور نظرِ ثانی کے مفاہیم بھی ہیں۔ ان مفاہیم کا تجزیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہمارے مذہبی علما نے تجدد اور تجدید کے خاصے وسیع مفہوم کو بازیافت یا احیا میں محدود کر لیا ہے۔ لیکن جدید دور میں اس میں جدید کاری یا MODERNIZATION کا جو مفہوم آ گیا ہے اسے نظر انداز کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اس جدید کاری میں نئی ترجمانی بھی آتی ہے اور میں ہندستان میں تجدد و اصلاح کی کوششوں کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہتا ہوں۔

کینٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب THE MEANING AND END OF RELIGION میں اسلام کے مخصوص کیس پر ایک الگ باب لکھا ہے۔ اس میں خاص بات یہ کہی ہے کہ اسلام اور عیسائیت واقعتاً اور عملاً اندرونی اختلافات رکھتے ہیں اور تاریخی لحاظ سے سیال رہے ہیں، ان کے یہاں یہ میلان بھی ہے کہ وہ ایسا چاہتے ہیں۔ اس رائے سے راسخ العقیدہ مسلمانوں کو اختلاف ہو سکتا ہے مگر میرے نزدیک اس میں سچائی ضرور ہے، اسلام ایک شخصی مذہب بھی ہے اور ایک مخصوص مذہبی نظام بھی رکھتا ہے۔ یہ ایک مربوط، باضابطہ، سماجی، قانونی اور سیاسی نظام ہے جو نظریاتی بھی ہے اس کی اساس شریعت پر ہے۔ تصوف شرعی نظریے کے مقابلے میں زیادہ آزاد ہے بلکہ فضل الرحمٰن نے تو اپنی کتاب اسلام میں اسے مذہب کے اندر ایک اور مذہب تک کہہ دیا ہے۔ یورپ میں مذہب کا ارتقا، خصوصاً عیسائی مذہب کا ارتقا مشرق سے مختلف حالات میں ہوا۔ وہاں یونانی فلسفے اور رومن قوانین کے ضابطے کے ساتھ مذہبی خیالات و نظریات پلے بڑھے اور اس لیے ایک مذہبی دائرے اور ایک سیکولر دائرے کا تصور، مغرب کی خصوصیت ہے۔ اسلام اس دوئی کو اصولاً تسلیم نہیں کرتا، مگر عملاً موجودہ دور میں اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں تجدد کی ساری کوششیں اس SECULARIZATION کے خلاف رہی ہیں۔ ان کوششوں کا جاری رہنا اسلام کی بنیادی طاقت کو ظاہر کرتا ہے اور اس کے ساتھ اس بات کو بھی کہ کوئی کوشش تمام تر کامیاب نہ ہو سکی۔ اسمتھ نے ایک اور پتے کی بات کہی ہے۔ قرآن میں خدا کا لفظ ۲۶۹۷ بار آیا ہے، ایمان کا لفظ ۵۴ بار، دین کا لفظ ۹۲ بار اور اسلام کا لفظ

Marfat.com

۸ بار۔ قرآن میں مومن کا لفظ ۲۳۰ بار آیا ہے اور مسلم کا لفظ ۴۲ بار۔ ان اعداد و شمار سے اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قرون اولیٰ میں خدا کی اطاعت اور اس پر ایمان پر زیادہ زور تھا، جب اسلام کو دوسری طاقتوں کی وجہ سے خطرہ محسوس ہوا تو اسلام کے لفظ اور اس کی کلیت پر زیادہ اصرار شروع ہوا۔ اسلام کی تاریخ پر نظر رکھنے کے بجائے اسلام کے آئیڈل تصور پر اصرار ہونے لگا۔ یہ اصرار ایک طرف ایک دفاعی انداز رکھتا ہے، دوسری طرف اس میں ایک دور خاپن بھی ہے یعنی اپنے مذہب کی بات ہو تو آئیڈل کی اور دوسرے مذاہب کی بات ہو تو اس پر عمل کی۔ اسمتھ سے پورا اتفاق ضروری نہیں، مگر اس کے اس قول پر ضرور غور کرنا چاہیے!

"یہ تصور کہ زندگی کو ایک نظام کے سانچے میں ڈھالا جانا چاہیے خواہ وہ مثالی نظام ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ اسلام ایک ایسا نظام مہیا کرتا ہے ایک جدید (اور قابل غور) تصور معلوم ہوتا ہے" (صفحہ ۱۰)۔

میں نے یہ باتیں کہنا اس لیے ضروری سمجھا کہ تجدد اور اصلاح کی کوششوں کا رُخ اگرچہ خالص اسلام یا حقیقی اسلام کو اس کے سارے تہذیبی، متصوفانہ، علاقائی اور قومی ہالوں سے الگ کر کے اس کی اصلی یا حقیقی صورت میں پیش کرنے کی طرف رہا، مگر ہر کوشش میں کچھ نہ کچھ فرق اس دور کی زندگی کے مسایل اور ضروریات کی وجہ سے ضرور ہوا۔ اگر اس کوشش کے جائزے کے ساتھ اس فرق کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو کچھ مفید نتائج ضرور برآمد ہوں گے۔

اسلام کو سب سے پہلا خطرہ شہنشاہیت سے پیدا ہوا۔ عمر بن عبدالعزیز نے اس کا مقابلہ کرنا چاہا، مگر ایک تو انھیں وقت کم ملا، دوسرے انھوں نے شاہی کے ادارے پر ضرب لگانے کی طرف کما حقہ توجہ نہ کی۔ ائمہ اربعہ نے البتہ قرآن کی تعلیم کی بنیاد پر فقہ کے اصول متعین کیے مگر انھوں نے قوانین کے حصار کو زیادہ اہمیت دی، اسلام کے حرکی اور حیات آفریں پیام کی روح کو کم۔ غزالی نے اُس عقلیت کا مقابلہ کرنا چاہا جو یونانی فلسفے کے اثر سے آئی تھی۔ ان کے رول کو مخالف عقلیت ہی کہا جا سکتا ہے مگر تصوف سے ان کا سمجھوتہ معنی خیز ہے۔ ابن تیمیہ نے تفہیم قرآن پر زور دیا، تقلید جامد کے خلاف آواز اٹھائی، اجتہاد کا دروازہ کھولا اور جہاد کی اہمیت پر زور دیا۔ مجدد الف ثانیؒ نے تصوف کے منفی اثرات اور ہندستانیت کے تہذیبی غلبے کے خلاف

احتجاج کیا۔ شاہ ولی اللہ نے قرآن کی تفہیم کو عام کرنا چاہا، اس کے تراجم کے ذریعہ سے عوامی ذہن کو متاثر کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ فلسفیانہ بحثوں اور وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے معرکے سے توجہ ہٹائی اور تطبیق کو مرکزی اہمیت دی۔ مگر ان سب کے دور میں اسلام کو جو خطرہ تھا وہ اس خطرے سے قطعاً مختلف تھا جو انیسویں صدی میں خصوصاً انگریزوں کا اقتدار ۱۸۵۷ء کے بعد مستحکم ہو جانے سے سامنے آیا۔ یہ مغربی اقتدار ہی کا چیلنج نہیں تھا، مغربی علوم، عقلیت اور سائنس اور مغربی تہذیب کا بھی چیلنج تھا۔ سرسید دراصل ایک مجدد نہیں مصلح ہیں، ان کا بنیادی سروکار مذہب سے نہیں، مگر وہ یہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی زندگی کا مرکز اور محور مذہب ہے اور اس لیے انھوں نے اس کی ایک نئی تعبیر و تفسیر پر زور دیا۔ پروفیسر مجیب نے انھیں ایک سیکولر مفکر کہا ہے۔ خود انھوں نے پٹنہ کے ایک لکچر میں کہا تھا "دین چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی چلا جاتا ہے"۔ سرسید کے یہاں ارضیت اور واقعیت اور روح عصر کا یہ احساس انھیں دوسروں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس سلسلے میں نادان خدا پرست اور دانا دنیا دار کی حکایت ان کے نقطۂ نظر کو ظاہر کرتی ہے۔ وہ عقائد اور عبادات کو اہمیت دیتے ہیں مگر معاملات پر ان کی توجہ زیادہ ہے۔ سرسید نے علما یا اکبرالہ آبادی کی طرح مغرب اور اس کے افکار و اقدار کو خطرہ نہیں سمجھا، وہ مغرب کے حریف نہیں حلیف تھے۔ انھوں نے عقلیت کو اپنا رہبر بنایا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقلیت کا ان کا تصور، اپنے زمانے کی نارسائی سے آزاد نہ تھا۔ جدید علوم اور انگریزی تعلیم کی حمایت میں انھوں نے تن من دھن سب کچھ لگا دیا۔ تہذیب الاخلاق میں ان کے مذہب کے ایک فعال تصور کے ساتھ تہذیب کا بھی ایک خاصا ترقی یافتہ تصور ملتا ہے، مگر ان کے مذہبی افکار، تفسیر القرآن سے معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے خدا کے قول اور فعل میں مطابقت کی تلاش کو اپنی زندگی کا اصول بنایا۔ فوق فطری عناصر سے انکار، معجزات کی اہمیت کی نفی، معراج اور شق القمر کی رد یا کے ذریعہ سے تاویل، محض کھینچ تان نہیں ہیں بلکہ جیسا کہ حالی نے حیاتِ جاوید میں لکھا ہے، ان سے پہلے بہت سے علما نے اسے تسلیم کیا تھا۔ سرسید کا یہ کہنا کہ اجماع حجت شرعی نہیں ہے، قیاس حجتِ شرعی نہیں ہے، تقلید واجب نہیں، معجزہ دلیلِ نبوت

Marfat.com

نہیں ہو سکتا۔ خدا کی ذات وصفات اور اسما و افعال کے متعلق جو کچھ قرآن یا حدیثوں میں بیان ہوا ہے وہ سب بطریق مجاز و استعارہ و تمثیل بیان ہوا ہے اور معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہ بھی بطور مجاز ہے نہ بطور حقیقت، نیا خیال نہیں ہے ہاں غلامی کے ابطال، تعدد ازدواج اور قرآن میں مقصود اور غیر مقصود کلام کے متعلق اُن کی رائے میں علمائے سلف سے انحراف ملتا ہے۔ یہاں سرسیّد اگرچہ راسخ العقیدہ مسلمانوں سے الگ نظر آتے ہیں مگر ان کی تعبیر و تفسیر کی عصریت اور معنویت میں شبہ نہیں۔ سرسیّد تاریخ اور داستان کے فرق کو سمجھتے تھے۔ ذہنِ انسانی کی ترقی اور فہم انسانی کی گہرائی پر ان کی نظر تھی۔ وہ نہ مذہب کو رسم کا درجہ دینے کو تیار تھے نہ رسم کو مذہب کا۔ وہ نئے دور، نئے تقاضوں اور نئی ضروریات کا احساس رکھتے تھے۔ نئے مغربی اداروں مثلاً قومیت یا جمہوریت اور آزادی کے متعلق مغربی خیالات سے انھیں خوف ضرور تھا، مگر ان کی یہ کوشش کہ مذہب کا قدیم تصور، ترقی کی دوڑ میں حائل نہ ہو، ہر لحاظ سے قابل قدر تھی۔ ان کی تعلیمی کوششوں کو بڑی مقبولیت ملی، ہاں ان کی مذہبی اصلاح کی تحریک کا اثر زیادہ گہرا نہ ہو سکا لیکن ان کی چنگاری سے چراغ علی، امیر علی، اقبال اور مولانا آزاد سبھی کو اپنا چراغ جلانے کا موقع ملا۔

اگر تجدد اور اصلاح کو مذہبی خیالات کے علاوہ زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی دیکھا جائے تو سرسیّد کی اہمیت اور بھی واضح ہوتی ہے۔ ادب میں سرسیّد کا رویہ بلاشبہ ایک مصلح کا ہے اور تہذیب الاخلاق نے قدیم ادب و انشا پر جو اعتراضات کیے وہ اس لحاظ سے بالکل مناسب تھے کہ اس میں حقیقت نگاری پر توجہ کم تھی اور اس کا اسلوب ترصیع و تزئین کو خیال کے ابلاغ پر زیادہ اہمیت دیتا تھا۔ سرسیّد کے اثر سے اردو نثر کو صحیح معنوں میں نثر بننے کا موقع ملا اور اس نے مضمون نگاری، انشائیہ، علوم، تاریخ، ناول، سوانح، تنقید سب کی طرف توجہ کی، سرسیّد کی نثر اعلا درجے کی نثر نہیں ہے وہ صرف اپنے خیال کے کسی نہ کسی طرح بیان پر قانع ہیں، حسنِ بیان سے انھیں زیادہ غرض نہیں، مگر اس میں نثر کی بنیادی خوبیاں موجود ہیں۔ سرسیّد کی نثر نے نثر کے امکانات کی طرف رہنمائی کی اور حالی، شبلی، نذیر احمد سب کے لیے فضا ہموار کی۔ پھر سرسیّد نے ایک علمی نقطۂ نظر بنایا، گو انھوں نے اس علمی نقطۂ نظر کے لیے مغرب پر ضرورت سے

زیادہ تکیہ کیا۔ سرسیّد نے تعلیم، معاشرت، سیاست سبھی شعبوں میں زندگی کی ایک رد و دڑادی اور مغربی ادبیات سے استفادے اور ان کے جمالیاتی اور فنی معیاروں سے کسبِ فیض کرنے کا موقع فراہم کیا۔ سرسیّد نے مسلمانوں کی ذہنی دنیا بھی بدل دی اور اردو دنیا میں بھی ایک انقلاب برپا کر دیا۔ وہ نوآبادیاتی نظام کی برکتوں سے خیرہ ضرور ہو گئے، مگر اس طبقہ کو جو اپنے حال میں مگن تھا، نئی فضاؤں اور نئے آفاق کا احساس دلا کر انھوں نے ایک عہد آفریں ردِّ عمل انجام دیا۔

یہ دلچسپ بات ہے کہ تجدد و اصلاح کی کوششوں میں سرسید کے بعد جو اہم نام آتے ہیں، وہ سرسیّد سے زیادہ شبلی سے متاثر معلوم ہوتے ہیں مگر وہ دراصل سرسیّد کے واسطے سے شبلی سے متاثر ہیں۔ اکرام کے الفاظ میں مولانا شبلی کو علامہ شبلی سرسیّد نے بنایا مگر سرسیّد نے آخر عمر میں بیک اور مارلیبن کی سیاست کے شکار اور بڑی حد تک برطانوی سامراج کے آلۂ کار بن گئے، شبلی اس دام سے محفوظ رہے۔ شبلی کا کارنامہ ماضی کا عرفان اور اپنی تاریخ کا احساس ہے، مگر شبلی مغرب کے افکار اور اقدار، اس کے میلانات اور اس کے میلانات اور اس کی ذہنی فضا سے اس طرح آشنا نہ ہو سکے جس طرح اقبال ہوئے۔ اقبال کو مشرقی اور مغربی فلسفے، اسلام کی تاریخ اور یورپ کے سوز دروں، سب سے آگاہ ہونے کا موقع ملا۔ ان کا مطمحِ نظر ایک ذہنی انقلاب تھا اور ان کی اردو اور فارسی شاعری میں اسی کے سوزِ یقین سے گرمی، رفعت اور گہرائی آئی۔ مگر یہاں ان کی اردو نثر اور انگریزی خطبات سے زیادہ غرض ہے۔ اقبال سرسیّد کی طرح مغرب کی روح اور اس کے علم و حکمت کے حامی ہیں، وہ تاریخ کو قوموں کا حافظہ سمجھتے ہیں، وہ ارتقا کے قائل ہیں۔ ان کا حقیقی شغف ایک اخلاقی فلسفے سے ہے۔ ان کے نزدیک انفرادیت کے امکانات لامحدود ہیں اور وہ فرد کی تخلیقی صلاحیت، اس کی خودی کی تکمیل، اس کے فطرت پر سبقت لے جانے پر زور دیتے ہیں، ہر فرد کی تقدیر یہی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ انفرادیت پیدا کرے، زیادہ سے زیادہ تخلیقیت پیدا کرے اور زیادہ سے زیادہ خدا کے مانند ہو جائے۔ وقت اور ارتقا، گزرتے ہوئے لمحوں کا ایک میکانکی تعقل نہیں ہے بلکہ انفرادی تخلیقوں کا اُبھرنا ہے۔ وقت محض ایک آلہ ہے شخصیت کے اظہار کا اور شخصیت وقت سے ماورا ہے، اس لیے ندرت اور تضاد سے آفاقی امکانات کی راہیں کھلتی ہیں۔ کارِ نادر اس لیے گناہ بھی ہو تو ثواب

ہے۔ تاریخ اور تاریخی ارتقا بھی انفرادی تخلیق کے میدان ہیں اور آفاقی نظر کا ایک کلیدی عنصر، اور اس لیے تاریخ کو اخلاقی نقطۂ نظر سے دیکھنا چاہیے اور اخلاقیات سے اس کا مواد حاصل کرنا چاہیے۔

اسلام چوں کہ تمام مذاہب میں سب سے گہری تاریخیت رکھتا ہے اس لیے اخلاقی زندگی کے لیے ایک تاریخی بنیاد فراہم کرتا ہے مگر اس میں ایک سماجی نظام اور سیاسی عمل دونوں کا شعوری ضروری ہے۔ اقبال حرکت اور عمل میں ذمہ داری کے احساس کے ساتھ ایک آفاقی تناظر اور قانون سے ہم آہنگی پر بھی زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک نبوّت کی ذمہ داری ولایت سے اس لیے بلند ہے کہ نبوّت خلق خدا سے رابطہ اور اس کی اصلاح کو اپنا مشن جانتی ہے۔ ان کے نزدیک ختم نبوّت کے بعد انسان کو مکمّل آزادی مل گئی کیوں کہ اب وحی کی ضرورت نہیں رہی۔ ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کی جامعیت انسانوں کے لیے ایک آئیڈیل کے طور پر سامنے رہی۔ اقبال زندگی میں تسلسل اور تغیّر دونوں کو اہمیت دیتے ہیں۔ اسلام سماجی زندگی میں شریعت کے ذریعہ سے تسلسل برقرار رکھتا ہے مگر یہاں اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنا چاہیے کیوں کہ قرآن نے افراد سے تجسّس اور تجربے کا برابر مطالبہ کیا ہے۔ وہ تغیّر کو قانونِ قدرت سمجھتے ہیں، اور اسلامی تہذیب کی روح ان کے نزدیک اس کے حرکی ہونے میں ہے۔ اقبال ماضی کے عرفان، حال کے علم اور مستقبل کے احساس کو ضروری سمجھتے ہیں، مگر حال کے مطالعے میں انھوں نے بعض قوتوں مثلاً سائنس اور ٹکنالوجی اور بعض اداروں مثلاً قومیت اور جمہوریت کے صرف تاریک پہلوؤں کو دیکھا، ان کا معروضی مطالعہ نہیں کیا۔ اقبال کو قومیت کی طاقت کا احساس تھا ورنہ وہ یہ نہ کہتے کہ جہاں مسلمانوں کی کثرت ہو وہاں قومیت اور اسلام ایک دوسرے سے مطابقت پیدا کر لیتے ہیں، مگر انھیں یہ خیال نہ رہا کہ قومیت کے اثرات وہاں بھی ناگزیر ہیں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ اقبال کا اجتہاد پر اصرار ان کے تجدد کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ اسلامی قوانین پر نظرِ ثانی کو ضروری سمجھتے تھے، ان کے نزدیک عرب شہنشاہیت نے اسلام کو بہت نقصان پہنچایا۔ وہ تصوف کے مخالف نہ تھے مزاج خانقاہی کے خلاف تھے وہ دنیا کو ترک کرنا نہیں تسخیر کرنا چاہتے تھے۔ اقبال کا یہ پہلو بھی اہم ہے کہ وہ جدیدکاری یا MODERNIZATION یا مغرب کاری WESTERNIZATION

Marfat.com

کے فرق کو سمجھتے تھے۔ اگرچہ انھوں نے خود کہا ہے کہ ان کا میلان قدیم کی طرف ہے مگر جدید کاری سے ہمدردی اور ہر قسم کے استحصال کی مذمت، ان کی معنویت کو مسلّم کرتی ہیں۔ پھر بھی اقبال کو میں معلّموں اور مفکّروں میں شامل کروں گا، مصلحوں اور تجدّد کے حامیوں میں نہیں۔

مولانا آزاد کا معاملہ اقبال سے مختلف ہے۔ وہ اپنے ہم عصروں میں سب سے زیادہ قدیم علوم سے آگاہ تھے مگر ان کی بے چین فطرت انھیں آزادانہ تحقیق و تلاش اور جستجو کی طرف لے گئی۔ انھوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ وہ تشکیک کی منزلوں سے کبھی گزرے۔ اقبال کو ورڈس ورتھ کے مطالعے نے دہریت سے بچایا تھا، مولانا آزاد کو تشکیک کی دل دل سے سرسیّد کی تفسیر نے نکالا اور یقین کی راہ دکھائی۔ مولانا کے ترجمان القرآن کی اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے اس میں اگلی تفسیروں کو رہ نما نہیں بنایا ہے بلکہ اپنی بصیرت اور فہم پر تکیہ کیا ہے۔ ان کے یہاں دفاعی انداز بالکل نہیں ہے بلکہ ایک ایسا ایقان اور جوش ہے جو متاثر کیے بغیر نہیں رہتا۔ سورۂ فاتحہ کی تفسیر، ان کی تفسیر کی روح ہے۔ مولانا خدا کے وجود کے فلسفیانہ دلائل سے یا سائنسی شواہد سے سروکار نہیں رکھتے وہ خدا کی ان صفات پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں جن کا سورۂ فاتحہ میں ذکر ہے۔ مولانا کے نزدیک انسان کی فلاح اس میں ہے کہ وہ عدل اور خیر کو اپنا رہ نما بنائے تاکہ وہ انسانیت کے لیے باعثِ رحمت ہو سکے۔ اعمالِ انسانی کا عدل و قسط پر مبنی ہونا، قرآن کی اصطلاح میں عملِ صالح ہے۔ مولانا کی تفسیر میں یہ نکتہ کلیدی ہے کہ ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عملِ صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہیں۔ تمام نبی نوعِ انسان کے لیے دین ایک ہی ہے، اختلافِ دین میں نہیں ہوا شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا۔ وہ فرماتے ہیں "مذاہب میں جس قدر بھی اختلاف ان کا اصلی اختلاف ہے وہ دین کا اختلاف نہیں محض شرع و منہاج کا اختلاف ہے، یعنی اصل کا نہیں فرع کا ہے، حقیقت کا نہیں ظواہر کا ہے، روح کا نہیں صورت کا ہے۔" وحدتِ ادیان، دین اور شرع میں امتیاز اور عملِ صالح پر زور مولانا کی تفسیر کے بنیادی ارکان ہیں۔ خلافت اور ترکِ موالات کے زمانے میں مولانا نے برطانوی حکومت سے کسی قسم کے تعلق جو اسلام کے منافی قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں دوستی اور تعاون

Marfat.com

ان کو ایک "اُمّتِ واحدہ" بنا سکتا ہے۔ یہ اصطلاح رسول اللہ نے مدینہ کے اطراف میں غیر مسلم قبیلوں سے معاہدہ میں استعمال کی تھی۔ مولانا، سرسید اور اقبال کی طرح اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے تھے۔ اقبال عجم کے حسن طبیعت کو تو مانتے تھے مگر عرب کے سوز دروں کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ مولانا نے رام گڑھ کے خطبے میں برملا کہا تھا کہ وہ اسلام کی تیرہ سو سالہ تاریخ کے چھوٹے سے چھوٹے حصّے سے بھی دست بردار ہونے کو تیار نہیں ہیں۔ اقبال قومیت کو نئی تہذیب کا بت سمجھتے تھے، مولانا آزاد کے نزدیک قومیت اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں۔ مولانا نے اسلام کی روح پر زیادہ زور دیا ہے اقبال نے اسلام کے مخصوص دائرے پر۔ دونوں اپنی دھن میں ذرا دور چلے گئے، مگر دونوں کی خدمات کا اعتراف ضروری ہے۔ سیّد سلیمان ندوی سے لے کر مولانا ابوالحسن علی تک اقبال کے خطبات (تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ) کو نظر انداز کیا گیا ہے، صرف شاعر اقبال کو سراہا گیا ہے۔ اسی طرح مولانا آزاد کے سیاسی نقطۂ نظر کو ہی سامنے رکھا گیا ہے، ان کی مذہبی خدمات کو مناسب اہمیت نہیں دی گئی۔

سرسید سے آزاد تک تجدّد و اصلاح کی جو کوششیں ہیں ان کی اہمیت میں کلام نہیں، مگر یہاں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ اس وقت علما اور علوم حاضرہ کے ماہرین میں جو خلیج ہے جب تک وہ پُر نہیں ہوتی، ساری مصلحانہ اور مجدّدانہ کوششیں صرف ایک محدود حلقے کو متاثر کر سکیں گی، ان کا اثر عام نہ ہوگا۔ علما اب تک جدید دور، اس کی نظر، اس کے امکانات، اس کے پیدا کردہ مسائل سے بے اعتنائی برتتے ہیں، ایک آئیڈیل پہ اصرار کرتے ہیں اور تاریخ اسلام میں جو کچھ ہوا ہے اسے حرفِ غلط سمجھ کر بھلا دینا چاہتے ہیں۔ علومِ حاضرہ کے ماہرین کے پاس وہ بنیاد نہیں جو مذہب کے مطالعے اور اسلام کی روح کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ شبلی نے حریت پسند اور حالات حاضرہ سے واقف علما کا جو خواب دیکھا تھا وہ پورا نہ ہوا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جدید علوم کے ماہرین ایسے ادارے قائم کریں جن میں عربی، فارسی اور قرآن و حدیث کے مطالعے کے لیے مشرقی بنیاد اور مغربی نظر رکھنے والے اسکالر کام کر سکیں۔ مولانا عبیداللہ سندھی نے ایک بیت الحکمت قائم کرنے کا ارادہ کیا تھا جو پورا نہ ہو سکا، آج ایسے ادارے کی جتنی ضرورت ہے وہ شاید پہلے

کبھی نہ تھی مگر افسوس ہے کہ علی گڑھ اور جامعہ بھی ابھی تک ایسے تحقیقی ادارے کے قائم کرنے کی طرف متوجہ نہیں ہوئے :

کانٹوں کی زباں سوکھ گئی پیاس سے یارب
اِک آبلہ پا وادیِ پُر خار میں آوے

Marfat.com

محمد یوسف کوکن

کیرالا میں اسلام۔ایک کل جہتی مطالعہ

انتہائی جنوبی ہند کا مغربی کنارہ جو مینگلور سے تر وندرم تک چلا گیا ہے کیرالا کہلاتا ہے۔ اس کی لمبائی تین سو ساٹھ میل اور چوڑائی کم و بیش چالیس میل ہے، اس کا موجودہ رقبہ پندرہ ہزار دو مربع میل ہے اور آبادی اکیس ملین سے زیادہ ہے۔ پہلی نومبر ۱۹۵۶ء سے یہ ریاست وجود میں آئی۔ اس نام کی دو وجہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ لفظ اصل میں چیرلم تھا یعنی شاہانِ چیرا کی سرزمین' دوسری یہ کہ یہ نام کیرم سے بنا ہے یعنی ناریل کی سرزمین' ناریل کو ملیالم میں کیرم کہتے ہیں۔ ریاست کی تشکیل سے پہلے یہ پورا علاقہ ملیبار کہلاتا تھا۔ "ملے" ملیالم اور تامل میں پہاڑ کو کہتے ہیں۔ اور کنارے کو "اورم" (ORAM) یا "اور" (ORE) کہتے ہیں، یعنی پہاڑوں کا کنارہ "اور" عربی تلفظ میں آکر "وار" یا "بار" ہو گیا ہے۔ فارسی تاریخوں میں اس کا نام "ملیوار" لکھا جاتا ہے۔ مگر عربی میں اس کو "ملیبار" کہا جاتا ہے۔

کیرالا میں غذائی اناج یعنی چاول گیہوں اور جوار بہت کم ہے مگر پہاڑی کیلا' ناریل' سپاری، کاجو، کالی مرچ، لونگ، الائچی، جائے پھل اور جوتری بہت ہوتی ہے۔ میسور کے جنگلوں سے صندل کی لکڑی لائی جاتی تھی اور ملیبار کی بندرگاہوں سے ممالک عرب اور مصر و شام اور روم کو بھیجی جاتی تھی۔ اسلام سے صدیوں پہلے اوروں کے ساتھ عرب تاجر یہاں آتے تھے اور ان چیزوں کو خرید لے جاتے تھے۔ امرأ القیس اور دوسرے عربی شعرا کے معلقات میں فلفل اور قرنفل کا ذکر ہے، اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ عرب تاجر حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے سے کیرالا کی اس اہم پیداوار سے آشنا تھے۔ یہ ملیبار آتے تھے اور پھر ان کے جہاز سیلون ہوتے ہوئے مشرق اقصیٰ کی بندرگاہوں پر

پہنچتے تھے اور وہاں کی چیزیں خرید کر واپس عربستان لے جاتے تھے اور پھر مصر اور روم کے بازاروں میں ان کو بیچا کرتے تھے۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۶۱۰ء میں ایک نئے دین "اسلام" کا اعلان کیا تو مکہ والوں نے اس کی سخت مخالفت کی۔ تیرہ سال آپ نے ہر طرح کی مصیبتیں برداشت کیں۔ ۶۲۲ء میں آپ یثرب چلے گئے تو آپ کے خلاف جنگوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ آپ نے چھوٹی بڑی انیس لڑائیاں لڑیں اور آگے چل کر ۸ھ میں مکہ معظمہ پر قبضہ کر لیا۔ جزیرہ عرب کے لوگ یہ سمجھنے لگے کہ مکہ معظمہ کی فتح کے بعد آپ پر اور آپ کے ساتھیوں پر قابو پانا مشکل ہے۔ انھوں نے آپ کی اطاعت مان لی۔ مختلف قبائل نے ۹ھ میں آں حضرتؐ کی خدمت میں اپنے وفد بھیجے اور پوری اطاعت اختیار کر لی۔ یہ واقعات ایسے تھے کہ ہر جگہ اس کا شہرہ سنائی دینے لگا۔ عرب تاجروں کے ذریعہ کیرالا میں بھی یہ آواز سنائی دینے لگی۔ کیرالا میں نمبودری اور نائر اور اونچی ذات کے برہمن تھے۔ نیچ ذات کے لوگوں کے ساتھ ان کا کوئی میل جول نہیں تھا۔ اُن کو یہ لوگ اچھوت اور ملیچھ سمجھتے تھے۔ ان کو اپنے گھروں کے اندر آنے نہیں دیتے تھے۔ وہ گھر کے کھانے پینے کی چیزوں کو چھو نہیں سکتے تھے۔ برہمنوں کی طرح نیچ ذات کے لوگ بھی تبوں کی پرستش کرتے تھے۔ اس کے سوا ان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں تھی۔

جب عرب تاجر مسلمان ہو گئے اور کیرالا آئے تو باقاعدہ اذان دے کر جماعت کے ساتھ پنج وقتہ نماز ادا کرنی شروع کی۔ ہفتے میں ایک مرتبہ جمعہ کی نماز ہوتی تھی۔ ان چیزوں کو ہندو دیکھتے تھے تو وہ بہت زیادہ متاثر ہونے لگے۔ اسلام ایک تبلیغی دین تھا۔ لین دین کے معاملات کی درستگی اور ناپ تول کی صحت پر بہت زیادہ زور دیا جا رہا تھا۔ ان مسلمان تاجروں میں اونچ نیچ کی تمیز نہیں تھی۔ ہندو ان سے نفرت تو کرتے تھے مگر تجارتی تعلقات کی بنا پر ان کی عزت کرتے تھے۔ نیچ ذات کے ہندوؤں نے آگے بڑھ کر اسلام قبول کر لیا۔ جس کی وجہ سے ان کو اپنی زندگی میں ایک نئی عزت و وقعت ملی۔

یہ صحیح طور پر بتانا مشکل ہے کہ پہلی صدی ہجری میں کون کون لوگ مسلمان ہوئے اور انھوں نے اسلام سے کیا فائدہ اٹھایا۔ مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ان عرب

مسلمان تاجروں کو دیکھ کر کچھ لوگ مسلمان ہو گئے ہوں گے۔ ان اسلام لانے والوں میں ملیار کا راجا چیرمان پرومال بھی تھا۔ جب مسلمان عربوں کا ایک وفد سیلون جانے کی خاطر کالی کٹ اترا تو پرومال نے انھیں اپنے دربار میں بلایا اور اس کی بڑی عزت کی۔ وفد کے شیخ کی باتوں سے وہ بہت متاثر ہوا اور خفیہ طور پر مسلمان ہو گیا۔ اس نے ان سے خواہش ظاہر کی کہ سیلون سے واپس ہوتے ہوئے اس کو بھی عربستان لے چلیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے مقدس ساتھیوں کی زیارت کرائیں۔ چنانچہ واپسی پر یہ وفد پرومال سے ملا۔ اس نے اپنی سلطنت محمد وزیروں اور درباریوں کے حوالے کی اور اپنے چند ساتھیوں کو لے کر دھرمڑم کی بندرگاہ سے (یہ موجودہ تلیچری سے لگا ہوا بندرگاہ تھا) بادبانی کشتیوں میں سوار ہو کر جزیرہ عرب کے جنوبی ساحل پر شحر کے مقام پر پہنچا۔ اس درمیان میں اس کی طبیعت بگڑ گئی اور جب موت کی حالت پیدا ہو گئی تو اس نے اپنے ساتھیوں کو نصیحت کی کہ وہ ملیبار واپس جائیں اور اسلام کی اشاعت کی سہولت بہم پہنچائیں۔ ظفار میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو یہیں دفن کر دیا گیا۔ اس کے ساتھی اس کی وصیت کے مطابق اپنے ملک واپس ہوئے اور اسلام کے پھیلانے میں پوری مدد کی۔

ایک مدت تک یہاں کے لوگوں کا خیال تھا کہ چیرمان پرومال بادشاہ آنحضرت کے زمانے میں تھا۔ اور اس نے آنحضرتؐ سے ملاقات کا شرف حاصل کرنے کی خاطر عربستان کا سفر کیا۔ مگر جدید تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ پرومال اپنے ساتھیوں کے ساتھ ۲۱۰ھ مطابق ۸۲۵ء میں جہاز پر سوار ہوا تھا۔ پہلے وہ شحر پہنچا پھر ۲۱۲ھ/ ۸۲۷ء میں ظفار آیا اور ۲۱۶ھ/۸۳۱ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے نام سے جو کلم سنہ رائج ہوا ہے اس کی ابتدا ۲۰۱ھ یعنی ۸۲۵ء سے ہوتی ہے۔

پرومال کی وفات کے کچھ ہی دنوں بعد مالک بن دینار اپنے دس لڑکوں اور پانچ لڑکیوں کو ساتھ لے کر یمن سے ملیبار روانہ ہوئے۔ ان کے نام یہ ہیں (۱) حبیب (۲) محمد (۳) علی (۴) حسین (۵) تقی الدین (۶) عبدالرحمٰن (۷) ابراہیم (۸) موسیٰ (۹) عمر اور (۱۰) حسن اور لڑکیاں تھیں (۱) فاطمہ (۲) عائشہ (۳) زینب (۴) حلیمہ اور (۵) طاہرہ۔ یہ پورا قافلہ کوڈن گلور کے بندرگاہ پر اترا۔ ملیباریوں نے ان کی بڑی

Marfat.com

قدر کی اور ان کی آؤ بھگت کی۔ مالک بن دینار اور ان کی اولاد نے دیسی ملیباریوں کے تعاون سے ذیل کی دس جگہوں پر مسجدیں قائم کیں (۱) کوڈن گلّور (۲) جنوبی کولم (۳) تُنڈَلینی (۴) چالیم (۵) دھرمڑم (۶) سری کَنڈپورم (۷) ایزوملے (سات پہاڑ) (۸) کاسرگوڈ (۹) منیگلور (۱۰) پاکنور۔ بعض روایتوں میں ہے کہ مالک بن دینار نے اٹھارہ مسجدیں قائم کیں جن میں سے ایک پُنانی میں تھی جو کالی کٹ سے جنوب میں چالیس میل کے فاصلے پر ایک مشہور مقام ہے اور جہاں مخدوم خاندان کے علما نے اسلام اور مسلمانوں کی بہت بڑی خدمت انجام دی۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔

تیسری صدی ہجری میں اتنی مسجدوں کا قیام اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ پورے ملیبار میں مختلف جگہوں پر مسلمانوں کی کافی آبادیاں ہو گئی تھیں۔ ہر مسجد میں ایک امام کا ہونا ضروری تھا جو کم از کم قرآن مجید کو صحیح طور پر پڑھ سکتا ہو۔ پھر مسلمانوں کے تنازعات میں فیصلوں کے لیے ایک قاضی اور مفتی کا بھی ہونا ضروری تھا۔ ہمارا قیاس یہ کہتا ہے کہ ملیبار ہی میں قرآن و حدیث کی تعلیم شروع ہو چکی تھی۔ کچھ لوگ حج کے لیے بھی جاتے ہوں گے اور وہاں کے علما و فضلا سے ملتے اور دینی تعلیم حاصل کرتے رہے ہوں گے۔ تیسری صدی ہجری کی ابتدا میں حضرت امام شافعیؒ کے مَبلغِ علم کا بہت شہرہ تھا۔ ان کی اور ان کے شاگردوں کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے ملیباریوں پر اس کا اثر پڑا۔ انھوں نے امام شافعی کے مسلک کو اختیار کیا۔ آج بھی کیرالا کے مسلمان شافعی مسلک کے ہیں۔ صرف وہی لوگ حنفی ہیں جو تجارت کی غرض سے تامل ناڈو اور دوسری ریاستوں سے یہاں آکر بس گئے ہیں۔

جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا دینی علم بھی ملیباریوں میں پھیلتا چلا گیا۔ مسجد کو تامل اور ملیالم میں "پلّی" (PALLI) کہتے ہیں۔ اس میں نماز پڑھانے والے "مُصَلّیار" یعنی نماز پڑھانے والوں کے نام سے مشہور ہوئے۔ ملیبار میں بہت سے خاندان اس نام سے مشہور ہوئے ہیں اور ان میں سے بعض کا اچھے علما میں شمار ہوتا ہے۔ ان کا ذکر آئندہ ہوگا۔ مسجد مدرسہ ہوتی تھی۔ طلبہ یہاں جمع ہو کر اپنی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اگر طلبا کی کثرت ہو تو اس کے اطراف چھوٹے بڑے کمرے اور ہال بنا دیے جاتے تھے۔ آج تک بہت سے دینی مدارس ان ہی مسجدوں سے ملحق ہیں۔

Marfat.com

یہاں کی مسجدیں زمینی پتھروں کی بنی ہوئی ہیں۔چھتیں مضبوط لکڑی کے چیرے ہوئے لٹھوں کی ہوتی تھیں۔ یہاں کی ابتدائی مسجدوں میں منارے نہیں تھے اور آج بھی اونچے اونچے منارے بنانے کا رواج نہیں ہے۔صرف سامنے کی دیوار کے دو رخ چھوٹے چھوٹے منارے بنادیے جاتے ہیں جن کے ذریعہ آسانی سے یہ معلوم ہو کہ یہ مسجد ہے۔

تیسری صدی سے آٹھویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) تک مشہور علما و فضلا کا کوئی نام نہیں ملتا۔ اگر ابن حجر عسقلانی کی الدرر الکامنہ، ابن العماد الحنبل کی شذرات الذہب، شمس الدین سخاوی کی الضوء اللامع، امام ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ اور خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد چھان ماری جائے تو شاید کچھ مالا باری علما کے نام نکل آئیں۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ ملیبار اور مصر و عرب کے درمیان جو عرب جہاز راں تھے انھوں نے ملیبار ہی میں سکونت اختیار کر لی تھی، ان کو عرف عام میں موپلہ کہتے ہیں۔ یہ بہادر جہاز راں ملیبار، مصر اور عرب کی بندرگاہوں کے راجاؤں، امیروں اور سلطانوں کے دربار میں بڑا اثر رکھتے تھے۔ آخر دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) کے شروع میں پرتگالیوں نے یہاں آکر ان کے عروج و اقبال کا بیڑہ غرق کر دیا۔ (عربوں کی جہاز رانی صفحہ ۱۴۵)

مالیباریوں کو اپنی زبان ملیالم کے ساتھ صرف عربی زبان سے دلچسپی رہی۔ انھوں نے تامل ناڈو کے علما و فضلا کی طرح فارسی کی طرف کوئی توجہ نہیں کی حالاں کہ حضرت علامہ سید سلیمان ندوی کے بیان کے مطابق فارس کے بہت سے ملاح اور جہاز راں مالا بار آیا کرتے تھے (صفحہ ۱۴۴) ان کا یہ ذوق اب تک نہیں بدلا۔ جنگ عظیم کے بعد انھوں نے اردو تو سیکھ لی ہے اور مدرسوں اور کالجوں میں اس زبان کو اختیار کر لیا ہے لیکن فارسی کو اب تک کوئی جگہ نہیں مل سکی۔ بڑی کوششوں سے افضل العلما کو ساتھ ادیب فاضل کا امتحان جاری ہو گیا، مگر ملیبار کی یونی ورسٹیوں میں کہیں بھی منشی فاضل کا کورس نہیں ہے۔

عربی زبان کے ساتھ ان کی یہ دلچسپی کچھ تو عربوں کے ساتھ تجارت کی وجہ سے ہے اور کچھ دینی تعلیم کے سیکھنے اور پھیلانے کی خاطر ہے۔

Marfat.com

جب ابن بطوطہ یہاں آیا تو اس کو نہ صرف مسلمان علما و فضلا و قاضی و مفتی نظر آئے بلکہ یہاں کے لوگ بہت زیادہ مال دار بھی تھے۔ ایک دولت مند پورے جہاز کو خرید سکتا تھا دیکھو کے ایم۔ پانیکار کی ہسٹری آف کیرالا صفحہ ۱۵)

کیرالا میں اسلامی تعلیمات کے پھیلانے میں سب سے زیادہ پُنانی کے مخدوموں اور کالی کٹ کے قاضیوں کا حصّہ رہا ہے۔ چنانچہ میں سب سے پہلے عالم مخدوم شیخ زین الدین بن علی بن احمد المعبری الفنانی ہوئے ہیں۔ ان کا خاندان معبر یعنی ساحل کارومنڈل کے کسی مقام سے کوچین آیا تھا۔ اور یہاں بس گیا تھا اور وہ یہیں ۱۲ر شعبان سنہ ۸۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ اس وقت ان کے چچا زین الدین ابراہیم بن احمد المعبری کوچین کے قاضی تھے۔ وہ اپنے خاندان اور بھتیجے کے ساتھ پُنانی آئے اور وہیں بس گئے۔ اُن کی وفات کے بعد شیخ زین الدین مخدوم قاضی مقرر ہوئے۔ زین الدین نے اپنے زمانہ کے علما و فضلا سے عربی ادب، تفسیر و حدیث فقہ اور تصوّف کی تعلیم حاصل کی۔ کالی کٹ میں شیخ احمد شہاب الدین بن عثمان الیمنی اور قاضی ابوبکر فخر الدین بن القاضی رمضان جالیاتی سے فقہ اور اصول کی تعلیم حاصل کی۔ شیخ زین الدین شاید حج کے لیے گئے تھے اور مصر بھی پہنچے، یہاں پانچ سال تک ان کا قیام رہا۔ یہاں شیخ عبدالرحمٰن الآدمی المصری سے حدیث کی تعلیم حاصل کی اور ان سے حدیث کی سند لی۔ ان کے اساتذہ میں شیخ شمس الدین الجوہری، شیخ زکریا انصاری اور شیخ کمال الدین محمد بن شریف کے بھی نام ملتے ہیں۔

شیخ زین الدین نے پُنانی کی قدیم چھوٹی سی مسجد کی جگہ ایک بہت بڑی مسجد ۹۰×۶۰ قدم کی تیار کی جو پُنانی کی سب سے بڑی مسجد تصور کی جاتی تھی۔ یہ جمعہ مسجد تھی۔ اس کے اطراف کئی کمرے اور ہال تیار کیے گئے جہاں عربی علوم کی تعلیم ہونے لگی۔ شیخ زین الدین نے ۱۷ر رمضان ۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء کو وفات پائی اور اس مسجد کے احاطے میں مدفون ہوئے۔

انھیں کے زمانے میں مشہور محدّث اور فقیہ حافظ ابن حجر مکی ہیتمی المتوفی ۹۷۵ھ پنانی تشریف لائے اور یہاں کئی سال قیام کیا اور طلبہ کو حدیث اور فقہ کی تعلیم دی۔ انھوں نے طلبہ کی آسانی کے لیے تحفہ ابن الوردی، الفیہ ابن مالک اور کافیہ

ابن حاجب کی شرحیں لکھی ہیں۔ ان کی دو کتابیں ہدایۃ الاذکیا الی الطریقۃ الاولیا اور مرشد الطلاب بہت زیادہ مشہور ہوئی ہیں۔ پہلی کتاب علم تصوف پر ہے۔ انھوں نے ۲۴ر شعبان/سنہ ۹۱۴ھ /۱۵۰۸ء کو خواب دیکھا جس میں ایک بزرگ نے انھیں تاکید کی کہ وہ تصوف کی راہ اختیار کریں۔ اس راہ سے وہ اپنی مراد پا سکتے ہیں۔ شیخ زین الدین نے ۱۱۸۸ اشعار میں تصوف کے مسائل کو نظم کیا۔ انھوں نے ایک جگہ لکھا کہ فقر ہر حال میں غنا سے بہتر ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

ولیلک ان الفقر خیر من الغنیٰ وان قلیل المال خیر من الثریٰ

تمھارے لیے دلیل اس بات کی کہ فقر غنا سے بہتر ہے اور یہ کہ کم مال و اولاد دولت مندی سے اچھا ہے (یہ ہے کہ)

لتلقاک عبداً قد عصی اللہ بالغنیٰ ولم تلق عبداً قد عصی اللہ بالفقر

تم ایسے بندوں سے ملے ہوگے جنھوں نے غنا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی اور ایسے بندوں سے نہیں ملے ہوں گے جنھوں نے فقر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی ہو۔

شیخ زین العابدین کے لڑکے عبدالعزیز المعبری الپنانی نے مسلک الاتقیا کے نام سے اس کتاب کی شرح کی ہے۔

مرشد الطلاب کئی ابواب پر منقسم ہے اس میں ایمان، نماز، روزہ، زکات، حج، ریا، ظلم، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، صلہ رحمی، شرب المکر اور توبہ و استغفار کا بیان ہے۔ یہ کتاب بھی بہت مشہور و معروف ہوئی۔

ان کے علاوہ ذکر الموت کے نام سے ایک بہترین رسالہ لکھا ہے۔ اس میں کل بیس فصلیں ہیں۔

