جنوبی ایشیاء کی مسلم تہذیب (۷۱۲ء-۱۰۷۲ء) اور خانقاہی نظام

غلام شمس الرحمٰن ☆/سعید الرحمٰن ☆☆

کسی عہد کی تاریخ کا مطالعہ اوراس سے اخذ شدہ نتائج اس وقت تک درست نہیں ہوسکتے جب تک کہ اس عہد کے تہذیبی عناصر کا شعوری طور پر ادراک نہ ہو۔ اسلامی تہذیب کو سمجھے بغیر تاریخ کے مطالعہ سے حاصل ہونے والا علم ناقص اور بہت حد تک غیر یقینی ہوگا۔ اس لحاظ سے اسلامی تہذیب کی ماہیت کا علم تاریخ کے بنیادی مسائل میں سے ہے اور اسلامی تہذیب کی بنیادوں کو سمجھے بغیر اس کی تفہیم ممکن نہیں۔ جنوبی ایشیاء میں اسلامی تہذیب متنوع قسم کے عناصر پر مشتمل ہے۔ جس کا تعلق بیک وقت مذہب، معاشرت، سیاست اور معیشت سے جڑا ہوا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا انفرادی مطالعہ اور اجتماعی تقابلی تنقیدی جائزہ تاریخ اور معاشرہ کی صحیح تعبیر کے لئے ناگزیر ہے۔ جنوبی ایشیاء کی تہذیب کا ایک اہم عنصر خانقاہ ہے۔ جس نے مذہب اور تعلیم کے ساتھ ساتھ معاشرتی طور پر ہم آہنگی اور رواداری کو فروغ دیا۔ اہل خانقاہ کے فکری اثرات مسلم معاشرہ کے مزاج میں سرایت کر گئے ہیں۔ اس اہمیت کے پیش نظر اس مقالے میں جنوبی ایشیاء میں خانقاہی نظام کے آغاز کا جائزہ لیا جائے گا۔

اسلامی تہذیب کی فطرت، نوعیت اور دیگر تہذیبوں کے ساتھ اس کے روابط کی صورت میں عمل اور ردعمل کا جائزہ اس وقت تک صحیح طریقے سے نہیں لیا جاسکتا جب تک یہ واضح نہ ہو کہ اسلام کی نوعیت بحیثیت دین کیا ہے۔ اسلام کسی نئے مذہب یا دین کا دعویدار نہیں بلکہ سامی ادیان کی روایت کو آگے بڑھانے کی طرف ایک قدم ہے اور ان الدین عنداللہ الاسلام [1] [بے شک دین تو اللہ کے ہاں اسلام ہی ہے] سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام الہامی ادیان کی ایک ترقی یافتہ اور شائستہ تعبیر ہے جو سب سے زیادہ قابل عمل اور نتیجہ خیز ہوسکتی ہے۔ اس لحاظ سے اسلام کا دعویٰ تکمیل ادیان کا دعویٰ ہے جس طرح بیج کا اثر درخت میں ہوتا ہے اسی طرح دین کی کوکھ سے جنم لینے والی تہذیب میں تکمیل کا عنصر سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ اس تکمیل پذیری کی

☆ ڈاکٹر غلام شمس الرحمٰن، ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

☆☆ ڈاکٹر سعید الرحمٰن، پروفیسر وصدر شعبہ علوم اسلامیہ، بہاء الدین زکریا یونیورسٹی، ملتان۔

فطرت کے ساتھ اسلامی تہذیب کے دیگر تہذیبوں کے ساتھ ملاپ کی صورت میں عمل اور ردعمل بھی واضح ہوتا ہے۔ اسلامی تہذیب کے اندر یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ دیگر تہذیبوں کے اعلیٰ علمی و روحانی اثرات کو قبول کرے اور بلاخوف وخطر دیگر تہذیبوں میں پائے جانے والے نقائص کا نہ صرف تدارک کرے بلکہ ایک جامع لائحہ عمل بھی پیش کرے۔

اسلامی تہذیب خطہ عرب سے طلوع ہوئی اور انتہائی قلیل عرصے میں دنیا کی بڑی تہذیبوں پر ضوفگن ہوگئی۔ دوسری صدی ہجری کے شروع ہونے سے قبل اسلام اس وقت کی موجود اہم ترین تہذیبوں کو فتح کر چکا تھا۔ یہ فتوحات مشرق میں ملتان اور مغرب میں اندلس تک پہنچ چکی تھیں۔ اسلام کا مختلف تہذیبوں سے یہ ملاپ تاریخ انسانی کا ایک اہم ترین واقعہ قرار دیا جاسکتا ہے جس کے نتیجے میں اس کے اثرات انسانی فکر اور علوم وفنون پر جس انداز سے پڑے وہ اپنی نوعیت میں اپنی مثال آپ ہیں۔ اس تہذیبی لین دین میں اس کا رویہ دیگر تہذیبوں کے ساتھ درحقیقت تکمیل پذیری کا رویہ تھا۔ اس تناظر میں خانقاہی نظام کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

(۲)

ہندو عرب تعلقات کے شواہد یونانی عہد سے ملتے ہیں۔ ظہور اسلام کے وقت عرب جنوبی ایشیاء سے خاصے شناسا تھے اور مشرق بعید تک ان کے بحری بیڑے تجارت کی غرض سے جایا کرتے تھے۔ اس شناسائی کی بدولت انھیں جنوبی ایشیاء پر حملے کے دوران خاصی مدد ملی۔ اگر مسلمانوں کی آمد کا ہندوستان میں جائزہ لیا جائے تو اس کو تین واضح مراحل میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ پہلے مرحلے میں مسلمانوں نے سندھ کو فتح کیا لیکن عربوں کی تقسیم کے مطابق سندھ ہندوستان میں شامل نہیں ہے اور وہ سندھ کو ایک علیحدہ شناخت دیتے ہیں۔ جس کے مطابق سندھ کے بعد ہندوستان کا ملک آتا ہے۔[۲] یہ تقسیم عہد قدیم میں بھی ملتی ہے۔ ویسے بھی سندھ ایرانی بادشاہوں کے ماتحت رہا ہے اور یہاں کے راجے شاہ فارس کے باج گزار ہوتے تھے۔ شاہ ایران اردشیر نے سندھ کے مہاراجاؤں کو اپنی طرف سے خاص القابات سے بھی نوازا ہوا تھا۔[۳] چنانچہ اس پہلے مرحلے میں ہندوستان پر کوئی باقاعدہ لشکر کشی نہیں ہوئی تاہم عرب تجار نے ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں اپنے اثر کو بڑھایا۔ کھمبائیت، مالابار، بھڑوچ، کاٹھیاواڑ، کالی کٹ اور بنگال کی بندرگاہوں، جزائر مالدیپ اور لنکا کے جزیرہ پر اپنی آبادیاں بسالیں۔[۴] گویا پہلے مرحلے میں مسلمانوں نے سندھ فتح کیا اور صرف ہندوستان کے ساحلی علاقوں میں اپنی بستیاں بسائیں۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد گویا پہلی صدی ہجری/ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہوئی تاہم زمانی و مکانی ہر دو اعتبار سے اسلام کی ہندوستان میں آمد بلاد روم و ایران کی مسلم فتوحات بعد کی ہے۔ اس وقت تک اسلامی تہذیب میں کسی حد تک دیگر تہذیبوں کے اثرات نمایاں ہو چکے تھے۔ محمد بن قاسمؒ (۹۵ھ/۷۱۵ء) کے ساتھ آنے والے لوگ عرب تھے اور شام کے متمدن علاقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ مشرق بعید تک جانے والے عرب تجار کی بحر ہند کے ساتھ ساتھ چھوٹی چھوٹی بستیاں تھیں جو پہلے صرف سامان فروخت کرتے تھے۔ اب وہ مقامی لوگوں سے اصلاح عمل اور نظریہ سازی کا مکالمہ بھی کرنے لگے۔

