

The
ALAMDĀR

A Multilingual Journal of Kashmiri Society & Culture

Vol. XVII

2022

ISSN: 2249-5096

Editor-in-Chief
Prof. G. N. Khaki

Assistant Editors
Dr. Mohmad Ilham Shiekh
Dr. Saltanat Farooq
Dr. Idrees Kanth



Markaz-i Noor
Shaikh-ul Alam Centre for Multidisciplinary Studies
University of Kashmir

Shaikh-ul Aalam Centre for Multidisciplinary Studies (SACMS), 2022

Published By:

Markaz-i Noor

Shaikh-ul Aalam Centre for Multidisciplinary Studies

University of Kashmir

Srinagar, J&K-190006

The 'Alamdār is a peer-reviewed / refereed multilingual journal of the Shaikh-ul Aalam Centre for Multidisciplinary Studies published once a year. The editorial process is overseen by the Editor-in-Chief, supported by a team of Assistant Editors. The journal accepts manuscripts in English, Kashmiri and Urdu.

Price: Rs. 300/- per issue

The views and opinions expressed by the contributors of this volume are their own and do not necessarily reflect those of the Centre.

Designing & Setting:

Dr. Mohmad Ilham Shiekh

Printed at: Mehak Printing Press, Srinagar

About the Journal

The 'Alamdār has for the last decade and a half provided a forum for a scholarly exploration of Kashmiri society and culture focusing in particular on the literary and spiritual traditions of the region, especially those associated with Shaikh al-Ālam and *Rishism*, from a multidisciplinary perspective including History, Islamic Studies, Literary Studies, Sociology and Comparative Religion. The journal also encourages research articles on various aspects of Kashmir's connected histories that place Kashmir within a wider network of interaction and exchange that operated along circuits towards the North and the South.

Directed to historians, scholars of Islam, religion and comparative literature, the journal brings together established academics and young researchers engaged in investigating the above thematic.

The 'Alamdār is an open access journal and its quality based content is freely available online for everyone. The journal follows an open license policy (Creative Commons: CC BY-NC 4.0) allowing for immediate free access to the work and permitting any user to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of articles, crawl them for indexing, pass them as data to software, or use them for any other lawful purpose. However, the material may not be used for any commercial purposes.

For more information regarding journal policy, review process, referencing style & other guidelines, please visit the Centre's website: <http://alamdaar.uok.edu.in/>

Advisory Board

Prof. Salil Misra

Professor of History
Department of Liberal Studies
Ambedkar University, Delhi

Prof. Siddiq Wahid

Former Vice-Chancellor
Islamic University of Science & Technology,
J&K

Dr. Muhammad Imran Khan

Fellow
Near and Middle Eastern Studies
Trinity College Dublin, Ireland

Prof. Idrisa Pandit

Adjunct Faculty
Luther College
Wilfred Laurier University, Canada

Prof. Ratan Lal Hangloo

Historian & Former Vice-Chancellor
University of Allahabad, UP

Prof. Nusrat Jan

Professor of English
University of Kashmir, J&K

Prof. Basher Bashir

Former Chairman
Centre for Shaikh-ul Aalam Studies
University of Kashmir, J&K

Prof. Raziuddin Aquil

Professor of History
University of Delhi,
Delhi

Contents

<i>Article</i>	<i>Page</i>
1. Kashmir's Cross-Cultural Convergence and Development of its Syncretic Personality <i>Noor Ahmad Baba</i>	1
2. Imperial visits to the shrine of Khwaja Mu'in al-Din and the sacred geographies of the Chishtiyya <i>Pia Maria Malik</i>	11
3. (Re)reading <i>Gongol-nama</i>: Reflections on Shaikh Noor-ud-Din, his intellectual milieu and Islam in Kashmir <i>Zubair Khalid</i>	23
4. Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī: Life and Legacy <i>Mukarram Ahmad Wahid</i>	34
5. Living Faith: <i>Madrassa</i> Education in Kashmir <i>Mushtaq ul Haq Ahmad Sikander</i>	53
6. <i>Axis Mundi</i> in the Politics of Kashmir: Khanqah and Dargah as Religio-Political 'Centres' of the Valley <i>Muhammad Mutahhar Amin</i>	84
7. Persian Prosody and Kashmiri Poetry <i>Majrooh Rashid</i>	97

Contributors

Noor Ahmad Baba	Formerly Dean School of Social Sciences University of Kashmir, Srinagar
Pia Maria Malik	Research Scholar Department of History University of Delhi, Delhi
Zubair Khalid	Research Scholar Centre for Historical Studies Jawaharlal Nehru University, New Delhi
Mukarram Ahmad Wahid	Research Scholar Department of History University of Delhi, Delhi
Mushtaq ul Haq Ahmad Sikander	Research Scholar Department of Middle Eastern and Islamic Studies University of Haifa, Israel
Muhammad Mutahhar Amin	Research Scholar Centre for Political Studies Jawaharlal Nehru University, New Delhi
Majrooh Rashid	Director Centre for Kashmiri Language and Literature Islamic University of Science & Technology, Awantipora

Kashmir's Cross-Cultural Convergence and Development of its Syncretic Personality

Prof. Noor Ahmad Baba

Kashmir is unique in a number of respects. Its cultural personality in its multifaceted dimensions has been shaped through an interface between two factors during its long history.¹ The mountainous surroundings have helped it shape up differently from its neighbouring areas.² Very few ethno-regional and cultural communities of any significant size globally have had so very directly marked, manifest and discernible relationship between people and the place of their habitation with defined geography as that in Kashmir.³ But along with this during the last five thousand years of its history, it has remained at the crossroads of civilizational interface and a meeting point of some of the greatest cultural traditions, religious currents and economies found in its neighbourhood. This factor also has had tremendous contribution in enriching its personality in ethno-cultural and spiritual terms.

Therefore, any discussion on the identity formation of people of Kashmir in its socio-cultural and spiritual dimensions needs to be contextualised in their evolution in history, in interface with the place they live in and also in relation to its surrounding peoples and cultures.⁴ Having surroundings is not unique to Kashmir as all socio-cultural groups are surrounded by different ethno-cultural communities. But what is unique about Kashmir is the variety and the richness of these surrounding traditions and the fact that it could still evolve and retain the distinctness of its own cultural personality. Kashmir as we know has been surrounded by some of the most magnificent civilizations that mankind has ever produced in the Indian subcontinent, China, Central Asia, Iran along with various other smaller ethno-cultural communities in its northern and north-western vicinity with an enriching impact on the place and its people. Even as we will see below Kashmir also has had a beneficial impact on these places and cultures right from the earliest times. This multifaceted

interface with surrounding regions had begun several millennia back right from prehistoric times.⁵ This impact particularly becomes more clearly discernible with the establishment of the Neolithic communities in Kashmir around 5000 (B.P.).⁶ It was with the warming of its earth surface that the Neolithic communities, initially settled in the neighbouring areas of Gilgit, Baltistan, Chilas, Swat, Kohistan and Punjab plains, were attracted to the place and began to settle here as well. These communities are reported to have originally come from central Asia and from north and central China.⁷ Once settled in Kashmir these communities at various stages of their development remained connected with these sister communities in the neighbourhood and continued to be at some level part of the larger cosmopolitan ethno-cultural spectrum spread over west, central and east Asian regions.⁸

Kashmir is located at a cross-cultural junction. Traditionally under the colonial context this area was referred to as the Sub-continental North-West. In some discourses it has been referred to as Indo-Iranian borderlands. It is also referred to as borderland between Subcontinent and Central Asia or as in some contemporary parleys as a meeting point between the South and Central Asia.⁹ However, none of these expressions is comprehensive enough to capture the nature of multi-directional linkages that Kashmir has had in its long history. It has been, at the intersection of East, West, Central and South Asia. Thus, it has remained connected in all the four directions. In that sense Kashmir has been a converging point of human migrations, traders, cultural and spiritual cross-currents.¹⁰

Thus, with this borderland or intersectional location Kashmir has remained connected in spite of the surrounding mountains, helping it shape up differently and secure it as a distinct identity.¹¹ Nature has allowed several (even though difficult) mountain passes and routes through which across-borders contacts remained active and alive.¹² Through these linkage points, people here have historically continued to come and go from here as immigrants, traders, travellers, missionaries and

for learning and exchange of knowledge and faith traditions.¹³ In addition to its very close links with North and more particularly North and North Western Indian sub-continent, it has had continued close trade and cultural relations with places in the present day China, Greater Tibet, a number of cities in Central Asia, Afghanistan, Iran and, via Silk Route, to places in West Asia and Europe. Kashmir, with archaeological evidence of early Greek contacts, even to this day retains the imprints of Hellenic influences.¹⁴ It is suggested that Kashmir with different variations of its name finds mention in various Greek accounts.¹⁵ Several Chinese (and other) scholars are also reported to have visited Kashmir during 6th and 7th century to study Buddhist learning.¹⁶ Among the prominent travellers to Kashmir was the famous Chinese traveller Hiuen Tsang (602-664) who is reported to have spent two years in the valley as “an honoured guest.” During his stay “he studied Sutras and Sastras and acquainted himself fully with the country.” He describes Kashmir which he calls Kia-shi-mi-lo as a country surrounded on all sides by very high mountains which have very narrow passes for entry. According to him these “natural bulwarks have protected the country from neighbouring states” who have never succeeded in subduing it. He describes its climate as cold, the soil as very fertile with abundance of fruit and flowers. For him the “people here are handsome in appearance, but are given to cunning. They love learning and are well instructed”.¹⁷

As seen above Kashmir’s ethnic, cultural, economic contacts with the outside world have been deep all through its history. In particular the Central Asian & Iranian cultural and literary contacts with and influences on Kashmir have always been strong even in ancient times. These contacts and influences go back to antiquity much before the beginning of Muslim period in Kashmir.¹⁸ As a very powerful civilisation their influence has always been multifaceted. These influences seem to have become more pronounced particularly during the medieval times and remained so almost till the middle of the 20th century. Kashmir became an important centre of Persian learning, art and literature and continued to have economic and other linkages with several other important places in what was

traditionally and broadly known as Turkistan (Central Asia).¹⁹ These relations in cultural and economic spheres continued even during the Dogra Period (1846-1947) within the broad colonial umbrella.²⁰

Walter Lawrence affirms that Kashmir enjoys tremendous advantage over other parts of (what was then united) India. As compared to those it is much easier to construct a general account of country's history.²¹ One important reason for this is the people of valley possess a "genuine historical sense in which the Indian mind is so conspicuously deficient".²² Various historians attribute the presence of historical sense and history writing tradition in Kashmir to its proximity and "contact with central and west Asian peoples" that possessed "a stronger sense of history than did India".²³ In fact there are some scholars who have even attributed Kahana's 800 verses account (*Rajtarangni*, A Chronicle of the Kings of Kashmir) to his inspiration from Firdouse's (940-1020) *Shahnama* (940-1020) (60000 couplets/verses) the story of King (of Persia).²⁴

Along with this economic and cultural interface, Kashmir also has been at the crossroads of transition of many important spiritual and religious traditions like Buddhism, Hinduism and Islam, and must have been also impacted by other religious traditions that evolved in its proximity like that of Zoroastrianism in Iran and Confucius tradition in China.²⁵ Buddhism, Hinduism and Islam are the three discernible major religious traditions that have had an important contribution in the making of Kashmiri identity. All the three religions evolved gradually and developed the distinctive strains of spiritual and intellectual traditions.²⁶ During ancient times, Kashmir became an important centre of Buddhist faith. It is generally believed to have become dominant in Kashmir in the time of Emperor Asoka even though it as a faith had got introduced here much earlier. In spite of certain setbacks in between it remained as a dominant faith tradition here for about seven to eight hundred years. It continued its significant presence for few centuries even after Hinduism began to replace it as the dominant faith here. Kashmir contributed significantly its bit in its intellectual and theological evolution. It is from

here that Buddhism spread in places in Central Asia, Greater Tibet, China and beyond.²⁷

At a somewhat later stage, particularly around the 6th century, alongside the presence of Buddhism, Brahmanism also began to gradually gain ground. What was significant about the new faith is that it also eventually evolved a Theo-philosophical position that is distinct. During the course of religious transition, Kashmir formally experienced the introduction of Shaivism as a distinct strain of Hinduism.²⁸ It is assumed to have evolved through convergence of Vedic faith with that of Buddhism. This happened through a process of religions assimilation whereby the two faiths exerted influences on each other. Whereas Hinduism exported poly-theistic and Tantric beliefs to Buddhism, it instead borrowed scriptural form of art from Buddhism.

While the Brahmanism was gaining ground in Kashmir, Islam was getting established as the dominant faith in its western and northern vicinity. Islam had established in almost entire of its surroundings in central Asia and Iran as a part of a globally ascending political, economic, spiritual and civilizational power and had reached to its western borders during the first quarter of the eighth century. Therefore, Kashmir could not remain immune to its impact and influence particularly because of its continued commercial and other contacts with regions that had become centres of Islamic faith and culture. That is why there is evidence to indicate the Muslim presence within Kashmir right from the 8th century, much (three centuries) before Muslim power got established here.²⁹ Because of being part of already globally dominant cultures, these visiting Muslims are reported to have been treated well. This presence would include initially mainly traders and gradually later an increasing number of Sufi missionaries visiting the place.³⁰ Some of the Muslim settlers were given *jagirs* (land grants from state) and employment, by local kings in army and administration.³¹

It was through such routine and peaceful interface particularly because of the Sufi missionary activity that in a matter of few centuries

Islam became a popular faith tradition to which common masses were attracted.³² In the context of political instability following the Avantivarman's death in the 833, ensuing misgovernment, persecution, debauchery of the elite that had continued almost for two centuries, was bound to promote a general discontent among the masses.³³ The social acceptance of Islam was also facilitated by oppressive Brahmanical order that in alliance with the corrupt political elite had pushed common person to tremendous social and economic disadvantage, thereby alienating them from their own faith and increasing their attraction for Islam.³⁴ It seems to have acquired so much of social acceptability and such a popular traction that a ruling King Rinchan Shah, (who happened to be a Buddhist) voluntarily converted to the new faith under the influence of a Muslim saint in 1323.³⁵ In spite of a brief set back after his death, his conversion practically laid the foundation of the Muslim Sultanate (Kingdom) in Kashmir that lasted for about three centuries till Akbar occupied and incorporated it in his empire. Islam also has had beneficial influence in reforming Hindu religion in Kashmir. It is significant to note that Kashmir even up to now continues to be a meeting point of four great religious traditions.³⁶

Thus, as we have seen by and large peaceful and gradual transition of faiths without violent disruptions and the enriching interface with many magnificent civilizational traditions has given Kashmir and its people a culture of inclusivity, a cosmopolitan outlook and creative ingenuity that is reflected in their approach to culture and religion even in very trying situations. This has promoted an intercommunity living with common cultural references. Therefore, Kashmir continued to be defined by the culture of interfaith peace and understanding in which its own unique *Rishi* mystic tradition has played a very important role. The two persons who have approximated and symbolised Kashmir's composite personality with all the richness of its cultural genius and spiritual ethos are Laleshwari (Hindu) better known as Lal Ded (Mother Lala) and Shaikh al-‘Ālam Shaikh Noor-ud-Din Wali (Nund Rishi) the most revered saints representing its syncretic legacy.³⁷ Historically speaking both have

occupied the cultural and literary imagination of people in Kashmir cutting across religious lines. They have had tremendous significance in shaping the socio-psychological consciousness and identity of Kashmiri society, symbolizing the intercommunity harmony and tolerant character of its society. The duo has “become synonymous with Kashmiri identity”.³⁸ However, it has been Shaikh Noor-ud-Din who has more significantly approximated and symbolised Kashmir’s identity with all its cultural genius and richness of spiritual personality and has come to be recognized as the national saint of Kashmir.³⁹ He laid the foundation of *Reshi* (Muslim) mystic tradition with syncretic attributes. Historically speaking as the “Patron Saint”, he has personified Kashmir’s national personality and has tremendous significance in shaping the social psychology of Kashmiri society. Thereby he has contributed to promoting attributes of harmony and tolerance within it.⁴⁰ He as a person and as an institution has remained an epitome of Kashmir’s cultural and spiritual personality.⁴¹ He and his legacy continue to inspire the people of Kashmir for peace, reconciliation and harmony.⁴² Through all these influences Kashmiri society, in spite of various challenging situations it was faced with, has by and large remained pacifist, nonviolent and has been abhorring radicalization.⁴³

So, as we have seen Kashmir did change and evolve with and in relation to changing times, challenges and incoming influences from its surroundings, but it absorbed these changes in a manner that did not fragment its social fabric and did not create any noticeable cleavages that would distort its distinct collective personality with which it is still identified. It has been strongly a consensual society that changed together but without uprooting itself from its inherited socio-cultural possessions and legacy. Kashmir has been truly a melting pot that has absorbed various influences from its surroundings without being undermined or overtaken by any one of these dominant civilizations and instead formed its own uniqueness. The strength of Kashmiri personality has been that with all these enriching influences coming from left and right, north and south, near and far, it has retained its personality as a distinct cultural community

about which its people remained strongly conscious possessive and persistent.⁴⁴

Notes and References

-
- ¹ See Balraj Puri, *5000 Years of Kashmir*, Ajanta Publication, Jammu, 1997, pp. 128-137. For a detailed discussion on the distinctive aspects of Kashmir see also Christopher Snedden, *Understanding Kashmir and Kashmiris*, Speaking Tiger Publishing, New Delhi, 2015, pp. 7-35.
- ² For a reasonably comprehensive description of Kashmir in its different facets, contours and features see Walter R. Lawrence, *The Valley of Kashmir*, Kesar Publishers, Srinagar, 1967, pp. 12- 63. See also Stein's note in *Kalhana's Ancient Geography of Jammu & Kashmir*, translated by M. A. Stein, Verinag Publications, Mirpur, n.d., p. 388. For a description of its surrounding mountains see, Frederick Drew, *The Northern Barriers of India and Jammu and Kashmir Territories* (originally published in 1875, reprinted City Book Centre, Srinagar, 2008), pp. 113-132, 133-143.
- ³ Lawrence, *ibid*, pp. 12-28 and Stein *ibid*. pp. 388, 429. Drew, *ibid*. p. 174.
- ⁴ See Puri. n. 1 and Lawrence, n. 2, pp. 12-28.
- ⁵ S. L. Shali, "Cultural Ecology of Prehistoric Kashmir and Central Asia" in B. K. Kaul Deambi, (ed). *Kashmir and Central Asia*, Centre of Central Asian Studies, University of Kashmir, Srinagar, pp. 1-15.
- ⁶ That is about 3000 B.C. see Mohammad Ashraf Wani & Aman Ashraf Wani, *Prehistory of Kashmir*, Oriental Publishing House, Srinagar, 2017, pp. 94-98, 107-110
- ⁷ Wani, *ibid*. pp. 93-94.
- ⁸ These included, Gilgit, Hunza, Nagar, and communities towards the central and eastern China etc. *ibid*. p. 94, 98 and pp. 109-110.
- ⁹ The issue has been dealt with from various perspectives, see, Shonaleekha Kaul, *The Making of Early Kashmir*, Oxford University Press, New Delhi, 2018, pp.103-107. Kashmir is culturally thought to belong to a regional formation which is essentially non-Himalayan and non-Indic. *Ibid*. 104. See also, Chitrlekha Zutshi, "Rethinking Kashmir's History from a Borderlands Perspective" in *History Compass*, 8/7, 2010, pp. 594-608.
- ¹⁰ "Kashmir was a major trading junction in the Indo-Central Asian commerce...." Monidia Dey, "Silk Route: Traversing the trade and cultural route of ancient times" *Financial Times* January 1, 2020 <https://www.financialexpress.com/lifestyle/travel-tourism/silk-route-leh-ladakh-tour-kashmir-travel-chitral-uttarakhand/1808776/> Other aspects of relation and exchange like cultural, religion etc will figure in discussions below.
- ¹¹ For mountains surrounding Kashmir see Drew, n. 2. pp. 133-145, 145-48.

-
- ¹² More significantly four routes are reported to have historically facilitated this flow of people, trade and cultural contacts with the outside world. These routes are through Baramulla, Kupwara, Bandipora and Zojila. See, Wani, n. 6. p. 110.
- ¹³ These contacts expanded into larger inter-civilisation exchange and dialogue with Hellenistic, Persian, Tibetan, sub continental, Central Asian, West Asian, and Chinese peoples and cultural and faith traditions Wani, *ibid.* pp. 93-117.
- ¹⁴ Ajaz A. Bandy, "A Recent Discovery of Hellenistic Image of Gaja-Lakshmi from Kashmir: Style and development. *The Journal of Central Asian Studies*, Volume XVIII, No. 1, 2009, pp. 75-86.
- ¹⁵ Among these include Herodotus, known as the "father of history", See G.M.D. Sufi, *Kashir: Being A History of Kashmir*, Capital Publishing House, 1996, pp. 12-15.
- ¹⁶ "The earliest Chinese reference to Kashmir is dated 541 A.C. which calls Valley Kushih-mi." Sufi, *ibid.* p. 13. See also Stein, n. 2. pp. 254-258.
- ¹⁷ Stein, *ibid.* p. 355.
- ¹⁸ There are historians who attribute some of the features of Kashmir's uniqueness of earliest history writing tradition within South Asia to its contact with the Central and West Asian peoples who already had a developed history writing tradition. See. Kaul. n. 9. p. 105.
- ¹⁹ These contacts were also contributing factor to cultural and technological renaissance in Kashmir during the medieval times. It is because of the cultural proximity that Kashmir began to be referred as *Iran-e Sageer* (Smaller Iran).
- ²⁰ K. Warikoo, Trade relations between Central Asia and Kashmir Himalayas during the Dogra period 1846-1947, *Asie Centrale* 1/2 1996 . pp. 113-124.
- ²¹ Lawrence, n. 2. p. 179.
- ²² *ibid.* p. 180. His reference to India is to pre-colonial Sub continental India as he wrote this in 1895 when he first published his book the valley of Kashmir.
- ²³ See Shonaleeka Kaul, *The Making of Early Kashmir*, note.11, p. 105.
- ²⁴ According to Jesse Knutson, the poetic format of the RT was modelled on the famous Persian account of Firdouse's (940-1020) *Shahnama* (977-1010) (60000) couplets/verses. Jesse Knutson "Poetic Justice: On Kalhana's Historical Aesthetics", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 35, No. 2, p. 283.
- ²⁵ For traces of Zoroastrian influence in Kashmir see Gulshan Majeed, "The Frove: A Connecting Link between Zoroastrianism and Kashmir", *The Journal of Central Asian Studies*, Vol. VII, No. I, Centre of Central Asian Studies, University of Kashmir, Srinagar, 1996, pp. 61-66.
- ²⁶ M. A. Kaw "Central Asian contribution to Kashmir's Tradition of Religio-Cultural pluralism," *Central Asiatic Journal*, Vol. 54, No. 2, pp 237-255.
- ²⁷ Prem Nath Bazaz, *The History of Struggle for Freedom in Kashmir*, Srinagar, Gulshan Publishers, 2003, pp. 23-24 and Kaul, n. 9. p. 131 and pp. 154-155.
- ²⁸ Bazaz, *ibid.* pp. 24-29.

-
- ²⁹ Even Rajtarangni confirms it. See Muhammad Ashraf Wani, *Islam in Kashmir*, Srinagar, Orient Publishing House, 2004, p. 44.
- ³⁰ Wani. *ibid.* pp. 44-76.
- ³¹ It is recorded that King Harsha (1089-1101) had employed Muslims on important positions in his army. Bazaz, *The History of Struggle for Freedom in Kashmir*, n. 27. p. 43.
- ³² Wani, *Islam in Kashmir*, n. 29, pp. 44-76 and Mohammad Ishaq Khan, *Kashmir's Transition to Islam*, Manohar Publications, Delhi, 1994.
- ³³ The Rajtarangini records "the bestiality and savagery of the low-born adventurers who misgoverned the country." "The history of two succeeding centuries is a sordid record of short reigns, murders, suicides, plots, conspiracies, rebellions, oppression and extortions" Bazaz, *The History of Struggle for Freedom in Kashmir*, n. 27, p. 38. For more details see pp. 38-48.
- ³⁴ Rattan Lal Hangloo, "Mass conversion in Medieval Kashmir..." in Aparna Rao, (ed.). *The Valley of Kashmir: The Making and Unmaking of a Composite Culture*, Manohar Publications, Delhi, pp. 97-138, more particularly pp. 109-118.
- ³⁵ Bazaz, n. 27. p. 43.
- ³⁶ "Four great religious traditions that meet here and extend across stretches of land with continental proportions. It is here in Kashmir, Islamic tradition moves from valley in the north into central Asia and in the west across Pakistan into Middle East and beyond into North Africa up to the extremes of *Maghrib* into Morocco as a contiguous stretch of land dominated by the Islamic faith. In the east Buddhist tradition spreads from Ladakh, Tibet, China into South East Asia and towards east into extremes of the East Asia up to Japan inside the Pacific Ocean. Birthplace of Sikh faith and the place of its largest concentration Punjab is linked to Jammu and Kashmir in its south. Hinduism stretches from Jammu, across India through the Indian Ocean into the Northern Sri Lanka and Mauritius." Noor Ahmad Baba, "Cultural Contours of Kashmir's identity" in *Sheeraza: A Quarterly Journal of Culture and Literature*, Jammu & Kashmir Academy of Art, Culture & Languages, Vol. XII, No. 3. July -Sept, 2016, pp. 4-11.
- ³⁷ Zutshi, *Languages of Belonging*, pp. 18-19.
- ³⁸ For a comprehensive account of the two and their impact and influence see, Dean Accardi, "Embedded Mystics: Writing Lal Ded and Nund Rishi into the Kashmir Landscape" in Chitralakha Zutshi, *Kashmir: History, Politics, Representation*, Cambridge University Press, New Delhi, 2018, pp. 247-264.
- ³⁹ Lawrence, n. 2. pp. 287-288. See also Noor Ahmad Baba, "From Conflict to Reconciliation: The Relevance of Shaikh-ul Alam", *Alamdār: A Journal of Kashmir Society & Culture*, Shaikh-ul Alam Chair, University of Kashmir, Vol. III, No. 3, 2009, pp. 51-58.
- ⁴⁰ Puri, n. 1.
- ⁴¹ *Ibid.*
- ⁴² Baba, n. 39.

⁴³ For elaboration of the basis of this assertion see Noor Ahmad Baba, “Kashmir’s Syncretic Tradition and Challenges of Radicalization in a raging Conflict” in Mubashir Hassan, Kengilsezaki, Samir Yassir (Editors), *Radicalization in South Asia*, Sage Publications, New Delhi, 2019, pp. 27-52.

⁴⁴ Ibid. See also Puri, n. 1.

Imperial Visits to the Shrine of Khwaja Mu'in al-Din and the Sacred Geographies of the Chishtiyya

Pia Maria Malik

Abstract

Khwaja Mu'in al-Din, who has been given the epithet of Chishti, Sijzi, and Ajmeri, is designated by modern historians as the founder of the Chishti silsila. This paper traces the textual references to the saint, and interrogates why narratives about him only begin to appear over a century after his death. While scholars have studied the imperial patronage given to the *dargah* of this saint at Ajmer, and the effect this had on the articulation of sovereignty and the ideological claims of the Mughal rulers, it is also necessary to study the effect of this patronage and relationship on the stake-holders of the shrine as well as members of the Sufi fraternity. This paper is a first step in a study about the crafting and creation of community identity on the part of the Chishtiyya, and looks at the narratives about Mu'in al-Din in this light. As the authors of hagiographies and histories ascribed different geographical identities to Mu'in al-Din, this had an effect on the contours of the sacred geography of the Chishtiyya Sufis as well.

Key-words: Khwaja Mu'in al-Din, Sufi shrines, Ajmer, Mughal pilgrimages, identity and community formation.

This paper focuses on the narratives about Khwaja Mu'in al-Din Ajmeri (d. 1236), also known by the *Nisba* (epithet, based on lineage and geographical origin) Sijzi and Chishti, in order to enrich the history of the development of the identity of the fraternity of the Chishtiyya, particularly in north India and the Deccan, over the course of the fourteenth to the seventeenth centuries. Sultanate-era Delhi has been associated with the Chishtiyya by a number of historians, and this is indeed what the contemporary sources portray: Delhi as the site of many sacred shrines and the home of many holy men, both alive and dead.¹ Moving forward in time, Firishta, writing in Bijapur in 1611/12 described the *silsila* as the “Chishtiyya of Ajmer”.² The change of geographical identity is curious, and therefore interesting, and this paper attempts to discover how the Chishtiyya “moved” from Delhi to Ajmer, locating the possible answer in

the imperial patronage of the *dargah sharif*, particularly by the Mughal rulers. Mu'in al-Din, designated by modern scholars such as Mohammed Habib, Khaliq Ahmed Nizami, Bruce Lawrence and Carl Ernst as the founder of the *silsila*, undergoes an evolution in terms of his *nisba* or geographical identity, wherein he is variously referred to as Ajmeri, Sijzi, and Chishti.

Raziuddin Aquil has linked the rise of Delhi as the foremost Sufi centre and bastion of Islam to its being the seat of political power in the thirteenth and fourteenth centuries, which is somewhat tautological. Interestingly, even so he notes that Ajmer was the Mecca and Delhi was likened to Medina.³ However, the importance given to Ajmer was rather retrospective and it was not seen at par with Delhi in any sense, at least when one speaks of the fraternity of Nizam al-Din Awliya as it existed during his lifetime and for a few decades after. There are references to Salar Mas'ud Ghazi at Bahraich, and even to a shrine at Ajmer, but the figure of Mu'in al-Din only became popular by the end of the fourteenth century, and the first reference to him as the founder of the *silsila* is from the end of the fourteenth century, in the *tazkirat* (biographical compendium) *Siyar al-Awliyā* of Mir Khwurd also known as Sayyid Kirmani, which can be dated at the earliest to 1385. The saint who died in 1236 only appears in literature of the fourteenth century, and it is essential to track the manner in which he was historicized and narrativized in order to unearth the history of this individual as well as the fraternity.

Jyoti Gulati Balachandran has discussed the key role of Sultans and their military commanders in north India and the Deccan in transforming modest tombs of Sufis into grand structures by investing financial resources in the building of mausolea and providing ongoing support to the custodians of the tomb-shrines for their upkeep and maintenance. She argues that this royal commemoration of Sufi tombs marked a formalization of the relationship between Sufis and Sultans, and the construction of grand mausolea was a significant social and political investment that both Sufis and Sultans benefitted from. However, in the

late-fourteenth and fifteenth-century regional Sultanates, she sees the representation and assertion of local and regional, and not always imperial, articulations of power, even as local Sufi shrines became part of a trans-regional network of sacred Muslim sites.⁴ As Balachandran's work on the Gujarati tomb-shrines of Vatwa, Sarkhej, and Rasulabad has shown, the texts produced by stake-holders, the strength of the family who took care of the site, and the involvement of the Sultan were all factors which affected the nature of participation in the space. Therefore, to examine the development of the narratives about Mu'in al-Din and the steady expansion of the legend of his founding the *silsila*, it is important to study the manner in which the resources and environs of the *dargah* expanded as well.

Building on the excellent work of P.M. Currie, S.A.I. Tirmizi, and I.H. Siddiqui, who have cross-checked and corroborated the textual references to Mu'in al-Din, in the light of recent scholarship such as Manan Ahmed's, I try to follow the creation and deployment of a store of mystical knowledge as the *silsila* was developing, and the various factors that went into the manner in which the identity of Chishtiyya – at the level of both the individual and the fraternity – was articulated. An essential part of this approach is noting the contemporaneity (or lack thereof) of the sources which scholars have used to study the person as well as the community. I also track the references to a shrine or tomb in these sources, while taking the inscriptions and epigraphs at the *dargah sharif* at Ajmer into account. It has been established that sultans and padshahs were visiting the shrine, and scholars such as Tirmizi and Motiur Khan have studied the imperial patronage given to the *dargah* in some detail, but additionally this paper interrogates the effect that this relationship had on the self-articulation of identity and community of the Chishtiyya themselves. The first section of this paper concerns the textual references to the person of Mu'in al-Din, the second the imperial visits to the *dargah* and their implications, and the third concludes with a few observations about the Chishtiyya *silsila* as it was expanding geographically from the fourteenth to the seventeenth centuries.⁵

I. References to Mu'in al-Din in Histories and Hagiographies

Scholars have taken Mu'in al-Din and Muhammad Ghuri's respective entries into the lands of Hindustan, retrospectively combined into a single event in 1192, as a foundational moment for the Muslim conquest of India—a trope which permeates much of modern scholarship today even as we shed some of the cognitive disparities. In *Sufi Martyrs of Love*, for instance, Bruce Lawrence and Carl Ernst claim that the Chishti order has been the most widespread and popular ever since Mu'in al-Din Chishti settled at Ajmer at the end of the twelfth century.⁶ However, the early Chishtiyya discourses contain no direct reference to Mu'in al-Din, although his descendants do find mention occasionally.

I.H. Siddiqui and P.M. Currie have noticed the anachronism of information about the saint, but they tend to nevertheless build on received narratives, corroborating and cross-checking information from different sources.⁷ Currie, whose excellent study of the shrine and cult of Mu'in al-Din is a rigorous and thorough exposé of the saint's life and the development of the *dargah* and its stakeholders, nevertheless bases this study on two reliable texts, one composed in 1385 and the other in 1536. He supplements this with information from the apocryphal *malḡūzāt*, which were also composed in the fourteenth century, after the death of Nizam al-Din Awliya.⁸

The familiar narrative about Mu'in al-Din coming to Ajmer during the rule of Rai Pithura, and being instrumental in the victories of the *lashkar* (armies) of Islam, also appears in these fourteenth-century texts, particularly the ones produced in Delhi. Gisudaraz, whose *malḡūzāt* was compiled in 1400 CE, does not speak of Mu'in al-Din as the founder of the lineage, although he does mention him as “Mu'in al-Din Ajmeri” and respects him as one of his preceptors in passing. The lineage of the *Siyar al-Awliyā*, in which the five great Shaikhs – Mu'in al-Din, Qutb al-Din, Farid al-Din, Nizam al-Din and Nasir al-Din – are celebrated, is therefore not fully entrenched by the time this text was composed in the Deccan.⁹

The centre of Gisudaraz's sacred geography is still Delhi, and not even Ajmer, even as he preached in Gulbarga.

P.M. Currie noted that the three contemporary historians – Minhaj us-Siraj Juzjani, Hasan Nizami, and Fakhr-i Mudabbir – did not mention Mu'in al-Din at all.¹⁰ Therefore, the historical Mu'in al-Din appeared in Sufi sources, but the authors of *tawārīkh* had not yet begun to notice him. This happened only after the *Siyar al-Awliyā* was written, and possibly because the shrine in Ajmer began to gain popularity and resources by the end of the fourteenth century. By the time 'Abd al-Haq Muhaddith Dehlawi wrote the *tazkirat Akhbār al-Akhyār*, begun in the 1580s but completed in the first decade of the seventeenth century, the narrative of the *Siyar al-Awliyā* had become widespread. Even more interestingly, 'Abd al-Haq indicates Mu'in al-Din's sacralisation of the lands of Hindustan, lauds him as a defender of Muslims, and interestingly this Mu'in al-Din is said to have arrived in India from Sijistan, and bears the nisba of Sijzi.¹¹ Yet his primary association is still with protecting the environs of Ajmer and Nagaur.

It appears that as Ajmer became more and more important to the Mughals, it began to be included in an increasingly foundational manner into narratives of history, and Abd al-Haq even includes a story of how Ajmer got its name –from a Raja named Aja which means sun and Mir meaning mountain– as well as details of the importance of Nagaur. The locales of Ajmer and Nagaur thus maintain this sense of being a spiritual stronghold of Chishtiyya saints in the sixteenth century. Interestingly, even in the sixteenth century there was an awareness that the shrine at Ajmer received royal patronage, indicating that the shrine's success was also due in some part to its proximity to royal machinations. By contrast, in the chronicle produced by Abul Fazl, the litterateur and favourite of Akbar reiterates the story of Muizz al-Din Ghuri and Rai Pithura, but does not mention Mu'in al-Din.¹² It appears that in Abul Fazl's iteration, since Akbar had stopped visiting the *dargah* a decade before, he did not feel the need to include the same details as 'Abd al-Haq had.

And so curiously, we see the Muin al-Din Ajmeri in the early *malḥūzāt* evolve considerably into the Muin al-Din Sijzi or Chishti of the *tazkirat* and *tawārīkh*, and as his legend grew, we see chronicles also picking him up, yet in markedly distinct ways. It is remarkable that along this journey, Firishta's geographical imagination of the contours of the Chishtiyya fraternity, viewed from the 1611 Bijapur court, centered this fraternity in Ajmer and on the figure of Mu'in al-Din, despite Nizam al-Din Awliya's continuing popularity in not just Delhi but across the subcontinent.

II. The *Dargah Sharif* at Ajmer

The shrine-complex of the *dargah sharif* of Mu'in al-Din is situated in Ajmer, which is in a valley surrounded by the Aravali hills in Rajasthan. The geography of the city as well as its position along a highway of commerce between the Gangetic plains and the ports of Gujarat made it an important strategic location from the end of the twelfth century to the beginning of the nineteenth, as Tirmizi has described in detail.¹³ The details about the incursions into Ajmer and its political history have been recorded by several historians and also popular guide-books and tourist-aids. Syed Moini and Motiur Rahman Khan have also written about imperial visits to the *dargah*.¹⁴ Rulers from Delhi, Gujarat, and Rajasthan constantly had their eyes on Ajmer, and the Mughals launched a number of their political campaigns in Rajasthan with Ajmer as their base.

There are no verifiable references to the shrine until the middle of the fourteenth century, almost a hundred years after the death of Mu'in al-Din, and most often in connection with a royal visit. For the purposes of this paper, I wish to interrogate the manner in which the imperial connection impacted the identity and community of the participants of the shrine as well as the community that called themselves Chishtiyya and professed spiritual descent from Mu'in al-Din. The first recorded imperial visit to Mu'in al-Din's grave at Ajmer is found in Isami's *Futūḥ al-Salāṭīn* (composed after 1349-50), wherein the date of the visit is given as 1325.¹⁵

Zafar Khan, while still a governor of Gujarat under the Tughluqs, visited the shrine in the course of an expedition against Ajmer in 1396, as Sikandar Manjhu informs us in the *Mir'at-i Sikandari* (composed 1611). Sher Shah also visited the tomb in 1544, according to 'Abd Allah in the *Tarikh-i Daudi* (1575-76).

Abul Fazl, Badauni, and Qandahari have provided the details about Akbar's pilgrimage to the *dargah* at Ajmer from Agra on foot. The padshah visited the *dargah* almost every year between 1568 and 1580, but never again for the remaining 25 years of his life.¹⁶ Jahangir, Shah Jahan, and Aurangzeb similarly made visits to the *dargah* before or after successful political campaigns.¹⁷ The princess Jahan Ara was devoted to the Shaikh and patronised construction at the *dargah*, in addition to the biography which she composed of the life and teachings of Mu'in al-Din, titled *Mu'nis al-Arwah*. Imperial visits went hand-in-hand with imperial control, and the Mughals especially interfered in the administration and finances of the shrine to a great degree. In addition to the sultans and *padshahs* who patronised the shrine and its environs, modern political leaders such as Rajendra Prasad, Indira Gandhi, and even Donald Trump have visited it, donated *chadars*, and participated in the rituals there. The political power of this holy shrine is therefore well-established. This is evident even in a painting of Mu'in al-Din from the *Jahangir nama*, housed in the Chester Beatty collection, which portrays Mu'in al-Din proffering the Timurid globe (as a symbol of universal sovereignty) to Jahangir.¹⁸ On the orb is inscribed, according to Currie "They key of victory over the two worlds is entrusted to thy hand."¹⁹ Political victories were often celebrated with donations and constructions to the mosque, such as Akbar and Jahangir's donation of cauldrons and Shah Jahan's construction of a gateway after successful campaigns. Even Santoji, the Maratha governor of Ajmer, laid out a garden for Mu'in al-Din's mausoleum, called Chishti Chaman, in 1769.²⁰ It is notable that the first surviving inscription on the cupola of the shrine can be dated to as late as 1532, almost three centuries after the death of the saint.²¹

We also find no references to *ziyārat* or pilgrimage to Ajmer before the fourteenth century. Zain al-Din Shirazi describes a visit made in 1351-52. In the *Siyar al-Awliyā*, Khwurd describe how Maulana Fakhr al-Din Zarradi went on pilgrimage to Ajmer after the death of his master, and although Nizam al-Din died in 1328, the text of the *Siyar al-Awliya* was completed after 1385. Therefore, even after accounting for the gap between an event and the recounting of narratives about it, it can be asserted that the *dargah* was certainly functioning by the middle of the fourteenth century.

S.K. Banerji and N Hanif have described Salim Chishti's association with not only the Mughals, but before them Sher Shah, Islam Shah, and the noble Khawas Khan.²² It therefore stands to reason that the Mughals, particularly Akbar, wanted to associate with this saint as he had already been connected with their political rivals. In doing so, they also wanted to create a history that connected them to the Chishti order, and by worshipping in a performative manner those who were already popular, they too could co-opt the power and prestige which went hand in hand with such popular displays of piety. Their relationship with Mu'in al-Din, Hamid al-Din, and Farid al-Din was also a way of buttressing the link to Salim Chishti.

III. Sacred Geographies in History and Hagiography

The retrospective importance given to the Ajmer *dargah* as a centre or headquarters of the Chishti *silsila* can be definitely traced to the fifteenth century, although it began in the fourteenth.²³ And the textual articulation of Mu'in al-Din as the founder of a *sufi silsila* can be found in the *Siyar al-Awliyā* of the late-fourteenth century, but as other Chishtiyya *malfūzāt* did not pick it up uniformly, we can see that the trope only calcified by the sixteenth century as well. Currie has also raised the question of why Mu'in al-Din became important so long after his death, and connects it quite rightly to the increasing prestige of Nizam al-Din, as well as his being a pioneer of Islam who was instrumental to the conquest of India.²⁴ This latter argument is less credible.

The *Siyar al-Awliyā'* had created a linear history of Sufis, by taking disparate bits of information from the *malḥūzāt* and structuring them in a manner that portrayed a coherent picture of the emergence of the silsila, as Jyoti Gulati's work has shown.²⁵ Amir Khwurd reported that Mu'in al-Din had settled in Ajmer during Prithviraj Chauhan's reign, warned him about harassing his disciple, and prophesied the eventual victory of Muizz al-Din. With the coming of the Afghans and Mughals, the sacred geography and spatial imagination began to evolve, and not just in the chronicles but in the Sufi sources as well. By the end of the sixteenth century, we see the importance of Mu'in al-Din in the histories of Abul Fazl and Firishta as well, although in rather different manners. This relationship affected the conception of community identity of the Mughals as well as the Chishtiyya, who by now can be seen as a fully institutionalised, powerful, and wide-ranging order of Sufi saints. Nizam al-Din was Badauni, Nasir al-Din was Awadhi, and Mu'in al-Din was originally Ajmeri. This saint, who started out Ajmeri, became Sijistani, sometimes Chishti (and therefore Herati), and yet retained an association with the saints of Delhi and the Deccan. Even so, Firishta spoke of the Chishtiyya of Ajmer, even as none of the rest of the saints he spoke about in this group had a particular association to Ajmer.

Despite the vast amount of hagiographical and historical literature about Mu'in al-Din, it is significant that so little information is verifiable in sources contemporary to him. The scholarship of Peter Brown in the context of the European cult of saints, and Sunil Kumar in the context of the sufi shrines in Delhi has shown that the transformation of a holy man to saint is often because of the endogenous history of the shrine, and the resources that it controlled.²⁶ Jyoti Gulati Balachandran's study of Shaikh Ahmad Khattu and the Sufis of Gujarat also brought to the fore the intricate and varying relationships between Sufis and Sultans, and how royal patronage on the one hand and a strong family with history and stature on the other, resulted in two very different paths of development for the shrines in Vatwa and Sarkhej. The royal patronage or lack thereof, allowed stake-holders to reflect on their identity in different ways.²⁷ In the

case of Ajmer, the descendants of Mu'in al-Din had nothing to do with the *dargah*, and we do not get details of their lives until the seventeenth century according to Currie. None are buried in Ajmer and seem to have gone to Mandu or Gujarat. But there was an intense rivalry among the stake-holders of the shrine to claim the position of *sajjada-nishin*.²⁸ Akbar ordered investigations into those attendants at the shrine who by the late sixteenth century were claiming to be descendants of Mu'in al-Din in order to gain access to the resources of the shrine. Akbar and the other Mughal rulers often intervened in the administration of the shrine and decided upon the legitimacy of claims to succession. In 1567, for example, Akbar banished the *sajjada-nishin* and appointed his own.²⁹

In tracing the historical development of the Chishtiyya, it is crucial to study not only significant moments, texts, and people, but also how traditions were made, particularly how knowledge was ordered. The historical Mu'in al-Din "Ajmeri" was pushed into the position of founder, a process which went hand in hand with the inflow of resources into Ajmer. Ajmer was strategically placed, and had been a subject of contention among even the Rajputs, Sultans, and Surs. It was also connected to Pushkar, and this combination of its strategic location as well as popular appeal made it natural that this would be a place that the Mughals had their eye on. While today one can definitely see that it is a sort of "headquarters" (as Atia Rabbi Nizami and Mumtaz Khan have called it) for the spread of the silsila, the *dargah* came to occupy this place very slowly, over the course of at least three centuries. The imperial patronage of the shrine of Khwaja Mu'in al-Din Chishti, in addition to the benefits to the rulers as already noted by scholars, also had an effect on the self-identification and self-historicisation of the Chishtiyya, and how the tradition that we witness today developed. While meta-narratives – and the modern scholarship based on them – portray a coherent picture, individual sources rarely conform to them, and even while participating in them, individual sources always complicate these meta-narratives. This paper comprises an attempt to study these individual sources which construct the

received narratives about the saint, and traces their creation to the changing valences and fortunes of the *dargah sharif* at Ajmer.

Notes and References

-
- ¹ See for example, Simon Digby, "Before Timur came: the Provincialization of the Delhi Sultanate through the Fourteenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 47, No. 3, Leiden: Brill (2004) pp. 298–356; idem. "Tabbarrukīt and Succession among the Great Chishti Shaykhs of the Delhi Sultanate", in R. E. Frykenberg, ed., *Delhi through the Ages*, Delhi, 1986, pp. 62–103; Sunil Kumar, *The Present in Delhi's Pasts*, New Delhi: Three Essays Collective, 2010; idem. "Assertions of Authority: A Study of the Discursive Statements of Two Sultans of Delhi – 'Ala al-Din Khalaji and Nizam al-Din Auliya" in Muzaffar Alam et al, eds, *The Making of Indo-Persian Culture: Indian and French Studies*, Delhi: Manohar, 2000; Raziuddin Aquil, "Hazrat-i Dehli: The making of the Chishti Sufi Centre and the stronghold of Islam", *South Asia Research*, Vol. 28, No. 1 (2008), pp. 23-48.
- ² Muhammad Qasim Firishta, *Tārīkh-i Firishta, Jild-i duāzdahum*.
- ³ Aquil, *Hazrat-i Dehli*, pp. 23-48.
- ⁴ Jyoti Gulati Balachandran, *Narrative Pasts: The Making of a Muslim Community in Gujarat, c. 1400-1650*, New Delhi: OUP (2020), pp. 124-5.
- ⁵ For references to the manuscripts and hagiographical literature used for this study, please see my unpublished MPhil dissertation titled "Disentangling the Chishti silsila: The Husaini tariqa and the Jawami' al-Kalim" (University of Delhi, 2016), and my forthcoming PhD thesis titled "Becoming Pir: A Social History of Power among the Early Deccani Shaykhs" (University of Delhi, forthcoming).
- ⁶ Bruce Lawrence and Carl Ernst, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*, Palgrave-Macmillan (2003), p. 1.
- ⁷ I. H. Siddiqui, "The Early Chishti Dargahs" in C.W. Troll, ed., *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, New Delhi: Oxford University Press (1989), pp. 1-24, p. 4
- ⁸ P.M. Currie, *The Shrine and Cult of Mu'in al-Din Chishti of Ajmer*, New Delhi: OUP (1989, 2006 rpn), pp. 25-27. See the eighth chapter for details about how the legend developed.
- ⁹ Sayyid Akbar Hussaini, *Jawāmi' al-Kalim*.
- ¹⁰ Currie, *Shrine and Cult*, p. 25
- ¹¹ 'Abd al-Haq, *Akhbār al-Akhyār*
- ¹² Abul Fazl, *Ain-i Akbari* vol 3 and *Akbarnama*.
- ¹³ S.A.I. Tirmizi, *Ajmer Through Inscriptions*. New Delhi: Institute of Islamic Studies, 1968, p. 11.

-
- ¹⁴ Syed Liyaqat Hussain Moini, “The City of Ajmer during the Eighteenth Century: A Political, Administrative & Economic History”, PhD Thesis submitted to the Centre of Advanced Studies, Department of History, Aligarh Muslim University (1987); Motiur Khan, “Akbar and the Dargah of Ajmer”, *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 71, 2010, pp. 226-35.
- ¹⁵ Isami, *Futuh al-Salatin*, ed. A. Usha. Madras, 1948, p. 466.
- ¹⁶ Tirmizi, *Ajmer Through Inscriptions*, p. 12.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 12-13
- ¹⁸ T.W. Arnold, *A Catalogue of Indian Miniatures: The Library of Chester Beatty*, Vol. 1, p. 30, Miniature No. 14 of the Royal Albums. I am very grateful to Jean-Baptiste Clais, the curator of the Louvre, for sharing the wealth of images and visual materials.
- ¹⁹ Currie, *Shrine and Cult*, p. 106.
- ²⁰ Tirmizi, *Ajmer Through Inscriptions*, p. 24.
- ²¹ Tirmizi, *Ajmer Through Inscriptions*, p.16.
- ²² S.K. Banerji, “Shaikh Salim Chishti, the Shaikh-ul-Islam of Fathpur Sikri” in *Bharata Kaumudi: Studies in Indology in Honour of Dr Radha Kumud Mookerji*, Part 1, Allahabad: The Indian Press (1945), pp. 69-76; N. Hanif, *Biographical Encyclopaedia of Sufis: South Asia*, New Delhi: Sarup & Sons (2000), pp. 346-348.
- ²³ Atia Rabbi Nizami and Mumtaz Khan, “Origin and Evolution of Chishti Dargahs in South Asia: A Preliminary Exploration” in *Jamia Geographical Studies* ed. M.H. Qureshi, New Delhi: Manak Publishers (2012), pp. 23-66: pp. 43, 58-9 contains a useful summary of this conception.
- ²⁴ Currie, *Shrine and Cult*, p. 85.
- ²⁵ For a thorough and innovative study of this text, and an explanation of the ordering of its contents, see Jyoti Gulati, “Exploring the elite world in the *Siyar al-Awliyā'*: Urban elites, their lineages and social networks.” *IESHR*, Vol. 52, No. 3 (2015), pp. 241-70
- ²⁶ Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*; Sunil Kumar, *The Present in Delhi's Pasts*, p. 104.
- ²⁷ Balachandran, *Narrative Pasts*, p. 73
- ²⁸ Currie, *Shrine and Cult*, pp. 150-52
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 152, 164.

(Re)reading *Gongol-nama*: Reflections on Shaikh Noor-ud-Din, his Intellectual Milieu and Islam in Kashmir

Zubair Khalid

Abstract

Shaikh Noor-ud-Din, or Nund Rishi, is arguably one of the most famous pre-modern local saints of Kashmir and is widely known as the founder of a local Sufi order, the Rishis. Modern works on Kashmir have understood the intellectual milieu of pre-modern Kashmir as dominantly Sanskritic in nature. As such, Noor-ud-Din's poetry, composed as it is in a dominantly Islamicate frame, with frequent use of Arabic and Persian vocabulary is understood as a 'miracle' which otherwise defies a historical explanation. Besides, the spread of Islam in Kashmir is mainly understood with respect to either the missionary activities and miracles of Persianate Sufi saints or the inherent liberating impact of Islam, or alternatively seen as intimately connected to its political patronage by the Shahmiri and Chak Sultans of Kashmir. With respect to its various manifestations, Islam is subsequently divided into mutually exclusive categories of Rishi, Sufi and orthodox Islam, a schema in which personalities such as Noor-ud-Din are pigeon holed into a certain reductive role. It is with these issues in mind that I propose to use Noor-ud-Din's poetry, particularly *Gongol-nama* for an intervention into three historio-graphical debates about pre and early modern Kashmir. I would be focusing on three inter-related points; one, debates about Kashmir's links with the larger Persianate world, two, the spread of Islam in Kashmir, and three, the binaries of Rishi, Sufi and scriptural Islam. I conclude with three main points: one, a need to do away with Noor-ud-Din's image as a local saint and relocate his intellectual milieu by highlighting his connections to the Persianate world, two, re-interpret the spread in pre-modern Kashmir as a philological encounter, and three, revisit with the highly-problematic binaries of Rishi, Sufi and scriptural Islam.

Key-words: Shaikh Noor-ud-Din, *Rishi*, pre-modern Kashmir, Islam, Persianate.

Introduction

Noor-ud-Din was born in a village in south Kashmir in a family which had recently emigrated from the neighbouring region of Kishtwar. Already by the time of Noor-ud-Din's birth, Kashmir was frequented by a

number of travellers from the Persianate world,¹ including Sufi saints and religious notables, some of them settling down and establishing Sufi orders in the region. There are indications that Noor-ud-Din may have emerged as a prominent saint-poet within his own lifetime. This is in spite of the fact that he was not patronised by the contemporary ruler, Sultan Zainul Abidin (r. 1420-1470), even as the Sultan is well-known for his patronage of a galaxy of diverse scholars in his court.² It has been suggested that Noor-ud-Din's poetry was penned down in his own lifetime by one of his contemporaries even as none of the works are extant anymore.³ The currently-available poetic verses are preserved in a wide range of texts called the *Nur-nama/Rishi-nama*, a new genre primarily associated with the collections, commentary and translations of Noor-ud-Din's poetry.⁴ Among the existing ones, the earliest can be traced to Baba Nasibuddin Ghazi, (17th century) and followed by those of Baba Kamal (1785) and Baba Khalil (17th century).⁵

Noor-ud-Din's poetry spanned a wide range of compositions, as many as twelve of them identified.⁶ Among other longer poems is included the *Gongol-nama* translated as the 'harvest poem'. Even as there are debates about whether the poem was actually composed by Noor-ud-Din or whether it is a later addition, there is a larger scholarly consensus about the authenticity of *Gongol-nama* as a poem originally composed by Noor-ud-Din himself.⁷

Out of the many different ways of interpreting the history of pre-modern Kashmir in light of Noor-ud-Din's poetry, two stand out as the most common: one, the framework of syncretism, and two, that of spread of Islam. Within the framework of syncretism, Noor-ud-Din's poetry is interpreted as a rather passive representative of the larger already-existing syncretic intellectual milieu in pre-modern Kashmir.⁸ Alternatively, it is seen as an active bringing together of multi-religious intellectual strands, mostly from Buddhism, Shaivism and Islam, for a 'translation' of Islam.⁹ Within these frameworks, Noor-ud-Din is labelled as either a poet-first-Sufi-later or alternatively Sufi-first-poet-later.

