جلد: ۹ شمارہ: ۱-۲
جنوری — جون ۲۰۲۲

دبیر

ای عشق همه بهانه از توست

مدیر
احمد نوید یاسر ازلان حیدر

ISSN: 2394-5567
S.No. 22

DABEER

January - June 2022

S.No. 22

ISSN: 2394-5567
S.No. 22

Vol: 09, Issue: 1-2
January - June 2022

DABEER

In UGC Care List

ای عشق همه بهانه از توست

Editor:
Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder

ISSN:- 2394-5567 (UGC Care Listed) S.No. 22

بخواندم یکی مرد هندی دبیر سخن گوی و گوینده و یادگیر (فردوسیؒ)

دبیر

(بین الاقوامی پیئر ریویوڈ ریفیریڈ سہ ماہی ادبی وتحقیقی جریدہ)

جلد۔۹ شمارہ۔۱ - ۲

جنوری۔جون ۲۰۲۲ء

☆ایڈیٹر☆

احمد نوید یاسر ازلان حیدر

Mob. no. 09410478973

☆مراسلت کا پتہ☆

دبیر حسن میموریل لائبریری

۱۲۔چودھری محلّہ (جنوبی)، کاکوری، لکھنؤ۔۲۲۶۱۰۱

dabeerpersian@rediffmail.com

☆ریویو کمیٹی☆

پروفیسر آذرمی دخت صفوی، علی گڑھ

پروفیسر شریف حسین قاسمی، دہلی

پروفیسر مسعود انور علوی کاکوروی، علی گڑھ

پروفیسر عمر کمال الدین کاکوروی، لکھنؤ

پروفیسر طاہرہ وحید عباسی، بھوپال

پروفیسر مظہر آصف، نئی دہلی

☆مجلس ادارت☆

پروفیسر سید حسن عباس، صدر شعبہ فارسی، بی ایچ یو، وارانسی

پروفیسر سید محمد اسد علی خورشید، شعبہ فارسی، اے ایم یو، علی گڑھ

پروفیسر علیم اشرف خان، شعبۂ فارسی، دہلی یونیورسٹی، دہلی

پروفیسر سید محمد اصغر، شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی، شعبۂ فارسی، مانو، حیدرآباد

ڈاکٹر محمد عقیل، شعبہ فارسی، دانشگاہ ھندوی، بنارس

ڈاکٹر محمد احتشام الدین، مرکز تحقیقات فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ڈاکٹر افتخار احمد، شعبۂ فارسی، مولانا آزاد کالج، کلکتہ

ڈاکٹر محمد قمر عالم، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ڈاکٹر انجمن بانو صدیقی، شعبہ فارسی، کرامت کالج لکھنؤ

☆معاون مدیر☆

ڈاکٹر محمد توصیف خان کاکر

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

عاطفہ جمال

ریسرچ اسکالر، شعبۂ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

فہرست مندرجات

	عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
	اداریہ	ازلان حیدر	۵
۱	صفوی دور میں طبی ادب	پروفیسر سید محمد اصغر عابدی	۶
۲	میر عظمت اللہ بیخبر بلگرامی: بحیثیت شاعر و تذکرہ نگار	ڈاکٹر زرینہ خان	۹
۳	فرشتہ انس: پروین اعتصامی	ڈاکٹر نکہت فاطمہ	۱۶
۴	دری اور پشتو زبان میں افسانہ نگاری: ادبی منظر نامہ	ڈاکٹر غلام صمدانی	۲۶
۵	واجد علی شاہ کی فارسی شاعری پر ایک نظر	ڈاکٹر یاسر عباس	۳۴
۶	داراشکوہ ایک عبقری شخصیت	ڈاکٹر محمد مبارک حسین	۴۶
۷	غالب کی مثنوی چراغ دیر کا ایک مختصر جائزہ	ڈاکٹر نجیبہ اختر	۶۸
۸	بیسویں صدی کی فارسی شاعری میں نئے ادبی ادبی رجحانات	یاور عباس میر	۷۷
۹	عورت کے بارے میں اقبال کا نظریہ	ممتازہ احمد	۸۸
۱۰	ہندوستان اور ایران کے درمیان ثقافتی تعلقات۔۔۔	نصرت رشید	۹۶
۱۱	فارسی ادبیات کا ایک اہم شہر سنبھل	محمد افضل زیدی	۱۰۲
۱۲	فارسی زبان و ادب کی ترقی میں صوفیائے کرام کا کردار	محمد شاہ عالم	۱۰۸
۱۳	داراشکوہ کے عارفانہ افکار	انعم سلیمان	۱۱۵
	دکنیات		
۱۴	فارسی دیوان وجہی: غیر مطبوعہ	پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی	۱۲۲
	میراث خطی		
۱۵	طب یونانی کا اہم فارسی مآخذ: چہل ناموس	ڈاکٹر محمد قمر عالم / محمد جنید	۱۳۴
۱۶	زندگی نامہ آفرین لاہوری اور ان کے دیوان کے خطی نسخے	نجف علی	۱۴۴
	شخصیات		
۱۷	ظفر خان احسن: احوال و آثار	ڈاکٹر محمد قیصر	۱۵۵
۱۸	حسان الہند غلام علی آزاد بلگرامی اور ان کی عربی خدمات	محمد رضا اظہری	۱۶۴

English Artilces

1	An Inquiry on the removal of the Persian Language from the colonial	Dr. Iliyas Husain	3
2	Rumi and Kabir: Universal religion and composite culture	Dr. Sarim Abbas/ Dr. Jakir Hussain	9
3	Sher Shah's strategies to establish Sur empire in the light of Tarikh-i-Daudi	Dr. Saba Samreen Ansari	15
4	Bhakti Movements: A Comparative	Dr. Nafisa Amin	20
5	Maliku'sh Shuára Bahar and nationalism in his poetry	Dr. Jitul Ali	26
6	Importance of Siyar-ul-Mutakhirin	Mohd Aqib	30
7	Exploring the Tribal History of Jharkhand throgh Ethnography	Saurabh Mishra	34
8	Panchayati Raj System after 73rd constitutional amendment...........	Dr. Abubakr Siddiqui/ Dr. Mohd Naseem Khan	41
9	Chishtiya Order of Sufism	Prof Saulat Ali Khan	51
9	The Importance of Persian Language at the period of Giyathuddin Azam Shah	Jaha Jeba Mazumder	57
10	The Tai Migration and the Introduction of wet rice cultivation in the.................	Masuma Firdausi	62

اداریہ

تہذیب اور تاریخ ایک دوسرے کے بنا مکمل نہیں، کیونکہ تاریخ انسان کی یادداشت کا وہ بیش بہا خزانہ ہے جس سے اسے اپنے کل، اپنے آباواجداد کے خصائل یاد رہتے ہیں اور تہذیب کی ابتداء بھی یہیں سے ہوتی ہے جب تک آپ تاریخ سے واقف نہ ہوں مہذب نہیں ہو سکتے۔جیسے کسی انسان کی یادداشت کھو جانے پر وہ کسی قابل نہیں رہتا۔علم تاریخ کی اپنی تاریخ بہت پرانی ہے جب انسان دنیا میں آیا تاریخ کی ابتداء ہوگئی قرآن میں خود بہت سے انبیاء کرام کے واقعات ان کی اقوام کے حالات اوران پر کی گئی نوازشات وعزابات کا ذکر ملتا ہے۔تاریخ کے بغیر کوئی قوم کوئی نسل مکمل نہیں۔

جس معاشرے کو اپنی تاریخ کا علم ہوگا وہی معاشرہ اپنے وجود کے بارے میں بھی آگاہ ہوگا انسان جب اپنے آپ سے آگاہ ہوگا تو کچھ کرنے کے قابل ہوگا اور یہی آگاہی تاریخ فراہم کرتی ہے۔

چونکہ ہندوستان کی تاریخ جس زبان میں ہم تک پہنچ سکی وہ فارسی ہے اوراس کے بعد اسکے تراجم کئی دیگر زبانوں میں بھی ہوئے اب ہندوستان کی تاریخ ،تہذیب وتمدن تک پہنچنے کے تاریخ کے علاوہ بہت کم ذرائع موجود ہیں لہٰذا اس جریدہ کو فارسی ادب وتاریخ کے موضوع پر شروع کیا گیا۔شروع میں بہت سی دقتوں کا سامنا ہوا مگر جریدہ ہر نئے شمارے کے ساتھ آگے بڑھتا رہا۔موجودہ دورحکومت کی کئی ایسی پالیسیاں آئیں جس میں مقالہ نگاروں کے مقالہ صرف ایسے جریدوں میں ہی مانے جائیں گے جو یوجی سی کیئر لسٹ میں شامل ہوں۔اس کے ایک لمبے مرحلہ سے گزر کر دبیر بھی اس لسٹ میں شامل ہوا اللہ کا شکر ہے۔

اس لسٹ میں شمولیت کے بعد سے دبیر کے انگریزی حصہ کے لئے مقالات آنا ایسا شروع ہوا کہ جہاں پہلے کے شماروں دو چار مقالہ انگریزی حصہ میں ہوتے تھے اس مرتبہ وہ تعداد ۱۰ ہوگئی ہے اوراس سے زاید آگے کے شماروں کے لئے رکھے گئے ہیں۔انگریزی کے مقالات زیادہ تر تاریخ سے متعلق کچھ تہذیب وتمدن اور کچھ دیگر موضوعات پر شامل جریدہ ہیں۔امید کرتا ہوں قارئین کو پسند آئیں گے۔

ازلان حیدر

پروفیسر سید محمد اصغر عابدی
پروفیسر،شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی،علی گڑھ

صفوی دور میں طبی ادب

اس موضوع پر اب تک کسی استاد ذی حشم نے رقم طرازی نہیں کی ہے حقیر کے سامنے یہ بات آئی تو اس نے اس موضوع پر لکھنے کی حقیر کوشش کی ہے ۔اہل قلم حضرات کی نگاہوں میں اگر اس حقیر کوشش میں کمی یا خامی نظر آئی تو اس حقیر کو اپنی نوازشوں سے سرفراز فرمائیں۔

عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صفوی دور میں فارسی ادب کو بڑھاوا نہیں ملا بلکہ فارسی ادب کو تنزلی نصیب ہوئی۔یہ بات بالکل صحیح ہے کہ فارسی ادب کو ہم ادبا صرف غزل اور قصیدہ تک محدود سمجھتے ہیں حالانکہ فارسی ادب میں اور بھی صنف سخن ہیں مگر غزل اور قصیدہ کو زیادہ اہمیت دی گئی۔شعرا نے بھی انھیں دو صنف سخن میں زیادہ طبع آزمائی کی بلکہ ان دونوں میں سے قصیدہ گوئی پر زیادہ زور دیا کیونکہ اس سے متاع روزگار کا حساب درست ہوتا تھا انعام و اکرام اور عزت دوبالا ہوجاتی خصوصاً سلجوقی دور میں قصیدہ گوئی کو بہت عروج ملا چونکہ یہ دونوں صنف سخن صفوی بادشاہوں نے پسند نہیں کیا اس لئے شعرا ایران میں نہ رہ کر متاع دنیا کی خاطر انھوں نے نقل مکانی اختیار کی اور ہندوستان کا رخ کیا اور نظیری،صائب اور عرفی جیسے شعرا ایران میں نہیں رہے اگر یہی شعرا ایران میں رہ کر شعرو شاعری کرتے رہتے تو آج یہ نہیں کہا جاتا کہ صفوی دور میں فارسی ادب مائل بہ انحطاط رہا۔

ایک بات یہ ضرور ہے کہ جب کوئی صنف زوال پذیر ہوتی ہے تو دوسری صنف سخن اس کی جگہ کو پر کرنے کے لئے قدرتی طور سے آجاتی ہے۔یہی حال ایران میں صفوی دور اور ہندوستان میں عہد اورنگ زیب میں ہوا۔عہد صفوی میں جب قصیدہ اور غزل پر زوال آیا تو اس کی جگہ رثائی مذہبی اور طبی ادب نے لے لی۔فارسی میں پہلے رثائی شخصی تو ملتا ہے مگر رثائی مذہبی پہلے نہیں تھا یہ عہد صفوی میں نظر آتا ہے پھر اس کے بعد کئی شعرا نے رثائی مذہبی کہے اس صنف سخن کا سب سے پہلا شاعر محتشم کاشانی ہے جس نے ترجیع بند کی شکل میں بارہ بند کہے اس طرح صفوی دور میں طبی ادب بھی وجود میں آیا جو نظم اور نثر دونوں شکل میں نظر آتا ہے۔

صفوی دور میں ایران کے مختلف علاقوں میں کئی اطبا گذرے ہیں جنھوں نے حکمت کے ساتھ کتابیں بھی لکھیں

انھی اطبا میں بہت ماہر طبیب گذرے جو بڑے اچھے نباض بھی تھے .ایسے ماہر طبیب کچھ صفوی بادشاہوں کے طبیب خاص رہے ہیں.انھیں اطبا میں کچھ ایسے بھی تھے جو ماہر ریاضیات تھے.انھوں نے طب کے ساتھ ریاضیات کو بھی بڑھایا، یہاں ہم صرف طبی ادب کا جائزہ لیں گے .اس دور میں آغاز سے ہی طب ادب وجود میں آیا اور پورے عہد صفوی میں تقریباً ۹۴ کتابیں لکھی گئیں.جن میں ۳۵ یا ۳۶ کتابیں آج بھی مل جاتی ہیں.عہد صفوی کے آغاز کے ماہر طبیب سلطان علی گونابادی تھے جنھوں نے ایک کتاب ''دستورالعلاج'' لکھی.اس کتاب میں انھوں نے کس مریض کا کس طرح علاج کیا جائے اس کے بارے میں بہت عمدہ طریقہ سے سمجھا کر لکھا ہے یہ کتاب بعد میں آنے والے طبیبوں کے لئے مشعل راہ بن گئی اسی دور کے ایک دوسرے طبیب جن کی بہت شہرت تھی حکیم یوسفی ہروی تھے جنھوں نے ۹۵۰ھ ہجری میں انتقال کیا.حکیم یوسفی حکمت اور مطب کے ساتھ شاعری بھی کرتے تھے.انھوں نے کئی طب کی کتابیں منظوم لکھی ہیں جس سے ان کے شعری ذوق وطبع کا علم ہوتا ہے.ان کے ہاتھوں سے تصنیف شدہ منظوم اور نثر میں طب کے اوپر گیارہ کتابیں ورسالے ملتے ہیں:

ا۔علاج الامراض۔ یہ کتاب منظوم ہے اس میں انھوں نے اس زمانے میں جتنے امراض تھے ان کا صحیح علاج کیسے کیا جائے مریض کا مزاج دیکھ کر اس کے علاج کے لئے دواؤں کا تجویز کرنا اس کے بارے میں لکھا ہے.

حکیم یوسفی کی دوسری کتاب ''جامع الفوائد'' ہے یہ بھی منظوم ہے اس میں تقریباً ایک ہزار سے زائد اشعار ہیں اس میں دواؤں کے مرکب اور اس کے فائدے کے بارے میں اشعار کہے ہیں.تیسری کتاب جو دراصل قصیدہ ہے حفظ صحت کے بارے میں اس میں تقریباً تین سو اشعار کہے ہیں.انھوں نے یہ کتاب ۹۳۷ھ ہجری میں تالیف کیا ہے . چوتھی کتاب ''ریاض الادویہ'' جو ۹۴۶ھ ہجری میں تالیف ہوئی ہے اس میں دواؤں کے بارے میں لکھا ہے. پانچویں کتاب کا نام ''دلائل البول'' ہے یہ ۹۴۲ھ ہجری میں تالیف ہوئی.اس میں قارورہ (پیشاب) کو دیکھ کر اس کے مرض کو پہچاننے کی ترکیبوں کا ذکر ہے.قارورہ کے رنگ کو دیکھ کر مریض کے مرض کو پہچاننے کا ذکر کیا ہے.چھٹی کتاب ''دلائل النبض'' ہے.اس میں ایک اچھے نباض حکیم ہونے کا ذکر کیا جو صرف نبض کو دیکھ کر بیماری کو پہچاننے اور نبض کی حرکت،خون کی روانی،خون کی حدت ان سب کے بارے میں تفصیل سے لکھا ہے، یہ کتاب بھی ۹۴۲ھ میں تالیف ہوئی ہے.ساتویں کتاب ''جواہر الاغہ یا بحر الجواہر'' ہے ۹۲۴ھ میں لکھی گئی ہے.اس میں جواہرات کے کشتوں کے بارے میں ذکر کیا گیا ہے.آٹھویں کتاب ''نصاب الصبیان'' ہے جو منظوم ہے،اس میں کتنے اشعار ہیں یہ کہیں نہیں ملتا.نویں کتاب ''فوائدالاخیار'' ہے یہ بھی منظوم ہے.دسویں کتاب جو رسالہ ہے اور منظوم ہے ''رسالۂ ماکول ومشروب'' ہے اس میں کھانے پینے کی چیزوں کا ذکر ہے اور خاص کر مریض کی غذا کہ کب کس مرض میں کون سی غذا اور اشیاء مشروب استعمال کرنا چاہئے اور نہیں کرنا چاہئے.اس کے بارے میں تفصیل سے اشعار کہے ہیں.گیارہویں کتاب ''بدایع الانشا'' ۹۴۰ھ میں اپنے بیٹے رفیع الدین حسین کے لئے لکھی.

حکیم یوسفی کی ان کتابوں کے علاوہ دیگر اطبا نے بھی ایک ایک دو دو کر کے کئی کتابیں لکھی ہیں۔ان میں سے حکیم علاء الدین تبریزی بھی تھے جنھوں نے ''کامل علائی'' کے نام سے ایک کتاب لکھی۔دوسرے حکیم غیاث الدین ڈشنگی شیرازی تھے۔جنھوں نے دو کتابیں ایک ''معالم الشفا'' اور دوسری کتاب ''الشافیہ'' لکھی۔ان کی پہلی کتاب ''معالم الشفا'' ایران میں درسی کورس میں شامل تھی۔

صفوی دور کے دوسرے نامی گرامی حکیموں میں جنھوں نے حکمت کے ساتھ کتاب بھی لکھی ان میں حکیم شفائی ،عماد طبیب،کمال الدین گیلانی،حکیم مومن،محمد مسیح طبیب،محمد ہاشم تہرانی وغیرہ۔

مظفر بن محمد حسینی معروف بہ حکیم شفائی نے ۹۶۳ھ (سال انتقال) سے پہلے چند کتابیں پزشکی اور دوا شناسی پر تحریر کیں ان میں سے ایک کتاب طب شفائی ہے اس کو'' قرابادین شفائی'' ہے۔یہ انگریزی میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکی ہے ،اس کا انگریزی میں Pharmacopoce persica نام رکھا گیا صفوی دور کے دوسرے حکیم جنھوں نے کئی کتابیں تالیف کی ہیں وہ عماد طبیب تھے انھوں نے طریقۂ علاج اور دوا شناسی یعنی pharmacology پر کتابیں لکھی وہ یہ ہیں:۱۔المرکبات شاہیہ ۲۔طریق خوردن چوب چینی وفوایدآن ۳۔مفرح یاقوتی ۴۔رسالۂ افیونیہ ۵۔ینبوغ

شاہ عباس اول کے زمانے کے ایک حکیم کمال الدین افضل بن یحییٰ تھے جنھوں نے ایک کتاب دوا شناسی پر جامع الجوامع لکھی۔اس میں دواؤں کا مرکب کیسے تیار کیا جائے اور ان کا استعمال کس طرح کیا جائے ان سب کے بارے میں تحریر کیا ہے۔

شاہ سلیمان صفوی کے عہد کے دو حکیم ایک حکیم مومن جنھوں نے ''تحفۃ المومنین'' لکھی جو ایران میں کئی بار شائع ہو چکی۔یہ کتاب دوا شناسی اور دواؤں کے تیار کرنے کے طریقہ پر لکھی ہے دوسرے حکیم محمد مسیح بن محمد صادق تھے جنھوں نے دوا شناسی پر ایک کتاب ''دستور مسیحی'' لکھی جو اپنے زمانے میں بہت مشہور ہوئی۔اسی زمانے میں ایک حکیم محمد ہاشم تہرانی تھے جنھوں نے تین کتابیں لکھیں:۱۔مصباح الخزائن ومفتاح الدفائن دوسری کتاب سودمندی دارچینی پر ہے جس کا نام عین الحیوۃ ہے۔تیسری کتاب تحفۂ سلیمانی ہے جو شاہ سلیمان صفوی کے لئے لکھی۔

اس طرح جب صفوی دور میں غزل اور قصیدہ کم کہے گئے تو اس کی جگہ پر طبی ادب نے جگہ لی جو صفوی زمانے میں خوب پھلا پھولا۔

نوٹ:اس کے بارے میں دو کتابیں تاریخ ادبیات در ایران ذبیح اللہ صفا اور نولکشور پریس لکھنو سے شائع کتاب ''بحر العلوم ومجمع الفنون'' شائع ۱۸۹۰ء کو دیکھیں۔

☆☆☆

ڈاکٹرزرینہ خان
اسسٹنٹ پروفیسر (فارسی)
ویمنس کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

میر عظمت اللہ بیخبر بلگرامی: بحیثیت شاعر اور تذکرہ نگار

میر عظمت اللہ نام، بخبر تخلص، بارھویں صدی ہجری کے صوفی بزرگ، صافی مشرب اور تذکرہ نویس گزرے ہیں۔ ان کا تعلق بلگرا سے ہے۔ میر لطف اللہ، المعروف بہ شاہ لدھا بلگرامی واسطی حسینی سید، ان کے والد بزرگوار تھے۔ وہ احمد تخلص کرتے تھے۔ میر غلام علی آزاد بلگرامی کے نزدیکی رشتہ دار تھے۔ آزاد نے ان کا ذکر اپنے تذخروں میں خصوصیت سے کیا ہے۔ آزاد کو بے خبر سے نہایت عقیدت اور محبت تھی۔ آزاد بلگرامی نے تذکرہ سرو آزاد میں حافظ کے شعر کے حوالے سے بیخبر تخلص کی شاعرانہ توضیح دی ہے:

"بیخبرؔ تخلص بجا می کرد کہ با خبر بیخبرؔ بود و بر قول لسان الغیب حافظ عمل فرمود کہ:

مصلحت نیست از پردہ برون افتد راز
ورنہ در مجلس رندان خبری نیست کہ نیست"

(تذکرہ سرو آزاد، ص۵۹۹)

مولف تذکرہ بےنظیر نے بیخبر تخلص کی یہ شاعرانہ توضیح دی ہے۔

"مرزا صائب گویا از حال او خبر دھد:

ھر کہ مست است درین میکدہ ھشیار تر است
ھر کہ از بیخبرانست خبر دار تر است"

(تذکرہ بےنظیر، ص۴۵)

بیخبر بلگرامی کی زندگی کے حالات زی تفصیل کے ساتھ تذکروں میں نہیں ملتے ہیں اگر چہ ان کا ذکر تقریباً تمام ہم عصر تذکروں اور بعد کے تذکروں میں لتا ہے۔ محض چند واقعات ہی نقل ہیں۔ بیخبر کو علم موسیقی سے خاص شغف تھا اور مہارت رکھتے تھے۔ خط شکستہ لکھنے میں خاص مہارت تھی۔

بیخبر کے اپنے ہم عصر شعرا سے نہایت قریبی تعلقات تھے۔تذکرہ سفینۂ بیخبر میں انہوں نے مرزا عبدالقادر بیدل سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے۔لکھتے ہیں:

”فقیر را اتفاقی دید و دید ایشان افتاد۔ حقا که در کمال خلق و مزه و درد و شوق و فقر دیگر حرف بر زبان نراند“(سفینۂ بیخبر میں)

بیخبر نے جب اپنے متعلق بیدل کی رائے کو جاننا چاہی تو بیدل کا جواب تھا:

” ای صاحب بعد مدتی همچو شما همرنگ را غنیمت یافته ایم“(ایضاً)

رخصت ہونے سے پہلے بیدلؔ نے بیخبر کے تین اشعار، جوان کو مرغوب تھے، پڑھے اور روانہ ہوئے۔ وہ اشعار ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں:

این قدر هرزه چپ و راست دویدن عیب است
چاك كن سینۂ خود را، سر راهی دریاب

بلند افتد چو مقطع پست سازد حسنِ مطلع را
کشد پائین محفل قدر من بالا نشینان را

خون شدم بیخبر ز دست تهی
جامۂ فقر رنگ باید کرد

(ایضاً)

مذکورہ بالا واقعہ کا ذکر آزاد بلگرامی نے تذکرہ سروِ آزاد اور سفینۂ خوشگو میں موجود ہے۔ (سروِ آزاد، ص ۱۰۰۔۵۹۹،سفینۂ خوشگو،ص ۱۷۴)

بیدل سے کسی نے پوچھا کہ آخری شعر کا حسن واضح نہیں ہے۔جواب دیا:فقر میں جو مرتبہ بیخبر کا ہے وہ کسی کسی کو نصیب ہوتا ہے۔اس مفہوم کی شرح میں بیخبر کا یہ شعر پڑھا:

خواهش ملك سلیمانی، ابلهی اینست
دولت پاینده در دست تهی است

ملاقات کے دوران بیدلؔ نے اپنے اشعار بھی بیخبر کو سنائے جو ذیل میں نقل کیے جاتے ہیں:

بیدل همه تن خال شدی لیك چه حاصل
در خاك نشیستن و بران در نه نشستی

گـویـنـد بهشـت جـای خـوبـی سـت
آنـجـا هـم اگـر دمـاغ بـاشـد
(تذکرہ سروِ آزاد،ص ۲۰۱۔۲۰۰)

آزاد بلگرامی نے سروِ آزاد میں نقل کیا ہے کہ ۱۱۳۴ھ میں انہوں نے بیخبر کے ساتھ بلگرام سے شاہجہاں آباد تک کا سفر ساتھ کیا تھا۔ دورانِ سفر شعر وسخن کا چرچا رہا۔ سفینۂ خوشگو میں تحریر ہے کہ ایک بار میر عظمت اللہ بیخبر ملازمت کے حصول کے لیے آگرہ گیے تھے۔ اتفاقاً محمد عاشق ہمت صوبے دار کے ہمراہ سپاہیوں کی بھرتی کے لیے مقرر تھے۔ جب میر بیخبر کی باری آئی تو ان پر نگاہ پڑتے ہی محمد عاشق ہمت نے ناصر علی سرہندی کا یہ مصرہ پڑھا:

"بیخبر دیر رسیدی در منزل بستند" (سفینۂ خوشگو،ص ۱۷۳)

آزاد بلگرامی ایک اور واقعہ بیخبر کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک بار بیخبر نے بتایا کہ انہوں نے ایک مطلع کہا۔ ایک شخص نے جو خود کو شاعر کہتا تھا، اس مطلع کے جواب میں ایک مطلع انشاء کیا۔ اس کا مطلع معنی سے معرا تھا۔ حاضرین مجلس نے کہا کہ بیخبر کے مطلع کا لطف ظاہر ہے۔ لیکن تمہارے مطلع کا مفہوم بے لطف ہے۔ اس نے جواب دیا "ھنوز لطف گذاشتن باقی است"۔ مطلع بیخبر نقال ہے:

از صفِ مـژگـان خـونـریـزش نـگـاه آیـد بـرون
چـون سـوار یـکـه تـازی کـز سپـاه آمـد بـرون
(سروِ آزاد،ص ۲۰۱)

تذکرہ خزانہ عامرہ میں آزاد ایک واقعہ بیان کرتے ہیں۔ ایک بار بیخبر نے عبدالواحد وحشت تھانیسری کی زمین میں غزل کہی جس کا مطلع یہ ہے:

تـاب خـونـگـر مـی نـمیـدارد و دل مـا نـازك اسـت
بـاده کـو از جـوش بـنشیـنـد کـه میـنـا نـازك اسـت
وحشـت تهـانیسـری کـی غـزل کـا مـطـلـع نـقـل ہـے:
چشـم را خـالـی کـن از دیـدن تـمـاشـا نـازك اسـت
آرزو در سیـنـه بشـکـن جـلـوه آراء نـازك اسـت

اسی ضمن میں آزاد ایک واقعہ وحشت کی نسبت سے نقل کرتے ہیں جو ان کو وحشت نے خود سنایا تھا، یہاں اس کا ذکر لطف سے خالی نہیں۔ عبیداللہ جو امرائے عصر میں سے تھا اس نے وحشت سے ایک کام کرنے کا وعدہ کیا لیکن اپنا وعدہ وفا

نہیں کیا۔ایک دن وحشت نے عبیداللہ سے کہا ''میں اس شہر میں بارہ عبیداللہ نامی اشخاص کو جانتا ہوں'' ۔عبیداللہ نے کہا میں ان سے ایک ہوں؟ وحشت نے کہا ''نہیں تم عبیداللہ زیادہ ہو'' ۔یہاں یہ دلچسپ نکتہ پوشیدہ ہے کہ ایرانی تیرہ کا ہندسہ نحس (منحوس) سمجھتے ہیں اور گنتی کرتے وقت تیرہ کو زبان پر نہیں لاتے اور ''زیادہ'' کہتے ہیں۔وحشت نے عبیداللہ کو نحس کہا لیکن وہ یہ نکتہ سمجھ نہیں پایا۔(تذکرہ خزانہ عامرہ،ص ۱۶۷)

بیخبر کی وفات ۱۱۴۲ھ میں شاہجہاں آباد (دہلی) میں ہوئی۔انھیں حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار کے احاطے میں دفن کیا گیا۔(سروآزاد،ص ۲۰۲،خزانہ عامرہ،ص ۱۶۷،سفینۂ خوشگو،ص ۱۷۲،تذکرہ بے نظیر،ص ۴۵،مآثر الکرام، ص ۳۱۵،سفینۂ ہندی،ص ۲۰)

آزاد بلگرامی نے بیخبر کی وفات پر ایک قصیدہ انشاء کیا جس کے ہر مصرع سے ان کی تاریخ وفات نکلتی ہے۔بقول آزاد اس قصیدے کا مطلع اور حسن مطلع '' بی خواست ذو قافتین اتفاق افتاد'' قصیدہ ملاحظہ ہو:

میزند جوش تلاطم باز عمان الم	۱۱۴۲ھ
اشك مى ريزد بروى لوح مژگانِ قلم	۱۱۴۲ھ
صفحه احوال ماتم سينه مجروح كل	۱۱۴۲ھ
سنبل زلف بيان جعد پريشان صنم	۱۱۴۲ھ

تذکرہ سروِ آزاد،ص ۲۰۲)

بیخبر کے کلیات میں غزل،قطعہ،رباعیات اور مثنویاں موجود ہیں۔ان کے اشعار کی تعداد میں اختلاف پایا جاتا ہے۔سفینۂ خوشگو میں پندرہ ہزار نقل ہے اور سروِ آزاد بلگرامی میں سات ہزار لکھتے ہیں (خوشگو،ص ۱۷۳،سرو،ص ۲۰۲)

آزاد نے چند رسالے بھی تصنیف کیے۔سفینہ بیخبر کے نام سے ایک تذکرہ بھی موجود ہے۔بحیثیت شاعر بیخبر صوفی مشرب،عرفای شعراء میں بے نظیر،صوفیای صاحب لسان،حقائق اور معارف کی ادائیگی میں ممتاز درجہ رکھتے ہیں۔ صاحب طرز شاعر ہیں۔

بقول مولف تذکرہ بی نظیر:

" بیخبر، با خبر و بلند فکر، والا نظر، شاعر معارف آگاه و سخنور حقائق دستگاه۔ کارنامۂ مانی کاران از نگار خانۂ معنی او نمونه، و آب و رنگ گلزار سخن او رخسارۂ ارم را گلگونه خط شکسته بسیار درست می نوشت۔ موشگافیها داشت" (تذکرہ بے نظیر،ص ۴۵)

بقول تذکرہ سفینۂ ہندی " بیخبر در علم تصوف بسیار مربوط بوده "(سفینۂ ہندی،ص ۳۱)
آزاد بلگرامی ان کے متعلق مدح سرا ہیں:

" طرز کلامش به نمکینی ادای خوبان و انداز بیانش به
دلنشینی عشوه محبوبان نکهت خلقش سرمایهٔ ختنها و
رنگینیٔ صحبتش ساز و برگ چمنها خاص و عام راغب
مجلس خاص بودند و دخور استعداد طرفی می بستند"

(مآثر الکرام،ص ۳۱۷)

بیخبر کے اشعار میں دنیا کی ناپائیداری، دنیاوی جاہ و دولت کے حصول سے بے پرواہی، ظاہرداری سے پرہیز، باطن کی صفائی، خدا کا قرب حاصل کرنے کی تمنا اور تغیب کو حاصل عمر بتایا ہے۔ بطور نمونہ بیخبر کے کلام سے اشعار نقل کیے جا تے ہیں:

گرچه شب در خواب و روزم در قدح نوشی گذشت
این قدر شادم که عمر من گریه بیهوشی گذشت
بی نیازی همتی دارد کریمان واقف اند
ماهم از دست رد خود چیزها بخشیده ایم
ترک محبت من نشاد کرد و رفت
گفتم که من غلام تو، آزاد کرد و رفت
ناتوان لیلی شدن حیف است آهنگ جنون
این قدر کز خویش بر می آئی محمل بر آ
این جهان و آن جهان تبدیل جای بیش نیست
آنچه پنداری بقا آخر به تغیر فناست
شکوهٔ از بیوفائیهای معشوقم نبود
یاد چندانی که شد بیگانه آخر آشنا ست

(مآثر الکرام،ص ۱۹۔۳۱۸)

بیخبر کی شہرت بحیثیت تذکرہ نویس بھی ہے۔ انھوں نے فارسی گوشعرا کا تذکرہ ترتیب دیا ہے، جو معاصر شعراء

کے تعلق سے اہم مآخذ کا درجہ رکھتا ہے۔ سفینۂ بیخبر میں جن شعرا کو شامل تذکرہ کیا ہے ان کا تعلق جہانگیر بادشاہ کے زمانے سے شاہ عباس صفوی کے زمانے تک اور عرفی شیرازی اور ثنائی کے بعد سے مولف کے زمانے تک یعنی محمد شاہ اور محمود شاہ افغان کے زمانے تک شعرا کا ذکر شامل ہے۔ سفینۂ بیخبر کی تالیف ۱۱۴۱ھ میں ہوئی، یعنی اپنی وفات سے ایک سال پہلے تذکرہ تالیف کیا۔

تذکرے میں شامل شعرا کا مختصر احوال و آثار، نام و تخلص کے حروف اول کے لحاظ سے ترتیب دیا ہے۔ سفینہ کی ابتدا احمدی بلگرامی کے ذکر سے ہوتی ہے اور احمد یار خان کے ذکر پر تمام ہوتی ہے۔ تذکرے میں جن شعرا کا احوال قدرت تفصیل سے نقل کیا ہے ان کا کلام بھی طویل تحریر کیا ہے۔ ان شعراء میں ناصر علی، اسیر، طالب آملی، صائب، بیدل اور وحید قزوینی قابل ذکر ہیں۔ بعض شعرا کا انتخاب طویل نقل کیا ہے لیکن احوال مختصر ہے۔ ان میں اوجی نطزی، ایجاد، الہی، شاپور تہرانی وغیرہ ہیں۔ مقدمے میں مولف نے اعتراف کیا ہے کہ اس مجموعے میں بعض شعراء ایسے ہیں جنھوں نے دس بیس سے زیادہ شعر نہیں کہے ہیں، حتیٰ کہ بعض ایسے ہیں جنھوں نے ایک شعر سے زیادہ نہیں کہا۔

جیسا کہ خود بیخبر نے نقل کیا ہے کہ ان کا مقصد مفصل تذکرہ لکھنا نہیں ہے۔ انھوں نے اپنے ذوق کے مطابق اعلیٰ معیار کے اشعار ہی نقل کیے ہیں۔ ہندوستان اور ایران دونوں ملکوں کے شعراء کو شامل کیا ہے۔ مصنف نے شعراء کے احوال حتی الامکان ذاتی معلومات، دوست احباب، قرابت داروں اور شاگردوں سے حاصل کردہ معلومات کے ذریعہ فراہم کیے ہیں۔ ہمعصر شعراء کے احوال کے لیے یہ تذکرہ انتہائی اہم اور مستند و معتبر مآخذ ہے۔ سفینۂ بیخبر کا طرز نگارش سادہ اور روان ہے۔ تصنع اور آورد سے عاری ہے۔ یہ تذکرہ ۱۴۱ صفحات پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر ظفر اقبال کے مرتب کردہ تذکرے میں ۱۴۷ صفحات ہیں۔ سفینۂ بیخبر کے تین قلمی نسخے دستیاب ہیں:

۱۔ سفینۂ بیخبر: احسن کلکشن، ۹۲۰،۸م مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، کاتب کا نام درج نہیں ہے۔ نسخہ مکمل ہے، صفحات ۳۸۱، سائز ۱۰۸، ۲۷ سینٹی میٹر۔

۲۔ سفینۂ بیخبر: میر عظمت اللہ بیخبر بلگرامی، یونیورسٹی لاہور، پنجاب، ذخیرہ شیرانی، ۱۴۹۸ نمبر، مکتوبہ ۱۱۹۴ھ۔ یہ شیخ قطب الدین کے لیے لکھا گیا۔ خط شکستہ، کاغذ خاکی اور بوسیدہ ہے۔ کاتب شکر اللہ مینائی ہیں۔

۳۔ سفینۂ بیخبر: لاہور یونیورسٹی، کیٹلاگ نمبر ۳۹، ۱۱۴۴ کا مکتوبہ ہے۔ میر نظام الدین حسینی کی مہر ہے، بیخبر کی وفات ۱۱۴۲ھ میں ہوئی اور اس نسخے کی کتابت ۱۱۴۲ھ ہے۔ اس لیے یہ مصنف کے عہد سے قریب ترین نسخہ ہے۔ معتبر نسخہ ہے۔ اوراق ۱۴۱ ہیں۔

مآخذ:

۱۔ سروآزاد، میر غلام علی آزادبلگرامی، تحقیق، تدوین، تصحیح، ترتیب، مقدمہ وحواشی از ڈاکٹر زرّینہ خان، مطبوعہ براؤن بک پبلیکیشن، دہلی

۲۔ مآثر الکرام فی تاریخ بلگرام، میر غلام علی آزادبلگرامی، مطبوعہ کتب خانہ آصفیہ، حیدرآباد، ۱۹۱۰ء، ۱۳۲۸ھ

۳۔ خزانۂ عامرہ، میر غلام علی آزادبلگرامی، مطبوعہ نولکشور، کانپور

۴۔ سفینۂ ہندی، بھگوان داس، مطبوعہ لیبل لیتھو پریس، رمنہ روڈ پٹنہ، ۱۹۵۸ء

۵۔ سفینۂ بیخبر، میر عظمت اللہ مخطوطہ آزاد لائبریری، ذخیرۂ احسن ۸، ۹۲۰

۶۔ سفینۂ خوشگو (دفتر ثالث)، بندرابن داس خوشگو، مرتبہ سید شاہ محمد عطاء الرحمٰن کاکوی، ادارۂ تحقیقات عربی وفارسی، لیبل لیتھو پریس، پٹنہ، مطبوعہ مارچ ۱۹۵۹ء

۷۔ تذکرہ بے نظیر، مرتبہ سید منظور علی، تالیف سید عبدالوہاب افتخار، سینٹ ہاؤس الہ آباد مطبوعہ جامعہ الہ آباد، ۱۹۴۰ء

۸۔ تذکرہ نویسی در ہندو پاکستان (فارسی)، سید علی رضا نقوی، موسسۂ مطبوعات علمی، تہران، ۱۹۶۴ء

☆☆☆

ڈاکٹر نکہت فاطمہ
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی لکھنؤ کیمپس

فرشتۂ انس: پروین اعتصامی

فارسی ادب کی تاریخ میں تقریباً ہر عہد میں ایسی خواتین کے نام ملتے ہیں جنہوں نے اپنے دلکش، فصیح اور بلند پایہ اشعار سے فارسی شاعری کے خزانے میں گرانقدر اضافے کیے ہیں۔ فارسی زبان وادب میں پروین اعتصامی کی حیثیت ایک ایسے ہی درخشاں ستارے کی مانند ہے جس کی نظیر ملنا مشکل ہے۔

دیوان اشعار پروین اعتصامی کے دیباچہ میں ملک الشعراء بہار پروین اعتصامی کی شاعرانہ صلاحیتوں اور شعری ہنر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

> ”در ایران که کان سخن و فرهنگ است، اگر شاعرانی از جنس مرد پیدا شده اند که مایۀ حیرتند، جای تعجب نیست۔ امّا تا کنون شاعری از جنس زن که دارای این قریحه و استعداد باشد و با این توانایی و طی مقدمات تتبع و تحقیق، اشعاری چنین نغز و نیکو بسراید، از نوادر محسوب و جای بسی تعجب و شایستۀ هزاران تمجید و تحسین است۔“ (دیوان اشعار پروین اعتصامی، ص ۴۶)

رخشندہ اعتصامی متخلص بہ پروین کی پیدائش ماہ اسفند کی ۲۵ تاریخ سال ۱۲۸۵ھ ش میں ایران کے شہر تبریز میں ہوئی۔ پروین بچپن میں ہی اپنے والد یوسف اعتصامی ملقب بہ اعتصام الملک کے ہمراہ تہران آ گئیں اور یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ یوسف اعتصام الملک کو عربی، فرانسیسی و ترکی زبان میں مہارت حاصل تھی۔ ایران کی ادبی وصحافتی دنیا میں بحیثیت مصنف، مترجم اور مجلّہ بہار کے مدیر کی حیثیت سے مقبول شخصیت تھے۔ ان کی اس علمی و ادبی شخصیت کی بنا پر ان کے گھر میں اس زمانے کے ادبا اور مصنفین مثل علی اکبر دہخدا، ملک الشعرا بہار وغیرہ کی آمد و رفت رہتی تھی۔ اسی علمی و ادبی ماحول اور آزاد فضا میں یوسف ایتصامی نے پروین کی تربیت کی۔ پروین نے عربی و فارسی کی ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کرنے کے بعد امریکی اسکول 'انائیہ آمریکایی تہران' سے ۱۳۰۳ھ ش میں ۱۸ سال کی عمر میں فارغ التحصیل ہوئیں اور کچھ عرصہ وہیں تدریسی فرائض انجام دیے۔

اگرچہ ان کی تعلیم وتربیت آزادانہ ماحول اور امریکی اسکول میں ہوئی، لیکن انہوں نے مشرقی تہذیب وتمدن کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ وہ بہت زیادہ شرمیلی اور کم گو تھیں۔ ۱۳۱۳ھ ش میں ۲۸ سال کی عمر میں ایک قریبی رشتہ دار کے ساتھ شادی ہوئی۔ شادی کے چار ماہ بعد شوہر کے گھر کرمانشاہ گئیں۔ لیکن بہ مشکل ڈھائی ماہ ہی وہاں رہیں اور والد کے گھر واپس آگئیں۔ سال ۱۳۱۴ھ ش میں اس نامناسب رشتہ سے علیحدگی اختیار کر لی۔ اپنی ازدواجی زندگی کا ذکر پروین اپنی نظم بہ عنوان 'پیوند نافرجام' میں ان اشعار میں کرتی ہیں:

ای گل، تو ز جمعیت گلزار، چه دیدی؟ جز سرزنش و بدسری خار، چه دیدی؟

ای لعل دل افروز، تو با این همه پر تو جز مشتری سفله، به بازار چه دیدی؟

رفتی به چمن، لیك قفس گشت نصیب غیر از قفس، ای مرغ گرفتار، چه دیدی؟

(دیوان:۱۸۸)

۱۳۱۵ھ ش میں وزارت معارف ایران نے پروین کو نشان درجہ سوم علمی سے نوازا۔ ۱۶ فروردین سال ۱۳۲۰ھ ش میں ٹائیفائڈ بخار کی وجہ سے پروین کی وفات ہوئی اور قم میں ان کے والد کے قریب دفن کیا گیا۔

پروین کو بچپن سے ہی شاعری سے شغف تھا۔ بقول م۔اسحاق:

"او سرودن شعر را از همان اوایل زندگی اش آغاز کرد۔ وقتی که اشعار او برای نخستین بار در نشریه بهار منتشر شد، خوانندگان خیال کردند که این اشعار از آن یك نفر شاعر مرد است۔"(ادبیات نوین ایران،ص ۱۷۷)

پروین کا دیوان پہلی بار ۱۳۱۵ھ ش میں ملک الشعرا بہار کے دیباچہ کے ساتھ شائع ہوا۔ ان کا کلام قصائد، مثنویات اور قطعات پر مشتمل ہے۔ ان میں پروین نے تعلیمی، اخلاقی، سماجی مضامین کو موضوع سخن بنایا ہے۔ پروین کی شاعری پر متقدمین شعرا جیسے منوچہری، سعدی، مولوی اور حافظ کے کلام کا اثر ہے۔ انہوں نے اپنے اشعار میں قصہ، حکایت وتمثیل سے استفادہ کیا ہے۔ قصاید میں ناصر خسرو کی پیروی کی ہے اور پند ونصیحت کو موضوع بنایا ہے۔ پروین کے دیوان کی خصوصیات بتاتے ہوئے بہار رقمطراز ہیں:

"این دیوان ترکیبی است از دو سبك و شیوۂ لفظی و معنی، آمیخته با سبکی مستقل و آن دو، یکی شیوۂ شعرای خراسان است۔ خاصه استاد ناصر خسرو، و دیگر شیوۂ شعرای عراق و فارس، به ویژه شیخ مصلح الدین سعدی و از حیث معانی نیز بین افکار و خیالات حکما و عرفاست۔ و این جمله با سبك و اسلوب

مستقلی (که خاص عصر امروزی و بیشتر پیرو تجسم معانی و حقیقت جویی است) ترکیب یافته و شیوه ای بدیع به وجود آورده است۔ قصاید این دیوان بویی و لمحه ای از قصاید ناصر خسرو دارد و در ضمن آنها ابیاتی که زبان شیرین سعدی و حافظ را فرا یاد می آورد بسیار است۔" (دیوان،ص۴۱۔۴۲)

اپنے قطعات میں پروین کا طرز بیان قصاید سے مختلف ہے۔مناظرہ کی شکل میں انہوں نے بے جان چیزوں جیسے نخ وسوزن،نخود ولوبیا،سیر و پیاز، وغیرہ میں جان ڈال دی ہے اوران کی زبان سے اپنا پیغام عام لوگوں اور قاری تک پہنچایا ہے۔مثلاً شعر'فلسفہ' کا یہ مطلع:

نخودی گفت لوبیایی را کز چه من گردم این چنین تو دراز؟
گفت، ما هر دو رابباید پخت چاره ای نیست، با زمانه بساز
رمز خلقت به ما نگفت کسی این حقیقت مپرس ز اهل مجاز
کس بدین رزمگه ندارد راه کس در این پرده نیست محرم راز
به درازی و گردی من و تو ننهد قدر، چرخ شعبده باز
هر دو، روزی در اوفتیم به دیگ هر دو گردیم جفت سوز و گداز

(دیوان:۱۴۸)

یا'بازی زندگی' کے اشعار:

عدسی وقت پختن، از ماشی روی پیچید و گفت این چه کسی ست؟
ماش خندید و گفت غرّه مشو زانکه چون من فزون و چون تو بسی ست
هر چه را می پزند، خواهد پخت چه تفاوت که ماش یا عدسی است
جز تو در دیگ، هر چه ریخته اند تو گمان می کنی که خار و خسی ست

(دیوان:۹۳)

ایسے بہت سے اشعار ہیں جن میں پروین نے بے جان چیزوں کو جان بخشی اوران کی زبان میں گفتگو کی۔
پروین کوایرانی عورتوں کے درد ورنج کا پورا احساس ہے۔انہوں نے اپنے اشعار میں عورتوں کی زبوں حالی،ان کے ساتھ نا انصافی،ان کے حقوق کی پامالی اور نامساوات کا ذکر کیا ہے۔یحییٰ آرین پور لکھتے ہیں:

" شعر پروین با مضامین نو و با علاقه و دلسوزی به حال بینوایان ممتاز است۔ او

مدافع حقوق، رنجبران و رنج دیدگان و شریك درد و غم زحمتکشان و کشاورزان و به طور خاصه سخنگوی پر شور و پا بر جای تیره بختان است۔"

(از نیما تا روزگار، ص ۵۴۱)

'زن در ایران' میں پروین نے ایران میں عورتوں کے حالات کی عکاسی کی ہے ساتھ ہی وہ نادان عورتوں سے شکوہ کرتی نظر آتی ہیں جو علم حاصل کرنے کے بجائے دولت، زیور اور آرائش میں مشغول رہتی ہیں:

زن در ایران، پیش از این گویی که ایرانی نبود — پیشه اش، جز تیره روزی و پیریشانی نبود
زندگی و مرگش اندر کنج عزلت می گذشت — زن چه بود آن روزها، گر زانکه زندانی نبود
کس چو زن، اندر سیاهی قرنها منزل نکرد — کس چو زن، در معبد سالوس، قربانی نبود
در عدالتخانه انصاف، زن شاهد نداشت — در دبستان فضیلت، زن دبستانی نبود
نور دانش را ز چشم زن نهان می داشتند — این ندانستن، ز پستی و گرانجانی نبود
میوه های دکه دانش فراوان بود، لیك — بهر زن هرگز نصیبی زین فراوانی نبود
از زر و زیور چه سود آنجا که نادان است زن — زیور و زر، پرده پوش عیب نادانی نبود
عیبها را جامهٔ پرهیز پوشانده است و بس — جامهٔ عجب و هوا بهتر ز عریانی نبود

(دیوان:۱۲۶)

'نہال آرزو' میں بھی وہ عورتوں سے مخاطب ہیں ان کو علم حاصل کرنے کی نصیحت کرنے کے ساتھ ساتھ التماس کرتی ہیں کہ وہ اپنے حقوق حاصل کرنے کی کوشش کریں:

غنچه ای زین شاخه، ما را زیب دست و دامن است
همّتی، ای خواهران، تا فرصت کوشیدن است
پستی نسوان ایران، جمله از بی دانشی است
مرد یا زن، برتری ورتبت از دانستن است
این چراغ معرفت کامروز اندر دست ماست
شاهراه سعی و اقلیم سعادت، روشن است
به که هر دختر بداند قدر علم آموختن
تا نگوید کس، پسر هشیار و دختر کودن است

(دیوان،ص۲۱۸)

پروین کے اشعار میں عورت مہربانی وانس کا پیکر ہے۔ان کے قطعات ومثنویات میں عقلمند اور دانشمند مائیں اپنے بچوں کے مستقبل کے لیےنگران اور کوشاں رہتی ہیں اور تجربہ کار عورتیں و مائیں بچوں کونصیحت کرتی نظر آتی ہیں۔بقول ملک الشعرا بہار:

"پروین در قطعات خود مهرمادری و لطافت روح خویش را در زبان طیور، از مادران فقیر، از زبان بیچارگان بیان می کند۔ گاه مادری دلسوز و غمگسار است و گاه در اسرار زندگی با ملّای روم و عطار و جامی سر همقدمی دارد۔"(دیوان:۴۴)

'مادر دور اندیش' میں ایک مرغی اپنے چوزوں کونصیحت کرتی ہے کہ دانہ چگتے وقت احتیاط رکھیں اور زیادہ دور نہ جائیں۔انسانوں سے بچ کر رہیں جو بھی اور جتنی غذا میسر ہو اسی پر اکتفا کریں۔زیادہ کا لالچ کر کے انسانوں کا شکار نہ ہوں:

با مرغکان خویش، چنین گفت ماکیان	کای کودکان خرد، گه کار کردن است
بی من ز لانه دور نگردید هیچ یك	تنها، چه اعتبار در این کوی و برزن است
با طعمه ای ز جوی و جری، اکتفا کنید	آسیب آدمی ست، هر آنجا که ارزن است
جایی که آب و دانه و گلزار و سبزه ای ست	آنجا فریب خوردن طفلان، مبرهن است

(دیوان:۸۲۔۸۳)

'کمان قضا' میں بھی ایک چوہیا اپنے بچے کو مادرانہ نصیحت کرتی ہے:

موشکی را به مهر، مادر گفت	که بسی گیر و دار، در ره ماست
سوی انبار، چشم بسته مرو	که نهان، فتنه ها به پیش و قفا ست
تله و دام و بند بسیار است	دهر، بی باك و چرخ، بی پروا است
تله مانند خانه ای است نکو	دام، مانند گلشنی زیباست

(دیوان:۷۰)

'کودک آرزومند' میں بھی مرغی اپنے بچوں کو مادرانہ شفقت اور محبت کے ساتھ نصیحت کرتی ہے:

پرواز کن، ولی نه چنان دور ز آشیان	منمای فکر و آرزوی جاهلانه ای

بین بر سر که چرخ و زمین جنگ می کنند — غیر از تو هیچ نیست، تو اندر میانه ای
ای نور دیده، از همه آفاق خوشتر است — آرامگاه لانه و خواب شبانه ای

(دیوان:۱۸۵)

پروین سالخوردہ، ضعیف و ناتوان عورتوں کی بدحالی اور پریشانی پر آزردہ نظر آتی ہیں۔ ان کی مثنویات اور قطعات میں بوڑھی کمزور عورتیں اپنی زندگی کی پریشانیوں اور غموں کا گلہ کرتی ہیں۔ مثلاً مثنوی 'شباویز' میں پروین ایک بوڑھی عورت کے درد و رنج کی داستان بیان کرتی ہے کہ باورچی خانہ سے ایک خمیدہ کمر بوڑھی عورت باہر نکلتی ہے اس کا تمام بدن درد کر رہا ہے۔ چاہتی ہے کہ کپڑے تبدیل کر کے آرام کرے۔ اس کا پاؤں لڑکھڑا جاتا ہے، گلاس ٹوٹ جاتا ہے اور پانی بہہ جاتا ہے۔ وہ سونا چاہتی ہے لیکن اسی وقت مرغ کی بانگ سنائی دیتی ہے جس وجہ سے سو بھی نہیں پاتی۔ بوڑھی عورت فریاد کرتی ہے:

ندیدیم آسایش از روزگار
گهی بانگ مرغ است، گه رنج کار

(دیوان:۲۵۰)

قطعہ بنام 'اندوہ فقر' میں ایک بوڑھی عورت چرخہ سے اپنا درد دل بیان کرتے ہوئے اپنی تنگدستی و فقر، بے کسی، لاچاری، بھوک اور بڑھاپے پر افسوس کرتی ہے:

با دوك خويش، پير زنی گفت وقت كار — كاوخ! ز پنبه ريشتنم موی شد سفيد
از بس كه بر تو خم شدم و چشم دوختم — كم نور گشت ديده ام و قامتم خميد
من بس گرسنه خفتم و شبها مشام من — بوی طعام خانهٔ همسايگان شنيد
دولت چه شد كه چهره ز در ماندگان بتافت؟ — اقبال از چه راه ز بيچارگان رميد؟
پروين، توانگران غم مسكين نمی خورند — بيهوده اش مكوب كه سرد است اين حديد

(دیوان:۱۳۰)

ایک اور قطعہ بنام 'شکایت پیرزن' میں پروین نے اہم نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس قطعہ میں ایک پیرزن قباد بادشاہ سے اپنا درد کہتی ہے۔ تنگدستی، پریشانی اور بے سکونی کی فریاد کرتے ہوئے بادشاہ کے کارندوں کے ظلم کی داستان بیان کرتی ہے کہ وہ لوگ کتنا زیادہ لوگوں پر ظلم کر رہے ہیں۔ حد سے زیادہ ٹیکس وصول کرتے ہیں۔ ساتھ ہی بوڑھی عورت بادشاہ سے درخواست کرتی ہے کہ اس کی چھونپڑی میں آ کر نزدیک سے اس کی بدبختی کا مشاہدہ کریں:

روز شکـــار، پیــر زنــی بـــا قبـاد گـفـت — کـز آتـــش فســـاد تـو، جز دود آه نیست

روزی بیـــا بـــه کـلبـــۀ مـــا از ره شکـــار — تـحـقیـق حـال گـو شـه نشینان گناه نیست

هنـگــام چـاشــت، سفرۀ بـی نـان مـا ببین — تـا بـنـگری کـه نـام و نشان از رفاه نیست

دزدم لـحـاف بــرد و شبـان گـاو پـس نداد — دیـگــر بــه کشور تـو، امـان و پنـاه نیست

سـنـگیـنـی خـراج، بــه مـا عرصـه تنگ کرد — گـنـدم تـو راسـت، حـاصل ما غیر کاه نیست

در دامــن تـو، دیـده جـز آلـودگـی نـدیـد — بـر عیبهـای روشـن خـویشـت، نگـاه نیست

حـکـم دروغ دادی و گـفـتـی حـقیـقـت است — کـــار تبــاه کــردی و گـفـتـی تبـاه نیست

صـد جـور دیـدم از سگ و دربان بـه درگهت — جز سـفـلـه و بـخـیـل، دراین بـارگـاه نیست

(دیوان:۱۰۲)

پروین کی شاعری میں ماں اور مادرانہ شفقت کا جذبہ جو کہ انسانی زندگی کے لازم وملزوم ہیں، نمایاں نظر آتے ہیں۔انہوں نے یتیموں کی زبان میں ماں کی محرومی کا گلہ شکوہ بھی جا بجا کیا جس کی بہترین مثال 'طفل یتیم' ہے۔درج ذیل اشعار میں دیکھتے ہیں کہ کیسے ایک یتیم بچہ ماں کی محرومی کا ذکر کرتا ہے:

روی مـــــادر نـــدیــــده ام هـــرگـــز — چشـــم طـــفـــل یتیـــم، روشـــن نیســـت

کـــودکـــان گـــریـــه مـــی کـنـنـد و مـــرا — فـــرصتـــی بهـــر گـــریـــه کـــردن نیســـت

دامــن مـــادران خـوش اســت، چـــه شد — کـــه ســـرمـــن بـــه هیـــچ دامـــن نیســـت

خـــوانـــدم از شـــوق، هـــر کـــه را مـــادر — گـــفـــت بـــا مـــن، کـــه مـــادر مـــن نیســـت

(دیوان:۱۰۱)

قصیدہ 'تیرہ بخت' ایک چھوٹی بچی کی سرگذشت ہے جس کی ماں مر چکی ہے اور باپ دوسری شادی کر لیتا ہے۔ سوتیلی ماں اس پر ظلم وستم کرتی ہے اور اپنے بچوں کو اس پر فوقیت دیتی ہے۔ وہ باپ سے شکایت کرتی ہے مگر وہ بھی نہ تو اس پر توجہ دیتا ہے اور نہ ہی اس کا حال سمجھتا ہے۔ چھوٹی بچی آہ وزاری کرتے ہوئے کہتی ہے کہ ماں کی موت نے مجھ سے ہر چیز چھین لی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

دخـتـــری خـــرد شکـــایـــت ســـر کـــرد — کـــه مـــرا حـــادثـــه بـــی مـــادر کـــرد

مـــــادرم مـــــرد و مـــــرا در یَـــم دهـــــر — چـــو یـــکـــی کشتـــی بـــی لـنـگـر کـرد

آســـمـــــــان، خـــرمـــن امـیـــد مـــرا — ز یـــکـــی صـــاعـقـــه خـــاکستر کـــرد

مـــادرم بـــال و پـــرم بـود و شـکســت ۔۔۔ مـــرغ، پـــرواز بـــه بـــال و پـــر کـــرد
مـــــن سیـــــــــه روز نبـــــودم ز ازل ۔۔۔ هـــر چـــه کـــرد این فلك اخضـر کـرد

(دیوان:۱۱۵۔۱۱۶)

پروین کے اشعار کے مطالعے سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں ماں کا ایک بلند و بالا مقام ہے۔اگر چہ وہ خود ماں نہیں تھیں،لیکن ایک عورت ہونے کے ناطے ان کا دل بھی اولاد کے لیے تڑپتا ہے۔وہ مادرانہ شفقت کے جذبہ سے سرشار نظر آتی ہیں۔ان کی نظر میں بہترین اور مقدس ترین عشق،عشق مادری ہے۔جس کا اظہار انہوں نے بہت دلنشین اور خوبصورت انداز میں ’حدیث مہر‘ میں بیان کیا ہے:

گـنـجشك خـرد گـفـت سحـر بـا کبوتـری ۔۔۔ کـآخـر تـو هـم بـرون کن از این آشیان سری
آفـاق، روشـن اسـت، چـه خسبی به تیر گی؟ ۔۔۔ روزی بپـر، ببیـن چـمـن و جـویـی و جـری
در طـرف بـوستـان، دهـن خشك تـازه کن ۔۔۔ گـــاهـی ز آب سـرد و گـــه از میوهٔ تـری
گـفتـــا: حـدیـث مهـر بیـامـوزدت جهـان ۔۔۔ روزی تـو هـم شوی چو من ای دوست مادری
گـرد تـو چـون کـه پـر شود از کودکان خرد ۔۔۔ جـز کـار مـادران نـکـنـی کـار دیـگـری
روزی کـــه رسـم و راه پـرسـتـاری ام نبود ۔۔۔ مـی دوختـم بـه سـان تـو، چشـمـی به منظری
خـوشبخت، طایری که نگهبان مرغکی ست ۔۔۔ سـر سبـز، شـاخـکـی کـه بچینند از آن، بری
شیـریـن نشـد چـو زحـمـت مـادر، وظیفـه ای ۔۔۔ فـرخـنـده تـر نـدیـدم ازیـن، هیـچ دفتـری

(دیوان:۱۹۳)

پروین کے خیال میں کوئی بھی مرتبہ اور رتبہ ماں کے مقام سے زیادہ نہیں ہے۔شاعرہ کے نزدیک ماں کا وجود بچوں کی تربیت اور تعلیم و پرورش میں بہت اہمیت کا حامل ہے۔عورت خاندان کی پرورش میں اہم رول ادا کرتی ہے۔ان کے مطابق وہ لڑکیاں جن کے کاندھوں پر آنے والے کل کی ذمہ داریاں ہیں،انہیں اچھی تربیت دی جائے۔

قطعہ ’فرشتہ انس‘ جو کہ یقیناً پروین کے شاہکار قطعات میں شمار ہوتا ہے، اس میں ان کی شاعری کا ہنر بخوبی نمایاں ہے۔اس قطعہ میں پروین نے عورت کو ’دل‘ سے تشبیہ دی ہے۔پروین کہتی ہیں کہ جس طرح کسی جسم میں دل نہ دھڑکے وہ مردہ قرار دیا جاتا ہے اسی طرح جس گھر میں عورت نہ ہو وہ انس وشفقت سے خالی کہا جاتا ہے۔اس کا اظہار ان اشعار میں کرتی ہیں:

در آن ســرای کـــه زن نیســت، انــــس و شـفـقــت نیسـت

در آن وجـــود کــــــه دل مــــــرد، مــــــرده اســــت روان
زن از نــــخســـــت بــود رکـــن خــــانــــــهٔ هستـــی
کــــه ســاخــت خــانـــهٔ بــی پــای و بسـت و بــی بنیــان؟س
چــو مهــر، گــر کـــــه نــمــی تــافـت زن بـــه کــوه وجــود
نـــداشـــــت گـــوهــــری عشــــق، گـــوهـــر انـــدر کــــان

(دیوان:۱۷۱)

پروین کہتی ہیں عورت مرد کی ساتھی، غمگسار اور مددگار ہے۔ لیکن اس کی اصلی دولت اولاد کی مہر و محبت ہے۔ کہتی ہیں:

تـــوان و تـــوش ره مــــــرد چیســــــت، یــــــاری زن
حــــطـــــام و ثـــروت زن چیســــت، مهـــر فـــرزنـــدان

(دیوان:۱۷۱)

’فرشتہ انس‘ میں کہتی ہیں کہ عورت کی اہمیت صرف امور خانہ داری تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ وہ ایک خاندان کی طبیب، نرس اور نگہبان کی مانند ہے:

زن نکوی، نـه بـانوی خـانـه تنها بود طبیب بـود و پرستا رو شحنه و دربان
بـه روزگــار سلامـت رفیق و یـار شفیق بـه روز سـانـحـه، تیمار خوار و پشتیبا ن

(دیوان۱۷۱)

پروین عورتوں کو صبر و بردباری اور قناعت کی تلقین کرتی ہیں اور کہتی ہیں کہ گھر کے نامساعد اور سخت حالات میں بھی اپنے شوہر کا ساتھ دیں اور اسی کے ساتھ کندھے سے کندھا ملا کر چلیں۔

بہ طور خلاصہ پروین نے اپنی شاعری میں ایک عام انسان کے جذبات کی عکاسی کی ہے۔ پرندوں، جانوروں اور بے جان چیزوں کا سہارا لے کر اپنا پیغام عام لوگوں تک پہنچایا ہے۔ ان کے کلام میں سلاست اور روانی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور اور ہر قسم کے لوگوں میں ان کا کلام مقبول رہا ہے۔

پروین کے لیے سعید نفیسی کے یہ الفاظ صد فی صد درست ہیں:

”مـی تـوان گـفـت که قطعاً تا کنو ن هیچ زنی در این زبانی که این همه تـرجـمـانهای گویای بلیغ داشته است، مانند پروین یعنی تحول پروین، شعر نگفته

است۔"

مآخذ:

۱۔از نیما تا روزگار ما، یحییٰ آرین پور، انتشارات زوّار، تھران، ۱۳۷۴

۲۔ادبیات نوین ایران، ترجمہ وتدوین یعقوب آژند، مؤسسہ انتشارات امیر کبیر، تھران، ۱۳۶۳

۳۔دیوان اشعار پروین اعتصامی، با مقدمہ ملک الشعراء بھار، بہ کوشش دکتر حسن گیوی، نشر قطرہ، تھران، چاپ ششم، ۱۳۱۸

☆☆☆

ڈاکٹر غلام صمدانی

شعبہ اردو

گریڈیہہ کالج، گریڈیہہ، جھارکھنڈ

دری اور پشتو زبان میں افسانہ نگاری: ادبی منظر نامہ

اس مقالہ میں ہم نے ایک ایسے ملک کی ادبی روداد کو موضوع بنایا ہے جہاں دو تین دہائی سے سماجی اور ملکی حالات میں یکسر تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ ہجرت کے مسائل سے پورا ملک دوچار ہوا ہے، آج بھی پورے خطے کو انسانی المیہ درپیش ہے۔ یعنی افغانستان ایک ایسا ملک ہے کہ وہاں کہ تناظر میں ادیبوں اور شاعروں نے اس المیے کو مختلف اصناف ادب میں بیان کیا ہے اور ادب و فن میں موضوعاتی و تکنیکی تجربات کئے ہیں۔ افغانستان کی ایک قومی زبان پشتو ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس زبان کے پہلے افسانہ نگار راحت زاخلی ہیں۔ انہیں انگریزی، پشتو، اردو اور دگر علاقائی زبانوں پر عبور تھا۔ انہوں نے ۱۹۰۷ میں پہلا افسانہ 'پھٹا ہوا جوتا' لکھا جو عصری اور مغربی افسانہ نگاری کے اصولوں پر مبنی تھا۔ برصغیر میں مختصر افسانہ رواج پا چکا تھا، بھارت میں سجاد حیدر یلدرم اور پریم چند کا یہی زمانہ ہے، ہندستان اور افغانستان کے درمیان قدیم زمانے سے ہی سماجی، تہذیبی، لسانی، مذہبی اور سیاسی روابط گہرے رہے ہیں۔ اسلامی عہد کے آغاز کے بعد بھی یہ رشتے انیسویں صدی کے شروع تک قائم رہے۔ بدقسمتی سے برطانوی دور میں یہ رشتہ محض سیاست تک محدود ہو گیا۔ اس کے بعد سویت یونین کی مداخلت اور طالبان کے تسلط کے دور میں یہ تعلقات تعطل کے شکار رہے۔ اس درمیان دونوں کی تاریخی اہمیت کو بھی نظر انداز کیا جاتا رہا۔ لیکن دونوں ملکوں کی زندگی اور سماج کے متعدد شعبوں میں ہم آہنگی کی وجہ سے آج تعلقات کو مزید استوار کرنے کی کوششیں شروع ہو چکی ہیں۔ مذکورہ مجموعہ کو اس روابط کی تفہیم کے سلسلے کی ایک اہم کڑی تصور کیا جا سکتا ہے۔ تاہم راحت زاخلی چونکہ انگریزی ادب سے بخوبی واقف تھے لہٰذا ان کے افسانوں میں مغربی اثرات نمایاں ہیں۔ بیسویں صدی کے ابتدا میں سید رحمت اللہ راحت کو جدید پشتو افسانہ نگاروں کے بنیاد گذاروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ انہوں نے ''بیوہ کی بیٹی'' کے نام سے ایک افسانہ لکھا جس میں افسانہ کے فن اور تکنیک کو بہتر طریقے سے برتنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے علاوہ ان کا ایک ناول ''محبت کا انجام'' بھی فنی اعتبار سے عمدہ ناول ہے جسے کلاسیکی حیثیت حاصل ہے اور اس کی معنویت آج بھی برقرار ہے۔ پشتو فکشن نگاری کے ترقیاتی مراحل کے بارے میں پروفیسر عبدالخالق رشید لکھتے ہیں کہ:

''پشتو زبان میں افسانہ لکھنے کی روایت افغانستان اور صوبہ سرحد کے شہروں بالخصوص پشاور میں پڑی۔ بیسویں صدی کے

نصف تک افغانستان اورصوبہ سرحد کے درجنوں لوگوں نے افسانے لکھے۔اس کے علاوہ بہت سارے تخلیق کاروں نے انگریزی اوراردو کے افسانوں اورناولوں کا پشتو میں ترجمہ کیا۔ان میں خاص طور سے ڈپٹی نذیراحمد کے ناول ''توبۃ النصوح ''اہمیت کا حامل ہے۔پشتو میں افسانہ اورناول نگاری کی تعمیر میں ان تراجم کا گہرا اثر مرتب ہوا۔''

مذکورہ عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اردو ہی کی طرح پشتو افسانہ نگاری کے ابتدائی دور میں سماجی ،تعلیمی اور اخلاقی اقدار جیسے عام موضوعات پر زور دیا جارہا تھا۔تیسری دہائی کے بعد سماجی حقیقت نگاری کی جانب توجہ دی گئی۔دوسری عالمی جنگ کے بعد عام لوگوں کے ساتھ ساتھ دیگر سماجی مسائل افسانے میں شامل ہوئے اور بتدریج اسلوب وفن میں بھی تبدیلیاں آئیں۔لیکن ۱۹۶۰ کے بعد نفسیاتی اور طبقاتی کشمکش سے متعلق موضوعات پر زیادہ توجہ دی گئی ۔کہا جاتا ہے کہ افغانستان کی داخلی زندگی میں یہ مسائل بہت گہرے نہیں تھے اور نہ ہی پشتو میں ایسے موضوعات پر کبھی زور دیا گیا تھا۔لیکن غیر فطری طریقے سے ان مسائل کو پشتو میں برتا گیا جس کی وجہ سے اس کے منفی اثرات مرتب ہوئے اور افسانہ نگاری کی ترقی میں جمود پیدا ہوگئی۔

عام طور پر افغانستان میں ابتدائی افسانہ نگاری کے دور کو ۱۹۵۰ تک ترقی پذیری کا عہد تصور کیا جاتا ہے۔اس عہد میں انگریزی اور فرانسیسی زبانوں سے تراجم کی روایت کے ساتھ ساتھ تاریخی ،مذہبی اور تعلیم نسواں کے مسائل کو عمومی طور پر موضوع بنایا جارہا تھا تاہم مشرقی اور مغربی تہذیب وادب سے آشنائی کی بنیاد پر کشمکش کی صورت حال پیدا ہورہی تھی اور سماجی مسائل ادب میں شامل کیا جانے لگا تھا۔

۱۹۵۰ کے بعد رہنما ذریاب ،اکرم عثمان اوراسداللہ حبیب اور دیگر افسانہ نگاروں کی ایک اہم جماعت ابھر کر سامنے آتی ہی ہے جو تکنیک اور موضوع کے لحاظ سے دری افسانہ نگاری کو ترقی کے بلند مقام پر لے جاتے ہیں۔مثلاً اکرم عثمان نے اپنے افسانوں میں شہری زندگی کے تمام جزئیات کو بحسن وخوبی اجاگر کیا ہے۔اس دور کی افسانہ نگاری میں دو موضوع کو نمایاں طور پر دیکھنے کو ملتے ہیں ایک حقوق نسواں دوسرا تعلیم نسواں۔مشہدی کبری اس دور کی اہم خواتین افسانہ نگار ہیں۔انہوں نے دیہی آبادیوں میں خواتین کی طرز زندگی کے تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا ہے۔

صفیہ حلیم پشتو زبان کے اہم افسانہ نویس ہیں۔ان کی پیدائش ۱۹۵۱ میں پاکستان کے عظیم شہر پشاور میں ہوئی ۔وہ پشتو کے علاوہ انگریزی اور اردو میں بھی لکھتی ہیں۔بی۔بی۔سی سے وابستگی کے باوجود آج بھی وہ بہت متحرک ہیں اور گاہے بہ گاہے اپنے افسانے اور مضامین ذاتی ویب سائٹ www safiahaleem.com پر شائع کرتی رہتی ہیں۔ان کے پشتو زبان کے افسانوں کا ایک مجموعہ اسی نام (ادھوری تصویر) سے شائع ہو چکا ہے جس میں ایک افسانہ ''ادھوری تصویر'' بھی شامل ہے۔

فارسی دری بھی افغانستان کی اہم زبان ہے۔عبدالقادر آفندی کو دری افسانہ نگاری میں اولیت حاصل ہے،ان کا پہلا افسانہ 'تصویرعبرت' ہے جو غالباً ۱۹۱۳ یا۱۴ میں منظر عام پر آیا۔''تصویرعبرت'' میں جدید ہیئت و اسلوب کو شعوری طور پر عمل میں لایا گیا ہے۔کہا جاتا ہے کہ دری زبان میں اسے بہت مقبولیت ملی اور لمبے عرصے تک اس طرح کا افسانہ نہیں لکھا گیا۔اس میں اعلی سماج اور حکمران طبقہ کو موضوع بنایا گیا ہے۔دری زبان میں جدید نثر اور افسانہ کے آغاز وارتقا کے اسباب وعوامل پشتو سے تھوڑا مختلف ہے کیونکہ اس نے فارسی کے توسط سے فرانسیسی اور ترکی ادب کا بھی اثر قبول کیا ہے۔دری زبان میں بھی افسانہ نویسی کی ابتدائی شکل بیسویں صدی کی ابتدا میں سامنے آنے لگی تھی۔محمود طرزی پہلا شخص تھے جو'' سراج الاخبار'' کے ذریعہ دری فنکاروں کو مختصر افسانہ لکھنے کے لئے حوصلہ افزائی کرتے رہے۔'سراج الاخبار'۱۹۱۱ سے ۱۹۱۸ تک مسلسل شائع ہوتا رہا۔اس طرح دری زبان میں جدید مختصر افسانے لکھنے کی روایت بیسویں صدی کی دوسری دہائی کے قریب شروع ہوئی۔دری زبان کا پہلا مختصر افسانہ ''جہاد اکبر'' کے نام سے ۱۹۱۹ میں شائع ہوا۔اس کے تخلیق کار محمد حسین پنجابی درس وتدریس کی غرض سے علی گڑھ سے کابل آئے اور انگریزوں کے خلاف بہت متحرک رہے۔اس پاداش میں انہیں جیل بھی جانا پڑا۔اس کے بعد ۱۹۲۹ میں ہندستان واپس لوٹ گئے۔جہاد اکبر میں ہندستان میں چل رہے انگریزوں کے خلاف جدوجہد کو موضوع بنایا گیا ہے۔اس کے بعد دری کے اہم افسانہ نگاروں میں عبدالحی حبیبی کا نام اہمیت کا حامل ہے انہوں نے ۱۹۲۰ میں افسانہ نگاری میں طبع آزمائی کی۔

کسی بھی زبان کے ادب میں ہم عصر دیگر زبانوں کے رجحانات اور تغیرات سے اثر قبول کرنے کا عمل جاری رہتا ہے۔سبھی زبانیں دوسری زبانوں کے لفظی اور معنوی سرمایہ کو اپنے لسانی مزاج سے ہم آہنگ کر کے تصرف کی گنجائشیں پیدا کرتی رہتی ہیں۔اردو شاعری نے نہ صرف فارسی کی شعری روایت کو اپنے یہاں برتا بلکہ اس کی ترقی یافتہ شکل کو پورے طور پر اردو زبان میں رواج بخشا۔یہاں تک کہ اردو کی لسانی اور ادبی تشکیل میں فارسی کے بڑے احسانات ہیں۔اسی طرح ہندی بھی بالواسطہ طور پر فارسی سے اثر قبول کرتی رہی ہے۔مثلاً ہندی میں غزل ہو کہ دوسری شعری ہیئت سبھی کی تعمیر میں فارسی کا اہم رول رہا ہے۔غرض یہ کہ ہندوی، ہندستانی، اردو اور ہندی ہندستان کی عوامی زبان کو جس روپ میں بھی دیکھیں اس کا کلاسیکی ادب فارسی اور بالخصوص 'دری' سے ہمیشہ استفادہ کیا ہے۔اس کے علاوہ مذہبی اور روایتی لین دین کا معاملہ بھی ہمیشہ جاری رہا ہے۔ماہر آثار قدیمہ بی۔این مکھرجی نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ وسطی ایشیا کی طرز معاشرت پر ہندستانی سنگ تراشی، مصوری، مذہب اور قدیم تہذیب کے گہرے اثرات مرتب ہوئے ہیں۔وہ صوفیا جو وسطی ایشیا سے ہندستان میں آئے وہ پہلے سے ہی بدھ مت کی روایتوں ں سے واقف تھے۔اسی طرح ہندستان کے دوسرے رسم رواج کے باقیات کا عکس آج بھی اس علاقے کی سماجی زندگی میں دیکھائی دیتا ہے۔ہندستانی فلم اور رقص وسرود کی افغانستان میں

غیر معمولی مقبولیت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔لیکن سوال یہ ہے کہ ہندستان میں افغانی عوام کی زندگی،ان کی طرز زیست اور فنون و ادب سے ہم کتنا واقف ہیں؟ افسوس کہ ہندستان میں فارسی شعبوں کی کثیر تعداد ہونے کے باوجود ہم نے افغانستان کی تہذیب کے ساتھ ساتھ 'دری' اور 'پشتو' کے عظیم ادبی سرمایہ کو بھی نظر انداز کر دیا ہے اور فارسی کی ہر روایت کو ایرانی چشمے سے دیکھنے کی عادی ہوگئے ہیں۔حکومتی سطح پر نہ صحیح،تعلیمی اداروں کی سطح پر وسطی ایشیا کے ترقی پذیر ملکوں کے ادب اور زندگی سے متعلق تحقیق و تعلیم کو بڑھاوا دینا ہمارے علمی سرمایے میں اضافے کا اہم ذریعہ ہے۔کم از کم اہل زبان و ادب کا ان حقائق کو نظر انداز کرنا تہذیبی وسعت اور ادبی جدت سے انحراف کے مترادف ہے۔

افغانستان 'دری' اور 'پشتو' افسانہ نویسی کے آغاز وارتقا کے مطالعہ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اردو کی طرح ان دونوں زبانوں میں بھی افسانہ نویسی کی روایت بیسویں صدی میں شروع ہوئی۔لیکن اردو افسانہ فنی اور تکنیکی اعتبار سے اپنے ابتدائی دور میں ہی پختگی حاصل کر چکی تھی۔جبکہ پشتو اور دری افسانہ نگاری کی بہتر شکل ۱۹۵۰ کے بعد ابھر کر سامنے آئی۔اس میں شک نہیں کہ مشرق میں سب سے پہلے ہندستان میں افسانہ لکھنے کی روایت شروع ہوئی۔اس کی اہم وجہ یہ تھی کہ برطانوی حکومت کی وجہ سے مغربی ادب کے جدید رجحانات تک رسائی آسان تھی۔اردو کے توسط سے ہی پشتو اور دری میں افسانہ نویسی کے تجربات کئے گئے۔پروفیسر عبدالخالق رشید کے مطابق پشتو اور دری میں نئے نثر کی شروعات ۱۸۸۰ کے دہائی میں ہی ہو چکی تھی۔منشی احمد جان اور میر احمد شاہ رضوانی وغیرہ کو نئے نثر کے آغاز میں اہم تصور کیا جاتا ہے۔لیکن انہوں نے روایتی انداز سے خود کو الگ نہیں کیا۔بالخصوص منشی احمد جان مغربی اسلوب و تکنیک سے اچھی طرف واقف ہونے کے باوجود جزئی طور پر جدید طرز تحریر کو اپنایا۔ان کے بیشتر افسانے اور ناول روایتی اور داستانوی طرز تحریر پر مبنی ہیں۔

پشتو اور دری افسانوں کا مجموعہ ''ادھوری تصویر'' ہندی زبان میں ایک ایسی کتاب ہے جس کے ذریعے افغانستان کی دونوں زبانوں کے فکشن کی ترقیاتی مراحل کی تفہیم ممکن ہے۔اخیر میں اس کتاب کا تجزیاتی مطالعہ پیش کیا جا رہا ہے تا کہ وہاں کی ادبی صورت حال نمایاں ہو۔

مذکورہ کتاب ''ادھوری تصویر'' افغانستان کے دو قومی زبان یعنی دری اور پشتو کے منتخب افسانوں کا مجموعہ ہے۔ پروفیسر عبدالخالق رشید، اخلاق احمد آہن اور ڈاکٹر عبدالحلیم نے اپنے مشترکہ عمل سے دونوں زبانوں کے مشہور افسانوں کو یکجا کیا ہے اور اسے ہندی میں ترجمہ کیا ہے۔افغانستانی سفارت خانہ کے محکمہ روابط فرہنگی نے مذکورہ کتاب کو ۲۰۰۰ء میں دیو ناگری رس الخط میں منظر عام پر لایا۔اس کا ابتدائی حصہ سفیر مسعود خلیلی کی تحریر کا ہندی ترجمہ بعنوان ''ثقافت: دو قوموں کے درمیان گہری دوستی''، نائب سفیر اور ادارۂ روابط فرہنگی کے صدر فضل الرحمٰن فاضل کا پیغام اور وزٹنگ پروفیسر (جواہر لعل نہرو یونیورسیٹی) پروفیسر عبدالخالق رشید کا مضمون بعنوان ''عصری افغانی افسانے: ایک مختصر تعارف'' پر مشتمل ہے۔اس کے علاوہ

تیرہ افسانوں کو ہندی میں ترجمہ کر کے اس میں شامل کیا گیا ہے۔ان میں سے آٹھ افسانے پشتو کے ہیں اور پانچ دری کے ۔کتاب کے ٹائٹل پیج پر افغانستان کی کوہستانی اور برفیلی وادیوں کی دیدہ زیب مناظر منقش ہیں۔اس میں کل ۱۳۶ صفحات ہیں۔

پیش نظر مجموعہ میں شامل اکثر افسانے ۱۹۷۰ یا ۸۰ کے بعد کے معلوم ہوتے ہیں۔کیونکہ بیشتر تخلیق کاروں کی تاریخ پیدائش نصف صدی کے قریب یا اس کے بعد کی مندرج ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مشمولہ افسانے مذکورہ مدت میں یا اس کے بعد لکھے گئے ہونگے۔

دونوں زبانوں کے فکشن کی تاریخ کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں مختصر افسانہ کی ترقی یافتہ شکل یا ہیئت وتکنیک میں تجربات کا عمل بیسویں صدی کے نصف کے بعد پورے طور پر سامنے آیا ہے۔بالخصوص چھٹی اور ساتویں دہائی میں تخلیق کاروں میں ایک نئی بیداری پیدا ہوئی۔دوسری وجہ یہ ہے کہ تہذیبی اور ادبی اعتبار سے مشہور شہروں مثلاً کابل، ہرات، کندھار اور جلال آباد کے دانشوروں نے اخبار، رسالے اور ریڈیو کو ذریعۂ اظہار بنانے کی طرف متوجہ ہوئے۔اس دوران ریڈیو افغانستان کے ذریعے سیکڑوں افسانے نشر ہوئے جس کی وجہ سے فکشن نگاروں میں افسانہ نویسی کا جذبہ پیدا ہوا۔موجودہ دور میں تعلیمی بیداری اور نظریاتی وسعت کی وجہ سے بہتر افسانے لکھے جا رہے ہیں۔بالخصوص دری زبان کے افسانے کی خاصیت یہ ہے کہ اس میں مختلف النوع موضوعات کے عمدہ افسانے موجود ہیں۔اسلوب میں سادگی کے ساتھ ساتھ محاورے کو بہتر طریقے سے استعمال کیا گیا ہے۔دری زبان کے تخلیق کاروں نے اسلوب کے متعدد پیرایوں میں اپنے تجربات ومشاہدات کا اظہار کیا ہے۔موجودہ دور کے دونوں زبانوں کے تخلیقات میں عصری سماج اور زندگی کے مسائل کو بحسن وخوبی اجاگر کیا جا رہا ہے۔

یہ مختصر مضمون کتاب میں شامل ہر ایک افسانہ کا جداگانہ تجزیہ کی گنجائش نہیں رکھتا بایں وجہ مجموعی اور اجمالی طور پر ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی جا رہی ہے تاکہ پشتو اور دری میں فکشن کی روایت اور رجحان کا اندازہ لگایا جا سکے۔اس میں شک نہیں کہ کسی بھی ملک کا ادب وہاں کے داخلی اور خارجی ماحول ومسائل کی بنیادوں پر مبنی ہوتا ہے۔پشتو افسانہ کی بات کی جائے تو اس میں شامل بیشتر افسانے افغانستان اور سرحدی علاقے کی سماجی، سیاسی اور تہذیبی زندگی کے آئینہ دار ہیں۔بعض افسانوں میں امریکہ اور انگلینڈ کے ماحول کی بھی عکاسی ہوئی ہے تاہم ضمنی طور پر افغانستان کے مسائل اور پیچیدگیوں کو پس منظر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔مثال کے طور پر سعدالدین شپون کا افسانہ ''سفید برف اور لال پھول'' کی تعمیر امریکی ماحول میں ہوئی ہے۔چمچماتی کاروں، فلک بوس عمارتوں، کھنکھناتے ڈالر، فائیو اسٹار ہوٹل اور برفیلی سڑک کے پس منظر میں راوی خود کہانی کہتا ہوا سفر کرتا ہے۔اس سفر میں اسے ایک لڑکی کو ڈراپ کرنا پڑتا ہے جس کی کار خراب ہو چکی