اس زمانے میں جب کہ پرتگالیوں کے حملے شروع ہو گئے تھے اس لیے شیخ زین الدین نے ملیباریوں کو ان کے ساتھ زور دار جہاد پر ورغلایا اور تحریض اہل الایمان علی جہاد عبدۃ الصلبان کے نام سے ایک زور دار قصیدہ لکھا ہے جو ۱۱۷۳ بیات پر مشتمل ہے۔

اس کا ایک ہی قلمی نسخہ پروفیسر دی۔ محمد پرنسپل فاروق کالج، ذوک، کالی کٹ

Marfat.com

کے پاس موجود ہے۔ اس میں مختلف طریقوں سے پرتگالیوں کے خلاف جہاد کرنے پر آمادہ کیا ہے۔

اس کے علاوہ شیخ زین الدین نے اور کئی چھوٹے بڑے رسالے لکھے ہیں۔ مضمون کی طوالت کے خوف سے میں ان کو یہاں نظر انداز کرتا ہوں۔

شیخ زین الدین کی اولاد میں بہت سے اہلِ علم گزرے ہیں جن کی تفصیل طوالت چاہتی ہے۔ اس خاندان کے ایک اور مشہور فرد شیخ احمد زین الدین بن محمد الغزالی المعبری ہیں جنھوں نے پہلے اپنے چچا عبدالعزیز المعبری المتوفی ۹۹۴ھ/۱۵۸۶ء سے حدیث و فقہ اور نحو و صرف کی تعلیم حاصل کی پھر یہ مکہ گئے اور احمد بن حجر المکی الہیتمی، عبدالعزیز الزمزمی اور عبدالرحمٰن بن زیاد سے مزید تعلیم پائی۔ ان کی کتاب الاجوبۃ العجیبۃ عن الاسئلۃ الغریبۃ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۹۶۶ھ/۱۵۵۹ء میں مکہ میں تھے۔ انھوں نے کئی کتابیں لکھیں جن میں تحفۃ المجاہدین فی اخبار البرتگالیین اور فتح المعین بہت زیادہ مشہور ہوئیں۔ فتح المعین فقہ شافعی پر عربی میں مستند کتاب ہے اور آج تک عربی مدارس میں بطور نصابی کتاب کے پڑھائی جاتی ہے۔ یہ ۲۴ رمضان ۹۸۲ھ/۱۵۷۵ء کو مکمل ہوئی تھی۔ ان کے علاوہ ان کی ایک مشہور کتاب ارشاد العباد ہے جس میں غصہ، رشک و حسد، غیبت، نمیمت، جھوٹ وغیرہ کی برائیاں اور ان کے نقصانات پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب بھی بہت مقبول ثابت ہوئی اور کئی مرتبہ چھاپی اور خوب پڑھی گئی۔

احمد زین الدین نے ۹۹۱ھ/۱۵۸۳ء کے بعد انتقال کیا اور اپنی والدہ کے گاؤں چومبالہ میں کہنی پل (مسجد) کے شمال مشرقی جانب مدفون ہوئے۔

دسویں صدی ہجری کے بعد سے یہاں بہت سے فقہا اور علما پیدا ہوئے جنھوں نے چھوٹے بڑے مدرسے قائم کیے اور ان کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔ جن میں قاضی ابوبکر ابن محی الدین المعروف بقاضی ابوبکر کہنی المتوفی ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء، تاجین کٹی ایلیا بیلچری، المتوفی ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۴ء، فضل بن احمد علوی المتوفی ۱۳۰۸ھ/۱۸۹۱ء، احمد کویا جالیاتی المتوفی ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۸ء، عبدالقادر الفضفری المتوفی ۱۳۶۳ھ/۱۹۴۴ء اور احمد الفوری المتوفی ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ ان کی بہت سی عمدہ تصنیفات ہیں جن کے گنانے کا یہ موقع نہیں ہے۔

Marfat.com

انھوں نے جو عربی مدرسے قائم کیے تھے ان میں سے اکثر ابھی تک جاری ہیں۔ وقت کی نزاکت کا خیال رکھتے ہوئے انھوں نے پہلے مدراس یونی ورسٹی سے اور پھر کیرالا ریاست کے الگ ہو جانے کے بعد کیرالا اور کالی کٹ یونی ورسٹی سے افضل العلما کے امتحانات کے لیے اپنا اپنا الحاق کرالیا۔ بعض اب تک اپنی پرانی روش پر قائم ہیں۔ اور اپنی اپنی جگہ آزاد تعلیم دینے اور اپنے طلبہ کو عرب ممالک بھیجنے کا انتظام کر رہے ہیں۔ بعض خصوصی مدارس کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ جہاں عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی عمدہ تعلیم ہوتی ہے۔ ذریعۂ تعلیم نیچے کی کلاسوں میں تامل اور اوپر کی کلاسوں میں عربی ہے۔ منتہی طلبہ عربی زبان میں پوری طاقتِ لسانی کے ساتھ گفتگو کر سکتے ہیں۔ چند سال پہلے ۱۹۷۴ء میں جمعیۃ اساتذہ کیرالا کی جانب سے صدارت کی دعوت آئی تو میں نے انگریزی میں اپنا خطبۂ صدارت لکھنا چاہا۔ مگر جمعیت کے سکریٹری نے مجھے یہ اطلاع دی کہ یہ خطبہ عربی میں ہونا چاہیے کیوں کہ سامعین انگریزی نہیں سمجھیں گے وہ عربی زیادہ بہتر سمجھتے ہیں۔ میں نے عربی خطبہ دیا جو بعد میں موقف اللغت العربیہ فی جنوب الہند کے نام سے ۲۶ صفحوں میں چھپا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ اساتذہ اور طلبہ کے ساتھ عوام بھی اچھی طرح سے میری تقریر سمجھ رہے تھے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہاں عربی زبان سے کتنی دلچسپی ہے۔ اب بھی جب کبھی میں کیرالا جاتا ہوں عربی میں ہی خطاب کرتا ہوں۔ عربی کے اعلا تعلیم کے مدرسوں کی تفصیل حسبِ ذیل ہے۔

۱۔ دارالعلوم واز کاڈ۔ یہ کالی کٹ سے مشرق میں ایک مشہور عربی مدرسہ تھا۔ جس کی حاجی کے محمد کٹی نے ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء میں نئی تشکیل کی۔ کیرالا کے بہت سے قدیم علما اس مدرسہ کے فارغ التحصیل ہیں۔ اس کے لیے بہت سے اوقاف ہیں۔ اب یہ مدرسہ افضل العلما کے امتحان کے لیے کالی کٹ یونی ورسٹی سے ملحق ہو گیا ہے۔ اس وقت اس کے پرنسپل فضیلۃ الشیخ عبداللہ ملیباری ہیں جو ازہر میں تخصص کی ڈگری لے کر یہاں آئے ہیں۔ ان کی عربی تقریریں سننے کا مجھے اچھا موقع ملا ہے۔

۲۔ روضۃ العلوم عربک کالج، فروخ، کالی کٹ۔ یہ کالج مولانا ابوالصباح احمد علی نے ازہر سے فارغ ہو کر آنے کے بعد ۱۳۶۱ھ مطابق ۱۹۴۲ء میں قائم کیا اور افضل العلما

کورس کے لیے مدراس یونی ورسٹی سے اس کا الحاق کرایا۔ اس کے لیے مختلف جگہوں سے قابل اساتذہ فراہم کیے جو عربی اور تامل دونوں زبانوں میں پوری طلاقت لسانی کے ساتھ گفتگو کر سکتے تھے۔ ریاست کی نئی تنظیم کے بعد ۱۹۵۷ء میں کیرالا یونی ورسٹی، تروندرم سے اس کا الحاق ہوا اور اب جب کہ ۸ کلومیٹر دور کالی کٹ یونی ورسٹی سے ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹۶۸ء میں اس کا الحاق ہو گیا ہے، یہاں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی بہت عمدہ تعلیم ہوتی ہے۔

۳۔ مدینۃ العلوم عربک کالج، پٹیکل جمعیتہ العلما کیرالا کے حامی مولوی ایم۔ سی۔ سی عبدالرحمان مرحوم، مولوی ایم۔ سی۔ سی حسن، مولوی پی پی اُنن کٹی جیسوں کی تائید سے ۱۳۶۶ھ مطابق ۱۹۴۶ء میں یہ مدرسہ قائم ہوا۔ افضل العلما کورس کے لیے اس کا الحاق پہلے مدراس یونی ورسٹی سے اور پھر کیرالا یونی ورسٹی اور کالی کٹ یونی ورسٹی سے ہو گیا ہے۔ یہاں بھی عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی بہت ہی اعلا تعلیم ہوتی ہے۔

۴۔ اسلامیہ کالج، شانتا پورم۔ یہ کالج جماعتِ اسلامی کا قائم کیا ہوا ہے یہ ۱۳۷۳ھ مطابق ۱۹۵۳ء میں قائم ہوا۔ یہاں مذہبی اصلاح کا بڑا زور و شور ہے۔ یہاں کے اساتذہ اصلاحی مقاصد کے لیے پوری قربانی کرنے پر آمادہ ہیں۔ یہاں اردو بھی پڑھائی جاتی ہے تاکہ یہاں کے طلبہ جماعتِ اسلامی کے لٹریچر کو بخوبی سمجھ سکیں۔ یہاں مجھے ایک مرتبہ اردو میں خطاب کرنے کا موقع ملا۔ یہ حکومت سے کوئی تائید نہیں چاہتے۔ اس لیے کالی کٹ یونی ورسٹی سے اس کا الحاق نہیں کرایا۔ اس کے باوجود یہاں تعلیم کا معیار بہت اونچا ہے۔

۵۔ سلم السلام، عربک کالج، اریکوڈ، یہ مدرسہ مالہ پورم ڈسٹرکٹ میں واقع ہے۔ اس کو 'ندوۃ المجاہدین' کیرالا کے علما نے ۱۳۸۵ھ مطابق ۱۹۶۵ء میں قائم کیا۔ یہ بھی پہلے مدراس یونی ورسٹی سے ملحق تھا۔ پھر کیرالا یونی ورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ اب ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء سے اس کا کالی کٹ یونی ورسٹی سے الحاق ہو گیا ہے۔ ندوۃ المجاہدین نے ہر قسم کی بدعات کے خلاف پورے کیرالا میں جہاد شروع کر رکھا ہے۔ یہاں کے اساتذہ اور طلبہ اس تحریک کے پرزور حامی اور بدعات کو روکنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہاں کا تعلیمی معیار بھی بہت اونچا ہے۔

Marfat.com

۶۔ ارشاد المسلمین عربی کالج۔ یہ اڑی کوڈ نزد کوڈن گلور میں قائم کیا گیا ہے جہاں اسلام کی پہلی کرنیں مالک بن دینار کے زمانہ میں پھیلی تھیں۔ یہ ارشاد المسلمین سنگم کی جانب سے ۱۳۷۷ھ مطابق ۱۹۵۷ء میں قائم ہوا۔ یہ کسی یونی ورسٹی سے ملحق نہیں ہے۔ اس کا اپنا نصاب ہے۔ یہاں 'الارشاد' کے نام سے ایک پریس بھی قائم ہے جہاں طلبہ کو عربی کی اعلا تعلیم دینے کے ساتھ حروف کی ترکیب و ترتیب کی بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ الارشاد کے نام سے ایک عربی رسالہ بھی شائع کیا جاتا تھا مگر اب وہ بند ہے۔

۷۔ اسلامک کالج، کٹیاڈی۔ یہ ۱۳۷۷ھ مطابق ۱۹۵۷ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کی غرض یہ تھی کہ یہاں کے فارغ طلبہ کوئی آزاد پیشہ اختیار کرکے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت انجام دیں۔ اسی لیے اس کالج کے منتظمین نے کسی یونی ورسٹی سے بھی اس کا الحاق نہیں کیا۔ مگر یہاں کے طلبہ پرائیوٹ طور پر کالی کٹ یونی ورسٹی کے افضل العلما اور ادیب فاضل کے امتحانات میں شریک ہوتے ہیں۔ یہاں کے طلبہ اردو زبان سے بھی واقف ہیں۔ یہاں کی تعلیم کا بھی معیار بہت اونچا ہے۔

۸۔ معونت الاسلام عربک کالج، پٹانی۔ یہ کالج یہاں کی بڑی مسجد سے ملحق ہے جس کو مشہور شیخ زین الدین مخدوم نے نویں صدی ہجری میں قائم کیا۔ یہاں کے مدرسہ میں عربی زبان و ادب اور علوم اسلامیہ کی گذشتہ تین صدیوں سے تعلیم ہوتی آرہی تھی۔ اب اس کے منتظمین نے ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹۷۷ء میں اس کو ایک کالج کی شکل دی ہے۔ بعض حضرات کی یہ کوشش ہو رہی ہے کہ اس کا کالی کٹ یونی ورسٹی سے الحاق ہو جائے مگر دوسرے لوگ حکومت کی امداد و اعانت سے متفق نہیں ہیں۔ اس مدرسہ کی بے شمار خدمات ہیں۔ یہاں بہت سی عربی اور تامل مخطوطات ہیں جن سے تحقیقی طلبہ فائدہ اٹھا رہے ہیں۔

۹۔ اسلامیہ کالج، چن منگلور۔ یہ کالی کٹ ڈسٹرکٹ میں ہے یہ ایک مدرسہ تھا جس کو ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں ترقی دے کر کالج کی شکل دی گئی۔

۱۰۔ جامعہ نوریہ عربیہ، شانتا پورم۔ اس کو حیدر آباد کے پیر نوری شاہ کے مریدین نے ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۲ء میں قائم کیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ عربی علوم و ادب کے

Marfat.com

ساتھ عصری علوم کو بھی عربی کے ذریعہ پڑھایا جائے مگر ظاہر ہے کہ اس کے لیے قابل اساتذہ فراہم نہ ہو سکے۔ یہاں عربی ادب تفسیر و حدیث و فقہ و تاریخ و علم تصوف کے وہی مضامین پڑھائے جا رہے ہیں جو دوسرے مدرسوں میں رائج ہیں۔ یہ بھی کسی یونی ورسٹی سے ملحق نہیں ہے۔

۱۱۔ انصار عربک کالج، ڈونٹور۔ یہ مالا بار ڈسٹرکٹ میں ہے اور ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء میں قائم ہوا۔ چھے سال بعد ۱۳۹۰ھ مطابق ۱۹۷۰ء میں افضل العلما کورس کے لیے کالی کٹ یونی ورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ مجھے گزشتہ ستمبر میں کمیشن کے ایک ممبر کی حیثیت سے اس کے معائنہ کا اتفاق ہوا۔ اساتذہ پرجوش ہیں۔ امید ہے کہ یہ بہت جلد ترقی کے منازل طے کرے گا۔

۱۲۔ جامعہ ندویہ۔ اس سے مراد ندوۃ العلما نہیں ہے بلکہ ندوۃ المجاہدین کا قائم کیا ہوا ادارہ ہے۔ یہ ادارہ ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء میں قائم ہوا تھا اس کا یونی ورسٹی سے اب تک الحاق نہیں ہو سکا ہے۔

۱۳۔ انوار الاسلام عربک کالج، کنی گیل۔ یہ اریکوڈ کے قریب ہے جہاں مدت سے مدرسہ سلم السلام واقع ہے۔ یہ ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء میں قائم ہوا تھا۔ چار سال بعد ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹۶۸ء میں کالی کٹ یونی ورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ یہ بھی ترقی کے منازل طے کر رہا ہے۔

۱۴۔ انوار الاسلام وومین کالج، مونگم۔ یہ ملپرم ڈسٹرکٹ میں واقع ہے۔ یہاں لڑکیاں عربی زبان و ادب پڑھ رہی ہیں اور انٹرنس، افضل العلما پرائمری اور افضل العلما فائنل کے لیے پانچ سال گزارتی ہیں۔ یہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹۶۸ء میں قائم ہوا تھا۔ تین سال بعد ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں کالی کٹ یونی ورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ یوں تو لڑکیاں روضتہ العلوم، مدینۃ العلوم اور سلم السلام جیسے مدارس میں لڑکوں کے ساتھ شریک ہو کر عربی کی اعلا تعلیم حاصل کر رہی ہیں، مگر انوار الاسلام خاص کر لڑکیوں کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ اساتذہ میں مرد اور عورتیں دونوں شامل ہیں۔ کمیشن کے ایک ممبر کی حیثیت سے اس کے معائنہ کا بھی موقع ملا۔ عربی میں سوالات پوچھے تو کئی لڑکیوں نے تشفی بخش جواب دیا۔ افسوس ہے کہ ہمارے علما اس مسئلہ کی طرف کوئی توجہ نہیں دے

Marfat.com

رہے ہیں۔ اگر علما مخلوط تعلیم کے قابل نہ ہوں تو لڑکیوں کے لیے خاص تعلیمی ادارے تو قائم کر سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے کیرالا کو اور دوسری ریاستوں پر پوری فوقیت حاصل ہے۔

۱۵۔ مجاہدین عربک کالج۔ یہ پارلی، پالگھاٹ میں قائم ہے۔ یہ ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کالج کا کالی کٹ یونی ورسٹی سے الحاق نہیں ہو سکا ہے۔ مگر یہاں کے طلبہ افضل العلما کے امتحانوں میں شریک ہوتے ہیں اور پاس کرتے ہیں۔

۱۶۔ کے۔ ایم۔ مولوی میموریل عربک کالج، تروزنگا ڈی۔ یہ کالج ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں قائم ہوا تھا۔ کالی کٹ یونی ورسٹی سے اس کا اب تک الحاق نہیں ہو سکا۔ مگر یہاں کے طلبہ بھی عربی ادب اور علوم اسلامیہ میں وہی کمال حاصل کرتے ہیں جیسا کہ دوسرے مدارس میں پایا جاتا ہے۔ یہ طلبہ پرائیوٹ طور پر افضل العلما کے امتحانات میں شریک ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ پورے کیرالا میں بہت سے چھوٹے بڑے عربی مدارس ہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجایش نہیں ہے۔

یہاں آنے کے بعد انگریزوں نے عربی اور فارسی کو کلاسیکل زبانیں قرار دے کر انگریزی کو ذریعہ تعلیم قرار دے دیا تھا۔ اس بنا پر عربی انگریزی کے ذریعہ پڑھائی جاتی تھی۔ آج تک مدراس یونی ورسٹی اور کیرالا یونی ورسٹی میں انگریزی میں پرچے مرتب ہوتے ہیں۔ البتہ مدراس یونی ورسٹی میں افضل العلما کے پرچے انگریزی کے بجائے عربی میں مرتب ہوتے ہیں۔ طلبہ کو لازمی طریقہ پر عربی ہی میں جواب دینا ہوتا ہے۔ شمالی ہند میں یہ پرچے اردو میں مرتب کیے جاتے ہیں۔ کالی کٹ پہلی یونی ورسٹی ہے جس نے ایم۔ اے۔ کے امتحانات عربی میں لازمی کر دیے۔ ذریعہ تعلیم عربی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ورٹیٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے عربی میں لکچرز دیے ہیں۔ میں نے بھی جدید عربی ادبا و شعرا پر عربی ہی میں لکچرز دیے تھے۔ اس کی وجہ سے عربی زبان و ادب کی یہاں جو ترقی ہوئی ہے وہ کسی اور جگہ نہیں پائی جاتی۔

آخر میں ایک ضروری بات یہ پیش کرنی ہے کہ کیرالا میں فقہ و حدیث و تصوف اور موالید و مرثیے وغیرہ پر مشتمل بہت سے رسالے پائے جاتے ہیں۔ مگر کسی نے ملیالم میں قرآن مجید کا ترجمہ کرنے کی ہمت نہیں کی۔ خود یہاں کے علما اس کے سخت

Marfat.com

مخالف تھے۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ خدا کے کلام کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ نہیں ہوسکتا۔ اگر کوئی ترجمہ کرنے پر آمادہ ہوتا تو اس کو خطا کار تصور کیا جاتا تھا۔ ماتین کٹی ایلیا المتوفی ۱۲۷۰/۱۸۵۴ء پہلے شخص ہیں جنھوں نے ملیالم میں قرآن مجید کا ترجمہ آٹھ جلدوں میں کیا۔ اس کی تقریباً دس کاپیاں تیار کیں اور اپنے خاص خاص دوستوں کو تحفتاً دے دیں۔ اور جب ایک دن ان کے اندر یہ احساس ہوا کہ انھوں نے ترجمہ کر کے ایک گناہ کا کام کیا ہے تو اپنا نسخہ لے جاکر پانی میں ڈبو دیا مگر اس کی ایک کاپی جوان کے بعض دوستوں کے پاس رہ گئی تھی بچ گئی اور وہ تیلچری کے تیم خانہ میں پائی جاتی ہے۔

جب اور جگہ کے علما نے اس کے جواز کا فتوا دے دیا تو قرآن مجید کے ترجمہ اور تشریح کی کوشش ہوئی۔ اس میں سی ابن احمد مولوی بھی ہیں جو باقیات الصالحات عربی کالج، ویلور، کے پڑھے ہوئے ہیں اور کالی کٹ میں رہتے ہیں وہ ۱۳۲۳ھ/ ۱۹۰۵ء میں چیورپیں پیدا ہوئے۔ گھر میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد جمالیہ عربک کالج، پرمبور، مدراس اور مدرسہ باقیات الصالحات میں عربی کی اعلا تعلیم حاصل کی۔ انھوں نے ۱۳۵۰ھ مطابق ۱۹۳۱ء میں مدراس یونی ورسٹی سے افضل العلما کا امتحان پاس کیا۔ انھوں نے ۱۹۴۴ء تک مالم پور کے ٹریننگ اسکول میں عربی کی تعلیم دی۔ اس کے بعد تجارت کا پیشہ اختیار کیا۔ ساتھ ساتھ اسلام اور مسلمانوں کی علمی اور مذہبی خدمات بھی انجام دیں۔ انھوں نے قرآن مجید اور صحیح بخاری کا مکمل ترجمہ پیش کیا۔ ان کے بعض خیالات سے پرانے طرز کے علما کو اتفاق نہیں ہے مگر جدید تعلیم یافتہ ان کے خیالات سے متفق ہیں۔ انھوں نے اسلام کے متعلق ملیالم میں اسلام اور دسمگھر اپدیشم کے نام سے ایک بہت ہی مفید کتاب لکھی تھی جس کا انگریزی ترجمہ RELIGION OF ISLAM, A COMPREHENSIVE STUDY کے نام سے کالی کٹ سے شائع ہوا ہے۔ اُن جیسے اور بہت سے حضرات اسلام کی تعلیمات پر کام کرتے رہے ہیں۔ جس سے پوری امید ہے کہ اسلام کا بول بالا ہوگا اور سب ریاستوں کی بہ نسبت کیرالا میں اسلام اور مسلمانوں کو پوری قوت حاصل ہوگی۔

محمد صابر خاں

بنگال میں اسلام۔ایک ہمہ جہتی مطالعہ

قبل اس کے کہ بنگال میں اسلام کی آمد اور اس کی اشاعت پر روشنی ڈالی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اس سے مقامی طور پر یہاں کی مذہبی، سماجی اور ثقافتی زندگی کس حد تک متاثر ہوئی اس کی تاریخ کا مختصر جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مسلمانوں نے بنگال پر فوجی حملہ ۱۲۰۱ء میں کیا تھا اور اس کے خود مختار نوابوں کی حکومت ۱۷۶۵ء میں ختم ہوگئی، اور اسی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا سیاسی اقتدار بھی ختم ہوگیا۔ لہٰذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقالے کو ۱۷۶۵ء تک ہی محدود رکھا جائے۔[1] پھر بھی یہ ساڑھے پانچ سو سال کی تاریخ کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔

جغرافیائی لحاظ سے زمانۂ وسطیٰ میں بنگال کی سرحدیں بدلتی رہی ہیں، عام طور سے کہا جا سکتا ہے کہ اس میں وہ سب مقامات شامل تھے جو آج مغربی بنگال اور بنگلہ دیش کہلاتے ہیں۔ اس میں اکثر موجودہ بہار، آسام اور اڑیسہ کے بعض حصے بھی شامل رہے ہیں۔

سیاسی تاریخ:

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے اختیار الدین محمد بن بختیار خلجی نے ۱۲۰۱ء میں سب سے پہلے سینا خاندان کے دارالسلطنت ندیا کو فتح کیا جس پر مہاراجا لکشمن سینا[2] کی حکومت تھی۔ اس کے بعد اختیار الدین نے بنگال کے دوسرے علاقوں کو اور اڑیسہ کے جاج نگر کو بھی فتح کر لیا تھا۔ وہ دہلی کے سلطان معز الدین بن سام کے صوبہ دار کی

Marfat.com

حیثیت سے بنگال پر حکومت کرتے رہے۔ ۱۲۰۶ء میں ان کے انتقال کے بعد دوسرے امیروں نے بنگال پر حکومت کی، کبھی وہ دہلی کے سلطان کے اقتدارِ اعلا کو تسلیم کرتے تھے اور کبھی آزاد و خود مختار تھے۔ سلطان التتمش کو بنگال پر اپنا تسلّط قائم کرنے کے لیے فوج بھیجنی پڑی، سلطان بلبن کے زمانے میں طغرل خان نے بنگال میں علمِ بغاوت بلند کیا۔ بلبن نے ۱۲۸۲ء میں ایک لڑائی میں اسے شکست دے کر بنگال پر قبضہ کر لیا (۳) اور اپنے بیٹے بغرا خان کو اس کا حاکم مقرر کر دیا۔ اس کا دارالسلطنت لکھنوتی موجودہ گور کے قریب تھا۔ بلبن خاندان کے افراد نے بنگال پر ۱۲۸۶ء سے ۱۳۲۸ء تک حکومت کی، سلطان غیاث الدین تغلق نے بنگال کی مسلسل بغاوت سے تنگ آ کر اس پر حملہ کیا اور اسے فتح کر کے تین حصّوں میں تقسیم کر دیا۔ جن کے مرکز لکھنوتی، سنار گانوٗ اور ست گانوٗ میں قائم ہوئے (۴) اسی زمانے میں مسلمانوں نے مشرقی بنگال کے میمن سنگھ اور آسام کے ضلع سلہٹ کو فتح کر کے بنگال میں شامل کر لیا تھا۔ ۱۳۳۸ء سے ۱۳۵۲ء تک کے تاریخی مآخذ کی بے حد کمی ہے اور اس دور کی تاریخِ بنگال کے لیے صرف سکّوں پر بھروسا کرنا پڑتا ہے (۵)۔ اسی وجہ سے بعض تاریخی واقعات پردۂ خفا میں ہیں اور تاریخی تسلسل میں بعض ایسے خلا ہیں جو فی الحال پُر نہیں ہو سکتے۔ سلطان محمد بن تغلق ہندستان کے مختلف حصّوں خصوصاً ملتان میں ہونے والی بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف تھے اس لیے وہ بنگال کی طرف خاص توجّہ نہ دے سکے۔ نتیجہ کے طور پر فخر الدین مبارک شاہ نے سنار گانوٗ میں اور علاؤ الدین علی شاہ نے لکھنوتی میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔

دو سو سال تک یعنی ۱۳۳۸ء سے ۱۵۳۸ء تک بنگال بالکل آزاد و خود مختار رہا۔ اس عرصے میں یہاں دو نہایت مشہور خانوادوں نے حکومت کی۔ الیاس شاہی خاندان ۱۳۴۲ء سے ۱۴۱۴ء تک اور حسین شاہی خاندان ۱۴۹۳ء سے ۱۵۳۸ء تک (۶)، اس دوران میں ایک ہندو راجا گنیش اور اس کے بیٹے جادو یا جیت مل (جس نے اسلام قبول کر کے سلطان جلال الدین کا لقب اختیار کیا تھا) نے مختصر مدّت کے لیے حکومت کی۔ اس کے بعد ایک حبشی النسل خاندان کی حکومت بھی بنگال میں کچھ عرصہ کے لیے قائم رہی۔ الیاس شاہی اور حسین شاہی خاندانوں کی حکومت بنگال کے زمانۂ وسطیٰ

Marfat.com

کی تاریخ کا ایک اہم حصّہ ہے۔ علاء الدین حسین شاہ کے زمانے میں کامروپ ساران اور پٹرا کو مسلمانوں نے فتح کر لیا تھا۔ اس زمانے میں بنگال نے علمی، تعلیمی، ادبی، سماجی اور ثقافتی ہر لحاظ سے بہت ترقی کی۔(۷)

بنگال میں شیر شاہ اور دوسرے افغان سلطانوں نے ۱۵۳۸ء سے ۱۵۷۵ء تک حکومت کی، اس دوران میں بہار، آسام اور اڑیسہ کے بعض علاقوں کو مسلمانوں نے فتح کر لیا تھا۔

بنگال میں اسلام کی سیاسی تاریخ کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کے حکمران صوبہ دار جو دہلی سے بھیجے جاتے تھے دہلی کے اقتدار اعلا کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ وہ اکثر آزاد و خود مختار رہنا چاہتے تھے۔ یہاں دہلی کے خلاف اتنی بغاوتیں ہوئی ہیں کہ اس کا نام "بلغاک پور" یعنی "باغیوں کا ملک"(۸) رکھا گیا تھا۔ اس کے بہت سے اسباب موجود تھے جن میں چند کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

بنگال کے جغرافیائی اور طبیعی حالات اس کی آزادی کے حق میں تھے اور وہ باغیوں کو اپنے دفاع میں مدد دیتے تھے، یہاں سال میں چار پانچ مہینے بارش ہوتی ہے جس سے سیلاب آجاتا ہے، اس کے علاوہ اس کی بہت سی ندیاں بھی ابل پڑتی ہیں اور اکثر و بیشتر زمین خصوصاً وسطی اور جنوبی بنگال میں دلدل کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔(۹) نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ دہلی کی فوج کے پیادہ سپاہی آسانی سے نقل و حرکت نہیں کر سکتے تھے، ایک اہم سبب ان بغاوتوں کا یہ بھی تھا کہ بنگال دہلی سے بہت دور واقع ہوا تھا، اور یہاں اس کے حکمرانوں کی کامیابی بڑی مشکل تھی۔

مغلوں کے دورِ حکومت میں(۱۰) بنگال کی بغاوت کو سختی سے فرو کیا گیا اور ۱۵۷۶ء سے لے کر ۱۷۱۲ء تک بنگال مغل سلطنت کا ایک حصّہ بن گیا جو صوبۂ بنگالہ کہلاتا تھا۔ اکبر اعظم نے بنگال کے مختلف حصّوں کو ملا کر ایک بڑا صوبہ بنا دیا اور اس میں بہت اہم اور مفید اصلاحات نافذ کیں جن کی وجہ سے بنگال میں عرصۂ دراز تک امن و امان قائم رہا۔ بہت سے نام ور مغل صوبہ داروں نے اس پر کامیابی سے حکومت کی۔ مان سنگھ اور میر جملہ جیسے جنرل بھی بنگال کے حاکم رہ چکے تھے۔ ۱۷۰۷ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد مغلوں کی حکومت ہندستان میں کمزور

Marfat.com

ہوگئی۔ اس لیے بنگال میں ایک بار پھر نوابوں کی آزاد و خود مختار حکومت قائم ہوئی۔[۱۱] ان میں مرشد علی خاں ۱۷۱۷ء میں بنگال کے حاکم مقرر ہوئے، یہ اور ان کے بعد دوسرے نواب علی وردی خاں اپنی غیر معمولی انتظامی صلاحیتوں کی وجہ سے بہت کامیاب ہوئے۔ ۱۷۵۷ء میں نواب سراج الدولہ نے پلاسی کی جنگ میں شکست کھائی اور قتل کر دیے گئے۔ اس کے چند سال بعد ۱۷۶۵ء میں بنگال میں مسلمانوں کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا۔

اسلام کی اشاعت:

اس تاریخی پس منظر کے بعد سوال یہ ہے کہ بنگال میں اسلام کی اشاعت کیسے ہوئی اور اس میں مسلمانوں کی آبادی کا کس طرح اضافہ ہوا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عرب سیاحان و تاجران جنوبی ہند کے ساحلی علاقوں کی طرح بنگال کے ساحلوں پر بھی، خصوصاً چاٹگام میں، زمانۂ قدیم سے آتے رہے ہیں، جس کا ثبوت چاٹگام کی مقامی زبان میں عربی الفاظ کی کثرت ہے۔[۱۲] پہاڑپور ضلع راج شاہی میں خلیفہ ہارون الرشید کے عہد کا ایک سکہ دستیاب ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام اور بنگال کا تعلق دوسری صدی ہجری ہی سے شروع ہوگیا تھا۔[۱۳] چوں کہ بنگال اسلامی مراکز سے بہت دور تھا اس لیے اس پر فوجی حملہ چھٹی صدی ہجری کے اختتام سے قبل نہ ہو سکا۔

انگریز مورخین ریزلے، بیورلے اور ہنٹر نے لکھا ہے کہ بنگال کے مسلمان پست ذات کے ہندوؤں کی اولاد ہیں اور یہاں اسلام تلوار کے زور سے پھیلایا گیا ہے۔ لیکن دونوں باتیں غلط ہیں، اس دعوے کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔

مغلوں سے قبل اور ان کے بعد بھی اعلا تعلیم یافتہ اور مہذب صوبہ دار اور سپہ سالار دہلی سے بنگال آتے رہے ہیں۔[۱۴] ان میں سے بیشتر شاہی خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے اور چند ایسے تھے جو سلطان کے ندماء تھے۔ جو یقیناً غیر ملکی مسلمان تھے۔ ان میں بہت سے کاتب تھے اور انتظام مملکت کے اعلا عہدوں پر فائز تھے جو برابر کبھی ختم نہ ہونے والے سلسلے کی طرح بنگال میں بھیجے جاتے تھے۔ ان کی آمد سے ایک خاص اور اعلا طبقہ مسلمانوں کا بنگال میں پیدا ہوگیا تھا۔ یہ طبقہ وسیع ہوتا رہا اور بنگال کے مختلف حصوں میں پھیلتا رہا۔[۱۵] دارالسلطنت دہلی اور شمالی ہند کے دوسرے علاقوں سے بہت

سے مسلمان علما اور صوفیہ یہاں آکر سکونت اختیار کرنے لگے۔ تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب مغل اور تاتاریوں نے ایران کو تباہ و برباد کیا تو وہاں سے بھی بہت سے مسلمانوں نے بنگال کی طرف ہجرت کی۔(۱۶)

مغلوں کے دورِ حکومت میں جب بنگال میں امن و امان قائم ہوگیا تو بہت سے علماء، اطباء، دست کار، اور تاجر ایران سے ہندستان کے مختلف حصّوں خصوصاً بنگال میں آکر آباد ہوگئے۔ بندر عباس اور بصرہ سے ہگلی تک کا سفر بہت آسانی سے جہاز کے ذریعہ طے ہوتا تھا۔(۱۷) صفوی خاندان کے زوال کے بعد جب ایران کی معاشی حالت خراب ہوگئی تو وہاں سے اور زیادہ لوگ امن اور روزگار کی تلاش میں دوسری جگہوں کے علاوہ بنگال بھی آئے اور یہاں بس گئے۔ اس ہجرت کی رفتار سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں اور بھی تیز ہوگئی تھی۔

بنگال میں اسلام کی اشاعت کا ایک اہم سبب مقامی لوگوں کا اسلام کو قبول کرنا ہے۔ پہلے نیچی ذات کے ہندو اور قبائلی لوگوں نے اسلام قبول کیا اس کے بعد بعض اعلا طبقہ کے ہندو بھی مشرف بہ اسلام ہوئے، مثلاً کامروپ کے کھوجر برہمن اور کھلنا کے بیرالی برہمن وغیرہ۔(۱۸) اس کی وجہ یہ تھی کہ ہندو سماج میں ذات پات کے فرق میں بڑی سختی تھی، اور نیچی ذات کے ہندوؤں پر اونچی ذات کے ہندو خصوصاً برہمنوں نے ہر طرح کا ظلم روا رکھا تھا۔ وہ ان کے ساتھ برا سلوک کرتے تھے، اس لیے اگر انھوں نے اسلام قبول کیا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ بنگال میں بدھ مت کے پیرو کافی موجود تھے اور ان کے تعلقات ہندوؤں سے اچھے نہ تھے۔ ان کو ہندو بننے پر مجبور کیا جاتا تھا۔(۱۹) اس صورتِ حال سے بنگال میں اسلام کی اشاعت کو کافی مدد ملی، اور بدھ مذہب کے بہت سے ماننے والوں نے بھی اسلام قبول کرلیا۔ اس طرح یہاں مسلمانوں کی تعداد بڑھتی گئی۔

مندرجہ بالا اسباب کے علاوہ وہ صوبہ دار، سپہ سالار اور تاجر جو غیر ملکی مسلمان تھے جب شمالی ہند اور ایران سے آکر بنگال میں بس گئے تو انھوں نے یہاں شادیاں کرلیں اور یہیں کے ہو رہے۔(۲۰) ان کی اولاد نو مسلم کہلائی، ان کی تعداد بھی آہستہ آہستہ بڑھتی گئی۔

جس طرح یہ صحیح ہے کہ ہندستان میں اسلام تلوار کے زور سے نہیں پھیلا اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بنگال میں بھی یہ طاقت کے زور سے نہیں پھیلایا گیا۔ یہاں پہ اسلام کی اشاعت کے بہت سے اہم اسباب موجود ہیں، ان میں سے بعض بنگال اور ہندستان کے دوسرے علاقوں کے لیے مشترک ہیں۔ شمالی ہندستان کی طرح بنگال میں بھی اسلام کی اشاعت میں صوفیائے کرام نے بہت اہم خدمات انجام دیں ہیں۔ اسلام کے چاروں بڑے سلسلوں، چشتیہ، قادریہ، سہروردیہ اور نقشبندیہ سے متعلق صوفیا بنگال میں آئے ہیں(۲۱) اور انھوں نے یہاں اسلام کی اشاعت کی ہے۔ صوفیوں کے خلوص، رواداری، اور انسانیت دوستی نے ہندوؤں پہ بہت اثر کیا۔ اس کا ثبوت موجود ہے کہ شاہ سلطان رومی نام کے ایک صوفی ضلع مینمن سنگھ میں ۱۰۵۳ء میں آئے تھے اور وہاں انھوں نے اسلام کی اشاعت کی تھی۔ مدن پور گانو میں اب بھی ان کا مزار مرجع خلائق ہے(۲۲)۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ شاہ بایزید بسطامی جن کا انتقال ۸۷۴ء میں ہوا تھا بنگال میں تبلیغ اسلام کے لیے پہنچے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ راجا لکشمن سینا کے زمانے ہی میں شیخ جلال الدین تبریزی بنگال آئے تھے۔ راجا مذکور نے ان کے لیے ایک مسجد بنائی اور اس کے اخراجات کے لیے زمین وقف کر دی(۲۳)۔ یہ بات مشہور ہے کہ صوفی شاہ جلال نے سلہٹ میں اسلام کی اشاعت کی اور ایک دوسرے صوفی شاہ جلال نے گور اور پنڈوہ میں بہت سے لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا(۲۴)۔ مشہور صوفی نور قطبِ عالم پنڈوہ کے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے ہم عصر تھے۔ ضلع مدنا پور میں قادریہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیوں کا اثر کافی ہے۔ گانو کا تنا دوار رنگ پور میں شاہ اسمٰعیل غازی نے اسلام کا نور پھیلایا۔ کہا جاتا ہے کہ بنگال میں مختلف سلسلوں کے تین سو ساٹھ صوفی آئے ہیں اور انھوں نے اسلام کی اشاعت کی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ان صوفیوں کی کوششیں اشاعتِ اسلام میں مغربی بنگال میں بہت کامیاب ہوئیں(۲۵) اور ان کے اثر سے اسلام دیہات میں زیادہ پھیلا جب کہ شمالی ہندستان میں اسلام کی اشاعت شہروں میں زیادہ ہوئی۔ بنگال میں اسلام کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ مسلمان اب بھی شہروں سے زیادہ گانو میں پائے جاتے ہیں(۲۶)۔

Marfat.com

بنگال میں افغان مسلمانوں کی تعداد میں شیر شاہ کے زمانے سے اضافہ ہوتا رہا۔ اکبر نے افغانوں کو شکست دے کر منتشر کر دیا تھا اور وہ مہاجر بن کر یہاں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ لہٰذا ان افغان پناہ گزینوں کی وجہ سے بھی بنگال میں مسلمانوں کی آبادی میں کافی اضافہ ہوا۔

بنگال کی آبادی کے بارے میں جو اعداد و شمار ہم تک پہنچے ہیں ان سے ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ۱۸۸۱ء تک جب مسلمانوں کا سیاسی اقتدار بالکل ختم ہو چکا تھا، مسلمان سارے بنگال میں اقلیت میں تھے۔ ۱۸۹۱ء سے ان کی تعداد بڑھتی گئی اور ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے وقت وہ سارے بنگال میں ۶۰ فی صدی سے زیادہ نہ تھے لیکن مشرقی بنگال میں ان کی تعداد زیادہ تھی۔

بنگال کے مسلمان حکمرانوں اور ان کے امیروں اور درباریوں نے مسجدیں تعمیر کیں، مدرسے بنوائے، اسلامی جذبے کو فروغ دیا، عالموں اور صوفیوں کی سرپرستی کی، ادیبوں اور شاعروں کی مدد کی اور یہاں اسلامی تعلیم رائج کی۔ ان کے امیروں اور دوسرے سرکاری کارکنوں نے بھی ان لوگوں کی سرپرستی کی اور ان کے کاموں کو سراہا۔[۲۷] انھوں نے اور بہت سے رفاہ عام کے کام کیے، ان کاموں کی وجہ سے بھی بنگال میں اسلام کی اشاعت ہوئی اور اسلامی تہذیب و تمدن کو بھی کافی فروغ ہوا۔

بنگال اور دنیائے اسلام:

بنگال کی اسلامی تہذیب کا تعلق اگر ایک طرف اسلامی ہند کی تہذیب سے تھا تو دوسری طرف اسلامی دنیا سے بھی یہ بے تعلق نہیں تھی۔ اندلس کی طرح اگرچہ سیاسی اعتبار سے بنگال کے حکمران ایک حد تک اور عرصۂ دراز تک آزاد و خود مختار رہے پھر بھی ہندستان کے علمی، تعلیمی، دینی اور ثقافتی مراکز سے ان کا تعلق ہمیشہ رہا۔ حسین شاہی خاندان کی تہذیب کا تعلق جون پور، دہلی اور گجرات سے تھا۔[۲۸] اس کے بعد مغلوں کے زمانے میں جب بنگال ان کا ایک صوبہ بن گیا[۲۹] تو یہ تعلق اور بھی گہرا ہو گیا۔ لوگوں کے ساتھ ساتھ خیالات کا تبادلہ بھی مسلسل جاری رہا۔ مزید یہ کہ بنگال اسلامی دنیا کے بھی زیر اثر رہا۔ اسلامی دنیا کے مختلف ممالک سے صوفیائے کرام

Marfat.com

کے بنگال میں ورود کا حال اوپر لکھا گیا ہے۔ تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں مغلوں نے جب ایران کو تباہ و برباد کیا تو بہت سے لوگوں نے ایران سے بنگال کی طرف ہجرت کی، اور ان کے ذریعہ بنگال کا تعلق ایران سے قائم رہا۔ دنیا کے مسلمانوں سے تعلق بنگالی مسلمانوں کے حج بیت اللہ کی وجہ سے بھی قائم رہا، جس کا انتظام ہر سال بنگال کے مسلمان حکمرانوں کی طرف سے ہوتا تھا۔ بنگالی غازمین حج مکہ مدینے میں دنیائے اسلام کے مسلمانوں سے رابطہ قائم کرتے تھے۔ خصوصاً مکے اور مدینے سے ان مسلمان حکمرانوں کے تعلقات بہت قریبی رہے ہیں۔ سلطان غیاث الدین اعظم شاہ اور سلطان جلال الدین محمد شاہ نے مکے اور مدینے میں مدرسے بنوائے،(۳۰) سرائے کی تعمیر کی اور چٹان کاٹ کر نہر جاری کی۔ اس کا ثبوت موجود ہے کہ سیاسی سطح پر بنگال، چین اور خراسان کے درمیان سفیروں کا تبادلہ ہوتا تھا(۳۱) یہ عام طور سے معلوم ہے کہ بنگال اور ایران کا علمی و ادبی تعلق بہت گہرا تھا۔ بنگال کے مشہور سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کی خط و کتابت ایران کے مشہور صوفی شاعر حافظ شیرازی سے تھی۔ شاہ مذکور نے ان کو بنگال آنے کی دعوت دی تھی جسے انھوں نے قبول کر لیا تھا۔ بعض وجوہ سے وہ نہ آسکے۔ لیکن ایک مرصع غزل لکھ کر انھیں بھیج دی جس کا ایک شعر بہت مشہور ہے۔

شکر شکن شعرند ہمہ طوطیانِ ھند
زیں قندِ پارسی کہ بہ بنگالہ می رود!(۳۲)

ہندو مسلم اتحاد:

بنگال میں اسلام کی اشاعت سے نہ صرف ایک نیا مذہب یہاں آیا بلکہ یہاں ایک نیا سماجی شعور بھی پیدا ہوا جو عالم گیر اخوت اور مساوات کا درس دیتا تھا۔ شروع شروع میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں سماجی دوری رہی لیکن عرصۂ دراز تک مسلمانوں کے ساتھ رہنے کے بعد جب ہندوؤں نے دیکھا کہ مسلمان بنگال میں مستقل سکونت اختیار کرنے کے لیے آئے ہیں تو یہ دوری قربت اور دشمنی دوستی میں تبدیل ہوگئی، اور اختلاطِ باہمی سے آپس کے فاصلے کم ہو گئے۔ چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں

Marfat.com

سلطان الیاس شاہی کے زمانے سے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے قریب ہونے گئے[۳۳] ہندو زمین دار سلطان کے ندما اور رفقا میں شامل ہونے لگے[۳۴] اور ہندو وزرا سپہ سالار اور دوسرے کارکن مسلمانوں کے شانہ بشانہ سرکاری ملازمت کرنے لگے۔ اس طرح اگر مسلمانوں نے ہندوؤں کے مذہبی خیالات، ان کی سماجی، معاشرتی اور تہذیبی زندگی پر اثر ڈالا تو مسلمان بھی ہندوؤں کے اثر سے نہ بچ سکے۔ اجتماعیت کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ جب دو مختلف قومیں عرصۂ دراز تک ایک ہی ملک میں سکونت کرنے پر مجبور ہوتی ہیں تو دونوں ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتی ہیں، اگرچہ ان میں بہت سے بنیادی اختلافات ہی کیوں نہ ہوں۔ اس سلسلے میں پہلے اس کی نشاندہی کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کا کیا اثر ہندوؤں کے مذہبی خیالات ان کی معاشرتی اور ثقافتی زندگی پر پڑا۔

مذہبی خیالات پر اثر:

