

جلد: ۱۰ شماره: ۳-۴  
جولائی - دسمبر ۲۰۲۳

**ISSN: 2394-5567**  
**S.No. 25**

ديپر

## UGC Care Listed

ہمسرا کرشمہ

مدیر

احمد نوید یاسر از لان حیدر

**ISSN: 2394-5567**  
**S.No. 25**

**Vol: 10, Issue: 3-4**  
**July - Dec 2023**

# DABEER

### UGC Care Listed

ہمسایہ کریم می  
خبر رسید  
مخبر روزی

**Editor:**

**Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder**

DABEER

July - December 2023

**S.No. 25**

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



(بین الاقوامی پئیر ریویژریفیر یڈسہ ماہی ادبی و تحقیقی جریدہ)

شماره: ۳-۴

جلد: ۱۰

جولائی-دسمبر ۲۰۲۳ء

☆ ایڈیٹر ☆

احمد نوید یاسر از لان حیدر

Mob. no. 09410478973

☆ مراسلت کا پتہ ☆

دبیر حسن میموریل لائبریری

۱۲-چودھری محلہ (جنوبی)، کاکوری بکھنؤ-۲۲۶۱۰۱

dabeerpersian@rediffmail.com

website: www.dabeerpersian.co.in

## ☆ ریویو کمیٹی ☆

پروفیسر آذری دخت صفوی، علی گڑھ

پروفیسر شریف حسین قاسمی، دہلی

پروفیسر مسعود انور علوی کا کوروی، علی گڑھ

پروفیسر عمر کمال الدین کا کوروی، لکھنؤ

پروفیسر طاہرہ وحید عباسی، بھوپال

پروفیسر مظہر آصف، نئی دہلی

## ☆ مجلس ادارت ☆

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

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

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

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

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی، ڈاکٹر، مرکز مطالعات اردو و ثقافت، مانو، حیدرآباد

ڈاکٹر محمد عقیل، شعبہ فارسی، دانشگاه ہندوی، بنارس

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

ڈاکٹر افتخار احمد، شعبہ فارسی، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

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

ڈاکٹر انجمن بانو صدیقی، شعبہ فارسی، کرامت کالج، لکھنؤ

## ☆ معاون مدیر ☆

ڈاکٹر محمد توفیق خان کا کر

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

ڈاکٹر عاطفہ جمال

پی ایچ ڈی، شعبہ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

## فہرست مندرجات

| صفحہ | مقالہ نگار                                           | عنوان                                                     |
|------|------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------|
| ۴    | ازلان حیدر                                           | اداریہ                                                    |
| ۵    | پروفیسر عزیز بانو                                    | ۱ فتوح السلاطین میں عصامی کے اخلاقی نظریات کا بیان        |
| ۱۷   | ڈاکٹر سید فیضان حسن                                  | ۲ سیما بامروہوی کی فارسی شاعری                            |
| ۲۶   | ڈاکٹر احمد خان                                       | ۳ نواب واجد علی شاہ کی ادبی و ثقافتی خدمات                |
| ۳۹   | ڈاکٹر شمینہ کوثر                                     | ۴ آزاد، معرا اور نثری نظم ایک مطالعہ                      |
| ۴۶   | ڈاکٹر جگد مبادو بے                                   | ۵ عہد حاضر میں شری مد بھگوت گیتا کی اخلاقی معنویت         |
| ۵۲   | ڈاکٹر شعیب انور علوی                                 | ۶ عرفی کی شاعری میں استبعاد                               |
| ۶۰   | ڈاکٹر حنا اسحاق                                      | ۷ مثنوی سوز و گداز میں رسم ستی                            |
| ۶۶   | ڈاکٹر محمد ظفر منہاج                                 | ۸ فاتح سندھ: امام الدین محمد ابن قاسم کا زوال             |
| ۸۱   | ڈاکٹر محمد شعبان                                     | ۹ دور شاہجہانی میں فارسی تاریخ نویسی                      |
| ۹۴   | ڈاکٹر محمد رضا نظہری                                 | ۱۰ شیخ بہائی صفوی دور کی ایک گمنام عبقری شخصیت            |
| ۱۰۱  | ممتاز احمد / ڈاکٹر عابد گلزار                        | ۱۱ راضیہ تجار: فارسی افسانہ نگاری کا منفرد چہرہ           |
| ۱۰۶  | غزالہ شیرین                                          | ۱۲ عبرت الغافلین: تنقید کے آئینے میں                      |
| ۱۱۴  | محمد افضل زیدی                                       | ۱۳ اسرار یہ کشف صوفیہ میں مذکور ”سنبھل“ کے بعض اہم.....   |
| ۱۲۱  | رانی حفیظ                                            | ۱۴ خلاصۃ التوارخ: تاریخ کے آئینے میں                      |
|      |                                                      | میراث خطی                                                 |
| ۱۲۶  | ڈاکٹر کبھت فاطمہ                                     | ۱۵ ملفوظات شاہ غلام علی درالمعارف: ایک قلمی نسخہ کا تعارف |
| ۱۳۴  | سید شاہ عاطف حسین کاظمی چشتی                         | ۱۶ گجرات میں خانوادہ حضرت کمال الدین علامہ اور ان.....    |
|      |                                                      | دکئیات                                                    |
| ۱۵۵  | پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی / احمد نوید یاسر ازلان حیدر | ۱۷ راجہ کھن لعل کا غیر مطبوعہ دیوان                       |
|      |                                                      | شخصیات                                                    |
| ۱۶۲  | پروفیسر رضوان اللہ آروی                              | ۱۸ پروفیسر عبدالمنان بیدل عظیم آبادی                      |
| ۱۷۹  | ڈاکٹر زہرہ خاتون                                     | ۱۹ استاد رہنما پروفیسر شعیب اعظمی                         |
|      |                                                      | چشم بینش                                                  |
| ۱۸۴  | ڈاکٹر محمد قمر عالم                                  | ۲۰ چمنستان خیال: ایک تعارف                                |

## اداریہ

اللہ رب العزت کے فضل کرم اور اساتذہ کی دعاؤں ہی کا ثمرہ ہے کہ یہ مجلہ اس ۲۵ ویں شمارہ کے ساتھ دس سال مکمل کر رہا ہے اس بیچ ان سب ارباب قلم کا بید شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنی کاوشیں اشاعت کے لئے ارسال کیں۔ ان تمام سالوں میں حکومت کے بنائے گئے معیار مثلاً یو جی سی ای پروڈکٹ ہو یا یو جی سی کیئر لسٹ میں شمولیت کی تک و دو، اساتذہ کی سربراہی اور ان کی کاوشیں سبھی کچھ ساتھ رہا البتہ جہاں اتنے لوگوں کا ساتھ رہا وہیں کچھ خامیوں کے باعث کچھ لوگوں کی ناراضگی اور تنقید کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ کچھ ارباب فن نے دیر کو فارسی ادب کے لئے ضروری قرار دیا اور انتظار میں فون اور میسج کرتے رہے اور کچھ کے نزدیک یہ صرف ایک ردی مجلہ رہا جس کی کسی کو ضرورت نہیں۔ البتہ ان تمام مسائل کے بعد بھی ان دس سالوں میں مجلہ کبھی بند نہ ہوا اور اللہ کا شکر ہے نہ کبھی اس کی اشاعت کے لئے کسی سے زرتعاون لیا گیا یہاں تک کہ مقالہ نگاروں سے بھی کوئی زرتعاون نہ لیا گیا اور انہیں مفت میں ان کے مقام تک رسالہ کی کاپیاں پہنچائی گئیں۔ ادھر کچھ دنوں سے حکومت کی طرف سے ویب سائٹ اور رسالہ کی آن لائن پی ڈی ایف فائل پر زور دیا جانے لگا یہاں الگ مسائل سے دوچار ہونا پڑا لہذا اب رسالہ کی فقط چند کاپیاں شائع کروائی جانے لگیں اور مقالہ نگاروں اور قارئین کے لئے ویب سائٹ کا لنک دے دیا جاتا ہے جہاں سے تمام لوگ مستفیض ہوتے ہیں اور اس طرح پوسٹ کی زحمت بھی ختم ہو جاتی ہے۔

اس ۲۵ ویں شمارہ (جولائی تا دسمبر ۲۰۲۳) میں اردو میں ۲۰ مقالات کی طویل فہرست ہے جس میں ہر شمارہ کی طرح عام مقالات کے ساتھ ساتھ مخطوطات، دکن کے فارسی ادب، چند اکابر شخصیات اور جدید مطبوعات سے متعلق مقالات شامل ہیں۔ اسی کے ساتھ انگریزی کے حصہ میں ۲۶ مقالات شامل ہیں۔ دونوں حصوں کو ملا کر اس ۲۵ واں شمارہ کی ضخامت ۳۹۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اردو میں ویسے تو ہر مقالہ اپنی نوعیت معلومات اور انداز تحریر کے اعتبار سے یکتا و یگانہ ہے البتہ مخطوطات کے حصہ کے دونوں مقالات زیادہ اہمیت کے حامل ہوتے ہیں کیونکہ ان سے عام طور پر لوگ کم آشنا ہوتے ہیں یا اگر آشنائی ہے بھی تو اتنی تفصیل دستیاب نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں شخصیات کے حصہ میں آنے والے مقالات ان اساتذہ فن کے بارے میں ہیں جو اس دنیا سے تو گزر گئے مگر میدان ادب میں ہمیشہ زندہ و جاوید رہیں گے ان میں ان کی حیات اور کارناموں کی تفصیل موجود ہے۔ دبیر کے شمارہ میں کسی ایک یا ایک سے زائد جدید مطبوعات پر تفصیلی مقالہ شائع کیا جاتا ہے۔