ہندوستان میں ابتدائی عہد کے اندر آنے والے مسلمان روایت پسند تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خطہ سندھ کو محدثین کی

سرزمین بھی کہا جاتا ہے تاہم دوسری صدی میں مرکز گریز اہل تشیع اور خارجی اس علاقے میں آنا شروع ہوئے جن میں سے اول الذکر کے ہاں مخصوص طرز کا سری نظریہ موجود تھا۔[۵] چوتھی/نویں صدی میں تصوف کوفہ، بصرہ، خراسان اور کسی حد تک افریقہ میں تیزی سے پھیل رہا تھا اور وہاں پر صوفیہ کے مختلف مدارس وجود میں آچکے تھے۔[۶] تاہم سندھ میں تصوف کی روایت اس دور میں زیادہ معروف نہ ہوئی۔

دوسرے مرحلے میں مسلمان اس وقت ہندوستان آئے جب سلطان محمود غزنوی (م۴۲۰ھ/۱۰۳۰ء) نے ہندوستان پر یکے بعد دیگرے حملے کیے۔ اس وقت سندھ میں اسماعیلی شیعوں کی حکومت تھی۔[۷] سلطان محمود غزنوی کے ان کامیاب حملوں کے نتیجے میں ملتان اور سندھ کے علاقے غزنوی حکومت کے کنٹرول میں آگئے۔[۸] اور سلطان کی سنّی حکومت وجود میں آئی۔ جس کے زیر اثر سنّی علماء وفضلاء کا اثر ورسوخ اس علاقے میں بڑھتا چلا گیا۔ تاہم تیسرے مرحلے کا آغاز غوریوں کے منظّم اور بھرپور طریقے سے ہندوستان پر حملہ کی صورت میں چھٹی/بارھویں صدی میں ہوا۔ یہ تیسرا مرحلہ ہی درحقیقت ہندی مسلم تہذیب کے ملاپ کا مرحلہ ہے جس میں مسلمانوں نے بھرپور طریقے سے ہندوستان کے مذہبی، سیاسی اور سماجی اداروں کو متاثر کیا۔ اس مرحلے میں منگولوں کی غارت گری کے باعث عالم اسلام اور خاص کر وسط ایشیا سے ہزاروں کی تعداد میں مسلم علماء وصوفیہ ہندوستان میں آئے جس کی وجہ سے ہندوستان میں اشاعت اسلام کا کام تیزی سے ہوا۔ باقاعدہ دینی ادارے اور صوفیہ کی خانقاہیں پورے ہند میں قائم ہوگئیں۔ جس کی وجہ سے اسلامی تہذیب اس اجنبی سرزمین پر ایک جداگانہ اسلوب میں ظہور پذیر ہوئی۔ اس مقالہ میں بنیادی طور پر اس امر سے بحث ہے کہ پہلے دو مراحل میں سندھ اور ہند کے اندر خانقاہی نظام کی تشکیل کس طرح ہوئی۔ زمانی اعتبار سے یہ سفر محمد بن قاسمؒ کی فتح سندھ (۹۲ھ/۷۱۲ء) سے سید علی ہجویریؒ (م۴۶۴ھ/۱۰۷۲ء) تک کا ہے۔ اس عرصہ کے دوران وسط ایشیا بغداد، بصرہ، کوفہ، ایشیائے کوچک اور افریقہ کی سرزمین تک اسلامی تصوف اپنی ابتدائی سادہ زاہدانہ ہیئت سے نکل کر مختلف تہذیبی عناصر کو اپنے اندر جذب کر چکا تھا۔

(۳)

جنوبی ایشیاء میں خانقاہی نظام کا جائزہ لینے کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے خانقاہ کے تصور کی تفہیم کی جائے کہ یہ تصور کہاں سے آیا اور یہ کہ تاریخی تناظر میں خانقاہی نظام کی بنیاد کب، کیسے اور کہاں رکھی گئی اور اسلامی تہذیب کی تشکیل کے حوالے سے اس نے کیا کردار ادا کیا اور یہاں کی تہذیب وثقافت پر کس قسم کے اثرات مرتب کیے۔ یہ وہ بنیادی سوال ہیں جن کے جوابات آٹھویں صدی سے گیارھویں صدی عیسوی تک کے تناظر میں تلاش کرنا مقصود ہیں۔

خانقاہ فارسی زبان کے لفظ خانہ گاہ کا معرب ہے جس کے معنی ہیں 'سرا' یا 'خانہ' تاہم اصطلاح میں خانقاہ سے مراد ہے 'محلی کہ درویشاں ومرشداں دراں سکونت کنند ورسوم وآدب تصوف رااجرا نمایندہ'[۹] یعنی درویشوں اور ان کے مرشدوں کی قیام گاہ جہاں وہ رہ کر آدب ورسوم تصوف سیکھتے ہیں۔ نیز مانویت کے پیروکاروں کے معبد کو خانقاہ کہا جاتا تھا۔[۱۰] جہاں وہ اصلاح

باطن کے لئے جمع ہوتے تھے اور مخصوص قسم کی زہد و ریاضت کی زندگی گزارتے تھے۔ ایرانیوں میں خانقاہ کا یہ تصور غالباً بدھ مت سے اخذ کیا گیا ہے۔ بدھ مت میں بھکشوؤں کے لئے خانقاہی زندگی مقرر کی گئی تھی۔ وسط ایشیا میں کثرت سے بدھ وہارے پائے جاتے تھے۔ فاہیان نے بدھ وہاروں کے بارے میں ایک جگہ لکھا ہے کہ گھڑیال کی آواز سن کر تین ہزار بھکشو برائے طعام جمع ہوتے تھے۔ جب وہ طعام خانے میں داخل ہوتے تو ان کا طور وطریق سنجیدہ اور پابند رسوم معلوم ہوتا تھا۔ وہ لوگ ترتیب سے بیٹھ جاتے تھے اور بالکل خاموشی کا ماحول ہوتا تھا۔ وہ اپنے پیالے نہیں کھڑکھڑاتے تھے اور نہ ہی خادموں کو اور کھانے لانے کے لئے آواز دیتے تھے۔ گمان غالب یہی ہے کہ عیسائیوں میں دیر (Monastory) کا تصور بھی وہاروں سے مستعار لیا گیا۔[۱۱]

مسلم عہد میں خانقاہ کے لفظ کا استعمال چوتھی/ دسویں صدی میں خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں ہوتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

مقدسی نے اپنی کتاب احسن التقاسیم میں اس حوالے سے معلومات فراہم کی ہیں۔ ان کے مطابق مانویت کے زیر اثر سمرقند میں ایک خانقاہ تھی جو مانویت کے لئے بہت اہم تصور کی جاتی تھی۔ مقدسی لکھتے ہیں کہ اس عہد میں خراسان، طبرستان، جرجان اور ماوراء النہر اور مغربی یروشلم میں کرامیہ کے اثرات تھے اور ابن کرام (م ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء) کے مقبرے کے ساتھ خانقاہ موجود تھی۔ خانقاہی کی نسبت صرف کرامیہ کے ساتھ خاص تھی جبکہ صوفیہ خود کو ان سے ممتاز کرنے کے لئے مساجد اور رباط کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ تاہم چوتھی/ دسویں صدی میں خانقاہ کا لفظ نیشاپور اور رے کے علاقوں میں بتدریج استعمال ہونے لگ گیا۔[۱۲] مسلمان صوفیہ نے جو تربیتی مراکز قائم کیے ان کے لئے وہ رباط کا لفظ استعمال کرتے تھے جس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲/ ۱۲۳۴ء) لکھتے ہیں:

''رباط لغت میں اس مقام کو کہتے ہیں جہاں گھوڑے باندھے جاتے ہیں پھر اس لفظ کو ان سرحدوں کے لئے استعمال کیا جانے لگا جو مملکت اسلامیہ اور مملکت کفار کی حد فاصل ہوتی ہے اور فوج جس کی حفاظت کرتی ہے۔ پس جس طرح سرحد کا محافظ (مرابط) اپنے ملک کی حفاظت کرتا ہے اسی طرح وہ شخص جو خانقاہ نشین ہے، رباط میں رہتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس کی اطاعت میں مشغول ہے وہ بھی دعاؤں اور اطاعت گزاری سے بندوں اور شہروں سے بلاؤں کو دفع کرتا ہے۔''[۱۳]