With a focus on *Gongol-nama*, and references to the larger corpus of his poetry, this paper analyses how Noor-ud-Din's poetry can be used for an intervention into three larger debates about the pre-modern history of Kashmir: One, links of Kashmir, more specifically those of its intellectual traditions, with the larger Persianate world, two, debates about the actual process and manner of spread of Islam in Kashmir, and three, the modern binaries between scriptural and folk Islam on the one hand and Sufi and Rishi Islam on the other. I begin with a critical review of modern historiography with a focus on three points and in light of Noor-ud-Din's poetry, highlight the need to re-visit the historio-graphical premises. I conclude with three main points: one, a need to do away with Noor-ud-Din's image as a local saint and relocate Noor-ud-Din's intellectual milieu by highlighting his connections to the Persianate world, two, re-interpret the spread in pre-modern Kashmir as a philological encounter, and three, revisit with the highly-problematic binaries of Rishi, Sufi and scriptural.¹⁰

Towards Relocating Pre-modern Kashmir, Noor-ud-Din and a Reconceptualization of the Spread of Islam

The peculiar geographical location of Kashmir, surrounded by mountains from all sides, has meant that different intellectual developments in the region have often been viewed as essentially local development. This has also meant that attempts to trace the possible impact of broader trans-regional trends on intellectual traditions within Kashmir have not been taken very seriously. This is also true about pre-modern Kashmir and its Islamic tradition, especially the local Rishi order. Founded by Noor-ud-Din, the Rishi order has dominantly been understood as a local phenomenon, with both its beliefs and practices related to and understood as heavily indebted to the regional Buddhist-Shaivite traditions.¹¹ Noor-ud-Din's awareness of and strong grounding within the Buddhist-Shaivite tradition is not very surprising, since by his time in the fourteenth-century, Kashmir had already seen a flourishing of both the traditions. In more concrete terms, Noor-ud-Din's association with local Buddhist-Shaivite traditions is attributed to his association with his

contemporary Shaivite mystic Lal Ded. However, a close reading of Noor-ud-Din's poetry, and in this case the *Gongol-nama* reveals that Noor-ud-Din was equally well-grounded within the intellectual traditions of the larger Persianate world as well. This is demonstrated by the many instances in the poem in which Noor-ud-Din seamlessly brings together Qura'nic terms in Arabic language, often within a single stanza, along with their counterparts in the local Kashmir language:

*Lizmisatiy rokuvas vastai
Hama chhuy khahas kadith trav
Roza, nemaz, hajj, zakat hvaravtsa kartai
Yus kari gongol suy kari krav*

In all humility, bend thou in prayers,
Weed out the field and throw them away.
Do perform well *Roza, Nemaz, Hajj* and *Zakat*,
One who celebrates the *Gongol* will surely celebrate the *Kraav*.¹²

Instances such as these stand out as indicators of his poetic credentials, and at the same time point to his relation with linguistic traditions of the larger Persianate world. As such, it becomes important to relocate Noor-ud-Din's intellectual world from a constricted local Buddhist-Hindu milieu to a larger canvas of Persianate world. However, this is a rather difficult territory to tread into, mainly because of two reasons; one, that Noor-ud-Din is never believed to have travelled outside Kashmir and as such there are no recorded instances of his travels to parts of the Persianate world or his interactions with any of the prominent intellectuals for instance and two, the fourteenth-century intellectual milieu of Noor-ud-Din's time is still believed to be a dominantly Sanskritic one, with little traces of influences from the Persianate world. Within this framework, it becomes difficult to explain the phenomenon of Noor-ud-Din's multi-lingual poetry, replete with Qura'nic phrases and references to some of the most prominent Persianate mystics such as Mansur al-Hallaj (d. 922) and Jalaluddin Rumi (d. 1273).¹³ As a result, Noor-ud-Din's poetry is seen as a linguistic and intellectual 'miracle', which cannot be otherwise explained as a historical phenomenon. In light of a re-reading of Noor-ud-Din's poetry, this paper attempts to raise

questions about this dominant historio-graphical premise about Noor-ud-Din's time and address the possibility of re-contextualising Noor-ud-Din and his poetry by re-defining the intellectual milieu of fourteenth-century Kashmir. Within this schema, fourteenth-century Kashmir can be understood as part of the larger Persianate world where religious and mystic discourses were not solely expressed in a Sanskritic terminology, even as it may have been the dominant one. One of the biggest impediments in an elaborate historical description of this phenomenon is the fact that outside Noor-ud-Din's own poetry, there are no textual sources to support or argue against this line of argumentation. This is especially the case with the earliest Persian sources composed within Kashmir, none of which are extant anymore. There are some leads in this regard though, which if pursued, may lead to some crucial breakthroughs in this regard. Among others, this is more clearly indicated by the recent coming to fore of a thirteenth-century Qura'nic manuscript, further research upon which may be crucially important for revising the chronology of Kashmir's connections with the Persianate world and specifically the Islamicate traditions, so often traced to the early-fourteenth century and associated with the coming to power of the Muslim Sultanate.¹⁴ Stories about the encounter between Noor-ud-Din and Mir Muhammad Hamadani as recorded in the earliest extant Persian texts from Kashmir such as the *Tarikh-i Sayyid Ali* may be understood as anecdotes about the much larger patterns of intellectual interaction between Noor-ud-Din and prominent Persianate intellectuals of his time.¹⁵

The second point, I, would like to raise is the possibility of re-conceptualising the process of spread of Islam in Kashmir as essentially a philological encounter. This would mean a critique of the modern historio-graphical theorizations of the earliest manifestations of the process in pre-modern Kashmir at least from around Noor-ud-Din's time, even as ideally speaking, rather than beginning with the establishment of the Sultanate in early fourteenth-century, this need to be pushed further back in time. In modern historiography, the spread of Islam in Kashmir is linked either to the missionary activities or miracles of Persianate Sufi saints or the

inherent liberating impact of Islam, or alternatively seen as intimately connected to its political patronage by the Shahmiri and Chak Sultans of Kashmir.¹⁶ Noor-ud-Din's poetry helped spread Islam by 'translating' its central concepts into a locally familiar agricultural imagery. It represented a combination of the traditions of Islamic mysticism and agriculture and linguistic traditions of Persianate and Kashmiri into a single frame. In many ways, *Gongol-nama*, in its combination of agricultural metaphors in the Kashmiri language with Qura'nic phrases in Arabic language, serves as the paradigm of this philological encounter. The following few lines demonstrate the point:

*Alafal gosul taharat kartai,
Ipatchhainiyat kola-kol trav.
Van chhuy qurat sahih partai,
Yuskari gongol suy kari krav.*

The ploughshare is thy bath and ablutions, perform them well,
The yoke is thy conscience: abandon the thoughts of the family.
Tilling the land is reading the Quran: read it correctly,
One who celebrates the Gongol will surely celebrate the Krav.¹⁷

The role played by *Gongol-nama* in the spread of Islam in Kashmir is in many ways comparable to a similar role played by a genre of early-modern Deccani poems variously known as the *Chakki-nama* and *Charkhi-nama*.¹⁸ This also brings to our attention the third point, I, would like to raise in here about the spread of Islam and more specifically its agents. Outside its homelands-and in our case in south Asia, Islam has been dominantly understood as divided between its folk and scriptural form, with the later understood as a defining characteristic of Islam in south Asia. The assumption of course is that the 'foreign' concepts of Islam needed a local vocabulary and imagery for its articulation and as such the originally Arabic version of scriptural Islam is nowhere to be found in case of South Asian Islam. At a larger level, Sufism, even as understood as intimately linked to Islam, is seen as distinguishable in many ways from 'orthodox' Islam.¹⁹ However in case of Kashmir, as is the case with many other regions in south Asia, Sufis are further subdivided into the more orthodox Persianate Sufis and their less orthodox local

counterparts, the Rishis, who are seen as characterising the folk version of Islam. A number of prominent Persianate Sufis in the pre-modern Kashmir, such as the Kubrawi saint Sayid Ali Hamadani, his son Mir Muhammad Hamadani and later Shamsuddin A/Iraki have often been described in terms such as 'sharia-minded' and 'orthodox' with most of the modern works highlighting their alleged 'missionary zeal'.²⁰ Alternatively, this scheme of a dichotomous folk and scriptural Islam is posited in terms of a larger cultural frame, wherein the Persianate Sufis are seen agents of, representing and actively disseminating essentially non-local Persianate cultural forms, while as the representatives of the folk Islam are seen as their local antithesis. This alleged clash is also seen as having manifested itself in political terms wherein representatives of Persianate cultural forms allegedly sought to promote a Persianate political culture, something that faced opposition from representatives of the local cultural forms. Re-reading Noor-ud-Din poetry and *Gongol-nama* in particular allows us to critically reflect upon this line of argumentation. Noor-ud-Din's poetry needs to be read in light of its historical context of its composition and I argue that the binaries between folk and scriptural Islam on the one hand and Persianate vs local on the other need to be revised since the very representatives of folk Islam and local culture could themselves be understood as agents of Persianization and scriptural Islam. An alternate reading of Noor-ud-Din's poetic composition in general and *Gongol-nama* in particular illustrates this point.

Noor-ud-Din was arguably the first person to use a wide range of Persian and Arabic terms in his Kashmiri language mystic poetry. Given the historic context of this rather novel unprecedented enterprise, this was to have a long-standing impact on Kashmiri language itself. In many ways, Noor-ud-Din was an important agent of Persianization of the Kashmiri language in particular and by extension the Kashmiri culture in general. Similarly, with respect to the spread of Islam in Kashmir, Noor-ud-Din's poetic verses frequently refer to, elaborate and emphasise upon the observance of some of the most fundamental religious obligations in Islam

such as *salaat*, *hajj*, *zakat*, a trait so often seen as a defining characteristic of propagators of scriptural rather than folk Islam.

Besides the fact that Noor-ud-Din chose native Kashmiri for an elaboration of his mystic ideas, two, use of the term *Rishi* for describing himself and his order has often been understood as a subtle reflective of his allegedly larger and much deep-rooted opposition to the spread of the Persianate cultural ethos in pre-modern Kashmir. Noor-ud-Din's poem, *beh kus ruesh tay meh kya naav* famously known for a genealogical elaboration of the *Rishi* order serves as the primary reference point for an elaboration of this idea.

The first Rishi was Prophet Muhammad
 The second in order was Hazrat Uwais,
 The third Rishi was Zulka Rishi,
 The fourth in order was Hazrat Miran,
 The fifth Rishi was Rum Rishi,
 The sixth in order was Hazrat Pilas,
 The seventh (me) has been miscalled Rishi,
 Do I deserve to be called a Rishi? Who am I?²¹

The fact that Noor-ud-Din included none of his famous pre-modern contemporary or near-contemporary Persianate saints in this genealogical poem may in fact well be interpreted as an indication of his attempt to distance himself from the existing Persianate Sufi orders with established presence in and around Kashmir at that time.

However, as this paper argues, there is an uncritical generalisation which if read in the larger corpus of Noor-ud-Din's own poetry does not stand. The same poem which is understood to support the idea that Noor-ud-Din attempted to fashion his *Rishi silsila* as an exclusively local order and a polar opposite to other Persianate Sufi orders in fact contains references to the manner in which Noor-ud-Din sought to place himself within the larger history of Islam and the Persianate world. Noor-ud-Din traces the origins of the *Rishi* order not to some local personality but the Prophet of Islam himself, followed by another well-known contemporary of Prophet Owais-al Qarni. Besides serving as a possibly legitimational purpose, this discursive alignment of *Rishi* order with the larger Islamic

history by Noor-ud-Din again reflects his awareness of and reliance upon the intellectual currents within his contemporary Persianate world. By Noor-ud-Din's time in the fourteenth-century, claims of allegiance to the Uwaysi order was a well-known practice in the larger Persianate world even by prominent associates of some of the well-known Sufi order and thus was not exclusively used a marker of distinction from the existing Sufi orders.

Conclusion

This paper has attempted to focus on three things. One, highlighting the Persianate connections of Kashmir's pre-modern intellectual milieu; two, arguing that the spread of Islam in Kashmir was essentially a philological encounter of different knowledge and linguistic traditions, and three, questioning the assumed binary between scriptural and folk Islam on the one hand and Sufi and Rishi Islam in the other. In view of the points raised above, this paper is a humble attempt to highlight the need to revisit the very foundational assumptions which serve as the basis of our understanding of the history of pre-modern Kashmir. It is intended as an addition to the already-existing corpus of works which seek to critically re-assess the modern historiography on pre-modern Kashmir.

Notes and References

-
- ¹ Within the definition of the term Persianate is also included what is known as the Islamicate world. For a definition see Richard M. Eaton, *India in the Persianate Age: 1000-1765*, California: University of California Press, 2019.
- ² Born in 1377 in a village of Kulgam, Shaikh Noor-ud-Din's is said to have been associated with a number of saints right from his the marriage of his parents, to his nursing and early childhood. For details about his early life, see G N Gauhar, *Mo'tabar Kalamī Shaikh-ul-Aalam: ma'akahvet*, Srinagar: Ali Mohammed and Sons, undated, pp. 91-121; Shafī Shouq, *Shaikh ul Alamtetems und zamana*(Shaikh ulAlam and his Time), Kapran: Bazm-e Adab, 1978, pp. 35-38.
- ³ Kati Pandit is said to have written down Noor-ud-Din's poetry in his own lifetime and that soon after his death in the reign of Sultan Zain-ul Abidin, this work was translated into Persian by Mulla Ahmad in the reign of Sultan Zain-ul Abidin by one of the one of more famous chroniclers of his time, Mulla Ahmad. See Moti Lal Saqi, *Kulliyat-i*

Shaikh ul Aalam, Srinagar: J&K Academy of Art, Culture and Languages, 1985, p.17. Others have argued in favour of slightly later date. A K Rahbar mentions that the poetry was first compiled somewhere in between 1420 and 1470. Besides their translation and commentary in Persian, the poetry is said to have been translated in Sanskrit in the fifteenth century. See AK Rahbar, *Kaeshri Adbech Taerikh*, 1965, pp. 177-180.

- ⁴ Bashir Bashir, "Editor's Preface" in Margoob Banihali, *Nur-Nama: Urdu Translation of Baba Nasibuddin Ghazi's Persian Nur-Nama*, Srinagar: Markaz-i Nur Centre for Shaikh-ulAlam Studies, 2013, p. iii.
- ⁵ It has been argued that the poetry had already been written down well before. On the basis of references in Dawud Mishkati's *Asrar-ul Abrar* and Baba Khalil's *Nurnama*, it has been argued that there already existed written corpus of Noor-ud-Din's poetry from which others like Abdullah Baihaqi claimed to have copied. The same is implied in *Nur-nama's* from Chrar. See Moti Lal Saqi, *Kulliyat-i Shaikh ul Alam*, Srinagar: J&K Academy of Art, Culture and Languages, 1985, pp.18-20.
- ⁶ Afaqui, *Kulliyat*, pp. 47-51.
- ⁷ These are definite concerns about the authenticity of certain portions of Noor-ud-Din's poetry, including the *Gongol-nama*. However, it is important to mention that *Gongol-nama* is not an exceptional case when it comes to debates about the authenticity of modern corpus of Noor-ud-Din's poetry, or for that matter, the modern collections of Noor-ud-Din's contemporary, Lal Ded.
- ⁸ See for instance Yoginder Sikand, *The Role of Kashmiri Sufis in the Promotion of Social Reform and Cultural Harmony: 14th-16th Century*, Mumbai: Centre for Study of Society and Secularism, 1999.
- ⁹ See for instance Mohammad Ishaq Khan, *Kashmir's Transition to Islam: The Role of Muslim Rishis (Fifteenth to Eighteenth Century)*, New Delhi: Manohar, 2000.
- ¹⁰ For a recent critique of the binary between 'Rishi Islam' and 'scriptural Islam', also see Mufti Mudasar, "Holy Lives as Texts: Saints and the Fashioning of Kashmir's Muslim Identity", *Philological Encounters*, Vol. 1, No. 1-4, 2016, pp. 288-312.
- ¹¹ See for instance A.Q. Rafiqi, "The Impact of Sufism in Kashmir", in Saiyid Zaheer Husain Jafri and Helmut Reifield ed., *The Islamic Path: Sufism, Society, and Politics in India*, New Delhi: Rainbow Publishers, 2006.
- ¹² Parimoo, *Unity in Diversity*, pp. 194.
- ¹³ For Noor-ud-Din's 'trans-linguistic' poetry, see Fayaz A. Dar and Zubair Khalid, "Shaikh Noor-ud-Din's Koshur Quran: Trans-linguistic Poetry of a Fourteenth-Century Kashmiri Muslim Rishi", in Huda Fakhreddin and Hany Ranshwaned, Oxford University Press and British Academy, forthcoming.
- ¹⁴ For a brief discussion of the possible implications of this manuscript on the history of Islam in the Kashmir see Muhammad Yusuf Taing, "Editor's Preface", in Syed Muhammad Farooq Bukhari, *Kashmir mein Arabi sha'ar. waadab ki Tarikh*, Srinagar: J&K Academy of Art, Culture and Languages, 1993, pp. 3-6.

-
- ¹⁵ See Sayyid Ali, *Tarikh-i Sayyid Ali*, trans. from Persian into English by Dr. Zubaida Jan as *History of Kashmir: 1374-1570*, Srinagar: Jay Kay Bookshop, 2009.
- ¹⁶ For spread of Islam as combination of political power and missionary activities of 'zealous' Sufis, see Aziz Ahmad, "Conversion to Islam in the Valley of Kashmir", *Central Asiatic Journal*, vol. 23, No. 1-2, 1979, pp. 3-18; Andre Wink, *The Making of Indo-Islamic World: Indo-Islamic Society (14th- 15th Centuries)*, Leiden, Brill, 2004, p. 141. For spread of Islam as a gradual transition see Mohammad Ishaq Khan, *Kashmir's Transition to Islam: The Role of Muslim Rīshīs (Fifteenth to Eighteenth Century)*, New Delhi, Manohar, 1995, p. 2. For emphasis on the liberating impact of Islam, see Rattan Lal Hangloo, *The State in Medieval Kashmir*, Delhi, Manohar, 2000.
- ¹⁷ Parimoo, *Unity in Diversity*, p.193.
- ¹⁸ See Richard M Eaton, *A Social History of Deccan: 1300-1761*, Cambridge University Press, 2005, p. 144; Eaton, *Sufis of Bijapur, 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India*, Princeton, 1978.
- ¹⁹ Karimov Gasym Mamed Oglu, "Basic principles distinguishing orthodox Islam from Sufism", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 9, No. 2, 1988, pp. 245-250.
- ²⁰ See for instance Hakim Sameer Hamadani, *The Syncretic Traditions of Islamic Religious Architecture of Kashmir (Early 14th-18th century)*, New Delhi, 2022
- ²¹ Translated by Ishaq Khan, 1986, p. 260.

Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī: Life and Legacy

Mukarram Ahmad Wahid

This paper is divided into three sections: the first deals with the historiography related to Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī; the second is a biographical note on the Qāḍī; and the third discusses his legacy.

A Review of Historiography concerning Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī

Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī was a saint of the Suhrawardī *silsilah* in seventh/thirteenth century Delhi. We present a review of the historiography that concerns the Qāḍī so that the reader may be better able to contextualise his life and legacy.

1. **General Works on Sufism in South Asia:** While K.A. Nizami,¹ S.A.A. Rizvi² and Bruce Lawrence³ have acknowledged the presence of the Suhrawardī *silsilah* (to which the Qāḍī belonged) in medieval South Asia, the general nature of the work of these three scholars meant that they could not devote adequate attention to the historical importance of the Suhrawardī saints. Nonetheless, a reading of the three scholars permits the following inferences:
 - a. The main geographical area from where the Suhrawardī saints carried out their activities was the Indus basin (Multan and Uch being the two main centres).
 - b. This did not mean that the *silsilah* did not have representatives elsewhere. We find clear references to Suhrawardī saints in Delhi, Bengal, Gujarat and Kashmir.
 - c. Saints affiliated to the Suhrawardī *silsilah* wrote numerous important texts.
2. **Works on the Suhrawardī *silsilah*:** Three recent works dedicated exclusively to the Suhrawardī *silsilah* have been identified so far. In his book, *Constructing Islam on the Indus: Material History of the Suhrawardy Sufi Order, 1200-1500*, Hasan Ali Khan⁴ argues for secret Ismā'īlī underpinnings to the Suhrawardī presence in their Indus basin

'homeground.' Khan uses this link to explain both the efflorescence and decline of the *silsilah* in Multan and Uch. Khāwar Suhrawardī's work, *Yādgār-i-Suhrawardiyyah*⁵, is in the nature of a *tadhkirah* and is a recent perspective from within the *silsilah*. Muḥammad Ayyūb Qādrī's biography of Shaykh Jalāl al-Dīn Makhdūm-i-Jahāniyān Jahāngasht (d. 785/1383), *Makhdūm-i-Jahāniyān Jahāngasht: Mufaṣṣal Hālāt wa Sawāniḥ Haḍrat Jalāl al-Dīn Makhdūm-i-Jahāniyān Jahāngasht*⁶, is a valuable insight into the travels and teachings of the saint. (Note: The last two works have not been made use of in this paper.)

3. **Works on the Qāḍī:** Two articles pertaining to the writings of Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī have been found. While Mumtaz Ali Khan⁷ focuses on the grammatical and orthographic peculiarities in the writings of the Qāḍī, Bruce Lawrence⁸ uses a surviving extract of the *Lawā'ih* (see Appendix) in order to study the Qāḍī's expositions on the nature of mystical love.

A Biographical Note on Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī

The earliest ancestors of Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī had belonged to the holy city of Madīnah from where they migrated first to Yemen and later to Bukhara.⁹ During the reign of the Ghūrid Sultan Mu'izz al-Dīn Muḥammad ibn Sām (d. 602/1206),¹⁰ the more immediate ancestors of the Qāḍī migrated to South Asia. It is possible that they might have initially stayed at Peshawar for some time before coming to Delhi.¹¹ The more common account of this migration however suggests that the Qāḍī accompanied his father, Khwājah 'Aṭā'ullāh Maḥmūd, when the latter had directly migrated to Delhi from Bukhara.¹² In yet another version, the family seems to have first settled at Nagaur where they would hold the office of Quḍā'at for several generations.¹³ Khwājah 'Aṭā'ullāh Maḥmūd passed away at Delhi while the Qāḍī was still quite young. The Qāḍī had already, during the lifetime of his father, mastered the exoteric sciences so well that he was capable of *ijtihād*. With such qualifications, it would not have been difficult for the Qāḍī to find a job. Quite soon he was appointed

as the qāḍī of Nagaur, a post on which he served for three years. The Qāḍī's integrity in performing his duties had made his life difficult. He was eventually compelled to give up his job and embark on a journey to Madinah.¹⁴ Having taken the land route,¹⁵ he stopped over at Baghdad, where he met and became a disciple of Shaykh Abū Ḥafs Shihāb al-Dīn 'Umar Suhrawardī (d. 631/1234). The latter would eventually appoint the Qāḍī as one of his representatives.¹⁶ After staying for a year in Baghdad, the Qāḍī left for the Ḥijāz.¹⁷ During his stay at Madinah, one that lasted more than a year, the Qāḍī remained in the service of the Prophet's Mosque.¹⁸ Similarly at Makkah also, where his stay had been as long as three years, the Qāḍī had served the sanctuary there. The long stay at Makkah had provided the Qāḍī an opportunity to benefit from the presence of numerous saints on pilgrimage there.¹⁹

The Qāḍī returned to Delhi during the reign of Sultan Shams al-Dīn Iltutmish (d. 633/1235).²⁰ Here he found the companionship of Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī (d. 633/1236), whom he had already met during his stay at Baghdad. In fact, the Qāḍī had also accompanied Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī on some of his travels.²¹ While it is possible that the Qāḍī might have acted as a tutor of Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī, the Qāḍī nonetheless insisted on considering the latter as more eminent than himself.²² There is also a possibility that the Qāḍī might have, in addition to the garment of succession conferred upon him by Shaykh Abū Ḥafs Shihāb al-Dīn 'Umar Suhrawardī, also received one from Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī.²³ The precise nature of the relationship aside, it is clear that the Qāḍī and Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī were extremely close to each-other. This, to such an extent, that the latter would entrust the Qāḍī with the responsibility of passing on certain relics to his disciple, Bābā Farīd al-Dīn Ganj-i-Shakar (d. 663/1265),²⁴ after he would pass away.²⁵

It is the Qāḍī's close relationship with Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī which seems to explain his excessive indulgence in *samā'*.²⁶ In fact, the practice of *samā'* gained currency in Delhi because of

the Qāḍī.²⁷ *Samā'*, which could occasionally be accompanied by raqs,²⁸ being a strictly spiritual affair required the gatherings to be regulated and participants to be in a receptive state.²⁹ Before *samā'* could gain acceptance however, the Qāḍī had faced varied forms of opposition. This sometimes took the form of *fatāwā* written to criticise the practice of *samā'*.³⁰ At other times, protest was more direct. Thus, we know that while Mawlānā Sharf al-Dīn Bahārī had refused to meet the Qāḍī in protest for his position on *samā'* and *'ishq*,³¹ Mawlānā Rukn al-Dīn Samarqandī had collected a group from amongst his students and followers to obstruct *samā'* being held in the privacy of a house. The latter incident, interestingly, also reveals how the Qāḍī, inspite of such vehement antagonism, managed to persist in conducting *samā'*. Forewarned by the dervish 'Alī Shūrīdah, the Qāḍī asked the host - in whose house the gathering had been organised - to refrain from making himself available to Mawlānā Rukn al-Dīn Samarqandī. Both the Qāḍī and Mawlānā Rukn al-Dīn Samarqandī knew of the impermissibility of entering someone's house without attaining prior permission. Adhering to this rule, Mawlānā Rukn al-Dīn Samarqandī did not enter the house and thus *samā'* escaped censor!³² It appears that by 633/1235, the environment in Delhi had become comparatively more conducive for *samā'*. It was now possible for Sultan Shams al-Dīn Iltutmish to conduct - on the Qāḍī's request - an almost public event of *samā'*.³³

While there is a difference of opinion about when the Qāḍī passed away,³⁴ it appears safe to suggest the probable date to be Friday,³⁵ the 9th of Ramaḍān,³⁶ 641/19th of February, 1244.³⁷ The Qāḍī passed away while in prayer and was buried, in accordance with what he had willed, at the feet of Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī.³⁸ The Qāḍī was recognised as a great saint of his time,³⁹ an accomplished scholar whose writings were read for several generations,⁴⁰ and as someone possessing pleasant character traits. He had initiated only a few people into the spiritual path: Shaykh Aḥmad Naharwālī Badāyūnī, 'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb, and Shaykh Shāhī Rasan Tāb Badāyūnī and possibly Shaykh Maḥmūd Mū'aynah

Dūz.⁴¹ The biological descendants of the Qāḍī seem to have become disciples of other saints.⁴²

The Legacy of Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī

The legacy of the Qāḍī can be studied with reference to three aspects: the disciples of the Qāḍī; subsequent generations of the family of the Qāḍī; and the writings of the Qāḍī.

The Qāḍī had taken only a few disciples. In what follows, information pertaining to four saints – to whom a discipleship of the Qāḍī has been attributed – has been provided.

Born in 579/1183, Shaykh Aḥmad Naharwālī was a weaver by profession. It is said that he would often become ecstatic while weaving.⁴³ Shaykh Bahā' al-Dīn Zakariyyā (d. 659/1261)⁴⁴ considered him to be equal – in terms of his engagement in spiritual practice - to ten sufis.⁴⁵ Shaykh Aḥmad Naharwālī had been present in the majlis wherein the recitation of a poetic verse had become the cause of Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī's death.⁴⁶ In fact, the latter had been extremely fond of the former. Shaykh Aḥmad Naharwālī appears to have been a compassionate person for it has been recorded that on one occasion he had provided a thief (who had entered his house for robbery but had been disappointed by discovering the absence of anything worthy of being stolen) some yarn to compensate for his failed effort! Moreover, such was the popularity acquired by Shaykh Aḥmad Naharwālī that a large group of disciples would accompany him on his journeys to the Masjid-i-Jāmi'.⁴⁷ Due to an injury received while weaving, he was ultimately forced - in accordance with what the Qāḍī had wished for him - to give up his profession, and thus exclusively devote himself to a life of prayer. Shaykh Aḥmad Naharwālī passed away in 661/1263 and was buried at Budaun.⁴⁸

'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb, as the name indicates, was a butcher who used to sell meat on either a wooden or an iron stand at the Nawhattah Market in Delhi. Of the numerous people who benefited from the companionship of 'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb, we know the names of atleast three: Shaykh Niẓām

al-Dīn Awliyā' (d. 725/1325), who - after having come to Delhi from Budaun - benefited from having had occasions to be in the presence of 'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb; Qāḍī Fakhr al-Dīn Nātalāh, who had been told by 'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb - after he had revealed his ambition of becoming a Qāḍī - that he would - in future - become the Qāḍī of the city (of Delhi?); and Mawlānā Wajīh al-Dīn, to whom 'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb had predicted that his yearning to become a God-fearing scholar would bear fruit. Unveilings that acquainted 'Ayn al-Dīn Qaṣṣāb with the Divine Decree, as is evident in the instances related to Qāḍī Fakhr al-Dīn Nātalāh and Mawlānā Wajīh al-Dīn, have also been reported in relation to other people meeting him.⁴⁹

The Qāḍī's third disciple was Shāhī Rasan Tāb. The latter, who was also known as Shaykh Shāhī Mū'ay Tāb and Shaykh Shāhī Rawshan Ḍamīr, was born in 502/1109⁵⁰ and had taken to twisting ropes (i.e. rope making) in order to earn a living. After having granted Shaykh Shāhī Rasan Tāb the garment of succession - a decision endorsed by Shaykh Maḥmūd Mū'aynah Dūz - the Qāḍī sent him off to Budaun where he would - while practicing his profession - dedicate himself to a life of spiritual practice and preaching. Shaykh Shāhī Rasan Tāb appears to have been extremely empathetic towards his disciples. Such was his spiritual station that Shaykh Niẓām al-Dīn Abū al-Mū'ayyad- whilst once having fallen extremely sick during a trip to Budaun - had chosen to request him for prayers that he may regain health.⁵¹ As the dervish Muḥammad Nakhāsī had feared for him, Shaykh Shāhī Rasan Tāb died because of a fire that burnt his house. Although a different date has also been suggested, it is thought that Shaykh Shāhī Rasan Tāb passed away on the 24th of Ramaḍān, 632/12th of June, 1235. He was succeeded by his brother, Shaykh Abū Bakr Mū'ay Tāb - possibly the same as Shaykh Badr al-Dīn Mū'ay Tāb - who seems to have not lived beyond 651/1253.⁵²

Shaykh Maḥmūd Mū'aynah Dūz, who was born in 588/1192, may be included as the fourth disciple of the Qāḍī. Shaykh Maḥmūd Mū'aynah Dūz is said to have been an admirer and close friend of Khwājah Quṭb al-

Dīn Bakhtiyār Kākī, at whose *majālis* he seems to have been regularly present. He passed away in 655/1257, and was buried close to the grave of Khwājah Quṭb al-Dīn Bakhtiyār Kākī in the direction leading to the Shamsī Tālāb.⁵³

Succeeding generations of the Qāḍī's family do not seem to have been connected to him through formal ties of discipleship. While the Qāḍī's son, Mawlānā Nāṣiḥ al-Dīn (b. 619/1222-d. 712/1312), is referred to as being his *sajjādah nashīn*, it is unclear whether the Qāḍī formally initiated Mawlānā Nāṣiḥ al-Dīn as his own disciple. It is evident however, that the latter was a saint of repute who had permission to grant the *khirqah* to others.⁵⁴ As for the son of the Qāḍī's daughter, he is known to have become a disciple of Bābā Farīd al-Dīn Ganj-i-Shakar. The honorific title of this grandson of the Qāḍī was Sharf al-Dīn and he resided at Nagaur.⁵⁵

Later generations from the Qāḍī's family continued to pursue the spiritual path. By the late ninth/fifteenth century, some of the Qāḍī's descendants had moved to Jaunpur. Shaykh Bahā al-Dīn Nathan Jawnpūrī (d. 947/1540), Shaykh Mīnā'llāh Addhan Jawnpūrī (d. 976/1568), and Mawlānā Ilāhdād (d. ?) are known to have been respectable saints based at Jaunpur.⁵⁶ Shaykh Bahā al-Dīn Nathan Jawnpūrī, born c. 869/1461, had initially been a disciple of Shaykh Muḥammad 'Īsā,⁵⁷ a saint from Jaunpur itself who belonged to the Chistī *silsilah*. Shaykh Muḥammad 'Īsā had been the disciple of Shaykh Fatḥu'llāh Awadhī,⁵⁸ the disciple of Ḥakīm Shaykh Ṣadr al-Dīn,⁵⁹ who in turn had been the disciple of Shaykh Nāṣir al-Dīn Maḥmūd Chirāgh-i-Dihlī (d. 757/1356). Shaykh Muḥammad 'Īsā had instructed Shaykh Bahā al-Dīn Nathan Jawnpūrī to seek the discipleship of Rājī Ḥāmid Shāh (b. 809/1406-d. 908/1502) after he would pass away.⁶⁰ Rājī Ḥāmid Shāh was a disciple of a famous saint of the Chistī *silsilah*, Shaykh Ḥuṣām al-Dīn Mānikpūrī (d. 875/1470). It was from Rājī Ḥāmid Shāh that Shaykh Bahā al-Dīn Nathan Jawnpūrī received the *khirqah*.⁶¹ Shaykh Mīnā'llāh Addhan Jawnpūrī was the son of Shaykh

Bahā al-Dīn Nathan Jawnpūrī.⁶² He compiled the letters of his father in a volume titled *Ṣaḥā'if al-Ṭarīqah*.⁶³

Mawlānā Ilāhdād⁶⁴ was the son of Shaykh Mīnā'Ilāh Addhan Jawnpūrī.⁶⁵ He had become a disciple of Rājī Ḥāmid Shāh when his companion Shaykh Ḥasan Ṭāhir had introduced him to Rājī Ḥāmid Shāh. Mawlānā Ilāhdād had written commentaries on *Hidāyah*, *Kāfiyah*, *Bizdāwī* and *Madārik*. Amongst his disciples was Shaykh Ma'rūf Jawnpūrī, who was the Shaykh of Shaykh Aḥmad Zayn Jawnpūrī.⁶⁶

The legacy of the Jaunpur branch of the Qāḍī's family was carried forward by Shaykh Pīr Muḥammad of Salon (b. 993/1585-d. 1098/1687). Shaykh Pīr Muḥammad was a disciple of Shaykh 'Abdal-Karīm of Manikpur, who belonged to the Chistī *silsilah*. The latter (the then *sajjādah-nashīn* at the *khānqāh* of Shaykh Ḥuṣām al-Dīn Mānikpūrī) had asked Shaykh Pīr Muḥammad to set up a *khānqāh* at Salon. Ever since the founding of the *Khānqāh-i-Karīmiyyah* at Salon by Shaykh Pīr Muḥammad, successive generations of the Qāḍī's family - who were based at this *khānqāh* - have been a means for the intellectual and spiritual nourishment to those who visited them. Disciples of the mashā'ikh of the *khānqāh* in turn transmitted their learnings to other parts of the world. Thus for example, Shaykh Pīr Muḥammad is known to have appointed about three hundred *khulafā'* across South Asia. His son (or grandson?), Shaykh Sa'du'llāh, had been a *muḥaddith* at Madinah before settling at Surat. It is important to remember however that such a widespread dissemination of the Islamic tradition by the mashā'ikh of the *khānqāh* had been made possible by them on their own traveling to other places to acquire knowledge. This thirst for knowledge had – by the thirteenth/nineteenth century – resulted in scholars from elsewhere being invited to teach at the *khānqāh*. These included:

- Shāh 'Abdal-Raḥmān of Lucknow, an outspoken author against *shirk*, stayed at the *khānqāh* for three months.

- Mawlānā ‘Abd al-Bāsiṭ Jayasī Naqshbandī, a khalīfah of Ḥaḍrat Shāh ‘Abd al-’Azīz Dihlawī, taught the *ḥadīth* sciences for long at the *khānqāh*, ultimately passing away in Salon itself.
- Mawlawī ‘Abd al-Qādir Daywī also taught the *ḥadīth* sciences at the *khānqāh*.
- Mawlawī Nūr Muḥammad Siyālkūtī Panjābī, who adhered to the Ahl-i-Ḥadīth tradition, also taught the *ḥadīth* sciences at the *khānqāh*.
- Sayyid Abū al-Ḥasan Muḥaddith Dihlawī, the student of Miyān Nazīr Ḥusayn Dihlawī, also stayed at the *khānqāh* for long.
- Shaykh Ḥusayn bin Muḥammad Anṣārī Yamanī Kharajī stayed for three to four months at the *khānqāh* during the course of which he transmitted aḥādīth to the then descendants of the Qāḍī’s family, while also granting them ijāzah to transmit the same.
- Mawlawī Fārūq ‘Abbāsī Chiryākūtī stayed at the *khānqāh* for a few months but could not stay further due to illness.

Quite clearly, in the intellectually turbulent times of the thirteenth/nineteenth century, the descendants of the Qāḍī at Salon managed to adopt an inclusive approach to the different scholarly strands of the Islamic tradition. This is seen most notably in the accumulation of aḥādīth through the Walīu’llāhī, Ahl-i-Ḥadīth, and Yamanī transmissions. The Qāḍī’s descendants at Salon did not restrict their inclusivity to differences within the Islamic scholarly tradition alone, but sought to include aspects of local culture - which they felt would help make the sacred intelligible to the masses – as their own. The practice of non-canonical ritual and the adoption of the local language, Awadhī, may be seen as the local aspect of the *khānqāh*’s inclusivity. Through successive generations of *sajjādah nashīns* nominated by their predecessors, this tradition continues at Salon to this day. In recent times, the contributions of the eight *sajjādah nashīn*, ‘Allāmah Ḥāfiz Shāh Muḥammad Na’īm ‘Aṭā (d. 1386/1966) and his brother Mawlānā Shāh Ḥakīm ‘Aṭā (d. 1374/1955) are noteworthy. While the former was a polymath - whose scholarly position on the question of *samā’*, the *tafḍīlat* of Ḥaḍrat ‘Alī

(may God be pleased with him), and the jurisprudential nuances of *ṭalāq* reflect a spirit of non-confessional scholarly inquiry - the latter was a famed *muḥaddith* who taught the *ḥadīth* sciences at Nadwat al-'Ulamā' for fifteen years.⁶⁷

A number of works have been attributed to the Qāḍī (see Appendix). A few observations may be made. First, all of the writings of the Qāḍī, regarding which we have information, concern spiritual themes. This despite the Qāḍī, as that title suggests, having been trained and certified in jurisprudence. One must not overemphasise this point though, for there is no contradiction between the juristic and spiritual aspects of the Islamic tradition. Just like the Spirit constitutes the centre of our being, so too does spirituality constitute the heart of Islam. The Qāḍī's giving up of his juridical role to devote himself to a spiritual life is therefore not an unheard phenomenon in Muslim history. The two most well known examples comparable to the Qāḍī's case are those of Imām Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al Ghazzālī (d. 505/1111)⁶⁸ and Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī (d. 672/1273).⁶⁹ Like them, the Qāḍī too – after a certain point in life – was compelled to turn inward. Those of his writings that survive today are expressions of that which was unveiled to him whilst on the spiritual path. Second, all of the Qāḍī's writings that survive in some form or the other have been written in the Persian language. While Muslim scholars in South Asia would occasionally write in Arabic,⁷⁰ and while they would make use of the vernacular,⁷¹ Persian – as a language in which to write - was more common with them.⁷² This until Urdu would replace Persian by the late thirteenth/nineteenth century.⁷³ Third, while the Qāḍī's writings were in circulation in the past, they are not so today. Those of his works that survive, do so only in manuscript form. The manuscripts of the *Ṭawāli' al-Shumūs* and the *Sharḥ-i-Arba'īn* that survive at Aligarh Muslim University date back to as late as the eleventh/seventeenth century.⁷⁴ This indicates that these texts were atleast of some interest at that time. In an earlier period, at least one of the writings of the Qāḍī, namely the *Lawā'ih*, was even taught. This by none other than Bābā Farīd al-Dīn Ganj-i-Shakar. He is reported to have taught this text to a certain Shams Dabīr.⁷⁵

That no intellectual lineage of teaching this or other texts written by the Qāḍī survive today calls for caution while they are being studied. Like all manuscripts there are many ambiguities. At many places we cannot always be certain of what the Qāḍī actually meant. This requires researchers to refrain from drawing early conclusions. What survives of the Qāḍī's writings must therefore be read in dialogue with other texts of the Islamic tradition. This will prevent the making of incorrect conclusions from the works of the Qāḍī. From a certain perspective,⁷⁶ the Qāḍī has nothing new to offer us. He merely restates the timeless truths contained in Revelation. From this point of view, it is an error to study the writings of the Qāḍī to underscore their unique nature. That uniqueness is on the level of form alone. What is required therefore is that a study of the Qāḍī's texts be undertaken with the intention to know that which the Qāḍī himself dedicated his life to knowing. 'Truly we are God's, and unto Him we return.' (Holy Qur'an, 2:156).⁷⁷

APPENDIX

Book	Subject	References/ Attribution	Access
<i>Ṭawālī' al-Shumūs</i>	Commentary on the Names of God in two volumes.	Universally attributed to the Qāḍī.	<ol style="list-style-type: none"> <li data-bbox="987 1203 1256 1409">1. MS. 1183, Ivanov's Collection, Salar Jung Library, Hyderabad.⁷⁸ <li data-bbox="987 1430 1256 1724">2. Only the first volume is available at the Central Library of Aligarh Muslim University (A.M.U.).⁷⁹

<i>Lawā'ih</i>	Mystical Love.	Universally attributed to the Qāḍī.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Not extant. 2. An extract⁸⁰ can be found in Ghulām Mu'in al-Dīn 'Abdu'llāh Khweshgī Qusūrī's <i>Ma'ārif al-Wilāyat</i> to be found at University of Punjab (Pakistan) and in the private collection of K.A. Nizami⁸¹ 3. Translation of this extract can be found in Bruce Lawrence's article on <i>Lawā'ih</i>.⁸² Original of <i>Lawā'ih</i> is not extant.
<i>Lawāmi'</i>	Mystical Love	<ol style="list-style-type: none"> 1. Ḍiyā' al-Dīn Baranī holds this to be separate from <i>Lawā'ih</i>.⁸³ 2. Ruknal-Dīn bin 'Imād Kashānī in <i>Shamā'ilal-Atqiyā</i> 	Not extant.

		<p>mentions <i>Lawāmiḥ</i>, not <i>Lawā'ih</i>.⁸⁴</p> <p>3. Mumtaz Ali Khan holds both books to be the same with the name of one being the corruption of the other.⁸⁵</p> <p>4. Abdur Rashid's "Treatment of History by Muslim Historians in Sufi writings," in C.H. Philips (ed.), <i>Historians of India, Pakistan and Cetlon</i>, follows Baranī.⁸⁶</p>	
<i>Sharḥ-i-Arba'īn</i>	Commentary of forty <i>aḥādīth</i> offering esoteric interpretations.	<p>1. Discovered to be a work of the Qāḍī by Khan.⁸⁷</p> <p>2. Lawrence acknowledges its presence.⁸⁸</p>	MS. can be accessed at Central Library, A.M.U. ⁸⁹

<i>Risālah-i-Ishqiyyah</i>	Mystical Love.	1. Attributed by Qusūrī to Shaykh Ḥamīd al-Dīn Suwālī. 2. Lawrence attributes it to Qāḍī Ḥamīd al-Dīn Nāgawrī. ⁹⁰ 3. Khan does not mention this work in his article.	Multiple MS. Copies in numerous libraries. ⁹¹
<i>Maqāshid</i>	Not known.	Mumtaz Ali Khan attributes this to the Qāḍī. ⁹²	Not extant.

Notes and References

¹ K.A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the 13th Century* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 1961).

² S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India (Volume One)* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978).

³ Bruce Lawrence, *Notes from a Distant Flute: The Extant Literature of Pre-Mughal Indian Sufism* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978).

⁴ Hasan Ali Khan, *Constructing Islam on the Indus: The Material History of the Suhrawardy Sufi Order, 1200-1500 AD* (Delhi: Cambridge University Press, 2016).

⁵ Khāwar Suhrawardī, *Yādgār-i-Suhrawardiyyah: Mujaddid silsilah 'āliyah Suhrawardiyyah wa Gawth-i-Zamān, Qalandar Rasūl Numah, Haḍrat Sayyid Abu al-Fayḍ Qalandar Suhrawardī key silsilah-i-tariqat key mashā'ikh Suhrawardiyyah kā bil khuṣūṣ aur dīgar mashāhīr-i-awliyā'-i-Suhrawardiyyah ka bil 'umūmi jmālī tadhkirah* (Lahore: M/S Nazir Sons Publishers, 1999).

- ⁶ Muḥammad Ayyūb Qādrī, *Makhdūm-i-Jahāniyān Jahāngasht: Mufaṣṣal Ḥālātwa Sawāniḥ Ḥaḍrat Jalāl-Dīn Makhdūm-i-Jahāniyān Jahāngasht* (Karachi: H.M. Sa'īd Company, 1963).
- ⁷ Mumtaz Ali Khan, "Sheikh/Qāḍi Hamīdu'd-Dīn of Nagaur," *Islamic Culture* LII, No. 4 (January, 1978), pp. 76-87.
- ⁸ Bruce Lawrence, "The Lawa'ih of Qazi Hamid ud-Din Nagauri." *Indo-Iranica* XXVIII, No. 1-4, pp. 34-54.
- ⁹ Saiyid Zaheer Husain Jafri, "Khanqah and the Dissemination of Knowledge: Khanqah-e-Karimia Salon and the Khanwadah of Hazrat Shah Muḥammad Na'im 'Aṭā," in *Al-Ghars al-Wahdī fi-Rasā'il al-Shaikh Na'im bin al-Mahdī*, by 'Allāma Hafiz Shah Muḥammad Na'im 'Aṭā, eds. Syed Shah Ahmad Husain Jafri NaimiIslahi, Prof. Mohammad Nauman Khan, Prof. Saiyid Zaheer Husain Jafri (Salon: Khanqah-e-Karimia, 2016), pp. xii-xiii.
- ¹⁰ "Mu'izz al-Dīn Muḥammad ibn Sām," *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Muizz-al-Din-Muhammad-ibn-Sam>; for finding the Hijrī equivalent to the Common Era dates or vice-versa here and elsewhere, we use "Islamic Hijri Calendar for 1400 Years," Habīb's Site. <https://habibur.com/hijri>
- ¹¹ Mumtaz Ali Khan, "Shaikh/Qāḍi Hamīdu'd-Dīn of Nagaur," *Islamic Culture*, Vol. LII, No. 4 (1978), p. 71 (fn. 1).
- ¹² Shaykh Ḥamīd bin Faḍlu'llāh Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn* (Delhi: Maṭba'-i-Riḍawī, 1891), p. 148.
- ¹³ Jafri, "Khanqah and the Dissemination of Knowledge." p. xii.
- ¹⁴ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, p. 148.
- ¹⁵ Shaykh Muḥammad Gawthī Shaṭṭārī Mānduwī, 'Awliyā' Allāh quddasat'asrārḡhum kay Muqaddas Ḥālātka Tadhkirahya'nī Gulzār-i-Abrārka Urdū Tarjumah mawsūmbih Adhkār-i-Abrār, trans. from the Persian into Urdu by Faḍl Aḡmad Jīwarī (Lahore: Dāral-Nafā'is, 1427/2006), pp. 47-48.
- ¹⁶ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, p. 148; Shaykh 'Abdal-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī, *Urdū Akhbār-al-Akhyār*, trans. from Persian into Urdu by Mawlānā Subḡān Maḡmūd Šāḡib and Mawlānā Muḥammad Faḍīl (Delhi: Adabī Duniyā, 1414/1993), pp. 85-88.
- ¹⁷ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, p.148; Shaṭṭārī Manduwī, *Gulzār-i-Abrār mawsūmbih Adhkār-i-Abrār*, pp. 47-48.
- ¹⁸ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, p. 148; Sayyid Šabāḡ al-Dīn 'Abdal-Raḡmān, *Bazm-i-Šūfiyā'* ('Azamgarh: Maṭba' Ma'ārif, 1949), p. 84. <https://www.scribd.com/document/178835071/Bazm-e-Soofiya-Syed-Sabahuddin-Abdur-Rehman>
- ¹⁹ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, p. 148.
- ²⁰ Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics*, p. 367.

- ²¹ ‘Abdal-Raḥmān, *Baẓm-i-Şūfiyā*’, pp. 84-85; Sayyid Muḥammad bin Mubārak Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, trans. from the Persian into Urdu by Ghulām Aḥmad Biryān (Lahore: Mushtāq Book Corner, not-dated), pp. 110-111.
- ²² ‘Abdal-Raḥmān, *Baẓm-i-Şūfiyā*’, p. 85.
- ²³ Ibid, p. 85.
- ²⁴ Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics*, p. 358.
- ²⁵ Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, pp. 136-138.
- ²⁶ Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn* (Delhi: Maṭba’-i-Riḍawī, 1891), p. 149.
- ²⁷ Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, p. 689; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 87.
- ²⁸ Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, pp. 664-665.
- ²⁹ Ibid, pp. 667-668, 678.
- ³⁰ Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 150; Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, p. 690; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 85; Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, p. 409.
- ³¹ Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, p. 408; Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 150; Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, p. 689; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 87.
- ³² Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, pp. 149-150; Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, pp. 407-408 (Majlis 5:16).
- ³³ Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, pp. 154-155.
- ³⁴ Khan, “Shakh/Qaḍī Ḥamīdu’d-Dīn of Nagaur,” pp. 72-73; Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 155; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, trans. Maḥmūd and Fāḍil, p. 87; Shaṭṭārī Manduwī, *Gulzār-i Abrār mawsūmibih Adhkār-i-Abrār*, p. 48.
- ³⁵ “Islamic Hijri Calender for 1400 Years,” Habib’s Site. <https://habibur.com/hijri/641/9/>
- ³⁶ Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 155.
- ³⁷ Khan, “Shaikh/Qaḍī Ḥamīdu’d-Dīn of Nagaur,” p. 73; Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, pp. 115-116; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 85-87.
- ³⁸ Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 155; Kirmānī, *Siyar al-Awliyā*’, pp. 115-116.
- ³⁹ Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 150.
- ⁴⁰ Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, pp. 55 (Majlis1:30), 90, 141, 220, 274, and 409; Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, p. 150.
- ⁴¹ Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, pp. 55 and 288; Jamālī, *Siyar al-’Ārifīn*, pp. 151-153; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 115-116.
- ⁴² Sijzī, *Fawā’id al-Fu’ād*, pp. 90, 317.
- ⁴³ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 107-108.
- ⁴⁴ Mukarram Ahmad Wahid, “On Jamali Kamali,” M.A. Term Paper, University of Delhi, unpublished, 2018.

- ⁴⁵ Shaykh Ḥamīd bin Faḍlu' Llāh Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, trans. from Persian into Urdu by Muḥammad Ayyūb Qadrī (Lahore: Markazī Urdū Board, 1976), p. 215; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 107-108.
- ⁴⁶ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 108.
- ⁴⁷ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, trans. Qadrī, pp. 215-216.
- ⁴⁸ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 108.
- ⁴⁹ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, trans. Qadrī, p. 216.
- ⁵⁰ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, trans. Maḥmūd and Fādīl, p. 110.
- ⁵¹ Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, trans. Qadrī, p. 218-219; Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 111-112.
- ⁵² Jamālī, *Siyar al-'Ārifīn*, trans. Qadrī, p. 219 (fn. 3 and 4); Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 112.
- ⁵³ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 115-116.
- ⁵⁴ Ibid, p. 108.
- ⁵⁵ Sijzī, *Fawā'id al-Fu'ād*, pp. 316-317.
- ⁵⁶ Jafri, "Khanqah and the Dessimination of Knowledge." pp. xiv-xv.
- ⁵⁷ Shaykh 'Abdal-Ḥaqq Muḥaddith Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, trans. from the Persian into Urdu by Mawlānā Subḥān Maḥmūd Šāḥib and Mawlānā Muḥammad Fādīl (Lahore: Akbar Book Sellers, 2004), pp. 380-381.
- ⁵⁸ Ibid, p. 356.
- ⁵⁹ Ibid, pp. 314-315.
- ⁶⁰ Ibid, pp. 406-407.
- ⁶¹ Ibid, pp. 411-412.
- ⁶² Ibid, p. 468.
- ⁶³ Jafri, "Khanqah and the Dissemination of Knowledge." p. xiv (fn. 3)
- ⁶⁴ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, pp. 410-411.
- ⁶⁵ Jafri, "Khanqah and the Dissemination of Knowledge." p. xv.
- ⁶⁶ Dihlawī, *Urdū Akhbār al-Akhyār*, p. 411.
- ⁶⁷ Jafri, "Khanqah and the Dissemination of Knowledge." pp. xv-xxxii.
- ⁶⁸ See "al-Ghazālī," *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/al-Ghazali>
- ⁶⁹ See "Rūmī," *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Rumi>
- ⁷⁰ Annemarie Schimmel, "Islamic Literatures of India," in *A History of Indian Literature (Volume VII: Modern Indo-Iranian Literature, Part 1)*, edited by Jan Gonda (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973). pp. 1-60.