ہندستان کے دوسرے علاقوں کی طرح بنگال میں بھی اسلام یہاں کی مذہبی زندگی پر کافی اثر انداز ہوا۔ نیڈ'نوں اور پروہتوں کی مذہبی اجارہ داری پر اسلام کی تعلیم نے کاری ضرب لگائی[۳۵] اسلام کی تعلیم میں ذاتِ باری تعالےٰ کی وحدانیت سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا اثر یہ پڑا کہ ہندو بھی بہت سارے دیوی دیوتاؤں کی پرستش کی جگہ واحد خدا کی عبادت کا درس دینے لگے۔ اسلام نے بتوں کی پرستش کی سخت مخالفت کی تھی۔ شمالی ہندستان میں بھی اس کے خلاف کئی تحریکیں چلیں اور گرونانک، سکھ مذہب کے بانی نے بھی اس کی مخالفت کی۔[۳۶] یہ مخالفت بنگال میں بھی نظر آتی ہے۔ اسلام کے طریقۂ عبادت میں دو چیزیں اہم ہیں۔ پہلی اجتماعی عبادت اور دوسری اس کی سادگی۔ ان دونوں نے ہندوؤں کو کافی متاثر کیا اور وہ بھی مندروں میں شام کو یکجا ہو کر پوجا پاٹ کرنے لگے۔ یہ چودھویں صدی عیسوی میں خاص طور پر نظر آتا ہے۔ اور ہندو مصلحین و مجددین اسلام اور ہندو دھرم کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کرنے لگے۔[۳۷] اسی طرح ہندوؤں میں ذات پات کی جو تقسیم تھی اس کو ختم کرنے یا اس کی سختی کو ختم کرنے کی کوشش بنگال میں بھی شروع ہو گئی۔ اس میں

Marfat.com

کوئی شک نہیں کہ کبیر کی تعلیم کا اثر بھی بنگال پر پڑا۔ اسلام کی اشاعت سے قبل شیوا کی پرستش بنگال میں عام تھی لیکن اس کے بعد اس کا اثر کم ہوتا گیا۔(۳۸)

اسلامی تعلیم کا اثر شری چیتنیہ پر:

بنگال کی مشہور ویشنو تحریک کے بانی شری چیتنیہ تھے جن کا انتقال ۱۵۳۳ء میں ہوا۔(۳۹) انھوں نے ہندو ذات پات کی تفریق کے خلاف تعلیم دی۔ ان کی تعلیم کا ایک اہم جزو یہ بھی ہے کہ ہر شخص ذاتی طور پر بغیر کسی کی مدد کے خدا سے براہِ راست تعلق قائم کر سکتا ہے۔ اور اس کی پرستش بھی کر سکتا ہے۔ یہ تعلیم ظاہر ہے برہمنوں اور پروہتوں کے خلاف تھی۔ شری چیتنیہ نے انسانی آتما (روح) اور بھگوان (خدا) کی محبت پر کافی زور دیا جس میں ایک عاشق ہے اور دوسرا معشوق، جو صوفیا کرام کی تعلیم سے ماخوذ ہے۔ انھوں نے پوجا پاٹ کے وقت قربانی دینے اور گہری نشہ آور شراب پینے کی ممانعت کی۔ تارا چند نے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ شری چیتنیہ کے خیالات اور ان کی تعلیم اسلام اور اس کی تعلیم سے متاثر ہوئی ہے۔(۴۰) لیکن چند مؤرخین جیسے رمیش چندر مجمدار(۴۱) ایسے بھی ہیں جو اس سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے حالاتِ زندگی کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے(۴۲) کہ ان کے مسلسل سفر کے دوران ان کی ملاقات مسلمان صوفیوں سے ہوتی رہی ہے۔ اگر اس سے انکار ممکن نہیں ہے تو اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شری چیتنیہ اسلام کی تعلیم سے متاثر ہوئے تھے، اس کے علاوہ انھوں نے اسلامی فضا میں مذہب اور پریم کا سبق سب کو سکھانا شروع کیا۔ اس وقت اسلام دو سو سال سے زیادہ، تیرھویں صدی سے پندرھویں صدی تک، بنگال کی سرزمین پر اپنا قدم جما چکا تھا۔ اس لیے اگر شری چیتنیہ اسلام کی تعلیم سے متاثر ہوئے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور اس سے انکار کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ان کی تعلیمات میں بنگالی ہندو مذہب اور اسلامی تصوف کا ایک حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔(۴۳)

شری چیتنیہ کے پیروؤں میں ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی۔ ان کے مذہبی فرقے وشنومت سے ایک اور فرقہ پیدا ہوا جو "کرتا بھاجا" کہلاتا ہے۔ اس کے بانی رام سرن پال تھے جو سترھویں صدی عیسوی کے اواخر میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی پرورش ایک

مسلمان فقیر نے کی تھی۔ وہ ۸۴ سال تک کی عمر کو پہنچے اور ان کے پیروؤں میں "بائیس فقیر" کے نام سے ایک جماعت مشہور ہوئی تھی۔ اس فرقہ کے عقائد ان کے بھجن سے معلوم کیے جا سکتے ہیں(۴۴)۔ اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ یکسر اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ اس نوع کے اور بھی بہت سے مذہبی فرقے ہندوؤں میں یہاں پیدا ہوئے جیسے "باؤل" فرقہ جو اسلام اور صوفیوں سے متاثر ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے قبل عام ہندوؤں کو اپنے مذہب سے بہت زیادہ لگاؤ نہیں تھا۔ جب انھوں نے مسلمانوں کو قریب سے دیکھا کہ ان کو اپنے مذہب سے بڑا گہرا تعلق ہے اور یہ مذہب اپنے پیروؤں کی پوری زندگی پر چھایا ہوا ہے تو وہ بھی اپنے مذہب کی طرف رجوع ہوئے۔ اسلام کا روحانی کردار بہت اعلا تھا اور اس کا گہرا اثر ہندو بنگالی سماج پر پڑا۔ بنگالی مسلمانوں کے مذہبی لگاؤ کا ثبوت وہ بے شمار مسجدیں ہیں جو انھوں نے بنگال کے مختلف حصّوں میں بنائی ہیں۔

تصوّف اور صوفیوں کا اثر:

تصوّف اور صوفیوں نے بنگال کے خواص و عوام پر کافی اثر کیا(۴۵)۔ ان کی تعلیم سے ہندوؤں کے سخت مذہبی رسوم کا طلسم آہستہ آہستہ ٹوٹنے لگا۔ یہ صحیح ہے کہ مذہبی رسوم کی ادائیگی اور پوجا پاٹ میں ہندو کثرت سے موسیقی استعمال کرتے تھے۔ ہندو سادھو سنتوں کے بھجن اور وَیشنو فرقے کا "کیرتن" اور "بداولی" صوفیوں کی قوالی سے متاثر ہوئی ہے(۴۶)۔ کیرتن قوالی ہی کے اثر سے عام ہوا اور عوام میں پھیلا۔ چشتیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیوں نے سماع کی اجازت دی تھی۔ قوالی کے دوران میں مسلمان صوفیوں اور ان کے مریدوں پر جو حال اور وجد کی کیفیت طاری ہوتی تھی وہ ہندو سادھو سنتوں پر بھی کیرتن کے دوران میں طاری ہونے لگی۔ اسے "دشا" کہا جاتا ہے(۴۷)۔ یہ کیفیت اکثر شری چیتنیہ پر طاری ہوئی جو کیرتن سننا اور گانا بہت پسند کرتے تھے۔ اس حال کی آخری منزل کو جب ہوش و حواس سب کھو جاتے ہیں "سمادھی" کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ صوفیوں کے مراقبے کا اثر بھی ان پر ہوا اور یہ ان میں رائج ہوگیا۔

Marfat.com

"فنا فی الشیخ" "فنا فی اللہ" اور "فنا فی المعشوق" کا تصور بھی ان کی تعلیم میں شامل ہوا اور شیخ یا پیر و مرشد یا گرو کی عزت ان کی تعلیم کا بنیادی جزو بن گیا، جسے وہ "دکھا گرو" کہتے ہیں۔ شری چیتنیہ کی تعلیم میں بھی گرو کی بڑی عزت اور اس کا مقام بہت اعلا ہے۔ کرامت دکھانا مسلمان صوفیوں کا دستور رہا ہے اس کی نقل کرتے ہوئے سادھوؤں نے بھی کرامت دکھانا شروع کیا جسے "آلوکک" یا "کانڈو" یا "خرق عادت" کہتے ہیں اور یہ "جوگ سادھن" کے ذریعہ ممکن ہے۔(۴۸)

مسلمانوں کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اولیا اور صوفیا کے مزار پر فاتحہ پڑھتے ہیں، دعا کرتے ہیں اور نذر و نیاز پیش کرتے ہیں۔ اس کا بڑا اثر ہندوؤں پر بھی پڑا اور وہ بھی مسلمانوں کی نقل کرنے لگے۔ وہ نہ صرف اپنے سادھوؤں اور رشیوں کی سمادھی پر جاتے تھے بلکہ وہ مسلمانوں کی طرح درگاہوں میں بھی جانے لگے۔ ان میں ان کے ساتھ نیاز نذر دینے لگے اور مسلمان صوفیہ اور اولیا کو چاہے وہ زندہ ہوں یا مردہ بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔(۴۹) ہندو عوام مسلمان صوفیوں اور درویشوں کو دیوتاؤں کے برابر سمجھتے تھے جب کہ مسلمان انھیں اللہ کے محبوب اور نیک بندے جان کر ان کا احترام کرتے تھے۔ لہٰذا بنگال کے درگاہ، خانقاہ اور مزارات ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے زیارت گاہِ خاص و عام بن گئے۔ یہ عام طور سے یقین کیا جاتا تھا اور اب بھی یقین کیا جاتا ہے کہ درگاہوں کی زیارت کرنے اور اولیا سے دعا مانگنے سے دل کی ہر مراد پوری ہو سکتی ہے۔(۵۰) اور یہ کہ یہ اولیا اور صوفیائے کرام اپنے معتمد کے حق میں کرامت دکھا سکتے ہیں۔ بنگال میں خاص طور پر بعض ایسے بھی پیر تھے جو ہندو مسلمان دونوں میں ہر دلعزیز تھے اور کچھ ایسے بھی تھے جن کے مذہب کے بارے میں کچھ کہا نہیں جا سکتا، مثلاً "شوتو پیر" جو مسلمان تھے، بہت مقبول ہیں، بعض ہندوؤں نے ان کا نام بدل کر شوتو نارائن کر دیا۔(۵۱) پانچ پیر کی ایک جماعت بھی بہت مقبول ہوئی جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہے اس میں پانچ پیر تھے(۵۲) جن میں ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی۔ سنارگانو میں پانچ مزارات ہیں جو ان پانچ پیروں کی طرف منسوب ہیں۔(۵۳) آج بھی یہ پانچ پیر ضلع مدنا پور اور بردوان میں کافی مقبول ہیں۔

Marfat.com

سماجی اور ثقافتی زندگی پر اثر:

اسلام کا اثر ہندوؤں کی سماجی اور ثقافتی زندگی پر بھی پڑا۔[۵۴] اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دونوں مذاہب کے ماننے والوں میں کافی اختلافات تھے اور زمانۂ وسطیٰ میں بنگال میں فرقہ وارانہ فسادات اور قتل و غارت گری کے واقعات رونما ہوتے رہے ہیں۔[۵۵] پھر بھی غیر شعوری طور پر اجنبی حکمرانوں کے عادات و اطوار، رسوم و رواج کی نقل محکوم قوم کرتی ہے۔ لیکن جہاں تک بنگال کا تعلق ہے بنگالی ہندو سماج پر اسلام کے اثرات کے کئی اسباب ہیں، جن میں سے صرف تین کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ وہ ہندو جنھوں نے اسلام قبول کیا تھا ان کے ذریعہ ہندو سماج پر اسلام کا اثر ہوا۔ وہ نومسلم جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اس طبقے میں شامل کیے جا سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ بہت سے ہندو سرکاری ملازمت کے لیے سرکاری زبان فارسی سیکھتے تھے اور وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔[۵۶] سوم یہ کہ بنگال کے مسلمان سلاطین اپنے کو بنگالی سمجھتے تھے اور بنگلہ زبان کی سرپرستی کرتے تھے، خود بھی مقامی زبان بولتے تھے۔ اس سرپرستی کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

شہر ہو یا گانو اونچے طبقہ کی ہندو عورتیں اپنا چہرہ چھپائے رکھتی تھیں، یہ مسلمان عورتوں کے اثر سے تھا کیوں کہ اس کا ثبوت موجود ہے کہ بنگال میں اعلا طبقہ کی مسلمان عورتیں عام طور پر پردہ میں رہتی تھیں۔ مسلمان ہندوؤں کی سماجی تقریبات میں شرکت کرتے تھے اور امیر ہندوؤں کے شادی بیاہ کے جلوس میں شامل ہوتے تھے۔ وہ ہندو جنھوں نے فارسی سیکھی تھی وہ مثنوی مولانا روم اور دیوانِ حافظ پڑھتے تھے۔ ہندوؤں کے آداب مجلس نیز لباس، پوشاک، زیور اور ماکولات و مشروبات پر بھی مسلمانوں کا اثر ہوا لیکن اس کی تفصیل ضروری نہیں معلوم ہوتی۔

بنگلہ زبان کی سرپرستی:

عربی، فارسی اور اسلام کا اثر بنگلہ زبان پر بہت گہرا ہے۔ سنسکرت زبان پر برہمنوں کا اجارہ تھا اور وہ مقامی زبان بنگلہ کی ترقی اور مقبولیت کے حامی نہیں

Marfat.com

تھے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بنگلہ زبان کی ابتدائی نشو و نما اور اس کی ترقی و مقبولیت میں مسلمان حکمرانوں نے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا ہے۔[۵۷] عربی و فارسی کی طرح انھوں نے بنگلہ کی بھی سرپرستی کی اور اسے اپنی زبان سمجھا۔ سلطان غیاث الدین اعظم شاہ بنگال کی ملی جلی تہذیب کے سرپرست کی حیثیت سے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔ فارسی، میتھلی اور بنگالی ادب کی سرپرستی کر کے اور ان کی ترقی میں حصّہ لے کر وہ لافانی ہو گئے ہیں۔[۵۸] وہ نہ صرف بنگالی ادیبوں اور شاعروں کی سرپرستی کرتے تھے بلکہ ہندوؤں کی مذہبی کتاب یعنی رزمیہ نظم مہا بھارت کا ترجمہ بھی ان ہی کی سرپرستی میں بنگلہ میں کیا گیا۔ علاؤ الدین حسین شاہ نے ملا دھر باسو، بیراداس، بیجوئے گپتا د چھوٹا و دیاپتی، اور جسو راج خان جیسے بنگلہ شاعروں اور ادیبوں کی سرپرستی کی۔ یہ شعرا ان کے احسانات کا اعتراف اپنی نظموں میں کرتے ہیں۔[۵۸ الف] ان کے چاٹگام کے صوبہ دار پراگل خان کی سرپرستی میں سب سے پہلے کبیندر پرامیشور نے مہا بھارت کا ترجمہ کیا۔[۵۹] سلطان مذکور کے بیٹے نصرت شاہ نے بھی مہا بھارت کو بنگلہ زبان میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ پراگل خان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے چھوٹے خاں چاٹگام کے گورنر مقرر ہوئے اور انھوں نے اپنے باپ کی روایت رواداری کے مطابق مہا بھارت کا ترجمہ بنگلہ میں کرنے کا حکم دیا۔[۶۰] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مہا بھارت کے ایک حصّے کا ترجمہ پہلے ہو چکا تھا جو اب مکمل کیا گیا۔ ان کے ایک سرکاری کارکن کوی رنجن تھے جو بہت اچھے شاعر تھے جنھوں نے بہت محبت و احترام سے چھوٹے خان کا ذکر اپنی نظموں میں کیا ہے۔

مسلمان حکمرانوں اور ان کے صوبہ داروں کی سرپرستی کی وجہ سے بنگلہ زبان عوام کی زبان بن گئی، اور ترقی کرنے لگی۔ اس ترقی کی رفتار ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی میل جول سے بہت تیز ہو گئی۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا سماجی زندگی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا باہمی تعاون بڑھتا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی اور فارسی کے بہت سے الفاظ بنگلہ زبان میں داخل ہو کر سنسکرت الفاظ کی جگہ پر استعمال ہونے لگے۔ جیسا کہ پروفیسر شوبیتی کمار چٹرجی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ تقریباً دو ہزار چھے سو عربی اور فارسی کے الفاظ بنگلہ زبان کی لغت کا ایک اہم جزو بن گئے

Marfat.com

ہیں[۶۱]۔ میرے خیال میں ان الفاظ کی تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے۔ مسلمان مشرقی بنگال میں اکثریت میں تھے اور ان کی زبان میں عربی و فارسی کے الفاظ بہت زیادہ ہیں۔ بنگالی ہندوؤں کی زبان میں ایسے الفاظ نسبتاً کم ہیں جن کی جگہ وہ سنسکرت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ عربی و فارسی کے الفاظ جب بنگلہ میں استعمال ہوتے ہیں تو ان کا تلفظ بدل جاتا ہے اور اکثر ان کے مفہوم بھی فرق ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کوی کنکن مکند رام کی چنڈی منگل (سال تصنیف ۱۵۹۴ء)، شاعر دولت قاضی (پیدائش ۱۷۱۲ء) کی نظمیں اور مہا بھارت چندر (پیدائش ۱۷۱۲ء) کی آنند منگل فارسی الفاظ سے معمور نظر آتی ہیں۔ اس کے علاوہ جہاں تک عوامی ادب کا تعلق ہے مسلمانوں کا اثر بنگلہ لوک گیتوں پر بھی پڑا ہے جیسا کہ مدھو مالا میں پریوں اور جنوں کے ذکر سے ظاہر ہوتا ہے۔[۶۲]

ہندستان کی دوسری زبانوں کی طرح بنگلہ پر بھی عربی کے مقابلے میں فارسی کا اثر زیادہ معلوم ہوتا ہے لیکن عربی فارسی کے ذریعہ اس پر اثر انداز ہوئی ہے۔ اسلامی اور صوفیانہ خیالات مثلاً عشقِ الٰہی، انسانی برادری، سماجی مساوات، پیر و مرشد کا احترام اور انسان دوستی کے جذبے سے بنگلہ شعر و ادب مالا مال ہو گیا، اور ان میں شریعت، طریقت، حقیقت، معرفت، نفس، ذکر، ترک، فنا، توکل جیسے الفاظ رائج ہو گئے۔

مسلمان ادیبوں اور شاعروں نے جو کتابیں اور نظمیں لکھی ہیں ان میں اسلامی رنگ بھرا ہوا ہے اور ان سے بنگلہ زبان میں تنوع پیدا ہو گیا ہے۔ شروع میں وہ مہا بھارت اور پورانوں کی کہانیوں سے متاثر تھے اور انھیں کو نظم بھی کرتے تھے۔ مشہور شاعر سید علاول[۶۳] نے کئی نظمیں کرشنا اور رادھا کے عشق کے موضوع پر لکھی ہیں۔ وہ ہندوؤں کی مذہبی رسومات سے آگاہ نظر آتے ہیں۔ سنسکرت ادب میں نسوانی جذبات کی تقسیم اور ان کی ترجمانی کا بھی علم ان کو ہے۔ اس زبان کے علم عروض سے بھی وہ واقف ہیں[۶۴]، لیکن پہلی مرتبہ پندرھویں صدی کے آغاز میں سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے ایک ہم عصر بنگالی مسلمان شاعر شاہ محمد صغیر نے یوسف و زلیخا کے قصے کو بنگلہ میں نظم کیا[۶۵]۔ لیکن اس میں بھی مقامی رنگ نمایاں

Marfat.com

ہے ۔ سولھویں صدی کے آخر میں بنگالی مسلمانوں نے ایک تحریک حضرت محمدؐ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ اور صوفیائے کرام کے حالات زندگی لکھنے کی چلائی جو بہت کامیاب ہوئی۔(۶۶) سید سلطان نے تین کتابیں نبی بنگشو، شب معراج، اور وفات رسول لکھی ہیں۔(۶۷) اس کے بعد قرآن پاک، حدیث شریف، فقہ اسلامی اور اسلامی تاریخ کے متعلق خالص اسلامی موضوعات پر بنگلہ میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اس طرح مسلم بنگلہ اب اسلامی تہذیب کا آئینہ دار بن گیا اور اس سے اسلام کے نظریات کی اشاعت ہوئی۔ اس کے ساتھ ساتھ فارسی کی اہم اور مشہور کتابوں کا خصوصاً مثنویوں کا بنگلہ میں ترجمہ کرنے کا کام بھی شروع ہوا اور اس کے نتیجے میں فارسی ادب کا ایک حصّہ بنگلہ میں منتقل ہو گیا۔

اٹھارویں صدی کے وسط میں بنگال میں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار ختم ہو گیا۔ انیسویں صدی میں مسلمانان بنگال پر سید احمد بریلوی کے اعلان جہاد اور بندوبستِ دوامی PERMANENT SETTLEMENT کی وجہ سے مصیبتوں کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر ہندوؤں نے سنسکرت آمیز بنگلہ لکھنا اور بولنا شروع کیا اور مسلم بنگلہ ادب قریب قریب ختم ہو گیا۔(۶۸) بیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانان بنگال پھر بیدار ہوئے اور ۱۹۱۱ء میں بنگلہ مسلم ساہتیہ سامیتی کلکتہ میں قائم کی گئی جس کی کارروائی سے بنگلہ میں دوبارہ عربی، فارسی اور اردو کے الفاظ شامل ہونے لگے۔(۶۹)

اسلامی تعلیم:

بنگلہ زبان و ادب کی سرپرستی کا یہ مطلب نہیں تھا کہ مسلمانوں نے عربی اور فارسی کو نظر انداز کر دیا یا اس سے بیگانہ ہو گئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنگلہ مقامی زبان تھی جسے مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی حاصل تھی لیکن فارسی سرکاری زبان تھی اور کاروبار سلطنت اسی زبان میں ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ عربی کو بھی ایک خاص مقام اس وجہ سے حاصل تھا کہ وہ مسلمانوں کی مذہبی زبان تھی اور مذہبی تعلیم عربی کتابوں ہی کے ذریعہ ہوتی تھی۔(۷۰)

Marfat.com

سب سے پہلے محمد بن بختیار خلجی نے بنگال میں مسجدیں اور مدرسے بنوائے اس کے بعد بنگال کے گورنر غیاث الدین (۱۲۱۲ء تا ۱۲۲۷ء) نے لکھنوتی میں ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنوایا۔ ۱۲۶۰ء کے قریب مشہور عالم مولانا شرف الدین ابوتوامہ سنارگاؤں تشریف لائے اور وہاں ایک عالی شان مدرسہ بنوایا جس میں وہ اپنے تلمیذ رشید شیخ شرف الدین یحییٰ منیری کے ساتھ درس دینے لگے۔[۱۷] اس دوران میں اور مدرسے بھی بنائے گئے جن کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔ سلطان رکن الدین کیکاؤس نے ایک مدرسہ ۶۹۸ھ ہجری مطابق ۱۲۹۸ء میں تربینی میں بنایا۔ قاضی الناصر محمد اپنی دولت اسلامی تعلیم کے پھیلانے میں صرف کرتے تھے۔ ظفر خان نے ایک مدرسہ شمس الدین فیروز شاہ کے زمانے میں ۷۱۳ھ مطابق ۱۳۱۳ء میں بنایا جس کا نام "دارالخیرات" تھا۔ اس طرح اور بہت سے چھوٹے مدرسے بھی بنائے گئے۔ سلطان حسین شاہ نے صوفی قطب عالم کی یاد میں ایک عالیشان مدرسہ گور میں[۱۷] قائم کیا تھا۔ یہ ایک چوکور عمارت تھی جس کے کھنڈرات ساگر دیگھی میں اب بھی دیکھے جا سکتے ہیں[۷۲]۔ گور ہی میں گورِ شہید کے محلے میں حسین شاہ نے ایک دوسرا مدرسہ بھی بنوایا تھا۔ گور میں عمر پور نامی ایک گانو ہے جو "درس باڑی" کہلاتا ہے اس کے نام ہی سے پتا چلتا ہے کہ یہاں ایک حلقۂ درس تھا۔ ایک کتبہ یہاں حال ہی میں دستیاب ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں پر سلطان شمس الدین یوسف شاہ نے ایک مسجد ۸۸۴ھ ہجری مطابق ۱۴۷۹ء میں بنائی تھی جس میں ایک مدرسہ بھی تھا۔ ڈھاکہ کے مشہور مغل صوبہ دار شائستہ خان نے ایک مدرسہ مسجد کے ساتھ بنوایا۔ ڈھاکہ میں ان کے نامکمل قلعہ کے قریب ایک عالی شان مسجد تھی جس میں مدرسہ بھی تھا۔[۷۳] شہنشاہ عالمگیر کے بیٹے محمد اعظم کے نام پر ڈھاکہ میں ایک محلہ اعظم پورہ کہلاتا ہے جس میں ایک دو منزلہ مسجد ہے جس کے بالائی حصے میں ایک مدرسہ تھا۔ جعفر خاں نے مرشد آباد میں ایک شاندار مدرسہ بنایا تھا جس کا نام "کٹرہ مدرسہ" تھا۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں بنگال کے سیلاپور میں چھوٹے چھوٹے مدرسے تعمیر کیے گئے تھے، جن میں ہندو اور مسلمان تعلیم حاصل کرتے تھے۔ عین ممکن ہے کہ ہندو وہاں فارسی پڑھتے تھے۔[۷۴] مولانا حمید دانشمند

Marfat.com

نے منگلکوٹ، بردوان میں ایک مدرسہ بنایا تھا جس کے آثار اب بھی نظر آتے ہیں۔ یہ تو وہ مدرسے تھے جنھیں خود مختار مسلمان حکمرانوں، ان کے امیروں اور صوبہ داروں نے بنوایا تھا۔ ان کے علاوہ وہاں کے متمول مسلمان اور زمین دار بھی اسلامی تعلیم کی اشاعت کرتے تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں بیربھوم کے ایک زمین دار اسداللہ اور بردوان میں موضع بوہار کے زمین دار منشی صدرالدین کے نام لیے جا سکتے ہیں۔[۷۵]

جن مدارس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ان میں خالص اسلامی تعلیم دی جاتی تھی اور ہندستان کے دوسرے اسلامی مدرسوں سے یہ مختلف نہ تھے، نہ ان میں مذہبی تعلیم کا سلسلہ کسی طرح مختلف تھا۔ مضامین درس، تعلیم اور درسی کتابیں بھی مختلف نہ تھیں۔ عام طور سے قرآن، تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مولانا ابوتوامہ یا ان کے ایک تلمیذ کی کتاب نامِ حق جو فقہ پر ہے کان پور میں ۱۳۳۲ھ ہجری میں لکھی ہے۔[۷۶] محمد بن یزدان بخش کا مخطوطہ صحیح البخاری تین جلدوں میں ہم تک پہنچا ہے۔[۷۷] ہندستان کے مختلف علمی و تعلیمی مراکز سے مسلمان علما درس و تدریس کے لیے مدعو کیے جاتے تھے۔ ان میں سے چند علما کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ان کے علاوہ مولانا بحرالعلوم بوہار کے زمین دار کی درخواست پر وہاں تشریف لے گئے اور اس کے مدرسے (قائم شدہ ۱۱۷۸ھ) کے صدر مدرس مقرر ہوئے، ان کی نگرانی میں ایک سو شاگردوں کے قیام و طعام کا انتظام اور ان کے لیے وظیفہ بھی زمین دار صاحب نے مقرر کیا تھا۔[۷۸] یہ بہت واضح ہے کہ علاقائی لحاظ سے جہاں تک اسلامی تعلیم کا سوال ہے بنگال کی روایت ماضی میں بہت شان دار رہی ہے۔

فنونِ لطیفہ:

صرف تعلیم ہی میں نہیں فنون لطیفہ میں بھی مسلمانانِ بنگال نے کافی ترقی کی تھی۔ مسلمان حکمرانوں نے فن خطاطی، فن تعمیر اور موسیقی کی ترقی میں کافی حصہ لیا اور ان فنون لطیفہ کی سرپرستی کی۔ فنِ مصوری کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔[۷۹]

فن خطاطی مسلمانوں کا ایک محبوب فن اس وجہ سے رہا ہے کہ چھاپہ خانہ

Marfat.com

ایجاد ہونے سے قبل وہ قرآن مجید اپنے ہاتھ سے لکھنے کو باعثِ سعادت سمجھتے تھے۔ بنگال میں بھی فن خطاطی میں طرز کوفی، نسخ، ثلث اور طغرا کافی پروان چڑھے اور ان کے خوب صورت نمونے ہمیں نہ صرف مخطوطات میں ملتے ہیں بلکہ عمارتوں کے کتبوں اور سکوں کی تحریروں میں بھی نظر آتے ہیں(۸۰)۔ ثلث اور نسخ مخطوطوں میں اور طغرا رسم الخط عمارتوں کے کتبوں میں زیادہ ہیں۔ حسین شاہی خاندان کے حکمرانوں میں طغرا بہت محبوب ہوا اور سولھویں صدی عیسوی تک یہ بہت مقبول رہا۔ بنگال کے مشہور نواب مرشد قلی خاں بہت اچھے کاتب تھے، ان کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ روزانہ اپنے ہاتھ سے قرآن شریف کی کتابت کرتے تھے اور خوش خط مکمل نسخے مکہ و مدینہ میں بھیجتے تھے(۸۱)۔

بنگال کے مسلمان حکمرانوں نے یہاں جو عالی شان عمارتیں بنوائی ہیں وہ اب بھی ان کی عظمتِ رفتہ و شوکت گزشتہ کی یاد دلاتی ہیں۔ وہ انسانی زندگی کے سماجی اور مذہبی تقاضوں کو پورا کرتی ہیں۔ عام طور پر یہ عمارتیں مسجدوں، مدرسوں اور مقبروں پر مشتمل ہیں(۸۲)۔ اور یہ ایک حقیقت ہے کہ انھوں نے یہاں اتنی مسجدیں بنائی ہیں جتنی ہندستان کے کسی ایک علاقے میں نظر نہیں آتیں۔ یہ ضرور ہے کہ مغلوں کی بنائی ہوئی عالی شان اور خوب صورت عمارتوں کا بنگال کی عمارتیں مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ محل اور قلعے بھی بنگال کے مسلم حکمرانوں نے کم ہی بنائے ہیں۔ ان کی عمارتیں نہ صرف دارالسلطنت اور خاص خاص شہروں مثلاً لکھنوتی، گوڑ، پنڈوہ، سنارگانو، ڈھاکہ، مرشد آباد(۸۳) وغیرہ میں بنائی گئیں بلکہ یہ بنگال کے دوسرے حصوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ خود مختار سلاطین کے دور کی عمارتیں اپنی خصوصیت کے لحاظ سے مغل دور کی عمارتوں سے مختلف ہیں۔ بنگال میں بنی ہوئی اسلامی عمارتوں میں انفرادیت اور مقامی رنگ ضرور ہے لیکن اس کا بنیادی طرز ہندستان کے اسلامی طرزِ تعمیر سے بہت مختلف نہیں ہے۔ ہر مسجد میں چار چیزیں ضروری ہوتی ہیں، وسیع صحن، محراب، گنبد اور منارے۔ مسلم فن تعمیر کے بنیادی عناصر کے ساتھ جب بنگال کے جغرافیائی حالات، اس کی روایت اور ثقافت کا امتزاج ہوا تو بنگالی مسلم طرزِ تعمیر وجود میں آیا جو اپنے اندر انفرادی خصوصیت بھی رکھتا ہے(۸۵)۔

بنگال کی عمارتوں کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ آرائشی کام عام طور سے سرخی مائل بادامی رنگ کے پتھر یا مٹی سے کیا جاتا ہے جسے TERRACOTA ORNAMENTATION کہتے ہیں۔ بنگال میں مسلم عمارتوں میں سب سے زیادہ الیاس شاہی اور حسین شاہی خاندانوں کے خود مختار سلاطین کی بنائی ہوئی ہیں(۸۶)۔ ان میں بنگالی خصوصیت نمایاں ہے، یہ پتھر سے بنائی گئی ہیں اور اینٹ سے بھی۔ اور ان میں مختلف رنگوں کے کھپریل بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ یہاں گور طرز کی عمارتیں گور اور پنڈوہ میں پائی جاتی ہیں۔ ان بہت سی عمارتوں کی تفصیل بیان کرنا یا ان سب کے نام گنوانا بھی ممکن نہیں۔ لیکن اس دور میں بنائی گئی چند اہم عمارتوں کے نام یہ ہیں، ادینہ مسجد پنڈوہ میں جو بہت ہی وسیع و عریض ہے، داخل دروازہ، کوتوالی گیٹ، ایک لاکھی مقبرہ، تانتی پاڑہ مسجد، فیروز مینار، لٹن مسجد وغیرہ، بڑا سونا مسجد، اور چھوٹا سونا مسجد، قدم رسول اور حسین شاہ کا مقبرہ گور میں۔ چھوٹا سونا مسجد میں تین چوچالہ گنبد ہیں جو بنگالی عمارتوں کی خاص خصوصیت ہے(۸۷)۔ گور اور پنڈوہ کے علاوہ بنگال کے دوسرے حصوں میں مثلاً دیناج پور، فرید پور، سلہٹ، راج شاہی، باگیر ہاٹ وغیرہ میں بھی بنگالی اسلامی طرز کی عمارتیں موجود ہیں(۸۸)۔ ان میں زیادہ تر مسجدیں ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے اور یہ یاد رکھنا ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہندستان کا سب سے بڑا بودھ اسٹوپا پہاڑ پور میں اور سب سے بڑی ادینہ مسجد پنڈوہ، بنگال میں ہیں۔

عہد مغلیہ میں بھی بنگال میں بہت سی مسجدیں، مقبرے اور منارے بنائے گئے، اور نئے شہروں ڈھاکہ اور مرشد آباد کو انھوں نے خوب صورت عمارتوں سے مزین کیا(۸۹)۔ ہندستان کے دوسرے حصوں میں رائج مثلاً دلی اور آگرہ کا مغل طرز تعمیر یہاں بھی رائج ہوا۔ مرشد آباد میں بنی ہوئی چند عمارتوں پر دکنی طرز کی عمارتوں کا اثر صاف ظاہر ہے(۹۰)۔ یہ دراصل بنگال کے مشہور صوبہ دار مرشد علی خاں کی سرپرستی میں بنی ہیں۔ وہ بیجاپور، احمد نگر اور اورنگ آباد میں حاکم رہ چکے تھے۔ اس دور کی عمارتوں میں قدیم مالدہ کی جامع مسجد (۱۵۹۶ء) اور ڈھاکہ کی باغ مسجد ہیں۔ موخر الذکر مسجد صوبہ دار شہزادہ محمد اعظم خاں نے بنوائی تھی۔ لال باغ قلعہ

Marfat.com

ڈھاکہ کے اندر شائستہ خان کی دختر پری بی بی کا مقبرہ ہے۔ اس دور کی دوسری مسجدوں میں مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں۔ کارطلب خاں کی مسجد ڈھاکہ میں، مریم بی بی کی مسجد نرائن گنج میں، عطیہ کی جامع مسجد میمن سنگھ میں، بایزید درگاہ اور قدم مبارک مسجد چاٹگام میں[۹۱]۔ سب سے مشہور منارہ جو مغلوں کے دور میں بنا وہ نیم سرائے منارہ ہے۔ جوگورا اور پنڈوہ کے درمیان سڑک کے ٹھیک وسط میں واقع ہے۔ ان عمارتوں کی ایک خاص علامت کنول کا پھول ہے جس کی پتیوں پر اللہ کا لفظ کندہ ہوتا ہے۔ مغلوں کے زمانے میں بنگال کے اسلامی طرزِ تعمیر میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ سرخی مائل یا بادامی رنگ کے پتھر یا مٹی کا آرائشی کام اب ان عمارتوں میں نظر نہیں آتا۔ پندرھویں صدی کے چینی سیاح دارالسلطنت پنڈوہ کے محلوں کا ذکر کرتے ہیں، لیکن وہ اب کہیں نظر نہیں آتے۔

زمانۂ وسطیٰ میں تعمیر ہونے والے ہندو مندروں پر بھی اسلامی طرز کی عمارتوں کا اثر پایا جاتا ہے، خصوصاً مغل طرز کی عمارتوں کا۔ چہ چالا طرز کے مندر سترھویں صدی عیسوی میں بہت مقبول ہوئے۔ ان میں مسجد کی عمارتوں کی بعض خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ دیناج پور کے ایک گانو کانتا نگر کے مندر پر اسلامی طرز کی عمارتوں کا اثر بہت واضح ہے[۹۲]، خصوصاً گورا اور پنڈوہ کی مسجدوں کا۔ یہ ۱۷۰۴ء اور ۱۷۳۲ء کے درمیان بنایا گیا تھا جو ایک تین منزلہ عمارت ہے۔ اس مندر کی ایک خصوصیت جو اسلام کے اثر سے ہے وہ یہ ہے کہ اس میں بتوں کے مجسمے نہیں ہیں۔

ریاست بنگال میں زمانۂ وسطیٰ کی مصوری کے بارے میں تحقیقی کام بالکل نہیں ہوا ہے۔ سنسکرت میں لکھے ہوئے ایسے تین مخطوطے موجود ہیں جن میں تصویریں ہیں، ان میں سے ایک ہری بنگش کا مخطوطہ ہے جو ۱۴۷۹ء میں اور دوسرا بھاگوت گیتا کا جو ۱۶۸۹ء میں لکھے گئے ہیں۔ لیکن عربی، فارسی یا بنگلہ میں لکھا ہوا کوئی مخطوطہ ابھی تک نہیں مل سکا ہے جس میں مسلمانوں کی مصوری کے نمونے ہوں، اس لیے اس کے بارے میں کچھ کہنا ممکن نہیں ہے[۹۳]۔ اگرآگرہ

Marfat.com

اور دہلی کی مصوّری کے مغل اسکول کی طرح بنگال میں بھی کوئی اسکول موجود ہوتا تو ہمیں بھی اس کا علم ہوتا۔ صرف مرشد آباد اسکول کی مصوّری کے چند نمونے ہم تک پہنچے ہیں جو بہت بعد کے ہیں اور ان پر تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔

شمالی ہند کی موسیقی کی ترقی میں مسلمانوں نے جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں وہ معلوم ہیں۔ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ ہندو پوجا کے وقت موسیقی کا کثرت سے استعمال کرتے تھے لیکن ویشنو تحریک میں کیرتن اور بداولی گانوں میں صوفیوں کی پسندیدہ قوالی کا اثر دیکھا جا سکتا ہے۔ بنگال کے مسلمانوں نے شاستری سنگیت کی ترقی میں بھی حصّہ لیا ہے۔[۹۴] لیکن اس کی نشان دہی ضروری ہے کہ لوک گیت کی نشو و نما میں انھوں نے جدّت کی اور کارہائے نمایاں انجام دیے۔ صوفیانہ خیالات سے مالا مال، وجد و عرفان کے حصول میں مُمِدّ و معاون ہونے والی بہت سی نظمیں اور گیت بنگالی مسلمانوں نے لکھے ہیں جن میں دو قسم کے بہت مشہور و مقبول ہوئے ہیں یعنی "معرفتی" اور "مرشدی"۔[۹۵] ان دونوں گانوں کے طرز بھی مختلف ہیں جن کا اثر ہندوؤں پر بھی پڑا تھا۔ یہ مختلف راگ راگنیوں کے امتزاج سے بنے ہیں، بنگال کے مسلمان صوفیوں کی خانقاہوں اور درگاہوں میں جب یہ گانے گائے جاتے تھے تو سہ سے لوگ وجد و عرفان میں ہوش و حواس کھو بیٹھتے تھے اور ان پر حال آجاتا تھا۔[۹۶] لیکن ان گانوں پر جب ویشنومت کے گانوں کا اثر ہوا تو ایک نئے طرز کا گانا ایجاد ہوا جسے "باول" کہتے ہیں۔ اس کے گانے اور سر تال "مرشدی" و "معرفتی" سے الگ ہیں لیکن اس کے افکار و خیالات ان سے بہت ملتے جلتے ہیں، کیوں کہ یہ سبھی صوفیانہ خیالات سے پُر ہیں۔ "مرشدی" میں پیر و مرشد کا تصوّر مرکزی اور بہت اہم ہے لیکن "معرفتی" میں ایسا نہیں ہے۔ "باول" گانے والے ہندو بھی ہیں اور مسلمان بھی اور یہ سب گیروا رنگ کا کپڑا پہنتے ہیں۔[۹۷] ان تینوں گانوں کا اثر رابندر ناتھ ٹیگور پر بھی پڑا تھا۔[۹۸] خصوصاً "باول" گانوں کا اثر ان پر بہت گہرا تھا۔ باول نام کا ایک فرقہ بھی بنگال میں کافی مقبول ہوا جس کی تعلیم اسلام سے کافی متاثر معلوم ہوتی ہے۔ باول گانوں کا مرکزی خیال خدا اور انسانی روح کی محبت ہے جو تمام آسمانی مذاہب کی روح ہے۔ اللہ یا بھگوان ہر انسان کے دل میں پوشیدہ

Marfat.com

ہے اور اس سے رابطہ قائم کرنا ہی انسانیت کی سب سے اعلا منزل ہے، اور یہ اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب انسان انسان سے محبت کرے۔ غرض مسلمانانِ بنگال نے یہاں کے لوک گیت کی ترقی و ترویج میں نمایاں حصہ لیا اور اس میں ایسی جدت طرازی کی ہے جس سے یہ مالا مال ہو گیا ہے۔

مسلمان اور بنگالی ہندو ثقافت:

جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ اسلام کا اثر بنگالی ہندوؤں کی سماجی اور ثقافتی زندگی کے ہر شعبے پر پڑا۔ لیکن مسلمان بھی ان کے رسم و رواج تہذیب و معاشرت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ بنگالی ہندو ثقافت نے اگر اسلام اور مسلم ثقافت سے بہت کچھ لیا ہے تو انھیں کچھ دیا بھی ہے۔ ساڑھے چھے سو سال تک ہندو اور مسلمان بنگال میں ایک ساتھ سکونت پذیر رہے۔ اس لیے یہ دو طرفہ اثر ہونا بھی ضروری تھا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوؤں کی معاشرت کا اثر بنگالی مسلمانوں پر ہندوستان کے دوسرے علاقوں کے مسلمانوں کی بہ نسبت زیادہ پڑا ہے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ اس اثر سے بعض اچھے نتائج برآمد ہوئے تھے لیکن ان کی تفصیل اس مقالہ کے موضوع سے خارج ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ بہت سے غلط رسوم اور اوہام پرستیاں جو ہندو سماج میں رائج تھیں، مسلمانوں کی زندگی میں بھی داخل ہو گئیں۔ ان کی تفصیل یہاں لکھنا ضروری نہیں ہے کیوں کہ حضرت سید احمد بریلوی کے ایک تلمیذ شاہ محمد اسمٰعیل شہید کی کتاب صراط مستقیم میں یہ سب موجود ہے۔ اگرچہ انھوں نے یہ کتاب شمالی ہند کے مسلمانوں کے بارے میں لکھی تھی لیکن یہ حرف بہ حرف بنگالی مسلمانوں پر بھی صادق آتا ہے(۹۸)۔ ان میں پیر پرستی اور درگاہ پرستی بہت عام اور نقصان دہ تھی۔ وہ لکھتے ہیں کہ اگر ہندوؤں کی تیرتھ گاہیں گیا، متھرا اور کاشی میں تھیں تو مسلمانوں کی بھی زیارت گاہیں مکہ، ان پور، بہرائچ اور اجمیر میں تھیں۔ ہندو اگر اپنی مورتیوں کے لیے مٹھ بناتے تھے تو مسلمان اپنے اولیا کی قبر پر مزار بناتے تھے۔ مٹھ میں جہاں مہنت اور گوسائیں تھے تو وہاں مسلمانوں کے مزاروں پر خادم، مجاور اور پیر زادے تھے انھوں نے اپنی دوسری

Marfat.com

کتاب تقویۃ الایمان میں مسلمانوں کو تاکید کی تھی کہ وہ قرآن و حدیث کی تعلیم کے خلاف کسی کی پیروی نہ کریں چاہے وہ مجتہد ہو یا امام، غوث ہو یا قطب، مولوی ہو یا شیخ، بادشاہ ہو یا وزیر، پادری ہو یا پنڈت کسی کا بھی حکم نہ مانیں۔(۹۹)

اور دوسری مختلف قسم کی بدعتوں کا بیان ان دو کتابوں میں ہے۔ مثلاً پیر و مرشد کا حد سے زیادہ احترام، اولیا اور درویشوں کی پرستش خصوصاً غیر تعلیم یافتہ مسلمانوں میں، ہر مشکل میں ان سے مدد مانگنا، ان کے مزاروں کا طواف خانۂ کعبہ کے طواف کی طرح کرنا، طویل یا دشوار گزار سفر طے کر کے ان کے مزاروں پر حاضری دینا، ان پر چراغ اور شمع جلانا، جو شرعی طور پر ممنوع ہے، ان سے منتیں مانگنا اور دل کی مراد پوری ہو جانے پر ان سے طرح طرح کے وعدے کرنا، ان سے کرم کی بھیک مانگنا، ان سے مختلف قسم کی مرادوں مثلاً اولاد، عزت، صحت اور مال و دولت کے حصول کے لیے دعائیں مانگنا، اولاد کے نام پیروں اور اولیا کے نام کی مطابقت سے رکھنا، سر کے بال نہ تراشنا۔ یہ سب ملحدانہ رسوم اور بدعتیں مقبول عام تھیں جو ہندوؤں کے اثر سے مسلمانوں میں رائج ہو گئی تھیں نہ کہ صوفیوں کے اثر سے، یہ سب اللہ کی وحدانیت کے خلاف گناہِ کبیرہ اور کفر کے برابر تھیں۔ بنگال کے مسلمان اولیا کی پرستش اس طرح کرتے تھے کہ اللہ سے غافل ہو گئے تھے، یا اس کو بھول گئے تھے۔ مزید تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ یہاں اتنا لکھنا ضروری ہے کہ ان رسوم اور بدعتوں کے خلاف وہابی تحریک کے زیر اثر ہندستان کے دوسرے حصوں کی طرح کئی تحریکیں اصلاح امت اور تجدید اسلام کے لیے بنگال میں بھی چلائی گئیں(۱۰۰)۔ ان تحریکوں میں سید احمد بریلوی کی طریقۂ محمدیہ بھی ہے جو بہت کامیاب ہوئی۔ اس کے علاوہ ایک اور اہم اور کامیاب تحریک حاجی شریعت اللہ کی فرائضی تحریک تھی۔ وہ اپنے کو پیر اور مرشد کی جگہ استاد کہتے تھے۔ بہت کم مدت میں سارے بنگال میں خصوصاً دیہات میں ان کے لاکھوں شاگرد پیدا ہو گئے۔ ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے دودو میاں نے اس تحریک میں جان ڈال دی اور اسے زور و شور سے چلایا(۱۰۱)۔ حضرت سید احمد بریلوی کے شاگرد تیتو میر نے بھی یہاں اصلاح کی تحریک کامیابی سے چلائی(۱۰۲)۔ ان تحریکوں میں مولانا کرامت علی