جولین بالڈک (Julion Baldick) کے نزدیک الکازرونی (م ۵۳۰ھ/ ۱۱۳۵ء) کی اہم ترین صوفیانہ سرگرمیوں میں صوفی خانقاہ کی تعمیر ہے۔ جہاں وہ مہمانوں اور مسافروں کو قیام وطعام کی مفت سہولیات فراہم کرتے تھے اور اس عمارت سے متصل مسجد بھی تعمیر کی گئی۔ اگرچہ الکازرونی سے قبل بھی خانقاہیں تعمیر تھیں جیسے ''ابن خفیف'' (م ۳۷۱ھ/ ۹۸۱ء) کی خانقاہ۔ تاہم الکازرونی اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ ان کے پیروکاروں نے جنوبی ایران کے دیہاتوں میں خانقاہوں کا جال بچھا دیا اور قریباً پینسٹھ خانقاہیں تعمیر کیں۔[۱۴]

مندرجہ بالا بحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ رباط اور خانقاہ دونوں الفاظ صوفی مراکز تربیت کے لئے چوتھی/

دسویں صدی میں متداول ہو گئے تھے۔ اس کے علاوہ افریقہ میں ان صوفیانہ مراکز کو زاویہ کہا جاتا ہے۔ اس لفظی تفہیم سے خانقاہ کے ابتدائی تصور کو کسی حد تک واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔[15] اب جہاں تک اس کے عملی اور نظری پہلوؤں کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اگرچہ صوفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے یہ تصور اصحاب صفہ سے لیا ہے۔[16]

شیخ ابوسعید ابوالخیرؒ (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) نے خانقاہ میں رہنے والوں کے لئے دس اصول وضع کئے۔ اس لحاظ سے وہ پہلے شخص تسلیم کئے جاتے ہیں جنھوں نے خانقاہی اصول وضوابط مرتب کئے۔[17] پانچویں/ گیارھویں صدی کے آخری نصف میں خراسان میں سلجوقی حکومت قائم ہوئی جس کی نظریاتی طور پر تصوف اور اشعری نظریات کے ساتھ گہری وابستگی تھی۔ جس کی وجہ سے انھوں نے پورے علاقے میں مساجد و مدارس اور خانقاہیں حکومتی سرپرستی میں قائم کیں۔ اس لحاظ سے سلجوقیوں کا کردار انتہائی اہمیت کا حامل ہے جس میں خانقاہ نے بحیثیت تربیتی مرکز ایک اہم مقام حاصل کرلیا اور بعد کی دو صدیوں میں خانقاہ باقاعدہ اداراتی صورت میں پورے عالم اسلام میں وجود میں آ گئی۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے **عوارف المعارف** میں تفصیل کے ساتھ منظم انداز میں خانقاہی زندگی کے اصول و ضوابط مرتب کئے اور خانقاہ کو صفہ اور اہل خانقاہ کو اصحاب صفہ سے مماثل قرار دیا۔[18]

صوفیہ کے اس دعوے کے برعکس مستشرقین کی رائے میں خانقاہی نظام عیسائیوں کے صومعہ، زرتشتیوں کے معبد سے مستعار لیا گیا ہے۔ صوفی اپنی اصلاح باطن کے لئے جو فکری اور عملی مجاہدہ کرتا ہے وہ بہت حد تک عیسائی راہبوں، بدھی بھکشوؤں اور ہندی یوگیوں سے مماثل ہے۔ خانقاہ نے جس فکر وعمل کا پرچار کیا وہ عیسائی، زرتشتی اور ہندی مذاہب کی فکر سے مماثلت رکھتی ہے۔[19] تاہم مسلم صوفیہ تصوف کو اسلامی بنیادوں پر استوار کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ اہل خانقاہ کو اصحاب صفہ اور خانقاہی تصورات کو قرآن وسنت اور حکمت الٰہیہ پر استوار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ خانقاہ کے اصول وقواعد مختلف علاقوں میں قدرے تبدیلی کے ساتھ ایک جیسے ہیں۔[20]

(۴)

خانقاہی نظام درحقیقت تصوف کو اداراتی (*Institutional*) بنانے کی طرف ایک قدم تھا۔ یہاں پر یہ بات واضح کرنا ضروری ہے کہ خانقاہ کا کوئی عالمی نمونہ موجود نہیں اور مختلف علاقوں میں پائی جانے والی خانقاہوں پر علاقائی اثرات ہوتے رہے ہیں۔ جیسے تصوف کا کوئی ایک مبداء اور مسکن نہیں اسی طرح تصوف کی اداراتی شکل خانقاہ کو بھی کسی خاص علاقے یا ماڈل سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اسلام کی پہلی ڈیڑھ سو سالہ تاریخ کا جائزہ لیں تو تصوف اپنی بالکل سادہ ہیئت میں نظر آتا ہے جو خشیت الٰہی کے تحت زہد اور اصلاح نفس کے لئے سرگرم عمل ہونے سے عبارت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان لوگوں کو زہاد (زہد اختیار کرنے والے)، بکاؤن (اللہ کے حضور بہت زیادہ آہ وبکا کرنے والے) اور نساک (بہت زیادہ عبادات وقربانی کرنے والے) وغیرہ کے القاب سے یاد کیا جاتا ہے۔[21] صوفی کا لفظ سب سے پہلے ابوہاشم صوفی (م ۱۶۶ھ/ ۷۷۶ء) کے لئے استعمال کیا گیا۔

جن کا کوفہ میں باقاعدہ تکیہ تھا۔۲۲ موضوع و محل دونوں اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ یہاں تصوف کے آغاز و ارتقاء اور مآخذ پر بحث کی جائے۔ تاہم اس حوالے سے کچھ اجمالی نکات بے محل نہ ہوں گے۔

اسلامی تصوف درحقیقت ''مقام احسان'' پر خود فائز کرنے کی کوشش ہے جہاں انسان خدا کے وجود کا ادراک شعوری طور پر ہر لمحہ کر سکے۔ تصوف کے بارے میں اے۔ جے۔ آربری (۱۹۰۵ء-۱۹۶۹ء) کا یہ قول بہت اہم ہے کہ تصوف خدا کے ساتھ انسان کی اپنی روح کے اتصال کی مسلسل غیر منقلب آفاقی آرزو کا مظہر ہے۔۲۳ اسلامی تصوف کا بیشتر حصہ قرآن وسنت سے ماخوذ ہے۔ ابوہاشم صوفیؒ، عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ/ ۷۹۷ء) اور حارث محاسبیؒ (م ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء) کی تعلیمات زہدو للّٰہیت اور خشیت الٰہی سے بھرپور تھیں۔ دنیا کے فانی ہونے اور زہد کے غلبے نے انھیں ایک گونہ گوشہ نشینی کی طرف مائل کر دیا۔ اس عہد کے چند صوفیہ کرام کے علاوہ باقی تمام کا تعلق خراسان سے تھا اور اس کا سرچشمہ بلخ تھا جو بدھ مت کا اہم ترین مرکز تھا۔ ابراہیم بن ادھمؒ (م ۱۶۰ھ/ ۷۷۷ء) کا تعلق بلخ سے تھا۔ ان کی زندگی کی کہانی بہت حد تک گوتم بدھ سے ملتی جلتی ہے۔ وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے توکل کی صوفیانہ تعریف کی۔

نویں صدی عیسوی میں جب یونانی علوم کا بلاد اسلامی میں فروغ ہوا تو اس کے اثرات اسلامی تہذیب کے تمام دائروں میں فروغ پذیر ہونے لگے۔ آر۔ اے۔ نکلسن (۱۸۶۸ء-۱۹۴۵ء) کے مطابق مسلمانوں کے جملہ نظری سلسلے جو یونانی فلسفہ سے متاثر تھے پوری قوت کے ساتھ تصوف پر اثر انداز ہوئے۔۲۴