ہوتی ہے۔ دوران گفتگو اس پر یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ لڑکی بھی افغانی ہے لیکن اس نے خود کو مغربی ماحول میں ڈھال لیا ہے اور اپنی مشرقی شناخت کو مکمل طور پر کھو دیا ہے۔ جبکہ راوی ابھی بھی ماضی کی یادوں کے سہارے جیتا ہے اور وہاں کے مسائل سے بیدار بھی ہے۔ اسی طرح ایمل پسارلئی کا ایک افسانہ ’اجڑا دیش‘ ہے جس کا پس منظر لندن کے روز و شب ہیں۔ لیکن اس کا اصل موضوع پرانی تہذیب اور وراثت کی ناقدری ہے۔ افسانہ نگار لندن میں ایک انگریز اسمتھ کے قریب رہتا ہے۔ اسمتھ افغاستان کی سیاحت کر چکا ہے۔ وہاں سے اس نے سستے داموں میں قدیم نوادرات کو خریدا تھا کیونکہ فروخت کرنے والے اپنے روزمرہ کی ضروریات کے خاطر اسے بیچنے پر مجبور تھے۔ ایک دن راوی کی ملاقات اسمتھ سے بہت مایوس حالت میں ہوئی۔ وجہ دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ امریکہ کے کسی میوزیم نے اس کی یونیورسیٹی سے ایک عظیم پینٹنگ خرید لیا ہے۔ کیونکہ یونیورسیٹی خسارہ میں چل رہی تھی۔ اب اس کی بھرپائی ہو گئی۔ راوی نے محسوس کیا کہ یہ ایک پینٹنگ کے کھو جانے سے اتنا مغموم ہے جبکہ اسی نے ہمارے ملک سے ایسے نوادرات محض تیس ہزار میں خریدے ہیں۔ اس طرح راوی نے ان مسائل کو بیان کیا ہے کہ مغرب کے لوگ اپنی قدیم تہذیب اور اس کی وراثت سے آج بھی کس قدر وابستہ ہیں جبکہ ہم اپنے تہذیبی اقدار اور آثار قدیمہ کے تحفظ کے تئیں غفلت میں ہیں یہاں تک کہ اس کی قدر سے بھی ہم نا آشنا ہیں۔

رہنور دزریاب کا افسانہ ’’سنجد کے سایے میں پلتا سانپ‘‘ کا موضوع ہندوافغان کی تہذیب اور محمود غزنوی کی داستان پر مبنی ہے۔ وہاں کے گھروں میں رات کو مائیں اپنے بچوں کو کہانیاں سناتیں کے سنجد کے قریب ہندستان کے سومناتھ مندر کا سانپ رہتا ہے جسے غزنوی نے مندر لوٹنے کے بعد وہاں لایا تھا۔ وہ سانپ جادوگر ہوتے ہیں اور سنجد کے پھولوں کی مہک سے مست اور غضب ناک ہو کر اس کی شاخوں میں لٹکے ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ یہ افسانہ داستانوی انداز میں لکھا گیا ہے۔ اس میں علامات واستعارات اور تلمیحات کو کثرت سے استعمال کیا گیا ہے۔ افسانہ ’’ادھوری تصویر‘ کا موضوع روداد محبت ہے تاہم اس کے ضمن میں مشترکہ خاندان کی روایت اور اس کے اقدار کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ نیز حالات اور زمانے کی تبدیلیوں کے ساتھ مشترکہ خاندان میں پیدا ہونے والے بکھراؤ کا پس منظر بھی اس میں موجود ہے۔

طالبان، مجاہدین اور دہشت گردی افغانستان کے سماج اور عوامی زندگی کے لئے ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ راتوں رات نوجوانوں کی گمشدگی سے ان کے ماں باپ کو شدید المناکیوں کا سامنا کرنا پڑا تھا، اس کے علاوہ شہر ہو کہ دیہات اس میں جو خوف اور بے چینی پائی جاتی تھی نیز اس کی وجہ سے نئی نسل کو جن پرخطر راستوں پر ڈھکیلا جا رہا تھا یہ سارے مسائل بھی اس دور کے افسانوں کے موضوع بن رہے تھے۔ اس کتاب میں شامل زرّین انجور کا افسانہ ’’ہڈّی‘‘ اور محمد اکبر کرگر کا افسانہ ’’لہولہان رات‘‘ میں انہی مسائل کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ پشتو کے دیگر افسانوں میں سماج کی معاشی تنگ دستی، بچوں

کی نفسیات، گھریلو مسائل، سیاسی نشیب وفراز اور طبقاتی کشمکش جیسے عمومی موضوعات کوشامل کیا گیا ہے۔

'دری' افسانے کے موضوعات بھی افغانستان کے متعدد خطّے، ملک، سماج اور تہذیب آئینہ دار ہیں۔اس مجموعہ میں ''جب کلی پھول بنی'' اکرم عثمان، ''بلّیاں جو انسان بن گئیں'' شپوزمی زریاب، ''ماں'' اسداللہ حبیب، ''ننہا مہمان'' حبیب فخری اور ''برسات کی ایک رات'' قادر مرادی یہ پانچ افسانے شامل ہیں۔اکرم عثمان دری کے بڑے افسانہ نگار ہیں۔ان کی پیدائش افغانستان کے مشہور شہر ہرات میں ۱۹۳۶ میں ہوئی۔''درز دیوار'' اور''جب کلی پھول بنی'' دو افسانوی مجموعہ منظر عام پر آچکی ہے۔یوروپ کی زندگی سے وابستگی کے باوجود انہوں نے فغانستان کی شہری زندگی کو عام زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔یہی ان کے افسانوں کی امتیازی حصوصیت ہے۔ان کے بیشتر افسانوں کے کردار اور پس منظر زمانی اعتبار سے انیسویں صدی کے اخیر اور بیسویں صدی کے شروع کے ہیں۔ان کے افسانوں کے بیشتر کردار ایک عام انسان ہیں جسے نہ دنیا کے مسائل سے سروکار ہے اور نہ ہی داخلی پیچیدگیوں سے۔انہی کے ہم عصر رہنورد زریاب ایسے افسانہ نگار ہیں جنہوں نے ملک اور سماج کے مختلف مسائل پر گہرائی سے غور فکر کیا اور سنجیدگی سے اسے اپنے افسانوں کا موضوع بنایا۔دری زبان کی افسانے کی تاریخ میں ان کا اہم مقام ہے۔رہنورد کی بلند خیالی اور گہرے غور وفکر کا نتیجہ ہے کہ ان کے افسانوں کے کردار کے ذریعہ زندگی کی کشمکش اور ان دیکھے مسائل ابھر کر سامنے آتے ہیں اور قاری کو غور وفکر پر مجبور کر دیتے ہیں۔انسان کی ظاہری روپ سے قطع نظر اس کی داخلی اور ثانوی روپ کو بہتر انداز میں پیش کرنے کی فنکارانہ قدرت ان کی امتیازی شان ہے۔حالانکہ ان کے اسلوب اور پیش کش کے انداز پر مارکسی دانشوروں اور دیگر تبصرہ نگاروں نے منفی تنقید کیا ہے۔لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ عالمی سطح پر ادب میں بلند خیالی اور آزاد خیالی کو عمومی طور پر بہتر تصور کیا گیا ہے۔انہوں نے اپنے اسی طرز تحریر اور کہانی کے اندر نفسیاتی باریکیوں کی نبض شناسی سے ادبی استحکام پایا ہے اور ہر خاص و عام قاری کے دل میں جگہ بنائی ہے۔اس کے علاوہ اسداللہ حبیب، حسین فخری اور قادر مرادی جن کے افسانے اس میں شامل ہیں، انہوں نے ۸۰ کے بعد افسانے میں نئے تجربات کئے اور ہم عصر افغانی بدحالی اور عوامی صورت حال کی قابل رحم کیفیت کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا ہے۔نیز ان کے افسانوں میں ہجرت سے پیدا شدہ بکھراو، غیرملکی فوجیوں کی ظلم و استبداد، قتل، گھر سے بے گھر ہونا اور دیگر موجودہ اضطرابی کیفیت وبگڑی ہوئی صورت کی بھرپور عکاسی کی گئی ہے۔غرض یہ کہ مذکورہ کتب کے مشمولہ بیشتر افسانے افغانستان کے عہد بہ عہد بدلتی صورت حال کے مرقع ہیں۔

جیسا اوپر میں ذکر ہوا کہ اس کتاب کے جملہ مشمولات کو ہندی میں ترجمہ کرنے کے بعد ترتیب دیا گیا ہے۔لہذا ترجمہ نگاری کے اصول وفن کی پاسداری اور جس زبان میں ترجمہ کیا جا رہا ہے اس کے مزاج سے ہم آہنگی پر کتنی توجہ دی گئی ہے اس کی قدر پیمائی بھی ضروری ہے۔کتاب کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ مترجمین نے اس بات کا خاص

خیال رکھا ہے کہ قرات میں روانی ہو۔ پشتو اور دری کی روح کو باقی رکھتے ہوئے ہندی زبان کے مزاج سے ہم آہنگ کرنے کی کاعمل بھی بہتر ہے۔ ہر زبان اپنی تاریخ اور تہذیب سے جڑی ہوتی ہے۔ بہت سارے اس کے اپنے محاورے اور ضرب الامثال ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ اسلوب اور پیش کش کا انداز میں اختلاف لسانی سطح کے ساتھ ساتھ انفرادی اور موضوعاتی سطح پر بھی ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر ایک خیال، ایک موضوع یا ایک واقعہ کو ایک ہی زبان میں بیان کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں اور سبھی کا ایک پس منظر ہوتا ہے۔ مترجم کا ان باریکیوں پر کتنی گرفت ہے اس کا اندازہ ترجمہ سے کیا جا سکتا ہے۔ مذکورہ کتاب کے مترجمین نے ترجمہ نگاری کی ان مشکلات پر قابو پانے کی بھرپور کوشش کی ہے اور اہل ہندی کو عمدہ ادبی سرمایہ سے استفادہ کا سامان فراہم کیا ہے۔

موجودہ عہد میں دونوں زبان کے ادیب دنیا کے مختلف خطے سے ادبی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ برصغیر کے علاوہ امریکہ، یوروپ اور کناڈا کے متعدد شہروں میں افغانی ادیب مہاجروں کی ایک بڑی تعداد رہتی ہے۔ ان کے افسانوں میں جنگ اور ہجرت کی مسائل کے ساتھ ساتھ دیگر داخلی بحران کی کیفیت اور ملکی سیاست کی نوعیت بیانیہ کے روپ میں شامل ہو رہے ہیں۔

☆☆☆

ڈاکٹر یاسر عباس
شعبہ فارسی
جامعیہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

واجد علی شاہ کی فارسی شاعری پر ایک نظر

شہر لکھنو یعنی گہوارہ علم و ادب، اس کی ادبی حیثیت نوابین اودھ کی مرہون منت ہے۔ جب تخت دہلی باہری حملہ آوروں سے نبرد آزما تھا تو ایسے میں شعر و ادب کی محافل کا انعقاد محال تھا لہذا شعرا اپنی تخلیقات بادشاہ، امرا، وزرا کے روبرو پیش نہیں کر پا رہے تھے۔ نتیجۃً انعام و اکرام سے بھی محروم تھے۔ شاعر و ادیب کو اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو بروے کار لانے کے لیے سازگار ماحول، پرسکون و اطمینان بخش حالات کی ضرورت ہوتی ہے جہاں وہ اپنی فکر کو اپنے خیال کو بے روک ٹوک دوڑاتا پھرے، مفاہیم و مضامین کے بحر عمیق میں غوطہ زن ہو کر نئے نئے گوہر آبدار الفاظ کے سانچے میں ڈھالکر سامعین و مخاطبین کے سامنے پیش کرتا ہے تاکہ مقبولیت حاصل کر سکے۔ شہر دہلی کی سراسیمگی و نا آسودگی نے شعرا و ادبا کو دہلی سے ہجرت کرنے پر مجبور کر دیا۔ اور دہلی سے چلکر ان مہاجرین نے لکھنو کو اپنا مستقر قرار دیا جہاں نوابین اودھ نے ان شعرا و ادبا کو خاطر خواہ انعام و اکرام سے نواز کر علم و ادب کی پیشرفت میں اہم کردار ادا کیا۔

انہیں ادب پرور و ادب نواز نوابین میں ایک نام محمد واجد علی شاہ کا بھی ہے۔ جو نہ صرف ادب نواز و شعر فہم تھے بلکہ خود بھی ادیب و شاعر تھے۔ مزید برآن یہ کہ ذواللسان شاعر تھے یعنی اردو کے ساتھ ساتھ فارسی زبان میں بھی خامہ فرسائی فرماتے تھے۔

واجد علی شاہ کا اصل نام بوستان اودھ ص ۹۲ کے مطابق ''محمد واجد علی شاہ'' تھا اختر تخلص اور ''سلطان عالم'' لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ کوکب قدر سجاد علی میرزا کی تحقیق کے مطابق:

''واجد علی شاہ ۱۰ ذی قعدہ ۱۲۳۸ھ مطابق ۱۹ جولائی ۱۸۲۳ء کو لکھنو میں پیدا ہوئے''۔ [۱]

ان کے والد کا نام امجد علی شاہ اور والدہ ملکہ کشور تھیں۔ امجد علی شاہ نے ان کی تعلیم کا خصوصی خیال رکھا۔ واجد علی شاہ نے کامل و فاضل استادوں سے فیض حاصل کر کے اپنی فطری ذہانت و ذکاوت سے بہت کچھ سیکھا۔ ابتدائی تعلیم و تربیت کے سلسلے میں واجد علی شاہ خود فرماتے ہیں:

''جب عمر کے پانچ برس گزرے تو باپ نے مکتب کے حوالے کر دیا''۔ [۲]

''وزیرنامہ'' میں وزیر السلطان نواب سید محمد امیر علی خاں امیر اس جانب مزید روشنی ڈالتے ہیں:

''در زمان یسیر بہ آموزش کتب درسیہ گردیدہ با اتالیقان کامل و اوستاذان فاضل در پیوست''۔ ۳؎

تذکرہ سراپا سخن میں نواب واجد علی شاہ کا مختصر ذکر اس طرح کیا گیا ہے:

''سلطان عالم محمد واجد علی شاہ بادشاہ اختر کے سوائے تالیف وتصنیف کثیرہ کے تین دیوان تین مثنویاں کہ خلاصہ فکر عالی ہیں طبع ہو کے واسطے فیض عام کے تقسیم فرمائی ہیں''۔ ۴؎

مؤلف ''بوستان اودھ'' نے نواب کی تحریر کے ساتھ ساتھ عجز و انکساری کو کچھ یوں بیان کیا ہے:

''خط شکستہ و نستعلیق ہر دو خوش نوشتی و تحریر مکاتیب بذل فصاحت کردی و از غایت عجز و انکساری ملازمان و فرزندان خود را نیز الفاظ تعظیمی محروم نداشتی''۔ ۵؎

۱۳ فروری ۱۸۴۷ء کو تخت نشینی عمل میں آئی۔ ۶؎

نواب امین الدولہ امداد حسین خاں ان کے خاص اتالیق تھے۔ اختر نے ان سے علم طب کی دو کتابیں ''میزان الطب'' اور ''شرح اسباب'' پڑھی تھی۔ بلند پایہ شاعر اور ادیب تھے۔ شعر و ادب کے میدان میں ان کے استاد فتح الدولہ مرزا محمد رضا برق تھے۔ جملہ اصناف سخن پر طبع آزمائی کی تھی۔ اختر نے غزل، مثنوی، مخمس، رباعی، سلام اور مرثیہ وغیرہ میں طبع آزمائی کی۔ فارسی کا کلام بھی خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ زود گو اور برجستہ شعر موزوں کرنے کے عادی تھے۔ زبان کی صفائی اور صحت، الفاظ کی ترکیب، نشست و برخاست میں خود اپنی مثال آپ رہے۔ واجد علی شاہ کے گھر میں ہونے والے مشاعروں میں تمام ہندوستان کے مشہور شعراء طبع آزمائی کرتے تھے۔ یہاں تک کہ خاص مصاحبین میں فتح الدولہ بخشی، مرزا محمد رضا برق، تدبیر الدولہ مدبر الملک مظفر علی خاں اسیر، گلشن الدولہ بہار وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ واجد علی شاہ کی شاعری اور اس کے مختلف پہلوؤں پر خواجہ عبدالرؤف عشرت رقمطراز ہیں:

''ہمارا دعوی ہے کہ حضرت سلطان ابن سلطان خاقان ابن خاقان حضرت ابومنصور ناصر الدین سکندر جاہ بادشاہ عادل قیصر زمان سلطان عالم محمد واجد علی شاہ اختر سابق شاہ اودھ اردو کی ہر صنف میں قادر الکلام تھے اور نظم کے ہر صیغے میں آپ نے داد سخن دی ہے''۔ ۷؎

واجد علی شاہ کی شاعری کا راجہ درگا پرساد سندیلوی اس طرح ذکر کرتے ہیں:

"حضرت سلطانعالم واجد علیشاہ بادشاہ المتخلص به اختر در سخن سرائی و معنی آفرینی از ابلغ البلغاء و افصح الفصحاء بوده اند مثل او بادشاہی باین جامعیت علوم و فنون بر سر زمین هند بر نخاسته و چنین فرمانروای با چندین فضل و کمال در فضای مملکت ہندوستان علم بادشاہی نافراشته، محامد ذات با صفاتش محتاج تفصیل و توضیح نیست"۔۸؎

عہد واجدی کے لکھنو میں شاعری کے ماحول اور شعرا کی قدر دانی کے سلسلے میں مزید لکھتے ہیں:

"بادشاہ المتخلص به اختر سر سخن سرایی و معنی آفرینی از ابلغ البلغاء و افصح الفصحاء بوده اند در عہد دولتش شعرایی نازك خیال و سخن روان معنی شناس به پایی تخت او جمع آمده از پایه شناس و قدر دانی آن حضرت دامن آرزو پر از گل هایی مراد کردند و بیش از وہم و خیال از القاب و خطاب و زر و جواہر بہره وافر بودند۔۹؎

مندرجہ بالا بیانات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ نواب نے علم وادب کی خاطر خواہ خدمت انجام دی ہے۔واجد علی شاہ نے نظم ہی نہیں بلکہ نثر میں بھی اپنی کافی یادگاریں چھوڑی ہیں۔سید اسرار حسین اس جانب اس طرح اشارے کرتے ہیں:

''ہندوستان میں کسی بادشاہ کی تصانیف اتنی زیادہ اور کارآمد نہیں جس قدر واجد علی شاہ کی ہیں واجد علی شاہ کے خطابات اور احکام وغیرہ میں شاعری اور ادب کے جوہر کوٹ کوٹ کر بھر دئے ہیں''۔۱۰؎

کوکب قدر میرزا نے نواب واجد علی شاہ کی کل تصنیفات و تالیفات کی تعداد ۴۲ بیان کی ہے جس میں سے'' عشق نامه،مجموعه واجدیه،بحر ہدایت،صوت المبارك،نصائح اختری،صحیفه سلطانیه،مباحثه بین النفس والعقل،جوہر عروض،ملك اختر اور ملاذ الکلمات' 'وغیرہ فارسی زبان میں ہیں باقی اردو زبان میں ہیں۔

کلیات اور دیوان واجد علی شاہ میں اردو کلام کے ساتھ ساتھ جا بجا فارسی کلام بھی موجود ہے لیکن اتنی تعداد میں

نہیں کہ باقاعدہ جداگانہ فارسی دیوان ترتیب پا جائے۔واجد علی شاہ کی تصنیفات میں علم عروض سے متعلق کتاب ''جوہر عروض''(فارسی اور اردو) اور ''ارشاد خاقانی'' شامل ہیں۔ارشاد خاقانی آن لائن مطالعہ کے لیے دستیاب ہے۔ان کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ واجد علی شاہ کو عروض پر دسترس تھی اس کا بین ثبوت یہ ہے کہ دیوان میں قصیدہ،غزل وغیرہ جہاں شروع ہوا ہے اس کے عنوان کے ساتھ بحر کا مکمل نام اور مطلع کے ساتھ برابر حاشیے کی جگہ پر''ارکان بحر'' تحریر ہیں البتہ ''ریختہ'' پر موجود ''کلیات واجد علی شاہ'' میں یہ فنکاری نہیں ہے۔ابھی جو دیوان آن لائن دستیاب ہیں ان میں بحور اور ارکان پر سیاہی پھیر دی گئی ہے۔وگرنہ علم عروض سے ناواقف حضرات بھی اس دیوان سے کچھ نہ کچھ عروضی استفادہ ضرور کر پاتے۔عموماً غزلوں کی بحریں مسدس یا مثمن ہوتی ہیں لیکن واجد علی شاہ نے ایک غزل بحر ہزج مربع سالم محذوف میں نظم کی ہے:

بدنیا بی قرارم   بحال خویش زارم
نہ من آنم نہ اینم   مگر سینہ فگارم
بحکمت تاج لقمان   بمحفل نی سوارم ۱۱؎

شاعر کا کلام اس کے باطن کا آئینہ ہوتا ہے۔اس کا مزاج،اس کا اخلاق،اس کا رہن سہن،طور طریقہ،فکر سب شاعر کے کلام میں نظر آتے ہیں۔ایک بادشاہ ہونے کے باوجود واجد علی شاہ کے کلام میں انانیت نہیں ہے۔وہ خود کو منوانے کی کوشش نہیں کرتے یا اپنے بادشاہ ہونے پر فخر نہیں کرتے ہیں بلکہ اپنے کلام میں منکسر نظر آتے ہیں۔مندرجہ بالا غزل کے دو شعر اسی انکساری سے پر ہیں:

مرا نسبت بخاك است   نہ من نورم نہ نارم
بگیر این خاك یکمشت   غبار رہگذارم ۱۲؎

یا دوسری جگہ اپنی عاجزی وانکساری کو اس طرح نظم کیا ہے:

منم آن کہ از نظم گویان نیم
ز سہم تفکر زمشك تنم
نہ از نثر گویان ذی اعتبار
نہ از کاتبان ثریا نگار ۱۳؎

خدا کی ذات پر یقین،اس کے فضل وکرم پر اعتبار انسان کو دنیا سے بے نیاز کر دیتا ہے جو بارگاہ الٰہی میں نیاز گزار ہو جائے وہ پھر دنیا اور دنیا والوں سے غرض و غایت نہیں رکھتا یعنی عشق خداوندی دنیاوی خیالات سے بے نیاز

کر دیتا ہے اسی مفہوم کو واجد علی شاہ نے خوبصورتی سے نظم کیا ہے:

دلم بصدق خداوند جان پناہ گرفت   مرا چہ کار ز پاپوش بی یقین باشند ۱۴؎

شعرا حضرات اکثر اپنے کلام میں تعلّی فرماتے ہیں تو مبالغہ سے بہت حد تک کام لیتے ہیں۔شاہ اختر نے تعلّی میں قرآنی تلمیح سے خوب فائدہ اٹھایا۔قرآن مجید کو حبل المتین کہا جاتا ہے۔حضور اکرمؐ کا توصیف قرآنی میں ارشاد گرامی ہے:

''ان ھذا القرآنَ ھو النورُ المبینُ والحبلُ المتین والعروۃُ الوثقیٰ والدَرَجَۃُ العلیا والشفاءُ الاشقی'' بے شک قرآن واضح نور ہے مضبوط رسی ہے،محکم سنبھالنے والا ہے،بلند پایگاہ ہے اور بہترین شافی ہے۔۱۵؎

اسی سلسلے میں حضرت علی علیہ السلام فرماتے ہیں:

''و علیکم بکتاب اللهِ فانهُ الحبلُ المتین'' تمہارے لیے کتاب خدا ہے پس بے شک وہ ایک مضبوط رسی ہے۔۱۶؎

حبل متین یعنی مضبوط رسی،واجد علی شاہ اس تلمیح کے ذریعے اپنے کلام کی وقعت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں اگر ہر شعر پر دو چار شعر اضافہ کر دوں تو ''حبل متین'' کی طرح مصرع متین ہو جائیں گے:

دو چند شعر اضافه کنیم بر هر شعر
مثال حبل متین مصرع متین باشند۱۷؎

قرآنی تلمیحات کے علاوہ عام تلمیحات کا بھی بخوبی استعمال کیا ہے اپنی پریشانی و اضطراب پر خود کو تسلی دیتے ہوئے کہتے ہیں میرے پاؤں میں تو چھالے پڑ گئے لیکن قیس اس بیابان کو پار چکا ہے:

بنظر آمده این آبله پا خانه خراب
قیس طی کرد مگر روی بیابانم را ۱۸؎

واجد علی شاہ کے کلام کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے واجد علی شاہ نے دیوان حافظ کا غایر مطالعہ کیا ہے اسی لیے حافظ شیرازی سے بہت متاثر نظر آتے ہیں۔وطن کی محبت ایمان کا جز ہے۔ہر پڑھا لکھا شخص،ادیب و دانشمند وطن کی قدر و منزلت کو سمجھتا ہے۔حافظ شیرازی کو اپنے وطن شیراز سے بہت زیادہ محبت تھی اسی لیے کہا تھا:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلی را ۱۹؎

یا دوسری غزل میں اپنی زبان فارسی کو حیات بخش کہا ہے یعنی ''خوبان فارسی گو'' عمر بخشنے والے ہیں۔ حافظ کہتے ہیں:

خوبان پارسی گو بخشند گان عمرند

ساقی بده بشارت رندان پارسا را ۲۰؎

واجد علی شاہ نے لفظ ''خوبان'' کے استعمال سے اپنے وطن عزیز لکھنؤ کی اہمیت واضح کی ہے کہتے ہیں خوبان جہان سے ہر کوچہ ہر گلی روشن ومنور ہے یہ لکھنؤ نہیں بلکہ ایک گلستان ہے:

ز خوبان جہان هر کوچه مثل شمع روشن شد

نگویم لکهنئو شاید ہمین باشد گلستانی ۲۱؎

اسی غزل کے مقطع میں حافظ شیرازی سے اپنی محبت وارادت کا اظہار اس طرح کیا ہے:

مثال بلبل شیراز هر سو نغمه زن باشد

خدایا کن برای اخترؔ خوش لہجه سامانی ۲۲؎

جس طرح حافظ شیرازی عالم بے عمل یا ریا کار سے شکوہ کناں نظر آتے ہیں کہ یہ واعظ جو منبر پر محراب میں جلوہ افروز ہیں جب یہ تنہائی میں جاتے ہیں تو ان کا انداز ہی جدا ہوتا ہے یہ کام ہی دوسرے انجام دیتے ہیں۔ حافظ ہی کی طرح شاہ اختر بھی ایسے علماء سے متنفر نظر آتے ہیں۔ واجد علی شاہ کے مطابق آج کے علمائے دین ایسے ہیں کہ دین جو واضح ہے سب پر عیاں ہے اس کو پوشیدہ کر دیتے ہیں:

کشاده مذہب حق هم کنند پوشیده

درین زمانه اگر عالمان دین باشند ۲۳؎

حافظ شیرازی کے نزدیک لب شیریں سے چاہے جتنی تلخ بات نکلے سامع کو اچھا لگتا یعنی اگر شیریں لہجے میں کوئی نصیحت یا گزارش کرتے ہیں تو وہ زود اثر ہوتی ہے حالانکہ حافظ کے شعر میں شوخی مضمر ہے:

اگر دشنام فرمائی و گر نفرین دعا گویم

جواب تلخ می زیبد لب لعل شکر خارا ۲۴؎

واجد علی شاہ نے اس شوخی کو اور واضح کر دیا ہے:

من ز لب لعل او خون جگر خورده ام

فال مبارک دهد حجت نفرین او ۲۵؎

صنعت تشبیہ کا شاعری میں کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے تشبیہ کے ذریعہ شاعر اپنے تصورات کو تصدیق کا جامہ

پہنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اپنے خیال کو وجود عطا کرتا ہے وہ اپنے ذہن کی ایجادات کو موجودات میں تلاشتا ہے تا کہ مخاطب کو اپنے مضمون سے قریب کر سکے اور اپنے مافی الضمیر کو آسانی کے ساتھ سمجھا سکے۔ واجد علی شاہ نے غزل کے مطلع میں ایک لفظ سے تلمیح اور تشبیہ دونوں کا فائدہ اٹھایا ہے۔ ''فرہنگ معین'' میں یعسوب کے معنی پادشاہ زنبوران عسل، رییس بزرگ، ''فرہنگ عمید'': پیشوا، سر کردہ، بزرگ قوم. ''لغت نامہ دہخدا'': پادشاهان زنبوران عسلان تینوں فارسی فرہنگ کے مطابق یعسوب کے معنی شہد کی مکھیوں کا سردار، پیشوا، رہبر اور قوم کے بزرگ کے ہیں۔ ''لغات کشوری'' میں (۲۶) یعسوب کے معنی ''شہد کی مکھیوں کا سردار، سردار قوم'' تحریر ہے۔ یعسوب حضرت علی کا بھی ایک لقب ہے۔ حضرت رسول اکرمؐ کی بہت مشہور حدیث ہے:

''یاعلیؑ انت یعسوب الدین و انت یعسوب المومنین'' اے علی تم دین کے یعسوب ہو اے علی تم مومنوں کے سردار ہو۔ ۲۷

واجد علی شاہ کہتے ہیں کہ دل یعسوب کی طرح وسیع ہونا چاہیے کمین گاہ میں چھپ کر شکار کرنے کا کوئی مزہ نہیں، سامنے سے وار کرو چھپ کر وار کرنا شکار کرنا بہادری نہیں:

دل کشادہ چو یعسوب انگبین باشند
چہ لطف صید کہ صیاد در کمین باشند ۲۸؎

اسی غزل کے دوسرے شعر میں تشبیہ کے ساتھ محاورہ ''آستین کا سانپ'' کا بھی اچھا استعمال کیا ہے محبوب کے کاکل سانپ کی مانند لچکدار ہوتے ہیں اور اس کی پلکیں نوکیلی تو پلکیں بھی کاکل کی ہی مانند ہیں جو عاشق کے دل میں چبھ جاتی ہیں لیکن آستین کے سانپ کی طرح کب دغا کر جائے کوئی خبر نہیں:

علوی مرغ بہاری شود دم طاؤس
مژہ چو کاکل او مار آستین باشند ۲۹؎

شوخیانہ مضامین کی ادائیگی کے لیے تشبیہ کا استعمال بہت خوب معلوم ہوتا ہے اس سے شوخی میں اور شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ کہتے ہیں محبوب کے ابرو سے قمر طلوع ہو رہا ہے اگر اس منظر کو کوئی ضعیف دیکھ لے تو جوانوں کے سے انداز پیدا ہو جائیں:

بنگری بر رخ ابرو قمر ظاہر شد
قامت پیر چو انداز جوان میدارد ۳۰؎

یہ عام مشاہدہ ہے کہ اگر کہیں تضاد ہو تو بات بنتی نہیں ہے بگڑتی ہے لیکن شاعری میں اسی تضاد کو صنعت مانا جاتا

ہے اور شاعر جب اس تضاد کو اپنے شعر میں استعمال کرتا ہے تو شعر کی موزونیت، استدلالی کیفیت اور لفظی خوبصورتی کے ساتھ ساتھ معنوی خوبصورتی بھی دوبالا ہو جاتی ہے۔ واجد علی شاہ نے متعدد مقامات پر صنعت تضاد کا استعمال کیا ہے۔

عشق وہ جذبہ ہے جس سے ہر بشر متاثر ہوتا ہے یہ الگ مرحلہ ہے کہ وہ عشق کون سا ہے کسی کا عشق حقیقی ہوتا ہے یعنی خدا سے عشق ہوتا ہے تو کسی کا عشق مجازی ہوتا ہے اب عشق مجازی کی مختلف صورتیں ہیں تو عشق کے بھی جداگانہ مدارج ہیں اہل تصوف کے نزدیک عشق نہ ابتدا ہے نہ انتہا بلکہ ''انس و ہمدردی'' پہلا قدم ہے تو ''ولا'' آخری مرحلہ۔ عشق کے ان مدارج میں ہمدردی کے بعد محبت، مودت، وغیرہ بھی ہیں جو ہمدردی سے بالا ہیں۔ محبت ماں باپ، بھائی، بہن، بیوی، شوہر اور آج کل کے فیشن کے مطابق جانور مثلاً کتا، بلی، کبوتر، تیتر وغیرہ کسی سے بھی ہو سکتی ہے۔ محبت میں انسان ہوش وحواس نہیں کھوتا بلکہ محبت ومودت میں باہوش و باشعور بنتا ہے استاد کی محبت جہاں علم ودانش کے راستے دکھاتی ہے وہیں والدین و بزرگان کی محبت دنیاوی تجربات سے آگاہ کر کے ہوشیار کرتی ہے اور بھائی بہن کی محبت ذمہ داری کا احساس بیدار کرتی ہے۔ لیکن عشق وجنون انسان کے ہوش، فہم وفراست کے دشمن ہیں جہاں عشق کا بھوت سوار ہوا پھر دوسری چیزوں کی خبر نہیں رہتی۔ یہ ایسا مرض ہے جس کا علاج صرف محبوب کر سکتا ہے۔ مولانا رومی (متوفی ۶۷۲) نے مثنوی معنوی میں اسی طرف اشارہ کیا ہے:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما

ای طبیب جملہ علتہای ما

سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۱) جنہوں نے اپنی عمر کا زیادہ تر حصہ سیر وسیاحت میں گزارا وہ عشق کی بات کرتے ہوئے کہتے ہیں:

دوستان گویند سعدیؔ دل چرا دادی بہ عشق

تا میان خلق کم کردی وقار خویش را

امیر خسرو دہلوی (متوفی ۷۱۹) اپنی ایک غزل میں رطب اللسان ہیں:

از سر بالین من برخیز ای نادان طبیب

دردمند عشق را دارو بجز دیدار نیست

حافظ شیرازی (متوفی ۷۲۵) عشق کو جاویدانہ زندگی کا ذریعہ سمجھتے ہیں ان کے نزدیک عاشق کبھی مرتے نہیں بلکہ دنیا میں ان کے چرچے باقی رہتے ہیں اور وہ لوگوں کے دلوں میں زندہ رہتے ہیں:

ہرگز نمیرد آن کہ دلش زندہ شد بعشق

ثبت است بر جریده عالم دوام ما

فراق گورکھپوری کے نزدیک تو عشق توفیق ہے:

کوئی سمجھے تو ایک بات کہوں
عشق توفیق ہے گناہ نہیں

مرزا اسداللہ خاں غالبؔ عشق کی بات کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عشق پر زور نہیں ہے یہ وہ آتش غالبؔ
نہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے

یا دوسری غزل میں کہتے ہیں:

کھلتا کسی پہ کیوں یہ مرے دل کا مدعا
شعروں کے انتخاب نے رسوا کیا مجھے

مرزا غالب سے ملتا ہوا مفہوم واجد علی شاہ نے بھی صنعت تضاد کا استعمال کرتے ہوئے نظم کیا ہے:

لعنت ای عشق مکن راز نہان را پیدا
آنچہ پوشیدہ دل ہست عیان میدارد ۳۱؎

یا اسی غزل کے بعد کے شعر میں صنعت تضاد سے معنی میں مزید جلا پیدا کی ہے:

خوش شدم از غم و شادی فلك من امروز
لطف نیرنگ بھم بھر جھان میدارد

واجد علی شاہ نے ایک ہی شعر میں ''جنگ وصلح'' اور ''ہندوان وایمان'' متضاد کو ایک ہی مصرع میں نظم کر کے تردد کی کیفیت کو بیان کیا ہے:

ز دست ہندوان نالان بمذہب رھزن ایمان
بجنگ و صلح چون نادان بوقت آشتی جانی ۳۲؎

صنعت تنسیق الصفات محبوب و مطلوب کی توصیف کے لیے ''تشبیہ'' کی طرح بہت کارآمد ہے اس کے ذریعہ شاعر اپنے معشوق کی خوبصورتی کو وضاحت سے بیان کر پاتا ہے وہ مترادفات کا اچھا استعمال کرتا ہے اپنے مضمون کو وسعت عطا کرتا ہے۔ محبوب کے قد کو قیامت برپانے والا، سیاہ بالوں کو جادو کہنا، آنکھیں شہد کی متلاشی بتلانا شاعر کی اپنے محبوب کی پیکر تراشی ہے جو دلربائی و چالاکی میں سب سے بڑھ کر ہے تو مکروفریب میں آفت دنیا لیکن عصمت کے لحاظ سے پاکدامن ہے:

قیامت قامت و روی چو بینش انگبین جوئی
سیہ موہاش جادوی بسن و سال نادانی
بہ غمزہ از ہمہ بالا بچالاکی بت رعنا
بعشوہ آفت دنیا بعصمت پاکدامانی ۳۳؎

اچھے شعر کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ آفاقی ہوتا ہے زمانے کا قیدی نہیں ہوتا بلکہ جس وقت بھی پڑھا جائے اسی وقت کے لیے موزوں معلوم ہو اور ایسے اشعار ہی شاعر کو زندہ جاوید رکھتے ہیں۔اسی کیفیت سے بھرپور واجد علی شاہ کا یہ دعائیہ شعر ملاحظہ فرمائیں:

یا الہی بجہان شورش دل دور شود
صرصر غم نرسد روی گلستانم را ۳۴؎

واجد علی شاہ اتنے عرصے بادشاہ نہیں رہے کہ جتنے عرصے گھر سے دور رہے پریشان حال رہے۔یہ اضطراب و بے چینی شاہ اختر کی شاعری میں بھی نظر آتی ہے۔وہ خود کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ جیسے چاند کی گردش ہمیشہ نہیں رہتی اسی طرح گردش دوراں سے پریشاں نہو آہستہ آہستہ یہ مصائب و آلام کا زمانہ بھی ختم ہو جائیگا۔ناکامی سے رنجیدہ و کبیدہ خاطر ہونے کی ضرورت نہیں جو آیا ہے وہ جائیگا ہی جس طرح بچے آہستہ آہستہ جوان ہوتے ہیں اسی طرح براوقت بھی ٹل جاتا ہے:

ببین دور قمر حیران مشو از گردش دوران
بچہرہ می رسد روی نقاب آهستہ آهستہ
ز ناکامی دل بازیچگاہ خود نیازاری
بطفلان می رسد رنگ شباب آهستہ آهستہ ۳۵؎

واجد علی شاہ کا فارسی کلام بھی ان کے اردو کلام کی طرح پر مغز و پر کیف ہے۔واجد علی شاہ اپنی مادری زبان اردو ہی کی طرح فارسی زبان پر بھی مکمل مہارت و قدرت رکھتے تھے۔

ماخذ:

۱۔ واجد علی شاہ کی ادبی و ثقافتی خدمات،کوکب قدر سجاد علی میرزا،ترقی اردو بیورو،نئی دہلی،ستمبر ۱۹۵۵،ص ۵۴
۲۔ حزن اختر،مقدمہ،واجد علی شاہ اختر، ص ۵۷
۳۔ وزیرنامہ،وزیرالسلطان نواب سید محمد امیر علی خاں امیر،ص ۹۷
۴۔ تذکرہ سراپا سخن،ص ۳۳

۵۔ بوستان اودھ، درگا پرساد، در مطبع ثمر ہند بیجناتھ لکھنوَ، ص ۱۵۷

۶۔ واجد علی شاہ کی ادبی وثقافتی خدمات، کوکب قدر سجاد علی میرزا، ترقی اردو بیورو،نئی دہلی، ستمبر۱۹۵۵،ص ۶۱

۷۔ تذکرہ آب بقا،ص۳

۸۔ بوستان اودھ، درگا پرساد، در مطبع ثمر ہند بیجناتھ لکھنو، ص ۱۳۳

۹۔ بوستان اودھ، درگا پرساد، در مطبع ثمر ہند بیجناتھ لکھنو، ص ۱۵۷

۱۰۔ قدیم ہنرمندان اودھ، سید اسرار حسین، ۱۹۳۶ء ،ص ۳۷

۱۱۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۴۷۵

۱۲۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۴۷۶

۱۳۔کلیات واجد علی شاہ، ص ۱۰

۱۴۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۲

۱۵۔تفسیر حسن بن علی، قم مدرسہ امام مہدی، چاپ اول ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۹

۱۶۔ نہج البلاغہ، خطبات حضرت علی علیہ السلام، مولف، سید رضیؒ ،ص ۲۱۹

۱۷۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۱

۱۸۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۱۹۷

۱۹۔ دیوان حافظ شیرازی، غزلیات، غزل ۳

۲۰۔ دیوان حافظ شیرازی، غزلیات، غزل ۵

۲۱۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۸۹۳

۲۲۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۸۹۳

۲۳۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۱

۲۴۔دیوان حافظ شیرازی، غزلیات، غزل ۵

۲۵۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۶۳۹

۲۶۔لغات کشوری، ص ۵۸۱

۲۷۔شرح نہج البلاغہ، ابن ابی الحدید، ج ۱۹ ،ص ۲۲۴

۲۸۔دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۱

۲۹۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۱

۳۰۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۳

۳۱۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۳۵۳

۳۲۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۸۹۲

۳۳۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۸۹۲

۳۴۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۱۹۶

۳۵۔ دیوان واجد علی شاہ، ۱۲۷۸ھ، ص ۶۴۱

☆☆☆

ڈاکٹر محمد مبارک حسین
پی ایچ ڈی، فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

داراشکوہ ایک عبقری شخصیت

ہندوستان میں فارسی زبان وادب نے تقریباً ایک ہزار سال تک اپنا سکّہ جمائے رکھا۔ بادشاہوں کے درباروں سے لے کر صوفیا کی خانقاہوں تک یہ شیرین زبان اس ملک میں ایسی سرازیر ہوئی کہ تمام سرزمین ہند کو اپنی آماجگاہ بنالیا اور اپنی ہزار سالہ مدت عمر میں اس ادب نے مختلف ادوار کا مشاہدہ کیا۔ اس مدت میں فارسی ادب کو سلاطین مملوک کی بزم بھی نصیب ہوئی تو فرمانروایان خلجی و تغلق کی مجلسیں بھی، شاہان سادات ولودی کی محفلیں بھی ملیں تو تاجداران مغلیہ کا پرشکوہ دربار بھی۔ ان تمام خانوادے نے اپنے اپنے ذوق وشوق کے مطابق فارسی ادب کی ترویج واشاعت اور ارتقاء ونفوذ کی قابل ذکر مساعیاں کیں۔ جن میں عہد مغلیہ کی سرپرستی میں تمام اصناف ادب فارسی اپنے شباب کی معراج کو پہنچا۔

مغلیہ سلطنت کا موسس ظہیر الدین محمد بابر ایک عدیم المثال سپاہی، عظیم المرتبت فاتح نے 1526ء میں لودی خاندان کے آخری فرمانروا سلطان ابراہیم لودی کو شکست دے کر ہندوستان کی باگ ڈور سنبھالی۔ وہ ایک بلند پایہ اہل قلم اور قابل قدر فارسی اور ترکی زبانوں کا شاعر اور انشاء پرداز تھا۔ اس نے اپنی مادری زبان ترکی میں ''تزک بابری'' لکھی جس کا شمار آج تک دنیا کے بہترین تاریخی اور علمی سرمائے میں کیا جاتا ہے۔ عبدالرحیم خانخانان نے اس کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا۔ اور دنیا کے تمام اہم زبانوں کے ارباب کمال نے بڑے ذوق وشوق سے اپنی اپنی زبان میں اس کے ترجمے کیے ہیں۔

بابر کے جانشین نصیر الدین ہمایوں کو شعر وادب کا ذوق ورثے میں ملا تھا۔ حالات کی ستم ظریفی نے اس کا سکون درہم برہم کر رکھا اور اپنی بقا کے لئے اسے زندگی بھر جنگ کرنا پڑی۔ شیر شاہ کے ہاتھوں شکست کھا کر جلاوطن بھی ہوئے۔ اگرچہ مہمات نے اسے کم مہلت دی لیکن اسے بلند پایہ شاعر اور علم ریاضی و ہیئت کا ماہر و عالم مانتے ہیں۔ مختلف تذکرہ نگاروں نے ہمایوں کی سخن گستری کی داد دی ہے اور اس کے پسندیدہ اشعار سے اپنے تذکرہ کو مزین کیے ہیں۔ پروفیسر حسن عسکری نے اس کا دیوان ڈھونڈ نکالا جو شائع بھی ہو چکا ہے۔

مغلیہ سلطنت کا سب سے عظیم شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر اگرچہ بابر اور ہمایوں کی طرح اعلیٰ تعلیم یافتہ تو نہ تھا لیکن ناخواندہ بھی نہیں تھا جیسا کہ بعض اہل علم خیال کرتے ہیں۔ ہمایوں جنگی مصروفیات کت باوجود اس کی تعلیم وتربیت سے غافل نہ تھا، قابل اساتذہ اس کی تعلیم پر مامور تھے۔ اکبر اپنے نامور اسلاف کی طرح علوم وفنون اور شعر وادب کا

دلدادہ تھا۔اس نے علم دوستی اورادب پروری کے جذبہ سے سرشار ہوکر ملک الشعرائی کا ایک خاص منصب قائم کرکے شعرو ادب کی قدردانی کی ایک صالح روایت کی بنیاد ڈالی جس پرسب سے پہلے غزالی مشہدی فائز ہوئے۔اس کے بعد ابوالفیض فیضی اس منصب پر رونق افروز ہوا جس کی علمیت کا اعتراف ایران نے بھی کیا۔اس کی مثنوی ''نل دمن'' بہت مشہور ہے۔ اکبر کی فیاضی کی شہرت سن کر ایرانی شعراء وادبا اور علماء اور فضلاء ذوق در جوق ہندوستان آنے لگے اور دربار اکبری سے وابستہ ہوگئے۔اکبر کے عہد میں فارسی زبان وادب نے اتنی ترقی کی کہ خود ایران اس کی مثال پیش نہیں کرسکا۔اسی وجہ سے ہندوستان کو''دربار ثانی ایران'' کہا جانے لگا۔

گل بدن بیگم: تیموری شاہزادیوں میں بابر کی بیٹی، ہمایوں کی بہن اور اکبر کی پھوپھی گلبدن بیگم بڑی قابل اور عالم خاتون تھی، اکبر کی فرمائش پر گلبدن بیگم نے اپنے بھائی ہمایوں کے دور کی تاریخ ''ہمایوں نامہ'' لکھ کر ایک اہم کارنامہ انجام دیا۔اس کتاب میں بابر کے حالات سے لے کر ہمایون کے عہد حکومت یعنی 1530ء سے 1552ء تک کے حالات تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔

اکبر کا جانشین نورالدین محمد جہانگیر ایک شہنشاہ ہی نہیں بلکہ فارسی زبان کا ایک بے مثل انشاء پرداز بھی تھا۔اس کا علمی شاہکار خود اس کی تزک ہے۔اس نے اپنی تزک میں جنگ کی ہنگامہ آرائیوں،جشن کی چہل پہل، دلچسپ اور تاریخی مقامات اور وہاں کے لوگوں کے رسوم وعادات، پھولوں، پھلوں، پرندوں اور جانوروں کی جزوی تفصیلات ،تخت نشینی ،عیش و نشاط کی بزم کی تصویر اور دیگر معاملات ومسائل کو بہت ہی پرلطف طریقے سے بیان کیا ہے۔اس کی قادرالکلامی صرف تزک تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ نکتہ سنج اور ادیب ہونے کے ساتھ ساتھ وہ شعروشاعری کا بھی ذوق خاص رکھتا تھا اور گاہے بگاہے شعر بھی کہتا تھا۔

جہانگیر کے انتقال کے بعد 1627ء میں شاہجہاں سریرآرائے سلطنت ہوا،اس بادشاہ کو فنون لطیفہ بالخصوص تعمیرات سے بہت گہری دلچسپی تھی۔حسن ومحبت کا عظیم شاہکار تاج محل آج بھی اس کی گواہی دے رہا ہے۔اس کے علاوہ شعراء،ادبا اور مؤرخین مثلاً ابوطالب کلیم،عبدالحمید لاہوری،امین قزوینی اور محمد صالح کنبوہ وغیرہ کی سرپرستی بھی کی۔

شاہجہاں اور ممتاز محل کی اولاد میں اس کی بڑی بیٹی جہاں آرا بیگم اگرچہ اپنے عہد میں سیاسی واقعات کے لئے بہت نمایاں رہی لیکن اس کے شعری ذوق اور جود وسخا کی متعدد روایتیں تذکروں میں پائی جاتی ہیں۔طبیعت مذہب کی طرف زیادہ مائل تھی۔بزرگان دین اور اولیائے کرام سے بے انتہا عقیدت تھی بالخصوص سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی کی محبت وعقیدت کو سرمایۂ نجات سمجھتی تھی اور ان کے روضۂ اقدس کی زیارت کے لئے اجمیر کا بھی سفر کیا۔26 سال کی عمر میں اجمیر کے قیام کے دوران مونس الارواح لکھی تو تصوف میں اعلیٰ مقام رکھتی ہے۔مونس الارواح میں خواجہ معین الدین

چشتی اوران کے اکابر خلفاء مثلاً شیخ حمید الدین ناگوری قطب الدین بختیار کا کی، فرید الدین گنج شکر، نظام الدین اولیا اور نصیر الدین چراغ دہلی کے حالات بہت ہی عقیدت مندانہ انداز میں قلمبند کئے گئے ہیں اوراب بزرگان دین ومشائخ کے افکار پر بھی بہت روشنی ڈالی گئی ہے۔

اورنگ زیب عالمگیر کے دور اقتدار میں ادب اور سیاست میں زبردست انقلاب پیدا ہوا۔عشقیہ اور مدحیہ شاعری کو شجر ممنوعہ سمجھا گیا لیکن انشاء پردازی اور نثر نگاری نے ترقی کی۔خود عالمگیر کے رقعات اس کے شاہد ہیں۔ادبی چاشنی سے بھرپور اس کے رقعات اس کی سخن سنجی کے عکاس ہیں۔ان کے رقعات کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔اول شہزادہ کی حیثیت سے اور دوم شہنشاہ کی حیثیت سے۔اورنگ زیب کے خطوط کے کئی مجموعے ہیں جو آداب عالمگیری، احکام عالمگیری، کلمات طیبات اور رقعات عالمگیری کے نام سے مشہور ہیں۔آداب عالمگیری اورنگ زیب کے عہد شاہزادگی کے خطوط کا مجموعہ ہے، رقائم کرائم، دستور العمل آ گہی اور رمز و اشارات عالمگیری، آداب عالمگیری سے ماخوذ ہیں۔اورنگ زیب عام طور پر عاشقانہ اور رندانہ شاعری کو پسند نہیں کرتا تھا لیکن گاہے بگاہے اپنے خطوط میں اشعار کا استعمال کرتا تھا،اورنگ زیب کو اگرچہ شاعری سے شغف نہیں تھا لیکن اس کی بیٹی زیب النسا مخفی نے باپ کی تلافی کردی۔اس نے چھوٹی عمر سے ہی شعر کہنا شروع کیا اور ملا سعید اشرف مازندرانی سے اصلاح لی۔دیوان مخفی کے نام سے اس کے اشعار کا مجموعہ منظر عام پر آچکا ہے۔بعض محققین اس سے اتفاق نہیں رکھتے اور داخلی شواہد کی بنیاد پر اسے مخفی رشتی کا دیوان سمجھتے ہیں جو شاہجہاں کے عہد حکومت میں ہندوستان آیا تھا۔یہ بھی کہا جاتا ہے کہ زیب النسا کی ایک خواص ارادت فہم کے ہاتھ سے زیب النساء کا دیوان حوض میں گر کر ضائع ہو گیا۔

داراشکوہ:

شہزادہ داراشکوہ شاہجہاں کے چاروں فرزندوں داراشکوہ، محمد شجاع، اورنگ زیب اور مراد میں سب سے بڑا فرزند تھا اور سب سے چہیتا تھا۔اس کی انتہائی محبت کی ایک وجہ یہ تھی کہ ممتاز محل کی پہلی تین اولا دلڑکیاں تھیں۔شاہجہاں کو لڑکے کی خواہش تھی۔اس غرض سے اس نے اجمیر جاکر خواجہ معین الدین چشتی کے دربار میں حاضری دی۔دعا قبول ہوئی اور متواتر تین لڑکیوں کے بعد بڑی تمناؤں اور دعاؤں سے داراشکوہ کی پیدائش اجمیر میں ساگرتال جھیل کے نزدیک بروز دوشنبہ 20 مارچ 1615ء کو ہوئی۔دارا نے جب ہوش سنبھالا تو اس کی تعلیم وتربیت کے لئے اس وقت کے بہترین اساتذہ مولانا عبد الطیف سلطانپوری، ملا میرک شیخ ہروی اور خطاطی کے لئے عبد الرشید دیلمی بلائے گئے۔شعر وشاعری کا ذوق مغل شہزادوں کو وراثت ہی میں ملا تھا۔

شاہجہاں کی عظمت وبرتری سے کون انکار کرسکتا ہے۔اس کے جمالیاتی پہلو کے دیرپا اثرات نہ صرف تاریخ

کے صفحات پر بلکہ روئے زمین پر آج بھی موجود ہیں۔اس کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ اس نے دارا اور جہاں آرا کو مراحم خسروانہ سے مالا مال کر رکھا تھا۔اس کے دوسرے شہزادوں بالخصوص اورنگ زیب کو یہ شکایت تھی وہ اپنے لڑکوں کو ایک نظر سے نہیں دیکھتا تھا۔اگرچہ شاہجہاں نے اپنے چاروں شہزادوں کو الگ الگ صوبے عطا کئے۔شجاع کو بنگال،مراد کو گجرات اور اورنگ زیب کو دکن کی صوبیداری ملی۔کابل، ملتان، الہ آباد اور بنارس وغیرہ داراشکوہ کو دیئے گئے۔داراشکوہ کے لئے الہ آباد اور بنارس کی صوبیداری بہت اہمیت کی حامل ہے۔یہیں رہ کر اس نے ہندو مذہب اور ہندو فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور پنڈتوں،سنیاسیوں اور یوگیوں کے رابطے میں آئے۔اس کے بعد داراشکوہ کا اقتدار و اختیار بڑھنے لگا۔اسے ’’شاہ بلند اقبال‘‘ کا خطاب ملا اور مغل روایات کے برخلاف شاہجہاں نے اپنے تخت شاہی کے ساتھ ہی داراشکوہ کے لئے دوسرا سونے کا تخت بھی بنوایا جس پر بیٹھ کر وہ امراء کی کورنشوں کو قبول کرتا اور تمام سرکاری کاغذات کا مطالعہ کرتا تھا۔دربار میں داراشکوہ کا اثر و رسوخ اور آن بان بڑھنے کی وجہ سے وہ خودسر، خودرائے اور خود پسند بن گیا تھا اور مغل صوبیداروں اور عہدیداروں کو حقیر اور کمتر نظروں سے دیکھتا تھا،اس کے علاوہ وہ اپنے بھائیوں کے خلاف شاہجہاں کے کان بھی بھرتا تھا اور دربار سے دور رکھنے کی کوشش کرتا تھا۔نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے بھائی اس سے بدظن ہونے لگے۔شاہجہاں کو اس کے برے نتائج کا اندازہ نہیں تھا بلکہ شاہجہاں کو دارا کا ہر عیب ہنر نظر آتا تھا۔

1047ھ میں شاہجہاں دہلی میں شدید بیمار ہوا اس کی یہ علالت اس کے بیٹوں میں تخت نشینی کے لئے جنگ کا باعث بن گئی۔داراشکوہ شاہجہاں کا بڑا بیٹا تھا اور وہ اس کو اپنے ولی عہد کی حیثیت سے دیکھتا تھا۔اس کے علیل ہونے کے بعد دارا نے اپنے باپ کی جانشینی کو اپنا حق سمجھا۔لیکن بھائیوں میں تخت نشینی کے لئے شدید نزاع شروع ہو گیا جس نے ایک بحرانی صورت اختیار کر لی۔اورنگ زیب اور مراد داراشکوہ کے خلاف متحد ہو گئے۔1048ھ (1657ء) میں آگرہ کے نزدیک سموگڑھ میں بھائیوں کے درمیان جنگ ہوئی جس میں شکست داراشکوہ کی ہوئی اور وہ دہلی کی طرف چلا گیا۔اورنگ زیب،مراد اور شجاع میں بھی تنازعات بڑھتے رہے۔اورنگ زیب سے دونوں کی جنگ ہوئی جس میں کامیابی اورنگ زیب کو حاصل ہوئی۔بھائیوں کے درمیان ہونے والی متواتر جنگوں سے شاہجہاں فکرمند اور رنجیدہ تھا۔اور جہاں آرا بیگم ملقب بہ بادشاہ بیگم بھی بھائیوں کو سمجھانے کی کوشش میں مصروف تھی۔اس نے ایک خط اورنگ زیب اور مراد کو لکھا تھا جس میں باپ اور بڑے بھائی کے احترام کو نظر انداز نہ کرنے کی نصیحت کی تھی:

’’تجهیز جنود و صفوف و مصاف با برادر کلان و ولی عهد پادشاه جهان
از آئینه حق پرستی و رسم و راه سعادت کیشی بسیار دور است......‘‘

(ترجمہ) بڑے بھائی اور پادشاہ جہاں کے خلاف فوجوں کو آراستہ کرنا اور جنگ کرنا حق پرستی کے طریقہ اور سعادت مندی

کے رسم سے بہت دور ہے۔

تخت نشینی کی جنگ میں اورنگ زیب نے اپنے بھائیوں کو شکست دے کر فتح کا پرچم لہرایا اور تخت نشین ہونے کے بعد اس نے باپ کو نظر بند کیا اور اس کے تینوں بھائی ایک ایک کر کے مارے گئے۔ تخت نشینی کی جنگ میں حق بجانب کون تھا اس سلسلے میں حتمی فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اس دور کے سیاسی حالات افواہ اور کچھ غلط فہمی کی وجہ سے کشت وخون کی نوبت آ گئی۔ اس کی ذمہ داری کسی ایک پر عائد نہیں کی جا سکتی، اس بحث سے قطع نظر علمی و ادبی حیثیت سے مغلیہ شہزادوں میں داراشکوہ ہی ایک ایسا شہزادہ ہے جس نے علمی دنیا سے خراج تحسین وصول کیا ہے اور اس کا مقام ومرتبہ سب سے بلند ہے۔ علوم وفنون کے تمام گوشوں پر اس کی نظر تھی بالخصوص معارف وعرفان اور متصوفانہ اسرار ورموز کی شرح و بیان پر اس کو مکمل دسترس حاصل تھا۔ ایک متبحر عالم ہونے کے ساتھ ساتھ وہ وسیع المشرب صوفی نہیں تو کم از کم صوفی منش اور صوفیوں کا ارادت مند ضرور تھا۔ وہ ایک باکمال مصنف، شاعر اور خطاط تھا۔ اس کی تصانیف سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ ابتدا میں تصوف اور بعد میں ہندو مذہب کی طرف مائل ہو گیا تھا بلکہ ہندو مذہب سے گہرا شغف ہو گیا تھا۔ اس انسان دوست اور صوفی منش شہزادے نے انسانی وحدت کے حصول کو اپنا ہدف حیات بنایا اور اپنی تحریروں سے رواداری اور آپسی بھائی چارہ کی روایت کو مستحکم بنانے کی کوششیں کیں۔ ویدا اور اپنشد اور عرفان اسلامی کو اس نے خود جس طرح سمجھا اس کو دوسروں کو سمجھانے کی کوشش کی تاکہ باہمی مفاہمت کا راستہ کھلے اور ایک منسجم سماج وجود میں آ سکے۔

داراشکوہ وہ پہلا شخص تھا جس نے 'سرّ اکبر' کے نام سے فارسی میں اپنشد کا ترجمہ کیا اور اس ترجمے ہی کے وسیلے سے پہلی بار ہندو عقائد اور فلسفہ ہندوستان کی سرحدیں پار کر کے دوسرے ممالک مثلاً مرکزی ایشیا، مراقش، ایران اور ترکی وغیرہ تک پہنچے۔ داراشکوہ کی معرکۃ الآرا تالیف مجمع البحرین مذہبوں کے تقابلی مطالعہ کی طرف پہلا اور اہم قدم تھا۔ اس نے بیالیس سال کی عمر میں یہ کتاب لکھی اور ہندو مذہب اور ویدانت کا تقابلی موازنہ اسلامی تصوف سے کیا۔

ڈاکٹر تاراچند مجمع البحرین کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

> (ترجمہ) داراشکوہ نے ہندو مذہب اور اسلامی تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ معنوی اور عقلی مسائل کی جستجو خصوصاً مختلف ادیان کی روح اور گہرائی تک پہنچنے اور اس کو خاطر خواہ طور پر سمجھنے کی خواہش اور لگن اس کو قدرت کی طرف سے ودیعت ہوئی تھی۔ اس نے اپنی عمر کے بیش بہا سال ہندو مذہب اور عرفان اسلامی کے مطالعہ میں صرف کیے جس کا لب لباب اور نچوڑ اس کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔''

داراشکوہ کی بڑی بہن جہاں آرا جو خود ایک فاضلہ تھی اور علم وادب سے شغف رکھتی تھی، لکھتی ہے:

(ترجمہ)''خاندان تیموری کے تمام ورثا میں صرف داراشکوہ میں یہ فطری جذبہ تھا کہ وہ حق اور سچائی کا متلاشی تھا اور کائنات کے ہر مظہر اور عقیدہ میں وہ 'حقیقت مطلق' اور وجود واجب کو تلاش کرتا تھا۔''

خود داراشکوہ رسالہ حق نما میں اپنی اس جبلی خواہش اور مقصد کے بارے میں رقم طراز ہے:

''واین نیاز مند درگاہ محمدی..................''

ترجمہ: درگاہ محمدی کا یہ نیاز مند، داراشکوہ حنفی قادری اس جماعت سے تعلق رکھتا ہے جس کو محبت، تلاش حق اور انسانیت کے جذبہ نے اپنی طرف کھینچا ہے اور عنایت خداوندی سے اس کو اس کے مقصد تک پہنچایا ہے۔

لکھا گیا ہے کہ شاہجہاں نے جو اس وقت تک تین بیٹیوں کا باپ تھا، خواجہ صاحب سے دعا کی تھی کہ اس کی سلطنت کا وارث پیدا ہو۔ خود داراشکوہ اس بات پر ناز کرتا ہے اور سکینۃ الاولیاء میں اس کا یوں ذکر کرتا ہے:

(ترجمہ) چونکہ اس وقت تک اس فقیر کے پدر بزرگوار کے گھر میں تین بیٹیاں تھیں اور ان کا سن مبارک چوبیس سال کا ہو چکا تھا، انہوں نے اس عقیدت اور خلوص کے سبب جو وہ حضرت خواجہ معین الدین چشتی سے رکھتے تھے، خواجہ کی خدمت میں ہزاروں نذر و نیاز گزارے اور بیٹے کے تولد کی دعا مانگی۔ ان دعاؤں کی برکت کے نتیجے میں حق تعالیٰ نے اپنے اس کم ترین بندہ کو خلق فرمایا۔

وہ اپنی تحریروں میں بار بار اس بات کا ذکر کرتا ہے:

''یہ برکت ایشان حق تعالیٰ این بندہ رابوجود آورد.''

اس کے علاوہ وہ اس امر کو بھی لائق مباہات جانتا تھا کہ اس کا سلسلۂ نسب ایران کے مشہور صوفی شیخ احمد جام تک، جو ژندہ پیل کے نام سے معروف اور کثیر التصانیف عالم تھے، پہنچتا ہے۔ وہ اپنے کو ان کی نسل سے مانتا ہے اور ان کا شاگرد روحانی قرار دیتا ہے:

''والدہ اکبر بادشاہ کہ جد والدماجد این فقیر اند از اولاد شیخ احمد جام بودہ اند.''(سکینۃ الاولیا)

ایران کے مشہور ناقد جلالی نائینی جنہوں نے دارا کی مجمع البحرین پر کام کیا ہے لکھا ہے:

(ترجمہ)''تولد کے لحاظ سے داراشکوہ خود کو شیخ چشتی کا مرہون نظر و برکت مانتا ہے اور اپنا سلسلہ شیخ

احمد جام سے جوڑتا ہے۔ وہ جس والہانہ انداز سے بار بار اس نسبت کا ذکر کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی نظر میں تصوف اور عرفان بے حد اہمیت کے حامل تھے اور وہ ان عقاید سے گہری وابستگی اور عقیدت رکھتا تھا''۔

داراشکوہ یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا دل بچپن سے ہی حصول معرفت کی طرف بے پناہ مائل تھا۔ رسالہ حق نما میں رقم طراز ہے ''چون ہمیشہ می خواستم............''

ترجمہ: چونکہ میں ہمیشہ یہ چاہتا تھا کہ بادشاہ مطلق و یگانہ جام معرفت کا ایک گھونٹ مجھے پلا دے، اللہ تعالیٰ نے میری درخواست کو قبول کیا اور نوجوانی میں میں نے یہ خواب دیکھا کہ ہاتف غیبی نے مجھے آواز دی ہے اور چار بار اس بات کو دہرایا ہے کہ وہ چیز جو سلاطین روئے زمین میں سے کسی کو حاصل نہیں ہوئی وہ اللہ تعالیٰ نے تجھے بخش دی ہے۔ اس کو میں نے عرفان سے تعبیر کیا اور اس لاثانی دولت کا منتظر رہا۔ یہاں تک کہ اس کے آثار نظر آنے لگے اور روز بروز اس کا نتیجہ ظاہر ہونے لگا۔

مختلف معتبر منابع مثلاً عمل صالح، عالمگیر نامہ، سیر المتاخرین، لطایف الاخبار، مآثر الامراء، تاریخ شجاعی وغیرہ کی رو سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ 13 سال کی عمر سے دارا کی تعلیم شروع ہوئی۔ داراشکوہ کی ابتدائی تعلیم ملا شاہ عبداللطیف سلطان پوری، ملا شیخ عبدالرشید اور شیخ احمد دہلوی کی نگرانی میں ہوئی۔ وہ ان حضرات سے عربی، فارسی، تاریخ تیموریان، علم حدیث و تفسیر وغیرہ سیکھتا تھا اور اسی کے ساتھ ساتھ ان کے عرفانی افکار و خیالات سے بھی متمتع ہوتا تھا۔

دراشکوہ اپنے 'استادان ظاہری' میں میرک شیخ سے خصوصی عقیدت کا اظہار کرتا ہے۔ وہ سفینۃ الاولیا میں شیخ محمد فضل اللہ اور شیخ احمد کابلی سرہندی کے تذکرہ احوال کے ضمن میں شیخ میرک سے متعلق احوال واذکار نقل کرتا ہے اور ان کا نام بڑے احترام سے لیتا ہے۔ ان کو 'سیادت پناہ، فضائل و کمالات دستگاہ، حقائق و معارف آگاہ، افضل فضلائے اصل، علامی، فہامی، استاذی حضرت میرک شیخ ابن شیخ فصیح الدین' جیسے القابات سے یاد کرتا ہے اور کہتا ہے:

" استاد علم ظاهر من اند و عالم و عامل در زهد و ورع و حق گوی"

داراشکوہ نے شیخ احمد دہلوی سے بھی تعلیم حاصل کی ہے سکینۃ الاولیا میں لکھتا ہے:

''پاره ای از فصوص را فقیر در خدمت ایشان خوانده است و با ایشان صحبت داشته۔''

اس کے علاوہ داراشکوہ نے ہندو علماء، یوگیوں وغیرہ سے بھی ان کے مذہب، عقیدے اور فلسفہ کے بارے میں

مسلسل اور وافر کسب فیض کیا۔ دارا کو سنسکرت زبان سے بے حد دلچسپی تھی اور اس نے اس کا باضابطہ مطالعہ کیا تھا۔ ہندو مذہب کی سنسکرت کتابوں کے ترجمے جو اس نے فارسی زبان میں کیے ان کے لیے وہ پنڈتوں سے مدد بھی لیتا تھا اور اس زبان کے دقیق نکاۃ اور اصول وقواعد بھی سیکھتا تھا۔ یہ بات ان تشریحات اور وضاحتوں سے جو اس نے اپنشد کے ترجمہ 'سرّ اکبر' میں کی ہیں واضح ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ مجمع البحرین اور بابا لال یوگی سے سوال وجواب بھی اس بات پر دلیل ہیں۔

کہا جا سکتا ہے کہ داراشکوہ نے مختلف علوم وفنون، فلسفہ اور زبان کو اس وقت کے معروف استادوں سے حاصل کیا تھا۔ چونکہ وہ ایک دانش منداور علم دوست شخص تھا، لہٰذا دربار دہلی اور دیگر مقامات کے علماء، ادبا، مترجم، صوفیا اور اہل دانش جن کا تعلق ہر مذہب اور ہر مدرسہ فکر سے تھا اس کے گرد جمع رہتے اور شاہزادہ کی ہمت افزائی کے سبب علمی اور ادبی کاموں کا انجام دیتے تھے۔ خود داراشکوہ بھی ان کے علم سے استفادہ کرتا تھا اور اپنی تصنیفات وتالیفات میں ان کی مدد لیتا تھا۔ اپنی طالب علمی اور اساتذہ اور عرفا سے کسب فیض کے بابت وہ لکھتا ہے کہ دوسرے جو علم وعمل سالوں میں سیکھتے تھے اس کو وہ چند راتوں میں حاصل کر لیتا تھا۔ مذاہب کی حقیقت کو سمجھنے کا جو بیج بچپن سے ہی اس کے دل میں بویا ہوا تھا، وقت کی گزران کے ساتھ پنپتا گیا۔ لکھتا ہے:

"منتظر دولت بودم عرفانی و نایل شدم بآن......"

(ترجمہ) میں دولت عرفانی کے حصول کا منتظر تھا اور آخر اس سے فیضیاب ہوا...... میں یہی چاہتا تھا کہ وہ حاکم مطلق ومنبع معرفت مجھے اپنے دوستوں اور دوست داروں میں شامل کر لے اور مجھے جام معرفت سے مستفیض فرمائے۔ میری مراد دل حاصل ہو اور مجھے غیر اللہ سے خلاصی ملے۔ آخرکار میری مراد برآئی۔"

اس کے مختلف بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ نوجوانی سے ہی اس نے صوفیا اور مشائخ کے طرز زندگی اور عقائد کو بنظر غائر دیکھا اور ان سے نتائج اخذ کیے ہیں۔ کہتا ہے کہ جب میں 1049 (ہجری) میں ملا شاہ کی صحبت سے فیضیاب ہوا تو معرفت الٰہی کے دروازے میرے اوپر کھل گئے۔ ان سے ملاقات کے بعد جو 29/ذی الحجہ 1049 کو ہوئی تھی۔ وہ باقاعدہ طور پر قادری سلسلے سے وابستہ ہو گیا تھا اور انتہائی عقیدت مندی کے ساتھ اپنے کو قادری لکھتا ہے۔ اس سے قبل یعنی شوال 1043ھ میں داراشکوہ نے شاہجہاں کے دربار میں ملا شاہ کے پیر میاں جیو (میاں میر) سے ملاقات کی تھی۔ شاہجہاں نے میاں میر سے درخواست کی تھی کہ وہ دعا کریں کہ داراشکوہ کو اس مرض سے شفا ملے جو اس وقت اس کو لاحق تھا۔ دارا اس ملاقات کو بہت اہمیت دیتا ہے اور لکھتا کہ وہ ننگے پاؤں ان کے گھر پر حاضر ہوا جو دوسرے طبقہ پر تھا اور ایک معمولی مرید کی طرح اس نے بڑے احترام سے اس پیاز کو زمین سے اٹھایا جو میاں میر نے چبا کر تھوک دی تھی۔ دارا نے اپنے

دونوں ہاتھ میاں میر کے قدموں پر رکھے اور کمال احترام سے ان کے پیروں کو چھوا۔اس طرح وہ یہ ظاہر کرنا چاہتا تھا کہ سیر وسلوک اور عقیدت مندی کی راہ میں وہ اپنے شاہزادگی کے مرتبہ کو فراموش کر چکا ہے۔میاں میر کی خواہش تھی کہ داراشکوہ کے وسیلے سے ہندوستان میں قادری سلسلے اور عقائد کا فروغ ہو۔لیکن اس کے شکست خوردہ ہو جانے کے باعث ایسا نہ ہوسکا۔

محبّ اللہ الہ آبادی، ملاشاہ بدخشی میاں جیو اور بے شمار دوسرے صوفیا اور اہل تصوف سے دارا نے کسب فیض کیا۔ مجذوب سرمد سے بھی اس کا قلبی تعلق تھا۔ملا شاہ نے اپنے خطوں میں دارا کے روحانی تکامل اور فیوضات عارفانہ کا متواتر ذکر کیا ہے اور ایک مسلسل غزل میں اس کی ان صلاحیتوں اور قلوب انسانی پر اس کے زبردست نفوذ اور اثر کو سراہا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ دوسرے پادشاہ تو صاحبقران حشمت وشان وشکوہ ہیں، لیکن داراشکوہ دلوں کا صاحبقران اور شہنشاہ ہے:

صاحبقران اول وثانی ز حشمت اند
داراشکوہ ما شدہ صاحبقران دل
آخر ز کائنات متاع دو کون را
کرد او بدست خود ز متاع دکان دل

داراشکوہ خوش نویسی کا بھی ماہر تھا اور ملا عبدالرشید خوش نویس جو میر اعتماد کا شاگرد تھا اس مخصوص فن میں اس کا استاد تھا۔صاحب تذکرہ خوش نویسان اس سلسلہ میں لکھتا ہے:

(ترجمہ) داراشکوہ پسر شاہجہاں بادشاہ عبدالرشید آقا کا شاگرد ہے اور شاہزادگی کے دیگر امور میں اشتغال کے باوجود اس کے جیسا شاگرد اور خوش نویس کم ہوا ہوگا۔داراشکوہ نستعلیق کے فن کا ماہر تھا اور اس کے فروغ کے لئے خطاطوں کی ہمت افزائی کرتا تھا۔آج بھی اس کی خطاطی کے نمونے دستیاب ہیں۔

اس کے علاوہ وہ نقاشی اور مصوری کے فن میں بھی مہارت رکھتا تھا اور شاہجہاں کے دربار کے معروف استادوں اور مصورین سے اس فن کو حاصل کیا تھا۔

مغل دربار کے مؤرخین اور وقائع نویسوں نے داراشکوہ کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت زیادہ نہیں لکھا ہے۔ البتہ وہ اس کا ذکر کرتے ہیں کہ 1035ھ میں داراشکوہ مع اپنے دونوں بھائیوں کے اپنے دادا جہانگیر کی خدمت میں لاہور روانہ کیا گیا اور تقریباً دو سال کا عرصہ لاہور میں گزار کر 1037ھ میں مع اپنے بھائیوں کے لاہور سے اپنے والدین کے پاس آگرہ واپس آ گیا۔عبدالحمید لاہوری پادشاہنامہ میں لکھتا ہے:

(ترجمہ) پادشاہزادہ محمد داراشکوہ، محمد شاہ شجاع اور محمد اورنگ زیب یمین الدولہ آصف خاں کے ساتھ دارالخلافہ اکبرآباد پہنچے۔ محمد داراشکوہ نے زمیں بوسی کی سعادت حاصل کی اور ہزار مہر بطور نذرانہ اور ہزار مہر بطور نثار پیش کی۔

داراشکوہ کی شادی اٹھارہ برس کی عمر میں ممتاز محل کے بھائی سلطان پرویز کی بیٹی نادرہ بیگم سے ہوئی۔ ممتاز محل جو اس شادی کی بہت خواہشمند تھی اس کے سرانجام ہونے سے پہلے ہی وفات پاگئی تھی۔ عبدالحمید لاہوری اور اس دور کے دیگر مؤرخین نے اس شادی کی تفصیلات اور جزئیات کو بہت تفصیل اور خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ دربار شاہجہانی کے مشہور شاعر ابو طالب کلیم نے اس موقعہ پر تہنیتی اشعار نظم کئے:

از این دلکشا جشن وافر سرور
همه عید شد سر بسر ماه و سال

داراشکوہ اپنی بیگم کو بے حد عزیز رکھتا تھا۔ وہ حسین اور معروف البم جو اس نے نادرہ بیگم کے لئے تیار کروا کے اس کو تحفہ میں دیا تھا آج بھی مغل دور کے مصوری کے اہم نمونوں میں شمار ہوتا ہے۔

اپنے والد شاہجہاں کے زمانہ میں داراشکوہ مغل سلطنت کے اہم منصبوں پر فائز رہا، گوکہ شاہجہاں کے اس سے غیر معمولی انس کے باعث وہ بیشتر باپ ہی کی خدمت میں دہلی دربار میں رہتا تھا۔ کہا جاسکتا ہے کہ شاید اسی سبب سے اس کو انتظامی اور جنگی امور میں اتنا تجربہ نہ ہوسکا جتنا اورنگ زیب نے حاصل کیا۔ 1041ھ میں اس کو بارہ ہزاری منصب اور چھ ہزاری سوار کا عہدہ عطا ہوا۔ دو ہی سال کے بعد اس کو پندرہ ہزاری سوار کا منصب ملا۔ مختلف اہم صوبوں کی صوبیداری بھی اس کو سپرد کی گئی جن میں الہ آباد، خاندیش، پنجاب، ملتان، گجرات، کابل اور بنارس قابل ذکر ہیں۔ لیکن سرکاری امور کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ داراشکوہ ان مختلف مقامات میں اپنے علمی اور ادبی کاموں میں مشغول رہتا تھا۔ وہ خود لکھتا ہے کہ کبھی کبھی وہ راتوں کو جاگ کر تصنیف و تالیف کے کام کو انجام دیتا تھا۔ لاہور میں جہاں اس کا قیام خاصی مدت تک رہا، وہ میاں جیو کے مریدوں کے ساتھ ان کی حیات اور خدمت سے متعلق اطلاعات کی فراہمی میں مشغول رہا اور یہیں اس نے سکینۃ الاولیا کی بنیاد ڈالی۔ بنارس اور الہ آباد کی صوبے داری داراشکوہ کے مخصوص عقائد کی نشو و نما کے اعتبار سے بہت اہمیت کی حامل ہے۔ اپنشد کے ترجمہ کی بنا بھی یہیں سے پڑی۔ الہ آباد میں وہ اپنے روحانی گرو شیخ محبّ اللہ الہ آبادی کے فیض صحبت سے مستفید ہوتا رہا۔ اس نے شیخ محبّ اللہ الہ آبادی سے سوال کیا تھا کہ کیا حکومت کے انتظامی امور میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں فرق کرنا چاہیے۔ شیخ محبّ اللہ الہ آبادی نے جواب دیا تھا:

"فقیر کجا و نصیحت کجا ...."

''کہاں یہ فقیر اور کہاں نصیحت ۔لیکن سچ یہ ہے کہ خلق خدا کی رفاہ اور خوشحالی ہمیشہ مدنظر رہنا چاہیے۔اس لئے کہ خدا کی تمام مخلوق اس خالق کی پیدا کی ہوئی ہے اور مقام سلطنت کا سردار، صالح اور فاجر اور مومن سب پر رحم کرتا ہے۔**وما ارسلنک الا رحمة اللعالمین**۔''

''فیاض القوانین'' میں بہت سے وہ خطوط موجود ہیں جو داراشکوہ نے شاہ محبّ اللہ الہ آبادی، شاہ دلربا اور دیگر صوفیا کو مسائل تصوف و دین کے استفسار میں لکھے۔وہ سرمد مجذوب سے بھی خط و کتابت کرتا تھا جو مغل دور کا مجذوب صوفی اور وحدۃ الوجود کا حامی تھا

....