Marfat.com

کی تعینی تحریک کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو فرائضی تحریک کے خلاف تھی۔ ان تحریکوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنگالی مسلمانوں میں رائج غلط اور گمراہ کن بدعتیں اور رسوم بہت حد تک ختم ہو گئیں۔ ان تحریکوں کی تفصیل ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ یہ سب ہمارے زیرِ بحث دور یعنی بنگال میں اسلام کی آمد سے لے کر ۱۷۶۵ء تک کے بعد بنگال میں چلائی گئی تھیں۔ البتہ یہاں صرف ایک حقیقت کی طرف توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ حجاز وغیرہ میں وہابی تحریک کا بنیادی مقصد اصلاح امت اور تجدید اسلام تھا لیکن ہندستان اور بنگال میں اس مقصد کے علاوہ ان تحریکوں کا ایک اور مقصد یہ تھا کہ ان کے ذریعے انگریزوں کے خلاف مسلمانوں کی آزادی کی جدوجہد کو تقویت پہنچائی جائے۔ بنگال میں یہ تحریکیں مسلمان کسانوں اور ہندو زمین داروں کے درمیان ایک مسلسل کش مکش کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔(۱۰۳) اس مقالہ کے اختتام پر ان باتوں کو پھر واضح کر دیا جائے کہ اسلام کی سماجی اور اخلاقی تعلیم سے متاثر ہو کر بنگال کے ہندوؤں اور بدھ مذہب کے پیروؤں نے کثیر تعداد میں اسلام قبول کیا اور ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے وقت مسلمان بنگال میں اکثریت میں تھے۔ صوفیائے کرام بیرونِ ہند سے یہاں کبھی آئے اور بنگال کو اپنی روحانی برکتوں سے مالا مال کیا۔ اسلام نے بنگال کی ثقافتی، معاشرتی، روحانی، دینی اور جمالیاتی زندگی کے ہر شعبے کو خاصا متاثر کیا اور مسلمان حکمرانوں نے عوام و خواص کی فلاح و بہبود کے لیے اور ان کی زندگی کو خوب صورت بنانے اور اسے ترقی دینے میں کارہائے نمایاں انجام دیے جس سے انکار ممکن نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بنگال میں اسلام اور مسلمان ہندوؤں سے بھی کافی متاثر ہوئے ہیں، مسلم ثقافت نے بنگال کو کچھ دیا تو اس سے کچھ لیا بھی ہے۔(۱۰۴) لیکن مجموعی حیثیت سے مخلوط بنگالی کلچر کی نشوونما میں ہندستانی کلچر کی طرح اسلام اور مسلمانوں نے بھی اہم خدمات انجام دی ہیں۔(۱۰۵) بنگال میں اسلام مقامی حالات سے ہندستان کے دوسرے علاقوں کی طرح متاثر ضرور ہوا ہے لیکن اس کا تعلق ہندستان اور اسلامی دنیا کے اہم مراکز سے بھی بہت گہرا رہا ہے۔ علاقائی خصوصیت کے ساتھ یہ ایک کل ہند حیثیت کا بھی حامل ہے۔ اور یہ یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ بنگال میں اسلام کی تاریخ دنیائے اسلام اور کل ہند اسلامی تاریخ کا ایک زرّیں باب ہے۔

Marfat.com

حوالاجات

(۱) جادوناتھ سرکار (مدیر) دی ہسٹری آف بنگال، جلد دوم، مسلم پیریڈ، انگریزی میں، ۱۲۰۰ سے ۱۷۷۵ تک، (دی یونی ورسٹی آف ڈھاکہ، ۱۹۴۸ء) ۵۸۰ صفحات۔

(۲) یہ بنگال سینا کے بیٹے تھے اور ۱۱۷۵ء میں سریر آرائے سلطنت ہوئے تھے۔ سینا خاندان کی تاریخ کے لیے دیکھیے آر سی مجمدار، ہسٹری آف بنگال، جلد اول، ہندو پیریڈ، انگریزی (دی ڈھاکہ یونی ورسٹی، ۱۹۴۳ء) ص ۲۲۹۔ ۲۰۵۔

(۳) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، باب سوم، ص ۷۰۔۵۸؛ ص ۹۴۔ ۹۱۔

(۴) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۹۱۔۸۲۔ ملاحظہ کیجیے، منہاج سراج کی طبقات ناصری محمد حبیب، خلیق احمد نظامی، اے کومپر ہینسو ہسٹری آف انڈیا۔ جلد پنجم، دی دہلی سلطانیٹ، (نئی دہلی، ۱۹۷۰ء) ص ۱۱۶۰۔ ۱۱۳۵) مسنر کے نورالحسن کے قلم سے۔ این۔ بی۔ رائے، بنگال" دی دہلی سلطانیٹ؛ دی ہسٹری اینڈ کلچر آف دی انڈین پیوپیل، جلد ششم، (بمبئی، ۱۹۶۰ء) ص ۱۹۳۔ ۲۲۰۔

(۵) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۹۵، اس دور کے تاریخی واقعات کے تعین میں ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور ابن بطوطہ کی رحلہ سے بھی مدد نہیں ملتی۔

(۶) حسین شاہی خاندان کے لیے دیکھیے، ممتاز الرحمن طرف دار، حسین شاہی بنگال، (انگریزی میں) ۱۴۹۴ء سے ۱۵۳۸ء تک، اے سوشیو پولیٹیکل اسٹڈی، (ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ، ۱۹۶۵ء) ۱۸۴ صفحات، شعر کھامو ئے موکھو بادھیائے، بانگلار ایتیہیا شیر دو شعر بچھر، شاد ہین سلطانیر علمے، (کلکتہ، ۱۹۶۲ء)۔

(۷) ممتاز الرحمن طرفدار، حوالہ سابق، باب ہفتم، ص ۲۸۳۔ ۲۳۸۔

(۸) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۱۷۷، ۷۵۔ ابن بطوطہ نے بنگال کو "دوزخ پُر نعمت" لکھا ہے۔

(۹) جگدیش نرائن سرکار، اسلام ان بنگال، تھرٹینتھ ٹو نینتھ سینچوری (کلکتہ، ۱۹۷۲ء) ص ۱۔

(۱۰) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، باب دہم، ص ۱۰۰۔ ۸۳۔ مغل پیریڈ۔

(۱۱) آزاد الحسینی، کرم علی اور یوسف علی کی فارسی تاریخوں کے ترجمے انگریزی میں، بنگال نوابین از جادوناتھ سرکار، (ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ،

Marfat.com

سنہ ۱۹۵۳ء) ۵۰ اصفحات، ملاحظہ کیجیے، کے کے وتو کی کتاب علی وردی پر، ڈاکٹر عبدالکریم کی کتاب مرشد قلی خاں پر اور بریجین کمار گپتا کی سراج الدولہ پر (سنہ ۱۹۷۲ء)۔

(۱۲) عبدالکریم، سوشل ہسٹری آف دی مسلمس اِن بنگال (ڈھاکہ، سنہ ۱۹۵۹ء) ص ۱۸-۱۷۔

(۱۳) عبدالکریم، حوالہ مذکورہ بالا، ص ۱۸،
نوٹ۔ ۱) انعام الحق، پورب پاکستانے اسلام (یعنی مشرقی پاکستان میں اسلام، ڈھاکہ، سنہ ۱۹۴۸ء)؛ انعام الحق، مسلم بنگالی ادب۔

(۱۴) این، کے، سنہا۔ دی ہسٹری آف بنگالی، سنہ ۱۷۵۷ء تا سنہ ۱۹۰۵ء۔ (کلکتہ یونی ورسٹی سنہ ۱۹۶۷ء) ص ۵؛ ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۱۳؛ عبدالکریم، حوالہ سابق، باب چہارم، ص ۴۰ تا ۱۵۷۔

(۱۵) سامی نسل کے بھی بہت سے لوگ آکر بنگال میں آباد ہو گئے، انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۷۔

(۱۶) انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۳۴-۳۳۔

(۱۷) انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۴۶ جس میں لکھا ہے کہ ان میں سے بہت سے شیعہ علما اور تجار تھے۔

(۱۸) جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۲۳-۲۴۔ جس میں لکھا ہے کہ ان کی بعض غلطیوں کی وجہ سے ان کو ہندو سماج سے خارج کر دیا گیا تھا۔ اس لیے وہ اسلام قبول کرنے پر مجبور ہوئے۔

(۱۹) لکشمن سینا کے دور حکومت میں بنگال کے بدھ مذہب کا خاتمہ ہو گیا کیوں کہ وہ بذات خود کٹر ہندو تھا، آر، سی، مجمدار۔ ہسٹری آف بنگال، جلد اول، (ڈھاکہ، ۱۹۴۳ء) باب بعنوان "بدھ زم" بدھوں پر مظالم کا نقشا رامائی پنڈت کی نظم "نرنجنیر رشما" میں کھینچا گیا ہے۔ محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۶۰-۵۹۔

(۲۰) ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق ص ۳۱۲۔

(۲۱) ان کے علاوہ چار اور غیر معروف سلسلے بھی مثلاً قلندریہ، مداریہ، شطاریہ اور ادہمیہ بنگال میں رائج ہوئے۔

(۲۲) انعام الحق، بنگلے صوفی پرو بھاب (بنگلہ میں) یعنی بنگال پر صوفیوں کا اثر، (کلکتہ ۱۹۳۵)۔

(۲۳) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، (کراچی سنہ ۱۹۵۷ء) ص ۳۰-۲۹؛ ہلایدہ مصرا نے ایک نظم "شیخ شبھودیا" میں ان کی کرامات کا ذکر کیا ہے۔

(۲۴) ان سب صوفیہ کے حالات کے لیے ملاحظہ کیجیے، عبدالکریم، حوالہ سابق ص ۱۳۹-۸۴ اور انعام الحق صاحب کی کتاب بھی۔

(۲۵) عبدالکریم، حوالہ سابق، باب سوم، صوفیائے کرام اور ان کے اثرات، ص ۱۲۳-۸۴ اور محمد انعام الحق، اے ہسٹری آف صوفی زم اِن بنگال، (ڈھاکہ، سنہ ۱۹۷۵ء)۔

انعام الحق نے مسلم بنگالی ادب (ص ۱۴۷) میں لکھا ہے کہ ان میں قلندری، مداری اور اوصی سلسلوں کا اثر عوام پر سب سے زیادہ تھا۔

(۲۶) عبدالمجید سالک، مسلم ثقافت ہندستان میں، (لاہور، ۱۹۵۷ء) ص ۲۴۸ بحوالہ ہنٹر۔

(۲۷) عبدالکریم، حوالہ سابق، تفصیل کے لیے دیکھیے ص ۶۱-۳۹؛ دوسرے مسلمان اکابر کی خدمات کی تفصیل بھی اسی کتاب میں موجود ہے۔

(۲۸) ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۳۰۷؛ ۳۰۶، ۱۲۱؛ ۲۹۳، ۲۹۲؛ ۲۹۰؛ عبدالکریم حوالہ سابق، ص ۱۳۰؛ ۱۱۰؛ ۱۰۹۔

(۲۹) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، باب دہم، ص ۱۸۷ وما بعد۔

(۳۰) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۵۱-۴۸؛ بنگالی مسلمانوں کے حج کے بارے میں بھی دیکھیے اسی کتاب کا صفحہ ۵۲-۵۱۔

(۳۱) ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۵۷۔

(۳۲) محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۰۳، اسی غزل کا مقطع ہے۔

حافظ ز شوق مجلس سلطان غیاث الدین
فاضل مشو کہ کار تو از نالہ می رود۔

(۳۳) خصوصاً نیچی ذات کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات دوستانہ تھے، دیکھیے ممتاز الرحمٰن طرف دار، حوالہ سابق، ص ۳۴۳-۳۴۰۔ ہندو مسلم اتحاد کا ایک اہم ثبوت یہ ہے کہ سلطان حسین شاہ کے عہد حکومت میں اعلا عہدوں پر صرف ہندو ہی فائز تھے۔ دیکھیے جادوناتھ سرکار۔ حوالہ سابق، ص ۱۵۲-۱۵۱

(۳۴) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۲۹-۲۸۔ گائودں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات ہمیشہ بہت اچھے تھے۔

(۳۵) مسلمانوں اور برہمنوں کے تعلقات پر دیکھیے ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق ص ۱۹۸-۱۸۹۔

(۳۶) سوریندر سنگھ کوہلی، گورو نانک: جیون درشن اتے کاردکلا، (چندی گڑھ، ۱۹۶۹ء)؛ تاراچند، حوالہ سابق، ص ۱۷۷-۱۶۶۔

(۳۷) تاراچند، حوالہ سابق، ص ۲۱۳ وما بعد؛ ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، باب ششم، ص ۱۸۹ سے ۲۳۷ تک۔

(۳۸) تاراچند، حوالہ سابق، ص ۲۱۷۔

(۳۹) دیکھیے ڈی، سی، سین کی انگریزی کتاب چیتنیہ پر۔

(۴۰) تاراچند، حوالہ سابق، ص ۲۱۸۔

(۴۱) ہسٹری آف میڈیول بنگال، (کلکتہ ۱۹۷۴ء) ص ۲۰۵-۱۹۸؛ ممتاز الرحمٰن نے بھی اس سے انکار کیا ہے۔ حوالہ سابق، ص ۲۸-۲۲۷

(۴۲) ملاحظہ کیجیے ان کی سوانح عمری، کرشنا داس کبیراج، چیتنیہ چرنیا مرتیا، تصنیف کردہ

۱۵۸۵ء بہ تصحیح شِو کمار سین، ۱۹۶۳ء جس میں لکھا ہے کہ برندابن کے قریب ان کا ایک مناظرہ ایک مسلمان صوفی سے ہوا تھا اور ان کا مناظرہ ندیا کے قاضی کے ساتھ بھی مشہور ہے۔ دیکھیے عبدالکریم کی کتاب ص ۲۰۵۔ ۲۰۲۔

(۴۳) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۶۸-۶۵۔ جہاں لکھا ہے کہ مسلمان صوفی حضرات کے عقائد کا اثر ان پر گہرا تھا، تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۱۸۔ ۲۱۷۔

(۴۴) تارا چند، حوالہ سابق ص ۲۲۰۔ ۲۱۹؛ ڈی سی، سین۔ چیتنیہ اینڈ ہز ایج (کلکتہ یونی ورسٹی، ۱۹۲۳ء) ۲۵۴ صفحات۔

(۴۵) صوفیائے کرام کے اثرات کے لیے دیکھیے عبدالکریم، ص ۱۳۹۔ ۸۴ (بہت تفصیلی) اور انعام الحق کی انگریزی کتاب بنگالی میں تصوف کی تاریخ پر۔

(۴۶) ان دونوں لفظوں کے لیے دیکھیے، سر مونیر ولیمس کی، اے سنسکرت انگلش ڈکشنری، دہلی ایڈیشن، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۵ اور ۵۸۴، "کیرتن" کا مطلب ہے بھگوان کا نام بار بار دہرانا اور اس کی حمد و ثنا کرنا۔ "پدا ولی" خاص طور سے وشنو مت کے عارفانہ گیتوں کو کہتے ہیں، صوفیوں کی غزلیات اور وشنوؤں کی پدا ولیوں میں جو خیالات نظم ہوئے ہیں ان میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دیکھیے انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۶۵-۶۴۔

(۴۷) محمد انعام الحق، بنگلے صوفی پر دبھاب، ص ۱۷۸۔ ۱۷۱ میں تفصیل موجود ہے۔ ممتاز الرحمٰن طرفدار، ص ۲۶-۲۲۵۔

(۴۸) محمد انعام الحق، حوالہ سابق۔

(۴۹) جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۳۰-۲۹ جہاں انھوں نے گارسن دتاسی کا حوالہ دیا ہے، یہاں انھوں نے ان صوفیوں کے نام لکھے ہیں جو بنگال میں ہر دلعزیز تھے۔

(۵۰) جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۳۴ اور ص ۵۰ جہاں سید اسمٰعیل شہید کی صراطِ مستقیم اور تقویۃ الایمان کا حوالہ دیا گیا ہے۔

(۵۱) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۱۷۰۔ ۱۶۵؛ ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۱۶۵، ۳۰، ۱۸، ۱۷؛ تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۱۷۔

(۵۲) عبدالکریم، حوالہ سابق، ۱۶۹۔ ۱۶۷۔

(۵۳) پانچ پیر درگاہ کے لیے دیکھیے احمد حسن دانی کی کتاب ص ۳۳-۲۳۲۔

(۵۴) دیکھیے محمد شہید اللہ کی کتاب، بنگالی جیبنے مشلمان پر دبھاب (بنگلہ میں)، یعنی بنگالی سماج پر مسلمانوں کا اثر۔

(۵۵) ممتاز الرحمٰن طرفدار، باب دوم، ص ۶۷-۶۵ اور ص ۳۴۱۔

Marfat.com

(۵۶) ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۴۴۳۔

(۵۷) ریاست بنگال میں سرکاری زبان فارسی تھی لیکن بنگلہ کو درباری اعزاز حاصل تھا۔

(۵۸) محمد شہید اللہ، بنگلہ ادب کی تاریخ (اردو ترجمہ مولانا عبدالرحمٰن پنجوددڑھا کا ۱۹۵۷ء) ص ۱۰۴

۱۰۲) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب (اردو)، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۴۵۔

(۵۸الف) قطبن نے مرگاوتی میں حسین شاہ کا قصیدہ لکھا ہے۔ جادوناتھ سرکار، نفس مصدر، ص ۱۵۲

۵۹) محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۰۹۔۱۰۷؛ انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۵۱۔ ۴۹؛ یہ ترجمہ پراگلی مہابھارت کے نام سے مشہور ہے، کیرتی باس نے گور کے سلطان کی ہدایت پر رامائن کا بنگلہ نظم میں ترجمہ کیا تھا۔

(۶۰) انعام الحق، عبدالکریم، اراکان راج شبھا یا بنگلہ شاہتیہ، یعنی اراکان کے دربار میں بنگلہ ادب، (کلکتہ، ۱۹۳۵)۔

(۶۱) دی اوریجن اینڈ ڈیولپمنٹ آف دی بنگالی لینگویج، (لندن ۱۹۷۰ء) جلد اول، ص ۲۰۶۔

(۶۲) دینیش چندر سین، ہسٹری آف بنگالی لینگویج اینڈ لٹریچر (کلکتہ، ۱۹۱۱ء) ص ۷۷۲۔

(۶۳) محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۷۲۔۱۶۱؛ علاول نے ۱۶۷۱ء میں وفات پائی، انعام الحق، بنگالی مسلم ادب، ص ۲۷۰۔ ۲۶۴۔

(۶۴) عزیز احمد، اسٹڈیز ان اسلامک کلچر اِن دی انڈین اینوارنمنٹ (آکسفورڈ ۱۹۶۴ء) ص ۲۲۳۔

(۶۵) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۷۵۔ ۷۰؛ محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۵۱، ۱۳۶، ۱۰۳؛ قاضی عبدالمنان، دی ڈیولپمنٹ آف دوبھاشی لٹریچر ان بنگال، (ڈھاکہ ۱۹۷۴ء) ۲۳۵ صفحات

(۶۶) دیکھیے علی اشرف، دی مسلم ٹریڈیشن ان بنگالی لٹریچر، (کراچی ۱۹۶۰ء) ۶۷ صفحات

(۶۷) اس قسم کی نظموں کو بنگلہ میں "پوتھی" کہتے ہیں جن میں عربی اور فارسی الفاظ کثرت سے استعمال کیے جاتے ہیں۔

(۶۸) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۱۸۰۔۱۶۰؛ شاہبدان کی وفات ۱۶۴۸ء میں ہوئی، عبدالکریم، بنگلہ پراچین پوتھی دوارن، (کلکتہ)۔

(۶۹) انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۳۳۲۔ ۳۳۱؛ عبدالمجید سالک، حوالہ سابق، ص ۳۰۔ ۵۲۹؛ اس زمانہ کے بنگالی ادب میں بھی عربی و فارسی کے محاورے، تشبیہات اور ضرب الامثال ہندو اہل قلم استعمال کرتے ہیں جو مسلم ثقافت کے اثر کا نتیجہ ہیں۔

(۷۰) عبدالمجید سالک، مسلم ثقافت ہندستان میں، (لاہور، ۱۹۵۷ء) ص ۲۰۹۔ ۲۰۸؛ فارسی سرکاری زبان کے بارے میں دیکھیے، محمد انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۱۵۲۔ ان سارے مدرسوں

Marfat.com

کے لیے دیکھیے، عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۴۲-۵۲؛ ان، ان، لا، پروموشن آف لرننگ ان انڈیا ڈیورنگ محمڈن رول بائی محمڈنس (لنڈن، ۱۹۱۶ء)، ص ۱۱۳-۱۰۶۔

(۷۱) دیکھیے صغیر حسن المعصومی کا مقالہ، رسالہ اسلامک کلچر، حیدرآباد میں (۱۹۵۲ء)، ص ۸ و مابعد۔

(۷۲) مالدہ کے کتبے ہیں جس کی تاریخ ۱۵۰۲ء ہے اس مدرسہ کا ذکر ہے۔ دیکھیے جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۸۷۴ء، ص ۳۰۳؛ ابوالحسنات ندوی، ہندستان کی قدیم اسلامک درس گاہیں۔ (معارف، اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء)، ص ۵۷ و مابعد، اس کتاب میں ایک باب مدارس بنگال پر ہے۔ ص ۶۲-۵۶۔

(۷۳) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۳۹۰-۳۸۹؛ ان، ان، لا، حوالہ سابق۔

(۷۴) ان، ان، لا، حوالہ سابق، ص ۱۱۳۔

(۷۵) ان کا کتب خانہ کلکتہ کی نیشنل لائبریری میں موجود ہے۔

(۷۶) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۳۷؛ صغیر حسن المعصومی کی رائے یہ ہے کہ نام حق مولانا ابوتوامہ کی تصنیف ہے لیکن عبدالکریم، ممتازالرحمٰن اور ڈاکٹر محمد حبیب اللہ کا خیال ہے کہ اسے ان کے کسی شاگرد نے لکھا تھا۔

(۷۷) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۸۱-۸۰۔

(۷۸) ابوالحسنات ندوی، حوالہ سابق، ص ۶۲، ۱۷۸۱ء میں کلکتہ مدرسہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔

(۷۹) ممتازالرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۲۹۵ جس میں لکھا ہے کہ زمانہ وسطیٰ میں مصوری خالص مذہبی رنگ لیے ہوئے تھی۔

(۸۰) اس کی تفصیل ممتازالرحمٰن طرفدار کی کتاب میں ملاحظہ کیجیے، ص ۹۱-۲۸۴۔

(۸۱) جادوناتھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۴۲۱۔

(۸۲) حسین شاہی خاندان کی عمارتوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے، ممتازالرحمٰن طرفدار کی کتاب، ص ۳۰۹-۲۹۵۔ ملاحظہ کیجیے، احوال گورو پنڈوہ، منشی شیام پرشاد کی، مصحح احمد حسن دانی جو موخرالذکر کی انگریزی کتاب کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔

(۸۳) احمد حسن دانی، ڈھاکہ: اے ریکارڈ آف اٹس چینجنگ نورچرنس (ڈھاکہ، ۱۹۵۶) ۱۸۰ صفحات۔

(۸۴) این، ڈی، بھٹاچاریہ، مرشد آباد: اے اسٹڈی ان ارلی جگرافی (بنارس، ۱۹۵۹ء)

(۸۵) بنگال کے اسلامی فن تعمیر پر ملاحظہ کیجیے احمد حسن دانی کی مسلم آرکیٹیکچر ان بنگال (ڈھاکہ، ۱۹۶۱ء)، ۲۷۸ صفحات + ۴۲ صفحات فارسی متن، احوال گورو پنڈوہ کا۔

(۸۶) الیاس شاہی اور حسین شاہی طرز تعمیر کے لیے

Marfat.com

دیکھیے احمد حسن دانی، حوالہ سابق، ص ۱۴۱
۵۳؛ پرسی براؤن، انڈین آرکیٹیکچر اسلامک
پیریڈ، جلد دوم (بمبئی ۱۹۴۲ء) ص ۴۲-۳۶۔

(۸۷) دیکھیے احمد حسن دانی، حوالہ سابق، ص ۱۸۷-
۱۸۰، باب بعنوان بنگالی ہٹ رو ف
آرکیٹیکچر۔

(۸۸) ان علاقائی عمارتوں کے لیے دیکھیے احمد حسن
دانی، حوالہ سابق، باب ۹، ص ۱۶۵-۱۵۳۔

(۸۹) مغل دور کے مرشد آباد کی عمارتوں کے لیے
ملاحظہ کیجیے احمد حسن دانی، حوالہ سابق،
ص ۲۷۸-۲۷۲۔

(۹۰) آر ڈی بنیرجی کی رائے، احمد حسن دانی،
حوالہ سابق، ص ۳۲-۳۱۔

(۹۱) ان عمارتوں کی تفصیل احمد حسن دانی کی
کتاب میں ص ۱۸۸ سے ۲۲۸ تک موجود
ہے، باب دوازدہم "امپیریل مغل اسٹائل"؛
عہدِ مغلیہ کی عام عمارتوں کے بارے میں ملاحظہ
کیجیے: پرسی براؤن، حوالہ سابق، ص ۱۲۵-۹۵

(۹۲) تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۵۵۔ ممتاز الرحمٰن
طرفدار، ص ۳۰۸۔

(۹۳) ڈھاکہ یونی ورسٹی کے ڈاکٹر مستفیض الرحمٰن
صاحب نے بتایا کہ لندن کے وکٹوریہ اور
البرٹ میوزیم میں ایک فارسی مخطوطہ ملا
ہے جو سلطان نصرت شاہ ولد سلطان حسین شاہ
کے زمانے کا ہے۔ اس میں آٹھ یا نو نمونے
مصوری کے پائے جاتے ہیں، اس پر ایک
مضمون لندن کے کسی رسالے میں شائع ہوا
ہے لیکن وہ اس کی تفصیل نہیں بتا سکے۔

(۹۴) ممتاز الرحمٰن طرفدار، حوالہ سابق، ۲۹۵-۲۹۲۔
سولھویں صدی کے بنگال میں راگ گوڑشیاما
ہر دلعزیز تھا جسے جون پور کے حسین شاہ شرقی
نے ایجاد کیا تھا۔

(۹۵) ان کے ناموں سے ظاہر ہے کہ یہ مسلمانوں
کے ایجاد کردہ ہیں۔

(۹۶) ان کے علاوہ "زاری" گانے اور "وجودیہ"
گانے بھی مسلمانوں کے ایجاد کردہ ہیں۔ اور یہاں
لالن گیت کا ذکر بھی ضروری ہے جو لالن
فقیر کی طرف منسوب ہے، اگرچہ وہ ہندو
تھے لیکن ان پر صوفیانہ خیالات کا اثر بہت
گہرا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے لوک گیت
مثلاً بھاوائیہ اور بھاٹیالی بھی بنگال کے
گیت ہیں جنھیں مسلمانوں نے کافی ترقی دی۔

(۹۷) دیکھیے اوپندرا ناتھ بھٹاچاریہ، بانگلار باؤل
و باؤل گان (کلکتہ، ۱۹۵۷ء)؛ انند موہن باسو،
باؤل پداولی (بولپور، ۱۹۷۲ء)۔ چند گیتوں
کا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے۔ دیکھیے دیبن
بھٹاچاریہ، دی میرر آف دی اسکائی (لندن،
۱۹۶۱ء)، ۱۲۰ صفحات، جس میں ص ۳۴ پر
ایک باؤل گیت پر رومی کی مثنوی کا اثر
دکھایا گیا ہے۔ ٹیگور نے ۱۹۲۵ء سے باؤل

Marfat.com

گیتوں کو جمع کرنا شروع کیا تھا۔

(۹۸) شاہ محمد اسمٰعیل شہید، صراطِ مستقیم، اردو ترجمہ دیوبند، (تاریخ اشاعت درج نہیں) ۱۹۲ صفحات؛ محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۴۷-۱۴۵؛ مکتوبات سید محمد شہید اور کالا پانی، اردو ترجمہ مع متن فارسی، اردو ترجمہ، سخاوت مرزا۔ مرتب محمد جعفر تھانیسوری (کراچی، ۱۹۶۹ء) ۴۰۸ صفحات؛ کربلا سے بالاکوٹ تک (دہلی ۱۹۷۲ء) ۲۸۸ سے ۳۱۹ صفحات؛ غلام رسول مہر کی کتاب سید احمد شہید پر؛ عبدالمجید سالک، حوالہ سابق، ص ۲۶-۲۲۵۔

(۹۹) شاہ محمد اسمٰعیل شہید، تقویۃ الایمان، (لاہور ۱۹۵۶ء)، ۹۴ صفحات۔ ان دونوں کتابوں کے مصنف کا نام جگدیش نارائن سرکار نے مولوی محمد اسلام لکھا ہے، دیکھیے حوالہ سابق، ص ۹۴؛ دیکھیے، مجموعہ تقویۃ الایمان مع تذکیر الاخوان، شاہ محمد اسمٰعیل شہید (کراچی، ۱۳۷۶ھ ہجری)، ۷۰ صفحات۔

(۱۰۰) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۳۰۶-۳۰۵۔

(۱۰۱) معین الدین احمد خاں، اے ہسٹری آف دی فرائضی موومنٹ ان بنگال، ڈاکٹن ٹو اے ڈی ۱۹۰۶ء، ڈھاکہ یونی ورسٹی، ڈاکٹریٹ کا مقالہ ۱۹۶۰ء؛ ۳۷۲ صفحات؛ قیام الدین احمد، دی وہابی موومنٹ ان انڈیا (کلکتہ، ۱۹۶۶ء)، ۳۹۱ صفحات۔

(۱۰۲) قیام الدین احمد، حوالہ سابق، ص ۹۲-۸۹۔ ان کا اصل نام میر نثار علی تھا؛ جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۷۵-۲۴ (تفصیلی)

(۱۰۳) قیام الدین احمد، حوالہ سابق، جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، بنگال میں حکومت برطانیہ کے قیام کے وقت صرف پندرہ زمیں دار خاندان ساٹھ فی صدی آراضی کے مالک تھے اور اکثر زراعت پیشہ لوگ مسلمان تھے۔ جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۶۴-۶۲۔

(۱۰۴) ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے ممتاز الرحمٰن طرفدار اور جگدیش نرائن سرکار کی کتابیں۔

(۱۰۵) بنگال کے زمانۂ وسطیٰ کی جو تاریخ غیر مسلموں نے لکھی ہے اس میں اسلام کی خدمات کو یا تو نظر انداز کر دیا ہے یا بہت کم کر کے دکھایا گیا ہے۔ دیکھیے، پتن کمار رائے چودھری کی کتاب، بنگال اکبر اور جہانگیر کے عہد میں (انگریزی میں)، (کلکتہ ۱۹۵۳ء)، ۴۴۶ صفحات۔

Marfat.com

عبدالقیوم رفیقی

کشمیر میں اسلام۔ایک کل جہتی مطالعہ

کشمیر ہمیشہ سے تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہا ہے۔ یہاں مختلف مذاہب نے رنگ برنگے پھولوں کی طرح مختلف اوقات اور ادوار میں اپنی بہار دکھائی۔ ہندو مت کے ساتھ ساتھ بدھ مت کی ترقی و ترویج کے لیے بھی یہ سرزمین بہت سازگار ثابت ہوئی اور بعد میں جب اسلام اس وادیِ گل پوش کے لیے وارد ہوا تو کشمیریوں نے اس کا استقبال بھی بڑی گرم جوشی سے کیا اور اپنے آپ کو اس کی اشاعت کے لیے وقف کیا۔ اشاعت اسلام تاریخِ کشمیر کا ایک ایسا اہم واقعہ ہے جو کشمیر کے لوگوں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں ایک انقلابی تبدیلی کا باعث ہوا اور جس کے نتیجہ میں یہاں ایک نیا تہذیب و تمدن وجود میں آیا۔

موضوع نہ صرف دلچسپ بلکہ غور طلب بھی ہے۔ اس تحقیق طلب موضوع نے دنیا کے مختلف محققین کو کشاں کشاں اپنی طرف متوجہ کر کے غور و فکر پر اکسایا۔ مگر پھر بھی ابھی اس مسئلے پر اطمینان بخش تحقیق کا فقدان ہے۔

کشمیر میں مسلمانوں کا تسلط ۱۳۳۹ء سے لے کر ۱۸۱۹ء تک رہا۔ لیکن یہاں اس طویل دور کا مفصل تنقیدی جائزہ پیش کرنا مشکل ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ تاہم اس مختصر مقالے میں چند حقائق کی دا کشائی کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔

یہ بات اب مسلّم الثبوت ہے کہ ۱۳۳۹ء میں مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے سے بہت قبل کشمیر میں مسلمان آباد ہو چکے تھے۔ کشمیر میں مسلمانوں کی آبادکاری کا آغاز تقریباً آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے ہوا تھا۔[1] پہلے عرب اور بعد میں ترکوں نے

Marfat.com

وقتاً فوقتاً کشمیر پر چڑھائی کرنے کی کوشش کی۔ لیکن کشمیر کے جغرافیائی حالات نے ان کے خوابوں کو شرمندۂ تعبیر نہیں ہونے دیا اور وہ اپنی تمام مساعی میں ناکام رہے(۲)۔ لیکن کشمیر کی سربفلک چوٹیاں اور اونچے اونچے پہاڑ مسلمان پناہ گزینوں اور سرفروشوں کو اس سرزمین میں وارد ہونے سے نہ روک سکے۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ علی ابن حمید کوفی آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں عرب کے ایک شخص محمد الفی کے کشمیر میں وارد ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وقت کے ہندو حکمراں چندرا پیڈ نے محمد الفی کا بڑا پرجوش استقبال کیا اور اسے ایک بہت بڑی جاگیر سے نوازا جو اس کے انتقال پر کسی دوسرے مسلمان موسوم بہ "جام" نے وراثت میں پائی اس مسلمان نے کشمیر میں کئی مساجد تعمیر کیں(۳)۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی میں بھی کشمیر میں مسلمانوں کی ایک خاصی تعداد آباد تھی۔ کلہن (KAL-HANA) کی راج ترنگنی کا مطالعہ کرنے سے اس بیان کو اور بھی تقویت ملتی ہے اور ہم مصدقہ طور پر کہہ سکتے ہیں کہ مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے سے بہت قبل کشمیر میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نہ صرف آباد تھی بلکہ ان میں کئی اچھے عہدوں، خاص کر فوج میں تعینات تھے(۴)۔ یہاں تک کہ تیرھویں صدی عیسوی تک کشمیر میں مسلمانوں کی ایک بڑی "کالونی" آباد ہو چکی تھی(۵)۔ لیکن اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے سے اسلام کی اشاعت کو انتہائی تقویت پہنچی۔ مسلم حکومت کے اس دور میں نہ صرف غیر ملکی مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد یہاں آکر آباد ہوئی بلکہ کشمیر کے مقامی لوگ بڑی تعداد میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ غور طلب نکتہ یہ ہے کہ اس تبدیلیٔ مذہب کے پسِ پشت کون سے عوامل کارفرما تھے۔ زیرِ نظر ماخذوں کے عمیق تنقیدی مطالعہ سے اس سلسلے میں وارد ہونے والے شکوک و شبہات کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اور یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ یہ عمومی تبدیلیٔ مذہب کسی زور زبردستی کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ اس دور کے کشمیر کی سماجی خامیاں اور اقتصادی وجوہات اس کا پیش خیمہ تھیں۔ ذات پات کی روح فرسا بدعات، اونچے مناصب حاصل کرنے کے لیے اندھی خود غرضانہ جدوجہد، ہندو مت کا زوال اور بُرے رسم و رواج، یہ سب اس کے ذمہ دار تھے۔ ان ہی سب وجوہات کو صوفیائے کرام اور اسلام

Marfat.com

کے علمبرداروں نے اپنے مذہب کی تبلیغ کی خاطر بحیثیت ہتھیار کے استعمال کیا۔ رنچن، رام چندر، سہہ بٹ اور خاندانی امرا جیسے ماگرے ڈار، لون، رینہ وغیرہ صاحبِ اقتدار خاندانوں کا بلا کسی مظلم و تشدد یا زور زبردستی کے اسلام قبول کر لینا اس کی ایک واضح دلیل ہے کہ کشمیر میں اشاعتِ اسلام کے اندر رضا کارانہ قبولِ اسلام کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔

تاہم اس بات میں بھی شبہہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اکثر دیگر مسلمان حکمرانوں (جیسے سلطان سکندر اور علی شاہ) کے عہد میں اشاعتِ اسلام کے سلسلے میں ظلم و جبر اور دباؤ استعمال بھی کیا گیا لیکن یہ زیادہ دیرپا ثابت نہیں ہوا۔ کیوں کہ سلطان زین العابدین نے جو کہ مذہبی رواداری اور عدل و انصاف جیسے سنہری اصولوں کے لیے تمام دنیا کے حکمرانوں میں عدیم المثال تھا تخت نشین ہوتے ہی ان سب لوگوں کو جنھوں نے کسی زبردستی کی بنا پر اسلام قبول کیا تھا اپنا اپنا مذہب اختیار کرنے کی اجازت دے دی اور تمام ظلم و جبر کی بیخ کنی کر دی۔ اس وقت کے ایک ہم عصر مورخ کے مطابق سلطان زین العابدین کے دورِ حکومت میں بھی مسلمانوں کی آبادی بہت کم تھی[6]۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر میں اشاعتِ اسلام زورِ تلوار سے نہیں بلکہ صوفیائے کرام کی کاوشوں کا نتیجہ تھا۔ صوفیائے کرام نے کشمیری سماج کی کئی برائیوں کی مخالفت کر کے جن سے عام لوگ تنگ آ چکے تھے اُن اسلامی اصولوں کی تشہیر کی جو ان کے لیے باعثِ نجات بنے۔ ان اصولوں نے لوگوں کو کچھ اس طرح اپنی طرف راغب کیا کہ وہ ان کو اپنانے پر آمادہ ہو گئے۔ مثلاً ذات پات کی رسم، جو کشمیر میں اتنی عام تو نہ تھی جتنی کہ ہندستان میں، لیکن پھر بھی اس رسم کی برائیاں اور خامیاں کشمیر میں کافی حد تک رواج پا گئی تھیں۔ کلہن "KALHANA" کی راج ترنگنی سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اونچ نیچ اور ذات پات کا زہر کشمیری سماج کی رگ رگ میں سرایت کر گیا تھا۔ جس کے سہارے کشمیریوں کا برسرِ اقتدار طبقہ کثیر التعداد لوگوں کے لہو سے اپنی زندگی کی داستان کو رنگین بنائے ہوئے تھا۔ اسلام کے مبلغوں نے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے ان اسلامی قدروں کو اجاگر کیا جو اخوت، بھائی چارہ اور برادری سکھانے کے علاوہ اونچ نیچ کے تصورات سے بالکل مبرا اور پاک ہیں۔ اس کی مثالیں ہمیں ہم عصر صوفی لٹریچر میں بکثرت ملتی ہیں، انھوں نے ان تعلیمات کا عملی ثبوت خانقاہوں اور مساجد میں پیش

Marfat.com

کیا جہاں ہر ایک کے ساتھ یکساں سلوک کیا جاتا تھا اور مساوات و یکسانیت کی تعلیم دی جاتی تھیں۔ خانقاہوں میں علم کو، ذات پات اور دولت غرض کہ ہر چیز پر فوقیت حاصل تھی اور ایک غریب عالم کی اطاعت ایک جاہ و حشمت کے مالک امیر پر فرض تھی۔ صوفیوں نے اس فلسفے اور طرزِ زندگی کو کشمیر کے کونے کونے میں پھیلانے اور عام کرنے کی انتھک کوشش کی۔ یہی نہیں بلکہ غیر مسلموں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے اپنی خانقاہوں کو غیر مسلموں کے معابد خانوں کے بالکل قریب تعمیر کیا تاکہ ان کو بالکل قریب سے اسلامی طرز زندگی کا معائنہ کرنے کا موقع ملے۔[7] یہی اسلام کا وہ لاثانی فلسفہ ہے جس نے کشمیر کے ذات پات کے مارے ہوئے ہندوؤں کو ایک مقناطیسی کشش کی طرح اپنی طرف کھینچ لیا۔ رسم ورواج کے مارے ہندوؤں کی اسی ابتر حالات سے صوفیائے کرام نے فائدہ اٹھایا اور اسلام کو فروغ دینے میں کامیابی سے کوشاں رہے۔ اس ضمن میں یہ بات کافی اہم ہے کہ اسلام کی اشاعت ایک آن کی نہیں بلکہ ایک بتدریج کارروائی کا نتیجہ تھا۔ ہم عصر مؤرخوں کے حوالے کا تنقیدی جائزہ لیے بغیر کچھ جدید محققین جیسے پروفیسر محب الحسن اور ڈاکٹر پارمو وغیرہ کی یہ رائے کہ سید علی ہمدانی جیسے صوفیوں نے راتوں رات ہندو کشمیر کو مسلم کشمیر میں تبدیل کر دیا اس حقیقت کے بالکل برعکس ہے[8]۔ کیوں کہ ایک ہم عصر مؤرخ کے مطابق سید علی ہمدانی کے پچاس سال گزرنے کے بعد بھی کشمیر میں مسلمانوں کی آبادی قلیل ہی تھی[9]۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ ایک بہت بڑی مدت سے کسی فلسفے، رسم ورواج اور طرز زندگی کے قائل تھے ان کا راتوں رات اس سے منہ موڑنا بعید القیاس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سید علی ہمدانی نے اپنے ساتھی سیدوں کو کشمیر کے مختلف مقامات پر ٹھکانے جما کے دین کی تبلیغ کے لیے زور دیا۔ یا اپنے قلیل الوقت قیام کی وجہ سے جہاں وہ خود تبلیغ میں کامیاب نہیں ہوئے وہاں اپنے کسی خاص ساتھی کو یہ کام انجام دینے کے لیے کشمیر میں ہی سکونت پذیر ہونے کی تلقین کی۔

اسلام کے پھیلاؤ سے نہ صرف یہ کہ کشمیریوں کی مذہبی زندگی میں ایک بہت بڑا انقلاب آیا بلکہ ان کی زندگی کا ہر شعبہ اس انقلابی تبدیلی سے متاثر ہوا۔ ایران اور وسطِ ایشیا سے جو صوفیائے کرام اور دوسرے مہاجرین تبلیغ دین کی خاطر کشمیر آئے وہ

Marfat.com

مذہب کے ساتھ ساتھ اپنا کلچر، اپنا لٹریچر اور اپنے رسم ورواج بھی ساتھ لائے۔ ان کا ادب اور ان کا تہذیب وتمدن ہر لحاظ سے ترقی کی اونچی منزلیں طے کر چکے تھے۔ اور اس سے کشمیری سماج کا ہر پہلو ترک ایرانی اسلامی تہذیب کے رنگ میں رنگ گیا۔ مذہبی عقائد، سماجی زندگی، رہن سہن، صنعت وحرفت، علوم وفنون، زبان، خوراک، لباس، تجارت، آئین حکومت، غرض کہ زندگی کے ہر شعبے میں ایک نمایاں تبدیلی ہوئی۔ اس تبدیلی پر مؤرخ جونا راجا (JONARAJA) لکھتا ہے "جس طرح آندھی درختوں کو تباہ کرتی ہے اور ٹڈی دھان کو اسی طرح مسلمانوں نے کشمیر کے رسم ورواج کو تباہ کر ڈالا۔"(۱۰) اسی طرح شری ورا کشمیر کے لوگوں کے مصائب کو ان کے طرز زندگی کی تبدیلی سے منسوب کرتا ہے۔(۱۱)

کشمیر میں اشاعتِ اسلام سے پہلے ہندومت اور بدھ مت معاشرہ کی پست اخلاقی حالت سدھارنے میں بری طرح ناکام رہے تھے۔ ہندو راجے اخلاقی قدروں سے بے نیاز ہو کر عوام کو لوٹتے تھے اور دادِ عیش دینے میں ہر وقت مصروف رہتے تھے۔ حکمران خاندانوں کی تکمیل چند برہمنوں کے ہاتھ میں تھی چنانچہ پنڈت پریم ناتھ بزاز لکھتے ہیں "ہندوؤں کے نظام سیاست ختم ہو چکا تھا۔ اس نظام کے تحت ترقی کے تمام امکانات معدوم ہو چکے تھے۔ اس میں سڑاند پیدا ہوئی، پھر یہ نظام پستی کے غار میں گرا اور اس نے دم توڑ دیا۔"(۱۲) ظاہر ہے اس عہد کی ثقافت، سماجی، اخلاقی اور روحانی ابتری عیش کوشی اور رند مشربی کے سوا کچھ بھی نہ تھی۔

مسلمانوں کی آمد سے قبل کشمیر کے لوگ عام طور پر شیومت کے پیرو کار تھے، اور یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ شیومت ابتدائی دور میں وحدانیت کا حامی تھا لیکن بعد میں بدھ مت اور تانترک افکار وتصورات نے کشمیری شیومت کو بہت متاثر کیا اور یہ بھی فلسفہ ثنویت (DUALISM) کا قائل ہو گیا۔ لوگ شجر وحجر کی پرستش کے ساتھ ساتھ دریاؤں اور چشموں کی پوجا بھی کرتے تھے۔ اور ہندو مذہب ذات پات کے رسوم میں قید ہو کر رہ گیا تھا۔ اسلام چوں کہ بنیادی طور پر توحید ومساوات کا آئینہ دار ہے لازماً یہ ہندومت کے لیے ایک زبردست حریف ثابت ہوا۔ چنانچہ جب مؤرخ شری ورا "SRIVARA" یہ لکھتا ہے کہ "چار ذاتوں سے تعلق

Marfat.com

رکھنے والے لوگوں نے اپنے اپنے مقررہ رسم و رواج کو چھوڑ کر قابلِ ملامت اطوار اپنائے"(۱۳) تو وہ اس بات کا اظہار صاف لفظوں میں کرتا ہے کہ یہ دراصل اسلام کے بنیادی اصول یعنی مساوات و توحید ہی وہ "قابل ملامت اطوار" تھے جنھوں نے اہلِ ہنود کو ایک نیا رخ اور ایک نئی قوت بخشی۔ توحید کے فلک شگاف نعروں نے ان ان گنت خداؤں کے پرستاروں کی آنکھیں کھولیں اور ان میں سے باشعور آدمیوں کو خواب غفلت سے بیدار کیا۔ انھوں نے ہندو مت میں موجود توحید کے رُجحان کو ابھارا۔ یہ نکتے اگرچہ ہندو مت میں پہلے سے موجود تھے لیکن "تانترک فلسفے نے انھیں مسخ کر کے رکھ دیا تھا اور غیر شعوری طور پر یہی نکتے اسلام کی تبلیغ کے محرّک بنے تھے۔