از لان حیدر

پروفیسر عزیز بانو

ڈین اسکول برائے السنہ، لسانیات و ہندوستانیات

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

## فتوح السلاطین میں عصامی کے اخلاقی نظریات کا بیان

عصامی ایک آزاد خیال اور حق پسند مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ فطرتاً ایک صوفی منش انسان تھا۔ اس کے افکار و نظریات پر دین اسلام کی تعلیمات اور تصوف و عرفان کا بڑا اثر نظر آتا ہے۔ اس نے اپنے شاہنامہ میں ایک رزمیہ تخلیق کی حیثیت سے جہاں جنگوں کی تفصیل، فوج کی صف آرائیوں اور لشکر کشائیوں کے بیان، لڑائی کی تدبیروں اور اصولوں کا تذکرہ سب کچھ بہت تفصیل سے پیش کیا ہے وہیں وہ ان تاریخی واقعات کو عارفانہ اور متصوفانہ زاویہ نگاہ سے دیکھتا ہے۔ اس نے اپنی منظوم تاریخ میں واقعات اور سوانح کے تذکرہ کے ضمن میں صوفیانہ افکار، فلسفیانہ خیالات اور اخلاقی نکات کو بھی جگہ دی ہے۔ وہ تاریخ ہند کے بیان کے ساتھ ساتھ ہندو نصائح کے مضامین بھی موقع بہ موقع آشکار کرتا ہے اور ان واقعات کی تفصیل وقوع کے بارے میں صوفیانہ توجیہات پیش کرتا ہے۔ اور دنیا کی ناپائیداری، زمانے کی بے ثباتی اور تقدیر کی غیر یقینی صورتحال سے قاری کو بار بار خبردار کرتا ہے اور نیکو کاری و خدا ترسی کو اپنا شعار بنانے کی دعوت دیتا ہے۔ وہ اپنے قاری کی توجہ منزل آخرت کی طرف مبذول کرواتے ہوئے زادِ راہ کی تیاری کی ترغیب دلاتا رہتا ہے۔ ”فتوح السلاطین“ کی تصنیف کے مقصد کو ظاہر کرتے ہوئے عصامی کہتا ہے کہ اس کا مقصود اس دنیا کو ایک معنوی یادگار دے جانا ہے جو ایک دنیا کے لئے اخلاقی بہتری اور زادِ راہ کی تیاری میں مددگار ثابت ہو سکے۔

|                             |                                |
|-----------------------------|--------------------------------|
| کسی نیست آگہ ز پایانِ راہ   | کہ در پیشِ کوہِ ست یا ژرفِ چاہ |
| رہے مشکل و رھروان در سفر    | شبِ تیرہ و اژدھا بر گذر        |
| در افسانہ گشتم چو کار آگھان | کہ آسان شود راہ بر ہمرہان      |
| بسے گفتم افسانہائے دراز     | چہ اندر حقیقت چہ اندر مجاز     |
| پے رہ روان توشہ پرداختم     | پئے ہمرہان مرکبی ساختم         |

عصامی نے اپنے شاہنامہ ہند میں صوفیانہ رجحانات کو واضح جگہ دی ہے۔ شاعر کے لئے تصوف و عرفان کا سرچشمہ رسول مقبول حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ ہے۔ جنہوں نے فقر و فاقہ کی زندگی اختیار کی تھی۔ کائنات کی سرداری آپ کے لئے تھی لیکن آپ نے عیش و آرام کی زندگی سے کنارہ کشی اختیار کی۔ چنانچہ عصامی نے رسول اکرم کو ”شہنشاہِ اقلیمِ فقر“ کے لقب سے یاد کیا ہے۔

شد از نقل اعجاز کامل نصاب      شہنشاہِ اقلیمِ فقر ش خطاب

اور آپ کی سنت مطہرہ پر عمل پیرا ہو کر ہی دنیاۓ اسلام کے عظیم صوفیاء کرام نے حق کی معرفت حاصل کی ہے اور آپ کی تقلید کے فیضان سے ولایت حق تعالیٰ کے سلسلہ کو آگے بڑھایا ہے۔

زہے خرقہ کان دربر این کرام رسید از محمد علیہ السلام  
عصامی اپنے قاری کے دل سے دنیا کی کشش اور فسوں گری کے اثرات کو زائل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور عشق حقیقی کو اُجاگر کرتا ہے۔ شکر خداوند تعالیٰ کی اہمیت کے بارے میں لکھتا ہے کہ ہر انسان کے لئے ”شکر خدا“ لازم ہے کیونکہ خالق باری نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور پھر وہ لوگ جنہیں اللہ تعالیٰ نے انعام و اکرام سے نوازا اور رب تبارک و تعالیٰ کے عطا کئے ہیں اور دنیا کی بادشاہی و سرفرازی عطاء فرمائی ہے تو ان خوش بخت انعام یافتگان الہی پر شکر کثیر واجب ہے۔

مباش ای خرد مند فرخنده رای ہمہ حال غافل ز شکر خدای  
کسی کو سر از شکر یزدان کشید ہمہ نعمتش سر بہ نقصان کشید  
نگوی بجز شکر ہر روز و شب ز گفتار دیگر بہ بندی دولب  
فریضہ است بر جملہ شکر خدا خصوصاً کہ بر منعم و بادشاہ

عصامی نے اپنے کلام میں اسلامی عقائد و نظریات کو بڑے موثر پیرایہ میں پیش کیا ہے کہ ”توبہ صدق“ گنہہ گاروں کے لئے اکسیر شافی ہے۔ اگر کوئی گنہگار خدا تعالیٰ کی جناب میں بہ صد عجز و انکساری اور بہ حضور قلب رجوع ہوتا ہے اور توبہ کرتا ہے تو حق تعالیٰ اس کو تمام گناہوں سے پاک فرما دیتا ہے۔ اپنے اس عقیدہ کو رحمت خداوند تعالیٰ کے حصول کی بنیاد بناتے ہوئے عصامی دعوت دیتا ہے کہ بارگاہ قدس میں بصد عجز و نیاز توبہ و استغفار کریں۔

ہمان بہ کہ توبہ کنیم از گناہ بنالیم بر آستان الہ  
چو گردیم از توبہ صدق پاک نہیم از سر عجز سرھا بخاک

شکر خداوند تعالیٰ، توبہ صدق کے علاوہ عصامی نے تقویٰ و نفس کشی، مہمان داری، جود و سخا، خواب غفلت سے بیداری، دار فانی کی کم مائیگی اور زمانے کی بے ثباتی جیسے مضامین کو بہت موثر انداز میں پیش کیا ہے۔ شاعر نے تاریخی واقعات کے اتار چڑھاؤ کے بیان کے دوران ”زمانے کی بے ثباتی“ کے نظریہ پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ وہ بار بار اس دنیا کی کم مائیگی اور بے وفائی کا احساس دلاتا رہتا ہے اور اس کی چکا چوند سے متاثر ہونے سے روکتا ہے کیونکہ اس دنیا کی منزل ”نفا“ ہے۔

ہمیں است سر انجام کار جہاں بدانند ہر جا کہ کار آگہان  
تنی را کہ اندر دواجی کشید سری را کہ در زیر تاجی کشید  
یکی روز آن تن در آرد بخاک یکی روز آن سر کشد در مغاک

عصامی عشق حقیقی کی ترغیب دیتا ہے اور اس فانی دنیا کو چھوڑ کر بقائے دوام کی جستجو کی دعوت دیتا ہے کیونکہ وہی ذات جسے ”ذات حق“ کہا جاتا ہے محبت کی سزاوار ہے۔ خدا کے علاوہ جو ہے وہ تو سب مٹنے والا ہے چنانچہ وہ درویشی کو حکمرانی پر ترجیح دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فقر و فاقہ شاہی عیش و عشرت سے بدرجہا بہتر ہے۔

بہ نزوم فقیری ز شاہی خوش است      ز گردن کشی خاکِ راہی خوش است  
 شہ از بیمِ جان و جہان درہم است      فقیر از غمِ این و آن بی غم است

ایک اور جگہ کہتا ہے کہ یہ دنیاوی مال و دولت کو چوری کا خطرہ لاحق ہوتا ہے اور ایک پاسبان کی ضرورت ہوتی ہے جبکہ تہی دست درویش ان پریشانیوں سے بے فکر رہتا ہے۔ چنانچہ عصامی دعا کرتا ہے کہ اسے بھی تہی دست کر دیا جائے۔ تاکہ وہ بھی بے فکری کی زندگی گزار سکے

چنین است کارِ جاں تا جہانست      گہہ دزد عیار و گہہ پاسبانست  
 ندارد جہاں را کسی استوار      مگر بے تمیزان و ناہوشیار  
 تھی دستِ دایم درین کاروان      بود فارغ از دزد و از پاسبان  
 خدایا مرا ہم تھی دست کن      ز صہبای عشقم چنان مست کن

سلطان معزالدین کی قباد کی موت کے تذکرہ کے ضمن میں عصامی کہتا ہے کہ جو حقیقت شناس ہے وہ اس دار فانی سے دل نہیں لگاتا۔

ازین رو درین عالم بی وفا      نہ بستند دل اہل ملک ولا  
 سراز تاج شاہی و کردن کشی      کشیدند با صد رضا و خوشی  
 نہ امید از عالم خاک شان      نہ بیمی ز دورانِ افلاک شان

اور دعوت دیتا ہے کہ اس دنیوی مال و متاع کی محبت سے اپنے دلوں کو پاک اور آزاد کر لیں اور ریاضت و تقویٰ کی زندگی کو اپنالیں۔

بیاتا چو مردان آزاد رو      رویم اندرین کاروان بے گرو  
 سوزیم اسباب عالم تمام      بسازیم باخ رقبۃ والسلام  
 درین رہ برانیم قلاش وار      مگر وارہم از غم روزگار

تقدیر کی ستم ظریفی، بیوفائی اور زندگی کے تغیرات کو دیکھ کر عصامی حیرت زدہ رہ جاتا ہے کہ ایک بادشاہ جاتا ہے تو دوسرا آ جاتا ہے۔ کوئی شکست کھاتا ہے تو دوسرا فتح پاتا ہے۔ اس دنیا میں کسی کو غم ملتا ہے تو کسی کو خوشی۔ ایک کے غم سے دوسرے کی خوشی وابستہ ہوتی ہے۔ تو ایک کی خوشی دوسرے کے غم کا باعث بنتی ہے۔ عصامی افسوس کے ساتھ اپنے تاثرات پیش کرتا ہے۔

یکی را کنی غرق در جوی آب      یکی را کشی تشنہ اندر سراب  
 کہ از ماتم این کنی سور او      کہ از ظلمتِ آن دہی نور او

سلطان جلال الدین فیروز بلخی کی موت پر شاعر ماتم کناں ہے اور اس دنیا کی بے ثباتی پر افسوس کرتا ہے کہ ہر نفس کا انجام خواہ شاہ ہو یا گدا موت ہے جو ملک گیر، عظیم المرتبت، جاہ و حشم کے مالک بادشاہ تھے۔ وہ بھی موت کے ہاتھوں مجبور



ہو گئے اور بالآخر عظیم الشان ساز و سامان چھوڑ کر اس دنیا سے کوچ کر گئے اور اپنا تخت و تاج دوسروں کے حوالے کر گئے۔

شہانے کہ صد سال رانند کام      بگیرند اقصائے عالم تمام  
ہم آخر بہ بندند یک روز رخت      سپارند مردیگری تاج و تخت  
برہنہ سروپا مسافر شوند      بہ ملک عدم بی مراتب شوند  
عصائی ایک عالم کو اس ماتم میں شریک ہونے کی دعوت دیتا ہے تاکہ وہ اپنی موت کو یاد کر کے افسوس کریں۔ کیونکہ  
جسے موت یاد رہتی ہے وہ خوشیاں منانے اور قہقہے لگانے کی طرف مائل نہیں ہوتا۔

بیاتا بگرئیم برجان خویش      کہ راہے عجب است مارا بہ پیش  
اگر از بھر ما خلق گرید بسے      چوما بھرہ کم بگرید کسے  
دران دم کہ می خندی اے دوست شاد      سزد گر دمی آری از مرگ یاد  
زندگی کے ان حقائق کے تذکرے کیساتھ ساتھ شاعر اسلامی تعلیمات کو پیش کرتا ہے کہ مومن کیلئے یہ دنیا ایک قید  
خانہ ہے اور جو اس دنیا کی حقیقت کو جان لیتا ہے وہ قید خانے میں کس طرح ہنس سکتا ہے۔