- ⁷¹ Mukarram Ahmad Wahid, "Sources for the Mughal Empire – Literature in the Vernacular," B.A. Assignment, St. Stephen's College, University of Delhi, unpublished, 24 Nov, 2015; Allison Busch, "Hidden in Plain View: Brajbhasha Poets at the Mughal Court," *Modern Asian Studies* Vol. 44, No. 2 (2010), pp. 267-309.
- ⁷² Muzaffar Alam, "The Pursuit of Persian Language in Mughal Politics." *Modern Asian Studies* Vol. 32, No. 2 (1998), pp. 317-349.
- ⁷³ David Lelyveld, "Sir Sayyid, Maulana Azad and the uses of Urdu," *NMML Occasional Paper: History and Society (New Series)* 35, (2015), p. 4.
- ⁷⁴ While the MS, of the *Tawāli' al-Shumūs* dates to 1016/1608, that of the *Sharḥ-i-Arba'īn* dates to 1064/1653. See M.H. Razvi and M.H. Qaiser Amrohvi (comp.), *Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library, Aligarh Muslim University, Aligarh, V. 1, Habibganj Collection (Persian), Part II, Islamic Sciences, History, Biography etc.* (Aligarh: Maulana Azad Library, 19885), pp. 14, 83-84. Khan, "Shaikh/Qaḍi Ḥamīdu'd-Dīn of Nagaur," pp. 81-82.
- ⁷⁵ Bruce Lawrence, "The Lawa'ih of Qazi Hamid ud-Din Nagauri," *Indo Iranica* XXVIII, No. 1-4 (1975), p. 38.
- ⁷⁶ In introducing one of his own books, the fourteenth/twentieth century writer, Frithjof Schuon would comment thus: '...in fact everything has been said already, though it is far from being the case that everyone has always understood it. There can therefore be no question of presenting "new truths"; what is needed in our time, and indeed in every age remote from the origins of Revelation is to provide some people with keys fashioned afresh – keys no better than the old ones but merely more elaborated – in order to help them rediscover the truths written in an eternal script in the very substance of man's spirit.' See Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Bloomington: World Wisdom, 1998), p. viii.
- ⁷⁷ See Seyyed Hossein Nasr, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E.B. Lumbard, and Mohammad Rustom, eds., *The Study Qur'an: A New Translation and Commentary* (New York: Harper One, 2015), p. 68.
- ⁷⁸ Bruce Lawrence, *Notes from a Distant Flute*, p. 111.
- ⁷⁹ Mumtaz Ali Khan, "Sheikh," *Islamic Culture* LII, No. 1 (January 1978), p. 76.
- ⁸⁰ Bruce Lawrence, "The Lawa'ih of Qazi Hamid ud-Din Nagauri," p. 38.
- ⁸¹ Lawrence, *Notes from a Distant Flute*, p. 109.
- ⁸² Lawrence, "The Lawa'ih", pp. 38-42.
- ⁸³ Ibid, p. 35 (fn. 3)
- ⁸⁴ Khan, "Sheikh/Qaḍi Ḥamīdu'd-Dīn of Nagaur," p.74.
- ⁸⁵ Ibid, p. 74
- ⁸⁶ Lawrence, "The Lawa'ih," p. 35 (fn. 3).
- ⁸⁷ Khan, "Sheikh/Qaḍi Ḥamīdu'd-Dīn of Nagaur," p. 82.
- ⁸⁸ Lawrence, *Notes from a Distant Flute*, p. 60.
- ⁸⁹ Khan, "Sheikh/Qaḍi Ḥamīdu'd-Dīn of Nagaur," p. 74.

⁹⁰ Lawrence, “The Lawa’ih”, p. 42 (fn. 1)

⁹¹ Ibid, p. 42 (fn. 1)

⁹² Khan, “Sheikh/Qaḍi Ḥamīdu’-d-Dīn of Nagaur,” p. 73.

Living Faith: *Madrassa* Education in Kashmir

Mushtaq ul Haq Ahmad Sikander

Kashmir was a Hindu majority region but the tyranny of Hindu kings and rigidity of Hindu elite Brahmans coupled with their hegemony had made the common masses averse to Hinduism and they accepted Buddhism for solace and equal rights, but after sometime Brahman elite struck back and Buddhism lost its foothold in Kashmir. Islam in Kashmir did not come in the form of conquests or invasions by Muslim rulers but it spread through the peaceful spiritual preaching of the Sufis. Eminent historian Prem Nath Bazaz says “Politics had dehumanized the Kashmiris, Islam made them men again. Just as the Muslim rule was established in Kashmir without much bloodshed, so was Islam spread throughout the length and breadth of the valley by peaceful preaching and lucid persuasions of Mir Sayyid Ali and hundreds of the Sayyid missionaries who came from Hamadan and other parts of Persia.”¹

The earliest known Sufi in Kashmir was the Turkistani Suharwardi Hazrat Sayyid Shrafuddin Abdur Rahman known as Bulbul Shah, who travelled extensively in West and Central Asia before finally arriving in Kashmir in CE 1295; in the reign of the Hindu king Raja Suha Dev. It is believed that he stayed in Kashmir only for a short while on his maiden trip, but later he came back in CE 1324 in the reign of the Buddhist ruler Rinchen Shah, whom he converted to Islam,² and who laid the foundation of the Muslim rule in Kashmir which then continued for centuries. Bulbul Shah succeeded in making few converts to Islam through peaceful preaching, but with the death (alleged murder) of Rinchen the valley retrograded back to Hindu rule.

The next Sufi who preached in Kashmir was the Iranian Kubrawi Hazrat Mir Sayyid Ali Hamdani (b. CE 1313/14) who converted many Kashmiris to Islam along with his seven hundred disciples and acquaintance Sayyids (*Sadaat*) who preached through every nook and

corner of the Valley. He brought social, economic and political revolution along with the religious one. Islam eased the rigid caste boundaries which were upheld by Hinduism, thus hundreds of poor peasants entered the fold of Islam. He and his *Sadaat* brought many new arts and crafts to Kashmir which ushered an economic revolution among the poor masses and made them financially strong.³ He also penned down *Zakhirat ul Maluk*, a treatise for rulers on Statecraft though Muslim rulers of Kashmir neglected it, but as a great scholar and prolific writer he penned numerous Sufi treatises in Persian and Arabic. He was aware of the conditions prevalent in Kashmir, despite being strict in matters of Shariah he introduced the collective loud chanting of litanies in praise of Allah and the Holy Prophet (SAW) after the Dawn Fajr prayer, the *Aurad-i Fathiyya*, a booklet he compiled resembling the mantras which Hindus chanted in the temples. It is still followed in many mosques and has now grown as an indigenous practice which is unknown beyond the Kashmir.

However as a Sufi, most of the teachings of Syed Ali Hamdani particularly as espoused in his political treatise, *Zakhirat ul Maluk*, were abhorred by the newly converted Muslim rulers. According to Hamdani, the Non Muslims had to pay *Jaziya*, remain subservient and not allowed to build any new temples. So it was unacceptable to the king as political pragmatism demanded that the faith of his majority subjects be respected. These strict and rigid conditions on Non Muslims as espoused by Mir Syed Ali Hamadani have drawn flak and severe criticism from various quarters too. S.A.A Rizvi writes, about these conditions on Non Muslims as, "In emphasizing such a covenant, Syed Ali was acting as an *'alim* and not as a Sufi. Sultan Qutub-ud-Din adopted Persian dress and divorced one of his wives whom he had illegally married earlier.⁴ Also A. Q. Rafiqi in his book, *Sufism in Kashmir*, takes a similar stance and describes Syed Ali Hamadani's mission in Kashmir as a failure because Sultan Qutub-ud-Din did not subscribe to his political ideology of imposing severe and rigid code of conduct of the Sh'afi law upon his Non Muslim subjects. Also another writer describes the relations between Sultan Qutub-ud-Din and Syed Ali Hamadani as not cordial. "There was a conflict between them,

arising from their different attitudes towards Non Muslims. Thus it made it impossible for him to be reconciled with the policies of Sultan Qutub-ud-Din. Dissatisfied with the Sultan's response to the teachings, Syed Ali Hamadani decided to leave Kashmir."⁵ Some meticulous researches rebut these views about the personality of Mir Syed Ali Hamdani.⁶ So Mir Syed Hamdani did not have time and opportunity to establish any full fledged *madaaris* in Kashmir.

Here it may be noted that recent research shows Muslim presence in the Valley before the arrival of these Sufis. Legend is that the Prophet (SAW) had dispatched two emissaries to the court of the seventh century Kashmiri king, Venna Dutt, who is said to have been so impressed by their exposition of Islam that he began "to lead a simple life and even distributed one tenth of his agricultural produce amongst the poor and needy as *ushr* (an Islamic levy)."⁷ Despite the presence of Muslims in Kashmir it remains a fact that only after the advent of Sufis did the Islam spread on a mass scale and became a new creed of the people. The sufis did establish some hospices, *madaaris* and also the Muslim kings established them where the new converts of Islam would be imparted teachings of Islam, Qur'anic recitation and learning few verses. Some scholars who had migrated to Kashmir, also established their *madaaris* and wrote *fatawa* but most of the *fatawa* or legal opinions were articulated by the King in consultation with jurists.

Sufism in Kashmir developed its own indigenous form which is popularly known as Rishism⁸ whose greatest proponent was Shaikh Noor-ud-Din Noorani (1356-1440) popularly known as Nund Rishi. Nund Rishi made Kashmiri poetry as a genre to carry the message of Islam among his fellow Kashmiris and his poetic compositions, *shrukhs* are still accorded as the finest pieces of literary gems in Kashmiri language and are granted the status of *Koshur* Qur'an or Kashmiri commentary on Holy Qur'an. The life style of these Muslim Rishis drew heavily upon pre-Islamic traditions. They spend long periods in forests and caves practicing stern vigorous austerities for spiritual upliftment, though Noorani later came to believe

that renouncing the world was cowardice and escapism from the reality and brutal facts of life. A true, Rishi he stressed must actively intervene in the day to day affairs, and take side of the poor, oppressed and wretched ones of the earth. He crusaded against the oppression by elites, castist Brahmans and the 'Ulama attached to the royal court, following his criticism and being vocal as a champion of the rights of the poor thousands entered the fold of Islam. The Mughal Emperor Jehangir in his autobiography *Tuzk i Jehangiri* says about these Rishis that “Though they have no religious knowledge or learning of any sort, yet they possess simplicity and are without pretence. They abuse no one; they restrain the tongue of desire and the foot of seeking. They eat no flesh, they have no wives and always plant fruit bearing trees in fields so that men may benefit by them; themselves desiring no advantage”

The valley of Kashmir with the inception of Islam did undergo drastic changes at all levels and strata of society. Islam in Kashmir was not a result of some brutal and bloody conquest but by the efforts and toil of Sufi Saints. It is due to the abundance of these Sufis and Rishis at every nook and corner of the Kashmir that valley came to be known as *Pir Vare* (abode of saints). These Sufis had certain specific characteristics which set them apart from the mainstream 'Ulema and literalists, and these principles guided their individual and collective lives.

These Rishis always stood for Communal harmony, love for all humanity and Social Justice. Thus said Noor-ud-Din Noorani about Communal Harmony

*Children of the same parents,
When will Hindus and Muslims cut down the tree of dualism?
When will God be pleased with them and grant them his Grace?
We all came into this world as brethren
One lives in a palace, another in a hut
Still as brothers we came here all,
But now we are strangers and foes to each other
O God! When will this ever cease?*

He further says

We belong to same parents,

*Then why this difference?
Let Hindus and Muslims worship God alone.
We came into this world like partners.
We should have shared our joys and sorrows together.*

Noor-ud-Din was preceded by Lalla Aarifah or Lalleshwari (Lal Ded or Lal Mouj) the former used by Muslims and latter by Hindus to describe her, though she did not convert to Islam but was deeply influenced by its fundamentals and tenants espousing humanity, fraternity, equality and communal harmony. Her verses known as *vaakh* in Kashmiri are still part and parcel of the local vocabulary and folklore. She castigates the Brahman greed for animal sacrifices as,

*It covers your shame,
Saves you from cold,
It's food and drink,
Mere water and grass,
Who counseled you, O Brahman,
To slaughter a living sheep as a sacrifice,
Unto a lifeless stone.⁹*

She revolted against the existing monopoly of knowledge and learning by Brahmans who took pride in describing themselves as learned,

*The thoughtless read the Holy Books,
As parrots, in their cage, recite Ram Ram
Their reading is like churning water,
Fruitless effort, ridiculous conceit.¹⁰*

She described the various rituals and practices as obscure and useless and preached love for all humanity.

*Siva abides in all that is everywhere
Then do not discriminate between a Hindu and a Musalman
If thou art wise, know thyself
That is the true knowledge of the Lord.¹¹*

Noor-ud-Din paid Lalla rich tributes in these famous verses,

*That Lalla of Padmanpore
Who slepted down her throat, the Divine nectar
Was an avtar of ours
O God, grant me the same spiritual power.*

The Rishi inspiration and culture owes its popularity to various factors, among them the non proselytizing missionary activities of Rishis, little concern towards the establishment of religious *madaaris* and remaining aloof from the power centers and ruling clique were the characteristics that won the hearts of millions of Kashmiris. The message of Rishis passed through oral medium from generation to generation and few established hospices, but institutionalized *madaaris* were not a part of the Rishi culture. This Sufi and Rishi culture along with the conversion of Kings and establishment of Muslim rule later resulted in the mass conversion of the Kashmiris to Islam.

The decades passed and the monarchs changed but the common people continued to live in harmony and peace only to be disturbed time and again by skirmishes, internecine wars and foreign invasions. Most of these disturbances were of temporary nature, but during the rule of Chak dynasty, the persecution of majority of Sunnis at the hands of Shia minority led Chak rulers sow the seeds of discord that paved way for the invasion by Mughals in 1585 led by Akbar who was waiting for an opportunity to annex Kashmir to his Kingdom. Later, he sent the last independent ruler of Kashmir, Yusuf Shah Chak in exile to Bihar where he died a sad unsung death.

With the decline of the Mughal rule, Afghans, Sikhs and Dogras ruled Kashmir. They committed numerous atrocities against Kashmiris. During Mughal and Afghan rule some *madaaris* were established, few existing ones given grants and others encouraged. But the Sikh and Dogra period witnessed antagonism towards these institutions, some even fell into dismay and various declined. Education was confined to a specific class of people who had the caste or material privilege. Education under Dogras was mostly imparted on traditional pattern through *tsatahals* or traditional schools. It meant *gurukul* for Pandits where Sanskrit learning was imparted and Qur'anic education for Muslims in *madaaris*. The *madaaris* also trained students in Persian language. Also there was a huge network of *makaatib* associated with each big mosque, where children

were taught to read Qur'anic Arabic but without understanding it. The working hours were mostly at dawn or dusk.¹² Persian language was the gateway to administrative posts, but due to the Hindu nature of the Dogra regime, most administrative posts of the state bureaucracy were monopolized by handful Pandit families.

Even obstacles were insurmountable for establishment of religious *madaaris* in the nineteenth century. Allama Anwar Shah Kashmiri, who was educated at Deoband and struggled for three years to establish a *madrassa* at his birth burg in Lolab to enlighten his people about the correct tenets of Islam at last gave up his efforts and settled down permanently in Deoband.¹³ Today, he is considered one of the stalwarts of Deobandi school of thought in whole South Asia.

The Pandit Hindu minority of the Valley was spared from the persecution and oppression so were the upper caste muslim Syeds, Pirs and Khojas.¹⁴ Pandits, Syeds, Pirs and Khojas were exempted from the *begaar*¹⁵ that every Kashmiri Muslim was eligible for. The oppressive and discriminatory nature of Dogra regime towards Muslim subjects was documented by various visitors and travelers. But these Muslim Syed and Pirs did continue a tradition of Qur'an teaching and learning in their individual capacity. They taught Qur'anic recitation in mosques and even their women taught Qur'an in their homes. They were known as *Oatanjis/Ustanjis* (Female Qur'an teachers). The local boys and girls went to their homes for learning the recitation and they paid them in cash or kind for learning the book of Allah. This was also an important activity and role that was confined to Syeds and Pirs.

Madrassa Education in Kashmir after Indian Independence

With the end of Dogra era, the autocratic rule was over, but the family and personality oriented politics continued.¹⁶ In this new scenario, the old loyal class of Dogra regime was disempowered. The land to tiller act got the Jagirdari system abolished. In most cases the landlords were paid nominal or no compensation. This Act made Sheikh Abdullah darling of the masses. This one step disempowered some Khoja Muslims too.

They bore the double brunt because unlike Syeds and Pirs most of them were involved with business and maintaining huge chunks of lands. They had distaste for education because they were not interested in jobs as it did not offer them lucrative material gains. Syeds and Pirs being poor and dependent on Khojas for their survival when confronted with the overhauled system were the first ones to avail the fruits of the new system. They had been educationally aware, as it was the only criteria that offered them an elevated social status. They would offer their services to Khojas and survive by conducting the religious rituals whether teaching Qur'an or leading prayers. The Khojas continued with the Dogra norm of not availing education in the first two decades in post accession years. Syeds and Pirs now had to avail the state patronage in the form of government jobs that were previously monopolized by the Pandits. So being aware of the prospects of education and continuing with their previous normal routine, Syeds and Pirs were the first among Kashmiri Muslims to avail the educational opportunities. Unlike the Khojas, they let their women to be enrolled in schools too and allowed them to go for jobs too.¹⁷

The distribution of land and educational opportunities over the next few decades gave rise to the middle class in Kashmir. The development of middle class had diverse impact and ramifications on the Kashmiri society. Maharaja Hari Singh in late 1930s had started compulsory but coercive schooling (Jabari schools). The parents were compelled to enroll their children in government schools of their locality. This trend was continued by the Sheikh Abdullah's government and a generation was rendered literate.¹⁸ The state continued its efforts to establish more schools, colleges and universities.¹⁹ These efforts continued with the establishment of professional colleges like Medical College and Regional Engineering College in Kashmir. But the events of 1953 that led to the deposition and incarceration of Sheikh Abdullah disrupted the academic calendar as strikes and hartals were observed continuously in the next few decades.²⁰

On the otherhand, the religious and revivalist movements also established a network of educational institutes in Kashmir. Jamiat e Ahle

Hadith, Jamaat e Islami, Anjuman Tablighul Islam, All Jammu & Kashmir Shariye Shuiyaan established their educational institutions.²¹ These educational institutions were offering mixed curriculum of government/secular and private/religious education to the children. They also opened their doors to the girls. These educational institutions affiliated with these religious organizations certainly were a blend of *madrasa* and school system, although they were offering some religious education they were not *madaaris*. These religious and revivalist movements established new *madaaris* and some of them are affiliated with government institutions of higher learning and they grant dual degrees.²²

The threat to be rendered irrelevant and left behind had prompted certain initiatives aimed at education of Muslims in Kashmir. Earlier too the educational activities of Christian schools coupled with Dogra rulers' prejudice against Muslim masses made religious scholars particularly of Mirwaiz family initiate a movement for social and religious reform. They intended to keep themselves relevant among the masses and fueled by the Islamic spirit of education and knowledge, Mirwaiz Rasul Shah established *Anjuman e Nusratul Islam* in 1889. Rasul Shah perceived Kashmiri Muslims to be ignorant and backward because of their lackadaisical attitude towards modern and religious education. To overcome these impediments he established a primary school namely Islamia school in 1899 under the aegis of Anjuman. This school opened new vistas of education for the masses. They were not reluctant to enroll their children in this school because Mirwaiz enjoyed the religious sanctity. Hence faith and morals of children were safe in Islamia school as compared to the missionary schools run by Christians. Mirwaiz did not openly oppose the missionary or government schools but set up an alternative model school and given his following particularly in the Srinagar city, the Anjuman schools were successful in educating the Kashmiri Muslims.

The education of many Muslims in different *madaaris* of India who were to play a pivotal role in education and social reform also

perpetuated mushrooming of *madaaris* in Kashmir. Mirwaiz²³ Yusuf Shah studied at Darul uloom Deoband. After completing his studies, he played an important role as the chief cleric of Jamia masjid, Srinagar. His role was instrumental in the political awakening of Kashmiris from 1920s till partition. Most of the founders of Islamic revivalist movement Jamaat e Islami (JeI) chapter in J&K (JeIK) were also trained in different *madaaris* and colleges outside the Kashmir valley.²⁴ If these young men through their education in undivided India had not been exposed to the new ideas and values of liberty, freedom and democracy then the struggle against the Dogra regime would have been delayed by few decades. The political, social and religious reform too would have taken a backseat if these young men who studied in India had not returned back to play an important role in their respective domains and fields.

JeIK was headed by the class of Pirs during its initial decades after it was founded in 1943.²⁵ In the post accession decades it played an important role in the educational and socio-political scenario of Kashmir. It rebelled against the traditional Sufi oriented clergy who were helping maintain the status quo. JeIK was confronted by the traditional clergy associated with the shrines and mosques. For JeIK leaders, Islam is a holistic system that espoused and encouraged its faithful adherents to take charge of the socio-political and educational leadership roles in the society. They were dissatisfied with the status quoist education and religious practices embedded in ritualistic Islam. For this revolutionary role of education and Islam had to be reinterpreted anew.

Similarly a number of Kashmiri youth went to Saudi Arabia and Iran in 1980s and after returning established a number of *madaaris* to propagate their interpretation of Islam. These *madaaris* are still functional in different parts of Kashmir and hundreds of students are imparted religious education in these institutions. Even now every year hundreds of Kashmiri students enrol in different *madaaris* in India and abroad for gaining religious knowledge.

The *madaaris* in Kashmir have witnessed a perpetual growth. Now in every area of Kashmir, a *madrassa* is present. They are affiliated with different *madaaris* of India, schools of thought and sects. Each *madrassa* has a curriculum that follows the *Dars e Nizami*, with few additions, deletions and deviations here and there. The course books are somewhat similar, except that the Qur'anic exegesis prescribed is the one written by some scholar of their sect. Similar is the case with jurisprudence, they follow a single school of thought, except for the Salafis and Ahle Hadith who may claim to follow no jurist or school of thought. But even in Salafi *madaaris*, the textbooks prescribed for jurisprudence are written by the Salafi scholars, in most cases those based in Saudi Arabia or Gulf. Similarly in JeIK affiliated *madaaris*, the basic textbooks and opinions of Mawlana Mawdudi and other JeI affiliated scholars are part of the curriculum.

In most *madaaris* affiliated to Deobandi, Barelwi and Salafi schools of thought, the students are trained in debating skill (*Manazira Baazi*). The aim of this exercise is to prepare the students with polemics so that they can defeat their opponent and declare the triumph of their school of thought. So the emphasis in most *madaaris* is to declare the other school of thought as deviated and straying from the path of Islam. The libraries of most of these *madaaris* are filled with tomes and volumes that are written by their protagonists rebutting the other sects. The curriculum, covert and overt, both, has components that have sectarian tinge among them. Later when these *madrassa* students graduate they opt for the same polemical approach and are filled with false pride that makes them believe that only their interpretation is infallible and gospel truth. So as is the case in South Asia and other countries where these *madaaris* have spread their networks, sectarianism is on rise. The case is no different in Kashmir. The sectarianism rules roost and to add insult to injury social media is being used to spread it. Earlier these sectarian debates were confined to mosques and books but the advent of social media has granted a new boon of life to these sectarian *mullahs*.

These sectarian mullahs do not allow change in the *madrassa* structure and curriculum. I found computers rarely in *madaaris*, even if there are few, they are for maintaining records and out of bounds for the students to operate. The use of ICT in classes is out of question. The pedagogy too is very traditional, where rote memorization is the ultimate goal. The prevalence of smart phones is a fact that has been accepted; otherwise for students it is abhorred. The development of critical thinking and questioning the teacher is looked down upon. The teacher still enjoys the reverence of a great saint or *Pir* whose sayings are sacred and beyond question. The manifestation of this reverence can be witnessed in the form of hagiographies that are written in huge numbers by the *madrassa* trained scholars. Unless the questioning spirit is not a part of *madrassa* curriculum things will not move in a positive direction. Pedagogy, curriculum and education have moved beyond them. The centre of education now is the student not teacher, textbooks and pedagogy. But it will take *madaaris* decades to learn about this simple fact and adopt child centric approach.

Gender and *Madrassa*

The curriculum of girl *madaaris* though based on Dars e Nizamiyyah but certainly the emphasis of girl *madaaris* is to prepare girls to become examples of obedient wives and good mothers besides carrying out the message of Islam.²⁶ The syllabus of girls' *madrassa* is different because women are supposed to have different capabilities thus they need differential treatment. Further only few girls are supposed to go for higher education or *Ifta* (Juristic knowledge) that will allow them to issue *Fataawa*.²⁷ Women are supposed to stay at home, raise a family and help the man in looking after his children. The whole corpus of religious literature produced about women just deals with their duties with few focusing on their rights. Most of the literature produced about women just deals about their responsibilities with little focus on their rights. Most of the literature is advisory in nature that is heavily influenced by social context and patriarchy.²⁸

Most of the literature written on women by 'Ulama is advisory in nature²⁹ that intends to make them fit certain gender roles. South Asia and India particularly being a patriarchal society, women are supposed to uphold certain roles. Islam is used to justify and legitimize these gender roles, misogyny and patriarchy. The Muslim women are quite behind men in every aspect including socio-economic and political one.³⁰ The rights that Islam has bestowed on women including the property rights, *Mehr* (dower money), right to education and right to marry are violated with impunity. Most mosques and *madaaris* have no space for women. They continue to remain illiterate, existing in their specific gender roles as home makers and upbringing children. The *madrassa* teaches the same classical interpretation of Islam that was rooted in an agricultural society and is deeply patriarchal. The new discourse about gender, *Just Islam*, which engages with a new gender neutral and positive interpretation of Islam is quite alien to *madaaris*.³¹ With the changing times, there certainly is urgency of *Ijtihad*³² to deal with the context specific questions, Gender and Women rights being the most important one. The girl *madaaris* in Kashmir are no different than their counterparts in India. However their trajectory is different as Islam in Kashmir and Islam in India followed different patterns, routes and lived realities.

The mass conversion of people to Islam in Kashmir coincided with the foundation of Muslim rule in Kashmir,³³ but the status of women did not improve considerably, because Islam did not impact social life as such and the economic relationships between the kingdom and masses also maintained a status quo, though a few women did find their way to the echelons of power like the Queen Habba Khatoon, who was the Queen of Kashmir's last independent King Yusuf Shah Chak. But women like her were an exception than rule as the status of women in Kashmir remained almost the same if not degraded as before the advent of Islam. However, the Rishi syncretic culture allowed women to be a part of learning and spreading the teachings of *Rishism*, as many women were disciples of Rishi masters.

Islam neither contributed nor acted as a retribution for this progress and development of women. In case of education, the women belonging to the elite upper castes were the first to avail education and secure various lucrative administrative and educational jobs. Despite the fact that immediately after 1947 it was still considered taboo to send girls to school, but this taboo seems more circumstantial than cultural or religious because the schools were located at long distance from homes, hence parents preferred not to send their children. Also economic conditions were responsible for this apathy.³⁴ Further women *madaaris* were unknown to the Kashmiri Muslims. Women played no role when it came to religious articulation, discourses or jurisprudence. Only few women were associated with teaching Qur'an that too as a role passed from generation to generation in Syed and Pir castes. Similar was the case with mainstream education.

The harbingers of education in Kashmir were the English missionaries who established various schools in Kashmir. The credit for establishing a girl school also goes to these missionaries particularly to the efforts of Miss Muriel P Mallionson.³⁵ The Mirwaiz family of Srinagar also helped in the spread of education among the Muslim masses and one Mirwaiz Rasul Shah better known as Sir Syed of Kashmir established schools where girls were enrolled too.

With the advent of education among the elite women, their customs and dress patterns also depicted a remarkable change. *Burqa* and *Purdah* were discarded³⁶ by them, as this pattern of dress and seclusion of women was confined among the upper castes only and they comprised of the Syeds (those who claimed to be descendants of Holy Prophet Muhammad ^(SAW) and *Khojas* (those who belonged to upper caste and were rich too). The common women never practiced or adhered to the strict dress code of *Burqa* or *Purdah* though modest dress was always a part of Kashmiri culture. Kashmir being an agricultural society; a majority of women work in the fields hence cannot veil themselves strictly in long cloaks, *jilbabs* or *abayas*.

The upper caste women practiced *Burqa* or *Purdah* system more due to class, social and customary reasons than for religious reasons of Islamic piety. Thus with the advent of education and economic independence these upper caste women discarded the *Burqa* and *Purdah* only to be rescued and taken up by the lower caste women much out of the reasons for upward social mobility than for adherence to religious spirit.

In the wake of secular education, the religious education of women in most cases remained confined to learning to read Holy Qur'an without understanding it and performance of certain rituals. Islam only had a ritualistic and strictly traditional religious role in the lives of women who in majority of cases remained unaware about their rights and duties as enshrined and bestowed on them by Islam. The situation continued like this till early 1990s when the armed insurgency initiated in the valley.

Kashmir could not remain oblivious to the influence and impact of various Islamic Revivalist Movements that initiated in various parts of the Muslim world particularly in the Indian subcontinent. Among them three are worth mentioning: Jamaat e Islami (JeI), Tablighi Jamaat (TJ) (these two were founded in India) and Ahl e Hadith movement. All these three movements had only a slight influence on the lives of Kashmiri women though their influence was still remarkable if contrasted with the misogynist Deobandi and Barelvi schools of thought, where women are supposed to play no socially engaged or public roles.

Jamaat e Islami, though founded in Kashmir in year 1945 but after the birth of present day Kashmir conflict in 1947, JEI Kashmir (JeIK) chalked out its own course suitable to the political environment and local milieu. It remained aloof from both JeI India and Pakistan and had its own indigenous character though Mawlana Abul Ala Mawdudi's writings continued to be the fountainhead of its ideology. JeI Kashmir was successful in impressing and influencing thousands of Kashmiri educated youth through its teachings and chain of schools that were banned in the wake of Emergency in India (1975-1977). It has a women's wing, but not much is known about it, though its members regularly meet for various

religious programmes through a vibrant network of study circles. Most of the women members come from those families whose male members are associated with the JeI. But the acquaintance of one's kith and kin with JeI does not guarantee one's induction in JeI. JeI still upholds the credentials of a strict moral and religious conduct for its cadres while inducting new ones and granting them membership.

But JeI women members and cadres remain in oblivion from the public eye and the teachings of Mawlana Mawdudi are conservative, cultural and traditional when it comes to role of women in public life. Its women members even if deeply religious don't play any big positive role in changing or uplifting the status of Muslim women in Kashmir. Their primary focus is to make Islamic political system prevail over other systems, and they deem that if they are successful in this particular goal then it will lead to the remedy of all other social, political and economic evils and injustices, including the problems confronting women.

Tablighi Jamaat (TJ) operates through the network of mosques and rarely there is an exclusive women's Jamaat. Once in a blue moon a women Jamaat accompanies men's Jamaat that mostly comprises wives of the Tablighi cadres, who would accompany them on various religious tours for particular number of days, during which the Tablighi cadres will put a stay in the mosques and try to reach out to other Muslims located near the mosques and convince them of coming to Masjids regularly and essence of joining the TJ.

The women associated with TJ are a miniscule minority who are very religious and their religion is confined to personal piety and reaching out to others to purify them from the instincts of baser self. They don't have a mandate for a larger public role and they cannot play a huge role in social reforms and in fighting violence committed against women. Also the women in TJ are supposed to remain invisible and their public roles are discouraged, guarded and vetoed by men. The primary focus of TJ is to make Muslims adhere to the ritualistic Islam and spread the message of Islam through their network.

The Ahle Hadith movement started initially as a movement to purify Islam from the yoke of sectarianism and religious divisions within the Muslim societies but in the process of this reformation it reduced itself to a sect too. They believe and adhere to a puritanical, scriptural and literalist interpretations of Islam, in which women have a very marginal role to play. The only contribution of Ahle Hadith sect is that they opened the closed doors of mosques on women and women had access to one of the religious rights, that other sects had denied them. It is a feature of every Ahle Hadith mosque that they have separate facility for women to offer prayers. But except that they also played no bigger role in the upliftment of women. Their primary focus is on purifying Hindu influenced Sufi practices prevalent in Kashmir, like reverence of shrines and grave worship. For them spreading *Tawhid* (oneness of God) is much more important than improving status of women.

Women constitute half of the population of any society. In conservative and patriarchal societies women are discriminated against in every field including politics, religion and education. In South Asian countries women are facing numerous problems including domestic violence, foeticide, wage disparity and illiteracy. Muslim women particularly in the Kashmir valley are among the marginalized sections of society. Muslim women are educationally backward and historically they have been deprived the right to interpret religion. The lack of religious authority among women is a result of various reasons. Muslim women are mostly ignorant about religious scriptures because they are educationally backward as there is a dearth of institutions that impart religious education to women.

One such glaring example is “Jamiat-ul-Banat” that was founded by JelK. It is meant only to cater the educational needs of womenfolk and is a pioneer in this field among the other Valley’s educational institutions which banish the womenfolk from acquiring religious and worldly education. The Jamia is situated in the Umer Colony B of the Lal Bazaar area away from the hustle and bustle of city life. The chief administrator of

the Jamia, informed me that the institution was established in July 1999 by a Trust known as “Taleem-e-Niswaan Trust”. The purpose behind the trust was to quench the thirst of religious knowledge of young girls. The admission to this institute is solely done on the basis of merit in a written test conducted by the faculty. A girl must have completed her matriculation after which she is eligible for the test. This is unlike the *madaaris* where no pre requisite educational qualifications are needed. Those students who pass the test with distinction are then made to pay the admission fee of rupees 11,000 for six years which are to be spent for their bed, cupboard, utensils, books and other essentials during their stay at the Jamia hostel. Thereafter they have to pay Rupees 1500 monthly as tuition, mess and hostel charges. A ten percent quota for orphan girls is also reserved under which all the burden of their educational expenses is borne by the institution.

Course

The six (6) year course is divided into three phases:-

A) Pre-Aalimah: It is of one year duration in which the student becomes acquainted with the Arabic language and grammar, so that she can understand, write and be fluent in the language which is essential to understand Islam from its primary sources.

B) Aalimiat: After the completion of Pre-Aalimah course, the students become eligible for the Aalimiat course, which is of two years duration, in which Qur’an, Ahadith, Fiqh and Muslim history are taught besides that English, Urdu and Islamic Studies subjects from the prescribed books by J&K Board Of School Education are also studied. At the completion of this course a course certificate is given to the students. Then they enter the final phase.

C) Faziliat: It lasts for three years, besides the religious subjects, books prescribed by Kashmir University (KU) for English, Urdu and Islamic Studies are also opted. The exam to this course is conducted by the KU itself which is equivalent to three years of bachelor degree from any other

college. Thus this recognition of the Faziliat makes it possible for them on the completion of the course (Faziliat) to be eligible for Post-Graduation and higher studies in various branches of Humanities from KU.

Besides education, all students are made familiar with the basics of computer sciences. To cater this need the institute has a well developed computer lab. There is also a vocational training center in which students are taught the art of tailoring. In addition to it, Home Science department renovates every student into a good chef. The executive body of the Jamia wholly comprises of Males, and the non-teaching staff consists of forty odd souls. The teaching staff of seventeen comprises of all females except four retired male ones. The hostel is also managed by women.

The administrator reminded me that only education in a narrow sense is not the sole purpose of this institution, but real character building and infusing spirit of piety among the womenfolk because our slogan is “The education of male is of a solitary soul whereas education of a female is education of the whole family”. He then continues on repeating different sayings of Prophet ^(SAW) in which he emphasized on the education of womenfolk. “Our students are working independently within Islamic boundaries in various educational institutions, as teachers, as preachers and also as students earning degrees in various fields” responds the administrator to my question as to what do the students opt after completion of the course from the institution. He informs me that the institute is in constant contact with its ex-students, they have been given “Eleven Point Programme” to work towards building a better and evil free society and we meet after every six months to know about their progress and gain from their experience in the field.

The administrator takes me on a roam in the varsity of Jamia, where I have a privilege to witness a well built up hostel, well furnished classrooms, well equipped library, a spacious dining hall and a well decorated but small auditorium where regularly debates, meetings and seminars are held. Besides this a medical unit is also installed equipped with services of veteran medical practitioner who caters to the need of the

sick students. A meeting room is also present where parents and “Mahram” acquaintances of students can meet them accordingly with instructions. Banat has also got its own vehicle for student facilities.

Having not been satisfied with official version only, I requested the administrator that I wished to interact with some students, he agreed and within minutes some Hijab adorned girls came and started answering my questions befittingly, “We came here because the education we receive here makes us to excel in this world as well as hereafter” answers one responding to my question “Why did they opt for Banat while other institutions were quite attractive too?” At this instance I shot another flaring question at them “Can you dare to compete with students of other institutions who are a lot more exposed to the society than you?” At this one of the students answers me back fluently in English that we have also got good exposure but within Islamic boundaries and are well versed to debate with common students of other institutions in oratory, writing skills and essay competitions.” What are you going to do once your studies are complete?” “We will start to work for Positivistic Islamic changes among womenfolk who are ignorant about Islam and study further”, they respond in unity.

They convince me that the conditions in the Jamia are ideal for their sound Physical, Moral and Intellectual development, also the Fiqh which is taught is non-sectarian which doesn't compartmentalize the students in different sects each striving to prove his interpretation of Islam as the Solitary Truth thus shattering the unity of Ummah beyond repair.

Besides this another girls' *madrassa* is run by Mubeena Ramzan known as Mahdutul Muslimaat Education Trust. Unlike Jamiatul Banaat this institution is imparting religious education to girls run and managed by women solely. But its degree is not recognized by Kashmir University as it is an independent educational institution. I met and interacted with Mubeena, the dynamic founder and chief executive of the Trust, at their Srinagar campus. She related the journey since the establishment of the institution to its present evolution in chronological order with brevity. The

institution was established in 2001 at Sopore and in 2008 the institution started operating from Parraypora, Srinagar. It has scores of girls on its rolls at both campuses who are studying in various levels of their religious courses. Its syllabus is similar to other *madaaris* with no inclusion of English language or social sciences. It is a purely religious institution. When I questioned Mubeena about the role of these women religious scholars once they graduate, she optimistically informed me that they do establish study circles, preach in women congregations and try to be better wives and mothers, as that is the basic role of a woman. I further questioned her about the public role of these women as religious scholars particularly articulating religious opinions, she answers quite partially. Although she speaks at various functions but she is not quite vocal and different in her opinions about various issues. Further she has no strong opinions about the change and modernization of *madaaris*. The empowerment of women that religious education should lead to is unfortunately not found. Women in Kashmir still face numerous problems particularly they are among the least educated sections of our society. Religious education instead of empowering them has further reinforced patriarchy, giving it a religious tinge, thus reinforcing their disempowerment.³⁷ In the Kashmiri patriarchal culture where a woman is treated as a second class inferior citizen whose only purpose of life is to satisfy the carnal desires of her husband, raise the children and look after his household, she is being praised for her selfless household activities and dedication towards her husband. Her salvation in the hereafter depends on how happy her husband is with her services. Any disobedience is treated as sin. She is doomed to raging fires of hell if her husband is unhappy with her. The disobedience of her husband is equal to disobedience to creator. The misogynist Hadith wrongly attributed to Holy Prophet Muhammad (SAW) tried to reinforce this mindset. The patriarchal mindset wants to demean the status of women by stating that “if prostration was allowed for anyone other than Allah then it would have been allowed for a wife to prostrate before her husband.” Also another misogynist Hadith states that, “If a husband is angry with his wife, Allah doesn’t listen to her prayers.”

Also another Hadith that tries to reinforce the upper hand of husbands by stating that, “If a husband doesn’t permit his wife to fast, she shouldn’t keep the non obligatory fasts.” When the patriarchy and misogyny is inculcated and camouflaged in religious terms then obedience and submission becomes a religious duty that few women would dare to oppose. Islam, Qur’an and Prophet Muhammad ^(SAW) gave revolutionary rights to women that were snatched by Muslim men over centuries. *Madaaris* instead of empowering Muslim women have further helped in reinforcing patriarchy and misogyny.

What Mars the *Madrasa* System in Kashmir

Religious education is meant to inculcate ideal values among the students in order to prepare them to be contributing, productive and progressive citizens of a nation. Education is the backbone of every society. The more educated a society is more the chances of its being a leader in the comity of nations. Kashmir after its accession with India has progressed by leaps and bounds and education too has spread to all its nooks and crannies, but it has resulted in bringing down the rates of illiteracy rather than spread of education. The two terms literacy and education are mostly confused with each other, but they have a huge difference. Literacy is the ability of a person to read, write and speak a certain language whereas education constitutes the overall development of body, mind and soul. This holistic development of citizens continues to evade most literate persons. *Madaaris* too are able to churn out religiously literate people, but the real goals of education continue to evade them.

The ‘productive’ crop of millions of literates that our *madaaris* produce is ill conceived, half baked and ill prepared amalgam of ‘educated’ souls that alone constitutes the biggest flaw of our *madrasa* system. It is a complex problem that needs a multipronged strategy to rectify the wrongs. The shortcomings in the *madrasa* system results in our products being deformed, ill prepared and non concerned to baffle with the challenges of higher values of life, like truth, justice, compassion, empathy, mercy and productivity among the students for which they can

stand up in their lives and struggle. Instead most of them retrograde towards sectarianism and are easily tempted by superstitions and other vices.

In order to right the wrongs a complete overhauling of *madrasa* system alongwith the drastic evolutionary changes, are needed to be implemented time and again in a systematic manner. The flaws, challenges and shortcomings need to be corrected in a three pronged strategy at three different levels if we want our *madrasa* system to be a positive contributing cornerstone of the society.

Administrative Rectification

Every educational setup needs a hierarchal system that can streamline the process of education through the web of institutions, teachers and administrative clerical staff. The system of granting recognition to the *madaaris* is shrouded in mystery. The basic criterion that renders a *madrasa* eligible for recognition is not transparent. Is it just that they need to have few students, boarding and lodging facility, following certain textbooks and subscribing to a school of thought that renders them recognition, eligibility and affiliation for running a *madrasa*? Many more *madaaris* are running without affiliation to any big *madaaris* on personal whims of an individual or a group of individuals. Numerous *madaaris* are being run in sub human conditions with no proper classrooms and other facilities that make them non conducive for teaching. But they continue to run for decades because there is no system of inspection, thus they continue to function while civil society turns a blind eye to their flaws.

The teachers in these *madaaris* are paid meager amounts of money as salaries and are hence exploited by the owners of these *madaaris*. No labour laws are applicable in this case that can give respite to these teachers. The condition is worst for female teachers as they are paid less salary as compared to their male colleagues. This sheer exploitation continues unabated and no civil society and scholars seem serious to put an end to this discriminatory practice.

The recruitment system of the *madaaris* should be meeting highest standards in order to choose the best candidates. But rarely there is an advertisement for recruitment of faculty in *madaaris* advertised. The recruitment is not held in transparent and accountable manner. Further to add insult to injury, the promotion of teachers again is very rare.

The next is the issue of infrastructure. Most of the *madaaris* lack proper infrastructure and in many cases the funds are not available for the infrastructure development and there is no accountability for the same. Plus the washroom and pure drinking water facility is improper in many *madaaris*. The food served in most *madaaris* is not a proper balanced diet.

Teachers: Builders of Nation or Scavengers of a Dead Society

“A teacher affects eternity; he can never tell where his influence stops”

(Henry Adams)

A Teacher should be the most progressive elite of a nation. Teachers must be trend setters. The nation has bestowed a great task to a teacher to prepare generations of leaders in every field. The progress, vibrancy, productivity and moral health of a nation can be gauged from the status that a nation accords to teachers. The status of *madrassa* teachers in Kashmir is pathetic.

There are many reasons for this apathy. The meager salary of teachers in *madaaris* adds to their daily woes. During the survey, I didn't come across any single such *madrassa* that would provide its teachers more than ten thousand rupees per month. Most teachers are paid in the range of three to six thousand rupees per month. So whosoever is a teacher has a hand to mouth existence, and cannot be expected to break the vicious cycle of poverty.

Most of the candidates selected as teachers have not adopted it as the profession of first choice. They have just landed in the teaching out of chance or sheer luck, thus the aptitude that teaching demands is missing. Lack of aptitude renders them loveless for books and in these circumstances how can they inculcate the same among the students? I have

found few teachers studying books, except the prescribed text books that have been revised long back. The teachers use a certain reference, dictate the answers and the students cram them, sit in exams and pass the tests with below average grades.

The bookish knowledge is essential but beyond books they know nothing because they love to spend time in futile debating rather than in reading. The reading is abhorred and creativity is discouraged among teachers. Even the *madaaris* seem unconcerned about developing and harnessing the creativity of teachers. There are rarely any teachers trainings organized by the *madaaris*. Any new idea is grossly opposed and discouraged by the senior teachers and administrators who try to downplay it by stating that they are new to the *madrassa* system and it has been going on like the same since many decades. Any change in the status quo is not welcome, that kills the enthusiasm of the freshly recruited teachers desiring any change. The new aids of teaching learning methods and pedagogical practices are in vague as the teachers themselves are not aware of the same.

The biggest problem with teachers is that they fail to impress the students as role models. When they are de-motivated themselves how can they inspire the students for higher goals in life? When a teacher does not deliver well in *madrassa* how can he justify the claim of being a noble professional? The teachers in *madaaris* have failed to inspire students and become role models that would help in creating a better progressive future.

In many *madaaris* due to few on roll students, teachers make fictitious roll about students. This is essential as it helps in generating funds for the *madrassa*. It is another problematic aspect of functioning of *madaaris*.

Conclusion

Many 'Ulama have talked and voiced concerns about the reforms in *madaaris* but they were never successful in implementing these revolutionary reforms or initiate and implement changes in the curriculum.

None of the reformist *'Ulama* was successful in establishing any *madrassa* that bridged the gap between the modern and traditional education. In a way every new voice for change in *madaaris* has been neglected and marginalized. Even Ashraf Ali Thanvi's, Shibli Noamani's, Abul Kalam Azad's and Maulana Abul Hasan Ali Nadwi's efforts met but with no or very limited success. In fact *madaaris* are defending the status quo on various pretexts including the conspiracy mindset, state intervention and nefarious designs of Zionist powers that are hell-bent to destroy the citadels (*madaaris*) of Islam.³⁸ So if the community has to progress, the *madaaris* need to keep pace with time. Otherwise they would be left redundant with time. The *madaaris* are relevant and would remain so in the coming decades so their reform is essential, but since last one century every attempt at reform has failed so, *madaaris* are not ready to accept the change. A discourse, process and way had to be created or invented to add value to the *madaaris* and render them relevant to our current times.

An English language course that empowers its students to master the universal language should be introduced in the *madaaris* that will increase their scope of activities, employment opportunities and skills. They can promptly visit different countries of the world and be adjusted in various fields besides representing Islam. The real task of *madaaris* should be to produce *'Ulema* who cater to the public role of Islam. They should be well grounded in the traditional and modern knowledge systems, so that they can offer solutions in the light of Islamic principles. "In a world that is shaped and controlled by another civilization, the real task facing the Muslim Ummah is the creation of an intellectual space which is a genuine embodiment of the world view and culture of Islam. Without this intellectual space, reformist ideas and programmes will bear no fruit. Muslim civilization is in a dire need of genuine intellectuals; unless Muslim societies cultivate the barren lands of today's intellectual vacuum, the Ummah's marginalized existence will be institutionalized. The real world offers us no choice but to start our homework immediately".³⁹

“The duality of the education systems which has found currency among Muslims after the establishment of the government (read colonial British) that holds sway over the country should be done away with and only one system should be adopted. It is for this reason that I have called my educational scheme ‘the theory of unification of the educational system’”⁴⁰ The founder of Aligarh Movement that led to the establishment of Aligarh Muslim University in 1920, Sir Syed Ahmad Khan was aware of the shortcomings of *madrassa* curriculum and its failure in addressing the modern issues.⁴¹ Dr Obaidullah Fahd remarked that, “*madaaris* should include change, overhaul their curriculum, add new subjects, have Hindu scholars invited for guest lectures and be mobilized for introducing change within”.⁴²

The *madaaris* still have not opened their doors to the new subjects because for them:

- “1. Western culture and Indian philosophy weaken Islam and therefore no such subjects should be introduced
2. If any modern subject is taught at all, it should be Islamised first
3. It is better to give Islamic education to Muslim children who are studying in modern schools than to give modern education to *madrassa* students”⁴³

So Western education too needs to be reformed only then will it be acceptable to the Muslim ‘*Ulama*’.⁴⁴ Though there are instances in history when integration of traditional and modern education was attempted. It was experimented with by the famous Arab reformer Shaikh Tahir Al Jaziri of Syria who was the torch bearer of this trend. During the reign of Governor Midhat Pasha, he had established a society called Al Jamia al Khairiyah al Insha al Madaris under which he had established thirty *madaaris* which helped preserve rich Islamic heritage and also taught modern subjects to students.⁴⁵ The inclusion should be like religious subjects are taught in a school for an hour or so, instead of be allocated to modern subjects in *madaaris*.⁴⁶

To conclude, serious efforts need to be undertaken on multiple levels so that *madaaris* are rendered vibrant. These *madaaris* should not only produce more prayer leaders and *madrassa* administrators but leaders who can guide the Muslims using the prevalent idiom and language.

Notes and References

¹ Prem Nath Bazaz, *The History of Struggle for Freedom in Kashmir Cultural and Political from earliest time to present day*, Gulshan Publishers, Srinagar Kashmir, 1954, p. 74.

He further writes about the impact of Islam on Kashmir as, “Had Kashmir not adopted Islam and Muslim rule in the 14th century it is difficult to say what would have happened to it. It might have perished. Surely the powers that were generated among the people in various branches of creative life such as learning art and architecture would not have come to play. By coming into contact with a new culture and civilization as a result of Muslim rule, Kashmiris extricated themselves from the morass in which they had fallen and in which they were sinking deeper and deeper. Now they started their life afresh”. Ibid, p. 48.

² There are conflicting reports about his conversion.

³ Syed Ali Hamadani and the advancement of Arts and Crafts in Kashmir, in Hamid Naseem Rafiabadi, *Islam and Sufism in Kashmir*, Sarup Book Publishers, New Delhi, 2009.

⁴ S.A.A Rizvi, *A History of Sufism in India*, Manohar Publishers, Delhi, 1978, Vol. 1, P-295-296.

⁵ Shafi Ahmad Qadri, *Kashmiri Sufism*, Gulshan Publishers, Srinagar, Kashmir, 2002, P-169.

⁶ M Ishaq Khan, *Kashmir's Transition to Islam, The Role of Muslim Rishis*, Manohar Publishers, New Delhi, 1997.

⁷ Mohiuddin n.d *Islam in Kashmir*, in F.M Hassnain (ed), *Heritage of Kashmir*, Gulshan Publishers, Srinagar. Also there are other stories like Kalhana, the noted twelfth century Kashmiri Brahman scholar, writes in his celebrated *Rajatarangni* that the Kashmiri Hindu King Harshadeva(CE 1089-1101) employed many *mlecchas* (a derogatory term he uses for Muslims) in his court and army.

⁸ See Muhammad Ishaq Khan, *Kashmir's Transition to Islam, The Role of Muslim Rishis*, Manohar Publishers, New Delhi, 1997.

⁹ Jayalal Koul, *Lal Ded*, Sahitya Academy, New Delhi, 1973, p. 110.

¹⁰ Ibid, p. 104.

¹¹ Ibid, p. 107.

-
- ¹² After *Fajr* morning and *Maghrib* evening prayers.
- ¹³ Nazir Qadri, Allama Muhammad Anwar Shah: *The Pride of Kashmir*, self published, 2015, p. 82.
- ¹⁴ Syeds are the Muslims who trace their lineage to Prophet Muhammad (SAW). The Kashmiri Syeds trace their roots mostly to central asian distant lands, maintain and take pride in being migrants from other lands. They practice endogamy and look down upon the native Kashmiris as converted Muslims. Pirs are local converted Kashmiris who like Syeds distinguished themselves in Persian and Arabic learning. They attained social status due to their learning. Unlike Syeds, Khojas and Pirs did intermarry. Khojas are Muslim most of who are native Kashmiris but they too enjoy upper caste status, with the distinction that they are rich and mostly a business community, unlike Syeds and Pirs whose economy was related to religion and performing rituals. Dogras had bestowed Jagirs and endowments to these Muslim Syeds and Khojas like Pandits as they were inevitable for their rule. See Dr Bashir Ahmad Dabla, *Directory: Castes in Kashmir*, JayKay books, Srinagar, 2012.
- ¹⁵ It was a form of bonded labor that Kashmiri Muslims had to undertake for the Dogra regime. The Dogra soldiers would select able bodied young men from a locality who were to act as laborers and porters for the Dogra soldiers. They would carry their ration and ammunition in the harsh winters on perilous mountainous roads and passes as far as Gilgit and Baltistan. Most of them would perish during the journey. C.E Tyndale Biscoe, *Kashmir in Sunlight and Shade*, Dilpreet Publishing House, New Delhi, 2015, pp. 237-238.
- ¹⁶ Sheikh Abdullah led N.C was aggressively intolerant of dissidents and critics. Sheikh banished, exiled, incarcerated all members of political opposition and dissidents, including politician and historian Prem Nath Bazaz.
- ¹⁷ It was quite unusual in such a conservative, patriarchal and traditional environment for women to work in government offices and schools. But in that sense Syeds and Pirs were quite progressive. They even sent their daughters for higher studies in different states of India. This progressivism was more driven by instinct of survival and staying relevant as in the changed regimes the patronage of the Khoja class was not available to Syeds and Pirs as earlier. So only by availing the opportunities of new education they could survive and maintain the caste pride and social status. But not everything was rosy particularly for the women of Syed and Pir families. They had to face their own share of obstacles as is evident from the autobiography of Shamla Mufti, *Chilman Sey Chaman*, n.d, 1998, p 9.
- ¹⁸ G. Rasool & Minakshi Chopra, *Education in Jammu and Kashmir: Issues and Documents*, Jay Kay books, Jammu, 2016.
- ¹⁹ Prominent educationist Agha Ashraf Ali in his autobiography transcribed by Syed Habib titled *Kuch Tou Likhyey Ki Loug Kehtey Hain*, Kashmir Times Publications, 2010 has vividly depicts the problems, challenges and impediments that government had to face while trying to spread educational network in Kashmir.
- ²⁰ After his incarceration Sheikh Abdullah patronized the Plebiscite Front that continued to espouse the demand for implementation of right to self determination for Kashmiris. Sheikh Abdullah did not join the Plebiscite Front as a leader or member but only

patronized it. P.F was used as a pressure group and bargaining chip against New Delhi. After the Indira Abdullah Accord in 1975, P.F was buried and N.C led by Sheikh Abdullah once again revived.