ان ذی ہوش ہندوؤں میں للّہ ایشوری کا نام سرفہرست ہے۔ اس نے خودی کی پہچان اور انسان دوستی کا جو فلسفہ پیش کیا وہ اسلامی اخوّت و مساوات کا دوسرا نام ہے۔ گویا للّہ ایشوری کا شیومت اسلامی تعلیمات کے خرمن ہی کی خوشہ چینی ہے۔

کشمیر میں فارسی زبان کی اشاعت بھی مسلمانوں ہی کی رہینِ منّت ہے۔ مسلمانوں نے نہ صرف فارسی کو سرکاری زبان قرار دے کر فروغ دیا بلکہ ان تمام شعرا اور ادبا کی فراخدلانہ سرپرستی کی جو فارسی زبان سے تعلق رکھتے تھے۔ نتیجے کے طور پر نہ صرف ملکی بلکہ غیر ملکی شاعروں اور ادیبوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے آکر کشمیر میں فارسی زبان کی آبیاری کی۔ چودھویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسوی تک کشمیر میں فارسی کو ایک علمی اور آفاقی زبان کا درجہ حاصل رہا۔ فارسی نہ صرف تعلیم یافتہ لوگوں کی زبان بن گئی بلکہ اسے قبولِ عام کا شرف حاصل ہوا۔ غرض فارسی زبان کو کشمیر میں قابلِ قدر ترقی ملی۔ ایران کو اگر فردوسی حافظ اور رومی جیسے عظیم شعرا پر ناز ہے تو کشمیر کو بھی شیخ یعقوب صرفی جیسے صوفی، حبّی نوشہری جیسے عارف اور غنی کشمیری جیسے خود دار شعرا پر فخر ہے جنھوں نے اپنی روشن خیالی سے ایرانی عرفان و تصوف کو کشمیر میں بامِ عروج تک پہنچایا اور اپنے ضخیم دیوانوں کی پیش کش سے فارسی زبان و ادب میں ایک گراں بہا اضافہ کیا۔

مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندوؤں نے بھی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے فارسی

Marfat.com

زبان نہ صرف سیکھ لی بلکہ اس پر قدرت حاصل کی۔ کئی ہندوؤں کو فارسی شاعری اور تصوّف نے بہت متاثر کیا۔ مثال کے طور پر سلطان زین العابدین کے زمانے کے ایک بہت بڑے ویدک عالم "پودا بٹھا" کو فارسی زبان سے اتنا گہرا لگاؤ تھا کہ اس نے فردوسی کے شاہ نامے کو زبانی یاد کر رکھا تھا۔ اسی طرح سے "بٹھا اوتارا" ایک دوسرے ہندو عالم کو فردوسی کے شاہ نامے نے اتنا متاثر کر دیا کہ اس نے ایک کتاب جینا ولاس نامی لکھی جو سلطان زین العابدین کی ضرب المثل پر مبنی تھی(۱۴)۔ اس طرح سے واضح ہوتا ہے کہ ہندوؤں نے کسی تعصب کے بغیر فارسی زبان نہ صرف اپنائی بلکہ اس کو عروج دینے میں خاصا ہاتھ بٹایا۔

اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ایسے لوگ تنگ نظر ہندوؤں کی نفرت کا شکار ہوئے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس نفرت نے ایسی شدت اختیار کی کہ ہندو سماج دو طبقوں میں بٹ گیا۔ ایک طبقہ فارسی زبان بولنے والے ہندوؤں کا تھا جنھیں "کارکن" کہا جاتا تھا اور دوسرا سنسکرت زبان بولنے والے ہندوؤں کا تھا جنھیں "پنڈت" کہتے تھے۔ ان دونوں گروہوں کے درمیان ایک دیوار حائل ہو گئی۔ یہاں تک کہ انھیں آپس میں رشتے قائم کرنے میں ہتک محسوس ہوتی تھی(۱۵)

اسی طرح موجودہ کشمیری زبان کے وجود میں بھی مسلمانوں کے اثرات کا خاصا ہاتھ ہے۔ اس کی تائید کرتے ہوئے ایک مورّخ کہتا ہے۔ "اگر دردی زبان نے کشمیری زبان کا ڈھانچا فراہم کیا تو سنسکرت نے اس کو گوشت و پوست عطا کیا لیکن اسلام نے اس میں روح پھونک دی"

مسلمانوں کی آمد نے کشمیری زبان کے رسم الخط پر بھی اثر ڈالا اور دیوناگری رسم الخط کو چھوڑ کر کشمیریوں نے فارسی رسم الخط اپنایا جس پر اب بھی کچھ حلقوں میں ناراضگی کا اظہار ہوتا ہے۔

فنِ تعمیر:۔ فنِ تعمیر کو فروغ دینے میں بھی مسلمانوں کا ایک خاص رول رہا ہے۔ اپنے پیش رو ہندو حکمرانوں کی روایت برقرار رکھتے ہوئے انھوں نے کشمیر میں مختلف عمارات تعمیر کر کے فن تعمیر کے اکمل نمونے پیش کیے۔ فن تعمیر میں مسلمانوں نے ایک نمایاں حصّہ ادا کیا ہے۔ ہندوؤں کے خاص فن، فن سنگ تراشی کی بنیاد پر قائم پتھر کی

عمارات کی جگہ لکڑی کی عمارات کو رواج دیا۔ کیوں کہ زلزلوں کے عام ہونے کی وجہ سے سنگی عمارات میں کافی مشکلات درپیش آتی تھیں۔ اگرچہ چوبیں تعمیرات کا فن مسلمانوں کی آمد سے پہلے بھی کشمیر میں رائج تھا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں نے اس کو یہاں عام بھی کیا اور کاریگری کے مختلف طریقے اپنا کر اس فن کو بام عروج تک بھی پہنچایا۔ خانقاہِ معلّا سری نگر، جامع مسجد سری نگر، مسجد مدینہ صاحب سری نگر، پری محل سری نگر، مسلمانوں کے اس فن کے کچھ نادر نمونوں میں سے ہیں۔ مسلمان فن تعمیر کے کچھ نئے طریقے اپنے ساتھ لائے، لیکن یہاں کی فن تعمیر کے پرکشش خدوخال ان کو کچھ ایسے بھائے کہ انھوں نے ان کو اپنے فن میں مدغم کر لیا۔ اور دونوں کے سنگم سے ہند اسلامی کشمیری فنِ تعمیر وجود میں آیا۔ اس قسم کے فنِ تعمیر کی مثال سلطان زین العابدین کی والدہ کا مزار ہے جو گنبد نما ہے۔ مسلمانوں کی آمد سے پہلے کشمیر میں عارضی پلوں کا رواج عام تھا جن کو کہ کشتی کے پل کہا جاتا تھا۔ ان کی ناپایداری کی وجہ سے لوگوں کو کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا اور اندرونی تجارت بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتی تھی۔ مسلمانوں نے مستقل و پایدار پل بنا کر کشمیریوں کی مشکلات کا ازالہ کیا۔

باغات:۔ اگرچہ کشمیر اپنے دلفریب نظاروں، کوہساروں، پہاڑی ندی نالوں، رنگارنگ پھولوں وغیرہ کے لیے زمانۂ قدیم سے ہی مشہور تھا۔ لیکن ان قدرتی نظاروں کو مسلمانوں، خاص کر مغلوں نے، سنوار کر چار چاند لگا دیے اور حقیقتاً کشمیر کو جنّت بے نظیر بنا دیا۔ کشمیر میں مغلیہ دور تعمیری نقطۂ نظر سے ہمیشہ سراہا جائے گا۔ جب مغلیہ تاجدار کاروبارِ سلطنت سے اکتا جاتے تو سیر و تفریح کے لیے جلوس در جلوس کشمیر میں چلے آتے جہاں انھوں نے فن تعمیر کے عملی مظاہرے کیے اور مزار، مسجدیں، محل، باغات، سرائیں اور قلعے تعمیر کیے۔ کشمیریوں نے صحنوں اور آنگنوں میں گل و لالہ اور انار اور چنار اگانے کا ذوق غالباً مغلوں کے باغات لگوانے کے ذوق سے حاصل کیا ہے۔ کشمیر کا چپّہ چپّہ مغلوں کے ذوق حسن اور فن تعمیر کی غمازی کرتا ہے۔ نشاط باغ، شالیمار باغ، اچھابل باغ، ویری ناگ، چشمہ شاہی، اُن کی سجائی ہوئی ارضی جنّت کے چند نمونے ہیں۔ چنانچہ کشمیر کی موجودہ ٹورسٹ انڈسٹری مسلمانوں کی مرہونِ منّت ہے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں نے کشمیر کی میوہ صنعت کو بھی فروغ دیا۔ میوہ دار درختوں کے

Marfat.com

پیوند لگانے کا طریقہ رائج کرنے کے علاوہ میوہ دار درخت ایران اور وسط ایشیا سے منگوا کر کشمیر میں لگوائے۔(۱۶)

لباس:۔ مسلمانوں کے آنے سے کشمیریوں کے لباس پر بھی کافی اثر پڑا۔ ان سے پہلے کشمیر میں کس قسم کے لباس کا رواج تھا اس کی نشان دہی ناممکن ہے۔ لیکن ماخذوں سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ شلوار، قمیص، صدری، چوغا وغیرہ جو کہ زندگی کی انقلابی تبدیلیوں کے باوجود ابھی تک کشمیری لباس کے اہم جز ہیں مسلمانوں ہی کی دین ہیں۔

کشمیریوں کی خوراک میں بھی مسلمانوں کے آنے سے ایک انتہائی لطف اندوز اور پرکشش اضافہ ہوا۔ جدید دور کا "وازہ وان" جو اپنی بے مثال لطافت اور غذائیت کے لیے ساری دنیا میں مشہور ہے اصل میں ایران اور وسطِ ایشیا ہی کی دین ہے۔

موسیقی:۔ مسلمانوں کی آمد سے کشمیر میں موسیقی نے بھی بہت ترقی کی۔ اگرچہ کئی علما کی رائے میں اسلام موسیقی کا حامی نہیں ہے، لیکن چوں کہ اسلام براہِ راست عرب سے نہیں بلکہ ایران اور وسط ایشیا سے ہوتا ہوا کشمیر میں داخل ہوا اور ترک ایرانی روایات کے پس منظر میں پھلا پھولا اور رائج ہوا اس لیے وہاں کے کلچر سے بہت حد تک متاثر تھا۔ ان علاقوں میں موسیقی کو ایک اعلا درجہ حاصل تھا۔ اس طرح صوفیوں اور دوسرے ایرانی اور وسطِ ایشیائی مہاجرین نے اس کو اپنے ساتھ لاکر کشمیر میں رائج کیا۔ موسیقی نے یہاں اتنی زبردست ترقی کی کہ کہا جاتا ہے کہ سلطان یوسف شاہ چک (۱۵۷۸ء - ۱۵۸۶ء) نے مغل عہد کے عظیم الشان موسیقار تان سین کو بھی اس کی کوتاہیوں سے آگاہ کر کے اس پر سبقت حاصل کر لی۔(۱۷) موسیقی کے میدان میں ممتاز کشمیری صوفیانہ موسیقی درحقیقت کشمیر کی مقامی موسیقی اور باہر سے آئی ہوئی ایرانی موسیقی کا حسین امتزاج ہے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں نے موسیقی کا ساز و سامان جیسے سنطور۔ ستار۔ رباب۔ تنبور وغیرہ اپنے ساتھ لاکر کشمیر کے فن موسیقی میں بیش بہا اضافہ کیا۔(۱۸)

صنعت و حرفت:۔ مندرجہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے آنے سے کشمیری لوگوں کی زندگی کے مختلف میدانوں میں نہ صرف تبدیلی آئی بلکہ قابلِ قدر

Marfat.com

اضافہ بھی ہوا لیکن جس میدان میں مسلمانوں کی آمد سے سب سے زیادہ قابلِ ستایش ترقی نصیب ہوئی وہ صنعت و حرفت کا میدان تھا۔ جو مسلمان کشمیر میں داخل ہوئے وہ یا تو ایرانی تھے یا وسطِ ایشیائی اور یہ دونوں ملک اس وقت صنعت و حرفت کا گہوارہ مانے جاتے تھے۔ ان مسلمانوں نے کشمیر میں صنعت و حرفت کو عام کر دیا۔ اس کے علاوہ سلطان زین الدین نے صنعت و حرفت کو قوت بخشنے کی خاطر اپنے ملک کے کچھ زیرک آدمیوں کو حکومت کی لاگت پر دوسرے ملکوں میں مختلف النوع دست کاریوں میں مہارت حاصل کرنے کو بھیجا۔ یہی نہیں بلکہ ماہر کاریگروں کو کشمیر آنے کی دعوت بھی دی۔ بہارستان شاہی کے مطابق جو کوئی فرد بھی باہر کے ملکوں سے کشمیر کی سیر کو آتا تھا سلطان زین العابدین اس سے اس ملک کی صنعت و حرفت کے بارے میں استفسار کرتا تھا۔ اس طریقے سے کئی قسم کی صنعتیں ملک میں رائج ہوئیں(۱۹)۔ کشمیر کے جدید صنعت و حرفت جس کے لیے کشمیر نہ صرف ساری دنیا میں مشہور ہے بلکہ یہ اس کی اقتصادیات کا ایک بہت بڑا پہلو بھی ہے اسی دور کی مرہونِ منت ہے۔ قالین بافی۔ کاغذ سازی۔ لکڑی کا کام۔ شال بافی اور ریشم سازی نے کشمیر میں حیران کن ترقی کی۔ صنعت و حرفت کے میدان میں مسلمانوں کا جو رول رہا ہے اس کے بارے میں تاریخ رشیدی کے مصنف مرزا حیدر دغلت کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مرزا حیدر نے تقریباً گیارہ سال کشمیر پر حکمرانی کی، وہ لکھتا ہے۔

"سلطان زین العابدین کے زمانے میں کشمیر صنعت و حرفت کا مرکز بن گیا۔ مختلف قسم کی صنعت و حرفت مثلاً نگینہ سازی، سنگ تراشی، شیشہ گری۔ تابدان تراشی اور زرکوب وغیرہ کاری گری کے نمونے جو کہ اکثر شہروں میں نایاب ہیں یہاں ان کی بہتات ہے۔"(۲۰)

بیرونی ممالک سے تعلقات: کشمیر میں مسلمانوں کی آمد سے اس کے تعلقات دور دراز ملکوں سے استوار ہو گئے اور اس کا روایتی علاحدہ پن مکمل طور پر ختم ہو گیا۔ کچھ طاقت ور ہندو حکمرانوں کے عہد میں بھی کشمیر کے ہندستان اور وسطِ ایشیا سے عارضی تعلقات قائم ہو گئے تھے، لیکن اندرونی خانہ جنگی اور بیرونی خطرات کی وجہ سے بعد کے ہندو حکمراں، رشتے قائم نہ رکھ سکے(۲۱)۔ مسلمانوں نے ان رشتوں کو نہ صرف بحال کیا بلکہ ان کو کئی وجوہات کی

Marfat.com

بنا پر زبردست تقویت بہم پہنچائی۔ وہ وجوہات یہ تھیں:

۱۔ مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے کے بعد ایران اور وسط ایشیا کے صوفیائے کرام مسلسل دینی اغراض کی خاطر کشمیر آتے رہے۔

۲۔ تبلیغِ اسلام کے ساتھ ہی کشمیر کے ذی ہوش آدمیوں کے لیے ہرات، سمرقند، بخارا، مکہ معظمہ اور دوسری مسلم سلطنتوں میں جو کہ اسلامی تعلیم اور تمدن کے مراکز مانے جاتے تھے جانا قدرتی امر بن گیا۔

۳۔ کئی سلطانوں، جیسے سلطان شہاب الدین، سلطان سکندر، سلطان زین العابدین وغیرہ کی سرپرستی میں ایرانی، وسط ایشیائی اور کئی اور ممالک کے مسلمان ایک بڑی تعداد میں کشمیر آئے۔

۴۔ کئی مسلمان بادشاہوں، جیسے سلطان زین العابدین نے نہ صرف آس پاس کے بلکہ دور دراز کے ملکوں جیسے ایران، سمرقند، بخارا، ترکی، عراق، مکہ معظمہ وغیرہ کے ساتھ سیاسی اور تمدنی رشتے استوار کیے۔

دوسرے ملکوں کے ساتھ ان نزدیکی تعلقات نے کشمیر کے سماجی، اقتصادی اور تمدنی پہلوؤں میں قابلِ ذکر اضافہ کیا۔ خصوصاً کشمیر کی اقتصادی حالت پر اس کا بہت اچھا اثر پڑا اور کشمیر کی برآمدات میں اضافہ ہو گیا۔ ہندستان اور وسط ایشیا کی سرحدوں سے نکل کر کشمیری مال یورپی ممالک، روس اور چین جانے لگا۔

غرض مسلمانوں کی آمد سے کشمیر کی زندگی کے ہر پہلو میں گوناگوں تبدیلی آئی جو کہ ہر لحاظ سے قابلِ ستایش ہے اور جس کی وضاحت میں صفحات سیاہ کیے جا سکتے ہیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جو لطافت و ذہانت کشمیر کے موجودہ سماج میں پائی جاتی ہے وہ زیادہ تر ان باہر سے آنے والے مسلمانوں کے طفیل میں پیدا ہوئی۔ پھر بھی اگرچہ اسلام نے ایک طرف کئی سماجی برائیوں سے چھٹکارا حاصل کرنے میں مدد دی لیکن بعد میں یہی سماجی برائیاں خود مسلمانوں میں نئی شکل و صورت میں پیدا ہو گئیں۔[۲۲] حالاں کہ اسلام ذات پات اور اونچ نیچ کا قائل نہیں ہے لیکن مسلمانوں نے اپنے سماج کو ہندو سماج کی طرح اونچ نیچ پر مبنی گروہوں میں تقسیم کر لیا۔ علما اور سادات برہمنوں کی طرح اپنے آپ کو اونچی ذات سے تعبیر کرنے لگے اور باقی ذاتوں

سے کسی قسم کا ازدواجی رشتہ کرنا اپنی ذات سے ناانصافی سمجھنے لگے۔ اسی طرح توہم پرستی جو کہ ہندو سماج کی ایک رسم بد تھی اس کو ختم کرنے میں اسلام مکمل طور پر کامیاب نہیں ہوا۔ اگرچہ کشمیر کے لوگوں نے اسلامی تہذیب و تمدن کے دلکش پہلوؤں کو اپنایا لیکن پرانے رسم و رواج جو کہ رگ رگ میں سرایت کر چکے تھے انھیں وہ کلی طور پر ترک نہ کر سکے۔ یہ بات یہاں کے رسم و رواج اور زبان کا مطالعہ کرنے سے صاف ظاہر ہوتی ہے۔ نتیجے کے طور پر کشمیر میں ایک ایسا سماج وجود میں آیا جو کہ اس پرانے اور نئے کلچر کا سنگم ہے۔ کشمیر کی سماجی زندگی، ادب و فن، سب اسی گنگا جمنی کلچر کے آئینہ دار ہیں۔ خاص کر کشمیر کی مشہور و محبوب صوفی تحریک کا جو کہ "ریشی تحریک" کے نام سے موسوم ہے، تجزیہ کرنے کے بعد اس حقیقت کا احساس اور بھی گہرا اور عیاں ہو جاتا ہے۔ (۲۳)

Marfat.com

حوالاجات

(۱) علی ابن حمید کوفی، چاچ نامہ، انگریزی ترجمہ کے مرزا، ص ۱۴۰۔

(۲) عبدالقیوم رفیقی، صوفی ازم ان کشمیر، ص ۲-۱۔

(۳) چاچ نامہ، ص ۱۴۹۔

(۴) کلہن، راج ترنگنی، انگریزی ترجمہ، ایم۔اے۔ سٹائین جلد ۱، ص ۳۵۷۔

(۵) پول ماریکو پولو، جلد ۱، ص ۱۷۲۔۱۷۶۔

(۶) بابا نصیب الدین غازی، ریشی نامہ۔ نولیو ۱۵۷۔ ۱۔ب۔

(۷) ملاحظہ ہو صوفی ازم ان کشمیر۔

(۸) ملاحظہ ہو کشمیر انڈر سلطانز، ہسٹری آف مسلم رول ان کشمیر۔

(۹) ریشی نامہ۔ نولیو۔ ۱۵۷ اب

(۱۰) جونارا جا، جین راج ترنگنی۔ انگریزی ترجمہ جے۔سی۔دت، ص ۵۷۔

(۱۱) راج ترنگنی۔ انگریزی ترجمہ۔ جے سی دت، ص ۲۳۵۔

(۱۲) ہسٹری آف فریڈم اسٹرگل ان کشمیر۔

(۱۳) ملاحظہ ہو راج ترنگنی، ص ۱۳۶۔

(۱۴) ایضاً۔

(۱۵) بہرلر، ٹوران سرچ آف سنسکرت مینسکرپٹس۔ جرنل آف دی رائیل ایشیاٹک سوسائٹی (بمبئی)، ۱۸۷۷ء، ص ۲۰۔

(۱۶) ملاحظہ ہو صوفی، جی۔ایم۔ڈی۔ اسلامک کلچر ان کشمیر، ص ۱۷۶۔

(۱۷) بارفیع الدین احمد، مخطوطہ ریسرچ لائبریری، سری نگر، نولیو ۶۷۔

(۱۸) شری ورا، ص ۱۳۶۔۱۳۵۔

(۱۹) بہارستان شاہی، (دستاویز) ریسرچ لائبریری، سری نگر، نولیو ۲۲ ب۔

(۲۰) تاریخ رشیدی، (دستاویز) ریسرچ لائبریری، سری نگر، نولیو ۲۷۹ الف۔

(۲۱) البیرونی۔ کتاب الھند، انگریزی ترجمہ، سکھاؤ۔ جلد ۱۔ ص ۲۵۶

(۲۲) ملاحظہ ہو بابا علی رہنہ، تذکرۃ العارفین (دستاویز) ریسرچ لائبریری، سری نگر، نولیو ۴۷۔

(۲۳) ملاحظہ ہو صوفی ازم ان کشمیر، ص ۲۰۶۔

Marfat.com

سید جمال الدین

ہند اسلامی فنِ تعمیر مقصد، تکنیک اور جمالیات

کسی تہذیب یا سماج کے معیارِ زندگی کا اندازہ کرنا ہو تو اس کے فن تعمیر میں اس کی مکمل تصویر دیکھی جا سکتی ہے۔ اُس کے مقاصدِ زندگی، اُن کی تکمیل کے لیے قوتِ اظہار اور اظہار میں بلندیٔ خیال کے مطالعے کے لیے فن تعمیر ایک مستند دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ فن تعمیر کی کوئی مستقل یا مکمل تعریف ابھی تک پیش نہیں کی جا سکی ہے۔ تاہم ہم جب بھی یہ لفظ استعمال کرتے ہیں تو ہر شخص اس کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ آپ کہیے گھر تو گھر کی تصویر سامنے آ جائے گی، کہیے مسجد تو مسجد نظروں میں گھوم جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک مخصوص تہذیب میں پل بڑھ رہے ہیں اور فن تعمیر کا ایک تصور رکھتے ہیں جو ہمیں اپنے گرد و نواح یا اپنی ہی زندگی سے عطا ہوتا ہے۔ فنِ تعمیر کی تعریف میں اصل دقت اس بنا پر پیش آتی ہے کہ یہ انتہائی شاعرانہ لفظ ہے جب کہ اس کے تحت آنے والی تمام عمارتیں شاعرانہ طرز پر نہیں پائی جاتی ہیں، لہٰذا ایک رجحان یہ بھی ہے کہ جو عمارتیں پیکرِ حسن ہیں یا شاعرانہ طرز کی ہیں وہی فن تعمیر کا مظہر ہیں۔ اس کا قطعی یہ مطلب نہیں کہ فنِ تعمیر محض شاعرانہ حسن کا نام ہے۔ دراصل فن تعمیر ایک مثنوئ حیات ہے، جس قدر یہ انسان کی زندگی سے قریب ہوگا اس کی رومانویت دوبالا ہوگی۔ لہٰذا ہم جب بھی کسی فن تعمیر کا مطالعہ کریں تو یہ بات ضرور پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ ہم اس کے عیوب اور نقائص کو پیمانہ بنا کر اس کی اصل روح تک نہیں پہنچ سکتے۔ یہ ضرور ہے کہ فن تعمیر کے عیوب اور نقائص کسی سماج کی تکنیک پر عبور کے درجے کی نشاندہی

Marfat.com

کرتے ہیں لیکن دراصل فن تعمیر کا مثبت پہلو، یعنی جہاں تک وہ کسی خاص مقصد کے لیے مضبوط اور خوب صورت اظہار کا درجہ رکھتا ہے، ہمارا موضوع فکر ہونا چاہیے۔ معنوی اعتبار سے اسی پہلو میں ہم کسی تہذیب یا سماج کے کارنامہ یا عطیہ کو دیکھ سکتے ہیں۔

پروفیسر محمد مجیب نے فن تعمیر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ فن تعمیر دراصل پیکر کو الفاظ میں اور الفاظ کو پیکر میں ڈھالنا ہے۔ پیش نظر مضمون میں اسی تعریف کی روشنی میں ہند اسلامی فن تعمیر کے کچھ نمونہ پیکروں کو الفاظ میں ڈھالنے اور ان الفاظ میں ہند اسلامی تہذیب کی اقدار کی جستجو کی جا رہی ہے۔

زراعت اور فن تعمیر دونوں نے سطح زمین کی آرائش کی ہے۔ مسلمانوں نے ہندستان میں مقابلتاً فن تعمیر کو ترجیح دی۔ ابتدائی عہد میں دیہات میں پھیل کر زراعت سنبھالنے کے بجائے مسلمانوں نے نئے شہر بسا کر انتظامیہ کی شاخیں پھیلانے کو زیادہ اہمیت دی۔ نتیجے کے طور پر فن تعمیر کو فروغ ملا۔ ہندستان میں گپتاؤں کے عہد کے بعد شہر بسانے کا رجحان ختم ہو گیا تھا۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد پھر شہری بستیاں توجہ کا مرکز بنیں اور شہر آباد اور تعمیر کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ شہر اور دیہات کے درمیان تمیز دونوں کی عمارتوں ہی سے ہوتی ہے۔ شہر کے ساتھ دولت کے جمع ہونے اور اقتدار کے قیام کے تصورات وابستہ تھے۔ دفاع کا خیال ناگزیر تھا۔ لہٰذا شہر کا محاصرہ یا فصیل، شہر میں داخلے کے لیے باب شہر، شہر کے نقشے کا بنیادی جز بنے۔ محاصرہ کے اندر قلعہ جہاں خزانہ محفوظ ہوتا، صاحب اقتدار کا مسکن بنا۔ اقتدار کے جواز اور عقیدہ کے اظہار کے لیے مذہبی عمارتیں ابستادہ ہوئیں۔ شہر کے منصوبے، قلعہ کی دیواروں اور عبادت خانوں کو دیکھ کر اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان کے بانی کس طرح کے حالات کے تابع تھے۔

دہلی شہر متعدد بار بنا اور مٹا، مٹا اور بنا۔ یہاں کا ہر شہر اپنی ایک جدا داستان رکھتا ہے۔ مہرولی، سیری، تغلق آباد، جہاں پناہ، فیروز شاہ کوٹلہ دین پناہ، شاہجہان آباد، یہ تمام شہر دہلی کے سینہ پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان شہروں کے آثار بتاتے ہیں کہ عمارت بلند تھی۔ دہلی کے تین شہروں کی عمارتوں کو ہی لے لیا جائے

Marfat.com

تو انھیں ہندستانی مسلمانوں کا قابلِ قدر کارنامہ کہا جا سکتا ہے۔ یہاں وہ عمارتیں موجود ہیں جو ہندستان میں مسلمانوں کے دوسرے تہذیبی مراکز کے لیے نظیر بنیں۔

ترک مسلمانوں نے جب شمالی ہندستان میں اپنا اقتدار قائم کیا تو وہ اپنی تہذیبی میراث سے بخوبی واقف تھے۔ فنِ تعمیر کا اسلامی تصور یا نمونہ ان کی نظروں اور ذہنوں میں تھا۔ مسجد کیسی ہو، مقبرہ کیسا ہو، وہ بخوبی جانتے تھے۔ وہ ان عمارتوں کی تعمیر کی تکنیک سے بھی واقف تھے۔ محراب اور گنبد ان کی آمد سے پہلے ان کی سرزمین میں ترقی اور رواج پا چکے تھے۔ ابتدا میں اگر مسئلہ تھا تو یہ کہ کون سے اور کہاں سے مسالے دست یاب کیے جائیں۔ معماروں اور صنّاعوں کو کہاں تلاش کیا جائے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اجنبی معماروں اور صنّاعوں کو کیسے سمجھایا جائے کہ انھیں خانۂ خدا بنانا ہے۔ ہندو معمار تو بت خانہ ہی بنا سکتا تھا، جسے وہ اپنا عبادت خانہ تصور کرتا تھا۔ لیکن ہندو اور مسلم دونوں عبادت خانوں کے فنِ تعمیر میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ مندر کتنا ہی وسیع و عریض کیوں نہ ہو لیکن اس میں مرکزی حیثیت بُت کو ہی دی جاتی ہے، اور بت ہمیشہ ایک کوتاہ کمرہ میں رکھا جاتا ہے جسے دَہان کہتے ہیں۔ اس کوتاہ کمرے میں ایک شخص اپنے کو بت کے سامنے پیش کرتا ہے۔ دَہان میں بت تک رسائی اور بت سے اظہارِ عقیدت دونوں شخصی معاملے تھے، اور اس کے لیے تنہائی ضروری تھی جو کوتاہ کمرہ ہی میں میسّر آ سکتی تھی۔ گو کہ مندر کے ملزومات میں کنڈ یا تالاب اور منڈپ بھی شامل تھے جن کا طول و عرض وسیع بھی ہو سکتا تھا، لیکن ان سے مندر کی شان میں تو اضافہ ہو جاتا البتہ شخصی عبادت کا بنیادی تصور ان سے متاثر نہ ہوتا تھا اور کیوں کہ دَہان کو اسی تصور سے نسبت تھی لہٰذا دَہان کوتاہ ہی رہا۔ مسلمانوں کی عبادت ایک اجتماعی عمل ہے۔ چوں کہ جماعت تنگ جگہ میں ممکن نہیں لہٰذا مسجد کے تصور میں کشادگی کو اوّلین اہمیت حاصل ہوئی۔ لہٰذا ہندوؤں اور مسلمانوں کے عبادت خانوں کے فنِ تعمیر میں مماثلت تلاش کرنا اور اس کی بنیاد پر کوئی مفاہمت قائم کرنا ناممکن تھا۔ اگر مندر اپنے روایتی تصور کے پیشِ نظر بنایا جائے گا تو وہی تنگ دَہان ہوگا جس میں نہ کوئی آرائش ہوگی نہ کوئی صنّاعی، تاکہ اس میں داخل ہونے والا شخص پوری طرح سے اپنا دھیان بت ہی پر لگائے

اور کوئی خارجی شے اس کی توجہ میں مخل نہ ہو۔ مسلمان جماعت کے ساتھ اپنے عبادت خانے میں اس خدا کو سجدہ کرنے حاضر ہوتا ہے جو واحد ہے، رحیم ہے، کریم ہے، اس کے رحم و کرم کا طالب ادب اور احترام سے اپنے عبادت خانے میں تکبیر کہتا ہے، رکوع و سجود میں جاتا ہے۔ پوری جماعت خشوع و خضوع کے ساتھ جماعت میں شریک ہوتی ہے۔ عبادت کے اس اجتماعی تصور نے مسجد کے فن تعمیر کو ایک جداگانہ طرز عطا کیا ہے[۲]۔ مقبرہ کا اسلامی تصور بھی ہندستان کے لیے اجنبی تھا، اور جیسا کہ آثار سے ظاہر ہوتا ہے مسلمانوں نے جتنی یادگار مسجدیں یا مقبرے بنوائے ہیں اتنی دوسری عمارتیں نہیں بنوائیں۔ گو کہ وقت کی ستم گری سے ان میں بہت سی محفوظ نہ رہیں لیکن جو باقی ہیں، مکمل یا جزوی طور پر، ان کے بلند بام و در اور گنبد و مینار ہندستانی مسلمانوں کے فن تعمیر میں اعلا ذوق کی مثال پیش کرتے ہیں۔ گو کہ ان عمارتوں کے مختلف حصے مختلف تہذیبی روایات سے وابستہ ہیں لیکن ان کا یک جا پایا جانا ہی دراصل فن تعمیر کو ہندستانی مسلمانوں کی مخصوص دین تسلیم کیا جانا چاہیے۔

ہندی مسلم فن تعمیر کے بعض اجزا کو اسلامی فن تعمیر سے جوڑنے اور دیگر کو ہندو یا بودھی فن تعمیر سے جوڑنے کا رجحان محققین میں پایا جاتا ہے۔ مختلف اجزا شناخت کرنے کے بعد نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ہندی مسلم فن تعمیر اسلامی اور ہندو روایات کی آمیزش کا نمونہ ہے۔ بعض مغربی محققین نے اسے اسلامی فن تعمیر ہی کی ایک مقامی طرز قرار دیا ہے جب کہ مغرب ہی کا ایک دوسرا طبقہ اسے ہندو فن تعمیر ہی کی ایک شکل قرار دینے پر اصرار کرتا ہے[۳]۔ بے شک ایسی مسلم عمارتیں مل جائیں گی جو ہندو طرز سے اتنی قریبی مماثلت رکھتی ہیں کہ انھیں ہندو فن تعمیر ہی کا نمونہ کہا جائے گا۔ دوسری طرف ایسی عمارتیں بھی ہیں جو خالص اسلامی طرز کی ہیں اور ان میں ہندستانی پن کا کوئی نشان نہیں۔ لیکن یہ مثالیں ہماری صحیح رہنمائی نہیں کرتیں۔ مسلمانوں کے زیر حکومت شام، مصر، یونان، روم، افریقہ، اسپین اور ایران کی تہذیبیں آئیں اور مسلمانوں نے ان تہذیبوں کی اعلا قدروں کو اپنی تہذیب میں اس خوبی سے شامل کر لیا کہ یہ بذات خود ایک طرز بن گیا جسے ہم اسلامی طرز کہتے ہیں۔ اس کے باوجود اگر ہم غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ

مسلمان جہاں بھی گئے وہاں انھوں نے رفتہ رفتہ ایک ایسے طرز کو ترقی دی جس کی بنیادیں اس علاقے کے جغرافیائی حالات اور دوسری تہذیبی اقدار پر قائم تھیں اور چنان چہ اس طرز کی اپنی ہی ایک جداگانہ شخصیت بنی۔

متضاد مذہبی عقیدوں اور روایات کے باوجود، ہندستانی مسلمانوں نے جس طرح مقامی مسالے اور مقامی معماروں اور صناعوں کی مدد سے، اسلامی فن تعمیر کے معیاری اصولوں سے تجاوز کیے بغیر، اپنی عمارتوں کی تخلیق کی وہ ایک شان دار کارنامہ ہے۔ اس لیے ہم اس خیال کی تائید کرنے کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں کہ ہندستان میں مسلمانوں نے جس فن تعمیر کو جنم دیا اسے دراصل ہند اسلامی فن تعمیر کا نام دیا جانا چاہیے[۴]۔ مسلمانوں کی تو یہ خصوصیت رہی ہے کہ انھوں نے نسلی یا جغرافیائی یا مقامی آب وہوا سے پیدا ہونے والی خصوصیات کے اظہار کو مفلوج نہیں کیا[۵]۔ اسلامی معمار ہندستان میں جہاں بھی جاکر بسے وہاں کے مقامی باشندوں کے طرز اخذ کرنے میں[۶] انھوں نے ایسی ہی صلاحیت کا ثبوت دیا جیسا کہ دوسرے ممالک میں دیا تھا[۷]۔ اسی لیے ہندو مسلم فن تعمیر کے کئی نمایاں مقامی طرز وجود میں آئے۔ موسم اور وقت کے تاراج کن ہاتھوں نے ان طرزہائے رنگا رنگ کو کھپکا یا مجروح کر دیا ہے لیکن ان میں پوشیدہ حسن اب بھی اتنا بے قابو ہے کہ اس پر نظر نہیں ٹھہرتی۔ ہند اسلامی فن کی تمام طرزوں کو بغور دیکھنے کے بعد جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے وہ یہ کہ کس طرح نئے مقاصد کے اظہار کے لیے پہلے اجنبی تکنیک سے واقفیت اور بعد ازاں اس میں پختگی حاصل کرنے کے بعد اپنے روایتی تعمیری مسالے سے ایسی عمارتیں تعمیر کی گئیں جو ذوقِ جمال کا بہترین نمونہ پیش کرتی ہیں۔ نئے مقاصد، نئی تکنیک اور نئے موسمی حالات و علاقائی روایات میں مطابقت پیدا کرنا بڑا ہی شان دار کارنامہ تھا۔ مطابقت کی ان ہی اشکال میں ہندستانی مسلم تہذیب نے اپنے اظہار کی راہیں متعین کیں[۸]۔

ترکوں کی آمد کے بعد پہلی اہم تعمیر قوت الاسلام مسجد تھی۔ اس مسجد کی تعمیر کی کوئی ایک تاریخ نہیں ہے۔ اس کی تعمیر کی تاریخ ۱۱۹۹ھ ہے، لیکن دراصل اس کا ارتقا فیروز شاہ تغلق کے عہد تک ہوتا رہا جس نے مسجد کے مشہور مینار

کی بالائی منزلوں میں رد و بدل کیا۔ اس مسجد میں جینی مندروں کے اجزا استعمال کیے گئے ہیں۔ ستون تمام جینی ہیں، چھت کی وضع بھی جینی طرز کی ہے۔ اس طرح کے اجزا اور تکنیک سے بنائی ہوئی عمارت سے عبادت کا مقصد تو حل ہو سکتا تھا لیکن ذوقِ جمال کی تسکین نہیں ہو سکتی تھی۔ اس میں حسن کا وہ رعب نہیں ہو سکتا تھا جس سے پیشانی خود بخود جھک جائے۔ تعمیر کے بعد یہ مسجد مسلمانوں کو مندر کا نمونہ ہی لگی ہوگی۔ اسی لیے ایک ایسے جزو کے اضافے کی تحریک ہوئی جس سے مسجد میں شان پیدا ہو سکے اور اس کی اسلامی شناخت قائم کی جا سکے۔ چنانچہ صحن کے مغرب کی طرف ایک مقصورہ تعمیر کیا گیا جو کمانوں کا ایک سلسلہ ہے۔ لیکن بنانے والے ہندو ہی تھے لہٰذا انھوں نے ان محرابوں کو اسی تکنیک کی بنیاد پر بنایا جس پر اپنے مندروں کے گنبد بناتے تھے[۵]۔ کمانوں کے اس سلسلے میں مرکزی محراب خاص طور پر توجہ کا مرکز ہے۔ اس نوک دار محراب کو دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے یہ خوشی سے اچھل پڑی ہو۔ سنگ تراشی کی ایسی مثالیں جیسی یہ محراب ہے کم ملیں گی۔ محراب کے گرد قرآنی آیات ہندوانی اشکال پر مشتمل حواشی کے درمیان آسمان کی بلندیوں کو چھوتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عربی خط اور ہندوانی اشکال کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی سعی، اور وہ بھی ابتدائی دور میں، قابلِ ستایش ہے۔ ہندستانی معماروں نے اپنے روایتی اصولوں ہی کے مطابق ان محرابوں کی تعمیر پر اصرار کیا ہوگا۔ مسلمانوں کے پاس بھی اپنے معمار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا ہوگا۔ لیکن ہندستانی معماروں کو ضرور یقین ہو گیا ہوگا کہ انھیں اب نئے مقاصد کے لیے نئی شکلیں بنانا پڑیں گی۔ نئی شکلوں کی تعمیر کے لیے انھوں نے اپنی تکنیک پر اس لیے اصرار کیا ہوگا کہ مسلمانوں کی نئی تکنیک سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے وقت اور تجربہ درکار ہوتا جس کی عدم موجودگی میں وہ کوئی خطرہ مول نہ لینا چاہتے ہوں گے۔ اجمیر کی مسجد اڑھائی دن کا جھونپڑا بھی اسی طرز پر تعمیر ہوئی۔ یہاں بھی ستونوں اور شہتیروں کو نئے منصوبہ کے مطابق از سر نو ترتیب دیا گیا کہ مسجد کا نقشا تیار ہو جائے اور بعد ازاں صحن کے مغرب کی جانب کمانوں کا سلسلہ تجویز ہوا۔ ان دونوں مثالوں سے

تجربے سے مسلمانوں کو کسی حد تک یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ہندستانی معمار کے پاس وہ صلاحیت موجود ہے جس کی مدد سے نئے تقاضوں اور ہندستانی مسالے اور فن سنگ تراشی کے درمیان مطابقت پیدا ہو سکے۔ قطب مینار جو قوت الاسلام مسجد کے جنوب مشرقی گوشے میں واقع ہے اس بات کی سند ہے کہ ہندستانی معمار نے اپنے مسلمان آقاؤں کے مقاصد کو سمجھنے میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کر لی تھی۔ قطب مینار کی تعمیر میں وہ غرض نہیں تھی جو مسجدوں کے ساتھ کے مینار یا مآذنے کی تعمیر میں ہوتی ہے۔ گو کہ اس کے پہلے درجے پر چڑھ کر اذان دی جاتی تھی، اور غالباً اس کی تعمیر کا ایک یہ مقصد بھی رہا ہو گا، لیکن درحقیقت یہ فتح کی یادگار اور مسلمانوں کے غلبے کے نشان کے طور سے تھا، جسے ہندو بخوبی سمجھ سکتے تھے۔ ع۹ مگر مغلوب ہندو معماروں نے فاتح قوم کے نصرت و کامیابی کے مردانہ تصوّر کو پتھر میں ڈھالتے وقت ایک نسوانی لطافت عطا کر دی۔ مینار وسط ایشیا کے ترکوں کی میراث میں شامل تھا۔ قطب مینار کے موجد فضل بن ابی المعالی اور محمد امیر کوہ کے لیے، جن کی زیر نگرانی یہ مینار التتمش کے عہد میں مکمل ہوا، بخارا اور غزنی کے مینار مثالی نمونہ رہے ہوں گے ع۱۰۔ فاتح کا مقصد اور میر عمارت کا نقشا، دونوں ہندستانی معماروں کے پیش نظر رہے ہوں گے، لیکن مینار کی موجودہ صورت ہندو صنّاعوں نے، جن کا آبائی پیشہ سنگ تراشی تھا، طے کی ہوں گی۔ ع۱۱ انھوں نے اپنے موروثی تصوّرات کے مطابق یہ اصرار کیا ہو گا کہ غیر عمودی دباؤ مکمل طور پر نکال دیا جائے۔ اس لیے مینار نمایاں طور پر مخروطی ہے ع۱۲ وسط ایشیا کے مینار بھی مخروطی تھے ع۱۳ لیکن وہاں کے معمار بنیادی طور پر فن تعمیر کے ماہر تھے اور ہندستانی معماروں کا میدان عمل سنگ تراشی تھا، لہٰذا پتھر کی تراش اور خراش کے ذریعہ انھوں نے قطب مینار کو ایک لطیف احساس بنا کر پیش کیا۔ اس لیے یہ اپنے بھاری پن کے باوجود ہندی مسلم جمالیات کا آئینہ دار بن گیا۔ مینار کے تمام عمارتی پہلو یا اجزا سنگ تراشی کے خارجی پردوں میں اس طرح چھپ گئے ہیں کہ یہ مینار فنِ تعمیر کا نمونہ نہ رہ کر سنگ تراشی یا اسکلپچر کا نمونہ بن گیا ہے۔ شکل اور معنی کے اعتبار سے قطب مینار ویسا نہیں ہے جیسا کہ اس کے بانی یا موجد نے تصوّر کیا ہو گا۔ ترک اس کی تخلیق طاقت

Marfat.com

اور استحکام کے نشان کے طور پر چاہتے ہوں گے، جیسا کہ اس کی بلندی اور یکے بعد دیگرے بالائی منزلوں کے اوپر اٹھنے سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن ہندو صنّاع اپنی چھاپ ڈالے بغیر نہ رہ سکا ع۱۴۔ اس نے غالباً یہی کہا ہوگا کہ ٹھیک ہے طاقت اور اقتدار تمھیں مبارک، لیکن میں اسے حسن و جمال سے اس طرح آراستہ کروں گا کہ جو اسے دیکھیں وہ یہ جان لیں کہ حسن ہی وہ واحد قوت ہے جو باقی رہتی ہے ع۱۵۔ اور طاقت تو محض آنی جانی شے ہے۔

التتمش نے مسجد قوت الاسلام کی توسیع کی، اور کمانوں کا سلسلہ پہلی مسجد کے مقصورہ کے دونوں جانب ایستادہ کیا۔ محرابوں کی شکل اور آرایش سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے سنگ تراشی میں ہندستانی فطری شکلوں کے بجائے اپنی رسمی شکلوں پر اصرار شروع کر دیا تھا۔ لیکن محرابوں کی تعمیر یہاں بھی ہندستانی اصولوں کے مطابق ہوئی۔ توسیع شدہ مسجد کے شمال مغربی گوشے کے عقب میں ایک مقبرہ ہے جو التتمش (انتقال ۱۲۳۵ء) سے منسوب ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا حجرہ ہے۔ قدیم دہلی میں ہندی صناعی سے اسلامی مقاصد کے لیے جو کام لیے گئے ان میں اس سے بڑھ کر شان دار نمونہ شاید کوئی نہ ہو، اور اگرچہ ہندستانی معماروں نے نئی تکنیک استعمال کرنے میں اناڑی پن دکھایا ہے تاہم یہ بہت خوب صورت عمارت ہے ع۱۶ حسن صنعت کی ایک نادر مثال ہونے کے علاوہ اس مقبرے کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ ہندستان کا سب سے قدیم مقبرہ ہے۔

ہندو اور اسلامی تہذیب کے تضاد کے پیش نظر یہ بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ ترک مسلمانوں کی حکومت کے قیام کے بعد بہت مختصر مدت میں ہندستانی معماروں نے نئے حکمرانوں کے مقاصد کی تکمیل کے لیے اپنے ذہن کو کس طرح آمادہ کر لیا تھا۔ ان کے قدیم سرپرست خاندانوں کا سیاسی زوال ہو گیا تھا۔ لیکن انھوں نے ان نئے آقاؤں کی سرپرستی قبول کرنے میں ذرا بھی تامل نہ کیا اور ساتھ ہی بہت جرأت مندی سے اپنے فن کی بعض خصوصیات کی برتری کا اعتراف اپنے آقاؤں تک سے کروا لیا۔ سیاسی طور پر ترک سلطانوں کو راجپوت