اگر عاقلی ہمچو کار آگھان      نخندی دگر بارہ جز بر جہان  
نہ خندد بسے مرد عبرت پذیر      اگر خواندہ باشد لبیکو اکثر  
جہاں هست زندان بر عاقلے      نخندد بہ زندان مگر غافلے  
الغرض، عصائی نے تخت شاہی اور تاج کے ایک سر سے دوسرے سر تک کے مسلسل سفر اور زمانے کی گردش کے  
مضامین کو بہت ہی موثر انداز میں پیش کرتے ہوئے اپنے صوفیانہ رجحانات کو ظاہر کیا ہے اور وہ ہر ایک سلطان کے واقعات  
کے اختتام پر دنیا کی بے ثباتی کو اجاگر کرتا ہے۔ ساتھ ہی نئے سلطان کی تاج پوشی کے جشن کی مسرتوں اور خوش بختیوں کے بیان  
میں ساقی سے شراب عرفان کا جام بھی طلب کرتا ہے۔

بیا ساقیا جرعة زان شراب      بدہ تا شود عقل خانہ خراب  
ازان جرعه ام آن چنان مست کن      کہ میخواره نوز خم کھن  
بیا ساقیا دہ مئے ہر سحر      کہ توبہ دھد از شرابی دگر  
یکے جرعه ملک دو عالم دھد      یکے قطرہ لعل دو خاتم دھد

### آزاد خیالی:

عصائی ایک آزاد منش، انسان دوست اور بے ریا انسان تھا اور وہ دیانت داری، بے لوث دوستی اور وفا شعار  
جیسی صفات کو دوسروں میں بھی تلاش کرتا تھا اور فراخ دلی سے ان کی ستائش کرتا ہے۔ تاریخی واقعات کے ضمن میں جب کسی  
کردار میں یہ پسندیدہ اوصاف پاتا ہے تو بڑی مسرت کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ سلطان جلال الدین خلجی کے خاتمہ کے بعد اس  
کا بیٹا رکن الدین قدر خان تخت نشین ہوا۔ لیکن چند ماہ بعد علی گڑھ شاپ (علاء الدین خلجی) کڑھ سے پایہ تخت دہلی پر حملہ آور ہوتا

ہے اور قدرخان اس نازک موقع پر اپنی ماں اور قریبی مصاحبوں کے ساتھ ملتان کی جانب بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ اس واقعہ کے ذکر میں عصائی نے قدرخان کے ان فوجی افسروں کی وفا شعار اور نمک حلائی کی بہت توصیف و تعریف کی ہے جنہوں نے اپنے مالک کا مشکل حالات میں بھی ساتھ نبھایا۔

وفای نمودند با شہریار      برفتند با جملہ خیل و تبار  
ہمین است آئین آزادگان      کہ سر بر نتابند ز افتادگان  
ہنگام پیکار و روز شکست      ولی نعمتان را بگیرند دست  
بلے باد نفرین بران بی وفا      کہ تابد سراز دوستان در بلا

عصائی اپنی آزاد مزاجی اور بے ریا طبیعت کے سبب ہندو راجاؤں کی اعلیٰ صفات کو بھی کشادہ دلی سے سراہتا ہے اور بڑی دیانت داری سے ہندو راجاؤں کی بہادری، ان کی وفا شعار اور اپنے قول کی پاسداری و جان بازی جیسے اوصاف کو گرم جوشی اور تفصیل کے ساتھ پیش کرتا ہے۔

سلطان علاء الدین خلجی کی راجپوتانہ کی مہم اور رتھنپور کے قلعہ کی فتح کے سلسلہ میں عصائی نے ہندو راجہ رائے ہمیر کی وفا کشی کو بڑے مؤثر انداز میں بیان کیا ہے۔ جب گجرات کی مہم کے بعد شاہی افواج کے مغل عہدہ داروں نے مال غنیمت کے مسئلہ پر بغاوت کردی اور وہاں سے بھاگ کر رتھنپور کے راجہ رائے ہمیر کے پاس پناہ گزین ہو گئے تو شاہی افواج الفخ خان کی سرکردگی میں ان باغیوں کا تعاقب کرتے ہوئے رتھنپور پہنچے اور پیغام بھیجا کہ شاہی باغیوں کو ان کے حوالے کر دیں یا پھر میدان جنگ میں ان کا سامنا کریں۔ راجہ کے درباریوں نے مشورہ دیا کہ باغیوں کو شاہی فوج کے حوالے کر دینے میں ہی بہتری ہے ورنہ معرکہ آرائی آسان نہیں۔ لیکن رائے ہمیر نے ان کے اس مشورہ کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اپنے وعدہ کی پاسداری کے لئے مقابلہ کرنے کو ترجیح دی۔

عصائی اس موقع پر نہایت ہی جذباتی انداز میں مسرت کا اظہار کرتا ہے اور راجہ کی بہادری اور وفا شعار کو اُجاگر کرنے کے لئے ڈرامائی انداز میں مکالموں کا استعمال کیا ہے اور راجہ کی زبانی اس کے راسخ القول ہونے کو ظاہر کیا ہے۔ جو کہتا ہے کہ ایک بار کسی سے پناہ دینے کا وعدہ کیا ہو، اب اس کی جان کو خطرہ میں نہیں ڈالا جاسکتا اور جب تک اپنی جان باقی ہے وہ اس کی حفاظت کرتا رہے گا۔ اگر ایسا نہ کیا تو دنیا میں اسے شرمندگی اٹھانی پڑے گی۔

گروہے کہ در سایۂ من نشست      نیابد برایشان فلک نیز دست  
یقین تا بجنبد رگے در تنم      پناہندگان را معونت کنم  
وگر خود دل خود بہ سستی نہم      پناہندہ را بہ دست دشمن دہم  
بزشتی برم نام ازین روز گار      کہ خواند مرا بعد ازین ہر دیار

ایک اور جگہ بہاء الدین گرشاسپ کی سلطان محمد بن تغلق کے خلاف بغاوت اور شاہی افواج کے خوف سے رائی کنپلہ کے پاس پناہ حاصل کرنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے عصائی نے ہندو راجہ رائی کنپلہ کی دوستداری اور وفا شعار کے

اعلیٰ جذبات کو تسخیر آمیز اور پرمسرت انداز میں پیش کیا ہے اور مکالموں کے استعمال کے ذریعہ پرفیکٹ ڈرامائی ماحول پیدا کرتا ہے۔ رائے کپنلہ گرشاسپ سے مخاطب ہو کر اسے تسلی دیتا ہے۔ اور وعدہ کرتا ہے جب تک کہ اس کے تن میں جان ہے اس پر آئینہ آنے دے گا۔

نکو کردی اے صفدر نامدار      کہ کردی گذر اندرین سر غزار  
کنون تا بجنبد رگی در تنم      دمی جز باخلاص تو کم زنم  
بخورشید و زنار ولات و منات      کہ گر سر رودیا بیم در وفات  
جہاں جملہ گر قصد جانت کند      نیارد کہ یک جو زیانت کند  
مخور غم ہمی کن طرب ہر زمان      کہ سر در کشیدی بدار الامان  
اور جب بالآخر میدان جنگ میں راجہ گرشاسپ کی دفاع کرتے ہوئے مارا جاتا ہے تو عصامی کا گداز دل اس مخلص دوست کی موت پر تڑپ اٹھتا ہے اور وہ نہایت پرسوز انداز میں اس بلند کردار راجہ کی مدح سرائی کرتا ہے۔

ہماں کنپلہ ہندوئے باوفا      چو مردان پیکار نگذاشت جا  
بلائے رفیقان گرفتہ بسر      فگندہ ہماں خانماں در خطر  
بسے جنگ دادہ در آن کار زار      ہم آخر چو برگشت از روزگار  
بسے زخمش از تیر بازان رسید      بجز سر نہادن گریزی ندید  
چو مردان براہ وفا سر نہاد      سپہ را فلک مژدہ فتح داد

### قناعت پسندی

ایک صوفی منش شاعر ہونے کی حیثیت سے عصامی کی طبیعت میں استغناء اور خودداری پائی جاتی تھی۔ اور ایک قانع اور بے نیاز دل کا مالک تھا۔ دنیاوی مال و متاع اس کے لئے کسی اہمیت کے حامل نہیں تھے بلکہ وہ خانہ نشینی اور عزت گزینی کو پسند کرتا تھا۔ اور دنیا کی لذتوں اور عیش و عشرت پر فقر و فاقہ اور استغناء کی زندگی کو ترجیح دیتا تھا۔ چنانچہ اپنے شاہنامہ ”فتوح السلاطین“ کی تصنیف کے مقصد کو ظاہر کرتے ہوئے اس نے صاف الفاظ میں کہہ دیا ہے کہ فردوسی کی طرح رے کی حکومت یا مال و زر کے ذخائر اس کا مقصود نہیں۔ بلکہ اس کی تصنیف کا مقصد فن شعر و سخن اور تاریخ نگاری میں اساتذہ سخن کی پیروی سے شاہان ہند کے نام کو زندہ جاوید بنانا ہے۔

ز تاریخ شاہان ہندوستان      نگارم یکے نامہ چون بوستان  
کہ مقصود من نیست جز اتباع      نہ رے خواہم از شہ نہ وجہ فقاع

وہ دربار شاہی سے انعام و اکرام کا امیدوار نہ تھا بلکہ بارگاہ الہی سے اجر کا طالب تھا۔ اور اپنی تصنیف کے اختتام پر ”ختم این کتاب متضمن نکوہش نفس و امیدواری از حضرت کردگار“ کے عنوان کے تحت پروردگارِ عالم سے نوازش اور لطف و کرم کا خواستگار ہے اور شکر بجالاتا ہے

خدایا! الہا! جان داورا  
ہم اول تو بودی ہم آخر تو  
جوجان نیز جزوی زفرمان تست  
چواین نامہ خوش بپایان رسید  
جوارح نوازا! وجان پرورا  
بدست تو درویشی و خسروی  
سخن جز ثنایت نباشد درست  
کنون نوبت شکر یزدان رسید

### حب الوطنی

عصامی ایک محبت وطن ہندوستانی تھا۔ اسے سرزمین ہند اور بالخصوص شہر دہلی سے خاص لگاؤ تھا۔ اس کے کلام میں وطن سے محبت اور شیفگی کے جذبات کی حرارت محسوس ہوتی ہے۔ وہ اپنے وطن کی مدح سرائی میں مسرت محسوس کرتا ہے اور کہتا ہے کہ سرزمین ”ہندوستان“ جنت کے لئے بھی قابل رشک ہے۔

خوشا رونق ملک ہندوستان کہ جنت بُرد رشکِ این بوستان  
عصامی نے بڑے لطیف پیرایہ میں کشور ہند کو روی زمین کے رخسار کے ”خال“ سے تعبیر کیا ہے اور یہاں کی پرفضاء اور معطر آب وہوا کو سراہا ہے۔