شہزادہ داراشکوہ بنیادی طور پر ایک متبحر عالم اور صوفی منش انسان تھا جو ہر مذہب و ملت کو لائق احترام سمجھتا تھا۔اس کے دل میں طلب معرفت کی جو جستجو تھی اس کے پیش نظر اس نے نہ صرف اسلام بلکہ ہندو دھرم کا مطالعہ بھی بطور خاص کیا ۔وہ اسلامی عقائد سے منحرف نہ تھا اور اس کی تالیفات، تراجم اور تحریروں میں اسلام، اس کے پیغمبر صلعم اور اس کی برگزیدہ شخصیات کے لئے احترام اور عقیدت دیکھے جاسکتے ہیں۔ وہ ہر جگہ خود کو' پیرو مذہب حنیف اسلام، اور حنفی قادری' لکھتا ہے۔جیسا کہ خود کہتا ہے اس کا تعلق قادریہ سلسلہ سے تھا اور اس کو فروغ دینا اس کی بڑی خواہش تھی۔ داراشکوہ کی سفینۃ الاولیا اور سکینۃ الاولیا متصوفانہ ادب میں اہم مقام رکھتی ہیں۔صوفیا کی صحبت اور ہندو یوگیوں اور کاملین سے مسلسل میل جول اور تبادلہ افکار نے دارا کی فکر کو ایک نیا موڑ دیا تھا جس کے سبب وہ ہندو مسلم یکجہتی کا زبردست حامی ہو گیا تھا۔اس نے تمام عمر اس بات کو ظاہر کرنے میں گزاری کہ مذہب اور ادیان کی بنیادیں ایک ہی ہوتی ہیں خواہ ان کے ظاہری ارکان اور رسوم میں اختلاف ہو۔داراشکوہ اور بابا لعل بیراگی کے درمیان متصوفانہ مسائل پر مفصل اظہار خیال ہوا ہے جس کو مکالمات بابا لعل بیراگی کے نام سے چندر بھان برہمن نے مرتب کیا ہے۔ان مکالمات سے واضح ہوتا ہے کہ دارا کے ذہن میں اس اتحاد سے متعلق کس قدر جستجو اور اس کو حاصل کرنے کی کتنی خواہش تھی۔ وہ بابا لعل سے بیحد متاثر تھا اور لکھتا ہے کہ ان کی تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ شیخ اور پنڈت نہ بنو، نا اتفاقی اور اختلاف کو مٹاؤ، فقیر بنو اور انسانوں کی خدمت کرو کیونکہ سلطنت کرنے کے مقابلہ میں انسانیت کی خدمت کرنا زیادہ بہتر ہے۔دارا کا یہ شعر بابا کی اسی نصیحت کا خلاصہ ہے:

سلطنت سهل است خود را آشنای فقر کن
قطره تا دریا تواند شد چرا گوهر شود

داراشکوہ نے اپنے عقائدی سفر کا آغاز سلسلۂ قادریہ میں انسلاک سے کیا۔اس دور کے آزاد خیال اور وسیع المشرب صوفیہ اس کی رہنمائی کر رہے تھے جن میں ملا شاہ بدخشانی، شاہ دلربا، شیخ محبّ اللہ الہ آبادی، سرمد اور محسن فانی کے

نام نمایاں طور پر نظر آتے یں۔ انہوں نے اسے وہ راہ دکھائی جو وحدت ادیان کی طرف جاتی تھی۔ اس نے جوگیوں اور سنیاسیوں کی بھی صحبت اختیار کی اور اس پر ان کا رنگ بھی چڑھا۔ 1049ھ 1639ء میں وہ سلسلۂ قادریہ کے شیخ حضرت میاں میر لاہوری کے خلیفہ ملا شاہ بدخشی سے ملنے گیا اور ان سے اتنا متاثر ہوا کہ بیعت کر کے ان کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو گیا اور ان کے تعلقات مستحکم ہوتے چلے گئے۔ اسی سنہ میں اس نے اپنی پہلی کتاب سفینۃ الاولیا لکھی۔

سفینۃ الاولیا: سفینۃ الاولیاء صوفیا کا تذکرہ اور داراشکوہ کی پہلی تصنیف ہے جو اس نے پچیس سال کی عمر میں 27 رمضان 1059 ھ 1639ء میں تصنیف کی۔ یہ کتاب جامی کی نفحات الانس کے طرز پر لکھی گئی ہے اور اس میں داراشکوہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر میاں میر جیو کی ہمشیرہ بی بی جمال خاتون تک کے مختصر سوانح قلمبند کئے ہیں اور سلاسل تصوف قادریہ، چشتیہ، نقشبندیہ، سہروردیہ کے علاوہ بعض نا معلوم سلاسل کے مشائخ وصوفیائے کرام کے حالات و واقعات اس کتاب میں شامل ہیں جن کی مجموعی تعداد 411 ہے۔ دارا مقدمے میں لکھتا ہے کہ وہ صوفیا کے احوال سے گہری دلچسپی رکھتا ہے اور یہ بات اس کے لیے بہت مایوس کن تھی کہ ان کی زندگانی اور کارناموں کے بارے میں تفصیلات بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ جامی کی نفحات اور دیگر تذکروں میں بھی یہ احوال خاطر خواہ طریقے پر نہیں ملتے۔ اس کے مدنظر اس نے سفینۃ الاولیا کو ترتیب دیا۔ بلا مبالغہ سفینۃ الاولیا کے ماخذ عربی اور فارسی کے بیشمار ماخذ ہیں جو تصوف، حدیث و تفسیر، تاریخ، ادب اور دیگر متعلقہ علوم کا منبع ہیں۔ دارا نے ان کے دقیق مطالعہ اور انتھک محنت کے بعد اس تذکرہ کو قلم بند کیا دیا ہے۔ آخر میں وہ اس کتاب کے اختتام کی تاریخ بھی مفصل طور سے لکھتا ہے:

> ”الحمد لله والمنة كه اين كتاب مسمى به سفينة الاوليا در شب بيست و هفتم رمضان المبارك سال يك هزار و چهل و نه هجرى كه سال بيست پنجم از سن اين حقير است به انجام رسيد.“

وہ یہ بھی کہتا ہے کہ کتاب سادہ پیرائے میں لکھی گئی ہے:

> ”در عبارت آرائى مقيد نشده و فارسى سادۂ عام فهم نوشته.“

اس کتاب میں بھی وہ اپنے کو ”حنفی مذہب یعنی پیرو نعمان بن ثابت ابو حنیفہ وابستہ بسلسلۂ قادریہ منسوب بہ شیخ عبدالقادر گیلانی“ لکھتا ہے۔ سفینۃ الاولیا کئی بار چھپ چکی ہے اور اس کے مختلف قلمی نسخے دستیاب ہوتے ہیں۔

سکینۃ الاولیاء:

یہ داراشکوہ کی دوسری خاص تصنیف ہے جو صوفیا کے احوال اور ان کے خوارق عادات اور کرامات پر ہے۔ دارا نے یہ کتاب اپنی عمر کے اٹھائیسویں سال میں یعنی 1052ھ مطابق 1642ء میں لکھی۔ اس نے یہ کتاب اپنے پیر ملا شاہ بدخشانی کے مرشد حضرت میاں میر جیو کے حالات، ملفوظات، کرامات پر لکھی ہے ملا جیو ایک قصبہ ”باری“ میں گوشہ نشیں

تھے۔اس لئے والہانہ عقیدت کی وجہ سے دارا ان کو''باری تعالیٰ'' کہا کرتا تھا۔میاں میر جیو سے عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے داراشکوہ نے سفینۃ الاولیاء میں لکھا ہے:

''یہ خاکسار حضرت کی رفاقت میں دوبار وہاں حاضری دے آیا ہے۔ حضرت اس خاکسار کے حال پر خاص کرم فرماتے تھے۔بیس سال کی عمر میں جب میں بیمار پڑا، اطباء علاج سے عاجز ہوگئے تو بادشاہ میرا ہاتھ پکڑ کر حضرت کی خدمت میں لے گیا اور عرض کیا کہ میرا بڑا لڑکا ہے اور تمام طبیب اس کے علاج سے تنگ آ گئے ہیں۔آپ توجہ فرمائیں کہ حق تعالیٰ اس کو شفا عطا فرمائے۔حضرت نے ایک پیالہ میں پانی منگوایا اور کچھ پڑھ کر اس پر دم کیا اور مجھے دیا۔ جب میں نے اس کو پیا تو اسی ہفتہ میں شفائے کامل حاصل ہوگئی اور بیماری بالکل جاتی رہی''

میاں میر کو بھی دارا سے غیر معمولی شیفتگی تھی وہ اپنے یاروں اور مریدوں سے کہا کرتے تھے کہ جس طرح میں دارا کے حال کی طرف متوجہ رہتا ہوں، تم بھی رہا کرو۔اگر تم اس کی طرف متوجہ نہ ہوگے تو خدا سے پھر جاؤ گے۔

سکینۃ الاولیاء میں سلسلۂ قادریہ کی فضیلت بیان کرنے کے بعد میاں میر جیو اور ان کے اصحاب کے بے شمار اوصاف و خصائل بیان کئے گئے ہیں نام ولقب اور مولد حضرت میاں میر جیو، قناعت میاں جیو، میاں جیو کی جہانگیر سے ملاقات، قیافہ، لباس، کیفیت وفات، خوارق عادات اور عزم میاں میر جیو کے بیٹھنے کے مقامات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ان کے علاوہ اس کتاب میں میاں میر کی ہمشیرہ جمال خاتون اور میاں میر کے خلفاء و مریدین مثلاً حاجی نعمت اللہ، میاں نتھا، حاجی مصطفےٰ سرہندی، ملا حامد گجّر ، ملا روحی مسمیٰ بہ ابراہیم، ملا خواجہ کلاں، حاجی صالح کشمیری، ملا عبدالغفور کے احوال بیان کئے گئے ہیں۔ ملا شاہ بدخشی معروف نہ لسان اللہ کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے جن سے دارا کو نسبت ارادت تھی، کتاب میں ملا شاہ کے چند رقعات و مکتوبات، ایک قصیدہ، کچھ غزلیں اور رباعیاں بھی شامل کی گئی ہیں۔

کتاب کے دیباچہ میں داراشکوہ لکھتا ہے کہ جمعرات کے روز چوبیس سال کی عمر میں خواب میں فرشتہ نے مجھے آواز دی اور چار مرتبہ کہا تجھے اللہ تعالیٰ ایسی چیز عنایت کرے گا جو روئے زمین پر کسی بادشاہ کو نصیب نہیں ہوئی۔اس کی تعبیر یہ ہے کہ اسی سال 29 ذی الحجہ 1059ھ کو ایک دوست خدا ملا شاہ بدخشی کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان کے ہاتھ پر بیعت کی۔اس کے بعد مجاہدہ و ریاضت کے بغیر اس نے راہ سلوک کی منزلیں بہت عجلت اور تیزی سے کیں۔

رسالہ حق نما:

تیس صفحات پر مشتمل داراشکوہ کا یہ رسالہ تصوف کے مبادیات پر تحریر ہے۔اس میں مبتدئی طریقت کے لیے پیش آمدہ مشکلات کی رہنمائی پر خامہ فرسائی کی گئی ہے جو اس کے عقائد و افکار کی تلخیص ہے اور چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔فصل اول عالم ناسوت کے بیان میں ہے۔عالم ناسوت سے مراد عالم محسوس ہے جسے بعض لوگ عالم شہادت، عالم ملک، عالم پندار اور عالم بیداری سے تعبیر کرتے ہیں۔فصل دوم عالم ملکوت کے بیان میں ہے جس سے عالم ارواح، عالم غیب، عالم لطیف اور عالم خواب مراد لیتے ہیں۔فصل سوم عالم جبروت کے بیان میں ہے جس سے عالم لازم، عالم احدیت و تمکین اور عالم بے نقش مراد ہے۔یہ ایک نادیدہ والم ہے جس کی حقیقت تک کوئی نہیں پہنچ سکا۔داراشکوہ کے بقول اس کی اطلاع صرف سید الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ نے دی۔فصل چہارم عالم لاہوت کے بیان میں ہے۔فصل پنجم الوہیت اور فصل ششم بے رنے رنگی و بے صورتی یا وحدت الوجود کے بیان میں ہے۔

رسالہ حق نما میں داراشکوہ نے واصل الی الحق ہونے کے کئی مدارج بیان کئے ہیں اور لکھا ہے کہ اس رسالہ کو صرف ایسے شخص کو پڑھنا چاہئے جس کی ہدایت کے لئے ایک مرشد موجود ہو۔جو اہل اللہ اور عارف اس رسالہ کو پڑھیں گے وہ اس بات پر متحیر ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے کشف رموز و حقائق کے کیسے کیسے ابواب مجھ پر کھول دیئے ہیں اور ایک شاہزادہ ہونے کے باوجود اور کسی ریاضت و عبادت کے بغیر عرفان کا دروازہ کس طرح مجھ پر کھلا ہوا ہے۔

حسنات العارفین:

سکینۃ الاولیا کی تکمیل کے بعد داراشکوہ کے عقیدے میں تبدیلی آنے لگی اور شرعی قیود سے باہر نکلنے کی کوشش کی۔ اپنے ہم مشرب صوفیہ مثلاً میاں میر لاہوری (ملا جیو)، ملا شاہ بدخشی، شاہ محبّ اللہ الہ آبادی، محسن فانی کشمیری، سرمد، میاں باری، شاہ دلربا اور شیخ طیب سرہندی وغیرہ سے ملاقاتیں ہونے لگیں اور ان کے مذہبی خیالات کا بھی رنگ اس پر چڑھنے لگا۔اسی زمانے میں اس نے اعلانیہ ایسے جملے اور الفاظ عالم گفتگو میں استعمال کرنا شروع کیا جو شریعت کی نظر میں قابل اعتراض تھے۔لوگوں میں چہ میگوئیاں شروع ہوگئیں اور علمائے شریعت نے بھی اس کی مخالفت کی بلکہ اس کی تکفیر تک ہونے لگی۔اس اعتراضات کا جواب دینے کے لئے داراشکوہ نے 1062ھ 1655ء میں حسنات العارفین یا شطحیات نام سے ایک رسالہ لکھا اور دیباچہ میں اپنے دل کی بھڑاس نکالتے ہوئے اس نے راسخ العقیدہ علماء کو دجال، فرعون اور ابوجہل جیسے القاب سے نوازا بلکہ ان علمائے شریعت کو کوستے ہوئے اس نے لکھا کہ ”پست نظران دون همت و زهدان بی علامت از کوتاه بینی در صد طعن و تکفیر و انکار می شدند“۔یعنی یہ زاہدان خشک ملّا اپنی تنگ نظری سے اس پر اعتراض کرنے لگے ہیں اور اس کی تکفیر پر اتر آئے ہیں۔

تکفیر سے بچنے کے لئے ہی داراشکوہ نے حسنات العارفین تالیف کی جس میں نہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے

راشدین، اصحاب رسول صلعم کے علاوہ صوفیائے کرام اور علمائے عظام کے ایسے اقوال وکلمات نقل کئے ہیں جو حالت جذب میں نکلے ہیں اور وہ دارا کے خیال میں شطحیات ہیں۔ ان اقوال سے اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ توحید ومعرفت کے منازل ومدارج میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے جب ایک سالک شریعت وطریقت، کفر وایمان، خیر وشر اور عبد ومعبود سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے اور بیخودی میں اس کی زبان سے ایسے کلمات نکلتے ہیں جو بظاہر مذہب وایمان کے منافی ہوتے ہیں لیکن وہ قابل مواخذہ نہیں ہوتے۔ چنانچہ دارا نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ راہ سلوک میں وہ اس مقام پر پہنچ چکا ہے جہاں کفر واسلام، الحاد وایمان، نور ونار اور عبد ومعبود میں کوئی فرق باقی نہیں رہا اور اس مقام پر پہنچ کر اس کی زبان سے شطحیات صادر ہوئیں اور وجد وذوق میں صوم وصلوٰۃ سے مستغنی ہو گیا۔ حسنات العارفین میں جن صوفیہ کی شطحیات کو جمع کیا گیا ہے ان میں منصور بن حلاج، ابن العربی، مولانا روم، شیخ عبدالقادر جیلانی، معین الدین چشتی، فریدالدین گنج شکر، نظام الدین اولیاء، عبدالرحمٰن جامی، ملا شاہ بدخشی اور بابا لعل بیراگی کے نام شامل ہیں۔

مجمع البحرین:

مجمع البحرین دارا شکوہ کی ایک اہم تصنیف ہے اور فکر وفلسفہ کے میدان میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ کتاب اس نے اپنی عمر کے 42 ویں سال 1065ھ/1655ء میں لکھی۔ اس میں اس نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اسلام اور ہندو مت ایک ہی سمندر کے دو دھارے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام اور ہندو مت یا تصوف اور ویدانت کے افکار میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ دونوں کا موازنہ کرنے کے بعد اس نے یہ بتایا ہے کہ ان کا منبع ومخرج ایک ہی ہے۔ اگر ان میں کچھ فرق ہے تو وہ صرف لفظی ہے۔ توحید کے شیدائی ان دونوں میں سے جس کی بھی تقلید کریں حقانیت کی منزل تک پہنچ سکتے ہیں۔ دارا شکوہ کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ ہندو دھرم اور مذہب اسلام کے عقائد میں مماثلت کو یکجا کر کے دونوں مذاہب کے پیروؤں کو صلح وآشتی اور یکجہتی کی ترغیب دی جائے۔

مجمع البحرین میں جن پہلوؤں کا موازنہ کیا گیا ہے ان میں ایک عناصر یا پنچ بھوت ہے۔ اسلامی عقیدے کے مطابق عناصر پانچ ہیں: عنصر اعظم (آسمانی)، ہوا، آگ، پانی اور مٹی۔ ہندو عقیدے کے مطابق ان کو پنچ بھوت آکاش، وایو، تیج، جل اور پرتھوی کہا گیا ہے۔ ان پانچ عناصر یا پنچ بھوت ست ہی کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔ اسی طرح جبرئیل علیہ السلام کو برہما، میکائیل کو وشنو اور اسرافیل کو مہیش مانا گیا ہے۔ قیامت صغریٰ کو کھنڈ پرلے اور قیامت کبریٰ کو مہا پرلے کا نام دیا گیا ہے۔

دارا شکوہ کو اس بات کا بخوبی اندازہ تھا کہ سخت گیر ہندو اور مسلمان اس کی اس تصنیف کو ناپسند کریں گے۔ ہندوؤں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے اس نے اس کا ''سمندر سنگم'' کے نام سے سنسکرت میں ترجمہ کرایا۔ مجمع البحرین

کے دیباچہ میں ہی اس نے یہ لکھ دیا کہ یہ کتاب راز درون خانہ سے واقف ''اہل بیت'' کے لئے لکھی گئی ہے اور مجھے دونوں قوم کے کند ذہن عوام سے کوئی سروکار نہیں ہے'' و مرا بحوام هر دو قوم کاری نیست''۔

چنانچہ اس کتاب کی تکمیل کے بعد اس کے عقائد میں تبدیلی نظر آتی ہے اور اس کے حنفی وقادری مسلک کی نسبت بھی مشکوک اور غائب ہوتی ہوئی نظر آتی ہے۔

تراجم:

مجمع البحرین میں اسلام اور ہندو مذہب کا تقابلی مطالعہ کرنے کے بعد داراشکوہ نے جو کچھ حاصل کیا اس سے وہ پوری طرح مطمئن نہیں تھا، اسی غرض سے اس نے ہندو مذہب کا گہرائی سے مطالعہ کرنا شروع کیا اور ہندو مذہب کی کئی کتابوں کا فارسی میں خود ترجمہ کیا یا کرایا۔ اس مقصد کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ہندو مذہب کی مقدس کتاب اپنشد کا 'سرّ اکبر' کے نام سے فارسی میں ترجمہ کیا جسے ام الکتاب کا درجہ حاصل ہے۔

داراشکوہ کا خیال تھا کہ چار آسمانی کتابوں توریت، زبور، انجیل اور قرآن سے پہلے چار آسمانی کتابیں رگ وید، سام وید، یجر وید اور اتھروا وید موجود تھیں۔ چاروں ویدوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اس وقت کے سب سے بڑے پیغمبر ''برھما''، یعنی آدم صفی اللہ پر نازل ہوئے۔ ان ویدوں میں توحید کے اشغال جہاں جہاں درج ہیں اسے ''اپنکھت'' کا نام دیا گیا ہے۔ اس زمانہ کے انبیاء یا رشی منیوں نے ان کو علیحدہ کرکے ان پر شرح وبسط کے ساتھ تفسیریں لکھی ہیں۔ اپنکھت کی اسی تفسیر کا نام اپنشد ہے جو ویدوں کی روح اور افکار کی تلخیص ہے۔ اپنشد کی تعداد 200 سے زیادہ بتائی جاتی ہے۔

سرّ اکبر اپنشد کے پچاس کھنڈوں یا ابواب کا فارسی ترجمہ ہے۔ اس میں بسم اللہ کی جگہ گنیش جی کی تصویر دی گئی ہے اور دیباچہ میں یہ لکھ دیا ہے کہ ''نقل کفر کفر نباشد''۔ دیباچہ میں ہی داراشکوہ نے خود اس کی وجہ تصنیف وضاحت کردی ہے جسے سید صباح الدین عبدالرحمٰن نے بزم تیموریہ کی تیسری جلد میں اس طرح نقل کیا ہے:

> ''جب یہ فقیر بے اندوہ محمد داراشکوہ 1050ھ میں کشمیر جنت نظیر گیا تھا، تو میں نے عنایت الٰہی اور اس کے فضل نامتناہی سے کاملوں کے کامل، عارفوں کے خلاصہ، استادوں کے استاد، پیشواؤں کے پیشوا اور حقائق آگاہ کے معتقد یعنی حضرت ملّا شاہ سلمہ اللہ سے سیادت اور ارادت حاصل کی۔ مجھ کو ہر گروہ کے عارفوں کو دیکھنے اور توحید کے مطلق اعلیٰ باتیں سننے کا ذوق تھا، اور تصوف کی بہت سی کتابیں نظر سے گذر چکی تھیں اور کچھ رسالے تصنیف کئے تھے لیکن طلب توحید میں جو ایک بحر بیکراں ہے اور بھی تشنگی ہر وقت بڑھتی گئی، دقیق مسائل ذہن میں آتے تھے جن کا حل بجز کلام الٰہی

اور استاد ذات نامتناہی کے ممکن نہ تھا، چونکہ قرآن مجید وعظمی اور فرقان کریم کی اکثر باتیں رمز کی ہیں، اور آج کل ان کے جاننے والے کم ہیں، اس لئے میں چاہا کہ تمام آسمانی کتابوں کو پڑھوں، کیونکہ کلام الٰہی اپنی تفسیر آپ ہے، یعنی جو بات مجمل ہوگی دوسری کتابوں میں مفصل ہوگی، اس تفصیل سے اجمال معلوم ہوجائے گا۔ میں نے توریت، انجیل، زبور اور دوسری کتابیں پڑھیں لیکن ان میں توحید کا بیان مجمل اور اشارات میں تھا، اور ان آسان ترجموں سے جن کو اہل غرض نے کیا ہے، مطلب معلوم نہیں ہوتا تھا، اس لئے اس بات کی فکر میں ہوا کہ ہندوستان وحدت عین میں توحید کی گفتگو کیوں بہت زیادہ ہے، اور قدیم ہند کے ظاہری اور باطنی علماء کو وحدت سے انکار اور موحدوں پر کوئی اعتراض نہیں، بلکہ ان پر اعتبار ہے، برخلاف اس کے جہلائے وقت خدا شناسوں اور موحدوں کے قتل، کفر اور انکار میں مشغول ہیں اور توحید کی تمام باتوں کو جو کلام پاک اور صحیح احادیث نبویؐ سے ظاہر ہیں، رد کرتے ہیں۔ وہ خدا کے راستے کے راہزن ہیں، ان باتوں کی تحقیق کے معلوم ہوا کہ اس قوم قدیم (یعنی ہندوؤں) کے درمیان تمام آسمانی کتابوں سے پہلے چار آسمانی کتابیں تھیں، رگ وید، سام وید، اتھربن وید، (یجر وید) اور اس وقت کے سب سے بڑے نبی برہما یعنی آدم صفی اللہ پر یہ تمام احکام نازل ہوئے اور یہ باتیں ان کتابوں سے ظاہر ہیں۔۔۔۔۔ 1067ھ بے غرضی کے ساتھ اس کا ترجمہ کیا اور توحید کے متعلق ہر قسم کی مشکل اور اعلیٰ باتیں جن کا میں طلبگار تھا، لیکن خال نہیں پاتا تھا، اس قدیم کتان کے ذریعے سے معلوم ہوئیں، جو بلاشبہ پہلی آسمانی کتاب ہے، اور بحر توحید کا سرچشمہ ہے اور قدیم ہے اور قرآن مجید کی آیت بلکہ تفسیر ہے، اور صراحتاً ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت بعینہ اس کتاب آسمانی سرچشمۂ بحر توحید اور قدیم کے حق میں ہے انّه لقران کریم فی کتٰب مکنون لا یمسّه الا المطهرون تنزیل من ربّ العٰلمین۔ یعنی قرآن کریم ایسی کتاب میں ہے جو پوشیدہ ہے اور اس کو نہیں چھوتے ہیں مگر وہ جو کہ پاک ہیں۔ وہ نازل ہوئی ہے خداوند عالم کی طرف سے متعین طور سے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت توریت اور انجیل کے حق میں نہیں، لفظ تنزیل سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ لوح محفوظ کے حق میں ہے، چونکہ اپنکھت کہ ایک مخفی راز ہے، اصل و ماٰخذ ہے، اور قرآن مجید کی آیتیں بعینہ اس میں پائی جاتی ہیں، پس تحقیق کہ چھپی ہوئی کتاب یہی کتاب قدیم ہے، اس فقیر کا جس نے بے جانی ہوئی چیزوں کو جان لیا اور بے سمجھی ہوئی چیزوں کو سمجھ لیا، اس ترجمہ کے کرنے میں اس کے سوا کوئی

مطلب اور مقصد نہ تھا کہ وہ اور اس کی اولاد، اس کے دوست اور حق کے طلبگار فائدہ اٹھائیں''

داراشکوہ کا تاریخ ساز کارنامہ جو اس نے یہ ترجمہ 1067ھ مطابق 1656ء میں یعنی اپنی موت سے دو سال قبل مکمل کیا۔ یوں تو دارا نے سرّ اکبر کو وید کے ماہرین، پنڈتوں اور اپنشد کے عالموں کی مدد سے صرف چھ مہینے میں پورا کیا تھا، لیکن سچ یہ ہے کہ اپنشد کا یہ ترجمہ اس کی زندگی بھر کی کمائی ہے اور اس مقصد کی راہ میں ایک گراں مایہ سنگ میل ہے جس کے حصول کے لئے اس نے اپنی عمر صرف کی تھی۔ یعنی مذاہب اور ادیان میں بنیادی اشتراک کے امکانات کو تلاش کرنا اور معاشرے میں یکجہتی اور بھائی چارے کو فروغ دینا۔ اس شہزادے کی فلسفے، مختلف علوم اور زبانوں پر گہری نظر تھی۔ اسلام، تفسیر قرآن، تصوف، ہندو مذہب اور ویدانت کا گیان اس نے نہ صرف کتابوں سے حاصل کیا تھا بلکہ علما، صوفیا، فقرا، سنیاسیوں، یوگیوں، بھگتی وادیوں اور پنڈتوں سے گفتگو، بحث و مباحثہ اور سوال و جواب کر کے وہ چند نتائج پر پہنچا تھا۔ ان کی نشر و اشاعت ہی کو اس نے اپنا مقصد حیات بنایا تھا۔ وہ بار بار کہتا ہے کہ ہندو فکر اور فلسفہ کو مسلمانوں تک پہنچانا اور ان دونوں ادیان میں قربت اور ہم آہنگی تلاش کر کے ان کے ماننے والوں میں نزدیکی پیدا کرنا اس کی تحریروں اور تراجم کا بنیادی ہدف ہیں۔ سرّ اکبر اس کوشش کی نمایاں مثال ہے۔ داراشکوہ کا ماننا تھا کہ اپنشد برہم گیان اور وحدت پرستی کا بھنڈار ہیں۔

وید ہندوؤں کے عقائد و افکار کا اولین اور قدیم ترین منبع ہیں۔ اپنشد ویدوں کی تفسیر و تفہیم و تعبیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ سنسکرت زبان میں وید کا لفظ علم یا گیان کے معنی رکھتا ہے۔ وید ہندو مذہب کے پیروین کے لئے زندگی کے تمام شئون 'از مہد تا لحد' پر حاوی ہیں اور فرد و جامعہ دونوں کے قوانین و رسوم، پرستش و قربانی کے تمام اصول و شرائط انہیں سے اخذ ہوتے ہیں۔ وید ہی ہندو مذہب کے تمام عقائد و فلسفے کا سرچشمہ ہیں۔ ان کی تعداد جیسا کہ ہم جانتے ہیں چار ہے: رگ وید، سام وید، یجر وید، اور اتھربن وید۔ ان چار کتابوں کی متعدد تفاسیر لکھی گئی ہیں جو چار اقسام میں بانٹی گئی ہیں: سمہتا، براہمانا، آرینکا اور اپنشد۔

اپنشد کو ویدوں کا آخری باب یا حصہ مانا جاتا ہے اور ویدوں کے اعلیٰ ترین مقاصد اور ان کی روح اور افکار کا خلاصہ کہا گیا ہے۔ منابع کے مطابق 200/ سے زیادہ اپنشد وجود میں آئے جن میں سے پہلے ۱۲/ سب سے قدیم اور سب سے اہم ہیں۔ ان کو 'مکھیا'' کہا جاتا ہے۔ یہ وہ اپنشد ہیں جن کو صدیوں تک نسلاً بعد نسلاً زبانی یاد کیا جاتا تھا۔ 108/ اپنشدوں کا ذکر ''مکتیکا'' میں ملتا ہے۔ ان کے اہم موضوعات آتما، سنیاس، برہمانڈ، مکتی وغیرہ ہیں۔ ڈاکٹر تارا چند کے بقول اپنشد وید کی تعلیمات میں ایک طرح کے انقلاب کا درجہ رکھتے تھے۔ اور انہوں نے ظاہری اعمال اور رسوم رواج کے مقابلے میں باطن کی طرف توجہ اور درک حقیقت کو اپنا مقصد بنایا ہے۔ اور ''ایکیشور'' کا بیان دقت نگاہی اور

فلسفیانہ طرز سے کیا ہے۔تاراچند لکھتے ہیں کہ اپنشد حقیقت کی جستجو ہیں اور ان کا مقصد سچائی یا 'ستیہ' کے راستے پر چلنے کی تعلیم دیتا ہے۔البتہ یہ راہ دشوار ہے اور اس پر چلنا بڑی محنت کا طالب ہے۔اس کو''یوگ'' سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔جو اس مرتبہ کو پہنچتا ہے اس کو''کرما'' کی زنجیر سے چھٹکارا اور''پنر جنم'' سے نجات مل سکتی ہے۔اپنشد بڑھتے ہوئے رسم ورواج اور تظاہر پرستی کی مذمت کرتے ہیں اور درون نگری اور عرفان حقیقت کی تعلیم دیتے ہیں۔

داراشکوہ اپنشد کے فلسفے سے بے حد متاثر تھا اور سمجھتا تھا کہ ان میں وحدت پرستی کے نشانات ملتے ہیں اور اس لحاظ سے وہ اسلامی عقائد سے نزدیک تر ہیں۔اسی جذبہ کے تحت اس نے اپنشدوں کا ترجمہ فارسی میں کیا۔یہ صرف لفظی ترجمہ ہی نہیں بلکہ شاہزادہ جابجا مختصر تفسیر وتشریح بھی اپنشد کے افکار کی کرتا جاتا ہے۔بعض جگہ وہ شنکر آچاریہ وغیرہ کی تفسیر و تعبیر بھی نقل کرتا ہے۔

'سرّ اکبر' میں جن اپنشدوں کا ترجمہ کیا گیا ہے ان میں سے بعض کے مطالب کا مرکز مندرجہ ذیل موضوعات ہیں: برہم، براہمن، کائنات، تخلیق کائنات، آتمن، جیوآتمن، پرم آتمن، ودّیا، برہمانڈ، اوستھا جاگرت، اوستھا سوپت، اوستھا سکھوپت، ناد، اناہد، پرنو، ہرن گربھ، ودّیا، اودّیا، مایا، قربانی، عبادت، نظریۂ دانش، انھو، اپارودّیا، یوگ، ستیہ، استیہ، چت، آنند، پرمانند، ایشور، مورت، امورت، ہنس، ہوتا، تریا، کرم، مکت وغیرہ۔

مندرجہ بالا موضوعات ان بیشمار میں سے چند ہیں جو 'سرّ اکبر' میں تفصیل سے دستیاب ہوتے ہیں اور جن کی رو سے دارا نے ان موضوعات کا عرفانی فکر سے تطبیقی موازنہ کرنے کے بعد یہ کوشش کی ہے کہ برہم ودّیا اور متصوفانہ فکر میں مشترک پہلوؤں کو تلاش کیا جائے اور اس نقطۂ نظر سے ان کی ترجمانی کی جائے۔

جیسا کہ قبلاً عرض کیا گیا، داراشکوہ نے اس ترجمہ میں ہندو گیانیوں اور پنڈتوں سے بڑی مدد لی تھی اور گو کہ 'سرّ اکبر' کا اختتام دہلی میں ہوا لیکن اس کی داغ بیل اس وقت پڑی تھی جب وہ بنارس میں گورنر تھا اور جہاں اس کو ہندو دھرم اور فلسفہ کو سیکھنے اور سمجھنے کا موقع ملا تھا۔اس دوران اس کے قربت مختلف سنیاسیوں اور ہندو علما سے رہی تھی جس کے سبب اس کے دل میں وید اور اپنشد کے تعلیمات پر غور کرنے کا انگیزہ پیدا ہوا تھا اس نے سنسکرت زبان کو بھی سیکھا۔چنانچہ آنے والے وقت میں داراشکوہ پچاس اپنشدوں کا ترجمہ کرنے میں کامیاب ہوا۔اور اس کی 'سرّ اکبر' آج بھی ہندو فکر وفلسفے کا عمدہ اور مفصل ماخذ مانی جاتی ہے۔

داراشکوہ نے ہندو مذہب، اور اس عقائد واصطلاحات کا ترجمہ متبادل اسلامی اصطلاحوں سے کیا ہے وہ لکھتا ہے کہ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ ان اسلامی اصطلاحوں کے وسیلے سے ہندو افکار وعقائد، رسوم ورواج آسانی سے مسلمانوں کی سمجھ میں آجائیں۔چنانچہ 'سرّ اکبر' اور مجمع البحرین دونوں میں اس نے یہ طرز اختیار کی تھی اسی طرح اس نے ہندو دھرم کی بعض مذہبی شخصیات کے ناموں کو اسلامی ناموں سے بدل دیا ہے جس کے لئے وہ مورد تنقید بھی قرار دیا گیا۔اسلامی متصوفانہ فکر اور ہندو

فلسفہ اور عقائد میں قربت دیکھانے کی کوشش میں وہ بعض اوقات اپنے نکتۂ نظر کو تخیلاتی اور اپنے ذاتی عقائد کے تحت بیان کرتا ہے۔

'سرّ اکبر' کا مطالعہ اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ داراشکوہ ہندو مذہب اور عقائد پر بہت گہری نظر رکھتا تھا۔ ہندو مذہب دنیا کے قدیم ترین مذہبوں میں شمار کیا جاتا ہے اور اس کے عقائد وافکار صدیوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان کو سمجھنے، بیان کرنے اور ان پر عمل پیرا ہونے کے طریقے بھی بیشمار، دقیق اور متنوع ہیں۔ بعض اوقات ان کا سمجھنا ایک مخصوص پس منظر کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ داراشکوہ نے اس قدیم مذہب اور اس کی روح کو اچھی طرح سمجھا تھا اور اس کے گہرے نکات، اس کی روحانیت، طالب اور مطلوب کے رشتوں کی باریکیوں، آتما، پرم آتما، عابد اور معبود کے تعلق، سچائی تک پہنچنے کے طریقوں اور ہندو فکر و فلسفہ کے تمام اہم پہلوؤں سے مکمل طور پر واقف تھا۔ 'سرّ اکبر' میں ہر قدم پر یہ احساس ہوتا ہے کہ ترجمہ کرنے والا اپنشد کی باریکیوں اور اس کے مقاصد اور اہداف کو پورے طور پر سمجھتا ہے۔ دارا نے اپنے مختصر زمانۂ حیات میں ہندو دھرا اور اسلامی تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اور اپنشد کے معنوی اور عقلی موضوعات اور مسائل کو خاجس خوبی اور دقت نظری کے ساتھ سمجھا تھا 'سرّ اکبر' اس کا نچوڑ اور لب لباب ہے۔ ہندو دھرم کی تبلیغ و اشاعت کے لحاظ سے داراشکوہ کا یہ ترجمہ فال نیک ثابت ہوا۔ سرّ اکبر کی وجہ سے ہی اپنشد کے فلسفے اور عقائد دنیا میں پھیلے اور یورپ کی مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے۔ اس کا دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ سنسکرت زبان پر صرف برہمنوں کا علمی بخل جاتا رہا اور ان کے جو علوم راز ہائے سربستہ اور مخفی تھے وہ فاش ہو کر عام ہو گئے۔

جوگ بشسٹ:

پنڈتوں، جوگیوں اور سنیاسیوں کی صحبت اور تعلیم و تربیت کے زیر اثر رہ کر داراشکوہ کی دلچسپی ہندو مذہب کی مقدس کتابوں میں بہت بڑھ گئی تھی، اسی مقصد کی خاطر اس نے جوگ بشسٹ کا فارسی میں ترجمہ ایک درباری کی نگرانی میں کروایا جس کے لئے باقاعدہ ایک بورڈ قائم کیا گیا تھا۔ جس نے 1066ھ میں اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

اس کتاب میں مہاراج رام چندر جی کے بارے میں بادشاہ وقت ہونے کے باوجود ایک اوتار کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے۔ اس لئے دارا اس ترجمہ کے ذریعہ یہ باور کرانا چاہتا تھا کہ اگرچہ وہ ظاہری طور پر شاہجہاں کا ولی عہد ہے لیکن بباطن وہ بھی رام چندر جی کی طرح واصل الی الحق بزرگ ہے۔ جوگ بشسٹ کے ترجمہ کرانے کا جو عرفانی اور الہامی سبب خود داراشکوہ نے بتایا ہے اسے سید نجیب اشرف ندوی نے مقدمہ رقعات عالمگیر میں اس طرح بیان کیا ہے:

''اس کتاب کے انتخاب کا ترجمہ جو شیخ صوفی کے ساتھ منسوب ہے، ہم نے مطالعہ کیا تو رات کو خواب میں دیکھا کہ دو بزرگ قبول صورت ایک اونچے پر اور دوسرے کسی قدر ان سے نیچے کھڑے معلوم ہوئے۔ جو اونچے پر کھڑے تھے

بشسٹ تھے اور دوسرے رام چندر۔ میں بے اختیار بشسٹ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ بشسٹ نے نہایت مہربانی سے ہاتھ میری پیٹھ پر رکھا اور فرمایا کہ اے رام چندر، یہ سچا طالب ہے اور سچی طلب میں تیرا بھائی ہے، اس سے بغلگیر ہو۔ رام چندر کمال محبت کے ساتھ مجھ سے ملے، اس کے بعد بشسٹ نے رام چدر کے ہاتھ میں مٹھائی دی تا کہ مجھے کھلا دے۔ میں نے وہ شیرینی کھائی، اس خواب کے دیکھنے پر ترجمہ کی خواہش از سرنو زیادہ ہوئی اور دربار عالی کے حاضرین میں سے ایک شخص مقرر اس خدمت پر ہوا اور ہندوستان کے پنڈتوں سے اس کتاب کے لکھنے میں اہتمام وانصرام کیا۔

مکالمہ داراشکوہ و بابالعل:

بابالعل بیراگی سنت کبیر سے متاثر تھے اور عہد شاہجہانی کے اواخر میں وحدت ادیان اور کفر واسلام کے درمیان فرق کو مٹانے والی بھگتی تحریک کے علمبرداروں میں سے ایک تھے۔ میاں میر جیو سے اس کے دوستانہ روابط تھے۔ اس لئے دارا شکوہ کو بھی ان سے بیحد عقیدت تھی۔ 1062ھ میں داراشکوہ قندھار کی مہم سے واپس آ رہا تھا تو لاہور میں اپنے پرائیوٹ سکریٹری چندر بھان برہمن کے ساتھ ان سے ملاقات کی اور دو ماہ کے عرصے میں دونوں کی گفتگو سات مجلسوں میں ختم ہوئی۔ ان مکالموں کو داراشکوہ کے حکم سے اس کے سکریٹری چندر بھان برہمن نے قلمبند کرلیا جو ’’مکالمہ داراشکوہ و بابالعل‘‘ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ مکالمے بیحد دلچسپ ہیں جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حق وصداقت کی ایک خاص مذہب کی ملکیت نہیں۔

بابالعل سے داراشکوہ نے جو سوالات کئے ان کی تعداد ان کی تعداد کم وبیش ستر بتائی جاتی ہے۔ ان میں سے بعض سوالات اور ان کے جوابات ایسے ہیں جن سے کفر واسلام کا امتیاز ختم ہوجاتا ہے۔ بعض سوالات مخلوق اور خالق کے درمیان فرق، روح، جان اور دل کی حقیقت، بت پرستی، پرماتما اور جیو آتما کی تعریف وغیرہ پر مشتمل ہے۔ داراشکوہ کے سوال کو سوال عزیز اور بابالعل کے جواب کو جواب کامل کا عنوان دیا گیا ہے۔ داراشکوہ کے سوالات سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس کا مقصد ہندودھرم اور اس کے عقائد کو سمجھنا اور اس کی تہہ تک جانا تھا۔

مذکورہ بالا تصانیف وتراجم کے علاوہ داراشکوہ سے کئی کتابیں منسوب ہیں جن کا ذکر تذکرہ نگاروں نے کیا ہے یا جن کو دوسرے مصنفین نے لکھا ہے۔ ان کتابوں میں نگارستان منیر، بھگوت گیتا کا ترجمہ، نادرالنکات، مثنوی، تزک، رسالۂ معارف، وقصص الانبیاء، طب داراشکوہی یا علاجات داراشکوہی، ترجمۂ اقوال واسطی اور تاریخ شمشیر خانی وغیرہ شامل ہیں۔

داراشکوہ کی نگارشات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ داراشکوہ ایک شکست خوردہ شہزادہ ضرور تھا لیکن اس کے برعکس وہ ایک دانشمند، فارسی، عربی اور سنسکرت زبانوں کے ماہر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک صوفی اور شاعر بھی تھا۔ شاہ جہاں کا چہیتا اور عالم وفاضل ولیعہد، سرمد کا رازداں، میاں میر کا خوشہ چیں اور ملاشاہ بدخشی قادری کا مرید ومعتقد اگرچہ

سلطانی میں پیدا ہوا لیکن اسے خسروی سے زیادہ درویشی عزیز تھی۔

کتابیات:

۱۔ سرّ اکبر، داراشکوہ، تصحیح و تدوین، جلالی نائینی و ڈاکٹر تاراچند، تابان پرنٹنگ پریس، تہران، ایران، 1961

۲ بادشاہ نامہ، عبدالحمید لاہوری، نسخہ خطی، حبیب گنج کلیکشن، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۳۔ سفینۃ الاولیا، داراشکوہ، مطبع نولکشور، کانپور، 1884

۴۔ سکینۃ الاولیا، داراشکوہ، مطبع نولکشور

۵۔ تاریخ شاہ شجاعی، محمد معصوم، نسخہ خطی، یونیورسٹی کلیکشن، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۶۔ سوال وجواب بابالعل بیراگی، نسخہ خطی، سبحان اللہ کلیکشن، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۷۔ سکینۃ الاولیا، مترجم، مقبول بیگ بدخشانی، ناز پبلشنگ ہاؤس، پہاڑی بھوجلہ، دہلی 1971

۸۔ داراشکوہ، قاضی عبدالستار، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ، 1988

۹۔ داراشکوہ احوال وافکار، محمد سلیم، مکتبہ کارواں، کچہری روڈ، لاہور، 1995

۱۰۔ تخت طاوس، عبداللطیف خان، لاہور، 1932

۱۱۔ سرّ اکبر، (بر ہدارنیک اپنشد)، مترجمہ سلمیٰ محفوظ، پبلی کیشن ڈویژن، علی گڑھ، 1993

۱۲۔ کلیات داراشکوہ کا باب اول سرّ اکبر، گیان پریس

۱۳۔ رسالہ حق نما، مطبع نولکشور، لکھنو، 1883

۱۴۔ بزم تیموریہ، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، 2014

☆☆☆

ڈاکٹر نجیبہ اختر
پی،ایچ،ڈی (فارسی)
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی،علی گڑھ

غالب کی مثنوی چراغ دیر کا ایک مختصر جائزہ

مرزا اسداللہ خاں غالب کا شمار مغل حکمراں بہادر شاہ ظفر کے عہد کے معروف اور نمائندہ شعراء میں ہوتا ہے۔ ان کی شاعری اختصار کی حامل ہے۔ان کی غزلوں میں روایتی انداز کی جھلک نظر آتی ہے۔لیکن مثنویوں میں جگہ جگہ انفرادیت کے نقوش ملتے ہیں۔اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ان کی شاعری میں ایک غیر منقسم ذہانت اور عقل وفہم کے کارنامے نظر آتے ہیں ان دونوں کے درمیان کیفیت کے اعتبار سے مکمل طور پر مساوات ہو یا نہ ہو،لیکن نسبت باہمی لازمی ہے۔

غالب کی شاعری کا پس منظر ایک زوال آمادہ تہذیب ہے۔ان کی شاعری سیاسی،سماجی اور معاشرتی ماحول کی عکاسی کرتی ہے یہ ایک ایسا انقلابی دور تھا جس میں انسانی زندگی کا شیرازہ بکھرا ہوا تھا،تہذیبی ادارے بھی نقصان کی زد میں آچکے تھے۔غالب نے اس سیاسی زوال اور ابتری کے احساس کو لفظ وصوت کا جامہ پہنایا ہے، جو ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کی صورت میں پیش آیا۔ادب صرف انسانی زندگی کی عکاسی نہیں کرتا، بلکہ تخلیقی عمل زیادہ مثبت طور پر اور مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔غالب کے شعری پیکر میں جو توانائی،تہہ داری اور معنی آفرینی ہے، وہ ان کے افکار وخیال اور تہذیبی پختگی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔غالب نے بھی بیدلؔ کی طرح سبک ہندی کی پیروی کی اور اس کے خصائص کے استعمال سے اپنے آپ کو مبرا نہ رکھ سکے۔معنی آفرینی شاعرانہ تعلّی اور خیال بندی سبک ہندی کی اہم خصوصیات ہیں۔ذیل کے شعر سے سبک ہندی کی جھلک نظر آتی ہے۔

دمید دانہ بالید و آشیاں گہ شد
در انتظار ھما دام چیدنم بنگرا

غالب کو مثنوی نگاری کے فن میں بھی مہارت حاصل تھی،انھوں نے گیارہ مثنویاں لکھیں جن کا ہم مختصراً ذکر کریں گے،لیکن میرا موضوع گفتگو ''چراغ دیر'' ہے۔

ا۔سرمۂ بینش: یہ مثنوی مغل بادشاہ بہادر شاہ ظفر کی مدح میں لکھی گئی ہے جو کہ مولانا روم کی مثنوی ''مثنوی معنوی

'' کی بحر میں ہے(بحر رمل)۔

۲۔ دردو داغ: اس مثنوی میں ایک کسان کے تعلق سے دلچسپ قصہ بیان کیا گیا ہے۔ جو بڑی تنگ دستی اور پریشانی میں اپنے والدین کے ساتھ زندگی بسر کر رہا تھا، اس پریشانی سے تنگ ہو کر ایک دن وہ اپنے والدین کو لے کر گھر سے روانہ ہوا، ایک ریگستان سے ان کا گزر ہوا، پیاس کی شدت محسوس ہوئی، ایک فقیر کے جھونپڑے پر پہنچ کر پانی طلب کیا، پانی پی کر جب فقیر کو اپنی درد بھری داستان سنائی تو اس کو ان لوگوں کی حالت پر رحم آ گیا اور اس نے اللہ سے دعا کی کہ ان کی ایک ایک مراد پوری ہو جائے یہ لوگ بہت خوش ہوئے اور اللہ نے ان کی دعا قبول کی لیکن خود غرضی کی باعث ان تینوں کی دعائیں ضائع ہو گئیں۔ اس قصہ سے جو سبق ملتا ہے غالب نے درج ذیل شعر میں اس طرح بیان کیا ہے:

تا نبود یاری بختِ بلند
جارۂ عیسیٰ نفتد سود مند
حاصلِ شان زان تگ وتازِ ہوس
رفتی و آمدنی بود وبس
بخت چو پدیدرہِ مکر و فریب
کیست کہ از اوج نیفتد بہ نشیب
عالم تقدیر چنین است وبس
حاصلِ تحریر من اینست وبس[۲]

۳۔ رنگ وبو: اس مثنوی میں ایک علامتی قصہ بیان کیا گیا ہے جو کہ ایک سخی دل بادشاہ سے تعلق رکھتا تھا۔ اس میں یہ نصیحت کی گئی ہے کہ انسان اس دنیاوی حرص وہوس سے توبہ کرے جو کہ انسان کو گمراہی اور فریب میں مبتلا کرتی ہیں انسان کو چاہیے کہ اپنا زیادہ سے زیادہ وقت اللہ تعالیٰ کی عبادت وریاضت میں گزارے۔

۴۔ بادمخالف: اس مثنوی میں غالب نے وہ قصہ بیان کیا ہے جو کہ کلکتہ کے قیام کے دوران پیش آیا تھا۔

۵۔ شانِ نبوت: اس مثنوی میں شاعر نے مذہبی عقائد اور اعمال پر اپنے خیال کا اظہار کیا ہے، جو عقائد اس وقت کے مذہبی علماء اور مبلغین کے افکار وخیال کا مرکز بنے ہوئے تھے۔

۶۔ تہنیت عید شوال: یہ مثنوی بہادر شاہ ظفر کی تعریف میں لکھی گئی ہے۔ لیکن اس مثنوی کی ساخت قصیدہ کے شکل میں ہے جو کہ بادشاہوں کے آباء واجداد کی شان وشوکت اور بادشاہ کی طرف سے خود غالب کی سرپرستی کو بیان کرتا ہے۔ غالب نے یہ مثنوی عید الفطر کے جشن مبارک کے موقع پر نظر کی۔

۷۔درتہنیت عید بہ ولی عہد: اس مثنوی میں ولی عہد مرزا فتح الملک کی مدح کی گئی ہے۔

۸۔بست وفت افسر: اس مثنوی میں شاعر نے بادشاہ اودھ واجد علی شاہ جس کو مرزا نے سلطان عالم کہا ہے اس کی بست وفت افسر کی تعریف کی ہے اور اشارہ اس میں لہوولعب اور نا موضوع مطالب کو بھی بیان کر دیا ہے۔

۹۔تقریظ آئین اکبری: یہ مثنوی سرسید احمد خاں کی معروف تدوین جو انھوں نے ابوالفضل کی مشہور کتاب میں آئین اکبر پر لکھی تھی سرسید نے غالب کو پیش کی اور ان سے فرمائش کی کہ غالب اس پر اپنا پیش لفظ لکھیں اس مثنوی میں غالب کے سائنٹفک مزاج اور نقطۂ نظر کی واضح جھلک نظر آتی ہے۔

۱۰۔ابر گہر بار: اس مثنوی میں غالب نے حضرت رسول اکرم ﷺ کے غزوات نظم کیے ہیں مثلاً:

مثالی نویسم کہ پیغمبراں
نوستند لاریب فیہ براں
زباں تازہ سازم زنیروی بخت
بہ ذکر شہنشاھی بی تاج وتخت ۳۲

چراغ دیر: مرزا اسداللہ غالب کی فارسی تخلیقات میں جو مقبولیت اور شہرت ''مثنوی چراغ دیر'' کو حاصل ہوئی اتنی کسی اور تخلیق کو حاصل نہیں ہوئی۔ چراغ دیر یہ مثنوی سبک ہندی میں اس وقت لکھی گئی جب غالب پینشن کے سلسلے میں دہلی سے کلکتہ کے سفر کے دوران کچھ مدت کے لیے بنارس میں قیام پذیر ہوئے۔غالب نے جس مقصد کے تحت یہ سفر کیا تھا اس میں کامیاب نہیں ہوئے لیکن ہندوستانی ادبیات کے لیے یہ سفر سودمند ثابت ہوا جس کا سب سے بڑا حاصل اس کی ''مثنوی چراغ دیر'' قرار دی جاتی ہے۔مثنوی 'چراغ دیر' لکھنے کا خاکہ اس سفر نے فراہم کیا۔

شاعر ہندوستان کے شہر بنارس کو اتنا مقدس سمجھتا ہے کہ اس نے اپنی مثنوی چراغ دیر میں بنارس کو کعبہ کہا ہے۔ مثنوی کے ابتدائی اشعار میں غریب الوطنی کا احساس نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ شاعر کو اپنے وطن اور دوستوں سے دوری کا جو غم اور تکلیف ہے اس کا اظہار اپنے اشعار میں کیا، لیکن بنارس کی خوبصورتی اور خوشگوار ماحول نے وطن سے دوری اور دوستوں کی جدائی کے احساس کو کم کر دیا۔ یہ مثنوی ایک ذہنی کیفیت کو اجاگر کرتی ہے۔اور غالب کے جمالیاتی مزاج کا بھی خاصا دخل نظر آتا ہے۔دہلی اور بنارس اس مثنوی میں دو ایسے جغرافیائی نقطے ہیں جس کے ذریعہ خاص طور پر شہر بنارس کے تناظر میں بہت سی شوخ وشنگ تصویریں پیش کی گئی ہیں اور اس مثنوی میں جس ذہنی کیفیت کا ذکر کیا گیا ہے اس کی جھلک درج ذیل شعر میں نمایاں ہے۔

رگ سنگم، شراری می نویسم

کف خاکم، غباری می نویسم

شعلہ باری اور شبنم افشانی دونوں کی خصوصیت اس مثنوی میں نظر آتی ہے آغاز شعر میں ہی ''صور'' اور ''محشر'' جیسے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔''صور'' سے مراد ایک بہت ہی تہلکہ خیز اور چشم وزدن میں وقوع پذیر ہونے والا ہنگامہ ہے۔ غالب اپنے نفس کو''صور'' کا دمساز بتاتے ہیں یعنی وہ قاری کو اپنی ذہنی کیفیت سے آگاہ کرتے ہیں، اشارۃً وہ اپنے مقصد کو ظاہر کرتے ہیں ان کا مقصد ''خموشی'' کو خیر باد کہہ کر ذہنی وقلبی اضطراب کو آشکار کرنا ہے۔ یعنی ۱۸۵۷ء میں جو فتنہ وفساد کا سلسلہ چل رہا تھا، انگریزوں کے جو ظلم وستم لوگوں پر ہو رہے تھے ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کی دعوت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر اسی طرح خاموشی سے ان کے ظلم وستم سہتے رہے تو دشمن ہمارے اوپر غالب ہو جائے گا اور ہمیں نیست ونابود کرے گا۔ انگریزوں کے خلاف ان کے دل میں جو لاوا پک رہا تھا اس کو انھوں نے Indirect way میں اپنے اشعار کے ذریعہ ظاہر کیا ہے۔ صبر کا پیمانہ لبریز ہو چکا ہے اب اس کو چھلکنے سے کوئی نہیں روک سکتا۔ مثلاً ''محشر''، ''طوفان''، ''ضمیر لابیانی''، ''جگر بالائی فغاں'' جیسے الفاظ کے ذریعے انھوں نے اپنی ذہنی کشمکش کو ظاہر کیا ہے۔

دہلی سے روانگی کے وقت وہ ایسی ہیجانی کیفیت میں تھے کہ ان کا (ہر بن موزبان) بن گیا اس اضطراب اور بے چینی کا مرجع ان کے احباب اور دوست ہیں، جن کے خلاف شکایتوں سے ان کا دل لبریز ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی کتان کو (ریشمین کپڑا) چاند کی بکھری ہوئی روشن کرنوں میں دھونا چاہتے ہیں جو غبار ان کے دل پر چھایا ہوا ہے اس کا اظہار کرنے کے لیے غالب بے چین ہیں جس کی کسک ان کو مسلسل (Pinch) کر رہی ہے ایک طرح سے (Paradoxical) صورت حال ہے ایک طرف جذبات کی بھٹی پک رہی ہے لاوا پھوٹنے ہی والا ہے اور اب تک لب وا کرنے پر جو پہرے لگے ہیں، وہ خاموشی تکلم میں تبدیل ہونا چاہتے ہے۔ دوسری طرف یہ خطرہ بھی دامن گیر ہے کہ کہیں ہونٹ وا کرنے سے وہ سکون اور چین بھی نہ جاتا رہے جو اب تک میسر تھا۔

مثنوی چراغ دیر کے شروع کے آٹھ اشعار میں جس کو اس مثنوی کا (Exordium) کہا جاتا ہے''شعلہ آواز'' کا پیکر بہت ہی معنی خیز ہے اور یہ اس آتش سے وابستہ ہے جو ساز کے پردوں میں چھپی ہوتی ہے اور اندر ہی اندر استخوان کو گھلا دیا ہے مثلاً:

در آتش از نوائ ساز خویشم
کباب شعلہ آواز خویشم
نفس ابریشم سازِ فغاں است
بسانِ نی بتم در استخوان است

شاعر کہتا ہے کہ میں اپنے ساز کی آواز سے جل رہا ہوں، اپنی ہی آواز کے شعلوں نے جلا کر کباب کر دیا ہے یعنی اس وقت جو فتنہ وفساد برپا تھا اس کے خلاف شاعر کے دل میں نفرت اور غصہ کا جولا وا انگڑائیاں لے رہا تھا شاعر اس کو کھلے طور پر ظاہر نہیں کرسکتا تھا، شاعر اندر ہی اندر گھٹ رہا تھا چاہتے ہوئے بھی کچھ نہیں کر پا رہا تھا، کیوں کہ شاعر کو اس کا انجام معلوم تھا، کہ اگر اس کی ہونٹ کھل گئے تو حکومتِ وقت کا رویہ کیا ہوگا یہ سوچتے ہوئے شاعر نے اپنے خیالات کو اشعار کا جامہ پہنایا۔

خموشی، گویائی، طوفان، شرر اور شعلہ یہ سارے اشارتی اور کلیدی الفاظ تمہید میں بار بار انسانی توجہ کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں۔آتش کو شاعر نے استعارہ کے طور پر استعمال کیا ہے، اس کے لوازمات اور خواہش مقتضیات (خواہش کرنے والا) غالب کی شاعری میں پے در پے نظر آتے ہیں یہ ان کا پسندیدہ استعارہ ہے۔قیاس یہ چاہتا ہے کہ اس کا کچھ تعلق عجمی ورثے سے ہو، زرتشتی عنصر کا انجذاب ایک ضروری امر ہے، کیوں کہ غالب کا ان تہذیبی محرکات سے عمیق تعلق ہے، جو ان کے تحت الشعور کی گہرائیوں میں موجود ہے۔جذبات کے تموج وتلاطم، ان کی تیزی اور حرارت وتابندگی کا تعلق ان کی مزاجی کیفیت سے ہے جو سیماب ان کو اضطراری حالت میں رکھتی ہے۔

دہلی سے باہر نکلنے سے قبل انھیں اس طرح نکلنا پڑا جیسے سمندر اپنی تہہ میں چھپے ہوئے موتی کو باہر نکال دیتا ہے ۔غالب کو شدت کے ساتھ اپنی تنہائی اور تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔غالب بالطبع اور بالعموم ایک مجلسی شخص تھے وہ شتر مرغ کی طرح اپنے سر خاب کو صحرا میں چھپانے کے قائل نہیں تھے وہ دوستوں کی محفلوں، شاگردوں اور اپنے قدردانوں کے حلقے میں گھرے رہتے تھے۔ان کی تنہائی اس نوعیت کی ہے جو ہر فن کار کا مقدر ہوتی ہے۔جو دوستوں اور احبابوں کی مجلسوں میں ہوتے ہوئے اپنے آپ کو تنہا اور محفل سے کنارہ کش تصور کرتا ہے۔شاعر اپنے کلبہ احزان (غم کا گھر) کا شیدائی اور گرویدہ ہوتا ہے۔ یہ تنہائی بقول رومانی برطانوی شاعر ورڈز ورتھ یہ تنہائی تخلیقی وظیفے کے لیے ایک مفروضے اور لازمی شرط کی حیثیت رکھتی ہے۔[۴]

ہر شاعر اپنی زندگی عموماً دو سطحوں پر گزارتا ہے۔ایک معاشرتی ایک بیرونی سطح دوسری داخلی اور استغراق (غرق ہو جانا) اور مراقبے کی سطح پر جب غالب کا رجحان ''جلوہ سنج ناز'' کی طرف ہوتا ہے، انھیں اپنے دوست خیرآبادی کی یاد ستاتی ہے جس سے وہ علمی، فکری اور تصوراتی سطح پر ایک خاص ربط رکھتے ہیں۔ جب انھیں اپنا ایمان تازہ کرنا ہوتا ہے تو ''حرزِ بازوئ ایمان'' حسام الدین حیدر خاں کی کشش ان کے ذہن کا تعقب کرتی ہے۔جب ''قبائے جان'' میں پیوند ٹانکنا چاہتے ہیں تو امیر الدین احمد کی شخصیت ان پر مستولی (غلبہ کرنے والا) ہو جاتی ہے۔غالب کو دہلی سے جو محبت اور لگاؤ تھا اس کا اشارہ جابجا انھوں نے اپنی مثنوی چراغ دیر میں کیا ہے ان کی اس طرح دہلی سے وابستگی والہانہ شگفتگی کے تصور سے

''ڈاکٹر جانسن'' کا اپنے وطن لندن سے جو عشق تھا وہ قول تازہ ہو جاتا ہے کہ ''جب کسی شخص کا لندن سے دل بھر جائے تو سمجھ لیجیے کہ اب زندگی سے اس کا دل سیر ہو گیا''۔۵

غالب کا دل بھی ڈاکٹر جانسن کے ذہن کی طرح تہ در تہ وسیع اور کشادہ تھا جس میں رنگ برنگے جلوے سما سکتے تھے اس وسیع وعریض کائنات میں جس کے لیے غالب نے گلستان کا اشارہ استعمال کیا ہے، وہ دہلی کی بزم سے نکل کر آشیاں سازی کے لیے ''شاخ'' گل سے لو لگا سکتے ہیں جس کا کال نہیں وہ ان کی دسترس میں ہے۔یعنی سرزمین بنارس جس کے لیے 'گل وزمین' کا پیکر ابھرتا ہے جس سے بنارس کی خوبصورتی اور خوشگوار ماحول کی منظرکشی کی جا سکتی ہے ''میوفماش'' (رنگین شیشہ کا سامان) اس کے نظارے کے لیے اگر ان کی نگاہ گلشن ادائی کا دعویٰ کرتی ہے تو بیجا نہ ہوگا۔ بنارس کے لیے ''چین'' سے نسبت آب رودگنگا کو بغایت ناگوار ہے۔۶ اس کا اظہار اس کے تموج سے ہوتا ہے انسانی جذبات کو غیر ذی روح اشیاء سے نسبت دینا ایک artifice ہے اس کو شعری تخلیق کے وظیفے کا کارنامہ سمجھنا چاہیے۔ بنارس شہر کے وجود پر دہلی بھی، غالب کی تمام تر آرزوؤں اور تمناؤں کا مرکز رہا ہے۔ غالب کا کہنا ہے کہ ان پر درود بھیجنے میں تذبذب سے کام نہیں لینا چاہیے،ان کی خوشگواری اور رعنائی اپنے خراج لے کر ہی رہے گی۔

بہ خویش پرکاری طرزِ وجودش
ز دہلی می رسد ہر دم درودش

بنارس ہندوؤں کا مذہبی مرکز ہے۔ ہندو عموماً تناسخ یا آواگون کے اصول پر یقین رکھتے ہیں۔ بنارس کی خوبصورتی ،حسن اور مجسم پاکیزگی کو غالب نے اس طرح بیان کیا ہے کہ جس کی مثال ملنا مشکل ہے۔ ذیل کے اشعار میں غالب نے فرض داستان بیان کیا ہے۔

کہ ہر کس اندران گلشن گیرد
دگر پیوند جسمانی نہ گیرد
زہی آسودگی بخش روانہا
کہ داغ جسم می شوید زجانہا
شگفتگی نیست از آب وہوایش
کہ تنہا جان شود اندر فضایش

تناسخ کے عقیدے کی روح سے انسان کے لیے اس دنیا کی آب وگل میں قطعی طور پر فنا کا تصور نہیں،ان کے عقیدے کے مطابق انسانی زندگی کا تسلسل ایک چکر کے مانند ہے۔جسم کی ہیئت بدلتی رہتی ہے جیسا کہ ''ارسطو'' نے مادے

کے بارے میں کہا ''کہ یہ کبھی فنا سے ہمکنار نہیں ہوتا''۔ ۷ے وہ ایک شکل سے دوسری شکل اختیار کرتا رہتا ہے۔ غالب نے اسی عقیدے کو اپنے اشعار میں استعمال کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان موت کے سانحے سے گزرنے کی بعد جسم کے بندھن سے آزاد ہو جاتا ہے اور انسان روح بن جاتا ہے یہی تبدیلی ہیئت (Transfiguration) کے اصول کی ایک نئی (Dimension) ہے جس کو غالب نے انتہائی ندرت و نزاکت اور فن کارانہ انداز میں پیش کیا ہے۔ افلاطون نے جسم کو 'روح کا زنداں کہا تھا'۔ ۸ے موت کے بعد ہی روح کو اس زنداں سے نجات مل سکتی ہے۔

اس مثنوی میں شاعر نے تنہا جاں شود کا استعمال ایسی کلیدی طور پر کیا ہے جس سے بہت سارے اسرار و رموز کی گرہ کھل گئی ہے، یہ ان کے تصوراتی، نصب العین اور رجائی نقطہ نظر سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہے۔ سرزمین بنارس کی باشندے مادی جسم کی کثافت سے بے نیاز اور مبرا ہیں یعنی وہ روح ہی روح ہیں قدیم فلسفے کی روح سے انسان اور اس دنیا کی تخلیق چار عناصر سے ہوئی آب، باد، خاک اور آتش جن کی آمیزش ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ یہاں ان عناصر کا دور تک وجود نظر نہیں آتا۔ اس مثنوی میں صرف ان کے جوہر کا ذکر کیا گیا ہے۔

اس شہر کے باشندوں کی شخصیت بوئے گل کے مانند سبک اور لطیف ہے

خس وخارش گلستانست گوئی
غبارش جوہر جانست گوئی
دریں دیرینہ دیرستانِ نیرنگ
بہارش ایمن است از گردش رنگ

اس مثنوی میں غالب کا کیمیائی تصور بنارس اور اس کے باشندوں کی کشش کے مابین ہر وقت گردش میں رہتا ہے۔ وہ اپنے اشعار کا آغاز بنارس کی تعریف اور ثناء خوانی سے کرتے ہیں۔ لیکن بنارس باسیوں سے گریز کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ ہے کہ موسم کوئی سا بھی ہو بہار کا ہو، خزاں کا یا گرمی کا بنارس کی فضاؤں میں ہمیشہ جنت رواں دواں رہتی ہے۔ سخت گرمی ہو یا سخت سردی یہاں کے موسم لطافت، نزہت اور نزاکت ہر وقت نظر آتی ہے۔ ''بال افشانی ناز''، ''جلوہ افروز'' اس کی خزاں بنارس کی پیشانیٔ ناز کا صندل ہے (جس میں خوشبو اور ٹھنڈک دونوں کی طرف اشارہ ہے) اس کی دلفریں اور دلکشی کا یہ عالم ہے کہ اس کی پوری فضا رنگ و بو میں ڈوبی ہوئی ہے۔

فلک را قشقہ اش گر بر جبیں نیست
پس این رنگینی موج شفق چیست

رنگینی موج شفق بنارس کی پیشانی ناز کا قشقہ ہے جو زمین سے لے کر آسمان تک منتقل ہو گیا ہے۔ اس کی ہر مشت

خاک کیف وسرمستی کے اعتبار سے کنشت (غیر مسلموں کا عبادت خانہ) کا مرتبہ رکھتی ہے اور اس کی ہر نوک خاک اپنی تازگی، سرسبزی اور جوشِ نمو میں بہشت کی یاد تازہ کرتی ہے۔

کف ھر خاک ش از مستی کنشتی
سر ھر خار ش از سبزی بہشتی
دل از تابِ بلا بگذار و خون کن
زدانش کار نکشاید جنون کن

گفتگو کے خاتمے پر غالب ہر طرح کی رکاوٹوں اور پریشانیوں سے گزر کر آزادی اور آزادہ روی کی فضا میں سانس لینا چاہتے ہیں۔ وہ قید مکان اور قید زماں دونوں سے آزادی کے خواہاں ہیں، یہی پابندیاں انسان کے لیے زنجیر پا بن جاتی ہیں۔ غالب آزادی کے دلدادہ ہیں تا کہ وہ اپنے عزائم اور اصولوں کی روشنی میں اپنی پیش رفت کو جاری رکھیں۔

شرار آسا فنا آمدہ برخیز
بیفشان دامن وآزادہ برخیز

مثنوی چراغ دیر کی ابتداء ہیجان واضطراب سے ہوتی ہے۔ درمیان میں شاعر کے نادر تصورات اور فنکاریاں نظر آتی ہیں۔ جن میں بصری [بینائی] اور حرکی پیکر خاص طور سے قاری کی توجہ اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں اور اس مثنوی کا اختتام بہت ہی ٹھہرے اور سلجھے ہوئے لب ولہجہ پر ہوتا ہے۔ یہ لب ولہجہ اندرونی تصاویر پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ ذہنی اور جذباتی سفر کا ایک مقام ہے جس سے شاعر کو گزرنا پڑا ہے۔ میری ناقص تلاش اور جستجو کے بعد مثنوی چراغ دیر کے متعلق جو معلومات فراہم ہوئیں:

ہندوستانی زبانوں میں چراغ دیر کے ترجمے پر توجہ نہیں کی گئی۔ سنسکرت زبان میں چراغ دیر کے دو ترجمے ہو چکے ہیں پہلا ترجمہ راشٹریہ سنسکرت سنستھان، دہلی سے شائع ہوا۔ دوسرا ترجمہ پنڈت جگن ناتھ پاٹھک نے کیا ہے۔ چراغ دیر کے کچھ اشعار کا ترجمہ انگریزی زبان میں بھی ہوا ہے جو (Ghalib and his poetry) (مرتبہ: سردار جعفری اور قرۃ العین حیدر) نامی کتاب کی فارسی حصہ میں Tample Lamps کے عنوان سے شامل ہے۔ یہ ترجمہ شدہ اشعار دہلی یونیورسٹی ایم اے کے انگریزی نصاب میں شامل ہے۔ اردو زبان میں بھی چراغ دیر کے ترجمے ہو چکے ہیں جن میں پانچ مترجمین کے نام سرفہرست ہیں۔ ظ.انصاری، اختر حسن، سردار جعفری، حنیف نقوی اور کالیداس گپتا رضا ان پانچ تراجم میں دو ترجمے منظوم اور تین منثور ہیں۔ چار تراجم بیسویں صدی کے ربع آخر میں ہوئے اور ایک ترجمہ اکیسویں صدی میں ہوا۔

مختصر یہ کہ مثنوی چراغ دیر غالب کی نفسیاتی ارتقاء کی نشان دہی کرتی ہے اس مثنوی پر بیدل کی مثنوی ''طور معرفت'' کا اثر واضح طور پر نظر آتا ہے۔اس میں غالب نے انسانی حسن کے شوخ وشنگ مرقعوں، ہندوستان کی سرزمین، اس کی بوباس، فطرتِ سادہ اور لازوال حسن کا بڑی رغبت شگفتگی، والہانہ پن سے اظہار کیا ہے جس سے ان کی بے ساختگی اور ہنرمندی اجاگر ہوتی ہے۔

حواشی:

۱؎ ادب نامۂ ایران، مرزا مقبول بیگ، ص: ۶۷۷

۲؎ قصائد ومثنویات فارسی، مطبوعات مجلس یادگار غالب، ص: ۱۶، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۶۹ء

۳؎ ایضاً ص: ۳۷

۴؎ نقش ہائے رنگ رنگ، اسلوب احمد انصاری، ص: ۲۰۵، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء

۵؎ ایضاً،

۶؎ ایضاً ص: ۲۰۶

۷؎ ایضاً ص: ۲۰۷

۸؎ ایضاً ص: ۲۰۸

ماخذ:

(۱) دیوان غالب (اردو) ایجوکیشنل بک ہاؤس، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲۰۰۹ء

(۲) عابد علی عابد، سید دیباچہ، مشمولہ کلیات غالب فارسی، جلد اول، سید مرتضیٰ حسین فاضل لکھنوی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۷ء

(۳) ڈاکٹر یوسف حسین خاں، غالب اور آہنگِ غالب، غالب اکیڈمی، نئی دہلی، ۱۹۶۸ء

(۴) پروفیسر اسلوب احمد انصاری، نقش ہائے رنگ رنگ، مطالعاتِ غالب، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۱۹۹۸ء

(۵) پروفیسر وارث کرمانی، غالب کی فارسی شاعری، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، ۲۰۰۸ء

(۶) ادب نامہ ایران مرزا مقبول بیگ۔

☆☆☆

یاور عباس میر
پی ایچ ڈی، فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

بیسویں صدی کی فارسی شاعری میں نئے ادبی رجحانات

بیسویں صدی عیسوی تاریخِ عالم میں ایک انقلابی صدی شمار ہوتی ہے۔اس صدی میں ماقبل صدیوں کے بہ نسبت انسانی زندگی کے تقریباً تمام شعبہ جات میں کافی تبدل وتحول نظر آتا ہے۔خواہ وہ سائنسی میدان ہو یا سیاسی کارواں، علم وادب کی زمین ہو یا فنکاری کا آسماں، تجارت کی دنیا ہو یا ٹرانسپورٹ کا جہاں، غرض ہر شعبہ میں حیرت انگیز پیشرفت اور تبدلیاں نظر آتی ہیں۔ جب انسانی سماج اور تہذیب وفرہنگ میں انقلاب آتا ہے تو شعبہ ادب بھی اپنے اندر تحول پیدا کر لیتا ہے۔ فارسی ادب پر بھی بیسویں صدی نے اپنے اثرات مرتب کئے اور نئے ادبی رجحانات وجود میں آئے۔نظم ونثر دونوں میں کافی تبدیلی اور جدت رونما ہوئی۔منظوم ادب کی ہیئت میں جو بدلاو نظر آتا ہے ان میں 'شعر موج نو'، 'شعر سپید' اور 'شعر نیمائی' وغیرہ شامل ہے اور موضوع کے اعتبار سے سیاسی وانقلابی شاعری، حماسی شاعری، آئینی شاعری وغیرہ جیسے جدید ادبی رحجانات وجود میں آئے۔اسی طرح منثور ادب میں بھی داستان، ناول اور ڈرامہ نویسی کا باقاعدہ آغاز ہوا۔البتہ اس مقالہ میں ہم نے صرف منظوم ادب کے رجحانات کو ہی زیر بحث لایا ہے۔ چنانچہ فارسی زبان وادب کا منبع ایران ہے اور آج بھی دنیائے فارسی میں ایران کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔لہذا ہم نے فارسی ادب میں نئے رجحانات کا تعین کرنے کے لئے بیسویں صدی کے ایران کو ملحوظِ نظر رکھ کر ہی جائزہ لیا ہے۔

جیسا کہ اوپر کہا گیا کہ بیسویں صدی ایک انقلابی صدی گزری ہے، اس کے اندر تقریباً زندگی کے ہر شعبہ میں پیشرفت اور تبدیلیاں نظر آتی ہیں۔ سائنسی علوم وفنون کے ساتھ ساتھ سیاسی وثقافتی میدانوں میں بھی حیرت انگیز پیشرفت اور بدلاو دکھائی دیتا ہے۔ جب ہم فارسی زبان وادب کی بات کرتے ہیں تو ایران کا تصور ہمارے ذہن میں ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ایران کے اندر اس صدی میں مسلسل سیاسی رسا کشی جاری رہی ہے۔اور ظاہر ہے کہ سیاسی ناہمواری کے اثرات سماج وقوم پر لازمی طور مرتب ہوتے ہیں۔ چونکہ شعر وادب سماج وقوم کا آئینہ دار اور ترجمان ہوتا ہے تو یہ ادبی شعبہ ایسے حالات میں متاثر ہوئے بغیر کیسے رہ پاتا۔ چنانچہ اس صدی میں ایران کے اندر رونما ہونے والے بڑے واقعات میں ایک ''تحریکِ مشروطیت'' (۱۹۰۶ء) ہے جس کی وجہ سے فارسی ادب کے رجحان میں کافی بدلاو نظر آتا ہے، اس تحریک نے

شعرا وقلم کاروں کے لئے میدان وسیع کر دیا۔اب شعروشاعری محبوب کی زلفوں، بادشاہ کے محلوں،عشقیہ داستانوں، جام و ساغروں وغیرہ جیسے قدیم اور تکراری موضوعات کے قیدو بند سےذرا باہر آکر آزاد فضا میں سانس لینے لگتی ہے۔اہل قلم اب انقلاب، آزادی،تعلیم،حقوق طلبی،ظلم ستیزی وغیرہ جیسے موضوعات کے لئے بھی خامہ فرسائی کرنے لگتے ہیں۔اس سے قبل فارسی شاعری میں احساس دروں، اخلاق،عشق وعرفان،عشقیہ داستان، بادشاہوں کی مدحت سرائی وغیرہ جیسے موضوعات ہی زیر نظر ہوا کرتے تھے۔لیکن مشروطیت کی تحریک کے بعد فارسی شاعری میں گویا انقلاب برپا ہوا۔البتہ اس ادبی انقلاب کے پیچھے صرف تحریکِ مشروطیت کو ہیسبب اصلی قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ مشروطیت کے علاوہ چند دیگر محرکات بھی کارفرما تھے جن میں سے چند اہم اسباب درج ذیل ہیں:

- ایرانی طلبا کا یورپی ممالک کی طرف سفر اور غربی زبان وفرہنگ سے آشنائی۔
- یورپی ادب کی فارسی میں ترجمانی۔
- ایران میں چاپ خانہ کی شروعات اور کتابوں کی اشاعت۔
- دارالفنون کی بنیاد۔
- روزناموں کی شروعات جیسے کاغذ اخبار،نوبہار وغیرہ

تاریخ ایران میں مشروطیت کی تحریک (۱۹۰۶ء) ایک ایسی تحریک تھی جس نے ایرانیوں کی فکری بیداری میں اہم کردار ادا کیا۔تحریک مشروطیت نے مجموعی طور پر دو طریقوں سے اپنا اثر ظاہر کیا۔ایک یہ کہ پڑھائی لکھائی (جو اس زمانے تک صرف امراء طبقہ تک ہی محدود تھی) عام ہوگئی، مدرسوں کی تعمیر وترقی میں وسعت پیدا ہوئی، مختلف قسم کے اخبارات، رسائل اور جرائد نے لوگوں کو سیاسی وسماجی مسائل سے آشنا کر دیا اور یہی آشنائی نئے ادب کے وجود کا ایک سبب بنی۔دوسرا یہ کہ یورپی ممالک کے لوگوں سے ایرانیوں کے روابط بڑھ گئے اور یورپی افکار سے آشنائی نے ایرانیوں میں آزادی خواہی، وطن پرستی،تعصب ملی،انتقاداتِ سیاسی وسماجی کو جنم دیا جو ادبیات میں شامل ہوکر شعر وادب کی شکل میں ظاہر ہوئے۔

تحریک مشروطیت کے بعد بھی شعرا ومصنفین کا ادبی رجحان تبدیل ہونے کی ایک بڑی وجہ قاجاری اور پہلوی حکمرانوں کا ظلم واستبداد ہے جس نے بہت ساری جگہوں پہ تحریک آزادی کو جنم دیا اور قلم کاروں نے ان تحریکوں میں اپنی تخلیقانہ صلاحیتوں سے روح پھونک دی اور ہر طرف احتجاجی مظاہروں میں انقلابی اشعار پڑھے جانے لگے جس سے دیگر شعرا بھی متاثر ہوکر اس طرف خصوصی توجہ دینے لگے۔

۱۹۲۰ء کے بعد کا زمانہ ایران میں ادبی تحول کے اعتبار سے زیادہ اہم ہے۔آغاز مشروطیت یعنی ۱۹۰۶ء سے

لے کر انقلابِ اسلامی کے بعد تک مجموعی طور پر ہمیں ایران میں تین طرح کے شعری اسلوب دکھائی دیتے ہیں:

پہلا وہی کلاسیکی اسلوب ہے جس میں روایتی انداز میں متقدمین کی پیروی میں غزل، قصیدہ، مثنوی اور رباعی وغیرہ لکھنے کا رواج ہے۔

دوسرا اسلوب قدیم و جدید طرز کو ایک دوسرے میں ضم کر کے تشکیل پاتا ہے اگر چہ اس اسلوب کے شعرا جدید افکار کو قدیم ہیئت میں بیان کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ صرف ونحو، اوزان وقوافی اور معانی و بیان کی قدیم روایت کی بھی پابندی کرتے ہیں۔

تیسرا اسلوب کلاسیکی ادب سے بالکل الگ ہے۔ اس اسلوب میں جدید افکار کے ساتھ ساتھ جدید ہیئت استعمال کی جاتی ہے۔ پرانی ہیئت اور مشکل بحروں کے بجائے آسان اور طرب انگیز بحروں کا استعمال کیا جاتا ہے۔ چونکہ قاچاری دور کے بعد شعری ادب زیادہ شائع ہونے لگا تھا اور زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچنے لگا تھا اسی لئے اکثر شعرا نے یہ بھانپ لیا تھا کہ شعر کی زبان بھی سادہ اور عام فہم ہونی چاہئے۔[۱]

چونکہ بیسویں صدی میں ایران کے اندر کئی اہم سیاسی واقعات رونما ہوئے جن کی وجہ سے ایران میں وقتاً فوقتاً ایک نیا ماحول پیدا ہوتا رہا اور ادبی رجحان میں بھی تبدیلی آتی رہی۔ ادبی تحول کے اعتبار سے ہم بیسویں صدی کو چار بڑے ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں:

پہلا۔۱۹۰۶ء سے ۱۹۴۱ء تک ۔ دوسرا۔۱۹۴۱ء سے ۱۹۷۹ء تک۔ تیسرا۔۱۹۷۹ء کے بعد کا دور

پہلا دور یعنی آغاز مشروطیت سے ۱۹۴۱ء تک

یہ ایرانی تاریخ میں ایسا پہلا دور ہے جب شاہی حکومت میں مجلس شوریٰ کے ذریعہ سے لوگوں کا بھی عمل دخل شامل ہوا اور بادشاہ کی مطلق العنانی کسی حد تک کم ہوئی۔ اس دور میں لکھنے والوں کا زیادہ تر رجحان حکومت اور حکومتی اداروں پر تنقید کی طرف رہا، عورتوں کی پسماندگی اور ان کے حقوق کا تذکرہ بھی اہل قلم کے موضوعات میں شامل رہا۔ مجموعی طور پر زیادہ تر شاعری سیاسی وسماجی لباس زیب تن کئے ہوئے نظر آتی ہے۔ سیاسی شاعری کے علاوہ اور بھی کئی طرح کے مضامین کی طرف شعرا کا میلان دکھائی دیتا ہے، جن میں سے چند ایک موضوعات یوں ہیں:

شعر آزادی وسیاسی

اس موضوع کے اندر ایران اور دنیا کے سیاسی وتاریخی انقلابات وحوادثات کا ذکر ملتا ہے۔ مثلاً جنگ وصلح، تاریخی معاہدے، سیاسی تحریکیں، زوالِ حکومت اور قتل حکمران وتشکیل حکومت وغیرہ۔ دورہ مشروطیت اور اس کے بعد یہ آزادی کا موضوع تقریباً پورے ایران میں زیر بحث رہا ہے۔ اس موضوع کے تحت شعرا نے قانون خواہی، آزادی طلبی، ظلم

ستیزی، آزادیٔ قلم و بیاں وغیرہ پر خوب اشعار لکھے ہیں۔ ادیب الممالک، بہار مشہدی، عشقی، فرخی یزدی، عارف قزوینی وغیرہ نے اس موضوع پر کثرت سے اشعار لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ آزادیٔ زن وحقوقِ زنان کے موضوع پر لکھنے والے مشہور شعرا میں سے نسیم شمال، علی اکبر دہخدا، لاہوتی، ایرج مرزا، پروین اعتصامی وغیرہ کا کلام بطور نمونہ پیش کیا جاسکتا ہے۔ ذیل میں چند نمونے ملاحظہ فرمائیں:

عارف قزوینی:

پیام دوشم از پیر می فروش آمد
بنوش باده که یك ملتی به هوش آمد
زار پرده از ایران درید استبداد
هزار شکر که مشروطه پرده پوش آمد
ز خاك پاك شهیدان راه آزادی
ببین که خون سیاوش چنان به جوش آمد [۲]

فرخی یزدی:

آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی
دست خود ز جان زشتم از برای آزادی
تا مگر به دست آرم دامن وصالش را
می دوم به پای سر در قفای آزادی [۳]

بہار مشہدی:

با، شهِ ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست
کار ایران با خداست
مذهب شاهنشه ایران ز مذهب ها جداست
کار ایران با خداست [۴]

آزادیٔ زنان ومسئلۂ حجاب

لاہوتی:

جوان بخت و جهان آرایی ای زن

جمال و زینت دنیایی ای زن
صدف خانه است و صاحب خانه غواص
تو دروی گوهر یکتایی ای زن [۵]

مرزازادہ عشقی:

چیست این چادر و روبنده نازیبنده
گر کفن نیست پس بگو چیست این روبنده [۶]

ایرج مرزا:

فقیه شهر به رفع حجاب مائل نیست
چرا که هر چه کند حیله در حجاب کند [۷]

وطنی دوستی

وطن پرستی ایرانیوں کی رگ رگ میں بسی ہے۔اس دور میں بھی وطن پرستی کے جزبات کا اظہار بڑے جوش و خروش اور محبت واخلاص کے ساتھ کیا گیا ہے۔ادیب الممالک، طالبوف، ادیب پشاوری، فروغی، عشقی، دانش مشہدی وغیرہ کی نظموں کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔چند اشعار بطور نمونہ:

میرزا عشقی:

خاکم به سر ز غصه به سر خاك اگر کنم
خاك وطن رفت چه خاکی به سر کنم [۸]

بہار مشہدی:

ای خطۂ ایران مهین ای وطن من
ای گشته به مهر تو عجین جان و تن من [۹]

انتقادی اشعار

تنقیدی اشعار کہنے میں مشہور علی اکبر دھخدا، ادیب الممالک، وحید دستگردی، غلام رضا، اشرف گیلانی وغیرہ کے نام سرفہرست ہیں۔انہوں نے سرکار اور سرکاری اداروں کے علاوہ ریاکار ملاؤں اور سماجی خرابیوں پر بھی تنقید کی ہیں۔

سرمایہ دار و مزدور اور سوشلزم پر اشعار

لاہوتی، رعدی، پروین گنا آبادی، علی اشرف دبیر، عشقی، کاظم رجوی کے نام اس ضمن میں لئے جا سکتے ہیں جنہوں نے اس موضوع کی طرف نسبتاً زیادہ توجہ اور میلان ظاہر کیا ہے۔

وصفی اشعار

وحید دستگردی، رشید یاسمی، بہار مشہدی وغیرہ جیسے شعرا نے اس موضوع پر اچھی اچھی نظمیں لکھی ہیں۔

اخلاقی اشعار

سماج کے بری عادات و رسومات کی مخالفت اور اچھی عادات و بلند اخلاق کی تبلیغ کے لئےبہت شعرا کا رجحان اس طرف رہا ہے جن میں بہار مشہدی، وحید دستگردی، ایرج مرزا، حبیب یغمائی، پروین اعتصامی، رعدی وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

تربیتی اشعار

بچوں اور نوخیز جوانوں کی صحیح تربیت اور تعلیم کی طرف تشویق کے لئے کچھ شعرا نے قطعات وغیرہ میں اس موضوع کو بیان کیا ہے۔ جس میں عبدالعظیم قریب، محیط طباطبائی، ادیب طوسی، ہدایت، سمیعی وغیرہ کے قطعات کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔

دوسرا دور ۱۹۴۱ء سے ۱۹۷۹ء تک، رضا شاہ پہلوی کا دور۔

اس دور کو اگر آزادی طلب و آزادی پسند دور کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کیونکہ سب سے زیادہ تاریخ ساز انقلابی جدو جہد اور آزادی طلب سرگرمیاں اسی دور میں رونما ہوئیں جو انقلاب اسلامی پر منتج ہوئیں۔ اس دور کا زیادہ تر ادب سیاسی رسا کشی، قتل و خونریزی، ظلم و استبداد اور آزادی خواہی سے عبارت ہے۔ شعرا نے اپنی ذاتی شخصیت کو ملت کے سمندر میں ضم کر کے پوری ملت کی ترجمانی کی۔ ظلم و استبداد کی وجہ سے لوگوں کا رجحان یاس و ناامیدی کی طرف ہونے لگا تھا لیکن شعرا نے انقلابی شاعری کے ذریعے سے پر امید ماحول بنانے کی بھرپور کوششیں کیں۔

شعرِ نو اور نیما

قابلِ ذکر ہے کہ اسی دور میں یعنی ۱۹۴۱ء کے بعد فارسی شاعری کی ہیئت میں ایک بڑی تبدیلی وقوع پزیر ہوئی اور ایک نئی قسم کی شاعری کا رواج ہوا، جو "شعرِ نو" کے نام سے جانی جاتی ہے۔ نیما یوشیج بیسویں صدی کے بڑے شعرا میں سے شمار ہوتے ہیں۔ یہی وہ شاعر ہیں جنہوں نے "شعرِ نو" کی بنیاد رکھی اور جدید رجحانات کے لئے جدید شعری قالب وضع کئے۔ آپ کا اصل نام علی تھا، یوش طبرستان میں پیدائش کے سبب یوشیج کہلائے۔ آپ فرانسیسی ادبیات سے بھی خوب واقفیت رکھتے تھے۔ جوانی میں حسب دستور آپ نے بھی عشق کی وادی میں قدم رکھا تھا لیکن عشق میں ناکامی کے سبب آپ

کے دل پہ درد و کرب نے بہت اثر کیا جس نے آپ کے کلام میں عجیب سی تبدیلی بلکہ پختگی پیدا کر دی۔جنتی نے لکھا ہے کہ نیما کی ایک طویل نظم "افسانہ" جو پانچ پانچ مصرعوں کے ۱۲۸ بندوں پر مشتمل ہے اسی پہلے عشق میں ناکامی کا نتیجہ تھی۔اوائل میں نیما متقدمین کی پیروی کرتے تھے لیکن نظم "افسانہ" لکھ کر آپ نے ایک نئی راہ نکالی ہے جو آپ کی شاعری میں سنگِ بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔اس طرز سے بہت سے شعرا متاثر ہوئے اور انہوں نے بھی اس کی پیروی شروع کی۔مثلاً عشقی کی "سہ تابلوی مریم" اور "ایدآل مردِ دہقان" شہریار کی "ہذیانِ دل" وغیرہ جیسی نظموں کا نام لیا جا سکتا ہے۔

شعرِ نو: شعرِ کہن کے برعکس یہ ایک نئی طرز کی شاعری ہے۔شعرِ کہن میں قدیم روایت کے مطابق شاعری کی جاتی ہے البتہ شعرِ نو میں ردیف و قافیہ اور کلاسیکی بحور و اوزان سے روگردانی دکھائی دیتی ہے اور جدید قالبوں اور ہیئتوں میں شاعری کی جاتی ہے۔اس کے علاوہ شعرِ نو میں نئے اور تازہ ترین مضامین بیان کئے جاتے ہیں۔اس طرز کے حامیوں کا کہنا ہے کہ شعرِ کہن و قدیم روایتی شاعری قدیم ماحول کی پیداوار تھی، ہر دور کی اپنی خصوصیت ہوتی ہے اور طرح طرح کے تقاضے سامنے ہوتے ہیں، لوگ اپنے زمانے کے طرزِ تفکر سے زیادہ قربت رکھتے ہیں، اس لحاظ سے آج کا زمانہ پرانے مدحیہ قصائد، افسانوی مثنویوں اور لمبی لمبی عشقیہ داستانوں کا متقاضی نہیں ہے، مشکل اور سخت قسم کے ردیف و قوافی قارئین کے لئے مشکل پیدا کرتے ہیں۔وہ یہ کہتے ہیں کہ آج کی شاعری میں یہ سب رکاوٹیں ختم ہونی چاہئے اور نئے قسم کے مناظر، نئے مشاہدات، عقل و فکر کے نئے تجربات اور موجودہ معاشی و معاشرتی مسائل کا بیان سادہ اور آسان زبان میں ہونا چاہئے۔