- ²¹ Nazir Ahmad Dar, *Religious Institutes of Kashmir*, Jay kay books, Srinagar, 2015.
- ²² These include but are not confined to Jamia Madinatul Uloom, Hanafia Arabic College, Jamiatul Banaat.
- ²³ It is an indigenous religious institution of Kashmir. The Mirwaiz family played an important role in the spread of education in Kashmir. They have been involved in continuum in religious and political affairs of Kashmir.
- ²⁴ Maulana Gulam Ahmad Ahrar, Hakeem Ghulam Nabi, Syed Ali Shah Geelani all had studied in different madrasas and colleges of India. Khakhi Muahmmad Farooq, *Jamaat e Islami Jammu wa Kashmir Ki Chand Aham Shaksiyaat*, Chinar Publication Trust, Srinagar, 2017.
- ²⁵ JeI was founded in Pathankot in 1941 in undivided India. The J&K chapter was established after two years.
- ²⁶ Muhammad Aziz Saieb Al Mazahiri, *Ladkiyun Ki Aela Deeni Taleem Ka Masla*, in *Deeni Madaris Aur InKey Masail: Maqalaat e Seiminaar*, Idarah Ilmiyah, Azamgarh, India, 2007, pp. 112-113.
- ²⁷ Mareike Jule Winkelmann, *Reading the minds of young Muslim women: Girls Madrasa in India*, Hope India Publications, Gurgaon, India, 2007. The ethnographic study of a girl's madrasa can be generalized for most of them with certain exceptions.
- ²⁸ One example of such piece of advisory religious literature is that of *Bihisti Zewar* written by Maulana Ashraf Ali Thanwi who was one of the stalwarts of Darul Uloom, Deoband. This book was for a long time given with dowry for young brides to understand their duties towards their husbands and family.
- ²⁹ Maulana Ashraf Ali Thanvi's, *Bihisti Zewar*, is a glaring example of this fact.
- ³⁰ Zenab Banu, *Muslim Women in Political Process in India*, Shipra Publications, Delhi, 2016.
- ³¹ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, New Dawn Press, New Delhi, 2004 and Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, New York, 1999 and *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications, Malaysia, 2006.
- ³² Al Haj Moinuddin Ahmed, *The Urgency of Ijtihad*, Kitab Bhavan, New Delhi, India, 1992.
- ³³ Though historian-journalist like Muhammad Maqbool Sahil holds the Muslim rule in Kashmir as alien too, as both Sultan Sadruddin, who was the first Muslim ruler of Kashmir was a refugee of Ladakh and converted from Buddhism to Islam, while his successor Sultan Shahabuddin Shahmiri was also not a native of Kashmir. See Muhammad Maqbool Sahil, *Tanzay e Kashmir Tarikh Key Aaiyeny Mein* (The Kashmir Tangle in Historical Perspective), Apple Books, An imprint of Watan Publications, Srinagar, 2011. But the difference among these Muslim rulers and later ones starting from the Mughals is that they didn't consider Kashmir as a conquered

territory, neither did they rule it as an occupational regime. They adapted to Kashmiri ethos, were based in Kashmir and their power centers were in Kashmir, unlike the others, who looted the resources of Kashmir and their power centers were based outside. They could never assimilate themselves to Kashmiri ethos neither didn't Kashmiris integrated with the mainstream of these occupying powers. Herein lays the difference that Maqbool Sahil tries to overlook.

- ³⁴ Farida Abdulla Khan, *Other Communities, Other Histories A Study of Muslim women and Education in Kashmir*, in Zoya Hasan & Ritu Menon (ed), *In a Minority Essays on Muslim Women in India*, Oxford University Press, India, 2005
- ³⁵ For more about the efforts of Christian missionaries in spread of education in Kashmir, See C.E Tyndale Biscoe *Kashmir in Sunlight and Shade*, Ali Muhammad and Sons, Srinagar, Kashmir, 2006.
- ³⁶ See Shamla Mufti, *Chilman Sey Chaman*, (From Oblivion to Public Life) Urdu, autobiography, ex-principal of Government Women's College, Maulana Azad Road, Srinagar, publisher, n.d, 1998.
- ³⁷ Juhi Gupta, *The Future of Indian Muslim Women: Fatwa versus Feminism*, Readworthy Publication, New Delhi, 2010.
- ³⁸ Maulana Abdul Razak Iskander, *Tahafuz e Madaris Aur 'Ulama wa Taulba Sey Chand Baatein*, Maktaba Shah Waliullah, New Delhi, 2017.
- ³⁹ Omar Naseef Abdullah (ed.), *Today's Problems, Tomorrow's Solutions*, Mansell Publishing Limited, 1988, p. 56.
- ⁴⁰ Maulana Sayyid Manazir Ahsan Gilani, Introduction and Translation Madiha Younas, *Outlines of a Unified Educational System for Muslims*” occasional papers 90, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, Pakistan, 2008, pp. 4-5.
- ⁴¹ Sir Syed Ahmad Khan, *Maqalat e Sir Syed, Vol 8*, compiled by Maulana Muhammad Ismail Panipati, Majlis Taraqi e Adab, Lahore, 1991, pp. 75-76.
- ⁴² Dr Obaidullah Fahd though has an expertise on Muslim revivalist movements but has translated from Arabic a treatise about duality of education systems written by Dr Taha Jabir Al Awani, *Deeni Taleem: Islah wa Jamood ki Kashmakash Ka Mutala*, Institute of Objective Studies, New Delhi, 2012.
- ⁴³ *Mulk wa Millat Ki Tameer Aur Dini Madaris*, Idara Ilmia, Balariaganj, Azamgarh, 1994. The above noted points are the crux of argument of most papers compiled in this book.
- ⁴⁴ Maulana Syed Abul Hasan Ali Nadwi, *Nizam e Taleem: Magribi Ruhjanaat aur Iss Mey Tabdili Ki Zaroorat*, Syed Ahmad Shahid Academy, Rai Bareli, India, 2012.
- ⁴⁵ Uzma Naheed, *Traditional Madrasas: Deoband and its Inspiration* in Tahir mahmood (ed) *Politics of Minority Educational Institutions: Law and Reality in the subcontinent*, Imprint one, Gurgaon, Haryana, 2007, pp. 184-185.
- ⁴⁶ Maulana Syed Jalaluddin Umari, *Deeni Uloom Ki Tadrees: Hindustan Key Madaris Ka Nisab aur Iski Khasusiyat*, Markazi Maktaba Islami, Publishers, Jamia Nagar, Delhi, 2009, p. 16.

***Axis Mundi* in the Politics of Kashmir: Khanqah and Dargah as Religio-Political 'Centres' of the Valley**

Muhammad Mutahhar Amin

Introduction

Religious spaces have important theological and spiritual functions in almost all major world religions. Each community reveres its shrines and approaches these for praying, fulfilling obligatory religious duties, spiritual contentment and fulfilment of a desire or need. Such perception of the presence of Divine authority within that space ascribes it with a degree of 'centrality' within the life of the community. This spiritual centrality consequently also translates into centrality within other spheres of community life, with shrines especially becoming centres of economic activity on account of being a prominent community space. This essay stretches this notion of centrality further by arguing that some religious shrines are not merely 'central' but are actually the 'centre' around which social functions of communities take place. Applying the concept of *axis mundi*, conceptualized by Mircea Eliade, on two prominent Sufi shrines of Kashmir, the essay argues that these shrines have historically acted as powerful legitimizing devices for the construction or reconstruction of political sphere by different political actors. This is especially significant because under the apparatus of modern state, the religious sphere is mostly understood as subservient to the political sphere.¹

***Axis Mudi* and Kashmiri Sufi Shrines**

The Latin phrase *axis mundi* was used by Mircea Eliade, a Romanian historian of religion, fiction writer and philosopher, to portray "the theme of heaven and earth connecting, a path of communication between the people and the divine, a place where the sacred enters the profane, while maintaining a transcendent quality."² Therefore, it is not applicable to every religious space but only those which are crucial to the understanding and conceptualization of a community in itself; a shrine

“which is more sacred than all others”.³ There are shrines which act for the community as the centre of the world, “a pivot around which the world turns.”⁴ These are special shrines “consecrated to connect the people with the Divine” and “manifest diverse symbolism and fulfil parallel functions.”⁵ Consequently, these shrines are “the spiritual and physical centres of their constituent communities, providing orientation in both literal and metaphysical sense.”⁶

While Eliade based the conceptualization of *axis mundi* on the shrine of Barabadur, a massive Buddhist monument located in Indonesia that contains over 1200 bas-relief images of the Buddha, it has over the years been used for understanding different aspects related to the Divine, from architecture to mythical personalities, from Sufi shrines to *kathak* dance form. In its primary usage, however, it is used to denote geographically fixed locations where a communication takes place between the sacred and the profane realms. In Abrahamic faiths, it generally denotes places such as Jerusalem, Medina or Mecca where the God directly communicated with his Prophets. Nonetheless, Eliade believed in the “multiplicity of centres,”⁷ in a given communitarian context.

In this conceptual scheme of *axis mundi*, the valley of Kashmir comes up as an interesting case in point. Since the population of Kashmir predominantly adheres to the Islamic faith, it is, hence, intimately connected to the Islamic ‘centres’ of Jerusalem, Medina and Mecca. However, the population has also elevated certain Sufi shrines to a status of cardinal importance in the communal life of the region *a la axis mundi*. The first possible reason for this is the nature of the advent of Islam in the valley. Islam did not arrive in the valley directly through the Arab world but was highly mediated by the Persian world and the consequent Sufi influence. While the concept of *tawhid* (Oneness) and the personality of the Prophet, are still highly significant, these concepts were affected by Sufi terminology and reverence of other Sufi figures. Secondly, the physical and geographical distance from these Islamic centres, which was

significantly accentuated by the lack of modern modes of transportation, may have evoked the need of substitute centres for the Islamic community in the valley. Although the landscape of the valley is dotted with innumerable *dargahs* and *khanqahs*, two Sufi shrines can be considered as centres of the community conception of the Kashmiris. These are the *Khanqah-e-Mo'allah* and *Dargah-Hazratbal*. Both these shrines exhibit at least one, if not more, of the aspects associated with the concept of *axis mundi*.

The *Khanqah-e-Mo'allah* is a shrine dedicated to the 14th century Sufi mystic of the *Kubrawiyya* order, Sayyid Ali Hamdani. Sayyid Ali is credited with the mass propagation and popularization of Islam in the valley, evident from the moniker of *Baani-e-Islam fil Kashmir* (the founder of Islam in Kashmir) generally used for him. The shrine, one of the oldest in Kashmir, is built on the platform used by Sayyid Ali to propagate and pray while in Kashmir, and was built by Sultan Sikander, a ruler of the Shahmiri dynasty of Kashmir. Since, the personality of Sayyid Ali and this space is fundamentally connected to the Islamic faith in Kashmir, it is considered a space that “ushered the light of the Divine in the valley and a special site for a continuous connection to it.”⁸ This is possibly the reason that the shrine has remained prominent throughout the history of the valley.

The *Dargah-Hazratbal*, on the other hand, is a shrine dedicated to the Prophet Muhammad ^(S.A.W) which houses the holy strand of his hair. This strand was brought to Kashmir during the rule of Mughal emperor Aurangzeb Alamgir, with the shrine being constructed at the present site to house it. The advent of the strand in the valley was a grand spiritual affair, with many historians and poets claiming that its arrival converted the valley of Kashmir into *madina-e-sani* (the second Medina). Many later historians, including the famous British Walter Lawrence, claim *Dargah-Hazratbal* to be the “most sacred shrine of the valley”⁹ signifying an extreme reverence of the general population towards the shrine.

Besides these two shrines, the shrine of *Chrār-i-Sharief* may also provide an important reference point. *Chrār-i-Sharief* is dedicated to the 15th century Sufi mystic, Sheikh Noor-ud-din Wali or Nund Rishi. Nund Rishi, the progenitor of the indigenous Sufi *tariqa* (order) called the Rishi *tariqa*. In addition, he is also one of the central figures in the annals of Kashmiri literature as the foremost poet of the Kashmiri language. It is actually through his vernacular poetry that he is considered to have taken the message of Islam to the remotest corners of the valley. His entire corpus of poetry is popularly called the *Kaeshur Qur'an* (the Kashmiri Qur'an), credited with simplifying the message of the Qur'an for common, and mostly illiterate, Kashmiri population. His personality has been so influential in the crystallization of Kashmiri society and community that he is called *Alamdār-e-Kashmir* (Flag-bearer of Kashmir), the 'pole' around which the community of Kashmir revolves.

In addition to fulfilling spiritual and religious function in the society of Kashmir, these three shrines also play crucial role in profane matters of the valley. All these shrines are central to the construction of communitarian identity which is evident from the profound role of these shrines in the political history of the valley. *Khanqah-e-Mo'alla* is central to the conception of Kashmir as a Muslim society with it being the fountain-head of Islam in the region. The *Dargah-Hazratbal* is the fundamental 'physical' link to the personality of the Prophet and, through him, to Islamic history and geography. It is also a pre-eminent social possession and a paramount spiritual asset of Kashmir. The shrine of *Chrār-i-Sharief*, and the personality of Nund Rishi entombed in it, functions as the principle pole around which the unique cultural and social edifice of Kashmir and Kashmiris is constructed. It is for these reasons that events and mobilizations, particularly political, associated with these shrines are not 'normal' but have a potential to effect profound changes in the existing structure. The special connection and communication between the divine and the mundane present within these shrines bestows special force to political movements and strong legitimacy to political actors or ideologies. It is, therefore, unsurprising that majority of structure-altering

events or discursive reconstruction of political discourse in the political historiography of Kashmir over the last century, especially since the rise of popular politics is linked to one of these shrines. The most prominent of these events, mentioned below, shaped political contours long after the culmination of each event, certain consequences stretching to the present.

Shrines as Sites of Divine Consecration: *Khanqah-e-Mo'allah* and the 1931 Movement

Khanqah-e-Mo'allah has been called the “political centre”¹⁰ of Kashmiris and the “seminary of the movement for freedom of Kashmir.”¹¹ It was within its precincts that the struggle against the Dogra monarchy crystallized into a movement and it played a cardinal role in sustaining it throughout the entire phase. The *Khanqah* was the site of the meeting that took place in the June of 1931 that became particularly important in the annals of Kashmiri history. On this day, a huge gathering of Muslims converged in the *Khanqah*. The congregation was supposed to decide the members of the Muslim delegation from Kashmir, which was supposed to meet the ruler. This delegation was then supposed to discuss the tense issues of desecration of the Qur'an and other communal acts committed by the Dogra state machinery in the early months of that year.¹² The meeting, in its composition and consequence, went far ahead of the objectives it was called for. One, it was for the first time that Moulvi Yusuf Shah, the *Mirwaiz* (Chief Preacher) of Jamia Masjid Srinagar visited the *Khanqah-e-Mo'allah*, the seat of his traditional rivals, *Mirwaiz-e-Hamdani*. The rivalry among these two branches of the Mirwaiz family had been a reason for internal strife between the Muslim community of the region. Thus, the visit of Mirwaiz Yusuf Shah to the *Khanqah* and his warm welcome by the Mirwaiz Hamdani, Moulvi Ahmad-ullah Hamdani ushered a phase of unity between the Muslim community, consecrated through the administration of a *halaf* (oath) to the participants of the meeting.¹³ This unity, although short lived, allowed the Muslim community of the valley to coalesce and decide a common political path, which resulted in the formation of the All Jammu and Kashmir Muslim Conference in 1932.

The more consequential event of that day of June 1931 happened after the conclusion of the meeting to finalize the delegation. It so happened that a Pathan rose to give an extempore speech that exhorted the Kashmiri masses to rise against the autocratic rule of the Dogras, break the shackles of slavery and, pointing towards the imperial palace, “to raze it to the ground, with plenty of stones and brickbats.”¹⁴ Abdul Qadeer, who worked for an English officer posted in Kashmir, was immediately arrested and charged with treason under the Ranbir Penal Code. Kashmiris erupted in support of Qadeer. Wary of such popular support, evident by the gatherings outside the Court, his trial was shifted to the Central Jail premises where Qadeer was lodged. This step, however, did not deter Kashmiris from showing up on the next day of his trial, July 13th, 1931.

The large gathering outside the Central Jail premises wanted to witness the trial of Qadeer. The magistrate, however, disallowed any such participation. The gathering refused to disperse and camped outside the jail premises. As the time of noon prayer (*zuhr*) approached, the gathering converged to offer prayers. It was during this convergence that the governor ordered his troops to open fire on the protestors. While there are contrasting perceptions on what transpired, ranging from protestors merely being shot for praying *azaan*¹⁵ to stone pelting, even those who prefer the latter interpretation agree that this was done without any proper warning.¹⁶ Twenty-two Kashmiris lost their life, immortalized as martyrs ever since by Kashmir. The death of these martyrs brought into motion an organized resistance against the Dogra monarchy. Their martyrdom ignited the common Kashmiris, to rise against the life of penury they found themselves in, due to the communal policies of the Dogra regime. The martyrdom became a rallying point for Kashmiris and is generally considered the beginning of the freedom movement in Kashmir.

Thus, it was the *Khanqah* where the foundations of the Kashmiri freedom movement, both institutional and organic, were set up. The mobilizations did not have short term political consequences, but constructed a political structure of the valley for the future. The

personalities and parties that emerged from the movements, especially that of Sheikh Mohammad Abdullah and the National Conference, still continue to exert influence over the political contours of the region. Many scholars and historians, especially writing in the local languages, credit the success of the struggle against the Dogra monarchy to its initiation in the 'sacred' precincts of the *Khanqah*.¹⁷ This accrued to the movement an aspect of 'sacrality' which imbibed it with religious fervour and added a layer of divine persuasion to it.

***Dargah-Hazratbal* as a Site of Divine Retribution: The Holy Relic Agitation**

Dargah-Hazratbal has remained a central axis of popular reverence and social community since its inception. However and particularly in the latter half of the twentieth century the events associated with this shrine have garnered immense political potential. The first of these events occurred in the year 1963, when during the intervening night of 26th and 27th December 1963, the *moi-e-muqaddas* (holy strand) was reported to be stolen from the shrine in Hazratbal, Srinagar. The relic which was kept back in its wooden box by Abdul Rahim Banday, the *Mutawalli*, after its last *deedar* on 20th December 1963 was found to be broken and the relic missing.¹⁸

The news of the loss of the relic led to an outburst of anger and despair among the population of the valley. And even though weather conditions were not pleasant, large crowds started gathering at the shrine from early morning. By the afternoon of 27th December, thousands of people were marching through the streets of Srinagar, protesting against the theft and demanding its immediate restoration, observing a complete *hartal* (strike).¹⁹ The population "had been deeply hurt due to the sacrilege committed in respect of something, which they held to be highly sacred and dearer than even their lives."²⁰ The *hartal* continued unabated over the next few days. Multiple gatherings of protestors would assemble around in the city demanding the recovery of the *moi-e-muqaddas*. On one occasion, the Armed Police reinforcements fired at protestors at three places around

the Lal Chowk area, killing a few people and injuring a dozen more. B. N. Mullik noted that “the entire Kashmir valley was breaking up and something had to be done within a week, otherwise there was every danger of a conflagration with Pakistan over this.”²¹

The relic was finally found on 4th January 1964, and was authenticated by a group of prominent religious personalities, led by Sufi saint, Syed Meerak Shah.²² However, the protest that emerged to seek the recovery of the *moi-e-muqaddas*, very soon came to influence many other aspects and processes that have shaped or have been associated with the Kashmir issue. In many protests the call for returning the relic was also accompanied with a demand for plebiscite. During the demonstrations, a new slogan emerged which has since been central to Kashmiri politics.

*Yeh mulk hamara hai
Iska faisla hum karenge*

[This is our Land; we shall decide its future]²³

Furthermore, the recovery of the relic did not completely abate the concerns about its authenticity or fairness in the investigation to ascertain the culprits. Even after the recovery of the relic, different political parties kept on demanding the disclosure of the real culprit and the real story, which has not been disclosed even now. This issue remained central to the political discourse of the region. Its importance can be gauged by the fact that Bhartiya Jana Sangh, the Hindutva precursor to the current ruling party of India the Bhartiya Janata Party (BJP), used the holy relic agitation and its mismanagement to criticize the state government and propagate its political message.²⁴

Politically, the relic agitation had serious structural effects on the structure of the government of the region. The Indian government, especially Prime Minister Jawaharlal Nehru, were deeply perplexed by the extent and strength of the movement and how quickly a religious issue turned into a political one. In an address to the Emergency Cabinet Committee, Nehru had stated that:

“Even after fifteen years of association, if Kashmir still remained in such an unstable state that even on a simple issue like the *moi-e-muqaddas*, the people could be so provoked as to rise in the defiance of the government, then a new approach had to be made and a radical change in our thinking about Kashmir was called for.”²⁵

The first consequence of this new approach was the removal of Khawaja Shams-ud-din as the Prime Minister of the region and his replacement with Ghulam Mohammad Sadiq. The removal of Shams-ud-din was more targeted towards his patron, Bakshi Ghulam Mohammad, who had used Shams-ud-din to keep his grip on power after his removal through the Kamraj plan. At the same meeting, Pandit Nehru suggested the release of Sheikh Abdullah who was incarcerated in the Kashmir Conspiracy Case since 1958, as he believed Abdullah “still had a strong hold on the valley”²⁶

The decision to release Sheikh Abdullah was partly also the result of the demand for his release by the Action Committee that was set up to coordinate the protests and seek the recovery of the relic. The Committee was a union of otherwise oppositional figures: Farooq Abdullah and Maulana Masoodi (the supporters of Sheikh Abdullah), Mirwaiz Farooq, the eminent religious cleric and Ghulam Mohiuddin Karra (who were pro-Pakistan) the Shia leader Abbas Ansari, and even Peer Saad-ud-din Tarbali, the State President of the Jamat-i-Islami. This rare demonstration of unity following the theft of the relic only reveals the significance of the relic and its authority to bring together different leaders and sections of the community, under a single platform. This was the first time that such kind of unity was witnessed among the Muslims of the region, since the show of unity at the Khanqah-e-Moullah in 1931. However, the unity was again short-lived. Mirwaiz Farooq, who was chosen to lead the Action Committee, after enhancing his stature and political hold over the masses, chose to take a different route. He formed the Awami Action Committee, a political organization to work for the settlement of the Kashmiri issue.

The release of Sheikh Abdullah was also politically momentous. After his release, Bakshi Ghulam Mohammad returned the control of the

Idara Auqaf Islamia to him. Consequently, it had a pronounced impact on the popularity of the Plebiscite Front, the party founded and run by Abdullah loyalists after his removal from the government as well as the National Conference. The Front used the resources of the *Auqaf*, allegedly even taking a share from the donations meant for the reconstruction of the *Dargah Hazratbal*, to promote and propagate its political objectives. This substantially increased the popularity of the Front and became an eyesore for the Central government. The enormity of the concern is reflected from the fact that no less than the Prime Minister Indira Gandhi, herself, had to write to the Chief Minister of the State in 1971 asking him to check the use of the Auqaf property by the Plebiscite Front.

Thus, a law and order situation effectively turned into a movement against the state rule, reconstructing the political landscape of the region. The Bakshis and the National Conference were thrown into disarray and oblivion, while Sheikh Abdullah and Plebiscite Front came back into the limelight. Many new political leaders also came to the forefront. For the local population, however, these ground-breaking changes were a result of the divine wrath that had befallen on the powerful for desecrating the most sacred shrine of the valley.²⁷ The death of Nehru, in July 1964, was also attributed to the desecration of the Holy Relic in the popular imagination.²⁸ Thus, the divine retribution over a religious act of desecration necessitated the sacred to intervene in the profane arena of politics.

Conclusion

Sufi shrines of Kashmir have frequently enabled political structuring and restructuring in the valley. Across the contemporary era of popular politics, shrines have made themselves available for organizing, mobilizing and propagating narratives by providing a popular base and by stirring up emotions while being used as a tool of legitimation by political actors. Even issues squarely concerning these shrines have usually turned political in Kashmir, effecting structural changes and challenging the politically established norm. Among others one could speak about the Holy Relic agitation, 1963-64. In fact *Khanqah-e-Mo'allah*, *Dargah*

Hazratbal and *Chrar-i-Sharief* shrine have played a cardinal role in the history and trajectory of Kashmir's political parties such as the Muslim Conference, National Conference or Plebiscite Front.

These shrines have also been important in constructing the conception of the community, through their role or symbolism as a pole, connection or source of Divine presence. This specialty elevates the efficacy of these shrines in the socio-political contexts of the community. Thus, the mobilizations that take place within these precincts do not remain limited to the specified goal envisaged, but have the potential to bring about systemic changes. In the era, where religion and religious spaces have emerged as focal point for political mobilizations, this distinction between an *axis mundi* and a normal religious shrine help us to make better sense of the use and significance of religious spaces to political discourses.

Notes and References

-
- ¹ The subversion of religious space within the political space is a core argument of the secularization thesis. See Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).
- ² Hannah Stoltenberg, "Sacred Movement: Connecting with the Divine Kathak as Axis Mundi." *DHARM* 1, 303–312 (2019), p. 303.
- ³ Frank J Korom, "Of Navels and Mountains: A Further Enquiry into the History of an Idea," *Asian Folklore Studies*, Vol. 51, No. 1 (1992), 103-125, p. 107.
- ⁴ Anna Bigelow, *Sharing the Sacred: Practicing Pluralism in Muslim North India*, (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 21.
- ⁵ Stoltenberg, "Sacred Movement," p. 305.
- ⁶ Bigelow, Anna. *Sharing the Sacred: Practicing Pluralism in Muslim North India*. (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 21.
- ⁷ Korom, "Of Navels and Mountains," p. 109.
- ⁸ Nazir Naqshbandi, *Murabbi Shah-e-Hamdan*, (Srinagar: Ashraf Book Centre, 2016), p. 96.
- ⁹ Walter Lawrence, *The Vale of Kashmir*, (Srinagar, Gulshan Books, 1895), p. 232.

-
- ¹⁰ Sheikh Muhammad Abdullah, *Aatish-e Chinar*, (Srinagar: Ali Mohammad and Sons, 1985), p. 242.
- ¹¹ Rashid Taseer, *Tehreek-e-Hurriyat Kashmir*, Vol. 2, (Srinagar: Muhafiz Publications, 1973), p. 92.
- ¹² *Ibid*, Vol. 1, p. 95.
- ¹³ Shabnum Qayoom, *Kashmir Accession: A Farce*, Vol 2, (Srinagar: Waqar Publications, 1995), pp. 33-34.
- ¹⁴ *Ibid*, p. 33.
- ¹⁵ Sheikh Muhammad Abdullah, *Aatish-e Chinar*, p. 89.
- ¹⁶ P. N. Bazaz, *The History of Struggle for Freedom in Kashmir*, (New Delhi: Kashmir Publishing Company, 1954), p. 154.
- ¹⁷ *Ibid*, p.156.
- ¹⁸ B. N. Mullik, *Kashmir: My Years with Nehru*, (New Delhi: Allied Publishers 1971), p. 119.
- ¹⁹ Idrees Kanth, "The Social and Political Life of a Relic: The Episode of the Moi-e-Muqaddas Theft in Kashmir, 1963-64", *Himalaya-Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies*, (38), 2, 2018, p 66.
- ²⁰ *Ibid*, p. 120.
- ²¹ *Ibid*, p. 125.
- ²² *Ibid*, pp. 68-71.
- ²³ G.N. Gauhar, *Hazratbal, the Central Stage of Kashmir Politics*, (New Delhi: Virgo Publishers, 1998), p. 96.
- ²⁴ *The Weekly Aaeena*, 1 July 1964, p. 8.
- ²⁵ Mullick, *My Years*, p. 172.
- ²⁶ *Ibid*, p. 172.
- ²⁷ Sanaullah, Bhat, *Kashmir 1947-1977 Tak* (Srinagar: Ali Mohammad & Sons, 1980), p. 183.
- ²⁸ *Ibid*, p. 182.

Persian Prosody and Kashmiri Poetry

Prof. Majrooh Rashid

At the outset, I would like to steer clear of the relevance of the traditional prosody in contemporary genuine poetry and would rather emphasize the fact that rhythm and metre have all along been organic components of poetry and that versification alone cannot make a poem. It is, perhaps a poet's extraordinary creative personality — endowed with imagination and sensibility — representing the intensely individual music of his thought patterns that shapes his art. A poem or a verse of a *ghazal* is considered to be an organic whole wherein words and other poetic vehicles are not ornamental and decorative, but are contributory to the making of the organic unity of that linguistic structure. Like words and metaphors, metre and rhythm too contribute towards creative power of poetry. There is no denying the fact that total metrical rigidity has and will continue to hinder the organic growth of a poetic experience and shall rather encourage a kind of poetic composition that is mechanical and frigid, lacking in imagination, intensity of thought and insight and, above all, the powerful expression, the essence of poetry.

The earliest Kashmiri poems, *chume padas*, *vakhs* and *shruks* belong essentially to an oral tradition and are primarily didactic and spiritual in character. The *vakhs* and *shruks* composed by the pioneers of Kashmiri poetry Lal Ded and Shaikh al-'Ālam, are undoubtedly heights of a long ranging poetic legacy. The prosody of the *padas*, *vakhs* and *shrukhs* is in many ways different from that of Sanskrit wherein every hemistich has equal number of feet; whereas every hemistich of a *vakh* or a *shruk* generally consists of four stressed syllables. It seems that in these prosodic variations metrical patterns were admitted by deviation from the norms, if there had been any. As a result of it, the most creative and imaginative expressions came into being through the variegated sound effects that we find in these *vakhs* and *shruks*. A European scholar Sir George Grierson, who has made a remarkable contribution to Indian linguistic studies, wrote

with reference to the prosody of the *vakhs* of Lal Ded, that this type of prosody existed nowhere right from Iran down to the North India.¹ He further wrote that despite the number of the feet in some of the lines being equal, this prosodic scheme did not emerge as a pattern as it is strictly followed after the second or third halves of the poem.²

The *vakhs* and *shruks* were composed in a literary scenario that had imbibed and assimilated influences from Sanskrit poetics— a poetics that illuminates the inquisitive minds and connoisseurs of the contemporary literary world belonging to the East as well as the West— retaining the phonological niceties of the Kashmiri language and could not strictly follow the quantitative prosody of Sanskrit. It is a well established fact that the prosodies of Sanskrit, Arabic and old Persian bear a close resemblance to each other and are based on quantitative systems. The system of prosody in Sanskrit is at many a place loose and flexible and that this looseness and flexibility is all too evident in Hindi poetry.³ Abur Raihan Al- Biruni has written in his book *Kitabul Hind*:

The different poetical works of the Hindus contain a great number of metres. The names of the metres differ according to the number of syllables and also according to the verses which follow. For they do not, like all the verses of a long poem belong to one and the same metre. They use many metres in the same poem, in order that it should appear like an embroidered piece of silk.⁴

Since the prosody of Arabic, old Persian and Sanskrit had this kind of characteristic prosodic affinity, modern Persian and Urdu also felt comfortable with most of the metres of Arabic prosody while maintaining their own phonological niceties which in turn brought about some changes and variations in the metres. These changes and variations are known as *zihafat*.

With the spread of Islam in Kashmir, the Persian language became the lingua franca of the valley like other regions and cultural zones. As such, Persian poetry got introduced in Kashmir, though the genres of *mathnavi* and *ghazal* developed as distinctive poetic forms in Kashmiri at a later stage. With the emergence of poets like Mir Syed Abdullah

Baihaqi, Fakhir, Mahmood Gami, Rasool Mir, Maqbool Shah, Persian prosody gained popularity as these poets employed the Persian metres in their *ghazals* and *mathnavies* while adhering to the old Kashmiri folk qualitative metres in their *vatsans* for being an indigenous Kashmiri poetic genre and form, and still being employed by some traditional poets as their main form of poetic expression.

Sir Aurel Stein keenly observed some variations in the folk metres of Kashmiri when Kashmiri folk songs were recited to him by a traditional *cyat-gur*. He wrote:

After examining number of these compositions as recited by the professional *cyat gur* I arrived at this conclusion that the metre of these poems is based solely on the number of stress-accent syllables counted in each line or *pada*, no regard is paid to the quantity.⁵

It is true that Mahmood Gami, Rasool Mir and other masters of the language did acquire the craft of Persian prosody and handled some of its metres well, but the fact remains that they had to encounter the inevitable interference of the phonological features of the Kashmiri language during their creative process. Notwithstanding these undeniable facts, it should be borne in mind that Kashmiri poets by and large adopted Persian prosody as it helped their poetic expression in being more rhythmic, comprehensive, diverse and dynamic. Syed Muhammad Hadi Fakhir was perhaps the first Kashmiri poet who composed *ghazals* in Kashmiri with thorough mastery in some of the metres of Persian prosody. Here is an example of his two Kashmiri verses taken from one of his *ghazals* written in *Bahri Ramal Musamman Mahzoof* which manifests his command over the metre:

Faailaaton __ Faailaaton _____ Faailaaton __ Faailun

Doori due thom noori mah zan poori saaman ostay
Roo darakhshan, moo pareshan, khush kharaman ostay
Fakhir andar ishtiyakay sarvi naazay seem tan
Parahan chak az gireban taa badaman ostay

The most popular metres along with their variations employed by the Kashmiri poets are as under:

(1) *Bahre Hazaj*. The standard foot is *Mafaeelun*, four times repetition in *Musamman Saalim* and three times repetition in *Musaddas Saalim* along with the variations:

- a. *Hazaj Musamman Maqbooz*—four times repetition of *Mafaailun*.
- b. *Hazaj Musamman Ashlar*—two times repetition of *Faailun Mafaeelun* in one hemistich.
- c. *Hazaj Musamman Akhrab* —*Mafool Mafaeelun* twice in one line.
- d. *Hazaj Musamman Akhrab Makfoof Maqsoor*—the four feet being *Mafool Mafaeel Mafaeel Mafaeel*.
- e. *Hazaj Musamman Akhrab Makfoof Mahzooful Aakhir*—the forefeet being *Mafool Mafaeel Mafaeel Faoolun*.

(2) *Bahre Ramal*—standard foot: *Faailaatun*—four times and three times repetition in *Ramal Musamman Saalim* and *Ramal Musaddas Saalim* respectively.

The varied popular forms of this meter are:

- a. *Ramal Musamman Mahzoof*—the feet being *Faailaatun Faailaatun Faailaatun Faailun*.
- b. *Ramal Musamman Majnoon*—four times repetition of *Faailaatun*.
- c. *Ramal Musamman Mashkool*—two times repetition of *Faailaatun Faailaatun*.
- d. *Ramal Musamman Majnoon Maqtoo*—its feet are *Faailaatun Faailaatun Faailaatun Falun*.

(3) *Bahre Rajaz*—standard foot *Mustafilun*— four times and three times repetition in *Musamman Saalim* and *Musaddas Saalim* respectively. The other variations in this meter are *Rajaz Musamman Matvi*, *Rajaz Musaman Matvi Majnoon*, *Rajaz Musamman Majnoon Matvi*.

(4) *Bahre Kaamil*—standard foot *Mutafaailun*—four times and three times repetition in *Musamman Saalim* and *Musaddas Saalim* respectively.

(5) *Bahre Mutaqaarib*—standard foot *Faoolun*—four times repetition in *Musamman Saalim* and three times repetition in *Musadas Saalim* with variations such as *Mutaqaarib Musamman Mahzoof*, *Mutaqaarib Musamman Maqsoor*, *Mutaqaarib Musamman Maqbooz Aslam*, *Mutaqaarib Musamman asram Saalimul Akhir*.

(6) *Bahre Mutadaarik*—standard foot *Faailun*—four times repetition in *Musamman* along with the variations such as *Mutadaarik Musamman Mahzoof*, *Mutadaarik Musamman Majnoon*.

(7) *Bahre Munsara*—this meter has neither been used as *Saalim* nor as *Musaddas*. Some of its varied forms used by Kashmiri poets are *Munsara Matvi Maqsoof*, *Munsara Musaman Matvi Manhoor*, *Munsara Musaman Matvi Majdoo*.

(8) *Bahre Muzaare*—it has not been used in standard form nor has anybody used it as *Musaddas*. In this meter *Faailaatun* is *Mafrooqi* i.e. *F-aa-ilaatun*. The two popular most varied forms of this metre used by the Kashmiri poets are *Muzaare Musamman Akhrab*, *Muzaaria Musamman Akhrab Maqfoof*.

(9) *Bahre Mujtas*—like Urdu poets it has not been used by any Kashmiri poet in its standard form. The popular variations in this form are *Mujtas Musaman Majnoon Mahzoof Maqtoo*—feet being *Mafaailun Failaatun Mafaailun Falun* and *Mujtas Musamman Majnoon*—feet being *Mafaailun Failaatun Mafaailun Failaatun*. It will not be out of place to mention here that *Mujtas Musamman Majnoon Mahzoof Maqtoo* became very popular in the second half of the twentieth century and is now one of the , beloved metres of Kashmiri *ghazal* writers. *Mujtas Musamman Majnoon* was for the first time used by the modern Kashmiri romantic poet Rafiq Raaz in his famous *ghazal*

tse chhuy kunyar ti labi kus vanjaayjaayi nisf reets
bi chhus kunuy ti vasakh na mya nish khudayi nisf reets

-- provoking Prof. Rahman Rahi to compose his famous *ghazal* in this metre.

zaban te drai bewafhi kathan tiphor matsar aekher

It is also worth mentioning that a poet like Mirza Ghalib wrote a solitary Urdu *ghazal* in this *bahr*.

*ajab nishaat sejallad ke chale hain ham aagey
kyi apne saaya se sar panu se hai do qadam aagey*

(10) Last but not the least is *Bahre Khafeef*—this metre has only one popular form in Kashmiri i.e. *Faailaatun Mafaailun Falun*. As has been the tradition in Urdu it is neither used in standard nor in *musamman* form; it is rather popularly used in *Musaddas*.

I do not feel shy of the fact that no Kashmiri poet till date has employed the 24 measures associated with the *rubai* form with total mastery nor has any poet been able to compose a *rubai* in the real sense of the term. No doubt the Kashmiri poets have composed four-lined poems with considerable poetic beauty but these cannot be taken as *rubaiyyat* as their prosody is different from that of the *rubai*. The four lined poems written by Ghulam Rasool Nazki, Prof. Rahman Rahi, Prof. Rashid Nazki, Prof. Ghulam Nabi Firaq and Prof. Marghoob Baanhaali cannot lend themselves to the prosody of the *Rubai*. G. N. Khayal's translation of *Rubai-Umar Khayyam* are remarkable contribution to Kashmiri poetry. According to Mir Ghulam Rasool Nazki, Khayal seems to have excelled Khyam at many places. Having said this, the fact remains that even Khayal too has not adhered to the prosody of *rubai* as the phonological features of Kashmiri language and its natural rhythm are not in tune with it.

During the second half of the twentieth century, some exhaustive and comprehensive discussions were made on the prosody of the Kashmiri language and during the last ten years some good books on the subject have been published by eminent scholars of the Kashmiri language. Amin Kamil—poet, critic and researcher—was perhaps the first Kashmiri scholar who initiated this process of discussion. He scanned the *ghazals* of Rasool Mir and Mehjoor and asserted that they could not strictly stick to the Persian prosody in their *ghazals* as the interference of the phonological character of native language was inevitable.⁶ In Prof. Rahman Rahi's well

documented book *Kashmiri Poetry and its Prosody*, one can read between the lines that Kashmiri poets have employed and will continue to employ the Persian prosody not with rigidity but with some looseness and flexibility desired and demanded by the phonological features of the vernacular.⁷ Prof. Shafi Shauq⁸ and Rafiq Raaz⁹ have also considerably contributed to these discussions.

Notes and References

-
- ¹ Munawar Naji and Shauq Shafi, 1992. *Nov Kashri Adbuk Tawareekh*. Srinagar: Kashmiri Department Kashmir University.
- ² Ibid.
- ³ Farooqi, Shamsur Rahman. 1997. *Dars-e-Balaghat*. New Delhi: National Council For The Promotion of Urdu Language.
- ⁴ Ahmad Qeyammudin. 1999. (ed.), *India by Al Biruni*. New Delhi: National Book Trust of India.
- ⁵ Stein Aurel. 1989. *Hatim's Tales* (Kashmiri stories and songs)
- ⁶ Kaamil Amin. 2001. *Javaban Chu Arz*. Srinagar.
- ⁷ Rahi Rahman. 2000. *Kashir Shayiri Te Waznuk Sooratihal*. Srinagar.
- ⁸ Masoodi M. M. 1997 (ed.). *Contribution of Kashmir to Persian*. Srinagar, DRS Wing, P.G. Department of Persian, University Of Kashmir.
- ⁹ Asmi, Majid. 2004. (ed.), *Shiraza* (Kashmiri). Srinagar: Cultural Academy.

”پس میرا نفس نادانی کی وجہ سے اس کی محبت سرگرداں رہا،
حالانکہ میرے مشاہدے میں وہ حقیقت سے بے خبر نہیں تھا“۔^{۱۴}

حوالہ جات

- ۱۔ ابو حامد محمد الغزالی، احیاء علوم الدین، مطبوعۃ مصطفیٰ الباطنی، مصر ۱۹۳۹ء، جلد: ۳، صفحہ نمبر ۱۷
- ۲۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، اشعار ۲۸۶-۲۸۷
- ۳۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، شعر نمبر ۱۱
- ۴۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، شعر نمبر ۱۴
- ۵۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، اشعار ۳۲-۳۵
- ۶۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، اشعار ۳۲-۳۵
- ۷۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، اشعار ۳۲-۳۵
- ۸۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، شعر نمبر ۲۸۹
- ۹۔ حسن البورینی و عبد الغنی النابلسی، شرح دیوان ابن الفارض، ترتیب: رشید بن غالب، المطبوعۃ العامرة الشرفیة، مصر ۱۳۰۶، ج: ۱، صفحہ نمبر ۱۲۳
- ۱۰۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، اشعار ۱۵۳-۱۵۴
- ۱۱۔ ابن الفارض، قصیدہ خمریہ، شعر نمبر ۶۸
- ۱۲۔ ابن الفارض، قصیدہ خمریہ، شعر نمبر ۱۵۶
- ۱۳۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، شعر نمبر ۱۲۶
- ۱۴۔ ابن الفارض، قصیدہ نظم السلوک، شعر نمبر ۱۶۳

اسی طرح اپنے خالق حقیقی کے پاس پہنچ جائے اور اس کے دل میں دیدار کے شوق کے سوا اور کوئی تمنا باقی نہ رہے، اس وقت وہ محبوب حقیقی کی تلاش میں چاروں طرف سرگرداں پھرتا ہے، طرح طرح کی مشقتیں اٹھاتا ہے اور اسی میں اُس کو لذت و راحت حاصل ہوتی ہے بالآخر اس کا قلب بیدار ہو جاتا ہے اور اس میں ایک روشنی نمودار ہو جاتی ہے وہ دیکھتا ہے کہ نورِ الہی کی چمک تو خود اس کے اندر جلوہ گر ہے پس وہ جمالِ حقیقی کا مشاہدہ اپنے قلب ہی کے اندر کرنے لگتا ہے۔ اب اس پر یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ جس نشے کو وہ اتنے عرصے سے باہر تلاش کر رہا تھا وہ خود اس کے اندر موجود ہے اور روز اول سے ہی موجود تھا۔ شیخ ابن الفارض اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وإني التي أحببتها لا

مَحَالَة

وكانت لها نفسى

على محيلتي

”اور میں لازمی طور پر وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا تھا، اور

اسی کے لئے میرا نفس مجھے میری طرف پھیر رہا تھا“۔^{۱۳}

فهامت بها من حيث

لم تدروهي في

شهودي بنفس الأمر

غير جهولة

منحت ولاها يومًا

قبل أن

بدت عند أخذ العهد

فـى أوليتي

”مجھے اُس دن اُسکی محبت عطا کر دی گئی تھی کہ کوئی دن نہیں

تھا۔ قبل اس کے کہ میری ابتدائی حالت میں عہد لینے کے لئے

اس کا ظہور ہوا۔“^{۱۲}

شیخ ابن الفارض کے نظریہ تصوف کے مطابق معرفت الہی کی استعداد روزِ اول ہی سے انسان کے ضمیر میں ودیعت کر دی گئی ہے اور وہ اسی فطری صلاحیت کے ساتھ اس دنیا میں آیا تھا لیکن دنیا کی رنگینیوں پر فریفتہ اور دنیوی عیش و عشرت کے سامان سمیٹنے میں اس قدر منہمک ہو گیا کہ ضمیر کی آواز کی طرف دھیان باقی نہیں رہا۔ اُس کی عقل نے اپنے پُر فریب دلائل سے اس کو گمراہ کر دیا ہے نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا کے احوال و اشغال، ماحول کے خراب اثرات اور خود نفس کے میلانات و خواہشات نے اس فطری صلاحیت کو زائل کر دیا ہے اور اس کا قلب تاریک ہو گیا۔ اگر کبھی توفیق الہی سے اس کی چشم بصیرت کھلی، تو اس کو نظر آیا کہ دنیا نے اس کو دھوکہ دیا، اس کے خواب تو بہت ہی ناپائیدار ہیں۔ اب جب اس کو ہوش آتا ہے تو دنیا سے اس کو نفرت ہو جاتی ہے وہ صرف اپنے قلب کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور اس کو دنیا کی ہر خواہش سے خالی کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے لئے بڑی بڑی ریاضتیں کرتا ہے تاکہ جس طرح پاک و صاف وہ اس دنیا میں آیا تھا۔

وما كان لي صلي

سواي ولم تكن

صلاتي لغيري في ادا

كل ركعة

”ہم دونوں واحد مصلے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک اتحاد کی بناء پر سجدہ میں اپنی ہی حقیقت کو سجدہ کرتا ہے۔ کسی رکعت کی ادائیگی میں میرے سوا کسی نے میری عبادت نہیں کی ہے اور نہ میں نے اپنے سوا کسی اور کی عبادت کی۔“

شیخ ابن الفارض فرماتے ہیں کہ وہ دیدارِ الہی اور معرفت سے اُسی وقت محفوظ ہوئے تھے جب حق تعالیٰ نے تخلیق عالم سے بہت پہلے تمام اولاد کی ارواح کو حاضر کر کے اُن سے اپنی الوہیت و ربوبیت کا عہد لیا تھا۔ ”الستُ بربکم قالوا بلی“ (سورۃ اعراف آیت نمبر ۱۷۲) لیکن جب شیخ عالم خلق میں آئے تو اُس کی ظلمتوں اور کثافتوں نے اس شراب کی مستی کو زائل کر دیا۔ اسی لئے وہ اس کی آلائشوں سے اپنی ذات کو پاک کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ پھر وہی خمارِ ازلی اُن کو نصیب ہو جائے۔

وأخذت ميثاق الولا حيث لم أبن

بمظهر ليس النفس في فيء طينتي

”اور قسم ہے اُس عہدِ محبت کی جو تو نے اُس وقت لیا تھا جب کہ میں ابھی اس لباس میں ظاہر نہیں ہوا تھا جس میں میری روح میری خاکِ خمیر کے سایہ میں ملبوس ہوئی۔“

ہیں کہ ان پر مصیبتوں کے پہاڑ ٹوٹ پڑے مگر وہ محبت کے راستہ پر ثابت قدم رہے۔ محبوب کے لئے انہوں نے سب کو چھوڑ دیا:

”وما حلّ بی من محنة فهو منحة

وقد سلمت من حل عقد عزیمتی

”جو غم مجھ پر نازل ہوا ہے وہ میرے نزدیک ایک عطیہ ہے میرے

عہد محبت کی گرہ اتنی مضبوط ہے کہ وہ کسی طرح کھل نہیں سکتی“۔^۹

ابن الفارض کا ماننا ہے کہ موت تو اُس کا مقصود ہے اور اسی کا وہ طالب ہے لیکن اس کی جان بھی تو محبوب ہی کے قبضہ میں ہے اس لئے وہ اسی سے التجا کرتا ہے کہ اس کو قتل کر کے اس کی تمنا پوری کر دے اور اس میں ذرا بھی تاخیر نہ کرے خواہ اسے اس میں کتنی ہی تکلیف ہو کیونکہ وہ محبوب کی خاطر اُس کی جدائی کے سوا سب کچھ برداشت کرنے کو تیار ہے اس التجا پر عاشق کی تمنا پوری کر دی جاتی ہے۔ اس طرح وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اب اسے فنا کا بلند مقام حاصل ہو گیا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ اس کی محبت خود اسی سے پوشیدہ ہو گئی۔ اس کی صلاحیتیں ایک دوسرے پر رشک کرنے لگیں اور اس کی شخصیت اس قدر محو اور مفقود ہو گئی کہ عبادت میں اسے محسوس ہونے لگا کہ وہ خود ہی اپنا معبود ہے۔

کلانا مُصلیٰ واحد

ساجد إلی

حقیقة بالجمع

فی کل سجدة

شیخ ابن الفارض کے صوفیانہ خیالات:

شیخ ابن الفارض کے صوفیانہ خیالات نثر کے بجائے اشعار کی صورت میں تحریر ہیں جن میں زمانے کے پُر تکلف اسلوب کی پوری رعایت ہے۔ اُن کے صوفیانہ خیالات کو سمجھنا اور اُن کے الفاظ سے کوئی قطعی مفہوم نکالنا کٹھن کام ہے۔ شیخ کے صوفیانہ افکار کا عکس یوں تو اُن کے تمام قصائد میں جا بجا منتشر طور پر ملتا ہے۔

شیخ ابن الفارض کا مشہور و معروف قصیدہ ”التائیۃ الکبریٰ“ جو نظم السلوک کے نام سے موسوم ہے، شروع سے آخر تک صوفیانہ اسرار و معارف پر مشتمل ہے۔ اس قصیدے میں شیخ نے پہلے اپنی صوفیانہ زندگی کے ابتدائی تجربات کو بیان کیا ہے کہ کس طرح انہوں نے ریاضت و مجاہدہ کی کٹھن منزلیں طے کیں اور کس طرح عشق الہی کا بے پایاں جذبہ ان کو مختلف وادیوں اور گھاٹیوں میں سرگشتہ و سرگرداں لئے پھرتا تھا۔ ابھی ان کو شرح صدر حاصل نہیں ہوا تھا اور شاید حقیقی جمال کی کوئی جھلک انہوں نے نہیں دیکھی تھی۔ شیخ نے اپنی مصیبتوں اور سختیوں کا اظہار بڑے دلگداز لہجے میں کیا ہے۔

اُن کے مطابق مصائب و شدائد شکایت کے طور نہیں ہے بلکہ مصیبتوں کا جھیلنا محبت کا لازمی جز ہے۔ اُن کے رنج و غم کا اظہار محض اس امید سے تھا تاکہ ان کا محبوب شاید ان کے حالِ زار پر ترس کھا کر اُن پر لطف و کرم فرمائیں۔ اپنے محبوب کی یاد میں اپنی خستہ حالی، محویت اور بیخودی کا ذکر بڑے والہانہ انداز میں پیش کیا۔ اپنے عشق کے خلوص اور جذبہ کی صداقت کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے

”جو کچھ میں تم سے بیان کر رہا ہوں وہ میرے حال کا صرف ایک جز ہے اور جو کچھ اس کے نیچے ہے اس کا اظہار میری طاقت سے باہر ہے۔ بہت سے امور ایسے ہیں جو الفاظ میں ادا نہیں کئے جاسکتے، اس لئے میں ان کے بیان سے عاجز ہوں اور اگر ان کو کسی طرح بیان بھی کروں تو وہ بہت ہی قلیل ہونگے۔“ ۷

شیخ ابن الفارض اپنے دیوان میں تحریر فرماتے ہیں:

”کہ لوگوں کو ان کے متعلق عجیب اور متضاد خیالات ہیں جو محض اُن کا ظن و گمان ہے اور ان کی کوئی اصل نہیں۔ ان کے مطابق کچھ لوگ شیخ کو وصال کی تہمت لگاتے ہیں حالانکہ انہیں وصل حاصل نہیں ہوا ہے اور کچھ ترک اُلفت کا الزام لگاتے ہیں جس کی شیخ نے کبھی تصدیق نہیں کی ہے۔“ ۸

اُن کے مطابق حقیقت یہ ہے کہ تصوف کے احوال و کیفیات سمجھنے اور سمجھانے کی چیز نہیں ہیں کیونکہ ان کو عقل و قیاس اور استدلال سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ محض ذوقی اور وجدانی ہیں۔ صوفیاء حضرات پر جو کیفیات گذرتی ہیں اُن کیفیات میں جو کچھ صوفی حضرات مشاہدہ کرتے ہیں وہ خود ان کو اظہار کرنے پر قدرت نہیں رکھتے، دوسروں کی تو بات ہی نہیں شیخ فرماتے ہیں کہ وہ اپنے قلبی احوال کا بیان پوری طرح زبان سے نہیں کر سکتے۔ اُن کے مطابق دل سے وحی والہام کے ذریعے اور زبان سے الفاظ کے ذریعے جو کچھ اظہار ہو سکتا ہے وہ بہت کم ہے۔

حُبُّكُمْ فِي النَّاسِ

اضحي مذهبي

وهو اكم ديني

عقد ولائي

”لوگوں کے درمیان تمہارا عشق ہی میرا مسلک ہے اور تمہاری

محبت اور دوستی میرا دین ہے“۔^۱

بقاء باللہ:

جب صوفی اس اعلیٰ مرتبہ پر پہنچ جاتا ہے تو انسان فنا ہو جاتا ہے اور صرف اللہ ہی باقی رہتا ہے۔ اب خالق و مخلوق، عارف و معروف، شاہد و مشہود اور عابد و معبود کا فرق ختم ہو جاتا ہے اور سوائے اللہ کے کوئی چیز موجود نہیں ہوتی۔