سوادش شد زیب روی زمین چو خالے بر رخسارِ ہر نازنین  
معطر شدہ خاکش از بوی گل معطر شدہ آبش از بوی گل  
بہ فصل خزانہ در آید بہار دمد گل دروگر بکارند خار  
وہ اپنے وطن کی دلکشی پر نازاں ہو کر کہتا ہے کہ ہندوستان کی پرکشش فضاء سیاحوں کا بھی دل موہ لیتی ہے۔ شہر دہلی سے دوری عصامی کو بہت پریشان رکھتی تھی۔ اپنی حب الوطنی کے جذبات کو ظاہر کرتے ہوئے اس نے شہر دہلی کی گلی کو چوں اور عمارتوں کی بھی مدح سرائی کی ہے اور کہتا ہے کہ جو یہاں مقیم ہو جاتا ہے اس کو جنت کی خواہش نہیں رہتی۔

چنان تخت گاہے کہ در روزگار بماند از شہانِ جہان یادگار  
ملائک ہمہ کو چہایش مدام زپہای خود رُفتہ ہر صبح و شام  
درو مسجدی ہمچو بیت الحرم بر آوردہ خسروانِ عجم  
منارہ دران مسجدِ باصفا بفردوس چو سدرۃ المنتہا  
ہمان حوضِ شمس ز پاکی آب ببرد آب از چشمۂ آفتاب  
کسی کو در آن شہر گردد مقیم نماند درو حرصِ باغِ نعیم  
عصامی نے اپنے کلام میں کئی مقامات پر شہر دہلی سے اپنی عقیدت اور محبت کو ظاہر کیا ہے اور ”عروسِ جہان“ اور ”عروسِ ممالک“ جیسے القاب سے اسے یاد کیا ہے۔ جس سے اس دور میں پایہ تخت دہلی کی رونق، خوبصورتی، اہمیت اور عالمی شہرت کا اظہار ہوتا ہے۔

زقبہ ہمہ شہر در سایہ شد ”عروسِ جہان“ غرقِ پیرایہ شد

”عروسِ ممالک“ بہ مردی دھیم بفرقش کلاہ کیانی نہیم  
عصامی کے مزاج میں اخلاق اور حکمت بنیادی عناصر کی حیثیت رکھتے تھے، چونکہ اس نے ”فتوح السلاطین“ کی تصنیف کا مقصد انسان کی اخلاقی تعلیم اور آخرت کیلئے زاد راہ کی تیاری قرار دیا ہے۔ اس لئے اس کی تاریخ نگاری پر اخلاقی نکات اور پسند و نصح کا رنگ بہت زیادہ غالب نظر آتا ہے۔ اس نے تاریخی واقعات کے پس منظر میں اخلاقی پہلو اور حکمت کے اصول موثر انداز میں پیش کئے ہیں۔

عصامی نے جہاں آخرت سنوارنے کیلئے اپنے مذہبی تعلیمات اور صوفیانہ افکار کی تشریح کی ہے وہیں نفس کشی، زہد و تقویٰ اور عشقِ الہی کا درس بھی دیا ہے۔ اس نے اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرتے ہوئے آدابِ صحبت و معاشرت پر مبنی حکیمانہ نصیحتیں پیش کی ہیں۔ ان اخلاقی اصولوں میں والدین کا ادب، احترام، دوست داری، وفا شعار، سچی مسلسل محفلوں میں کسی کا مضحکہ اڑانے سے پرہیز، نمک حلائی و وفا داری، میانہ روی جو دو سنا جیسے اعلیٰ صفات کے علاوہ عصامی نے ایک کامیاب حکمران کیلئے ضروری اخلاقی اقدار کو بھی ناصحانہ انداز میں پیش کیا ہے۔

#### والدین کا احترام:

عصامی کے بیانات سے اس کے مزاج کی رفیقِ القلمی واضح ہوتی ہے اور وہ معمر اور بزرگ لوگوں سے خاص ہمدردی رکھتا ہے۔ وہ نو جوانوں کو جوشِ جوانی کے زعم میں اپنے بڑوں کی ناقدری نہ کرنے اور ان کی اطاعت سے سرتابی نہ کرنے کی تلقین کی اور نو جوانوں کو درس دیتا ہے کہ ان معمر، تجربہ کار اور پر خلوص بزرگوں کے مشوروں اور نصیحتوں کو دلجمعی سے سن کر عمل پیرا ہوں۔ ان کی نصیحتوں کے پس منظر میں کافرمان کے پر خلوص جذبات کی قدر دانی کرنا چاہئے، کیوں کہ اپنے معمر والدین کی اطاعت ان کی اپنی جوانی کے بلند عزائم کی تکمیل میں مددگار ثابت ہوگی۔

سلطان غیاث الدین بلبن کے جواں سال بیٹے شہزادہ محمد خان کی موت کے سانحہ کو بیان کرتے ہوئے عصامی کہتا ہے کہ اس تاریخی المیہ کا سبب شہزادہ کی اپنے معمر اور کمزور باپ سلطان بلبن کی نصیحت اور مشورہ پر عمل نہ کرنا تھا۔ والد بیماری کے عالم میں اپنے عزیز بیٹے سے ملاقات کا مشتاق ہے اور بیٹا بے اعتنائی برتا ہے اور اپنی جوانمردی کے زعم میں جنگی مہمات میں مشغول رہتا ہے۔ عصامی اس موقع پر نہایت پرسوز انداز میں نو جوان نسل کو نصیحت کرتا ہے کہ اگر تم اپنی عمر سے کچھ نفع حاصل کرنا چاہو تو تمہارے لئے بہتر ہے کہ اپنے والد کی اطاعت کرو اور کبھی انہیں رنجیدہ خاطر نہ کرو کیوں کہ ان کی آہ سے تم بھی پریشان حالی میں مبتلا ہو جاؤ گے۔

میا زار جانِ پدر اے پسر کہ آزرده گردی ز آہ پدر

اگر خواہی از عمر خود برخورداری ہماں بہ حکم پدر نگذاری

پھر نو جوانوں کو متنبہ کرتا ہے کہ اگر تم اپنے بزرگوں کو خوش رکھو گے اور ان کی دل آزادی نہ کرو گے تب ہی تم سن رسیدگی تک پہنچ سکو گے ورنہ شہزادہ محمد خان بن بلبن کی طرح عین جوانی میں بے محل موت انجام ہوگا۔

رضای دل پیر جو، ای جوان کزین رہ بہ پیری رسیدن توان

سعی مسلسل واستقامت:

عصامی کا ايقان ہے کہ ہر ایک کامیابی جہد مسلسل اور انتھک کوششوں کا نتیجہ ہوتی ہے۔ سلطان محمد بن سام غوری کی ہندوستان میں سلسلہ وار شکستوں کی تفصیل پیش کرتے ہوئے شاعر نصیحت کرتا ہے کہ جب کسی عزم کا بیڑہ اٹھایا جاتا ہے تو ابتدائی ناکامیوں سے گھبرانا نہیں چاہئے اور اپنی کوشش و جت کو واستقامت واستواری کے ساتھ جاری رکھنا چاہئے۔ اگر ایک دو بار ناامید ہو جائیں تب بھی مقصد سے دلبرداشتہ نہیں ہونا چاہئے اور پرامید انداز میں حوصلہ قائم رکھنا چاہئے، تب ہی کامیابی حاصل ہوگی، کیوں کہ ”جویندہ“ ہی ”یابندہ“ ہوتا ہے جو جتو کرتا ہے اسی کی مقصد برآری ہوتی ہے۔

بکاری کہ دل بندی ای کامیاب سراز کوشش وسعی آن برمتاب  
دوبارت اگر بخت نومید کرد دوصدبار دیگر تو جویندہ گرد  
چہ گفتند خوش خاک شویندگان کہ ہراز رسد دست جویندگان

مہمان نوازی وسخاوت

عصامی سخاوت اور مہمان نوازی کی تبلیغ کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتوں کو خلق خدا میں تقسیم کرنے پر ابھارتا ہے۔ سلطان شمس الدین التمش نے جب حوض شمس کی تعمیر کروائی تھی تو اس نے آب زم زم اس حوض میں ڈال دیا تھا، تاکہ اس نعمت کے فیض سے تمام عوام ورعایا بہرہ مند ہو سکیں یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے شاعر نے مہمان نوازی کا درس دیا ہے کہ اگر کوئی نادار اگر اپنے مہمانوں کی تواضع کیلئے گرم روٹی مہیا نہیں کر سکتا تو ٹھنڈے پانی ہی سے اس کی ضیافت کرنی چاہئے۔

نداری چو خورشید اگر گرم نان جہان راز سرد آب کن ”مہمان“

عصامی، سلطان شمس الدین التمش کی زبانی جو دوسخا کے اخلاقی اقدار اور مل بانٹ کر کھانے کی اعلیٰ صفات کو ظاہر کرتا ہے کہ کبھی اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتوں اور اس کے رزق کو تنہا نہیں کھانا چاہئے، بلکہ سب میں تقسیم کر کے کھانا ہی انسانی عظمت کی نشانی ہے، جبکہ ”تنہا خوردن“ جانور کی خصلت ہے۔

دلم گوید این آب تنہا مخور کہ تنہا خور آمد ز سگ ہم بتر  
اگر دست ما آب حیوان دھند و گریبش ما حوض کوثر نہند  
حرامست اگر بے حریفان خوریم وبال است اگر بے ظریفان خوریم

عصامی جو دوسخا کی اعلیٰ صفات کی مدح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خصوصاً کسی بادشاہ کیلئے کشادہ دست اور سخا ہونا ضروری ہے، تاکہ اس کی داد و دہش کے سبب اس کے بعد بھی اس کا نام لوگوں کے دلوں میں اچھائی کے ساتھ باقی رہ سکے۔

خصوصاً بوقتی کہ پروردگار سپارد ترا مملکت روزگار  
چنان زی بر آئین کار آگھان کہ چون خیمہ برون زنی زین جہان  
زداد و دہش تا بروز پسین بودن نام تو ورد اصحاب دین

نمک حلالی و وفاداری:

عصامی نے اپنے کلام میں بارہا وفا شعاری اور دوستداری کو پسندیدہ صفات کی حیثیت سے گنویا ہے۔ وہ سلطان معز الدین کیقباد کے عہد کے واقعات کے تذکرہ میں سلطان کے ایک امیر نظام الدین امیر داد کی بے وفائی اور نمک حرامی کا حال بیان کرتا ہے اور اس موقع پر وفا شعاری اور نمک حلالی کی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ نمک حرام غلام کی مثال تو ادنیٰ کتے سے بھی نہیں دی جاسکتی۔ کیوں کہ کتے جیسا ادنیٰ جانور بھی اپنے مالک سے کبھی بے وفائی نہیں کرتا۔

بخوانی کہ خوردی نمک صبح و شام      بہ بزمی کہ ساغر کشیدی مدام  
دران خوان چوسگ نابکاری ممکن      در آن بزم زنہار خواری مکن  
سگ از تو شرف دارد، ای بے وفا      کنی گریہ صاحب نعمت جفا