نویں تا بارھویں صدی عیسوی کے درمیان ارتقاء پانے والے تصوف پر نوفلاطونی، عیسائی اور زرتشتی عناصر کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ بعد ازاں محاسبیؒ کے شاگرد جنید بغدادیؒ (م ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء) نے معروضی نوعیت کے مطابق فنا کے تصور کو اسلامی تصوف کا جزولازم بنا دیا۔ شیخ جنیدؒ کے ہم عصر ابویزید بسطامیؒ (م ۲۶۱ھ/ ۸۷۵ء) اور حسین بن منصور حلاج (م ۳۰۹ھ/ ۹۲۲ء) وحدت الوجود میں مستغرق تھے اور انہوں نے شیخ جنیدؒ کے نظریہ فنا کو مزید رواج دیا۔۲۵

اسی طرح بشرالحافی (م ۲۲۷ھ/ ۸۴۱ء) نے ملامتی عناصر کو اسلامی تصوف میں متعارف کرایا۔۲۶ ذوالنون مصری (م ۲۴۶ھ/ ۸۶۱ء) نوفلاطونی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ معرفت، حب الٰہی اور شریعت کی تعلیم ان کے فلسفہ تصوف کے بنیادی عناصر تھے اور ان کے خیال میں یہ صرف سالک صوفیہ کا شغل ہونا چاہئے۔ اسرار الٰہی اور معرفت سے ناآشنا لوگوں سے پوشیدہ رکھنا چاہیے۔ انہوں نے صوفیہ کے باطنی نظام میں مراتب و منازل قائم کئے جن میں سے سالک کو اپنے روحانی سفر میں گزرنا پڑتا ہے۔ ذوالنونؒ نے ترک دنیا اور عزلت گزینی پر خاص طور پر زور دیا۔۲۷ اس عہد میں ارتقاء پانے والے تصوف میں حکمت اور فلسفیانہ مباحث کا رجحان پروان چڑھتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔

(۵)

اہل عرب ہندوستانی دانش سے واقف تھے چنانچہ انھوں نے ان کی مذہبی کتب کے تراجم بھی کئے مثلاً پنج تنتر کا

ترجمہ کلیلہ ودمنہ اور گوتم بدھ کے احوال ونظریات پر مبنی کتاب کا ترجمہ بـو ذاسف و بـلـوھـر کے نام سے کیا گیا۔ اسی طرح مھابھارت کا عربی میں خلاصہ اور شانکیہ اور ویا گھر کا ترجمہ شناق کی صورت میں عربی میں ہوا۔ یہ کتابیں اہل ہند کی فکری دانش پر مشتمل تھیں۔ جس کی وجہ سے اسلامی علوم میں ہندی حکمت بھی اثر انداز ہوئی۔

ابوعلی سندھیؒ اور ابو یزید بسطامیؒ کی ملاقاتیں اور حلاجؒ کا اس علاقے میں آنا بذات خود ہندی مسلم تصوف کے حوالے سے انتہائی اہم ہے۔ ابوعلی سندھیؒ سندھ کے رہنے والے تھے۔ انہوں نے بسطامیؒ کو وحدت الٰہی اور اپنشدی لٹریچر سے روشناس کرایا۔ خود ان کا بھی یہ قول ہے کہ ''میں ابوعلی سندھیؒ کی صحبت میں رہا۔ میں انھیں وہ باتیں سکھایا کرتا تھا جن سے وہ اپنے فرائض صحیح طور پر ادا کر سکیں اور وہ مجھے اس کے عوض توحید اور حقائق سکھاتے تھے''۔ ۲۸ زوہینر نے اس سلسلے میں مفروضہ پیش کیا ہے کہ ابوعلی سندھیؒ کو جب بسطامیؒ نے اسلام کے فرائض کی تعلیم دی تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس وقت مسلمان نہیں تھا۔ اس صورت میں وہ یقیناً ہندو ہوگا اور عین ممکن ہے کہ وہ ذات الٰہی سے اپنی ذات کے حلول کا اپنشدی تصور اپنے وطن سندھ سے لایا ہو اور وہ بھی اس زمانے میں جب شنکراچاریہ (ت م ۷۸۸ء-۸۲۰ء) نے فلسفہ ویدانت کو مرتب کیا تھا۔ مزید برآں زوہینر نے اس دلیل کی بنیاد ابو یزید بسطامیؒ کے چند اقوال پر قائم کی جو اپنشدی تحریروں کے بعض فقروں سے ملتے جلتے ہیں۔ ۲۹ اسی طرح حسین بن منصور حلاج دسویں صدی میں ہندوستان آئے ان کے ہاں پایا جانے والا وحدت الوجود اور حلول کا نظریہ بہت حد تک ہندوؤں کے نظریہ حلول سے مماثلت رکھتا ہے۔ البیرونی (م ۴۴۳ھ/ ۱۰۵۱ء) نے آزاد خیال صوفیوں میں وحدت الوجود کے رجحانات کی نشاندہی کرتے ہوئے انھیں ہندومت کے مماثل قرار دیا ہے۔ ۳۰

تصوف کی اس پیچیدہ ہیئت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی آزاد خیالی کے خلاف روایت پسندوں کی تحریک بہت زوردار انداز میں چلی جس کے نتیجے میں حلاج کی زندگی کا چراغ گل کر دیا گیا۔ اس کے بعد صوفیہ کے اندر طریقت کو شریعت کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی تحریک پیدا ہوئی اور صوفیہ روایت پسندوں کی طرح اپنے عقائد وافکار کے مآخذ قرآن وسنت اور شریعت سے حاصل کرنے کی جانب متوجہ ہوئے۔ وقت گزارنے کے ساتھ ساتھ یہ رجحان مزید زور پکڑتا گیا جس کے واضح اثرات ابونصر سراجؒ کی کتاب اللمع، عبدالکریم قشیریؒ کی رسالہ قشیریہ اور امام غزالیؒ کی کتب تصوف میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

تاہم عزیز احمد حلاج کی سندھ میں آمد تسلیم کرتے ہیں لیکن وہ بسطامی اور حلاج کے نظریات کو ہندومت سے مستعار نہیں سمجھتے۔ وہ لکھتے ہیں:

> یہ ایک انتہائی پرخطر اقدام نظر آتا ہے کہ ایک موہوم سے سراغ کی بنیاد پر بسطامیؒ کے قائم کردہ نظریات تصوف کو ویدانتی مآخذ سے ساختہ عمارت کا مفروضہ کھڑا کر دیا جائے۔ ۳۱

عزیز احمد کی رائے کافی حد تک صائب نظر آتی ہے۔ اس کے باوجود بھی اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مسلم صوفیہ نے دیگر تہذیبوں میں پائے جانے والی اعلیٰ علمی واخلاقی قدروں کو رد کرنے کے بجائے انسانی علمی میراث کے طور پر قبول کیا ہے اور یہ تہذیبی لین دین یک طرفہ نہیں تھا بلکہ دوطرفہ تھا۔ جس طرح اسلامی تہذیب نے دیگر تہذیبوں سے استفادہ کیا اسی طرح