یہ نیا طرز متعارف ہونے کے بعد فارسی ادب میں ایسے بہت سارے شعرا پیدا ہوئے جنھوں نے اس طرز کو اپنا کر اپنے خیالات کا اظہار کرنا شروع کیا۔کیونکہ اس طرز میں شعر کہنا کلاسیکی طرز کے بہ نسبت کافی آسان ہے۔البتہ ہر شاعری کو شعرِ نو کا نام نہیں دیا جا سکتا۔بعض شاعری تو بالکل طرزِ نثر میں لکھی گئی ہے جسے شعر کا نام دینا گویا شاعری کی توہین ہے۔اس طرح تو نظم و نثر کا فرق ہی مٹ جاتا ہے۔نیما یوشیج نے شعرِ نو متعارف کرنے کے باوجود وزن اور قالب سے روگردانی نہیں کی وہ خود لکھتے ہیں کہ شعر کے لئے وزن ہونا ضروری ہے خواہ وہ کلاسیکی انداز میں ہو یا آزاد طرز میں۔ان کا کہنا ہے کہ "**میری کوشش یہ ہے کہ میں وزن کو اس قید سے نکال دوں اور اس کو قدرتی آہنگ کے طور پر اشعار کے مختلف مطالب کے اظہار کے لئے وجود میں لاؤں، کیونکہ جب لوگ شعر سنتے ہیں تو وہ اسے ایسے آہنگ میں چاہتے ہیں جس میں وہ خود ان اشعار کو گا کر پڑھ سکیں**"[۱۱]۔پتہ چلا کہ چھوٹے بڑے جملوں میں کہے ہوئے ہر کلام کو ہم شعرِ نو کا نام نہیں دے سکتے بلکہ اس میں ایک مناسب وزن کی اہم ضرورت ہوتی ہے۔مثال کے طور پر نیما کے کلام سے چند شعر ملاحظہ فرمائیں۔

قوقولی قو خروس می خواند

از درون نهفت خلوت ده
از نشیب رہی که چون رگ خشك
در تن مردگان دواند خون
می تند برجدار سرد سحر
می تراود بهر سوی هامون
با نوایش، از او، ره آمد، پُر
مژده می آورد به گوش، آزاد
می نماید، رهش به آبادان،
کاروان را، در این خراب آباد [۱۲]

نیما کے بعد اس طرز کی پیروی کی گئی لیکن ان سبھی شعرا کو ہم طرز نیما کے شعرا نہیں کہہ سکتے، بلکہ ان کے کلام کو ہم تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ شعر نیمائی، شعر سپید شعر موج نو:

شعرِ نیمائی: یہ وہی طرز ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس طرز میں عروضی اوزان کی رعایت تو کی جاتی ہے البتہ قافیہ کی جگہ مشخص نہیں ہوتی۔ اس طرز کے شعرا میں مہدی اخوان ثالث، فروغ فرخ زاد، سہراب سپہری وغیرہ کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

شعرِ سپید: اس طرز میں اگر چہ آہنگ ہے البتہ عروضی اوزان سے محروم ہے اس میں بھی شعر نیمائی کی طرح قافیہ کی جگہ مشخص نہیں ہے۔

شعرِ موج نو: اس طرز میں نہ ہی عروضی اوزان ہے نہ قافیہ، بلکہ نثر کی طرح ملتی جلتی اس کی ہیئت ہے۔ البتہ نثر اور اس کے بیچ ایک بنیادی فرق اس کے اندر کا شعری تخیل ہے۔

تیسرا دور (انقلاب اسلامی کے بعد کا دور)

انقلابِ اسلامی (۱۹۷۹ء) کے بعد فارسی ادب میں ایک نئے ادبی رجحان نے زور پکڑا اور ایک نئے طرز کا ادب وجود میں آنے لگا جسے حماسی ادب یا ادبیاتِ پایداری کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اگر چہ قدیم شعرا جیسے فردوسی وغیرہ نے اس طرز کی شاعری ضرور کی ہے لیکن اسے ایک مستقل موضوع کی حیثیت حاصل نہیں تھی، انقلاب اسلامی کے بعد اس رجحان نے بہت زور پکڑا اور اس طرز کا کافی منظوم ادب وجود میں آیا۔ اس قسم کے ادب میں جنگ، شہید، شہادت، لہو، انقلاب، قربانی، شجاعت، استقامت، رہبر کی اطاعت، ملک کی حفاظت، دینی اقدار، خدا، قیامت، روحانیت وغیرہ جیسے

موضوعات کا بیان ملتا ہے۔اس طرح کے معنوی رجحانات کے پیدا ہونے کا بنیادی حکومتی ظلم وجوراور جنگ کوقرار دیا جا سکتا ہے، خاص کر ایران اور عراق کے بیچ آٹھ سالہ جنگ نے اس طرح کا ادب پیدا کرنے میں اہم کردارادا کیا۔ یہ جنگ انقلاب کے فوراً بعد ہی شروع ہوگئی تھی جسے عراق نے ایران پر مسلط کر دیا تھا، انقلاب تازہ تازہ ہی برپا ہوا تھا جس نے پورے ایران کو اسلامی جوش و جزبہ اور معنویت سے بھر دیا تھا۔جس کا اظہار ایرانی سخنوروں نے منظوم ومنثور دونوں طریقوں سے کیا،اس دور میں وافر مقدار میں حماسی ادب وجود میں آیا،ایران میں اس ادب کو''ادبیاتِ دفاعِ مقدس'' بھی کہا جاتا ہے۔اس طرز کی انقلابی اور حماسی شاعری میں شہریار کے ساتھ ساتھ حمید سبزواری بھی نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔حمید سبزواری کو ''پدرِشعرِ انقلاب'' کہا جاتا ہے۔ان کے علاوہ اس طرز کے شعرا میں سے احمد عزیزی، قیصرامین پور، نصراللہ مردانی، فاطمہ راکعی، حمیدرضا برقعہ ای، سپیدہ کاشانی، محمود پورو ہاب، سلمان ہراتی، ناصر فیض وغیرہ قابل ذکر ہیں۔اس طرز کے چند شعری نمونے ملاحظہ ہوں:۔

قیصرامین پور:

بر این زین خالی نه گردی، نه مردی
دلا زین غم ار خون نگردی، نه مردی!
نه من پر کنم جای همچون تویی را
کجا پر شود جای گردی، به گردی؟
گذشتن زِسر، سرگذشتی است خونین
دلا کی تو این ره، به زردی نَوَردی؟

نصراللہ مردانی:

نام نورانیٔ تودر افق یاد شکفت
روح خورشید در آئینه میعاد شکفت
آب و آتش به هم آمیخت در آغاز حیات
غنچهٔ بستهٔ دل در دمِ میلاد شکفت
سینه سرد زمین صاعقهٔ عشق شکافت
بر لب خشك زمان چشمهٔ فریاد شکفت
بادهٔ سبز دعا در خم جوشندهٔ دل

تـــا در انـــدیشـــۂ مـــا شـــور تـــو افتـــاد شـکـفـــت

ہادی فردوسی:

مـــا گـــرد مـــداری از خـــطـــر مـــی گـــردیـــم
تـــا صبـــح بـــه دنبـــال ســحـــر مـــی گـــردیـــم
ســوگـــنـــد بـــه لالـــه ہـــا کـــه ہـــمـچـــون خـــورشیـــد
زرد آمـــده ایـــم و ســـرخ بـــرمـــی گـــردیـــم

اصغر عظیمی مہر:

مـــردان غیـــور قـــصـــه ہـــا بـــر گـــردیـــد
یـــکبـــار دگـــر بـــه شہـــر مـــا بـــر گـــردیـــد
دیـــروز بـــه خـــاطـــر خـــدا مـــی رفتیـــد
امـــروز بـــخـــاطـــر خـــدا بـــر گـــردیـــد

مجموعی طور یہ کہا جا سکتا ہے کہ بیسویں صدی میں جو نئے ادبی رجحانات فارسی ادب میں پیدا ہوئے انہوں نے فارسی ادب کے دامن اور اس کے خزانے میں کافی وسعت پیدا کر دی۔ نیما کے ''شعرِ نو'' نے لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو متاثر کیا۔ چونکہ اس طرز میں شعر کہنا کلاسیکی طرز کے بہ نسبت کافی آسان ہے، لہذا بہت سارے ایسے شعرا وجود میں آئے جنہوں نے اس نئے قالب (شعرنو) کو اپنے مافی الضمیر کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا۔ اس صدی میں ایک اہم ادبی رجحان انقلابی و حماسی شاعری کا ظہور ہے، جس نے لوگوں میں آزادی طلبی، جزبۂ ایثار، وطن دوستی، جزبۂ شہادت اور دشمن کے مقابل ذوقِ استقامت جیسے دینی ومعنوی رجحانات کو فروغ دیا۔ علاوہ ازین ان جدید رجحانات نے فارسی ادب کو عوام کے انتہائی قریب لا کھڑا کیا جس کی وجہ سے ایسا ادب وجود میں آیا جس میں لوگوں کے نجی مسائل ومشکلات، درد وکرب، جانفشانی وقربانی اور شجاعت واستقامت کی عکاسی ملتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ظہور الدین احمد، نیا ایرانی ادب، ص نمبر 27 تا 30
۲۔محمد علی، شہر شعر عارف، ص 45
۳۔فرخی یزدی، دیوان، ص 167
۴۔محمد تقی بہارؔ، دیوان اشعار، ص 263

۵۔بہار مشہدی، دیوان اشعار،ص119

۶۔آجودانی، درون مایہ ھای شعر مشروطہ،ص14

۷۔ایضاً،ص14

۸۔میرزا زادہ عشقی،کلیات،ص377

۹۔محمد تقی بہار، دیوان اشعار،ص208

۱۰۔نسیم شمال،کلیات،ص167

۱۱۔ایضاً، ص140

۱۲۔نیما یوشیج،خروس می خواند

☆☆☆

ممتازہ احمد
ریسرچ اسکالر،سنٹرآف سنٹرل ایشین اسٹڈیز
یونیورسٹی آف کشمیر،کشمیر

عورت کے بارے میں اقبال کا نظریہ

خلاصہ مقالہ:
عورت کا لفظ ایک بھرپور شخصیت کے وجود پر دلالت کرتا ہے ایسا وجود جو قلب وجگر کی تسکین کا باعث بھی اور نسل انسانی کی افزائیش کا ذریعہ بھی۔انسانی عزم وثبات کی محرک بھی ہے اور دنیا کے بڑے واقعات وسانحات کی نقش گر بھی ۔شعراء، ادباء کے قلم کی حرارت بھی ہے اور علما وفضلاء کی طویل بحثوں کا پسندیدہ موضوع بھی۔غرض زندگی کے ہر موڑ پر عورت اپنا وجود ثابت کرتی رہی ہے۔عورت نسل انسانی کی معمار اور گلشن حیات کی باغباں ہے اور سب سے بڑھکر وہ ایک تخلیق کار ہے۔غرض عورت کے بغیر ہم بالکل نامکمل ہیں۔علامہ اقبالؒ جوکہ ایک شاعر،فلسفی، دانشور اور مفکر ملت تھے انھوں نے معاشرے کے ہر پہلوں پر اپنا قلم اُٹھایا ہے۔انکا پیغام کسی ایک خاص قوم، قبیلے کے لیے نہیں بلکہ اس کی زد میں تمام عالم آتا ہے۔انہوں نے عورتوں کے حقوق، انکی شناخت اور ذمہ داریوں کو اپنے کلام میں زیر بحث لایا ہے۔اس مقالے میں علامہؒ کی تصور نسوٗاں کے بارے میں انکے خیالات کا جایزہ لیا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: ۱ عورت،شناخت ۲ اسلام۳ علامہؒ اقبال،نظریہ

عورت کی شناخت

عورت کی پہچان جو طول تاریخ میں ایک اہم موضوع رہا ہے کسی دور میں عورت خود کی شناسائی سے لاعلم تھی اور کہیں اسکی پہنچان کی انتہا ہوئی۔مختلف ادوار میں شناخت زن روشنفکروں کی زیرِ بحث رہی ہے۔عورت کی شناخت سے مراد اسکی تمام وہ خصوصیات وصفات جو اسکو دوسری تمام جنسوں سے الگ کر کے اسکی اپنی تشخیص کرواتا ہے۔یعنی عورت انکے خصوصیات وکمال کی وجہ سے پہنچانی جائے اسکو شناخت کہتے ہیں۔کچھ خصوصیات عورت کی فطرت میں قدرتی طور پر پائی جاتیں ہیں جیسے اسکی ساخت، ماں کی نعمت،قوت برداشت، پیدائیشی طور پر نازک جسکے سبب اسکو صنف نازک کہتے ہے۔ عورت کی پہچان یعنی عورت کی قدرت ومنزلت سے پہلے خود ایک عورت اسے آگاہ ہونی چاہے۔جہاں اسکی خود آگاہی اسکی شناخت کے لیے لازمی ہے وہاں دوسری شرط یہ بھی ہے عورت کے مقام ومرتبہ سے یہ سماج بھی واقفیت رکھتا ہو۔ایک مثالی

سماج کے لئے لازمی ہے وہاں تمام موجودات اپنی مقررشدہ جگہ پر ہوں۔عورت کا جو رتبہ ہے اگر وہ اس کو صحیح معنوں میں دیا جائے ایسا کرنا عالمِ انسانیت کے لئے بے حد مفید و کارآمد ثابت ہوگا۔عورت کو محرومیت کا احساس نہ دیا جائے کیونکہ وہ اسی طرح سماج میں ایک ستون کی مانند ہے جسطرح مرد۔جب عورت اس معاشرے میں اپنی ایک الگ حیثیت کے ساتھ زندگی بسر کرے،تب ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنی شناخت کا صحیح تصور کر چکی ہے۔(۱)

۲:۔ عورت اسلام کی نظر میں

عورت اپنی خالق نہیں بلکہ مرد کے مقابلے میں اسکی خلقت میں ذرا بھر فرق نہیں ہے۔اس لحاظ سے اسے اپنے خالق کائنات کا شکرگزار رہنا چاہیے۔عورت کو اسلام نے بلند مقام عطا کیا ہے یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اسلام نے عورت کو جو حقوق عطا کئے ہیں وہ مرد کے برابر اور اسکی فطرت کے عین مطابق ہیں۔اس نے عورت کو مرد کا ضمیمہ نہیں بنایا ہے بلکہ شرعی اور قانونی طور پر اسے اپنی حیثیت کو برقرار رکھنے کے تمام حقوق دیئے ہیں۔اسلام نے جو مقام و منزلت ایک عورت کو عطا کیا وہ کسی بھی مذہب،یا نظریہ نے آج تک نہیں دیا ہے(۲)

تاریخ کی ورق گردانی کر کے کچھ ادوار کو چھوڑ کر بلاشبہ کہا جا سکتا ہے عورت سے ایسا سلوک کیا جاتا رہا گویا وہ انسان ہی نہیں۔جب سے انسانی معاشرہ نے باقاعدہ زندگی بسر کرنا شروع کی ہے عورت کا مسئلہ ایک پیچیدہ سوال بنا رہا مختلف قوموں کی تاریخ اُٹھا کے دیکھیں تو عورت کے متعلق ہمارے سامنے سارے رازعیاں ہونگے کس طرح اسکے ساتھ پیش آیا کرتے تھے۔قدیم زمانے میں یونان،چین،فارس،عرب میں عورت کی شخصیت پر عجیب وغریب بہتان باندھا جاتا تھا اور اسکو گھر کی چاردیواری میں بند کیا جاتا تھا لیکن جب اسلام کا بول بالا ہوا وہ ایک فرد کی حیثیت سے معاشرے میں رونما ہوئی(۳)

اسلام عورت کو گھر کی چاردیواری میں قید کرنے کی روش کا نام نہیں ہے۔عورت کو مکمل طور پر گھر میں مقید کرنا ظلم ہے۔اسلام محض مرد و زن کے بے قید اختلاط کا مخالف ہے نہ کہ اس بات کا کہ عورت محافل میں شرکت نہ کرے،خواہ اس نے پردے کی پوری رعایت کا خیال کیوں نہ رکھا ہو۔اسلام کا کہنا یہ ہے کہ علحدگی نہ یکجائی بلکہ پردہ۔رسول اللہؐ کے زمانے میں مسلمانوں کی روش یہی رہی ہے کہ عورتوں کو مجالس و محافل میں شرکت کرنے سے نہیں روکا جاتا۔بلکہ آپؐ کے مبعوث ہونے سے عورت کو ایک خاصا مقام عطا ہوا۔تاریخ میں ایسے کچھ مذاہب بھی ملتے ہیں جنہوں نے عورت کو کچھ وقت تک وقار بخشا لیکن وہ زیادہ دیر تک باقی نہ رہا۔(۴)

عورت کو جتنا اسلام نے آزادی دی وہ کسی اور نے انکو میسر نہ رکھی۔اسلام پاکدامنی کے اعلیٰ معیار ،کان،آنکھ،اور ہاتھ سے مرد و زن کے نشاط اور تمام جنسی روابط پر قانونی پابندیوں کے ساتھ پوری طرح توجہ دی ہے اور وہ

یہ نہیں چاہتا کہ کسی بھی عنوان سے اس پر کوئی آنچ آئے لیکن آج کی دنیا نے ان غیر معمولی انسانی اقدار سے صرفِ نظر کر رکھا ہے اور نقصان اُٹھانے کے باوجود اس زریں اصول کی طرف متوجہ نہیں ہو رہی ہے(۵) آج دنیا نے آزادی نسواں کے نام پر واضح طور جنسی روابط کی آزادی کے عنوان سے نوجوان طبقے کی سوچ کو بگاڑ دیا ہے اور انسانی صلاحیتوں کو ابھارنے کی بجائے انکو ضائع کر دیا ہے۔عورتیں گھر کی چوکھٹ چھوڑ کر سنیما گھروں، پارکوں، شب نشینی کی محفلوں میں آ گئیں ہیں۔آج کی عورت نے تعلیمی مراکز اور کسی جگہ کو آباد کرنے کی بجائے آزادی کے نام پر اپنے گھر کو برباد کر دیا ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ درسگاہوں میں بھی ان کے منفی طرز عمل کا دخل عیاں ہے اس بے راہ روی اور انسانی بندشوں سے بے توجہی نے نوجوان نسل کی تعلیمی ترقی کی راہیں مسدود کر دی ہیں۔(۶)

اسلام خدائے تعالیٰ کا وضع کردہ جامع اور متعدل آیئن ہے اور ہر قسم کے افراط وتفریط سے پاک ہے۔ چنانچہ یہ کامل دین جس طرح پاکدامنی کے حصار کی شکستگی کے خطرے کی طرف پوری طرح متوجہ ہے اسی طرح وہ دیگر مسائل سے بھی غافل نہیں ہے۔ وہ عورتوں کو اجتماعات میں شرکت اس حد تک نہیں روکتا کہ جہاں تک وہ برائی سے بچی رہیں۔اسلام نے عورت کو ماں، بہن، بیٹی، بیوی کی شکل میں اسکا تعارف کرایا ہے اور الگ الگ سب کا حق بیان کیا ہے۔لڑکی پر بالغ ہوتے ہی جو سب سے پہلا فرض عاید ہوتا ہے وہ 'پردہ' ہے۔شریعت

اسلامی نے مرد کو قوام بنا کر عورت کو روزگار کی پریشانی سے آزاد کیا ہے، مگر تاریخ کی روشنی میں ایسی خواتین کی مثالیں موجود ہیں جنھوں نے اسلامی اصولوں کا مکمل لحاظ رکھتے ہوئے کارہائے نمایاں انجام دئے ہیں۔اس طرح سے عورت ایک معلّمہ، مبلغہ، ڈاکٹر، انجینئر بن سکتی ہے . . . . اسی طرح وہ گھریلوں صنعتوں، سماجی بہبود اور اس قبیل کے علوم وفنون کی تربیت لیکر اسلامی معاشرے میں اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اپنا بھرپور کردار ادا کر سکتی ہے۔ڈاکٹر ذاکر نائک لکھتے ہیں:

"In islam it is the duty of man to look after women.Before, a women is married,it is the duty of the father and the brother.

After she gets married, the duty shifts to husband.But voluntarily if she wants to work she can.There is no text in the Quran or the authentic hadith which prevents or makes it prohibited for a women to do any work,As long as she maintains her islamic dress code,As long as

the work is within the purviwe of islamic sharia.For example we require
our women to be teachers ,We want them to be doctors to look after lady
patients .But certain jobs are not allowed where Womem have to expose
their bodies like modelling.(7)

۳: اقبال کا تصورزن

جدید اردو شاعری میں غالباً حالی اور اقبال دو ایسے شاعر ہیں جنکے یہاں غزلوں میں صنفی آلودگی نہیں ملتی، بلکہ اسکے برعکس عورت کے مقام واحترام اور اسکی شناخت کو بحال کرنے میں ان دونوں کا بڑا ہاتھ نظر آتا ہے۔اقبالؒ نے عورت کی روایتی مدح سرائی نہیں کی اور اس موضوع کے حوالہ سے جزبات کے دھارے پر نہیں بہہ گئے۔وہ عورت کے تشخّص پر غور کرنے سے قبل ہی شعراء کی اس عام روش سے آشنا ہو چکے تھے ان سب سے مخاطب ہو کر انہوں نے کہا تھا۔

چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ بدن کو بیدار
ہند کے شاعر وصورت گر وافسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

اقبال کے خیال میں صنف لطیف انسان کے لئے ایک کھلونا ہی نہ تھی بلکہ ان کے خیال میں عورت کو صرف ایک تفریح کا ذریعہ سمجھنا انسان کی بہت سی صلاحیتوں کی موت ہے۔اس لئے سب سے پہلے انہوں نے اس بات پر زور دیا کہ اس کو ایک ہی رخ سے نہیں دیکھنا چاہیے۔یہ صرف مرد کی مسرت کا ذریعہ نہیں بلکہ قوموں اور ملتّوں کی تعمیر میں اس سے بڑے بڑے کام لئے جا سکتے ہیں۔اقبال عورتوں کے لئے وہی طرز حیات پسند کرتے تھے جو صدر اسلام میں پایا جاتا تھا جس میں عورتیں مروجہ برقع کے نہ ہوتے ہوئے بھی شرم وحیا اور احساس وعصمت میں آج سے کہیں زیادہ آگے تھیں اور شرعی پردے کے اہتمام کے ساتھ زندگی کی تمام سرگرمیوں میں حصہّ لیتی تھیں۔

اقبال کے کلام میں عورت کے مقام ومنصب کا جائزہ لینے کے لئے ان کی مختلف تحریروں کو گہرائی اور دقت نظر کے ساتھ جانچنے کی ضروت ہے اقبال کے ابتدائی مقالات میں 'قومی زندگی' ۱۹۰۴ء مسئلہ حقوق نسواں کے متعلق ایک

نہایت ہی گراں قدر مضمون ہے ان کی ایک نسبتاً کم معروف کتاب "Stray Reflections" میں کسی حد اقبالؒ نے تصوّرِ نسوٗاں پر روشنی ڈالی ہے۔اپنے اردو شاعری کلام میں اقبال نے کئی جگہوں پر عورت کے متعلق اظہار خیال کیا ہے "بانگ درا" میں اقبالؒ نے فاطمہ بنت عبداللہ اور والدہ مرحومہ کی یاد میں دو نظمیں لکھی ہیں۔ضرب کلیم میں عورت کے عنوان سے ایک پورا باب ملتا ہے۔ارمغان حجاز (فارسی) میں دختران ملت کے عنوان سے آٹھ رباعیات ملتی ہیں۔(۸)

اقبالؒ عورت کو حسن کی ملکہ کی صورت میں نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔بلکہ وہ اسکو ممتاز صفات سے دیکھنا پسند کرتے تھے۔فاطمہ بنت عبداللہ جو جنگ طرابلیس میں غازیوں کو پانی پلاتے شہید ہوئی اس کے جزبے سے علامہؒ بہت متاثر ہوئے اس تناظر میں اقبالؒ کا کہنا ہے کہ عورت اگر میدان جنگ میں شمشیر لے کے جنگ نہ لڑ سکی لیکن میدان جنگ میں لڑنے والوں کیلئے دوسرے کام انجام دے سکتی ہے

اقبالؒ کو تعلیم نسواں کی اہمیت سے کوئی انکار نہیں البتہ ایسی تعلیم جو زن کو نازن بناتی ہے۔ان پر کہیں کہیں یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ عورتوں کی تعلیم کے قائل نہیں ہے لیکن یہ سراسر بے بنیاد ہے عورتوں کی تعلیم سے متعلق اپنے مضمون بہ عنوان "قومی زندگی" میں جو ماہنامہ مخزن لاہور کے ۱۹۰۴ء کے فائل میں شامل ہے انہوں نے تحریر فرمایا تھا:

"عمومیات کو چھوڑ کر اگر خصوصیات پر نظر کی جائے تو عورتوں کی تعلیم سب سے زیادہ توجہ کی محتاج ہے عورت حقیقت میں تمام تمدن کی جڑ ہے"

وہ عورت کو دینی و دنیاوی تعلیم دینے پر ترجیح دیتے ہیں لیکن دینی تعلیم سے آراستہ کرانے کے بے حد قائل تھے تا کہ وہ اپنی اہمیت سے آگاہ ہو جائے اور مشکلات کا سامنا کر سکے۔علامہ عورتوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کی رول ماڈل "حضرت فاطمہ زہراؓ" کو بنائیں تا کہ اپنے خاندان کی صحیح تربیت کر سکے۔اسلام میں ایک مرد کی تعلیم ایک فرد کی تعلیم ہے لیکن ایک عورت کی تعلیم پورے خاندان کی تعلیم ہے۔انہوں نے عورت کے مقام کو کائنات میں اس قدر اہم دکھایا ہے کہ کائنات کی ساری دلچسپیاں اور رنگینیان اسی کے دم اور وجود سے ہی جلوہ گر ہیں انکا کہنا ہیں کہ عورت کی اصل فطرت اسکی نسوانیت ہے۔اگر عورت علم وادب کی کوئی بڑی خدمت انجام نہ دے سکتی تب بھی صرف اسکی ممتا ہی بے حد قابل قدر ہے جس کے طفیل مشاہیر عالم پروان چڑھتے ہیں۔اس بارے میں آپ نے یوں بیان کیا ہے

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ
اسی کے ساز سے ہے زندگی کا سوزِ دروں
شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشت خاک اسکی
کہ ہر شرف ہے اسی دُرج کا دُرِ مکنوں

مکالماتِ فلاطون نہ لکھ سکی لیکن

اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطون (۹)

جس نظریہ اور انداز سے اقبال نے اس نظم میں عورت کو پیش کیا ہے اس کی تنقید بھی بہت ہوئی ہے کیونکہ عورت ہمیشہ سے ایک معمولی حیثیت سے جانی جاتی ہے۔ مگر اقبال کا یہاں بالکل اس بات کی طرف اشارہ نہیں ہے کہ وہ عورت کو ایک ناکارہ سمجھتے ہیں بلکہ انکا ماننا ہے کہ یہ ایسے افراد کی پرورش کر کے انکو افلاطون جیسی شخصیتیں بناتی ہیں۔ اقبال نے خودی کا فلسفہ خالی مردوں کو دیا ہے اور عورت کیلئے انکے یہاں خودی کا پیغام نہیں یہ کلامِ اقبال کے ساتھ اور تصور نسواں کی غلط ترجمانی ہے بحر حال انکے کلام کا تجزیہ کرنے سے صاف عیاں ہوتی ہے کہ عورت کے بغیر یہ کائنات نا تمام ہے کیونکہ اس میں فطرتاً ایسے کمالات موجود ہیں جو دنیا کی کسی اور شئے میں نہیں۔ انہوں نے عورت کو تراشنے والی شخصیت کی حیثیت سے جانا ہے

حوالہ جات:

۱۔ "What is Identity.A Sociological Perspective,Kehli,M.J(2009).

۲۔ پردہ، مولانا ابوالاا ابوعلیٰ مودودی، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز نئی دہلی، دسمبر ۲۰۰۳ء ص ۱۷۵

۳۔ " عورت پردہ کے آغوش میں"، اُستاد شہید مرتضیٰ مطہری، عباس بک ایجنسی لکھنؤ، فروری ۲۰۰۱ء ص ۲۲۱۔۲۲۰

۴۔ " عورت پردہ کی آغوش میں" اُستاد شہید مرتضیٰ مطہری، عباس بک ایجنسی لکھنؤ، فروری ۲۰۰۱ء ص ۱۹۸

۵۔ زن در آینۂ جلال و جمال" آیۃ اللہ جواد آملی "مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵۔ ۱۴۱۷ھ

۶۔ "اسلام میں خواتین کے حقوق"، استاد شہید مرتضیٰ مطہری، عباس بک ایجنسی رستم نگر لکھنؤ، جنوری ۲۰۰۲ء ص ۶۲

۷۔ Greater Kashmir .(Daily news paper of srinager september 10,2003."How Shameful We Dont Have a Media of Our Own "'by Dr Zakir .page No7.

۸۔ " بانگ درا " نظم پھول کا تحفہ عطا ہونے پر، علامہ اقبال، کتابی دنیا دہلی، ۲۰۰۱ء

۹۔ "ضرب کلیم " نظم: علامہ اقبال عورت، کتابی دنیا دہلی، ۲۰۰۶ ص ۳۷

☆☆☆

نصرت رشید
ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی
یونورسٹی آف کشمیر، کشمیر

ہندوستان اور ایران کے درمیان ثقافتی تعلقات؛ کلیلہ ودمنہ اور پنچ تنترا کے حوالے سے

خلاصہ:

موجودہ مضمون میں ہم ماضی اور حال میں ہندوستان اور ایران کی ثقافتی تعلقات کے بارے میں بات کرر ہے ہیں۔ ہندوستان کے پہلے وزیر اعظم جواہر لعل نہرو نے کہا کہ ایرانی لوگ دنیا کے قدیم ترین لوگوں میں سے ہیں اور ہندوستان کی زندگی اور ثقافت ایرانی تہذیب وثقافت سے بہت زیادہ متاثر ہوئی ہے۔ یہ واضح ہے کہ ہندوستانی اور ایرانی دونوں قوموں کے ادبی، ثقافتی، تہذیبی، تعمیراتی اور فنی دائروں میں گہرے تعلقات رہے ہیں۔ رگ وید اور اوستا، جو بالترتیب قدیم ہندوستانی اور ایرانی صحیفے ہیں، مذہبی نظریات کے حوالے سے گہرے تعلق رکھتے ہیں، اور پنچتنتر اور کلیلہ ودمنہ جیسی کتابیں بھی متعدد اہم طریقوں سے متعلق ہیں۔ اس مقالے میں ہماری کوشش ہوگی کہ ادبی، ثقافتی میدانوں میں کچھ مشترکات کو تلاش کیا جائے۔ مقالے کے مخصوص متن میں پنچتنتر اور کیلیلہ ودمنہ کا مطالعہ شامل ہوگا۔

کلیدی الفاظ: تہذیب، ثقافت، پنچ تنترا، کلیلہ ودمنہ، رگ وید، اوستا،

تعارف

ہندوستان قدیم زمانے سے ایران کے لیے انتہائی اہمیت کے حامل ممالک میں سے ایک رہا ہے۔ ایران کا جغرافیہ ایسا تھا جس نے اسے دنیا کے ثقافتی، اقتصادی اور سیاسی تعلقات میں ایک اہم کردار نبھایا۔ اور اس نے ثقافتوں کو مشرق سے مغرب کی طرف منتقل کیا۔ ترک اور تاتاری حملہ آوروں کے ساتھ ساتھ مشرق وسطی کے خانہ بدوش قبائل اور عرب اپنے حملوں میں ایران سے گزر کر ہندوستان گئے، اور یقیناً ایرانی ثقافت سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ ہندوستان کی طرف ان حملوں اور تحریکوں نے ہندوستان کے اندر ایران کی ثقافتی رسائی کو بڑھایا اور ہندوستان کو ایک طرح کا اسلامی اور ایرانی نظریہ دیا ہندوستان کے فلسفہ، زبان، ادب اور فن تعمیر میں ایرانی افکار کو واضح طور پر دیکھا گیا۔ ایران اور ہندوستان کے درمیان تعلقات ایسے رہے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے سے متاثر ہوئے ہیں۔ ایران اور ہندوستان کے درمیان

ثقافتی، سیاسی، مذہبی، اقتصادی اور لسانی تعلقات اس دور سے ہیں جب یہ دونوں عظیم قومیں ایک ہی سرحد کے اندر ایک ساتھ رہتی تھیں اور ان کی اکائی زبان اور ثقافت تھی۔ اس طرح کے تعلقات کے اثرات دونوں ملکوں کے عقائد، افسانوں، الہیات اور ادب کے ساتھ ساتھ ماضی سے وراثت میں ملنے والی کتابوں میں بھی نظر آتے ہیں۔ ہماری بات چیت کی تصدیق کے لیے ہندوستان کے آنجہانی وزیراعظم جواہر لعل نہرو کے الفاظ کا حوالہ یہاں دیا جاسکتا ہے۔

بہت سے لوگوں اور نسلوں میں سے جو ہندوستان کی زندگی اور ثقافت کے ساتھ رابطے میں ائے اور متاثر ہوئے، سب سے قدیم اور سب سے زیادہ ثابت قدم ایرانی تھے۔ درحقیقت یہ تعلق ہند آریائی تہذیب کے آغاز سے بھی پہلے کا ہے، کیونکہ یہ کچھ مشترکہ ذخیرے سے باہر تھا، کہ ہند آریائی اور قدیم ایرانی الگ ہوگئے اور اپنے مختلف راستے اختیار کر لیے۔ نسلی طور پر جڑے ہوئے، ان کے پرانے مذاہب اور زبانوں کا پس منظر بھی مشترکہ تھا۔ ویدک مذہب زرتشت کے ساتھ بہت زیادہ مشترک تھا، اور ویدک سنسکرت اور پہلوی، جو اوستا کی زبان ہے، ایک دوسرے سے بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ کلاسیکی سنسکرت اور فارسی الگ الگ ترقی یافتہ ہیں لیکن ان کے بہت سے جڑے الفاظ عام تھے، جیسا کہ کچھ تمام آریائی زبانوں میں مشترک ہیں۔ دونوں زبانیں اور اس سے بھی بڑھ کر ان کا فن اور ثقافت اپنے اپنے ماحول سے متاثر تھی۔ ایسا لگتا ہے کہ فارسی فن ایران کی مٹی اور مناظر سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور اس کی وجہ شاید ایران کی فنی روایت کی استقامت ہے۔ اسی طرح ہند آریائی فنی روایت اور نظریات بھی برف سے ڈھکے پہاڑوں، بھرپور جنگلات اور شمالی ہندوستان کے عظیم دریاؤں سے پروان چڑھے۔(۱)

ہند ایران تعلقات کی تاریخ:

ایران اور ہندوستان کی قومیں ماضی میں اور آریوں کی ایران اور ہندوستان آمد سے پہلے بھی رابطے میں تھیں۔ موہن جو دارو اور ہڑاپہ کے ساتھ ساتھ پنجاب کے شمال مغرب اور ایستا سوراشٹر میں آثار قدیمہ کی تلاش میں پائے جانے والے تاریخی ورثے سے پتہ چلتا ہے کہ ۲۵۰۰ قبل مسیح میں مذکورہ علاقے میں ایک ترقی یافتہ قوم تھی۔ اس کے علاوہ ۱۳۹۰ (شمسی تاریخ) اور ۲۰۰۰ عیسوی میں کاشان (ایران) کی وادی ریشم کے اردگرد آثار قدیمہ کی تلاش سے پتہ چلتا ہے کہ کاشان کا قدیم شہر ایرانی اور ہندوستانی تہذیبوں کا مرکز تھا۔(۲)

ہند ایرانی قبائل نے اپنی آبادی بڑھنے اور مزید زمین کی ضرورت محسوس ہونے کے بعد اپنے اور اپنے مویشیوں کے لیے بہتر جگہیں تلاش کیں۔ چنانچہ انہوں نے مغرب کی گرم سرزمینوں کی طرف ہجرت شروع کردی۔ کچھ گروہ ایران چلے گئے، کچھ دوسرے ممالک جیسے ترکی کے ساتھ ساتھ ہندوستان اور پاکستان کی وسیع سرزمین میں آباد ہوگئے (۳)۔ ان ہجرتوں کے بعد ایران اور ہندوستان کے ثقافتی اور نسلی روابط کبھی نہیں رکے۔ قدیم ایران کے لوگ اب بھی قدیم ہندوستانی

لوگوں کے ساتھ اپنے تعلقات قائم رکھے ہوئے ہے۔ یہ ایرانیوں اور آریائی ہندوستانیوں کی زبان، رسم و رواج میں زیادہ واضح طور پر دیکھا گیا تھا (۴)۔ ایران اور ہندوستان کے لوگ دوسری قوموں کے مقابلے بعد میں الگ الگ ہوئے اور اس لیے انہوں نے اپنی ثقافتی، مذہبی، رسم و رواج اور روایات کو مشترک رکھا۔ آریاؤں کے ایران اور ہندوستان کی طرف جانے کے بعد، ہندوستانی شمال میں رہنے لگے اور ان کی زبان سنسکرت بن گئی۔ سینکڑوں سالوں کے بعد سنسکرت ہندوستانیوں کے ایک خاص طبقے کی زبان بن گئی اور پھر پراکرت زبان جو کہ سنسکرت سے ماخوذ تھی ہندوستان میں رائج تھی۔ ہندوستانیوں کے قدیم ترین مقدس صحیفے وید ہیں جو ۱۵۰۰ قبل مسیح کے ہیں۔ وید ایرانیوں کی اوستا سے کافی مشابہت رکھتے ہیں۔ اوستا، سنسکرت کی کتابوں میں، ویدوں سے ملتی جلتی کتاب ہے (۵)۔ آریاؤں کی ایران کی طرف ہجرت کے بعد، مختلف قبائل کی ایک ہی زبان، مذہب اور ثقافت تھی کیونکہ وہ سب ایک ہی نسل سے ماخوذ تھے۔ ایرانی آریائی، زرتشت مذہب رکھنے سے پہلے، ویدک کو مذہب کے طور پر مانتے تھے۔ چنانچہ رگ وید ایک اہم تحریری دستاویز ہے جو مختلف آریائی قبائل کی مشترکہ ثقافت کو ظاہر کرتی ہے۔ سنسکرت ہندوستان میں ویدک مذہب کے پیروکاروں کے لیے مذہب کی زبان ہے، اور اوستا قدیم ایرانیوں کے لیے اس کا ہم منصب ہے۔ یہ دونوں زبانیں اپنی اصطلاحات اور صوتیات کے لحاظ سے بہت ملتی جلتی ہیں۔

ان دونوں زبانوں میں نظمیں لکھنے کا انداز اس قدر ملتی جلتی ہیں کہ اوستایی زبان میں صوتی اصولوں کا استعمال کرتے ہوئے انہیں ویدک میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ اوستا اور رگ وید کی دو عبارتوں میں بہت سے ملتے جلتے اور درحقیقت ایک جیسے الفاظ پائے جاتے ہیں جن کے معنی ایک جیسے ہیں اور دونوں زبانوں میں ایک ہی جڑ سے ماخوذ ہیں (۶)۔ اوستا میں ہندوستان کا ذکر کئی بار ہوا ہے۔ وندیداد میں ہندوستان میں پنجاب کی تفصیل ہے۔ اس کتاب میں ہندوستان کے پندرہ اچھے مقامات پر بحث کی گئی ہے۔ آخری جگہ جس کے بارے میں بحث کی گئی ہے وہ ہپتا ہندو ہے جو ہندوستان کے مشرق سے مغرب تک ایک علاقہ ہے (۷)۔ سنسکرت، اوستان اور قدیم فارسی زبانیں ایک ہی جڑ سے ہیں۔ ویدک اصطلاحات کا ایٹمولوجیکل مطالعہ اب آوستانی زبان کے مطالعے سے ممکن ہے۔

ایرانی تہوار اور ہندوستان کی روایات:

نوروز کا تہوار فارسی زبان کے ساتھ برصغیر پاک و ہند میں داخل ہوا۔ یہ ایرانیوں کا نئے سال کا تہوار ہے جو ان کے لیے تمام تہواروں میں سب سے اہم ہے۔ ایران میں نوروز، مہرگان اور صدہ کے تہوار غزنویوں (۱۱۶۷-۹۷۵ عیسوی) کے زمانے سے رائج ہیں۔ یہ تہوار یقیناً ہند ایرانی ہیں جو تاریخ میں بدل چکے ہیں۔ غزنویوں نے ان تہواروں کو بہترین انداز میں منعقد کیا اور فارسی بولنے والے شاعروں نے بہار کی تعریف میں بہت سے اشعار بولے

ہے اور یہ تہوار جو موسم بہار کے آغاز پر منائے جاتے تھے۔

ساتویں صدی کا شاعر امیر خسرو دہلوی ہندوستان کا سب سے بڑا فارسی شاعر تھا جس نے ایک ہزار سے زیادہ اشعار لکھے۔ان کی تمام نظموں میں ایرانی تہذیب وتمدن کا واضح مشاہدہ کیا گیا ہے۔اپنی کتاب "مطلع السادعین" میں ان کی ایک طویل مثنوی ہے جس میں وہ نوروز کے تہوار کے بارے میں بتاتے ہیں اور یہ کہ اسے کیسے منایا جاتا ہے، اور یہ کہتا ہے کہ ہندوستانی قوم میں یہی روایت بڑی اہمیت کی حامل ہے(۸)۔

اکبر شاہ گورکانی کی بادشاہت (۱۶۰۵-۱۵۴۲عیسوی) میں ۹۲۲ ہجری (۱۵۸۴عیسوی) میں اس کی شمسی تاریخ میں دلچسپی کی وجہ سے شاہ کے حکم سے ایرانی تہواروں کا دوبارہ رواج ہوا۔ان دنوں نوروز کا تہوار فروردین اول سے انیسویں فروردین تک چلتا تھا ان دنوں انہوں نے سرکاری عمارت کی دیواروں کو مہنگے ترین، رنگ برنگے اور سنہری کپڑوں اور پردوں سے سجایا جاتا تھا۔محل کے اندر انہوں نے تخت کو سونے، یاقوت اور مہنگے ترین جواہرات سے سجایا کرتے تھے۔ راتوں کو وہ رنگ برنگی لالٹینیں جلاتے تھے۔ بادشاہ دن میں دوبار اپنے محل میں آتا اور وہاں موجود لوگوں سے باتیں کرتا۔ ان دنوں عوامی بازاروں کو سجایا جاتا تھا اور لوگ ہر جگہ سے ایسی سجاوٹ کو دیکھنے آتے تھے(۹)۔

اکبر شاہ کے بعد اس کے بیٹے جہانگیر کو تخت وراثت میں ملا (۱۶۲۷-۱۵۶۹) اس نے ۲۲ سال حکومت کی۔اپنی سلطنت میں وہ اپنی سلطنت کے سالانہ واقعات کو فارسی میں تحریر کرتے تھے، جو بعد میں ''توزک جہانگیری'' کے نام سے مشہور ہوئی اس نے اپنی بادشاہت کے تقریباً ۱۷ سال کو عنوانات سے لکھا ہے، جیسے: پہلا نوروز، دوسرا نوروز... اور سترھواں نوروز (۱۰)۔

جہانگیر کے بیٹے شاہ جہاں (۱۶۶۶-۱۵۹۲) نے بھی نوروز کے تہواروں کو اپنی بہترین شکل میں منعقد کیا۔ وہ نوروز کے تہواروں میں "تختِ طاوس" (مور کا تخت) پر بیٹھا کرتے تھے۔نوروز کی ایک روایت یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے پر پانی اور عرق گلاب چھڑکتے تھے۔پاکستانی شیعوں میں یہ روایت آج بھی زندہ ہے۔

فن تعمیر:

برصغیر پاک و ہند میں ایرانی ثقافت اور تہذیب کے آثار نمایاں ہیں۔موریہ سلطنت کے دارالحکومت پاٹلی پترا کی آثار قدیمہ کی تلاش میں ۳۰۰ قبل مسیح کے پتھر کے کالموں سے بھرا ایک سیلون ملا جو ایران کے تخت جمشید کے کالموں سے مشابہت رکھتا تھا اور انداز میں اس سے ملتا جلتا تھا۔اس کے علاوہ کچھ نوشتہ جات، جواب سیرانات میوزیم میں موجود ہیں، اشوک کے دور (مورانی بادشاہت کے مشہور بادشاہ ۲۷۳-۲۳۲ عیسوی) کے کالموں کے ساتھ جو چندر گپتا کا جانشین تھا، ان نوشتہ جات سے مماثلت ثابت کرتے ہیں۔اور ایران کے تخت جمشید میں کالم ملے۔یہ جاننا فائدہ مند ہے کہ پتھروں اور

غاروں پر کندہ کاری اور لکھنے کی روایت سب سے پہلے ایران میں ہوئی کیونکہ اشوک دور سے پہلے ہندوستان میں اس کا کوئی نشان نہیں ملتا۔ یہ سب سے پہلے مادیوں کے علاقے میں تھا، اور پھر فارس کے علاقے میں ۱۰۰عیسوی کے آس پاس جب آریوں نے غاروں کو کھودنا اور انہیں سجانا شروع کیا اور ساتھ ہی غاروں کے اندر کالم لگانا شروع کیا۔ اشوک نے بعد میں اس فن کی نقل کی۔ دارااول نے ۵۱۸عیسوی میں بیستون کا مشہور نوشتہ تیار کیا تھا، جب کہ اشوک نے ۲۵۰عیسوی کے آس پاس اسی کی نقل کی اور ہندوستانی طرز کے مطابق کچھ تبدیلیاں بھی کیں۔

آگرہ کا تاج محل، جسے دنیا کے فن تعمیر کے عجائبات میں سے ایک سمجھا جاتا ہے، عیسیٰ اصفہانی نامی ایک ایرانی ماہر تعمیرات نے تعمیر کیا تھا۔ یہ فن کا ایک عظیم کام ہے جسے فرانسیسی اسکالر" رینے گیروسے" کہتے ہیں" ایران کی روح ہندوستانی جسم میں نمائندگی کرتی ہے"۔ دوسری بہت ہی اہم تعمیرات شاہ جہاں کی" تختِ طاوس" ہے، جو بذاتِ خود دنیا کے عظیم فن پاروں میں سے ایک ہے۔ اسے سعید شیر گیلانی زرگر باشی نے بنایا تھا۔ یہ درحقیقت نادر شاہ نے ہندوستان پر اپنے حملے میں تباہ کر دیا تھا۔ مذکورہ مقامات ہندوستان میں ایرانی فن تعمیر کی صرف دو مثالیں ہیں(۱۱)۔

آخر کار اس میں کوئی شک نہیں کہ ہندوستانی بادشاہوں نے موری دور کے فن تعمیر کی نقل کی، اور پھر ہخامشیو کے فن تعمیر کی بہی نقالی کی۔

کلیلہ ودمنہ کے نقطہ نظر سے ہند ایرانی ثقافتی مماثلتیں:

ساسانی دور کے ایرانی بادشاہوں (۶۵۱-۲۲۶عیسوی) کے ہندوستانی بادشاہوں گپتا سلطنت (۵۳۰-۲۳۰عیسوی) کے ساتھ دوستانہ تعلقات تھے۔ گپتا بادشاہت کے دور میں ایران اور ہندوستان کے ادبی اور فنی تعلقات کے ساتھ ساتھ سیاسی، ثقافتی اور تجارتی تعلقات بھی مضبوط تھے۔ جیسا کہ فردوسی نے اپنی شاہنامہ میں بیان کیا ہے، بہرام گور، جو ساسانی بادشاہوں میں سے ایک تھا، نے

ہندوستان کے بادشاہ شینگل سے کہا کہ وہ ایک ہزار خواتین گلوکاروں کا انتخاب کریں اور انہیں ایران بھیجیں تاکہ وہ ایران میں ہندوستانی موسیقی سکھائیں۔ اور بادشاہ نے ایسا ہی کیا۔ اب سیاسی نقطہ نظر سے یہ بتانا ضروری ہے کہ مذکورہ عہد میں ہندوستان کے شمال مغربی سرزمین میں ایران کی طاقت اور اثر و رسوخ میں وسعت آئی اور ان علاقوں کے حکمران ارتضیٰ کو اپنا بادشاہ مانتے تھے۔ منی، ایرانی پیغمبر نے ہندوستان کا سفر کیا کیونکہ ساسانی بادشاہت کے شاپور اول (۲۷۳-۲۴۱عیسوی) کے دور میں ایران میں ان کی طرف توجہ نہیں دی گئی تھی اور اس نے ہندوستان میں پیروکاروں کو اپنی طرف متوجہ کیا تھا۔

خسرو اول نوشیروان (۵۷۹-۵۳۱) کی سلطنت کے دور میں ایران اور ہندوستان کے تعلقات پہلے سے کہیں زیادہ وسیع تر ہو گئے اور بہت سے لوگوں نے ان ممالک میں انکی پیروی کی۔ ہند ایرانی سائنسدانوں اور اسکالرز نے ایک

دوسرے کے ممالک کا سفر کیا اور ایک دوسرے کے علم کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔۔اسلامی مورخین نے لکھا ہے کہ ساسانی بادشاہ نے ہندوستان پر حملہ کیا۔بلعمی لکھتے ہیں کہ:''انوشیروان نے ہندوستان پر حملہ کیا، اور ہندوستانی بادشاہ نے نوشیروان کے سامنے ہتھیار ڈال دیے اور اردن کو ایران کو واپس دے دیا'' (۱۲)۔اس دور میں کلیلہ و دمنہ، جس کا اصل نام پنچ تنتر اتھا اور سنسکرت میں لکھا گیا تھا، بورزویہ طبیب نے پہلوی زبان میں ترجمہ کیا تھا۔جب نوشیروان بادشاہ بنا تو اس نے حکم دیا کہ کلیلہ و دمنہ کو ایران لایا جائے اور پھر اس کا سنسکرت سے پہلوی زبان میں ترجمہ کروایا۔ابن المقفا نے پہلوی سے اسی کتاب کا دوسری صدی میں عربی میں ترجمہ کیا اور نصراللہ مونشی نے فارسی میں ترجمہ کیا (۱۳). ثقافتی، مذہبی اور سماجی نقطہ نظر سے بھی ان اختلافات کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔مثال کے طور پر ایک کہانی مختلف مسائل میں لکھی گئی ہے جس میں اختلاف ہے: کہانی کے کچھ حصوں کا دو زبانوں میں موازنہ کرنے سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ تمثیل کی بنیاد سب میں یکساں ہے: مستقبل کے بارے میں اپنے تصورات سے مغلوب ایک متقی کو اچانک دستک دی جاتی ہے جس سے اس کے تمام خیالات ابھر کر سامنے آجاتے ہیں۔اس طرح کی مماثلت ہندوستانی اور ایرانی اقوام کے درمیان ثقافتوں اور رسوم و رواج کی وابستگی کو ظاہر کرتی ہے۔یہاں جو بات واضح ہے وہ یہ ہے کہ کہانی سماجی، مذہبی حالات کے ساتھ ساتھ ہندوستانی اور ایرانی معاشروں کے عالمی نظریات سے ماخوذ ہے۔فارسی زبان میں کہانی کا ہیرو ایک متقی آدمی ہے اور ہندوستانی زبان میں برہمن ہے، جو دونوں معاشروں کے تعلیمی اور فکری ماحول کو واضح کرتا ہے۔

ہندوستانی زبان میں کلش کو آٹے سے بھرا جاتا ہے، اور فارسی زبان میں اسے شہد اور تیل سے بھرا جاتا ہے جو کسی سوداگر یا شہر کے کسی نامور شخص کے تحفے میں دیا جاتا ہے، اور تمام نسخوں میں ایک ریوڑ ہے، ایک عمارت بنا رہا ہے۔گھر اور نامور گھرانے کی لڑکی سے شادی کرنے پر زور دیا جاتا ہے۔کہانی کے چوتھے حصے میں ہندوستانی اور ایرانی عالمی نظریات کی بنیادی خصوصیات میں سے ایک کو دیکھا جا سکتا ہے۔

ایرانی کہانی میں بچے کی تعلیم، اس کے لیے اچھے نام کا انتخاب اور آخر میں اسے سزا دینے کی سفارش کی گئی ہے اگر وہ اب اپنے والدین کی بات سنتا ہے۔لیکن ہندوستانی کہانی میں بیوی کی سزا بیان کی گئی ہے۔یہ فرق ظاہر کرتا ہے کہ یہ مسئلہ یا تو پنچ تنتر کا ہے جس کی جڑیں پہلوی میں ہیں، یا یہ نصراللہ مونشی کی طرف سے متن میں عائد کردہ تبدیلی ہے۔کہانی کا سنسکرت ورژن میں دستیاب نہیں ہے، اور

پہلوی کے براہ راست تراجم میں یہ کہانی شامل نہیں ہے، تاکہ اس مسئلے پر سختی سے بات کرنے سے کوئی فائدہ نظر نہیں آتا۔ لیکن ساسانی دور کے ایرانی معاشرے سے اچھی واقفیت، اور زرتشتی مذہب کو ذہن میں رکھنا ہمیں اس نتیجے پر پہنچنے کے قابل بناتا ہے کہ بچے کے لیے مناسب نام کا انتخاب، اور اسے اچھی طرح سے تعلیم دینے کی کوشش کرنا اور اس کے قابو میں

نہ آنے کی صورت میں اسے سزا دینا۔ اسی کہانی اور تحریروں میں، ''اگر کوئی بچہ اپنی تعلیم میں صحیح کوشش نہیں کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں، اپنے استاد کی ساخت کو خراب کرتا ہے، تو وہ سزا کا حقدار ہے'' (۱۴)۔

دوسرا نکتہ کہانی کے آغاز میں نظر آنے والا فرق ہے۔ ایرانی نسخوں میں کلش شہد یا تیل سے بھرا جاتا ہے جو سوداگر کو تحفے میں دیا جاتا ہے، اور ہندوستانی ورژن میں اسی کو آٹے سے بھرا جاتا ہے۔ اس کی وجہ ایرانی ثقافت ہو سکتی ہے جس میں بھیک مانگنا ایک متقی آدمی کے لیے اچھا نہیں ہے، لیکن تحائف وصول کرنا اس وقت کے معاشرے کے مروجہ رسم و رواج کا حصہ تھا۔ یہ اختلافات ہندوستانی اور ایرانی اقوام کی ثقافتی اور مذہبی مماثلتوں اور اختلافات کی نشاندہی کرتے ہیں۔

نتیجہ:

مختلف اقوام کے درمیان، ایران اور ہندوستان کے مختلف شعبوں میں تاریخ کے ساتھ ساتھ ایک دوسرے کے ساتھ گہرے تعلقات رہے ہیں۔ دونوں قوموں نے دور کی تاریخ سے لے کر آج تک ایک دوسرے کے ادبی، ثقافتی، مذہبی اور تعمیراتی ضابطوں پر شاندار اثرات مرتب کیے ہیں اور ان کا لطف اٹھایا ہے۔ اس رجحان میں فارسی بولنے والوں کا اہم کردار تھا اور متذکرہ دور میں بہت سی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ ایران کے بہت سے شاعر، تھیوسوفسٹ اور سائنسدان ہندوستان گئے اور علم کو اپنے ملک منتقل کیا۔ کئی نظریاتی، تاریخی، مذہبی اور فلسفیانہ کتابوں کے ساتھ ساتھ کئی صدیوں میں فارسی نظموں اور لغات کے مجموعے جمع کیے گئے، جنہیں اب دنیا کا سب سے بڑا ورثہ سمجھا جاتا ہے۔ ہندوستانی قدیم کتابوں کا ایک بڑا حصہ فارسی میں ہے، اور بہت سی ہاتھ سے لکھی ہوئی کتابیں ہندوستانی عجائب گھروں اور لائبریریوں میں مل سکتی ہیں۔ تقریباً دو صدیاں گزر چکی ہیں کہ فارسی برصغیر پاک و ہند کی مروجہ زبان نہیں رہی۔ برطانیہ کی طرف سے مسلط کردہ نوآبادیات نے فارسی زبان کو پس پشت ڈال دیا اور انگریزی زبان کو ہندوستان میں رائج ہونے دیا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ماضی کی طرح ہندوستان میں فارسی کے دوبارہ رائج ہونے کی کوئی امید نہیں ہے، لیکن پھر بھی امید ہے کہ ہندوستان میں فارسی زبان کو اسی طرح زندہ کیا جائے جیسا کہ پاکستان اور بنگلہ دیش میں دیکھا جاتا ہے۔ یہ دونوں ممالک کے حکام اور مفکرین کا کام ہے کہ وہ رکاوٹوں کو دور کریں اور ثقافتی رشتوں کو دوبارہ استوار کرنے کی کوشش کریں اور کھوئے ہوئے مواقع کی تلافی کریں۔

حوالہ جات:

(۱). نہرو، جواہر لال، (۱۹۴۶) ہندوستان کی دریافت، سگنیٹ پریس پبلی کیشن، نئی دہلی۔

(۲). جلالی نیانی، محمد رضا، (۱۹۸۵) ہند دریک نگاہ، سوخان اشاعت، تہران۔

(۳). فراہواسی، بہرام، (۱۹۹۱) ایرانو بیچ، تہران یونیورسٹی اشاعت، تہران۔

(۴). اموزیگر، ظلح، (۱۹۹۵) ریزیل درتاریخ ایران، سوروش اشاعت، تہران۔

(۵). نہرو، جواہر لال، (۱۹۸۲) کشف ہینڈ، (ترجمہ محمود تفضلی)، امیر کبیر اشاعت، تہران۔

(۶). جلالی نیانی، محمد رضا، (۱۹۸۵) ہند دریک نگاہ، سوخان اشاعت، تہران۔

(۷). رازی، ہاشم، (۱۹۹۷) وندیداد، فکر روز اشاعت، تہران

(۸) . دہلوی، امیر خسرو، (۱۹۷۶) گرن السادین، تدوین از دانی احمد حسن، اسلام آباد، پاکستان۔

(۹). رازی، ہاشم (۲۰۰۶) جشن اب، بہجت اشاعت، تہران۔

(۱۰). ایضاً.

(۱۱). مشائخ فریدانی، محمد حسین، (۱۹۸۶) پیوستگی اردو و فارسی دری، مرکز نشر دانشگاہی، تہران۔

(۱۲). بلعمی، ابوعلی محمد، (۱۹۷۴) تاریخ بالامی (ترمیم از بھر، محمد طغی، گونابادی، محمد پروین)، زوار اشاعت، تہران۔

(۱۳). مونشی، نصر اللہ، (۱۹۹۷) کلیلہ و دیمنہ، (ترمیم از منوی مجتبیٰ) امیر کبیر اشاعت، تہران۔

(۱۴). رشید، محمد طغی (۱۹۸۷)، گوزیدہئے زاد سپریم، موسیٰ موتالات فرہنگی اشاعت، تہران۔

☆☆☆

محمد افضل زیدی
ریسرچ اسکالر، شعبۂ فارسی
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

فارسی ادبیات کا ایک اہم شہر ''سنبھل''

تاریخی شہر سنبھل دہلی سے ۱۶۵ کلومیٹر دور مشرق میں، اور مراد آباد شہر سے ۳۵ کلومیٹر جنوب میں واقع ہے۔ اس شہر کی خوبصورتی اور قدامت اس میں موجود چھتیس پوروں، باون سرائے اور ستائیس محلوں کی عمارتیں ہیں جن میں بعض آثار قدیمہ کے لحاظ سے اپنی ایک الگ شناخت رکھتی ہیں۔ طوطا مینا کی قبر، چکّی کا پاٹ اور قلعہ یہاں کے اہم تاریخی آثار میں شمار کئے جاتے ہیں۔ سنبھل ہندو مذہب کے اعتبار سے بھی خاص اہمیت کا حامل ہے۔ ہندوؤں کا ماننا ہے کہ کلکی اوتار کا ظہور یہیں ہوگا۔ کلکی یا کالکی اہل ہنود کے مطابق کلکی وشنو کا دسواں اور آخری اوتار ہے جو کل یُگ کے قریب دھرتی پر پرَ چلت ہوگا۔ دسواں اوتار تا حال مکمل نہیں ہوا۔ اہل ہنود کا ماننا ہے کہ وشنو نیک لوگوں کو جزا اور گناہ گاروں کو سزا دینے کے علاوہ برائی ختم کرنے کے لیے پروں والے گھوڑے پر نمودار ہوگا۔ گھوڑے نے اپنا ایک پاؤں اٹھایا ہوا ہے اور جیسے ہی اپنا پاؤں نیچے رکھے گا، اوتار مکمل ہو جائے گا۔ سنبھل رہائش کے لئے ایک بہترین شہر ہے اس کو ایک شلوگ کا ترجمہ یہاں پیش کیا جا رہا ہے: سب سے اچھے منتروں میں گایتری منتر ہے اور رہائش کے لئے سنبھل ایک بہترین مقام ہے۔ اسی طرح کرشن کے جیسا کوئی دیوتا نہیں اور جھوٹ سے بڑا کوئی گناہ نہیں۔

سفر نامہ مخلص اور سنبھل:

آنند رام مخلص اپنے زمانہ کا بہت بڑا ادیب تھا۔ مخلص کی پیدائش 1111ھ/ 1699 کو سیالکوٹ کے ایک ''سودھرہ''، موجودہ پاکستان میں ہوئی تھی۔ مخلص کا خاندان وکلا کا خاندان تھا جس میں اس کے چچا، والد اور دادا موجودہ حکومت میں وکیل کے عہدہ پر فائض تھے۔ اپنی دادلاہی وراثت کو قائم رکھتے ہوئے آنند رام مخلص بھی وکیل بنا۔ اور دہلی میں وکیل پورہ علاقہ میں رہنے لگا۔ مخلص 21 سال کی عمر میں محمد امین الدولہ کا وکیل منتخب ہوا۔ امین الدولہ محمد شاہ کے دربار مین وزارت کے عہدہ پر فائز تھے۔ امین الدولہ کی موت کے بعد وزارت ان کے بیٹے محمد فاضل قمر الدین الدولہ کو 1137ھ/ 1724 میں ملی۔

آنند رام کا یہ سفر نامہ 23 محرم الحرام 1158ھ کا ہے۔ یہ سفر نامہ محمد شاہ بادشاہ کے ساتھ سفر کے دوران لکھا گیا

ہے۔ بادشاہ محمد شاہ غازی مغل دور کے آخری بادشاہوں میں سے ہے۔ بادشاہ محمد شاہ کا یہ سفر گڈھ مکتیسر کی طرف تھا جس کا مقصد سیر و شکار تھا۔ گڈھ مکتیسر سے ہوتے ہوئے محمد شاہ بدایوں اور سنبھل بھی گیا تھا۔ اسی سفرنامہ میں درج ہے کہ بدایوں و سنبھل جاتے وقت محمد شاہ کو پانی کی بہت قلت ہوئی مگر سنبھل کے نزدیک ثوت ندی نے اس کی کمی کو پورا کر دیا۔ جس کے بعد محمد شاہ غازی نے اس ندی کو ''یار باوفا'' کا خطاب دیا۔ آنند رام مخلص نے سنبھل شہر کی تعریف و توصیف اپنے ''سفرنامہ'' میں کچھ اس طرح سے کی ہے:

''آن کہ قصبۂ سنبھل از شارع بفاصلہ بود، مسود اوراق ارادہ سیر نمود۔ عجب شہر خوش سوادی دیدہ شد۔ ہر چار طرفش تا نظر کار میکند، درخت انبہ است سر بفلک سودہ و چون ایام بہار بود، ہیچ شاخی بیثمر نبودہ۔ ہر درخت معشوق سبزفامی زیور زمرد پوشیدہ، و ہر شاخ زلف صنمی (با) دل چند بند گردیدہ۔''(سفر نامہ آنند رام مخلص فارسی متن،ص: 47)

مخلص نے سنبھل میں موجود چکی کے پاٹ کے لٹکنے کی توجیح کچھ اس طرح کی ہے:

دروازۂ بلند شہر کہ در نہایت بلندی است، آسیا سنگی دارد با میل آہن آویختہ۔ گویند در زمان گذشتہ بازیگری از زمین معلقی زدہ، دفعہ اول میل آہن را نصب نمود و در معلق دویم آسیا سنگ را بآن تعبیہ ساخت و گویا این آسیاسنگ سنگ زور آن بازیگر است، چہ بازی گری گذشتن رو است، و در صورت عدم قدرت این معنی اگر ارادہ کند، بیجا، چنانچہ بازیگران و معلق زنان تا حال ازین دروازہ نمیگذرند۔(سفر نامہ آنند رام مخلص،ص: 48فارسی متن)

ایک روایت کے مطابق زمانۂ قدیم میں یہ شہر ''سنبھلا گرام کے نام سے جانا جاتا تھا۔ جو ستیگ میں 'بات' دو اُپر یگ میں ''مہگل''، تر تیا یگ میں ''مہدگری'' کل یگ (جو کہ موجودہ یگ ہے) سنبھل کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔

تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ سنبھل نہ صرف آثار قدیمہ اور ادبیات کے حوالے سے جانا جاتا ہے بلکہ اس کے پانی میں بھی شفا پائی جاتی ہے۔ اسی طرح کا ایک واقعہ پرتھوی راج کے نانا راجہ ہجات کے زمانہ کا ملتا ہے۔ جب راجہ ہجات کوڑھی ہو گئے تو راجہ نے سنبھل گرام میں آکر غسل کیا اور اس موذی مرض سے شفایاب ہو گئے۔ جس کو ڈاکٹر سعادت علی صدیقی نے سنبھلا گرام وید کے حوالے سے کچھ اس طرح تحریر کرتے ہیں:

> ''سنبھلا گرام وید میں لکھا ہے کہ جب راجہ ہجات، کوڑھ کے موذی مرض میں مبتلا ہوا تو اس علاقہ میں آکر غسل کیا اور صحت یاب ہو گیا اس وقت اس کی حیثیت بیابان کی سی تھی۔ راجہ نے واقف کار پنڈتوں سے اس خطے کا نام پوچھا تو انھوں نے جواب دیا سنبھلا گرام راجہ ہجات نے جو سرتھل کا باشندہ تھا، اسے بسانے کا فیصلہ کیا اور یہاں ایک قلعہ کی تعمیر کی۔ (چند ممتاز شعرا سنبھل، ص: ۱۵)

مذکورہ شواہدات کی رو سے سنبھل شروع ہی سے ہندوستان کا ایک اہم شہر رہا ہے۔ حتیٰ ہندوستان کے تومر ونش کا اہم بادشاہ جو راجہ ہجات کا نواسا تھا پرتھوی راج نے سنبھل کو اپنی دارالسلطنت بھی بنایا۔ یہاں یہ ذکر کرتا چلوں کہ مورخین کے یہاں پرتھوی راج تومر اور پرتھوی راج چوہان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ سنبھل میں جس راجہ نے حکومت کی ہے وہ پرتھوی راج (1072-1095) ہے جو 'تومر خاندان' سے تعلق رکھتا تھا۔ جبکہ چوہان ونش کا راجہ جو پرتھوی راج چوہان یا رائے پتھوڑا (1141-1191) جس کو محمد غوری نے 1192 میں ترائین کے میدان میں شکست دی، کے نام سے مشہور ہے ا۔ ان دونوں راجاؤں کے دور حکومت میں تقریباً ایک صدی کا وقفہ ہے۔ (آثار الصنادید، ص: 40 تا 43)

باضابطہ طور سے ہندوستان میں مسلم حکومت غلام دور کی شکل میں قائم ہوئی۔ 1206 میں شہاب الدین محمد غوری کا غلام قطب الدین ایبک غوری کے بعد تخت نشین ہوا۔ یہاں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ہندوستان میں فارسی زبان وادبیات کا رواج اسی دور میں باقاعدگی سے شروع ہوتا ہے البتہ تاریخ سنبھل کے مصنف کے مطابق 345ھ/1148ء میں ہو چکا تھا جو آج تک قائم ودائم ہے۔

اگر فارسی ادبیات کے حوالے سے شہر سنبھل کا جائزہ لیا جائے تو اس تاریخی اور ادبی شہر سے بڑے بڑے علما شعرا اور ادبا فیضیاب ہوئے۔ اسی سلسلے کی ایک کڑی کا نام شیخ حاتم تھا۔ آج سنبھل میں محلّہ حاتم سرائے انھیں کے نام سے منسوب ہے۔ یہاں تک کہ ریلوے اسٹیشن کا نام بھی حاتم سرائے کے نام سے جانا جاتا ہے۔ آپ اپنے زمانے کے ممتاز عالم تھے۔ شیخ حاتم نے تعلیم کے سلسلے کو جاری رکھتے ہوئے ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی۔ یہ مدرسہ اپنے زمانہ میں ایک اہم مرکز کی حیثیت سے معروف تھا۔ جس میں ملک و بیرون ملک سے آکر لوگ تعلیم حاصل کرتے تھے۔ جس میں ہندوستان کی

مشہور ومعروف ہستیاں جیسے ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔اس بات کا ذکر ''خلاصہ ایوانِ مقتل'' کے مصنف نے اپنی کتاب میں اس طرح کیا ہے:

> ''حاتم سرائے میں بہ عہد سلاطین، ہمایوں، شیر شاہ، جلال الدین اکبر، جہانگیر صاحب قران، ایک عظیم الشان دارالعلوم تھا جس میں دور دراز کے طلبہ علوم وفنون حاصل کرنے آتے تھے۔ یہ مدرسہ کئی صدیوں تک سرچشمہ علوم وفنون بنا رہا۔ ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی، منشی عبدالرحمٰن اعظم پوری، شیخ عثمان، شاہ کامل، شیخ حمیدالدین مفسر سنبھلی اسی دارالعلوم سے فیضیاب ہوئے۔'' (ص:۲۷)

فارسی ادیبوں اور شعرا کی فہرست میں ایک اہم نام میر حسین دوست حسینی سنبھلی کا نام ہے۔جنھوں نے فارسی میں متعدد کتابیں لکھیں۔جس میں ''تذکرۂ حسینی'' جس کی تالیف ۱۱۶۳ھ/۱۷۵۱ میں ہوئی۔اس تذکرے کو میر حسین دوست نے اپنے دوست واحباب کے کہنے پر جمع کیا۔جس میں اولیاء، بادشاہ، فضلا اور شعرا کا ذکر ملتا ہے۔جس کو فارسی تذکرہ نویسی میں ایک خاص مقام حاصل ہے۔اسی طرح ''تیمور نامۂ ہاتفی'' جو اصل میں ''ظفر نامہ'' یا ''جنگ نامہ ہاتفی'' منظوم جنگ نامہ ہے۔اس کو ۱۲۰۳ھ/۱۷۸۹ میں نظم سے نثر میں منتقل کیا۔اس کے علاوہ ایک اور اہم کتاب ''تشریح الحروف'' کے نام سے موجود ہے۔جس کا موضوع سخن فارسی زبان کی گرامر، علم بلاغت اور صنایع وبدایع ہے۔یہ کتاب ۱۱۸۳ھ/۱۷۶۱ میں مکمل ہوئی۔

اس کڑی کے ایک اور اہم صوفی شاعر سید کمال سنبھلی واسطی بھی قابل ذکر ہیں۔سید محمد کمال کی پیدائش سوم ماہ ربیع الاول ایک ہزار گیارہ (۱۰۱۱) ہجری مطابق ۲۲ اگست ۱۶۰۲ (۲) تاریخی شہر سنبھل میں ہوئی۔جن کے مورث اعلیٰ حضرت شاہ شرف الدین حسن جو شاہ ولایت کے نام سے مشہور ہیں۔جن کا مزار امروہہ میں آج بھی مرجع خلائق ہے۔سید کمال سنبھلی کا شجرۂ نسب چوبیس واسطوں سے ہوتا ہوا حضرت علی تک پہنچتا ہے۔جیسا کہ اسرار یہ کشف صوفیہ کے مقدمہ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے:

> "سید شاہ محمد کمال سنبھلی واسطی بن لعل، از نبیرۂ گانِ حضرت شاہ شرف الدین حسن المعروف بہ شاہ ولایت امروہہ۔ شجرہ نسب او بہ خلیفہ چہارم سیدنا امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ بہ بست و چہارم واسطہ می پیوندد۔ بدین طریق سید محمد کمال سنبھلی واسطی بن

لعل بن سید بدھ حامد بن سید چاند بن سید معروف بن سید امجد بن عزیز اللہ (عزیز الدین) بن سید شاہ شرف الدین معروف بہ شاہ ولایت امروہہ بن سید علی بزرگ بن سید مرتضیٰ بن سیدابوالمعالی بن سید ابو الفضل واسطی بن سید داود بن سید حسین بن سید علی بن سید ہارون بن سید جعفر ثانی بن امام علی النقی بن جواد محمد تقی بن امام علی رضا بن موسیٰ کاظم بن امام جعفر صادق بن امام محمد باقر بن امام زین العابدین بن امام حسین شہید بن امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہ رضی اللہ عنہم۔"(اسراریہ کشف صوفیہ ،ص:۱۱)

آپ نے صوفیا کے احوال پر مشتمل ایک تذکرہ "اسراریہ کشف صوفیہ" کے نام سے لکھا ہے۔جس میں تقریباً ۲۱۵صوفیا کا ذکر کیا ہے۔ان صوفیاءکرام میں زیادہ تر سنبھل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس تذکرہ کی خاص بات یہ ہے کہ کمال سنبھلی نے اپنے ہم عصر صوفیوں سے ملاقات کی اوران کے حالات زندگی کواپنے تذکرہ میں جگہ دی۔

کمال سنبھلی صوفی ہونے کے ساتھ ساتھ فارسی اور ہندی میں شاعری بھی کرتے تھے۔آپ کے کلام کا نمونہ اسراریہ کشف صوفیہ میں جابجا دیکھنے کو ملتا ہے۔نثرنویسی میں بھی آپ کومہارت حاصل تھی۔آپ کے احوال کے ضمن میں مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر ملتا ہے:

(1)جمع الجمع: یہ رسالہ تصوف کے رموز ونکات اور بزرگان کے واقعات پر مشتمل ہے۔

(2)سفروطن: یہ کمال سنبھلی کے سفر کے حالات وواقعات پر مشتمل ہے۔کمال سنبھلی نے اپنے سفرنامے کوسفروطن کے نام سے لکھا تھا۔جن مقامات اورشہروں کا سفر کیا اس کا ذکر سفروطن میں لکھا۔

(3)سیداعظم: یہ رسالہ اپنے بیٹے سیداعظم کی وفات پر لکھا تھا جس میں سیداعظم کی زندگی سے متعلق حالات وواقعات کو قلمبند کرنے کے ساتھ تصوف میں اس کے درجات وکمالات کا تعین کیا ہے۔

ملّا عبدالقادر بدایونی کہ جو مغل بادشاہ اکبر کے دربار سے ملحق رہے اسی شہر سنبھل میں شیخ حاتم کے مدرسہ کے تعلیم یافتہ تھے۔جنہوں نے ہندوستان کی مغل تاریخ کی وہ تلخ باتیں جو بادشاہ وقت کے لیے ناقابل برداشت تھیں لکھیں جس کے سبب ان کواپنے عہدے سے بھی برخاست ہونا پڑا تھا۔ان کا یہ عظیم کارنامہ "منتخب التواریخ" کی شکل میں آج بھی

موجود ہے۔

اسی طرح نامعلوم کتنے اور شعرا و ادبا اس سرزمین سے تعلق رکھتے ہیں جو منظر عام پر نہیں آسکے ہیں۔ایسے ہی دوسرے ادبا کے کارناموں کو اجاگر کرنے کی غرض سے ناچیز شعبۂ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی سے ''سنبھل میں فارسی ادبیات کا تنقیدی جائزہ'' کے موضوع پر پی ایچ ڈی انجام دے رہا ہوں تاکہ سنبھل سے ملحق افراد کی فارسی خدمات کو منظر عام پر لایا جاسکے۔اس کام کے پایۂ تکمیل کے پہونچے پر سنبھل سے متعلق تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک اہم ذخیرہ یکجا ہو جائے گا جس سے اسکالرس اور محققین مستفیض ہو سکیں گے۔

کتابیات:

(1) رضاء الرحمن عاکف سنبھلی، روہیلکھنڈ کی سیاسی، ثقافتی و ادبی تاریخ، کاکہ آفسٹ پرنٹرس دہلی 2007

(2) سرسید احمد، آثار الصنادید، مع مقدمہ ڈاکٹر تنویر علی احمد علوی، اردو اکادمی، 2000

(3) سفرنامہ مخلص، آنند رام مخلص، تصحیح و تحشیہ ڈاکٹر سید اظہر علی، سلسلۂ مطبوعات ریاست رامپور، ہندوستان پریس، رامپور 1946

(4) سعادت علی صدیقی، چند ممتاز شعرائے سنبھل، تنویر پریس امین آباد لکھنؤ، 1982

(5) سید صباح الدین عبدالرحمن، بزم تیموریہ، مطبع معارف، اعظم گڑھ، 1367ھ

(6) سید کلیم اصغر، انتسام ادب، ایجوکیشنل پبلکیشن ہاؤس، نئی دہلی 2019

(7) سید محمد کمال سنبھلی واسطی، اسراریہ کشف صوفیہ، تدوین ڈاکٹر مصباح احمد صدیقی، رامپور رضا لائبریری، رامپور 2013

(8) شبیر علی خاں شکیب، رامپور کا دبستان شاعری، رامپور رضا لائبریری، رامپور 2001

(9) سریش چندر شرما، سنبھل نگر کا پراچین اتیہاس، بالاجی ڈیجیٹل، شاہدرہ، نئی دہلی 2022

(10) عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، (مترجم: جورج ایس۔اے رینکنگ) اٹلانٹک پبلیشرس اینڈ ڈسٹریبیوٹر، دریا گنج، نئی دہلی 1990

(11) محمود نیازی، راہیلکھنڈ کا عوامی رزمیہ، الواعظ صفدر پریس لکھنؤ 1975

(12) مولانا عبدالمعید سنبھلی، تاریخ سنبھل مسمیٰ مصباح التواریخ، مکتبہ طیبہ، سنبھل ضلع مرادآباد 2002

(13) میر حسین دوست سنبھلی (تصحیح و تدوین محمد قمر عالم) مرکز تحقیقات فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ 2019

(14) وصیت نامہ اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ، مترجم ڈاکٹر علیم اشرف خان، نئی دہلی 2004

(15) وی۔اے۔اسمتھ ،(مترجم پروفیسر محمد جمیل الرحمٰن)قدیم تاریخ ہند تخلیقات، علی پلازہ، لاہور، پاکستان 2001

(16) Sambhal A Historical Survey, Brijendra Mohan Sankhdher, Kumar Brothers, Hauz Khaz, New Delhi 1971

☆☆☆

محمد شاہ عالم
ریسرچ اسکالر، شعبۂ فارسی
جواہر لعل نہرو، یونیورسٹی، نئی دہلی

فارسی زبان وادب کی ترقی میں صوفیائے کرام کا کردار

فارسی زبان وادب اپنی وسعت دامنی اور ہمہ جہتی کے لئے کسی تعارف کی محتاج نہیں، جب سے اس زبان کا وجود ہوا اس وقت سے اب تک اس کی تاریخ پر اگر طائرانہ نظر بھی ڈالا جائے تو یہ حقیقت منکشف ہو کر سامنے آتی ہے کہ ہر عہد اور ہر دور میں کسی نہ کسی صورت میں اس زبان کی آبیاری ہوتی رہی، کسی زبان کا دفتری اور درباری زبان کا درجہ حاصل ہونا بھی معمولی بات نہیں ہے اوپر سے طرہ یہ کہ اس زبان وادب کو ایک طویل عرصے تک پادشاہان وقت اور سلاطین زمن کی سرپرستی حاصل رہی جس کی بناء پر مفکرین و دانشوران قوم نے مختلف اصناف سخن مثلا شاعری، تاریخ نویسی، سائنس اور ریاضیات وفلسفہ کے اہم نکات کو بیان کر کے اس زبان کو ترقی کے اعلی مقام پر فائز کیا جس کی مثال عہد سلطنت اور دور مغل کی فارسی زبان کی ترقی وترویج سے دیا جا سکتا ہے۔

صوفیائے کرام جو عمومی طور پر گوشہ نشینی اور عبادت وریاضت میں مصروف رہ کر خلوت نشینی کی زندگی بسر کرتے ہوئے وصول الی اللہ کے ہمیشہ متلاشی رہتے ہیں عوام الناس سے ان کا میل جول بہ نسبت اور لوگوں کے کم ہوتا ہے خدائے وحدہ لاشریک کی ذات بابرکات سے لو لگائے رکھنا اور اس کی رضا وخوشنودی کو اپنی دنیوی واخروی زندگی کا ما حصل جاننا ان کا وطیرہ ہوتا ہے لغویات سے احتراز اور صداقت وحقیقت کی طرف توجہ کامل، لوگوں کو راہ راست کی ہدایت اور دین اسلام کی تبلیغ واشاعت ان کی زندگی میں جزء لاینفک کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس کے باوجود اگر ہم ان کی علمی وادبی خدمات پر ایک نظر ڈالتے ہیں ہو تو پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے اس عہد میں تبلیغ اشاعت اور ہدایت وراہنمائی کے لئے جس مروجہ زبان کا سہارا لیا وہ فارسی زبان ہی تھی چونکہ دوسری زبانیں ابھی اتنی ترقی پذیر نہیں تھیں چنانچہ اس زبان کو اولیاء ومشائخ اور صوفیائے کرام کے دربار و بارگاہ سے بھی خاطر خواہ ترقی نصیب ہوئی ،ایک خاص ادب جو ان مشائخ و بزرگان دین کے تبلیغ واشاعت دین اور عوام الناس کے ہدایت وراہنمائی کے توسط سے وجود میں آیا وہ ملفوظاتی ادب ہے اور بزرگارن دین مشائخ کا مرہون منت ہے۔

ملفوظاتی ادب کی تاریخی وادبی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے، صلحا و مشائخ وعرفا کے دربار سے ایجاد شدہ

ایک ادب ہے جس نے نہ صرف مریدین و معتقدین کی راہنمائی وراہ سلوک پر گامزن کرکے وصل الی اللہ والی الرسول کی مشکل منازل کو طے کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے بلکہ فارسی زبان وادب کی ترقی میں غیر معمولی اہمیت کی حامل ادب کو وجود بخشا۔

اس سے قبل کہ ملفوظاتی ادب کے چند اہم نکات بیان کیا جائے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ابتداء کب اور کہاں سے ہوئی، ملفوظ کس کو کہتے ہیں اور اس نئے ادب کو منصۂ شہود پر لانے میں کن شخصیتوں نے ابتدائی کردار ادا کیا پروفیسر محمد اسلم نے اپنی کتاب ملفوظاتی ادب کی تاریخی اہمیت میں اس کی اہمیت وافادیت کو بیان کرتے ہوئے اس کی ابتدائی نشوونما کے سلسلے میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

> ''۳رشعبان ۷۰۷ھ بمطابق ۲۸رجنوری ۱۳۰۸ء کو امیر حسن علاء سجزی سلطان المشائخ حضرت نظام الدین اولیاء نور اللہ مرقدہ کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے، حضرت والاقدر اس وقت حاضرین سے مصروف گفتگو تھے اور پروفیسر خلیق احمد نظامی کے الفاظ میں خانقاہ کا پورا ماحول جنت نگاہ اور فردوس گوش بنا ہوا تھا معاً امیر حسن کے دل میں خیال آیا کہ اس ماحول کو الفاظ میں مقید کرلیں تاکہ آنے والی نسلیں بھی ان روح پرور مناظر کی ایک جھلک دیکھ سکیں امیر حسن کا یہ خیال ایک تاریخی فیصلہ بن گیا[۱]''۔

لیکن اس بیان پر بالکلیہ اعتماد نہیں کیا جاسکتا، امیر حسن علاء سجزی سے قبل دیگر علماء ومصنفین اس صنف کی بنیاد رکھ چکے تھے، فارسی زبان میں ملفوظات کا پہلا مجموعہ 'طبقات الصوفیہ' کو مانا جاتا ہے جو خواجہ ابو اسماعیل عبد اللہ بن محمد الانصاری ہروی کی جمع وتالیف ہے۔ بعض محققین اب تک کی صراحت کے مطابق حضرت شیخ ابوسعید ابوالخیر علیہ الرحمہ (جن کا تعلق پانچویں صدری ہجری سے ہے) وہ پہلے شیخ طریقت ہیں جن کے اقوال وارشادات 'ملفوظات' کی شکل میں جمع کئے گئے، آپ کے ان ملفوظات کو ''سخنان ابوسعید ابوالخیر'' کے نام سے آپ کے نبیرہ شیخ کمال الدین محمد بن ابی روح روح اللہ علیہ الرحمہ نے مرتب مدون کیا، اس کتاب چہارم وپنجم ''ملفوظات شیخ'' کے عنوان سے معنون ہے اور یہی دو ابواب در حقیقت ''ملفوظات'' کے نقطۂ آغاز ہیں، جس کا ذکر طفیل احمد مصباحی نے بھی اپنے ایک مقالے میں کیا ہے۔

ملفوظات کی حقیقت وماہیت پر روشنی ڈالتے ہوئے اخلاق حسین دہلوی نے بہت عمدہ الفاظ میں بیان کیا ہے:

> ''ملفوظات مجموعہ ہوتے ہیں ان بیانات کا جو اخلاق فاضلہ اور اعمال صالحہ کی ترغیب وتحریص کے لئے صوفی بزرگ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں کے مجمع میں بیان کیا کرتے تھے اور کرتے ہیں ان میں سامعین کی استعداد کا ان کے امراض قلبیہ کے دفعیہ کا اور ان کی روحانی ترقی کا پورا پورا لحاظ