مضحکہ اڑانے سے پرہیز

عصامی کے بیانات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ نہایت حلیم الطبع اور بردبار شخص تھا اور اس نے آداب محفل سے متعلق بھی اپنے قاری کو پند و نصائح سے نوازتا ہے کہ ایک بہتر اجتماعی زندگی کیلئے کیا اخلاق ضروری ہے۔ عصامی نے چھپچھور پن یا سست مذاق کی کبھی ہمت افزائی نہیں کی ہے، کیوں کہ موقعی ہنسی مذاق سے متضاد نتائج بھی برآمد ہو سکتے ہیں۔ کبھی تولدت و خوشی حاصل ہوتی ہے، لیکن کبھی یہ مذاق کسی کی دل آزاری کا باعث بن جاتا ہے اور محفل کی فضا مکدر ہو جاتی ہے۔

نب اشد همه حال ”چربک“ روا      کہ گہ جان فراست گہے جانگزا

عصامی تاکید کرتا ہے کہ دوسرے کی کمزوریوں کا مضحکہ اڑانے سے دلوں میں خصومت اور دشمنی پیدا ہو جاتی ہے اور قریبی دوست بھی جان لیوا دشمن بن جاسکتا ہے۔

کہ از لاغ اغیار گردد قرین      گہے در خصوت شود ہمنشین

سلطان ناصر الدین محمود کے درباری امیر ملک قطب حسن غوری کے قتل کے واقعہ کو بیان کرتے ہوئے عصامی نے اس کے قتل کے سبب کو منکشف کیا ہے کہ اس نے شاہی دربار میں امیر لغ خان بلبن کا مذاق اڑایا تھا، جس کے باعث بلبن نے اسے قتل کروا دیا تھا۔ یہاں شاعر ایک بردبار، متوازن، باوقار اور متانت کے حامل رویہ کو اختیار کرنے کی نصیحت کرتا ہے تاکہ زندگی میں کسی نقصان کا سامنا نہ کرنا پڑے

ازو شدیکے چربکی آشکار      کہ آمد زیانش در انجام کار  
بلے نایداز چربک لازیان      ز چربک بر افتاد بس خان مان  
ہمہ حال چربک خصومت گریست      خصوصاً بوقتی کہ نا در خورست

حکمرانی کے اصول اخلاق

عصامی نے حکمرانی کیلئے ضروری اخلاقی اقدار کی نشاندہی کرتے ہوئے ایک کامیاب حکمران کی اعلیٰ صفات کو پیش کیا ہے اور بری عادتوں سے دامن کو بچائے رکھنے کی تلقین کی ہے۔

بادشاہ کو مادی لذتوں اور عیش و عشرت میں ڈوبنے سے بچنا چاہئے اور بادشاہی کے غرور اور جوانی کے جوش سے مغلوب ہو کر خود پسندی، تنگ نظری اور عیش پرستی کو اپنا شعار نہیں بنانا چاہئے، کیوں کہ اگر وہ ان خطروں سے اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھے گا تو پھر بہت جلد اس کی حکومت رو بہ زوال ہو جائے گی۔

جوانی و مستی و عشق مجاز      تن آسانی و خود پرستی و ناز  
بزودی کشد ملک را در خلل      زیان کار آید براہل دول  
بادشاہ کو عقل و دانش سے کام لینا چاہئے تاکہ سلطنت کے امور میں صحیح فیصلہ کیا جاسکے اور زمانے کے اثرات کے بہاؤ میں نہیں بہہ جانا چاہئے، بلکہ تحقیق کے بعد ہی سنی ہوئی باتوں کا فیصلہ کرنا چاہئے۔

سران را شاید کہ همچون حباب      زہر باد جنبند بر روی آب  
اور ایک بادشاہ کو سلطنت کے تمام معاملات سے باخبر رہنا چاہئے۔ ایک لمحہ کیلئے بھی معاملات سلطنت سے غفلت نہیں برتنی چاہئے۔ عقلمند اور تجربہ کار لوگوں کی ایک جماعت کو صلح و مشورہ کیلئے ہمیشہ ساتھ رکھنا چاہئے تاکہ کسی بھی اہم امور سے پہلے مشاورت کی جاسکے۔

نیارند غفلت بر کاروبار      نباشند یک لحظه نا ہوشیار  
خرد را بسازند دستور خویش      دو صد مرد بخرد بدارند پیش  
بھرکار کا اقتد مشورت کنند      پس آنکہ در آن کار دستی ز نند  
اگر حکمران سلطنت کے کاموں سے غافل ہو جاتا ہے تو اسے پریشانی کا سامنا کرنا پڑے گا اور اس بے احتیاطی کے نتیجے میں اسے بالآخر پریشانی اٹھانی پڑے گی۔

و گرنہ ز غفلت پریشان شوند      چہ سود ارچہ آخر پریشان شوند  
عصائی نے کامیاب فرمانروا کی ایک اور خصوصیت کی طرف اشارہ یوں کیا ہے کہ اگر بادشاہ چاہتا ہے کہ آسودگی کے ساتھ اپنی حکومت کے کاروبار کو فروغ دے اور فتح مند ہو تو کبھی درویشوں اور رعایا کے دلوں کو آزرہ نہیں کرنا چاہئے۔ مال و دولت کی حرص میں فقراء اور درویش کی جائیدادوں کو ضبط کرنے سے وقتی طور پر دولت میں اضافہ تو ضرور ہوگا لیکن سلطنت پر زوال آجائے گا۔

چنانچہ کہتا ہے -

الا ای خرد مند فرخندہ رائے      ترا داد گر ملک عالم خدائے  
مکن برگلیم فقیران نظر      مقام مساکن بغارت مبر  
شب و روز برفزونی گنج      دل زیر داستان میاور برنج  
ہم آخر چو آن گنج، خواہی گذاشت      جہان را بصد رنج خواہی گذاشت  
مندرجہ بالا اخلاقی نکات، صوفیانہ افکار، حکیمانہ نظریات، فطرت اور کردار کے مختلف گوشوں کے تجزیہ سے عصائی



کی شخصیت کے ادراک میں بہت مدد ملتی ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ عصائی کی ذات بلاشبہ ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک قابل قدر، اعلیٰ اخلاق و افکار کی حامل پاکیزہ ہستی تھی جس نے اپنے شاہنامہ ہند کے ذریعہ فارسی شعرو سخن اور فن تاریخ نگاری کی گراں قدر خدمات انجام دیں۔

### منابع و مآخذ:

- عصائی - فتوح السلاطین - (نسخہ خطی) انڈیا آفس لائبریری - فارسی مخطوطات، شمارہ 895، لندن  
عصائی - فتوح السلاطین یعنی شاہنامہ ہند - تصحیح - ڈاکٹر آغا مہدی حسین، آگرہ، 1938  
سید یوشع - عصائی نامہ - مدارس 1937ء  
دکتر ذبیح اللہ صفا - حماسہ سرانی در ایران، تہران 1352 ف  
ضیاء الدین برنی - تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ 1852ء  
ابن بطوطہ - سفرنامہ ابن بطوطہ (مترجم - رئیس احمد جعفری)، جلد سوم و چہارم، دیوبند 1980ء  
محمود خان محمود - ہندوستان کا فیصلہ کن جنگیں، لاہور 1944ء  
عبدالجبار ملکاپوری - محبوب الوطن، تذکرہ سلاطین دکن، حیدرآباد، 1328  
پروفیسر خلیق احمد نظامی - سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی 1958ء  
ہارون خان شیروانی - دکن کے بہمنی سلاطین، (مترجم رحم علی الہاشمی) نئی دہلی، 1978  
سید صباح الدین عبدالرحمن - ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی ایک ایک جھلک، اعظم گڑھ 1958ء  
سید صباح الدین عبدالرحمن - سلاطین دہلی کے عہد میں ہندوستان سے محبت و شفقتگی کے جذبات، لکھنؤ، 1963ء



ڈاکٹر سید فیضان حسن

سابق وائس پرنسپل، گورنمنٹ سوودیہ بال و دھیالہ

پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی

## سیماب امروہوی کی فارسی شاعری

سیماب امروہوی کا نام محمد معصوم علی تھا۔ وہ ہندوستان کے صوبے اتر پردیش کے ایک مردم خیز خطے ”امروہہ“ میں پیدا ہوئے۔ اُنیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی رابع اول کے نغزگو اور خوش بیان شاعر تھے۔ فارسی اور اردو دونوں میں فکر سخن کرتے تھے۔ ملک کے مختلف ادبی مراکز میں ان کو شہرت حاصل تھی۔ معروف تذکرہ شعراء ”خم خانہ جاوید“ (جلد چہارم) میں ان کا تذکرہ ملتا ہے۔ اُنیسویں صدی کے اواخر میں چند برس ریاست تاجپور (ضلع بجنور، اتر پردیش) کے راجاشیام سنگھ کے دربار سے وابستہ رہے۔ راجاموصوف کے برادر خوردرنکس تاجپور کنور شیوناتھ سنگھ کی فرمائش پر ایک مثنوی ”جادوئے رواں“ کے نام سے تخلیق کی جو 1313ھ میں شائع ہو چکی ہے۔ علاوہ ازیں شیخ سعدی کے مکمل ”پندنامہ عرف کریم“ کی اردو اور فارسی تفصیل ”شیخ ایمن معرفت“ کے نام سے کی جو 1336ھ/1918ء میں حسن طباعت سے آراستہ ہوئی۔ ان پر ایک کتاب ”سیماب امروہوی — شخصیت اور فن“ کے نام سے 1992ء میں منظر عام پر آ چکی ہے جس کو راقم الحروف نے مرتب کیا ہے۔

سیماب امروہوی کا شمار فارسی کے قدیم اساتذہ میں ہوتا ہے۔ ان کے ذاتی کتب خانے میں فارسی شعرا کے دو ادوین کثرت سے موجود تھے۔ ان کے فارسی اور اردو کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ فارسی ان کے رگ و پے میں پیوست تھی۔ وہ اپنے احباب کو رقصات بھی فارسی میں ہی تحریر کرتے تھے۔ وہ خود بھی فارسی میں اچھی شاعری کرتے تھے مگر افسوس کہ ان کے فارسی کلام کا بیشتر حصہ ضائع ہو گیا۔ زمانے کے دستبرد سے ان کی قلمی بیاض کے چند اوراق ہی باقی بچے ہیں، وہ بھی شکستہ بستہ اشعار اور نم زدہ اور کرم خوردہ پریشاں اوراق کی شکل میں۔ انھوں نے فارسی میں بہت کچھ لکھا ہوگا لیکن ان اوراق پریشاں میں جو ان کا فارسی کلام دستیاب ہوا ہے ان میں نعت، چند غزلیں، نظمیں، قصیدہ، تضمین، رباعی، قطعہ، قطعات تاریخ اور تین معنی شامل ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے مروجہ اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ ان کے فارسی شاعری کے مختصر سرمائے پر بہت سی تفصیلات اور جزئیات نگاری کے ساتھ لکھنا مشکل ہے۔