شیخ ابن الفارض ایک شعر میں یوں فرماتے ہیں:

وعنوان شأنی أبثک

بعضه

وما تحتہ إظهاره

فوق قدرتي

وأمسک عجزا

عن أمور كثيرة

بنطقي لن تحصي

ولو قلت قلت

حواس ذاتِ احدیت کی طرف پورے طور متوجہ ہو جاتے ہیں۔ اس کے باطن میں ایک نیا شعور پیدا ہو جاتا ہے اور اس وقت اس پر ایک سرور کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جس کے مختلف درجات ہوتے ہیں ان کو وجد، سکر، استغراق، جذب اور غیبت وغیرہ کے الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فنائی اللہ:

شیخ ابن الفارض کے مطابق اس کے بعد فنا کا مقام آتا ہے جہاں صوفی کے تمام حواس معطل ہو جاتے ہیں اور اس کو ماسویٰ اللہ کا کچھ بھی احساس نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس حال میں اگر اُس کے جسم کے اندر تیر بھی پیوست ہو جائے اور اسے کھینچ کر نکالا جائے تو اُس کا بھی اُسے احساس نہیں ہوگا۔

”وخذ بقية ما أبقیت

من رفق

لا خیر فی الحب إن

أبقي علی المهج

”جو تھوڑی سی جان تو نے باقی چھوڑ دی اُسے بھی لے لے

کیونکہ ایسی محبت میں کوئی خیر نہیں ہے جس میں تھوڑی جان

بھی باقی رہ جائے“۔^۵

فناء الفناء:

اس کے بعد وہ درجہ آتا ہے جہاں خود فنا بھی فنا ہو جاتا ہے اور صوفی کو یہ شعور بھی نہیں رہتا کہ وہ کسی چیز کا احساس نہیں کر رہا ہے۔ یہی سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے۔

لذکت

”جو بار غم مجھ پر ہے اگر وہ پہاڑوں پر ہوتا اور ان کے درمیان
طور سینا بھی ہوتا تو بھی وہ سب کے سب تجلی سے قبل ہی ریزہ
ریزہ ہو جاتا“۔^۳

ولولا زفیری أغرقتنی أدمعی

ولولا دموعي أحرقتنی زفرتی

”اگر میری آہیں نہ ہوتیں تو میرے آنسو مجھے غرق کر دیتے
اور اگر میرے آنسو نہ ہوتے تو میری آہیں مجھے جلا کر خاکستر
کر دیتیں“۔^۴

احوال:

شیخ ابن الفارض کے مطابق تصوف اور معرفتِ الہی کے حصول کے دوران
سالک کو طرح طرح کے وساوس و خطرات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ جس مختلف
کیفیات سے سالک کو گذرنا پڑتا ہے ان کو احوال کہا جاتا ہے۔ سب سے پہلے نفس
کے مراقبہ و محاسبہ کے حالات پیش آتے ہیں۔ اس کے بعد قرب، محبت خوف، رجا،
شوق، اُنس، اطمینان، مشاہدہ اور یقین کے احوال وارد ہوتے ہیں۔ یہ احوال محض
وہی ہوتے ہیں۔ سالک اپنی کوشش سے نہ ان کو حاصل کر سکتا ہے اور نہ دفع کر سکتا
ہے ان کا ورود و صدور خود بخود ہوتا ہے۔

وجد و طرب:

شیخ ابن الفارض کے مطابق سخت ریاضت سے گذر کر ایک صوفی کے جملہ

ہے۔ اس سفر کی آخری منزل وصول الی اللہ یا فنا فی اللہ ہے جہاں تک پہنچنے کے لئے سالک کو بہت سی دشوار گزار مراحل طے کرنے پڑتے ہیں جس کو تصوف کی اصطلاح میں ”مقامات“ کہا جاتا ہے اور یہ مقامات محض عشق حقیقی اور طلب صادق ہی کی قوت سے طے کئے جاسکتے ہیں۔

سب سے پہلے توبہ کا مقام ہوتا ہے اس کے بعد ورع، زہد، فقر، صبر، توکل اور رضا و تسلیم کے مقامات آتے ہیں۔ سالک جب ایک مقام میں رسوخ حاصل کر لیتا ہے تو دوسرے مقام کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ اسی طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتا ہوا جب آخری مقام پر پہنچتا ہے تو اس کا قلب پاک و صاف ہو کر معارف غیبیہ اور انوار الہیہ کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ قصیدہ ”نظم السلوک“ میں ابن الفارض نے پہلے اپنی صوفیانہ زندگی کے ابتدائی تجربات کا بیان کیا ہے کہ جب وہ ریاضت و مجاہدہ کی کٹھن منزلیں طے کر رہے تھے اور عشق الہی کا بے پایاں جذبہ اُن کو مختلف وادیوں اور گھاٹیوں میں سرگشتہ و سرگرداں لئے پھرتا تھا۔ محبوب کے لئے انہوں نے سب کو چھوڑ دیا اور اُن کو کسی کی پرواہ نہ تھی۔ اُن کے مطابق مصیبتوں کا جھیلنا تو محبت کا لازمی جز ہے۔ شیخ نے اپنے مصائب کو اپنے اشعار میں یوں پیش کیا ہے:

”ولوان مابی

بالجبال وکان طور

سینا

بہا قبل التجلی

فی اتباع شریعتی
فمنع صدی من
شراب نقیعہ
لدی فدعنی من
سراب بقیعہ

”میں نے تیرے سامنے ایک ایسا علم پیش کیا ہے جس کا مکمل ادراک اگر تو چاہتا ہے تو میرے راستے پر چل اور میری شریعت کی اتباع شروع کر دے۔ کیونکہ میری وادی کا صاف پانی ایسے چشمے سے ابل رہا ہے جو میرے ہی پاس ہے۔ پس مجھے ریگستانی سراب کی ضرورت نہیں ہے“۔^۲

ابن الفارض کے مطابق حکماء عقلی دلائل اور منطقی قیاسات کے ذریعے علم کا اکتساب کر کے اس سے قلب کے اندر پہنچاتے ہیں اور صوفیہ عقل و حواس کے دروازوں کو بند کر کے خود قلب کی تطہیر کرتے ہیں اور اسی کی گہرائیوں میں فکر کرتے ہیں تب اس کے اندر ہی علم و عرفان کا سرچشمہ پھوٹ پڑتا ہے۔ اسی کو کشف، الہام اور مشاہدہ وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے جس کے حصول کے لئے سالک کو بڑے کٹھن مجاہدات سے گذرنا پڑتا ہے۔

مقامات تصوف ابن الفارض کی نظر میں:

شیخ ابن الفارض کے مطابق صوفیانہ زندگی کی ابتداء درحقیقت ایک روحانی سفر سے ہوتی ہے اور جو اس راستہ میں قدم رکھتا ہے وہ سالک یعنی مسافر کہلاتا

شیخ ابن الفارض کے مطابق تصوف کا مقصد معرفت الہی ہے جس سے صوفیہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعے قلب کے راستے سے حاصل کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک معرفت الہی اُسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب حواس اور محسوسات کے تمام پردے قلب کے اوپر سے ہٹا دئے جائیں۔ ابن الفارض کے مطابق حکماء اور فلسفی لوگ اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول کے لئے حواس اور عقل و قیاس کو اس مقصد کی حصول میں سدِ راہ سمجھتے ہیں۔ معرفت کی ان دونوں اقسام میں واضح فرق ہے کیونکہ بقولِ امام غزالی:

”جس دل میں حواس کے ذریعے سے علم آتا ہے اُس کی مثال اُس حوض کی سی ہے جس میں باہر سے ہر طرح کا پانی جمع ہو جاتا ہے۔ لیکن جس قلب میں خود اندر سے معرفت پیدا ہوتی ہے وہ اس حوض کی مانند ہے جس کی تہہ میں کوئی چشمہ ہو اور اس سے صاف و شیریں پانی برابر نکل رہا ہو“۔^۱

شیخ ابن الفارض بھی اسی قسم کے عرفان اور معرفت کی تائید کرتے ہیں۔ انہوں نے علم و عرفان کا سرچشمہ قلب کو قرار دیتے ہوئے عقلی و قیاسی علم کو سراہ کہا ہے۔ چنانچہ وصول الی اللہ کی کیفیت بیان کرنے کے بعد سالک کو مخاطب ہو کر فرماتے ہیں:

”منحتك علما ان ترد

كشفه فرد

سبیلی و اشرع

شیخ ابن الفارض کے صوفیانہ افکار و نظریات

ڈاکٹر شجاع اسد

تلخیص

تصوف ایک ایسا سکول آف تھاٹ ہے جس میں انسان کو انبیاء علیہم السلام کی طرز فکر کے مطابق تعلیم دی جاتی ہے۔ تصوف کی بنیاد اس تصور پر قائم ہے کہ انسان کے لئے باطنی طور پر خدا تعالیٰ کی ذات کا براہ راست تجربہ کرنا ناممکن ہے۔ اس لئے تصوف دین اسلام کا خلاصہ اور معرفت الہی کے حصول کا اسلامی طرز عمل ہے۔ تصوف کی بنیاد نفس کی پاکیزگی، صبر، یکسوئی کے ساتھ عبادت، قرآن و سنت پر عمل اور قلب کی پاکیزگی پر منحصر ہے۔ تصوف رہبانیت، غار نشینی، نفس کشی، تجرد اور گوشہ نشینی کا راستہ اختیار کرنے اور دنیاوی معاملات سے سرفراز ہونے کے عمل کو بالکل ناپسندیدہ قرار دیتا ہے کیونکہ یہ غیر اسلامی طرز عمل ہے جو رہبانیت سے مشابہت رکھتے ہیں۔ تصوف کے سلسلہ میں نظم اور نثر دونوں میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ شیخ ابن الفارض صوفی شاعری کے ممتاز صوفیاء میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان کی شاعری میں خدا کی وحدانیت، عشق رسول ﷺ اور اسلامی تعلیمات کا درس ملتا ہے۔ مذکورہ مقالہ میں ابن الفارض کے صوفیانہ افکار و نظریات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

کلیدی الفاظ: تصوف، رہبانیت، نفس کشی، معرفت الہی، قلب کی پاکیزگی، صبر، غار نشینی، تجرد۔

یہ ہے کہ وہ خود لوگوں کے ساتھ رہے انہوں نے وہی زبان استعمال کی جس سے لوگ واقف تھے اور جو ان کو آسانی سے سمجھ آئی۔ اس تناظر میں حامدی کشمیری رقم طراز ہیں:

”اگر ان کی شاعری کے اخلاقی پہلو پر اصرار ہی کیا جائے تو اس بات کو کیوں نظر انداز کیا جائے کہ انہوں نے اخلاقیات کو فلسفے کے تجریدی تصورات میں بدلنے نہ دیا جو سامعین کے سروں پر سے گزر جاتا۔“

حضرت شیخ العالمؒ کے مشن کے دیر پا اثرات کشمیری سماج پر آج تک رہنے کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ان کے اس جہاں سے تشریف لے جانے کے بعد بھی کشمیر میں ریشی تحریک جاری رہی اور وہ مقصد زندہ رہا جس کے لیے حضرت شیخ العالمؒ نے اپنی سانسیں قربان کی تھیں۔ ان کے بعد بھی ان کے خلفا لوگوں کو دین اسلام کی طرف راغب کرتے رہے۔ اس تحریک نے کشمیر کے تمدن پر ایسے گہرے نقوش ثبت کیے جو آج تک موجود ہیں۔ یعنی کشمیریوں کے مزاج میں آج تک سادگی، صفائی، اپنائیت، خوش اعتقادی اور رواداری نظر آرہی ہے۔ راستوں پر پانی کے برتن رکھنا، کنویں کھودنا، پیڑ لگانا، ایک دوسرے کے کام آنا وغیرہ، ان جیسی چیزوں میں ہمیں اُس مشن کے دیر پا اثرات نظر آتے ہیں۔

حوالہ جات

1. Farooq Fayaz, Shaikh ul Aalam Revisited, Gulshan publications, Srinagar, Kashmir, 2012, p. 26.

۲۔ حامدی کشمیری، ”شیخ العالمؒ حیات اور شاعری“، مطبوعہ کمپیوٹر سٹی، راجباغ، سرینگر، ۱۹۹۷ء،

صفحہ نمبر ۱۵۶

عیاں ہے۔ آج بھی چاروں طرف گونج ہے اُن کے اعلیٰ مقام کے بزرگ دین ہونے کی۔ جو ایک ایک سانس اُنہوں نے دین اسلام کے تبلیغ کی خاطر قربان کیا ہے اُس کا احسان اور احساس آج بھی قوم پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر جگہ زیارتیں، چشمے، پتھر، سڑکیں، اسکول، درسگاہ اور باقی چیزیں حضرت شیخ العالم کے نام کے ساتھ بہت ہی فخر کے ساتھ وابستہ کی جاتی ہیں۔ یہ نام رکھنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت شیخ العالم کی تعلیمات کا اثر آج تک اس قوم پر ہے۔ اُنہوں نے یہاں کی تہذیب اور تمدن پر اپنے ایسے نقوش ثبت کیے ہیں جو اُمت رہیں گے۔ کیونکہ کشمیری سماج کی جو اخلاقی تعمیر حضرت شیخ العالم نے کی اُس کے لیے کشمیری قوم اُن کی بے حد ممنون ہے۔ اُن کی جو مجموعی شخصیت تھی اُس کی چھاپ یہاں کے ہر شخص کے ذہن پر قائم و دائم رہنی چاہئے۔ پروفیسر فاروق فیاض رقم طراز ہیں:

“Shaikh Nuruddin Rishi is one of those outstanding personalities who have had the greatest and the most lasting influence on the culture of kashmir. Ever since he illuminated the valley with his effulgent life, he has become a household name, the object of excessive love and veneration of the kashmiris. The Shaikh's resting place at charar serves as a centre of pilgrimage for all kashmiris hight and low, literature and illiterate muslims and non-muslims.”

حضرت شیخ العالم کی شاعری، تبلیغ اور شخصیت کے دیرپا اثر کی ایک اور وجہ

حضرت شیخ العالم تبلیغ دین کے لیے تشریف لے گئے تو جوان کی تبلیغی اور دینی شبیہ تھی اُس نے بہت حد تک لوگوں کے ذہن پر اثر ڈالا ہے۔ آخر یہ کون سی چیز ہے اُن کی شخصیت کی جس سے ساری کشمیری قوم متاثر ہوئی۔ اور اس کا اثر قبول کیا۔ وہ کون سا شیریں اندازِ بیان تھا جس کا اثر آج تک لوگوں کے دلوں پر ثبت ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ جو حضرت شیخ العالم کی ذاتی شخصیت تھی یا اُن کا طور طریقہ تھا، نیک کردار تھا اُس نے کس طرح کشمیری قوم کو متاثر کیا، اس حد تک کہ انہوں نے خوش اسلوبی سے دین اسلام قبول کیا۔ آج بھی جب ہم حضرت شیخ العالم کے تبلیغ کے اثر کی بات کرتے ہیں صاف ظاہر ہے کہ اُن کے مشن کے دیرپا اثرات موجود ہیں۔ یعنی جہاں انہوں نے تبلیغ دین کیا ہے وہاں پر اُن کے احترام میں زیارت گاہیں بنی ہوئی ہیں۔ یا کوئی نہ کوئی چیز بحیثیت تبرک رکھی ہوئی ہے۔ جن جن جگہوں پر وہ گئے ہیں یقین کی قوت اس حد تک ہے کہ کوئی انسان علمی اعتبار سے کسی چیز سے انکار نہیں کر پاتا ہے۔ کوئی بھی مشکل ہو آج بھی وسالت کے لیے اُن زیارت گاہوں کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ یہی ٹھوس اثر حضرت شیخ العالم کے کردار کا ہے۔ مجموعی طور جب دیکھا جائے تو لوگوں پر آپ کا ایک خاص اثر یہ ہے کہ جب حضرت شیخ العالم کا نام زبان پر آتا ہے سُننے والا ایک دم رحمۃ اللہ علیہ کہہ اُٹھتا ہے یعنی اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقتاً یہ نام کسی عظیم شخصیت کا ہے۔ رحمۃ اللہ علیہ کہہ دینے والا کسی بھی عمر کا انسان ہو، خواندہ ہو یا ناخواندہ ہر ایک تک یہ اثر جہی بنا ہوا ہے کہ حضرت شیخ العالم اس قوم کے محسن تھے۔ اُن کی قلندرانہ شخصیت اور اُن کے خدا پرستانہ کردار کا عکس آج بھی اس قوم اور سماج پر

حضرت شیخ العالمؒ کا کشمیر کے طول وارض کا سفر صرف سیر و تفریح یا نظارے دیکھنے کے لیے نہیں تھا بلکہ اُن کا کشمیر گھومنا ایک با مقصد پروگرام تھا جس میں لوگوں کو پرہیزگاری، کفایت شعاری، انصاف پسندی، خدا پرستی، نفس کشی، قرآن، حدیث اور انسانیت سکھلانے کا راز موجود تھا۔ اور جو ہمدرد لوگوں کو شفقت سے اس طرح راہِ مُستقیم پر گامزن کرنے میں اپنی ساری آسائش قربان کر دے اُس کے احسانات کا دیرپا اثر رہنا ضروری تھا۔ کشمیر کے بیشتر پرگنوں اور علاقوں میں حضرت شیخ العالمؒ کی تعلیمات کے دیرپا اثرات موجود ہیں۔ سات سو سال گزر جانے کے بعد بھی لوگوں کے دلوں میں حضرت شیخ العالمؒ کا احترام موجود ہے۔ لوگوں کے ذہن میں جو اُن کا تصور ہے وہ ایک عظیم شخصیت کے روپ میں ہی ہے۔ چاہے اُس میں اُن کا فقیرانہ انداز ہو یا پھر روحانی جلال۔ اگرچہ لوگوں کے ذہن میں بے خبری کی وجہ سے شبہات بھی ہیں تاہم احترام اُن شبہات پر حاوی ہے۔

چونکہ حضرت شیخ العالمؒ کی زندگی سراپا ایثار ہے۔ وہ شیرین زبان مقرر تھے۔ کشمیر کا چپہ چپہ گھوم کر انہوں نے کشمیریوں کو دینِ اسلام سکھلایا۔ اُن کے تبلیغ کا انداز ہی الگ تھا اور اُن کا کردار اس قدر متاثر کن تھا کہ ہر ایک بات کا لوگوں پر مقناطیسی اثر ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیر کے کونے کونے میں لوگ رحمت اور برکت سے مُستفید ہو گئے۔ انہوں نے تبلیغِ دین میں اپنی قوت اور صلاحیت کا بھرپور مظاہرہ کیا جس سے اسلام کے پھیلاؤ میں کافی مدد ملی اور یہ سلسلہ سینکڑوں سال جاری رہا۔

جب ہم دیرپا اثرات کے حوالے سے بات کریں تو جس جس گاؤں میں

حضرت شیخ العالم کی تعلیمات کا کشمیری سماج

پر دیر پا اثر

ڈاکٹر عابدہ کوثر

تلخیص

کشمیر ابتداء سے ہی مختلف تہذیبوں، تمدنوں، علم و ادب اور مذاہب کا گہوارہ رہ چکا ہے۔ اس سر زمین نے عظیم لوگوں کو پیدا کیا جنہوں نے علم و ادب، مذہب، تصوف، فلسفہ غرض ہر میدان میں کارہائے نمایاں انجام دئے۔ یہاں کے صوفیوں، اولیائے کرام اور ریشیوں نے روحانیت، برادری اور امن و شائقی کا درس دیا ہے۔ ان ہی اولیاء میں حضرت شیخ العالم ایک خاص مقام و مرتبہ رکھتے ہیں۔ حضرت شیخ العالم اس عظیم المرتبت شخصیت کا نام ہے جنہوں نے کشمیری قوم کو خواب غفلت سے جگا دیا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ یہاں کی عوام کو کفر و ظلمات کے شرک سے نکال کر توحید اور اسلام کے نور سے منور کر دیا۔ اس لئے چھ سو صدیاں گزرنے کے بعد بھی شیخ العالم کی معنویت برقرار ہے۔ آپ نے اپنے کلام میں ہر ایک طبقے کو راہ راست پر لانے کی تلقین کی ہے۔ زیر نظر مقالہ میں حضرت شیخ العالم کی تعلیمات کا کشمیری سماج پر جو دیر پا اثر رہا اسی پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے۔

کلیدی الفاظ: روحانیت، امن و شائقی، خواب غفلت، راہ راست، کفر و شرک، ظلمات، راہ راست۔

روشنائی شمع دین از ریشیان است
 رهنمائی رہ یقین از ریشیان است
 دل نوازی مردم اہل نیاز
 از صفای باطنی دل از ریشیان است
 خوش سرای خلد این کشمیرا
 خوش روج از دولت این از ریشیان است
 ان اشعار سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ریشی اسلامی عقائد و
 اعمال کے حقیقی مظہر تھے۔

حوالہ جات

۱۔ تاریخ حسن (جلد ۳) تذکرہ اولیائے کشمیر موسوم بہ اسرار الالخیار از پیر غلام حسن کھویہامی۔

ہیں کہ کس طرح آدیت رینہ نامی یہ شخص دائرہ اسلام میں داخل ہوا۔ ہر چند کہ اس قسم کی کرامات اولیاء اللہ کے ہاں بے شمار ہیں۔ مورخ حسن کے ذیل کی عبارت ملاحظہ ہوتا کہ اس ضمن میں اس دلیل کی وضاحت ہو سکے۔ یہ مکالمہ حضرت شیخ العالم اور حضرت بابا لطیف کے درمیان ہوا ہے جب وہ آدیت رینہ سے بابا لطیف الدین ہو گئے۔

”شیخ گفت: تا دوست ہمرنگ دوست نباشد نشاید کہ دعوی دوستی نماید۔ فرمود حق چست؟ شیخ گفت کہ فرمان آنست کہ مسلمان نشوی و معبود خود را بندہ ہاشمی...“ (تاریخ حسن جلد سوم، صفحہ نمبر ۱۳)

ریشیت کی مختلف تاویلات اور مبادیات کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ریشیت اور تصوف بعد از اسلام ایک ہی تصویر کے دو رخ ہو گئے۔ یہ وہی ریشی حضرات ہیں جنہوں نے صلح کل کی تھیوری پر کام کیا اور تصوف اسلامی تک رسائی حاصل کی۔ مجموعی اعتبار سے مورخ حسن نے اسرار الاخیار میں صوفیاء، علماء کے علاوہ ریشیان کشمیر کا مدلل ذکر کیا ہے۔ مقالہ کو اس واقعہ پر ختم کیا جائے گا کہ بابا نصیب الدین غازی سترہویں صدی کے بہت بڑے صوفی شاعر اور مورخ گزرے ہیں۔ بابا نصیب الدین نے ریشی تحریک اور مبادیات کا بھی ذکر کیا ہے۔ انہوں نے نورنامہ میں ریشیت کے متعلق ایک لمبی نظم تحریر کی ہے جس کے چند اشعار ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔

”خلیفہ ثانی حضرت نور الدین نورانی است مولد اصلی وی موضع بندڈار کوٹ (بہنڈار کوٹ) خط کشتوار است۔ زیاسنگہ نام داشت۔ از قبیلہ راجہ های آن دیار بود و پدرش از دست دشمنان بقتل رسید“

(تاریخ حسن جلد سوم، صفحہ نمبر ۱۳۱)

اس طرح مورخ حسن نے کم و بیش ۱۰۷ ریشیوں کا ذکر کیا ہے۔

مورخ حسن کو ہر چند کہ معتبر مورخ مانا جاتا ہے۔ مگر ان کی تاریخ میں کچھ غلطیاں بھی ہیں۔ مثال کے طور پر پنڈت جون راج نے جو بڈ شاہ ذین العابدین کا درباری مورخ نے ان کی تین بیگمات کا ذکر کیا ہے اور مورخ حسن نے صرف ایک ہی کا ذکر کیا ہے۔ مگر ریشیت کے حوالے سے ان کے ذکر کردہ ۱۰۷ ریشیان کے علاوہ بھی متعدد ریشیاء موجود ہیں۔ جن کا ذکر دوسری تواریخ سے ملتا ہے۔ اس مناسبت سے تاریخ اعظمی، تاریخ کبیر، تاریخ سکین اور تاریخ حیدر ملک خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ سروالٹر لارنس نے بھی اپنی کتاب The Valley of Kashmir میں متعدد ریشیاء کا ذکر کیا ہے۔ شہنشاہ جہانگیر نے بھی اپنی کتاب ”توزک جہانگیر“ میں ریشیوں کے تین عزت و احترام کا اظہار کیا ہے۔ علاوہ ازیں نور نامہ، فتحات کبرویہ، عین العرفان، غوثیہ، ریشی نامہ اور متعدد منظوم تواریخ اور مثنویوں میں ریشیوں کی ایک اچھی خاصی سوانح موجود ہے۔ جس میں کشف و کرامات کے علاوہ ریاضت اور سلوک کی باتیں بھی ہوئی ہیں۔

شیخ بابا لطیف الدین چونکہ قبیلہ ہنود سے تعلق رکھتے تھے لہذا ان کی قبول اسلام اور ریشیت میں داخل ہونے کی وضاحت تاریخ حسن میں موجود ہے۔ لکھتے

مندرجہ بالا عبارت سے قناعت اور ریاضت کا منظر آنکھوں کے سامنے سے گزرتا ہے۔

حضرت شیخ نور الدین نورانی ہی وہ شخصیت ہے جنہوں نے ریشیت کو مذہبی رنگ دیا یعنی اسلامی عقائد کے تحت ریشیت کو ڈھالنے کی احسن سعی کی۔ اس سے پہلے ریشیاء صرف ریاضت اور نفس کشی کو اپنا نصب العین بنائے تھے۔ ان کے ہاں خدمت خلق کا عنصر قدرے ناملود تھا۔ شیخ العالم نے اس عنصر کو ابھارنے کی بھی سعی کی۔ مورخ حسن نے ان کا ذکر طبقہ دوم کے ریشیوں میں کیا ہے۔

”زیدہ ریشیان نامدار و برگزیدہ اولیای این دیار است
در عبادت و ریاضت و مجاہدات و نفس کشی و حید
عصر و فرید دھر بود۔ حالات و کمالات آنجناب
از کردنہ آفتاب مشہور است“ (تاریخ حسن، جلد سوم)

مورخ حسن نے حضرت شیخ العالم سے منسوب چند واقعات اپنی تاریخ میں درج کئے ہیں۔ علاوہ ازیں مورخ حسن نے سرخیل ریشیان کشمیر کے خلفاء کا ذکر کیا ہے جن میں حضرت بابا بام الدین ریشی، شیخ زین الدین ریشی، شیخ بابا لطیف الدین، شیخ بابا نصر الدین خاص طور قابل ذکر ہیں۔ مورخ حسن نے حضرت شیخ نور الدین نورانی کے تمام خلفاء کا ذکر کیا ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو جو مورخ نے حضرت شیخ العالم کے خلیفہ ثانی حضرت زین الدین ریشی کے بارے میں لکھی ہے:

حضرتس نہ اولیس قرنس
تم زہ تتی یلہ میجای
لوک نہ حکم باوت کرنس
کر بدن توشہ خدائے

طبقہ اول کے ریشیان میں مورخ حسن نے حضرت زکا ریشی، حضرت
میران ریشی اور دوسرے ریشی حضرات کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے ریاضت اور نفس
کشی کو ریشیت کی شہ رگ گردانا ہے۔

”از کردھبرادر خود در نفس کشی و مجاہد مرتاض و
جانباز بود و بروقت افطار درخت سفید راہمی
.. در مغار ہا غائب ییشد“ (تاریخ حسن، جلد سوم)

حضرت میران ریشی کے علاوہ مصنف نے طبقہ اول کے ان ریشیان کا
تذکرہ کیا ہے جو اس سلسلے کے طلاب تھے اور ان حضرات کے شاگردوں میں شامل
تھے۔ لدرمن ریشی، راموہ ریشی کے شاگرد تھے اس طرح مورخ مذکور نے خلاصمن
ریشی، یاسمن ریشی اور سورن ریشی کا ذکر کیا ہے۔ سورن ریشی کے بارے میں
مورخ حسن کی ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو:

”از شاگردان خلاصمن ریشی بود در ریاضت و
عبادات شانی عجیب داشت، عرصہ چہل سال در
موضع کا نرپر گنہ ناگام غار نشین شدہ بغیر ساگ
جنگلی .. نمی خورد“ (تاریخ حسن، جلد سوم، صفحہ نمبر ۱۱۵)

نے ریشیان کے اس باب کو طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

طبقہ اول میں حضرت خواجہ اولیس قرنیؒ، حضرت زکا ریشیؒ، حضرت میران ریشیؒ، رمہ ریشیؒ، لدرمن ریشیؒ، پلاسمن ریشیؒ، خلاص من ریشیؒ، یاسمن ریشیؒ، سوزن ریشیؒ کا تذکرہ ملتا ہے۔ حضرت اولیس قرنیؒ ایک تاراج گزرے ہیں۔ وہ عشق رسول ﷺ میں فنا تھے۔ مورخ حسن نے حضرت اولیسؒ کے بارے میں کچھ یوں لکھا ہے۔

”از اولیای کبار است و لر دفتر ریشیان روز

گار“ آنحضرت ﷺ در حق وی ...

حضرت اولیس قرنیؒ کے بعد مورخ حسن نے دوسرے ریشی حضرات کا بھی ذکر کیا ہے۔ راموہ ریشی کے بارے میں مورخ حسن یوں رقم طراز ہیں:

معروف بہ رُمہ ریشی سر حلقہ ریشیان کشمیر

صاحب حالات عجیبہ و کمالات غریبہ است در

مجاہدہ ممتاز و در نفس کنشی ممتاز... صاحب وقائع

کشمیر رقم طراز است کہ راموہ ریشی از مردمان

ماوراء الہنر بودہ، اولیای کبار بسیار دید و ربیع

مسکون را سیاحت نمود۔ ہنت مرتبہ بطواف

حرمین فایز گشت“ (تاریخ حسن جلد سوم، صفحہ نمبر ۱۱۱)

علاوہ ازیں مورخ حسن نے متعدد احادیث کا حوالہ بھی دیا ہے، ساتھ ہی

انہوں نے شیخ العالمؒ کا ایک شعر بھی لکھا ہے ملاحظہ ہو۔

موجود تھی بلکہ اس کے اثرات ابتدائی آبادی سے ہی یہاں نظر آتے تھے۔ لعل عارفہ جیسی عشق الہی میں چور ریشی بھی قبل از اسلام کشمیر میں موجود تھی۔ بعد ازاں حضرت شیخ العالم نور الدین نوارائی نے ریشیت کو اسلام کے ساتھ ملحق کیا یعنی اس میں اسلامی عقائد داخل کئے۔ اس طرح انہوں نے ریشیت کے خاندانی شجرے کے لئے چند اشعار لکھے ملاحظہ ہوں:

اول ریشی احمد ریشی
 دویم ریشی اویس آو
 ترتیم ریشی زلگا ریشی
 ژورم ریشی پلاس آو
 پنژوم ریشی رُمے ریشی
 شمیم حضرت میران آو
 ستم، گرہم دشنا ہشی
 بہ گس ریشی تہ مے کیا ناو

خیر میں اپنے مقالے کے اصل مقصد کی طرف آتی ہوں۔ تاریخ حسن موسوم بہ اسرار الاخیار پیر غلام حسن کھویہامی کی فارسی تاریخ ہے۔ جلد اول اور دوم میں کشمیر کے جغرافیاء اور تاریخ کا ذکر ہے جب کہ تیسری جلد میں کشمیر کے اولیاء، صوفیاء، علما اور ریشیان کا تذکرہ موجود ہے۔ اس کے پہلے باب میں حضرات سادات کا ذکر ہے جب کہ دوسرے باب میں کشمیر کے ریشیاں کا ذکر کیا گیا ہے۔ مقالہ نگار اسی باب کی مناسبت سے چند نکات کہنے کی کوشش کرے گا۔ مورخ حسن

ریشیت بحوالہ تاریخ حسن موسوم بہ اسرار لاجبار

شمینہ امین

تلخیص

کشمیر اپنے ذاتی حسن کے لحاظ سے ہی نہیں بلکہ جمال معنوی و زیبائی کے اعتبار سے بھی جنت نظیر ہے۔ دست قدرت نے اس کے بلند پہاڑوں اور مترنم ندیوں کے علاوہ گلستان۔ چشم خنک سے نوازا تو ہے ہی دوسری جانب اس سرزمین میں متعدد اولیاء، صوفیاء، صلحاء اور علماء پیدا ہوئے۔

کشمیر میں ورود اسلام کے ساتھ ہی ساتھ وسط ایشیائی صوفیاء اس سرزمین جنت نشان میں مکین ہوئے۔ یہاں زمانہ قدیم سے ریشیت کا رواج تھا ان ہی کو صوفیاء نے اپنی طرف موہ لیا اور کشمیر کے ریشی صوفیت کے متمنی ہو گئے۔ انہوں نے صوفیت اور ریشیت کے آپسی اختلاط سے کشمیر کی ایک مخصوص پہچان بنائی۔ فارسی مورخین نے اس بات کا ذکر اپنی تواریخ میں کیا ہے۔ زیر نظر مقالہ میں اسرار لاجبار میں ذکر ریشیان پر ایک اجمالی نظریہ پیش کرنے کی کوشش ہوگی۔

کلیدی الفاظ: صوفی، وسعت، ریشیت، مدلل، عشق الہی، وجدان۔

ریشی ایک کشمیری اصطلاح ہے جس کی جڑیں کافی گہری ہیں۔ اس بات سے اس کی گہرائی کا اندازہ ہوتا ہے کہ ریشیت نہ صرف ورود اسلام سے پہلے

- ۵۔ بحوالہ تاریخ ریشیان کشمیر از ابو نعیم اللہ ، صفحہ نمبر ۵۱
- ۶۔ واقعات کشمیر از خواجہ محمد اعظم دیدمری، صفحہ نمبر ۱۳۲
- ۷۔ تاریخ کبیر از حاجی محی الدین مسکین مترجم از پروفیسر ڈاکٹر شمس الدین احمد، صفحہ نمبر ۲۸۵
- ۸۔ ایضاً ص ۲۸۵ واقعات کشمیر از خواجہ محمد اعظم دیدمری مترجم از پروفیسر ڈاکٹر شمس الدین احمد، صفحہ نمبر ۱۷۰
- ۹۔ مخطوطہ شرح قصیدہ لامیہ ف ۸ ب ف (۴۲) ب
- ۱۰۔ تاریخ کبیر، صفحہ نمبر ۲۸۵
- ۱۱۔ ایضاً، صفحہ نمبر ۲۸۹
- ۱۲۔ ایضاً، صفحہ نمبر ۲۸۹
- ۱۳۔ مخطوطہ شرح قصیدہ لامیہ ف ۲۰ الف ف (۲۲) ب ف (۲۵) الف ف (۲۷) الف
- ۱۴۔ ایضاً ف (۳۲) ب ف (۳۳) ب ف (۴۴) ب ف (۴۵) الف
- ۱۵۔ ایضاً ف (۶۱) ب ف (۶۲) الف ب ف (۶۳) الف
- ۱۶۔ تاریخ کبیر، صفحہ نمبر (۲۸۵) تاریخ حسن، جلد ۳، صفحہ نمبر، ۲۵۳-۲۵۴
- ۱۷۔ مخطوطہ شرح قصیدہ لامیہ ف (۴۷) ب ف (۴۸) الف
- ۱۸۔ ایضاً ف (۱۳۳) ب

حضرت بابا ہردی ریشیؒ کے مریدوں میں سے ہیں۔ ابتدا سے ہی ریشیوں کے طریق پر عبادات اور مجاہدات میں مشغول تھے۔ وفات پانے کے بعد قصبہ اسلام آباد میں کریوہ کی بلندی پر آسودہ ہوئے۔

حضرت بابا زونی ریشیؒ:

حضرت بابا زونی ریشی شنگہ ریشی کے بھائی تھے۔ اور آپ بھی حضرت بابا ہردی ریشیؒ کے مریدوں میں سے تھے۔ وقت کے خدا شناسوں اور عارفوں میں سے تھے۔ صاحب کمال تھے۔ اور برجستہ احوال والے تھے۔ انتقال کرنے کے بعد اپنے بھائی کے ساتھ مدفون ہوئے۔

حضرت بابا زیتی ریشیؒ:

حضرت بابا زیتی ریشی شنگہ ریشی (دوم) کے بھائی تھے۔ آپ بھی حضرت بابا ہردی ریشیؒ کے خلفا اور بے واسطہ فیض یافتہ گان میں سے تھے۔ ریاضت و تقویٰ میں ممتاز اور مجاہدہ عبادت میں جانباز تھے۔ آپ بھی انتقال کرنے کے بعد اپنے بھائی کے ساتھ مدفون ہوئے۔

حوالہ جات

- ۱۔ مخطوطہ شرح قصیدہ لامیہ (ریشی نامہ) از بابا داؤد خاکی ایکشن نمبر ۲۸ ف ۴۲ ب
- ۲۔ مخطوطہ نور نامہ از بابا نصیب الدین غازیؒ ف ۱۲۹ الف ب
- ۳۔ مخطوطہ ریشی نامہ از ملا بہاؤ الدین متوفی ۱۱۲ الف
- ۴۔ تاریخ حسن (جلد ۳) تذکرہ اولیائے کشمیر موسوم بہ اسرار الابرار از پیر غلام حسن کھویہامی صفحہ نمبر ۱۰۵

خدمت کرتا تھا اسکے پاس کچھ لوگوں نے حضرت بابا لدہ ریشیؒ کی غیبت کی۔ وہ بات حضرت بابا لدہ ریشیؒ نے بھی سنی تھی یہ بہار کا وقت تھا۔ ماہ شعبان کا مہینہ تھا اور حضرت بابا لدہ ریشیؒ نے بیس تاریخ کو کوٹھری میں چلہ کاٹنے کی نیت کی تھی۔ انہوں نے عنبر سبب کی شگوفہ دار ٹہنی ساتھ رکھی تھی۔ خدمت گار سے کہہ دیا تھا کہ کوٹھری کا دروازے کو کنڈی لگا کر بند کر دو اور اوپر سے مٹی لگا دو۔ اور پھر عید کے روز اگر کوٹھری سے آواز آئی تو دروازہ کھول دینا ورنہ دروازے کو یونہی بند رہنے دینا۔ خادم نے ایسا ہی کیا۔ اور کوٹھری ایک ماہ تک بند رہی۔ عید کے دن کوٹھری سے آواز آئی اور خادم نے دوڑ کر دروازہ کھولا۔ انہوں نے حضرت بابا لدہ ریشیؒ کو انار کے پھول کی طرح چمکتا ہوا دیکھا۔ لوگ ان کی زیارت کو آئے۔ دوست و احباب اظہار شادمانی کر رہے تھے مگر منافق اور دشمنان نجل ہو کر ایک دوسرے کو تکتے رہ گئے یہی انکی بدظنی کا جواب تھا۔

حضرت بابا لدہ ریشیؒ:

حضرت بابا لدہ ریشیؒ بھی جناب حضرت بابا ہردی ریشیؒ کے خلیفہ تھے۔ آنجناب ایک بہت بڑے ریشی تھے۔ وہ مرتاض اور عبادت گزار گزرے ہیں۔ قلیل عرصے میں سلوک کی منزلیں طے کیں اور اتمام تک پہنچا دیں اور صاحب کمالات بن گئے۔ جب وفات پائی تو اسلام آباد کے قصبے میں سپرد خاک کئے گئے۔ انکا مقبرہ عید گاہ کی جانب واقع ہے۔

حضرت بابا شنگہ ریشیؒ (دوم):

حضرت بابا شنگہ ریشی صاحب کمال تھے۔ اور برجستہ احوال والے،

کرد با حکم از دنیا بہ عقبی اشتغال
 اولین روز مہ ذی عقد۔ ءاین سال بود
 ذکر گویان نیم شب رفتہ بوصل ذوالجلال
 بود با ہفتاد سالش ہفت سال و پنج ماہ
 سالہای عمر اورا گر شماری با ہلال^{۱۸}

الغرض حضرت بابا ہردی ریشی^{۲۷} عجایب روزگار اور فیوض الہی کی نزول گاہ
 تھے۔ آپ^{۲۷} سے بہت سے اسرار معرفت اور انوار توحید ظاہر ہوتے رہے ہیں۔ آپ^{۲۷}
 نے حضرات انبیاء کی روحانیتوں سے بھی کافی فیض حاصل کئے تھے۔ حضرت
 بابا داؤد خاکی^{۲۷} نے آنجناب^{۲۷} کے کمالات، حکایات، کشف و کرامات اور واقعات
 وغیرہ کو اپنی تصانیف ”قصیدہ لامیہ“ اور ”شرح قصیدہ لامیہ“ میں وضاحت کے
 ساتھ بیان کئے ہیں جس کو پڑھ کر موصوف کی علویت اور بلد مرتبت سے واقفیت
 ہو جاتی ہے۔

خلفاء بابا ہردی ریشی^{۲۷}

اب یہاں پر بابا ہردی ریشی^{۲۷} کے چند اہم خلفا کا ذکر کریں گے۔
 حضرت بابا لدہ ریشی^{۲۷}:

حضرت بابا لدہ ریشی^{۲۷} جناب بابا ہردی ریشی^{۲۷} کے مریدوں میں حد درجہ
 کے خدا ترس، پرہیزگار اور تارک الدنیا تھے۔ انہوں نے کافی عمر بھی پائی تھی۔ اور
 ساری عمر گوشہ نشینی میں گذاری۔ ان کا مقبرہ پرگنہ اولر کے کوچہ مولہ گاؤں سے ایک
 کوس اوپر تورہ گام میں واقع ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک آدمی حضرت بابا لدہ ریشی کی

اور انکے حلقہ ارادت میں شامل ہو کر سلسلہ سہروردیہ میں شامل ہوئے۔ حضرت شیخ حمزہ مخدومؒ نے اپنا خرقة اور اپنی کلاہ مبارک آپؒ کو عطا فرمائی۔ اسکے بعد آپ نے راہ حق کے طالبوں کو فیض پہنچانے میں اپنی پوری زندگی گزاری۔ آپ نے اپنی تمام عمر میں حضرت شیخ حمزہ مخدومؒ کے فرمانے پر سنت مبارک کی پیروی میں ایک بار گوشت تناول کیا۔ ۱۷

حال خود تصحیح کردہ سلسلہ نامہ گرفت
از جناب شیخ حمزہ نایب سید جلال
یک عامہ باکلاہ ازوی تبرک یافتہ
نیز یک سجاده کان بودہ از پشم جمال ۱۷

وادی کشمیر میں اپنے زمانے میں شیخ دین تھے اور ”شیخ دین“ ہی آپکا سال وفات ہے۔ سال ۱۸۶۹ھ کے اول ذی قعدہ کو ذکر الہی کرتے ہوئے نصف رات کے وقت کھانسی کی علت سے وفات پائی۔ اس وقت انکی عمر (۷۷) سال تھی۔ انکا مدفن قصبہ اسلام آباد میں ناگہ نارن کی بلندی پر زیارت عام و خواص ہے۔ آپ کا عرس بڑے اہتمام سے منایا جاتا ہے۔ عرس کے دنوں تمام مراج کے لوگ ایک ہفتہ تک گوشت نہیں کھاتے۔ بابا داؤد خاکی نے انکی تاریخ وفات یوں بیان کی ہے۔

شیخ دین بود اندرین کشمیر مارالین زمان
بہر فوتنش شیخ دین بود آمدہ تاریخ سال
ہردی بابا آنکہ ریشی بود یعنی زاہدی

گفت دیدم مرتضیٰ پرسیدم ازوی حال رفض
گفت هست البتہ درسب مسلمانان و بال^{۱۳}
حضرت بابا ہردی ریشی^{۱۴} نے مسجدیں تعمیر کی اور مہمان خانے
بنائے۔ انہوں نے آخرت کو یاد کرتے ہوئے مقبروں کی مرمت، آرائش اور انکی
تعمیر بھی کی تھی۔ ان کو کھیتی باڑی کی طرف زیادہ رغبت تھی اور وہ حلال روزی حاصل
کرنے کے لئے نہایت احتیاط برتتے تھے۔ آنجناب کو قناعت کے موجب سادہ
لباس پہننے کی عادت تھی وہ کبھی کبھی ننگے پاؤں چلتے تو کبھی گھاس کی بنائی ہوئی جوتی
پہنتے۔ یہی چیز درویشوں، صوفیوں اور ریشیوں کی پاپوش ہوتی تھی۔

مسجد ہا بنا و نیز مہمان خانہا
مقبری ہم خوش مرتب کردہ بریاد مال
کردن کشت و زراعت بودہ اکثر کار او
احتیاط او بسی بودہ است در اکل حلال
نیز بعضی ریشیان کاسبایش کردہ اند
بہر وقف عامیان اشجار گوناگون نہال
از قناعت ترک زینت در لباسش خوی بود
پوشش او اکثر اوقات بودی پشم و شال
سوی کفش و موزہ و سرموزہ اش قیدی نبود
گہہ برفتی پا برہنہ گہہ ز گہہ گردی نعال^{۱۵}
آپ نے آخری عمر میں حضرت شیخ حمزہ مخدوم کا دامن عاطفت پکڑ لیا

نفلہادر روز و شب کردی ادا خواندی دعا
 در مناجات الہی کردی ازدل ابتهال^{۱۳}
 قصیدہ لامیہ میں بابا داؤد خاکی بابا ہردی ریشی^{۱۴} کے مطلق رقمطراز ہیں کہ
 آپ خود فرماتے ہیں کہ میرے کام کی کشائش زیادہ تر ذکر انفاس اور جس نفس سے
 ہوئی ہے۔ انہوں نے خود کہا ہے کہ میں نے حضرت موسیٰ^{۱۵}، حضرت عیسیٰ، حضرت
 ابراہیم^{۱۶}، حضرت خضر^{۱۷} اور حضرت داؤد کو دیکھا ہے اور پھر ان سے کسی شریک یعنی
 درمیانہ دار کے بغیر بلا واسطہ نصائح سن لی ہیں۔ اسکے علاوہ میں نے کئی دفعہ پیغمبر
 آخر زمان نبی کریم ﷺ اور ان کے اصحاب کو بھی دیکھا ہے اسکے علاوہ میں نے
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو بھی دیکھا اور ان سے اہل رض کا حال بھی پوچھا۔ تو
 آنجناب نے فرمایا کہ مسلمانوں کو برا کہنا اور گالیاں دینا گناہ کبیرہ ہے۔ جسکی سزا
 عذاب اور مصیبت ہے۔

ذکر ہا میگفت اما اکثر اندر ذکر دل
 پاس داری نفسہارا و نمودی اشتغال
 گفت دیدم عیسیٰ و موسیٰ و ابراہیم و خضر^{۱۸}
 گوش می کردم نصیحتہا از ایشان بیمحال
 گاہ گفتی دیدہ ام من روح داود نبی
 از زبان او شنیدم این نصحت حسب حال
 گفتی اکثر دیدہ ام پیغمبر ﷺ و یاران او
 نقل می کردی از ایشان پیش ما بعضی مقال

حضرت بابا داؤد خاکیؒ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے جو ان کی طرف شریعت سے لا پرواہ ہونا، ممنوع چیزوں کا استعمال کرنا، گوشت نہ کھانا، جمعہ اور جماعت کی پابندی نہ کرنا جیسی باتیں منسوب کی ہیں وہ بالکل بہتان تراشی اور من گھڑت ہیں اگر ابتدائی زندگی میں مستی اور حال کے غلبہ کے باعث اس قسم کی کوئی بات ظہور میں آئی بھی ہوگی تو عجیب نہیں لیکن جب مشائخ کے ساتھ انکی صحبت ہوتی رہی تو انہوں نے کسی سنت کو ہرگز نہیں چھوڑا اور شریعت کی پابندی سے طریقت کا راستہ پالیا۔ سالہا سال تک آپ ہر صبح کو اور ادفتحیہ پڑھا کرتے تھے اور ایسا کرنا آپکی راستی اعتقاد کی دلیل ہے۔

پانچوں وقت آپ جماعت کے ساتھ فرض کی نماز پڑھتے تھے۔

سالہا حق را عبادتہا گونا گونہ کرد
 تا شد اندر طاعت حق قداومانند دال
 در جوانی می شدش آغاز کشف رازہا
 از عنایات و کرمہای نبی کریم ذوالجلال
 ہر صباحی سالہا او را دفتحیہ بخواند این
 یکی بر راستی اعتقاد او است دال
 باجماعت فرضہا کردی ادا در پنج وقت
 ترک این سنت نکردی بی ضرورت ہیچ حال
 دایما کردی نماز جمعہ و عیدین ادا
 نیز سنتہا ہمہ بگذاردی با اتصال

کہا جاتا ہے کہ ہردی بابا ریشیؒ مہمان نوازی میں ضرب المثل تھے۔ مہمانوں کی دل و جان سے خدمت کرتے تھے۔ ایک روز آپؒ ایک مہمان کو دعوت دے کر گھر لائے۔ مہمان بڑے ہی محترم اور حمیدہ صفات تھے آپؒ نے والدہ سے کہا کہ مہمان کے لیے کوئی اچھی چیز کھانے کو لائیں۔ آپکی والدہ نے کہا کہ ایک مچھلی تحفہ میں پہنچی تھی لیکن اسے چیل اڑالے گئی۔ آپؒ بولے کہ اگر مچھلی کو ہمارے لئے بھیجا گیا تھا تو پھر چیل کو آنے کا راستہ کیوں دیا گیا اور اگر اس کا حق تھا تو مچھلی کو ہمارے پاس کیوں بھیجا گیا۔ اسی حالت میں چیل نے مچھلی کو صحیح سالم صورت میں لا کر پیش کیا۔

مخلصی را بہ مہمانی خویش	برد یک روز ان نکو اندیش
بہ صفات حمیدہ فردی بود	مہمان بس عزیز مردی بود
خوب چیزی بہ مہمان آور	گفت با والدہ کہ ای مادر
ماہی تازہ دلکشا سیما	گفت اینک کسی برای شما
می زدم کف بہ سینہ چاکی او	بود آوردہ او بہ پاکی او
باد بر کندہ بال و پر ز حسود	کہ غلیوازی آمد و بر بود
پس غلیو ازش از براری چہ برد	گفت ماہی اگر بہ من آورد
بسوی من چرا فرستادند	ور از او بودو ہم بمن دادند
وہم سرگشتہ در کمال ویست ^{۱۲}	عقل حیران ز نور حال ویست

اس طرح کے بہت سے واقعات ان سے ظہور میں آئے۔ انکے کمالات اور کرامات کا کوئی شمار نہ تھا جس سے انکی شہرت ہر طرف پھیل گئی تھی اور لوگ ان کو اس وقت کا عظیم ترین ریشی مانتے تھے۔

اور انکے روحانی کمالات پر روشنی ڈالیں گے۔
بابا ہر دی ریشیؒ:

بابا ہر دی ریشیؒ جنہیں عرف عام میں ”ریش مول“ کے لقب سے بھی جانا جاتا ہے کا تعلق قبیلہ آہنگران سے تھا۔ آپکی ولادت ۹۰۸ھ میں ہوئی۔^۷ ایک روایت کے مطابق شیخ نور الدین ریشیؒ نے ایک سو سال پہلے آپکے تولد کی بشارت دی تھی۔^۸ حضرت رب الارباب کی توفیق سے کمسنی میں ہی خدا پرستی کا ذوق و شوق پایا اور حضرات ریشیہ کے طریقت شریفہ سے خود کو آراستہ و پیراستہ کیا تھا۔ اور زندگی کے ایام سلوک و نفس کشی کی منزلوں کو طے کرنے اور معرفت و قربت الہی کے حصول اور مہمان داری میں طے کیں۔ بابا داؤد خاکیؒ حضرت بابا ہر دی ریشیؒ سے متعلق فرماتے ہیں۔

ہر دی بابا آنکہ ریشی بود یعنی زاہدی
کرد با حکم از دنیا بہ عقبی اشتغال
صاحب کشف و کرامت بود و نطقی خوب داشت
ہم اویسی بود و گفت این راوی صادق مقال^۹
مouلف تاریخ کبیر حاجی محی الدین مسکین رقمطراز ہیں کہ آپؒ ابتدا میں اویسی تھے۔ بظاہر کسی سے منسوب نہ تھے اور کسی سے تصوف اور سلوک کی تعلیم و تربیت حاصل نہ کی تھی۔ آپؒ نے عمر بھر شادی نہیں کی۔ توکل، تنہائی اور گوشہ نشینی میں زندگی گذاری۔ آخری دم تک دن کو روزہ دار اور رات کو بیدار رہا کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ نہایت چھوٹی عمر میں ہی مظہر کرامات واقع ہوئے تھے۔^{۱۰}

”تاریخ حسن“ میں پیر غلام حسن کھویہا می لفظ ریشی کی حقیقت یوں بیان

کرتے ہیں:

”ریشی اسمی است شاستری نہ عربی ، چنانچہ علماء
سنسکرت تشریح کردہ اند کہ ریشی گفتن آنکس را سزا
وار است کہ از هست نیست و از بود نابود شدہ باشد
-یعنی در عشق ذات حقیقی از خود فانی و باذات بحد
وحدت باقی باشد و بہ لذات نفسانی و روحانی مطلقاً
راغب نگردد و از هوا و هوس دنیا متنفر باشد۔“^۴

صاحب ”روضۃ الابرار“ مولوی محمد الدین حنفی ” لفظ ریشی کی وضاحت یوں

کرتے ہیں:

”باید دانست کہ لفظ ”ریشی“ معرب یا مفرس از لفظ
”رکھی“ است کہ در سنسکرت تارک الدنیا و مشغول
بہ خدارا گویند۔“^۵

دوسرے لفظوں میں ریشی وہ ہے جو اس رباعی کا صحیح معنوں میں مصداق ہو:

آنکس کہ ترا شناخت جان را چہ کند
فرزند و عیال و خانمان را چہ کند
دیوانہ کنی و ہر دو جہانش بخشی
دیوانہ تو ہر دو جہان را چہ کند^۶