Marfat.com

رایوں اور راجاؤں کو قابو میں کرنے میں کافی دقت پیش آئی اور وقت بھی زیادہ لگا، لیکن جہاں ان کی حکومت قائم ہوگئی وہاں انھوں نے ہندستانی تہذیب کی ان قدروں کی بازیافت شروع کر دی جنھیں وہ اسلام کے بنیادی اور مسلمہ اصولوں کی خلاف ورزی کیے بغیر اختیار کر سکتے تھے۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس سماجی عمل کے لیے انھوں نے اپنی مسجد اور مقبرہ کو، جن کی نوعیت مذہبی ہوتی ہے، ہندو صناعوں کے سپرد کر کے خود دور سے نظر رکھی کہ معماروں کو ان کے مجوزہ سماجی عمل میں پوری آزادیٔ فکر ہو۔ اس طرح ابتدا ہی سے ہندستانی مسلمانوں نے، تمام تر مذہبی اور سماجی پابندیوں کے باوجود نئے اور اجنبی حالات میں اپنے اظہار کے لیے زندگی کے دوسرے پہلوؤں کے مقابلہ میں فن تعمیر میں زیادہ آزادانہ طور پر کام لیا۔ جو بات ان حالات میں نثر میں نہیں لکھی جا سکتی تھی، یعنی اجنبی ماحول میں اپنی بقا کے لیے یہاں کی تہذیب میں اپنی طبیعت اور میلان کے مطابق قدروں کی تلاش کی ضرورت، اسے فن تعمیر کے پیکر میں اس خوبصورتی سے پیش کیا گیا کہ تعصب کی نظر اس پر نہیں جا سکی اور اس کی اپنی علاحدہ شناخت بھی ہونے لگی، جسے ہم ہند اسلامی فن تعمیر کے نام سے پکار سکتے ہیں۔

تقریباً ایک صدی کے وقفے کے بعد علاؤالدین خلجی نے قوت الاسلام مسجد کی مزید توسیع کی۔ ظاہر ہے اس عرصے میں آبادی میں کئی گنا اضافہ ہوگیا ہوگا جس کی وجہ سے توسیع کی ضرورت محسوس کی گئی ہوگی۔ مسجد کے طول و عرض کے ساتھ ساتھ علاؤالدین خلجی نے مسجد کے جنوب کی طرف ایک داخلی دروازہ بھی تعمیر کروایا جو علائی دروازہ کے نام سے موسوم ہے۔ یہ اس عہد کے عروج کی یادگار ہے جب کہ ہندی معمار بیرونی آقاؤں کی ضروریات کے مطابق اپنی اعلا صناعی سے کام لینا سیکھ گئے تھے ع۱۷۔ مترجم مولوی سید ہاشمی فرید آبادی نے فرگسن کی مشہور و معروف تالیف کے ترجمے (مطبوعہ ۱۹۳۲ء) میں مصنف کے اس مرکزی خیال پر حاشیے میں تبصرہ کیا ہے جو قابل غور ہے، کیوں کہ ہم دیکھیں گے کہ نوآبادیاتی نظام میں ہندو مسلم تہذیب کے اختلاف اور تضاد کو شعوری طور پر نمایاں کرنے کی کوشش کی گئی اور تمام دستاویزی اسناد کے باوجود یہ حجت

Marfat.com

کی گئی کہ مسلمان شروع سے اپنے کو ہندو اثرات سے آزاد رکھتے آئے تھے۔ مولوی سید ہاشمی کا تبصرہ ملاحظہ ہو:

"مولف (فرگسن) کا یہ مفروضہ غلط ہے کہ ان عمارتوں کے صناع و معمار لازماً ہندو تھے... لیکن اس موقع پر یہ تنبیہہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ مؤلف کی پوری تحریر اس نظریہ پر مبنی ہے کہ اسلامی عمارتوں پر ابتدا ہی سے ہندی اثرات پڑ رہے تھے۔ حالاں کہ یہ خیال تاریخ اور بداہت دونوں کے خلاف ہے، تازہ وارد مسلمانوں کے دل میں طبعاً اہل ہند کی اوّل اوّل کوئی وقعت نہ تھی اور ان کی ابتدائی تہذیب و معاشرت ہندی اثرات سے بالکل آزاد رہی۔ اس زمانہ میں انھوں نے جو عمارتیں بنائیں وہ بھی خالص اسلامی طرز کی اور وسعت و استحکام کے اعتبار سے نہایت ممتاز تھیں۔ البتہ آگے چل کر جس نسبت سے ہندی اثرات بڑھتے گئے عمارتوں میں خالی نمایشی خوبی اور کمزوریاں نمایاں ہونے لگیں"ع۱۸

اس رائے کو نظر انداز کیا جا سکتا تھا لیکن یہاں محض اس لیے نقل کیا گیا کہ ہر سماجی فکر اپنے دور کے تقاضوں کے تابع ہوتی ہے اور اس میں ایک رجحان تاریخ کو اپنے تقاضوں کے تابع بنا کر پیش کرنا ہوتا ہے۔ معروضی نقطۂ نظر سے ہم دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ عہد وسطیٰ کی سماجی زندگی میں ہندو اور مسلم معاشرہ کی علاحدگی ممکن نہیں تھی۔ اس کی تشریح فن تعمیر سے ہو جاتی ہے۔

علائی دروازہ کی تعمیر اور آرائش میں بیرونی تکنیک اور جمالیات دونوں کا خاص دخل ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ ہندستانی صنّاعوں نے آرائش کے بدیسی اسالیب میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ اس عمارت میں بنائے جانے والے آرائشی گول تکون نے قدیم سیدھے سادے ترکی طرز تعمیر کو ایک نئے آرائشی اسلوب سے متعارف کیا۔ اس کے علاوہ "حقیقی محراب" (یعنی ڈاٹ دار محراب) کی شکل بھی پہلی دفعہ اس عمارت میں نظر آتی ہے ع۱۹۔ فرگسن کے بقول "یہ عمارت پٹھانی طرز کا منتہائے کمال پیش کرتی ہے..... اتنی کامل چیز

پہلے تیار نہ ہوئی تھی اور نہ اس کے بعد انھوں نے اس قدر مزیّن عمارت بنانے کا ارادہ کیا" ع۲۰۔ علائی دروازہ کی کرسی کی باہر نکلی ہوئی چوکی کے پیش نظر پروفیسر محمد مجیب نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ اس بات کی مثال ہے کہ معمار مندر کے فن تعمیر کے ایک جز کو اپنے مقصد کے لیے اختیار کر رہا تھا ع۲۱۔ علائی دروازہ کو پروفیسر محمد مجیب فن تعمیر اور فن سنگ تراشی کا "وداعی بوسہ" کہتے ہیں ع۲۲۔ دونوں فنون کا وصل ایک مرتبہ پھر گجرات میں ہوا، لیکن اس سے بھی پہلے دہلی میں غیاث الدین تغلق کا سادا مگر پرشکوہ مقبرہ نمودار ہوا۔

علاؤ الدین خلجی (انتقال ۱۳۱۶ء) کے بعد معلوم ہوتا ہے عہد تغلق و سادات کے معماروں کے طبائع میں تبدیلی واقع ہوئی اور شیر شاہ کے عہد (۱۵۳۹ء) تک کی عمارتوں میں نقشے کی انتہائی سادگی ٹپکتی ہے۔ یہ سادگی غالباً سماجی اور سیاسی ڈھانچے کے انتشار کے بڑھتے ہوئے خطرہ کے خلاف ردِّ عمل کا اظہار تھی۔ تاریخی اعتبار سے اس تغیّر کی سب سے زیادہ اہمیت اس لیے ہے کہ اس طرز تعمیر میں مسلمانوں نے اپنے آپ کو ہندی اثرات سے آزاد رکھ کر اسلام میں رائج اصولوں کو لے کر تعمیری سرگرمیاں شروع کیں۔ تغلق عہد کی عمارتوں میں جتنی محرابیں ہیں وہ صحیح محرابیں ہیں اور جزئیات میں تقلید نہیں کی گئی ع۲۳۔ اس وقت سے ہند اسلامی فن تعمیر کی علاحدہ شناخت زیادہ پایدار بنیادوں پر شروع ہو گئی، لیکن یہ درست ہے کہ اپنے مقابر و مساجد میں مسلمانوں نے اکثر محنت سے بچنے کے لیے ہندی اجزا سے کام لیا اور اکثر عمارتوں میں ایک تازہ خوش نمائی پیدا کر دی۔ ایسی مرکب عمارتوں میں بہت سی صرف چار کھمبوں کی ہیں جن پر چھوٹے چھوٹے گنبد بنا دیے ہیں۔ جینی ستونوں کی طرح ان کی بارہ دری بھی اختیار کر لی گئی جو ہشت پہلو عمارتوں میں دیے جاتے تھے اور جن پر گول آثار دے کر گنبد بنانا سہل تھا ع۲۴۔ جب کہیں مسلمان ایسے مقام پر آباد ہوئے جو پہلے ہندو، جینی یا بودھ ثقافت کے مرکز تھے، وہاں انھوں نے ایسے ہی مرکب نمونے اختیار کیے اور اسلامی اجزا کو ہندی طرز میں "مدغم" کیے بغیر مقامی ہندی طرز کو اختیار کر لیا۔

Marfat.com

علاؤ الدین کے بعد سیاسی اور سماجی تنظیم کو جو خطرہ لاحق ہوا اس کا عکس تغلق عہد کی مسجدوں کے طرز میں بخوبی دیکھا جا سکتا ہے، تحفظ کا احساس ان مسجدوں (جیسے بیگم پوری مسجد، کلاں مسجد وغیرہ) کی بلند اور مضبوط فصیلوں سے ہوتا ہے، جن پر پہلی نظر میں قلعہ کا گمان ہوتا ہے۔

چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں عمارتوں میں ہندوانی تکلفات متروک ہو گئے اور اسلام کی سادگی پسندی کا مظاہرہ ہوا ۲۵ لیکن یہ سادگی بعد میں قائم نہ رہی جیسا کہ عہد شیر شاہی کی غیر معمولی آرائش سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس عہد میں مسجدوں کی روکاریں زیادہ آراستہ کی جانے لگیں جن میں سنگِ مرمر کی پچی ہونے لگی اور سنگ تراشی کی خوشنما اور پر تجمل وضع سے انھیں مزین کیا جانے لگا ۲۶۔ اس طرز کی ابتدا میں وہ سب نزاکتیں اور باریکیاں موجود ہیں جو ہندی صناعی کا خاصہ ہیں۔ مگر آخری دور میں پہلی باریکی اور جزئی تزئین کی طرف پھر توجہ مرکوز ہوئی ۲۷۔

عہد سلطنت میں مرکز کی کمزوری کے ساتھ ہی صوبائی حکومتوں کے قیام اور ان کے علاقوں کی نسبت سے مختلف طرز ہائے عمارت وجود میں آئے جونپور، گجرات اور بنگال کے طرز تعمیر کی خصوصیت یہ ہے کہ یہاں دہلی کے مرکزی طرز سے ہٹ کر اپنے ایک جداگانہ طرز کی تخلیق کی کوشش کی گئی۔ ظاہر ہے علاقائی سلاطین جنھوں نے مرکز سے علاحدگی اختیار کی تھی اپنی آزاد شخصیت کی تعمیر کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے اور اس کے لیے ضروری تھا کہ مرکز کے طرز سے گریز کرتے ہوئے اور اپنی آزادی کو مستحکم کرنے کے لیے اپنی جڑیں علاقائی تہذیب میں جمائیں، اور وہاں کی تہذیبی قدروں میں اپنے نظریات کے مطابق جزئیات تلاش کر کے انھیں اپنی تخلیقات میں پیش کریں۔ جون پور کی مسجدیں جن میں اٹالا مسجد اور جامع مسجد نمایاں ہیں، اپنے طرز میں نیم ہندی ہیں، البتہ دروازے اسلامی طرز کے ہیں۔ ان عمارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے معماروں کو استحکام کی کس قدر فکر ہوگی، لیکن استحکام کا اظہار فن تعمیر میں بھونڈا نہیں بلکہ دلکش ہے۔ جونپور میں بہت سی مساجد اور مقبرے ہیں جو ہندو اور جینی جزئیات کا مرکب ہیں اور

Marfat.com

مقامی تہذیب کے آئینہ دار ہیں۔

ہند اسلامی فن تعمیر نے ہندستان میں جس قدر مختلف صورتیں اختیار کیں ان میں غالباً سب سے نفیس احمد آباد کے طرز کو سمجھا جائے گا ع۲۸۔ احمد آباد کی عمارتوں میں، خواہ وہ مسجدیں ہوں یا مقبرے، ہندو یا جینی اثرات آخر وقت تک دیکھے جا سکتے ہیں۔ محراب بطور اسلامی نشان ضرور استعمال کی گئی لیکن عمارتوں کا جو طرز اختیار کیا گیا ان میں محرابوں کی ضرورت نہیں تھی۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ گجرات کی ہندو مملکت مسلمانوں کی فتح سے پہلے تمدن کی بلندی تک پہنچ چکی تھی۔ مسلمانوں نے اسی تمدن کے نمایندہ صنّاعوں سے اپنی عمارتیں بنوائیں۔ اور پھر یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ بانی سلطنت ایک نومسلم تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں کے طرز عمارت میں جینی یا چالوکیہ صناعی کی نفاست و جلا کے ساتھ ایک خاص قسم کی وسعتِ تخیّل شامل ہو گئی جس تک ہندو کبھی نہ پہنچے تھے ع۲۹۔ گجرات کے صوبائی طرز کی ایک اہم خصوصیت یہی وسعت تخیّل ہے۔ مسجد میں روشنی اور ہوا کی ضرورت نے بلندی حاصل کرنے کے جن طریقوں کو برتنے پر مجبور کیا وہ گجرات میں ہند اسلامی فن تعمیر کا عطیہ ہے۔ مسلمانوں کا ایک اور کارنامہ مینار ہیں جو تعمیر کے حسن اور کاریگری کی باریکی میں اسلامی مراکز تہذیب کے میناروں پر فوقیت رکھتے ہیں ع۳۰۔ مقبروں میں بھی ہندی وضع اور طرز غالب رہا اور محراب صرف تعمیری ضرورت کے تحت استعمال کی گئی۔ مقبروں اور مسجدوں میں آرائش کے لیے جمجے کے ساتھ ہنس استعمال کیے گئے ہیں، جو تہذیب کے پرسکون اور شائستہ ہونے کا مظہر ہیں۔ خانقاہوں اور مسجدوں میں ہنس دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ لیکن گجراتی مسلمانوں کے وسعت تخیل نے اسے گوارا کیا۔

مالوہ کی عمارتوں میں دہلی کا طرز نمایاں ہے لیکن عمارتوں کی اشکال میں تنوّع پیدا کیا گیا ہے۔ اشرفی محل، جہاز محل، ہنڈولا محل اس کی اہم مثالیں ہیں۔ دہلی طرز کے یہاں حاوی ہونے کا ایک اہم سبب مقامی طور پر فن تعمیر کی روایت کا عدم وجود رہا ہوگا۔ لیکن علاقائی سالمیت کو برقرار رکھنے کے لیے مرکزی طرز کو اختیار کرتے وقت اس کا خاص خیال رکھا گیا کہ عمارتوں میں ایسی جدّت

پیدا کی جائے کہ جس سے ان کا ایک علاحدہ طرز نمایاں ہو سکے۔

بنگال میں عمارتیں اینٹ سے بنانے کی روایات قدیم دور سے چلی آ رہی تھیں۔ مسلمانوں کے یہاں خود مختار ہونے کے بعد جو طرز عمارت وجود میں آیا اس کی بھی یہ ایک خصوصیت ہے۔ اینٹ کے سوا یہاں کوئی مسالہ ہاتھ نہیں لگا لہٰذا کشادہ عمارتوں (مسجد اور مقبرے) کی پایداری کے لیے محرابوں سے کام لیا گیا۔ یہ بنگالی طرز جو ہندستان میں خالص اینٹ کا واحد نمونہ ہے، ایک ایسی مقامی خصوصیت رکھتا ہے جو نہایت دلچسپ ہے ع۳۱۔ یہاں نکیلی محرابوں کو ترقی دی گئی اور اس کے علاوہ بنگالی معماروں نے چھت کی ایک نئی وضع بھی ایجاد کی جس کا موجودہ عہد تک اثر پڑتا رہا۔ یہ کردی وضع کی چھت ہے جو مانسونی علاقے میں بارش کے پانی کے تیزی سے بہ جانے کے لیے ضروری تھی۔ یہ کردی وضع کی چھت ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں مقبول ہوئی۔

دکن میں بھی گلبرگہ، بیجاپور اور گولکنڈہ میں مسلمانوں کے فن تعمیر کے اصولوں پر ہندستانی صناعی سے کام لیا گیا۔ دکن میں ہند اسلامی فن تعمیر کا نمایاں کارنامہ زیادہ کشادہ کمرہ پر عظیم گنبد قائم کرنے کی پایدار تکنیک ہے۔ اس کے بعد ہم مغلیہ عہد میں داخل ہوتے ہیں، لیکن مغلیہ عہد ہر اعتبار سے عہد وسطیٰ کے ابتدائی دور سے اس قدر جداگانہ حیثیت رکھتا ہے کہ اس کا فن تعمیر ایک علاحدہ باب چاہتا ہے۔ گو کہ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ شیر شاہ نے انتظامیہ کے علاوہ شعبۂ فن تعمیر میں بھی اکبر کو وہ راستہ دکھایا جس پر چل کر مغل شہنشاہ رتبۂ کمال تک پہنچ سکے اور بے شک شیر شاہ کا طرز عمارت بعض اعتبار سے مغلوں کے طرز عمارت کے لیے مثالی رہا ہے لیکن مغلوں نے اس فن میں وہ کمال حاصل کیا کہ یہ پہلو کچھ ماند پڑ جاتا ہے۔

اکبر کا فلسفۂ صلح کل اس کی عمارتوں کا رہ نما اصول بنا تو تیموریوں کا جمالیاتی شعور شاہ جہاں کی عمارتوں کی روح رواں ثابت ہوا۔ ان دونوں مغل بادشاہوں کی عمارتیں رنگ و وضع میں ایک دوسرے سے اس قدر جدا ہیں کہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے درمیان صدیوں کا فاصلہ ہوگا۔ فن تعمیر کی تمام

Marfat.com

اہم جزئیات گنبد، محراب، مینار وغیرہ میں مغلوں کے عہد میں انقلابی تبدیلیاں نمودار ہوئیں۔ اس انقلاب کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ تیموریوں کی سرپرستی میں فن تعمیر نے وسط ایشیا میں جو ترقی حاصل کی تھی وہ مغلوں کو بطور ورثہ ملی تھی اور شاہ جہاں نے بالخصوص وسط ایشیا کے صناعوں اور ماہرین فن تعمیر کو ہندستان میں کام کرنے کے لیے طلب کیا۔ مثال کے طور پر تاج کے معماروں میں وسط ایشیا اور ایران کے معماروں کی خاصی تعداد تھی اور تمام جزئیات میں ان ماہرین کا قلم شامل تھا۔

لیکن مجموعی طور پر جب اس عمارت کو دیکھیے تو یہ خالص ہندستانی لگتی ہے۔ اکبر کی تعمیرات، بالخصوص فتح پور سیکری کے سلسلۂ عمارات میں مختلف مقامی تہذیبوں سے فن پارے مستعار لیے گئے ہیں۔ فکر اور عمل کا ایسا قریبی ربط اکبر کے علاوہ اور کہیں مشکل سے ملے گا اور اس ربط کی جس قدر جھلکیاں اس کے فن تعمیر میں نظر آئیں گی وہ کسی اور فن پارے میں مشکل سے دستیاب ہوں گی۔

آپ کے سامنے جو جائزہ پیش کیا گیا اس سے چند اہم نتائج نکلتے ہیں۔ سب سے اہم بات یہ کہ مسلمانوں کی عمارتوں کے مقاصد کی وجہ سے جو ان کی اسلامی تہذیب سے وابستہ تھے، ہندستان کے طرزِ تعمیر میں بلندی اور کشادگی کے تصورات نمایاں ہوئے۔ ادب میں جس وسعت قلب کی جھلکیاں ملتی ہیں اس وسعت قلب کا آئینہ دار ہند اسلامی فن تعمیر بھی ہے۔ کشادہ کمرے کے لیے چھت کے مسئلہ کا حل ہندستانی مسلمانوں نے گنبد کی تعمیر کے آغاز اور اس کو ترقی دے کر پیش کیا۔ یہ ایک مستقل حیثیت کا کارنامہ ہے۔ ڈاٹ دار محراب گنبد کی تخلیق میں معاون ثابت ہوئی۔ گنبد کی ڈاٹ دار چھت نیز ڈاٹ دار محراب نے جہاں عمارت کو پایداری دی وہیں اسے حسن و زیبائش بھی عطا کی۔ میناروں سے وسیع عمارت میں توازن قائم کیا گیا۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کا ایک اہم کارنامہ یہ تھا کہ گنبدوں کے بعد شہری بستیاں قائم کرنے کا جو رواج ترک کر دیا گیا تھا انھوں نے اس رواج کو بڑے پیمانے پر شروع کر کے ہندستانی فنون اور صنعتوں کو جو غالباً زیادہ عرصے تک متروک رہنے کے بعد اپنے جانشین بھی نہ چھوڑتیں، جلا دی اور اپنے بالکل جدا اور متضاد مقاصد کے لیے انھیں صنعتوں اور فنون کے وہ جزئیات اور مقامی مسالے استعمال کیے جن سے مقصد بھی حاصل ہو جائے،

Marfat.com

حسن بھی پیدا ہو جائے اور عقیدہ و اصول میں فرق بھی نہ آئے۔ ہند اسلامی فن تعمیر کی یہی دین ہے۔

فن تعمیر عقیدہ کی آمیزش سے کیسی صورت اختیار کر لیتا ہے اس کے لیے ذیل کا نتمہ ملاحظہ ہو:

فن تعمیر ایک سماجی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں دہلی کی خانقاہوں کے 'ارتقا' کا مطالعہ قابلِ غور ہے۔ لفظ 'ارتقا' استعمال کرنا اس لیے مناسب ہوگا کہ ان خانقاہوں کی تعمیر کی کوئی ایک تاریخ نہیں بلکہ دہلی کی مشہور و معروف خانقاہوں میں مغلیہ عہد کے آخر تک ردّ و بدل ہوتا رہا ہے۔ ان خانقاہوں میں جو بزرگ مدفون ہیں انھوں نے اپنے کو دربار سے علاحدہ رکھا تھا لیکن ان کے مدفن بعد ازاں درباروں کی سرپرستی کا مرکز بن گئے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عظیم صوفیائے کرام کے جانشینوں نے درباری یا دنیاوی زندگی کے ساتھ ہم آہنگی کی ضرورت کو تسلیم کر لیا تھا۔ غالباً خانقاہوں اور دربار کی ہم آہنگی کی وجہ سے ہی دربار کی رواداری کی پالیسی کو عوام میں مقبولیت حاصل ہوئی ہوگی۔

جب سلطنت مستحکم تھی، اس وقت بھی خانقاہوں کی تعمیر کی طرف توجہ کی جا رہی تھی اور جب سلطنت سکڑ کر لال قلعہ سے پالم تک رہ گئی تب بھی ان خانقاہوں کی وضع و شکل میں ترمیم و تغیّر کی سعی ہوتی رہی۔ خانقاہوں کے ارتقا کی داستان دہرانے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس کی تفصیل آثار الصنادید اور واقعات دارالحکومت دہلی میں مل جائے گی، البتہ ان چند خانقاہوں یا درگاہوں کے نام بتانا مناسب ہوگا جو ارتقا کے دور سے گزر کر موجودہ شکل اختیار کر سکی ہیں۔ یہ ہیں درگاہ حضرت قطب صاحب، درگاہ حضرت نظام الدین اور درگاہ حضرت چراغ دہلی۔ استحکام کے دور میں درگاہوں یا خانقاہوں کی سرپرستی اس بات کی سند ہے کہ وہ عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے ایک وسیلے اور ذریعے کی حیثیت رکھتی تھیں اور سلطنت کے زوال کے وقت بھی جب مغل شہنشاہ اپنے عوام کو کوئی مادّی فائدہ نہیں پہنچا سکتے تھے وہ مایوس اور نا امید عوام کی

روحانی اور ذہنی تسکین کے ان مراکز کی بقا اور شان میں اضافے کے لیے کوشش کرتے رہے۔

دہلی کی قدیم درگاہوں کے علاوہ اٹھارویں صدی عیسوی میں مقامی فرماں رواؤں نے بھی اپنے علاقوں کے روحانی مراکز میں ہم عصر صوفیا کے مزارات اور درگاہوں کی تعمیر کی۔ اس طرح گنبد و مینار اور محراب کا طرز مختلف علاقوں میں عام ہوا اور خانقاہوں کی شان و شوکت اور شہرت میں علاقائی فرماں رواؤں کی نیازمندانہ سرپرستی سے اضافہ ہوا۔ حتیٰ کہ مغل شہنشاہوں نے بھی ان خانقاہوں کو نذر و نیاز پیش کرنا اپنے لیے باعث سعادت خیال کیا۔

خانقاہوں کے علاوہ دہلی میں سلاطین کے تعمیر کیے ہوئے بند اور پل بھی اپنی مقصدیت اور تکنیک میں ترقی کے علاوہ ایک سماجی دستاویز پیش کرتے ہیں۔ یہاں موضوع بحث 'ست پلہ' اور بولی بھٹیاری کے محل ہیں۔

ست پلہ درحقیقت ایک بند ہے اس کی تعمیر ۱۳۳۶ء میں سلطان محمد عادل تغلق شاہ نے کی۔ دور دراز مقامات سے پانی لانے کا انتظام کیا۔ نالے کے لیے بیچ میں سات در بطور پل بنائے گئے۔ اسی سبب سے یہ ست پلہ مشہور ہوا۔ واقعات دارالحکومت، دہلی، (مطبوعہ ۱۹۱۹ء) کے مصنف بشیرالدین احمد دہلوی لکھتے ہیں کہ "تمام کھیتیاں اسی پانی سے سیراب ہوتی ہیں اور زمین داروں کو بہت فائدہ ہوتا ہے"[۳۲] غرض ست پلہ کا مقصد ضروریات زندگی کے لیے پانی جمع کرنا اور مسلسل تقسیم کرنا تھا۔ لیکن ہندستان میں، جہاں مظاہر فطرت کو معبود سمجھ لیا جاتا ہے، پانی کی نسبت سے ست پلہ بھی ایک تیرتھ استھان بن گیا اور اس پل کے دروں کے پاس تعمیر کیا ہوا کنواں متبرک مقام بن گیا۔ اگرچہ وہ کنواں اب مدتوں سے نہیں رہا، مگر نالے میں ایک گڑھا کر کے پانی جمع کیا جاتا، اس سے تبرک کے طور پر بیماروں کو نہلایا جاتا اور ٹھیلیوں میں پانی بھر کر دور دور لے جایا جاتا تھا۔ کاتک کے مہینہ میں دیوالی کے قریب یہاں بڑا اجتماع ہوتا۔ زن و مرد اور بچے نہانے کو آتے تاکہ آسیب، جن اور بھوت اور جادو سے محفوظ رہیں۔ روایت یہ ہے کہ یہاں حضرت روشن چراغ دہلی نے وضو کیا تھا لہٰذا یہ پانی متبرک

Marfat.com

قرار دیا گیا۔

کچھ ایسا ہی بولی بھٹیاری کے محل کے ساتھ ہوا۔ یہ بھی ایک بند ہے۔ اس کی تعمیر فیروز شاہ تغلق سے منسوب کی جاتی ہے۔ بند کا مقصد بہر حال وہی تھا جو ہونا چاہیے۔ لیکن پانی کا یہ منبع بھی متبرک مقام بن گیا اور اس کے ساتھ ایک روایت جڑ گئی کہ اس بند پر جو ایک چھوٹا سا مکان بنا ہوا ہے اس میں کسی زمانے میں بو علی خاں بھٹی رہا کرتے تھے۔ جب سے یہ بولی بھٹیاری کا محل مشہور ہو گیا۔ اس بند پر ہر سال اساڑھ کے مہینے میں پورن ماشی کو پون پر چھیا کا میلہ ہوتا تھا اور برہمن اس میدان میں ایک جھنڈی کھڑی کر کے ہوا کا رخ دیکھتے تھے اور اس سے موسم کی بھلائی برائی معلوم کی جاتی تھی۔ اس روز سے یہاں میلہ ہوتا تھا۔

مضمون میں اس تتمہ کو شامل کرنے کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ فن تعمیر کے بعض نمونے ایسے ہیں جن کی تعمیر کے پیچھے مقصد عام افادیت تھا لیکن جن سے بعض ایسی روایات وابستہ ہو گئیں کہ یہ مقدس اور متبرک مقام بن گئے۔ مسلمانوں کی بنائی ہوئی عمارتیں ہندوؤں کا تیرتھ استھان بن جائیں یہ اسی فضا میں ممکن ہو سکتا تھا جہاں مماثلت کی گنجائش ہو۔ مسلمان عام افادیت کے خیال سے اگر بند اور پل کی تعمیر کو فروغ دے رہے تھے تو ہندو اسی افادیت سے متاثر ہو کر ان مقامات کو تیرتھ استھان بنا رہے تھے۔ مماثلت کی تلاش کی یہ ایک مثال ہے۔

Marfat.com

حوالاجات

(۱) دی انڈین مسلمس، محمد مجیب، لندن، ۱۹۶۷ء ص ۱۸۴۔
(۲) ایضاً، ص ۱۸۵۔
(۳) کیمبرج ہسٹری آف انڈیا، مرتب، ولزلے ہیگ، دہلی، ۱۹۶۵ء، باب ۲۲ از سرجان مارشل، ص ۵۶۸۔
(۴) دی انڈین مسلمس، ص ۱۸۴۔
(۵) اسلامی فن تعمیر، ارنسٹ ٹاڈھیام رچنڈ، مترجم سید مبارز الدین رفعت، دہلی ۱۹۵۲ء، ص ۱۸۔
(۶) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، جیمس فرگسن، مترجم مولوی سید ہاشمی صاحب فرید آبادی، حیدر آباد، ۱۹۳۲ء، ص ۴۔
(۷) دی انڈین مسلمس، ص ۱۸۶۔
(۸) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۲۶۔
(۹) ایضاً، ص ۲۹۔
(۱۰) اسلامک انفلوئنس آن انڈین سوسائٹی، محمد مجیب، دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ص ۱۲۳-۱۲۲۔
(۱۱) ایضاً، ص ۱۲۳۔
(۱۲) ایضاً، ص ۱۲۳۔
(۱۳) ایضاً، ص ۱۲۲۔
(۱۴) ایضاً، ص ۱۲۴۔
(۱۵) ایضاً، ۱۲۴۔
(۱۶) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۳۴۔
(۱۷) ایضاً، ص ۳۴۔
(۱۸) ایضاً، حاشیہ ۱، ص ۳۴۔
(۱۹) ہندستان کا گزیٹر، جلد دوم، تاریخ اور تہذیب، مرتب، ڈاکٹر پی۔ این۔ چوپڑا، دہلی، ۱۹۷۳ء، ص ۴۷۲۔ پیش نظر مضمون میں اس گزیٹر کا وہ غیر مطبوعہ اردو ترجمہ استعمال کیا گیا ہے جو جناب غلام ربانی تاباں نے ترقی اردو بورڈ کے لیے کیا ہے۔
(۲۰) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ص ۳۵-۲۴۔
(۲۱) اسلامک انفلوئنس آن انڈین سوسائٹی، ص ۱۲۵۔
(۲۲) ایضاً، ص ۱۲۶۔
(۲۳) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۴۱۔
(۲۴) ایضاً، ص ۴۱۔
(۲۵) ایضاً، ص ۴۵۔
(۲۶) ایضاً، ص ۴۶۔
(۲۷) ایضاً، ص ۴۸۔
(۲۸) ایضاً، ص ۵۹۔
(۲۹) ایضاً، ص ۶۰۔
(۳۰) ایضاً، ص ۶۸۔
(۳۱) ایضاً، ص ۶۷-۸۰۔
(۳۲) واقعات دار الحکومت دہلی، جلد سوم، مطبوعہ ۱۹۱۹ء، صفحہ ۱۰۳۔

Marfat.com

انیس فاروقی

اسلامی ہند میں مصوّری کی روایت

تاریخی اعتبار سے اسلام نے ۷۱۲ء میں اس برّصغیر ہند میں قدم رکھا لیکن سیاسی طور سے اسلامی ہند کی بنیاد تقریباً ۵۰۰ سال بعد ۱۲۰۶ء میں قطب الدین ایبک کے ہاتھوں رکھی گئی۔ ۱۲۰۶ء سے لے کر ۱۸۵۸ء تک تقریباً سات مسلم خاندان ہندستان کی مرکزی حکومت پر یکے بعد دیگرے برسراقتدار رہے۔ اس طویل مدت کے دوران سیاسی اور دوسری سماجی سرگرمیوں کی روداد قلم بند کرنے میں معاصر مسلم مؤرخوں نے کافی فراخدلی کا ثبوت دیا ہے، لیکن فنون لطیفہ خصوصاً فن مصوّری کے سلسلے میں عموماً ان کے قلم خاموش رہے۔ چند مختصر حوالے کہیں کہیں نظر آتے ہیں جن سے فن مصوری کی صحیح یا مستند تصویر پیش کرنا قدرے مشکل ہے۔ بہرحال اس وقت جو تاریخی مواد ہمارے سامنے ہے وہ بنیادی طور پر مغربی مورخوں کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جنھوں نے ہندستانی مصوّری کی تاریخ کو عینی شہادتوں کی بنا پر مرتب کیا ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقات اور مختلف باسند شہادتوں کے ذریعے ٹوٹی ہوئی کڑیوں کو جوڑنے کا سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔

انھیں شہادتوں کی بنا پر مورخین کا خیال ہے کہ اسلامی اقتدار کے اوّلین دور میں ہندستان میں بنے مصوّری کے دو بڑے اسالیب، مشرقی ہند میں پال اور مغربی ہند میں جین، موجود تھے۔ چوں کہ ۷۷۰ء سے لے کر ۱۱۲۶ء تک پال خاندان جو بدھ مذہب کا پیرو تھا بہار و بنگال کے علاقے پر برسراقتدار رہا، لہٰذا اس دور میں عوام کے ایک بہت بڑے طبقے نے بدھ مذہب اختیار کرلیا

Marfat.com

تھا۔ چوں کہ جغرافیائی اعتبار سے یہ علاقہ بالکل میدانی ہے اور ایسی گپھائیں یا چٹانیں نہیں تھیں جہاں اجنتا کی دیواری مصوری کی روایت کو مزید بڑھایا جاتا لہٰذا بدھ مذہبی اصولوں کی عوام میں تبلیغ کے لیے تاڑ کے پتوں کی سطح منتخب کی گئی اور چھوٹے چھوٹے گرنتھ تیار کیے جانے لگے۔ خیال ہے کہ اس دور میں کاغذ دست یاب نہیں تھا لیکن جدید تحقیقات سے پتا چلتا ہے کہ نیپال میں کاغذ پہلے ہی سے دست یاب تھا کیوں کہ وہاں کاغذ پر بنائے گئے نسخے ہندستانی تاڑ کے پتوں والے نسخوں کے ہم عصر ہیں۔ ان پال گرنتھوں کے اوراق عام طور سے ۲۲ انچ لمبے اور ڈھائی انچ چوڑے ہیں جن میں تصویر کا عام سائز ۳ انچ × ۲ انچ ہے۔ حالاں کہ کاغذ کی بہ نسبت تاڑ کے پتے زیادہ پائدار ہوتے تھے لیکن انھیں سلائی کر کے جوڑا نہیں جا سکتا تھا لہٰذا انھیں دھاگے میں پرو کر کے لکڑی کے سرپوش میں رکھا جاتا تھا۔ مرقع کیے گئے قلمی نسخوں میں اس دور کی سب سے مشہور کتاب پرا جنا پارمتا (یعنی تکمیل شعور) ہے۔ اس نسخے کی ایک بہترین مرقع کاپی بادلین لائبریری آکسفورڈ میں محفوظ ہے جو گیارھویں صدی سے منسوب کی جاتی ہے۔ پال مصوری کا طرز بدرجۂ اتم آرائشی ہے۔ اشکال کو زیادہ تر پیلے اور نیلے ٹمپرا سپاٹ رنگوں سے بھر کر گہرے خطوط سے محیط کر دیا گیا ہے۔

دوسری طرف مغربی ساحلی علاقے میں جین سوداگروں کی سرپرستی میں جین مذہبی مرقع نسخے بنائے جاتے تھے تاکہ زیادہ سے زیادہ جین مذہبی اصولوں کو تبلیغ کیا جا سکے۔ چوں کہ مغربی ہندستان کے جین سوداگروں کا تجارتی تعلق مشرقِ وسطیٰ کے ملکوں سے کافی پہلے سے ہی تھا اور انھیں اس ذریعہ سے مشرقِ وسطیٰ کے فنی اور ثقافتی کارناموں کا خاطر خواہ علم تھا، اسی وجہ سے میرے خیال میں جین مذہبی نسخوں کے مرقع کرنے والے مصوروں نے بالواسطہ ایرانی اسلوب کو اپنی ضرورت کے مطابق قبول کرنے میں بڑی فراخدلی کا ثبوت دیا ہے۔ جینی کلپ سوتر اور کالکا چاریہ کتھا (داستان اچاریہ کالک) نسخوں میں ہندستانی روایتی فنی عقائد کے ساتھ ساتھ باضابطہ اور شعوری طور پر ایرانی اسلوب کا استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً گہرے لال،

Marfat.com

پیلے اور نیلے رنگوں اور سونے کا استعمال اور ایرانی قالین کے طرز کے ڈِزائن کا آزادانہ استعمال ملتا ہے۔ اب چند غیر جینی نسخے بھی دست یاب ہو چکے ہیں جن میں بال گوپال استوتی سکندر نامہ اور حمزہ نامہ قابلِ ذکر ہیں۔ لیکن فنی اعتبار سے اگر کچھ خصوصی اسلوب کے نسخوں کو دیکھا جائے تو ان میں پال اسلوب کی بہ نسبت قلم کا اعتماد اور اس کی توانائی قدرے کم نظر آتی ہے، پھر بھی مختلف اسالیب کو نئے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرنا بلا شبہہ ترقی پسند جدت تھی۔ اشکال کی گوشہ داری، درشتی اور سہ چشم چہروں میں آنکھ کے دیدوں کا باہر کی طرف دکھایا جانا اس طرز کی خصوصیات میں شامل ہیں شروع میں احمد آباد اور مانڈو اور بعد میں جون پور اور دہلی اس طرز کے خاص مراکز تھے۔ عوامی سطح پر یہ طرز ۳۰۰ سال تک مروج رہا، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلم سلاطین نے اگر اس طرزِ مصوری کی ہمت افزائی یا سرپرستی نہیں کی تو کسی طرح کی رکاوٹیں بھی نہیں پیدا کیں کیوں کہ کافی تعداد میں اس قسم کے جینی مرقع نسخے اب تک مختلف مجموعوں میں محفوظ ہیں۔

پندرھویں صدی کے وسط تک اس طرز میں نمایاں تبدیلیاں آنی شروع ہوئیں۔ تصاویر میں بیرون چشمی جینی روایت تقریباً ختم ہو گئی اور شیرازی طرز کے اثرات زیادہ اجاگر ہونے لگے۔ ان تبدیلیوں کے ساتھ جو مرقع نسخے دستیاب ہوئے ہیں ان میں دیوان امیر خسرو، نعمت نامہ، مفتاح الفضلاء اور بوستان سعدی قابل ذکر ہیں۔ ان نسخوں کے مطالعہ کے بعد مورخین کا خیال ہے کہ ان مرقع نسخوں کو تیار کرنے میں سلطنت حکمرانوں کی سرپرستی ضرور شامل تھی۔ سولھویں صدی کے ابتدائی دور میں کچھ ایسی تصاویر کا اختراع کیا گیا جن میں بیرون چشم کا بالکل فقدان ہے لیکن بقیہ ترکیب و تنظیم جینی نسخوں کی طرح ہے۔ یہ طرز چورا پنچیسکا (مصنفہ شاعر بلہن) گیت گووندا (مصنفہ جے دیوا)، نور چندا (مصنفہ مولانا داؤد) اور مرگاوت (مصنفہ شاعر کُبتن) نامی نسخوں میں ملتا ہے۔ بعض مورخین نے اس طرز کو چورا پنچیسکا گروپ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

اسی دوران مغل خاندان برسر اقتدار آ گیا۔ بابر اپنی مختصر دور حکمرانی میں

Marfat.com

مغل سلطنت کی بنیاد کو مضبوط کرنے میں کوشاں رہا۔ اسے غالباً دوسری جانب سوچنے یا غور کرنے کی فرصت ہی نہیں ملی۔ ہمایوں کو بلاشبہ فن مصوری سے بڑا لگاؤ تھا۔ بدقسمتی سے اسے کبھی اطمینان نصیب نہ ہوا اور شیر شاہ سوری کے ہاتھوں شکست کھا کر ایران بھاگنا پڑا۔ لیکن فنِ مصوّری کے نقطۂ نظر سے ہمایوں کی یہ ہجرت فال نیک ثابت ہوئی۔ ایران میں ہمایوں کو مختلف جگہ ایرانی مصوّری کے نادر نمونے دیکھنے اور ایرانی مصوّروں سے ملاقات کرنے کا موقع ملا اور اس نے کچھ مصوروں کو ہندستان چلنے پر بھی رضامند کر لیا۔ لہٰذا ۱۵۵۵ء میں جب ہمایوں کو دوبارہ ہندستان فتح کرنے کا موقع ملا تو اس کے ساتھ ایرانی مصوّروں کی ایک جماعت بھی آئی جن میں میر سید علی تبریزی، ملّا عبدالصمد شیرازی، ملّا دوست محمد، ملّا درویش اور شیخ یوسف شامل تھے۔ یہ سبھی مصوّر ایرانی علاقائی روایتی مصوری یعنی خوردنگاری میں ماہر تھے۔ ایک مختصر سی سطح پر تخیلی رومانی ماحول کو با موضوع مرقع کرنا، شوخ رنگوں کا بالواسطہ استعمال، سایہ اور روشنی کی تمیز کے برعکس ایک آراکشی دوجہتی اظہاریت ان کے فن کی خصوصیات میں شامل تھے۔ ہمایوں نے دہلی پہنچ کر انھیں ایرانی مصوروں پر مشتمل ایرانی روایت کے مطابق ایک شاہی نگارخانے کی بنیاد رکھ دی جس کے مہتمم میر سید علی تبریزی تھے۔ دوجہتی اظہاریت کا نظریہ غالباً اُن احادیث کا نتیجہ ہے جو ابن عباس سے تصویر کے متعلق منسوب کی جاتی ہیں۔ جدید محققین نے اس مسئلے پر طویل بحثیں کی ہیں بہرحال ہمایوں کو ابھی ہندستان واپس ہوئے چھ مہینے بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ اس کا انتقال ہوگیا۔ لہٰذا اس کے کمسن لڑکے شہزادہ اکبر کو تختِ مغلیہ کی باگ ڈور سنبھالنی پڑی۔ تاریخی شہادتوں سے پتا چلتا ہے کہ اکبر کو فن مصوری سے خصوصی طور پر دلچسپی تھی اور اس نے کابل اور دہلی کے دورانِ قیام مصوّری کے ابجد سے کافی حد تک واقفیت حاصل کر لی تھی لہٰذا اس نے شاہی نگارخانے کو اپنی ذاتی نگرانی میں رکھ کر اس کی بڑے پیمانے پر توسیع کرنے کا فیصلہ کیا۔ فن مصوّری کے متعلق روایتی اور کم و بیش ایرانی اختراعی حدیثوں کو مسترد کر کے کئی نئے بھی جاری کیے۔ سب سے اہم قنوی یہ تھا کہ "مصوّر دیگر طبقاتِ انسانی سے زیادہ خداشناس

Marfat.com

ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ شخص جانور کی تصویر اتارنے میں اس کے ہر مضو کی شبیہہ کھینچتا ہے اور تصویر کو تمام کر کے جب یہ دیکھتا ہے کہ باوجود اس ظاہری سحر نگاری کے وہ اس میں روح پھونکنے سے عاجز ہے تو اس کو خالق مطلق کی قدرتِ کاملہ کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ صانع باکمال کے آگے سربسجدہ ہو جاتا ہے۔" اس یقین کامل کے ساتھ اور اپنے جامع منصوبہ کے تحت نگار خانے کے دائرۂ عمل کو وسیع کرنے کی خاطر اکبر نے باکمال مقامی ہندستانی مصوّروں کو دربار میں مدعو کیا۔ ان کے فنی استعداد اور معیار کے مطابق ان کو فوجی اعزازات سے نوازا تاکہ دربار اور سماج دونوں سطح پر ان کا وقار بلند رہے کیوں کہ ان مصوّروں میں کچھ اشخاص پس ماندہ طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس طرح ایران سے آئے ہوئے مصوّروں اور ہندستانی مصوّروں کو یکجا ایک پلیٹ فارم پر کام کرنے کا موقع فراہم ہوا۔ ایسی حالت میں انھیں اپنی اپنی مصوّرانہ روایات پر قائم رہنا مشکل ہو گیا۔ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے لگے۔ لہٰذا انھوں نے اپنے اسالیب کو از سر نو ڈھالنا شروع کیا، اور ایسا تجرباتی ماحول پیدا ہوا کہ اظہارِ خیال کے لیے جو بھی طرز یا موٹف نظر آیا اسے بے جھجک استعمال کیا جانے لگا۔ دھیرے دھیرے اس امتزاجی کیفیت میں بلاغت پیدا ہوتی گئی۔ بلاشبہ اکبر کا یہ منصوبہ نہ صرف تعمیری تھا بلکہ ہندستان میں فن مصوری کے ایک خصوصی اسلوب کے ایک شان دار مستقبل کی صحت مند نشان دہی اور پیش خیمہ بھی تھا۔ دھیرے دھیرے دربار میں مصوّروں کی تعداد بڑھ کر ڈھائی سو کے قریب ہو گئی اور نگار خانے کا دائرہ عمل وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ بہرحال اکبر کی نصف سو سالہ حکومت میں جو مشترک اسلوب مصوّری ابھر کر سامنے آیا اسے ہم آج تاریخی اعتبار سے "مغل مصوّری" سے موسوم کرتے ہیں۔ مغل مصوری دراصل نظریاتی ہونے کے ساتھ طرز ترکمان، طرز شیرازی، طرز تبریزی، طرز چوراپنچسکا، یوروپی طرزِ حقیقت، روشنی اور سائے کا قدرے امتزاج، خطوط میں اجنتا کے اتار چڑھاو اور قدرت کے قریب سے قریب مطالعے کی ایک مخلوط کیفیت ہے۔ جیسے یوروپی عظیم فن کار رمبران (REMBRANDT) نے بھی خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے جا بجا بطور اسکیچ نقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اکبر کے دورِ حکومت میں اس طرز میں بڑی کثیر تعداد میں