ہوتا ہے، اکابر اولیاء اللہ کا ذکر بھی آجاتا ہے جو اثر اور تاثیر کو دوبالا کر دیتا ہے ملفوظات کو اشارات اور ارشادات اور اقوال وقوائد بھی کہتے ہیں اور ان مجموعوں کو کتب اہل سلوک اور کتب مشائخ سے تعبیر کرتے ہیں[۲]''۔

ملفوظاتی ادب کے تلاش وجستجو کا بیڑا اٹھا کر اگر ہم طائرانہ نظر بھی اس پر ڈالیں تو ملک و بیرون ملک کے کتب خانوں کی زیب و زینت ملفوظاتی ادب نظر آتی ہیں اور اس کے آغاز سے لے کر اب تک ہر دور میں دانشور، مفکرین و مریدین ومعتقدین نے حسب استعداد ان ملفوظاتی ادب سے استفادہ کیا ہے۔ بطور مثال چند اہم ملفوظات کا ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

۱۔انیس الارواح ملفوظات شیخ عثمان ہارونی

۲۔دلیل العارفین ملفوظات شیخ خواجہ معین الدین چشتی

۳۔اسرار الاولیاء ملفوظات بابا فریدالدین گنج شکراجودھنی

۴۔سرورالصدور ملفوظات شیخ حمیدالدین ناگوری

۵۔کنوز الفوائد ملفوظات شیخ صدرالدین محمد زکریا ملتانی

۶۔فوائد الفواد ملفوظات شیخ نظام الدین اولیاء

۷۔خیر المجالس ملفوظات شیخ نصیر الدین چراغ دہلی

۸۔جوامع الکلم ملفوظات خواجہ بندہ نواز گیسو دراز

اس کے علاوہ ہندوپاک کی مختلف خانقاہوں کے مشائخ عظام اور مرشدان طریقت کے سینکڑوں ملفوظات موجود ہیں مثلاً ملفوظات حضرت اخی جمشید راجگیری، ملفوظات شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی (ملفوظات عزیزی) ملفوظات کلیمی موسوم بہ مجالس کلیمی ملفوظات اشرف علی تھانوی، ملفوظات خواجہ نظام الدین اورنگ آبادی وغیرہم شامل ہیں۔

صوفیاء کرام و مشائخ عظام کے ان ملفوظات عالیہ کو دینی وعلمی، روحانی و اخلاقی، ادبی ولسانی، سوانحی و تاریخی، معاشی وثقافتی اعتبار سے نمایاں ترین مقام حاصل ہے، صوفیائے کرام کے ملفوظات کے مطالعے سے مختلف فنون کے اندراج وشمولیت کا اندازہ بھی ہوتا ہے بطور خاص اس عہد کی سیاسی، تمدنی، تاریخی، سماجی ومعاشی وثقافتی کوائف کا اندازہ بہت بہتر طریقے سے کیا جاسکتا ہے۔

ہندوستانی مورخین نے تاریخ نویسی کے وقت اپنی تاریخی صفحات میں ملفوظات کو نظرانداز کیا اگر ان کو سامنے رکھ کر اسلامیان ہند کی تاریخیں مرتب کی ہوتی تو ان کا رنگ اور خدوخال کچھ اور ہی ہوتا۔

بہت سے محققین و دانشور حضرات نے ملفوظ ادب پر قلم اٹھایا اور صفحہ قرطاس پر اپنے علم و ادب کی جلوہ سامانیاں بکھریں بطور خاص اگر ملفوظاتی ادب پر مفکر و دانشور حضرات کی کتابیں اور مختصر مقالے شمار کیے جائیں تو نظریں تھک جاتی ہیں لیکن ان سنہرے انداز اور موتیوں میں پیروئے ہوئے الفاظ و عبارت سے مزین عرفاء و مشائخ کے نصیحت آمیز گفتگو اور سخن شیریں جو ہمارے دنیوی و اخروی دونوں زندگی کے لئے کامیابی کی ضمانت دار نظر آتی ہیں اس کو یکجا کرنے سے ذہن و فکر قاصر نظر آتا ہے اس کے باوجود ان تحریروں سے بیشمار تشنگان علم و ادب نے استفادہ کیا، اس کی افادیت و اہمیت پر جب پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنا قلم اٹھایا تو یوں لکھا:

''ملفوظاتی لٹریچر ہندوستان کی تہذیبی و فکری تاریخ کا بیش قیمت سرمایہ ہے۔ اس سے نہ صرف صوفیائے کرام کی زندگی اور ان کے افکار و نظریات پر روشنی پڑتی ہے بلکہ اس دور کی فضا، معاشی حالات، ادبی تحریکات اور سماجی رجحانات کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔ قرون وسطی کے بیشتر ہندی مؤرخین ایرانی نظریۂ تاریخ سے متاثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی تاریخوں میں صرف بادشاہوں کا حالات اور جنگی مہموں کی تفصیل ملتی ہے۔ عوام کی زندگی اور ان کے مسائل کی کہیں کوئی جھلک بھی دکھائی نہیں دیتی، ملفوظاتی ادب ہمارے تاریخی ماخذ کی اس تکلیف دہ کمی کو ایک حد تک پورا کر دیتے ہیں ان میں عوام کے دلی جذبات، ان کی پوشیدہ آرزوئیں، کشمکش حیات میں ہار جیت، ان کی مایوسیاں اور پریشانیاں، ان کی معصوم مسرتیں سبھی محفوظ ہو گئی ہیں[۳]''۔

حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ پیر و مرشد حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے اپنے ملفوظات میں مسجد میں چراغ بھیجنے کی فضیلت بیان کرتے ہوئے ۲۴ رویں مجلس میں فرماتے ہیں:

''مجلس بست و چهارم: سخن در چراغ فرستادن در مسجد اتفاد ه بود فرمود که امیر المؤمنین حضرت علی رضی الله تعالی عنه فرمود که ہر یکشب چراغ در مسجد فرستد یکساله گناه وی عفو کنند و یکساله نیکی بدیوان وی بنویسند و در بهشت يك شارستانی یابد و هر که يك ماه چراغ در مسجد فرستد حق تعالی هفت اندام وی و از آتش دوزخ حرام کند و درهای بهشت بروی بگشایند و از هر دری که خواهد در رود و از دنیا بیرون نشود تا جایگاه خود در بهشت نه بیند و در بهشت رفیق پیغمبر باشد آنگاه فرمود که شنیدم از زبان خواجه

یوسف چشتی رحمة الله علیه از فضیلت چراغ فرستادن بمسجد فرمود آن زمان که در مسجدروشنائی چراغ باشد جملة العرش خوانند فرستنده چراغ را و فرشتگان آمرزش خواهندالحمد لله علی ذالك[٤]"

غرباءومساکین،یتیم بچوں اور مفلوک الحال لوگوں کی مدد،اعانت ان کی پرسش کرنا ہمارے مذہب اسلام کا اہم عنصر ہے نبی پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ اور سیرت طیّبہ ان کارنامہ ہائے نمایاں سے روشن ہے۔رسول نامدار کا جو کردار اور سلوک غرباءومساکین،یتیم بچوں اور بیواؤں کے ساتھ رہا ان واقعات کو سن کر آج بھی ایک نرم دل انسان کی آنکھیں نم ہو جاتی ہیں۔غرباءومساکین کی جو مدد اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح سے فرمایا اپنے آپ میں وہ ایک مثال ہے،کبھی کسی غریب یا مسکین کو دروازے سے نہیں بھگایا بلکہ اس کو گلے سے لگایا اگر بھوکا ہے تو اس کو کھانا کھلایا اور خود فاقہ کشی کی، ننگے کو کپڑا پہنایا اور خود پیوند لگا کے کپڑا پہننے کو ترجیح دی،اخلاق کا یہ عالم تھا کہ قرآن مقدس نے آپ انک لعلی خلق عظیم کا خطاب عطا فرمایا۔

قرآن مقدس کی اس آیت کریمہ واما السائل فلا تنھر کی روشنی میں اگر غور کیا جائے اور نبی محترم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور ان کی داد و دہش اور غرباءمساکین ویتیم کے ساتھ ان کے سلوک پر سرسری نظر ڈالی جائے تو درویش و غرباء،فقراءومساکین کو کھانا کھلانے کی اہم فضیلت ہے،ان کو جھڑکنے اور بھگانے سے منع فرمایا گیا ہے۔بزرگان دین ،صوفیائے کرام اور عرفاءومشائخ نے بھی قرآن مجید کے فرمان اور رسول نامدار کے اسوۂ حسنہ کے مطابق اپنی زندگی اسی پیرائے میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے اور احیاء سنت نبویہ اور اس پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کو اور عوام الناس تک مذہب اسلام کے قوانین وضوابط اور احادیث نبویہ کی روشنی میں ڈھالنے کی کوشش کی،حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنے ملفوظ میں غرباءومساکین اور مفلوک الحال اشخاص کو کھانا کھلانے کی اہمیت وفضیلت پر روشنی ڈالی ہے اور اسی ضمن میں کچھ مخصوص نمازوں کا بھی حکم فرمایا ہے:

"مجلس بست وپنجم : سخن در درویشان افتاده بود بر لفظ مبارك راند که در خبر است از رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم هر که درویشی را نان دهد از همه گناهان پاك گردد آنگاه فرمود که سه گروه مرم بسوی بهشت نیایند یکی دروغ گو دیگر تونگربخیل سوم بازرگانی خاین که این سه گروه را عقوبت سخت باشدپس چون درویش دروغ زن و تونگر بخیل شود و بازرگانی خیانت گر بود حق

تعالی از زمین برکت برداردآنگاه فرمود سوره یسین هر که در شبانروزی بخواند و آیة الکرسی بخوان از پس هر نماز قل هو الله سه بار بخواند خدای تعالیٰ در مال و عمر زیاده کند و ایمن شود و از حساب قیامت و میزان و پل صراط آسان گردد همینکه خواجه این فواید تمام کرد مشغول شد خلق دعا گو باز گشت الحمد لله علی ذالك[۵]"

ایک مومن کی عزت وعظمت خدائے وحدہ لاشریک کی بارگاہ والاشان میں بڑی اہمیت کی حامل ہے چونکہ مؤمن کی پہچان یہ ہے کہ اس کے دست وزبان اور ہاتھ سے دوسرے لوگ محفوظ رہیں جب کوئی مؤمن کسی مؤمن کی مدد کرتا ہے تو خدائے وحدہٗ لاشریک اس کو نہایت بہترین اجر عطا فرماتا ہے جس کا ذکر انیس الارواح میں کچھ اس طرح سے کیا گیا ہے:

"سخن در حاجت روا کردن افتاده بود بر لفظ مبارك راند که خدایتعالی دوست دارد مومن را که حاجت برآری مومن روا کنددر بهشت جایگاه او باشد و فرمودهر که مومن را گرامی کند جایگاه وی در بهشت باشد و خدای عزوجل همه گناهان او را بیامرزد اگر بدان مقدار که بنده نعلین راست کند یا خاری که درپای مومن خلد بکشد حق تعالی او را میان صدیقان و شهیدان دارد آنگاه فرمود که مشائخ طبقات و اولیاء کبار گفته انداگر مردم فی المثل در او راد باشدیا در طاعت بودچون حاجت مندی بر در او رسداز برای دیدن او پس همه حال واجب است که دست از همه چیزبداردد ر کار او مشغول شود بدانچه مقدور باشد. در خبر است از رسو ل الله صلی الله علیه وسلم هر که حاجت برادر مومن بر آرد خدای تعالی حاجتهای دنیا و آخرت وی روا کند و فردای قیامت در بهشت رود و در همسایگی مهتر آدم علیه السلام باشدهمین که خواجه این فواید تمام کرد مشغول شد خلق و دعا گو باز گشت الحمد للّٰہ علی ذلك[۶]"

صرف یہیں تک محدود نہیں بلکہ اس کے علاوہ مشائخ وعرفا نے حفظ ایمان، دعاء ومناجات، بارگاہ خداوندی میں سربسجود، نماز وروزہ، حج وزکوۃ کی ادائیگی کے ساتھ محنت ومشقت کی بھی تلقین اپنے ملفوظات میں کی ہے۔ نص قطعی سے

ثابت امور کے علاوہ قول وفعل واحکام نبوی یعنی احادیث نبویﷺ کے روشنی میں امر بالمعروف اورنہی عن المنکر ،احیاء سنت نبویہ مثلاً صدقہ دینا،غرباء،فقراء،مساکین ویتیم دریتیم کے لئے معاون مددگار ثابت ہونے کا بھی اعلیٰ ترین درس دیا ہے ۔عوام الناس کی زندگی میں اعمال صالحہ کو پیرو کرا فعال مذمومہ اورصحبت خصیصہ سے دور رہنے کی بھر پور کوشش کی ہے ۔اس طریقے سے مشائخ عرفا کے یہ ملفوظات لسانی وادبی اور پندونصیحت وخدمت خلق ہر اعتبار سے غیر معمولی اہمیت کے قابل ہیں ۔مضمون کے طوالت سے گریز کرتے ہوئے اختصار کو بروئے کار لاتے ہوئے ملفوظاتی ادب کے چند منتخب پہلوؤں کو بروئے کار لایا گیا ہے تا کہ قارئین پر گراں بار نہ ہوملفوظاتی ادب کے سلسلے میں یہ بہت معمولی اطلاع ہے۔

حواشی:

۱۔ملفوظاتی ادب کی تاریخی اہمیت، پروفیسر محمد اسلم ،ص ۹

۲۔ایضاً ،ص ۱۱

۳۔ملفوظاتی ادب کی تاریخی اہمیت، پروفیسر محمد اسلم ،ص ۱۴۔۱۱۵

۴۔انیس الارواح ،ملفوظات شیخ خواجہ عثمان ہارونی ،ص ۳۰

۵۔انیس الارواح ،حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ ،ص ۳۸

۶۔(انیس الاروح ،ملفوظات خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ تعالی علیہ ،ص ۳۵۔۳۶

منابع وماخذ:

۱۔ادبیات ملفوظ وصوفیای ہند، پروفیسر ماریہ بلقیس ۔بخش فارسی دانشگاہ اسلامی علی گرہ

۲۔مطالعہ انتقادی جوامع الکلم ،اسماء بیگم ،۲۰۱۱ء

۳۔طریقۂ چشتیہ در ہندوپاکستان ، دکتر غلام علی آریا ،۱۳۶۵ شمسی

۴۔خیر المجالس تصحیح ، پروفیسر خلیق احمد نظامی ،شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی ،علی گڑھ

۵۔فوائد الفواد

۶۔اسرارالاولیاء

۷۔درر نظامی ،اردو ترجمہ ،محمد یسین علی نظامی ،کتب خانہ نذیریہ ، دہلی

۸۔راحت القلوب

۹۔جوامع الکلم ،اردو ترجمہ ، پرفیسر معین الدین دردائی ،نفیس اکیڈمی ،کراچی ۔

☆☆☆

انعم سلیمان
ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

داراشکوہ کے عارفانہ افکار

مغل تاجدار شاہجہاں کے خلف ارشد اور نامزد ولی عہد سلطنت سلطان محمد داراشکوہ حنفی قادری (مقتول ۱۰۶۹ھ) شاہجہان اپنے بیٹوں میں داراشکوہ کو سب سے زیادہ عزیز رکھتا تھا، کیونکہ وہ متواتر تین بیٹیوں کی ولادت کے بعد حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ کی بارگاہ میں ''ہزاروں نذرو نیاز'' کے بعد پیدا ہوا تھا (۱)، شاہجہاں جو اس وقت جہانگیر کا ''بابا خرم'' تھا۔ اسے ہمہ وقت اپنے ساتھ رکھتا تھا، جہانگیر کی وفات (۱۰۳۷ھ) کے بعد جب شاہجہاں سریر آرائے سلطنت ہوا تو دارا مستقلاً دربار میں رہنے لگا جبکہ دوسرے شہزادے مختلف مہموں پر مامور تھے۔ شہنشاہ نے اس کے لئے تخت کے برابر ایک کرسی رکھوادی تھی جس پر بیٹھ کر وہ دربار کی کاروائیاں دیکھتا تھا۔ شاہجہاں نے اُس پر وقتاً فوقتاً مناصب وخطابات، انعامات عطا کئے جس کی مثال پوری مغل تاریخ میں نہیں ملتی۔ اور کسی بھی مہم پر مامور کئے بغیر یکے بعد دیگرے چار صوبوں کی نظامت بھی تفویض کی۔ مگر اسے اپنی نگاہوں سے اوجھل کئے بغیر صوبوں کے انتظامی امور نائبوں کے ذریعے انجام پاتا رہا، نتیجتاً دارا مہمات سلطنت اور انتظامی تجربوں سے بالکل محروم رہ گیا۔ اسکے علاوہ دراصل شاہجہاں امراء کو یہ باور کرانا چاہتا تھا کہ دارا ہی ہندوستان کے تخت وتاج کا وارث اور جانشین ہوگا۔ نتیجتاً وقت کی بہتات نے اسے موقع شناسوں، خوشامد شعاروں اور مطلب پرستوں کی بزم میں لے گئی۔ ان حالات کے زیر اثر وہ خود بینی، خود شنائی، تملق شعاری، بدمزاجی، تلوں طبع اور غرور نخوت جیسی اخلاقی کمزوریوں کا شکار ہوگیا۔ اور وہ سمجھ بیٹھا کہ اس سے بڑا مدبر اور صاحب الرائے کوئی نہیں، اسی زعم میں وہ جلیل القدر امراء کے ساتھ بھی نازیبا اور ہتک آمیز سلوک روا رکھنے لگا۔ اس کا شاہجہاں کو علم ہی نہیں بلکہ احساس بھی تھا کہ دارا سامان تجمل رکھنے کے باوجود 'عدوی نیکوان و دوست بدان' واقع ہوا تھا۔ (۲)

شاہجہاں (اعلیٰ حضرت آشیاں) کو یہ بات بہت گراں گذرتی تھی شاہ بلند اقبال (داراشکوہ) کی جبین سے آثار ادبار دیکھ کر اور شہزادہ اورنگزیب کی یاوری کی بلندی کے آثار دیکھ کر شاہجہاں نے دارا کو افعال قبیحہ اور اقوال نازیبا سے باز رہنے کی نصیحت بھی فرمائی مگر اس پر ان نصیحتوں کا کوئی اثر نہیں ہوا جیسا کہ کہتے ہیں:

گلیم بخت کسی را کہ بافتند سیاہ
بہ آب زم زم و کوثر سفید نتواں کرد (۳)

اپنی تند خوئی، بد دماغی، خود ستائی، خود سنائی اور خود بینی کے باوجود دارا خود کو عارف کامل تصور کرنے لگا تھا۔ انیس سال کی عمر میں شاہجہاں کے ساتھ اس نے شاہ میاں میر سے ملاقات کی، اس کے بعد ہی اس نے اپنی پہلی عملی کاوش سفینۃ الاولیاء سلسلہ تصنیف و تالیف کی جو پہلی کڑی ہے پچیس (۲۵) برس کی عمر میں یعنی ۱۰۴۹ھ میں پہلی بار منظر عام پر آئی، اس میں مختلف سلسلوں کے مشائخ کا تذکرہ ہے۔ اس کے بعد سکینۃ الاولیاء لکھا جس میں شاہ میاں میر اور ان کے مریدوں کے حالات قلمبند کئے ہیں۔ ۱۰۵۶ھ میں سلوک کے عوالم اربعہ کے عنوان پر رسالہ حق نما ترتیب دیا۔ ۱۰۶۳ھ میں مختلف مشائخ کے شطحی اقوال پر مشتمل تالیف حسنات العارفین لکھی۔ اس کے بعد ۱۰۵۶ھ میں مجمع البحرین کے نام سے وہ رسالہ لکھا جو اس کے قتل کا موجب بنا۔ اور ۱۰۶۷ھ میں سر اکبر کے نام سے اپنشد کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ دارا کے ان تصانیف و تراجم کے کیا وجوہات و اسباب اور کون سے اثرات تھے یہ تو وثوق سے نہیں کہا جا سکتا ہے مگر قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ دارا اپنے ہم مجلسوں اور خاص کر عوام میں ایک بحیثیتِ مرد عارف شہرت و مقبولیت حاصل کرنا چاہتا تھا تاکہ اس کا تصوف اورنگزیب کے متشرع کا جواب بن سکے۔ (۴)۔ داراشکوہ اپنی ایک غزل میں کہتا ہے کہ:

ز شاگردی بتنگ آمد دل من
ز بہر حق مرا استاد سازید (۵)

بظاہر اس پر ایک انوکھے شاعرانہ مضمون کا گمان ہوتا ہے مگر فی الحقیقت یہ عارف کامل اور واصل الی الحق بزرگ کی حیثیت سے مقبولیت پانے کی اس شدید تمنا اور دلنشیں خواہش کا اظہار ہے جو داراشکوہ کے دل میں شاہ میاں میر (متوفی ۱۰۴۵ھ) سے دو ملاقاتوں (۱۷ /شوال ۱۰۴۳ھ اور اواسط شعبان ۱۰۴۴ھ) کے بعد پیدا ہوئی اور اس وقت تک اس کے سینے میں مچلتی رہی جب تک اس کے خوشامدی مصاحبوں اور اس عہد کے بعض مصلحت کوش مشائخ نے اسے یہ باور نہ کرا دیا کہ وہ معرفت کے اعلیٰ مقام پر فائز ہو چکا ہے اور اب اسے روحانی اور باطنی تربیت کے لئے کسی پیر و مرشد ضرورت نہیں رہی۔ اس مرحلے پر اس نے شاگردی ترک کر کے استادی اختیار کر لی، اور اپنے عارف کامل اور صاحب کشف و کرامات ہونے کے اعلان و اشتہار کی غرض سے اپنی تحریروں میں ایسے ایسے تعجب خیز اور بلند بانگ دعوے کئے ہیں کہ عقل حیراں اور خامہ (قلم) انگشت بدنداں ہے۔ (۶)

اس زمانے کے کچھ مصلحت کوش مشائخ جو داراشکوہ کی اس کمزوری کا پورا علم رکھتے تھے، اسے عارف کامل، حقیقت شناس موحد اور صاحب کشف و کرامات ہونے کا پورا تاثر دے رہے تھے، ان کی موقع شناس نگاہیں دارا کو اس کے

دنیاوی جاہ واقتدار کے ساتھ اپنے عقائد ونظریات کی ترویج واشاعت ایک موثر آلۂ کار کی شکل میں دیکھ رہی تھیں۔اس عہد کے مشائخ کے بیانات درج ذیل ہیں۔

دارا کے ہمعصر صوفیوں میں شاہ محمد دلربا جن سے اس کی مراسلت تھی ایک خط میں اشتیاق دید کے اظہار کے ساتھ ازروئے انکسار اس نے اپنے آپ کو'بندہ شما' لکھ دیا۔

اسی طرح شیخ محبّ اللہ آبادی بھی جو وسیع المشربی اور آزادخیالی کے لئے مشہور تھے، وقتاً فوقتاً داراشکوہ کے عارفانہ خیالات کو بالیدگی عطا کرتے رہے ہیں، دارا کو مراسلت کے ذریعے ان سے رابطہ قائم کرنے کا موقع ۱۰۵۱ھ میں آیا تھا، دارا نے اس نے ایک سوال پوچھا تھا۔''از تربیت روح معرفت تمام حاصل گردیدیا نہ''یعنی روح کی تربیت سے کامل معرفت حاصل ہوتی ہے یا نہیں۔

تو اس کے جواب میں فرماتے ہیں۔''از موحد محقق این استفسار بس عجب است''یعنی ایک حق آگاہ موحد کی جانب سے یہ سوال بڑا تعضب خیز ہے۔

داراشکوہ جیسے خوشامد پسند اور بزعم خود''عارف کامل'' کے لئے یہ فقرہ بھی کم طمانت بخش اور سرور انگیز نہ رہا ہوگا، لیکن اسکے بے محابا اور بلند بانگ دعووں کے محرکات میں سب سے توانا وہ مجعول اقوال و بیانات ہیں جنہیں شاہ میاں میر کے بعض مریدوں نے ان سے منسوب کر کے داراشکوہ تک پہنچایا اور اس نے اپنے نام نہاد بلند عارفانہ مقام کے اظہار و اشتہار کی غرض سے ان جھوٹے اقوال و بیانات کو اپنے مؤلفات میں نقل کر دیا۔(۷)

چنانچہ داراشکوہ نے ایک عارف کامل کی حیثیت سے متعارف اور مشہور ہونے کیلئے اپنے پیرومرشد کے اسی شیوہ لاف وگزاف کے فن کا سہارا لیا جس پر وہ کاربند تھے۔اس اعتبار سے وہ ملا شاہ کا حقیقی جانشین قرار پاتا ہے۔وہ اپنی عارفانہ زندگی کا آغاز کس شان سے کرتا ہے ملاحظہ فرمائیں:

"این فقیر خود را در سلسله متبرکه معظمه قادریه منظم گردانیده دست در دامن سعادت قطب ربانی، غوث صمدانی، پادشاه مشائخ، امام ایمه، پیر دستگیر، شاه محی الدین عبد القادر جیلانیؒ زده امید داراست که از برکت آن سید سادات نجات کونین حاصل نماید و حق تعالیٰ این کمینه بنده خودرا بایشان بخشد"(۸)

داراشکوہ ایک جگہ کہتا ہے کہ:

''فقیر بے اندوہ محمد داراشکوہ کہتا ہے کہ چونکہ میں ہمیشہ بادشاہِ مطلق اور مالکِ یگانہ سے خواہش کرتا تھا کہ وہ

مجھے اپنے دوستوں اور چاہنے والوں میں شامل کر لے اور اپنی معرفت کے جام سے ایک گھونٹ چکھا دے اور دلی مراد کو پہنچا دے اور غیر خود سے رہائی دلا دے۔اس عاجز کے سوال کو قبولیت بخشی جمعرات کے دن پچیس سال کی عمر میں، میں نیند میں تھا کہ غیب سے آواز آئی اور مسلسل چار بار کہا کہ جو چیز روئے زمین پر کسی بادشاہوں کو میسر نہیں ہوئی خدا تعالیٰ نے تجھے عطا کی۔ بیدار ہونے کے بعد میں نے سوچا کہ اس طرح کی سعادت تو یقیناً معرفت ہوگی۔

اور میں ہمیشہ اس عظیم دولت عظمیٰ کا طلب گار رہا حتیٰ کہ خدا نے مجھے ۱۲/ ذی الحجہ ۱۰۴۹ء کی رات جب میں پچیس سال کا تھا، اپنے دوستوں میں سے ایک کی خدمت میں پہنچا دیا اور اس عزیز کو مجھ پر اتنا مہربان کر دیا کہ جو شخص ایک سال میں پا تا تھا، میں نے ایک ہی رات میں پا لیا اور جو کوئی ایک سال میں پا تا تھا میں نے ایک ماہ میں پا لیا، اور اگر کوئی طالب کسی دوسرے (مرشد) کے پاس برسوں کی ریاضت ومجاہدے کے بعد پاتے تھے، وہ میں نے اس کے فضل سے بغیر ریاضت کے پا لیا، اور یکا یک دونوں جہان کی محبت میرے دل سے نکل گئی اور مجھ پر فضل ورحمت کے دروازے کھل گئے اور جو میں چاہتا تھا مجھے مل گیا۔اور اب میں اہلِ ظاہر ہوں مگر ان میں سے نہیں ہوں اور ان کی بے خبری اور آفت کو جان گیا ہوں اور باوجودیکہ میں درویشوں سے دور ہوں البتہ میں ان میں سے ہی ہوں۔(۹)

اس عبارت کے پیش نظر کہ ’’آنچہ ہیچ یکی از پادشاہانِ روی زمین میسر نشدہ‘‘ دارا اس معرفت کی وضاحت کر رہا ہے جو اس کو مطلوب تھی، اسے اپنی اس معرفت پر جسکی حقیقت خود اس پر واضح تھی، اکتفا کر کے اور ہندوستان کے تخت وتاج سے برطرف ہو کر گھاٹے کا سودا کرنا قبول نہیں تھا۔اس کی نظریں تخت وتاج پر مرکوز تھیں، اور اگر اس کے ’دل سے دنیا کی دوستی نکل جانے‘ کے دعوے میں سچائی ہوتی تو وہ کین جوئی اور قابوطلبی کے ہاتھوں مجبور ہو کر نہ اپنے بھائیوں کی مہموں کو ناکام بنانے کی سعی کرتا۔(۱۰)، اور نا ہی شاہجہاں کی دورانِ بیماری اپنی بعض غیر عقل مندانہ اور خلاف مصلحت حرکتوں سے ایسے حالات پیدا کرتا جو تخت نشینی کی خوں ریز جنگ کا پیش خیمہ ثابت ہوتے۔مزید برآں عبارت کے آخری جملے میں اس کا اصل مقصد یہ ہے کہ لوگ اسے ایک ایسی شخصیت تسلیم کر لیں جس کا ظاہری شاہی ہو اور باطن درویشی۔(۱۱)

داراشکوہ کی تحریروں میں قرآنی آیات کی عارفانہ تاویلات کی کئی مثالیں ملتی ہیں۔اور ایک موقع پر عبادت کو معرفت کا مترادف قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے کہ ’’خلقت انسان برای عرفان است‘‘ یعنی انسان کی تخلیق کا مقصد معرفت ہے۔اور پھر ایک آیت مبارکہ میں ’’وَمَا خَلَقتُ الجِنَّ وَالاِنسَ اِلاّ لِیَعبُدُونَ‘‘ (۱۲) (اور نہیں پیدا کیا میں نے جن اور انسان کو سوائے اس کے کہ وہ میری عبادت کریں) نقل کر کے اس پر ’’ای لِیَعرِفُونَ‘‘ کا اضافہ کرتا ہے اور اس کا ترجمہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

’’نیست ظہور انسان مگر برای عرفان و حقیقت ایمان‘‘

اور داراشکوہ یہ بھی لکھتا ہے کہ محمدﷺ نے بھی ایمان حقیقی یعنی معرفت اور توحید ہی کی تبلیغ کے لئے جہاد فرمایا تھا۔(۱۳) اور اس کا یہ بھی تاکید ہے کہ ہر شخص کا کسی نہ کسی سلسلہ سلوک سے وابستہ ہونا ضروری ہے جس طرح علم ظاہر کی حصول ایک معلم کے بغیر نہیں ہوسکتی اسی طرح علم باطن کیلئے شیخ کی ذات لازم ہے جیسا کہ وہ لکھتا ہے:

''بتحقیق باید دانست کہ ہیچ کس جز انبیاء علیہم السلام بی واسطہ شیخی خواہ بظاہر و خواہ اویسی، بحق جلّ و علا و اصل نمی گرد د و از ضلالت خود بینی خلاص نمی شود'' (۱۴)

داراشکوہ کو جب الہ آباد کی نظامت تفویض ہوئی تو اس کے ساتھ ہی بنارس کے پنڈتوں، جوگیوں وغیرہ سے اس کا میل ملاپ قائم ہوا، اس نے سنسکرت زبان سیکھی اور ہندوؤں کے قدیم متون تک رسائی حاصل کی اور فلسفہ ویدانت کے مطالعے نے اس کے عقائد وافکار میں زبردست انقلاب برپا کیا لیکن اس کے اظہار سے اپنے آپ کو حسنات العارفین کی تالیف تک باز رکھا اس دوران وہ بدستور سلاسلِ اولیاء میں سلسلہ قادریہ کی افضلیت کا دم بھرتا رہا۔ اس نے ۸/ رجب ۱۰۵۵ھ میں رسالہ حق نما کی تالیف کا آغاز کیا اور ۱۰۵۶ھ میں مکمل کیا۔

رسالہ حق نما میں دارا نے سلوک کے مراحل کا مختصراً ذکر کیا ہے یہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے اور اس رسالے کی عارفانہ افادیت کے بارے میں رقمطراز ہے:

''جو کوئی بھی کسی کامل کی صحبت کا شرف نہ پاسکا ہو اور اسے کامل معرفت حاصل نہ ہوئی ہو تو اسے چاہئیے کہ وہ اس رسالے کو پڑھے اور غور وفکر کی نگاہ سے دیکھے اور شروع سے آخر تک ایک ایک بات کو عمل میں لائے، امید ہے کہ وہ مطلب حاصل کرکے توحید کے پاک مشرب کو کہ انسان کے کمال کی انتہا معرفت ہے، پالیگا اور اس مطلب کو جس سے اسلاف اور اخلاف کی کتابوں کے صفحات بھرے پڑے ہیں اور لوگ اسے سمجھ نہیں سکتے، پا جائیگا اور فتوحات، فصوص۔ سوانح، لوائح، لمعات، لوامع اور جملہ کتب متصوفہ کو سمجھ لیگا'' (۱۵)

اس کے علاوہ دارا اس رسالے کی تعریف میں خودستائی کی مکمل آمیزش کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ:

''اگر کسی مرد خدا کی نظر میں یہ رسالہ آجائے تو وہ داد دیئے بغیر نہیں رہ سکے گا کہ اللہ نے مجھ پر کیسے کیسے کشف ورموز دروازے کھول دیئے ہیں تاکہ دنیا والوں پر روشن ہوجائے کہ اس فضل کے سبب حاجت نہیں۔ وہ جسے چاہتا ہے خواہ کسی بھی لباس میں ہو، اسے اپنی طرف کھینچتا ہے اور یہ وہ دولت نہیں جو ہر کسی پر واضح ہوجائے بلکہ اس درگاہ کے اس نیازمند کے لئے مخصوص ہے'' (۱۶)

بالآخر دل کی بات زبان پر آ ہی گئی کہ اس نے محض تصنیف و تالیف کا مشغلہ اسی مقصد کیلئے اختیار کیا ہوا تھا کہ لوگ اسکے فضل و کمال اور حقیقت شناسی و خدارسیدگی کے درجہ و مقام سے واقف ہو جائیں اور اس کی معرفت یابی اور ولایت مآبی کا اعتراف کرلیں۔اور اس کا نقل کردہ عبارت صاف غمازی کررہا ہے کہ اسکی اس خواہش کی کہ لوگ اسکی ظاہری ہیئت، وضع قطع اور شاہانہ شان و شوکت کو نہ دیکھیں بلکہ اسکے باطنی کوائف پر نظر رکھیں اور دیکھیں کہ بظاہر شہزادہ اور سلطنتِ ولی عہد ہونے کے باوجود خدا نے اسکے لئے ولایت والٰہیت کے کیا کیا دروازے کھول دئے ہیں۔یہ بھی دیکھیں کہ شاہی میں درویشی کا اعزاز ہر کس و ناکس کیلئے نہیں ،صرف اس 'نیازمند درگاہ' یعنی محمد داراشکوہ کے لئے خاص ہے۔

اس بیان سے صاف پتہ چلتا ہے کہ دارا شاہی میں درویشی کا نہیں بلکہ ریاکارانہ درویشی میں ہندوستان کی بادشاہت کا خواب دیکھ رہا تھا، بادشاہت اول وآخر اسکا منشا تھی اور درویشی کا مظاہرہ اسکے حصول کا وسیلہ تھی۔(۱۷)

حوالہ:۔

۱۔سفینۃ الاولیاء، محمد داراشکوہ، مطبع نولکشور کانپور ۱۹۰۰ء، ص۹۴

۲۔رقعات عالمگیر، سید نجیب اشرف ندوی، مطبع نولکشور:ص۲۰

۳۔احکام عالمگیری، حمید الدین خان، مترجم مولوی خالد حسن قادری لندن ۱۹۹۳ء، ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۲ کلب روڈ ،لاہور:ص۳۲۔۳۱

۴۔سکینۃ الاولیاء، داراشکوہ، مترجم سید رضا جلالی نائینی، طبع تہران:ص۱۷۳۔۱۷۴

۵۔دیوان داراشکوہ، مرتبہ احمد نبی خان، ادارۂ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب، لاہور،ص:۸۳

۶۔معارف، داراشکوہ کے عارفانہ دعوے، ڈاکٹر عبدالرب عرفان کامٹی مئی ۱۹۹۲ء،ص:۲۶۶۔۲۶۵

۷۔ایضاً،ص:۷۰۔۶۹۔۶۸۔۲۶۷

۸۔سفینۃ الاولیاء، مطبع نولکشور کانپور،ص:۵۸

۹۔سکینۃ الاولیاء، رضا جلالی نائینی طبع تہران،ص:۶۔۵

۱۰۔مآثر امراء، شاہنواز خان، جلد اول،ص:۲۶۹

۱۱۔سکینۃ الاولیاء، رضا جلالی نائینی طبع تہران،ص:۱۶

۱۲۔قرآن مجید، سورۃ الذّاریات، آیت ۵۶

۱۳۔سکینۃ الاولیاء،ص:۱۷۰

۱۴۔ایضاً،ص:۷

۱۵۔رسالہ حق نما،(منتخبات آثارِ داراشکوہ)،سید رضا جلالی نائینی،طبع تہران،ص:۴۔۳

۱۶۔ایضاً،ص:۴

۱۷۔معارف،داراشکوہ کے عارفانہ دعوے،ڈاکٹر عبدالرب عرفان کامٹی،مئی ۱۹۹۲ء،ص:۳۴۰

☆☆☆

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی
صدر شعبہ فارسی
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

فارسی دیوان وجہی: غیر مطبوعہ

ہندوستان میں سرزمین دکن اپنی علمی ادبی اور تہذیبی شناخت کی وجہ سے دنیا بھر میں مشہور و معروف ہے۔ یہاں کے ادباء شعراء، ناقدین اور محققین کی ایک طویل فہرست ہے جن میں میراں جی شمس العشاق، برہان الدین جانم، امین الدین علی اعلیٰ، احمد گجراتی، ملا اسداللہ وجہی، غواصی، ابن نشاطی، ہاشمی، نصرتی، اور خود شہنشاہ قلی قطب شاہ قابل ذکر ہیں۔ قلی قطب شاہ کو پہلا صاحب دیوان شاعر ہونے کا شرف حاصل ہے ملا وجہی اس دربار کا ملک الشعراء تھا۔ ملا اسداللہ وجہی کی پیدائش کے تعلق سے حتمی تاریخ کے بارے میں بتانا ممکن نہیں تاہم بعض قیاس آرائیوں کی بنیاد پر ان کی تاریخ پیدائش کا سراغ ملتا ہے ان کی وفات کو بھی محققین نے سنہ کے ساتھ نہیں بتایا ہے مگر قرینے سے امکان کے قریب پہنچنے کی کوشش کی ہے اور بیشتر محققین نے اس کی ولادت ۹۷۳ھ بمطابق ۱۵۶۵ کو تسلیم کیا ہے۔ ملا وجہی کی ابتدائی تعلیم و تربیت میں روایتی تقاضوں کا پورا خیال رکھا گیا۔ علمی ذوق و شوق کی وجہ سے انہوں نے اپنی تعلیم پر خاص توجہ دی۔ گھریلو ماحول اور اس وقت کی علمی و ادبی فضا نے اس کے حصول علم کے لئے سونے پہ سہاگے کا کام کیا۔ ان کی تصانیف سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انہیں فارسی، عربی، اردو اور دکنی پر مکمل عبور حاصل تھا۔ وجہی روح الامین کی سرپرستی میں گولکنڈہ دربار سے وابستہ ہوئے ملا وجہی کے فارسی دیوان میں روح الامین کا نام وہ انتہائی محبت و عقیدت سے لیتا ہے اور اس وقت کے بادشاہ محمد قلی قطب شاہ سے بھی اس کے تعلقات خوش گوار ہوتے چلے گئے۔ یہ دور وجہی کی زندگی کا سب سے سنہرا دور تھا اور اس زمانے میں سلطان وقت کے توجہ دلانے پر ہی انہوں نے دکنی اردو شاعری کی طرف توجہ کی۔ یہ بات بلا مبالغہ کہی جا سکتی ہے کہ وجہی نے دربار سے وابستگی کے بعد سلطان محمد قلی قطب شاہ کی ترغیب پر دکنی شاعری کی شروعات کی اور اگر وجہی سطان قلی قطب شاہ کے قریب نہ ہوتا تو اس کو یہ شہرت میسر نہ ہوتی اور اس کا یہ دیوان، قطب مشتری اور سب رس کا وجود بھی عمل میں نہ آتا۔ دکنی ادب میں جن شعراء و ادباء نے اپنی الگ شناخت قائم کی ہے ان میں ملا وجہی کا نام سرفہرست ہے اس کے فارسی اشعار کے مطالعے سے اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ہندوستان میں ہوئی البتہ اس کا آبائی وطن خراسان تھا۔ وجہی نے گولکنڈہ سلطنت کے چار بادشاہوں ابراہیم قطب شاہ، محمد قلی قطب شاہ، محمد قطب شاہ اور عبداللہ قطب شاہ کا عہد دیکھا جن

میں وہ محمد قلی قطب شاہ کا منظور نظر تھا رفتہ رفتہ ملا وجہی کی قدر و منزلت ملک الشعراء کے عہدے تک پہنچی۔اس نے بھی اپنے سر پرست و مربی محمد قلی قطب شاہ کی طرح متعدد تخلص کا استعمال کیا ہے۔ڈاکٹر مہتاب جہاں اپنے مقالے ''غالب دکن: ملا وجہی'' میں ملا وجہی کا تعارف ان الفاظ میں کرتی ہیں۔

"دربارہ این شاعر برجستہ اطلاعات زیادی از آثار وی در تذکرہ های آن دورہ بدست نمی رسد۔ ولی طبق آثار اردو وجھی وی در حدود ۱۵۲ـ۱۵۵۱م چشم بہ جھان گشود و اسمش اسد الله و تخلص وجیہ بود۔ و این تخلص را بہ چندین نوع اختیار کردہ و در قطب مشتری مثنویست بہ زبان اردو جای رقم شدہ مثلا وجھی وجیھہ ،وجیھا، وجیھی، وجہ، در دیوان فارسی وی ھم بر نظر می آید۔ این شاعر گرانقدر در دنیای زبان و ادب اردو بہ نام ملا وجھی شھرہ دارد۔ ولی متاسفانہ در جھان فارسی معروف نیست"۔

ملا اسد اللہ وجہی نے بیک وقت نثر و نظم کو ادبی، علمی حسن سے آراستہ و پیراستہ کیا ہے اردو و فارسی دیوان کے علاوہ اس کے دو ادبی شاہکار بہت معروف و مشہور ہیں جسے ادبی دنیا سب رس اور قطب مشتری کے نام سے جانتی ہے۔سب رس فارسی قصہ حسن و دل کا اردو ترجمہ ہے اور قطب مشتری قدیم اردو زبان میں مثنوی کی حیثیت سے اپنی شناخت رکھتی ہے۔یہ مثنوی علمی و ادبی کارنامے کے ساتھ ایسی تاریخ بھی اپنے اندر سموئے ہوئے ہے جو قطب شاہی دور کی تہذیب و ثقافت کے دریچے کو وا کرتی ہے قطب شاہی دور حکومت کا آغاز سلطان قلی قطب شاہ سے ہوا اور اس کا آخری تاجدار ابوالحسن تانا شاہ تھا جس نے ۱۰۹۸ھ تک قطب شاہی دور کی باگ ڈور سنبھالے رکھی۔قطب شاہی دور کو اردو زبان و ادب کے اعتبار سے ایک زرین عہد کہا جا سکتا ہے جس کے روح رواں ملا وجہی ہیں۔ان کی شاہ کار تصانیف سب رس اور قطب مشتری اسی دور کی یادگار ہیں۔

قطب مشتری مختلف شخصیات کے ذریعے متعدد بار مرتب کی گئی ہے اس کا پہلا ایڈیشن بابائے اردو مولوی عبدالحق کے ذریعے ۱۹۳۹ء میں انجمن اردو ترقی ہند کی جانب سے منظر عام پر آیا، ایک عرصہ کے بعد پروفیسر وہاب اشرفی نے ۱۹۷۷ء میں اسے دوبارہ مرتب کیا۔ڈاکٹر طیب انصاری نے ۱۹۸۹ء میں، محترمہ ڈاکٹر حمیرا جلیلی نے ۱۹۹۲ء میں اور م،ن سعید نے ۲۰۱۷ء میں اس کتاب کو مرتب کیا ہے۔قطب مشتری کے برعکس وجہی کا فارسی دیوان ابھی بھی صرف سالار جنگ لائبریری کی زینت ہے۔قطب مشتری کو بارہا شائع ہونے کا شرف حاصل ہے جس سے اس کی مقبولیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔قطب مشتری ملا وجہی کی مشہور دکنی مثنوی ہے اور یہ ہندوستان کی تقریباً تمام جامعات کے شعبہ اردو کے

نصاب میں شامل ہے۔اسی طرح ملا وجہی کی سب رس بھی مختلف دانشگاہوں اور دانشکدوں کے نصاب میں شامل ہے اور اس کتاب کی بھی بارہا اشاعت عمل میں آچکی ہے۔

ملا وجہی نے نہ صرف اردو، فارسی اور دکنی زبان میں شاعری کی ہے بلکہ شاعری کے اصول وضوابط اور شاعر کے اوصاف کی بھی نشاندہی کی ہے۔انھوں نے سب سے پہلے فارسی میں شعر گوئی کی جبکہ انہیں دکنی اور اردو زبان پر بھی مکمل عبور حاصل تھا۔چوں کہ ان کے آباء واجداد کا تعلق خراسان سے تھا جہاں کی زبان فارسی تھی اور فارسی ہی میں بات چیت اور دفتری امور بھی انجام دیے جاتے تھے۔اسی وجہ سے فارسی کو ملا وجہی کی مادری زبان ہونے کا شرف حاصل ہے چنانچہ انہوں نے اپنی شاعری کا آغاز اسی زبان سے کیا۔وجہی کے اردو دیوان کے علاوہ مثنوی سیما و پری رخ کا ذکر بھی ملتا ہے لیکن یہ نادرالوجود ہیں۔ملا وجہی کی جو تصانیف دستیاب ہیں ان پر تحقیقات بھی ہوئی ہیں۔سب رس ان کا نثری شاہکار رہے جسے دکنی اردو نثر کا سب سے بڑا کارنامہ تسلیم کیا جاتا ہے۔یہ کتاب ۱۰۴۵ھ مطابق ۱۶۳۶ء میں سلطان عبداللہ قطب شاہ کی فرمائش پر لکھی گئی جسے مولوی عبدالحق نے سب سے پہلے انجمن ترقی اردو اورنگ آباد سے شائع کیا تھا۔سب رس کی اہمیت مسلم ہے،جس میں سب سے پہلے دکنی اردو نثر کا اسلوب ملتا ہے۔اس کی تمثیلی اہمیت کو نقادوں، ادیبوں اور محققین نے تسلیم کیا ہے۔تاج الحقائق کے تعلق سے محققین کی آراء مختلف ہیں یہ کتاب ملا وجہی کی ہے یا نہیں یہ ابھی بھی تحقیق طلب ہے۔دکنی زبان میں ان کی شاہکار مثنوی قطب مشتری ہے جسے ۱۰۱۸ھ مطابق ۱۶۰۹ء میں تحریر کیا گیا تھا۔مثنوی کے اختتام پر مصنف نے اشعار کے ذریعے تاریخ تصنیف بھی بیان کردی ہے۔

تمام اس کیا دیس بارا منے

سنہ یک ہزار ہور اٹھارا منے

قطب مشتری گوناگوں خصوصیات کی وجہ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے۔اس کتاب میں مصنف نے بادشاہ وقت کی فرضی داستان عشق قلم بند کی ہے۔اس مثنوی کی خاص بات یہ ہے کہ درمیان میں ان کی اردو، دکنی غزلیں اور رباعیات بھی ملتی ہیں۔انہوں نے جدت پیدا کرنے کی ایک خوبصورت کوشش کی ہے جس کی وجہ سے مثنوی کا حسن دوبالا ہوگیا ہے۔ سب رس کا شمار نثری شاہکاروں میں ہوتا ہے جبکہ قطب مشتری کو دکنی شاعری میں خاص اہمیت حاصل ہے۔اس کا ایک دیوان اردو زبان میں بھی ہے جو ابھی ناپید ہے، ڈاکٹر محی الدین قادری زور نے اپنی تصنیف دکنی ادب کی تاریخ صفحہ ۱۷ پر وجہی کے اردو دیوان کے نہ ملنے کا افسوس کرتے ہوئے اس کے فارسی دیوان کا ذکر کیا ہے۔وہ لکھتے

''افسوس ہے کہ وجہی کی اردو کلیات اب تک دستیاب نہیں ہوئی ہے البتہ فارسی دیوان موجود ہے''۔

ملا وجہی کی فارسی شاعری کا دیوان اب تک کی معلومات اور تحقیقات کے مطابق پوری دنیا میں صرف ایک ہے جو

سالار جنگ لائبریری میں موجود ہے۔ پروفیسرم،ن سعید نے قطب مشتری، ''تحسین وتخمین'' کے نام سے جو کتاب ترتیب دی ہے اس میں انہوں نے ملا وجہی کے دیوان فارسی کے بارے میں صفحہ ۴۱ پر لکھا ہے کہ:

''اب تک کی معلومات کے مطابق وجہی کے فارسی دیوان کا ایک ہی نسخہ دستیاب ہوا ہے جو کتب خانہء سالار جنگ حیدرآباد میں محفوظ ہے اور دیوان وجیہہ کے نام سے موسوم ہے۔۳۵۲صفحات کا یہ دیوان ناقص الطرفین ہے۔اس میں قریب قریب چار ہزار اشعار ہیں۔اس میں غزلیات کا حصہ بہت بڑا ہے۔اس کے علاوہ ۵۲ رباعیات چند قطعات ومعمات اور ایک قصیدہ بھی ملتا ہے۔وجہی کے فارسی دیوان کی ایک اہمیت یہ ہے کہ وہ واحد ماٰخذ ہے جس سے اس کی حیات کے اکثر واقعات پر روشنی پڑتی ہے۔دکنی اردو کی طرح اس کی فارسی شعر گوئی بھی مسلم ہے۔اس کی دکنی اردو تصانیف میں جس اعتماد اور یقین کا اظہار ملتا ہے' فارسی دیوان بھی اس سے خالی نہیں۔اختر حسین کہتے ہیں۔''وجہی کے فارسی کلام کا انتخاب کیا جائے تو ندرت فکر اور طرز ادا کے کچھ ایسے انمول موتی بھی ہاتھ آسکتے ہیں جنہیں فارسی شاعری کا ایک بیش قیمت خزانہ کہا جاسکتا ہے''۔

یہ فارسی کا واحد دیوان ناقص الطرفین ہے جس کے بہت سے اشعار کرم خوردہ ہیں۔اس نسخہ وحید کا مختصر و مدلل تعارف پروفیسر چندر شیکھر 'آشوب دل' کے صفحہ ۱۰ پر اس طرح کرتے ہیں:

''این دیوان بار اول توسط استاد اختر حسن در حیدرآباد معترفی گردید۔تنہا نسخئہ خطی دیوان فارسی وجیہہ یا وجیہی کہ ضمن آن اشارہ ای بالا بتذکر رفتہ است درموزئہ سارلا جنگ حیدرآباد تحت شمارئہ ۵۱۱ A\NMمحفوظ و مضبوط است۔طبق فہرست نگار فہرست موزئہ سالار جنگ (ج ۵)، این نسخہء ناقص از آغازوآخر دارای غزلیات بہ ترتیب الف بایی ورباعیات و قطعات و قصاید می باشد این نسخہ بہ خط نستعلیق خوش مربوط سدئہ یازدہم ہجری است بعضی اوراق این نسخہ کرم خوردہ و بعضی جا کاغذ ش در رفتہ است و خو استار صحافت و باز سازی می باشد:اندازئہ ۲۴/۱۵×۱۳/۲۴ سانتی متریا ء× ۹/۵اینچ و جمیع اوراق ۱۷۱''۔

دیوان وجہی یہ واحد مخطوطہ (نسخۂ وحید) ہے۔اس فارسی دیوان میں تقریباً چار ہزار اشعار ہیں جس میں غزلیات کا حصہ سب سے زیادہ ہے۔۵۲ رباعیات، چند قطعے اور ایک قصیدہ بھی ہے۔ملا اسداللہ وجہی کی فارسی دیوان کی

سب سے اہم خاصیت یہ ہے کہ یہ ان کی حیات و زندگی سے متعلق سب سے اہم مأخذ بھی ہے۔اس فارسی دیوان کے مطالعہ ومشاہدہ سے وجہی کی زندگی کو بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔وجہی کا اصلی نام اسداللہ تھا جبکہ اس نے تخلص کے طور پر وجہی، وجیہ اور وجیہی استعمال کیا ہے۔ڈاکٹر محمد جمال شریف اپنی کتاب،''دکن میں اردو شاعری ولی سے پہلے'' کے صفحہ ۲۳۳ پر رقم کرتے ہیں:

''اسم اسدالله وجیهه است تخلص آرایش دکانچه بازار کلام است''

فارسی میں بھی وجہی نے متعدد بار مختلف وجہی۔وجیہہ۔وجیہی تخلص استعمال کیا ہے۔وجہی کا نام اسداللہ تھا نہ کہ صرف ملا وجہی یا مولانا وجہی یا وجیہ الدین جیسا کہ محققین متفق ہیں۔آشوب دل کے صفحہ ۷ پر''این شاعر گرامی'' کے عنوان سے پروفیسر چندر شیکھر وجہی کے نام اور اس کے تخلص کے متعلق وضاحت فرماتے ہیں کہ:

''کـه در دنیـای زبان وادب اردو به نام ملاّوجهی معروف است متأسفانه در جهان فـارسی در اغفال و چشم پوشی قرار دارد تخلص خود رابه چندین نوع مرقوم کرد ایـن عبـارت اسـت از وجهـی،وجیهه ، وجیها، وجیهی و وجه۔همه این تخلص در دیـوان فـارسی وی و قطب مشتری که مثنویست به زبان اردو متذکر می باشد۔در این دیوان اغلب از تخلص وجیهه استفاده نموده است ، می گوید :

شرمندئه بتانم ازین بی زردی وجیهه کس حال من به شاه دکن گفت یا نگفت

البته ذکر تخلص های دیگر هم بچشم می خورد:

وجیهی

سخن های دروغ چند را عزت چه خواهد بود وجیهی شاعری مگزارو فکر کار دیگر

وجه

دهان وجه پر از خونست جام می چه خورم کجاست میل بعشرت خراب ماتم را

ملا وجہی کے آباء واجداد کی زبان فارسی تھی اور پہلے پہل انہوں نے فارسی میں ہی شاعری کی تھی۔فارسی شاعری میں تکنیکی، ہیئتی اور صنعتوں کے اعتبار سے بھی ان کی شاعری معیاری ہے۔پروفیسر چندر شیکھر سابق صدر شعبۂ فارسی دہلی یونیورسٹی دہلی نے ۱۹۹۸ء میں آشوب دل کے عنوان سے دیوان وجہی کا انتخاب شائع کیا تھا جس میں چند غزلیں، رباعیات، قطعات اور ایک قصیدہ شامل ہے جس کے مقدمہ میں انہوں نے وجہی کی طرز شاعری اور سبک شعر کو شیوۂ شعر کے عنوان سے صفحہ پندرہ پر اس طرح بیان کیا ہے:

”وجهی حلقه ای است بین سبك عراقی وسبك هندی، سبك عراقی که یکی از ویژ گیهای آن یاس و غصه و غم و جدائی و نامیدی می باشدوسبك هندی که نماد و صال و خوشحالی و خوش سامانی است در شعر وجهی باهم به نظر می رسد۔شعروی بین سبك عراقی وسبك هندی یك رشتئه مترکب و مربوط است که حلقه وار هر دو رابه یك زنجیره متوسل می کنند از این حلقه هائی گمگشته یکی دیوان ملاً وجهی است۔شعری وی درزمان خود صدای باز گشت خسرو وحافظ بود و این شیوه وجهی را مقام بر جسته در زمان خود داده بود۔ خودش می گوید:

وجیهی نادر است امروز در شعر　　　　بیارم گفتمش گفتار گفت آر

از ویژگی های دیگر شعر گویی وجهی کاربردواستفاده از کلمات زبان هندوستانی هم می باشد در حالی که بنای این شیوه از امیر خسرو دهلوی آغاز می باید امادر زبان مغول هند بیشتر رواج پیداکرد ودرهمان زمان کلام شعر ای دکن به دست است که آنها به کثرت ازکلمات و اصطلاحات ناحیه ای شعر خود شان را مزین ساختند واین نو آوری در زبان مربوط به شاخص های سبك هندی بوده است۔ مثلاًوجهی می سراید:

یا　ازمحنت تو مرد وجیهی خسته دل　　　　اکنون زهای تو جانان چه فائده

یا　خانه خراب کرده بماتم نشسته ایم　　　　اشکی نریخت دیدئه برهای های ما

هو هوی ما بمجلس زهاد قهقه ایست　　　　کو کوی فاخته چه شناسد زاغ ها

یا قطعه ای که در ”مذمت سوری رائو“سروده کاملاًآمیخته به زبان هندوستانی می باشد۔از روش شعر گوئی وجیهی هویدا است که وی شاعر بزرگ بود۔دیوان شعر فارسی برای همه در همین مجلدازریور چاپ آراسته می گرددتا مورد تحلیل و تجزیه و آرایه همه گان واقع گردد وادعای خودشاعر نامبرده هم از دید گاه انتقادی و معنوی نگر یسته شود چنانکه خود گفته است: نگاه داشته ام آبروی

شعر که من　　　　چوشاعر ان سخنور سخن فروش نیم

یا وجیهه شعر تو سحر است بلکه معجز هم بیا که بر کف پای تو سیم وزر ریزیم "

پروفیسر چندر شیکھر نے دیوان وجہی معروف بہ ملا وجہی کے انتخاب کو 'آشوب دل' کے نام سے شائع کیا ہے اس دیوان کے بارے میں 'شایان ذکر' کے عنوان سے صفحہ ۷ پر لکھتے ہیں:

"شایان ذکر، واعتراف این حقیقت بسیار ضروری است که در کتابخانه، شخصی آقائی سید محمد یونس جعفری، استاد اسبق دانشکده ذاکر حسین دانشگاه دهلی، علاوه بر کتاب هائی نفیس و پرارزش نسخهء دستنویس دیوان فارسی ملاوجهی راهم زیارت کردم، این نسخهء دستنویس به قلم استاد ارجمند و سترگ شاد ر وان آقائی دکتر ستیا پرکاش (جاوید وششت) نگارش یافته بود۔ استاد شادر وان این نسخۂ مزبورم رابه نام زنده باد۔استاد باگوت سروپ، استادالاساتذه فارسی دانشگاه دهلی معنون کرده است۔

پیشنها دات استاد ارجمند دکتر یونس جعفری برائی اینجانب موجب انجام کار وتصحیح دیوان موجود بوده است و امیدوارم مشمول دیوان فارسی ملاوجهی در این مجله برائی شناسایی فارسی گوئی وی اعتراف و جبران زحمات استاد جاوید وششت گام شائسته شمرده شود۔نام این دیوان از شعر زیر مرقوم به شاعر نامبر ده الهام شده است:

مادر اندیشئه طفل شعر می زاید وجیهه نام او آشوب دل یا دردمندی می نهم"

ملا وجہی نہ صرف دکن کا بلکہ فارسی دنیا کا بھی ایک عظیم شاعر تھا جس کے آباءواجداد کی سرزمین خراسان تھی اور وہ خراسان کا ذکر اسی طرح کرتا ہے جس طرح حافظ وسعدی شیراز کا ذکر اپنی شاعری میں کرتے ہیں جیسا کہ وہ خود کہتا ہے:

من زهند آشکار گشتم لیك طبع پاك من از خراسان است

خراسان کا ذکر وہ اپنے اشعار میں انتہائی عقیدت ومحبت سے کرتا ہے جیسا کہ اس شعر میں وہ دکن اور خراسان دونوں کا احاطہ اس طرح کرتا ہے:

بیا دیوان پر فیض مرا سوئے خراسان بر که از گلبانگ شعر خویش شهرت در دکن دارم

حافظ ہی کی طرح وجہی بھی اپنے آباءواجداد کے ملک کو عزیز تر رکھتا ہے اور اپنے علم وفن کو اسی کی مرہون منت سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ندرت بھرے اشعار اگر شیراز وخراسان پہنچ جائیں تو اس کی بھی دھوم مچ جائے گی:

دیدہ گرمی بود بر روئی تو حیران می شدم
جمع گرمی داشتم خاطر پریشان میشدم
دست میکشم اگر بر شاخ غنچہ بشگفت
گل اگر می یافتم در باغ دامان میشدم
فتنہ ام سر تابہ پاو دلبر بیایم مو بمو
در جہان گر آدمی می بود شیطان میشدم
شعر نادر معنی ام می رفت در شیر از اگر
ہم چو حافظ شہرئہ ملك خراسان میشدم

ملا وجہی اسی طرح خراسان کا ذکر ایک غزل میں کرتا ہے، ملاحظہ فرمائیں:

عاشق روی نگاری بگلستان چہ غرض　　کافر عشق بیانم بسلمان چہ غرض
چو پری ہست چرایادرخ حور کنم　　من کہ در ہند نشستم بخراسان چہ غرض
دردلم درہمہ بزمگہ راست گشت　　منت این حکیمانہ چیست بدرمان چہ غرض
چوں پری ہست چر ا یاد رخ حور کنم؟　　من کہ در ہند نشتم بخراساں چہ غرض

حافظ شیرازی کی طرح وہ اپنے اشعار کو انتہائی تقدس بھرا کہتا ہے جیسا کہ حافظ کہتے ہیں کہ

نہ دیدم خوشتر از شعر تو حافظ　　بہ قرآنی کہ تو درسینہ داری

اسی طرح وجہی کہتا ہے کہ میرے اشعار قرآنی رموز و نکات سے مالا مال ہیں۔ایک ایک حرف ہزاروں کتابوں کے مترادف ہے۔

گفتہ ام معنیٔ ہمہ قرآن　　حرفم اسرار صد ہزار کتاب

ملا اسد اللہ وجہی کے یہاں عرفی اور حافظ کی طرح سے عظمت کا اعتراف بھی ملتا ہے وہ نہ خود دیگر شعراء سے اپنا موازنہ کرتا ہے بلکہ خود کو در پردہ ممتاز بھی گردانتا ہے، چند شعر ملاحظہ ہو:

نے ہم حسن یافت وجیہی نے چو خسرو　　نقش غزل تازۂ خود طرز دگر است
وجیہ جائے تو بالائے دست خاقانی ست　　کہ زیر حرف نوشتن خطا بود مدرا
پختگی ہائے شعر خاقانی ست　　در سخن ہائے نیم خام وجیہہ

ملا وجہی نے شاعری کے اصول وضوابط اور رموز نکات کو بھی واضح کیا ہے، جس میں سلاست، روانی، تشبیہ و

استعارات، ربط کلام، لفظ ومعانی کا باہمی تعلق تزئین کلام اور جمالیاتی حس کو لازم قرار دیتا ہے۔اس کی نظر میں شعر کی اولین ربط کلام ہے، وہ شعر میں اسے اساسی اہمیت دیتا ہے وہ کہتا ہیکہ جس کلام میں معنوی ربط اور تسلسل خیال کا فقدان ہو وہ شعر معیاری نہیں ہوسکتا۔شعر کی دوسری خوبی لفظ ومعانی کی مکمل ہم آہنگی ہے۔شعر کی ایک خوبی میں انہوں نے کفایت لفظی کو بھی اہم کہا ہے۔وہ کہتا ہیکہ اچھے شعر کی پہچان یہ ہیکہ وہ قلیل لفظی اور کثیر معانی ہو۔اس طرح شاعری کی ان تمام اوصاف کو اپنے شعر میں برتتا ہوا خود کو ممتاز کرتا ہے کبھی وہ اپنے شعر کو ستاروں سے مثال دیتا ہے کبھی در سفتی کہتا ہے کبھی لب خوباں سے نازک تر گردانتا ہے۔مثال کے طور پر جیسا کہ حافظ شیرازی کہتے ہیں:

غزل گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ
کہ بر نظم تو افشاند فلك عقد ثریا را

ملا وجہی کہتا ہے:

شعر گفتی بلکہ در سفتی ہمہ لیکن وجیہ
کار باید کرد کزوی سیم وزر پیداشود

اپنے شعر کی تعریف کرتے ہوئے وہ خود کہتا ہے:

بلند تر از سخن من سخن نمی باشد
سکندر سخنم بستم از سخن صدرا

اپنی شاعری کو وہ دلکش اور بہتر کہتے ہوئے کہتا ہیکہ:

فسون شاعری و طبع دلکش تو بود زیاد گر از کس وجہ کم ہم نیست

اپنی شاعری کی مزید تعریف کرتے ہوئے وہ صرف سخن دلکش ہی نہیں بلکہ گوہر بے بہا اور نایاب بھی سمجھتا ہے۔شعر ملاحظہ فرمائیں:

سخن دلکش وجیہی ما گوھر بی بھا نایابست

وہ اپنے مضامین کو نو بنوع قرار دیتا ہے اور دوسروں سے موازنہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

نہم چوں حس یافت وجیھی نہ چو خرد نقش غزل تازہ خود طرز دگریست

اسی عنوان کو ایک دوسرے شعر میں اس طرح کہتا ہے کہ:

شاعری کہ تازدی باید کہ در دل جا کند
شاعران این زمان خوش کھنہ مضمون بستہ اند

اپنے شعر کی فصاحت و بلاغت اور نزاکت پر وہ اتنا نازاں ہیکہ اسے محبوب کے لب سے بھی نازک تر قرار دیتا ہے:

وجیهه شعر تو نازك تر از لب خوبان است
برگ لاله قسم شه بسند خواهی شد

وہ اپنے شعر میں دلکشی اور دلنوازی کی بھی تعریف کرتا ہے:

آن دلنواز بیتی ما ناز خوانده آمد　　از شعر تو وجیهی غزلی شنیده باشد

اپنے صاحب دیوان ہونے کا اعتراف ان الفاظ میں کرتا ہے:

کس نه شد در عر صئه ملك سخن همتای ما　　تادر وقت و سپه سالار این میدان شدیم
از خیال روی موی آن پیکر وجیهه　　شعر ها گفتم و آخر صاحب دیوان شدیم

وہ اپنے شعر میں تاثیر مسیحائی کا بھی دعویٰ کرتا ہے:

بمرده گر کرم بازش وجهی زندگه گردانم
من آں مارم که تاثیر مسیحا در دهن دارم

چند شعر اور ملاحظہ ہوں جس میں وہ اپنی عظمت اور شعری برتری کا دعویٰ کرتا ہے:

(۱) شعر خوش چون چراغ افروزد　　مضبئش شعله روغن است سخن
همه کار از سخن بدست آید　　سر هر علم هر فن تر است سخن
(۲) لذت شعر تو بکام رسید　　هم عجم وصف هم عرب کرده
(۳) جهان مغنی و ملك سخن وجود دلست　　وجیهه جان که باشد کتاب یعنی چه
(٤) بر زبان تو سخن شمع آلیست وجیهه　　گه چو خورشید فلك شهره عالم شده

ملا وجہی نے زندگی کے نشیب و فراز دیکھے بہت خوشحال زندگی گزاری تر دامنی اور تنگ دامنی کا شکار بھی ہوئے ۔جس کا ذکر اس کے فارسی دیوان کے غزلیات اور رباعیات میں جا بجا پایا جاتا ہے جب اس کی شاہانہ زندگی تھی تب وہ کسی کو بھی خاطر میں نہ لاتا تھا۔ دبدۂ شہنشاہی اور شوکت شاہی ہی نہیں بلکہ دنیا کی تمام چیزوں کو ہیچ سمجھتا تھا اور کہتا تھا:

در کار جهان کوش جانست همه هیچ　　فارغ زجهان شوکه همانست همه هیچ
از بهر بدونیك کم و بیش میندیش　　شادی و غم وسود و زیانست همه هیچ
دردست کس این رشته مقصود نیاید　　اندیشهٔ آنموئی میانست همه هیچ
دیدیم جفا ها و ندیدیم وفاشی　　این آرزوئی وصل تباهست همه هیچ

در خدمت سلطان مفگن شحنه دل را | کین دبدبه و شوکت و شانست همه هیچ

لیکن بہت جلد حالات میں تبدیلی آئی اوراس کے سرپرست کا سایہ سر سے اٹھ گیا اوراس پر مصیبت آن پڑی اور آلام روزگار شکار ہوا اوراس کی مصیبت سننے والا کوئی نہ رہا، جس میں وہ اپنی بے چارگی، مجبوری اور لاچارگی کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

گوش کس ندارد بر فسانه ما | که شد از انصاف درزمانه ما

دام افگنده است صیادی | از بر خواست ز آشیانه ما

بی نیاز ست مرغ بازوی او | بر نکند سیل اشك دانه ما

در برم آفتاب می ندید | آسمانی شده است خانه ما

پادشاه جهان مفلسیم | خاك هم نیست در خزانه ما

روبروی کمان نشیب و فراز | شانه تیر بر نشانئه ما

ملا وجہی کو جب ملک الشعراء سے ہٹایا گیا اور دربار میں بھی اس کی کوئی وقعت نہ رہی تو اس کے لئے ایک وظیفہ مقرر کر دیا گیا لیکن چوں کہ دربار سے علیحدہ ہو چکا تھا اس لئے دربار کے ذمہ داران اس کے وظیفے میں تاخیر اور ٹال مٹول کرتے تھے جس سے وہ سخت پریشان تھا اور کہتا تھا کہ اگر میں ہلاک ہوا تو اس کی ذمہ داری میر جملہ، وزیر اعظم سوری راؤ کے سر جائے گی۔ کیوں کہ نہ ہی مجھے وظیفہ دیا جا رہا ہے اور نا ہی کوئی جواب، وہ کہتا ہے:

خون من صرف گردن رائو است | زیر چرم است استخوان باری

خواستم حق خود ، جواب نه داد | چه بگوید کسے به دیوارے

اس کی زندگی کی بہار میں خزاں اس طرح در آئی کہ مفلسی خیمہ زن ہوئی وہ اپنی ایک غزل میں اس حالات کا احاطہ اس طرح کرتا ہے:

خزان رسید بگلشن بهار شد مفلس | قبا د برگ گل از شاخ و خار شد مفلس

زشاخ میوه همه بار بر زمین انداخت | درکت برگ فگند وجودها شد مفلس

زهره کدمت خود کس نگه نمیداند | درین زمانه مگر روزگار شد مفلس

فتاد درج جمالش به دست زنگی خط | مطاع خانه همه رفت و باشد مفلس

همران درم که چمن داد صرف فصل نمود | به چرخ عاشقی گل هزار شد مفلس

وجیه شهر همه غرق افلاس است | چه شد خزانه چرا شهریاشد مفلس

عہد قطب شاہی کی دکنی تہذیب ،تاریخ، معیشت، معاشرت، سیاست، نظم ونسق، دکن کی مختلف زبان اور ادبیات،اس دور میں فروغ پانے والی اعلیٰ اخلاقی روایات اور انسانی اقدار کے مختلف پہلوؤں پر وجہی نے روشنی ڈالی ہے۔ اوراس کی شاعری پورے دور کے معاصر دستاویزات، تاریخ اور تاریخی اثرات کو منور کرتی ہے جس کا مطالعہ ومشاہدہ سے نئی نسل کو اس عہد کے بیش بہا ورثے سے آگہی اور بصیرت حاصل ہوسکے گی۔ ملا وجہی کی تمام تصنیفات میں فارسی دیوان کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے وہ کسی اور کو نہیں۔ وجہی کا یہ فارسی دیوان اب تک محققین اور اسکالرس کی دسترس سے باہر ہونے کی وجہ سے تدوین واشاعت سے پرے تھا۔ جسے اب منظر عام پہ لانے کی کوشش کی جارہی ہے تا کہ یہ تاریخی دستاویز اور علمی سرمایہ نئی نسل تک پہنچ سکے۔ چوں کہ یہ نسخہ وحید ہے اور یہ دیوان انتہائی بوسیدہ اور کرم خوردہ ہے۔ جس کے مختلف اشعار اور متعدد اوراق نا قابل قرأت ہیں اس لئے نسخۂ خطی کو پڑھنے اور سمجھنے کے لئے ماہر مخطوطہ شناس کی ضرورت پڑی بہرحال ہر طریقہ کی کوشش کو بروئے کار لاتے ہوئے یہ کام مکمل کیا گیا۔

☆☆☆

ڈاکٹر محمد قمر عالم
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
محمد جنید
شعبہ تحفظ وسماجی طب
اجمل خان طبیہ کالج، علی گڑھ

طب یونانی کا اہم فارسی مآخذ: چہل ناموس

چہل ناموس (جزویات وکلیات) ہندوستان میں طب وتصوف کے موضوع پر لکھی ہوئی ایک فصیح و بلیغ تصنیف ہے جس میں متصوفانہ خیالات کے ساتھ ساتھ طبی نکات بھی نہایت ہی عمدہ پیرائے میں بیان کیے گئے ہیں۔چہل ناموس ضیاء الدین نخشبی کی ایک نایاب و نادر تصنیف ہے جس میں انھوں نے صوفیانہ طرز پر جسم کے ۴۰؍اجزاء اوران کے متعلقات کے اوصاف بیان کیے ہیں۔

کتاب کے بارے میں بیان کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ اس کے مصنف کے بارے میں بھی معلومات درج کردی جائیں۔چہل ناموس کے مصنف ضیاء الدین نخشبی ہیں۔ان کا اصل نام ضیاء الدین اور نخشبی تخلص تھا۔جائے پیدائش نخشب (بخارا) ہے۔اسی مناسبت سے آپ نے اپنا تخلص نخشبی اختیار کیا۔اپنے وطن کے بارے میں چہل ناموس میں خود لکھتے ہیں:

زھر شھری وھرجای متاعی قیمتی خیزد
ضیاء از نخشب و شکرز مصر و سعدی از شیراز

بیان کیا جاتا ہے کہ جب نخشب پر منگولوں کا قبضہ ہوااوروہاں کے حالات ناقابل برداشت ہوئے تو نخشبی نے ہندوستان کی طرف اپنارخ کیااور ہندوستان میں تہذیب وتمدن کے قدیم مرکز بدایوں کو اپنامسکن بنایا۔یہاں پر انھوں نے اپنی زندگی دنیا کی رعنائی اور رنگینی سے قطع تعلق کر کے نہایت ہی سادہ اور فقیرانہ انداز میں بسر کی۔آپ نے شاہانِ وقت یا امراء سے کوئی تعلق ورابطہ رکھنا پسند نہیں کیا البتہ تمام عمر علم ودین کی خدمت میں گزاری۔نخشبی کی رگ رگ میں عشق حقیقی سمایا ہوا تھا۔وہ بادۂ عشق کے متوالے تھے۔اسی جذبۂ عشق کی بنا پر انھوں نے اپنی پوری زندگی

کوعبادت وریاضت میں گزارا۔

ضیاءنخشبی نہایت عمیق ذہن کے مالک تھے۔آپ کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔قرآن وحدیث کا گہرا مطالعہ کیا تھا اور مشائخ کی تصانیف پر بھی پورا عبور حاصل تھا۔اسی کی بنیاد پر آپ کی تصانیف میں جگہ جگہ آیات قرآنی، احادیث نبوی اوراقوال بزرگان دین نظر آتے ہیں۔عربی وفارسی زبان کے ساتھ ساتھ سنسکرت سے بخوبی آشنا تھے۔ علم طب وعلم موسیقی سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ضیاءنخشبی کثیر التصانیف شخص تھے۔چہل ناموس کے علاوہ طوطی نامہ، سلک السلوک،شرح دعائی سریانی،گلریز وعشرہ ومبشرہ وغیرہ آپ کی اہم تصنیفات میں شامل ہیں۔نخشبی نے ۷۵۱ھ بمطابق ۱۳۵۰ء میں اس دنیائے فانی سے کوچ کیا۔

ضیاءنخشبی کی اس اہم تصنیف کے کئی قلمی نسخے ہندوستان کے مختلف کتب خانوں میں دستیاب ہیں۔مثلاً اس کے دو قلمی نسخے مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ایک نسخہ دارالمصنفین اعظم گڑھ اور ایک نسخہ خدا بخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے۔ان تمام نسخوں کے ذریعہ چہل ناموس کا تصحیح شدہ متن بکوشش پروفیسر آذرمیدخت صفوی مرکز تحقیقات فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی جانب سے شائع ہو چکا ہے۔زیرنظر مقالے میں مولانا آزاد لائبریری کے یونیورسٹی ضمیمہ نمبر ۱۷۰، فارسیہ تصوف میں دستیاب چہل ناموس کے قلمی نسخہ کے ذریعہ اس اہم طبی مآخذ کا تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

نخشبی نے چہل ناموس کو ۷۳۰ھ میں لکھا تھا۔کتاب کے خاتمے پر خود لکھتے ہیں:

نهادم بر رخ عالم چو این خال　　　ز هجرت هفصد و سی بود این سال[۱]

نخشبی نے اس کتاب کا نام ''جزویات وکلیات'' رکھا تھا جس کے بارے میں خود فرماتے ہیں:

''هرچیز که درین مجموعه مذکور است از بس که آن جز و در محل خویش بمنزله کل بود و این مجموعه را جزویات و کلیات نام نهاده شد.''[۲]

اس کا لقب انھوں نے 'ناموس اکبر' تجویز کیا تھا اور اس کو چہل ناموس (یعنی چالیس ابواب) پر ترتیب دیا ہے۔چنانچہ چہل ناموس کے مقدمہ میں یوں رقمطراز ہیں:

چهل شب هم نه بخشیدند یك ناموس غیری را
مرا یك شب بدین گونه چهل ناموس بخشیدند[۳]

چہل ناموس کے عنوانات کی ترتیب درج ذیل ہے:

ناموس اول در مناقب موی	ناموس دوم در مناقب سر
ناموس سیوم در مناقب دماغ	ناموس چهارم در مناقب پیشانی
ناموس پنجم در مناقب ابرو	ناموس ششم در مناقب پلك
ناموس هفتم در مناقب مژه	ناموس هشتم در مناقب چشم
ناموس نهم در مناقب اشك	ناموس دهم در مناقب بینی
ناموس یازدهم در مناقب رخساره	ناموس دوازدهم در مناقب گوش
ناموس سیزدهم در مناقب زلف	ناموس چهاردهم در مناقب خط
ناموس پانزدهم در مناقب لب	ناموس شانزدهم در مناقب دهان
ناموس هفدهم در مناقب دندان	ناموس هژدهم در مناقب زبان
ناموس نوزدهم در مناقب زنخ	ناموس بیستم در مناقب روئی
ناموس بیست ویکم در مناقب خال	ناموس بیست و دوم در مناقب گلو
ناموس بیست وسیوم در مناقب گردن	ناموس بیست وچهارم در مناقب پشت
ناموس بیست وپنجم در مناق استخوان	ناموس بیست وششم در مناقب بازو
ناموس بیست وهفتم در مناقب رگ	ناموس بیست و هشتم در مناقب خون
ناموس بیست ونهم در مناقب دست	ناموس سی در مناقب انگشت
ناموس سی ویکم در مناقب ناخن	ناموس سی ودوم در مناقب سینه
ناموس سی وسیوم در مناقب دل	ناموس سی وچهارم در مناقب روح
ناموس سی وپنجم در مناقب پهلو	ناموس سی و ششم در مناقب شکم
ناموس سی وهفتم در مناقب جان	ناموس سی و هشتم در مناقب زانو
ناموس سی ونهم در مناقب ساق	ناموس چهلم در مناقب پای [۴]

مقدمہ میں اس اہم طبی مآخذ کو رقم کرنے کا مقصد بڑی حسن وخوبی کے ساتھ بیان کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

''بنده را از تقریر و تحریر این اعضاء قادر و آن اجزای معظم مقصود
آن بود تا درین پرده بعبارت وامقانه و بشارت عاشقانه که آن را

مرغان زیرک زبان مرغان خوانند. کلمۂ چند شوق آمیز و سخنی
چند عشق انگیز نبشته آید.''[۵]

چہل ناموس کے آغاز میں سب سے پہلے نخشبی نے اللہ تعالیٰ کی شان میں حمدیہ جملے پیش کیے ہیں جس سے ان کا تصوفانہ رنگ نہایت ہی پختہ طور پر نظر آتا ہے۔ لکھتے ہیں:

''تحمید حمید احد قل ھوا لله احد الله الصمد خطبه حدیث و
صمدیت اوست که لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد رتبه
ربوبیت و فرویت اوست.''[۶]

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بھی ضیاء نخشبی نے نہایت ہی تقدس آمیز تعریف کی ہے جس سے آپ کے عشق نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے احساس کا اندازہ بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:

و اشھد ان محمد عبده المفصل علی سائر البریاۃ و رسوله المشرقین والمغربین
بانواع المعجزات ''[۷]

شان نبوی میں اشعار پیش کرتے ہیں:

علوی و عالی و مصلی بجسم — احمد محمود و محمد باسم
داده گواھی بخدائی حق — رحمت عالم بگواھی حق [۸]

کتاب میں نخشبی نے حمد و نعت کے بعد دنیا کی مذمت میں ایک طویل مثنوی لکھی ہے اس کے بعد جامع مقدمہ ہے جس میں آپ نے کتاب لکھنے کا سبب بیان کیا ہے۔ انسان کی خودشناسی پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان کو چاہیے کہ اپنے آپ کو اور اپنے وجود کو بخوبی پہچان لے کیوں کہ اگر وہ خود اپنے کو صحیح طریقے سے نہیں جان سکتا ہے تو وہ دوسرے کو کیسے پہچان سکے گا۔ لکھتے ہیں:

''ای بنیاد وقت اگر در وقت خود نیکو بنگری ھیچ چیز بیشتر از
خود شناسی نیابی کسی که خود را نداند که او چیست دیگران را
کجا داند که او کیست.''[۹]

نخشبی کہتے ہیں کہ اے اہلِ معنی (یعنی انسان) تو اپنے وجود یا اپنے معنی کو تب تک نہیں پہچان سکتا ہے یا اپنے معنی تک نہیں پہنچ سکتا ہے جب تک اپنے وجود اپنی صورت پر غور نہیں کرے گا۔ اس لیے اپنے جسم پر سر کے بالوں

سے لے کر پیر کے ناخن تک نظر ڈال، اپنے اعضاء جسمانی پر غور کر اور پھر تو دیکھ پائے گا کہ تیرا وجود کتنے نفیس جواہرات اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

اعضائے جسمانی کی تعریف میں لکھتے ہیں:

> ''بہ بین کہ در تو موی است بر آمدہ روزگار است، اگر سر است صاحب پیشانی است و اگر دماغ است صاحب خیالات است نی نی اگر دماغ است صاحب معرفت است. اگر پیشانی است لوح ثانی است.''[۱۰]

آگے لکھتے ہیں:

> ''اگر زبان است صاحب ذوق است نی نی اگر زبان است صاحب سخن است. اگر انگشت است قلم زن است نی نی اگر انگشت است صاحب خاتم است. اگر دل است سر عارف است نی نی اگر دل است عرشِ ثانی است.''[۱۱]

آخر میں لکھتے ہیں:

> ''اگر پا است روندہ است نی نی اگر پا است صاحب قدم است.''[۱۲]

نخشبی کہتے ہیں جسد انسانی (حیوانی) جس کو تم بیہودہ تن کہتے ہو اس میں تقریباً تین ہزار جزو ہیں کچھ لوگ ان اجزاء کو اجزائے بسیط اور کچھ ان کو اجزائے مرکبہ کہتے ہیں۔

کتاب میں نخشبی نے اعضائے جسمانی کے بارے میں جو گفتگو کی ہے نہایت ہی آسان انداز میں کی ہے جس کو ایک عام انسان بھی آسانی سے سمجھ سکتا ہے اور اس سے مستفید ہوسکتا ہے۔ نخشبی ہر ناموس میں سب سے پہلے اعضاء کے بارے میں بتاتے ہیں۔ اس کی خصوصیت و اہمیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ اعضاء کی پوری معلومات پیش کرتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کی حفاظت کے لیے نہایت ہی مفید نسخے بیان کرتے ہیں۔ علماء و مشائخ کے اقوال اور احادیث سے اپنے نکتۂ خیال کی وضاحت کرتے ہیں۔ جگہ جگہ اپنے مخصوص طرز میں 'بشنو بشنو' اور کہیں کہیں 'عزیز من' کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ اس انداز خطابت نے عبادت کی تاثیر کو اتنا بڑھا دیا ہے کہ بعض اوقات ایسا لگتا ہے کہ قاری خود ضیاء نخشبی کی محفل میں ان کی صدائے دلنواز سن رہا ہو۔ نخشبی اپنی بات کی وضاحت کرنے کے لیے کسی دلچسپ قصہ کو بیان کرتے ہیں مثلاً کتاب میں یوسف زلیخا، حضرت عمر، ذوالنون مصری، رابعہ بصری، علی فاربدی،

سلمان فارسی وغیرہ کے واقعات کو بیان کیا ہے جس سے کتاب کے حسن میں مزید اضافہ ہوتا ہے۔ درمیان میں آپ مکالمہ بھی پیش کرتے جاتے ہیں۔ مثلاً میان دست وپای، میان زرہ آتش، میان عشق وعقل ومیان دندان ومروارید وغیرہ اس گفت وشنید کی بدولت کتاب کو پڑھنے میں اور زیادہ دلچسپی پیدا ہونے لگتی ہے اور بات بھی اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے۔

کتاب کے بیچ بیچ میں مصنف نے اپنے اشعار وقطعات بھی درج کیے ہیں۔ واقعہ یا حکایت کو پورا کرنے کے بعد آخر میں شعر سے بھی اس کی وضاحت کرتے چلے جاتے ہیں۔ جس سے کتاب کی قرأت بھی مترنم ہوجاتی ہے ۔ ہر باب کے آخر میں ایک غزل لکھی ہے جس میں یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اس کی ردیف اس باب کے موضوع کی نمائندگی یا ترجمانی کرتی ہے۔ جیسا کہ کتاب کے مقدمہ میں نخشبی خود تحریر کرتے ہیں:

''لهذا هر جزوی را ذکر شد، چون مطلوب ازین همه عشق بود در آخر آن جزو غزلی در ردیف آن جزو نبشته آید...