ریشیت اور ریشی کا مفہوم جاننے کے بعد ہم بابا ہردی ریشی کے احوال

خوش سرائی خلد این کشمیر را
 خوش رواج از دولت این ریشیان است
 نور افشان چون ارم از هر طرف
 گوشه هر آستان ریشیان است^۲

ملاہواؤالدین متونے ”ریشی نامہ“ میں دلکش انداز میں اس گروہ کی

تعریف کی ہے:

ریشیان نور مطلق اندہمہ خاصہ
 حضرت حق اندہمہ
 نام شان شہرہ در جہانگیری ہر طرف
 ریشیان کشمیری
 ہمہ شاہان ملک تجریدند ہمہ مستان
 جام توحیدند کشتن نفس از ارادت شان
 زہر دادن بخصم عادت شان
 گوشہ گیری ز خلق و تنہای
 کارایشان بہ وحدت آسانی
 ہمہ از خانمان نفور شدند
 ہمہ از خورد و خواب دور شدند
 خوردایشان گیاه تلخ یلاق
 خواب شان در شہود استغراق^۳

ہمہ غیر تحریک کی شکل اختیار کی جسے کشمیر کی تاریخ میں ”ریشیت“ کے ہر دل عزیز اور معروف نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

ریشی ناموں، نور ناموں اور مختلف ادوار کی تواریخ میں لفظ ”ریشی“ اور ”ریشیت“ کی مختلف تاویلیں ملتی ہیں ان کے اقتباسات ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

حضرت بابا داؤد خاکیؒ (متوفی ۹۹۴ھ) کا ”ریشی نامہ“ ریشی مسلک پر لکھی گئی سب سے قدیم کتاب ہے۔ وہ اپنے ریشی نامے میں ریشیان کشمیر کے متعلق یوں رقمطراز ہیں:

ریشیان این دیار اکثر اوّیسی بودہ اند
چشم عبرت بین ایشان بودہ از غیب اکتحال
شیخ نورالدینؒ ریشی پیر جمع ریشیان
ز اهدی خوش بود با حق داشت بسیار اشتغال
صاحب کشف و کرامت بود و نطقی خوب داشت
ہم اوّیسی بود و گفت این راوی صاحب مقال^۱
بابا نصیب الدینؒ غازیؒ جو بابا داؤد خاکیؒ کے خلیفہ تھے۔ اپنے نورنامے
میں ریشیت کے بارے میں یوں لکھتے ہیں:

روشنائیی شمع دین از ریشیان است
رہ نمائیی رہ یقین از ریشیان است
دل نوازی مردم اہل بناز
از صفای باطنی دل ریشیان است

بابا ہردی ریشی اور ان کے خلفاء

راسیہ اشرف

تلخیص

کشمیر ابتداء سے ہی ریشیوں اور اہل اللہ کا مسکن رہا ہے۔ اس سر زمین پر روز ازل سے ہی ریشیوں اور منیوں کا سایہ رہا ہے۔ اسی لیے اس کا نام ریشی وار (ریشیوں کا مسکن) پڑا۔ کشمیریوں کی مذہبی، سیاسی، اقتصادی، معاشی اور معاشرتی زندگی میں ان برگزیدہ ریشیوں کا کافی عمل دخل رہا ہے۔ اتنا ہی نہیں سماج اور آبادی کے ایک بڑے حصے پر ان ریشیوں کا غلبہ رہا اور یہ سلسلہ نہ صرف ان کے جیتے جی جاری رہا، بلکہ ان کے انتقال کے بعد بھی ان کے تیرتھ استھان، مرقد، مزارات، زیارتیں، خانقاہیں اور ان سے متعلق دیگر مقامات عوام کی توجہ کا مرکز بنے رہے۔ وادی کشمیر میں ریشیوں کی کثیر تعداد ملتی ہے۔ ان میں بابا ہردی ریشی ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔ جن کا تذکرہ ریشی ناموں میں بھی ملتا ہے۔ مذکورہ مقالہ میں بابا ہردی ریشی اور ان کے خلفاء کا تذکرہ پیش کیا جائے گا۔

کلیدی الفاظ: مسکن، اقتصادی، معاشی، تیرتھ استھان، مرقد، مزارات، زیارتیں۔

ریشی ایک اہم کشمیری اصطلاح ہے جس کی جڑیں کشمیر کی تاریخ میں کافی گہرائی تک چلی گئی ہیں۔ اس سے اسکی وسعت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ پندرہویں صدی عیسوی سے اٹھارہویں صدی عیسوی تک اس نے تصوف کی ایک

کرمہ ز یتیمہ ساعتہ بہ یتیمہ دنیا منز نیر میانی اتھ ز گڑھن تابوت مہر گن تھاوہ
 تہ تا کہ لؤکھ لبین عبرت ز اُمی جاہ وحشمت و اُلکی بادشاہن تہ نیوونہ یتیمہ دنیا منز
 پانس ستر کھنڈ تہ تہ تم سرن آخرت۔ حضرت شیخ العالمن تہ چھ پننس کلامس منز
 اُمس طاقتور بادشاہ سُنڈ ذکر کران تہ سکندر اعظم دنیہکھن لؤکن منز اکہ مثالہ رَنگو
 پیش کران۔ دراصل چھ حضرت شیخ العالم لؤکن یہ سمجھاوان ز یہ دنیا چھ فانی تہ
 تلاش عاَش چھ لڑھ کرنس برابر۔

سکندر راج کور دون بوسرن
 تس تہ رانم وژھ نہ ستر
 ژھا نڈا تو بازلین مزارن
 پتو ژمن ساری تتر

حوالہ

- ۱۔ شاہ، غلام محمد، ”تصوف اکھ تعارف“ ناشر شعبہ کشمیری، کشمیر یونیورسٹی، 1983ء، صفحہ نمبر ۱۳۷
- ۲۔ مرغوب بانہالی ”شمس العارفین“ ناشر سیکریٹری شیخ العالم شمس صد سالہ تقریبات کمیٹی سرینگر، 1978ء، صفحہ نمبر ۱۰۵
- ۳۔ حضرت شیخ فرید الدین عطار ترجمہ مولانا قاری محمد عادل خان مولوی فاضل (سی ایل اے)، تذکرہ اولیاء، ناشر کتب خانہ اشاعت الاسلام چوڑی والاں، دہلی، صفحہ نمبر ۱۵
- ۴۔ میر غلام نبی ”شیرازہ شیخ العالم نمبر“ ”حضرت اولیس قرنی اور حضرت شیخ نور الدین نورانی“ جلد ۱، 1978ء، صفحہ نمبر ۱۰۷

”کہ اس جوان کی تربیت اور پرورش میرے سپرد کر لی جائے۔ حضورؐ نے علمدار کا دست مبارک اولیس قرنی کے دست مبارک دے دیا۔ اور اولیس قرنی غائب ہو گئے۔“

اوپر موجود چھ حضرت شیخ العالمن پنٹنس کلاس منز اولیس قرنی سنڈ ذکر کرتے ہیں
 وُئمت ز میانہ خاطر چھ یوتاہ کافی زبہ سوزس خداین ہتھ بتراؤ پٹھ آدم زاد بناؤتھ تہ
 پننو نور بڑڑ چشمو ستو کورنس بہ مالامال۔ خداین بخش ہتھ دنیاہس تمہ ساعتہ رونق
 ہیمہ ساعتہ تمو حضرت محمد ﷺ ہتھ دنیاہس سوزی تہ تہندہن ژورن خلیفین پتہ
 سارڈ سے عمر اوس رتس بزرگس پن رہنما مانان۔ حض شیخ چھ فرماوان۔

آر ایش وژن فلکس تہ درتس

پن امین سوزن رسول خدای

امید وار چھس تہ ووبرنس

پتہ اولیس قرنی ، چھم رہنما

اسلامی تواریخ کو بیو بزرگو علاوہ یس شخصہ سنڈ ذکر شیخ العالم سنڈس
 کلاس منز دنیاوی و جاہت کہ حوالہ میلان چھ سہ چھ یوناٹک مشہور حکمران
 سکندر اعظم تیمی پور دنیا فتح کرنک اراد اوس کورمت۔ غالب امکان چھ حضرت
 شیخ العالمس آسہ اوس متعلق عجمی ماخذ و پٹھے زانکاری چھو۔
 سکندر اعظم:

سکندر اعظم اوس دنیاہس منز اکھ مشہور بادشاہ۔ اوس پنٹنس دورس منز
 یہ سوزے دنیا فتح کرنک وعدہ کورمت۔ اوس ایرانک اکھ مشہور بادشاہ دارا تہ
 ہارنومت۔ اوس واریاہ علاقہ فتح کرمت۔ مرعہ بڑوئہہ اوس اوس لوکن یہ وصیت

حضرت اولیس قرنی:

اولیسی سلسلہ اوس تیتھ اکھ سلسلہ بیتھ منز زن مریدس مرشد سہنر ظاہری طور ضرورت چھنہ پوان۔ امہ سلسلہ مرید اسی حضرت محمدؐ نش روحانی طور فاض حاصل کران۔ امہ سلسلہ اکھ مرید اوس یمن شہرس منز روزان بیہ سندن او اولیس قرنی اوس۔ گوڈ گوڈ اسی یم نجد کس قرن قبیلہ ستی تعلق تھاوان یم اسی حضرت محمدؐ سندس دورس منز مسلمان بیاءت۔ یمو اوس نہ حضرت محمدؐ ستی زائہہ تہ ظاہری طور ملاقات کو رمت تکلیا ز موج اسیکھ ضعیف یمن اوس یہ حکم دینہ امت ز یم گرن ماجہ ہنر خدمت۔ اولیس قرنی چھ سہ اکھ شخص یس حضرت محمدؐ پٹھ سورے کینہہ قربان کرنہ خاطر تیار اوس۔ یمن اوس حضرت محمدؐ حد رس لول تہ محبت۔ حضرت شیخ فرید الدین عطار چھ تذکرۃ اولیاہس منز یمن متعلق لکھان:

”آپ جلیل القدر تابعین اور چالیس پیشواوں میں سے ہوئے ہیں، حضور اکرمؐ فرمایا کرتے تھے کہ ”اولیس احسان و مہربانی کے اعتبار سے بہترین تابعین میں سے ہیں، اور جس کی تعریف رسول اکرمؐ فرمادیں اس کی تعریف دوسراوی کیا کر سکتے۔ بعض اوقات جانب یمن روئے مبارک کر کے حضور فرمایا کرتے تھے کہ ”میں یمن کی جانب سے رحمت کی ہوا آتی ہوئی پاتا ہوں۔“ ۳

حضرت شیخ عالمؒ سندس اولیسی سلسلہ منز تربیت سپندس متعلق چھ تذکرہ منز بیہ درج کرنہ امت ز حضرت شیخ العالمؒ بیلہ روحانی طور نبی صابنہ خدمت منز حاضر اسی تمہ ساتھ اسی خواجه اولیس قرنی تہ تشریف تھاوتھ تہ تمو اوس آنحضورؐ گن عرض کو رمت۔ میر غلام نبی صابنہ لفظن منز:

وسطِ ایشیا پٹھ عالمو، فاضلو، صوفیو، دسویں بمن منہ حضرت امیر کبیر میر سید علی ہمدانیؒ
 قابلِ ذکر چھ۔ مگر سانہ یتھ ماجہ کشمیر چھنہ اسلامے پوت بمن ہند دیت بلکہ
 صنعت و حرفت تہ ووت اسہ اہندے برکتہ یور۔ اکر سے رتس بزرگہ ہند دسویں
 پڑ و حضرت شیخ العالمن یتھ ریشی وار منہ تھو مقام۔ کاشترن لوکن اوس حضرت امیر
 کبیر میر سید علی ہمدانیؒ سندن زبردس عقیدہ۔ حضرت شیخ العالمن تہ اوس اکر سندن زبردس
 عقیدت مند۔ بقول مرغوب بانہالی:

”اسی عقیدے کی صداے بازگشت حضرت نندہ ریشی کے اُن بیانات میں
 سنی جاسکتی ہے۔ جو آپ نے اپنے مرشدوں یا محسنوں کے سلسلے میں
 دئے ہیں مثلاً تمدن کشمیر کے عظیم معمار اور روحانیت پرور شخصیت امیر
 کبیر میر سید علی ہمدانیؒ سے ابدی فیضان کی توقع رکھ کر آپ کا یہ کہنا۔“

نند ریشی عرض کور شاہ ہمدانسؒ

جنس نی زہم پانس ستر

کینہہ محقق چھ شیخ العالمسؒ اویسی سلسلس ستر وابستہ مانان۔ چناچہ اُچ
 نسبت چھے حضرت اویس قرنیؒ ستر۔ بمن متعلق ونہ چھ یوان زیمو اُس نہ ظاہری
 طور پیغمبر صاب و چھ ستر مگر روحانی اعتبار اوسکھ تمن ستر پوشہ ون تعلق۔ چناچہ شیخ
 العالمسؒ تہ اُس باطنی طور پیغمبر صابس پتہ حضرت اویس قرنیؒ سندن طریقس منہ
 بیت یمیک تمو پنہ نس کلامس منہ ذکر تہ چھ کور مت:

اول ریشی احمد ریشی

دویم حضرت اویس آو

شیخ پنہ وقتہ کو نفس پرست تہ دوکھ باز عالمونش سبٹھاہ تنگ آمت او موجب
دیٹ تمو لوکن بیئمہ کتھ ہند احساس ز نفس پرست عالم کتھ پاٹھک چھ تہنزن
پڑھن تہ عقیدن استحصاں کران عالم باعمل مثال ہیکہ مولانا رومی ہوتھخصے اُستھ۔
حضرت شیخ العالم چھ لوکن یہ تلقین کران ز اُز کین یمن منافق تہ مکار مولوی یں
نش گتھ اللہ تعالیٰ ہس پناہ منگن۔ مگر اتہن چھ واضع طور یہ کتھ نمایاں سپدان ز
حضرت شیخ العالم اوس مولانا رومی سہنر مثنوی ہند مطالعہ بیمہ ستر سہ بڈ متاثر
سپد مت اوس۔ تم چھ فرماوان۔

نیرے شو نگو اندرے شومی
مٹرن کھسن تہ کرے کرے کار
ملہ ہے اُس ز مولوی رومی
نتہ ملہ وچھتھ پڑی ز استغفار

تیسس بیس شخصیو نشہ شیخ العالم متاثر اُسی تہ پہنر بزرگیہ ہند پنہ نس
کلامس متز اعتراف چھکھ کو رمت تم چھ حضرت امیر کبیر میر سید علی ہمدانی۔
حضرت امیر کبیر:

حضرت امیر کبیر میر سید علی ہمدانی زاعے ایران کس ہمدان شہرس منز
اُکس عالم، فاضل تہ رُو حانی پیشوا شہاب الدین بن مہار سہندس گرس منز۔
حضرت امیر کبیر میر سید علی ہمدانی چھ اہل اسلام کین عظیم ترہین مبلغن منز گنر او
نہ یوان۔ یم رُو دس سارے عمر لوکن تبلیغ کران۔ حالانکہ اسلام ووت کشیر منز

حیات تلہ تہ واضح سپدان۔ امہ علاؤ چھ حضرت شیخ العالم پینس کلاس منز
 کشپراندر تہ کشپیر نمبر روزن والبن تمن بزرگن ہند ذکر تہ کورمت یم زن
 سار سے عالمہ اسلاس منز پننو کارنامو ست مشہور چھ۔ یمن بزرگ حضراتن ہند ذکر
 حضرت شیخ العالمن پینس کلاس منز کور تمن منز چھ نبی صانز یار غار حضرت ابوبکر
 صدیق، حضرت عمر فاروق، حضرت عثمان غنی تہ سید جبار حضرت علی تہ تمو علاؤ
 حضرت فاطمہ الزہرا، خواجہ اولیس قرنی، مولانا رومی تہ حضرت شاہ ہمدان بیتر خاص
 پاٹھی قابل ذکر۔ حض شیخ بییمہ آیہ مولانا رومی سہن زکر کران چھ تمہ کنز چھ واضع
 سپدان ز فکری تہ فلسفیانہ طور آسی یم مولانا رومی سند کر دار، علم تہ اخلاصہ نش متاثر
 سپد تہ۔ مولانا جلال الدین رومی اوس رومک اکھ یوڈ بار فلسفی، روحانی
 بزرگ، معلم بیو پنہ نس زمانس منز بڈین بڈین عالمن نش علم حاصل کورمت
 اوس۔ ونہ چھ آمت ز بیو کور طالب علمی ہندس زمانس منزے حضرت شیخ ابن
 عربی لیس ست ملاقات باطنی فاض اوس بیو شیخ بابا فرید الدین نس نش حاصل
 کورمت۔ بیو دیٹ زیاد پہن زور مثنوی کن یمن اندر بیو پنن خیالاتن علاؤ دین
 اسلامکن پاک تہ معتبر تصورن ہنر نمایندگی کر بییمہ کنز تم سار سے عالمس منز مشہور
 گپہ تکیا زتھ آو فارسی زبانی منز قرآن ونہ۔ بقولہ غلام محمد شاد:

”یوسہ عظیم الشان کام مولانا رومی ین مثنوی ہند زریعہ یہ تفصیلہ سان
 بیان کر تمیک اثر چہ ہم عصر تہ ینہ والبن صوفیائے کرامن تہ شائین پٹھ۔“

حضرت شیخ العالمن تہ چھ پینس کلاس منز مولانا روم سند ذکر کورمت تمو
 چھ مولانا روم دنیہ کن انسانن منز اکہ مثالہ رنگو پیش کورمت۔ دراصل اوس حض

کلیدی الفاظ: شیخ العالم، اولیس قرنی، مولانا رومی، سکندر اعظم، حضرت امیر کبیرؓ، وسیع قلب۔

کائنات سے بچ کر شخصیت ہندو بودھ و صف چھ تہند تو آرتھی شعور آسان۔ تس چھے پنس
 تہذیبی ورس پٹھ سزنی نظر تہ آسان۔ تسنز شخصیت کس تعمیرس منز چھ امہ
 ورٹک اکھ اہم عمل دخل تہ شامل آسان۔ یہ کتھ چھے واضح حضرت شیخ العالم سبز
 شاعری چھے اسلامی تعلیم تہ اسلامی فکر ہنز نمایندگی کران۔ دین اسلام تہ اسلامی
 فکر چھے تسنز شاعرانہ شخصیت گہنہ۔ مگر یہ تہ چھ پزر زسہ چھ کاشتر قومک تہ امہ
 کہ تہذیبی ملہ ژارک اکھ بودھ و کھ در۔ تس چھنہ نہ صرف پنہ شاندار تہ روشن پتھ
 کالکہ ورٹک علم بلکہ چھ تمیک و آرٹ در تہ خیر خواہ۔ تمو کو ژود اہمہ صدی
 ہندس تھ تو آرتھی موٹس پٹھ کشر ہندس کلچر کس تشکیلس تہ تنظیمس منز اکھ نمایاں
 رول ادا کیلہ کشر منز پڑون کلچر پرانان اوس تہ نو و کلچر زخم لبان اوس۔ تمن ہند بود
 دیٹ چھ یہ ز تمو و اتنو و دین اسلام عام کاشترن تام کاشتر زومنز تہ یہ سادروار
 دین کو رکھ کشر تہ کاشترن ہنز میو تہ مرازس ہم آہنگ۔ مگر اتھ ستر ستر بنیانے تم
 تمن جان قدرن تہ وصفن ہندرا چھ در تہ محافظ تہ بیم بیٹہ کس روایتی کلچرس تہ
 زندگی منز رائج اسی۔ تسنز شخصیت چھے پزی نوین تہ پزانین روحانی قدرن ہند
 میل اومو کہہ چھ تمن عدا کشر و نہ امت۔ تسنز روحانی شخصیت چھے اکھ پٹا یہ تھ
 منز اسلامی تعلیم ہنز موچ خوشبوے تہ چھے تہ قرنہ بدن ہنز کشر ہنز روایتی
 روحانی قدر تہ سوچ تہ رزھر تھ چھ۔ دراصل چھے تسنز شخصیت کس تعمیرس منز
 اسلامی آگرن ستر ستر مقامی روحانی آگرن ہند عمل دخل تہ تہ تمہ تہذیبی ورٹک
 عمل دخل تہ یہ تھ منز تسنز شخصیت پلبیہ تہ پڑتھیبہ۔ یہ کتھ چھے تہند کلامہ تہ طرز

شیخ العالم سنز شاعرانہ فکر ہندی عجمی ماخذ

قمر الزمان

مُخَلَّصہ

حضرت شیخ العالم چھ کاشر شاعری ہند گوڈ دور کر اکھ پز زلوئی ستار۔ تم چھ کاشر کلچر کر تہ اعلیٰ شعور کر اکھ علامت۔ خود آگہی، روحانی یرتھ پرتھ تہ خوفِ خدایہ زن کاشر کردار چ اکھ ممتاز خصوصیت چھے تہ تھو نے ہو ہن روحانی بزرگن تہ ریشن ہند دیت تمن چھ یہ امتیاز تہ حاصل ز تم روڈ پننس ز مانس منز کاشر ہن ہنز سماجی زندگی ستی قریبی طور وابستہ تہ پنہ حیاتی دوران واتی یم پایہ بڈی روحانی رہنما کشیر ہند ہن گامن گٹھن تہ عوامس روڈ روحانی فاض و اتناوان۔ تمن اُس وسیع نظر تہ تہ وسیع قلب تہ۔ کشیر ہنز فکری نبھن تہ سوچن تراہن پیٹھ نظر آسنس ستی ستی اُس تمن کشیر ہنر باقی فکری نبھن ہنز زان تہ۔ حض شیخ چھ پننس کلاس منز اولیس قرنی تہ مولانا رومی ہو ہن صوفی ین ہنز ذکر کران تہ یہ ذکر آسہانہ بگی۔ تسنز شاعری منز چھ اسلامی فلسفہ ستی وابستہ مختلف مکتب فکر ہندی جلو دز تھو گروہان۔ اہند کلامک فکری مادان یو دوے اکہ طرفہ عرب تہ ایرانی سرزمینس تام پھہلتھ چھ دویمہ طرفہ چھ امیک اند شمالی ہندوستانس ستی رلان۔ یہ چھے حضرت شیخ العالم سنز وسیع نظر تہ وسیع زانی ہنز ٹاکار شہادت تہ اُمی حسلہ چھ تسنز شاعری ہندی فکری ماخذ تہ دو روڈ رتام پھہلتھ۔

مانان۔ تکیا زبیم چھ صدی وادن کائٹرس منز ورتاونہ یوان تہ یمن ہند تلفظ تام چھ
 کائٹراونہ آمت۔ وہاب کھار، واز محمود تہ احمد بو آرد سندن شعرن منز چھہ اسمہ
 ، عاشق ، یار، عالم، ظلف خام، نابود، غوش، مست مدہوش، سوز دل بیتز لفظ ووپر
 زبان ہند۔

اُسی ہیکو ویتھ زکونہ صدی ہنز شعر زبان چھہ اکھ اُکس شاعر نیش
 بیون اُستھ تہ کلہم پاٹھی اکھ تہ الگ مراز قائم کران یس للہ واکن تہ شیخ شکر کین
 نیش بدون چھ تہ مجور تہ آزاد نہ شاعری نیش تہ الگ چھہ۔

حوالہ

- ۱۔ شاد رمضان، اتھ ظلمات لعل کیا چھہ تے، کراؤن پرس سرہنگر، ۲۰۰۹ء، صفہ نمبر ۱۲۴
- ۲۔ موتی لعل ساقی، کائٹر صوفی شاعری، جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ لنگویج
- ۳۔ عبدل احد آزاد، کشمیری زبان اور شاعری، جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹ، کلچر اینڈ
 لنگویج، ۱۹۸۲ء، جلد ۱، صفہ نمبر ۴۱-۴۲
- ۴۔ رحمن راہی، شار شتاسی، کائٹر ڈپارٹمنٹ یونیورسٹی آف کشمیر سرہنگر، ۲۰۰۴ء، صفہ نمبر ۹۳

”اگر کلام میں غیر زبانوں کے الفاظ محل وقوع کے موافق کسی تکلف اور
تعلیح کے بغیر آجائیں تو اس صورت کو الفاظ کی آمد کہتے ہیں۔ اس سے
اکثر اوقات کلام کی بلاغت بڑھ جاتی ہے“^۷

کاشتر بن صوفی شاعر بن ہنز شعری زبان چھ آزاد نس اٹھ تصورس پیٹھ اکھ
کامیاب زبان بنان۔ تم تہ چھ معنی بیان کرنہ باپتھ سنسکرت لفظ تہ اصطلاحن ہند
استمال کران مگر سہ ورتا و چھ یہنز شاعری کانہہ نوقصان بجالیہ خوبصورت
بنان۔ رحمن ڈار، شمس فقیر، وہاب کھار، واز محمود تہ احمد بتو آرک پیتر چھ گنوہمہ صدی
ہند تم اہم شاعریم اے قسمچہ زبانی ہند استمال کران چھ۔ دراصل چھ فارسی تہ عربی
زبان ژوداہمہ صدی منزے متعارف سپدان تہ کاشتر شاعری چھ پینے زبان ہند
لفظ، ترکیب تہ اصطلاح پینہ شاعری منز خوبصورت پٹھ ورتاوان۔ یہ چھ پرتھ
دورس منز سپدان تکیاز بیتھ دورس منز تہ کانہہ ووپر زبان گنہ مقامی زبانی پیٹھ
اثر انداز سپدان چھ سو چھ تمہ زبانی ہنز شاعری منز استمال سپدتھ وار وار پٹن
رنگ رٹان۔ مثالہ پٹھ نمون رحمن ڈارن یہ شعر۔

معرفت میہ ستو گوس بادل بیدار پرز نووم سمسار
چھنیوم موے تام ویتہ گوم لولہ نار پرز نووم سمسار
ژوپارک وچھتھ تحقیق کورم کانہہ چھنہ وفادار
وچھم پانسے نشے اغیار خدا ہے چھ نگہدار

یمن مصرن منز چھ معرفت، بادل، بیدار، سمسار تہ نار لفظ فارسی پیٹھ کاشترس منز
آمتو۔ مگر وونی چھ یمن لفظ تہ عام گمتو ز عام کاشتر تہ چھنہ یمن لفظن ووپر

سہز و پزار، شروتھ، بودپن، نیش تہ دہہ چھ یمن شعرن منز سنسکرت لفظ
 - مگر تہ گرتھ چھ یمن شعرن منز کاشر مزاز یتھ منز یمن شعرن ہندی یم کاشر لفظ سبٹھے
 اہم چھ - گندناہ، زندہ مرُن، پان روس پان، پھروس تہ لوس بیتہ لفظ چھ کاشر تہ
 سارونے لفظن چھ کاشر رنگ تہ کاشر مزاز۔ گویا سنسکرت لفظ تہ ترکیبو باوؤد
 چھ پرمانند سندہن شعرن ہند کلہم رنگ کاشر۔ یس کنو ہمہ صدی ہنز شعر زبانی ہند
 مخصوص محاورہ چھ۔ عبدالاحد آزاد چھ پرمانندس متعلق لکھان:-

”سوامی پرمانند کی شاعری کا بہت سا حصہ غزل نما ہوتے ہوئے بھی
 غزل سے جدا صنف ہے اس لیے عوام الناس میں تو قبولیت حاصل کر
 سکا ہے۔ اور نہ ہی فی الحال اسکی توقع رکھی جاسکتی ہے۔ ادب کا کوئی
 طلب علم جو کشمیری زبان کی شاعری سے بھی واقف ہو اور سنسکرت کا بھی
 ماہر ہو اور ہندو فلسفہ میں بھی دسترس رکھتا ہو۔ وہ سوامی پرمانند کو کشمیری
 زبان کی شاعری میں عارفانہ جذبات و تخیلات کے لحاظ سے عدیم
 المثال شاعر اثبات کر سکتا ہے۔“

پرمانند سندہ حوالہ یس تصور عبدالاحد آزاد شعر زبانی ہند پیش کران چھ سہ
 چھ سبٹھاہ اہم تکیا ز پڑتھ کانہہ شاعر چھ وو پر زبانی ہندی الفاظ ورتاوان مگر تم چھ
 سبٹھاہ کم شاعر یم وو پر زبانی ہندی لفظ تیتھ کنہ ورتاوان چھ ز شعرس چھ حسن بڈان
 تہ تم لفظ چھنہ وو پر زبانی ہندی لفظ باسان بلکہ شعرس منز تیتھ کنہ پپوست سپدان
 یتھ کنہ شعرس خوبصورت رنگ تہ معنی ووتلان چھ۔ عبدالاحد آزاد چھ پنے کتابہ
 کشمیری زبان اور شاعری منز اتھ متعلق زکر کران۔

پرمانند چھ شعوری طور سنسکرت تہ ہندی لفظ ورتاوان۔ حالانکہ تس چھنہ
 کاشتر زبانی نیبر نیرنگ کانہہ اراد آسان مگر سہ چھ پنہ عقید کہ اعتبار یمن وو پر لفظن
 ہند استعمال کران۔ صوفی شاعری تہ چھ پرمانند سندے پاٹھ فارسی تہ عربی لفظ
 عقید کسے نر یادس پٹھ ورتاوان۔ پرمانند تہ چھ خیال یا تجربہ باقی صوفی شاعرن
 ہندے ورتاوان مگر زبان چھس ہندی تہ سنسکرت آمیز۔

گندناہ چھ زند مرُن
 پانہ روس پان سورن
 سہزو یزار کرن
 گندناہ چھ زند مرُن



شروتھ چھہ تس روس چھنہ
 مؤد یس سہ لوس چھنہ
 بود پن پھروس چھنہ
 گندناہ چھ زند مرُن



شکستہ و ونہس تہ سوے
 زاو کس تہ او کوے
 نبش تہ دن شیشہ تہ روے
 گندناہ چھ زند مرُن

چھ تہ ونان چھ ہر گاہ نہ میون ماشوق آوتیلہ مار بہ پان:

چشمہ لوسم وچھان وتے
تیم نتے مارس پان
ادر ادر ڈیشاو میہ تے
شادر بران رووم نہ
بروٹھ کنہ رووم کوہ متے
تیم نتے مارس پان

یمن دون شعرن مژ چھے چشم لوسم، ادر ادر، ڈیشن، شادر بران، ساز
راؤن تہ بروٹھ کنہ راؤن چھ تنھی خو بصورت لفظ تہ اصطلاح یم نوک چھ۔ رحم
صائب تہ چھ نو انداز پیش کری مژ۔ یوہے چھ زبانی ہند نو ورتاؤ۔ پروفیسر رحمان
راہی چھ اتھ متعلق لکھان:

”سوزن نیورم صاب پیر۔ رحم صائب با تھ چھ پیر نو ان۔ یہ ڈتھ تیک
قوت چھ امہ باتک تخلیقی جوتھ، فی مارنزر، کہنے نے تہ یہ گون چھ اتھ
بالتس رٹ شاعری ہنرتھ خصوصو نکھہ انان۔ یٹھ ینگریزی پاٹھی سلایم
(Sublime) ونان چھ،“

مسلمان کاٹھہ لفظ الگ الگ ورتاوان۔ مثالے خداتیہ بھگوان، نماز کٹھ
تہ ٹھو کر کٹھ۔ یم چھ عقیدتی لفظ او کنی چھ الگ، نتیہ چھے نئی یاد دی زبان مشترکہ۔ کیٹھہ
بٹہ شاعر چھے پنہ شاعری مژ اے عقید کنی کیٹھہ سنسکرت تہ ہندی لفظ ورتاؤ۔

اکے وجوہ ذکرِ الگ الگ جو۔ غافل انسانس چھ بلو بزیم زسہ چھ الگ وجوہ تہ
خداے چھ الگ وجوہ بلکہ دوشونے ہند وجوہ دچھ اکھ تہ سوچھ کزال چھ اتھ تصورس
الگ الگ زبانی اصطلاحن منتر بیان کران۔

اکھ ژ تہ بیہ بہ گنزر مہ با
ہبا یہ چھے گمانے
سدرس منتر باگ چھے زونہ ڈبا
تتھ منتر بہیتھ شاہ پانے

گنوہمہ صدی ہند کی یوم باقی شاعر و تھیتمن سارنے ہنز شعر زبان چھ اکھ
تتھ زبان یوس محمود گامی سنڈ پٹھ احمد بوٹا رس تام اکے عنوانہ بروئہہ پکان چھ۔
وونی گواتھ صدی منتریم تہ اہم شاعر و تھیتمن ہنز زبان ہرگاہ گنے چھ مگر پزہتھ
کائسہ چھ الگ الگ اظہار ورتومت۔ رحم صاب تہ نعمہ صاب چھے امے دور کر ز
اہم شاعریم روحانی تجربہ خوبصورت زبانی منتر اظہار دوان چھے۔ رحم صابن مشہور
باتھ چھ:

جان ونہ یو ہا بہ پان ونہ یو
زوتہ جانونہ ے پیر لوتے لو

وچھتو کتھہ کنی چھ طالب تہ مرشد سند تعلق بروئہہ گن یوان۔ اتھ شعرس
منتر چھے رحم صابس پنڈ زبانی یوس عام فہم چھے۔ اتھ بآلس منتر چھ ہیرو یون سارنے
شعرن منتر عاشق پننس ماشوس الگ الگ طریقہ وئی دوان۔

رحم صابن بیاکھ وژن چھ یس منترس ماشوس پر آر پر آر چشمہ لوسان

اچھ دأر زن روزے پأرأوتھ
منہ نأوتھ اتن یار



كس هبكه يو لِر پان سأوتھ
نر آلوے سوندرمال
كس هبكه يو نندرِ وُزناوتھ
منہ نأوتھ اتن یار

یمن شعرن منز یوس زبان ورتا ونہ آمو چھے سو چھے بلکل نووتہ نبرل۔
عاشق چھ ماشوقس گچھ کٹھس منز ووتھرن کران تہ لچھ نأوس انتظار کرتھ پئن پان اچھ
دار ہندری پاٹھر پأراوتھ روزان۔ لہہ دید چھ دل باپتھ ہر دیکھ کوٹھر ورتومت تہ محمود
گامی چھ امے دل باپتھ وچھ کٹھ ورتومت یتھ منز سہ لچھ نأوس لہہ ناوان چھ۔ شیخ
العالم چھ ونان، ”ہر موکھ وچھم پئن پان“ تہ محمود گامی چھ امہ باپتھ ونان، ”ژیہ
روس چھنہ رس تہ خالی“ تہ معنے چھ گنے یعنی دل یتھ منز خداے بسان چھ مگر لفظن
ہند استعمال چھ الگ تہ یو ہے چھ زبانی ہند سہ ورتا ویس ژودا ہمہ صدی تہ گنو ہمہ
صدی درمیان فرق واضح کران چھ۔

سوچھ کزال چھ عوامس منز محمود اُمس پتہ پنہ زمانگ ساروے کھوتہ
مخصوص شاعر یس اکھ توھ زبان ورتاوان چھ یوس سہل تہ چھے تہ نو بصورت تہ
چھے۔ سہ چھ گوڈنچہ لہہ عاشق تہ ماشوق یعنی خدا تہ بند اکوے زانتھ نو زبانی ہند
استعمال کران ”اکھ ژ تہ بیہ بہ“ الگ الگ گنرزن چھ غلط بلکہ چھے یم دوشوے

نظم یتھ منز موضوع لہہ واکن تہ شیخہ شُرکین ہوے چھ مگر
زبان چھ تمونشہ الگ۔ مثالے:

واحد چھ پانے شاہد شرابس
زأہدس لے چھ ثوابس ستر
کتہ کھوڑ عاشق عشقفس عذابس
رند چھکھ زندہ کتھ آہس ستر



صورتس مانے تاہیر خابس
مُشک زن میلٹھ گولابس ستر
واصلس نش ژھالے چھنہ کینہہ نقابس
رند چھکھ زندہ کتھ آہس ستر

واحد، شاہد، شرابس تہ ثوابس، رند، صورتس، خوابس، واصلس، نقابس
، لاجوابس تہ منز کابس چھ تم لفظ یم گونچہ لٹہ محمؤ دگامی پینہ شاعری منز صوفیانہ تجربہ
باونہ باپتھ استعمال کران چھ۔ زأہد، شاہد تہ رند یم ترشوی لفظ چھ گوڈنک لٹہ
صوفی شاعری منز ورتاونہ آہتر۔ تمہ بروئہہ چھنہ یمن لفظن ہند استعمال سپدمت۔
وونڈو چھتو محمؤ دگامین کتھ کز چھ عاشق تہ ماشوق۔ تھ صوفی شاعری ورتومت تہ
سے تصوف پیش کو رمت یس صوفیانہ تجربن باپتھ محمؤ دن پتہ تہ استعمال کرنہ آہی۔

گچھ گٹھ سے تھاوے ووتھراوتھ
لچھہ ناویو کرے انتظار

”شاعر چھنہ کاٹھہ الہامی زبان ورتاوان بلکہ عام زندگی منز ورتاونہ بینہ
واجبوز زبان مگر شاعر چھ امہ عام زبانی ہندہن لفظن پنہ لوغوی معنی منز
کڈتھ اکھ نو معنی عطا کران۔“

کاشر صوفی شاعری چھے پنہ مخصوص زبان لیس ترقی پسند یا عام لولہ شاعری
زبانی نشہ مختلف چھے۔ صوفی شاعر تہ چھنہ کاٹھہ تہ زبان ورتاوان لیس ترقی پسند
شاعر عام لولہ شاعر نش الگ آسان چھے بلکہ عام لوکن ہنز زبان۔ مگر اتھ
زبانی منز تہ چھ شاعری پن رو حانی تجربہ باونہ باپتھ سوے زبان ورتاوان یتھ منز
سہ روحانی تجربہ باوتھ ہیکہ۔

لہہ واکن تہ شیہ شریکین ہنز زبان تہ لفظ چھے گنو ہمہ صدی ہنز صوفی
شاعری نش مختلف۔ حالانکہ لہہ واکن تہ شیہ شریکین ہند واریاہ تعداد چھ یتھ منز
تصوف کو موضوع ورتانہ آمتی چھ مگر تہ گرتھ تہ چھے زبان الگ الگ۔

گنو ہمہ صدی ہنز صوفی شاعری منز چھ موضوع سے یس واکن تہ شریکین
منز چھ مگر گنو ہمہ صدی ہنز شاعری منز چھے زبان بلکل الگ یوس لہہ واکن تہ شیہ
شریکین نشہ بدون چھے۔ تکیا ز ژودا ہمہ پٹھ گنو ہمہ صدی درمیان چھے پانز صدی
گوران او سبہ چھ گنو ہمہ صدی ہندہن شاعر ن ژودا ہمہ صدی ہندہن شاعر ن
نشہ الگ زبان۔ یمن پانزن ہن و رین دوران اُس شعر زبان کتہ کوروا ژہو۔

محمود گامی چھ گوڈ نیک شاعر یی گنو ہمہ صدی ہندہن صوفی شاعر ن
ہندی باپتھ شعر زبان تیار کرر معنی محمود گامی چھ گوڈ نچہ لٹہ صوفیانہ موضوع لہہ واکن
تہ شیہ شریکین مقابلہ اکہ نو زبانی منز تیار کران۔ مثالہ پاٹھی نمون تہنر ”تمثیل آدم“

کو راتھی پوت منظرس منز یوہند ورتاوتہ پنہن روحانی تجربہ بن زو دینہ باپت
ورتاؤکھ یم لفظ۔

کلیدی الفاظ: شیخ العالم، تصوف، وحدت الوجود، شعر زبان، ورتاوتہ۔

زبان چھے کاٹھہ خیال یا کاٹھہ تجربہ باونگ بنیادی وسیلہ۔ ہرگاہ انسان
کیشہ سونچان چھہ یا ہرگاہ تس اندر اندر کاٹھہ احساس ووتلان چھہ، سہ چھہ سہ خیال
یا سہ احساس باونہ باپتھ زبان ورتاوان۔ یہ پزرتہ چھہ عیان ز پرہتھ گنہ زبانی چھہ
باقی زبان ہند اثر آسان تہ چھہ بیہ زبانی ہند لفظ ورتاوان مگر یمن ووپر لفظن چھہ
سو زبان پٹن تلفظ تہ آہنگ دوان مثالی فارسی یا اردو زبانی ہند استاد چھہ کاشرس
منز ووستاد بنان۔ تعلیم چھہ تالیم بنان۔ تہتھے کئی چھہ اردو تہ انگریزی لفظن ہند تلفظ
تہ کاشرس منز بنان۔ مثلاً مالک چھہ مالک بنان تہ واجب چھہ واجب بنان تہ تہتھے
کئی چھہ انگریزی زبانی ہند (Cat) کیٹ بنان، (Van) چھہ وین بنان۔ امیک
مطلب گو ز پرہتھ زبانی چھہ پٹن تلفظ تہ تہ تلفظ حسابہ چھے سو زبان باقی لفظن تہ
تلفظ دوان۔ ادب لکھنہ باپتھ چھے یہی زبان استعمال سپدان مگر نثر تہ شاعری ہنز
زبانی منز چھہ گرامر بدستور پٹن روزان تہ شاعری منز چھہ نہ گرامر سچ کاٹھہ
پابندی۔

شاعری منز یوس زبان ورتانہ یوان چھے تہ چھہ شعر زبان ونان۔ او کئی
چھے اتھ زبانی تخلیقی زبان تہ ونان تکیا ز شعر زبانی ہند بن لفظن چھہ الگ تخلیقی معنی
آسان۔ یہتھ عام زبانی ستر کے تعلق آسان چھہ۔ شاعر چھہ دراصل لفظن نو و معنی
دوان یوس عام معنی نہر تخلیقی معنی آسان چھہ۔ بقول شاد رمضان:

کاشرِ صوفی شاعری ہندِ لسانی مطالعہ

اعجاز یوسف ملک

خلاصہ

زبان چھے کانہہ کتھ باونگ بنیادی وسیلہ یتھ منز لفظ ترتیب تہ جملن ہنز ترتیب آسان چھ۔ ہر گاہ انساں اندر اندرونی کانہہ احساس ووتلان چھ سہ چھ سہ خیال یا سہ احساس باونہ باپتھ زبان ورتاوان۔ یوتام زن کاشرِ زبانی ہند تعلق چھ۔ اتھ منز تہ چھ ثابت سپدان زیتھ کنہ پرتھ گنہ زبانی باقی زبانن ہند اثر آسان چھ تھتھے پٹھر چھ سائہ زبانی پٹھ تہ باقی زبانن ہند اثر تہ لبہ یوان۔ کشیر پیٹھ روڈ گوڈ پیٹھے ووپر حکمرانن ہند راج چلان تہ تہ تمیک اثر روڈ زبانی پیٹھ تہ یوان۔ ایران پیٹھ واڈی ہتہ بڈر سادات کشیر تہ کاشرِ زبانی پیٹھ پوتھند یہ یورینہ سترا اثر۔ لپ دہد پتھ احد زرگرس تام مختلف دورن منز ہر گاہ موضوعی اعتبار کاشرِ صوفی شاعری پٹن ارتقائی سفر تہاوتھ روز، مگر لسانی اعتبار روڈ کاشرِ صوفی شاعری گنہ حدس تام پٹن انہار تہ آکار بدلاوان۔ ایم لپ دہد تہ شیخ العالمن استعار، علامہ تہ ترکیب ورتاوان تمن مقابل چھ گنوہمہ صدی ہندین شعرن ہنز زبان واریاہس حدس تام مختلف۔ لسانی اعتبار چھ کلہم صوفی شاعری منز فارسی زبانی ہند کافی حدس تام ورتاوان کرنہ آمت تکیا زیم لفظ آییہ سید سیدو فارسی زبانی پیٹھ کاشرس منز تہ کاشر یو شاعرو

حوالہ

- ۱- شیرازہ شیخ العالم نمبر، ۱۹۶۸، جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹس، کلچر اینڈ لنگوئجز، سرینگر، صفحہ نمبر ۵۰
- ۲- شیرازہ شیخ العالم نمبر، ۱۹۶۸، جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی آف آرٹس، کلچر اینڈ لنگوئجز، سرینگر، صفحہ نمبر ۱۱

فرماوان کہ تہو چھو نہ آءتو فقط اکہ قومہ خاطر یا اکہ ملکہ خاطر نبی بناونہ۔ یتھ پاٹھو
توہہ بڑوہہ پیغمبر آسے فقط پنہ قومکو پیغمبر آسان بلکہ چھ توہہ اللہ تعالیٰ ہن یہ عزت تہ
احترام بخشمت ز تہو چھو آءتو تمام عالمن ہندہن زریاتن خاطر یتھ منز تمام انسان ،
جنات، گلو کڑ، چرند پرند۔ یمن تمان ہند خاطر چھ توہو آءتو رحمت بڈتھ سوزنہ۔

حضرت شیخ العالم تہ چھ پنہنس کلامس منز حضرت محمدؐ سندو تارہف پنہن
الفاظن منز یتھ پاٹھو کرمتو۔ حضرت شیخ العالم چھیہ فرماوان ز قربان تہ جان وفدا
گروہاتس پیغمبر آخرزمانس پٹھ یس زن روز جز پکہ دوہہ پنہنس امنتس رحمت کس
سائیس تل ریٹہ تہ تمہ دوہ آسہ اُمی سندس امنتس جہنمکہ نارک خوف مگر ستر آسکھ نبی
رحمت سندس شفا تئس پیٹھ یہ پڑھ تہ ز نبی برحق بچاون تمن اللہ تعالیٰ سند قہر نشہ:

پارو پارو لگو زہاتس پیغمبرس

یسندس دورس رحمت چھ جاری

کاکو بیلہ بگھ لگہ روز محشرس

تس کن امید وار آسن ساری

حضرت شیخ العالم چھ پنہ شاعری منز اسلامی خاص کرتھ عربی اصطلاح
ورتاوتھ اسلامک پرچار کرن پُن اولہن فرض زانان یمہ ستر یہ کتھ پور پاٹھو
واضع چھ سپدان ز علمدار کتھ پاٹھو چھ قرآن پاک تہ سیرت رسولؐ کاشری پاٹھو
بیان کرتھ آسہ فکر تارانس ستر ستر یمہ کتھ ہند تہ ثبوت دوان زلس ستر شاعری ہند
اندیم دنیا چھ زاتی طور قرآن تہ حدیث نبویؐ کہ ملز ارک رنگ یس عربی
اصطلاح ورتاوتھ گلاکو پاٹھو مشک تھٹان چھ۔

بروفہمہ کنہ انسان سہنز لآ چاری بیتھ کنی بیان کرہنہ تہ موتگ تصور بڈ کھوژونس
اندازس منز پیش کوزمت۔ تم چھ فرماوان۔

موت چھے سہہ تے کو تو ژکی زے
کھیلہ منزہ کڈی ژا رتھ کھ
موچ شربتھ چینہ روس نہ بلو زے
سلہ کونہ گیو کھ ژپنتھ کتھ



کیاہ گری ز مرنس مرہ نین وکانن
گوو کمن جانن چھانگر کرتھ
پوئی زن ژمتھ گوو نوہن بانن
وآئی گئیہ وائن پھالو دتھ

قرآن مجیدس منز چھے حضرت محمدؐ ہنز عظمت تہ بیان کرہنہ آہنہ تکیاز
آقاع نامدار جناب حضرت محمدؐ چھ یمہ کانتاگ اُخری پغمبرؐ یم بیتھ کانتاگس منز
خداین پرتھ اُک سہند خاطر رحمتگو سایہ ہنتھ سوزی۔ یہند پینہ ستو گیہ انہ گٹہ دور تہ
کانتاگ پرتھ کانہہ زرگو وروشن۔ قرآن شریف کس اُکس آہ کریمس منز چھ
یہ پزدرج:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

سورة الانبياء (آیت نمبر ۱۰۷)

اتھ آہ کریمس منز چھ اللہ تعالیٰ رسول اکرم حضرت محمدؐ کن مخاطب گرتھتھ

حضرت شیخ العالمؒ چھ یمن آیہ کریمین ہنز وضاحت پننس کلامس منز ہنز
پاٹھو کر ہنز ایم زن قرآن کریم کہ حوالہ مسلمانن نماز پرنس پٹھ زور دوان تہ باوتھ
کران چھ ز نماز چھے سواکھ عمل یوسہ بندس پانس گن راعب کران چھہ۔ ستر ستر
چھے یمہ کتھ ہنز ژبنہ ون تہ دوان ز نماز پرنہ ستر میلہ ا کس مسلمانن ا خرتس منز
امیگ اصل پھل۔

صبح پھول تے راتھ گپہ آدا
اتہ کہو روڈکھ راداہ دتھ
بانگ تہ صلوة تورک نادا
تتہ کہو آکھو وعدا دتھ

موت چھ اکھ حقیقت یمہ نش نہ کانہہ فرار ہیکہ سپدتھ، سادہ تہ آسان
لفظن منز چھ موت اکھ سو حقیقت یوس ناپسند استھ تہ اسہ قبول کرنی پیوان
چھے۔ لحاظہ پز یہ حقیقت ہر وقتہ یاد تھا ورنی ز پز تھ ا کس چھ مرن تہ امہ نش ہیکہ
نہ کانہہ تہ فرار سپدن چھ ناممکن۔ قرآن پاک کس ا کس آیہ کریمس منز چھ ہتھ
کنڈ درج:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

سورة آل عمران (آیت نمبر ۱۸۵)

ترجمہ: ”ہر ا کس زوزا تپھ موتک پیالہ چون“

حضرت شیخ العالمؒ چھ پننس شاعرانہ کلامس منز جالیہ جالیہ امہ آیہ کریمؐ
وضاحت کر ہنز۔ تموچھ پننس کلامس منز موچھ رنگہ رنگہ باوتھ کر ہنز۔ تموچھ موتس

”وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“

سورة البقرہ (آیت نمبر ۴۳)

ترجمہ: ”نماز تھایو قائم پیہ کرو رکوع رکوع کرن والین ستّر۔ زکوات دنی چھئے اسلاس منفر فرض۔ اسلام کین پائون ارکان منفر چھئے زکوات اکھ اہم رکن۔ پیہ چھ اتھ منفر حکم دینہ آمت رکوع کرنک۔ اتھ ستّر ستّر چھ اتھ منفر نماز جمائز ہند حکم تہ دینہ آمت۔ یانے سارنہ ستّر پریونماز جماعت۔“

یا

”الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يَوْمَنُونَ
بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“

سورة البقرہ (آیت نمبر ۱)

ترجمہ: ”یہ چھ سو کتاب (یعنی قرآن) اتھ منفر نہ کاٹھہ شک چھ۔ تہ اتھ منفر پھنہ شک کاٹھہ تہ گجائش۔ یہ کتاب چھ آموہ عمومن تمام لوکن خاطر سوزنہ مگر ہدایت چھ امہ نش پرہیزگار لوکھے لبان یمن پرہیزگار لوکن ہنر خصلت چھ اللہ تعالیٰ ہن تہ پٹھ پٹھ بیان کر موہ۔ تکیاز تم چھ غائب پٹھ ایمان انان۔ اتھ غائب منفر چھ یوان ساروے کھوتہ گوڈ اللہ تعالیٰ، فرشتہ، تقدیر، جنت تہ جہنم، عالمہ برزخ یانے قبر ہند عالم، قیامت تہ پڑانی قوم تہ پیہ چھ اتھ منفر پڑانہ آسمانی کتابہ تہ شامیل۔ پیہ چھ یم پرہیزگار لوکھ نماز قائم تھاوان۔ پیہ چھنکھ اللہ تعالیٰ ہن رزق عطا کورمت تہ یس تمن اللہ تعالیٰ ہنر و تہ منفر خرچ کرن چھ۔“

نماز قائم تھاونگ مطلب چھ یہ ز:

۱- نماز چھ تمہ طریقہ پڑنی یمہ طریقہ حضرت محمد پڑھو چھ۔ نماز منز چھ خفوع و خشوع برقرار تھاؤن یا نے اسہ گڑھنہ نماز دوران دنیاوی خیالات تہ معاملات ذہن منز و تلوک کینہہ تہ۔

۲- نماز گڑھ وقتس پٹھ تسلسل سان تتر پرنہ۔

۳- یوس نماز شریعتہ حساب پور پینہ کرنہ سو نماز چھ بے شک ا کس انسانس بے حیائی تہ فحش کلامہ علاؤ واریا ہو گونہوش بچاوان۔

حضرت شیخ العالمن چھ امہ آیہ کرپچ وضاحت پننس کلامس منز یمہ انمانہ گڑھ ز یہ مقدس کتاب گڑھ بار بار پڑنی۔ تم چھ ونان ز قرآن شریف پرنہ ستز چھ انسان دیکھو اندیشو تہ غموش دور روزان خاص کر چھ شیطان ہندو بدکار کامو نیش نجات تہ لبان۔

دوہے وچھ زم حص قرآن

تو دلگ دود ہا بلی

تو ٹھور لگی شیطانس

کزود نو مسلمانس پزی

اسلامس منز تہ عبادتس پٹھ زیاد پھن زور چھ دنہ آمت سو چھ نماز۔ نماز چھ ا کس مسلمانس پٹھ فرض یوسہ ہر حالتس منز وقتس پٹھ ادا کرنی ضروری تہ لازم چھ۔ قرآن پاکس منز چھ بار بار نماز ہنتر تا کپد کرنہ آمت۔ اتھ منز چھ اقیمو الصلوات حکم آمت دنہ۔

”جس طرح مثنوی مولانا روم کو ہیت قرآن در زبان پہلوی کیا گیا ہے اسی طرح حضرت شیخ کے عارفانہ کلام کو کشمیری زبان میں قرآن کہنا کوی مبالغہ نہیں۔ اسلامی یا قرآنی تعلیمات کی اساس جن عقاید و اصول پر مبنی ہے۔ ان میں توحید، رسالت، آخرت اعمال صالحہ وغیرہ نمایاں حثیت رکھتے ہیں اور قرآن حکیم میں بار بار ان کی طرف توجہ دلائی گئی ہے جب اسی روشنی میں ہم حضرت شیخ کے کلام کا مطالعہ کرتے ہے تو یہاں پوری طرح قرآنی تعلیم اور اسلام کی ہی روح جاری و ساری نظر آتی ہے“۔