اسلامی فکر سے دیگر تہذیبیں نسبتاً زیادہ متاثر ہوئیں۔ ہندوستان کے ساحلی علاقوں اور خاص طور پر جنوبی ہند میں مسلمانوں کی آمد اور بھگتی تحریک کا فروغ شنکر، رامانج (م ۱۱۳۷ء-۱۰۱۷ء) اور مادھو (م ۱۳۱۷ء-۱۲۳۸ء) کے سماج وفلسفیانہ نظریات پر تھا۔ تاراچند نے اس میں اسلامی اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ اسی طرح مرکز گریز طاقتوں کے لئے ہندوستان ایک نسبتاً محفوظ پناہ گاہ تھی جہاں وہ اپنے سیاسی اور علمی عزائم کی تکمیل کر سکتے تھے۔ خوارج، ملاحدہ اور اسماعیلی قرامطہ اسی دور میں ہندوستان آئے اور اپنے نظریات کی اشاعت کی اور پھر اس عہد میں بہت سے صوفیہ بھی آئے جنہوں نے انفرادی طور پر اپنی مساعی سے یہاں کے لوگوں کو مسلمان کیا۔ اس دور میں اگرچہ کسی باقاعدہ خانقاہ کا وجود نہیں ملتا تاہم اس دور کو خانقاہی نظام کا ابتدائی یا تشکیلی عہد قرار دیا جاسکتا ہے۔

(۶)

جنوبی ایشیاء میں خانقاہی نظام کے اس ابتدائی تشکیلی دور میں جو صوفیہ ہندوستان آئے ان میں سے بیشتر ایک خاص قسم کی روایت پسندی کے متصوفانہ افکار کے مالک تھے۔ صوفیانہ روایت کا دعویدار ہونے کے ساتھ بسا اوقات وہ عملاً تبلیغ اور جہاد کرتے ہوئے نظر آئے ہیں۔ سندھ اور پنجاب میں آنے والے صوفیہ میں ابوحفص ربیع بن صبیح السعدیؒ، عبداللہ الاشترؒ، شیخ ابوترابؒ، شیخ صفی الدین گارزونیؒ، سید محمد اسماعیل بخاریؒ، سید حسین زنجانیؒ اور سید علی ہجویریؒ جبکہ جنوبی ایشیاء کے ساحلی علاقوں میں ناصرولیؒ، بابا ریحانؒ، نورالدین سوداگرؒ، ابوالبرکات البربریؒ اور مخدوم تنگلؒ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ آٹھویں صدی کی ابتداء میں جنوبی ہند کے مغربی ساحل پر اور دسویں صدی میں مشرقی ساحل پر مسلمانوں کی خاصی تعداد موجود تھی۔ بقول تاراچند:

> وہ جلد ہی تمام ساحل پر پھیل گئے اور مقابلتاً بہت ہی تھوڑے عرصہ میں انہوں نے سیاست اور معاشرت میں بڑا اثر پیدا کرلیا۔ ایک طرف تو یہ قائدین وزراء، امراء اور ان میں سے کچھ سفراء اور مال گزاری کے عہدوں پر فائز تھے اور دوسری طرف انہوں نے کثرت سے لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔ اپنی مذہبی تعلیمات کی اشاعت کے لئے مساجد بنائیں اور مقابر تعمیر کئے۔ جو ان بزرگان اور مبلغین کی سرگرمیوں کا مرکز بنے اس لئے حقائق سے تجاوز کئے بغیر تمہیداً یہ کہا جاسکتا ہے کہ جنوبی ہند میں ہندو مذاہب کی ترقی میں کچھ ایسے بیرونی عناصر پائے جاتے ہیں جو کہ ساتویں صدی عیسوی کے بعد ظاہر ہوئے اور جن کی توجیہ ہندومت کے فطری ارتقاء سے بھی نہیں ہوسکتی تو اغلب یہی ہے کہ وہ اسلام ہی کے اثر سے منسوب کئے جاسکتے ہیں بشرطیکہ وہ ہندومت کے مخالف نہ ہو۔[۳۲]

آٹھویں صدی میں اسلامی افواج کی پیش قدمی کے ساتھ ہی مسلمان صوفیہ نے ہندوستان کا رخ کیا اس دور میں جنوبی ایشیاء میں آنے والے صوفیہ میں سے ایک محدث تارک الدنیا درویش ابوحفص ربیع بن صبیح السعدی البصریؒ (م ۱۶۰ھ/ ۷۷۷ء) سندھ میں تشریف لائے اور یہیں وفات پائی۔[۳۳] عباسیوں کے ظلم سے تنگ آکر عبداللہ الاشترؒ (م ۱۵۱ھ/ ۷۶۸ء) بظاہر تو اعلیٰ گھوڑوں کی تجارت کے لئے سندھ آئے لیکن ان کا بنیادی مقصد بنوعباس کے خلاف علویوں کے لئے خلافت حاصل

کرنا تھا۔ والی منصورہ عمر بن حفصؒ ان کا حامی تھا جس کی وجہ سے انہیں خاصی پذیرائی حاصل ہوئی۔ اس صورتحال میں ابوجعفر منصورؒ نے عمر بن حفصؒ کو ہٹا کر ہشام بن عمرو تغلبی کو سندھ کا گورنر مقرر کیا جس نے عبداللہ الاشترؒ کو یہاں شہید کر دیا۔ تاہم ان کے حامیوں نے ان کے نظریات کو اس علاقے میں زندہ رکھا۔۳۴ بعدازاں اسماعیلی قرامطہ نے اس علاقے کو اپنا مرکز بنایا۔ ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء میں اسماعیلیوں کے امام عبداللہ المہدی (م ۹۳۴ء-۸۷۳) نے اپنے داعی سندھ میں بھیجے تاکہ اسماعیلی نظریات کو فروغ دیا جا سکے۔ رفتہ رفتہ یہ تحریک زور پکڑتی گئی نتیجتاً ایک صدی کی کوششوں کے بعد سندھ میں انھوں نے اپنی حکومت قائم کر لی۔۳۵

شیخ ابوترابؒ (م ۱۷۱ھ/ ۷۸۸ء) تبع تابعی تھے اور غالباً والی سندھ کے قلعہ دار تھے اور انہوں نے بھکر کا قلعہ فتح کیا۔ آپ کا مزار ٹھٹھہ سے دس میل کے فاصلے پر تحصیل میرو پور ساکرو میں موضع گوجو کے قریب ہے۔ اس پر ۱۷۱ھ کی تاریخ درج ہے۔ شیخ نے اپنی زندگی میں بھرپور طریقے سے دعوت اسلام کا کام کیا۔ اب بھی لوگ آپ کو باکرامت ولی تسلیم کرتے ہیں اور آپ کے مزار پر ہر چھ ماہ کے بعد ایک میلہ لگتا ہے۔۳۶

جنوبی ہند میں تصوف کے حوالے سے ناصر یا ناصر ولیؒ (م ۴۱۷ھ/ ۱۰۲۶ء) نے اہم کردار ادا کیا۔ ناصر ولی ایشیائے کوچک کے ایک مقتدر خاندان کے فرد تھے۔ دنیا کی بے ثباتی کو دیکھتے ہوئے ریاست چھوڑ دی اور اپنے مرشد سید علی ہرمزیؒ کی ہدایت پر جنوبی ہند میں ترچنا پلی کو اپنا مرکز بنایا۔ ان کے متصوفانہ افکار کی بدولت یہاں کے بیشتر لوگ ان کے حلقہ ارادت میں شامل ہو گئے۔ پنوں کونڈہ کے راجہ اور ڈوڈے کلاؤں قبیلہ بابا فخر الدینؒ کی تبلیغ کے نتیجے میں مسلمان ہوا۔ بابا فخر الدینؒ، ناصر ولیؒ کے خلیفہ تھے۔ ان کے جانشین سید ابراہیمؒ ہیں جن کا پاڑیہ کے راجہ سے مقابلہ ہوا اور وہ اسی میں شہید ہوئے۔ اسباب کیا تھے درست خبر معلوم نہیں لیکن اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے فکری کام میں مزاحمت کی گئی تھی۔ ڈاکٹر تارا چند رقم طراز ہیں کہ مسلمانوں نے جنوبی ہند میں آباد ہونے کے بعد تبلیغ اسلام شروع کر دی۔ آپ ترچنا پلی اور موارد کے مسلمانوں سے دریافت کریں تو وہ یہی کہتے ہیں کہ ہمارے آباؤ اجداد ناصر ولیؒ کی تبلیغ سے حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ ناصر ولیؒ کا مزار آج بھی ترچنا پلی میں مرجع خلائق ہے جس کے کتبہ پر ۴۱۷ھ کندہ ہے۔۳۷