ان کے باقی ماندہ فارسی سرمائے میں تین غزلیں ہیں جو مکمل صورت میں نکلی ہیں۔ ان میں دو نعتیہ غزلیں ہیں۔ تیسری غزل قدیم انداز کی بڑی خوبصورتی سے ترجمانی کرتی ہے۔

شوخی چشم بُنی برد قراری زدلی جنبش نوکِ مژہ کرد گزاری زدلی

اضطرابِ دل سیمابہ چو پرسید کسی گفت وارستہ ی ام از خویشتن آری زدلی  
ان کی نعتیہ غزلوں کا مختصر سرمایہ ان کی دینی بصیرت، جذبہ خلوص اور حضور اکرمؐ سے عشق و محبت کا آئینہ دار ہے۔

- ای نور چشم ابوالبشر خاں در تو سرسِر  
شد سرمہ چشَم بُتاں مشتاقِ دربارِ توام  
ای جلوہ ات نورِ خدا ذاتِ تو ذاتِ کبریا  
پیوستہ شکلِ تو امانِ مشتاقِ دربارِ توام  
ای مولدتِ فرشِ زمیں، وی مسکنتِ عرشِ برن  
بازی گھت کون و مکانِ مشتاقِ دربارِ توام
- ترجمہ: (1) آپ کے ذکر کی خاک انسانوں کی آنکھوں کے لئے سراپا نور ہے۔ بچوں کی آنکھ کا سرمہ ہو گیا، میں تیرے دربار (میں حاضری) کا مشتاق ہوں۔
2. تُو خدا کے نور کا جلوہ ہے۔ آپ کی ذات شان اور بزرگی والی ذات ہے۔ ہمیشہ آپ کی صورت پناہ/آسائش دینے والی ہے۔ میں تیرے دربار (میں حاضری) کا مشتاق ہوں۔
3. اے وہ ذات تیری جائے پیدائش گرچہ فرشِ زمین ہے لیکن تیرے قیام کی جگہ عرشِ بریں ہے۔ آپ کے لئے اس کائنات کی حیثیت ایک بازی گاہ (جائے تماشا/کھیل کا میدان) سے زیادہ نہیں ہے۔ میں تیرے دربار (میں حاضری) کا مشتاق ہوں۔
- ان کی عقیدت کا اظہار اس طرح کے اشعار میں بھی ہوتا ہے جس میں آنحضرتؐ کے سراپے اور گیسوئے مبارک کا ذکر ہوا ہے۔

غیرتِ برگِ گل تر روی تو جعدِ سنبل طرہ ای گیسوی تو  
صفحہ ای اوراقِ مصحف روی تو شرحِ واللّیل آیہ ای گیسوی تو  
وقف بیتابی دل سیمابہ شد از فریبِ غمزہ ای جادوی تو

- ترجمہ: 1. تیرا حسین چہرہ تازہ پھول کی پتھڑیوں کو شرمندہ کرنے والا ہے۔ تیرے گھنگریالے بال معشوق کی زلف کے لئے باعثِ غیرت ہیں۔
2. تیرا چہرہ گویا کلام اللہ کا صفحہ ہے۔ (مصحف کے اوراق کی طرح مقدس ہے) تیرے گیسو گویا آیہ واللّیل کی شرح ہیں۔
3. تیری فریب دینے والی جادوئی نگاہوں کی وجہ سے سیماب کا دل بیتاب و بے قرار رہنے لگا ہے۔
- ایک اور نعتیہ غزل مشکلِ زمین میں ہے۔ بقول ڈاکٹر تنویر علوی جس قدر دلکش موضوع ہے اتنا ہی دلاویز اظہار بھی ہے۔
- عاشقِ رخسارِ گلبویت نہ من صد ہمچومن تاب خوردہ عنبرین مویت نہ من صد ہمچومن

محو آن آئینہ ی رویت نہ من صد ہمچو من      بسته ی ہر حلقہ ی مویت نہ من صد ہمچو من  
ترجمہ: 1. تیرے پھول کی طرح رخسار کا عاشق صرف میں ہی نہیں ہوں بلکہ میری طرح سینکڑوں اور بھی ہیں۔ تیرے غنبریں  
بالوں سے صرف میں ہی پیچ و تاب نہیں کھا رہا ہوں بلکہ میری طرح سینکڑوں اور بھی ہیں۔  
2. تیرے آئینے کی طرح (چمکدار) چہرے پر صرف میں ہی فدا نہیں ہوں بلکہ میری طرح سینکڑوں اور بھی ہیں۔ تیری  
زلف گرہ گیر کا صرف میں ہی گرفتار نہیں ہوں بلکہ میری طرح سینکڑوں اور بھی ہیں۔  
ان کا یہ نعتیہ سلسلہ ان غنموں میں بھی خاص طور پر اپنی خوشبوئیں بکھیرتا نظر آتا ہے جو دوسرے فارسی شعرائے نعت گو کے  
معروف و مقبول اشعار پر بطورِ تضمین لکھے گئے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

از ہجر تو بیتابم تاکہ نہ ترا خواہم      بینم ز کجا بینم، خواہم ز کجا خواہم  
شادم ز غمِ دردت غیر از تو کرا خواہم      ”ہردم ز تو بر سینہ صد داغ جفا خواہم  
بادرد چون خون کردہ حاشاکہ دوا خواہم“

از بوالہوسی تاکہ ہشدار کہ ناکامی      مقصود دل خود را کی یابی تو از خامی  
از دیدہ ای حق بیس بیس آغازی و انجامی      ”گفتی کہ کرا خواہی از خیلِ بتان جامی  
چشمست مرا آخر غیر از تو کرا خواہم“

ترجمہ: 1. تیری جدائی میں تڑپ رہا ہوں۔ کب تک تیری آرزو نہ کروں۔ دیکھوں تو کہاں سے دیکھوں۔ چاہوں تو کہاں سے  
چاہوں۔

آپ کے غم کی تکلیف سے میں شادمانی حاصل کرتا ہوں، آپ کے علاوہ کس کو چاہوں گا۔  
ہر وقت سینے پر آپ سے جفا کے سینکڑوں نشان چاہتا ہوں۔ جب آپ کے درد کے ساتھ جینے کی عادت کر لی ہے، خدا  
نہ کرے کہ دوا چاہوں۔

مولانا جامی کی اس غزل کو جس طرح سیماب نے اپنا کر لیا ہے وہ قابلِ دید اور لائقِ داد ہے۔“<sup>1</sup>

انھوں نے قدسی کی بے حد مقبول اور معروف نعت کی بھی تضمین کی ہے۔ اس کے چند بند ملاحظہ ہوں۔

عاشقِ روی تو خلاقِ جہان ربِّ غفور      درشنای تو چہ توریت و چہ انجیل و زبور  
چہ قدر خاطرِ تو بود خدا را منظور      ذاتِ پاکِ تو درین ملکِ عرب کرد ظہور  
زاں سبب آمدہ قرآن بہ زبانِ عربی

تو شہنشاہِ زمان، ختمِ رسل، فخرِ امم      در بر رفعتِ جاہِ تو فلکِ گشتہ خم  
من دلِ سوختہ اندر چہ شمارم چہ کسم      ”نسبتِ خود بسگت کردم و بس منفعلم  
زان کے نسبت بسگتِ کوی تو شد بے ادبی“

مضطرب گشت چو سیمای تو از درد دلی سوخته آتش شوق چو دلش از گرمی

ہمرہ خویش گرفتہ ز رہ ہمدردی ”سیدی انت حبیبی و طبیب قلبی

آمدہ سوی تو قدسی پی درماں طلبی“

ترجمہ: 1. خالقِ عالم جو غفور بھی ہے آپ کے چہرے کا عاشق ہے۔ توریت، انجیل و زبور سب آپ کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔

آپ کی دلداری خدا کو کس قدر منظور تھی۔

آپ کی ذات پاک کا ظہور اس ملک عرب میں ہوا۔ اسی وجہ سے قرآن عربی زبان میں نازل ہوا۔

2. آپ تو زمانے کے بادشاہ ہیں، آخری رسول ہیں، اُمت کے لئے قابلِ فخر ہیں۔

آپ کا مرتبہ بلند کے سامنے آسمان بھی سرخم کئے ہوئے ہے۔

میں پریشاں حال کس شمار میں ہوں اور میری کیا حیثیت ہے۔

اپنی نسبت میں نے آپ کے کتے کی طرف کی ہے لیکن میں شرمندہ ہوں۔ اس لئے کہ آپ کی گلی کے کتے کی طرف نسبت کرنا بھی میں بے ادبی سمجھتا ہوں۔

3. جب تیرا سیماب دردِ دل سے بے چین ہو گیا۔ جب اس کا دل تیرے شوق کی آگ کی گرمی سے جل گیا۔

ہمدردی فرما کر اپنے ہمراہ کر لیجئے۔

آپ ہی میرے سردار، میرے حبیب اور میرے دل کے معالج ہیں۔ قدسی آپ کے پاس آیا ہے علاج کا طالب بن کر۔

انھوں نے نعتیہ اشعار کے علاوہ فارسی کے کچھ دوسرے خوبصورت نمونوں کو بھی تضمین کیا ہے۔ مثلاً:

از وحشتِ دل رفتم روزی چو بیزاری ناگاہ بُتے دیدم پر فتنہ و عیاری

رخنہ گری دلدوزی مژگانِ سیہ کاری ”آمادہ بقتل من آن شوخ ستمگاری

این طرفہ تماشا بین ناکردہ گنہگاری“

ترجمہ: 1. دل کی تنہائی سے گھبرا کر ایک دن جو میں بازار گیا (تو) اچانک ایک فتنہ پرور اور مکار بُت (دلربا، محبوب) پر نظر پڑی۔

(ایمان میں) رخنہ پیدا کرنے والا، دل میں بیٹھ جانے والا اور فریبی پلکوں والا۔

وہ شوخ اور ظالم میرے قتل پر آمادہ ہے۔ یہ عجیب تماشا دیکھو، جس نے کچھ نہیں کیا وہی گنہگار ہے۔

حضرت شیخ سعدی کی معروف غزل ”بصرِ امی روی“ جس کی زمین ہے، اس پر تضمین کا ایک بند ملاحظہ فرمائیے۔

خوش خرامی کبک آسامی روی چون غزال شوخ و رعنامی روی

اے دل آرامی و تنہا می روی ”سرو سیمینا بصحرامی روی

سخت بی مہری کہ بی مامی روی“

ترجمہ: 1. کیا ہی اچھی چال ہے، چکور کی طرح چل رہے ہو۔ شوخ اور خوبصورت ہرن کی طرح چل رہے ہو۔

اے وہ جو دل کا آرام ہے اور تنہا جا رہے ہو۔

اے سرو سیمینا کی طرف جا رہے ہو۔ یہ بہت ہی سخت بے مروتی ہے کہ میرے بغیر جا رہے ہو۔