دراصل چھ حضرت شیخ العالمہ سنز شاعری ہند بنیادی آگر قرآن تہ حدیث۔
یہ کئی تمہ قرآن شریفے پنہن تخلیقن ہند مرکز بنو۔ یو تام نہ مسلمان قرآن پر تہ
پڑتھ سمجھتوت تام دہنگ اصلی روح پر زناون چھ نامکمل۔ قرآن پاک کس ا کس
آیہ کر پمس منز چھ ہتھ کئی بیان کرنہ امت:

”اتل ما أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة صلواتاً

الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذکر اللہ

اکبر۔ فلہ واللہ یعلم ما تصنعون“

سورة العنكبوت (آیت نمبر ۴۵)

ترجمہ: ”اے نبی تو جو پڑویہ کتاب یوسہ مے توہہ گن نازل
گر یانے کہ قرآن پاک پیہہ دیویہ حکم باقی مسلمان اتھ
کتاہہ منز یہ کینہہ ہا لیکھتھ چھ پیہہ تھا و نماز قائم“۔

”علمدار کے کہے ہوئے شلوک (شُرک) پڑھنے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے اپنے داخلی تجربے کو بیان کرنے کے لئے ایسے استعاروں، علامتوں، تشبیہوں، تلمیحوں وغیرہ کا استعمال کیا ہے۔ جن کا براہِ راست تعلق دھرم شاستر اور ویدانت کے ساتھ ہے“

امہ تل چھ بہ کتھ واضح سپدان ز تمہ وقتہ چھ اوسمت لوکن ہندین ذہن
پٹھ باقے مذہن ہند اثرتہ یا ہیکو یہ تہ و تھ ز حضرت شیخ العالم چھ بیم اصطلاح
ز ا نتھ ما نتھ ورتاوان رو دمٹ۔ مثال ہمت، رام، ارژن دیو وغار۔

دشہ راونس نو جشن
تس ہمت وتی ووتو
راز رامس وشل وشن
پانہ آشن گس کیا دتو

تیمو اسی گبی دنیہس سو زی
دنیہس سو زی تس اسی تعلق پڑھ لگوو
کھسنی دن تورگ تہ تازی
تمن کھستھ غازی کرود

شو شو کران شو مو بو
گو کند کرکھ مننہ بزی

واریاہ اشعار شیخ العالمؒ سبزو شاعری منز میلان یم امر سبزو شاعری ہندی خاص حصہ بنتھ نظر گوهان چھ۔ یم اشعار چھنہ نہ صرف اسلوبیاتی فن رنگا ہم باسان بلکہ چھ یم مذہبی کردار ادبس تہ انسان سبزو عصری زندگی پانہ وانی جوڑ دتھ۔

کلیدی الفاظ: شیخ العالمؒ، قرآن، حدیث، محمدؐ، انبیاء۔

حضرت شیخ العالمؒ چھ ژودا ہمہ صدی ہنزا کہ تڑھ شخصیت یم ہتھ ریشو وار منز پنہ شاعرانہ کلام تہ اتھ ستر مسلک اسلامی مشنہ کنی مقبول عام سپڈر۔ شیخ العالمؒ چھ روحانی بزرگ، مفکر تہ مبلغ آسنس ستر ستر اسلامی ریشو بانی کار تہ مانہ یوان۔ کشپر منز اسلامی پرچار کر علمبردار ہنٹھ رڈ شیخ العالمؒ یتہ کبن لوکن اسلاچ تھ ہاوان تہ وھ شیران بلکہ ونوا مس عظیم وایط سندا کہ خاص مقصد اوس توحید، رسالت، عشق رسولؐ، فکر آخرت اتباع رسولؐ ہوی پاک تہ عظمت واکر جزیہ لوکن تام و اتنا ونی تہ تہند دل بیدار کرنی۔ تم واکر کشپر ہند بن گامن گھٹن تہ پیٹہ کبن لوکن رڈ روحانی فاض و اتنا ولس ستر ستر پر رچ تہ انصافچہ و تہ پکچ تلقین کران۔ اسلام کشپر منز وائینہ بڑو تہہ اوس پیٹہ شیو متن پور کاڈ کو ڈمت تیبلہ چھنہ ہتھ کتھ انکار کرنس کانہہ چار روزان ز علمدار سبزو ابتدائی شاعری پٹھ چھ او موجود شیو متگ اثر ٹا کارلبنہ یوان تکیاز شومت اوس امہ وقتہ کشپر تہ کاشرین منز اکہ نتہ بیہ رنگ ہنڈر مؤل و ہرا و تھ یمک اثر سپڈ سیو د حضرت شیخ العالمؒ سندس شاعرانہ مزاس علاوہ اہم سندس مشنس پیٹہ تہ پو۔ حضرت شیخ العالمؒ چھ پنہ شاعری اندر اسلام تہ اتھ ستر ستر باقی مذہبن ہندی اصطلاح تہ ورتاوان۔ بقول موتی لال ساقی:

شیخ العالم سنہ شاعرانہ فکر ہندو عربی ماخذ

شہباز احمد خان

مُلَاصَہ

حضرت شیخ العالمؒ ۱۹ویں صدی ہند میں مفکر، مبلغ تہ و لفظ چھ بنیادی طور اکھ مذہبی شاعر بنتھ دہن اسلامک پیغام کشیر منہر کا شہر بن لوکن تام و اتناوان - یمہ انمانہ یم قرآن کریمس خوش اسلوبی سان پنہ شاعری منہر پیش کران چھ سہ چھ نہ صرف قابل تعریف بلکہ تھیکن لایق کارنامہ کا شہر ادب ستر ستر سار سے کشیر منہر - اسر ہسکو یہ کتھ کنہ شکہ وراے و تھ ز حضرت شیخ العالمؒ سنہ شاعرانہ فکری ہند ماخذ چھ قرآن کریم یس نہ صرف یہ سنہ شاعری کا شہر قرآن و تھ لقب فراہم چھ کران بلکہ چھ اتھ اکھ سو رنگت عطا کران یوس نہ یمن وراے از تام کا تھہ کا شہر شاعر سنہ شاعری ملتھ ہچھ - امہ علاوہ چھ یہ کتھ تہ امہ ز حضرت شیخ العالمؒ سنہ شاعری چھ اکھ سماجی تہ ثقافتی پس منظر رگو امہ - یہ سنہ شاعری منہر چھ تم شعر کثرت سان میلان یمہ ستر یہ سنہ مذہبی دلچسپی ظاہر سیدان چھ - قرآن کریم کہ حوالہ حضرت محمد ﷺ ہند، انبیا ہند، حضرت جبرائیلؑ، حضرت عمرؓ، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت اولیس قرنیؓ سنہ ز کر چھ شیخ العالمؒ سنہ شاعری منہر عیان - امہ علاوہ چھ جنت، جہنم، قبر، نفس آخرت تہ بے تہ قرآن پاکس اندر موجود

مثنوی میں منہر ہسکو نہ عشقیہ مثنوی ہنر زبان ورتاوتہ، تکیا ز مذہبی واقعہ چھ نوڑک تہ مقدس آسان تہ کینہہ واقعہ چھ تو آریخی آسان، ینیمہ کنی شاعر محدود دورس منرؤ زتھ پُن تخلیقی اظہار کران چھ۔

گاہم پاٹھی چھے عزیز اللہ حقائین اکثر مثنوی منر مپٹھ تہ مدر کاشر زبان ورتاوتہ۔ یہ زبان پیراہ سہل تہ آسان چھے تہڑے چھے اتھ منر تخلیقی قوت تہ حرارت موجود۔ الغرض عزیز اللہ حقانی چھ سہ اکھ شاعریم کاشر مثنوی ہر رنگہ پُن لول پور تہ کاشر ادب بلخصوص کاشر شاعری و اتناونی ا کس تھدس مقاس تہ پائیس۔

ژیے پتہ تڑووم خانہ از خویش چھس بیگانہ
سنیاس و داس چھس کر رندانہ چھس عشق پیکر
از دین خود بیگانہ نے ہیوند نہ مسلمانہ

حوالہ

- ۱۔ ڈاکٹر محفوظہ جان، کاشر مثنوی اکھ تجزیاتی مطالعہ، مرزا پبلیکیشنز حسن آباد رینا واری سرینگر، صفہ نمبر ۵
- ۲۔ مولانا حالی، مقدمہ شعر شاعری، مطبوعہ مبارک علی لاہور، صفہ نمبر ۱۲۲، ۱۶۷
- ۳۔ پروفیسر شاد رمضان، سہل چھامعنے بوزن، پرایم پرنٹنگ پریس سرینگر

عزیز اللہ حقانی چھ مثنوی میں منزتمہ آہ پنے نیو لفظوستی کردار و تلاوان ز
پر ن وول چھنے داد دینہ بغار روزان بقول شادرمضان :-

” دراصل چھ شاعر عام زبان ورتاوان، تلیا ز شاعر تہ چھ سماجک
اکہ فرد آسان مگرستی چھ شاعر تخلیق کار تہ آسان، یس پنے تخلیقی کوند منز لفظ
تہ کز تھران چھ یمن ڈکشنری نہر معنی آسان چھ۔ توے چھ تخلیقی زبانی تہ
عام زبانی منز یے اکہ فرق آسان۔ تہ چھنے شاعر لفظ آسانہ والان، نہ چھس
لفظن ہند الہام آسان۔ بلکہ چھ پُن تخلیقی شعور دوس لاکھ لفظن استعارہ،
علامہ تہ تشبیہ گران تہ تمس تشبیہن، استعارن تہ علامن تہ کز ورتاوان
ز پر ن وول چھ واقعتک ظاہری روخ تہ ژینان تہ باطنی روخ تہ“ ۳

” گلدستہ بے نظیر“ مثنوی منز چھ حقانی صاب باغ تہ باغس منز

پھولی متن پوٹن ہند ذکرو بصورت انداز کران:

وولو سا قیو چا و تم جام گل بہ باغ جو انی چھے ایام گل
غنیمت یہ صحت چھ بادوستان چھ گرد جہاں در گل بوستان
سہ اندام گل فام گو و صاف یام سپن سہ دام دلا مشک فام

عزیز اللہ حقانی سترن پڑھن لولہ مثنوی میں منز چھ زبان و بیان دلکش تہ
دلفریب یس پر ن واکر سندر س رُوح لطف اندوز کران چھ تہ حقانی تہ چھ باقی
مثنوی نگارن ہندی پاٹھر بعضے تخلیقی تہ ذہنی طور تھکان تہ پتہ یا تہ چاے، یا تہ
معرفتک وصل عاشقس منگتہ پنس تخلیقی رُوح فرحت بخشان۔

حقانی سترن مذہبی تہ عقیدتی مثنوی میں منز چھ فارسی رنگ ہنا زیادے
نمایاں۔ تلیا ز پڑھتہ صفہ چھ پُن الگ الگ نظام آسان۔ مذہبی یا عقیدتی

تو آریخی، سماجی تہ عشقیہ مثنوی شامیل چھے۔ یہ چھ پرز زبہ دور اوس مثنوی ہند اہم دور تہ سار نے شاعر نے ہند توجہ اوس مثنوی لیکھنس گن۔ امہ لحاظہ اوس پرتھ کانہہ شاعر پر ن والین باپتھ پٹن شاعرانہ فن باونہ باپتھ تخلیقی جدوجہد کران۔ عزیز اللہ حقانی ستر سارے مثنوی یہ پرتھ چھ یہ باس لگان ز تم چھ شعوری طور پتہ تخلیقی ورتاؤک پور استعمال کران۔ بیہ ساعہ سہ مثنوی منر کردار سندا ذکر کران چھ، کردار سندا خدوخال چھ بزوتہہ گن یوان۔ سندا سرتا پاچھ شاعر پنہن شعرن منر باوان تہ پر ن والین بزوتہہ کنہ دیدمان انان، پتھ کئی چندر بدن سندا سراپا ووتلاوان چھ تہ تس سندا سندا تصویر چھ دیدمان سپدان:

خم زلف سیاہ فامک	بزیم عاشقن رام رامک
زموے زلفان کافر	زناں تراون دربر
شب خیز محراب بومن	منر حسن کعنس نمین
پت کارہ کاکل مستہ	سورگک سُمبیل دستہ
رُئیل موے پٹھ گلن	طویرچ ژھٹھ سُمبلین
گیسوئے مشکپین بردوش	زن کالہ شہمارے نوش
پنہ کھوتہ صاف سپنہ	آئینہ بے کپنہ
یاں گزائے ماران دُورن	دیوانہ کران حُورن
در عصمت پردِ داری	مُشتاق تس گن ساری
یاں گزائے ماران دُورن	دیوانہ کران حُورن

”اما پوزیہ پزر چھ ٹاکار ز ژودا ہمہ صدی پتہ چھنہ اردا ہمہ صدی تام امہ
صفحہ ہند کا نمونہ نظر گرہان۔“^۱

اما پوز اردا ہمہ صدی عیسوی منز چھ مثنوی صفہ میر عبداللہ بیہقی متعارف
کران۔ تہ تمہ پتہ چھ مثنوی صفہ ہند اکھ دور چلان۔ پتہ اکہ طرفہ لولہ مثنوی
لکھنہ آیہ تہ آو پیہ طرفہ جنگنا من ہند ترجمہ کرتھ لکن منز عام کرنہ یکن زن
سبٹھا ہے پزیرائی حاصل سپز۔ مثنوی ہند صفت چھ یہ ز اتھ منز ہسکن ہتہ واد مصر
استھ یم زن ہم قافیہ چھ آسان تہ بقول مولانا حالی:

”جتنی صفیں فارس اور اردو شاعری میں متادل ہیں ان میں کوئی صنف
مسلل مضامین کے بیان کرنے کے قابل مثنوی سے بہتر نہیں ہے، یہی
وہ صنف ہے جسکی وجہ سے فارسی شاعری کو عرب کی شاعری پر ترجیح دی
جاسکتی ہے۔ عرب کی شاعری میں مثنوی کا رواج نہ ہونے یا نہ ہو سکنے
کے سبب تاریخ یا قصیدہ یا تصوف میں ظاہراً ایک کتاب بھی
ایسی نہیں لکھی جاسکی، جیسی فارسی میں سینکڑوں لکھی گئی ہیں اسی
لیے عرب ”شاہنامہ“ کو قرآن العجم کہتے ہیں اور اسی لیے مثنوی معنوی
کی نسبت ہست قرآن در زبان پہلوی کہا گیا ہے۔“^۲

امہ صفہ ہند وجہ ستر و اثر فارسی شاعری ا کس تھدس مقاس، بیہینگ بر
پور اثر کا اثر شاعری پٹھ تہ۔ پو۔ بیہمہ کنز اتھ صفہ۔ کشر منز سبٹھا ہے
تھد پائیکو شاعر و گوڈو ریمین منز زن عزیز اللہ حقانی ہش عظیم شخصیت تہ شامل چھے۔
عزیز اللہ حقانی چھ پنہ دورک سبٹھے اہم برگزیدہ تہ بسیار گو و مثنوی نگار۔
تھر چھے مختلف موضوعن تحت لوکچہ بچہ مثنوی یہ لچھمپو۔ یمن منز مذہبی، عقیدتی،

سہ مثنوی منتر کردارِ سُند ذکر کران چُھ، کردارِ سُند خدو خال چُھ بڑو نہہ گن پوان تم چُھ
شاعری منتر تمہ آہ سر تا پانگاری کرن ز پر ن والین چُھ سورے حال نظرن برو نہہ
کنہ یوان۔ امی انمانہ چُھ یتھ مضمونس منتر عزیز اللہ حقانی سِنزن تمن شاعرانہ
اوصافن ہند بیان مختصر پاٹھو کر نہ آمت۔ میوستی تمو مثنوی ہندس دنیا ہس منتر اکھ ناو
کمو۔

کلیدی الفاظ: عزیز اللہ حقانی، مثنوی، کاشتر شاعری، تاریخ۔

کُشپر پیٹہ اکہ طرفہ خوبصورت مناظر و ستی و لتھ چھ تہ چھ یہ عظیم ولین
، روحانی بزرگن، شاعران تہ ادین ہنر مسکن تہ۔ یو ہر ہمیشہ پُنن یہ چمن آباد تھو و۔
کُشپر منتر کر ادبن بقایا شائین ہندی پاٹھو سبٹھاہ ترقی سہ چاہے نثری ادب چھایا
منظوم ادب، کاشتر زبانی منتر پھاپو تہ پھانھلیو ادب اکہ تمہ گلا پکری پاٹھو یس زن ہر
ساعتہ پنن مُشک ژھٹان رُو د۔ شاعری ہند لہذا چُھ کُشپر ہند ادب سبٹھاہ تھو د تہ
عظیم تیج علمبر داری لل دہد تہ حضرت علمدارِ ملکہ کشمیر کران چُھ۔

شاعری منتر چُھ مختلف صنفہ مثلن، غزل، وا کھ، وژن، روباعی، مثنوی تہ
بیتر۔ پیٹہ کُشپر منتر غزل لکھنک فن باقیو زبانو پٹھ کاشتر زبانبہ منتر آ و، تکر انمانہ
آ و مثنوی لکھنک فن تہ فارسی زبانی پٹھ کاشتر زبانی منتر۔ تیج شروعات ژودا ہمہ
صدی عیسوی منتر در پٹھو گوہان چُھ۔ حالانکہ یہ پزرتہ چُھ ٹاکار ژژودا ہمہ صدی
عیسوی پٹھ اردا ہمہ صدی عیسوی تام چُھنہ امہ صنفہ ہند کانہہ تہ نمونہ نظر
گوہان۔ بقول محفوظہ جی:

عزیز اللہ حقانی (اکھ مثنوی نگار)

منصور احمد

حُلاصہ

شاعری منڑ چھے مختلف صنفِ مثلن، غزل، واگھ، وژن، روباعی، مثنوی تہ بیتڑ۔
 پیئہ کشیر منڑ غزل لکھنگ فن باقیو زبانو پٹھ کاشر زبانہ منڑ آو، تکر انمانہ آو مثنوی
 لکھنگ فن تہ فارسی زبانو پٹھ کاشر زبانو منڑ۔ تیج شروعات ژودا ہمہ صدی
 عیسوی منڑ در پٹھ گڑھان چھے۔ حالانکہ یہ پڑ تہ چھ ٹاکار ژودا ہمہ صدی
 عیسوی پٹھ اردا ہمہ صدی عیسوی تام چھنہ امہ صنفہ ہند کانہہ تہ نمونہ نظر
 گڑھان۔ اما پوز اردا ہمہ صدی عیسوی منڑ چھ مثنوی صنفہ میر عبداللہ بیہقی متعارف
 کران۔ تہ تمہ پتہ چھ مثنوی صنف ہند اکھ دور چلان۔ عزیز اللہ حقانی چھ پنے
 دورک سبٹھے اہم برگزیدہ تہ بسیار گو مثنوی نگار۔ تکر چھے مختلف موضوعن تحت لوکچہ
 بچہ مثنوی تہ چھ موز۔ یمن منڑ مذہبی، عقیدتی، تواریخی، سماجی تہ عشقیہ مثنوی تہ
 شاعری چھے۔ یہ چھ پڑ ز یہ دور اوس مثنوی ہند اہم دور تہ سار نے شاعر نے ہند توجہ
 اوس مثنوی لیکھنس کن۔ امہ لحاظہ اوس پڑ تھ کانہہ شاعر پرن والبن باپتہ پٹن
 شاعرانہ فن باونہ باپتہ تخلیقی جدوجہد کران۔ عزیز اللہ حقانی سبز مثنوی تہ پڑ تھ چھ تہ
 باس لگان ز تم چھ شعوری طور پنے تخلیقی ورتاؤک پور استعمال کران۔ بیمہ ساعتہ

امومسلو تہ حالاتو منز مہر پرنچ وتھ نہ صرف واضح تہ عیان کرمہ بلکہ چھکھ بنی نوع انسانس پٹن رآومت مقام دوباہ محصول کرپنچ تہ وتھ ہاومہ تہ ہاومہ۔ الغرض چھ حض شیخ پنے وکتبن تقاضن شدت سان محسوس کرتھ نہ صرف پننس ملتس تہ قومس بلکہ پور عالم انسانیتہ خاطر اکھ واضح نصب العین متعین کرپنچ اکھ کامیاب کوشش کران۔

حوالہ

۱۔ رنجور تلگامی، حضرت شیخ العالم، اخلاقی تہ انسانی قدرن ہند پاسدار، علمدار، نگران تہ مدیر اعلیٰ، پروفیسر محفوظہ جان، جلد: ۱۳، مرکز نؤرسنٹر فار شیخ العالم سٹڈیز، یونیورسٹی آف کشمیر، سرینگر: ۲۰۱۹ء، صفحہ نمبر ۹۷

۲۔ شفیع شوق، عصری دورس منز شیخ شکر کن ہنز لگہاری، علمدار، نگران تہ مدیر اعلیٰ، پروفیسر محفوظہ جان، جلد: ۱۳، مرکز نؤرسنٹر فار شیخ العالم سٹڈیز، یونیورسٹی آف کشمیر، سرینگر: ۲۰۱۹ء، صفحہ نمبر ۷

۳۔ بانہالی، پروفیسر مرغوب۔ رُمہ ریشن آے۔ الحیات پرنٹوگرافرس، سرینگر: ۲۰۰۹ء، صفحہ

نمبر ۵۲

پر تھ گذریمتہ دور کی پاٹھی عصر حاضر س منز تہ اعلیٰ تہ آفاقی شاعری ہندو تقاضہ برقرار تھا و تھ از کہ زمانہ کس پر تھ زمانہ کس پر تھ پرن و الی ہند باپتھ لگہاری چھے۔ شاید او کز ز حضرت علمدار کشمیر ہنز شاعری چھے حیات تہ کاینات کین اسرار ر رموز تہ تصور اتن ستر ستر انسانی زندگی ہند بن بسیار شعبن ہنز تہ ترجمان۔ بلکہ چھے حض شیخ ہنز آفاقی تہ عرفانی شاعری زمانہ کین بدلون تقاض باوجود پر تھ زمانہ سرتاز تہ پر تھ سنجید ذہن سوچ تھا ون و ارس قاری ہند باپتھ لگہاری تہ محل تہ۔ اما پوز چھے حض شیخ ہند عرفانی تہ آفاقی کلاچ آفاقی تہ ابدیت تھ کتھ منظر ز یہ چھ کلہم انسانی جذب تہ ضرورتن ویہ ون تہ پز یہ ون۔ بلکہ چھے امہ اعلیٰ تہ آفاقی شاعری ہنز خاصیت یہ ز یہ ہیکون نہ کنہ خاص تہ مخصوص مانیس تہ کنہ خاص علاقہ ستر وابستہ کرتھ۔ حض شیخ ہنز شاعری منز باونہ آہر خیالات چھ تدبر تہ تفکر کرنچ تحریک دوان۔ چنانچہ از کس پر آشوب تہ پر پیچ دورس منز پیٹہ بنی نوع انسان نہ صرف روحانی اقدار ونشہ اتھ چھلمت بلکہ چھس پنن و جو دتام مشتھے گو ومٹ، مگر تہ چھے حض شیخ ہند اعلیٰ تہ آفاقی انسانی اخلاقی تعلیماتن پٹھ منی کلامس منز یہ توڑ تہ حوصلہ موجو د ز سہ کر انسانی اخلاق تعمیر کرنس منز نہ صرف اکھ اہم تہ اعلیٰ رول ادا بلکہ کر پنہ آفاقی کلامہ کہ پیغامہ ستر لکن منز مذہبی روداری، انسان دوستی، وسعت قلبی، دوراندیشی تہ قومی یکجہتی ہندو امکانات تہ روشن۔ حتا کہ عصر حاضر س منز یمن حالاتن تہ واقعاتن منز انسان گیر چھ گو مت چاہیہ سہ امن وامانک، ماحولیاتک سیاسی، سماجی، اقتصادی یا پیٹہ کنہ درجک چھ حضرت علمدار کشمیر ہو چھ کم و بیش شے ستھ ہتھ وری بز ونہے

ویو د چھ سہ چھ پہنہ و اُلِس انسان سَنزَن روحانی قدرن ہند فُقدانچ تہ اکھ
 نو بصورت تہ جمیل تصویر پیش کران، چنانچہ اُزی کس زانس منز چھ روح تہ اتھ
 ستر وابستہ تصورن سبٹھے کم قلیل اہمیتھ تہ ماد تہ اتھ ستر منسلک تصور چھ انسانس
 سبٹھے ٹاٹھ تہ پڑیہ و فی تکیازِ عصری دورک انسان چھ روحہ بدلہ بدنس تہ
 روحانیتہ بدلہ مادیتس تابع، مادی آسودگی آسہ سورے کینہہ تہ روحانی فرحت تہ
 مسرت آسہ دیوانہ گی مانہہ یوان تیج طنز یا باوتھ کر تھ حض شیخؒ فرماوان چھ:

لؤبس تہ مہس مد ہیون کارس
 کنگم ڈارس ویم نہ پونی
 دیار سوریم سودا گارس
 چھون بازارس کیناہ بیہہ وونی



غربی چھے خاص الخصاصہ
 خریدار چھے خوداے تہ سودا کر
 دنی یا داری بوکر ساسا
 طوالو اندر تہ کار مو بر

حضرت علمدار کشمیر شیخ العالم شیخ نور الدینؒ اسی منشی، پرہیز تہ باصفا
 مسلمان آسنس ستر سماجی تہ انسانی اصولن تہ قایدن ہندک علمدار تہ علمبردار تہ
 پتے یوت نہ بلکہ چھ حض شیخؒ سندا آفاقی کلام شعور انسانیتس تہ آدم گری ہنر کردار
 سازی ہندس جذبس تہ لول بران۔ یمیمہ سببہ حض شیخ العالم سَنزَن عرفانی شاعری

تیلہ مالہ آسن تنھی کیرن
 ننگ ژوٹھو پن ژیرن ستر
 ماجہ کور اتھواس کرتھ نیرن
 دوہ دین برن غارن ستر
 خوش بی حقس دُنیا لورن
 سے ہا مالہ آسی واند راج

اما پوز درجہ بالا شُرکس منز چھ اُزی چہ زندگی ہنزن خباثون تہ کٹافون
 تہ تمن ہندس تناظرس منز پھانھلن واجنہن تہ بدلونہن قدرن پٹھ طنز آمیز نظر تراونہ
 آمہ پٹھ منز زندگی ہنزر پڑ قدر عنقاچھے۔ حضرت علمدار کشمیرن ینیمہ سماجی
 ماحولک عکس پینس شُرکس منز ووتلومت چھ سہ چھ نہ صرف پر تھ لجاظہ تہ
 سوتھرس پٹھ اسلامی تعلیماتن تہ ہدایتن مخالف بلکہ چھ عظیم تر انسانی اقدارن تہ
 بر خلاف تکیان انسان واتہ نوویو اعمال پدوتھ سطحس تہ سپٹس پٹھ پینتھ تکر سہن
 پر تھ حرکت منز حیوانیتھ پڑیدان چھے تیج تصدیق سانہ اُز کہ دور کر روز
 مرہکو حالات تہ واقعات بخوبی کران دیدمان سپدان چھ۔ پٹھ کتھ پٹھ کران
 جناب مرغوب بانہالی صاب لکھان چھ:

”سماجہ کین اکثر اُسودہ حال تہ جدید تعلیم یافتہ گھرن منز غیر تس نس ژٹنہ پنکو تہ
 انسانی شرم وحیا مند چھاونہ پنکوروز افزوں واقعات چھ پانی پانے کلام شیخ العالم
 کس صدقنس تصدیق کران۔“ ۳

سماجی تہ معاشرتی زندگی ہندیس حال بد حضرت شیخہ کامل سہنزن نظرن

آفاقی کلامہ چھ بنی نوع انسانس سہ ہمہ گیر تہ پایدار پیغام دوان ز کم و بیش شیے
ستھ ہتھ و رک گزرنہ پتہ تہ چھ یہ کلام از تہ تھے پاٹھو کا شرین کیو تمام بنی نوع
انسان سماجی، مذہبی تہ اخلاقی بیتر زندگی ہندین مختلف شعبین تہ مادان منزر رہبری
تہ رہنمائی کران۔ یہ تھ متعلق جناب شفیع شوق صاب لکھان چھ:

”... شیخ نورالدین سنز شاعری چھے از تہ مختلف لکن ہند بابت مختلف لگہاری یا
اہمیت تھوان: دنیاوی زندگی منزر ہدایت، دینی معاملن منزر رہبری، سماجی تہ تاریخی
شعبس منزر محققس معلومات، لسانیات کس شعبس منزر زبانہ ہند بدلاوتہ معنیاتی
بحث، تہ ادبی جمالیات کس شعبس منزر لفظن ہند تخلیقی ورتاؤ۔“^۲

اِس ولی یے کامل سنز عصری لگہاری ہند عالم چھ یہ ز پہندو عرفانی
شکر چھ از تہ واز مجلسن، مذہبی تہ روحانی محفلن، سیاسی تہ سماجی جلسن، نجی مسلن
تہ معاملتن منزر و ز ورتاوتہ پوان، یہ چھ او کز تکیلا ز کلام شیخس منزر چھ سہ آفاقی
انسان دوستی ہند پیغام موجو دیس پر تھ زمانس تہ پر تھ فردس ویہ و ن تہ پز یہ
و ن چھ۔ تاہم چھ پتہ پز ز بیہ کلام شیخ پز نہ زمانہ سماجی شعورگ آیینہ دار چھ
تہ چھ حض شیخ سندس عرفانی تہ آفاقی کلامس منزر دور جدید کس انسان سنزر رہبری
تہ رہنمائی ہنرتہ پور پور توڑ تہ صلأ حیتہ موجو د۔ اما پوز یہ اسہ پننس معاشرس
تہ سماجس منزر از در پٹھو گروہان چھ تھ گن چھ حض شیخن کر تام نہ صرف اشارہ
کو رمت بلکہ چھکھ پننن حسن تہ وجدانس کام ہتھ تمیک تیہ نقشہ و تلو مت ز سہ
چھ نہ صرف حسب حال بلکہ تمہ تور تہ گتھو تھے۔

حضرتِ بابہ آدم مولو
 امہ حوا ثنی آو
 اِد کتہ وپن ڈونب ژزالو
 کلس ہمکل کیا ہڈوو



ہابیل تہ قابیل ووپنو
 بابہ آڈنژ اولاد ہاوو
 اکھ ژوم میو اَکس نار لونو
 کلس ہمکل کیا ہڈوو

گویا حضرت شیخؒ چھ نسلِ انسانی تکس وحدتس تہ آگرس باوتھ کرتھ خاندانی
 بجز تہ تھز کہ مضر احساسِ ثہنہ ونِ دوان۔ تمن نش چھ تمام بنی نوع انسان
 ہیو۔ تہ تہ پٹھ پٹھ چھ حضرت علمدارِ کشمیرؒ پنے عرفانی تہ آفاقی کلامہ ڈری یہ بید
 بھاو کہ فرسودہ تہ غارِ انسانی تہ غارِ اخلاقی سوچن نجن مد مقابلہ انسانی برادری تہ
 یکسوئی ہند تا کپد کران۔ بلکہ چھ حضرت شیخؒ سند عرفانی کلامہ ہمہ جہت آفاقی
 آسنس ستر ستر توجہ طلب تہ، تہ اندر بے انتہا احساسات واجتہ سرگرمیہ چھے۔
 حضرت شیخ العالم شیخ نورالدین نورانی ہند بن عرفانہ برکت بن شکر کن منز چھ سہ
 عظیم تہ گلی پیغام یس حقیقی معنیس منز فردس، سہا جس تہ قومس اکھ خوش آیند زندگی
 گزارنی ہچھنا وان چھ تہ خاص کر چھ یہ پیغام باے بندتیک تہ ملو ارک۔ حضرت
 شیخؒ سند آفاقی کلامہ کیاہ ضابطے حیات تام چھے کشمیر ہنز روادار۔ حضرت علمدار سند

امتياز کړن ټپچھناوان تہ ټپچھناوان۔ ټپټمہ کړامہ آفاتی کلاچ آفاتی لگہار ټپتھ پر ټپتھ
 دورس تہ زمانس منز برقرار رومہ چھہ تہ رومہ تہ۔ حضرت علمدار کشمیر شیخ العالم شیخ
 نورالدین نورانی سندا انسان نواز تہ آفاتی کلام چھہ انسانی رشتن تہ امہ کس اصلیتس
 تھزرتہ پوچھردنگ باندا باندا کران، بلکہ اسی تم اکہ مثاکو معاشرہ کو طلب گاریتہ نہ
 ذات پات، رنگ و نسل، امیری غریبی تہ ټپتر چیزن کانہہ مولے آسہ ہے، مول
 اگر آسہ ہے تہ سہ آسہ ہے فقط انسانیتس تہ باے برادری۔ یس زن پر ټپتھ دور کو
 پاٹھو عصر حاضر چ تہ اکہ بڈ باریوٹھے تہ منگ چھہ۔ بلکہ چھہ علمدار ټپند عرفانی
 تہ آفاتی کلامک مطالعہ کرنہ ستر چھہ یہ کتھ تہ واشگاف سپدان زم اسی اعلیٰ انسانی
 اقدارن تہ محبت عامکو شاعر ټپټمہ کړ تہندس عرفانی تہ آفاتی کلامس انسانی
 قدرن، اخلاقیاتک، رواداری تہ مساواتک رس تہ مس پڑیدان جابجا در ټپٹھر
 گوہان چھہ ټپتھ متعلق جناب رنجور تلگامی صاب لکھان چھہ:

”اما پوزامہ دور کس سماجی تہ تہذیبی پس منظرس منز یوسہ محبت عام، خدمت
 خلق، مساوات، مذہبی رواداری، لسانی تہ تہذیبی تنگ نظری تہ توجہ نشہ بالاتر
 اجتماعی سوچن نیچ (collective thinking attitude) مول ټپتھ
 اس، تمہ کس اثرس تل چھہ ټپټمہ شاعری، اخلاقی تہ انسانی اقدارن ہند رس تہ
 مس پڑیدان۔“

یہے یوت نہ بلکہ چھہ حضرت علمدار کشمیر بلا مذہب و ملت تہ سرحد پر ټپتھ
 بنی نوع انسان ټپند خاطر اللہ تعالیٰ سبز خوشنودی ہند طلب گارتہ توے چھہ انسانیس،
 انسان ټپند تعظیم و حرمتک پیغام دوان فرماوان۔

تیلہ مالہ آسن تتھی کیرن
 ٹنگ ژوٹھی پن ٲیرن ستر
 ماجہ کور اتھواس کرتھ نیرن
 دوہ دین برن غارن ستر
 خوش بی حقس دُنیا لورن
 سے ہا مالہ آسی واندر راج

یم شکر کو چھ بلاکنہ شک و شبہ سانہ اُز چہ سماجی بے راہ روی ہندو
 تتھے پاٹھی ترجمان جتھ پاٹھی یم حض شیخ ٲہند وقتہ اُسی، نہ صرف سانس سماجس
 بلکہ پور عالمی سماجس یوسہ ادر کھل تہ اخلاقی بہار کو گدگوتھ چھے سو چھے
 علمدار کشمیرن کم و بیش شیعہ صدی بروئہ نہ صرف ژاٹن مڑ، بلکہ چھکھ اُکس
 حساس تہ دانشور انسان سبز خٹو تھ کن و چھتھ پنہ والہ و تنگ تصور تہ پیش
 کورمت یس زن حض شیخ ٲہند آفاقی سو نچک اُنہ دار تہ چھ۔ اما پوز سون زمانہ
 چھ ترقی یافتہ آسنہ باوجہ اقدار کز کنگال تہ پامال سپد مت تہ نتیجہ چھ یہ ژو پارو
 چھے اخلاقی بد حالی ہنز حکمرانی چلان۔ حض شیخ العالم سبز نورانی شخصیتھ ہند بن
 عرفانی تہ آفاقی شکر کن تہ تجر بن ہنز باؤ ژ چھ کرامون ہند ہیو آکار تہ صورت
 نیمہ کنز یو یہ پننس زمانس منز ژ ہرمت تہ محسوس کورمت چھ تہ چھ اسہ بدس
 و قس منز تہ ٹاکار پاٹھی در پٹھی گڑھان، بلکہ رُو زیہ وُن تہ جان ز تہندو شکر کو چھ
 سانہ سماجی کنو کلہم زندگی ہند اکھ تیتھ اُنہ خانہ بیتھ منز پتھ کال تہ از کال دونوے
 رقص منز محو چھ، تہ اے چھ یہ کلامہ اسہ زندگی ہند بن سر بن تہ دو گنبن ہند

اما پوز چھ حضرت علمدار کشمیرؒ ہند عرفانی کیو آفاقی کلامہ پر ہتھ دوہر کر پٹھو از کس دورس منز تہ مختلف لکن ہند خاطر لگہاری ہتھ تہ اہمیت تھاوان۔ ہتھ منز دینی معاملن منز رہبری تہ رہنمائی، تاریخی شعیس منز محققس معلومات تہ دنیاوی زندگی منز ہدایت تہ بیتز چھ۔ حضرت علمدار کشمیرؒ ہند فرمودات یثہ اکہ طرفہ دین فطرتج ترجمانی کران چھ تہ چھ پیہ طرفہ یہ عرفانی تہ آفاقی کلامہ انقلاب عظیم برپا کرس منز اتھ ستر ستر پکن والین وزوز مشکلاتن تہ رکاوٹن دور کرہ خاطر تہ رہنمائی تہ رہبری کران۔ حض شیخؒ سند آفاقی کلامہ چھ گواہ ز اتھ منز چھ نہ صرف بدس کالج بلکہ پیہ ولس زانس منز پیش پیہ والین حالاتن ہند مقابلہ کرچ پیش بندی خاطر تہ بر پور رہبری تہ رہنمائی موجب دیم کر یہ سدا بہارتہ عصر حاضر ستر ستر پر ہتھ زمانہ خاطر لگہاری بنیومت چھ۔ اما پوزیہ شیخ شکر کین منز آگہی ہند عنصر کار فرما چھ تہ چھ پیہ اند اتھ عرفانی تہ آفاقی کلامس منز سماجی بدحالی، بد نظمی تہ معاشرس منز سپدن واجنہ اخلاقی گراوٹہ ہنز نشانہ ہی تہ در پٹھ گڑھان ہتھ کن سون ظون پھر ان علمدار کشمیرؒ فرماوان چھ۔

کاؤ	کھنیہ	گوج	کان	ستیس
نپوتس	پو	مرن	کندے	
بزار	ہند	پزا کر	کوکر	پوتس
اتنہ	بلاہ	تیس	وندے	

فلسفے حیاتس منز چھ تمہ کھوتہ کہیا زیاد چھ امہ کس باوڑ ہندس ماری منزس منز
، تکیا زلفظن ہندس بہتر ورتاوس ستر ستر یس جذباتن ہند شدت اہندس عرفانی
کلاس منز نظر چھ گڑھان تنھ چھ موزون کھوتہ موزون استعارہ تہ تشبیہ زیادے
عظمت بخشان۔

چنانچہ حض شیخس اوس انسان ہندہن ازلہ کین تہ اید کین نیامن ہند بر
پورحس تہ شعور۔ یو ہے چھ وجہ ز تہنز عرفانی تہ آفاقی شاعری منز چھ انسانی زندگی
ہندس ساری کر پھر تہ پھر نظر گڑھان۔ اما پوز تم اس آ کس مخصوص رنگس منز
حقیقت پسندیم کز تمو پنے عرفانی شاعری منز ماورائی جذبن للہ کھول کران مروجہ
سماجک تہ اکھ تجزیاتی مطالعہ پیش کور۔

ڈٹھس	کیلک	کالس	منزی
ہنزی	پاٹھن	لوہمس	تار
وڈی	وہتھ	نند	سنزی
بار	خدا یا	پا پھ	نوار

ڈٹھس	دن	تہ	داتس	چھونبر
کیا	کر	گزلس	امرت	ٹانٹھ
سور	آسہ	وار،	ہرنس	انبر
پاز	آسہ	بند	تہ	آزاد گانٹھ

یہ وُن صحیح زِ اُمس دورانِ دیش تہ مفکر ہندس کلامس منز چھ پر ہتھ دور کس انسان ہند خاطر بر پور ہبری تہ رہنمائی ہنز توڑھ موجود۔

کلیدی الفاظ: قومی یکجہتی، مذہبی رواداری، انسان دوستی، سائنس، ٹیکنالوجی، آفاقی، خود آگاہ۔

سرخیل طائفہ ریشیان کشمیر حضرت شیخ العالم شیخ نورالدین نورانیؒ چھ بلا شک و شبہ نہ صرف کاشتر تہذیبی، تمدنی تہ ثقافتی زندگی ہند کی اکھ زہد جاوید علامتھ، بلکہ چھ حض شیخؒ ہنز بسیار پاسل تہ انسانیت نواز شخصیت تمام عالمہ انسانیتہ خاطر باعثِ رحمت تہ، تکیا زہند دیت چھ ہمہ گیر، جامع تہ پوشہ وُن۔ ہتھ پتہ کنہ اکھ وجہ یہ چھ زِ حض شیخؒ چھ ساروے کھوتہ پایہ بڈ کاشتر خدا دوست، عوامی رہنما آسنس ستر ستر سہٹھے تھد پاک عالم تہ دانشور تہ۔ کاشتر زبانی ہند ووتھ و اشترک تضاضہ اُسرتن یا کاشتر ہاعری ہند پیہ کنہ پہلوک سوال، حض شیخ العالم شیخ نورالدین نورانی ہند عرفانی تہ آفاقی کلامہ چھ اسہ پر ہتھ قسمیکس سوالس تہ تقاصس جواب ژھانسس منز بر پور معاون تہ مددگار بنان، تکیا زِ حض شیخ العالم شیخ نورالدین نورانی ہند آفاقی کلامک فکری پہلو چھ سہٹھے وسیع تہ تہدار نیمہ کنہ یہ پر ہتھ دورس منز لگہاری چھ۔ حض شیخؒ ہنز ہاعری ہند کی مول یو دوے اسلامی عقیدس منز پیوست چھ تاہم چھ اچھ لنگ پنہ وقتہ کن کشیر ہندن بقایا مختلف فلسفن تہ فکر نام تہ واش کڈان در پٹھو گڑھان۔ یکن منز شومت تہ بڈھ مت سہٹھے اہم تہ خاص چھ۔ حض شیخ العالم ہند عرفانی تہ آفاقی کلامک تھزرتہ بجر یو تاہ امہ کس

عصرِ حاضر میں شیخ شریکین ہنز لگہاری

مشتاق احمد گنائی

خلاصہ

عصرِ حاضر میں دوے سائنس نے ٹیکنالوجی انسانی زندگی بے حد آسان بناؤ۔ مگر خود غرضی نے نفسا نفسی ہندو بڈوئی رجانات یس چیز حقیقی معنیس میں بدل تھ ہیکہ ہے تہ را متہن تہ و بالو روحن یس راہ راستس پٹھ اٹھ ہیکہ ہے سوروش چھے وونی دوہ پتہ دوہ انسانی معاشرہ نشہ دوسپدان در پٹھ گڑھان۔ اما پوزھض شیخ العالم سند تعلق تہ اوس ا کس تنھسے زمانس ستر یس تو ا ریخی اعتبار حد درجہ پیچید تہ کشاکشی ہند دور اوس۔ مگر حض علمدار چھ پنہ خداداد فہم و فراستہ تہ شاعرانہ تلنگری ستر نہ صرف یہ زال ژٹان بلکہ چھ موجود کیو پنہ والہ وقتہ خاطر تہ اکھ نئے کیمیا ہم کران۔ موجود دورک انسان یکن مختلف مسایلین تہ مشکلاتن میں ہنہ چھ آمت حساس، خود آگاہ تہ دیدور علمدار کشمیر چھ پنہ آفاقی تہ عرفانی کلامہ کہ چا بکدستی ستر اناس نہ صرف تنمو مشکلاتو تہ نامساعد حالاتو میں کڈان بلکہ چھ و بالو انسانی روحن راومت مقام تہ مرتبہ دوبار حاصل کرنہ خاطر وتھ تہ ہاوان۔ بلکہ گڑھ نہ یہ و ن مبالغہ زیہ آفاقی کلامہ چھ انسانی زندگی ہندس پر تھ معاملس احاطہ کران نظر گڑھان۔ سہ چاہے قومی یکجہتی ہند چھ، چاہے مذہبی رواداری ہند یا انسان دوستی ہند چھ۔ الغرض روز

کاشتر زبانی پٹھ کتھ کران چھ اکثر یورپی محققو کاشتر زبانی سنسکرت زبانی ہنز کو ریا اتھ ستو ماسہ نانہ ہند رشتہ رنگو پیش کرہ۔ سنسکرت زبان رُو زہتہ وادورکین پیتہ علمی تہ دربارک زبان، کاشتر زبانی منز چھ از تام کہیا لفظ سنسکرت زبانی ہندک موجود، یکن اکثر کاشتری شاعر پننس کلامس منز اصطلاح رنگو پیش چھ کران۔ بیم وونی کاشتر زبانی پنڈ لفظ باسان چھ تہ یو وراے کاشتر زبان نامکمل چھ۔ سنسکرت زبانی متعلق چھ از تام واریاہ تحقیق سپد مت تہ بیمہ بروٹھ گن تہ روز سپدان تہ بیمہ ستو نہ صرف سنسکرت زبانی بلکہ کاشتر زبانی ہنز پاری زان تہ سپدی تہ اتھ ستو ستو سپدی از تام تمنن سارنی در پردہ بلہ واسطہ یا بلا واسطہ واقعاتن تہ تخلیقن ہنز تہ نشاندک بیم وونی نایاب چھ۔

حوالہ

1. Bamzai P.N.K: Culture and Political History of Kashmir, Vol 1 (Gulshan Books, 2007), p. 278
2. ibid, p. 278
3. Cultural Heritage of Kashmir. Edited by K.Warikoo (Pentagon Press, New Delhi, 2009), p. 71.
- ۴۔ کلابدری ناتھ، کشمیر شیومت، (کاشتر ڈیپارٹمنٹ، یونیورسٹی آف کشمیر، ۱۹۷۸ء) صفحہ نمبر ۸
5. Cultural Heritage of Kashmir. Edited by K. Warikoo (Pentagon Press, New Delhi, 2009), p.79.

اتھ ستر ستر آہ کشپر منز مختلف ڈراما تہ لیکھنہ یم سماجی تہ مذہبی دوہن پٹھ پیش
 اُس کرہ یوان۔ بقول کلہن چندرکا ہن لیکھن کینہہ ڈراما یم لوکن بروٹھ کن پیش کرہ آے۔
 ۵۔ شاعری (Poetry)۔ شاعری متعلق چھ کلہن پننس تو ا رتخس منز لیکھان ز
 کشپر اُس نہ صرف شاعری راجا پر جاہن ہنزن مخفلن منز ے یات پیش کرہ یوان
 بلکہ اُس عام لوک تہ امہ ستر لطف اندوز سپدان۔ کھیمند رس متعلق چھ ونہ یوان ز تمہ
 آسہ ژ تجیہ ۴۰ ہجو تصنیفہ بروٹھ کن تراویہ۔ تہ تھے کنہن چھ درپدانا (Darpadalana)
 متعلق تہ ونہ یوان ز یمو چھ شاعری منز سبٹھاہ اہم رول ادا کو رمت یس سانس
 تمدنس تو ا رتخ حوالہ اکھ اہم تہ موزون جائے چھ بخشان۔ تھے پاٹھو چھ کہیا شاعر
 یمو کاشتر ادبچ تہ تمدنچ اکھ خوبصورت شکل بروٹھ کن چھے اُنہ۔ یکن منز بھلاتا ستاکا
 (Bhallata Sataka) کی نایا بدھایا (Kapphinabhyudaya)، ہاراو گیا
 (Haravijaya)، جون راج (Ravanar Juniya)، سرر کنٹھ تہ کتھا کو تم بیتر
 شامل چھ۔

شاعری ہند لحاظ چھے کشپر زیادے بھوش کھالہ یوان، تکیا ز ہند وستاؤ
 شاعری ہند شینوے ۶ سکولن ہند ابتدا چھ کشپر منز ے وجودس امت۔ تھ منز
 گو ڈنگ مقام بھارتیا ناتیا شاسترس Bharata's Natyasatra چھ۔ بیلہ ز
 شاعری ڈراما یی اندازس تہ فن تمثیلس منز پیش کرہ یوان اُس۔ اتھ ستر اوس دویم
 تہ ترتیم ادبکو بڑھاو خاطر تہ استعمال سپدان۔ کشپر ہند ماضی چھ یوت شاندار
 اوسمت زیمہ چھ پڑتھ و قس منز بین قومس پٹھ پننژ اثرات تراویہ۔

چھ دوان۔

۳۔ تو اُرینجی شاعری تہ شاعر:۔ راج ترنگی کلین، زانہ راج ترنگی جون راج، شری ور
تہ بھٹ بیتر۔

۴۔ راج ترنگی:۔ کابن سہنر راج ترنگی چھ کاشرس تو اُرینجس منز سنسکرت زبانی ہنر
اکھ مولل میراث تہ کارنامہ۔ یہ کارنامہ چھ تو اُرینجس منز اکھ منفرد مقام تھاوان۔ یتھ
متعلق یورپین نقاد لیکھان چھ زیہ چھ کشپر ہند تو اُرینجس اکھ اُنہ پیش کران تہ یس
بروٹھ گن جون راج تہ شری ورن پھانہلو۔ زانہ راج ترنگی منز چھ جون راج شہمیری
حکومت کس ژورمس حکمرانس متعلق لیکھان زسہ اوس اکھ اہم منتظم تہ اکھ اہم
بادشاہ تہ ستر سلطان سکندر سنقیدک نشانہ بناوان۔ سلطان زین العابدینس نیک
بخت تہ رحم دل بادشاہ قرار دوان یس پنہنس رعیتس ستر سبٹھاہ محبت سان پیش یوان
اوس۔ امہ کس دویمس بابس منز چھ شری ور زین العابدین، حیدر شاہ تہ محمود شاہس
متعلق لیکھان۔ زین العابدین چھ نہ صرف سنسکرت شاعری بوزان بلکہ اتھ ستر
کو اُرینجی مختلف سنسکرت کتابن فارسی زبانی منز ترجمہ تہ فارسیس کو اُرینجی سنسکرت زبانی
منز۔ یتھ پاٹھو چھ ہم تو اُرینجی شاعری کشپر ہندس سیاستس، کلچرس تہ تمدنس منز
تو اُرینجی اعتبار اکھ اہم مقام تھاوان۔ ویدی کمار جی چٹرجی چھ لیکھان:

“The third contribution is Rajavalipataka by Prajyabatia which is not published and the fourth one is by his student Suka which covers the period upto 1538 A.D. All those historical poems are important for the political and cultural history of ancient Kashmir”.⁵

تخلیقا تو ستر مالا مال کور۔ حقیقت اُس کشر علو مک مرکز ماننہ یوان۔ امہ
کڑا ستر اتھ پتھ کالہ شاردا پٹھ Seat of learning ونان۔“

۱۔ پُرانا (Purana)۔ نیل مت پُران یتھ متعلق وٹنہ چھ یوان ز یہ آئے شیمہ
صدی منز وجودس تہ کشر ہنز تو اُرتیج بُیاد چھے یہے۔ یہ کتھ چھے ژتہس تھا وڈی
لائق ز نیل مت پُران چھ کشر تہ اُملکس تو اُرتخس متعلق اکھ اژہن خبر بروٹھ کن
انان ز کشر منز کیا اوس زندگی گزارنگ طریقہ۔ عام لوکن ہنز زندگی، رسم رواج،
مختلف عقیدہ، کھن چنکو آداب، دل بہلا و نکو ساز و سامان، مذہبی طور طریقہ، غرض
زندگی گزارنکس پڑتھ مرحلس تہ واقعن متعلق چھے زان میلان۔ کشر اندریم رسم
رواج یتھ دورس منز نظر گڑھان چھ اکثر چھے یے رسم و رواج بینین علاقن منز تہ
شامل اُس تہ ازل تہ چھ کشرن پنڈتن نشہ کینو ہایمہ رسم و رواج نظر گڑھان۔
جغرافیہ اعتبار چھے کشر پڑتھ دورس منز لوکن ہند خاطر لگہاری روزمہ تہ اتھ ستر
چھ کشر زمانہ قدیم پٹھ برابر از تام پاک تہ مقدس جائے رنکو زاننہ یوان یتھ مختلف
جایو پٹھ لگھ یتھ تیرتھ یا ترا کران چھ تہ پنہ نس منس، روحس سکون تہ شانتی
حاصل چھکھ سپدان یس کشر سبٹھا تھر تہ بجر بخشان چھ۔

۲۔ وشنومت پُران (Visnudharmatar Purana)۔ یہ آئے کشر ہندس
جنوبس منز جو مس نزدیک یو تقریب پانز مہ یا شیمہ صدی عیسوی منز جمع کرنہ۔ یہ
چھ اکھ مجمع العلوم یس مختلف علمن ستر و اٹھ چھ تھا وان، یتھ منز دیوتا ہن ہندس
قصہ، پیدایش علم، تارکن ہند علم، علم جوتش، یینہ والبن واقعن ہنز زانکاری، شکون، نظم
ونسق، سماجیات، مذہبی، ادویات، زراعت، جاناوار، فن تہ فن تعمیرن متعلق زان

ویدی کماری چھے امہ حوالہ لیکھان:

“Kashmir has contributed extensively to sanskrit poetry, poetics, grammer, medicine, history and philosphy. All the six schools of sanskrit poetics, namely Alamkara, Riti, Rasa, Dhavani, Vakrokti and Aucitya orginated and developed in Kashmir. The famous commentary Kashika on Panini's Astadhyayi and the commentories on Patanjali's Mahabhasya were also composed here.”³

کُشپر اندر سنسکرت زبانی ہنز ترقی ہند دارمدار تہ و جو ڈک ڈری یہ چھ پتھو
 کاشری پنڈت۔ یہند چھ وید لٹریچرس، گرامرس تہ فلسفس سبٹھاہ دیئت۔ پاتھ سٹند یاد
 گار چھ سنسکرت گرامر، پتھلی تہ باقی کہیا سنسکرت عالم آہ بروٹھ گن بیو سنسکرت
 لٹریچرس سبٹھاہ برٹر کو رمت چھ۔ کُشپر ہندس ناماوار ریشٹھ ”چراکا“، یس ایرویدک
 ماہر زانہ یوان چھ کُشپر ہندی بسکین دراؤ سمٹ۔ سنسکرت زبانی ہندی گرامر کنڈرا
 Candra تہ کنتترا Katantra تہ چھ کُشپر منز وتھ بھولبان۔ ییلہ زن کُشپر
 ہندی فلسفن ہنز کتھ کرو، کُشپر ہند اہم دیئت چھ پرتجیا شاستریس شیو فلسفک اہم
 سکول زانہ یوان چھ۔ امہ علاو چھے کُشپر منز سنسکرت لٹریچرک کہیا شمار وجودس
 آہتر، یمن منز نیل مت پُران، رتاگر پُران، وید، عدالتی جنگ نامہ، عشق الہی
 شاعری، بیاضی اشعار، ڈراما گوی، فن تنقید، فن تمثیل، ہوش افرا شاعری تہ طنزیہ
 شاعری بہتر شامل چھ۔ بدری ناتھ کلا چھ امہ حوالہ رقمطراز:

”ہندوستانہ کس تہذیبس و تمدنس پوچھر دس منز یس کُشپر ہندو سنسکرتس
 عالمو، گونہ ماتو، مصنفو، توارنخ دانو، فلسفہ دانو، بہتر اہم رول ادا کو رسہ چھ
 سبٹھاہ تھکین لایق۔ پیٹھ و تھو وز وز عالم تہ فاضل بیو سنسکرت ادب پنڈو

“According to one theory the eastern part of Iran was the region where the Aryans lived as long as they formed one people. The Indo-Aryans after their arrival in Afghanistan migrated in due course to the Punjab and the Gangetic plains. We have already noted the immigration of Indo-Aryans from the Punjab into the valley, and with the suppression of the earlier immigrants from the north by the more civilized Indo-Aryans, Sanskrit became by the language of religion and polite literature, until in the words of Bilhana "even women in Kashmir spoke sanskrit and prakrit quite frequently.”²

گویا کشمیر اندر چھ سنسکرت زبان ہند آریا لوکن ہند کی پہنہ ستر پیٹہ شامل
سپدان تہ کہیا صدین پتچ مذہبی تہ عام لوکن ہنز زبانی رنگو بولنہ یوان۔ کشمیر ہند
چھ سنسکرت سبٹھاہ دیٹ میتھ منز سنسکرت شاعری، گرامر، تواریخ تہ فلسفہ قابل ذکر
چھ۔ یوتا متھ زن بودھ متچ تواریخی مہلہ کنہ ہنز اہمیت چھ سہ تہ چھ کشمیر اندر
سپز مہ۔ کشمیر اندر ژورم بودھ کانفرنس چھ سنسکرت بدھ از مک اکھ تو دور زاننہ
یوان۔ یہ اوس اکھ سہ تو پڑاویس ہندوستانس شمالی علاقس منز خیالن تہ نظریں
ہند کی ڈری یہ بنیاو۔ ناگ ارجن، اشوگھوش، وسوبند تہ پارشوہی ناماوار سنسکرت عالم
آے بروٹھ گن۔ سنسکرت پنے پتچ سرکاری زبان تہ مختلف کتاب آے سنسکرت زبانی
منز پھرنس گوڈانوار دیہ تہ پڑتھ اکھ بحث سنسکرت زبانی منزے سپدان اوس۔
ونہ چھ یوان سنسکرت شاعری ہند شینوے (۶) سکول یمن منز المکارہ، ریتی،
راسا، دوانی، وکروکتی تہ اکوٹیا چھ کشمیر منزے وجو دس آمتر تہ میو لکھ بڑھاو۔

آمتو چھ، یکن مژنیل مت پُران، رتناگر پُران، وید، عدالتی جنگ نامہ، عشق الہی
شاعری، بیاضی اشعار، ڈراما گوئی، فن تنقید، فن تمثیل، ہوش افرا شاعری تہ طنزیہ
شاعری بیتر شامل۔

کلیدی الفاظ: کاشتر ادب، تہذیب، تمدن، سنسکرت۔

کُشپر چھ سہ سرزمین پیتر سنسکرت شاعری تہ زعفرانس اکھ اُکس لرلور
بڑھاو میول۔ یہ چھ پڑتھ اکھ زانان ز کُشپر ہند چھ بے شمار پاداوار سنسکرت
لٹریچرس، یس میعاری ستر ستر مقدار حساب تہ اسہ ادب برپا کران آمت چھ۔
گر ریسن چھ سنسکرت زبان پڑتھ کتھ کران لیکھان:

“Kashmir has been the home of Sanskrit learning and from this small valley have issued masterpieces of history, poetry, romance, fable and philosophy. Kashmir are proud and justly proud of the literature glories of their land. For centuries if (Kashmir) was the home of the great Sanskrit Scholars and at least one great Indian religion, Saivism, has found some of its most elequent teachers on the banks of the Vatista. Some of greatest Sanskrit poets were born and wrote in the valley, and from it had issued in the Sanskrit language a world-famous collection of folklore”¹.