مالا بار میں نویں صدی کے اخیر میں سادات مشائخ کا ایک خاندان چین سے آ کر آباد ہوا۔ اس کے افراد کو یہاں کی مقامی زبان میں مخدوم جادہ تنگل یا پونانی مخدومؒ کہتے ہیں۔ ان کو مالا بار کے مسلمان اپنا روحانی پیشوا سمجھتے ہیں۔ اس خاندان نے تصوف کی روایت کو اس علاقے میں بہت رواج دیا اور ان کی قائم کردہ خانقاہ نسل در نسل قائم رہی۔ اس خاندان کے ایک بزرگ زین الدین ابو یحییٰؒ (۸۷۳ھ تا ۹۲۸ھ) نے پونانی میں خانقاہ قائم کی جس میں مسجد اور مدرسہ بنایا اور یہاں مالا بار، کرناٹک، جزائر مشرقی اور سماٹرا سے طالب علم آیا کرتے تھے۔ شیخ ابن حجرؒ جیسے بزرگوں نے یہاں آ کر درس دیا۔۳۸

بوہروں کی روایت ہے کہ ان کے مذہب کی اشاعت پہلے پہل عبداللہ یمنی اور سیدی احمد نے کی جو مصر کے خلیفہ مستنصر کی ایماء پر (۵۶۳ھ/ ۱۰۶۷ء) میں گھنمبائت آئے اور جنہوں نے گجرات کے راجپوت راجا سدھراج جے سنگھ اور اس کے وزیر کو مسلمان کیا۔۳۹

جزائر مالدیپ میں اسلام کی اشاعت میں جس شخص نے سب سے زیادہ حصہ لیا وہ ابوالبرکات بربری مغربی (م ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء) ہے۔ یہ مراکش کے رہنے والے تھے اور تبلیغ اسلام کے لئے ہند تشریف لائے۔ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ اس نے مالدیپ کی مسجد کی محراب پر، جسے راجہ نے مسلمان ہو کر تعمیر کروایا تھا، یہ لکھا پایا کہ سلطان احمد شنوار ابوالبرکات مغربیؒ کے ہاتھ پر مسلمان ہوا۔ اس لحاظ سے اسلامی عہد میں شمالی افریقہ کے ساتھ جنوبی ایشیاء کے ساتھ یہ پہلا رابطہ تھا۔[۴۰]

(۷)

سلطان محمود کی حکومت ایک نئے دور کا آغاز تھی جس میں افغانستان اور وسط ایشیا سے کئی ایک مقتدر علماء ہندوستان آئے اور ان کی آمد سے اشاعت اسلام کا عمل خاصی حد تک تیز ہو گیا اور صوفیہ کی آمد سے نہ صرف تصوف کی قدریں مضبوط ہوئیں بلکہ یہاں کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی میں وسط ایشیاء کا تمدن اور دانش سرایت کر گئی۔ ان بزرگوں میں سے شیخ صفی الدین گارزونی کی تبلیغی مساعی اسلامی اشاعت کے حوالے سے قابل ذکر ہے۔ آپ ۳۶۹ھ/ ۹۷۹ء) میں اپنے شیخ ابو اسحاق (م ۳۹۸ھ/ ۱۰۰۷ء) کے ایما پر اچ تشریف لائے اور ساری زندگی تبلیغ دین کے لئے وقف کر دی۔[۴۱] اسی طرح لاہور میں سید محمد اسماعیل بخاریؒ ۳۹۵ھ/ ۱۰۰۵ء میں تشریف لائے جن کی مساعی سے لاہور میں تصوف کی روایت کو ایک نئی جہت ملی۔

آپ کے بعد اس روایت کو شیخ حسین زنجانیؒ اور سید علی ہجویریؒ نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔[۴۲] سید علی ہجویریؒ کی خدمات نہ صرف ہندوستان میں بلکہ پورے عالم اسلام کی صوفی روایات کے لئے سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ہندوستان میں آنے والے صوفیہ میں سید علی ہجویریؒ سب سے زیادہ پختہ کار صوفی تھے۔ وہ محمود غزنوی کے عہد میں غزنی میں پیدا ہوئے اور ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ء میں ہندوستان آئے۔ سید علی ہجویریؒ نے علم حاصل کرنے کے لئے شرق اوسط، بغداد اور ممالک اسلامیہ کی سیاحت کی انہوں نے علوم طریقت شیخ ابوالفضل محمد بن حسن الختلیؒ سے حاصل کی جو کہ جنیدی مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ سید علی ہجویریؒ قشیریؒ اور غزالیؒ کے ہم عصر تھے اور قشیریؒ کے ساتھ ان کی علمی ملاقاتیں بھی ہوئیں جس کا تذکرہ کشف المحجوب میں موجود ہے۔ اس دور میں طریقت اور شریعت کو ہم آہنگ کرنے کا رجحان فروغ پا رہا تھا اور اس سلسلے میں ابوالنصر سراجؒ، قشیریؒ اور غزالیؒ کی نگارشات منظر عام پر آ چکی تھیں۔ جنوبی ایشیاء میں ہجویریؒ کی تعلیمات غیر معمولی طور پر غزالیؒ کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں جن میں روایت کی حمایت میں صوفیانہ آزاد خیالی اور انحراف پسندی کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے۔

جنوبی ایشیاء کا مذہبی ماحول بھی اس بات کا متقاضی تھا کہ ہجویری یہ فکر اپناتے کیونکہ غزنوی کے حملوں نے اسماعیلی طاقت کو ہلا کر رکھ دیا تھا تاہم آزاد خیال اسلام کی اشاعت اس وقت کی حکومت کے حق میں نہ تھی۔ علی ہجویری کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے اعتدال پسندی کے ساتھ راسخ الاعتقادی کی حمایت کی اور اس سلسلے میں روشن خیالی کو بھی نظر انداز نہیں کیا۔ انہوں نے باطنی علوم کی تین درجوں میں تقسیم کی: جوہر ذات اور وحدت، صفات الٰہی اور اعمال الٰہی اور پھر ان تینوں اقسام کو قرآن وسنت اور اجماع سے ہم آہنگ کر دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

باطن کی حقیقت کے بغیر ظاہر کی درستی منافقت ہے اور باطن بغیر ظاہر کے زندقہ اور گمراہی ہے اسی طرح باطنی درستی کے بغیر خالی ظاہر شریعت کا التزام اتباع نفس اور باطن کی آراستگی ظاہر شریعت کے سوا ہوس ہے۔[۴۳]

ان کے ہاں شریعت کے قائم کردہ فرائض بذاتہ مقصد ہیں۔ اس لئے وہ شریعت پر عمل کو روحانی ارتقاء کے لئے ایک ضروری امر سمجھتے ہیں۔ سید علی ہجویریؒ کے نظام فکر میں فنا کے تصور کی بہت اہمیت ہے جو حلول اور اتحاد سے مختلف ہے۔ قاضی جاوید رقمطراز ہیں:

سید علی ہجویریؒ نے فنا کا جو تصور پیش کیا وہ ماورائی اور شخصی خدا کے تصور کی نفی نہیں کرتا تاہم اگر فنا کو مقصود بالذات تصور کر لیا جائے تو فلسفہ وحدت الوجود کی اساس مرتب ہو جاتی ہے۔ سید علی ہجویریؒ اس مقام تک نہیں جاتے۔ وہ اسلام کے ماورائی خدا اور مخلوق کے مابین امتیاز کو برقرار رکھتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک فنا سے مراد اپنی ذات اور وجود کو مٹا دینا ہے اور بقاء سے مراد خدا سے متحد ہو کر اس سے پیوستہ ہو جانا یا باالفاظ دیگر اس میں حلول کر جانا ہے لیکن کھلی بات یہ ہے کہ قدیم اور محدث، خالق اور مخلوق اور صانع و مصنوع کا امتزاج نہیں ہو سکتا اور یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان کا وجود فنا ہو کر خدا کے جسم میں حلول کر جائے۔ کسی شخص کو خدا اور اس کی صفات کے ساتھ مشارکت نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ چنانچہ اس قسم کا عقیدہ رکھنا صریح کفر اور دہریوں کا مذہب ہے۔ وہ اپنے تعقل فنا کی وضاحت کے لئے جلنے کے عمل کی مثال دیتے ہیں کہ آگ اشیاء کی صفات کو تو تبدیل کر دیتی ہے مگر ان کا جوہر تبدیل نہیں ہوتا۔[۴۴]