نمونے کے طور پر ناموس دوم میں 'سر' کے بارے میں لکھی ہوئی یہ غزل ملاحظہ ہو:

مرا تا عشق تو افتاد درسر نه بُد یك ساعتی به درد سر سر
کرا باشد سری سودای زلفت ندارد طاقتِ عشق تو برسر
ندانم در رهِ عشقت چه بارم ندارم ماهِ من چیزی مگر سر
به سر بازی کنم در راهِ عشقت بانصاف بجنبانی اگر سر
امید آنکه آید زیر پایت بگویت کردم اینك پی سپر سر
مرا با آنکه گردانی چو موئی کنم جائیتو ،همچون موی برسر
ضیائی نخشبی از یاد زلفت بشب نهند ببالین تا سحر سر [۱۳]

زبان وبیان سے متعلق اس کتاب کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ یہ مسجع ومقفع نثر میں لکھی جانے کے باوجود اپنی شیرینی وشگفتگی کی مثال آپ ہے اور اس کا مطالعہ قارئین کو کسی نوع کی الجھن میں مبتلا نہیں کرتا۔ اس نوع کی زبان سے مذکورہ کتاب کا آہنگ شاعرانہ ہوگیا ہے۔ آپ کی نثر میں بھی نظم کی سی روانی پائی جاتی ہے۔ مثلاً

''موی چیست شبی تاریك، دامی باریك، شعری کبود، تاری بی بود، اکسونی معتول، درازی مقبول، مشکی معتبر، مجموعه ابتر، دودی دخانی ،سنبل حیوانی، شعری نایافته، مغتولی ناتافته .'' [۱۴]

کتاب کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس سے ہم کو ایسی اطلاعات فراہم ہو جاتی ہیں جن سے ہم بہت زیادہ آشنا نہ تھے۔ نخشبی 'موی' کی اہمیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''بباید دانست که موی در آدمی از اجزای ذاتی است و پا او در شکم مادر مدتی یکجا بوده و هم با اوفعاً معاً از رحم بیرون آمده. آدمی را باید موی خودرا همه وقت عزت دارد و سر موی فرو گذاشت نکند.''[۱۵]

نخشبی 'عالم موی' کو عالم جہان سے فراخ بتاتے ہیں:

''عجب حالتی است اگر چیزی در جهان گم شود او را عاقبت باز توان یافت عالم جهان تنگ است اما دلی که در موی جانان گم شود او را هرگز باز نتوان یافت پس گوئی عالم موی از عالم جهان فراختر است ای وای بران عالم که از عالم موی تنگ تر باشد و این شنیده باشی که مردی غلامی گم کرده بود بعد از مدتی او را بازیافت گفت ای غلام چندین گاه کجا بودی گفت اندرین عالم تنگ میگشتم. گفت عالم بدین فراخی را تنگ چگونه توان گفت ای خواجه اگرعالم فراخ بودی تو خود مراباز نمی یافتی.

بیاید هر کسی گم گشتهٔ خود را درین عالم
ولی در عالم گیسو دل گم گشته کم یابند[۱۶]

نخشبی نے کتاب میں جگہ جگہ اعضاء کی حفاظت اور ان میں ہونے والی بیماریوں کو دور کرنے کے لیے بے حد مفید طبی نسخے نہایت ہی شیریں اور آسان فارسی زبان میں لکھے ہیں جس سے کتاب کی موضوعی اہمیت میں چار چاند لگ جاتے ہیں۔ ایک جگہ سر کی حفاظت اور درد سر سے بچنے کا طبی نسخہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اگر تخم دهاتوره و سیماب کشته در سر اندازند تپش دفع شود و اگر برگ و پوست سرس با کمیز ماده گاو در سر افگنند همین فایده دهد.''[۱۷]

دردسر کی دفع کے لیے لکھتے ہیں:

''اگر بوقت شستن سرپیش از آنکه روغن در سر کند سه بار روغن برابر و مالند هرگز سر درد نکند و صداع زحمت ندهد.''[۱۸]

نخشی نے چہل ناموس میں انسانی جسم یا انسانی وجود کے بارے میں بہت ہی اہم اطلاعات فراہم کی ہیں ۔ لکھتے ہیں:

''در وجودانسانی سی صد و شست استخوانند، شش استخوان در سر استخوان هفتم گردن است وغیره وغیره.''[۱۹]

آ گے خون کی اقسام بیان کرتے ہیں:

''ببایـد دانسـت کـه خـون بـردو نوع است خون طبیعی و خون غیر طبیعی خون غیر طبیعی غلیظ باشد ...''[۲۰]

رگ کے بارے میں لکھتے ہیں:

''بباید دانست که در وجود انسانی هفتاد و دو هزار رگ است ...''[۲۱]

نخشی چوں کہ ایک بلند پایہ صوفی تھے اوران کے اندر جذبۂ عشق نہایت کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا اس لیے ہم کو چہل ناموس میں بھی جگہ جگہ ان کے یہ عشقیہ جذبات نہایت ہی عمدہ انداز میں جھلکتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ان کے جذبۂ عشق کی ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ملاحظہ کیجیے:

''من که سینه خود وقف خیال خوبان کرده ام میخواهم سینه خود را سراسر بشگافم و مطلوب خودرا درو بیند ازم و عاقبت روزی همچنان خواهم کرد . بیت:

سینه خود پاره خواهم کرد و جان را بر کشید
پس بجائی جان درون سینه او را بر کشم[۲۳]

نخشی چونکہ خود راہ حق کے شہسوار تھے اور وہ چاہتے تھے کہ تمام مسلمان اپنے عقائد کی صحیح پہچان کریں اور راہ حق اختیار کریں ۔اپنے وجود کو پہچانیں اور ایک کامل مومن بن کر دنیا میں حق کو بلند کریں۔مومن کی تعریف کرتے ہوئے اس کی اصل پہچان سے بھی لوگوں کو روشناس کرایا ہے۔لکھتے ہیں:

''هیچ مومن نباشد که درو ده نور نباشد (۱)نور الروح (۲)نور

العقل(۳)نورا لمعرفة (٤)نور العلم (٥) نور الخیال (٦)نور الیقین (٧)نورا لتوفیق (٨)نورالعصمة (٩)نورالمحبة (١٠)نورا الشوق "[۲۳]

مومن ومنافق کے درمیان فرق کوحضرت جنیدؒ کے اقوال کے ذریعہ پیش کرتے ہیں:

"جنید رحمة الله علیه را پرسیدند میان دل مومن و میان دل منافق فرق چیست گفت دل مومن روزی ہفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال هم نگردد "[۲۴]

دنیا کی بے ثباتی کے بارے میں حضرت رابعہ بصری کا واقعہ بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ دنیا کچھ نہیں بلکہ جو کچھ اصل ہے وہ آخرت ہے اس لیے مومن کو چاہیے کہ اس دنیا کے لذات کو ترک کرے اور آخرت کی تیاری کرے کیوں کہ جو یہاں خوشیاں اور لذتیں حاصل کرے گا وہ کل آخرت میں غمگین رہے گا۔ لکھتے ہیں:

"رابعه بصری گریهبسیار کردی او را گفتند چندین چه میگوی ، گفت از آن میگریم نباید که در دنیا بی گریه گزارند و در عقبیٰ با گریه. ای درویشان در دنیا بگرئید تا در عقبی بخندید. تو در دنیا میخندی مگر در عقبیٰ خواهی گریست ."[۲۵]

آخر میں نخشبی کے اس قیمتی طبی نسخے کو بھی پیش کیا جا رہا ہے جو انھوں نے دانتوں کی حفاظت کے لیے لکھا ہے:

"ائمه طب گویند اگر برگ چنبه و رنگ مقابل بجوشانند وغرغره کنند یخ دندان محکم شود. اگر پارینه گرم کرده در دهان دارند درد دندان دفع شود و اگر بیخ دهاتوره سیاه روز یکشنبه زیر دندان نهند درد برود. دندان کسی که هر وقت درد کند اگر ترنج بخاید بغایت سود کند اگر آب کشنیز تروسر که مضمضه کند همین عمل کند ...اگر دندان کسی زرد و یا بدرنگ و یا بیخ دندان ضعیف شده باشد سیاری فسوخته و مازون خام و پر کاله سفال فقاع با آب و یا خشك بسایند و چند روز بر دندان بمالند دندان روشن و صافی شود

و عود سوخته همین حکم دارد. "[۲۶]

حاصل کلام یہ ہے کہ ضیای نخشی کی چہل ناموس عرفان اور طب کا ایک ایسا حسین امتزاج ہے جس میں قاری شناوری کر کے قیمتی موتیوں کا ایک خزینہ اکٹھا کر سکتا ہے۔اس کتاب کی زبان بھی نہایت سادہ وسہل ہے اور طب کی اصطلاحات سے آشنائی رکھنے والوں کے لیے اس کتاب میں کسی قسم کی پیچیدگی اور تعقید نظر نہیں آتی۔اعضائے انسانی کی طبی تشریح کے ساتھ عرفان وسلوک کی تعلیم ضیائی نخشی کا جالب نظر انداز ہے اور کسی قسم کے قاری کے لیے خواہ وہ طب کا ہو یا تصوف کا، شروع سے آخر تک یہ کتاب دلچسپ نظر آتی ہے۔

حوالے:

چہل ناموس قلمی نسخہ، یونیورسٹی ضمیمہ نمبر ۱۷۰، فارسیہ تصوف، خط نستعلیق پختہ، ورق ۱۳۸، سطر ۱۷، سال تصنیف ۷۳۰ھ، کاتب محمد اسلم، مقام کتابت لاہور۔

۱- چہل ناموس، ورق ۱۳۹
۲- چہل ناموس، ورق ۷
۳- ایضاً، ورق ۷۰
۴- ایضاً، ورق ۹۰
۵- ایضاً، ورق ۶۰
۶- ایضاً، ورق ۲
۷- ایضاً، ورق ۳
۸- ایضاً، ورق ۳
۹- ایضاً، ورق ۵
۱۰- ایضاً، ورق ۵
۱۱- ایضاً، ورق ۶
۱۲- ایضاً، ورق ۶
۱۳- ایضاً، ورق ۱۸
۱۴- ایضاً، ورق ۱۵
۱۵- ایضاً، ورق ۱۰
۱۶- ایضاً، ورق ۱۰و۱۱
۱۷- ایضاً، ورق ۱۶
۱۸- ایضاً، ورق ۱۶
۱۹- ایضاً، ورق ۸۵
۲۰- ایضاً، ورق ۹۵
۲۱- ایضاً، ورق ۹۰
۲۲- ایضاً، ورق ۱۰۶
۲۳- ایضاً، ورق ۴۴
۲۴- ایضاً، ورق ۱۱۱
۲۵- ایضاً، ورق ۳۷
۲۶- ایضاً، ورق ۶۰

☆☆☆

نجف علی
ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

زندگی نامہ آفرین لاہوری اور ان کے دیوان کے خطی نسخے

آپ کا اسم گرامی فقیر اللہ اور تخلص آفرین ہے۔ چونکہ آپ لاہور میں زندگی بسر کرتے تھے اسلئے آفرین لاہوری کے نام سے شہرت رکھتے ہیں۔ آپ کے حسب نسب کے سلسلہ میں تذکرہ نگاریک قلم خاموش ہیں فقط چند تذکروں میں اس قدر مذکور ہے کہ آپ لاہور میں آباد ایک گوجر خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو کہ جو یہ قبیلہ کی ایک شاخ تھا۔ جیسا کہ میر آزاد بلگرامی کی کتاب ''خزانہ عامرہ'' میں تحریر ہے:

''اصلش از قوم جویه بضم جیم تازی و واو مجهول بر وزن پویه که شعبه ایست از قوم گوجر بضم کاف فارسی و واومعروف و فتح جیم و سکون راء مهمله''

(خزانہ عامرہ، غلام علی آزاد بلگرامی، مطبوعہ نولکشور کانپور، ص ۲۸)

شمع انجمن کے مصنف آپ کے حسب ونسب کے متعلق یوں رقمطراز ہیں:

''آفرین لاهوری نامش فقیرالله است شاعریست معنی آفرین و شائسته صدهزار تحسین وآفرین، درلاهور متولد شد ه اصلش از قبیله جویه شعبه قوم گوجر است و هم در آنجا در ۱۱۵۶ ه وفات یافته''

(شمع انجمن، صدیق حسن خان، مطبوعہ ۱۲۹۳ھ در مطبع رئیس المطابع شاہجہانی، ص ۳۴)

لیکن کتاب ''ریحانۃ الادب'' کے مصنف کے مطابق آپ ابتدا میں مجوسی تھے لیکن بعد میں اسلامی تعلیمات سے متاثر ہو کر حلقہ بگوش اسلام ہو گئے اور اس کے بعد دیوان مرتب کیا:

''آفرین شاه فقیرالله ازاکابران مجوسان شهرلاهور هند بود ه پس به شرف اسلام مشرف و دیوانی مرتبی در فارسی داشته و درسال هزار و صد و چهل وسه یا پنجاه و چهار هجرت ۱۱۴۳ھ یا ۱۱۵۴ھ درگذشت''

(ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکنیۃ واللقب، مدرس تبریزی، جلد ا، ص ۵۱)

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ بعض تذکروں مثلاً ''تذکرہ شعرائے پنجاب'' میں آفرین لاہوری کو شیعہ مسلک کا پیروکار بتایا گیا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ بیشتر تذکروں میں آپ کے حسب نسب کے متعلق جو عبارت تحریر ہے اس میں ''شعبه ایست از قوم گوجر'' کا جملہ استعمال ہوا ہے اس لئے غالباً بعد کے نسخوں میں کاتب کے لفظ شعبہ کو شیعہ سمجھنے کی غلط فہمی کی وجہ سے ایسا ہوا ہے۔

جب ہم آپ کے دیوان کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس میں رسول خدا ﷺ، خلفاء راشدین، جناب فاطمہ زہرا سلام اللہ علیہا اور دوازدہ ائمہ تشیع کے علاوہ حضرت غوث پاک کی مدح و ستائش میں بھی ایک قصیدہ ملتا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ مسلک اہل تسنن پر گامزن تھے اور اہلبیت رسول سے بے پناہ عقیدت اور محبت کے سبب اپنے اشعار کے ذریعہ انھیں خراج عقیدت پیش فرماتے تھے۔

آپ کی تاریخ ولادت کے متعلق بھی تذکرہ نویس خاموش ہیں لیکن آپ کے شاگرد خاص حکیم حاکم لاہوری نے تاریخ وفات اس شعر ''رفت نقاد معنی از عالم'' سے ۱۱۵۴ھ مطابق ۱۷۴۱ اخذ کی ہے۔ اور متعدد تذکرہ نویس مثلاً غلام علی آزاد بلگرامی نے خزانہ عامرہ، غلام مصحفی نے عقد ثریا اور صدیق حسن خان نے شمع انجمن میں اس کی تائید بھی کی ہے۔ اور اس کے علاوہ بندرابن داس خوشگو نے آپ کی جوانمردی، حاضر جوابی، بذلہ سنجی اور خوش مزاجی کا واقعہ درج کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ جب آپ کی عمر مبارک ۹۰ سال ہوگئی تو آپ نے بالوں میں خضاب کرنا شروع کیا۔ کسی نے اس جوانمردی کے متعلق سوال کیا تو فی البدیہہ یہ شعر پڑھا:

دشمن زندگی است موی سفید
روی دشمن سیاه باید کرد

(سفینہ خوشگو، ص ۲۳۸، مرتبہ سید شاہ محمد عطاء الرحمٰن عطا کاکوی، پروفیسر شعبہ فارسی، ادارہ تحقیقات عربی و فارسی پٹنہ بہار)

ان شواہد کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے نوے (۹۰) سال کی عمر پائی اور ۱۰۶۴ھ مطابق ۱۶۴۳ء میں پیدا ہوئے۔

وطن۔ آپ کے وطن کے متعلق ''تذکرہ مردم دیدہ'' میں یوں مرقوم ہے:

''فقیر عبدالحکیم حاکم می گوید که مخدومی شاه آفرین لاهوری الاصل است''

(مردم دیدہ، حاکم لاہوری، مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی، لاہور، پاکستان، ص ۱۸)

اور آزاد بلگرامی نے آپ کے لاہوری ہونے کی تصدیق کرتے ہوئے محل اقامت بھی تحریر کیا ہے۔ وہ یوں تحریر فرماتے ہیں:

"آفرین فقیر الله لاهوری درمحله بخارای لاهور سکونت داشت"

(سروآزاد، میر غلام علی آزاد بلگرامی، مطبوعہ مطبع دخانی رفاہ عام، لاہور پنجاب، پاکستان، ص ۱۰۵)

تصوف۔ آفرین کا ظاہر درویشانہ وفقیرانہ تھا لیکن وہ کسی سلسلہ تصوف سے منسلک نہیں تھے۔ لیکن روش تصوف سے آشنا تھے اور ہر شے میں محبوب حقیقی کا جلوہ دیکھتے تھے۔ جلوہ محبوب حاصل کرنے کے لئے ضروری تھا کہ ترک دنیا وترک ہوس کیا جائے اور اپنے آپ کو اس کے سامنے ناچیز اور حقیر تصور کیا جائے۔ آپ اس بات سے بخوبی آگاہ تھے کہ محبوب کا تقرب حاصل کرنے کے لئے خالص لگن اور سچی تڑپ کے علاوہ دل آلائش وآلودگی سے پاک ومنزہ ہونا چاہئے۔ جیسا کہ درج ذیل اشعار میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے:

بی صدق و صفا طاقت نظاره که دارد
عینك بكف آوردم و دیدار تو دیدم
چون دل روشن شود از قطره دریا می توان دیدن
بخاطر این سخن ما آفرین از جام جم داریم

تمام تذکرہ نویسوں نے آپ کے خوش مشرب، آزاد اور توکل پسند ہونے کی تائید کی ہے اور وہ تمام شعراء جو آپ کی ملاقات سے شرفیاب ہوئے ہیں آپ کی آزاد طبیعت، رہبانیت اور خوش اخلاقی سے بہت متاثر ہوئے ہیں۔ یہاں تک کہ آپ کی انھیں صفات کی وجہ سے اس وقت کے صوبہ داران لاہور بھی آپ کی تعظیم وتکریم میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتے تھے اور ہمہ وقت ہر ممکن تعاون کے لئے آمادہ رہتے تھے لیکن اس کے باوجود آپ نے ان سے کسی بھی طرح کا تعاون لینے سے احتراز کیا۔

مالداروں، ثروتمندوں اور حکمرانوں کی صحبت اور معیت آپ کے لئے حبس اور تعفن کا باعث تھی لیکن فقراء اور مساکین کی ہمنشینی راحت جان، سکون دل اور اطمینان قلب کا سبب تھی۔ اسی لئے سماج کے پسماندہ اور کچلے ہوئے لوگوں کے ساتھ نشست وبرخاست کو اپنی زندگی کا وطیرہ بنا لیا تھا۔

جیسا کہ ریاض الشعراء کے مؤلف آفرین لاہوری سے ملاقات کا واقعہ بیان کرتے ہوئے آپ کی اس کیفیت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں۔ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"۱۱۴۷ھ میں راقم الحروف لاہور میں داخل ہوا اور شاہ آفرین سے ملنے کا تقاضا کیا۔ لیکن چونکہ شاہ لوگوں سے اور خصوصاً اغنیاء، سماج کے سربرآوردہ افراد اور صاحبان اقتدار سے ملنے سے احتراز کرتے تھے اور عزلت گزینی وگوشہ نشینی کی زندگی کو ترجیح دیتے تھے اس لئے ملاقات سے پہلوتہی کی کوشش کی اور اپنی اس مشہور بیت:

دیــدن مــن وحشــت افــزایــد بـــہ یـــاد مـــن بســـاز

نــکتـــــہ تســـمــع بـــالـــمـعــیـدی خیـــر مـــن ان تـــراہ

مع ایک قصیدہ اور چند غزل کے معذرت سے پر ایک رقعہ بھیجا۔لیکن جب اس شکستہ حال کی حالت سے باخبر ہوئے تو برخلاف اول، نہ آنے کے لئے معذرت کی اور چند دن حقیر کی جھونپڑی میں سکونت پذیر رہے اور اپنے روحانی اور علمی وجود سے فیضیاب کرتے رہے۔ چونکہ سراپا آلودہ درد تھے اس لئے ان کی ملاقات اور کلمات سے میرے اندر عجیب سی کیفیت پیدا ہوئی۔یقیناً ایسے دردمند حضرات سے بہت کم سابقہ ہوتا ہے۔الغرض جب تک میں لاہور میں اقامت پذیر رہا اکثر قدم رنجہ فرماتے تھے اور ان کی صحبت سے میرے جوش و ولولہ میں مزید اضافہ ہو جاتا تھا۔

(ریاض الشعراء، جلد اول تالیف علی قلی خان والہ داغستانی تصحیح و ترتیب پروفسور شریف حسین قاسمی، مطبوعہ کتابخانہ رضا، رامپور، اتر پردیش، ہند، ص ۹۸)

اس واقعہ کے برخلاف جب صوبہ دار لاہور و پشاور نواب عبدالصمد خان نے آپ کی سخنوری کا شہرہ سن کر ملاقات کی خواہش ظاہر کی تو آپ بہانے تراشتے رہے اور ملنے سے گریز کرتے رہے۔آخر ایک عزیز کی ترغیب اور سفارش سے نواب صاحب سے ملاقات کرنے کے لئے رضامند ہوئے۔وہ بڑے احترام اور عزت سے پیش آئے، خود اپنی مسند کے پاس جگہ دی اور ان کے لئے ایک روپیہ روزینہ بھی مقرر کر دیا۔

شاعری۔زمانہ آفرین میں لاہور شعر گوئی، شعر فہمی اور شعر دانی کا مرکز تھا۔رؤسا اور خود شعراء مشاعرے اور محفلیں برگزار کرتے تھے اور بہت سے مقامی و بیرونی شعراء ان محافل سخن میں شرکت فرماتے تھے۔اسی طرح مسجد وزیر خان کے صحن میں بھی بزم مشاعرہ کا انعقاد ہوتا تھا جس میں شعراء طرحی غزلیں کہتے اور اپنی فنی مہارت کا مظاہرہ کرتے اور اس طرح باہمی رقابت اور جذبہ مسابقت کے سبب فارسی شعر و سخن کی آبیاری ہوتی رہی اور یہ مشاعرے فارسی شعر و ادب میں گرانقدر اضافہ کا سبب بنے۔

تذکرہ نویس یہ بیان کرنے سے قاصر ہیں کہ آپ نے بالمشافہ کن اساتذہ کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا یا کن اساتذہ سے اصلاح اشعار کے لئے مراجعہ فرماتے تھے۔لیکن ان کے اشعار کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ بات مسلم ہو جاتی ہے کہ آپ نے ناصر علی سرہندی اور مرزا صائب تبریزی کے طرز پر اشعار کہے ہیں۔جیسا کہ سراج الدین علی خان آرزو نے بھی مجمع النفائس میں اس بات کی تائید کی ہے۔آرزو کے الفاظ یہ ہیں:

”بسیار خوش زبان و تازہ خیال بود، طو روطرز ناصر علی منظور او بود“

(مجمع النفائس، جلد اول، بہ کوشش دکتر زیب النساء علی خان مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام

آباد، پاکستان،ص۱۶۵)

چونکہ جس زمانہ میں آپ نے میدان شعروشاعری میں طبع آزمائی شروع کی اس وقت ہندوستان کے طول وعرض میں ناصرعلی سرہندی کا طوطی بول رہا تھا اوران کا طرز بیان خاص وعام میں اتنا مقبول ہو چکا تھا کہ ہر چھوٹا بڑا شاعر اتباع ناصرعلی کو اپنے لئے فخر ومباہات کا باعث سمجھتا تھا۔اس لئے آفرین پر بھی ان حالات کا اثر انداز ہونا ناگزیر تھا۔مزید برآن آپ نے ایام طفلی میں اپنے والد کے ساتھ ناصرعلی سے ملاقات بھی کی تھی اوراس وقت شیخ نے آپ کو اپنی ایک مثنوی سے سرفراز بھی کیا تھا۔لہٰذا آپ کی شاعری پراس واقعہ کا بھی اثرانداز ہونا لازمی تھا۔انھیں وجوہات کی بناپر آپ کے دیوان میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جو ناصرعلی کے طرز پر کہے گئے ہیں۔

اس کے علاوہ آپ نے مرزا صائب تبریزی سے بھی اثر قبول کیا ہے،جیسا کہ آپ کے شاگرد خاص حکیم حاکم لاہوری نے تحریر کیا ہے:

”اکثر بطرز مرزا صائب علیه الرحمة وگه بطورمیان ناصرعلی مشق می کرد“

(مردم دیدہ،حاکم لاہوری،مطبوعہ پنجابی ادبی اکیڈمی،لاہور پاکستان،ص۱۸)

صائب تبریزی کے طرز سخن سے اثر پذیری کی وجہ سے آپ کے کلام میں مثالیہ عنصر بھی پائے جاتے ہیں۔چنانچہ آپ نے تمثیلیہ شاعری میں ایسا نام پیدا کیا کہ اس زمانہ کے لوگ آپ کو ہندوستان کا صائب کہہ کر پکارنے لگے۔اورآپ خودبھی اپنے اشعار میں صائب تبریزی کا تذکرہ کرتے تھے اوران کا تتبع اپنے لئے باعث فخر سمجھتے تھے۔ ایک مقام پرآپ نے صائب تبریزی سے اپنا موازنہ اس انداز میں کیا ہے:

منم از گلشن هند آفرین رنگین نوا بلبل
شد اگر صائب شیرین کلام ازاصفهان پیدا

حاکم نے لکھا ہے کہ میرزا بیدل غائبانہ ان کی تعریف وتوصیف کرتے تھے اوران کا یہ شعراکثر دہراتے تھے:

حجاب عشقم نداد رخصت سوال بوس از دهان تنگش
ازو نمی آید این مروت ز من نمی آید این تقاضا

ناصرعلی کوان کا یہ شعر بہت پسند تھا:

نسیمی می کند نیلوفری صبح بنا گوشت
فغان های شب هجران شنیدن ها چه می دانی

آپ کی حاضر جوابی اور برمحل شعرگوئی کے کئی قصے مشہور ہیں ایسا ہی ایک واقعہ آپ کے شاگرد خاص حاکم

لاہوری نے بھی اپنی کتاب مردم دیدہ میں نقل کیا ہے۔عالمگیر بادشاہ کے زمانے میں ایک دن شاہ آفرین مرحوم صاحبان سخن اور مذاق شاعری رکھنے والے دوستوں کے ہمراہ شالامار باغ لاہور کی سیر کرنے کے لئے گئے تھے اور ان کے درمیان سید محمد المتخلص بہ برق بھی موجود تھے۔درمیان گفتگو میں سید محمد برق نے بے تکلفی سے شاہ مرحوم کا ہاتھ پکڑا اور دوڑنے لگے۔شاہ مغفور نے فی الفور مرزا صائب علیہ الرحمہ کی یہ بیت پڑھی؛

ای برق بے مروت پا را شمرده بگذار

هر خار این بیابان رزق برهنه پائیست

حاضرین شاہ مرحوم کی برمحل بدیہہ گوئی اور حاضر جوابی سن کر دم بخود رہ گئے اور ہر طرف سے تحسین و آفرین کی آوازیں آنے لگیں۔سید محمد برق جو دوڑنے پر آمادہ نظر آرہے تھے برف کی مانند جم کر رہ گئے۔

اس طرح کے واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ آپ کا مطالعہ کس قدر وسیع اور حافظہ کتنا قوی تھا اور آپ قدماء کے اشعار پر کتنی گہری نظر رکھتے تھے اور موقع بموقع ان کا استعمال بھی کرتے تھے جس کی وجہ سے آپ کی شخصیت میں اور زیادہ جاذبیت اور نکھار پیدا ہو گیا تھا۔

آپ کے اشعار میں کچھ خامیاں اور اشتباہات بھی پائے جاتے ہیں جن کی طرف بعض تذکرہ نگاروں نے اشارہ کیا ہے۔والہ داغستانی کہتے ہیں کہ آفرین کو فارسی پر کامل عبور حاصل نہ ہونے کا احساس تھا۔چنانچہ خود آفرین کا قول نقل کیا ہے:

"مردم هندوستان به فارسی بتکلف تمام تکلم می نمایند،تا بشعر گفتن چه رسد"

والہ نے اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان میں پیدا ہونے کی وجہ سے آفرین کے کلام میں محاورہ کی غلطیاں موجود ہیں اور اگر انھوں نے ایران میں نشو نما پائی ہوتی تو یقیناً سلاطین سخنوران میں محسوب ہوتے۔چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

"اگر آن مغفور در ایران نشو و نما می کرد از سلاطین سخنوان زمان می شد،چون متبع این زمان بوده لهذا گاهی کمیت فکرش در میدان فصاحت و بلاغت لغزش یافته در ادای لغات و اصطلاحات غلط و اشتباه می نمود۔"

آفرین کے مرغوب اور پسندیدہ شعراء صائب تبریزی،مولانا روم،شیخ سعدی،خواجہ حافظ ،امیر خسرو،فغانی شیرازی،نظیری،عرفی،بیدل،فیضی اور ناصر علی سرہندی تھے۔چنانچہ انھوں نے ان کی غزلوں کے تتبع میں بہت سی غزلیں لکھی ہیں۔مثلاً

خــــــاك در مــــولـــــوی اســـــت آفـــــریــــن

آب رخ ودانـــــــــــش و فــــــرهــــــنگ مــــن

مـــــارا چـــون آفـــریـــن مــــی شیـــراز داده انــد

ای بــــی خبـــر ز لـــذت شـــرب مـــدام مـــا

آفرین کے ہمعصر شعراء میں میرزا بیدل، ناصر علی سرہندی، میر محمد زمان راسخ، میر احمد فائق، خواجہ عبد اللہ سامی، محمد علی رائج اور یکتا کے نام مشہور ہیں۔ اور آپ کے شاگردوں میں حکیم بیگ حاکم، عنقا، میر معصوم وجدان، ملا فصاحت، محمد زمان مفتون، حاجی بیگ ہنر، سرآمد کشمیری وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

مضامین اشعار۔ مضامین زیادہ تر متصوفانہ ہیں۔ لیکن ایسا نہیں ہے کہ آپ نے اپنے اشعار میں فقط زہد و تقویٰ، ترک دنیا اور رہبانیت سے متعلق ہی مضامین باندھے ہیں بلکہ آپ کے اشعار میں غزلیات کی بہتات ہے اور آپ نے بھی دوسرے غزل گو شعراء کے مانند معشوق کی جلوہ سامانیاں، غمزہ و عشوہ و ادا، ناز نخرے، زیبائی و دلربائی اور حسن و جمال کے متعلق اشعار کہے ہیں ۔ مندرجہ ذیل اشعار ملاحظہ ہوں؛

شـدم مـحـو تـصـور بسـكــــه حسن بی مثـالـــش را

بـــود هـــر قـــطــره خـونـم دل دیـگــر خیـــالـــش را

تـــوانـــم در تـــمــــاشـــــای رخ اودوختـــن چشـمـــی

اگـــر رویـــد بـــرنگ ســوزن ازهـــرمـــوی مـــن چشـمـــی

اور اسی طرح عشاق کی دیوانگی، مستی اور گمراہی کا سبب معشوق کو سمجھتے ہوئے اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ معاشرے میں جو بھی فتنہ پروری اور گمراہی ہے وہ معشوق کے جلووں کی مرہون منت ہے:

دیـــوانـــگـــی و مستـــی از بـــوی تـــو مـــی خیـــزد

هـــر فتنـــه کـــه مـــی خیـــزد از کـــوی تـــو مـــی خیـــزد

آفرین لاہوری رسول اور آل رسول کی محبت کے جام سے سرشار تھے۔ انھوں نے اپنے اشعار میں ان ذوات مقدسہ سے محبت و عقیدت کا اظہار بھی کیا ہے۔ رسول اکرم کی محبت میں آپ یوں رطب اللسان ہیں ؛

دوات نـــافـــه شـــود خـــامـــه شــاخ گـــل گـــردد

ز حـــرف خـــلـق تـــوگـــر شـمـــه ی کـنـم مسـطـور

آپ کے اشعار میں معرکہ کربلا کے لئے ایک خاص مقام ہے۔ شہدائے کربلا کی یاد میں دل

غمگین، آنکھیں اشکبار اور زبان نوحہ کناں ہے۔لیکن اس کے ساتھ ساتھ شہدائے کربلا کی ہمت، جرأت اور حوصلہ کی داد دیتے ہوئے کہتے ہیں

دل مـــی تپـد بیـــاد شهیـــدان کـــربـــلا
جـــانـــم فـدای هـمـــت مـــردان کـــربـــلا

(۱) آفرین لاہوری کے دیوان کا نسخہ بنارس

آفرین لاہوری کے دیوان کا ایک نسخہ بنارس ہندو یونیورسٹی (BHU) کی مرکزی لائبریری میں بھی محفوظ ہے جس کی تحریر خط نستعلیق شکستہ آمیز ہے اور شمارہ نمبر (0164,1k71,1 139) ہے۔یہ نسخہ مجموعی طور پر ۲۰۰صفحات پر مشتمل ہے۔اور ہر صفحہ پر اشعار اور سطروں کی تعداد مختلف ہے۔کسی صفحہ پر ۱۲ کسی پر ۱۳ اور کسی پر ۱۴ سطریں یا اشعار ہیں۔اس کا سرلوح سادہ ہے جس پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم تحریر ہے۔اور اس کا طول و عرض (12.7x20.0 cm) ہے۔نسخہ جا بجا کرم خوردہ اور خستہ ہے جس کی وجہ سے بعض الفاظ محذوف ہوگئے ہیں۔لیکن بقیہ عبارت صاف ہے جس کی وجہ سے پڑھنے میں زیادہ دشواریوں کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔صفحہ ۱۶۰ پر ایک مدور مہر ہے جس کی روشنائی سیاہ ہے لیکن عبارت پڑھنے کے قابل نہیں ہے۔

اس نسخہ میں ترقیمہ بھی موجود ہے لیکن جلد ساز نے لاپروائی اور غفلت کے سبب اس کے زیادہ تر حروف کاٹ دئے جس کی وجہ سے مکمل عبارت سمجھنے میں دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے۔جو عبارت پڑھی جانے کے قابل ہے وہ اس طرح ہے:

"کتاب دیوان آفرین به فضل الٰهی به تاریخ غره ماه رجب المرجب ۱۹۱ــــھ
مطالعه برخوردار اق۔۔۔۔تحریر یافت"

اس طرح دیوان میں تاریخ کتابت تو تحریر تھی لیکن افسوس جلد ساز کی لاپروائی اور غفلت کی وجہ سے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ کتابت کی صحیح تاریخ کیا ہے اور اسی طرح دیوان کے کاتب کا نام بھی پتہ کرنا مشکل ہے۔نسخہ ان اشعار سے شروع ہوتا ہے:

خـــداونـــدا نـــگیـــن کـــن دور بـــزم قـدس نـــامـــم را
چـوسـطـــر آه عـــاشـق سـوز مـضـمـون ده کـلامـم را
نـــی کـــلـــکـــم نـــوایـــش پـرده سوز گوش غـــافـل کـن
ز آتشـــکـــاری دل پـــختـــه گـــردان فـکـــر خـــامـــم را

شکست کاسہ اوج نشہ ی اقبال مجنون است

بہ بشکن بشکن مستانہ ای بنواز جامم را

اور نسخہ ترجیع بند کے اس شعر پر اختتام پذیر ہوتا ہے:

دل سوخت در ھوای حسینؑ و حسنؑ مرا

جان نیز از برای حسینؑ وحسنؑ مرا

والہ داغستانی نے اپنے تذکرہ ''ریاض الشعراء'' میں آفرین لاہوری کے اشعار کی کل تعداد دس سے بارہ ہزار تک بتائی ہے لیکن اس نسخہ میں غزل کے اشعار فقط ۴۳۶۲ ہیں۔

اس نسخہ میں اصناف شعر وسخن کے اعتبار سے اشعار کی کل تعداد مندرجہ ذیل ہے:

کل اشعار۔۔۔۔۔۔۴۳۶۲

غزلیات۔۔۔۔۔۔۔۔۷۶۷

رباعیات۔۔۔۔۔۔۔۱۲

ترجیع بند۔۔۔۔۔۔۔۔۱

متفرق اشعار۔۔۔۔۔۔۶

(۲) دیوان آفرین لاہوری کا نسخہ کتابخانہ گنج بخش اسلام آباد پاکستان

دیوان آفرین لاہوری کا ایک خطی نسخہ کتابخانہ گنج بخش اسلام آباد پاکستان میں بھی موجود ہے جسکا شمارہ نمبر ۳۷۶۸ ہے۔اس کی تحریر خط نستعلیق پختہ ہے۔یہ نسخہ مجموعی طور پر ۱۱۹صفحات کا حامل ہے۔پہلے صفحہ پر کل سات اشعار ہیں لیکن اس کے بعد ہر صفحہ انیس اشعار پر مشتمل ہے۔اس کا سرلوح سادہ ہے جس پر قصائد آفرین لکھا ہوا ہے اس کے بعد قصائد کی فہرست ہے۔اس نسخہ میں ترقیمہ نہیں ہے اور نہ ہی کہیں پر تاریخ کتابت درج ہے۔

بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے آفرین لاہوری کے قصائد کو منتخب کر کے اسے ایک نسخہ کی شکل دے دی تھی۔اس نسخہ میں فصل اور باب بھی نہیں ہیں بلکہ نسخہ حروف تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا گیا ہے۔اس نسخہ میں ۳۸ نعت اور قصیدے ہیں جو پیشوایان دین ودنیا کی تعریف وتمجید میں کہے گئے ہیں۔ان میں سے دس نعت پاک رسول اکرمﷺ کی شان میں، تین قصیدے خلفاء ثلاثہ،ایک منقبت خاتون جنت جناب فاطمہ زہرا سلام اللہ علیہا اور اکیس منقبتیں ائمہ شیعیان کی مدح میں کہے گئے ہیں۔اس کے علاوہ ایک منقبت حضرت غوث اعظم کی شان میں،ایک قصیدہ مظفر خان ولد خان جہان بہادر اور ایک نواب عبدالصمد خان بہادر حاکم لاہور کی شان میں۔

نسخہ کی ابتدا ان اشعار سے ہوتی ہے:

ای چون فلك بدور تو سر گشته روزگار
آشفته چون خزان به هوای تو نو بهار
آهی است باغ سوز خزان در هوای تو
از شبنم است موسم گل چشم اشکبار

اور خاتمہ اس شعر پر ہوتا ہے:

دوستان در قاه قاه خنده دید خواه تر
باد چون دولاب سر گردان بصد چشم پر آب

(۳) آفرین لاہوری کے دیوان کا نسخہ دیگر در کتابخانہ گنج بخش، اسلام آباد، پاکستان

آفرین لاہوری کے دیوان کا ایک دوسرا مخطوطہ بھی کتابخانہ گنج بخش اسلام آباد پاکستان میں موجود ہے جس کا شمارہ نمبر ۵۶۰۳ ہے اور تحریر خط نستعلیق پختہ ہے۔ یہ نسخہ ۵۴۴ صفحات پر مشتمل ہے اور ہر صفحہ پر ۱۲ یا ۱۳ اشعار ہیں۔ نسخہ کے ابتدائی اور آخری صفحات نہایت ہی خستہ اور شکستہ ہیں جس کی وجہ سے کچھ عبارتیں اور الفاظ محذوف ہو گئے ہیں۔ نسخہ کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

گلبانگ عیش در دف خورشید و ماه نیست
یك نغمه ذوق سر نزد از ساز روزگار
فصل خزان نمونه رنگ شکسته ایست
بوی دل گداخته می آید از بهار

اور نسخہ کا اختتام اس شعر پر ہوتا ہے:

دستم بدشمنان لعین چون نمی رسد
هر لحظه ازدرودگل افشانم آفرین

اس دیوان میں بھی فصل اور باب نہیں ہیں اور یہ حروف تہجی کے مطابق مرتب کیا گیا ہے۔ دیوان کی ابتدا قصائد سے ہوتی ہے اور یہ قصائد ابتدا میں النعت الاول تا النعت السابع کے عنوان سے لکھے گئے ہیں اور اس کے بعد منقبت در شان و مدح چہار یار اور دوازدہ ائمہ شیعہ۔ بعد از آن غزلوں کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے جو حروف تہجی کے اعتبار سے الف سے یا تک تحریر کئے گئے ہیں اس کے بعد مخمس، ترکیب بند اور ترجیع بند تحریر ہیں۔ ہر نعت، قصیدہ، غزل، مخمس، ترکیب بند یا

ترجیع بند کے آخر میں آفرین تخلص موجود ہے۔

اس دیوان میں اصناف سخن کے اعتبار سے اشعار کی تعداد مندرجہ ذیل ہے:

نعت اور منقبت۔۔۔۔۔۳۴

غزل۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۶۹۷

رباعیات۔۔۔۔۔۔۔۔۱۳

مخمس۔۔۔۔۔۔۔۔۔۱۳

ترکیب بند۔۔۔۔۔۔۔۔۱

ترجیع بند۔۔۔۔۔۔۔۔۱

☆☆☆

ڈاکٹر محمد قیصر
شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ظفر خان احسنؔ: احوال وآثار

میرزا احسن اللہ نام، ظفر خان لقب اور احسنؔ تخلص ہے۔ صحف ابراہیم میں آپ کا لقب نواب ظفر خان آیا ہے۔ ظفر خان احسنؔ کی تاریخ ولادت کے سلسلے میں اکثر تذکرہ نویس اور مورخ خاموش ہیں۔ لیکن ظفر خان گیارہویں صدی ہجری میں پیدا ہوا ہوگا کیونکہ فہرست کتابخانہ دیوان ھند میں مذکور ہے کہ ظفر خان احسنؔ نے ۱۰۳۲ھ/۱۶۲۲ء شاعری کا آغاز کیا۔ دیوان احسنؔ کے مقدمہ سے ایک رباعی اور چند سطور نقل ہے:

از طبع ظفر خان چو گل نظم دمید
و ز بادۂ فکر اولین جرعہ کشید
تاریخ شروع خواستم گفت خرد
نو بادہ ز بوستان فکر احسن چید

۱۰۳۲ھ

اور اسی دیوان کے مقدمہ میں لکھتا ہے:

”ھنگامیکہ سنین عمر ہژدہ رسیدہ بود، بمحض موھبت خالق آدم و خداوند ھژدہ ھزار عالم، باران رحمت معافی از آسمانی فیض باران گردید، و در منثور سخن درین سال منظوم شد و جواھر معنی کہ گنجینہ ضمیر مخفی بود، درین ایام بسلك انتظام در آمد“[۱]۔

مذکورہ بالا اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ظفر خان احسنؔ ۱۰۱۴ھ/۵۔۱۶۰۴ء میں پیدا ہوا تھا اور اٹھارہ سال کی عمر میں شاعری شروع کر دی تھی۔ ظفر خان احسنؔ نے شعرا، فضلا اور ارباب کمال کی تربیت میں کوئی قصر باقی نہیں چھوڑی [۲]۔ میرزا افضل سرخوش لکھتے ہیں کہ صائب، کلیم، سلیم، قدسی، سالک قزوینی، دانش، اور میر صیدی وغیرہ کے کلام کو ان سے خود لکھوا کر ہر ورق کے پشت پر ایک معنی یاب صورت نگارش کرائی تھی، ایک ورق پر کلیم کی شکل سرخوش نے خود دیکھی

ہے۔عبارت نقل ہے:

"انتخاب هر کدام بخط او نویسانیده بر پشت هر ورق صورت آن معنی یـاب نیز ثبت کـنـانیده بـود۔ یك ورق کـه بـرو شبیه کلیم بود فقیر سرخوش نیز دیده ام"[۳]۔

سیف خان کی بیٹی بزرگ خانم آپ کے نکاح میں تھی[۴]۔احسنؔ ایک سنی مسلمان تھا جبکہ اس کا باپ مذہب امامیہ کا پیروکار تھا۔ظفر خان احسنؔ ایک پست قد اور خوش اخلاق وعیش پسند شخص تھا۔ایک دن احسنؔ شاہ جہان بادشاہ کے پاس تھا اور پانی پینے کے اطوار پر گفتگو ہو رہی تھی۔احسنؔ پورے دن میں ایک مرتبہ پانی پیتا تھا۔ملا حفظی بھی حاضر تھا اس نے بے ساختہ کہا:

"قد قصیر ظفر خان ازین سبب تخم زدۂ بی آبی است! به حضرت بسیار خوش آمد"[۵]۔

جس وقت ظفر خان کابل کے صوبہ دار تھے ایک ایرانی شاعر (میرزا محمد علی صائبؔ) اس سے ملنے کے لئے کابل آیا تھا اور اس کی مدح میں ایک قصیدہ کہا تھا۔قصیدہ کا ایک شعر نقل ہے:

خـــان تــوئـــی کـــز تــو زر بـــرنـــد بــخـــوان
خـــانـــی دیـــگـــران بیك خـــانـــی[۶]

رخصت کے وقت میرزا صائب نے ظفر خان کی مدح میں ایک غزل بھی کہی تھی۔غزل کا مقطع ملاحظہ ہو:

خـان خـانـان را، ببـزم و رزم، صـائـب دیـده ام
در شجـاع و در سخـاوت چـون ظفر خـان تو نیست

آپ کے والد رکن السلطنت خواجہ ابوالحسن تربتی (تربت خراسان میں ایک قریہ ہے) اکبر بادشاہ کے عہد میں خراسان سے ہندوستان آ کر شاہزادہ دانیال کی وزارت اور دکن کی دیوانی سے وابستہ ہو گئے ۔۱۰۲۳ھ میں کابل کی حکومت کی باگ ڈور ابوالحسن کے سپرد کر دی گئی۔ جہانگیر بادشاہ نے اپنے عہد حکومت میں احسنؔ کے باپ خواجہ ابوالحسن کو وزیر اعظم مقرر کیا اور ۱۰۳۳ھ میں وزارت کے ساتھ ساتھ کابل کا حکمران بھی بنا دیا گیا۔چونکہ وزارت کی وجہ سے دار السلطنت سے دور رہنا ممکن نہیں تھا لہٰذا ظفر خان احسنؔ اپنے باپ کا قائم مقام مقرر ہوا[۷]۔ شاہ جہانی دور میں آپ کبھی کابل اور کبھی کشمیر کے صوبہ دار رہے۔۱۰۳۶ھ/ ۱۶۲۶ء میں جب شاہ جہان بادشاہ نے خواجہ ابوالحسن کو کابل کا ناظم مقرر کیا تو ظفر خان احسن اپنے والد کا نائب مقرر ہوا۔خواجہ ابوالحسن جب تک کابل کے ناظم رہے، احسنؔ بھی نائب کی حیثیت سے کابل میں

رہے اور وہی شعر و سخن کا ذوق پروان چڑھا۔ میرزا صایب، میر الٰہی، وغیرہ کابل میں آپ کے ساتھ تھے۔ ۱۰۳۹ھ جب شاہ جہان نے دکن کا رخ کیا تو احسنؔ اور صائبؔ بھی اس کے ہمرقاب تھے[۸]۔ ۱۰۴۲ھ/۱۶۳۲ء میں ابوالحسن بہ عہد شاہ جہان (۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۸ھ/ ۱۶۵۸ء) کشمیر کا ناظم مقرر ہوا تو احسنؔ (ظفر خان) بھی ان کے ساتھ کشمیر آ گئے۔ احسن کو پہلے سے ہی کشمیر دیکھنے کی دلی تمنا تھی جس کا اظہار اس شعر سے ہوتا ہے:

نخل مراد باغ دکن خار محنت است

دل آرزوی دیدن کشمیر می کند

سرو آزاد کے اور نتائج الافکار کے مطابق جہانگیر نے (جب ۱۰۱۴ھ میں بادشاہ ہوا) خواجہ ابوالحسن کو دکن سے بولا کر میر بخشیگری کے وعہدے پر فائض کر دیا۔ بالآخر وزارت اعلی اور منصب پانچ ہزاری سے سرفراز ہوا۔ سرو آزاد سے عبارت نقل ہے:

"و چون جہانگیر پادشاہ سریر آرا شد خواجہ را از دکن طلبیدہ اول بخدمت میر بخشیگری نواخت و آخر بتفویض وزارت اعلی و منصب پنج ہزاری ممتاز ساخت"[۹]۔

۱۰۴۳ھ میں شاہ جہاں نے ظفر خان احسنؔ کو صوبہ کشمیر کا ناظم مقرر کیا۔ ۱۰۴۴ھ میں ظفر خان احسنؔ نے جامع مسجد (جو ۱۷ سال قبل جل چکی تھی) کی ازسر نو تعمیر کرایا۔ اسی سال شاہ جہان بادشاہ کشمیر تشریف لائے اور کچھ مہینے قیام کیا۔ اسی قیام کے دوران باغ ظفر آباد اور باغ گلشن کی تعمیر وجود میں آئی۔ ظفر خان سات سال تک (۱۰۵۰ھ) صوبہ کشمیر کا ناظم رہا۔ ۱۰۵۱ھ میں جب شاہ جہان کا چھوٹا لڑکا مراد بخش کشمیر کے حکومت تخت پر بیٹا تو کشمیر تشریف لایا اور ۱۰۵۲ھ تک یہاں کی آب و ہوا سے مستفید ہوتا رہا۔ ۱۰۵۳ھ میں ظفر خان دوسری مرتبہ کشمیر کا صوبہ دار مقرر ہوا اور چار سال تک (۱۰۵۶ھ) کشمیر کا نظم و نسق دیکھتا رہا[۱۰]۔ ۱۰۵۵ھ میں شاہ جہان پھر کشمیر آیا اور گیارہ ماہ سے زیادہ وقت گزار کر ہندوستان واپس لوٹ گیا۔ شاہ جہان کے انیسویں سال جلوس میں احسنؔ کو پندرہ سو (۱۵۰۰) روپیہ اور چھ سو (۶۰۰) سوار کے منصب اور ظفر خان کے خطاب سے نوازا گیا اور بادشاہ کے آخری عہد میں احسنؔ پچیس سو (۲۵۰۰) روپیہ اور بارہ سو (۱۲۰۰) سوار کے منصب سے سرفراز ہوا[۱۱]۔

واقعات کشمیر اور سرو آزاد کے مطابق ۱۰۷۳ھ میں ظفر خان احسنؔ کی وفات ہو گئی[۱۲]۔

" ظفر خان مدتی بہ حکومت کشمیر پرداخت و ملك تبت را مفتوح ساخت و پایان عمر در دارالسلطنت لاہور فروکش گردید و در سنہ

ثلث و سبعین و الف (۱۰۷۳) محمل به صحرای فنا کشید"[۱۳]۔

احسنؔ کو جہانگیر کی طرح کشمیر سے والہانہ عشق تھا۔کشمیر میں باغ ظفر آباد، باغ گلشن، باغ عنایت اور باغ احسن آباد تعمیر کرا کر ظفر خان احسنؔ نے محبت کا خاص ہدیہ پیش کیا ہے۔وہ جس طرح تلوار کا ماہر تھا اسی طرح قلم کا بھی دھنی تھا۔ اسے شعر وسخن کا ذوق شروع سے تھا۔محفل آرائی اس کا خاص مشغلہ تھا اور ان محفلوں میں سخنوروں کو خوب داد و دہش دی جاتی تھی۔احسنؔ کے صدراؔ سے خاص مراسم تھے۔آپ حکیم صدراؔ مسیح الزمان (جو سخن فہمی اور شعر کی پرکھ میں استادی کا درجہ رکھتے تھے) کی علمی اور ادبی ذوق سے بہت متاثر تھے۔احسنؔ نے اپنے دیوان (جو کابل میں ہی ترتیب دے چکے تھے) کی اصلاح بھی صدراؔ سے لی اور ایک دیباچے کے ضمیمہ کے ساتھ از سرنو مرتب کیا۔احسنؔ کو ہمعصر شعرا کی استادی کا شرف حاصل تھا۔صائب جیسا قادر الکلام شاعر بھی احسنؔ کو اپنا مصلح قرار دیتا ہے۔صائبؔ کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

هر کـه چون من از ظفرخان یافت فیض تربیت

مـی رسد گـر در سخن دعوی خاقانی[۱۴]

پہلی نظامت کشمیر کے دوران جو شعرا اور علماء احسنؔ کی محفلوں کے روح رواں تھے، احسنؔ نے ان کا ذکر اپنے دیوان کے دیباچہ میں کیا ہے جن کے نام یہ ہیں: صائب، میر الٰہی، مولانا حیدر خصالی، قاضی ابولقاسم المعروف بہ قاضی زادہ، محمد مقیم جوہری، میر معصوم کاشانی، ابو طالب کلیم، میرزا جلالہ طباطبائی، مولانا رونقی ہمدانی، مولانا رونقی احمد اور محمد جان قدسی وغیرہ۔احسنؔ نے کشمیر کی نظامت ثانیہ کے دوران جن ہمعصر شعرا اور علماء کا نام لیا ہے وہ یہ ہیں: میرزا حسین، ملا منعمی، وحشی، انسی، میرزا ابو طالب کلیم، میرزا محمد قزوینی، رضی دانش، سید صوفی، میر محمد باقر علوی اور محمد جان قدسی[۱۵]۔

صائبؔ کو احسنؔ سے گہرا لگاؤ تھا۔وہ احسنؔ کو اپنا مربی اور ممدوح مانتا تھا۔یہی وجہ تھی کہ صائبؔ کابل میں احسنؔ کے ساتھ تھا اور کشمیر میں بھی ساتھ ساتھ تھا۔صائبؔ نے اپنے دیوان (جو نولکشور، لکھنؤ سے شائع ہے) میں ظفر خان کی مدح میں آٹھ قصائد لکھے ہیں جن کے عنوان مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔تعریف شہر کابل و مدح نواب ظفر خان: مطلع کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

خوشاعشرف سرای کابل و دامان کهسارش

کـه ناخن بر دل گل میزند مژگان هر خارش

۲۔قصیدہ دیگر در مدح نواب ظفر خان: مطلع کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

بحر طبعم، در سخن چون گوهر افشانی، کند

در صدف، گوهر ز خجلت، چهره مرجانی کند

۳۔ درتعریف فتح کابل ومدح نواب ظفر خان: مطلع کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

زهی ز نرگس خوش سرمه آهوی مشکین
ز طاق بندی ابرو نگار خانۀ چین

۴۔ قصیدہ درمدح نواب ظفر خان: مطلع کا ایک شعر نقل ہے:

زهی ز چین جبین، آیه آیه سورۀ نور
ز خال تازه کن داغهائ لالۀ طور

۵۔ قصیدہ درمدح نواب ظفر خان: مطلع کا ایک شعر نقل ہے:

اگرچه از نفس گرم، برق سوزانم
صدف چو وا کند آغوش، ابر نیسانم

۶۔ قصیدہ درمدح ظفر خان: مطلع کا ایک شعر نقل ہے:

ایچنین هجران اگر دارد مرا در پیچ و تاب
زود خواهد خیمۀ عمرم شدن کوته طناب

۷۔ قصیدہ درمدح ظفر خان: مطلع کا ایک شعر نقل ہے:

تدرو بال فشان گردد از غبار بسنت
رود بهار بگرد از گل غبار بسنت

۸۔ قصیدہ درمدح ظفر خان: مطلع کا ایک شعر نقل ہے:

اقبال مند آنکه بستائید کردگار
در زیر پا نظر کند از اوج اعتبار[۱۶]

آثار ظفر خان احسنؔ: احسنؔ کے کلیات اور دیوان کے تقریباً آٹھ قلمی نسخے ہندوستان اور انگلستان کے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں۔ دو نسخے بانکی پور پٹنہ، ایک نسخہ کتابخانہ اورینٹل مدراس، ایک نسخہ کتابخانہ اودھ کلکتہ، ایک نسخہ کتابخانہ انجمن آسیای کلکتہ، ایک نسخہ کتابخانہ برلن، ایک نسخہ کتابخانہ رضا رامپور اور ایک نسخہ کتابخانہ دیوان ھند (انگلستان) میں موجود ہے۔ کتابخانہ بانکی پور پٹنہ میں موجود کلیات احسنؔ کا قلمی نسخہ دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ظفر خان احسنؔ نے اسے خود لکھا ہے۔ کلمات الشعرا کے مطابق احسنؔ نے ایک رنگین دیوان اور کئی مثنویات یادگار چھوڑی ہیں[۱۷]۔ ظفر خان احسنؔ کی کلیات میں ساقی نامہ، غزلیات، رباعیات اور مثنویات شامل ہیں۔ ظفر خان احسنؔ کا کوئی بھی مجموعہ کلام ابھی تک شائع

نہیں ہوا ہے۔

۱۔ساقی نامہ: ظفر خان احسن کی کلیات میں دیباچہ کے بعد سب سے پہلے ترجیع بند کی شکل میں ساقی نامہ ہے جو ۱۵۵ اشعار پر مشتمل سات بند میں ہے۔ساقی نامہ کا موضوع شراب وساقی اور مطرب ومغنی ہے۔ایک شعر بطور نمونہ کلام پیش ہے:

نی نشاء می، در سر من هوش خمار است
نی نغمه، بر آئینۀ دل عیش غبار است

۲۔غزلیات: احسن کی کلیات میں غزلیات کی تعداد ۳۸۳ ہے اور اشعار کی تعداد تقریباً دو ہزار ہے۔احسن نے عشق اور عرفان کو اپنی غزلیات کا موضوع بنایا ہے۔غزل کے چند اشعار یہاں نقل کئے جاتے ہیں:

(۱)

رونق گل بود از ناله بلبل بباغ
شهرت حسن بتان از مصرع ممتاز ماست

(۲)

بلبل فغان بیهده در باغ می کنی
یك ناله بهر سوختن آشیان بس است

(۳)

در حیرتم که دشمنی کفر و دین چراست
از یك چراغ کعبه و بتخانۀ روشن است

(۴)

احسن ز روزگار کنی شکوه تا بد کنی
آنرا که نیست خاطرش از غم نگار کیست

(۵)

چو گردد شرمساری در قیامت عذر خواه ما
بسوزد خرمن عصیان خلق از برق آه ما

۳۔رباعیات: احسن کی رباعیات کی تعداد تقریباً پندرہ ہے۔ان رباعیوں کا موضوع بھی شراب کے علاوہ جفاو

بیوفائی معشوق اور صفائی کلب وتوب ہے۔ چند رباعی نقل ہے:

(۱)

ساقی ز خمار می خرابم چکنم
مشتاق تو و جام شرابم چکنم
با نالہ بسازم نفسی بیش نماند
با شعلہ آواز کبابم چکنم

(۲)

عشقت کہ نالہ حزین می خواھد
چشم گریان دل غمین می خواھد
این عشق مجازیم نمیدانی چیست
معشوق چنین می خواھد

(۳)

در هستی خویشتن نظر باید کرد
دل را ز وداع جان خبر باید کرد
از بار گناہ شو سبکبار احسن
آخر ز جہانت نہ سفر باید کرد

احسن نے غزلیات اور رباعیات کے علاوہ چند مثنویات بھی یادگار چھوڑی ہیں۔ احسن نے وصف کشمیر اور ممدوح کی مدح کے لئے قصیدہ کے بجائے مثنوی کا سہارا لیا ہے۔ ان مثنویوں کے مطالعہ سے ظفر خان احسن کو کشمیر سے کس قدر انسیت ہے۔ انھوں نے اپنے ذوق و جوش طبع اور جذبۂ عشق کو ان مثنویوں میں نچوڑ دیا ہے۔ احسن نے اپنی مثنویوں میں کشمیر کے دلکش مناظر کا ذکر جگہ جگہ شعرانہ انداز میں با تفصیل کیا ہے۔ ان مثنویوں کے نام اس طرح ہیں: ھفت منزل، جلوہ ناز، میخانۂ زار وغیرہ۔ ''ھفت منزل'' احسن کی شاہکار مثنویوں میں شمار ہوتی ہے۔ ظفر خان احسن کی نظامت کے دوران شاہ جہان کل چار مرتبہ کشمیر گیا تھا۔ جیسا کہ قبلاً ذکر کیا گیا کہ ۱۰۵۵ھ میں شاہ جہان جب تشریف لے گئے اور ظفر خان احسن نے اس کی تقدیم میں حاظر ہو کر ایک مثنوی پیش کیا تھا وہ یہی بعنوان 'ھفت منزل' مثنوی تھی۔ مثنوی سے دو شعر ملاحظہ ہو:

الٰہی ! تا بود کشمیر آباد

ز گلزار خراسانم مده یاد
بهر کس، هرچه خواهد، بی سخن ده
مرا کشمیر، و بلبل را چمن ده[۱۸]

'مثنوی جلوہ ناز' احسنؔ کی پہلی مثنوی مانی جاتی ہے جسے انھوں نے اٹھارہ سال کی عمر میں کہی تھی۔اس مثنوی کا ایک شعر بطور نمونہ نقل کیا جاتا ہے:

ازان نامش نهادم جلوۂ ناز
کرده دفتر حسن بستان باز
بحمد الله که طبع نام پرواز
برون آمد ز فکر جلوۂ ناز

یہ مثنوی کتابخانۂ بانکی پور میں موجود کلیات احسنؔ میں شامل ہے۔اس مثنوی کی تاریخ صائبؔ نے اپنے اس شعر سے نکالی ہے:

تاریخ شروع خواستم! گفت خرد
نو باوۂ ز بوستان فکر احسن چید

(۱۰۳۲ھ)

مذکورہ بالا مثنویات کے علاوہ ایک 'مثنوی میخانۂ راز بھی ظفر خان احسنؔ کی کلیات کی زینت ہے۔اس مثنوی کا ایک شعر ملاں حظہ ہو:

بشش ماه، این نسخه منظوم گشت
بمیخانۂ راز موسوم گشت

ایک مثنوی میخانۂ ناز بھی ظفر خان حسنؔ سے منسوب ہے۔ یہ مثنوی بھی ان کی کلیات کا حصہ ہے۔ان مثنویات کے علاوہ احسنؔ نے شعرا کا ایک بیاض بھی ترتیب دیا ہے جس میں ہر شاعر نے خود ایک غزل اپنے خط میں لکھا ہے اور غزل کی پشت پر اس شاعر کی تصویر بنی ہوئی ہے[۱۹]۔

☆☆☆☆☆

منابع و مآخذ:

۱۔ دکتر محمد اسلم خان، ظفر خان احسن، از انتشارات انڈو پرشین سوسائٹی دھلی، ۲۵۳۵ش، ص ۲۲

۲۔علی قلی خان والہ داغستانی، ریاض الشعرا، جلد اول، کتابخانہ رضا رامپور، ۲۰۰۱ء، ص ۷۰)
۳۔سراج الدین علی خان آرزو، تذکرۂ مجمع النفائس، جلد اول، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۲۰۰۴ء، ص ۱۱۵
۴۔فریدون معروف بھکری، ذخیرۃ الخوانین (قلمی نسخہ)، حبیب گنج کللکشن ۴/۳۲/۷ فارسیہ تاریخ، مولانا آزاد لائبریری، ص ۹۷
۵۔ایضاً، ص ۹۷
۶۔خواجہ محمد اعظم دیدہ مری، تاریخ کشمیر اعظمی، غلام محمد نور محمد تاجران کتب سیرینگر، کشمیر، ۱۳۵۵ھ، ص ۱۴۰
۷۔شبلی نعمانی، شعر العجم، جلد سوم، معارف اعظم گڈھ، ۱۹۵۶ھ، ص ۱۷۲
۸۔ایضاً، ص ۱۷۳
۹۔غلام علی آزاد بلگرامی، مآثر الکرام موسوم بہ سرو آزاد، دفتر ثانی، کتب خانہ آصفیہ حیدر آباد دکن، ۱۹۱۳ء، ص ۹۵
۱۰۔خواجہ محمد اعظم دیدہ مری، تاریخ کشمیر اعظمی، غلام محمد نور محمد تاجران کتب سیرینگر، کشمیر، ۱۳۵۵ھ، ص ۱۳۸۔۱۴۰
۱۱۔نواب سمسام الدولہ شاہنواز خان، ماثر الامرا، جلد دوم، کلکتہ، ۱۸۹۰ء، ص ۵۶۷
۱۲۔خواجہ محمد اعظم دیدہ مری، تاریخ کشمیر اعظمی، غلام محمد نور محمد تاجران کتب سیرینگر، کشمیر، ۱۳۵۵ھ، ص ۱۴۰
۱۳۔غلام علی آزاد بلگرامی، مآثر الکرام موسوم بہ سرو آزاد، دفتر ثانی، کتب خانہ آصفیہ حیدر آباد دکن، ۱۹۱۳ء، ص ۹۶
۱۴۔پروفیسر عبدالقادر سروری، کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ، ص ۱۱۹
۱۵۔ایضاً، ص ۱۲۱
۱۶۔سید حسام الدین راشدی، تذکرۂ شعرای کشمیر، بخش اول، اقبال اکادمی کراچی، آبانماہ ۱۳۴۶خ، ص ۵۲۔۶۲
۱۷۔محمد افضل سرخوش، کلمات الشعرا، بتصحیح صادق علی دلاوری، شیخ علی تاجر کتب اندرون لوہاری گیٹ لاہور، ص ۴
۱۸۔سید حسام الدین راشدی، تذکرۂ شعرای کشمیر، بخش اول، اقبال اکادمی کراچی، آبانماہ ۱۳۴۶خ، ص ۶۹
۱۹۔محمد افضل سرخوش، کلمات الشعرا، بتصحیح صادق علی دلاوری، شیخ علی تاجر کتب اندرون لوہاری گیٹ لاہور، ص ۵

☆☆☆

محمد رضا اظہری
ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

حسان الہند غلام علی آزاد بلگرامی اور ان کی عربی خدمات

پیش لفظ:

علمی دنیا میں حسان الہند سید غلام علی آزاد بلگرامی کی شخصیت محتاج تعارف نہیں. خصوصیت کے ساتھ برصغیر ہند و پاک میں عربی زبان و ادب کی تاریخ ان کے تذکرہ کے بغیر مکمل ہی نہیں ہوسکتی. شعر و ادب، تذکرۂ اعلام، تاریخ وطن، حدیث و قرآنیات اور نقد و نظر سے متعلق علوم و فنون کے بھیترے گوشوں پر خدمات جلیلہ نے انھیں معاصرین پر امتیازی شان عطا کردی ہے.

کلیدی الفاظ: حسان الہند، عربی اشعار، غلام علی آزاد، نظام الملک آصف جاہ، میر عبدالجلیل، دکن

ولادت اور حصول علوم و معارف:

سید غلام علی آزاد بلگرامی ۲۵ صفر ۱۱۱۶ھ (۲۹ جون ۱۷۰۴ء) میں بلگرام میں پیدا ہوئے.(۱) آپ کے جد امجد میر عبدالجلیل بلگرامی اپنے وقت کے جلیل القدر علمائے کرام میں شمار کئے جاتے تھے. اس لئے یہ کہنا حقیقت کی ترجمانی ہے کہ سید غلام علی آزاد بلگرامی کو صغر سن سے ہی علمی ماحول میسر آیا جس نے ان کی شخصیت سازی میں متحرک و فعال کردار ادا کیا. آزاد نے حصول تعلیم پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انھوں نے سب سے پہلے سید طفیل محمد الحسینی بلگرامی سے ابتدا سے انتہا تک درسی کتابیں پڑھیں.(۲) اسی درمیان جب میر عبدالجلیل بلگرامی اپنے مقام ملازمت سے واپس تشریف لائے تو آزاد نے اس موقع کو غنیمت سمجھا اور ان کی علمی برکتوں سے فیض یاب ہونے لگے، تاہم یہ سلسلہ زیادہ دنوں تک جاری نہ رہ سکا اور میر عبدالجلیل بادشاہ وقت کے حکم پر دہلی چلے گئے. آزاد کسب فیض کرتے ہوئے ان کے استحضار علمی اور وسعت نظر کے معترف ہو چکے تھے، اس لئے اپنی پیاس بجھانے کے لئے دہلی جانے کی ٹھان لی. اس سفر میں آپ کے ساتھ سید میر محمد یوسف اور سید میر عظمت اللہ بھی تھے. زبان و ادب، سیرت نبوی، سند حدیث مسلسل، حدیث الاسودین اور اکثر احادیث کی اجازت نیز عربی اور فارسی شاعری کی تعلیم اپنے نانا عبدالجلیل بلگرامی سے حاصل کی. جیسے جیسے علوم و معارف کی گہرائی میں اترتے جاتے تھے آزاد کا جذبہ شوق مزید بڑھتا ہی جا رہا تھا. اتفاق کہیے کہ سید عبدالجلیل کے صاحبزادے سید محمد بلگرامی بھی

اپنے والد گرامی کے پرتو تھے،انھیں بھی علوم وفنون میں کمال حاصل تھا.آزاد نے موقع غنیمت سمجھا اوران سے عروض،قوافی اورشعروادب پڑھنے کی سعادت حاصل کی.(۳)

سفرحرمین شریفین:

غلام علی آزادبلگرامی بچپن میں ہی دوران خواب سرکار دوعالم ﷺ کی زیارت سے مشرف ہوئے.ویسے تو مرکز عقیدت کی چوکھٹ پرسجودو نیاز لٹانے کی آرزو سارے مسلمانوں کے دلوں میں مچلتی ہےلیکن آزادخواب سے بیدار ہونے کے بعد ہی سے حرمین شریفین کی حاضری کے لئے تڑپ اٹھے.بہت کوشش کی کوئی راہ نکل آئے تاہم بہ ظاہر کوئی تدبیر ثمر آور نہ ہوئی تو ایک دن پاپیادہ تکمیل آرزو کے لئے نکل پڑے.(۴)ادھر آزاد پیدل چلتے رہے یہاں تک کہ مالوہ پہونچ گئے .یہاں نواب نظام الملک آصف جاہ کے ایک وفد سے ملاقات ہوگئی.آزاد نے موقع غنیمت سمجھا اورقصیدہ سنانے کی اجازت چاہی.جوں ہی اجازت ملی انھوں نے بادشاہ کی تعریف وتوصیف کرتے ہوئے حرمین شریفین کی حاضری میں مدد کی درخواست کردی.اس پس منظر میں یہ شعر سماعت کیجئے:

ای حامی دین محیط جود و احسان
حق داد ترا خطاب آصف شایان
او تخت بہ درگاہ سلیمان آورد
تو آل نبی را بہ در کعبہ رسان (۵)

نظام الملک نے سفر کے جملہ اہتمامات کردیئے اورآزاد ۱۹محرم الحرام ۱۱۵۱ھ میں جدہ پہونچ گئے(۶)جدہ میں ان کے مخلص دوست شیخ محمد فاخر استقبال کے لئے موجود تھے.یہاں آزادبلگرامی نے شیخ حیات سندی سے ملاقات کی،جن کی علمی شہرت دوردور تک پھیلی ہوئی تھی.آزاد نے موقع مناسب سمجھا اورعرض کیا کہ مجھے بخاری پڑھنی ہے.شیخ نے کہا: کیاتم بخاری شریف اپنے ساتھ لائے ہو؟ آزاد نے جواب دیتے ہوئے کہا:میں اپنے ساتھ کتاب تو نہ لاسکا ہوں مگر مجھ سے سن لیجئے.(۷)آزاد نے تفصیلات بتاتے ہوئے لکھا ہے:

”و قرأت ایام اقامتھا صحیح البخاری علی شیخی و مولائی صاحب الجاہ السنی الشیخ محمد حیات السندی المدنی قدس سرہ و اخذت عنہ اجازۃ الصحاح الستہ و سائر مقروآتہ و اقتطفت ثمارا“(۸)

دکن واپسی:

۳/ جمادی الاولی کو آزادبلگرامی وطن واپسی کے لئے نکل پڑے،یمن اورسورت ہوتے ہوئے اورنگ آباد

پہونچے. یہاں عارف ربانی شاہ مسافرغجدوانی کے آستان پرحاضری ہوئی اورسات سالوں تک یہیں مقیم رہے.اسی دوران نواب نظام الدولہ ناصر جنگ ابن نواب نظام الملک آصف جاہ سے ملاقاتیں رہیں.

اسے نیرنگ ایام کہیے کہ نواب نظام الملک آصف جاہ دہلی گئے ہوئے تھے کہ اسی درمیان ان کے صاحبزادے نواب ناصر جنگ نے باپ کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا،اس لئے باپ اور بیٹے میں خلیج وسیع ہوگئی. یہاں تک کہ طرفین کے مابین ۱۱۵۴ھ میں جنگ چھڑگئی جس میں والدگرامی فتح یاب ہوئے،ایسے پرخطر موقع پر غلام علی آزاد نے فریقین کے درمیان صلح کرانے میں نہایت ہی مدبرانہ کردار ادا کیا.(۹)

بہرکیف نظام الملک آصف جاہ کے انتقال کے بعد ۱۱۶۱ھ میں نواب ناصر جنگ مسندنشیں ہوئے اورآزاد کی خدمت سرکاری ذمہ داری قبول کرنے کی پیش کش کردی مگرانہوں نے شکریہ کے ساتھ معذرت کرلی کہ دنیا طالوت کی نہر کی طرح ہے جس میں سے ایک گھونٹ تو حلال ہے لیکن اس سے زیادہ حرام ہے.(۱۰)

آزاد بلگرامی دکن میں علمی حلقہ بنانے میں کامیاب ہوگئے تھے.حرمین شریفین سے واپسی کے بعدانھوں نے اپنی علمی اورادبی خدمات کا مرکز دکن ہی کو بنائے رکھا.ارباب سیاست سے کسی قدرقربت کی وجہ سے حلقۂ احباب میں تیزی سے وسعت ضرور ہوئی اس لئے یہ کہنا ترجمانی حقیقت ہے کہ دکن میں بڑے بڑے علمائے کرام،فقہاءعظام،ادبائےعصر ،اصحاب تالیف وتصنیف اورشعرا کے درمیان جوعزت وتوقیر بھی انھیں ملی ،وہ سرتاسران کے اپنے استعداد،علمی رعب و دبدبہ اورعبقریت کی بنیاد پرتھی.

وفات:

آزاد نے شیخ برہان الدینؒ کے مزار کے قریب ۱۱۹۵ھ میں زمین خریدی اوراپنے لئے قبرتعمیر کروائی.قبرتیار ہونے کے بعدایک عظیم الشان مجلس سنائی.مہمانوں کی خاطرتواضع کے بعدآخرمیں مہمانوں کورخصت کرتے ہوئے قرآنی اسلوب میں کہتے ہیں:''هـذا فـراق بيـنـي و بينك''(۱۱)متذکرہ پروگرام کے بعدحسان الہند نے یہیں گوشہ نشینی اختیار کرلی یہاں تک کہ ۲۴ ذوالقعدہ ۱۲۰۰ھ میں مالک حقیقی سے جاملے.

تصانیف وتالیفات:

برصغیر پاک وہند میں اسلام کے حوالے سے اصحاب قرطاس وقلم کی تاریخ غلام علی آزاد بلگرامی کے بغیر ہرگز مکمل نہیں اورہوبھی نہیں سکتی کہ انھوں نے علوم وفنون کے کئی جہتوں پرانمٹ نقوش چھوڑے ہیں.نقدونظر،شعروسخن سے لے کرتاریخ،حدیث اورسوانح حیات تک سارے میدانوں میں آپ سے قابل قدرخدمات منسوب ہیں. بات بغیر دلیل کی نہ رہ جائے،اس لئے آیئے ان کی عربی تصانیف وتالیفات پرایک سرسری نگاہ ڈال لیتے ہیں:

ا۔سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان:

مورخین کہتے ہیں کہ علمائے ہند کے احوال وکوائف کے بارے میں یہ پہلی کتاب ہے۔مذکورہ کتاب چار فصلوں پر مشتمل ہے:

پہلی فصل: تفاسیر واحادیث میں ہندوستان کے تذکرہ کے بارے میں۔آزاد نے ابتدا میں اسے علیحدہ کتاب کی صورت میں تصنیف کیا تھا،تاہم جب''سبحۃ المرجان فی آثار ہندوستان''تصنیف کی تو موضوع سے متعلق ہونے کی وجہ سے کتاب کی پہلی فصل بنادی۔جیسا کہ خود اپنی زبان کہتے ہیں:

''و لقد الفت من قبل رسالة فی هذا الباب فاجعلها جزء من هذا الكتاب.''(۱۲)

دوسری فصل: ہندوستان کے مشہور ومعروف علمائے کرام کے بارے میں ہے۔مذکورہ فصل میں آزاد نے صرف ۴۵علمی شخصیات کے حوالے سے ہی گفتگو کی ہے۔جب کہ شک نہیں کہ اس سے کہیں زیادہ بڑی تعداد میں قابل قدر خدمات انجام دی ہیں۔اسی طرح سرزمین ہندوستان میں اسلام کی نشرواشاعت اوراصلاح معاشرہ کے حوالے سے اولیائے کرام کی شبانہ روز جدوجہد سے کسی پر مجال انکارنہیں۔یہ بات بھی مناسب نہیں کہ شیخ معین الدین چشتی اجمیری اورمحبوب الٰہی شیخ نظام الدین اولیاجیسی عظیم شخصیات شامل نہ کی جائیں مگر یہ بھی تو دیکھئے کہ مذکورہ کتاب عربی زبان میں لکھی جارہی ہے،جس سے یہ امر بہت نمایاں ہے کہ اسے عالم عرب کے اصحاب قرطاس وقلم کے نزدیک ہندوستانی علمائے کرام کا ترجمان ہونا ہے۔

تیسری فصل: سرزمین ہندوستان میں پروان چڑھنے والے تعبیر و بیان کے بارے میں۔آزاد نے''تسلیۃ الفؤاد''کے نام سے ایک کتاب تالیف کی تھی جسے انھوں نے متذکرہ کتاب کی تیسری فصل میں شامل کردیا ہے۔خود کہتے ہیں:''**و قد حررت فصلا فی كتابی تسلية الفؤاد ،فاجعله جزءاً من هذا السواد.**''(۱۳)

یہ بھی اپنی نوعیت کی پہلی کوشش ہے۔جس میں آزاد نے ہندوستان کے مروجہ ادبی مصطلحات کوعربی زبان میں نہ صرف منتقل کیا ہے بلکہ اپنی فہم وفراست ووسعت اطلاع اورزبان وبیان پر غیر معمولی قدرت کے سہارے ایسے نام بھی تجویز کئے ہیں جو اہل عرب کے لئے قابل قبول ہیں۔خود لکھتے ہیں:

''عـمـدت عـلـى استـخـراج الامثله عن المجاميع و الدواوين، سنحت لی نبذه من الانواع و ظفرت باقراط ثمينة للاسماع فاخترت من الانواع الهندية ثلاثا و عشرين و سميتها فی العربيه باسماء مناسبة مسمياتها.''(۱۴)

چوتھی فصل: عاشق ومعشوق کے بارے میں؛بلاشبہہ سابقہ تین فصلوں کی طرح یہ فصل بھی اپنے اندرجدت لئے ہوئے ہے۔دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیں ابتدائے تمہید کے بعد آزاد نے اسے بھی ہندوستانی رنگ میں رنگنے کی کامیاب

کوشش کی ہے اور عشق و عاشق کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے ہندوستانی تہذیب وتمدن کے مروجہ مصطلحات کی طرف اشارہ کیا ہے:

''والآن ابین نبذہ من اقسام النسوان...واسمی کل قسم باسم رائع و اعرفه بتعریف جامع و مانع واثبت امثلة تقربها عیون الادباء...والامثلة التی نسبتها لی نفسی فی هذا المقالة اکثر معانیها من مختر عاتی و قلیل منها من اشعار الاهاند.''(۱۵)

۲۔ضوء الداری فی شرح صحیح البخاری:

یہ صحیح بخاری کی شرح ہے جو کتاب الزکاۃ تک ہی لکھی جاسکی ہے، یہ کتاب اب تک مخطوطہ کی شکل میں ہے. ندوۃ العلماء لکھنو کے کتب خانہ میں موجود ہے اور بڑے سائز کے ۴۷صفحات پر مشتمل ہے، خط نستعلیق ہے. یہ بات گذر چکی ہے کہ آزاد نے حرمین شریفین میں شیخ حیات سندی سے بخاری شریف پڑھنے کی سعادت حاصل کی. اس دوران بخاری شریف کی مشہور ومعروف شرح ''ارشاد الساری'' مطالعہ میں رہی فطری ذہانت و فطانت کی وجہ سے سید غلام آزاد بلگرامی بعض تشریحات وتوضیحات لکھتے رہے. اس طرح یہ شرح وجود میں آگئی. خود رقم طراز ہیں:

''و اتفق بعونه تعالیٰ قراء تی صحیح البخاری و مطالعة شرحه المسمی بارشاد الساری التحریر المؤید بالتایید الربانی احمد بن محمد بن الخطیب و تحقیق المعانی .(۱۶)

۳۔شفاء العلیل:

یہ کتاب آزاد بلگرامی کے ملکہ نقد ونظر پر ناقابل انکار دلائل وشواہد پیش کرتی ہے، جس میں انھوں نے برصغیر کے ہندو پاک میں پھیلے ہوئے لاکھوں مدارس اسلامیہ کے درسی نصاب میں شامل ''دیوان متنبیؔ'' پر نہ صرف تنقید کی ہے بلکہ اپنی فہم وفراست کے مطابق عیوب ونقائص بھی دور کرنے کی کوشش کی ہے. خود انھیں کے الفاظ میں سماعت کیجئے:

''ثم الناقدون لکلامه والناثرون لنظامه اقتنعوا بتحریر مارأو فیه من الخطل و اقتصروا علی تفسیر ما وجدو فیه من الخلل و لم یلتفتوا الی اصلاح ما فسد..''(۱۷)

یہ کتاب سالار جنگ میوزیم حیدرآباد میں مخطوطہ کی صورت میں موجود ہے اس کے دونسخہ موجود ہیں، دونوں کی حالت بھت اچھی ہے اور پڑھے جانے لائق ہے. خط نستعلیق ہے، مخطوطہ میں لگے مہر کے مطابق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ ۱۲۰۶ھ میں لکھی گئی ہے.

شعری خدمات:

یہ کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ آزاد نے علوم وفنون کے مختلف جہتوں میں اپنے گراں قدر نقوش ضرور چھوڑے ہیں، تاہم وہ فطری طور پر شاعر تھے اور شعری ذوق کسبی نہیں بلکہ خاندانی وراثت سے ان کے رگ وپے میں منتقل ہوا تھا. آزاد بلگرامی سے عربی کے دس دیوان منسوب ہیں. پہلے سات دیوان کی طباعت کے موقع پر اسے انھوں نے ''سبع سیارہ'' سے موسوم کیا ہے.

''اما بعد فیقول العبد المستضی ء بالنور التهامی آزاد الحسینی الواسطی البلگرامی
انی صرفت العمر فی مذاکرة العلوم العربیه و شمرت الذیل فی مزاولة الفنون الادبیة
نظمت من الخرائد مایجلو نواظر البصراء و جمعت من الفرائد ما تقر عیون الادباء
الی ان رتبت بعونه تعالی سبعة دواوین و زنت الجواهر الزواهر بسبعة موازین و
سمیت الدواوین السبعة بالسبعة السیارة.''(۱۸)

ویسے تو آزاد بلگرامی نے اپنے سارے دیوان کی ابتدا مدائح نبویہ سے کی ہے مگر پہلے دیوان کا بیشتر حصہ اپنے مرکز عقیدت کی تعریف وتوصیف پر منحصر کیا ہے. عام طور پر اشعار شروع کرنے سے پہلے اپنا نام ضرور لکھتے ہیں جس سے آنے والے دور میں اشعار کے خلط ملط ہونے کے امکانات بہت حد تک معدوم ہوگئے ہیں. سرکار دوعالم کی مدح سرائی کا یہ انداز ملاحظہ کیجئے:

برهان رب العالمین،حبیبه فی الامة الامیة العرباء
هو نیر اسنی الکواکب ساطع ملاء الاهلة کلها بسناء
من معشر الانسان الا انه انسان عین المجد و العلیاء

جہانوں کے رب کی دلیل اور اس کے حبیب امی لقب ملت عرب کے درمیا نوہ تو روشن کرنے والے ستاروں سے بلند چمک رہے ہیں بلندی سے سارے دور کے ماہتاب پر چھائے ہوئے ہیں وہ ہیں تو گروہ انسان سے، تاہم وہ ایسے انسان ہیں جو سراپا عظمت وبلندی ہیں.(۱۹)

آزاد نے اپنے پوشیدہ احساسات کے اظہار میں کبھی بخالت نہیں کی ہے بلکہ جا بجا صاف لفظوں میں اعلان کردیا ہے. سرکار دوعالم کی تعریف وتوصیف میں ان کے مشہور ومعروف قصیدہ کے چند اشعار دیکھئے:

شمس علی اوج الجلال محمد بدر علی افق الکمال محمد
اسری الی الفلك المحدد و انثنی و اتی بامکان المحال محمد
منظور رب العالمین حبیبه قد فاق یوسف فی الجمال محمد

غصن رطیب مثمر یوم الندی و مهند یوم القتال محمد

محمد ﷺ عظمت وافتخار کی بلندی پر آفتاب ہیں شرف وکمال کے افق پر روشن ماہتاب ہیں محمد ﷺ
رات میں محدود آسمانوں سے گزرے اور پیچھے چھوڑ گئے اورامکان کے اعتبار سے مقام محال پر پہونچے محمد ﷺ
رب کائنات کے منظورنظر اور محبوب حسن وجمال میں یوسف علیہ السلام پر سبقت لے گئے محمد ﷺ
آسانی کے دنوں میں پھلوں سے لدی تر وتازہ ٹہنی ہیں اور ایام جنگ میں ہندوستان سے بنی ہوئی تلوار ہیں محمد ﷺ

قصائد:

آزاد نے جہاں حقیقی عشق وعرفان کے اشعار کہے ہیں وہیں فرضی محبوب کے سراپائے حسن وجمال کا بھی نقشہ کھینچا ہے۔ بہ طور مثال ''مراۃ الجمال'' کے نام سے مشہور ومعروف قصیدہ کے چند اشعار نقل کرتے ہیں۔ یہ قصیدہ ایک سو پانچ اشعار پر مشتمل ہے جس میں ہر عضو کے حوالے سے دو اشعار موجود ہیں محبوبہ کی چوٹیوں کے حسن وجمال کا نقشہ کھینچتے ہوئے کہتے ہیں:

اضفیرتان علی بیاض خدودها او فی کتاب الحسن سلسلتان

او لیلتا العیدین اقبلتا معا او من قصائد هم معلقتان

کیا اس کے روشن وتابناک رخسار پر دو چوٹیاں ہیں یا کتاب حسن کے دو سلسلے ہیں
کیا عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دونوں راتیں بیک وقت آ گئیں یا پھر ان کے قصائد کی لڑیاں ہیں۔ **(۲۰)**

حکایات:

اسے آزاد بلگرامی کا ملکہ شعری کہنا چاہئے کیونکہ انھوں نے بڑی بڑی حکایات کو شعری قالب میں سمیٹنے کی نہ صرف کامیاب کوشش کی ہے بلکہ اس حوالے سے ایک مستقل کتاب چھوڑی ہے جسے ''مظہر البرکات'' سے موسوم کیا ہے۔ یہ کتاب مخطوطہ کی صورت میں سالار جنگ میوزیم حیدرآباد میں موجود ہے جو ۲۳۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ خیال رہے کہ ''مظہر البرکات'' نہ صرف آزاد بلگرامی کی قادر الکلامی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ان کی زودنویسی پر بھی سب سے بڑھ کر شہادت دیتی ہے۔ یہی حقیقت خود ان کی زبانی سماعت کیجئے:

''فنظمت هذه المزدوجة احد و خمس مایة فی عشرین یوماً فی رجب سنة ثلاث و تسعین و مایة و الف و سمیتها''مظهر البرکات.''(۲۱)

کلمۂ اختتام:

غلام علی آزاد بلگرامی نہ صرف اپنے ہم عصروں میں ممتاز رہے بلکہ ان سے پہلے اور ان کے بعد بھی ہندوستان کی

سرزمین پر ایسی بہت کم شخصیات نے جنم لیا ہے جنھیں بیک وقت مختلف علوم وفنون اور متنوع زبانوں پر کامل عبور حاصل ہو.عقل حیران ہے کہ موصوف نظم ونثر پر یکساں قدرت رکھتے تھے.اچھا پھر صرف تصنیف وتالیف اور شعروشاعری تک ہی خدمات محدود ہوتے تو کسی امتیازی خصوصیت سے متصف کرنے میں بحث ومباحثہ کی گنجائش باقی رہتی،تاہم حسان الہند کی حیات وخدمات پر نگاہ ڈالنے سے یہ امر کسی طور مخفی نہیں رہ سکتا ہے کہ جناب نے ہر میدان میں نت نئے افکار وخیالات کے گل بوٹے سجانے کی کامیاب کوشش کی ہے.بہ طور مثال نثری تالیف میں''**شمامة العنبر فی ماورد الهند من سید البشر** ''پیش کی جاسکتی ہے.نیز''سبحۃ المرجان''میں ہندوستانی تہذیب کی روشنی میں خواتین کے اقسام سے استفادہ کرتے ہوئے عربی مصطلحات کی ایجاد کوئی معمولی بات نہیں ہے اور شعروشاعری کے پس منظر میں درجنوں ایسی جہتیں دکھائی جاسکتی ہیں جو آپ کے اختراعات میں شامل ہیں بات بغیر دلیل کہ نہ رہ جائے اس لئے پانچویں دیوان میں بحر المتقارب اور رکض الخیل میں متزاد،چھٹے دیوان میں عربی زبان میں ترجیع،،بحر خفیف میں عربی مزدوجہ وغیرہ کی مثالیں دیکھئے.