Marfat.com

تاریخی، ادبی، رومانی اور رزمیہ داستانیں مرقع کی گئیں جو اپنی مثال آپ ہیں۔ مثال کے طور پر آگرہ اسٹوڈیو میں داستان امیر حمزہ، طوطی نامہ، انوار سہیلی، فتح پور سیکری میں تاریخ خاندان تیموریہ، تاریخ الفی، رزم نامہ اور داراب نامہ اور لاہور اسٹوڈیو میں مرقع کیے گئے نسخے رامائن، دیوان حافظ، جامع التواریخ، بابر نامہ، اکبر نامہ، جوگ وشسٹ، عیار دانش وغیرہ نادر و نایاب نمونے دنیا کے مختلف مجموعوں میں آج بھی محفوظ ہیں۔ جن ہندستانی مصوروں نے اس طرز خصوصی میں کمال پیدا کیے ان میں بساون، دسونت، مسکین، فرخ، کھیم کرن، مادھو اور سانولہ وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔

اکبر اگرچہ ایک غیر ملکی شہزادہ تھا لیکن اس نے دانستہ طور پر ہندستان کو اپنا مسکن بنایا۔ اس کا لڑکا جہاں گیر پیدائشی ہندستانی شہزادہ تصور کیا جا سکتا ہے جس کا سب سے بڑا جواز یہ ہے کہ وہ راجپوت ماں کے بطن سے تھا۔ ماحول، تربیت اور موروثی نقطۂ نظر سے وہ ہندستانی روایات کا حامی تھا لیکن ذاتی رجحانات بالکل اپنے پردادا بابر پر تھے۔ دونوں ہی قدرتی مناظر، باغات، پھولوں، چڑیوں، جانوروں اور کھیل کود سے شوق رکھتے تھے۔ دونوں ہی کو شراب عزیز تھی اور دونوں کو لکھنے میں مہارت حاصل تھی۔ اکبر نے بھی جہاں گیر کو تعلیم و تربیت دلانے میں کسی قسم کی کسر باقی نہ رکھی تھی۔ اسے فن مصوری سے قدرتی لگاؤ تھا۔ بچپن ہی سے شاہی اسٹوڈیو میں جانے کا موقع ملتا رہتا تھا۔ اکبر کے زمانے میں ولی عہد شہزادہ سلیم کا صدر مقام الہ آباد تھا۔ لہٰذا مورخین کا خیال ہے کہ جہاں گیر نے شاہی روایات کے پیش نظر الہ آباد میں شاہی اسٹوڈیو کی بنیاد ضرور رکھی ہوگی۔ بہر حال اس نظریہ کی سند الہ آباد میں مرقع کیے گئے دو نسخے دیوان امیر نظیر الدین حسن دہلوی اور داستان راج کنور سے ملتی ہے جو بالترتیب ۱۶۰۳ء اور ۱۶۰۴ء میں مرقع کیے گئے اور جن کا انداز قلم جہاں گیری مزاج سے اور نظریۂ فن دونوں سے میل کھاتا ہے۔ یعنی دونوں میں حقیقت نگاری کا جزا اکبری عہد کی بہ نسبت بدرجہا اتم ہے۔ جہاں گیر نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی بجائے مقدار کے مصوری کے معیار کو اعلا بنانے پر زور دینا شروع کر دیا۔ مصوری پر مدبرانہ بحثیں و تنقید کرنا اور اپنی ذاتی نگرانی میں مصوروں

Marfat.com

سے کام کرو انا اس کے محبوب مشغلے تھے۔ سطح تصویر پر کم سے کم اور ہلکے رنگوں کا احتیاط سے ہم آہنگی لیے استعمال، تناظر پر خصوصی عمل، طرح میں قدرے استعجابیت، تنظیم و ترکیب میں جدت اور سادگی، کم سے کم اشکال کا استعمال جہاں گیر کے دور کی مصوری کے خصوصی ارکان ہیں۔ خمسہ نظامی، بوستان سعدی، گلستان سعدی، جہانگیر نامہ انوار سہیلی، دیوان حافظ اور شاہی البم اس دور کے کچھ نایاب مرقع نسخے موجود ہیں۔ با سند ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ جہاں گیر نے دیواری مصوری کو بھی فروغ دینے کی کوشش کی اور اپنے محل کی دیواروں اور چھتوں پر تصاویر بنوائیں۔ فرخ بیگ، محمد مراد محمد نادر سمرقندی، آقا رضا، ابوالحسن، بشن داس، مادھو، بچتر، گوردھن اور بالچند اس دور کے خصوصی فن کار تھے۔

عہد شاہجہاں کا دور تاریخی اہمیت کے نقطۂ نظر سے فنِ تعمیرات کا دور کہا گیا ہے لیکن اسے بھی فن مصوری سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔ استاد فقیر اللہ شاہجہانی اسٹوڈیو کا مہتمم تھا۔ اس کی نگرانی میں کام کرنے والے مصوروں میں میر ہاشم، انوپ چھتر، چترمن، منوہر وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس دور کے جو مرقع نسخے دست یاب ہیں ان کے نام ہیں بازبہادر، لیلا مجنوں، خسرو شیریں، کام روپ و کامتا اور شاہ جہاں نامہ۔ فن مصوری سے مغلیہ دربار کی غیر معمولی دلچسپی کی وجہ سے مصوروں کی تعداد جہانگیر کے زمانے تک کافی بڑھ گئی تھی اور ان سبھی کو دربار میں ملازم رکھنا قطعی ممکن نہ تھا۔ چنے ہوئے اور ممتاز مصور تو دربار کی زینت تھے اور جو دوسرے درجہ کے مصور تھے وہ نوابوں، امرا اور وزیروں کے یہاں ملازم تھے۔ لیکن جو تیسرے درجہ کے مصور تھے انھیں ملازمت نہ ملنے کی وجہ سے بازار میں اپنی دکانیں کھولنی پڑیں۔ اس طرح شاہ جہاں کے دور سے ہی فن مصوری نے بازاری سطح پر تجارتی موڑ اختیار کر لیا تھا۔ بازار میں کام کرنے والے مصوروں نے اپنی گذر اوقات کے لیے پیشۂ مصوری کو جس طرح چاہا استعمال کرنا شروع کیا۔ یہ عام طور سے کم سے کم وقت میں پرانے چربوں سے گھٹیا قسم کی کاپیاں بناتے اور سستے داموں میں بیچتے تھے۔ لہٰذا تکنیکی اور جمالیاتی سطح پر اسی دور سے منے چر مصوری میں زوال شروع ہوا۔ بہرحال دربار میں ولی عہد دارا شکوہ کی مصوری سے غیر معمولی دلچسپی

Marfat.com

اور ذاتی سرپرستی کی وجہ سے کوئی کمی نظر نہیں آتی اور شاہی اسٹوڈیو میں کسی قسم کا انحطاط نہیں آیا۔ مشہور داراشکوہ البم اور تصوف پر اچھی خاصی تعداد میں تصاویر اختراع کی گئیں۔ داراشکوہ ہی نے شاہ جہاں نامہ مرقع کروایا جو ۱۶۵۷ء کا تاریخ شدہ ہے اور ونڈسر کیسل کے شاہی مجموعہ میں محفوظ ہے۔

اکبر اور اس کے جانشین حکمرانوں یعنی جہانگیر اور شاہ جہاں کے دورِ حکومت میں تمام قرب وجوار کے علاقوں میں باہمی ربط وضبط اور برادری کے رشتے استوار ہو چکے تھے اور ایک دوسرے پر علاقائی، فنی اور ثقافتی اثرات کا خوش گوار اثر ظاہر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ خصوصاً راجپوت درباروں میں مصوری کا جو رنگ وروپ روایتی اور رجعت پسندانہ تھا اس میں بھی مغل مصوری کے خاطر خواہ اثرات پیدا ہونے لگے۔ تکنیکی اعتبار سے راجستھانی مصوری میں کوئی خصوصی فرق نہیں ملتا لیکن بصری اعتبار سے مقامی اثرات اور مذہبی رنگ بدرجہ اتم اُجاگر رہا۔ اس طرح یہ بات قطعی ثابت ہوتی ہے کہ مغلیہ مرکزی حکومت نے جمالیاتی دائرے میں بھی ضبط اور "صلح کل" کی پالیسی کو مدنظر رکھا اور کہیں پر بھی ایسا شائبہ نظر نہیں آتا جس سے درباری احکامات کا پتا چل سکے۔ بلکہ بھگوان کرشن کے مرکزی موضوع پر جے پور، کشن گڑھ، مارواڑ، میواڑ، بیکانیر، جیلسمیر، کوٹہ، بوندی اور مالوہ مقامات پر جو بھی فنی اختراعات ہوئیں ان میں جمالیاتی اور بصری اقدار میں قطعی طور سے مغل طرز سے انحراف ملتا ہے۔ مقامی طرز زندگی، طرز پیراہن، نقوش، تعمیراتی عناصر، رنگوں کا انتخاب، جغرافیائی اثرات، پیڑ پودے سبھی انفرادی طور پر مرقع کیے گئے ہیں اور سبھی جگہ مقامی اثرات کی شدت ہے۔ یہی نہیں بلکہ دکن کے مختلف مسلم صوبوں جیسے بیدر، برار، احمد نگر، بیجاپور، گولکنڈہ اور خاندیش میں بھی مقامی اثرات کی شدت برقرار رہی اور ان کا اپنا دائرہ قلم رہا۔ اسی وجہ سے مؤرخین نے دکنی علاقائی مصوری کو دکنی طرز سے منسوب کیا ہے لیکن مقامی اثرات یا تبدیلیاں مغل مصوری کے شاہی نگارخانوں میں کم نظر آتی ہیں۔ بہرحال رنگوں کے انتخاب اور تنظیم وترکیب میں کافی اختلاف ملتا ہے۔ موضوع کے اعتبار سے اکبری زمانے سے ہی کچھ ایسا ماحول بن گیا تھا کہ کرشن بھگوان اور متصوفانہ مضامین مسلم اور ہندو مصوروں دونوں کے لیے محبوب تھے۔ راجستھان

Marfat.com

میں عام طور سے کرشن بھگوان کی رنگارنگی زندگی مرقع کرنے والے مصوّروں میں نسبتاً مسلم مصوّروں کے نام زیادہ ہیں اور فارسی متصوفانہ کلام کو مرقع کرنے والے عام طور سے ہندو مصوّر زیادہ ملتے ہیں۔ راجستھان میں جو عام مرقع نسخے ملتے ہیں ان میں بھگوت پُران، رامائن، راگ مالا، رسک پریہ اور سورساگر قابل ذکر ہیں۔

اورنگ زیب کی جنگجویانہ مصروفیات اور بعد ازاں دکن کو محکوم کرنے کی دھن نے دارالخلافہ کی تمام فنی سرگرمیوں پر خاطر خواہ اثر ڈالا۔ مزاج بھی قدرے سرد تھا اور غالباً کسی بھی فنِ لطیف سے رغبت نہ رکھتا تھا۔ اس کے نزدیک یہ لہو و لعب کے زمرے میں آتا تھا۔ لیکن اس سرد مہری کے باوجود کچھ اس قسم کی شہادتیں ملتی ہیں کہ اورنگ زیب نے مصوّروں کو کبھی کبھی اپنی رضا کے مطابق ملازم رکھا اور ان سے حسبِ منشا کام لیا۔ مثلاً جب اس کا لڑکا محمد سلطان (۱۶۷۶-۱۶۳۹) جو نواب بائی عرف رحمت النساء کے بطن سے تھا، باغی ہو گیا تو اورنگ زیب نے اُسے پکڑوا کر گوالیار کے قلعہ میں بند کر دیا۔ لیکن اورنگ زیب چوں کہ اسے بہت چاہتا تھا لہٰذا وقتاً فوقتاً وہ مصوّروں سے شہزادہ سلطان کی پوری شبیہہ بنواتا تھا تاکہ اسے شہزادہ کی صحت کے متعلق برابر جانکاری حاصل رہے۔ اس کے علاوہ اورنگ زیب کی ذات خود شبیہیں دستیاب ہیں۔ مثلاً کہیں شکار کرتے ہوئے، کہیں سفر کرتے ہوئے، کہیں پڑھتے ہوئے اور کہیں اپنی فوج کی کمان سنبھالے ہوئے تصاویر ملتی ہیں۔ ان تصاویر میں کہیں کہیں وہ کافی بوڑھا نظر آتا ہے۔ شاید یہ وہ وقت تھا جب کہ اسے اپنی غلطیوں کا احساس ہو چکا تھا اور اس میں کافی حد تک تبدیلیاں آ چکی تھیں لیکن مصوّر بھی بڑے حساس ہوتے ہیں وہ اپنی بیش بہا وراثت لیے ہوئے پہلے ہی دیگر راجاؤں اور نوابوں کے دربار میں سرپرستی حاصل کرنے کے لیے ہجرت کر گئے تھے۔ اس دور میں بہر حال صوبجاتی یا ریاستی مغل مصوّری رائج رہی یعنی مقامی نواب یا راجا کی رضا پر تصاویر بنتی رہیں۔ عام طور سے اس دور میں عورتوں کو مختلف انداز میں مصوّر کیا گیا ہے۔ اور ان کے عریاں جسم کی زیادہ نمائش کی گئی ہے۔ جنسی موضوعات پر بھی تصاویر اختراع کی گئیں۔

مصوّروں کا وہ گروپ جو پہاڑی علاقوں کی طرف گیا اس کا غالباً بڑی عزت

اور احترام سے استقبال کیا گیا انھیں اپنے فنّی استعداد کو برقرار رکھنے اور فروغ دینے میں ہر طرح کی درباری مراعات حاصل ہوئیں۔ ادھر جغرافیائی ماحول یعنی مقام کی خوب صورتی اور آب و ہوا دونوں ہی فنِ مصوری کے لیے سازگار ثابت ہوئے اور مصوّروں نے ایک بار پھر اپنے جوہر دکھائے۔ خصوصاً وادیٔ کانگڑہ فن مصوّری کا مرکز بن گیا جہاں مغل اور علاقائی مذہبی اثرات کے تحت "پہاڑی طرزِ مصوری" کا وجود عمل میں آیا۔ جس میں کرشن بھگوان کی لیلاؤں اور حسن و عشق کے موضوعات پر ۱۹ویں صدی کے وسط تک نسخے مرقع کیے جاتے رہے۔ ان تصاویر کی نفاست اور خراکت اور تنظیم و ترتیب مغل مصوّری کی ہم پلّہ ہے بلکہ اس میں لے اور نغمگی حد درجہ ہے جو مغل مصوّری میں نہ کے برابر ہے۔ لیکن جیسے جیسے فرنگی اقتدار بڑھتا گیا یہ مشترک فنّی ورثہ اپنی جولانیاں کھوتا گیا۔ کیوں اسے وہ سرپرستی دوبارہ حاصل نہ ہوسکی۔ میڈیم بدل گیا اور اقدار بدل گئے۔

لہٰذا اسلامی ہند میں اسلامی اقتدار کی ابتدا عروج اور اس کے زوال کے ساتھ ساتھ خورد نگاری بھی پروان چڑھی اور اپنے عروج کو پہنچ کر زوال پذیر ہو گئی۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ آج کی دنیا میں بین الاقوامی سطح پر اسی خورد نگاری کو ہی ہندستان کا اصلی فن تصور کیا جاتا ہے اور جدید ہندستانی مصوّری کو ایک علاقائی مغربی نقل۔

Marfat.com

شہاب سرمدی

ہندی مسلمان اور ہندستانی فنِ موسیقی کی ترقی اور تزئین

اسلام کا ظہور عرب میں ہوا، لیکن مسلمان پیدا ہوا ملک ملک، اور ملت ملت، یہی وجہ ہوئی کہ اس کی تہذیب کا ایک جزو تو قرآنی یا اسلامی رہا اور دوسرا مقامی اور علاقائی۔ مگر ہندی مسلمان کا معاملہ خاصا انوکھا رہا ہے اس لیے کہ وہ یہاں چاہے جب بھی اور پہلے جدھر سے بھی آیا ہو، بہ حیثیت ایک مہذب انسان اس کے صدیوں پہلے سے ہندستان کا پڑوسی رہ چکا تھا، اور اس کے ساتھ بیوہار، بیوپار کرتا آیا تھا۔ اس کے علاوہ دوسری یا تیسری صدی عیسوی کے بعد جب منوسمرتی جیسی کتابیں غماز ہوئیں ان شدید پابندیوں کی جن کے ہوتے حوصلہ مند ہندستانی سمندر پار تو کیا سرحد پار بھی نہ جا سکتا تھا تب بھی یہ رشتے ناتے استوار رہے۔ یعنی ہندستانی تو باہر مشکل ہی سے گیا، مگر باہر والے یہاں برابر آیا کیے۔ ان آنے والوں میں وہ لوگ بھی تھے جو بعد میں مسلمان ہو گئے۔

ظہور اسلام کے بعد بھی یہ سلسلہ نہ صرف جاری رہا بلکہ تیز تر ہو گیا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ ساتویں صدی عیسوی کا تازہ دم مسلمان ایک نئے جذبے سے سرشار تھا، دوسرے عین اسی زمانے کے آس پاس ہندستان کے علاقۂ دکن میں بھی ایک سماجی، مذہبی، ذہنی اور روحانی انقلاب آیا ہوا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا کہ مالی، اقتصادی مصلحتوں اور فوجی و سیاسی ضرورتوں نے مسلمان تاجر، مسلمان سپاہی حتیٰ کہ مسلمان سیاح کی بھی قدر و قیمت اتنی بڑھا دی تھی

Marfat.com

کہ ارض دکن، بالخصوص اس کے سواحلی علاقوں، کے سربراہانِ مملکت اسے زیادہ سے زیادہ مراعات دے کر بلانا اور بسانا چاہتے تھے۔ چناں چہ ابھی ۸ھ دیں صدی شروع بھی نہیں ہونے پائی تھی کہ گجرات، کاٹھیاوار اور ملابار سے لے کر دوارسمدر اور معبر تک مسلمان بستیاں بسیں اور بستی ہی چلی گئیں۔ اور چوں کہ انھیں مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی اس لیے ہر بستی کی اپنی مسجد، اپنا مؤذن اور اپنا مدرسہ ہو گیا۔ یہی نہیں، اس کے اپنے پیر، پیشوا، مفتی، اور قاضی بھی الگ ہوتے تھے۔

ان حالات میں جہاں بہت سی مذہبی تحریکیں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوششیں کر رہی تھیں وہاں مسلمان کو بھی اپنی کتاب سنانے اور اپنی بات بتانے کا موقع مل گیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اتنے سازگار ماحول، اور تمام تر صلح کے پس منظر میں، اور پھر ایسے لوگوں کے بیچ جو ہر نئے روحانی تجربے کو سدا دعوت دیتے آئے ہوں، اسلام کی دعوت شاید ہی کہیں اور دی جا سکی ہو۔ اس کے نتیجے دُور رس اور دیر پا ثابت ہونے ہی چاہئیں تھے اور وہ ہوئے۔ چنانچہ بتانے والے بتاتے ہیں کہ بہت جلد مسلمان کے نعرہ لا الٰہ اور آچاریہ شنکر کے" دوسرا کوئی نہیں" کو ملتی جلتی باتیں سمجھنا ممکن معلوم ہونے لگا۔

اب رہا مسئلہ مسلمان کی لائی ہوئی تہذیب کا، اس کی کم سے کم ایک قسط یہاں پہلے ہی پہنچ چکی تھی۔ حالیہ دریافت سے ثابت ہے کہ عربوں کا ایک فرقہ دا غلبًا وہی جسے قرآن میں صابئون ارشاد ہوا ہے) یہاں اسلام کچھ پہلے ہی رچ بس چکا تھا۔ اسلام کی آواز اٹھنے کے بعد یہ وابستگی اور بھی بڑھ گئی۔ اور ساتویں صدی عیسوی یعنی اوّل ہجری اپنے وسط تک بھی نہیں پہنچ پائی تھی کہ عربی اور ایرانی تجار یہاں اپنی مستقل بود و باش کے بعد وہ ساکھ بنا چکے تھے کہ ایک مسلمان تو نمبودری کے برابر بیٹھ سکتا تھا مگر نائر نہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان یہاں کی اجتماعی زندگی میں اپنے لیے جگہ بنا چکا تھا اور یہ کہ ہندستانی سماج کے طبقۂ اشرف میں بھی اس کی مان دان تھی۔ اسی طرح

جب ہم نیچی سے نیچی سطح جو مادی اور اقتصادی زندگی کی ہوا کرتی ہے، اور اونچی سے اونچی منزلیں جو علوذہن اور اعلا فکر سے تعلق رکھتی ہیں، ان پر نظر کرتے ہیں تو صاف دکھائی دے جاتا ہے کہ ہندی مسلمان کی تہذیب اپنے ابتدائی سے ابتدائی دور میں بھی یہاں نہ تو کبھی بیگانہ سمجھی گئی اور نہ کبھی غیر ضروری اور غیر مفید پائی گئی۔ بلکہ، اس کو برابر یہاں کی ہر تہذیبی کوشش میں ہاتھ بٹانے کا موقع ملا، بالخصوص تہذیبی بناؤ سنگار کے کاموں میں۔ موسیقی، اس کا عملی فن، اس کے علمی نظریات اور اس کے تاثیر و تاثر کا معیار، یہ سب ان کاموں میں سرفہرست رہے ہیں۔ اور یہی آج ہمارے اِس مختصر جائزے کا موضوع ہیں

آنجہانی ڈاکٹر تاراچند کی یہ تحلیل بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ طلوعِ تاریخ سے دورِ مسیحی کی آٹھویں صدی تک کوئی بھی نسلی نقل و حرکت ہو، یا سیاسی انقلاب، مذہبی تحریک ہو یا تہذیبی اصلاح پسندی، اس کی رَو اثر سے خلیج ہے اور دکن میں جاکر سمائی ہے۔ یہ آٹھویں صدی کے بعد پہلی بار ایسا ہوا ہے کہ گنگا الٹی بہی، اور مذہب و تہذیب کے منہ سے ایک بہت ہی پر معنی آواز سرزمین دکن سے بلند ہوئی اور پورے ملک پر چھا گئی۔ یہ آواز تھی بھکتی کی۔ دکن میں اور اس کی تہذیبی زندگی میں ہندی مسلمان کو جو درخور حاصل ہو چکا تھا، اس کی بنا پر اکثر مورخین کو یقین ہے کہ بھکتی کی اس آواز میں اسلام اور اسلامی تصوف کا مخصوص لب و لہجہ بھی شامل تھا۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بجا ہو۔ بہرحال یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہے کہ بھکتی کے پرچارکوں نے جب شعر کی زبان میں بات کرنے کو اپنایا تو ان کے بھجنوں نے یہی نہیں کہ گیت کے اسلوب کو اپنایا بلکہ اس موسیقی سے بھی حسب ضرورت فائدہ اٹھایا جسے دکن کے اسلامی مبلغین اور سندھ و گجرات کے صوفی سلسلوں نے قبولِ خاص و عام کے درجات تک پہنچا دیا۔

اس کی ایک صورت تو یوں سامنے آتی ہے کہ مسلمان نے ورود ہندستان کے فوراً ہی بعد بہت کچھ تو اپنے ایمان و عقائد کی تعمیل میں، کچھ مقامی حلقوں میں تبلیغی حوصلہ آزمائیوں کو بڑھتا دیکھ کر اور ان سے بھی زیادہ صوفی تعلیمات

Marfat.com

کی روز افزوں مقبولیت کے زیر اثر اسے اپنا فریضہ جانا کہ لوگوں کو کلام اللہ کی طرف مائل کریں، اور اُس کے ایک ایک لفظ کو ہر سننے سمجھنے والے تک اس طرح پہنچائیں کہ وہ براہِ راست دل و دماغ کو متاثر کر سکے۔ یہ ویسے بھی زین القرآن باصواتکم" کی تلقین کا جزو اوّلیں تھا۔ ہندستان جہاں سُر کی لیلا ئیرم یار رہی ہے یہاں اس کے لیے اور بھی گنجائش پیدا ہو گئی، پھر جب صوفیوں میں قول اور بھگتوں میں شبد کی عظمت کو قریب قریب ایک ہی جگہ برتا جانے لگا تو قول خوانی اور شبد گان کے مشاغل داخلِ ریاضت ہو گئے۔

اس صورت حال کا لازمی نتیجہ تھا قرآن خوانی کی مقبولیت، جو یقیناً "اسم رب" کی مثالی قرأت سے اور "امرِ رب" کے بموجب شروع ہوئی، جو ترتیل تھی، تہلیل تھی، تعبیر احسن تھی، اور جو یقیناً لہجہ و لحن، یعنی "تلفظ کلمات" پر نہیں "تناسب اصوات" پر قائم تھی۔ غزالیؒ نے اسی سلسلے میں "الحانِ موزونہ" کا حوالہ دیا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ انھیں "اصواتِ طیبہ" کا درجہ حاصل تھا۔ دورِ اوّل کے مسلمان نے اِن "اصوات" کو اتنی زینت دی کہ قرأت کا فن علم کی صورت اختیار کر گیا، اور مسلمان جہاں جہاں گیا اُسے ایک وسیلۂ تبلیغ بنا سکا۔ دکنی ہندستان کو بھی یہ فیض حاصل ہوا۔ عربی لحنین یہاں سب سے پہلے پہنچیں۔ ان میں لحنِ حجاز جسے قرأت کی نسبت سے اولیت حاصل تھی، دکن میں خاص کر اتنی ہر دلعزیز ہوئی کہ سنسکرت گرنتھوں میں اُسے مکھ راگ کا درجہ دیا گیا۔ اِس کے باوجود ساز کے قسم سے مسلمانوں کے لائے ہوئے کسی ایک کا بھی نام دکنی ہند میں صدیوں نہیں سنائی دیتا۔ اِس سے بھی یہی قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ ابتداءً انھیں نظر انداز کیا گیا، اور سارا زور "لہجہ و لحن" ہی پر رہا اس لیے کہ اس زمانے کے مذہبی گھمسان میں مسلمان کو انھیں کی ضرورت زیادہ پڑی۔ اور ہو سکتا ہے کہ کرناٹک گان شیلی میں سُر اَچارَن (تلفظ صوت) کا یہ عربوں سے بہت کچھ ملتا جلتا طور طریقہ جو آج بھی پایا جاتا ہے، اِس کی شروعات اُسی تہذیبی لین دین کے سرگرم زمانے میں ہوئی ہو۔

لحنِ حجازی ہی کا ایک اور ساتھی، اُسی زمانے کا، یا اُس سے ذرا بعد کا،

Marfat.com

ایرانی دستگاہ (راگ) نروچ بھی رہا ہے، جو اسلام کے ایران پہنچنے کے فوراً ہی بعد دکن پہنچا ہوگا، غالباً اسی زمانے میں جب خلیج پارس سے ایک ساتھ چل کر عربی اور ایرانی نوّات (ناؤ والے) یہاں آئے اور نوایت کہلائے۔ نروچ کا لفظ ہی بتاتا ہے کہ یہ اُس کے نوروز ہونے سے پہلے کی بات ہے۔ یہاں کے پوتھی نویسوں نے اسے نروچکا کہا ہے، اور شاستروں میں بھی اُسے حجاز کی طرح مقدم حیثیت دی گئی ہے۔

اسی طرح ایک غنائی صنف ہے تِلّانہ یا تَلِلّانہ۔ اِسے کلاسیکی ناٹیہ کے کالمین، مثلاً رام گوپال جی نے، غالباً ترانہ سے متشابہہ پاکر، شمالی ہندستان کے مسلمان استادوں کے باندھے ہوئے راگوں پر آدھارِت بتایا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ جہاں آج پایا جاتا ہے، وہیں پلا بڑھا بھی یعنی دکن میں، اور اِس کی اصل فارسی تِرانہ نہیں، بلکہ عربوں کا یَلِلّانہ ہے۔ یعنی یہ کہ عرب جہاز رانوں کے شہرۂ پذیر گیت یَلِلّی سے نکلا ہے۔ یَلِلّی، بہ اتفاق راے، یا لَیلی! کا مخفّف تھا۔ بدوی شتربان ہو، یا عربی کشتی راں یہ جب بھی اس کی دھن لگاتے تھے تو صاحبِ آغانی کے بقول شام کو صبح کر دیتے تھے۔ دکن کے نٹّوَن (ماہرینِ رقص) نے اسے ہونہار پاکر اپنی ناٹیہ رچناؤں کا ایک جزوِ ترکیبی بنا لیا۔ یہی وجہ ہوئی کہ اوّل اوّل اس کا رنگ مسلمانانِ ہند کی تہذیبی جولانگاہ ملابار کے عالم پسند رقص موہنی اٹّم پر چڑھا، اُس کے بعد بھرت ناٹیم کا اٹوٹ انگ بن گیا۔ چنانچہ آج بھی ہندستان کا یہ جمیل ترین رقص اَل رِپُّو یعنی "گل ریزی" سے شروع ہوتا ہے، اور تِلّانہ پر ختم، تکنیکی اور تواریخی اعتبار سے اِس کی "چال" قائم ہوتی ہے عربوں کی آٹھ رُکنی بحرِ ناقوص فعلن، فعلن کے وزن پر، اور چڑھ کر جاتی ہے دوگن اور چوگن کی بڑھت تک۔

اب ذرا دکنی ہندستان سے نظر اٹھائیے، اور تھوڑی دیر کے لیے اُتر کی جگہ پچھم کی جانب رخ کر لیجیے تو تہذیبی تاریخ کی ایک اہم حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے، وہ یہ کہ بھکتی کی رَو اگر پہاڑ چڑھی اور دکن سے چل کر اتّری بھارت پہنچی تو تصوف کی نرم ہوا جو چلی تو سندھ اور ملتان سے ہوتی ہوئی دہلی اور

لکھنوتی، اجمیر اور ناگور سے پہلے گجرات، کاٹھیاوار، کھمبائت اور کونکن کی طرف بڑھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ سیاسی اقتدار قائم ہونے سے بہت پہلے صوفی فقرا مثلاً نتھن ولیؒ، متوفی ۷۱۴ھ/۱۰۳۹ء، مدفونہ ترچناپلی، یا حضرت علی یارؒ جنھوں نے ۱۰۵۰ء میں دکن کے بھرے پُرے تہذیبی مرکز مَدُرَائی میں مسند سلوک بچھائی۔ ان جیسے بزرگوں نے طریقتِ اسلام کے اصولوں پر لوگوں کو کاربند بنانا شروع کر دیا تھا۔ مقصد کلام یہ کہ دکنی ہندستان میں جو عبدالرحمٰن سامری سے لے کر حسن گنگو اور اُن سے لے کر ابوالحسنؒ تک جو تہذیبی عمل جاری رہا، اور جس کی وجہ سے وہاں کے ہندو مسلمان نزدیک سے نزدیک تر آتے گئے، اُس کے محرکات میں صاحبانِ مسلک کی انسان دوست کوششیں بھی شامل تھیں۔ چنانچہ دکنی زبان اور شعر و ادب کا آگرہ، اور دہلی کی ریختہ نگاری اور اردو گوئی سے پہلے معتبر ہو جانا، یا دکنی موسیقی کا اتنا مؤثر ہو جانا کہ اُسے ایک عادل شاہی فرمانروا اپنی عوامی زبان میں لکھی ہوئی کتاب نورس کا موضوع اور عنوان دونوں بنا سکے، یہ سب دلیلیں ہیں اِس بات کی کہ یہ تہذیبی خمیر دہلی کے دولت آباد منتقل ہونے سے کافی قبل اٹھنا شروع ہو چکا تھا۔ نیز یہ کہ اُس میں سیاست کو اتنا دخل نہ تھا جتنا کہ ثقافت کو، اور اِس ثقافت میں ابتدا ہی سے عرب و عجم کی وہ آمیزش بہ روئے کار آ چکی تھی جو آگے چل کر طرح طرح کے رنگ لائی۔

ان مبادیات کو مقدم جان کر اب شمالی ہند کے مسلمان پر نظر کیجیے تو اُس کی نمودار شخصیت صاحبِ سیف و قلم کی ملتی ہے، وہ نسلی اعتبار سے بھی صرف عربی و عجمی نہیں ترک ہے، افغان ہے، مغل ہے، پھر یہ کہ مملکت گیری اُس کا شعار ہے اور حکومت اس کی ذمہ داری۔ اس کے علاوہ ایک بات یہ کہ وہ ترک ہو یا مغل، شہر چھوڑ کر دیہات میں نہ وہ گیا نہ یہ، لہٰذا وہ معاشرتی قربت جو تہذیبوں کو شیر و شکر کر دیتی ہے، یہاں مقابلتاً دیر میں پیدا ہو سکی، نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں تک علوم و فنون، بالخصوص شعر و نغمہ کا تعلق ہے ان کی دو بڑی بڑی صورتیں سامنے آئیں: ایک وہ جو خراسان و ماوراء النہر کے شہروں سے افغانستان ہوتی ہوئی آئی اور یہاں کے شہروں کی متمول زندگی تک محدود

اور اسی کے لیے مخصوص ہوگئی۔ اُس کی روایات، اُس کی محفل، اُس کے ساقی، اُس کے مغنّی و مطرب، اُس کے چنگ و رباب اور اس کی مدح سرائی و قصیدہ سنجی سب اپنی الگ تھیں۔ دوسری صورت وہ جو اسلامی طریقت کے ساتھ رونما ہوئی، اور جہاں سے گزری وہاں کے بیشتر اثرات کو اپنے اندر جذب کرتی ہوئی ہندستان پہنچی، اور یہاں بھی اس کا وہی مزاج و کردار بحال رہا۔ شعر و نغمہ کی یہ صورت شہروں کے گرد و نواح مثلاً پاک پٹن، اجودھن اور غیاث پور یا قصبات و دیہات میں پروان چڑھی۔ اِس کا اصطلاحی نام سماع تھا اور اِس کے آداب و مقاصد بھی پہلی صورت سے الگ اور مخصوص تھے۔

شعر و نغمہ سے لطف لینے کی ان دو صورتوں میں کیا کچھ مشترک تھا، اور کیا نہ تھا یہ بحث الگ ہے، اور یہاں ضروری بھی نہیں، البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ وہ صورت جو غناء و طرب کا فن بن گئی اور دربارِ سرکار تک محدود رہی وہ جتنا مخصوص ہوتی اتنا ہی زندگی سے دور ہوتی گئی، اور دوسری صورت جو خرقہ و عصا والوں کی خانقاہوں میں اُجاگر ہوئی، اصولِ سماع کے علاوہ اور کسی کی پابند نہ رہی۔ اس کے لیے زندگی سے نزدیک رہنا کیا معنی وہ اُس کی ترجمان بن گئی۔ سام و ید نے سکھایا تھا

"नादाधीनं जगत्सर्वं"

(یعنی الکائنات فی تحت الاصوات)

موحدینِ ہند اسی اعتبار پر قائم تھے۔ صوفی نے اِس انادی اور اَنَنْتَ ناد کو صوتِ سرمدی اور آوازِ مطلق سے تعبیر کیا، اور اُسے سلطان الاذکار بنا دیا۔ مولوی معنویؒ کا ارشاد تھا:

پس حکیمان گفتہ اند ایں لحن ہا — از دوارِ چرخ بگرفتیم ہا
بانگِ گردش ہائی چرخ است ایں کہ خلق — می سرایندش بہ طنبور و بہ حلق

اکابرینِ طریقت نے ہند میں اسی مقصد کو سامنے رکھ کر اور طنبور کی جگہ حلق اور "اصواتِ طیبہ" ہی کو سب کچھ جان کر جس سماع کے فن کو یہاں فروغ دیا اُس نے جس طرح عربی قول سے لے کر ہندی گیت تک بات پہنچا دی اُسی طرح بھگتی

Marfat.com

اور تصوّف کے ڈانڈے اِس طرح ملا دیے کہ جو بات قرآن حکیم کے "اللہ" واحد" سے شروع ہوئی تھی وہ آج رام دُھن کے "ایشور اللہ تیرے نام" کے احساس و اخلاص سے بھی ہویدا ہو رہی ہے۔

مختصر یہ کہ اس ذہنی و روحانی ساجھے داری اور سماجی و تہذیبی ہم آہنگی کا اثر یہاں کی موسیقی کے مزاج و معیار پر اتنا پڑا کہ تاثیر و تاثر کے پیمانے یکسر بدل گئے۔ بھگتی کے پرچارکوں نے حسبِ روایت و ضرورت سُر اور لَے ساز و آواز، بھاشا اور کاویہ سب کا سہارا لیا تھا۔ تصوّف نے آوازِ موزوں کے لطف کو حُسن اور اُس حسن کو جمال و جلال باری تعالیٰ کا پرتو تسلیم کیا، اور کہا:

سرّ دو چیست؟ کہ چنداں فسونِ عشق در دست
سرّ دو محرم عشق است، عشق محرمِ اوست

اِس "عشق" کو اور اِس کے مقصود "حسن" کو صرف صوت و لحن کے سہارے شعر و نغمہ کا موضوع بنا سکنا "خالص موسیقی" کی تخلیق کو عملی اور امکانی بنا دینے کا مترادف تھا۔ اس میں جس حد تک بھی کامیابی حاصل ہو سکی وہی کافی ضمانت ہے اُس ترقی کی جو اس فن میں واقع ہوئی اور اُس تزئین کی جس کے بغیر سماع کی تربیت دادہ موسیقی کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔

رہی اِس موسیقی کی تکنیک تو اگرچہ ہماری ساری کتابیں اس باب میں کچھ زیادہ مددگار ثابت نہیں ہوتیں، مگر بھلا ہو اُن حق نواز ہنرمندوں کا جنھیں عرفِ عام میں قوّال کہا جاتا ہے کہ اُنھوں نے اسے دفتر در دفتر علم سینہ کیا اور ہم تک پہنچا دیا، اب ہم اُس کے ساتھ کیا کرتے ہیں یہ اور بات ہے۔ بہر صورت اتنا تو ہر ایک پر روشن ہو چکا ہے کہ آج ہم جسے خیال کی گائکی کا نام دیتے ہیں اِس کی اصل وہ قول خوانی اور غزل سرائی تھی جنھیں مجالسِ سماع کی نہایت کوشی اور احتیاط ورزی نے اِس طرح سنوار دیا تھا کہ آج اس کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہو گیا ہے۔ پھر بھی اس سلسلے میں یہاں چند بنیادی حقائق کی طرف کچھ مختصر اشارے کیے جا رہے ہیں۔

ہندستانی سنگیت، وہ مارگ یعنی شاستروں کے مطابق ہو یا دیشی یعنی عملی اور

عوامی، جب مسلمان یہاں آئے تو اُسے یہاں کے جَپ، تپ، نت، تیوہار، رُت اور موسم، کھیت، کھلیان اور میلے ٹھیلے اِن سب کا ساتھ دیتے زمانے گزر چکے تھے۔ اِس کے باوجود روایات کی پاسداری اور تہذیبی وضع داری ایسی تھی کہ یہاں کی سنگیت اپنے پُرانے اصولوں سے سِرمو بھی نہیں ہٹی تھی: وہی سات سُر شدھ، دو سادھارن، کل نو، اور بائیس سُرتیاں، جن کے گھٹ بڑھ، الٹ پھیر سے سُروں کی دو ترکیبیں کھرج گرام اور مدھیم گرام اُپیوگ میں آتے تھے۔ اِس کے علاوہ ان سب کی سادہ پُرکاری میں رَس رنگ بھرنے والا تھا راگ، ہمارے نزدیک ایشیا کے غنائی سلیقے کی آبرو اور بہ الفاظ مَتنگ مُن:

"اَبلا، بالَ، گوپالَ، چھِتِ پالَ سب کا
من موہنے والا"۔

اِس راگ کو ایک طرف تو لوک دُھنوں سے، اور دوسری طرف گرام مورچھنا کے سُر آتمک سانچوں ڈھانچوں سے تازہ لہو ملتا رہا۔ ہوتے ہوتے ایک راگ ہر علاقے کا، ہر قبیلے کا، ہر رُت، ہر موسم کا، یہاں تک کہ ایک راگ ہر پھول کے نام پر، ایک راگ ہر رنگ، ہر خوشبو کی یاد میں، نام زد ہو گیا۔ اِن میں سے کچھ راگ چار سُروں کے تھے کچھ پانچ اور چھے سروں کے اور بقیہ سمپورن یعنی جن میں ساتوں سُر لگتے تھے۔

اِن راگوں کو گانے کا سیدھا سچّا ڈھنگ یہ تھا کہ گِرَہ کے سُر سے دھاگا جوڑا اور آوازوں کو بُنتے، کاڑھتے نیاس کے سُر پہ لے جا کر دھاگا توڑا، بیچ میں اَنش کے سُر نے یہ کیا کہ ایک اَلوٹھی چھب اُبھار دی جس نے راگ کا سروپ بنا دیا۔ پھر جب اِس سروپ میں نئی جان پڑی تو بِرن نے استھائی، انترا، سنچاری، آبھوگ کے یعنی مطلع، متن، نقطۂ عروج اور مقطع کے زیوروں سے سجا کر اُسے دُلھن بنا دیا: اور جب یہی دُلھن چلی تو نو پر کھنکے، میکھلا باجی اور پائل کی جھنکار مچی۔ آپ چاہیے تو اسی کو یوں کہہ لیجیے کہ اب گَت نے پرویش لیا، اور لَے براجمان ہوئی، اور راگ کو تالوں نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔

بھارتیہ سنگیت ہو یا نرت گیت دونوں میں یہی وہ لمحہ، یہی وہ چھَن ہوتا

Marfat.com

ہے جب دیوی پدھارتی ہے اور لوکِک گان اَلوکک ہو جاتا ہے، اب اُسے آپ کنٹھ سے سنگیت کریں، یا وینا اور بین کی سنگھت سے سجائیں بنائیں، گان کا پردھان انگ راگ، اور راگ کی آتما یہ ہے کہ اُس کے سُر سب کے سب سچے سمو چے لگیں، کھلے گلے اور رسال سبھاؤ کے ساتھ، یہ بات اور ہے کہ سُر، سُرتیوں میں دھرپ چھانوؤ کا اثر پیدا کرنے کے لیے اُنھیں لمگ کے سہارے اِس طرح ہلایا جھلایا جائے جیسے صبح کی ہوا میں ایک ٹہنی جھوم کر دوسرے سے مل جاتی ہے، بس اِس سے زیادہ نہیں۔

مسلمان، ہندی مسلمان، نے اِس ترقی پر کیا ترقی کی، اِس سنگار کو اور کتنا سجایا، یہ بڑی دلچسپ اور بڑی مہان داستان ہے۔ اِس وقت سب کچھ دُہرانے کا تو موقع نہیں مگر اسے یہاں وہاں سے سن لیجیے، کیا عجب پوری داستان آپ خود ہی ترتیب دے لیں۔

ہاں تو ہوا یہ کہ آٹھویں صدی کے شروع ہوتے ہوتے جو مسلمان عرب و عراق یا پھر خراسان، ایران اور ترکستان سے آئے اور پھر آتے ہی گئے، وہ جہاں تک ان کی اپنی موسیقی اور اُس کے اصولوں کا سوال ہے، اس میں اہل ہند کی طرح سُر یعنی نغمہ کو سُن کر اُسے نہیں قائم کرتے تھے بلکہ قائم کر کے تب سنتے تھے۔ یہ بڑا بنیادی فرق تھا، اس لیے کہ اُن کے طریقۂ "عمل" میں غناء و موسیقی کا ریاضیات سے طبیعی تعلق تھا۔ اُن کو یقین تھا کہ اعداد پر نسبات اور نسبات پر ابعاد کا دارو مدار ہے۔ یعنی وہ یہ سمجھتے تھے اور یہی برتتے بھی تھے کہ اعداد ۱، ۲، ۳، اور ۴ میں نسبت عددی ہے جیسے ۱:۲، ۲:۳ اور ۳:۴ میں اور اسی طرح ان میں نسبتِ تالیفی بھی ہے یعنی ایک، اکائی، دو، اُس کا دُگنا، جسے ابن سینا نے تضعیفی بتایا ہے۔ اسی طرح انھوں نے ۲:۳ کو نسبتہ الذی بالخمسۃ اور ۳:۴ کو الذی بالاربعہ کہا ہے، اور اِن کے علاوہ جو نسبتیں ان نسبتوں سے پیدا ہوتی ہیں انھیں وغیر ذالک کہا ہے۔

ظاہر ہے جب اِس طرح سُروں کو چھیڑا جانے لگا تو گلے سے زیادہ تار کا کام سچا ثابت ہوا اور جب ساز و آواز دونوں نے مل کر کام دکھایا تو رونق

Marfat.com

ہی کچھ اور ہوئی، اس لیے کہ یہ لوگ اپنے ساتھ جو ساز لائے تھے اُنھیں سَاز کہا ہی اس لیے گیا تھا کہ اُن پر پردے بندھے تھے، یعنی وہ انھیں نسبتوں کی رُو سے ساز کیے گئے تھے جن کا ابھی ذکر کیا گیا۔ چناں چہ وہ رباب اور کمانچہ ہو یا عجک، بربط و طنبور ہو یا خود چنگ، اِن کا ظاہر چاہے "بے پردہ" ہو، لیکن باطن سب کا "پردہ دار" تھا۔ حضرت امیر خسروؒ نے رباب اور اس کی ساری برادری کے بارے میں کیا خوب فرمایا ہے: بیت ؎

نبض بگیرندش و رنجورنے پردہ ببندندش و مستورنے

اس طرح ہندی مسلمان نے یہاں کی کلاسکی موسیقی کو جس انقلاب آگیں عمل سے بے تکلف بنایا وہ پردہ اور نسبات نغم کا منت پذیر تھا اور آج بھی ہے۔ سچ پوچھیے تو عہد وسطیٰ نے جو فیصلہ سُر اور پردہ کے سارے مضمرات کے بیچ کیا وہی اس کی تاریخ کا سب سے زیادہ عہد خیز واقعہ ہے، اس لیے کہ آج ہمارے سنگیت کا سارا دار و مدار اسی سُر اور پردہ کے استعمال پر ہے۔ آج ہم روی شنکر کے ستار، علی اکبر خاں کے سرود، استاد بسم اللہ خاں کی شہنائی یا چورسیا جی کی بانسری کو ملک کی فنی اور عوامی موسیقی کے نمودار نما بندے جانتے مانتے ہیں۔ یہ سب کرشمے سُر اور پردہ کے سماگم کے ہیں۔ فارابی نے جسے اصطحاب اور موالفت، ابن سینا نے جسے ملائمت اور سنسکرت والوں نے جسے سموادتو کال کشہ قرار دیا یہ بھی اسی سُر اور پردہ کا گنگا جمنی امتزاج ہے۔ آخر میں ایک اور اہم نکتہ جو اس سلسلے میں دلیل قطعی ہے کہ آج جسے کھرج کا سُر کہا جاتا ہے اور جو واحد بنیاد ہے ہر لحنی و ایقاعی تصنیف و تالیف کی، وہ وجود ہی میں نہ آتا اگر سُر اور پردہ کی ملی جلی دعائیں اُسے پروان نہ چڑھاتیں۔ کیا اس کا ستار اور کیا اس کا سرود، کیا اس کی شہنائی اور کیا اس کی بانسری، ان سب کا بول و بنیاد، ان کی گمک، گٹک، منیڈ اور سوت یا مُرکی، پھندہ، چھوٹ اور تانیں، یہ سب اُسی فیصلے اور اُسی سمجھوتے کی جیتی جاگتی یادگاریں ہیں۔