فنون لطیفہ موسیقی کے بارے میں سید علی ہجویریؒ کے خیالات واضح طور پر روشن خیالی پر مبنی ہیں۔ سماع کے بارے میں لکھتے ہیں ''جو شخص کہتا ہے کہ مجھے خوبصورت آواز یا ساز و نغمات اچھے نہیں لگتے وہ غلط بیانی سے کام لیتا ہے یا نفاق سے یا پھر وہ حس لطیف نہیں رکھتا۔ ایسا شخص نہ انسانوں کے زمرے میں آتا ہے نہ حیوانوں کے۔''[۴۵]

خانقاہی نظام کے اس تشکیلی عہد میں آنے والے صوفیہ اور ان کے تکیے دو تہذیبوں کے درمیان رابطے کا موثر ترین ذریعہ بنے۔ ہجویریؒ کو اس لحاظ سے بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے کہ غالباً وہ پہلے خلاق صوفی دانشور تھے کہ جنھوں نے ہندوستان میں منظم خانقاہی نظام کی بنیاد رکھی۔ مابعد کے صوفی سلاسل کے لئے یہ خانقاہ ایک ماڈل اور سنگ میل کی حیثیت اختیار کر گئی۔ ہجویریؒ اور غزالیؒ کی روشن خیال روایت پسندی کو صوفی حلقوں میں بہت زیادہ پذیرائی ملی۔ جس کے نتیجے میں آنے والے وقتوں میں باقاعدہ صوفی سلاسل وجود میں آئے اور پھر ان سلاسل نے اپنے افکار کی منظم اشاعت کے لئے خانقاہیں تعمیر کیں اور تہذیبی لین دین میں کھلے دل کا مظاہرہ کیا۔ عہد وسطی کی بھگتی کی تحریک اس کی واضح مثال ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ جنوبی ایشیاء کی اسلامی تہذیب میں مکالمے کی روایت، رواداری، امن پسندی، دینی علم بطور اساس معاشرہ، ایثاریت اور سریت کے عناصر تصوف کی ادارتی شکل خانقاہ کے کردار کی بدولت ہیں۔

الغرض زیر نظر تحقیق سے درج ذیل نتائج نمایاں ہو کر واضح ہوتے ہیں:

۱۔ خانقاہ، رباط اور زاویہ کے الفاظ مسلم دنیا میں روحانی اور اخلاقی تربیت گاہ کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور صوفیہ اس کی نسبت عہد نبویؐ کے صفہ اور اصحاب صفہ سے قائم کرتے ہیں۔

۲۔ آٹھویں صدی میں مسلم افواج کی سندھ میں پیش قدمی کے ساتھ ہی ابو صبیحؒ اور ابو ترابؒ جیسے صوفیہ نے برصغیر کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور مسلم تہذیب کے خدوخال واضح کیے۔

۳۔ برصغیر میں نویں صدی کے دوران ابو علی سندھیؒ اور ابو یزید بسطامیؒ کی باہمی ملاقاتوں اور دسویں صدی میں حسین حلاج کی آمد نے ہندی مسلم تصوف کی بنیاد رکھی۔

۴۔ دسویں صدی عیسوی سے خانقاہ کا لفظ خراسان اور نیشا پور وغیرہ کے مسلم علاقوں میں عام استعمال ہونا شروع ہوا اور مسلم تہذیب کا ایک لازمی جزو بن گیا۔

۵۔ دسویں صدی میں غزنوی عہد حکومت کے آغاز سے ہی شیخ صفی الدین گارزونیؒ نے اچ اور سید محمد اسماعیل بخاریؒ نے لاہور آکر خانقاہی نظام کی داغ بیل ڈالی۔

۶۔ برصغیر میں سید علی ہجویریؒ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے اعتدال پسندی کے ساتھ راسخ الاعتقادی اور روشن خیالی کے درمیان توازن قائم کیا اور منظّم خانقاہی نظام کی تشکیل کی جس کے مابعد صوفیہ پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

۷۔ جنوبی ہند اور جزائر مالدیپ میں اسلام کے فروغ اور مسلم تہذیب کی تشکیل میں ناصر ولیؒ، زین الدین ابو یحیٰؒ اور ابو البرکات بربری جیسے صوفیہ کی خانقاہوں کا کلیدی کردار رہا ہے۔

۸۔ شیخ ابو سعیدؒ اور شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے صوفی تربیت گاہ کو ادارتی شکل دینے کے لئے اصول وضع کئے جو خانقاہی نظام کا دستور العمل قرار پائے۔

۹۔ گیارھویں صدی میں صوفیہ کے خانقاہی نظام نے برصغیر کی مقامی فکر اور سیاست و معاشرت پر گہرے اثرات مرتب کیے اور مختلف مذاہب، نسلوں اور ثقافتوں کے حامل انسانوں کے مابین میل جول کے رویوں کو پروان چڑھایا۔

حوالہ جات

۱۔ القرآن، آل عمران: ۱۹۔

۲۔ حموی، یاقوت بن عبداللہ، **معجم البلدان**، (بیروت: دار صادر، ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۶ء)، ج ۷، ص ۱۸۔

۳۔ مبارکپوری، اطہر، **عرب و ھند عھد رسالت میں**، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۰۴ء)، ص ۱۷۔

۴۔ شیخ محمد اکرام، **آب کوثر**، (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)، ص ۴۱-۵۳۔

۵۔ شہرستانی، محمد بن عبدالکریم (م ۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء) کے نزدیک الشیعہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو حضرت علیؓ کی امامت و خلافت کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک آپ کی خلافت نص اور وصیت سے ثابت ہے۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ امامت اولادِ علیؓ سے باہر نہیں جاسکتی۔ اور جب کبھی ایسا ہوا تو دوسروں کے ظلم کی وجہ سے ہوا یا تقیہ کی بنیاد پر ایسا کیا گیا۔ امام کا تقرر شیعہ کے ہاں ایک اصولی مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ دین کا رکن ہے۔ اور انبیاء کرام اس سلسلے میں کبھی غفلت یا لغزش کا شکار نہیں ہوئے۔ (ص ۱۶۹) شہرستانی کے ہاں خوارج سے مراد وہ فرقہ ہے جو متفقہ امام برحق کی امامت کو تسلیم کرنے سے انکار کردے۔ خوارج کے کئی ایک فرقے ہیں تاہم وہ تمام مندرجہ ذیل نکات پر متفق ہیں:
۱۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے برأت کا اظہار کیا جائے۔ ۲۔ اصحاب کبائر کو کافر گردانا جائے۔ ۳۔ امام اگر سنت کے مخالف ہے تو اس کے خلاف خروج/ بغاوت کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب ہے۔ (ص ۱۳۳) شہرستانی، محمد بن عبدالکریم، **الملل و النحل**، تحقیق: عبدالامیر علی مہنا، علی حسن فاعور (بیروت: دار المعرفہ، ۱۹۹۳ء)۔

۶۔ سید علی ہجویریؒ نے ان میں سے بارہ معروف مدارس تصوف اور ان کے نظریات کا تذکرہ کیا ہے اور ان میں سے دو حلولی فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ تفصیل ملاحظہ ہو **کشف المحجوب**، مترجم: سید محمد فاروق القادری، (لاہور: ۱۹۸۹ء)، ص ۳۵۴-۴۹۴۔