حوالہ جات:

۱۔ماثرالکرام:ص۱۶۱

۲۔سبحۃ المرجان:ج ۱،ص۲۹۹

۳۔سبحۃ المرجان:ج ۱،ص۲۹۹

۴۔سبحۃ المرجان،ج ۱،ص۳۰۰

۵۔ماثرالکرام:۳۰۷

۶۔سبحۃ المرجان:ج ۱،ص۳۰۰

۷۔(تذکرہ جلوہ خضر:ج ۱،ص۱۰۳

۸۔سبحۃ المرجان،ج ۱،ص۳۰۲

۹۔اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ:ج ۱،ص۱۰۵

۱۰۔آثرالکرام:ص۱۶۳

۱۱۔قرآن کریم:سورہ۱۸،آیت۷۸

۱۲سبحۃ المرجان،ج ۱،ص۷

۱۳۔سبحہ المرجان،ج ۲،ص۱

۱۴۔نفس مصدر،ج ۲،ص۳۹

ISSN: 2394-5567 (UGC Care Listed) **S. No. 22**

بخواندم یکی مرد هندی دبیر   سخن گوی و گوینده و یادگیر
(فردوسی)

DABEER

(An International Peer Reviewed Refereed Quarterly Literary Research Journal for Persian Literature)

VOLUME: IX ISSUE: I- II

JANUARY - JUNE 2022

Editor

Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder

Address:

Dabeer Hasan Memorial Library

12, Choudhri Mohalla, Kakori,Lucknow,

U.P.-226101 (INDIA)

Email: dabeerpersian@rediffmail.com

Mob. No. 09410478973

Review Committee

Prof. Azarmi Dukht Safavi, Aligarh

Prof. Shareef Hussain Qasmi, Delhi

Prof. Masood Anwar Alvi Kakorvi, Aligarh

Prof. Umar Kamaluddin Kakorvi, Lucknow

Prof. Tahira Waheed Abbasi, Bhopal

Prof. Mazhar Asif, New Delhi

Editorial Board

Prof. Syed Hasan Abbas, HOD Persian, BHU, Varanasi

Prof. S. M. Asad Ali Khurshid, Director IPR, AMU, Aligarh

Prof. Aleem Ashraf Khan, Department of Persian, DU, Delhi

Prof. Syed Mohammad Asghar, Deptt. Of Persian, AMU

Pro. Shahid Naukhez Azmi, Department of Persian, MANUU, Hyderabad

Dr. Mohammad Aquil, Department of Persian, BHU, Varanasi

Dr. Md. Ehteshamuddin, Institute of Persian Research, AMU, Aligarh

Dr. Iftikhar Ahmad, HOD Persian, Maulana Azad College, Calcutta

Dr. Mohammad Qamar Alam, Aligarh Muslim University, Aligarh

Dr. Anjuman Bano Siddiqui, Deptt. Of Persian, Karamat College, Lucknow

Co-Editor

Dr. Mohammad Tauseef Khan Kaker

Assistant Professor, Department of Persian, Aligarh Muslim University, Aligarh

Atifa Jamal

Research Scholar, Department of Persian, Lucknow University, Lucknow

Dr. ILIYAS HUSAIN

Assistant Professor, Department of History & Culture

Jamia Millia Islamia, New Delhi

AN INQUIRY ON THE REMOVAL OF THE PERSIAN LANGUAGE FROM THE COLONIAL ADMINISTRATION

Key Words: Persian, Language Resolution 1837, Hindustani, Persianate Culture, William Jones, Lord Auckland

Abstract:

This paper sought to inquire about the causes for the removal of Persian as the administrative language of the colonial rule in 1837. In this paper, I suggest that the removal of Persian was not carried out due to Victorian liberalism as suggested by Farina Mir. The transition of the language of local administration from Persian to vernaculars (in North India by Hindustani) is by no means a pro-people policy of the British as claimed by the colonial administration. I have argued that the language transition was closely associated with the increased colonial power in the nineteenth century. It would also be noticed that the colonial rule (if not all administrators) was inimical to the Persianate culture which was a sign of Mughal power and old culture.

Paper

In 1837 Persian was removed from the colonial administration. In its place, local vernacular languages were introduced to the local courts and administration. This change is almost ignored by historians. However, some passing remarks are made. But there is no serious study conducted to reveal the agenda of the British in the change. This paper is an attempt to explore the causes of the removal of Persian in 1837 from the colonial administration. In this paper, the contours of a preliminary inquiry are set. There are some issues which need to be discovered further. This inquiry also highlights some of those issues.

Since 1765, when Bengal came under the direct rule of the East India Company, the colonial rulers had used Persian for official purposes, in continuation of the earlier practice of the Mughal Empire or other Indian states. In this phase, the knowledge of the language was seen as crucial for consolidating colonial rule. William Jones emphasised the need for administrators to learn Persian in the following words:

> The servants of the company received letters they could not read and were ambitious of gaining titles of which they could not comprehend the meaning; *it was found highly dangerous to employ the natives as interpreters*, upon whose

> fidelity they could not depend; and *it was, at last, discovered that they must apply themselves to the study of Persian language*.[1] (Emphasis added)

William Jones founded the Asiatic Society of Bengal in 1784. In India and the West, he is well known for his famous third annual lecture in the Society. In this celebrated address, called The Third Discourse, on February 2, 1786, William Jones proposed the theory of the common origin of Indo-European languages. His hypothesis was so influential and crucial for the study of linguistics that he is considered the father of modern linguistics. William Jones is well-known to India and the world for this celebrated concept of Indo-European languages. In this concept, he established Sanskrit as a great language of an ancestral common primaeval Indo-European language. What is little-known? Jones had written a 'Persian Grammar' with a pen name Yonus Uksrandi. William Jones's interest in oriental languages when he was still in his twenties and studying law in the Middle Temple. His first popular work on any oriental language was published in 1771. This work was named the *Grammar of the Persian Language*. His biographer notes that with the publication of the book, "he was now one of the most famous Orientalists in Europe, having been given the epithets of Persian Jones and Oriental Jones."[2] He had written the *Persian Grammar* to help colonial administrators acquire knowledge of the language. In the early phase of colonial rule, acquiring knowledge of classical languages had also become very important. The knowledge of Persian was required for political and administrative purposes, whereas the knowledge of other classical languages, for example, Sanskrit, was sought to understand the socio-religious traditions of the Indian people. Partly out of intellectual enthusiasm and curiosity but mainly due to the politico-administrative needs of the nascent colonial rule, the administrators embarked on learning Sanskrit and Arabic too.[3] The knowledge of these classical languages was sought to develop distinct legal systems for Hindus and Muslims. William Jones was almost compelled to learn Sanskrit. He told Wilkins that he had no time and leisure to learn the language.[4] He wanted Wilkins to translate for him the 'mysterious' Hindu religious texts so that he may not have to depend on their explanations and interpretations offered by the 'cunning Brahmans'. However, finding Wilkins non-committal, he decided to learn the language.[5] It may be noted that the colonialists while depending on native scholars for learning classical languages, doubted their interpretations of Persian and Sanskrit texts. After the establishment of the Company Raj, the colonial rulers and administrators engaged themselves in the study and interpretation of various texts, whether religious or non-religious. Hence, the problem of misinterpretations lies with them and not with the natives. There was an Oriental bias along with misinterpretations of the facts. This may be observed in 'The Third Discourse' by William Jones. In this address to the Asiatic Society, Jones wrote:

---

[1] Sir William Jones wrote this in the preface of his *Persian Grammar*. Cited in Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, p. 23.

[2] Garland Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones: Sir William Jones, The Father of Modern Linguistics* (Cambridge University Press: Cambridge, 1990), p. 40.

[3] Cohn notes: 'The motivation for the British in India to learn Sanskrit had a dual basis: at once and the same time there was a scholarly curiosity to unlock the mysterious knowledge of the ancients, and an immediate practical necessity fueled by Warren Hastings plan of 1772 for the better government of Bengal'. Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, p. 26.

[4] Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, p. 28.

[5] Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones*, p. 229.

> The Sanscrit language, whatever be its antiquity, is of a wonderful structure; more perfect than the *Greek*, more copious than the *Latin*, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them stronger affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have produced by accident; so strong indeed, than no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from common source, which, perhaps, no longer exists; there is a similar reason, though not quite so forcible, for supporting that both the *Gothic* and the *Celtic*, though blended with a very different idiom, had the same origin with the *Sanscrit*, and the old *Persian* might be added to the same family.[1]

One may notice that Jones aimed to promote the assimilation of the natives with the colonial rule though proposing a cultural link between the two. This is also evident that the affinity between Sanskrit and Persian was not seen as stronger as the affinity between Sanskrit with Greek and Latin. While proposing affinities of Sanskrit with Latin and Greek, Jones doubtlessly argued that no philologer could ignore their affinities. Nonetheless, when adding Persian to the same family of languages he used the word 'might be.' This is an example of colonial bias in the colonial knowledge system. If there was a common ancestor of all Indo-European languages, Sanskrit was closer to Persian rather than Greek and Latin. William Jones, who already possessed some knowledge of Persian knew it very well. Nonetheless, he preferred to show ambiguity in expressing affinities between Sanskrit and Persian. The colonial rule since its initial stage was inimical to the Persian language and Persianate culture which was a cultural bedrock of previous Mughal rule. One can, however, arrange examples to show that a lot of early colonial administrators adopted Persianate culture in their lifestyle. This is not argued here that the colonial rule was, categorically, opposed to any sign of Persianate culture or the Persian language. Indeed, the colonial rule in its early stage adopted Persian as the language of their rule. Nevertheless, the colonial rule was inimical to it because it was a sign of the old authority of the Mughal court. As soon as the Company emerged as a strong power among the Indian rulers in the early nineteenth century the Persian language was abandoned.

The knowledge of classical languages such as Sanskrit, Persian and Arabic only fulfilled the very limited needs of the colonial rule either in making laws or administration. It, however, did not help the colonial rulers in making close contact with the masses and understanding local culture and practices. John Gilchrist was the first among eminent colonial intellectuals to propose the use of vernacular languages, especially the widely spoken Hindustani of north India for administrative purposes. Before Gilchrist, many others had also noted the presence of Hindustani as a widespread language.[2] Nevertheless, it was Gilchrist who emphasized the importance of learning Hindustani for the colonial administrators. Gilchrist, armed with his dictionary and grammar of Hindustani, promoted a written form of the language for training the colonial administrators. The Fort William College was specially conceived for pedagogic activities in various languages, including Hindustani. At the College, however, there was a clear split between the two groups. An

---

[1] Quoted in Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones*, p. 245; also quoted in Kidwai, *Gilchrist and the 'Language of Hindoostan'*, p. 87 and Suniti Kumar Chatterji, "Sir William Jones" in Suniti Kumar Chatterji (ed.), *Select Papers: Angla-Nibandha-Chayana, Vol I* (New Delhi: People's Publishing House, 1972), p. 65.

[2] Reverend Terry, a companion of Sir Thomas Roe, identified it as 'the language of this [Mughal] Empire.' Since the language was called Indostan, Hindoostanic, Hindowee and most commonly "Moors" by the British. See Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, p. 34.

influential group stressed the study of classical languages, while another group led by Gilchrist and William Carey emphasised the study of spoken languages such as Hindustani.[1] We are informed that William Jones while accepting the nomination of Gilchrist as a member of the Asiatic Society, disliked his preference for vernacular languages over classical ones.[2] The opposition to vernaculars did not stay long. By the late 18th century and early 19th century, support for the learning of vernacular languages was becoming prominent within the administrative circles. As early as December 1798 a resolution was passed, whereby the knowledge of Hindustani and Bengali, along with Persian, was made essential for all offices of the judicial, revenue and commercial departments.[3] An important reason for this change of attitude was the need to make administration more acceptable and popular. It was being argued that 'Indians should be administered and adjudicated in a language they understood.'[4] By that time, sufficient knowledge of vernacular languages had been produced. Bernard S. Cohn describes the situation in the following words:

> So, the British in Bengal needed to cultivate a language that would be the "medium of intercourse between the Government and its subjects, between the natives of Europe who are to rule, and the inhabitants of India who are to obey." In addition, the English needed to know the language [Bengali] to explain "the benevolent principles" of the legislation which they were to enforce.[5]

The clamour for the use of Indian local languages rather than Persian for official purposes reached its peak in the second decade of the 19th century. The establishment of the Fort St. George College at Madras in 1812 was simply another reflection of the increasingly recognized need to learn local vernacular languages. The College specialized in the study and teaching of the languages of South India, e.g., Tamil, Telugu, Kannada and Malayalam. These developments were responsible for the removal of Persian as the official language of the colonial administration. However, the final blow to Persian came from the Court of Directors and not from the local officers. In a letter to the Bengal Judicial Department sent in 1835, the Court wrote that the use of Persian 'forms a barrier between the European functionaries and the Natives'.[6] Consequently, Governor-General Lord Auckland in his minute of 1836 noted that 'Persian was not the colloquial language in any part of Company territory; to retain it as the language of the courts, therefore, was to keep "the bulk of people in ignorance of the Judicial proceedings which they may hear or to which they may be parties"'.[7] However, when the opinion of district commissioners and judges was sought on this issue, there was strong opposition to replacing Persian with vernaculars. Many company administrators, eminent among them being J.R. Davidson, R. Barlow and H. Ricketts, strongly opposed the idea. Overriding this opposition, Lord Auckland, in a resolution of 4 September 1837, declared the new language policy. The policy stated that it was 'just and reasonable that those Judicial and Fiscal Proceeding on which the dearest interests of Indian people depend should be conducted in a language

---

[1] Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, p. 39.
[2] Cannon, *The Life and Mind of Oriental Jones*, p. 241.
[3] Kidwai, *Gilchrist and the 'Language of Hindoostan'*, p. 46.
[4] Mir, *The Social Space of Language*, p. 40.
[5] Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, p. 31.
[6] Cited in Farina Mir, "Imperial policy, provincial practices: Colonial language policy in nineteenth-century India" in *Indian Economic and Social History Review,* 43, 4 (Sage: New Delhi 2006), p. 403.
[7] Ibid.

which they understand.'[1] In the November of that year, the resolution was passed and enacted as Act No. 37. Farina Mir argues that 'transformation in colonial language policy, from using Persian to using regional vernacular languages in provincial administration, was grounded in an ideology of efficient, just and legitimate rule',[2] and 'the ideology was inspired from utilitarianism and liberalism, the political thought current in both Britain and India'.[3]

The decision to remove Persian as the official language was in reality based on considerations other than the ideology of liberalism and utilitarianism. Indeed, the decision had a very close relationship with colonial politics. First, by the early 19th century, colonial rule had been successfully established in large parts of India. Its chief opponents, Tipu Sultan of Mysore and Maratha leader Peshwa, had been finally defeated after a series of wars with the consequence that there remained no big power to challenge the Company rule. Further, the Subsidiary Alliance policy of Lord Wellesley had made the Company the strongest power in India, with the Mughal or any regional states posing no serious threat to it. Persian language and the Mughal emperor had been, somehow, unifying forces in the eyes of colonialists. It was evident that since its inception, the colonial rule was inimical to the Persian language and Persianate culture. In the nineteenth century with the success in wars and reducing the power of Indian rulers through subsidiary alliances, there was no need to show allegiance to Persian or respect to the Mughal emperor.

There were alternative reasons to remove Persian as the language of colonial rule. C. A. Bayly noticed that "The position of Persian was . . . slowly eroded. Administrators found it too complex to transcribe all their documents from vernacular language through Persian to English. Evangelicals, for their part, saw Persian and Arabic education as supports of Islam and wished to teach in English and vernaculars."[4] This statement further strengthens our view that Persian was seen as a strong bond between the people and the old rulers. New rulers, the British, now wanted to establish their stamp on the ruled. This must also be noticed that Persian was associated with Islam as well. It was again a misunderstanding of colonial rulers. They mixed up Persianate culture with Islamic culture. Hence, in the eyes of Evangelicals removal of Persian from the administration was necessary to promote Christianity in India.

There was another cause and perhaps it was the most important reason for the removal of Persian from administration in 1837. Persian was seen as the language of 'dissidence''. C. A. Bayly pointed out that "at this point, it was Persian not Bengali or Hindustani newspapers, which were considered the most "seditious" by the British."[5] It point needs to be explored further. We know very well that many Urdu newspapers were seen as seditious at the time of 1857. If there were some Persian newspapers which were published in the late 18th century or the first half of the 19th century. This statement insight a few questions that need to be answered. What was the content of those papers? Why these papers were seen as seditious? Who are the editors of these newspapers? If Persian was called a language of 'dissidence' then it was because the language was associated with the Mughal court and a Persianate culture.

---

[1] Cited in Mir, "Imperial policy, provincial practices", p. 404.
[2] Mir, "Imperial policy, provincial practices", p. 395.
[3] Mir, "Imperial policy, provincial practices", p. 397.
[4] Bayly, *Empire and information,* p. 286.
[5] Bayly, *Empire and information*, p. 287.

Nevertheless, till more research is done, we can certainly argue that it was the increased power and confidence of the British that was mainly responsible for the removal of Persian in the new language policy of the Raj. This was the time when Orientalists, the champions of classical languages, had already been weakened. Ideologically, Anglicism and Utilitarianism had overwhelmed Orientalism. In an earlier policy decision by Macaulay in his Minute of 1835, English had been approved as the language of education in India. Robert Phillipson in his seminal study of colonial language policy for education equates Macaulay's strategy with linguistic imperialism.[1] The policy to adopt English either for education or for higher administrative work reflects another stage of British imperialism in India. This stage is identified with the imposition of the free market economy. Just as British goods were being imported to India on a large scale, the language of colonialists was also being imposed on its people. Hence, Persian, the old language along with the old mercantile trade could not survive.

This must also be noticed that the demands to promote Indian vernaculars did not result in the adoption of Hindustani at the higher levels of administration. In the place of Persian at the higher level, English was introduced. Hindustani and other vernacular languages were assigned a subordinate position. This constituted the dual language policy of the colonial state. On the one hand, it professed to adopt Indian vernacular languages for lower courts and primary education from 1854. On the other hand, English replaced Persian in higher education and administration. English was then as unintelligible to Indians as Persian might not be. Hindustani, a possible competitor of English, was treated as a vernacular, while it was adopted in many provinces from Bengal to Punjab as a provincial and local language.[2] C. A. Bayly and Bernard S. Cohn projected Hindustani as 'the new imperial language' or 'the British language of command' in their respective essays.[3] But the history of the 19th-century language scenario suggests otherwise. The language was only given a position subordinate to that of English. It was used for administration and communication within a province, but the language of communication between the two provinces was English. It was even when both provinces may have adopted Hindustani. The abrogation of Persian from the colonial administration in 1837 was, hence, neither due to Victorian liberalism nor a pro-people policy. It was rather embedded in the announcement of colonial hegemony over the people of India.

---

[1] Robert Phillipson, *Language Imperialism* (Oxford: Oxford University Press, 1992)

[2] In the Bengal presidency Hindustani was adopted along with Bengali and Oriya languages. In Punjab Hindustani alone was adopted as the provincial vernacular language.

[3] See Bayly, *Empire and information*, pp. 287-93 and Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*, pp. 33-45.

DR. SARIM ABBAS[1]

Assistant Professor

MG College, Gaya, Bihar

DR. JAKIR HUSHAIN[2]

Assistant Professor

A.M.U. Aligarh UP (India)

RUMIAND KABIR: UNIVERSAL RELIGIONAND COMPOSITE CULTURE

Abstract

The paper envisages to carry out a comparative study of Rumi and Kabir's views on Universal Religion and their impact on the development of composite culture in India and even outside of India. The thirteenth century poet-philosopher Maulana Jalaluddin Rumi and Kabir is one of the foremost spiritual geniuses of human history. With the passage of time his perennial wisdom is yielding profound spiritual insights. His exceptional creativity is globally being acknowledged in our times and climes. Universal religion has emphasised the basic unity of all the world's great religions. This teaches reverence for all. It teaches that multiple spiritual paths lead to the same purpose. Higher values depend on the growth of human personality and the growth of human society. Universal religion claims that by virtue of the creative spark inside him, every man will create direct contact with the eternal. After all, the everlasting is the true ground of his life. The bottom line message is that even while one finds his own path to be real and others to be false, he can still have peaceful coexistence with the travellers of other routes.

> The religion of a mystic philosopher Iike Rumi is a universal religion, which could not be enclosed within any orthodox or dogmatic boundaries. His religion is not the creed of any one particular religious community but being the religion of the universe is a universal religion.

Jalaluddin Rumi (1207-1273)

Rumi's World-View brings out Rumi's spiritual perspective on universe. For Rumi, the ground of Being is akin to what we feel in ourselves-a spirit or an ego. The entire cosmic existence is comprised of an infinite number of egos emerging out of the Cosmic Ego. The

cosmological vision of Rumi is thoroughly teleological like that of classical Aristotle. Like modem Bergson he is also a creative evolutionist. He also seems to be subscribing to the emanationistic cosmology of Plotinus. Metaphysically speaking, every being has emerged from a kind overflow of 'the Divine Spirit'. However, every being is impelled by an irresistible urge to return to its origin. This urge is nothing but love, according to Rumi. Love is the primal evolutionary principle of all existence. Every ego or monad is essentially spiritual and each ego or monad has emerged from the same Divine Principle. For Rumi, God is the origin and destiny for the entire process of evolution. He is not only the ground but also the goal of all existence. Rumi is in full agreement with mechanistic evolutionists that life has evolved out of Matter. However, Matter itself is essentially spiritual for Rumi. (Afzal, 1996, p. 64)

In Rumi's worldview there is an unqualified emphasis on uncreatedness of the transcendental Self of man. The essence of Rumi's religious consciousness is his advocacy of identity between Divine and human Orders of existence, although man is painfully and wistfully conscious of by the pangs of separation. Human soul is essentially or originally from God. However, the soul is painfully conscious of the fact of separation. Our entire moral and spiritual struggle is aimed at self-realization- a realization of our essential identity which God, signifying a return to car Origin. All of us are evolving back to God. According to Rumi, in this evolutionary process, the minerals develop into plants, plants develop into animals and animals develop into men. The men are destined to develop into superhuman being. We are ultimately reaching back to the starting point i.e. God who according to the Quran is the beginning and the end and to whom everything has to return.

With respect to Love' Rumi says that it is a cosmic feeling, a spirit of oneness with universe. Love, says Rumi, is the remedy of our pride and self-conceit. Any form in which love expresses itself is good not because it is a particular expression, but because it is an expression of love. Forms of love are irrelevant to the nature of religious experience. Love is different from feelings of pleasure and pain. It is not regulated by any consideration of reward and punishment. Not only is faith generated by love, but, what is more, faith generated by any other motive is worthless. Faith developed out of imitation, custom or scholasticism is not acceptable to Rumi. Love is the essence of all religion.

The religion is not the creed of any one particular religious community but being the religion of the universe is a universal religion. Rumi describes his search for God after having realized the nature of his own ego. He moves from creed to creed and dogma to dogma. Not finding Him in temples, institutions, and symbols, he returns unto himself and discovers Him there in the sanctuary of his own heart. He is not satisfied with any creed until God is directly experienced by him. Here is one of the finest mystical lyrics of Rumi:

> I existed at a time when there were neither the names nor the objects of which they were the names; the names and the objects named came into existence in relation to us at a time when egos were not yet individualized and there was not yet any question of `I' and `We.' I searched for God among the Christians and on the Cross but there in found Him not. I went into the ancient temples of idolatry; no trace of Him was there. I entered the mountain cave of Hira (where the Archangel Gabriel appeared to the Prophet) and then went

> as far as Qandhar but God found I, not neither in low nor in high places. With set purpose I fared to the summit of Mount Caucasus and found there only *'anga's* habitation. Then I directed my search to the Ka'bah, the resort of old and young; God was not there even. Turning to philosophy I inquired about Him from Ibn sina but found Him not within his range. I fared then to the scene of the Prophet's experience of a great divine manifestation only a `two bow-lengths' distance from him' but God was not there even in that I exalted court. Finally, I looked into my own heart and there I saw Him\He is nowhere else. (Hakim, 1964, p.838)

This is the experience and language of the great mystics of all spiritual religions who were not satisfied with institutional religion, and who based their spiritual life on personal experiences and convictions not derived from theologies and philosophies. These experiences are the common heritage of all great souls and the common ground on which great religions meet, disregarding intellectual formulation of dogmas and diversities of modes of worship which have made religion a dividing instead of a unitive and harmonizing force. Rumi is one of those rare saints and mystics whose intellectual fiber and creative moral and social effort is not weakened by subjective emotional experiences unrelated to the realities of everyday life. In him spirituality, rationality, and universal morality have found a healthy synthesis. God, universe, and humanity are embraced in a single all-encompassing vision, the vision of creative love. (Sharif, 1963, p. 838).

The religion of a mystic philosopher like Rumi is Universal Religion, which could not be enclosed within any orthodox or dogmatic boundaries. In one of his lyrical compositions Rumi claims' that he is not a Muslim, a Jew or a Christian. He is neither from East nor from West; neither from Land nor from Sea; neither from Iraq nor from *Khurasan*. He is neither of India nor of China nor of Balgaria. He is placeless and traceless. He is neither body nor soul, for be belongs to the Beloved. He has put duality away and has seen two worlds as one. One he sees and one he knows, one he sees and one he calls. Rumi's ethical philosophy is a culmination of Sufi beliefs and values. As an anti-establishmentarian, he has advanced liberal, horizontal and pluralistic values. He is sincere enough to stipulate that one moment of companionship with men of God is superior to hundred years of prayers offered to God. He is iconoclastic enough to suggest that being considerate to a fellow human being is better than going on pilgrimage to *Kabah*, for one human heart is superior to thousands of houses of God. He belongs to the religion of lovers is nothing but God. He is neither formalistic nor sanctimonious for religious symbols do not necessarily signify spiritual authenticity. Ethical values stem from self- realization leading to God-realisation. It is realization of God by recourse to love of God that can inculcate in us love and compassion for fellow human beings.

KABIR (1398-1481)

Kabir, a low-caste weaver was a North Indian sant who lived in Varanasi. He is claimed by both Hindus and Muslim but it is probable that his family converted to Islam one or two generations prior to his birth. Hindu traditions claim that he was a disciple of the Vaisnava Ramananda, although this would seem unlikely as the latter was born a century

earlier. Written in colloquial oral style Hindi, Kabir's poetry rejects the outer forms of worship as found in Islam and Hindu practices, rejecting the authority of both Veda and Qur'an, holding o the Sant ideal that sacred books are not necessary to human salvation. Along with the rejection of sacred texts and rituals. Kabir also lambasts as hypocrites the Brahmins and Imams, claiming that they are in ignorance of God. Kabir's poetry remains popular in Northern India, made known to the people through song and to the literate through the English translation of Rabindranath Tagore entitled *One Hundred poems of Kabir*, first published in 1915 and still available. In this work Kabir is identified as a mystical poet, but for other Indians of low-caste status his critique of caste enables him to be adopted as a figurehead of their aspirations for social and political reform. The largest and oldest collection of poems attributed to Kabir appears in the sacred text of the Sikhs, the *Guru Granth Sahib* and some Sikh traditions even claim that he was the guru of Nanak. The second source is the *Bijak,* the sacred text of the Kabirpanth is, the religious movement which has developed around Kabir and his teachings. Western scholarship has thrown some doubt on the authenticity of all the poems attributed to the sant, noting the variation of style and content, but he remains the epitome of the Northern Indian medieval sant, uncompromisingly worshipping a formless God with intense bhakti (devotion), attacking and challenging orthodoxy and hypocrisy in a unique, fearless style resonant with religious iconoclasm.

This heritage of liberality and diversity in religious background Kabir was able to utilize in a most remarkable way to evolve his own individuality in the history of Indian spiritual tradition. That he was not brought up wholly in any single religious tradition provided him with an opportunity to rise above existing creeds and to approach their underlying essence itself. While transcending the authority of dogma and formal religion, he derives his support from his essential unity with God, the Ever-Living. Thus, in a remarkably relaxed tone, he says:

> "If God should die, then we shall die look, But if God cannot die, then how can we die? Says Kabir, our soul has merged in his soul: We have become immortal, we have found infinite joy." (Singh, 2003, p.55)

Kabir refused to acknowledge caste distinctions or to recognize the authority of the six Hindu schools of philosophy nor did he set any store by the four divisions of life prescribed for *Brahmans.* He held that religion (*Dharma*) without devotion (Bhakti) was no religion at all (*Adharma*), and that asceticism, fasting, and alms-giving had no value if not accompanied by adoration (*Bhajand*). By means of his folksy poetry he imparted religious instruction to Hindus and Muslim alike. He showed no partiality to either but gave teaching beneficial to all. With determination he spoke and never tried to please the world.

With regard to religious conversion, Kabir was to argue that the solution did not lie in converting to Islam, but in recognizing the underlying eternal essence of all religions and relative nature of their forms. For him to be a Hindu or a Muslim or a Buddhist is to be a sectarian from the vantage point of which the universal, nature of Godhead or Ultimate Reality cannot he realized.

The perusal of scriptural compendia does not establish anyone to be a Pandit. A Real Pandit is one who has appreciated two and half words of love. Kabir is antidogmatic and antiorthodox. He has no set of absolute beliefs and values to offer with a view to achieving salvation or liberation. He offers no set of spiritual experiences practices and rituals also. He is not bound to my scriptural orthodoxy or orthopraxy. In his beliefs and values he is liberal rather iconoclastic. He refuses to be reduced to any neat identity. He is not ready to put on any tag or badge. He is not prepared to identify himself as a Hindu, Muslim, Buddhist or Christian. He does not claim to be a spiritual authority. He does not claim to be a realised soul. He claims neither to be religious nor irreligious, neither worldly nor other worldly, neither free nor bonded neither liberated nor attached etc. He is not caste-bound or creed-bound. He is convinced of the ultimate Reality or God. In the Indian literature the unreality of these caste distinctions has not clearly been mentioned. In the writings of Kabir, he says:

> "It is but folly to ask what the caste of a saint may be. The barber has sought God, the washer-woman and the carpenter. Even Ravidas was a seeker after God. The Ṛṣi Swapacha was a tanner by caste. Hindus and Muslims alike have achieved that End, where remains no mark of distinction."(John, 2006. p.44)

Kabir denounces what is irrational and inhuman in the division of society into castes. He says, "If you reflect on the origin of castes they came into being from one and the same. How it is that one is born. *Sudra*, and remains *Sudra* till his death...one makes a Brahma is thread oneself and then puts it on. The world is thus in confusion. If thou art a Brahmin, born of a Brahmin, why art thou not born in a different fashion? If you milk a black cow and white cow and then mix their milk, will you be able to distinguish the milk of one from the other." (Singh, 1934 p.216)

However, he is not an advocate of the ultimacy of any religious interpretation of the Supreme. He asks Hindus and Muslims to give up their conflicts and controversies with regard to their specific interpretations of Reality or Truth. All religions are embedded in the spiritual core which is universal, eternal and transcendental. He asks us all to abide by the imperatives of that spiritual core and not be bewitched by the apparent claims of religions.

Conclusion

Thus, Rumi and Kabir both espouse Universal religion. It is hoped that a comparative study of Rumi's and Kabir's views on the religion, man and God will lead to an atmosphere of religious pluralism and horizontalism. The relevance and significance of such an intellectual climate cannot be overemphasized in contempory India. The Conclusion section of the paper aims to examine all the ideas discussed in Rumi and Kabir. It is noted that while the principle of universal religion is an innovative construct in itself, it is also not without disadvantages. Various writers and thinkers were sincerely concerned with the rivalry, disharmony and conflict prevailing among the adherents of different religions, especially those who came later. The best way they thought of resolving this situation was to speak as originating from a religious source itself rather than any non-religious secular philosophy in terms of unity and universality. There is certainly no question that

differences would be significantly reduced, if not eradicated, if everyone agrees to any generally reasonable religious concept, which is also the nature and key concern of religion. But then it is also to be noted that these thinkers, though searching for commonalities, neglected, somewhat illegitimately, the essential disparities between religions that existed.

References:

- A Touch of Grace: Songs of Kabir. Translated by Linda Hess and Shukdev Singh. Boston, 1994.
- Afzaal, Ahmed. "Qur'an and Human Evolution." *The Quranic Horizons* 1, no. 3 (1996): 29-71
- Hakim, A. *Khalifa,The Metaphysics ;of* Rumi, Lahore 1933, 1948. Ahmad Aziz, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford, 1964
- Hick, John. "By Their Fruits You Will Know Them." In *The New Frontier of Religion and Science*, pp. 39-51. Palgrave Macmillan, London, 2006.
- Hourani, George F. (1985) *Reason and Tradition in Islamic Ethics* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hujwiri S. Makhdoom Ali, *Kashf-ul-Mahjowh,* Maktaba Thanavi Deoband.
- Iqbal A. M. (1989) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* Pakistan: Lahore. Iqbal Academy.
- Kamali. M.H. (2007) *Principles of Islamic Jurisprudence,* Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Long Martin, What is Sufism, London: Aleen and Unwin Ltd.
- M. Shaheed Sheikh (n.d), *Studies in Muslim Philosophy,* Lahore, Pakistan.
- Mehta, Rohit. J. Krishnamurti and Sant Kabir: A Study in Depth. Delhi, 1990.
- Mohan Singh, *Kabir and Bhakti Movement, 1934.*
- Nasr, S.H. (1966), *History of Islamic Philosophy,* New York: Rutledge Publications.
- Nicholson, R.A. (1967) *Studies in Islamic Mysticism*, Reprint Cambridge.
- *One hundred poems of Kabir*. Pan Macmillan, 2020.
- Qasim, A. (1976) *The Ethics of Al-Ghazzali: A Composite Ethics in Islam,* Selangor-Malaysia: Central Printing Sendirian.
- Rizvi. S.A.A. (1978) *A Histoy of Sufism in India,* New Delhi: Munshi Ram Manohar Lal Publishers Pvt. Ltd.
- Sharif, M.M., (1963), A *History of Muslim Philosophy* (Vol.1), Germany:Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- Singh, Pashaura. *The Guru Granth Sahib: canon, meaning and authority*. Oxford University Press, 2003
- Tagore, Rabindranath, and Evelyn Underhill, eds. *Songs of Kabir*. Macmillan, 1915.
- Tagore, Rabindranath. *Nationalism*. Penguin UK, 2017.
- *Westcott Kabir and the Kabirpanth* 2nd edition 1953

DR. SABA SAMREEN ANSARI

Ph.D., Department of History

AMU, Aligarh

SHER SHAH'S STRATEGIES TO ESTABLISH SUR EMPIRE IN THE LIGHT OF "TARIKH-I-DAUDI"

ABSTARCT

Sher Shah is one among those great personalities of history who had a humble beginning but succeeded in establishing powerful empire simply by his own exertions, merit and power of sword. Sher Shah did not belong to a rich family and not connected with a royal family or with any well-known military commander. He was a man without any high connections, influence or status and he did not get any support from anybody in his career. Whatever he achieved, he achieved by his own efforts, capability and make strategies**.** Sher Shah succeeded in achieving his ambition. He established the second Afghan empire of Surs in northern India. The author of Tarikh- i- Daudi, Abdullah describes in his book the strategies used by Sher Shah. Thus In this article I have discussed those strategies of Sher Shah which he applies to establish Sur Empire mainly based on the source Tarikh- i- Daudi.

The founder of Sur Empire Sher Shah was the son of Hasan Khan Sur. The first biographer of Sher Shah was Abbas Khan Sarwani. The author tells us that Sher Khan was born in the reign of Sultan Bahlol and was named as Farid.

‘‘ شیر خان درعہد سلطان بہلول متولّد شده نامِ او فرید نہادند’’

"Sher Khan dar Ahad- i- Sultan Bahlul mutawalid shudah wa nam- i- u Farid nihadand".[1]

When Sultan Bahlol Lodi ascended the throne, the grandfather of Sher Shah, Ibrahim Khan Sur by name, came to Delhi with desire of entering services. Sometimes, Ibrahim Khan and Hasan Khan joined the service under Jamal Khan Sarangkhani at Hisar Firoza.[2] Later, Sher Shah's father joined the service of *Masnad- i- Ali* Umar Khan Sarwani Kakbur, a close confident of Sultan Bahlol.[3]

Abdullah says that, after the death of his grandfather and his own father, in 1528 A. D., Sher Shah came to visit in Mughal camp and joined Babur's army. ***"If luck aided me and fortune stood, I could easily oust the Mughals from Hindustan."*** Sher Shah had

[1]*Tarikh- i- Sher Shahi,* Vol. I, Ed. Syed Muhammad Imamuddin, Zeko Press, Dhaka, Pakistan, 1964, p. 9.

[2] The name Hisar Firoza is derived from Sultan Firoz Shah Tughlaq who is said to have founded the place, see M.M. Juneja, *History of Hisar from inception to independence 1354- 1947,* Modern Book, Hisar, 1989.

[3] Abbas Khan Sarwani refers to him as *Khan- i- Azam* Umar Khan Sarwani Kakbur, *Tarikh- i- Sher Shahi,* p. 12.

expressed his intentions thus when he was in the service of the Mughul emperor Babur.After he had passed so time in Mughal army he carefully noted Mughal customs and the methods of government; that Mughal ruler has no order or discipline and that their king does not personally supervise the government but leave all the affairs of the state to their nobles and ministers in whose sayings and doings they put perfect confidence. These grandees act on corrupt motives in every case whether it is that of a soldier or a cultivator or a rebellious zamindar.[1] This was a defect which Sher Shah tried to rectify on coming to the throne in 1540 A. D.

Another strategy of Sher Khan Abdullah mention in his *Traikh- i- Daudi* that, On the death of Bibi Dudu, the administration fell wholly into the hands of Sher Khan who strenuously exerted himself to maintain the prosperity and reputation of the kingdom. He became virtual ruler of the kingdom. Sher Khan on his part, had not been idle, but had contrived to cultivate the friendship of a powerful Bengali nobleman, Makhdum Alam, Governor of Hajipur. But the king of Bengal Nusrat Khan became unhappy with Makhdum Alam and sends a large army under Qutub Khan, Governor of Mungher, to invade Bihar.[2]

Sher Khan tried to make a treaty in every way and behaved humble that could not be beneficial. But Qutub Khan did not agree. At last Sher Khan and his Nobles decided that this large group has no other option except to stand in row. In this way Sher Khan forced the group of Qutub Khan to use the rituals of the despoilment that took place in the past. Where they came Sher Khan’s rider became aware. One day Sher Khan appeared and walked a little further ahead of Qutub Khan. Continuing to pursue Qutub Khan, Sher Khan did this for a few days, even in the heart of Qutub Khan convinced that Sher Khan did not attack in the open field, he thought that it would be correct time to remove him from Vilayat Bihar, so to make the some Allegiance as a work, following the pursuit of Sher Khan with complete satisfaction. If Sher Khan was away from one side and the other side was nearby. One day suddenly Afghans attacked on the group of Qutub Khan who standing in the queue at the time of departure which was moving forward with carelessness. So this sudden invasion of Sher Khan disrupted the group of Qutub Khan. After obstinate fighting the Bengali troops were utterly defeated and immense booty fell into the hands of Sher Khan. In this process, Sher Khan gained a great reputation as an afghan champion.[3]

This victory was the turning point in the career of Sher Khan. Great as it was as military achievement, it was greater in its far-reaching political result. But for this victory, Sher Khan would never have emerged from his obscurity into the race for the Empire with the hereditary crowned heads like Bahadur Shah and Humayun. He thus became master of Bihar, to which he shortly added the stronghold of Chunar and its dependant lands, the celebrated fort of Chunar lies on the bank of the Ganges above Varanasi. It had been held under the late Sultan Ibrahim Lodi, by Taj Khan Sarangkhani.[4] Taj Khan was much under the influence of his wife Lad Mallika, who was childless yet a woman of "great sagacity and wisdom"[5] and beauty and accomplishments and who entirely possessed his affections. But Taj Khan’s sons murder unfortunately his father. After the death of Taj Khan as all Taj Khan's sons, except the murderer, were too young to be able to conduct the government and Lad Mallika, who had the affection of the garrison was appointed to manage the estate.

---

[1] Abdullah, *Tarikh- i- Daudi*, Ed. Sheikh Abdur Rashid, Dept. of History, AMU, Aligarh, 1954, pp. 154-55.
[2] Ibid., p. 155.
[3] Tarikh- i- Daudi, p. 156.

[4] Taj Khan was the son of Jalal Khan Sarangkhani, one of Sultan Ibrahim Lodis great Amirs.
[5] Abbas Sarwani, (Tr.) Elliot IV. P. 343.

Sher Khan learning this offered the widow marriage. She accepted the offer, so the celebrated Chunar fortress, its wide lands and immense treasure, passed into the hands of Sher Khan.[1] The treasury of Chunar fort proved very helpful in the expansion of Sher Shah's rule.

چو هنگامه رسیدن در رسد تنگ------با مردم خود کند کا مه دل آهنگ

زر یحانی رساند دیده را نور------- که نظاره میسر بنود از دور

Humayun was alarmed by the increasingly threatening posture of Sher Khan. He was informed that the number of Sher Khan's *sawars* was increasing rapidly as he was continuously recruiting them. When Humayun had started for Gujarat, Sher Khan had only six thousand *sawars* in his service, now he had seventy thousand *sawars* paying them twelve crore *tankas* as monthly salary. Humaytin was warned that if he would not march against Sher Khan that year, the latter may himself start against him. Humayun however delayed in starting the campaign. Sher Khan, on the other hand, deployed his son Jala1 Khan and Khawas Khan Senior along with other *Umara* toseize Bengal. When they entered Bengal, Sulman Mahmud found himself powerless against them and shut himself up inside the fort of Gaur. The Mghans surrounded and attacked the fort. Humayun however started his march and decided to occupy the fort of Chunar. When Sher Khan hearing this news that, Humayun Badshah come to Bengal, left the city Gaur which was called Lukhnowti and run towards the hill of Jharkhand. Three days after, come out from the city of Gaur Sher khan wrote to Jalal Khan, his younger son, that now I see the right policies that on the parts of Bengal which we have won, will be reach Rohtas. We work by keeping in mind the requirements of time and situation. You leaved Garhi and came to Jharkhand and clear the way for the Mughals through which they will enter in Bengal. The right thought would be brought to work so the campaign is same. After pass midnight Jalal Khan came out from Garhi and reached Sher Khan's army.[2]

Abdullah mention one more incident, when Sher Khan came to Jharkhand he had a lot of army. There was a famous king whose name was Maharatha cheer. Sher Khan attacked on him and to defeat him acquired countless goods and wealth. A part from this, imprisoned his nobles and his beautiful daughter also. An Afghan who imprisoned this beautiful princess (راجکماری) presented her infront of Sher Khan. Seeing her Sher Khan said that *"She is a trouble."* Don't keep it with you. Those people sitting nearby said that *"such a beautiful idol by which the Moon and Sun are ashamed can be called trouble."* Sher Khan replied, " *if I keep it in my house then it is true that I will be unaware of completion of all the tasks and duties of world and also that my age does not give permission that I spend time with this young beautiful women."* He also said, "It *should be sent Humayun Badshah, but kept in mind that he don't know that it sent by me."*[3]

He called two or three servants and told, sat on the princess in *Dolly* and said, *"You take it to Humayun camp and ask where is Sher Khan's camp? We have brought his wife. When Humayun heares this, immediatly want to see her. When he looks at this, will be imprisoned in its beauty and forget about the subject of the country and sultanate. Enjoyment of life and entertainment will make his army unusable and this is good time for us to do our work."*[4]

---

[1] Tarikh- i- Daudi, p. 158.
[2] Tarikh- i- Daudi, p. 162
[3] Ibid, p. 163
[4] Tarikh- i- Daudi, p. 163

Humayun did the same as Sher Khan said. When Humayun Badshah saw her, keep it with him and didn't go out of his room (خانہ) from two months. Even the day come when Sher Khan reached Rohtas and sent a message to the King of Rohtas.[1]

To conquer Rohtas Fort Sher Khan had adopted another strategy. He told the king that, "*Mughal come behind me. If you gave some place to our women, who weared Parda (حجاب) then it will be a great help from you.*" Sher Khan from his cheated conversation convinced the king. King gave a place in fort to stay the family of Afghan. Sher Khan created thousand *Dolis* and sent some experienced young soldiers to the side of fort and place women in some in *Dolis.*

At the time when guard (دربان) of the fort started inspecting the *Dolis,* Sher Khan sent an invitation to the king and said it is not fair to do Muslim women without parda (حجاب) infront of anyone and it will be the reason of our insult. The king stopped guards to inspecting the *Dolis.*

When all *Dolis* entered the fort, the Afghans left the *Dolis* and started the war and rose to the King's palace and sent one of his groups to the gate of the castle. According to his plan, he reached the door himself. Rohtas Fort, which was considered to be the highest in its lengths and strengths Sher Khan won easily it with his skilled army and intelligence.[2]

Humayun stayed in the city of Gaur for three months, which he passed in pleasure and enjoyment. When he heared the news that Sher Khan continuously conquer Banaras, Chunar, Jaunpur, then he come back. Humayun crossed the river Ganges and reached Chausa, a place at the boundary between Bihar and Uttar Pradesh. Sher Shah also reached there. Ultimately, in 1539 A. D. Sher Khan had to face Humayun at Chausa, 10 miles South- West of Buxer, on the frontier between Bihar and Orrisa. Sher Shah's tactics in this was to tire out the Mughal. Sher Khan related to have once told one of his attendants, that in a dream which he had, "*he and Humayun Badshsh had alighted from their horses, and struggle for life. Humayun threw him upon the ground and raise himself.*" He then called upon all present to hear the meaning of this vision, which he considered as a favorable omen: Humayun had thrown me upon the ground. It means that, "*the land hand over to me himself gone another country*." Taking the right decision from this meaning said, "*Insha Allah, very soon I will get the Hindustan from the Mughal.*"[3]

Afterwards, Sher Khan gave a rude shock to the Mughals, who received two successive drubbings at Chausa and Qannauj. The ambitious Afghan's dream of driving the Mughals out of the country came true. From Bengal to Punjab and Agra to Mandu, several small time chieftains were subjugated. Sher Khan from a petty chieftain had become the Badshah of Hindustan. The Mughals attributed their shocking defeats to the hands of God or the treachery of the Afghans. They ignored Sher Khan's cool, calculated use of opportunities and resources which came in his way. He not only recruited and mobilized the Afghans, but also led them to victory employing strategies and tactics which were truly in genuine.

---

[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 164.
[3] Tarikh- i- Daudi, p. 165.

BIBLIOGRAPHY

1. Abbas Khan Serwani, *Tarikh- i- Sher Shahi*, Vol. I, Ed. Syed Muhammad Imamuddin, Zeko Press, Dhaka, Pakistan, 1964.
2. Abbas Sarwani, (Tr.) Elliot IV. Elliot and Dowson, *History of India as told by own historians; the Muhammadan period, Vol. IV,* Sushil Gupta Publications, Calcutta, 1871.
3. Abdullah, *Tarikh- i- Daudi*, Ed. Sheikh Abdur Rashid, Dept. of History, AMU, Aligarh, 1954.
4. Abdullah, *Tarikh- i- Daudi*, Tr. Dr. Muhammad Asim Azmi, Qutub Khan e Amjadia, 425, Matia Mahal, Jama Masjid, Delhi.
5. Abdullah, *Tarikh- i- Daudi*, Tr. H. M. Elliot and John Dowson, *History of India, as told by its own historians: the Muhammadan period,* Vol. IV, Low Price Publication, New Delhi, 1867-77, Reprint, 2001.

Dr. NAFISA AMIN

Translator

Telangana State Archives &

Research Institute and District Gazetteers Department(Higher Education) Hyderabad

BHAKTI MOVEMENTS: A COMPARATIVE STUDY

Abstract:

The Bhakti movement refers to the theistic devotional trend that emerged in medival Hinduism and later revolutionised in eight-century South India. The Sanskrit word Bhakti is derived from the root Bhaj which means "divide, share, partake, participate to benlong to". The verse is notable for the use of the word Bhakti, and has been widely cited as among the earliest mentions of "the love of God". The terms 'Bhakti' and 'God' meant the same in this ancient text as they do in the medieval and modern era Bhakti traditions found in India. The Bhakti movement originated in South India during the seventh to eight century CE, spreed northwards from Tamilnadu through Karnataka and gained wide acceptance in fiftheenth century Bengal and northen India.The movement started with the Saiva and the Vaisnava Alvars, who lived between 5th and 9th century AD. There efforts ultimately helped spread bhakti poetry and ideas through out India by the 12th to 18th century CE. The alvars, which literally means "those immersed in God" where vaishnava poet-saints who sang praises of Vishnu as they travelled from one place to another. They established temple sites such as srirangam and spread ideas about Vashnavism. The Bhagvata Purana's references to the South India Alvar saints, along with its emphasis on bhakti, have led many scholars to give it South India origins through some scholar's question whether this evidence excludes the posibilits. That bakti movement had parallel developments in others parts of India. According to Wendy Doniger the nature of Bhakti movement may have affected by the "surrender to God" daily practices of Islam when it arrived in India. In turn it influenced devotional practices in Islam such as Sufism and other religions in India from 15th century on words, such as Sikhism, Christianity and Jainism. The bhakti movement witnessed a surge in Hindu literature in regional language, particularly in the form of devotional poems and music.

Key words: Bhakti Movements, Sufism, Vaishvanism, Christianity, Religious Devolopment, Devotion.

An important landmark in the cultural history of medieval India was the silent revolution in society brought about by a galaxy of socio - religious reformers, a revolution known as the Bhakti movement. The word Bhakti is very familiar word in the Hindu religious system. It is derived from Sanskrit root word Bhaja. Whose literal meaning is 'to utter'. The Bhakti movement refers to the theistic devotional trend. George A Grierson, based on the above definition constructed a historical account of Vaishnavism and called it the "Ancient monotheistic religions of India". He traced the antecedents of this religion

to the Bhagavat Gita and the Mahabharata.[1] He was the first one to link the medieval Hindi poets with the ancient, religion of Bhakti and speak of other collection expression and their resurgence as "Bhakti Movement". This movement was responsible for many rites and rituals associated with worship of God by Hindus, Muslims, Sikhs of India subcontinent. For example, kirtan at a Hindu Temple, Qawaali at a Dargah (by Muslims), and singing of Gurbani at a Gurdwara are all derived from the Bhakti movement of medieval India (800-1700).

The social, political, cultural and religious Movements that emerged in various parts of India during mediaeval times tried to bind the people together with a harmonious cord. In this regard the Bhakti movement plays a prominent role. The contemporary society was in chaos with disorder everywhere. The Bhakti movement tried to reinstate the chaotic society then by means of hovel ideology. This attempt made by the founders of the Bhakti movement contributed much towards the cultural revival in India. Apart from the Hindu religion, there were other religions like Jainism, Buddhism and Islam. But it was the Hindu and Islam religion that gained a lot of popularity. In those days, due to the patronage of the Mughal rulers the Islam religion spread to several places in India at that time. In between the eighth century and thirteenth century A.D. the spiritual world of India experienced a revolutionary change. Inspired by the ideology of Advaitabaadi Sankaracharya, Vishistha Dvaitabaadi Ramanuj and Dvaitadwaitabadi Nimbakacharya the people started believing the illusionary world as real; equal importance was given to both Jeevatma and Paramatma. In simple words to say, from the last part of the thirteenth century till the seventeenth century, the numerous changes taking place in the world of religion in India gave birth to the Bhakti movement. After the birth of Ramananda in 1399 A.D., North India experienced a whole new transformation as Ramananda initiated the Vaishnava Dharma there on the basis of the Bhakti movement and gradually turned it into a social revolution. It is worth mentioning that the saints who were bomb during the fourteenth and fifteenth century, took upon themselves the noble task of transforming the Bhakti movement into a dynamic movement so that it may reach the unreached, isolated ones in society with its gradual expansion and find firm and strong footings in society. A peep into the history of the Bhakti movement in South India, will make one realize that the Bhakti movement there, was the after effect of a number of socio religious contradictions, superstitions and exploitative attitude of the priesthood and powerful in society. Buddhism and Jainism were prevalent in South India earlier to the sixth century. The Bhakti movement there started as a 'Weapon' to counter the existing Buddhist and Jain religion.

The Bhakti movement regionally developed around different Gods and Goddesses, and some sub-religions were Vaishnavism (Vishnu), shaivism (Shiva), Shaktism (Shakti Goddesses), and Smartism. Bhakti movements preached were using the local languages so that the message reached the masses. The movement was inspired by many poet –saints, who shampooed a wide range of philosophical positions ranging from theistic dualism of Dvaita to absolute monism of Advaita Vedanta. The movement has traditionally been considered as an influential social reformation in Hinduism, and provided an individual-focused alternative path to spirituality regardless of one's caste of

[1]George A. Grieson, Narayana and the Bhagavatas, Bombay, 1909, p.8.

gender.[1] Postmodern scholars question this traditional view and whether the Bhakti movement ever was a reform or rebellion of any kind. They suggest Bhakti movement was a revival, reworking and recontextualisation of ancient Vedic traditions.

The Bhakti movement originated in South India during the seventh to eighth century CE, spread northwards from Tamil Nadu through Karnataka and gained wide acceptance in fifteenth-century Bengal and one place to another northern India. The movement started with the Saiva Nayanars and the Vaisnava Alvars, who lived between 5th and 9th century AD. Their efforts ultimately helped spread bhakti poetry and ideas throughout India by the 12th -18th century CE. The Alvars, which literally means "those immersed in God", were Vaishnava poet-saints who sang praises of Vishnu as they travelled from, they established temple sites such as Srirangam, and spread ideas about Vaishnavism. Their poems, compiled as Alwar Arulicheyalgal or Divya Prabhandham, developed into an influential scripture for the Vaishnavas. The Bhagavata Purana's references to the South Indian Alvar saints, along with its emphasis on Bhakti, have led many scholars to give its South Indian origins, through some scholar's question whether this evidence excludes the possibility that bhakti movement had parallel developments in other parts of India.The Middle Ages were by and large an age of realizing the path of Bhakti. This new found form of Bhakti didn't remain confined to South India alone. In fact, it spread to the whole of India. In various parts of India, the exponents of Bhakti such as Ramananda, Kabir, Tulsidas, Nanak, Tukaram, Jnandeva, Eknath, Vallabhacharya, Chaittanyadeva, Sankaradeva, Madhavadeva, Mirabai etc. tried to reinstate the socio-cultural as well as economic condition of India by means of Bhakti.

According to Wendy Doniger, the nature of Bhakti movement may have been affected by the "surrender to God" daily practices of Islam when it arrived in India.[2] In turn it influenced devotional practices in Islam such as Sufism,[3]and other religions in India from 15th century onwards, such as Sikhism, Christinity,and Jainism. The Bhakti movement witnessed a surge in Hindu literature in regional languages, particularly in the form of devotional poems and music. The leader of this Hindu revivalist movement was Shankaracharya, a great thinker and a distinguished philosopher. And this movement was propounded by Chaitanya Maha Prabhu, Namadeva, Tukaram, Jayadeva.

The Bhakti Movement of Hinduism saw two ways of imaging the nature of the divine (Brahman) Nirguna and Saguna[4]Nirguna Brahman was the concept of the Ultimate reality as formless, without attributes or quality. Saguna Brahman, in contrast, was envisioned and developed as with form, attributes and quality.[5]The two had parallels in the ancient pantheistic unmanifest and theistic manifest traditions, respectively, and traceable to Arjuna –Krishna dialogue in the Bhagavad Gita. It is the same Brahaman, but

---

[1] Schomer & McLeod (1987), pp. 1-2.

---

[2]Bhakti, Encyclopaedia, Britannica (2009).
[3]Gavin Flood (2003), The Blackwell Companion to Hinduism. Wiley-Blackwell. p.185 ISBN 978-0-631-21535-6.
[4]Karen Pechilis Prentiss (2014), The Embodiment of Bhakti, Oxford University Press, ISBN 978-0195351903, p.21.
[5]Jeaneane D. Fowler (2012), The Bhagavad Gita, Sussex Academic Press, ISBN 978-1845193461, pp. xxvii-xxxiv.

viewed from two perspectives, one fom Nirguni knowledge-focus and other from Saguni love–focus, united as Krishna in the Gita.[1] Nirguna bhakta's poetry were Jna-Shrayi, or had roots in knowledge. Saguna bhakta's poetry were Prema-sharayi, or with roots in love. In Bhakti, the emphasis is reciprocal love and devotion, where the devotee loves God, and God loves the devotee.

Jeaneane Fowler states that the concepts of Nirguna andsaguna Brahman, at the root of Bhakti movement theosophy, underwent more profound development with the ideas of Vedanta school Hinduism, particularly those of Adi Shankara's Advaita Vedanta, Ramanuja's Vishishtadvaita Vedanta, and Madhvacharya's Dvaita Vedanta. Two 12th-century influential treatises on bhakti were Sandilya Bhakti Sutra – a treatise resonating with Nirguna-bhakti, and Narada Bhakti Sutra – a treatise that leans towards Saguna-bhakti. Nirguna and Saguna Brahman concepts of the Bhakti movement has been a baffling one to scholars, particularly the Nirguni tradition because it offers, states David Lorenzen, "heart-felt devotion to a God without attributes, without even any definable personality".[2] Yet given the "mountains of Nirguni bhakti literature", adds Lorenzen, bhakti for Nirguna Brahman has been a part of the reality of the Hindu tradition along with the bhakti for Saguna Brahman.These were two alternate ways of imagining God during the bhakti movement.

The movement's major achievement was its abolition of idol worship. The leader of the bhakti movement focusing on the Lord as Rama was Ramananda. Very little is known about him, but he is believed to have lived in the first half of the 15th century. He taught that Lord Rama is the supreme Lord, and that salvation could be attained only through love for and devotion to him, and through the repetition of his sacred name. Chaitanya Mahaprabhu was an ascetic Hindu monk and social reformer in 16th century Bengal. A great proponent of loving devotion for God, bhakti yoga, Chaitanya worshiped the Lord in the form of Krishna. Sri Ramanuja Acharya was an Indian philosopher and is recognized as the most important saint of Sri Vaishnavism. Ramananda brought to North India what Ramanuja did in South India. He raised his voice against the increasing formalism of the orthodox cult and founded a new school of Vaishnavism based on the gospel of love and devotion. His most outstanding contribution is the abolition of distinctions of caste among his followers. Followers of Bhakti movement in 12th and 13th Century included saints such as Bhagat Namdev, and Saint Kabir Das, who insisted on the devotional singing of praises of lord through their own compositions.

Social impact

The Bhakti movement was a devotional transformation of medieval Hindu society, wherein Vedic rituals or alternatively ascetic monk-like lifestyle for moksha gave way to individualistic loving relationship with a personally defined god. Salvation which was previously considered attainable only by men of Brahmin, Kshatriya and Vaishya castes, became available to everyone. Most scholars state that Bhakti movement provided women and members of the Shudra and untouchable communities an inclusive path to spiritual salvation. Some scholars disagree that the Bhakti movement was premised on such social inequalities.[3]Poet-saints grew in popularity, and literature on devotional songs in regional

[1]Jeaneane D. Fowler (2012), The Bhagavad Gita, Sussex Academic Press, ISBN 978-1845193461, pp.207-211.
[2]David Lorenzen (1996), Praises to a Formless God "Nirguni Texts from North India, State University of New York Press, ISBN 978-0791428054, p. 2.
[3]Peter van der Veer (1987), [Taming the Ascetic- Devotionalism in a Hindu monastic Order], Man, New Series, Vol.22, No. 4, pp 680-695.

languages became profuse. These poet-saints championed a wide range of philosophical positions within their society, ranging from theistic dualism of Dvaita to absolute monism of Advaita Vedanta.

Sikhism

In Sikhism, "nirguni Bhakti" is emphasized – devotion to a divine without Gunas (qualities or form), but it accepts both nirguni and saguni forms of the divine.[1]While Sikhism was influenced by Bhakti movement, and incorporated hymns from the Bhakti poet saints, it was not simply an extension of the Bhakti movemen. Sikhism, for instance, disagreed with some of the views of Bhakti saints Kabir and Ravidas.Guru Nanak, the first Sikh Guru and the founder of Sikhism, was a Bhakti saint. He taught, states Jon Mayled, that the most important form of worship is Bhakti. *Nam-simran*– the realisation of God – is an important Bhakti practice in Sikhism.[2]Guru Arjan, in his *Sukhmani Sahib*, recommended the true religion is one of loving devotion to God.[3] The Sikh scripture Guru Granth Sahib includes suggestions for a Sikh to perform constant Bhakti .The Bhakti themes in Sikhism also incorporate Shakti(power) ideas. Some Sikh sects outside the Punjab-region of India, such as those found in Maharashtra and Bihar, practice Aarti with lamps in a Gurdwara. *Arti* and devotional prayer ceremonies are also found in Ravidassia religion, previously part of Sikhism.[4]

Buddhism & Jainism

Bhakti has been a prevalent practice in various Jaina sects, wherein learned Tirthankara (Jina) and human gurus are considered superior beings and venerated with offerings, songs and Āratī prayers. John Cort suggests that the bhakti movement in later Hinduism and Jainism may share roots in vandan and pujan concepts of the Jaina tradition. Medieval-era bhakti traditions among non-theistic Indian traditions such as Buddhism and Jainism have been reported by scholars, wherein the devotion and prayer ceremonies were dedicated to an enlightened guru, primarily Buddha and Jina Mahavira respectively, as well as others.[5] Karel Werner notes that Bhatti (Bhakti in Pali) has been a significant practice in Theravada Buddhism, and states, "there can be no doubt that deep devotion or bhakti / bhatti does exist in Buddhism and that it had its beginnings in the earliest days".[6]

Christianity

Bhakti, according to William Dyrness, has been a "point of convergence" between Christian gospel tradition and the Hindu devotional tradition. It has helped Indian Christians devote themselves to God as distinct from his creation, and as a personal being to love, to expect grace from, through self-giving devotion. Songs were composed by poets such as A.J. Appasamy, Sadhu Sundar Singh and other early converts in the early twentieth

---

[1]Mahinder Gulati (2008), Comparative Religious And Philosophies: Anthropomorthism and Divinity, Atlantic, ISBN 978-8126909025, p.305.
[2]Dalbir Singh Dhillon (1988). Sikhism, origin and. Atlantic Publishers. p.229.
[3]Singh, Nirmal (2008). Searches in Sikhism (First ed.). New Delhi: Hemkunt Press . p.122. ISBN 978-81-7010-367-7.
[4]Ronki Ram(2015). Kunt A. Jacobsen,ed.Routledge Handbook of India. Routledge. pp.3792380. ISBN 978-1-317-40358-6.
[5]Karen Pechelis(2011), The Bloomsbury Companion to Hindu Studies(Editor: Jessica Frazier), Bloomsbury ISBN 978-1472511515, pp.109-112.
[6]Karel Werner (1995), Love Divine: Studies in Bhakti and Devotional Mysticism, Routledge, ISBN 978-0700702350, pp.45-46.

century that were rich in lyrics and brought out the mysticism, legends and meaning of Christianity. According to Kugler, some of the pioneers of bhakti in Christian sects in India include Murari David.[1]

Sufism

The sufi stream came to India when sufi thought was delinked from natural mysticism or was not playing and active role in bringing about any social transformation as the Qarnatrians or Shah Inayat tried to do. It was Institutionalized into different silisilahs and each confined it self to a vilayat (i.e domain). The major silisilahs in India were Chisti, Qadri, Naqshbandi and Suharwardy Abul Fazal in Ain-i-Akbari gave a list of all that existed during his time, with some details leading Sufis.The first sufi teacher came to India was Khwaja Moinuddin Chisti, who arrived in Delhi in 1193 and settled in Pushkar in Ajmer. He had both Hindu and Muslim followers. We are all familiar with the 'Urs' at his dargah in Ajmer, to which flocks of followers came, treating it as a major pilgrimage centre even today. As mentioned, these sufis, were Islamic mystics who sought the path of salvation through an ardent and passionate love for God. The teachings of the Sufis greatly influenced not only followers but many saints of the bhakti tradition who come to combine in themselves, Sufi and bhakti teachings.[2]

At the closure of the discussion of this particular chapter it can be concluded that both revolutionary change to an era in his own right. Such great personalities, by dint of their merit and ability, can mould generations and bring historic change to human mindset and society at large. As per the motto of the Bhakti movement, these preachers cum social reformers tried to cut through the barriers of caste and other vices of social life that was a barrier in the path of development and growth of liberalism in the human mind for the long-term development of society. Both Sankaradeva and Kabirdas realized the flaws present in their respective societies and offered remedial measure for those. Through their intelligence and Prema Bhakti (loving devotion), they got into the skin of the prevailing problems and sought for long term solution to such problems. Their Bhakti was and for the betterment of humanity. The Bhakti movement took some time to reach Eastern India (Assam in particular). But making its journey through North India and enriched by the teachings of Kabirdas, the Bhakti movement made a deep impact in Assam and Assamese society. From the historical point of view, this overwhelming flow and popularity of the Bhakti movement was a golden feature to the religious history of the Middle Ages in India. On the backdrop of this unique realization was the harmonious assimilation of caste, creed, religion, society, culture, language, etc. Both Sankaradeva and Kabirdas provided such elements to a backward society for its upliftment that it did more than expectance. The idea of the Bhakti Dharma has developed and got enriched too, over the ages. Both Sankaradeva and Kabirdas have a significant role to play in this regard.

[1]Anna Sarah Kugler, Guntur Mission Hospital, Gunter, India, Women's Missionary Society, the United Lutheran Church in America, 1928, p.39

[2]Abul Fazl, Ain-i-Akbari, Vol. 2 & 3, pp 388-423.

DR. JITUL ALI
Assistant Professor
Deptt. of Persian, Saraighat Collage
Changsari, Kamrup (Assam)

MALIKU’SH SHU’ARA BAHAR AND NATIONALISM IN HIS POETRY

ABSTRACT:- Maliku’sh Shu’ara Bahar is regarded as one of the greatest nationalist poets who contributed a lot for the development of new movement in Iran. In addition to a poet, he was a great statesman, journalist, historian and reputed professor of literature. Although he was 20th century poet, his poems were fairly traditional and strongly nationalistic in character. Bahar is also regarded by many scholars as one of the greatest Iranian poets in the past 200 years. In this paper, attempts have been made to highlight the life & works and about the nationalism in his poetry of this great poet.

KEY WORDS:- nationalism, maliku’sh shu’ara, majlis, Qajar, culture.

INTRODUCTION:- Maliku’sh Shu’ara Bahar was born in 1886-7 A.D in Mashhad, the capital city of Khurasan. His real name was Muhammad Taqi Bahar but he is better known as Maliku’sh Shu’ara Bahar. His father’s name was Mirza Muhammad Kasim Saburi who held the title of Maliku’sh Shu’ara (Poet-laureate) in the court of Muzaffar’ud-Din Shah, the fifth Shah of Qajar dynasty reigned from 1896-1907 A.D. Bahar began his primary education when he was three years old. His mentor was his father. In addition to the private schooling Bahar also attended one of the traditional schools e.i. *Muktab Khaaneh* in Mashhad. It has been documented that Bahar could recite by heart a very good portion of the Holy Quran at a very young age. To complete his knowledge of Persian and Arabic, he also attended the classes of the literary skilled persons such as Adib Nishapuri and Ali Darehgazi for many years.

Maliku’sh Shu’ara Bahar composed Persian poems in all forms like *qasida, ghazal, rubai, qitta, masnavi* etc., but he was well versed and famous for his *qasida* writings. He was the greatest nationalist poet of Iran, who voiced the sentiments of nationalism employing the florid style of the earlier poets. Bahar tried to create awareness and motivate the new generation of Iran so that they can fight for their own rights and fate through his poetries. When Bahar was elected to the third *Majlis*, he condemned the privilege classes and their dishonest treatment of the common people in many of his poems. Bahar didn’t support the policy of Qajar rulers as they tried to sell Persia’s natural resources in the hand of Russia and England. He was totally against of foreign interference in Persia and the motives of the Shah of Iran, which can be seen in the theme of one of his poetries. He says as follows:-

It is a mistake to talk about freedom with Shah of Persia.
The affairs of Persia rest with God.
The religion of the Shah of Persia is different from all religions.
The affairs of Persia rest with God.

In this famous *mustazad* Bahar strictly condemned the Qajar rulers for the miseries of Persia. According to him if the Qajar rulers did not welcome the foreign countries like Russia and England by giving concessions and taking loans, Persia never underwent such type of miseries. He clearly describes the Qajar rulers as hypocrite and most unpatriotic rulers of Persia.

Bahar also began his career as a nationalist poet. His early poems generally take up topical themes and are notable for their vigour and freshness. They were written to arouse the people about the urgent social and political issues, and as such a vividly reflect the spirit of the period. Bahar also participated in the political struggle for constitutionalism and democratic freedom and his poetry expresses new subjects, new feeling and new aspects keeping himself abreast with the speech and rhythm of his age.

Bahar basically reflects the heart rent of the very idea of bondage of every sort of Iran through his poetry and also the economic servitude to European nation. His poetry also agitated to terminate the religious thralldom to the arbitrary will of the Mullahs. He has also lamented the woes of Iran in his poem. The same poet Bahar has written a well known poem on Viscont Adward Gray of Fallodon, the British foreign secretary, through which he criticized him openly for the wrong policies towards Iran and India. He says:-

What better fame could one wish than to hear it rumoured in the world
That India and Iran became desolate by (the policy of) Sir Edward Grey!

According to the great poet Bahar the main cause of the decline of Iran lay in the indolence, luxuries and indifference of the Qajar kings towards their subjects. He therefore welcomed the event fall of the Qajar dynasty in 1925 A.D. in these words:-

Gone is the rule of the Qajar; after sickness come its death,
Stupidity, indolence and frivolity have revealed their hideous end;
And in place of indolence and stupidity have come smartness,
Skill and vigilance.

Modern Persian poetry bears the idea of social and political condition of Iran. The modern Persian poets express the conditions of common people and the characters of the ruling classes and about their hypocrisy. They also say about inheritance of foreign countries like Russia and Britain.

He composed many patriotic poems. Some of them are *Payam-i-Iran, Dar mulk-i-Iran, Sakut-i-Shab, Iran Iran Payandabad, Nemand, Ai Surkh* etc. His poetry bears the ideas of nationalism. Remembering the ancient glory of Iran, he says in his poem *Payam-i-Iran* (The message of Iran) that…..

Beware, because Iran is giving message to you,
You are given that with respect and pride
The morning breeze which blow over the land of your country
Conveys you salaam from the sacred land of their forefather

The poem *Payam-i-Iran* written by Bahar is the best example, through which the poet has expressed the idea of nationalism. He tries to draw the attention of new generation of Iran about the present social condition by remembering their forefather's dedication towards their own motherland. He has appealed the new generation of Iran to carry on the glory of Iran which was in past, basically the old tradition and custom existed in ancient Iran. For that they should follow the way or customs of their forefathers. According to him, it will be real homage to them. The new generation is the possessor of that quality

through which they can change the whole society. But today they have lost their own confidence. They should be motivated so that they could realize their own strength.

In one of his poems Bahar blames and makes Iranian people responsible for the miseries of their own country. He says in his great poem *Nemanod* that:—

In the city of bondage, the affection and the belief of the beloved are not remain.
It does not remain the mystery under the cap of love and the reality.
As you are not the possessor of heart, what will be the benefit of the existence of soul, till the mirrors do not be, as Alexander is also not remaining?

In one of his poem entitled *AI SURKH* (Oh the sky), which is regarded as one of the greatest revolutionary poetry of Bahar, he says as follows:-

Alas! I could not see the appearance of the union of beloved, there came the moment of separation and brought many sorrows and sufferings.
I shed blood while crying so as to open the knot of work. Alas! The blood of my heart and eye has been mixed.

What an ill treating you are, O' sky!
What a crooked you are O' Sky!
You possess an eye of hatred, O' sky!
You posses neither a religion nor a custom! O' sky.

The poet Malikush Shu'ara Bahar depicts the picture of sad and sorrowful condition of the downtrodden Iranian people throughout this poem. Today their condition doesn't bear any resemblance with that of the past. According to him once upon a time the motherland was looked like the rose garden of heaven with sweet scented flowers and chirping birds within it. But now those beautiful rose gardens have become the prey of tigers and dwelling place of owls. In the golden days of the past the Iranian soldiers sacrificed their lives for the sake of the honour of the country. But now due to their feelings the once feared by all, strong Iranian military base is slowly getting destroyed. . Iran now a days, is mere a relic of an opulent past. She has become lonely in the assembly of the world. This deplorable stage of the motherland smites the heart of the poet. At last the poet makes the sky responsible for this ill-treatment. According to him the sky is a crooked one, with a hateful eye, having no religion or custom.

Addressing the new generations, the nationalist poet Maliku'sh Shu'ara Bahar says in many of his poems that they should aware of the condition and customs of their own country. They should also try to preserve that old customs, culture and heritage. He says as follows:--

Every evil which the people suffer comes from the elite;
I seek justice against the elite,
Which is the person, who is free from the tyranny of the elite?
I seek justice against the elite!

His poetry although written in essentially classical Persian style, was unique in his expression of modern social and criticism of his country and government often in biting satire. His acceptance of tradition however doesn't interfere with his responsiveness to the contemporary thought and problems. Indeed the secret of his greatness lies in the fact that he combines to assimilate new ideas. As he says in his poem *IRAN IRAN PAYANDEHBAD* (Iran, Iran long live..) as follows:------

Iran long live and be graceful among the Arean races, May the lightening of Kayans (ancient dynasty of Iran) is luminous while the flag of the kingdom of Jamshed is flying.

The territories are green and pleasant with the greenness of the (Iranian) flag, and its whiteness indicates the white (holy) square of king Jamshed,

Bahar in his poem *Dar Mulk-i- Iran* expresses the past glory of Iran and tried to realize the new generation of Iran that how powerful leaders, kings and soldiers were there in their own country. He says as follows:-

There had been many ups and down in the kingdom of Iran and the cradle of the lions (that is the heroes of Iran)

Due to ignorance, O God! We do not know our value, why are we like the dead in our life time.

The poet has mentioned about the ups and downs of the fate of Iran throughout this poem. He said that once upon a time Iranians were on the top and ruling over the world. One who tried to challenge them, they used to give their answer with sword rather than idle talk. They also never compromised with their fate in the time of troubles. He said that during the days of Jamshid and Kaikhusraw none could dare to challenge them all over the world. But now a day the golden days of Iran have passed away. All the glories and the powerful kings are also passed away. Today Iran becomes the place of ignorant or cowards. So the poet requests them to get up from the slumber of negligence and ignorance and also requests to do something for the benefit or development of the country.

CONCLUSION:- Malik'ush Shu'ara Bahar, the greatest nationalist poet of Iran, voiced the sentiments of nationalism employing the florid style of the earlier poets. He tried to create awareness and motivate the new generation of Iran through his poetries so that they can fight for their own rights and fate. Bahar also tried to draw the attention of new generation of Iran about the present social condition by remembering their forefather's dedication towards their own motherland. He appealed the new generation of Iran to carry on the glory of Iran which was in past, basically the old tradition and custom existed in ancient Iran.

Reference Books:-

1. Rahman, Munibur. (1955) Post-Revolutionary Persian Verses. Aligarh, India.
2. Bahar, Muhammad Taqi, (1367H.) *Diwan-i-Bahar.* Tehran.
3. Browne, E.G. (1914) The press and poetry of Modern Persia. Cambridge
4. Browne, Edward.Granville.(1910) The Persian Revolution of 1905- 1909, Cambridge.
5. Davar, F.C.(1953) Iran and Its Culture. Bombay.
6. Ahmed, Dr. Rekibuddin. (2003), A selection of Modern Persian Poetry. (Com) Arash Publication New Delhi.
7. Asif, Mazhar. (2005) *Adabiate-e-Classic-o-Jadeed. (hissa –i-nujum)* vol-I, Mozaffarpur (Bihar).
8. Hakim, Dr. Ismail. (1373 H) *Adabiyat –i- Maasir.* Tehran.
9. William, A.V. (1920) Early Persian Poetry. Macmillan Company, U.S.A.
10. Wilber N. Donald, (1975) Iran, Past and Present, London.

-----0-----

MOHD AQIB

Ph.D Scholar, Department of Persian

University of Delhi, New Delhi

IMPORTANCE OF SIYAR-AL-MUTA'AKHKHIRIN IN DURING 18TH CENTURY

Abstract:-

Ghulam Husain Khan Tabatabai was born on 1140 A.H/1728 A.D at Shahjahanabad where his incredible granddad had moved from Azimabad. He could be a celebrated Persian writer and composition essayist of the 18th century. He went through most of his life at the court of Delhi, alongside his father dwelled for numerous a long time at the court of the Nawwab of Bengal, Bihar and Orissa. It grasps around seventy a long time and manages a total understanding of the occasions which caused the ruin of the Mohamedan control, and the height of the Mahrathas, Tabatabai is considered to be an author of tall calibre who stands tall among all his modern scholars. He composed Persian poetry under the name of ''Wafa'' and wrote prominent works on the subject of history namely *Masnavi-e-basharatul-amamah and* Siyar-al-muta'akhkhirin.

Introduction:-

Siyar-al-muta'akhkhirinis a very important source of Indian history composed by Tabatabai in the years around 1195 A.H/1781 A.D. The book is dedicated to Warren Hastings. Tabatabai joined the court of Raja Ram Narayan, the governor of Azimabad at an early stage of his life and later he was promoted to the Mansab-e haft Hazari.

A history of Timurids from the death of Aurangzeb to the departure of Nadir Shah in 1152 A.H/1739 A.D. This first chapter is about the death of Aurengzeb and the contest of his sons for the throne. Prince Mohammad Azim enters the king's camp and ascends the throne. Prince Mohammad Muazem quits Kabul, and ascends the throne under the title of Bahadur-shah.

History of Bengal from the death of Shuja-al-Daulah in 1151 A.H/1739 A.D to 1195 A.H/1781 A.D. the Second chapter has dissensions at court, and in all parts of the empire, owing to the contest for power between the Emperor and the Sayyids, which led to the downfall of the house of Timurids. A coalition between Sayyid Hussain Ali Khan and the Maratha chiefs, against the Emperor. Accession of the influence of Eteqad Khan and Rukuddaulah at the court of Delhi. Return at Hussain Ali Khan from the Deccan to Delhi, and his reception at court. A continuation of the history of India from 1153 A.H/1740 A.D to 1195 A.H/1781 A.D. The third chapter is the commencement of the intrigues of Nizam-ul-Mulk against the Sayyids. He proceeds to Deccan. The success of Abd-us-Samad khan against some insurgents in the Punjab and Kashmir. Battle of Assere between Dilaver Ali Khan and Hussain Ali Khan, the general of Nizam-ul-Mulk, in which the former is defeated and lost his life. The minister Sayyid Hussain khan marches to Deccan. His hand is written works from Sair-ul-Mutakharin, which are kept in Library, Salar Jung Museum MS No. 305 and were written in 1195 / 1781 AD, seem to be written by Ghulam Husain. Therefore He was one of the best Persian composers and his letters and writings were highly praised in that period.

This copy contains the whole work. In the Khatima, on folios 481_v the history of Alamgir's reign is reviewed in an abridged form. List of contents at the beginning for Vol: 1, and on folios 337- 338_v for Vol:2, begins on folios. 339.

Beginning: سپاس بی قیاس و ستایش سرمدی اساس نثار بارگاه عظمت و جلال الخ

Ending: فی سلک شهور سنه خمس و تسعین من المائه الثانی عشرة من الهجرة المقدسة النبویه علی صاحبها السلام و التحیه

The folios of this MS is vi + 448 and the lines of Index is 20. After that lines of Text is 21. The size of this MS is 11.5×8.5." / 29.0. ×21.5. Cms. thisMS is written in clear Nasta'liq in a few different hands. The heading of this MS is in red and this MS is in Good condition.

Sair-ul-Mutakharin MS No. HL 135, which are kept in Khuda Baksh Library and the folios of this MS is 410. After that lines of Text is 30. The size of this MS is 12/1.2×9,10/1.4×6,3/4,.

Unlike many other copies, this volume contains the Muqaddhima, entitled مقدمۂ سیرالمتآخرین , which the author subsequently added to the work.

Beginning: الحمد لله ربّ العالمین و نصلی علی نبیه الکریم و آله المعصومین اما بعد بر رای دانشوران الخ

Daftar 1.Muqaddimah, designated at the end, تمت کتاب دفتر اوّل

Dafter 2. ذکر رحلت محمد محی الدین اورنگ زیب ..... سپاس بی قیاس و ستایش سرمدی اساس نیاز بارگاه الخ

Dafter 3. حمد و ثنای بادشاه علی الاطلاق و شکر و سپاس خالق انفس و افاق جل جلاله را الخ

Written in a learned minute Nim-Shikasta, with heading in red. Portions of folios 392 and 400 are written in a different hand. Spaces for heading are left blank in some places.

The colophon, dated Husainabad, Wednesday, 20th Rabi' 2., A.H. 1230. Runs thus:--

الحمد لله و المنة که کتب هذا که مسمی به سیرالمتآخرین است.... به دستیاری اقلام این اقل الانام به تاریخ بستم شهر ربیع الثانی سنه یک هزار و دو صد و سی هجری روز چهار شنبه در قصبۂ حسین آباد به مکان لاله دیال داس کسوت انجام و حلیه ارتسام یافت-

Some mischievous hand has added the name شیخ عظمت علی after the words این اقل الانام.

A note on the fly-leaf at the beginning, apparently written in a later hand, says that this is an autograph copy:--

کتاب هذا به تاریخ بستم شهر ربیع الثانی سنه یک هزار و دو صد و سی هجری به اتمام رسید نوشتۂ خاص سید غلام حسین خان مغفور است.

Another note on the same page, written in a different hand, says that the writer paid the high price of one hundred and fifty rupees for this MS. on account of its being the author's autograph:--

نسخۂ هذا به تلاش بسیار به قیمت یک صد و پنجاه روپیه نگراند چون که دست خاص نواب صاحب مرحوم بود بنابر خیال قیمت نکردم.

On the right-hand side of this note appears the seal of the library of Nawwab Sayid Vilayat' Ali Khan (of Patna).

The name of Sayyid Khurshid Nawwab of Patna, who presented this MS. to the Library, is found in several places.

Muqaddimah-Sair-ul-Mutakharin MS No. HL 136, which are kept in Khuda Baksh Library and the folios of this MS is 182. After that lines of Text is 31. The size of this MS is 12/1.2×9;

9/1.2×6.1/2. The MS is called the first jild of the Sair-ul-Mutakharin.this MS is written in ordinary Indian Ta'liq.

Muqaddimah-Sair-ul-Mutakharin MS No. HL 137, which are kept in Khuda Baksh Library and the folios of this MS is 266. After that lines of Text is 31. The size of this MS is 12/1.2×9;

9/1.2×6.1/2. The scribe of thisMS is سیّد برکت علی فیض رقمی

This MS is written without the Muqaddimah and this MS is written in the same hand as the preceding copy. Dated, Hajipur, Sunday, 14th Safar, A.H.1233. the scribe of this MS is سیّد برکت علی فیض رقمی

His most important work Siyar-ul- Muta"akhkhirin is the history of India from the death of Aurangzeb 1118 ھ to 1195. The author of this book started in Safar 1194 AH / February 1780-

And ended in Ramadan 1195 AH/1781 AD and presented it in the service of Warren Hastings.

The Siyar-ul- Muta"akhkhirin has a special significance. In this book, there is a preface and two books. The beginning of this preface begins and ends with the death of Aurangzeb. In the first chapter, there are details of the incidents after the death of Aurangzeb and the 2nd chapter deals with the political condition of Bengal between 1151-1190 AH. After the introduction, most of the points are taken from the Khulast-al-Tawarikh of Sujan Ray Batalwi.