Marfat.com

(صاحبزادہ) شوکت علی خاں

اسلامی ہند میں فنِ خطّاطی

امتیازات وخصوصیات

قلم گوید کہ من شاہ جہانم
قلم کش را بدولت می رسانم

اقلیم سخن ہو کہ امارتِ علم و فن، سلطنتِ اسلامیات ہو کہ آثار و سلفیات، تعلیمات و تذکریات کی جہاں بانی ہو کہ فن و ادب کی تاج دری۔ سب میں قلم کی کشور کشائی اور حکمرانی مسلّم ہے۔ جو بھی تاریخ مرتّب ہوتی ہے، جو بھی کہانی کہی جاتی ہے، جو بھی تحریک ابھرتی ہے اور جس جس علم کی سرگزشت و روئداد بتائی جاتی ہے، وہ قلم کی کہانی، فنِ تحریر کی زبانی اور خط کی ترجمانی ہی ہوتی ہے۔ جب الفاظ تحریری جامہ پہنتے ہیں تو یا الماس و نگیں وضع ہوتے ہیں یا بلند آسماں بوس قطب مینار اور حسین تاج محل تعمیر ہوتے ہیں، غلاف کعبہ ہو کہ گنبدِ خضریٰ، محراب و منبر ہوں کہ مساجد و مقابر، آستاں درویش ہو کہ محلّات شاہی، طاق و محراب ہوں کہ طاقِ ابروئے محبوب، تحریر اور فن تحریر کی جلوہ نمائیاں تا حدِ نظر دامن دل کو کھینچتی ہوئی اس طرح مرکوز ہو جاتی ہیں جیسے الفاظ، مراکز و نقاط، رخ و دامن، کسی محبوبِ کج کلاہ کے رخ و گیسو میں جم جاتی ہوں۔

فن خطاطی اپنی تمام و کمال جمالیاتی شانِ صفا، تخلیقی جلوہ نمائیوں اور تسخیری عظمتوں کے ساتھ، جملہ فنونِ لطیفہ میں ممتاز و منفرد ہے۔ وہ عالم اسلام کا لازوال شاہکار اور مصورِ فطرت کی خاص دین ہے۔ جس سے نہ صرف سی پارۂ دل کی عظمت

Marfat.com

"قائم ہے بلکہ کائنات کی رعنائی و زیبائی بھی اسی سے قائم و دائم ہے۔ لوحِ دل کو جلا بخشنے والا، انسانی عظمتِ فکر کو چار چاند لگانے والا، تاج محل کے حسن کو دوبالا کرنے والا، صحائف و مصاحف کی تزئین کرنے والا اور مسکوکات و مخطوطات کو زیب و زینت دینے والا، یہی ایک فن ایسا ہے جس کے آگے شہنشاہ سرنگوں ہوتے ہیں، شہزادوں اور شہزادیوں کے نو لکھے ہار نثار ہوتے ہیں، مصوّر اپنی بوقلمونیاں بھول جاتا ہے، یہاں تک کہ محبوب کج کلاہ بھی اپنا دل نکال کر رکھ دیتا ہے۔ یہی خط، یہی دائرے اور نوک پلک خود انسان کے کتابی چہرے کو بھی ایک صحیفہ بنا دیتے ہیں۔ اگر بہ نظرِ غائر دیکھیں تو انسان کا چہرہ خود ایک شاندار خطاطی کا نمونہ ہے۔ یہ دائرے یہ کششیں، یہ رخ، یہ دامن نوک پلک، نشستِ مراکز و نقاط کو۔ ع

"اے چہرۂ زیبائے تو رشکِ بتانِ آذری"

کا مصداق بنا دیتا ہے۔

فنِ خطاطی کی حکمرانی وہ اقلیم ہے جہاں کوئی شاہ جہاں کسی یاقوت رقم کو طلائی سکوں میں تلواتا نظر آتا ہے، کوئی عالم گیر اورنگ آسمانی کی کتابت پر لعل و جواہرات نذر کرتا دکھائی دیتا ہے کوئی جہاں گیر فن خطاطی پر طلائی مہر نچھاور کرتا ہے، کوئی ہمایوں شیرازی کو خشخاش کے دانے پر قل ہو اللہ لکھنے پر زر و جواہرات میں تولتا ہوا نظر آتا ہے، کوئی تیمور میر علی تبریزی کو انعام و اکرام سے نوازتا ہے، کوئی شہنشاہ، کوئی دادگر و امیر، کسی فن کار کو یاقوت رقم، کسی کو زریں رقم، کسی کو جواہر رقم، ہفت قلم، شیریں رقم، عنبریں قلم اور زمرد قلم وغیرہ کے خطابات سے نوازتا نظر آتا ہے۔

اسلامی ہند میں فنِ خطاطی مسلمانوں کی عدیم المثال غیر متبادل اور لافانی دین ہے، جو اپنی خصوصیات و امتیازات کے اعتبار سے تمام فنونِ لطیفہ میں زیادہ لطیف و نظیف اور ہمہ گیر ہے۔ یہ دوسرے فنون موسیقی، مصوّری، نقاشی، سنگ تراشی، معماری اور صناعی سب سے ممتاز و منفرد ہے، اس لیے کہ یہ ان فنون کی محتاج نہیں ہے جب کہ دوسرے فنون اس کے محتاج نہیں تو اس کے اثر سے نکھر کر زیادہ دلکش، زیادہ دل نشیں، حسین تر اور نظر نواز ہو جاتے ہیں۔ لال قلعے کی صنعت اس کی سنگین فصیلوں، دیوانِ خاص، دیوانِ عام، مرمریں موتی مسجد کی عظمت، قطب مینار کی فلک بوس

Marfat.com

بلندی اور شاہجہانی جامع مسجد کی رفعت و حشمت سے کوئی کتنا بھی سنگ دل ہو منکر نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر اس فن تعمیر کو فن خطاطی سے آراستہ و پیراستہ نہ کیا جاتا تو اوراق شجر کی طرح صحیفۂ کائنات پر اس کی عظمت کی چھاپ نہ لگتی۔ خطوط کی کششوں، دامن و دائرے کرسی، نشست، رخ و فصل اور شان و صفا نے ایک تاج محل میں کئی تاج محل اور ایک لال قلعے میں کئی لال قلعے بنا ڈالے۔ یہی فن قرطاسِ ابیض پر تاج محل بھی بناتا ہے اور لال قلعے کی عظمت بھی نکھارتا ہے، قطب مینار کی رفعت بھی بلند کرتا ہے اور محراب و منبر، دروازوں اور دریچوں میں اس طرح رنگ بھرتا ہے جیسے کہکشاں کے بکھرے بکھرے تارے سنور کر منسلک ہو گئے ہوں، یا عروس نوبہار کی زلف عنبریں افشاں سے سنور گئی ہو۔ بات سنورنے کی ہے، یہ فن سنورنے اور سنوارنے کے لیے ہے، ایک طرف کتاب سنورتی ہے دوسری طرف نظر نکھر کر حسن و جمال سمیٹ لیتی ہے۔

اس فن میں اتنی جاذبیت اور کشش اس لیے بھی ہے کہ خود عربی حروف باعتبار ساخت و پرداخت اور اپنے دائروں اور کششوں میں شمشیروں کی نوکوں کی طرح پرکشش، دیدہ زیب اور نظر نواز ہیں۔ اسلام نے اس فن میں اور جان ڈال دی۔ جس طاقت، جس فن پر روح اسلام کی چھاپ پڑ گئی وہ اور بھی نکھر گیا۔

کوفہ، جو دورِ اسلام میں دارالعلوم تھا، یہیں سے خطِ کوفی کا آغاز ہوا۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں خطِ کوفی میں اصلاح ہوئی، اعراب کی ایجادات، حرکات، کشش کرسی اور شان و صفا میں خطِ کوفی ترقی کرنے لگا۔ اس خط میں ابتدائے اسلام کے کچھ مسکوکات کچھ مصاحف کچھ منشور و فرمان محفوظ ہیں۔ حضور سرورِ کائنات فخرِ موجودات سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانِ شاہی، حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت عثمانؓ ذوالنورین کے قرآن کریم کے نسخے اس خطِ قدیم کے مظہر ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانِ شاہی کی فوٹو اسٹیٹ کاپی ہمارے ادارے میں بھی تقدس و تبرک کے ساتھ زیارت گاہ بنی ہوئی ہے۔

خلافت بنی امیہ کے عہد میں خطِ کوفی میں قدرے تغیر و تبدل و اصلاح سے قطبہ نے چار خط ایجاد کیے۔ دوسری صدی ہجری میں نامور تاریخ ساز فاضل خلیل

Marfat.com

بن احمد نحوی متوفی ۷۸۶ھ م ۷۸۶ء نے خطِ کوفی کی اصلاح کر کے موجودہ اعراب ایجاد کیے۔[1] علامہ خلیل نحوی سے پہلے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے شاگرد رشید ابوالاسود متوفی ۶۹ھ م ۶۸۸ء نے نقاط کی ایجاد کی، جن سے حرکات کا کام لیا جانے لگا۔[2]

مشہور محقق و مورخ ابن ندیم نے فوز العلوم میں لکھا ہے کہ طلوعِ اسلام سے پہلے ایران میں سات خط رائج تھے، ان کو ایرانی ہفت "قلم" کہتے تھے۔ خلیفہ مامون رشید کے استاذ علی بن حمزہ متوفی ۱۸۲ھ م ۷۹۸ء نے بھی خطِ کوفی سے کئی شاخیں نکالیں۔ اور مامون کے زمانے تک خط کوفی کی مروجہ شاخیں "قلم الجلیل (شاہی فرامین اور مساجد کے کتبے لکھے جاتے تھے)، قلم السجلات (دستاویز حکم نامہ وغیرہ لکھا جاتا تھا)، قلم الدیباج (کتابوں کے ابتدائیہ لکھے جاتے تھے)، قلم طومار دیہ جلی، واضح مسجدوں میں کتبے لگتے تھے) قلم الثلثین، قلم الحرم، خطِ رخشی، خطِ بیاض، خطِ مدیح وغیرہ رائج تھے۔[3]

ابن مقلہ متوفی ۳۲۸ھ م ۹۳۹ء نے خطِ کوفی سے چھ خط ایجاد کیے جس کو رباعی میں اس طرح کہا گیا ہے۔

نگارِ من خطِ خوش می نویسد — بغایت خوب دلکش می نویسد
مناشیر و محقق نسخ و ریحاں — رقاع و ثلث ہر شش می نویسد

چوتھی صدی ہجری مطابق دسویں صدی عیسوی میں حسن بن حسین علی فارسی نے رقاع اور توقیع سے ایک اور دل پسند اور نظر نواز خط، خط تعلیق ایجاد کیا۔ نسخ ہی سے ثلث، رقاع، بہار، محقق، ریحان نکلے ہیں اور اس تعلیق اور نسخ کی حسین آمیزش سے ایک دائمی حسین و جمیل جاذب نظر خط نستعلیق وضع ہوا۔ جس کے موجد امیر تیمور کے ہمعصر میر علی تبریزی تھے۔ ابوالفضل نے دیباچہ مرقع بادشاہی میں لکھا ہے کہ میں نے تیمور کے عہد سے پہلے کی نوشتہ وصلیاں خط نستعلیق میں دیکھی ہیں۔ اصل میں یاقوت مستعصمی متوفی ۶۹۸ھ م ۱۲۹۸ء اس کے موجد تھے۔ میر تبریزی نے اس خط کی شان و صفا کی تکمیل کے ساتھ جلا کی تھی۔ وہ موجد نہیں مصلح تھے۔ اس لیے کہ ہمارے ادارے عربی، فارسی، ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان، ٹونک میں خطِ نستعلیق میں لکھے ہوئے آٹھویں اور نویں صدی ہجری کے مکتوبہ نسخے موجود ہیں ان میں ایک کلیاتِ خواجہ کرمانی بھی ہے جو ان کی حیات کا مکتوبہ ہے۔

Marfat.com

یاقوت مستعصمی اپنے متقدمین سے بہت آگے بڑھ گیا تھا۔ اس نے "ششِ قلم" کی تکمیل کر کے نوک و پلک ہی درست نہیں کیے، بلکہ اس میں دل آویزی، فنکاری، پختہ کاری اور کمال و جمال کا بھی مظاہرہ کیا۔ ویسے وہ نسخ کا ماہرِ فن استاد تھا۔ لیکن اور خطوط میں بھی مدخل تام اور یدِ طولیٰ رکھتا تھا۔ اس نے "ششِ قلم" کی نسبت سے چھے نامور تلامذہ ارغوان کابلی، نصر اللہ طبیب، یوسف مشہدی، مبارک شاہ تبریزی زریں رقم، حیدر جلی نویس اور احمد سہروردی چھوڑے جن کے فن کی پیروی ہندستان میں بدرجۂ احسن کی گئی ہے۔

ہندستان میں انھیں خطوط نے رواج پکڑا۔ مقامی روش کے اعتبار سے کچھ تبدیلی ضرور آئی، لیکن خطوط کی شان وصفا دہی رہی۔ قدرے اجتہاد اور امتیازی شان نے خاص طور سے نسخ اور نستعلیق کو اپنے مقامی رنگ میں نکھارا۔ حالاں کہ اسلامی ہند کے ماہرینِ فن اور خطاطانِ ہند نے مستعصمی، آقا رشید، اور میر علی تبریزی کی اتنی مشق کی کہ اسی رنگ کے ہو لیے، پھر بھی مساجد و مقابر، کتبوں اور مسکوکات میں ہندستان نے امتیازی شان کا مظاہرہ کیا۔ حلّات، خانقاہوں اور مقابر کے خطوطِ طومار میں لکھے کتبے اور خطِ طغرا میں آراستہ و پیراستہ وصلیاں اور مرقعے خالص ہندستانی رنگ کے آئینہ دار ہیں۔ میر پنجہ کش کسی تبریزی اور آقا رشید سے کم نہیں تھا۔ اسی طرح حافظ نور اللہ جنھوں نے ہاتھی دانت کے ایک شیٹ پر پوری گلستاں کندہ کی تھی اور جو سراپا حسن و جمال کا آئینہ بنی الور میوزیم میں اب تک نظر کو نور و نزہت بخش رہی ہے۔ ان کی دو وصلیاں ہمارے ادارے میں بھی محفوظ ہیں۔ خود داراشکوہ، اورنگ زیب اور حافظ ابراہیم کسی طرح میر عماد، باقر یا یاقوت حدّادی سے کم نہیں تھے۔ اسی طرح خطِ ثلث نسخ کی تزئین ہے اور رقاع ثلث کی تزئین! اسلامی ہند میں چاروں خطوں کی شان وصفا اور نوک و پلک کی فن کارانہ بصیرت اور مشق تامّہ کے ساتھ درستی ہی نہیں کی گئی بلکہ یہاں نئے خطوط بھی ایجاد کیے گئے مثلاً نسخ سے نسخِ بہاری ایجاد ہوا جس کے دور اور حروف پُر اور زیادہ جلی ہوتے ہیں۔ اس خط کے نمونے بہت کمیاب ہیں۔ اس ادارے میں چند مخطوطات محفوظ ہیں۔ یہ خط اب ہندستان میں رائج نہیں ہے۔ اس کا رواج جملہ خصوصیات و امتیازات

Marfat.com

کے ساتھ آٹھویں صدی ہجری اور ابتدائی نویں صدی ہجری تک رہا ہے۔

نسخ اور ثلث دونوں میں امتیازی فرق ہے، ثلث کے مراکز، دائرے اور کششیں نسخ سے سہ چند اور پرکشش و نوک دار ہوتی ہیں اور کرسی و نشست بہت جاذب نظر ہوتی ہے۔ اسی طرح رقاع ثلث سے زیادہ مزیّن ہوتا ہے جب کہ توقیع بہت جلی ہوتا ہے۔ ریحان میں مراکز اور دائرے قدرے پرکار اور بھرے ہوئے ہوتے ہیں جو ثلث سے مختلف ہے۔ لیکن یہ سب خط کسی نہ کسی اعتبار سے ایک دوسرے سے مماثل ضرور ہیں۔

رقاع اور ثلث اور ریحان میں دانگ اور دائروں کے بناؤ اور نکھار کا ہی فرق ہے۔ رقاع اور توقیع کے امتیاز سے جیسا اوپر بتایا ہے ایک اور خط تعلیق بنا جو دو صدی تک بہ شان و شوکت چھایا رہا۔ اس کی مشاطگی و تزئین خواجہ تاج سلمانی نے کی جو پندرھویں صدی عیسوی کے عہدِ آفریں فن کار تھے۔

نستعلیق سے اچھا اب تک کوئی خط نہیں ہوا۔ وہی اب تک نسخ نہ ہوتے ہوئے بھی ناسخ ہے۔ ایران میں میر علی تبریزی اور ہندستان میں امیر رضوی پنجہ کش کے مقابل اب تک کوئی پیدا نہیں ہو سکا، البتہ خلیق ٹونکی نے میر پنجہ کش کی روش جو ختم سی ہو چلی تھی، زندہ کر کے مزید رنگ بھر دیے۔ خلیق ٹونکی نسخ کے ماہر اور نستعلیق کے عامل، طغریٰ اور طومار کے مشاق کامل ہیں۔ انھوں نے خالص ہندستانی رنگ میں خطاطی کے ساتھ نقاط، مراکز اور بین السطور جو رنگ بھرے ہیں وہ ان سے پہلے کسی خطاط کے یہاں نہیں۔ ابھی ان کا عروج ہے آئندہ کمال دیکھیں گے۔ فن خطاطی کے دورِ زوال میں انھوں نے اپنے فن کا کمال دکھایا ہے جو لائق دید ہی نہیں تقلید طلب بھی ہے۔

میر علی تبریزی نستعلیق کے موجد نہیں تو مصلح سہی جنھوں نے اپنے لڑکے میر عبداللہ کو یہ فن سکھایا۔ جس نے جعفر تبریزی کو بنایا۔ تیسرے صاحب فن مشاق نستعلیق مولانا اظہر تھے جنھوں نے تبریزی کے تلامذہ سے بازی لے لی۔ خطِ نستعلیق کو نستعلیق بنانے میں سلطان علی مشہدی کا بھی بڑا کارنامہ ہے۔ انھوں نے سیرت الخط یا سیرت السطور کے نام سے فن خطاطی پر ایک نظم بھی کہی ہے۔

سلطان مشہدی کے شاگرد کے شاگرد میر علی ہروی سب سے ہی بازی لے گئے تھے۔ میر علی ہروی کے بعد سو سال تک ایسا صاحب فن کوئی نہیں ہوا یہاں تک کہ میر عماد قزوینی متوفی ۱۶۱۵ء سامنے آئے۔ میر عماد نے نستعلیق کے عروج وکمال کی بانداز نستعلیق تکمیل کی۔

اسلامی ہند میں فن خطاطی کی داستان مرتب کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس فن کی مختصراً اس نظریہ سے داستان کہہ دی جائے کہ کون کون سے عوامل واعلام نے ہندستان میں اس فن کی ان تمام وکمال جزئیات وکلیات وامتیازات وخصوصیات کے ساتھ پرورش کی۔ ہندستان میں خاص طور سے نسخ اور نستعلیق نے زیادہ رواج پایا۔ ویسے ماہران فن نے اور خطوط میں بھی کمال حاصل کیا۔ ہفت قلمی ہونے کے علاوہ ہندستانی خطاطان خط گلزار، خط طاؤس، خط زلف عروس، خط منشور، خط غبار، خط شفیعہ، خط بدر کمال، خط ولایت طغرا، خط ماہی، خط ہلال، خط ناخن، خط لوام، خط غزہ، خط خشت، خط گوہر، خط معکوس، خط دیوانی، خط فارسی، خط گنج دہپہ ند اور خط خوردبینی کے بھی ماہر رہے ہیں۔ اکثر خطاط ایران سے آئے۔ لیکن ہندستان میں زیادہ عروج پایا۔ شاہان سلف نے اس فن کی آبیاری کی۔ ہر صاحب فن کی اس طرح سرپرستی کی جیسے شہزادوں اور شہزادیوں کو پالا جاتا ہے۔ اپنے درباروں میں ایسے خطاطوں کو اس طرح چھپائے رکھا جیسے صدف ابر نیساں سے قطرۂ گوہر چھپائے رکھتی ہے۔ قدر داں بادشاہوں، رئیسوں اور امیروں نے فن خطاطی کو اتنا عروج دیا کہ آج اس فن کی داستان افسانہ در افسانہ اور داستان در داستان ہوتی جاتی ہے۔

مسلم حکمرانوں نے محمود غزنوی اور غوری سے لے کر شاہ ظفر تک ہندستان میں صرف فتح وتسخیر وحکومت ہی نہیں کی ہے اس کی عظمت میں اضافہ بھی کیا ہے فنون لطیفہ کی عظمت کا سکہ جمائے ہوئے اسلامی علوم وفنون کی غیر متبادل دین بھی دی ہے۔ چٹیل اور سنگلاخ زمینوں میں قطب مینار نصب کر دیے۔ سنگین قلعوں کا جال بچھا دیا۔ تاج محل بنا دیے۔ شیش محل وشاہ برج بنا دیے۔ صفحہ قرطاس پر کہیں تاریخ لکھ دی، کہیں تاریخ بنا دی۔ در و دیوار پر فنون لطیفہ کی

Marfat.com

قوس قزح کے گلہائے رنگا رنگ اُبھار دیے۔ انھیں رنگا رنگ رنگوں میں فن خطاطی کا رنگ بھی ابھرتا ہوا رنگ ہے اور چلتا ہوا سکہ ہے۔

عہد سلاطین میں قطب الدین ایبک اور سلطان ابراہیم لودھی تک فن خطاطی ایک تاریخ ساز فن لطیفہ کے آثار و اعلام قرطاس ابیض پر ہی نہیں، کتبوں، مقبروں، قلعوں، میناروں پر بھی مزین کر کے عہد مغلیہ کے لیے آثار الصنادید چھوڑ گیا۔ اس عہد میں نسخ سے ایک مقامی شان کے حامل خطِ بہاری کی ایجاد ہوئی۔ اکثر قرآن کریم کے نسخے اس خط میں ملتے ہیں۔ خطِ نسخ اور خطِ نستعلیق سے یہاں کے خطاطوں نے خالص ہندستانی شان و صفا پیدا کر لی۔ ایرانی الاصل نسخ اور ہندستانی مخطوطات میں ایک خطِ ممیزہ کھنچا ہوا ہے۔ ہندستان کے نسخ میں دائرے دامن بھرپور ہوتے ہوئے قدرے پھیلے ہوئے ہیں، اعراب کی شکل بدلی ہوئی نہیں نکھری، اور سنوری ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ ہندستانی خطاطوں نے مراکز، نقاط، جداول باریکا دندان موش، بلط کاغذ اور بین السطور کی آرائش سے اس خط کو فن مصوری اور سنگ تراشی کے مماثل کر دیا جس کا کمال مغلیہ دور میں بدرجۂ اتم ملتا ہے۔ اس فن کا مظاہرہ دورِ ملوکیت میں پتھروں میں زیادہ ملے گا، یا مسکوکات میں، دونوں میں یہ فن کمال کو پہنچا ہوا ہے۔

اس دور میں سلطان ناصر الدین محمود بن التتمش خود خطاطِ مصحف تھا۔ اس نے قرآن کریم کے دو نسخے تیار کر لیے تھے۔

عہد مغلیہ تاریخ میں ہر میدان میں عہد آفریں دور تھا۔ اور اس فن کا تو زرّیں عہد کہا جاتا ہے۔ شہنشاہ بابر خود موجد اور بہترین خطاط تھا۔ اس نے ثلث کے بھرپور دائروں میں رقاع کی نوک پلک دے کر خط طغریٰ کی کرسی و نشست سے ایک خوبصورت خط بابری ایجاد کیا جو آپ اپنا جواب تھا۔ طغرا نویسی کا کمال اسی خط میں حاصل ہوا ہے۔ ہمایوں خود عالم اور مجاہد ہونے کے ساتھ ساتھ ایک باکمال صاحب قلم اور خطاط بھی تھا۔

مشہور و معروف عبدالصمد شیرازی جنھوں نے خشخاش پر خطِ خوردبینی کا مظاہرہ کرتے ہوئے قل ھو اللہ یعنی سورۂ اخلاص لکھ ڈالی، ہمایوں کے استاذ تھے۔

Marfat.com

شاہان مغلیہ میں، جہاں گیر، شاہجہاں، اور اس کے شہزادے دارا شکوہ، شجاع اور اورنگ زیب بہترین خطاط تھے۔ بلکہ شہزادیوں میں، گلبدن بیگم، جہاں آرا بیگم اور زیب النساء بیگم کی روشنِ قلم بتا رہی ہے کہ وہ بھی فنِ خطاطی میں یدِطولیٰ رکھتی تھیں۔

عربی، فارسی ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان، ٹونک میں دارا شکوہ اور جہاں گیر کے عرض دیدہ اور جہاں آرا اور اورنگ زیب کی خطاطی کے نمونے، ان کی فن دانی کے قصے کہہ رہے ہیں۔

اکبر بادشاہ خود خطاط نہیں تھا لیکن اس نے اس فن کی بڑی سرپرستی کی۔ اس کے دور کے فنِ خطاطی کے نمونے محلات، عماراتِ شاہی، دواوین، ابواب شاہی، منزارات و مقابر، سجلات و مواثیر عہدِ اکبری کو زندہ کیے ہوئے ہیں۔ علوم و فنون کی نشاۃِ ثانیہ اسی دور میں ہوئی تھی۔

عبدالرحیم خانِ خاناں خود شاعر و ادیب ہونے کے علاوہ ماہرِ فن خطاط بھی تھا۔ اس کی تحریریں اس انسٹی ٹیوٹ میں اس کے ذوقِ فن کی دادِ تحسین دے رہی ہیں۔

اکبر کے دور کے بہترین خطاط میر عبداللہ ترمذی نے نستعلیق کو بہت سنوارا۔ اکبرِ اعظم نے اُن کے اس کمالِ فن پر ان کو "مشکیں رقم" کا خطاب عطا کیا تھا جو جہانگیر نے بھی بحال رکھا۔ ان کی نوشتہ وصلیاں خسرو باغ، الہ آباد اور اجمیر میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح محمد حسین کاشمیری کو "زرّیں قلم" کا خطاب دیا گیا۔ وہ اپنے استاد عبدالعزیز سے بھی آگے بڑھ گیا تھا اور میر علی تبریزی کے قلم کی شان و صفا اور روش کو اپنے قلم میں بسا لیا تھا۔ محمد علی اس کا بیٹا بھی جلی قلم کا استاذ گزرا ہے۔ اس دور کے خطاطوں میں عبدالصمد شیریں قلم، میر باقر بن میر علی ترمذی، محمد امین مشہدی، میر عبداللہ نظامی قزوینی، نوراللہ قاسم ارسلاں، مُلّا علی مُہرکن، مرزا حسین اصفہانی، محمود شہابی، میر مظفر خاں اور اشرف خان بہت مشہور و معروف ہوئے ہیں۔ تمام ہی فنِ خطاطی کے تذکروں میں ان کا ذکر ملتا ہے۔ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد نے اپنی کتاب (مسلم کیلی گرافی) MUSLIM CALLIGRAPHY میں ان کا ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر زیڈ۔ اے۔ ڈیسائی نے بھی اپنے بصیرت افروز مقالے میں ان کو جگہ دی ہے[۲] اس کے ساتھ ساتھ صحیفہ خوش نویساں میں بھی حروف تہجی کے اعتبار سے

Marfat.com

ان تمام باکمال خطاطوں کے حالات ملتے ہیں۔

اکبر کے بعد اس کا بیٹا جہاں گیر خود بہترین خطاط، مصور اور فنون لطیفہ کا اچھا شناس اور مبصر تھا۔ اس نے تزک میں لکھا ہے کہ

"اگر ایک تصویر مختلف مشہور فن کاروں کی بوقلمونیوں کا شاہ کار ہو تو میں ایک ایک قلم اور دستکاری کا تجزیہ کر کے بتا سکتا ہوں کہ کون کون سا حصہ کس کس کی بوقلمونیوں کا نتیجہ ہے۔"

خود اس کا قلم پختہ کار اور منجھا ہوا تھا۔ ایرانی نستعلیق کو شکستہ روش سے لکھنا مغلیہ بادشاہوں اور شہزادوں کا خاصہ تھا۔

دیکھنے میں شکستہ روش لیکن منجھا ہوا نستعلیق ہمارے یہاں کے نقد النصوص کے ایک نسخے میں جہاں گیر، داراشکوہ، حضرت جامی رحمتہ اللہ علیہ اور شاہِ ہرات حسین مرزا کی تحریرات پر مشتمل ایک ساتھ محفوظ ہے۔ یہ پورا نسخہ ہرات کے ماہر فن استاد محمد خوافی خان کا نوشتہ ہے۔ اس نسخے کی داخلی اور خارجی شہادتوں پر بالتفصیل میں نے ایک مقالہ انگریزی میں لکھا ہے جو (اسلامک کلچر ISLAMIC CULTURE) میں شائع ہو چکا ہے۔ جہاں گیر کے دور کے دوسرے اہم خطاطوں میں عبدالرحیم "روشن قلم" میر عبداللہ "مشکیں قلم" محمد صالح، محمد مومن اور محمد شریف نامور خطاط و کتاب گزرے ہیں۔ - 1973

دورِ شاہ جہانی مغلیہ سلطنت کا دورِ زرّیں کہلاتا ہے۔ خط نستعلیق اور خطِ طومار اسی عہد میں عروج پر تھے۔ جگہ جگہ کتبے روش روشن طومار کی بھرمار تھی مخطوطات، وصلیوں اور شاہی مرقعوں کا دور دورا تھا۔ میر عماد قزوینی کے بھتیجے عبدالرشید دیلمی کے شاہ جہاں کے دربار شاہی سے وابستہ ہو جانے سے خط نستعلیق کو نیا مذاق اور نکھار ملا۔

عبدالرشید دیلمی، داراشکوہ اور زیب النساء بیگم کا استاذ بھی تھا۔ اس کی وصلیاں اب تک ٹونک میں محفوظ ہیں۔ نیشنل میوزیم میں بھی اس کی وصلیاں محفوظ ہیں۔ نستعلیق کے خط کی شان وصفا کے ساتھ، دانگ، مدّات اور کھبریور کششوں کی روش و سطح کو کرسی نشست سے حسین انداز سے بٹھانے کا سہرا

شاہ جہانی دور کے اسی گلِ سرسبد کے سر ہے۔

نستعلیق کی طرح دورِ شاہ جہانی میں نسخ کی بھی نوک پلک صرف درست ہی نہیں ہوئی بلکہ اس کو آراستہ و پیراستہ کر کے عروس الخط بنا دیا گیا۔ نسخ کو عروس الخط بنانے کا سہرا عبدالباقی حدّاد" یاقوت رقم" کے سر ہے۔ انھوں نے ایک سی ورقی قرآن شریف بخط عروس الخط نسخ خفی میں اس رعایت سے لکھا کہ خفی جلی کی طرح پڑھا جائے اور ہر سطر الف ہی سے شروع ہو۔ یہ نسخہ شاہ جہاں کو پیش کیا گیا تو اس نے حدّاد کو "یاقوت رقم" کا خطاب دیتے ہوئے سکہ رائج الوقت میں تلوا دیا۔

یہ قرآن شریف ہمارے ادارے کی زینت بنا ہوا دعوت نظارہ دے رہا ہے۔ اس کی جلد بھی اس دور کے طلائی پتروں اور لیپہ کاری کے فن اور دیگر امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔

اسی دور کے بہترین خطاطوں میں چندر بھان، سورج بھان، خواجہ نامی عبدالرحمٰن جو آقا رشید دیلمی کے تلامذۂ ارشد میں سے تھے مشہور رہے ہیں۔ اسی دور شاہ جہانی میں علی اکبر، علی اصغر، جو عبدالباقی کے بیٹے تھے اور محمد عارف ہروی "یاقوت رقم" بھی بہت نامی و گرامی خطاط گزرے ہیں۔

اورنگ زیب خود بہترین ماہر فنِ خطاط تھا۔ نسخ اور نستعلیق آمیز شکستہ میں ید طولیٰ رکھتا تھا۔ قلم کے دور، سطح، اور دامن و دانگ کا ماہر تھا۔ اس کے نوشتہ قرآن شریف کے خطِ نسخ میں کتابت کیے ہوئے نسخے ہندستان میں کہیں کہیں محفوظ ہیں۔

ہمارے ذخیرے میں بھی ایک جلی خط نسخ میں مکتوبہ نسخہ جو نامکمل ہے محفوظ ہے۔ اس نسخے پر اس کے پوتے مرزا ہمایوں بن کام بخش کی تحریر بھی موجود ہے۔

محمد باقر اور حاجی اسمٰعیل شاہی فرمان نویس تھے۔ حاجی اسمٰعیل کو "روشن رقم" کا خطاب عطا ہوا تھا، اس کے کچھ دستی فرمان والا شان اور اسناد ٹونک میں محفوظ ہیں۔

عبداللہ، محمد امین مشہدی، سید احمد، محمد نعیم اصفہانی، مرزا محمد، محمد صادق، میر حبیب اللہ، مُل راج، میر مُعزّ، فطرت اور عبداللہ درایت خاں ایسے خطاط اورنگ زیب کے دربار سے وابستہ تھے۔ یہ عہد فن خطاطی کی آخری بہار اور عظمت رفتہ

کا آخری نکھار تھا۔

بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری نستعلیق اور نسخ کے غلبہ میں تمام ضرور ہوگئی لیکن یاقوت رقم کے نسخ میں اور دیلمی کے نستعلیق میں روش وہی رہی۔

اس دور کے مایۂ ناز اور یگانۂ روزگار ماہرانِ فن قاضی عصمت اللہ خاں اور امیر رضوی نیچہ کش ہوں یا ان کے بھائی فیض اللہ، جو نسخ کے استاد تھے اور بہت مشہور ہوئے ہیں یا انھیں کے ساتھ کے حاتم بیگ بہائی، حاجی نامدار، محمد افضل، افضل حسینی، محمد عاقل، محمد موسیٰ اور اس کے تلامذہ، رائے سندر، محمد حافظ خاں، لچھمن سنگھ اور پنڈت لچھمی نرائن جیسے صاحبان کمال ہوں، ان کتاب و خطاطان نے شاہ جہانی دور کے رائج الوقت طرز کو نہیں چھوڑا۔ میر پنجہ کش نے البتہ اس روش کو مزید نکھارا اور کشش اور دروداونگ سے نستعلیق کو بطرز میر علی تبریزی لکھنے کا ڈھنگ نکالا۔ نیشنل میوزیم کے لیے گذشتہ سال گلستانِ سعدی کا ایک بہترین طلائی، مزین و مذہب نسخہ خریدا گیا ہے جو میر پنجہ کش کے قلم جواہر ریز و گوہر بیز کا شاہ کار ہے، جس میں خط نستعلیق بدرجۂ کمال کو پہنچا ہوا ہے۔ میر پنجہ کش نے دائروں اور سطح و دامن کی نوک پلک کو اتنا سجایا ہے اور اتنا نکھارا ہے کہ ہندستانی نستعلیق ایرانی الاصل نستعلیق سے بہت آگے بڑھ گیا ہے۔

میر پنجہ کش نہ صرف خطاطی کے استاد تھے، بلکہ مصوری، نقاشی، جدول کشی اور پنجہ کشی کے بھی ماہر تھے۔ انھوں نے مولانا غلام محمد ہفت قلمی سے جو اس صدی کے بہترین تذکرہ نگار اور خطاط تھے، اصلاح لی تھی۔

خط نستعلیق کے ساتھ ساتھ خطِ شفیعہ اور خطِ شکستہ کا حسین امتزاج لیے ہوئے خطِ فارسی اور خطِ دیوانی کا بھی بہت دور دورہ رہا۔ ان خطوط کے ہزاروں نمونے جلوہ صد رنگ بنے ہوئے دعوتِ نظارہ بخش رہے ہیں۔

درایت خان ان خطوں کے ماہر تھے اور ان کے بعد محمد مرید خاں جو محمد شاہ بادشاہ کے درباری خطاط تھے اور محمد مرید خاں کے شاگرد پریم ناتھ، امام الدین حسن، حیات علی، راجہ شیر سنگھ اور لالہ درگا پرشاد نے بھی اس سلسلے میں کافی

Marfat.com

شہرت حاصل کی۔

شاہ عالم کے عہد حکومت میں محمد علی جو شہزادہ کام بخش بن اورنگ زیب کے استاذ تھے، خلیفہ سلطان اس کے شاگرد میر محمد حسین، شاہ اعزالدین اور اس کے شاگرد خوشونت رائے، محمد عابد، نجم الدین اور حافظ ابراہیم بھی فن خطاطی کے نامور خطاطان گذرے ہیں۔

حافظ ابراہیم، اکبر شاہ دوم کے درباری خطاط تھے۔ نستعلیق میں کمالِ فن کو پہنچے ہوئے تھے۔ ان کے ہاتھ کا ایک مُذہّب، منقش اور مینا کار فرمان شاہی لکھا ہوا ٹونک میں محفوظ ہے جس میں انھوں نے اپنے کمال فن کا اس طرح مظاہرہ کیا ہے کہ بین السطور کے دندان موش اور نقاط و مراکز کو دور سے دیکھنے پر کبوتر، چوزے، مرغان چمن اور طیور صحرا ابھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

بہادر شاہ ظفر مغلیہ سلطنت کے آخری "تاجدار سریرِ فنِ خطاطی کے بھی آخری "تاجدار تھے جن کی تحریر اکبری جاہ و جلال اور شاہ جہانی حسن و کمال کا حسین امتزاج تھی۔

اس آخری بہار کے گلِ سرسبد غلام محمد ہنفت قلمی مصنف "تذکرۂ خوش نویسان" تھے۔ جنھوں نے خطاطان ہند کے "تذکرہ" میں عروس الخط کے الجھے الجھے گیسو سنوار کر موتی پرو دیے۔

مغلیہ ظفر و اقبال کے اس دورِ زوال میں بھی ایسے ایسے گہرہائے شب چراغ اور فن کار موجود تھے جن کی درفشانی نے "ثقافت ہند کی "تاریخ کو آب تک انجمن آرا بنا رکھا تھا۔ بدرالدین علی" مرصع رقم"، "غلام نقش بند خاں" میر سوز، مرزا احمد طباطبائی، میر کلاں اور ان کے بیٹے میر محمد حسین، میر سید محمد امیر رضوی" نیچہ کش" جیسے درہائے شاہوار بھی اسی بہارِ خزاں رسیدہ کے دیدہ ور ماہران فن تھے۔

ہندستان کے گوشے گوشے میں یہ فن ہر دور میں بامِ عروج پر پہنچا ہوا تھا۔ دکن کی ریاستوں میں میر خلیل اللہ اور عصمت اللہ ابراہیم عادل شاہی خطاط تھے۔ نظام شاہ احمد نگر کے اور حیدر آباد کے ہدایت علی، ولایت علی، مہاراجا کشن پرشاد اور جمشید علی خان بھی نام آور خطاطانِ ہند گذرے ہیں۔

Marfat.com

اسی طرح کشمیر کے حافظ عبدالوہاب، منور کاشمیری اور آغا غلام رسول کاشمیری (جو رام پور کے دربار سے بھی وابستہ رہے) رام پور کے محمد علی اور مرزا محمد حسین، لکھنؤ کے حافظ نور اللہ، جے پور کے "جواہر رقم" رام چندر جی، فن خطاطی کے نامی کامی فنکار گزرے ہیں۔

ٹونک میں بھی اس فن کو خوب فروغ ملا۔ عربی، فارسی ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان، ٹونک میں نہ جانے کتنے ماہ پارے اور شاہ پارے کن کن آفاقی ارباب علم و فن کی تحریروں اور نگارشات سے مزین موجود ہیں۔

علامہ جزری، قزوینی، یاقوت رقم حداد، نیریزی شیرازی، ابن الحجر عسقلانی، امام شوکانی، عبدالہادی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا نجف علی جھجھری وغیرہ کی خطاطی کے نمونوں کے علاوہ مقامی علماء اور فن کاروں کی شوخیٔ تحریر کے شاہ کار پردۂ خفا میں پڑے ہوئے ہیں۔

مولوی امام الدین جو مولوی کاتب کے نام سے مشہور تھے ان کا مزین، مذہب اور مطلا کنز الدقائق کا نسخہ دیدنی ہے۔ ایسی خطاطی، ایسی مرصع کاری، نقاشی، مینا کاری، جدول کشی اور لوح نگاری کہ دیکھنے والا انگشت بدنداں رہ جاتا ہے۔

نواب وزیر الدولہ دوم فرماں روائے ٹونک کے داماد نوشے میاں مولانا عبدالمجید بہترین خطاط اور گنج و پیوند اور نسخ و ثلث کے ماہر فن استاد تھے۔

قلم کی روش سے روش ملانا تحریر سے تحریر اور روشنائی سے روشنائی ملانا ان کی امتیازی شان تھی۔ ان کے مرقومہ نسخے۔ معلم القاری اور حدیث کے دوسرے مخطوطے ادارہ میں محفوظ ہیں۔ مولوی عبدالکریم، استاد آبرو نیچہ کش، قاضی عبدالحلیم، مفتی عبدالحلیم، محمد یوسف، منشی عتیق اللہ خاں، حافظ منشی اسمٰعیل اپنے اپنے فن کے اچھے خطاط گذرے ہیں۔

فی زمانہ خلیق ٹونکی، سلیم اللہ راصفی اور مولوی صلاح الدین قمر بھی اچھے کتاب اور بہترین خطاط کی حیثیت سے اپنے اپنے فن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔

Marfat.com

حوالاجات

(۱) محمد اسحاق فن تحریر کی تاریخ ۱۹۶۲ء، ص ۲۱۴۔

(۲) مولانا احترام الدین احمد شاغل، صحیفۂ خوش نویساں ۱۹۶۳ء

(۳) قصر علم، مقدمہ، ص ۳۳-۳۲۔

(۴) باریکا جدول کے بعد یا ایک جدول کو کہتے ہیں جو حاشیہ کے بعد ہوتی ہے۔

(۵) دندان موش، بین السطور کو مزین کرنے کے لیے بنائے جاتے ہیں۔

(۶) ٹائمس آف انڈیا، ۱۹۶۱ء میں شائع ہو چکا ہے۔

(۷) جو مجھ احقر کے مورثِ اعلا تھے۔

(۸) مولانا سید قاضی الاسلام، قاضی شہر ٹونک کے جد امجد تھے۔

(۹) مولوی مفتی حکیم محمد عمران خاں کے جد امجد تھے۔

(۱۰) خلیق ٹونکی کے استاد تھے۔

Marfat.com

ہمارے مقالہ نگار

۱۔ پروفیسر محمد اظہر انصاری ـــــ سابق صدر شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی ـــــ لیکچرر شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

۳۔ ڈاکٹر محمد عمر ـــــ ریڈر شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی، علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی ـــــ ریڈر سینٹر آف سنٹرل ایشین اسٹڈیز، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، کشمیر

۵۔ عماد الحسن آزاد فاروقی ـــــ شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایرانین اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۶۔ پروفیسر آل احمد سرور ـــــ ڈائرکٹر اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونی ورسٹی، سری نگر، (کشمیر)

۷۔ ڈاکٹر محمد یوسف کوکن ـــــ ۱۴۱ ایلدا ماس روڈ، تائنم پیٹ، مدراس

۸۔ ڈاکٹر محمد صابر خاں ـــــ ۳۰۴ ویلز لی مینشن، ۴۴۔ اے ویلزلی اسٹریٹ، کلکتہ ۷۰۰۰۱۶

۹۔ پروفیسر عبدالقیوم رفیقی ـــــ صدر شعبۂ تاریخ، کشمیر یونی ورسٹی، سری نگر، (کشمیر)

۱۰۔ جناب سید جمال الدین ـــــ لیکچرر شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۱۱۔ ڈاکٹر انیس فاروقی ـــــ نیشنل گیلری آف ماڈرن آرٹ، نئی دہلی

۱۲۔ جناب شہاب سرمدی ـــــ ۹۴۴ دودھ پور، سول لائنز، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

۱۳۔ صاحبزادہ شوکت علی خاں ـــــ ڈائرکٹر عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، ٹونک (راجستھان)

اظہار تشکر

زیر نظر کتاب ان مضامین کا مجموعہ ہے جو ہجری صدی کے موقع پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ اسلامک وعرب ایرانین اسٹڈیز کے تحت "ہندستان میں تہذیب اسلامی کا ارتقا" کے موضوع پر منعقد ہونے والے کل ہند سمینار میں ملک کے منتخب علما اور دانشوروں نے پیش کیے تھے۔

سمینار کو کامیاب بنانے میں جامعہ کے مختلف شعبوں اور دفاتر کے اساتذہ کارکنان کا تعاون ہمیں ہر ہر مرحلے پر حاصل رہا۔ ان دوستوں میں سے کچھ لوگ جامعہ میں موجود ہیں اور کچھ جا چکے ہیں۔ میں اور شعبہ کے میرے دوسرے ساتھی ان کے حد درجہ ممنون ہیں۔

شعبہ کے اپنے رفقا کا شکریہ ادا کرنا کچھ عجیب سا لگتا ہے۔ لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ انھوں نے ہر نرم وگرم وقت میں میرا ساتھ دیا اور سمینار کو بامعنی بنانے میں نہ دن کو دن سمجھا نہ رات کو رات۔ اگر ان کا اعتماد مجھے حاصل نہ رہا ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ جامعہ کے اچھے اور کامیاب سمیناروں کی ہرست میں نہ تو ایک اچھے سمینار کا اضافہ ہوتا اور نہ ہی اتنی اچھی کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہوتی۔

سمینار میں جتنے مقالات پیش کیے گئے تھے ان سب کو ایک جلد میں پیش کرنا کسی طور ممکن نہ تھا، اس لیے انھیں دو حصّوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ علمی کتابوں کی اشاعت اس دارالعلم میں رہتے ہوئے بھی آسان کام نہیں ہے لیکن مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں نے حسب توقع اس سلسلے میں ہماری مدد کی اور ان مضامین کو آپ تک دو قسطوں میں پہونچانے کی ذمہ داری اپنے سر لے لی۔ وہ اپنے ہیں ان کا شکریہ کوئی کیا ادا کرے لیکن بات یہ کہ جو شخص انسانوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا وہ خدا کا بھی احسان مند نہیں ہوتا۔

مشیر الحق
صدر، شعبہ اسلامک وعرب ایرانین اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

Marfat.com