۷۔ مبارکپوری، اطہر، **ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں**، (کراچی: مکتبہ عارفین، ۱۹۶۷ء)، ص ۲۲۲۔

۸۔ ابن خلدون، عبدالرحمٰن بن محمد: **کتاب العبر** [تاریخ ابن خلدون]، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، س ن)، ج ۴، ص ۳۶۶۔

۹۔ محمد معین، **فرہنگ فارسی**، (تہران: موسسہ انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۲ھ)، ۱/ ۱۳۹۳۔

۱۰۔ مانویت کا بانی فارسی نژاد مانی (۲۷۶، ۲۷۷/ ۲۱۵، ۲۱۶ ق م) بابل (*Babylonia*) کا رہنے والا تھا۔ اس نے مانویت کی بنیاد تیسری صدی قبل مسیح کے نصف آخر میں رکھی۔ جس میں اس نے کوشش کی کہ مختلف مذاہب کے معتقدات اور رسوم میں اتحاد پیدا کیا جائے۔ اس لحاظ سے مانویت زرتشتی، بدھی اور عیسائی مذہبی عناصر کو اپنے ضمن میں لیے ہوئے ہے۔ اس مذہب کے پیروکاروں کا دائرہ اثر مشرق میں عراق، ایران، ترکستان سے لے کر مغربی ہند اور تبت تک جبکہ مغرب میں افریقہ، فرانس، مغربی اٹلی تک پایا جاتا تھا۔ تاہم اس کی قابل ذکر روایت ایران، عراق اور ترکستان میں

دسویں صدی عیسوی تک موجود رہی۔

۱۱۔ محمد عمر، ہندوستانی تھذیب کا مسلمانوں پر اثر، (کراچی: پاک اکیڈمی، ۱۹۹۶ء)، ص ۳۴۷-۳۴۸۔

۱۲۔ Chabbi, J., *Encyclopaedia of Islam*, (Leidon: E.J. Brill, 1990), pp.1025, 1026

۱۳۔ سہروردی، شیخ شہاب الدین، عوارف المعارف، مترجم: شمس بریلوی، (کراچی: ۱۹۷۷ء)، ص ۲۴۸

۱۴۔ Julian Baldick, *Mystical Islam*, (London: I.B.Tauris & Co. Ltd., 1992), p.59

۱۵۔ خانقاہوں کی عمارات کا موضوع اس مبحث سے بالواسطہ تعلق رکھتا ہے یہ لیکن کافی دلچسپ ہے۔ چونکہ خانقاہیں عبادت گزاری اور مراقبے کے ساتھ ساتھ صوفیہ کی رہائش کے لئے تعمیر کی گئی تھیں ان میں ہال اور رہائشی کمرے دونوں پائے جاتے تھے۔ تاہم ان کے درمیان بڑا دالان (صحن) بھی موجود ہوتا۔ اپنے فنِ تعمیر کے لحاظ سے یہ مدرسوں سے مشابہہ ہوتے تھے لیکن پندرھویں صدی عیسوی کے بعد مصر کی خانقاہوں میں صوفیہ کے رہائشی کمروں کا خاتمہ ہوگیا۔

Chabbi, J., *Encyclopaedia of Islam*, pp.1025-1026/4

۱۶۔ ہجویری، سید علی، کشف المحجوب، ص ۲۰۷ نیز زروق، احمد، قواعد التصوف، تعلیق: محمود بیروتی، (دمشق: دار البیروتی، ۲۰۰۴)، ص ۲۰۔

۱۷۔ Chabbi, J., *Encyclopaedia of Islam*, pp.1025, 1026/4

۱۸۔ سہروردی، محولہ بالا، ص ۲۴۸۔

۱۹۔ ول ڈیورانٹ، اسلامی تھذیب کی داستان، مترجم: یاسر جواد، (لاہور: نگارشات، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۵۱-۱۵۰

۲۰۔ اس حوالے سے ٹی۔ایس ٹرمنگھم (Trimingham, John Spencer) کی کتاب *The Sufi Orders in Islam* بہت اہم ہے، جو آکسفورڈ یونیورسٹی پریس سے ۱۹۸۸ء میں شائع ہوئی۔ مصری اور جنوبی ایشیا کی خانقاہوں کے اصول وضوابط کے لئے علامہ تقی الدین احمد بن علی المقریزیؒ (م ۸۴۵ھ/۱۴۴۱ء) کی کتاب الخطط (المواعظ والاعتبار بذکر الخطط والاثار، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۴۱۸ھ) اور خلیق احمد نظامی (۱۹۲۵ء-۱۹۹۸ء) کا تحقیقی مضمون *Some Aspects of Khankah Life in Medieval India* مشمولہ Studia Islamica, (Maisomeuve and Larose: 1957), No.8, pp.51-69 قابل ذکر ہیں۔

۲۱۔ ہجویری، کشف المحجوب، ص ۲۳۰-۲۱۲

۲۲۔ سہروردی، عوارف المعارف، ص ۲۰۴

۲۳۔ A.J. Arberry, *Sufism*, (London, 1979), p.11

۲۴۔ Nicolson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2002), p.13

۲۵۔ A.J. Arberry, *Sufism*, p.54-59

۲۶۔ محمد عمر، ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر،ص ۳۱۳۔

۲۷۔ A.J. Arberry, *Sufism*, pp.52, 53

۲۸۔ ابونصر سراج، کتاب اللمع فی التصوف،مترجم: ڈاکٹر پیر محمد حسن،(اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی،۱۹۹۶ء)،ص ۲۶۶۔

۲۹۔ Zaehner, Robert Charles, *Hindu and Muslim Mystism*, (New York: Schocken Book, 1969), pp.94-100

۳۰۔ تاراچند،تمدن ہند پر اسلامی اثرات ،مترجم: محمد مسعود احمد،(لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم،۲۰۰۲ء)،ص ۲۰۷۔ نیز اطہر مبارکپوری،ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں،ص ۱۶۶۔

۳۱۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی کلچر،مترجم: جمیل جالبی،(لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)،ص ۱۸۷۔

۳۲۔ تاراچند،تمدن ہند پر اسلامی اثرات،ص ۱۶۰۔

۳۳۔ اصفہانی،ابونعیم ،حلیۃ الاولیاء (بیروت: دارالکتب العلمیہ ،۲۰۰۲ء) ت ۳۸۲،ص ۶:۳۳۱۔ نیز خیرالدین الزرکلی، الاعلام (بیروت: دارالعلم للملایین ،۱۹۸۰ء) ۳:۱۵۔

۳۴۔ طبری،محمد بن جریر،تاریخ الامم والملوک [تاریخ الطبری] (بیروت: دارالکتب العلمیۃ،۲۰۰۸ء) ۱/ ۴۹۹-۴۹۸

۳۵۔ اطہر مبارکپوری،ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں ،ص ۲۲۰-۲۲۲ نیز نعمان بن محمد، افتتاح الدولۃ، تحقیق: ڈبلیو قاضی (بیروت: ۱۹۷۸ء) ص ۴۵-۴۷۔

۳۶۔ محمد اکرام، آب کوثر،ص ۴۰۔

۳۷۔ تاراچند،تمدن ہند پر اسلامی اثرات ،ص ۱۷۷ نیز قریشی،اشتیاق حسین، برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ،مترجم: بلال احمد زبیری (کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف،کراچی یونیورسٹی) ص ۷،۸۔

۳۸۔ آب کوثر،ص ۴۸

۳۹۔ ایضاً،ص ۳۵۳

۴۰۔ ایضاً،ص ۴۳

۴۱۔ ایضاً،ص ۴۷

۴۲۔ ایضاً،ص ۴۵،۴۷

۴۳۔ کشف المحجوب،ص ۹۳

۴۴۔ جاوید قاضی، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء (لاہور: المطبعۃ العربیۃ،۱۹۹۵ء) ص ۲۱۔

۴۵۔ کشف المحجوب،ص ۴۳۸۔