In this introduction, the general characteristics of India, its states, cities, products and people are also selected from the history of Aurangzeb's death. This history is one of the most important and valuable sources of Indian history, and one of the characteristics of this book is that most of the events described above are the views and hearings of the author himself. It is especially valuable to know the history of Bengal and the progress of the British in Bengal, as well as the hole of India and their political rule in India.

Abstract of the Zubdat-al-Tawarikh and Mulakhkhas-al-Tawarikh written by the son of Ali Husaini Mongiri and Maulavi Abdul Karim. The prose of the book is simple and fluent and the sentences are clear.

Siyar-ul- Muta"akhkhirin has been translated into English by a new Muslim Frenchman named Raymond, known as Haji Mustafa. Raymond's translation has no introduction.

Among them, Seyyed Bakhshish Ali Faizabadi's translation is entitled Iqbal Nameh. In this translation, only the events of the British government and conquests are mentioned. The translation of Iqbal Nameh was completed in 1808 AD.

One of the most famous and well-known translations of the Siyar-ul- Muta"akhkhirin entitled Mir-at- al-Salatin was done by Gokul Prasad. This translation was published in 1874 by Nawal Kishore Press, Lucknow.

The third translation in Urdu is from Cheragh-ud-Din, which was only a part of the translation. In this part, the life of Babur is until the death of Jahangir is given. This translation is published from Lahore, one of the translations entitled Iqbal-us-Salatin was

published from Lahore jointly by Mufti Mohammad Jalil Farooqi Mohammad Mahmud Shadani.

Conclusion:-

Saiyad Ghulam Husain Tabatabai, one of the prominent figures of the eighteenth century, gained world fame for his work called Siyar-ul- Muta"akhkhirin. Sair-ul-Mutakharin, which are kept in Library, Salar Jung Museum MS No. 305. The folios of this MS is vi + 448 and the lines of Index is 20. After that line of Text is 21. The size of this MS is 11.5×8.5." / 29.0.×21.5. Cms.

Sair-ul-Mutakharin MS No. HL 135, which are kept in Khuda Baksh Library and the folios of this MS is 410. After that lines of Text is 30. The size of this MS is 12/1.2×910/1.4×6,3/4,.

Muqaddimah-Sair-ul-Mutakharin MS No. HL 137, which are kept in Khuda Baksh Library and the folios of this MS is 266. After that lines of Text is 31. The size of this MS is 12/1.2×9;9/1.2×6.1/2.

Undoubtedly, he is one of the most famous historians of the century. He was originally from Shah Jahanabad but moved to Murshidabad with his family as a child. He was later transferred to Azimabad. His books are used by scholars as references and have been translated into many languages.

Bibliography:-

Anousheh, Hassan Encyclopedia of Persian Literature, Tehran, 1378 AH-1

2- Hekmat, Ali Asghar, Land of India, University of Tehran, 1338 AH

3- Parshad, Gokol Miraat al-Saltin, Null, Paris, Lucknow, 1874

4 - Moon, EP, Ali Warren Hastings and English Angi Raj, translated by Mohammad Olad, Lahore Home Book, Pakistan, 1951

5- Batalvi, Sujan Ray Summary of Chronicles, edited by Khan Bahador Mohammad Zafar, J. Ind Sense, Delhi, 1918

6 Saplings, Javid Bengal, May Ardu Adab, Calcutta 1988 7 Naqavi, Ali Reza Persian Tazkerevi in India and Pakistan, Tehran, 1964

7. Raymond (Haji Mustafa): A translation of Siyar-al-muta'akhkhirin an over view of modern times, Inter India Publication, New Delhi, 1926.

8. Rizvi, Athar Abbas: History of Sufism in India, 2 volumes, Munshi Ram Manohar Lal, New Delhi, 2002.

9. Beale, Thomas William: An Oriental Biographical Dictionary, London, 1894 Kraud Reprint Corporation, New York, 1965.

SAURABH MISHRA

Research Scholar, Department of Medieval and Modern Indian History,

University of Lucknow, Lucknow, U.P, India

EXPLORING THE TRIBAL HISTORY OF JHARKHAND THROUGH ETHNOGRAPHY

Abstract

Interdisciplinary approach in research has broadened the scope of conventional subjects of humanities beyond their core area. History writing also makes use of various other auxiliary disciplines, one of them is ethnography. This paper highlights the correlation between ethnography and history esp. tribal history. This paper shows how ethnography can be used to explore various facets of tribal culture by taking into consideration the example of various ethnographical accounts written on the tribes of Chotanagpur in colonial and post- colonial India.

Anthropology has played a significant political role in India, both deliberate and unintentional. From the earliest ethnological writings of British administrators and European missionaries to the work of the Archaeological Survey of India and the Tribal Research Institutes, anthropological understandings of the people of India have shaped or influenced, in diverse ways, governing practices of the state, the formation of cultural identities, and political and social movements (Upadhya, 2011, p.266).

Ethnography is a particular way of doing fieldwork which has been characteristically associated with the discipline of anthropology.Ethnography and ethnology tend to refer to the observable aspects of a society encountered by the anthropologist in the field, the basic data are observed by them which are later synthesized and combined with theory to produce a rounded anthropology (Gosden, 1999, p.3). In other words Ethnography is the scientific description of the history, traditions and mutual differences of the various races, tribes and castes. Ethnographic fieldwork has three basic elements: long-term residence in the field, linguistic interactions with the tribe under study and most essentially participant observation.

An ethnographer is believed to do fieldwork in a faraway place, ideally amongst a close community or a village where he or she would spend a considerable length of time interacting with the people, collecting information from them, minutely looking at their ways of life and picking up various anecdotes, incidents, events and occurrences. It is through such intricate details that a comprehensive account of people’s lives is documented (Mukhopadhyay, 2019, p.44).

History makes use of various other ancillary or auxiliary disciplines. Like history, the other social sciences, whether sociology, anthropology, political science or economics,

study man in society and they do deal with the problem of change (Sreedharan, 2018, p.4). Ethnography may also enrich tribal history. Richard Lee, a social anthropologist writes in this regard: 'if every African pre-historian spent a field season working with the Kalahari Bushmen (or the Australian Aborigines), this experience would immeasurably enrich his understandings of all levels of African pre-history' (Lee, 1968, p.345). Herodotus, who is considered as the father of history, laid the foundation of ethnographic study in Greece. He travelled to different places and described the culture of its inhabitants.

Earlier it was believed that tribal people do not have a history, and if at all they have, its sense is shallow. When the colonial people encountered them for the first time, they could not delve into the history of these people whom they labeled as tribes, aborigines, etc. Because of their ignorance of the history of tribal people, they narrowed down the scope of history and chained it within the confinement of so- called scientific approach. Not only that, they rejected oral sources as unscientific and did not think it wise to work on an alternative approach to construct the history of these preliterate people. In doing so, they ignored the role of tribal past in the making of human history (Behera, 2019).

Ethnographic Accounts on the Tribes of Jharkhand:

1. Studies by colonial Ethnographers and Administrators

The earliest writings on tribes of Jharkhand were those of nineteenth century British administrators whose attention was drawn to tribal societies by the recurring tribal revolts. The tribal world, therefore, figured in official perceptions mainly as an adjunct to the counter-insurgency measures of the state. The perception gradually changed due to on improved understanding of tribal society (Gupta, 2001). Tribes were then recognized as a worthwhile subject of study. In the 19th century a few British Administrators evinced keen interest in the ethnography and anthropology of tribal areas. W.W. Hunter (1868) in his *'Annals of Rural Bengal'* wrote about the tribes of Beerbhum and Santhal Paragana. Other important works included Col. E.T. Dalton's *'Descriptive Ethnology of Bengal*" (1872); H.S. Risley's '*Tribes and Castes of Bengal*' (1891); and G. Archer's *'The Santhal Rebellion*' (1945). F.B. Bradley–Birt in 1903 wrote *'Chotanagpur: A Little-knownProvince of the Empire'*which is a detailed description of social, cultural and economic life of the various tribes residing in Chotanagpur plateau.

The *Ranchi District Gazetteers* prepared by the efforts of T.S. Macpherson and M.G. Hallett throws light on physical aspects, history and people of Chotanagpur and also give necessary statistical accounts. W.W.Hunter in vol. XVII of *Statistical Account of Bengal*had given a detailed description about aboriginal tribes of Chotanagpur and Singhbhum district viz. the Kols, the Hos and the Mundas.

The early British administrators had their own prejudices against the tribals. They looked at the problems of the tribals with western standards and values. Hutton had therefore, rightly remarked that in the early days of the British rule the policy of the British administrators was detrimental to a great extent to the economic conditions of the tribes. Out of sheer ignorance the British neglected their rights and customs. Treating the tribals and non-tribals of India as a homogenous unit the British did not try to create institutions, rules and regulations for the tribals on a different basis (Mathur, 2004, p.170). Reactionary and ill conceived legislations like Criminal Tribes Act, 1871 made the conditions of Adivasis worse. This Act stated many communities of craftsmen, traders and pastoralists to be criminal tribes by nature and birth. After the enforcement of this act, these tribes were supposed to live in notified village settlements and were not allowed to move out without a permit. The village police kept a continuous watch on them and many officials

prepared notes and description about the activities of such tribes. Notable works in this regard are of E.J. Gunthorpe '*Notes on Criminal Tribes Residing in or frequenting the Bombay Presidency, Berar and the Central Provinces*' (1882); G.W.Gayer '*Lectures on some Criminal Tribes of India and Religious Mendicants*' (1910);F.S.Mullaly '*Note on Criminal Classes of the Madras Presidency*' (1912);M. Paupa Rao Naidu '*The Criminal Tribes of India*' (1905) and M. Kennedy '*TheCriminal Classes in India*' (1908) etc.

Gradually they realized their folly and adopted the concept of the protection of tribal ethnicity. Denzil Ibbetson writes in this regard: 'Our ignorance of the customs and beliefs of the people among whom we dwell is surely in some respects a reproach to us; for not only does that ignorance deprive European science of material which it greatly needs, but it also involves a distinct loss of administrative power to ourselves.'[1]

2. The Role of Christian Missionaries:

The Charter Act of 1813 allowed the Christian missionaries to conduct their activities freely in areas under its control. Missionaries undertook activities of education, health services and attempted to convert the tribes into Christians. Missionary work in Chotanagpur owes its origin to Johannes Gossner, a scholarly Bavarian priest who in 1844 sent 4 young missionaries to work in Ranchi district. In 1855, first Christian Church was established in Chotanagpur. Two Missionary Schools the Roman Catholic Mission (under Father Constant Lievens) and the Gossner Lutheran Mission – continued working side by side in Chotanagpur. (Sahay, 1968)

Mass conversions took place among the tribals of the Chotanagpur Adivasi belt. For the missionaries the translation of the Bible in the local languages was an urgent need for evangelization. In 1868, Rev Hahn prepared a Kuruk Grammar and Dictionary. The Gossner Mission started a printing press in Ranchi in 1882. Dr. Alfred Nottrot's Translation of the Bible in Mundari in 1876 was a pioneering contribution to the Mundari language and literature.

The concerns of the missionaries were not exclusively conversion of souls. Aware of the root cause of the Adivasi rebellions, "The Chotanagpur Tenancy Act" (1908), empowering to prevent land alienation of the tribal land by non-tribals, was drafted by Fr. J.B. Hoffmann and was entirely enacted by the British Govt. This act was later extended to the land ownership of the tribals even after Indian independence. He also established "Catholic Mission Cooperative Credit Society of Chotanagpur" (1906) and "Chotanagpur Cooperative Stores" (1913). A large number of families became beneficiaries and escaped the clutches of the landlords and the moneylenders. The Catholic Sabha founded in 1928 gradually evolved into Adivasi Mahasabha in 1938, covering the whole of Chotanagpur. It put the foundation of the Jharkhand movement and the creation of the state in 2000. (Kanjamala, 2014, pp.118-22) He is also the celebrated author of the 16 volumes of '*Encyclopedia Mundarika*' (1924-1938) encompassing in its pages the whole culture and civilization of the Munda people.

The Norwegian L.O.Skrefsrud (1840-1910) of the Gossner Lutheran Mission who arrived in India in 1863 toiled in the Santhal Paragana for half a century. He is one of the pioneers who powerfully argued for the preservation of the local culture and indigenization the Santhal Church. His many publications included *The Grammar of the Santhal language* (1873) and the translation of the New Testament in Santhali (1880). The

---

[1] Quoted in Crispin Bates (1995) 'Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry' in Peter Robb (ed.) *The Concept of Race in South Asia* p.228

society for the propagation of the Gossner started work in Ranchi in 1869. The Dublin University Mission entered Hazaribagh in 1892 and it started the first Degree College, St. Columba's College in 1899. (Mahto, 1971)

Therefore, the entry of Christian Missionaries resulted in documentation of tribal life and history.

3. Ethnographic Survey of India –

The decennial census of India since 1881 and the publication of district gazetteers prepared the ground for an ethnographic survey of India. In August 1882, the Census Commissioner suggested that an Ethnographic survey of the customs and occupations of all important tribes and castes throughout British India should be undertaken. Therefore, an anthropometric inquiry was conducted to describe the distinctive characteristics of selected tribes and castes in Bengal according to the methods prescribed by the French anthropologists Broca and Topinard. The results of these inquiries were recorded in the four volumes of *The Tribes and Castes of Bengal (1891)* prepared by the efforts of Herbert Hope Risley.

In December 1899, when the preliminary arrangements for the census of 1901 were under consideration, the British Association for the Advancement of Science recommended to the Secretary of State, that certain ethnographic investigations should be undertaken in connection with the census operation. Sir Arthur Godley's in his letter dated 16 January 1900 admits that 'the native conduct of individuals are largely determined by the rules of the group to which they belong. For the purposes of legislation, of judicial procedure, of famine relief, of sanitation and dealings with epidemic disease, and of almost every form of executive action an ethnographic survey of India, and a record of the customs of the people is as necessary an incident of good administration as a cadastral survey of the land and a record of the rights of its tenants.'[1]

The scheme was sanctioned in 1901 and a Superintendent of Ethnography was appointed for each province. Consequently R.V. Russell and Rai Bahadur Hira Lal conducted ethnographic survey in Central Provinces and Berar; W. Crooke in North-West Provinces and Oudh; R.E. Enthoven and Sir James Campbell in Bombay; and E. Thurston in South India.W.H.R. Rivers studied and published monograph on the Todas of Nilgiri hills (in Tamil Nadu) in 1906 and his student Radcliff Brown conducted ethnographic fieldwork in Andaman and Nicobar islands. Brown's book '*The Andaman Islanders*' was published in 1922.[2]

4. Studies by Indian Ethnographers -

The 19th century British historians played a crucial role in provoking a nationalist reaction of writing tribal history. Sarat Chandra Roy, who is known as father of India ethnography, published many books on tribes of Chotanagpur such as '*The Mundas and Their Country*' (1912), '*The Oraons of Chotanagpur*' (1915) etc. Kali Kinkar Datta's '*Santal Insurrection*' (1940) was one of the earliest discussions of tribal uprisings.

---

[1] Quoted in Crispin Bates (1995) 'Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry

[2]See R.V. Russell and Hira Lal, *The Castes and Tribes of the Central Provinces*, (London, 1916); W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North-West Provinces and Oudh*, 4 vols., (Calcutta, 1896); R.E. Enthoven, *The Tribes and Castes of Bombay*, (Bombay, 1920); E. Thurston, *The Tribes and Castes of South India*, 7 vols.(Madras, 1909).

The importance of history for modern India is reflected in the eagerness with which, soon after independence in 1947, state-sponsored projects for writing the history of freedom struggle were launched. During colonial rule, Indian ethnographers had sometimes felt restricted in their research. This was not only due to technical or administrative problems (access to archives, funding of institutions, realization of excavation projects, and so on) but also to the general feeling of insufficiency and backwardness created by colonial historiography, esp. with regard to their assessment as a political community (Gottlob, 2011).

K.K. Datta dealt with the tribal rebellions such as the Kol (that is the Munda and Larka Ho) uprising of 1831, the Santhal Hul of 1855 and Birsa Munda's Ulgulan revolt (1898-99) in detail in his *History of the Freedom Movement in Bihar* (1957) which has been published in 3 volumes. Datta considered the chief reason behind the rebellion to be the economic grievances of the people against their oppression and exploitation by the moneylenders and merchants. Dhirendranath Baske [*'Saontal Ganasangramer Itihas,* 1976] is another prominent ethnographer who tried to change the image of Santhal tribes evolved by British. These ethnographers sought to disprove the notion of Oriental Despotism by demonstrating the existence of republican form of government among Indian aborigines.

Following in K.K. Datta's footsteps, three of his students, J.C. Jha, S.P. Sinha and K.S. Singh published monographs on similar movements in Chotanagpur (Gupta, 2001, p.81-82). In his work *'The Kol Insurrection'* (1964), Jha reiterated the argument that 'the tribal unrest of 1831-2 was a crude form of protest against the changes and the outside influences- a gesture of despair.'(Jha, 1964, p.1) Jha says that the consequence of the revolt was the introduction of relief measures through Regulation XIII of 1833 whereby special rules were framed for the area which eased conflicts within tribal societies. Similarly he wrote in '*The Bhumij Revolt 1832-33*' the Bhumij revolt was 'a millenary or populist movement aimed at creating an ideal world' in which men would receive justice. (Jha, 1964, p. 187)

S.P. Sinha ('*Life and Times of Birsa Bhagwan'*) and K.S. Singh ('*The Dust Storm and the Hanging Mist: A Study of Birsa Munda and his movement in Chota Nagpur, 1874-1971'*) are a few studies dealing with Birsaite movements. Sinha argued that the tribal world, economically subordinate, was culturally inferior to that of the Hindus and Christians. Birsa Munda therefore had to borrow elements of the dominant culture to raise the status of the subordinate group. K.S. Singh, on the other hand, laid emphasis on economic issues, which undermined tribal agrarian structure (Gupta, 2001, p.81-82). He observed, 'the transformation of the Mundari agrarian system into non- communal, feudal, zamindari or individual tenures was the key to agrarian disorders that climaxed into religious-political movements of Birsa' (Singh, 1966, p.1). Three volumes on *Tribal Movements in India*edited by K.S.Singh are important contributions to the relatively scant literature on the subject. The first volume deals with the northeast frontier tribes, the second volume focuses on central and south India and the third volume confines itself to a survey of literature on tribal movements in different parts of the country.

CONCLUSION

Therefore ethnographic study, using colonial accounts and archival documents as well as non- traditional source materials like literature, oral testimonies and folklore will

help historians to explore tribal history of India. Moreover earlier accounts reflect a biased outlook towards the tribes. The colonial accounts treated them as barbaric.

Therefore a re-evaluation of tribal history dealing with their settlement patterns, economic activities, social and political organization, dressing and food habits, beliefs, practices, rituals and customs hold out possibilities of interesting future research. On the contrary, the fact that tribal issues are apparently relevant in many parts of the country would call for more ethnographic, comparative and analytical efforts than has hitherto been the case (Berger & Heidemann, 2013, pp.1-10). It is in the light of these developments that history is increasingly viewed as being complementary to ethnography. Ethnographic fieldwork cannot simply be looked at in a synchronic fashion (as snap shot, unhistorical) but rather as a diachronic encounter. (Mukhopadhyay, 2019)

References-

1. Bates, C. (1995). Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry. In Peter Robb (ed.) *The Concept of Race in South Asia* (pp 219-259) Delhi
2. Behera, M.C. (2019) Tribal Studies: Emerging Perspectives from History, Archaeology and Ethnography. In M.C. Behera (ed.) *Tribal Studies in India* (pp.1-31). Retrieved from https://doi.org/10.1007/978-981-32-9026-6
3. Berger, P., & Heidemann, F. (Eds.) (2013). *The Modern Anthropology of India: Ethnography, themes and theory*. New York: Routledge.
4. Bradley-Birt, F.B. (1903) *Chotanagpur: A Little knownProvince of theEmpire*, London.
5. Datta, K.K. (1957) *History of the Freedom Movement in Bihar* in 3 vols., Patna doi: 10.4324/9780367810344-4
6. Gosden, C. (1999) *Anthropology and Archaeology: A changing Relationship*. London: Routledge.
7. Gottlob, M. (2011) *History and Politics in Post-Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.
8. Gupta, S.D. (2001) Peasant and Tribal Movements in colonial Bengal: A Historiographic Overview. In S. Bandyopadhyay (ed.) *Bengal: Rethinking History* (pp.65-92) New Delhi: Manohar Publishers.
9. Hallett, M.G. (1917) '*Bihar and Orissa District Gazetteers: Ranchi*', Patna.
10. Hunter, W.W. (1868) *Annals of Rural Bengal*. New York
11. Hunter, W.W. (1877) *Statistical Account of Bengal*, vol. XVII, London.
12. Jha J.C. (1964) '*The Kol Insurrection*'. Calcutta
13. Jha J.C. (1965) '*The Bhumij Revolt*'. Calcutta
14. Kanjamala, A. (2014). *The Future of Christian Missions in Chotanagpur since 1845*. Eugene: Pickwick Publication
15. Lee, R.B. (1968) Comments. In S.R. Binford and L.R. Binford (eds.) *New Perspectives in Archaeology* (pp.343-346) Chicago: Aldine Publishing Company.
16. Mahto, S. (1971) *Hundred Years of Christian Missions in Chotanagpur since 1845*, Ranchi.
17. Mathur, L.P (2004) *Tribal Revolts in India under British Raj*. Jaipur: Aavishkar Publishers.
18. Mukhopadhyay, A. (2019) Ethnographic Fieldwork: The predicaments and possibilities. In R. Acharyya and N. Bhattacharya (ed.) *Research Methodology for Social Sciences* (pp.44-56).
19. Sahay, K.N. (1968) Impact of Christianity on the Uraon of the Chainpur Belt in Chotanagpur: An Analysis of its Cultural Processes. *American Anthropologist*, vol. 70, pp.923-42
20. Singh K.S. (2006) *Tribal Movement in India*, in 3 vols. Delhi: Lordson Publishers.
21. Singh K.S.(1966) '*The Dust Storm and the Hanging Mist: A study of Birsa Munda and his movement in Chotanagpur, 1874-1901*', Calcutta

22. Sinha, S.P. (1964) *Life and Times of Birsa Bhagwan*, Ranchi
23. Sreedharan, E. (2018) *A Textbook of Historiography*. New Delhi: Orient Blackswan.
24. Upadhya, C. (2011) Colonial Anthropology, Law and Adivasi Struggles: The case of Jharkhand. In S. Patel (ed.) *Doing Sociology in India: Genealogies, Locations and Practices* (pp. 266-289). New Delhi: Oxford University Press.

1- DR. ABUBAKAR SIDDIQUE
Department of Political Science
Aligarh Muslim University, Aligarh

2- DR. MOHD NASEEM KHAN
Research Associate,
Department of Social Work
Aligarh Muslim University, Aligarh

PANCHAYATI RAJ SYSTEM AFTER 73RD CONSTITUTIONAL AMENDMENT IN UTTAR PRADESH

Abstract:- Panchayati raj is not a new concept in the country. India's Panchayat system and decentralization existed even during the Vedic and Pre-Vedic periods. The Village Panchayats are the basic units of local governance. The 73rd Constitutional amendment was enacted to reform the Panchayati Raj system in order to further strengthen democratic process in India. The amendment was meant to provide constitutional status and institutional framework to Panchayat to strengthen grassroots level democracy through elected self-governing local bodies in the rural areas. It marks a major milestone in the history of decentralization of political power to the marginalized sections of the society like Schedule Castes, Schedule Tribes, OBCs and women. After the 73rd Amendment, two decades nine years of Panchayati Raj system in Uttar Pradesh has brought about tangible improvements in the democratic system at the grassroots level. This paper is intended to describe the functioning and development of Panchayati Raj Institutions in Uttar Pradesh.

Introduction:- The state of Uttar Pradesh has a long and diverse history. It is recognized as Brahmarshi Desha in the later Vedic Age.[1] Uttar Pradesh is an Indian state that is situated in the northern part of India. The state was formed as United Provinces on 1 April 1937 which was renamed in 26 January 1950 as Uttar Pradesh. It is the most populous state in the Indian union, accounting for 16.50 percent population of the country. It is the 5th largest state with a total area of 240,928 square kilometers.[2] It shares more than seven percent of India's total area. It is located between latitudes at 23° 52' North and 31° 28' North and longitude at 77° 3' and longitude 84° 39' East. It is borderd by Nepal; the state of Bihar, Jharkhand, Chhattisgarh, Madhya Pradesh, Rajasthan, Haryana, and Uttarakhand and Delhi national capital territory.[3] The highly fertile Gangetic Plain covers most of U.P. that extend from east to west. This state is a politically crucial, historical, cultural

---

[1] Shardul Srivastava, *Study of Development Administration of Uttar Pradesh: Special Reference to Its Role in Rural Development of Jhansi District.* (Maharashtra: Laxmi Book Publication, 2018), 34.

[2] Srivastava, 41.

[3] https://en.wikipedia.org/wiki/Geography_of_Uttar_Pradesh#:~:text=Situated%20between%%202023%C2%B052,a nd%20Terai%20in%20the%20North,accessed on March 2, 2019.

heritage, and freedom movement point of view; Uttar Pradesh is the India's most vital state and the most dominant in national politics since Independence, producing over half of India's prime ministers.

Population:- Uttar Pradesh is the most populous state in India. It had a population density that was more than double the national average in the early twenty-first century. In 2011, the state's total population was approximately 19.96 crore, in which males are 104596415, and females are 94985062. Women constitute about 47.6 percent of the population in the state. As per the census, Uttar Pradesh has the largest rural population of 155111022 (18.62 percent of the country's rural population) and an urban population of 4447055 (11.8 percent). The population density per the 2011 census is 829 per thousand, persons per sq. km. The average annual growth rate of the population is 2.02 percent, well above the national average of 1.76 percent; the rural population is 77.73 percent of the total population of the state residing in 1, 06,774 villages.[1]

Literacy Rate:- The total literacy rate of the state is 69.72 percent, which comprises 79.24 percent for males and 59.26 percent for females. There are 52.5 percent rural and 69 percent urban literacy, respectively. The state is ranked at 31 out of 35 States/U.Ts for literacy rate in India.[2]

Administrative Units:- Uttar Pradesh has 18 divisions, 75 districts, 312 tahshil, 13 municipal corporations, 226 municipal boards, tehsils 312, 8135 Nyaya Panchayats, 826 development blocks, 58189 Gram Panchayats, 97941 populated villages, and 107452 entire villages. In comparison to the national value of 2.41 lakh number of GPs, 24.48 percent (0.59 lakh) of GPs exists in the State of Uttar Pradesh. The state sends 80 members to Lok Sabha, 31 members to Rajya Sabha and 404 members to its Legislative Assembly, and 100 members to its Legislative council. In Uttar Pradesh, Panchayati Raj Institutions perform their role and responsibility to improve ordinary people's social life, political participation, and economic status, including women at the grass-root level.[3]

Implementation of the 73rd Amendment Act:- Uttar Pradesh was one of the first few states to recognize Panchayati Raj Institutions as key institutions and brought in Panchayati Raj immediately after independence through the enactment of the U.P. Panchayat Raj Act, 1947. Following the recommendation of Balwant Rai Mehta Committee a three-tier system of Panchayats was established through the enactment of the U.P. Kshetra Samitis and Zilla Parishads Act, 1961. Prior the 73rd Amendment, the Panchayati Raj System in U.P. was governed by the above mentioned laws.[4]

The enactment of the Constitution (Seventy-Third) Amendment Act, 1992, which came in force on April 24, 1993, provided the State Legislature to amend their relevant Acts and Laws or bring out new Acts or Acts replacing the ties Acts within one year. Accordingly, all the states have made the necessary provisions to satisfy the Constitutional Amendment requirements. The State of Uttar Pradesh has made amendments required in their existing Acts for the purpose.[5] There are two separate Acts, the U.P. Panchayati Raj Act, 1947 and

---

[1] Social Demography-Government of Uttar Pradesh, https://up.gov.in/Social-Demography.pdf

[2] Census of India, 2011 https://censusindia.gov.in/2011-prov-results/data_files/india/Final_PPT_2011_chapter6.pdf

[3] Statistics of Uttar Pradesh, https://up.gov.in/upstateglance.aspx, accessed on May 9, 2019.

[4] Sanjay Bhatnagar, "Evolution and Growth of Panchayati Raj in Uttar Pradesh," Kurukshetra 64, no. 01 (2015): 30–32, http://yojana.gov.in/Kuru%20November%202015%20Final.pdf

[5] B. K. Prasad, *Rural Developmement and Village Democracy*, First (New Delhi: Anm Publication,2004), 264 .

the U.P. Kshetra Samiti and Zila Parishad Adhiniyam, 1961(now renamed as Kshetra Panchayats and Zila Panchayats Adhiniyam, 1961), were amended through the Uttar Pradesh Panchayat Law (Amendment) Act, 1994 and came into force on April 22 1994.[1] The Conformity legislation extends the spirit of the 73rd Amendment by providing the Constitution and composition of the Panchayat reservation of seats for Scheduled Castes, Scheduled Tribes, Other Backward Classes (not exceeding 27 percent), and one-third for women at all levels of the three-tier panchayat raj structure.[2]

The Act also provides some mandatory provisions that need to be applied by the states and some discretionary provisions that depend upon State Legislatures to take decisions keeping the socio-economic conditions and other factors of the state. The mandatory provisions are the Constitution and composition of Panchayats, reservation of seats, duration of Panchayats, Constitution of State Finance Commission, State Election Commission, and District Planning Committee, which are compulsory to be included in the legislation enacted by the States. The subject of Panchayati Raj Institutions comes under the State List in the India Federal System. The discretionary provisions have been left to State Legislatures to make suitable provisions in their Acts, which include nomenclature of Panchayats at different levels, the nomenclature of chairpersons of Panchayats at various levels, size in terms of population and area for determination of Panchayats at the village and intermediate levels, power, and functions of Gram Sabha, etc.[3]

Structure of Panchayati Raj Institutions in Uttar Pradesh:- In Uttar Pradesh the, the structure of Panchayti Raj Institutions are known as Gram Panchyat, Kshetra Panchyat and Zila Panchayat instead of traditionally popular names as Gaon Panchayat, Kshetra Samiti and Zila Parishad following the 73rd Amendment Act.[4] The Amendment is an essential landmark in the process of democratic decentralization because it has given legal recognition to the third-tier of the Indian political system with Panchayati Raj Institutions (PRIs).

Change of Nomenclature

Sl. No.	**Level**	**Nomenclature**		
		Prior to 73rd Amendment	**After 73rd Amendment**	**Presiding officer**
1	Village	Gaon Panchayat	Gram Panchayat	Pardhan/Up Pardhan
2	Block	Kshetra Samiti	Kshetra Panchayat	Parmukh/Up Parmukh
3	District	Zila Parishad	Zila Panchayat	Adhyaksh/Up Adhyaksh

Source: Panchayati Raj Department- Uttar Pradesh

Numbers of Panchayats (Yr 2021)

Sl. No.	**Level**	**Total Numbers**

[1] C. P. Barthwal, *Local Self-Government*, second (Lucknow: Bharat Book Centre, 2003), 191.

[2] Ravi S. Srivastava, "Panchayats, Bureaucracy, and Poverty Alleviation in Uttar Pradesh," in *Local Governance in India Decentralization and Beyond*, ed. Niraj Gopal Jayal, Amit Prakash, and Pardeep K Sharma (New Delhi: Oxford University Press, 2006), 125–48.

[3] Prasad, *Rural Developmement and Village Democracy*, 259-60.

[4] Prasad.

1.	Gram Panchayat	58189
2.	Kshetra Panchayat	826
3.	Zila Panchayat	75

Source: State Election commission Uttar Pradesh, Lucknow

Gram Panchayat (GP):- Gram Panchayats is the lowest administrative body composed of all adult members residing in the area. There is Pradhan (chairperson of village Panchayat), and Up-Pradhan in each Gram Panchayat consists of elected members from nine to fifteen members elected from the different constituencies depending on the size of the Gram Panchayats. A village with a 10,000 population will have around 15 gram panchayat members, while a smaller village with a 1,000 population will have around 9 gram panchayat members. The Pradhan is elected directly, while the Up-Pradhan is elected indirectly by the gram panchayat from amongst the members. Seats are reserved for the members with the post of Pradhan of the Scheduled Castes, Scheduled Tribes, and OBCs on their population to the area total population under the panchayat jurisdiction.[1] One-third seats have been reserved for women. It is mandatory for the Gram Panchayats to hold one meeting in every month. In case of women Pardhans, husband/male relatives are not allowed to attend the meeting by proxy.[2] The number of members to be elected to each Gram Panchayat is based on as per the population of the following pattern.

Population	**Numbers of Members elected**
Up to 500	07
501-1000	09
1001-2000	11
2001-3000	13
More than 3000	15

The Gram Panchayat Adhikari, Gram Vikas Adhikari and secretary, are officer of the Gram Panchayats. Under the new legislation, to promote the performance of its duties, each Village Panchayat must be comprised of the following standing committees.

Functions of Standing Committees in GPs

[1] B P S Bhadouria and V B Dubey, *Panchayati Raj and Rural Development: A Study in Rural Local Finances in Uttar Pradesh and Andhra Pradesh*, Chambal Valley Development Foundation Series 6 (Commonwealth Publishers, 1989), 52 https://books.google.co.in/books?id=n_89AAAAYAAJ.

[2] Planning Commission, "Report of the Task Force on Panchayati Raj Institutions (PRIs)" (New Delhi, 2001), 8.

Niyojan Avam Vikas Samiti- The Planning and Development Committee is responsible for planning for Gram Panchayat work and other functions like poverty alleviation schemes, agriculture, and animal husbandry.

Prashasnik Samiti- The employees related all issues and ration shops are under the guidance of the administrative committee.

Nirman Karya Samiti- it's responsible for all construction work and established quality of activities.

Swasthya Evam Kalyan Samiti- is responsible for the people's health and family welfare in which medical relief, social welfare, especially for women and child welfare, upliftment and protection of Scheduled Cast, Scheduled Tribes, and other backward classes.

Shiksha Samiti- Elementary education, higher elementary education, informal training, and literacy-related work is accountable to Education Committee.

Jal Prabndhan Samiti- deals with operation and maintenance of drinking water scheme and tube wells.

Sources: Directorate of Panchayati Raj, Uttar Pradesh

One of the most important aspects of PRIs is the structure of committees through which the Village Panchayats perform most of their functions. Each committee has a chairperson and six other members who are elected by the Gram Panchayat members out of themselves. All members of Gram Panchayat, eithr Pardhan or Up-Pardhan can be appointed as a chairperson and members of any committee above mentioned committees. However, each committee shall have essentially a minimum one member from following categories like women, SCs/STs and OBC. There shall be appointed special invitees as a member if numbers of members are more than seven.[1]

Gram Sabha:- Gram Sabha is an institutional mechanism of democracy at the gross-root level. It became an effective tool for the participation and involvement of the people in the democratic process. It is also known as village assembly as a deliberative body to decentralized governance and a three-tier Panchayats structure from village to district. The village assembly is the bottom-level body in the Panchayati Raj system and even mentions that the 73rd Constitutional Amendment makes Gram Sabha the foundation of the PR

[1] Panchayati Raj Department, "Activities and Achievements 2015-16" (Directorate of Panchayati Raj Uttar Pradesh, Lucknow), 12-13.

system.[1] The Gram Sabha, a constitutional body, is the direct democracy in India. According to Article 243-A of the Constitution of India, "A Gram Sabha may exercise such powers and perform such functions at the village level as the legislature of that state may, by law, provide." The Gram Sabha has, in practical terms, the functioning Assembly of the people. And its functions and powers should be determined by the State Acts.[2]And another clause,

Article 243(b) states that 'Gram Sabha' means a body consisting of persons registered in the electoral rolls relating to a village comprised within the area of the Panchayat at the village level.[3]

The Uttar Pradesh government shall, by notification in the Official Gazette, provide that where a Gram Sabha is established for a group of villages, the villages name having a population not less than one thousand shall be specified as the name of the gram sabha.[4] There shall be called two meeting by the Gram Sabha each year headed by the Pardhan of the concerned Gram Panchayat, and the Pradhan can organize the meeting any time as per requirement following the certain norms as upon requisition in writing by the prescribed authority or desired by not less than a one-fifth number of members shall form the quorum, within thirty days from the receipt of such requisition. The Gram Panchayat members should inform community members of the Gram Sabha meetings date, time, and venue well in advance.[5] The Gram Sabhas are decision-making bodies like recommendations and advice, and therefore the panchayats cannot ignore Gram Sabhas and overrule their decisions.[6] The Gram Sabha meeting can only occur when the required quorum (20 percent with no quorum for adjourned meetings) is present. The minimum quorum requirement for the participation of women in the meetings of gram sabha has not been provided in Uttar Pradesh.[7]

In the Gram Sabha meeting, the annual statement of accounts, a taxation proposal, and all development-related activities like social security, gender justice, hygiene and nutrition, sustainable development, drought/flood management, soil and water conservation, as well as infrastructure development, are discussed. It also performs specific other tasks like mobilization of voluntary labor and contribution to community welfare, identification of beneficiaries to implement development schemes about the village, promoting the program of adult education in the village, including fostering unity and harmony among all sections of the village's society are the function of the Gram Sabha.[8]

---

[1] Prasad, *Rural Developmement and Village Democracy*, 265.

[2] George Mathew, "Panchayati Raj: Achievements, Gaps and Challenges," *Kurukshetra* 66, no. 09(2018): 5–8, http://www.yojana.gov.in/Final 24-6-18 Kuru July.pdf.

[3] P. M. Bakshi, *The Constitution of India*, Tenth Edit (New Delhi: Universal Law Publishing Co., 2010), 204.

[4] Shahida Hatim, *Panchayati Raj in India with Special Reference to Uttar Pradesh*, 42.

[5] Bhadouria and Dubey, *Panchayati Raj and Rural Development: A Study in Rural Local Finances in Uttar Pradesh and Andhra Pradesh*, 52.

[6] Mathew, "Panchayati Raj: Achievements, Gaps and Challenges."

[7] Parliament of India Lok Sabha, "Third Report Committee on Empowerment of Women (2009-2010) 'Empowerment of Women Through Panchayati Raj Institutions'" (New Delhi, 2010), 19-20. http://164.100.47.193/lsscommittee/Empowerment of Women/15_Empowerment of Women_4.pdf.

[8] Prasad, *Rural Developmement and Village Democracy*, 81-82.

It has substantial development potential and can play multiple roles in transforming the subsistence village economy into a vibrant one. Misuse of development funds and programs need to be strongly monitored in a proper manner for effective outcomes.[1]

Kshetra Panchayat (KP):- The statutory Panchayati Raj structure was introduced under the Uttar Pradesh Kshetra Panchayat and Zila Panchayat Adhiniyam of 1961. It is the most significant Act relating to spreading democratic decentralized institutions (Panchayati Raj) to every corner of the state. It amended in 1994 which stipulates that the state government shall establish a Kshetra Panchayat in each Khand (Block). Block is the intermediate level of local self-government in rural areas. The presiding officer of the Kshetra Panchayat is designated as Parmukh in UP. In the Kshetra Panchayats, chief executive officer would be the Block Development Officer. Kshetra Panchayat shall be comprised of all Gram Pradhans of the Gram Panchayat, directly elected members from territorial constituencies having a population of 2,000 in the Panchayat area, and members of Lok Sabha, Rajya Sabha, Vidhan Sabha, and Vidhan Parishad. In every Kshetra Panchayat, seats, as well as offices of Pramukhs have been reserved for SCs, STs, and the backward classes in proportion to their population in the Block. These seats are to be allotted by rotation to different territorial constituencies. One-third of total numbers of seats have been reserved for women. The Kshetra Panchayat shall meet at least once in every two months.[2]

The government of Uttar Pradesh has been given responsibilities to Kshetra Panchayats, functions related to rural development programme, primary health centers, veterinary hospitals, seeds stores, marketing godowns and other works covered under more than one panchayat.[3]

The Kshetra Panchayat functions under Kshetra Nidhi with the join signature of Block Parmukh and Block Development Officer.

Zila Panchayat (ZP):- The Zila Panchayat shall comprised by the following norms as (i) directly elected members from the territorial constituencies where each member shall represent 50,000 populations; (ii) all Pramukh of Kshetra Panchayats in the district, (iii) MPs and MLAs whose constituencies form part of the panchayat area and (iv) and MLC whose name is registered as a voter within the Zila Panchayat area.[4] In every Zila Panchayat, seats are reserved for persons belonging to the SCs, STs and OBC in proportion to their population in the Panchayat area. One-third seats are reserved for women. The chairman of the Zila Panchayat is known as 'Zila Panchayat Adhyaksh' in Uttar Pradesh. There will be conducted a meeting of the Zila Panchayat at least once in every two months.[5]

Recent Initiatives taken by government of Uttar Pradesh for empowerment of Zila Panchayats, chief in place of District Magistrate, will be the Chairman of the District Rural Development Agency (DRDA). The governing body of DRDA will now comprise of Chairpersons of six Standing Committees of Zila Panchayat and fifty percent of the

---

[1]Amrit Patel, Mahendra Patel, "Gram Sabha-the Pillar of Development," Kurukshetra 62,no.03(2014): 16–19,

[2] Methew, *Status of Panchayati Raj in the States and Union Territories of India 2000,* 295.

[3] Panchayati Raj Department, "Activities and Achievements 2015-16".

[4] B K Chandrashekhar, *Panchayati Raj in India: Status Report, 1999* (Task Force on Panchayati Raj, Rajiv Gandhi Foundation, 2000), 233.

[5] Methew, *Status of Panchayati Raj in the States and Union Territories of India 2000,* 96.

Parmukhs. A separate officer designated as Chief Officer will be posted in place of the District magistrate for development works implemented by the DRDA/ Zila Panchayats.[1]

The below mentioned standing committees shall be formed in each Kshetra Panchayat and Zila Panchayat for performing all the works to be done through these committees like Niyojan Evam Vikas Samiti, Shiksha Samiti, Nirman Karya Samiti,Svasthya Evm Kalyan Samiti, Prashasnik Samiti, and Jal Prabndhan Samiti.

Niyojan Avam Vikas Samiti: is assigned the task to prepare a plan for GPs and to implement the Agriculture, Animal husbandry and Poverty Alleviation schemes.

Shiskha Samiti: is assigned the task regarding Primary Education, Upper Primary Education, Informal Education and Literacy Programme.

Nirman Karya Samiti: is entrusted with the task to have effective control and quality assurance in all the temporary and permanent constructions and maintainence works.

Swasthya Avam Kalyan Samiti: is responsible for implementation of Medical, Health and Family Welfare scheme.

Prashasanik Samiti: is responsible for all the subjects of personnel engaged under the control of GPs and works related to fair price shops.

Jal Prabandhan Samiti: is responsible for operation and maintainence of tube wells and operation of schemes regarding drinking water.

Sources: Directorate of Panchayati Raj, Uttar Pradesh

Nyaya Panchayats:- The UP Panchayat Raj Act stated that for Nayaya Panchayats, every district is separated into circles, with one Nyaya Panchayat for each loop. A Nayaya Panchayat territory is made up of five Gaon Sabha areas on average. The Nyaya Panchayat has the authority to elect five Punchas from each Gaon Sabha. This panel of twent to twenty-five elected Nyaya Panchayats selects One Sarpanch and One Sahayak Sarpanch.[2] From August 15, 1949, at that time, then 54 million rural people of Uttar Pradesh, about 8 thousand panchayat courts were also established. The number of Panchayat Courts increased from 943 to 8492. In the year 1972-73, the fourth general election of Panchayats was held. At that time, the number of Nyaya panchayats was 8792. In 1988, the sixth general elections to the Gram Panchayats were held. In this general election, the number of village panchayats was 73927, and the number of Nyaya panchayats was 8814. The new Act (73rd Amendment) does not make it obligatory for states to provide Nyaya Panchayats

[1] Commission, "Report of the Task Force on Panchayati Raj Institutions (PRIs)."
[2] Khanna, *Panchayati Raj in India: Rural Local Self Government*,.

to solve the local dispute at the grass-root level. Thus, there is no active functioning of Nyaya Panchayat in Uttar Pradesh.[1]

Panchayats Election:- In its rejuvenation, the institution of Panchayati Raj sought to realize the goal of democratic decentralization to accelerate socio-economic development and bring about equality and social justice. The 73rd Amendment Act, 1992, and subsequent State Legislations were expected to endow Panchayats with such powers and authority necessary to function as effective self-government institutions. Initially, there was a positive response from the State of Uttar Pradesh with State Legislations in conformity with the provision of the Constitution (Seventy-Third Amendment) Act and held Panchayat elections.[2] The shape of democracy more or less depends on the system of election. However, Uttar Pradesh panchayat polls were held under the UP Panchayat Raj Act, 1947 and Kshetra Samiti and Zila Parishad Act, 1961[3] in 1950, 1955, 1961-62, 1972-73, 1982, 1988, 1995, 2000, 2005, 2010 and 2015. Today, (as of March 2020), there are about a total of 886427 (GP 804640, KP 78590, and ZP 3197) elected representatives. In contrast, a total of 295526 (GP 268266, KP 26195, and ZP 1065) women elected representatives at all Panchayats levels in Uttar Pradesh.[4]

In the recently concluded 2021 election, the winning women candidates in the Uttar Pradesh Panchayat polls outnumbered men on crucial posts were ranging from the village head to the district Panchayat chief. This outcome could be seen as impacting the ongoing women's empowerment campaign. According to official sources, the increasing dominance of women in local politics is clear, 31,212 women have won the election for the post of Gram Pradhan, 447 for Block Pramukh, and 42 for the position of District Panchayat chairperson in the Panchayat election exceeding the quota of one-third seats allocated for them.

Greater awareness among women and the increasing number of educated contestants in the Panchayat elections are significant factors responsible for the stupendous victory of women in the Panchayat elections. For the first time in the history of U.P., such large numbers of women have won the Panchayat elections. Women enthusiastically participated in the Panchayat elections, and the rural population did not hesitate to vote for them.[5]

Conclusion:- The 73rdConstitutional Amendment Act has made creditable progress in establishing mandatory provisions for local self-government. Uttar Pradesh has brought out the UP Panchayat law (amendment) Act, 1994, incorporating the salient features of the

---

[1] Panchayati Raj Department-Uttar Pradesh, "About PrdUP." accessed April 20, 2020. http://panchayatiraj.up.nic.in/pblc_pg/About/AboutPrdUP

[2] Mohammad Aslam, *Panchayati Raj in India* (New Delhi: National book trust, 2010), .

[3] Barthwal, *Local Self-Government*, 195.

[4] Ministry of Panchayati Raj, "Annual Report 2020-21" (New Delhi, 2021), https://panchayat.gov.in/documents/20126/0/A.Report+2020-21+%28English%29_03.02.21.pdf/a7b0ca12-9e74-6597-74b2-266672f67ec1?t=1616849862523.

[5] https://www.indiatvnews.com/news/india/up-Panchayat-polls-women-candidates-victory-outnumber-men-yogi- govt-71927

central act. Panchayat elections are held on time. A legally binding constitutional act, socially disadvantaged groups have risen to the center stage of governance and decision-making, which was unthinkable just a few decades ago. The presence of more than one-third of elected women representatives in the local government institutions in rural Uttar Pradesh may be termed as a “silent revolution” within the process of democratic decentralization ushered in by the 73rd amendment. It brought revolutionary change by creating Gram Sabha with adequate functions and power. The government rules were provided for six functional standing committees at Gram Panchayat, Kshetra Panchayat, and Zila Panchayat levels. However, due to improper implementation, legislation enforcement has yet to empower local self-governments truly. The core intention of the 73rd Amendment has been the institutional growth of the Panchayats as a unit of local self-government through devolution and devolution-based program outcomes. The devolution of the operational core of funds, functions, and functionaries still leaves much to be desired, with varying effects across the state. The working of District Planning Committee was little effective in Panchayati Raj Institutions, and the very purpose of Article 243 ZD of the Constitution was not fulfilled. Hence, this act made an effective change for the overall functioning of PRIs, including women in Pachayats in Uttar Pradesh.

PROFESSOR SAULAT ALI KHAN
Government College
Tonk, Rajasthan

CHISHTIYA ORDER OF SUFISM

Sufism is, invariably, an ideology of universal brotherhood, righteousness, rectitude and rightness replenished with ardent moral values, service to mankind and ultimate union with Almighty Allah in true credentials and characteristics of soaring spirit and heightened values and virtues. It is a moral and spiritual cult of high values and virtues of superabundant love to humanity love to God and love to human beings without distinction of caste, creed and colour. This distinct colour impearls and adorns hearts soothes souls which rejoined and resuscitate the tender relation of human being and God. The quintessence and trans centennially concentrated spirit of sufistic tenets and spiritual teachings tend to sincere service to humanity which is a purified way to see to God, to worship to God, to meet with God and ultimately to reunion with God. Tarik-i-Dunya, Tarik-i-Uqba, Tarik-i-Maula and Tarik-i-Tark, e.i. relegation of mundane affairs relegation of the next world relegation of God and last stage is relegation of the relegation spirit. These are the four salient and sanctions of Sufism which is imbued with true tenor of spiritualism and sacred schooled Sufism.There are many Sufi Saints who preached harmony righteousness, love of mankind, leading to cultural integration and universal brotherhood. Sufis believe that genuine worship should not be confined to follow only rites rituals prayers, practices and supererogation and self recognition. True worship is to render to human beings with unflinching faith in God, oneness of mankind. The sterling spirit of service is ostensibly a genuine prayer which comprises indispensable tenets and traits of Sufism which invoker, peace, fraternity, harmony by vindicating sterling values of moral and spiritual hypothesis kindred synthesis. If there are mainly four traditionally established classical orders of Sufism i.e. Chishtiya, Qadiriya, Suhrawardia and Naqshbandiya - all of Sufism with slight difference of means and ways. The an gust order of Chishty cult owes its origin to Chisht - an ennobling city in Khurasan. Khwaja Abu Ishaque Shami who came from Syria to Chisht and spiritually embellished carved out the very cardinal order of Chisht which flourished in Iran beyond calculation. Khwaja Moin-

ud-Din Sanjari reoriented and resuscitabled the Chishtiya cult and brought it India when he had settled down in Ajmer, he trained and taught the salient features of the Chishtiya order to the various sects of people who commended upon preaching the distinctive doctrines of arduous practices, principles and perspectives of high value and worth.

Chishtiya Tariqa

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين، والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد و اله و أصحابه أجمعين، وعلى محيى سنته الشيخ معين الدين الجشتي إمام الطريقة و الأولياء الكاملين

Pronunciation: Alhamdu Lillahe Rabbil Alameen, Wassalātu Wassalamu Ala Sayyidil Mursaleen Mohammadiw Wa Alehi Wa Ashäbehi Ajmaeen, Wa Ala Mohyis Sunnatis Shaikhe Moiniddin Chishty (R.A) Imamit Tareeqate Wal Auliyayil Kamileen.

All Praises are due for Allah, Who is the Lord of all the worlds, and let the graces and peace be upon the chief of all the Rasools Hazrat Muhammad (peace be upon him) and upon his descendants and his disciples, and especially the restorer of his Sunnat, Hazrat Shaikh Moinuddin Chishty (R.A.) Who is the leader of Tariqat and accomplished Saints.

The Imam of Chishtiya Tariqa Sultanul Hind Gharib Nawaz Khwaja Moinuddin Chishty (R.A.) Aalaihe says that there are 10 Latifas in human body which are enumerated as Qalb, Ruh, Sirr, Khafi, Akhfa, Nafs, A'ab (Water), Aatish (Fire), Khak (Soil), Ba'ad (Air).

1. **Qalb -** Just two finger length below left breast (Maqame Touba - Place of Repentance)
2. **Ruh -** Just two finger length below right breast (Maqame Inabat - place of concentration)
3. **Sirr -** Just on solar plexus in Middle of the chest (Maqame Zuhod - place of abstemiousness.
4. **Khafi** - On forehead (Maqame Wara - place of piety)
5. **Akhfa** - On the temple of the head (Maqame Shukr - place of gratification)
6. **Nafs** - Below navel (Maqame Tawakkul - place reliance)
7. **Aab** - Water (Maqame Kana'at - place of satisfaction with minimum)
8. **Aatish** Fire (Maqame Taslim - Place of submission)
9. **Khak-** Soil (Maqame Raza-place of content)
10. **Ba'ad** - Air (Maqame Sabr - place of patience)

Arba-i-Anasir - all human beings are created by these fundamentals elements residing in the body of creatures.

Method of Pass Anfas Zikr

Followers should practise paas Anfas Zikr along with practising Darud Sharif. One should ?ponder **Allah** wh اَللّٰه breathing in and **Hu** while breathing (هُوَ

Or

Laa llaaha while breathing out and لَا اِلٰـهَ **Illalla** اِلَّا اللّٰـه eathing in.

Do not give heavy effort performing this Zikr. Only do it by heart, you do not need to take heart after a few days in the grace of Allah. Zikr will be continued with the synchronization of breathing. Zikr will even be continued in sleep. And the love of worldly concerns will stand gradually reduced while love for Allah will be augmented.

Nafi Isbaat (Jali Zikr)

Nafi means 'negative' and Isbaat means 'affirmative", a لَا اِلٰـهَ **a Ilaha** means "then is no Mabood' and **Illallahu** means o اِلَّا اللّٰه Allah.' meaning is there is no Mabood - except one Allah. The first part of this kalima is negative while the second is affirmative. That is why it is called Nafi Isbaat.

The followers of the Tariqat should start Nafi Isbaat Zikr after regularly reciting Darud Sharif in the described method while performing Paas Anfas Amal. This Kalima should be recited through Halqum and similarly in the same way.

During performing Nafi Isbaat Zikr in this method one should sit in the same posture as in Namaz, facing Qibla.

Concentrating on Qalb while eyes shut, one should perform the Niyat.

Niyat: I am concentrating on my Qalb. My Qalb is concentrating towards the Arsh of Allah Ta'laah through the Qalb of Honourable Peer Sahib Qibla. Let the grace bestowed to my Qalb from the Arsh of Allah Ta'la by the sake of the close relations with Chishtiya Tariqa.

This Zikr should be practiced as much as you wish with low voice; you will be rewarded accordingly as much as you practice.

First Method: Pull the word ' **La'** from لَا s Latifa (below navel) through Ruh Latifa straight to right shoulder, then the word **'llaha'** should be pulled ou اِلٰـهَ n Akhfa (Temple of the head) through Khafi (Forehead) straight to Sirr Latifa from there **'Illallah'** should be pushed to Qalb. One should repeat this over and over. اِلَّا اللّٰه

Meaning of this Kalima

There is no one to be worshipped except Almighty Allah. The Tariqat follower of the initial stage should believe that there is no Mabood except Allah, the Tariqat Follower of the middle stage should keep it in mind that there is no Mabood except Allah and the Tariqat follower of final stage should make it to mind that there is nothing Maujud (nothing exists) except Allah.

Second Method: **'L** لَا hould be pulled out (with force) from Nafs Latifa (below Navel) though Ruh Latifa to right shoulder **'Ilaha'** shoul اِلٰـهَ red from there and should be released through Akhfa (Temple of head). When one is performing

Zikr should keep in mind that love for all other wordly things except that of Allah are departing. Afterwards the word إِلَّا اللّٰهُ **'Illalahu'** should be pulled with force from Akhfa and pushed to Qalb. All along one should keep in mind that love for Allah is being cultured in mind.

Nafi Isbaat Khafi Zikr

There are two entrances for Qalb Latifa. First and upper entrance is attached with the body which can be opened through Jali Zikr. The second and the lower entrance is related to the Ruh, it opens through Khafi Zikr. When the aura of Jali Zikr would be exposed in the Tariqat follower there will be enthusiasm in his heart, on allaying anxiety his heart will be pacified with the Zikr of Almighty Allah.

Thereafter follower of the Tariqat should start Khafi Zikr on the pattern of Jali Zikr with slight change; one should perform the Nafi in Isbaat Zikr (in indistinct) tone. Silent Zikr is called the Khafi Zikr.

Some Useful Tasbihaat

One shall be as much enlightened as much as he would recite the following Tasbihat as much times as they can in daily basis. Must recite at least 11 ((eleven) times.

(1) سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ وَلَا حول وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

(٢) لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُوَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الحَمْد يُحْيِي وَ لَا يُمِيتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ .

(٣) إِنَّ الْهَادِي أَنْتَ الْحَقُّ لَيْسَ الْهَادِى إِلَّا هُوَ.

Pronunciation:

(1) Subhanallahe Walhamdulillahe Wa Lailaha Illallahu Wallahu Akbaru Wa Lahaula Wa Lã Quwwata Illa Billähil Aliyyil Azeem.

(2) La Ilaha Illallahu Wahdahoo Lã Shareeka Lahoo Lahul Mulku Wa Lahul Hamdu Yuhyee Wa Lã Yumeetu Biyadihil Khairu Wa Huwa Ala Kulle Shaiyin Qadeer.

(3) Innal Hädi Antal Haqqu. Laisal Hadi Illã Hu.

Khatm Khwajgan-i-Chisht

Tariqa:

- 2 Rakat Salat-ul-Taubah (Nafil Namaz-i-Astaghfar)
- 2 Rakat Namaz-i-Hadiyatturru (Nafil Namaz Isaal-i-Sawab Huzur Khwaja Gharib Nawaz Ra.)
- 2 Rakat Salatul Hajat (Nafil Namaz Jis Maqsad Ke Liye Padhai jai)
- Dua-i-Yunus recite 100 times by standing and keeping Qur'an Shareef on head (Dua: La Ilaha Illa Anta Subhanaka Inni Kuntu Minazzalimeen)

Khatm Shareef

Surah-i-Fatiha	7 times
Durood-i-Khatm-i-Khwajgan	100 times
Surah-i-Alam Nashrah	70 times
Surah-i-Ikhlas	1000 times
Surah-i-Fateha	7 times
Durood-i-Khatm-i-Khwajgan	100 time

Recite each sentence 100 times

1. Ya Qadhiyal Hajaat
2. Ya Rafiat Darjaat
3. Ya Dafiyal Baliyyaat
4. Ya Kafiyal Muhimmaat
5. Ya Hallal Mushkilaat
6. Ya Mujibut Daawaat
7. Ya Shafiyal Amraaz
8. Ya Mufattihal Abwaab
9. Ya Musabbibal Asbaab
10. Ya Khairun Nasireem
11. Ya Dalilal Mutahhireen
12. Ya Ghayasal Mustaghiseen
13. Ya Muqallibal Quloob-i-Wal Absaar
14. Ya moinuddeen Moinul Haqe Aainna Bi-Iznillah
15. La Mal Ja Aa Wala Man Ja Aa Illa Billah
16. La Haula Wala Quwwata Illa Billah Hil Aliyyil Azeem
17. Bi Rahmatika Ya Arhamar Rahimeen
18. Aameen

Durrod-i-Khatm Khwajgan

Allah Humma Sall-i-Ala Muhammadiv Wa Ala Aali Mohammadim Bi Adadi-Kulli Shai Imm Malum Millak

Note: Those who study this "Duaa" will definitely achieve his desire and will, Chishtiya saints usually recite it for their spiritual gains and benefits, this 'Duaa' is very successful and practically been proved.

JAHA JEBA MAZUMDER

Research Scholar of Persian Department

AMU, Aligarh

THE IMPORTANCE OF PERSIAN LANGUAGE AT THE PERIOD OF GIYATH UDDIN AZAM SHAH

Abstract:- In the pre colonial Bengali literature there are many works which are derived from Hindi, Persian, Urdu and Sanskrit Literature. The poet himself was a Sufi and he had a great knowledge and idea in the field of Persian. During the rule of Ilyas Shah Persian took a great place in Bengali Literature.

Keywords; Giyath Uddin Azam Shah as a scholar of Persian during the rule of Ilyas Shahi Dynasty

Gaya's Uddin Azam Shah the 3rd ruler of the Ilyas Shahi dynasty, the first Independent Turkic Muslim ruling Dynasty in late Mediable Bengal which ruled from the 14th century to the 15th century. The dynasty was founded by Ilyas Shah (1342 – 1358), who succeeded known as the sultanate of Bengal. In 1352 after defeating Ikhtiyaruddin Ghazi Shah became the ruler of samandghan. Ilyas Shah formed an inclusive and pluralistic administration. His most important legacy is that of the first independent unified Bengali Kingdom under Muslim rule.

By the mid 14th century three Muslim city states emerged in Bengal after declaring Independence from the Delhi Sultanate. Samsuddin Ilyas Shah occupied the throne of Lakhnauti in 743-1342 and laid the foundation of Ilyas shahi Dynasty. He made sweeping conquests annexing Tirhu, Nepal, Orissa, Champaran, Gorakhpur and Sonargaon. Firoz Shah Tuglaq, the Sultan of Delhi took serious exception to these developments and marched

The second Ilyas Shahi Dynasty was ruled by the hand of Mahmud Shah, a descendent of Samsuddin Shams Uddin Ilyas Shah. Abul muzahid commonly known as Alexander Shah was the second sultan of Bengal and the Ilyas Shahi Dynasty. He was the son of Shams Uddin Ilyas Shah.

Gaya's Uddin Azam shah the third sultan of Bengal and Ilyas shahi Dynasty. Gaya's Uddin Azam Shah is one of the renowned archeological features situated at Mograpara, Sonargaon. Gaya's Uddin Azam Shah (1390 – 1411) the third sultan of the Ilyas shahi dynasty of Bengal earned great name for his ideal character, patronage of learning and for good administration. The events of his life are so variegated that he may be compared to a prince in a fairy tale. Himself a scholar and poet, Sultan Gaya's Uddin Azam Shah held literary men in great esteem. On occasions he used to compose verses in Arabic and Persian. He corresponded with the famous Iranian poet Hafiz. Once he sends him an unfinished couplet for completion and invited him to visit Bengal. Hafiz supplied

the second line. He also sends another Ghazal to the sultan. Giyath Uddin Azam Shah also contributed a good deal to the development of literature.

Owning to the priority of source materials we have very little information about the progress of Persian studies during the period under review. However we come across a marvelous work on Persian Lexicography popularly known as Sharafnama by Ibrahim Qawam Faruqi which refers to a number of prominent poets and scholars who were present at the court of the Sultan Barbak Shah of Bengal. Apart from royal patronage the saints and the Sufis too made a great contribution to the efflorescence of Persian studies in Bengal. Akhi Shiraz Uthman , Alaul Haq Pandavi , Ashraf Jahangir Simnani , Nur Qutub Alam etc. served greatly to the cause of Persian and there Khanqahs emerged as the nucleus for Persian studies in Bengal .

Giyath Uddin Azam Shah possessed a multifaceted personality combining the astuteness of an administrator, brilliance of an academician and perspicacity of a connoisseur of art and poetry. He was a pioneer of superb and glorious cultural advancement on the soil of Bengal. His altruistic nature interspersed with his unsatiable thirst for the promotion of literature heralded a new era of Persian in Bengal.

Born with a silver spoon in his mouth Giyath Uddin received very special attention in his childhood from his father, Sultan Sikandar Shah who made extraordinary arrangements for the education of his son. He was send to Shaykh Hamid Uddin Nagori for advanced learning. It was during his teens that he came in contact with Nur Qutub Alam, a promising student of the Shaykh and the son of a great Christi saint, Hazrat Alaul Haq Pandavi.

Giyath Uddin Azam Shah not only enjoyed a chequered political carrier coupled with victorious expedition and expansion of power but also wielded a mighty pen. Though we have no vivid account of his academic pursuits at our disposal, stray evidence are sufficient enough to trace a scholar and poet ensconced in his personality. The epistles written in reply to his letters by Maulana Muzaffar Shams Balkhi bears ample testimony to the fact that the sultan possessed a good taste for literature both in prose and poetry. In one of his letters addressed to Giyath Uddin Azam Shah the Maulana quotes a beautiful Rubai from the pen of the Sultan which he had composed in his earlier correspondence. The quatrain run thus; -

ای مست شراب ذوق باطن   سرخوش بمدام شوق باطن

یک جرعہ بکام این گدا ریز   ای خسرو جوق جوق باطن[1]

Trans.

O you who are intoxicated with the wine of internal yearning;

O you are ever inebriated with internal love.

Pour some draught into the mouth of this mendicant,

O the king of the plenty of esoteric thoughts!

1. Book-Development of Persian studies under the Ilyas Shahi and Habshi Rule (chapter 3)

The quatrains were so eloquent and impressive that the Maulana fell into a short of trance. So he remarks:-

1.

اگرچہ هشیار بودم مرا این رباعی مست کرد

Trans.

Though I was in my senses the quatrain threw me into raptures.

In the same letter just preceding the quatrain Maulana Muzaffar Shams Balkhi speaks very high of the charm and elegance of the Farman of the king and pronounces it to be laden variety of gems and jewels of meanings.

2.

فرمان شاہ کہ مسحون و سملو با نواع در و جواهر معانی بود

In one of his letters addressed to the sultan Giyath Uddin Azam Shah the Maulana refers to a complete Ghazal composed and dispatched by the Sultan commemorating the departure of the saint for Haj Pilgrimage from Chittagong he observes:-

3.

از غزل وداع هر سخنی تیری جگر دوز بود

Every word of the valedictory Ghazal was like a

Pieroing arrow.

The above observation from a personality, no other than Maulana Muzaffar Shams Balkhi, is strong enough to make us convinced about the poetic talent possessed by the Sultan. Giyath Uddin Azam Shah was the product of an age which was glorious so far as the literary and cultural activities in eastern India are concerned. Last but not least the instance of composing a hemistich extempore at his court and then asking his court poets to compose a Ghazal and finally to implore Hafizi – Shirazi to complete a Ghazal on the same hemistich is a glaring example of his unquenchable thirst for poetry. It is our irony that neither Persian works nor has any Ghazal composed by him come down to us. However, in the light of above observation we can, in no uncertain terms, designate him as a Persian poet and scholar of a very high merit and distinction.

CULTURE

The ruling class of Bengal Sultanate combined heavy Pershianate influences with the rich cultural heritage of Bengal. According to historian Richard M Eaton, the Bengali court was modeled on Iranian tradition. The Sultans were styled as the King of Kings in the East”.

[1] LITERATURE

And with the three cups of wine, this

Dispute is going on.

All the poets of Hindustan have become

Exited.

That this Persian ode, to Bengal is going

On.

- A excerpt of a poem jointly penned by Hafez and Sultan Giyath Uddin Azam Shah in the 14 the century.

Shah Muzaffar Sagir wrote his famous work Yusuf Zulekha under the patronage of Giyath Uddin Azam Shah. Probably the sultan also ordered Kritibasha to write the Ramayana in Bengali. The Bengali poet Shah Muhammad Sagir also wrote the poem Yusuf Zulaikha. He follows the footprints of Jami to write the poem. Here we can see some cultural discourses. Like Firdausi and Jami's text this text also represents an angle as saver of Yusuf. Here in the text we can see Zulaikha to dressing herself up for her marriage like this:-

[2]''Natok Chatok Beni jeno pekhi forkhani

Choila Kath lumbito choibal

Saghono timir punjo kusum purito punjo

Chompa juthi chameli gulaal''

Here 'Natok Chatok Beni' represents here dressing style of a Bengali women and 'Chompa Juthi Gulaal' represents the common flowers of Bengal, so we can see here the cultural representation of Bengal.

With Persian as an official language, Bengal witnessed an influx of Persian scholars, lowyers, teachers and clerics. It was the preferred language of the aristocracy and the Sufis. It was the preferred language of the aristocracy and Sufis. Thousands of Persian books and manuscripts were published in Bengal. The earliest Persian work compiled in Bengal was a translation of Amartakunda from Sanskrit by Qazi Ruknuddin Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al amidi of Samarqand, a famous Hanafi jurist and Sufi. During the reign of Giyath Uddin Azam, the city of Sonargaon became an important centre of Persian literature, with many publications of Prose and Poetry. This period is described as the "Golden age of Persian Literature ''.

---

1. [1] Wikipedia

[2] Book – History of Bengal (2)

Conclusion: Therefore after all discussion it is cleared that Persian had a great importance in different languages. Persian writers are belonging from each and everywhere of the country. During the rule of Ilyas shahi dynasty Persian took a great place in Bengal

References:

1. Banglapedia
2. Wikipedia
3. Shodhganga
4. Book-Development of Persian studies under the Ilyas Shahi and Habshi Rule (chapter 3)
5. Book – History of Bengal (2)

MASUMA FIRDAUSI
Research Scholar
Aligarh Muslim University, Aligarh

THE TAI MIGRATION AND THE INTRODUCTION OF WET RICE CULTIVATION IN THE BRAHMAPUTRA VALLEY

ABSTRACT

Tai- Ahoms, a division of the Mao- Shan and also the sub-tribe of the Tais of South-East Asia invaded Upper Assam in 1228 A.D in search forpermanentsettlement. This migrant group later came to be called as the Ahoms in the Brahmaputra Valley and they ruled in Assam for almost 600 years. After migrating to Assam, they first settled in the fertile region of *Dikhou*Valley and ultimately made *Charaideo*(present day in Sivsagar) as their first capital. This Tai group under the leadership of Sukapha carried with them the practice of wet rice cultivation from their homeland Yunan. Subsequently they started cultivation of wet rice in a very large extent and turned the marshy and forest land into agricultural fields. This ‘advanced plough using’ tribe were quite successful in subjugating the local tribes who were mostly shifting cultivators. By 1682, the whole of the Brahmaputra Valley came under the control of the Ahoms. Till 1826, this migrant group was the master of the whole province. The introduction of the wet rice cultivation in the newly conquered state has helped the Tai Ahoms in the state formation process and greatly shaped the economy of the Medieval Assam.

Keywords- Wet rice, Assimilation, Subjugation, Paiks, Brahmaputra Valley, Ahom

INTRODUCTION:

Assam lies on the north-east frontier of India. The Bhot, Aka, Dafla, Miri and Mishmi situated on the Northern side of the country: Mishmi, Singpho, Patkai, Naga Hills, Burma are located on the east. East-Pakistan lies on the south, and North-Bengal is on the west. The Brahmaputra Valley is surrounded by mountain ranges and that are home to a variety of indigenous groups.Except Goalpara, Surma Valley and the hill districts the entire area was under the control of the Ahoms. This Tai migrated band i.e., Ahoms ruled in Assam for almost 600 years. Under the aegis of Ahoms, medieval Assam witnessed a whole level of prosperousness and self -sufficient economy. The river Brahmaputra is immensely significant for the region’s economy. Different literary sources mentioned about the availability of golds in the sand of Brahmaputra River. The chronicler of Mir Jumla also mentioned about the gold washing of Assam. Many people engaged themselves in this work for their livelihood. The gold is sifted out from the sand of Brahmaputra, around ten

to twelve thousand men are engaged in this work.[1] Assam was totally cut off from the rest of the world by geographical barrier on all sides. The Assamese has become increasingly insular as a result of centuries of isolation. During the long reign of 600 years, the Ahoms gave the people of Assam an efflorescent economy, though it was mainly agro-based, but people practiced various other crafts too. Many small-scale cottage industries were prevalent in this period. People of Assam were dependent on land cultivation as trading activities were very rare. The Ahom rulers did not encourage long distance trade as they followed a total policy of isolation. The physical features of the region also made it difficult for the traders to access Assam. Land was the principal method of production in Assam's agrarian economy. Almost every citizen of the state engaged themselves in the agricultural works. People of high birth to low birth even the royal family members were engaged in the field works. Ahom chronicle, *DeodhaiBuranji*mentioned that in his initial phase Sukapha, sustained himself by cultivating a plot of land equal to three fourth of a pura.[2]Manual works were never looked as odium. Some monarchs being overwhelmed by the besetting thorns political intrigues, expressed a longing return to their pastoral surroundings where they could earn their livelihood by means of ploughing in the field.[3]

Tavernier remarked, "*the kingdom of Assam is one of the best countries in Asia, for it producesall that is necessary to the life of man, and there is no need to go for anything to the neighbouring state*".[4] This observation of Tavernier shows the whole prosperity of the people of Assam. The people of the region used to produce for their own consumption and they were found to have a practice of hoarding a year's worth of foods in their granaries. Though accumulation of wealth or any ostentation beyond one's position was not permissible under the Ahom government.[5] Hence, the economy of the medieval Assam is rightly called as the self-sufficient economy. The exceedingly fertile soil of Assam was suitable for almost all types of crops. And this alluvial plain of the Brahmaputra Valley was well used under the Ahom rule.

As outsiders were not permitted to settle in the region and for this reason long distance trading activities were very meagre.*Foreign nationals were notallowed, a group of Aashamese used to come near the border of Guwahati once in a year with the permission of their Raja to carryout business*.[6] With the internal hill tribes trading occurred but with tight and close inspection. Limited number of commercial transactions did take place with the Bengal Nawabs as well as Mughal-India. Many European travelers mentioned about Assam's socio-economic condition on the eve of Ahoms in their respective travelogues.

---

[1]ShehabuddinTalish, *Tarikh-i-Aasham*, (ed). Akdas Ali Mir, tr. Mazhar Asif, Department of Historical and Antiquarian Studies, Guwahati, 2009, p.51.

[2]Dr.S.K.Bhuyan. (ed). *Deodhai Assam Buranji (*trans by Mahesh Chandra Bora to English), DVS Publishers, Guwahati, 2022. P.88.

[3]Sir Edward Gait, *A History of Assam,* EBH Publishers, Guwahati, 2008. P.*270*

[4] Tavernier, *Travels in India,* ed. William Crooke, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1977, p.220

[5]H.K.Barpujari, *The Comprehensive History of Assam*, Vol-3, Publication Board Assam; Guwahati,2007,p.112

[6]Shehabuddin Talish,2012, p.53

The experiences of Glanius, a Dutch sailor of Mir Jumla has its own special significance. He listed the primary Assamese products as pepper, sandalwood, aloe wood, etc.[1]On the other hand Manucci mentioned that cherries, grapes, pears, apples, peaches were the chief fruits of Assam.[2]

ADVENT OF THE AHOMS IN THE VALLEY

Ahom chronicles described about the meetings of gods and their decision to send a group of heavenly people to rule over the earth. "*There are no kings in the countries under the sky,and large fields are lying fallow, these may be well cultivated, the people of up and down countries are in constant warfare with each other and whoever may get victory rules thecountries for the time.*[3]For this reason, the Ahoms believed that they had certain mission and they must keep the words of their ancestors. Hence, all the large fields which were fallowed were well-cultivated with their advanced techniques. And the uncultivated lands were turned into cultivated lands.

Sukapha was elected as the leader of this group not only because of his military and leadership abilities but also because of his fortunate birth in the family of*Chao-pha* (royal clan). He belonged to the Tiger (*Su*/*Tsu*) clan of the Mao-Shan tribe. The legendary accounts of the Ahoms explained that only a member of royal clan be a worthy ruler. No ordinary person can rule the earth if they do so, they won't get homage from others. Thus, Sukapha was given the responsibility to lead the band and later he started extracting tributes in terms of personal ervices as well as commodities from the subjugated tribes. The chronicles also mentioned that the earth is very thickly populated and the ruler must rule with firm hand. Many dos and don'tsare explained and the rulers were given various instructions for the smooth running of the administration.

Tai Ahoms a segment of the *Mao-Shan* sub tribe of the Tais of South-East Asia migrated to Assam in the early thirteenth century. Sukapha'sleadership brought this migratory band to the Brahmaputra Valley and soon this group started subjugating the local tribes and made them tributary. The main motive behind this migration was permanent settlement in the region. For years, the community moved from place to place as a self-governing entity, looking for a suitable place to stay. *Khamjang*, *Tipam*were some sites where they resided for sometimes. When there arose a boundary issue between the Ahoms and the Nagas,Sukapha ordered all of his chiefs to fight against the Nagas. Later the Nagas acknowledged the supremacy of Sukapha and became tributary of the Ahoms. The residents of the other villages, who were terrified, recognized his enslavement. Later he abandoned *Tipam* also because the water of the *Dihing* river had overflooded it and he find

[1]*Bengal: Past and Present*, Vol.XXIX, Part 1, Serial No. 57. The Ramakrishna Mission Institute of Calcutta, Calcutta, 1925, p.20

[2]NiccolaoManucci*, Storia Do Mogor*, tr. Irvine, Vol.II, John Murray, Albemarle Street, London, 1907, p.98

[3] R.S.G.C Barua, (ed.) *Ahom Buranji from the earliest times to the end of Ahom Rule,*Calcutta, Authority of the Assam Administration, 1930,p.10

it unsuitable for settlement. Few years later, Sukapha and his men arrived in *Abhoipur*, the place was so sparsely populated that Sukapha left this site too. These were all temporary places, he had to leave the places either because of military or political uncertainty, or because of the devastation caused by the floods. By 1253, they finally settled in the fertile *Dikhou* valley with *Charaideo* as its capital city. Under the leadership of Sukapha (1228-68 A.D.), they landed at Assam. Bringing with them few or no wives, they intermarried with the Semi-HinduisedChutiya and Kacharis. They soon adopted their subjects Bengali form of Hinduism, with its dress, customs, and language.[1]Interdining with these tribes helped the Ahoms in gaining their trust and support. The senior nobles, Ahom monarchs and the tribal chieftains used to attend royal feast that were regularly held. These Ahom strategies contributed to the eradication of caste discrimination that existed in the society. For instance, the Ahom soldiers dined and drank at the Mikirs home while on an expedition against them. With this gesture of Ahoms, they were impressed, and with pride they said, *"these men eat the things we eat; they are therefore men of our fraternity."*[2]These way Ahom rule in Assam was established by assimilating the frontier tribes in their internal affairs. The Ahoms had very liberal views on social issues and religion. They accepted the conquered states social manners and customs rather than trying to force their own language, religion, or other cultural traits on them. Undoubtedly, the Assamese people had a crucial time in their social and cultural life from the fifteenth to the seventeenth century.

INTERNAL STATE OF THE BRAHMAPUTRA VALLEY IN THE 13TH CENTURY:

In North-East India, between the 13th and 15th centuries a great number of tribal political structures arose and developed. The *Koch*, the *Chutiyas*, the *Tai-Ahoms*, the *Dimasa*(kachari), the *Pamar*(Jaintia), the *Meithei*(Manipuri), the *Khasi*(khyriem) – all these tribes by the 15thcentury had coalesced into primitive state forms. The *Chutiyas* were the most developed of the tribes in the 15th century. By 1523,their kingdom had been annexed and assimilated by the Ahoms. From the records it appears that the territory east of the *Subansiri* and the*Disang* was controlled by a line of *Chutiya* rulers. In south and south east several small bodo tribes enjoyed a precarious independence. On the south bank of the Brahmaputra, further west there was*Kachari* kingdom. There were several small chiefs known as Bhuyans. These chiefs are known as the "Baro" (twelve) bhuyans in Assam legends. When the Ahoms invaded Assam, the Bhuyans were governing north of the Brahmaputra and the east of the*Chutiya* kingdom.

The Ahoms were advanced in their agricultural methods and on the counterpart the local tribes were shifting cultivators so it was quite easy for them to make the local hill tribes their subordinate. The hill economy was dominated by the jhum cultivation. In the long

[1] L.A. Waddell, *The Tribes of Brahmaputra Valley: A contribution on their physical types and affinities*, Journal of the Asiatic Society of Bengal, Part III, 1900, P.18

[2]S.K. Bhuyan, *Anglo AssameseRelations 1771-1826,* Department of Historical and Antiquarian Studies, Guwahati, 1949, p.48

run, the jhum system takes ten to fifteen times more land to support a household than wet farming on permanent fields. In pre-Ahom times, the tribes cultivate their lands by slash/burn methods. Use of digging sticks, hoes, land rotation for fallowingwere some of the main features of their cultivation process. Assam's principal commodity rice, has historically dominated the region's economy. The Ahom chronicles also mentioned about consumption of rice beers by the locals. The hill tribes mainly sowed dry variety *(ahu*) or the short maturing rice. This variety of rice required no standing water and its quality too was far more inferior to the *Sali* rice. Ahoms, after conquering these tribes, replaced the *ahu* rice by the *Sali* (wet) rice.

In the 13th century the Morans and the Borahis were subjugated by the Ahoms.Sukapha befriended and subdued king Badousa of the Mataks and king Thakumtha of the Barahis. Later, he appointed the Mataks as *kharibharis* (supplier of fire woods) and the Barahis as the *Barichowas*(gardener).[1]Again the Barahis were engaged in various other works like *kathakatiyas*(wood-cutters), *Changmais* (cooks), *changmai-bharali* (kitchen-store-keeper), *jaradhara*(supplier of water), *bez*(physician) or *kukurachowa*(royal poultry supplier).[2]And soon they started taking tokens from these conquered states. The initial tributes offered by the Morans and the Borahis to the Ahom kingdom indicated their poor economic background. Their tributes mainly consisted of edible tuber, arum roots, fire woods etc. Some subjugated tribes offered flowers to the king and some were appointed as the porter to the king's mother residence. All these products offered by these tribes were mainly gathered and not cultivated. As no any sources give evidence about offering rice to the Ahoms as tokens. This merely implies the existence of a coarse and substandard rice economy among the tribes, and not it's complete disappearance.ShehabuddinTalesh says, "chief crop of Aasham is paddy. But the thin and finer variety of rice is rare."[3]A member of the Barahi family used to offer brinjal to the Ahom king.[4] The early Moran and the Borahis appear to be slash-and-burn rice farmers. They hardly had any surplus production. On contrary the Tai-Ahoms the producer of the *Sali* rice were dependent on the local tribes for other kind of services and tributes. Sukapha, fought with the defeated these tribes in turn, and he wisely adopted faciliatory measures and by treating them as equals and encouraging inter marriages he welded them all into one nation.[5]

Sukapha, defeated the Kachari king and on return the king presented ten elephants, ten female slaves and ten males to the Ahom king. The Nagas were so terrified and submitted to the Tai king. They presented six elephants as a pledge of their subjugation to the Ahom kingdom.[6]With times, the Chutiyas too became the tributaries of the Ahoms.This way this migratory band were quite successful in assimilating the local tribes of the Brahmaputra valley. Moreover, the implementation of the *paik*system in the state boosted the economy

[1]Dr.S.K.Bhuyan, (ed), *Harkanta Barua Sadar Amin Assam buranji*, (trans) Sanjeev Kumar Nath, Guwahati, DVS Publishers, 2022,p.62
[2]Ibid., pp.62-63
[3]ShehabuddinTalish, 2012, p.50
[4]R.S.G.C Barua,1930, P.32
[5] Edward Gait,2008, p.79
[6] R.S.G.C Barua,1930, P.36

of the valley. Under this system the members of the conquered community were to offer personal services to the king. Any male between the age of 16 to 50 had to render personal services to the Ahoms. The Ahoms had no standing army organization like the Mughal's had in their court so, at the times of war and difficulties these *paiks*had to give military services as well. The*paik* system has helped the Ahom kings in establishing a centralized state.

WET RICE CULTIVATION AND IT'S IMPACT IN THE BRAHMAPUTRA VALLEY;

In the valley land was primarily divided into three types- *khila*(waste land), *khestra*(arable land), and *vastu*(building sites). In Assam varieties of rice is grown. *Ahu,Sali*, *bao* are some commonly grown rices. *Ahu* and *bao* are sown broadcast. *Ahu* was sown from February to April and by June and July harvesting was done. *Bao* was sown in February and March. The transplanted variety or the *Sali*rice was the dominant crop. Hamilton in the 18th century wrote that "*salidhan or transplanted winter ricefrom three fourths of the whole crop. Ahudhan or summer rice and uridhan or winter rice that is sown broadcast in low land, are also pretty considerable crops, a little barodhan or spring rice is also raised."*[1]The Ahoms using better iron implements they cleared the marshy lands and levelled the surface and controlled the water on the slopes. This wet area needs little manure, because the running water carried the organic materials which improved the soils quality.This method proved a vital point for production of wet paddy. This variety of rice was more productive required wet climate and transplantation. "The seedlings were raised in seedbeds (*kathiyatali*) and after maturity saplings were removed and transplanted in prepared fields from July to September in land, commonly known as*rupit* or *rowatimati*. *Sali* cultivation being labor-oriented, not un often voluntary assistance was offered by co-villagers in completing the cultivation in time.[2]This agriculturally superior Ahoms managed to construct ridge or the barrier to control the rain water. On the process of construction of ridge and embankments a huge manpower was needed, with this the adult population was engaged in the manual work. Radical changes by reclamations of lands and raising embankments helped in the growth of the finer crop in a large extent. *Sali* rice are harvested in the winter, for maturing*Sali* rice needs almost five months, so double cropping is hardly possible on the fields. On contrary, *ahu* rice matures early so double cropping usually happens. But within three to four years *ahu* fields turned exhausted and unproductive so it has to be fallowed for few years.*Sali* fields remained fertile because of the annual floods and it doesn't need to be fallowed for a single year. The Ahoms had numerous embankments to extent the wet rice cultivation. According to Amalendu Guha, *"the yields of ahu rice is small and it's quality is inferior as compared to Sali. Experiments*

[1] Francis Hamilton, *An Account of Assam,* (ed) S.K.Bhuyan, Guwahati, Government of Assam, 1940, p.58
[2]H.K.Barpujari, 2007, P.107

have sown that Sali is sown broadcast it's yields decreases by about eleven percent or so."[1]

Bao, the third major category of rice grows well in natural wetlands and doesn't always need to be ploughed before planting. This category of rice matures late and so it harvested at the same time as *Sali*. *Bao* too, like *ahu* has a lower yield per unit of land than *Sali*.

CONCLUSION:

Thus,it can be concluded that the migration of the Ahoms in the Brahmaputra Valley was a sole reason for the spread of the*Sali*rice cultivation in the region. Because of the surplus production this migrated group easily subjugated the local tribes and the Ahom population too rapidly increased in the valley. Their ability to construct network of embankments to control the rain and flood water was the key point on which the economy of the Ahoms thrived. However, just because Sali cultivation was the essence of the Ahomsthat certainly does not mean it didn't exist in Assam previously. Lower Assam has never had any system of enormous embankments and dykes as found in Upper Assam, where Ahom influence was the least both politically and sociologically. This is undoubtedly one of the reasons why the*Sali*crop is now more common in Upper Assam than it is in Lower Assam.

[1]Amalendu Guha, *Medieval and EarlyColonial Assam: Society, polity, economy,* Calcutta, K.P.Bagchi Company, 1991, p.64