کُشپر اندر سنسکرت زبان شامل سپدس پڑتھ چھ مختلف محقق پنڈو راءے
ظاہر کران۔ بامزائی چھ اتھ متعلق لیکھان:

کاشرس ادب سنسکرت زبانی ہند دیت

عنایت اللہ بٹ

خلاصہ

کشیپر چھ صدیو پٹھ دشوار گزار حالاتو منز گذرتھ مختلف تہذیبین و تمدن تہ روایاتن خاں مقدم کران آہ۔ حالانکہ تہ تھ کتھ تہ چھنہ کانہہ شک زواریاہ ظالم تہ جنگجو حملہ آور گپہ نہ کشیپر پٹھ قبضہ کرنس منز کامیاب۔ کشیپر اندر قابل غور تہ قابل قدر تہذیبی تہ تمدنی لین دین چھ تمہ وقتہ سپدان ییلہ کشیپر منز مہاراجہ اشوک پانزہ ساس بدھ زاہد پیتہ بساوان تہ ہنایانہ تبلیغ چھ شروع سپدان۔ مہاراجہ اشوک ہندی وقتہ آے بدھ و ہارتہ علم و ریاضکی مدرس قائم کرنہ۔ کشیپر اندر سپر مختلف ذات شامل بیم وسط ایشیا، یونان، ترکستان، تبت بیتر پٹھ آہتر آس۔ بدھ مت کس دورس منز بیم تمدنی اثرات طرز تعمیرس پٹھ غالب سپدی تمن منز چھ و ہارتہ ستوپ۔ کشیپر ہنتر ترقی ہند ساروے کھوتہ بے مثال راز چھ پتچ سنگ تراشی تہ مورث گری یس کشیپر پٹھ وسط ایشیا، تبت تہ چین بین علاقن تام ووت۔ امہ و تنگ اہم دیت چھ سنسکرت زبانی، تہ منز نہ صرف سانی تو ارنج بلکہ چھ کشیپر ہند سوہے احوال پیش کرنہ آہت چھ یس میانہ بیم مقالک موضوع چھ۔ سنسکرت زبانی متعلق چھ از تام واریاہ تحقیق سپد مت تہ اتھ تحقیق دوران سنسکرت لٹریچرک بیم کہیا شمار وجودس

تہ چھ تم محنت تہ جفاکش انسان کامیابی ہنز بشارت تہ تھ کر پاٹھ کر دوان۔
 سونتہ یم جکھن تہ لاگنے کرن
 تم سوکھ برن پپہ وندے
 یم نہ خوداے تہ رسول ﷺ سرن
 تم سمسارس زن تہ کندے

حضرت امام غزالیؒ چھ ونان ز تو کلک چھنہ ہرگز یہ معنی زوری وادن رزق
 کماونہ باپتھ یہہ مطلوبہ محنت ترک کرنہ تکیا زیس نہ پئن رزق پانہ کماونہ باپتھ
 جکھہ سے چھ جاہل تہ پننس معاشرس پٹھ اکھ بور۔ جارح واشنگٹن چھ ونان ز
 انسان چھ پنہ محنتہ ستر کینہہ بنتھ ہیکان تہ بیرونی امداد چھ فردس کو قومس ہہمت
 پست کران۔

آخرس ونوڑھوٹن لفظن منز بی ز تمام تخلیقی قوتن ہند راز چھ محنتس منز
 گپتھ آسان تہ یوہے چھ سہ ہتھیار بیہہ ستر انسان پئن تقدیر بدلأوتھ
 ہیکہ۔ ہہمتس تہ محنتس پٹھ عزتگ تہ اعتبارک دارومدار آسج کتھ چھ اکھ اردو شاعر
 یمن شارن منز بیان کران۔

محنت ہی پہ موقوف ہے آسائش گیتی
 محنت ہی سے افراد کو ملتی ہے برتری

حوالہ

۱۔ نڈ ریوش نمبر، جموں و کشمیر کلچرل اکاڈمی سرینگر، ۱۹۷۸، صفحہ نمبر ۱۲۵، ۱۲۶

۲۔ کاشر لگہ ووتر، غلام نبی آتش، جے کے آفسٹ پریس دہلی، ۲۰۰۹، صفحہ نمبر ۱۳۲، ۱۳۱

پہلوانو ہاو پنڈی مردی
دمہ دمہ پرسا اسم اللہ

مذکورہ شیخ شکر کن منڑ ورتا ونہ آمت اکھ اہم اصطلاح چھ ”گونگل“ یس زمین
دار پیشس ستر منسلک چھ۔ گونگل اوس اکھ تہوار یس کاشتکار یونہ سونتہ کال اکہ
جشنہ رنگو تمہ ساعتہ مناوان اسی بیلہ کاشتکار زمین لاگت سنز دبار کران اسی تہ بنجر
زمین اسی نو سرزراعت و وپدانس قابل بناوان۔ بقول غلام نبی آتش:

گونگل گوڈ ”نولا گنیہ ہند لوسہ ون رسم“

”برو نہہ کالہ اسی گریسی ٹیچہ ہارس شینس تہ سورونس زمستانس منز پے نولا گنیہ
ہند سنز کران۔ نوالبانہ گرنانہ آسہ ہن داجہ تہ لونہ بیل تہ ارچاپی ٹوکہ ناوڑی
آسہ ہن ٹھچہ نرن تہ لوپہ نین منڑ بیلس نظر گور دنی آسہ ہاہ؛ داندن الہ سود
کرناؤن آسہ ہا۔ یہ سورے انتظام کرتھ اسی گونگل کران، پتھ کالہ اوس داں
فصل الہ پلہ اٹھن رتن منڑ تیار سپدان، او موکھ اسی گریسی اڈ وندے گونگل
کران۔“

حضرت شیخ العالم چھ ”گونگل“ لفظ ورتاوتھ انسان سوند سوچ بیتھ کتھ کن
پھیرن یرتھان (الدنیامزرع الاخرہ) یعنی یہ دنیا چھا آخرتک زراعت۔ اوے
چھ شیخ العالم فرماوان ”اتھ بیتھ نہ گڑھے سونتھ چھ زھل تے“ ”یس کر گونگل سے
کر کراؤ“۔ مطلب یہ ز انسان سودلہ تہ پز منہ گونگل کر بنجر تہ و جار زمین لاگہ، سے
کر کراؤ، یعنی سہ سپد اصل پھلگ وومیدوار۔ یہ چھ سو حقیقت یوسہ مختلف مذہبن تہ
مختلف فلسفن ہنز و تالیمو منڑ اکھ اہم تالیم چھ۔ حضرت شیخ العالم اسی بیتھ کتھ پٹھ
پڑھ ڈر راوان ز عملہ بغار کانہہ چیز ژھاژن چھ ویرنش ٹنگ ژھاژنس برابر۔ اوے

حضرت شیخ العالمؒ سُنْد مقصد چھنہ یہ ز انسان خوف زد کرن بلکہ انسانس
اصل حقیقت یاد پاوان ز پر تھ نفس چھ موتک مزہ و چھن (کُلْ نَفْسِ
ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)۔ یہ چھ قونون فطرت ز پر تھ انسانس چھ موتک مزہ
چھکھن۔ البتہ اصل کتھ چھ یہ ز کم کوس عمل دژ انجام یتھ دُنیاہس منز۔ عملہ چھ
ز رتہ بد۔ حضرت شیخ العالمؒ چھ یہ باؤن یژھان ز رتہ عمل ہیکہ انسانس مادی
دُنیاہک گتہ نش آزاد کرتھ۔ البتہ امہ خاطر چھ انسانس یہ ضروری ز سہ کردل وجان
مخت تہ جدو جہد تہ یہی بنہ انسان سُنْد خاطر نجاتک سامان۔ محنت، جدو جہد تہ
کشکش ستر ہیکہ انسان پُنْ تقدیر بدلأوتھ۔

یودوے انسان موتہ لحاظ بے بس تہ لاچار چھ یہ ہیکہ نہ امیک مقرر وقت
تالٹھ تکیا ز یہ چھ اُسندس تقدیر کس ڈیکس لیکھتھ۔ مگر امہ وراے چھ اُس زندگی
منز تھ کینہہ مسلہ پیش یوان یس تمس خود پنن کر من ہند نتیجہ آسان چھ۔ اُچ پور
تشریح سپد یتیمہ ستر کہ ستر۔

آدن سونھ چھے ژین اول تے
سُلہ گر رٹو مالہ پُنْ تاو
اتھ یتھ نہ گڑھی سونھ چھے ژھل تے
یس کر گونگل سے کر کراو

یہ ووکھ سونہ تی لونکھ ہردی
وندس کرہس عاشو تمتعاہ

غیبک اکھ علم تہ یمیک علم بس اللہ تعالیٰ ہس چھ۔ شیخ شُرکین منز چھ یہ کتھ واشگاف سپدان ز انسان یہ کینہہا تخیلی یا مشاہدہ رِنگو کا ییناس متعلق سران تہ سونچان چھ تھہ برعکس چھ کا ییناس منز عمل سپدان۔ یوہے وجہ چھ ز انسان چھ دُنیا ہس منز نالہ تہ فریاد کران تہ پنہ لا علمی ہند اعتراف خدا یس برو نہہ کن کران۔ بقول شفیع شوق:

”حضرت شیخ العالم سنز شاعری پرتھ چھ باس لگان ز انسان چھ
تقدیر کن اتھن منز لاچار تہ انسان سنز سارے عمل تہ کوشش چھ فضول
مگر سننہ چھ باس ز اتھ منز چھنہ گنہ قسمک Determinism۔ بلکہ
چھ انسان فردا ستھ پانہ زمہ دار۔ سہ چھ انتخاب کرنہ خاطر آزاد دُنیس
منز تس چھ پانے پنہ عملہ ہند ہن تچن ہند زمہ دار روزن“۔^۱

شیخ شُرکین منز چھ شیخ العالم موتک تصور بڈ موثر اندازس منز پیش
کو رمت۔ بیلہ موتکہ حوالہ کتھ ووتھان چھ انسان چھ پنہ بے بسی ہند اظہار کران۔ موت
چھ شیخ العالم سنز شاعری ہند اہم موضوع رُودمت تہ اتھ مختلف طریقو باوتھ کر مرث۔ موت
سہہ ہندس روپس منز تمہ انداز پیش کو رمت ز انسانس پٹھ چھ خوفک سماں تمہ آیہ طاری
سپدان ز سہ چھ پٹن پان گن تہ کمزور محسوس کرتھ ساری ہتھیار تراوان۔ ہتھ شرکس منز
چھ انسان سنز بے بسی تہ لاچار ی ہند عکس در پٹھگی گوہان۔

مرگ چے سہہ تے کو تو ژکی زے
کھیلہ منز کڈی ژا رتھ کھ
مرگج شربت چینہ روس نہ لکی زے
سئلہ کو نہ گیو کھ ژینتھ کتھ

ژھانٹھ زائی زیتہ بٹھ تل پھٹڑ زینے
پڑس روے کھٹڑ زینے زانہہ

شیخ شریکین منتر شریعتک اصول و پڑھنا و لیس ستر ستر چھ سون توجہ یتھ کتھ
کن مرکوز سپدان زوری وادن گو پھن تہ غارن منتر روزنہ باوجود چھ نہ تموصرف
سامانچ کلہم زندگی سام ہیڑ ہڑ بلکہ کایناتس منتر انسانی صورتحال، انسان سندن سوکھن
دو کھن تہ حادثاتن ہنز باوتھ معروضی اندازس پیش کر مٹھ۔ یتھ منتر انسانی تقدیرس
نیسبتہ تم سندر نبرل تصور پد نیران چھ۔ تہنز شاعری پتر کن یس تقدیر کہ حوالہ
عقیدہ کارفر مالینہ یوان چھ ز انسانی زاتس یہ کینڑہا نصیب سپدان چھ سو قودرت چھ
صرف حق باری تعالیٰ تھا و ان۔ یہ کینڑہا لوح محفوظس منتر لیکھتھ آسان چھ تھ نیش
چھ پرتھ کانہہ بے خبر تہ نہ چھ تھ رد و بدل سپدان بغیر اللہ تعالیٰ سند ازینہ۔

دین یہ لیوکھے لائنہ گرے
تہ کنہ چھونہ ژرمو
ڈبکہ ہے گہکھ کنہ گھکرے
ڈبلگ کنہ چھونہ ژرمو

یمن شریکین ہند مطالعہ کرتھ چھ سون توجہ یتھ کتھ کن مرکوز سپدان ز
انسان چھ بے بس تہ اُمسندس قودرتس منتر چھنہ کہنڑ۔ اللہ تعالیٰ ہن یہ کینڑہا
اُمسندس نصیپس عطا چھ کورمت سہ چھ لوح محفوظس منتر درج۔ لوح محفوظس نیش
چھ مراد خود تعالیٰ سند سہ علم یس سہ مخلوقس متعلق گوڈے زانان چھ ز مخلوق سنز عمل
کیا روز یتھ دُنیا ہس منتر تہ تمے اعتبار چھ تمسند تقدیر تشکیل یوان دینہ۔ تقدیر چھ علم

سپدان۔ شاعری بنو ویموتبلیغک زریعہ تکیا ز شاعری اُس تہمہ و قتلکن لوکن مزاجس
 موافق یمیک نتیجہ یہ دراو ز کلام شیخ العالم آو یمین اصل پاٹھی سمجھ۔ حضرت شیخ
 العالم آس تو حیدک دل و جان قایل تہ اتھ ستر ستر چھ تمو پننس کلامس منز اخلاقی
 حُسنس پٹھ تہ واره زور دیتمت۔ ترک دُنیا کر تھ بہتر تہ ابتر زندگی گذارنس پٹھ
 لوکن تلقین کو رمت۔ اہل و عیالس منز رو ز تھ خدایہ ہندس یادس منز محوتہ دلچ
 پاکیزگی ہند خیال تھاوتھ ہیکہ انسان حق شناس سُنڈ مرتبہ حاصل کر تھ۔

ون پَنڈ تہ واندر آسن
 گگر گوپھن برن واس
 یم پانژن و قن اگہ مل کاسن
 نشہ آسن باژن تے چھ خاص

حضرت شیخ العالم چھ لوکن یہ تلقین کر تھ ز شریعت کبن اصولن پٹھ گامزن
 سپد تھ ہیکہ انسان طریق تکلبن ز او جارن تام و اتھ تہ تمیک مقصد ز انتھ۔ کاشتر قومک
 ژکر در آسنہ کن اُس نہ تم صرف پانہ شریعتک قایل بلکہ یمنز زندگی ہند اصل مداتہ
 مقصد اوس ی ز لوکھ انہ گہ منز کڈ تھ شریعت کبن اصولن ہند طابع دار
 بناون۔ اہندس کلامس منز چھ طلسمی کیفیت یس پر تھ اُس پر ن و اُس یتھ کتھ
 پٹھ آماد کران چھ ز زندگی ہند حصول مقصد چھ شریعت کبن اصولن ہنز پاسد آری
 کرن۔

سہہ اُس ز تہ شال ٹُ زینے
 شرعک سوتھ ٹُ زینے زانہہ

شیخ شُرکین منز تدبیرتہ تقدیرک نظریہ

ڈاکٹر عابد یوسف

خُلاصہ

تدبیرتہ تقدیرک نظریہ چھ شیخ العالم سنز شاعری ہندا کہ اہم موضوع تہ یہ نظریہ چھ تموشر پتکین اصولن تحت و بڑھنومت۔ تقدیرک حوالہ چھ شیخ العالمن یہ کتھ درشا و منز ز خارجی سطحس پٹھ چھ انسان آزاد تکیا ز تقدیرتہ تدبیرک حوالہ چھ تسندگف ز اللہ تعالین چھ انسان ہدایت قبول کرنہ یا نہ کرنہ باپت آزاد ترومت۔ سہ چھنہ چارواین، جانورن تہ گلکین کٹین ہندی پاٹھی فطرت کین قانونن پٹھ پابند کرنہ آمت۔ بلکہ آوسہ اُکس آزاد دُنیا ہس منز تراونہ یُس انتخاب کرنہ کس معاملس منز بلکل آزاد۔ تکیا ز انسانی نفس چھ اللہ تعالین وحی تہ الہامہ کہ گاشہ ستر پیچھ وتہ تہ رتر وتہ صاف ہاومہ۔ نفس چھ رتر وتھ رٹنگ تہ استعداد تہ پیچھ وتھ اختیار کرنک تہ حوصلہ۔ تہ وونی چھ انسانس پانس تام ز کورکن نیرتہ کوس وتھ کر پنہ باپتھ اختیار۔

کلیدی الفاظ: اسلام، شرک، تدبیر، تقدیر، شیخ العالم۔

حضرت شیخ العالم سند کلام بیٹہ اکہ پاس وحدانیتک ز اوجار پیش کران چھ تہ چھ اہنز شاعری منز قوران کریم تہ احادیث نبوی ﷺ ہنز تہ ترجمانی

حوالہ

- ۱۔ القرآن ۲ : ۲۵۶
- ۲۔ القرآن ۸۸ : ۲۱-۲۲
- ۳۔ حامدی کشمیری، شیخ العالم حیات اور شاعری، ادارہ ادب شالیمار، سرینگر: ۱۹۹۷ء، صفحہ نمبر ۶۳-۶۵
- ۴۔ رہبر، اوتار کرشن۔ ”نڈریش سئز انسان دوستی“، نڈریش شیراز، (۱۹۷۸ء)، دؤیم چھاپ، جلد: ۱۵، شمارہ: ۲، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹ کچر اینڈ لنگویجز، سرینگر: ۲۰۰۳ء، صفحہ نمبر ۱۸۴-۱۸۵
- ۵۔ بزاز، پنڈت پریم ناتھ ”شیخ العالم اور شیومت“، علمدار، نگران اعلیٰ غلام نبی گوہر، ۱۹۹۷ء، گلشن پبلشرز گاؤ کدل چوک سرینگر، صفحہ نمبر ۱۵۳

مقالہ کس اختتامی پٹھ و نوگوڈ چھ کانہہ فکر ذہن منز پوست سپدان، اچھ تمکو اثرات سماجس منز انسانی عملہ ہند ڈرکیہ ظاہر سپدان۔ ”زان“ (علم) لفظک متضاد چھ ”موزان“ (جہالت) یعنی حضرت شیخ چھ بنی نوع انسانس اکھ سہ ”نصاب امن“ عطا کران، تیج مثال میلن ناممکن چھ۔ عالم انسانتیس منز و تھو وقتاً فوقتاً تم اشخاص تہ بیو پنڈیو علمی تہ فلسفیانہ افکار و ستر مختلف مذہب تہ فلسفن ستر تعلق تھاون والین انسان درمیان یکجہتی ہند ویو ماحول قائم کور، بیہ کس پنجس منز یمن پیہ اکھ لہ یکسانیتک معراج و دیعت سپد، ز انسان بنیاوا اکھ اکر سندا ہمدرد، مشفق، مصلح اخلاق تہ بالخصوص مذہبی رواداری ہند نگہاں۔ پرتھ مذہب چھ پنہ جایہ درس اخوتک داعی، تیج اشد ضرورت ”انسانتیس“ ساروے کھوتہ زیاد چھ۔ اتھ آئیڈیل معاشرس منز چھ پرتھ انسانس مذہبی آزادی ہند حق آیتن۔ شیخ العالم چھ مسلمان اسلامک پیغام دتھ باقین مذاہبن ہند قدر دانی ہند تہ پیغام دوان، حضرت شیخن کور اکھ سہ معاشر قائم پیہ پرتھ گنہ مذہبس پنہ جایہ مکمل آزادی آیتن چھ۔ حضرت شیخ چھ مذہبی آزادی ہنز نوید بوزناوان، پرتھ شخص چھ پن مکمل پاٹھر پن مذہب عملا ونگ بیادی حق حاصل۔ انسان گروہن مذہب حقیقی تعبیر کرتھ نفرس محبتک سگ دین، مذہبک غلط تعبیر کرتھ چھ انسان، انسانیت کین اصولن ہند بوڈ دشمن بنان۔ تم چھ پڑ پاٹھر تھ انسانی شخصس قائم کرنس منز اکھ اہم واسطہ، امہ خاطر چھ لازمی زیہ کلام گروہ ذہن طبقس تام و اتناونہ یں یعنی یونیورسٹی یں ہندس درسی نصابس منز گروہ اتھ جائے میلن۔

حقیقہ ہند ٹا کاہ باس دوان۔ انسان دوستی چھے تہندس رُمس رُمس منز بستھ یہ
چھے سوے تہنکو تہند من تہ ذہن فطری طور وولسنس او نمٹ چھ... انسان دوستی
چھے شیخ العالمس نزدیک اکھ مشن بیئمہ باپتھ تم زوان رُود تہ یہ مشن بابل اُنی
تھے سپدی تم رحمت حق: ”تہند رُودت گوبای سرگ“ ۵

کامل مسلمان چھ سے، یس نہ پتیس ذاتس اکہ ہارک تہ قمتھ کر! لوکن ہنز
بجائی تہ پا پر جایی خاطر کر پنہ زندگی ہندک رات تہ دوہہ قوربان۔ حضرت شیخ نزدیک
چھ مسلمان سے، یس ووپرن (غار مذہب کین لوکن) ہند خار خاہ آسہ،
تیس انسائچ دگ دل جگرس آسہ! مسلمان گو سے یس عالم انسانیت چہ
بجائی خاطر کاوشن منز پٹن سورے وق ارپن کر، یس نہ مذہبی تعصباتن ہند
شکار سپد، بلکہ فرقہ پرستی ہند خاتمہ باپتھ کر پرتھ کانہہ کوشش۔ پنڈت
پریم ناتھ بزاز یس خود خود پنڈت یعنی ہندک مذہبک پیروکار آسہ باوود،
کتھ بہترین اندازس منز شیخ العالم سُنڈ مذہبی مزاج وبوہناوان۔ پریم ناتھ
بزاز چھ رقمطراز:

”اُس وقت جبکہ شیخ نورالدین اس ذہنی اور روحانی انتشار و خلفشار
سے نبرد آزما تھے، انہوں نے اللہ سے رہنمائی چاہی۔ جس نے مذہبی
انسان دوستی کے اسرار و رموز ان پر واضح کر دئے۔ اس سے وہ بہت جلد
کافی متاثر ہوئے ان کو وہ روحانی سکون، توازن اور شانتی ملی جس کے
لیے وہ کافی دیر سے تڑپتے رہے تھے۔ شیخ نورالدین نے مکمل طور پر ایک
ولیانہ (بزرگانہ) زندگی گزاری اور تمام مذاہب کی ہم آہنگی کے عظیم
الشان اصول اور بھائی چارے کے لئے کام کرنے لگے رہے۔“ ۵

گروہ نہ تنقیدک نشانہ بناونہ یں، بلکہ گروہن یمن درمیان رواداری ہنر
وتہ ہموار سپنہ۔ حضرت شیخؒ چھ یمہ کتھ ہند شدید احساس، ز انسان پز
ر لٹھ میلٹھ پنہ زندگی ہند کاروان پُر امن طرفس منز بڑونہہ پکناؤن، مگر
نتشارتہ فرقہ بندی ستر سپد یا انسان اکھ ا کس نش جدا:

دُنیاہس آئے باجی باجی
سُمٹھ کر با باجی وٹھ
بڑونٹھ کنہ اچھن گومول موجی
وچھتھ کاژ میانی وانج مٹھ

اے بنی نوع انسان! تڑ آیا کھ الگ الگ پتھ بڑونٹھ پنہ آگر نشہ
جد اگڑھتھ یتھ ناپایدار سنسارس منز، یعنی انسانی عظمتہ کہ دفاع خاطر روزہاو
پکولہ کوشاں یتھ اکھ سہ دنیا وجود پیہ ہے پیٹھ پڑتھ کاٹسہ انسانس پنہ حقوق
میسر آسہن تہ پور عالم انسانیت آسہ ہے باے بندتہ کس رشتس منز
پیوست، مگر افسوس چھ یمہ کتھ ہند، ز اے انسانہ سہ وق گوپشتاونہ منز نیرنہ
کیشہہ، موتگ فرشتہ اسی پکان۔ حقیقی نیکی کرنس منز سپد کھ ناکام۔ ماد پرستی کہ
سببہ بنیاو انسانی دل کنہ کھوتہ دؤر، اتھ دس پٹھ چھینہ وئی نصاحت، اخلاق
تہ انسانی اقدارن ہند کاٹھہ اثر گروہان۔ اوتار کرشن رہر چھ رقمطراز:

”اصل پز چھ یہ ز انسان دوستی ہندس لفظس منز چھ بے حد وسعت تہ
گشادگی موجود۔ نیلہ انسان دوستی اکہ ہوکھ، تہ ژھر نچر بجایہ پز دلہ تہ
وڑھ وانی جہ نیر اکہ فطری جذبہ پکوتہ ذاتی تجربہ پکوتہ پٹھک سومنہ ووتلہ یہ
چھ آفاقیت تہ ابدیت پز اوان۔ شیخ العالم ہنر شخصیت تہ کارنامہ چھ امی

اُکس ماہلس ماجہ نش وجو د پڑا وتھ جد اسپد متری؛ ماہلس ماجہ ہندو شری چھ
پانہ وئی باے باے، ایم چھ ماے تہ محبت سان پانہ وئی روزان تہ وراثت چھ
صلح مشور سان باگر اوتھ رٹان نہ کہ استحصاں و ظلم ستی۔ شری کیک گوڈ نیک
مصر چھ یتھ حقیقتس منکشف کران، ز آدم علیہ السلام تہ حوا علیہا السلام چھ
انسانی ذریا تکیو آگر، بیلیہ انسان اکے چھ تیلہ کمں وجو ہاتن پٹھ آوانسان
مختلف سوچن تہ افکارن منز باگر نہ۔ یمن کمر چیزن کوریہ دوریر پاد، اگرچہ
مذہب لیحاظ یم اکھ اُکس نشہ جدا چھ، تمیک مطلب چھنہ یہ ز یمن آسہ
دے، بلو کہ پڑتھ اکھ مذہب چھ ماے تہ الفتک درس دوان، انسان درمیان
مذہب، ذات، رنگ تہ فلسفہ بیتر کس ناوس پٹھ بن تڑاونس چھ حضرت شیخؒ
”سخ مخالف۔ دراصل چھ پڑتھ مذہبک مقصد تمس کنی سندا کنبر پڑاؤن، ضرورت
چھنہ یمہ کتھ ہنز ز پڑتھ مذہب گڑھ اکھ اُکس ستی ہم آہنگ سپدن۔
الغرض، شیخ العالمؒ چھ باے بندتہ خاطر بانڈ بانڈ کران، ز تم تڑاؤن حسد تہ
بغض یمہ کس پنجس منز برداشتک کلچر وجو دلہ۔ امہ خاطر چھ حضرت شیخؒ
دست بدعا ز مسلمان تہ ہیندن گوڑھ خدا راضی گڑھن! مسلمان ستی
ہندو مذہب کن پیروکارن خاطر رت کاچھن چھ اکہ کثیر الثقافتی سماجک
خواب، یمہ خاطر سہ پنز ساہے کوشش آیتن تھاوان چھ۔ حضرت شیخؒ چھ
دعا گو ز مسلمان تہ ہندو گڑھو کامیاب سپدن! خدا پرز ناؤن تہ تس ہنز
خوشنادی حاصل کرنی چھ بنی نوع انسان ہند خاطر باعث امن وسلامتی ہند
پیکر بنس منز مضمر۔ شیخ العالمؒ ہند فرماک مقصد چھ یہ ز کاہنہ تہ مذہب

حضرت بابہ آدم مولو
امی حوا تتی آئیے
اڈ کتہ ڈونب ، واتل ژزولو
کولس ہم کول کیا ہیڈوو

شیخ العالمؒ چھ ”بابہ آدم علیہ السلام تہ امی حوا علیہا السلام“ انسانیتک
آگر مانان۔ پڑتھ انسان چھ امے آگر نشہ ژھینہ گڑھتھ مختلف قومن تہ
فلسفن منز باگر نہ اُمت۔ یہ شُرک چھ انسانیتس اکہ واحد جسمکہ حیثیت
پیش کران، اگر جسمہ کس گنہ تانس تکلیف واتہ، سورے جسم چھ لرزان۔ شیخ
العالمؒ چھ بابہ آدم علیہ السلام سبزر مثال دتھ انسانی کثرتس وحدتس گن نو ان؛
انسانیتک مول دپتھ چھ حضرت شیخؒ، تمام انسانن چاہے تم مشرقس، مغربس،
شمال تہ جنوبس منز پڑتھ اکھ چھ انسانی سطحس پٹھ بوے تہ بوی زانہ باے
سبزر قدر۔ امہ ستر چھ حضرت شیخؒ سبزر وسیع فہم و فراستگ پے میلان، ز انسانی
ویقارتہ تمکنت برقرار تھا ونہ خاطر کمین علمی تہ فکری پہلون چھ حضرت شیخؒ
سند تخیل و ون دوان:

ا کس مائلس ماجہ پندہن
تمن دے تڑاوتھ تہ کیاے
مُسلمانن کیو پندہن
کر بدن توشہ خداے

شیخ العالمؒ سبذ فر مانگ چھ یو ہے مقصد، اے انسان تو ہی ساری چھو

انڈی پکس منہ مختلف قوموں نے عقیدن ہندو لوکھ اکھ اکس ستر باے بندتس
 منہ پیوست چھ۔ حضرت شیخ سُنڈ پندتس امہ طریقہ مخاطب سپدن چھ اکہ
 علمی تہ فکری تہذیب و واقفیت دوان، یہ تہذیب چھ امن و اماچ اکہ زند مثال۔
 حضرت شیخ چھ اکھ سہ سماج قائم کورمت، بیتہ پڑتھ انسانس عزت چو نظر و
 وچھنہ یوان چھ۔ ’پندتس بوے و نتھ‘ چھ تم ہندو دھرمس احترام چو نظر و
 وچھان؛ لفظ ’بوے‘ چھ مجازی معنی لیس منہ استعمال سپد مت، تھ پتہ کنہ
 انسانیتک جذبہ کار فرما چھ! ڈاکٹر حامدی کشمیری چھ شیخ العالم سنز انسان دوستی
 متعلق رقمطراز :

”انسان دوستی، محبت، ایثار کا جذبہ ان کی سرشت میں تھا... غور
 سے دیکھا جائے تو ان میں انسان دوستی ہی کا جذبہ ہے، جو ان کی
 شخصیت کی پہچان ہے، اور یہی وہ جذبہ ہے جو ان کے لیے ایک
 بنیادی شعری محرک کا کام کرتا ہے... موجودہ دور میں عالمی سطح پر
 میکانکی اور مادی ترقی کے نتیجے میں انسانی اقدار کو خاک میں ملادیا
 گیا۔ تاہم اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے ادیبوں اور شاعروں
 نے انسان دوستی کے جذبے کو فروغ دینا اپنا شعار بنایا۔ جہاں تک
 کشمیری شاعری کا تعلق ہے، اس میں شیخ العالم کی شاعری انسان
 دوستی کی ایک درخشندہ مثال ہے۔ انسان دوستی کا جذبہ ان کے دیگر
 کشمیری شعرا کے مقابلے میں زیادہ شدت کے ساتھ موجود ہے،
 ظاہر ہے یہ ان کی فطرت میں پیدائشی طور پر ودیعت ہے۔“

شیخ ”چھ مذہبی آزاد دی ہنز نوید بوزناوان، ز پرتھ شخصس چھ پُن مذہب مکمل پاٹھو
عملاونگ ”بیادی حق“۔ قرآن مجید چھ فرماوان:

”فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ۔“

”(اے نبی تاجدار ﷺ تو ہی رؤیو کھ یم سمجھاوان، تہنز کام چھ سمجھا

وان۔ تو ہی ہیگو نہ زور ز بردستی ستر یمن (نہر کتھ) مائز اوتھ۔“

شیخ العالم چھ مسلمان اسلامک پیغام دتھ باقین مذاہن ہند قدر
دانی ہند تہ پیغام دوان، شیخ العالمن ”کو راکھ سہ معاشر قائم بیتہ پرتھ کنہ
مذہب پنہ جاہ مکمل آزاد دی آیتن چھ۔ مذہبک غلط تعبیر کرتھ چھ انسان،
انسانیت کن اصولن ہند بوڈ دشمن بنان۔ کیا مقصد چھ تے امہ منز حاصل
سپدان، ز تہ چھکھ اتھ ”کثیر الثقافتی“ سماجس منز مسکن انسان ہندی دل نفرت،
حسد تہ بغض ستر بران۔ حضرت شیخ ”چھ یمہ پیغامک داعی، ز ”انسان لفظک
مصدر چھ انس یعنی محبت تہ شفقت باگراون وول، یس مذہبی احکامن ستر ستر
اکہ تہ معاشر کہ قیامک آرزو مند بیتہ پرتھ مذہب ”مکمل آزاد دی“ ہند پروانہ
آسہ:

پنڈت بایو پنڈتو

گنڈتھ روڈکھ کھوور کالے

دوہے دوری تہ نالکی تھنڈتو

تھنڈتھ گچی نہ فجر تہ داے

دردس شریک گوڈیک مصر چھ اکھ سہ ماحول دید مان انان، تہ

پھالیاو، تہہ پتہ کنہ چھہ یمنے ”علماء ربانین“ یعنی صوفیاء تہہ ستنن بیتر ہند دیت۔ برصغیرس منز بالخصوص مذہب چہ تروج منز چھہ ”صوفیاء کرامن“ ہند خاص عمل دخل ر و دمت۔ کشیر منز تہہ مذہبس یا دین اسلام یمنے ”صوفیاء کرامن“ ہنز محنت تہہ مشتتک نتیجہ۔ مذہبی اقدارن ہند تحفظ تہہ تروج چھہ امیک قاید شیخ العالم پنہن اتھن منز نوان۔ شیخ العالم چھہ تہہ زمانس منز زائین لبان، بیلہ پرتھ طرفہ مذہبی رد قبولک ماحول نظر گڑھان، پرتھ طرفہ اس مذہبی انتشار، مذہب کہ سببہ اسی انسان درمان ٹھری پاد سپدے تہہ۔ مسلمان تہہ ہندی اسی اکھہ ا کس ستی معاز آری پیٹھ آتہ۔ یوس معاز آری انسانی زون ہندس زا گنج شکل اختیار کرہے۔ اتھ ساری ہے چھہ شیخ العالم مذہب کہ وسیع تصویر ستی وضاحت کران:

شو چھی تھلہ تھلہ روزان
 موزان ہیوند تہہ مسلمان
 ترک ہے چھک پن پان پرزان
 سوے چھے صاحبس زانی زان

شو د پتھ چھہ حض شیخ ”وحدہ لاشریک سندن ذکر کران، زائے اسلامک تہہ ہند و متک دعویٰ کرن والہ، سہ خدا چھہ مختلف ناو ستی زانہہ یوان؛ دے، خدا تہہ بگی بیتر۔ یم ساری چھہ تہہ ہندی ناو، کانہہ چھس شو د پتھ ناد لایان، کانہہ چھس بگی تہہ کانہہ خدایہ ونان۔ کیا وجہ چھہ زٹ چھکھ مذہب تہہ مسلک کس ناوس پٹھ لوکن درمیان بنن تر اوتھ یم اکھہ ا کس نش متفر کران؟ حضرت

”دینس مثر چھینہ گنہ تہ سچ کائہہ زبردستی، بیشک چھہ
ہدایت گمر آہی پٹھ واضح پاٹھکر ممتاز سپرہہ...“^۱

مذہبی آزادی ہند مطلب چھہ ز پرتھہ انسانس چھہ پٹن مذہب
عملا ونگ مکمل حق۔ انسانی توارتخ چھہ گواہ ز انسان روڈ پرتھہ زمانس گنہ
نتہ گنہ مذہبس ستر منسلک۔ مذہب کیا چھہ؟ اکھ سہ طریقہ کار، بیمہ
ڈرکیہ بندہ ”ازلی حقیقتس“ ستر وصل چھہ یٹھان، یعنی بندس تہ خدایہ
ہندس تعلقس چھہ عام فہم زبانی مثر ”مذہب“ ونان۔ اتھ مثر گڑھ نہ قوم،
رنگ، نسل، سیاسی تہ سماجی امتیاز بیتر کائہہ ٹھور پٹن۔ ”مذہبی آزادی“ ہند
تصور چھہ عالم انسانیتس اکھ متضاد موضوع اختیار کران۔ شٹھہ مذہبی ذہن
چھہ اتھ خلط ملط کر سچ سعی کران تہ دویمہ اعتدال پسند لوکھ چھہ اتھ سگو نہ
خاطر پٹن راتھ دوہہ ارپن کران۔ غرض، بیتہ مختلف ادیان مثر معتدل
مزاجی چھہ، تہ چھہ افراط و تفریطکو شکار لوکھ تہ دینٹھ گڑھان۔ توارتخ چہ
ورق گردانی ستر چھہ ہتھ پزرس وضاحت سپدان، زیتیلہ بیتلہ مذہب ذاتی
مقصدن، افکار و نظریاتن بیتر ہند حصول خاطر استعمال کرنہ آو، تیلہ بیتلہ
چھہ علماء ربانیو امیک صحیح تصور عوام الناس بروٹھہ کنہ پیش کورمت۔
بیم اشخاص چھہ دتچ یا مذہب پرزتھہ آسان، انسان چھہ بیم ہندس کردارس
گن وچھتھہ مذہب کہ اصل یا غلط آسنگ تعین کران۔ غرض، ”علماء
ربانی“ چھہ امہ کبن، ارکان، اقدارن، احکامن تہ اعمالن بیتر ہندس
تھفٹس مثر اہم کردار ادا کران۔ عالم انسانیتس مثر یس تہ مذہب

شیخ العالمؒ تہ مذہبی آزادی

عاشق حسین میر

مُخْلِصٌ

مذہبی آزادی ہند تصور چھ شیخ العالمؒ پیغمبر اسلام ﷺ سَنَزَن تَعْلِيمَاتِنِ نَشْطِ اِكْتِسَابِ فَيْضِ كَرْتِهْ اِخْتِزَانِ - شیخ العالمؒ چھ امہ حوالہ سے نمونہ آیتن تھوان، تیج بُیاد حَضُورِنِ ﷺ مدینے مَؤَرِ بَہْرَتِ كَرْتِهْ اِکْہ "کثیرالثقافتی" رِیَاسَتِ بُیَاذِ سَترِ تَرَاو - شیخ العالمؒ سُنْدِ مَخْتَلَفِ مَذْہِبِنِ دَرْمِیَانِ ہَمِ آہَنگی ہُنْدِ مَاحُولِ قَائِمِ كَرْنِ چھ تہُنْدِے اِعْجَازِ، زِکَاثِرِ پُنڈِتِ چھس "سہز انند" تہ مُسْلِمَانِ "نُنْدِ رِیشْر" کہِ خِطَابِ سَترِ زَانَانِ - بِنِ المذہبِ ہَمِ آہَنگی، بَرْدِ اِشْتِکِ کَلچَرِ بَاے بِنْدُتِ، بَاہِمِ اِنْفہَامِ وَ تَفْہِمِ تہِ یِکْسَا نِیْتِکِ سَمَاجِ قَائِمِ كَرْنِکِ اِثْرَاتِ چھ سَائِس "اجتماعی لاشعورس" تَامِ زِہْطِہ كَدْتِه -

کلیدی الفاظ: مذہبی آزادی، بَاے بِنْدُتِ، بَاہِمِ اِنْفہَامِ وَ تَفْہِمِ، بَرْدِ اِشْتِکِ کَلچَرِ، یِکْسَا نِیْتِکِ، کثیرالثقافتی سَمَاجِ، سہز انند۔
قرآن مجید چھ مذہبی آزادی متعلق فرماوان:

"لَا اِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَیِّ...."

عاشق سۇس عشقہ ستر دزی
سون زن پرہز لہس پن پان
عشقہ دود یس وانجہ سزى
سۇ اد واتہ لا مکان

(حضرت شیخ العالم)

مقالہ تہ شامل۔ اردوس منز چھ خاصکر با با ہر دی ریشی اور ان کے خلفاء ریشیت بحوالہ تاریخ حسن موسوم بہ اسرار الاخیار، شیخ ابن الفارض کے صوفیانہ افکار و نظریات تہ امہ علاؤ حضرت شیخ العالم کی تعلیمات کا کشمیری سماج پر دیر پا اثر۔ غرض یم تہ نگارشات ”علمدار“ رسالس منز شامل چھ کر نہ آمتز تمن سارنہ چھہ زمان و مکالہ اعتبار زبردست اہمیت۔

پروفیسر جی. این. خاکی

چیرمین

مرکز نور

شیخ العالم سینٹر فارملٹی ڈسپلنری سٹیڈیز

یونیورسٹی آف کشمیر حضرت بل، سرینگر

یڑھان۔ حضرت شیخ العالم سندس کلامس منز چھ درجن وادشترک یمن اندراخلاتی تہ
انسائی اقدارن ہنز ورتھنے چھ کر تھ۔

شیخ العالم کُر ظالمن، جابرین تہ جاگیر دارن خلاف پنڈر آواز بلند۔ سستی
کو رتموتتھ خصوص طبقتس خلاف تہ احتجاج بیم لوکن رڑوتھ ہاونہ بجالیہ لوٹان تہ گمراہ
کران آس۔ یہ طبقہ اوس پرن ملن، تہ عالمن ہند۔ شیخ العالم رو دکاشترن علمک
تہ عرفانک درس دوان۔ ای کنز چھ شیخ شترک اخلاقیاتج، انسائتج تہ آفاقج اکھ زند
مثال تہ بیم چھ مسلسل پتر موسستو ہتو وری یو پٹھ ازیک تام زبان زد عام۔ یمن
شترکین ہنز فکری تہ نفسیاتی اہمیت چھ پتر اہ زیم ہیکن عصری، عالمی تہ انسائی
سماج رتی پاٹھی ترتیب دس منز رہنمائی کر تھ۔ بشرطیکہ بہنز سپد موثر طریقس منز
عالمی تشہیر۔

”علمدار“ رسالکس یتھ شمارس منز چھ مختلف قلمکارو شیخ العالم سندس
شترکین، تمہ ویکلس سماجی نظامس تہ تمدنس، پٹھ مدلل راعے زنی گرمو۔ کینہہ
مضمون چھ تنھر تہ بیم براہ راست شیخ العالمس تہ تمہ سندس خلفا ہن متعلق بلاواسط
تہنز زندگی تہ شاعری ہندی گوشہ گاشراوان، یتھ منز عصر حاضرس منز شیخ شترکین ہنز
لگہاری، شیخ العالم تہ مذہبی آزادی، شیخ شترکین منز تدبیرک تہ تقدیرک نظریہ بہتر
شامل چھ۔ امہ علاوہ چھ اتھ منز کاشترس ادبس سنسکرت زبانی ہند دیوت ہوں مضمون
تہ شامل۔ تھتے پاٹھی چھ یتھ شمارس منز اردو تہ انگریز زبانی منز لیکھنے آمتو کینہہ

گوڈ کتھ

مرکز نور شیخ العالم سینٹر فار ملٹی ڈسپلنری اسٹڈیز کشمیر یونیورسٹی ہند سالانہ
جریدک سداہم شمارچہ پیش خدمت۔ مذکور رسالہ منہ چھ تحقیقی تہ تنقیدی مضمون
شایع سپدان۔ بیتھ منز ریشیت، تصوف، سماجیات تہ خصوصاً شیخ العالمہ زندگی تہ
کارنامن تہ کاتھرس سماجس پٹھ امہ کین اثراتن متعلق مضمون شامل چھ۔ بیتھ
شمارس منز تہ چھ یمنے موضوعن متعلق کینہہ مضمون شایع کرنہ آمتی۔

شیخ العالم چھ کاتھر شعر ادبک سہ گاشہ تارکھ تیکر سندس کلامس منز انسان
دوستی، اخلاقیاتک تہ روحانیتک درس چھ۔ کاتھرن ہندس اوس ہر دل عزیز شاعر
سندس کلامس منز چھ ناصحانہ اندازس منز فکری کشادگی، باریک بینی، دؤر اندیشی،
فصاحت تہ بلاغتک رنگ نظر گزھان۔ تمو ییمہ باے برادری تہ ملہ ژارک سبق
دیٹ سہ چھ تصوفکین عالمی اصولن تہ تعلیماتن ہم پلہ۔ دراصل چھ شیخ العالمہ
شاعری بسیار جہو۔ پڑتھ کا نہہ شکرک چھ پانس اندراکھ وسیع دُنیا۔ تمو چھ دین
اسلام کس گاشس منز زندگی ہندس پڑتھ موضوعس وپڑھنے گرتھ کتھ ژتھس
پاؤمڑ۔ حضرت شیخ العالم اوس اکھ صالح معاشرہ تہ پُامن سماج تشکیل دین

۷. اعجاز یوسف ملک
ریسرچ سکالر، کشمیری
مرکز وسط ایشیا سٹیڈیز، یونیورسٹی آف کشمیر
۸. قمر الزمان
ریسرچ سکالر، کشمیری
مرکز وسط ایشیا سٹیڈیز، یونیورسٹی آف کشمیر
۹. راسیہ اشرف
ریسرچ سکالر، فارسی
شیخ العالم سینٹر فار ملٹی ڈسپلنری سٹڈیز
یونیورسٹی آف کشمیر
۱۰. شمینہ امین
اسٹنٹ پروفیسر، فارسی
گورنمنٹ ڈگری کالج کپوارہ
۱۱. ڈاکٹر عابدہ کوثر
اسٹنٹ پروفیسر، اسلامک سٹڈیز
گورنمنٹ ڈگری کالج سوپور
۱۲. ڈاکٹر شجاع اسد
سابقہ ریسرچ سکالر، عربی
شیخ العالم سینٹر فار ملٹی ڈسپلنری سٹڈیز
یونیورسٹی آف کشمیر

مقالہ نگار

۱. عاشق حسین میر
ریسرچ سکالر، کشمیری
شیخ العالم سینٹر فارملٹی و سپلنزی سٹڈیز
یونیورسٹی آف کشمیر
۲. ڈاکٹر عابد یوسف
اسٹنٹ پروفیسر، کشمیری
گورنمنٹ ڈگری کالج مٹن
۳. عنایت اللہ بٹ
ریسرچ سکالر، کشمیری
شیخ العالم سینٹر فارملٹی و سپلنزی سٹڈیز
یونیورسٹی آف کشمیر
۴. مشتاق احمد گنائی
ریسرچ سکالر، کشمیری
شیخ العالم سینٹر فارملٹی و سپلنزی سٹڈیز
یونیورسٹی آف کشمیر
۵. منصور احمد
اسٹنٹ پروفیسر، کشمیری
گورنمنٹ ڈگری کالج (وومن) کپوارہ
۶. شہباز حمد خان
ریسرچ سکالر، کشمیری
مرکز وسط ایشیا سٹڈیز، یونیورسٹی آف کشمیر

نمبر	مضمون	مضمون نگار	صفحہ نمبر
۸	شیخ العالم سنز شاعرانہ فکر ہندی عجمی مآخذ	قمر الزمان	۷۷

اردو سیکشن

۹	بابا ہر دی ریشی اور ان کے خلفاء	راسیہ اشرف	۸۵
۱۰	ریشیت بحوالہ تاریخ حسن موسوم بہ اسرار لاجپار	شمینہ امین	۹۹
۱۱	حضرت شیخ العالم کی تعلیمات کا کشمیری سماج پر دیر پا اثر	ڈاکٹر عابدہ کوثر	۱۰۷
۱۲	شیخ ابن الفارض کے صوفیانہ افکار و نظریات	ڈاکٹر شجاع اسد	۱۱۲

فہرست مضامین کشمیری سیکشن

نمبر	مضمون	مضمون نگار	صفحہ نمبر
	گوڈ کتھ		
۱	شیخ العالمؒ تہ مذہبی آزادی	عاشق حسین میر	۱۱
۲	شیخ شکر کنین منتر تدبیر تہ تقدیرک نظریہ	ڈاکٹر عابد یوسف	۲۲
۳	کاشرس ادب سنسکرت زبانی ہند دیت	عنایت اللہ بٹ	۲۹
۴	عصر حاضر منتر شیخ شکر کنین ہنز لگہاری	مشتاق احمد گنائی	۳۷
۵	عزیز اللہ حقانی (اکھ منٹوی نگار)	منصور احمد	۴۹
۶	شیخ العالمؒ سند شاعرانہ فکر ہندی عربی ماخذ	شہباز احمد خان	۵۵
۷	کاشر صوفی شاعری ہندی لسانی مطالعہ	اعجاز یوسف ملک	۶۶

© جملہ حقوق چھ مرکز نور، شیخ العالم سینٹر فارملٹی ڈسپلنری سٹڈیز کہ ناؤ محفوظ

رسالگ ناو : علمدار

ناشر : مرکز نور، شیخ العالم سینٹر فارملٹی ڈسپلنری سٹڈیز

جلد : ۱۷

چھاپ خانہ : مہک پرنٹنگ پریس، سرینگر

کمپیوٹر کمپوزنگ : روف احمد کاوا

واری : ۲۰۲۲ء

مول : ۳۰۰ روپیہ

علمدار

(کاشف معاشرہ تہ ثقافت کثیر لسانی جریدہ)

ISSN: 2249-5096

۲۰۲۲ء

جلد: ۱۷

نگران تہ مدیر اعلیٰ
پروفیسر جی. این. خاکی

مدیر

ڈاکٹر افشانہ قیوم

ڈاکٹر محمد الہام

مرکز نور

شیخ العالم سینٹر فار ملٹی ڈسپلنری سٹڈیز، یونیورسٹی آف کشمیر