ڈاکٹر تنویر احمد علوی (سابق ریڈر شعبہ اُردو دہلی یونیورسٹی) ان کی تضمین نگاری پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”تضمین کے ساتھ اگر یہ انصاف نمائی اور شاعرانہ فنکاری موجود نہ ہو کہ جس شعر کی تضمین کی جا رہی

ہے وہ اشعار تضمین کا ہی جزو لاینفک معلوم ہو۔ جب تک یہ ہم آہنگی و ہم رنگی پیدا نہیں ہوتی، تضمین

کے اشعار بالکل زائد نظر آتے ہیں اور محفل میں ٹاٹ کا پیوند نظر آتے ہیں۔ تضمین نگار شاعر جب تک

اصل شاعر کا مزاج داں نہ ہو اُس کی کسی غزل یا ایات و اشعار کو لے کر وہ تضمین کر دے اس کا امکان

بہت کم ہے، اس اعتبار سے سیماب امر وہی ایک کامیاب شاعر نظر آتے ہیں کہ انھوں نے اچھی

تضمینیں کی ہیں۔“ 2

انھوں نے حضرت شیخ سعدی کے مکمل ”چند نامہ عرف کریم“ کی بھی فارسی اور اُردو میں تضمین کی ہے۔

چہ شد گر بظلم علم برفراخت چہ شد در جہاں کوس حکم از نواخت

چو شد نقد عمر از چنین صرف ساخت چو شمع از پی علم باید گداخت

کہ بی علم نتوان خدارا شناخت

(در فضیلت علم)

کسی را بہ صدق و صفا کار نیست کسی ہمچو او در جہاں خوار نیست

خوش از راستی ہیچ کردار نیست بہ از راستی در جہاں کار نیست

کہ در گلبین راستی خار نیست

(در صفت راستی)

ترجمہ: 1. کیا ہی بہتر ہو اگر دنیا میں علم پھیل جائے۔ کیا ہی بہتر ہو اگر دنیا میں حکمت کا ڈھول پیٹا جائے۔ کیا ہی بہتر ہو کہ

متاع عمر اس طرح گزرے۔ شمع کی طرح علم کے لئے کچھلنا سیکھو (یعنی بہت محنت اور مشقت کرنی چاہیے) کیونکہ علم

کے بغیر اللہ تعالیٰ کو پہچانا نہیں جاسکتا۔ (در فضیلت علم)

2. جس شخص کو سچائی اور پاکی سے سروکار نہیں ہے، دنیا میں اس جیسا کوئی ذلیل و خوار نہیں ہے۔ سچائی سے اچھا کوئی کام نہیں

ہے۔ سچائی سے بہتر دنیا میں کوئی کام نہیں ہے کیونکہ سچائی کے درخت میں کاٹنا نہیں ہے۔ (در صفت راستی)

موصوف نے اعلیٰ حضرت میر عثمان علی خاں نظام سابع حیدر آباد دکن کی مدح میں بھی اشعار کہے ہیں۔ اسی طرح ان کے

کچھ قصیدہ نما اشعار والی افغانستان امیر حبیب اللہ خاں، والی رامپور (اُتر پردیش) حامد علی خاں، والی بھوپال (مدھیہ پردیش) سلطان جہاں بیگم، والی ٹونک (راجستھان) نواب حافظ ابراہیم خاں کے لیے بھی ملتے ہیں۔

ان کی بعض فارسی منظومات ایسے موضوعات پر ہیں جس پر اکثر شعرا متوجہ نہیں ہوتے۔ انھوں نے چائے پر ایک ساقی نامہ لکھا ہے۔ یہ ساقی نامہ اقبال کے اردو ساقی نامہ کے وزن پر ہے۔ اس کا عنوان ہے ”ساقی نامہ چای فرح افزائی“۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیں:

بدہ ساقی آن ساغر چای شیر      کہ آرد خمارِ جوانی بہ پیر  
سرورِ می ارغوانی دھند      نشاطِ خمارِ جوانی دھند  
نماید بیک جرعه افسون گری      کند بزم را جلوہ گاہِ پری  
خمارش بھیجی کہ جای گرفت      برقص آمد و خوش نوای گرفت

- ترجمہ: 1. اے ساقی دودھ والی چائے کا پیالہ دو کہ بوڑھوں میں جوانی کا خمار پیدا کر دے۔  
2. (یہ) مے ارغوانی جیسا سرور پیدا کر دیتا ہے، جوانی کے خمار جیسی خوشی اور مسرت عطا کرتا ہے۔  
3. ایک ہی گھونٹ میں جادو جیسا کام کرتا ہے اور محفل کو پروں کا جلوہ گاہ بنا دیتا ہے۔  
4. اس کا نشہ جس آنکھ میں بھی بیٹھ گیا، وہ ناچنے اور گانے لگا۔  
ڈاکٹر تنویر علوی اس ساقی نامے سے متعلق لکھتے ہیں:

” (سیماب امروہوی کے) بعض فارسی منظومات ایسے موضوعات پر ہیں جس پر اکثر شعراء توجہ نہیں فرماتے۔ مثلاً سیماب صاحب کے زمانے تک چائے کا رواج کچھ زیادہ نہیں ہوا تھا پھر بھی اس سے دلچسپی بڑھ رہی تھی اور یہ دیکھ کر تعجب کے ساتھ دلچسپی ہوتی ہے کہ انھوں نے چائے پر ایک ساقی نامہ لکھا ہے۔ یہ ساقی نامہ علامہ اقبال کے اردو ساقی نامہ کے وزن پر ہے اور خوب ہے۔“ 3

انھوں نے پکھے کی تعریف میں بھی اشعار لکھے ہیں۔ ایسے عنوانات پر نظمیں کہنا ان کے ذہن کی ندرت پسندی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ انھوں نے اشعار میں ان لمحوں کی بڑی خوبصورت تصویر کشی کی ہے جب کسی حسینہ کو پنکھا جھلتے ہوئے دیکھا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

زیب دہ دستِ نگار ست این      باد کشِ بادِ بہار ست این  
دستہی گل نقش و نگارِ رخش      گلشنِ فردوس بہارِ رخش  
شاخِ گل تر ز ہوایش خجل      بادِ سحر از نفسش منفعل  
گہ برخ و گاہ بسینہ بہم      محرم و ہمراز نہانِ صنم  
ترجمہ: 1. (پنکھا) خوبصورت ہاتھوں کی زیبائش کو بڑھانے والا ہے۔ یہ پنکھا بہار کی ہوالانے والا ہے۔

2. اس کے چہرے کا نقش و نگار گویا گلدستہ ہے۔ اس کے چہرے کی بہار گویا فردوس کا باغ ہے۔
  3. اس کی ہوا سے تازہ پھول کی شاخ بھی شرمندہ ہے۔ صبح کی ہوا بھی اس کی سانسوں سے شرمندہ ہے۔
  4. (یہ) کبھی چہرے اور کبھی سینے سے لگا ہوا ہے۔ محبوب کے پوشیدہ رازوں کا محرم و ہمراز ہے۔
- ان کے عہد میں فنِ تاریخ گوئی کو بھی بڑی اہمیت حاصل تھی۔ ان کے بیشتر قطعات تاریخِ فارسی میں ہی ہیں۔ شعبہ اُردو، دہلی یونیورسٹی کے سابق ریڈر اور فارسی اُردو کلاسیکی شاعری اور تاریخ گوئی کے ماہر ڈاکٹر مغیث الدین فریدی، سیما بامروہوی کی تاریخ گوئی پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”سیما بامروہوی کی تاریخوں میں آورد اور تکلف کا دخل بالکل نہیں ہے۔ ایسی برجستہ اور بے ساختہ تاریخیں اس عہد میں کم ملتی ہیں۔ سیما بامروہوی کی تاریخوں کی ایک ممتاز خصوصیت یہ بھی ہے کہ برجستہ مادہ تاریخ کے ساتھ ان کے تاریخی قطعے کے اشعار میں بھی روانی اور برجستگی ملتی ہے۔ تاریخی قطعے کے اشعار میں بندش کی چستی اور اشعار کی بے ساختگی سیما بامروہوی صاحب کے فارسی کلام میں اور زیادہ نمایاں ہے۔ ایک بہت دلچسپ تاریخِ ولادت کہی ہے۔ یہ رئیس کرت پور (مفتی تصدق حسین) کے چوتھے محل کے فرزند کی تاریخ ہے۔ لفظ ’ایوان‘ سے مادہ تاریخ میں بلاغت کا لطف بڑھ گیا ہے۔

بگو سیما بامروہوی از ”خل“ سالِ تاریخ  
 ”جراغ جان فروز ایوانِ چارم“  
 ۳۴ = ۱۸۶۳ + ۱۸۹۷ء

اس تاریخ میں دل کے اعداد کا تعیہ ہے مگر تعیہ کا اشارہ بڑے لطیف کنائے کے ساتھ کیا گیا ہے۔ تعیہ اور تخریج کے لیے کنایہ کی لطافت شرطِ اول ہے۔  
 مولوی خلیل الرحمن (رئیس قصبہ پھرائیوں) کی تاریخِ حج میں ان کے نام کی رعایت اور تلخیص سے جو لطف پیدا ہوا ہے وہ بہت کم تاریخوں میں ملتا ہے ع

برآمد سالِ تاریخش کہ ”در کعبہ خلیلے شد“<sup>4</sup>۔

۱۲۸۵ھ

ڈاکٹر مغیث الدین فریدی نے سیما بامروہوی کے فارسی میں معموں پر اظہار کرتے ہوئے ان کا حل بھی پیش کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”ان گمشدہ اوراق میں فارسی میں تین معنی بھی ملے ہیں۔ یہ بھی اس عہد کے مذاقِ سخن کے آئینہ دار ہیں۔ جس طرح حکیم مومن خاں مومن کو غزل کے ساتھ فنِ تاریخ گوئی اور فنِ معنی سے دلچسپی تھی۔ اسی طرح سیما بامروہوی صاحب نے بھی اس فن میں اپنی قدرتِ کلام کے نمونے پیش کئے ہیں۔ آج چونکہ ان صنعتوں سے بیگانگی بڑھتی جا رہی ہے اس لیے یہ تینوں معنی مع حل کے ناظرین کی دلچسپی کے لیے



پیش کیے جاتے ہیں۔

از ہر چیز کہ خواہی لفظ اللہ بر آید

ہر چیز کہ خواہی عددش گیر دوبار      افزوں کن ویک بازسہ چنداں بشمار  
از قسمت شش ہر آنچہ باقی ماند      در بست و دو ضرب کن اللہ برار

ترجمہ: 1. ہر چیز سے جو تم چاہتے ہو لفظ اللہ نکل آئے گا۔

(i) جو (لفظ) تم چاہتے ہو اس کا عدد لے لو، دوبار اضافہ کرو (جوڑو) ایک اضافہ کرو، پھر تین گنا کرو۔

(ii) چھ کی تقسیم سے جو باقی رہ جاتا ہے (اُسے) بائیس میں ضرب کرو۔ اللہ نکل آئے گا۔ (اللہ کے اعداد نکل آئیں گے)

**حل:** لفظ ”گل“ فرض کیا۔ اس کے عدد 50 ہوتے ہیں۔ ان اعداد کو گنا کیا 100 ہوئے۔ اس پر ایک کا اضافہ کیا

101 ہوئے۔ اس کو تین سے گنا کیا 303 ہوئے۔ اس کو 6 سے تقسیم کیا۔ تقسیم کے بعد 3 بچے۔ اس کو 22 سے ضرب دیا۔ 66 حاصل ہوئے، یہی اللہ کے عدد ہیں۔

(2) ایضاً لفظ محمد بر آید

ہر چیز کہ خواہی بہ حمل ابجد      اعداد بر آر و ضربش دہ در چار  
بر حاصل ضربش دو اضافہ بنما      در پنج بدہ ضرب و ہمہ را بشمار  
بر بست بکن حاصل او را تقسیم      دہ باز بنہ ضرب ہمہ را ای یار  
بر حاصل آن جملہ بکن دو افزوں      سیما اب ازان نام محمد بر آر

2. لفظ محمد بھی نکل آئے گا۔

(i) ابجد کے حساب سے جو بھی (لفظ) تم چاہتے ہو اس کا عدد نکال لو اور اس کو چار سے ضرب دو

(ii) اور حاصل ضرب پر دو اضافہ کرو۔ پھر پانچ سے ضرب دو اور پھر سب کو گنو۔

(iii) اس سے جو حاصل ہوا، اس کو بیس سے تقسیم کرو۔ دوبارہ پھر سب کو نو (9) سے ضرب دو، اے دوست۔

(iv) پھر ان تمام حاصل ضرب پر دو اضافہ کرو۔ سیما اب اس سے محمد کا نام نکال لو۔

**حل:** اسی طرح لفظ ”دل“ فرض کیا۔ اس کے 34 عدد ہوتے ہیں۔ اس کو 4 سے ضرب دیا، 136 عدد ہوئے۔ اس

میں دو کا اضافہ کیا 138 ہوئے۔ اس کو 5 سے ضرب دیا، 690 ہوئے اس کو 20 سے تقسیم کیا 10 باقی بچے۔ اس کو 9 سے

ضرب کیا 90 ہوئے۔ اس میں دو کا اضافہ کیا 92 ہو گئے۔ یہی اعداد اسم پاک کے ہیں۔

(3) ایضاً نام علیؑ

علی یا بی بھر لفظ معین      بکن شش چند اعدادش مبین  
بیفزایک بکن در عشر مضروب      بیفگن بست و دہ دریازدہ زن

3. اسی طرح نام علیؑ بھی۔

(i) علی تم پاؤ گے ہر لفظ معین سے۔ اس کے اعداد کو چھ گنا کر دو۔

(ii) پھر ایک اضافہ کرو اور دس میں ضرب دو۔ اسے بیس پر تقسیم کرو اور (جو باقی بچے) اس کو گیارہ سے ضرب دو۔

**حل:** ہم نے لفظ ”در“ فرض کیا۔ اس کے 204 عدد ہیں۔ اس کو 6 سے ضرب دیا۔ 1224 حاصل ہوئے۔ اس پر ایک کا اضافہ کیا 1225 ہوئے۔ اس کو 10 سے ضرب دیا 12250 ہوئے۔ اسے 20 پر تقسیم کیا تو 10 بچے۔ اس کو گیارہ سے ضرب دیا 110 حاصل ہوئے۔ یہی اعداد حضرت علیؑ کے نام کے ہیں۔

اس قسم کے معنی فنِ جمل کے ہی ذیل میں آتے ہیں، جہاں ریاضی کے مسئلوں کی مدد سے محض ذہنی ورزش کے سامان مہیا کئے جاتے تھے اور ان ہی تکلفات کی بدولت عوام کی دلچسپی فنِ تاریخ گوئی سے کم ہوتی گئی۔ بہر حال یہ اس عہد کی ایک ادبی روایت تھی جسے سیماب امر وہوی نے بھی برقرار رکھا۔“ 5

سیماب امر وہوی کی فارسی شاعری کا یہ ایک مختصر تعارف ہے۔ ان کی فارسی شاعری کلاسیکی روایت کی نمائندگی کرتی ہے جو صدیوں تک ہندوستانیوں کے دل و دماغ اور ان کے فکر و نظر کا ایک حصہ بنی رہی۔ ان کی فارسی شاعری ان کے قدرتِ کلام اور ذوقِ سخنِ سنجی کی جامعیت اور ہمہ گیری کو بڑی اچھی طرح نمایاں کرتی ہے۔ ہم فارسی زبان اور اس کے ادبی سلسلوں کو بڑے بڑے شہروں اور شعروں کے مرکزوں سے دور یا بہت دور پھیلتا ہوا دیکھتے ہیں۔ فارسی زبان و ادب کے اثر و نفوذ اور بڑے شہروں سے دور قصبوں یا قریوں میں رہنے والوں کے اس زبان اور اس کے ادبی رجحانات سے ذہنی رشتے کی وضاحت ہوتی ہے اور اہم فارسی زبان و ادب کی تاریخ کو ایک وسیع تناظر میں دیکھ سکتے ہیں۔ اس ضمن میں سیماب امر وہوی کے فارسی کلام کا مطالعہ نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ سیماب امر وہوی نے نصف صدی سے زیادہ فارسی شعر و ادب کی خدمت انجام دی اور 1928ء کو امر وہہ (اُتر پردیش) میں داعی اجل کو لبیک کہا۔

حواشی:-

1 سیماب امر وہوی کی فارسی شاعری- ڈاکٹر تنویر احمد علوی (سیماب امر وہوی شخصیت اور فن- سید فیضان حسن)

2 ایضاً

3 ایضاً

4 سیماب امر وہوی کی تاریخ گوئی- ڈاکٹر مغیث الدین فریدی (سیماب امر وہوی شخصیت اور فن- سید فیضان حسن)

5 ایضاً



## ڈاکٹر احمد خان

اسوسی ایٹ پروفیسر، مرکز مطالعات اردو ثقافت

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

## نواب واجد علی شاہ کی ادبی و ثقافتی خدمات

اودھ، مغلیہ سلطنت کا ایک اہم صوبہ تھا۔ مغل بادشاہ اکبر نے مختلف علاقوں سے جاگیر داری ختم کر کے پورے ملک کو بارہ صوبوں میں تقسیم کر دیا۔ ان صوبہ کے حاکموں کو سپہ سالار کہا جاتا تھا جو اپنے علاقوں میں سارے اختیارات کے مالک ہوتے تھے۔ البتہ وہ پوری طرح مرکزی حکومت کے احکام کے پابند ہوتے تھے۔ انھیں صوبوں میں ایک اودھ بھی تھا۔ اکبر کے دور سے محمد شاہ تک اودھ کا صوبہ اپنی اسی شکل میں رہا۔ لیکن دار الحکومت سے دور ہونے اور ذرائع آمد و رفت کی دشواریوں کی وجہ سے ان صوبوں پر مغل بادشاہت کا اثر پوری طرح نہیں رہ پاتا تھا۔ علاوہ ازیں مغل حکومت میں زوال و انحطاط بڑھتا رہا۔ دھیرے دھیرے ملک میں سیاسی انتشار شدت اختیار کرنے لگے۔ لہذا ملک کے مختلف حصوں میں نیم خود مختار حکومتیں قائم ہونے لگیں۔ محمد شاہ کے عہد تک آتے آتے صوبہ داروں کا تعلق مرکز سے برائے نام رہ گیا تھا۔ چنانچہ انھیں سیاسی اہل پتھل میں سعادت خان نے ۹ ستمبر ۱۷۲۲ء کو اودھ کی صوبہ داری کا عہدہ سنبھالا، فیض آباد کو دار السلطنت بنایا گیا۔ اس طرح اودھ میں ایک نئی حکومت کے ساتھ ساتھ نئی تہذیبی زندگی، نئی معاشرت اور شعر و ادب کی ایک نئی روایت کی بنیاد پڑی۔ جو دھیرے دھیرے اودھ کی تہذیب و ثقافت کو انفرادیت، ترویج و اشاعت، فروغ اور قدر و منزلت سے ہمکنار کیا۔

امجد علی شاہ کے انتقال کے بعد ان کے بڑے بیٹے واجد علی شاہ ۱۸۴۷ء میں تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوئے۔ شریعت کے پابند باپ نے چاہا کہ اس کا بیٹا زہد و تقویٰ کا پابند ہو لیکن واجد علی شاہ دلچسپی کے زمانے سے ہی عیش و عشرت اور فنون طرب و نشاط میں ڈوبا ہوا تھا۔ باپ کی مرضی کے خلاف موسیقی سے دلچسپی رکھی، گویوں اور ڈھاڑیوں کو اپنی صحبت میں رکھ کر گانا بجانا سیکھا۔ واجد علی شاہ کے متعلق یہ قول مشہور تھا کہ وہ فوج کی درنگی پر خاصہ توجہ دیتے تھے۔ یہ فوجیوں کی شکایت براہ راست قبول کرتے اور اسے درست کرنے کی ہر ممکن کوشش کرتے تھے۔ انھوں نے کئی نئی نئی پلیٹیں قائم کیں اور رسالے بھرتی کیے۔ یہ روزانہ صبح کو فوجی قواعد کراتے تھے۔ انھوں نے فوجی قواعد کے لیے خود فارسی اصطلاحیں ایجاد کی تھیں۔ اگرچہ ان اصطلاحوں پر نواب کے مزاج و مذاق کے اثرات واضح ہیں۔ بقول شہر:

”رسالوں کے نام بادشاہ نے اپنی منشیانہ طباعی سے بانکا، ترچھا، گھنگھور رکھے اور پلیٹوں کے نام اختر، نادری رکھے گئے۔ خود مابدولت بہ نفس نفیس گھوڑے پر سوار ہو کے جاتے اور گھنٹوں دھوپ میں کھڑے ہو کے ان کی قواعد اور فنون جنگ میں ان کی مشافی دیکھتے۔ اور خوش ہو ہو کے باکمال

سپاہیوں کو انعام و اکرام سے سرفراز فرماتے۔ فوجی قواعد کے لیے خود ہی فارسی اصطلاحات اور کلمات مقرر کئے۔ راست رو، پس بیا، دست چپ بگرد۔ چند روز بعد جوان حسین عورتوں کی ایک چھوٹی زنانی فوج مرتب کی گئی۔ اور ان کو بھی انہیں اصطلاحوں میں قواعد سکھائی گئی۔<sup>1</sup>

لیکن بہت جلد واجد علی شاہ ان فوجی امور سے دل برداشتہ ہو گئے۔ واجد علی شاہ چونکہ خود شاعر تھے لہذا ان میں شعری مذاق باقی رہا۔ شعراء کی قدر و منزلت کی۔ ان دنوں لکھنؤ میں شعر و شاعری کا خوب چرچا تھا۔ اکیس لکھنؤ میں اتنے شاعر تھے کہ شاید پورے ہندوستان میں اتنے نہ ہوں۔ ناسخ اور آتش جیسے لکھنؤ کے استاد شاعروں کے تلامذوں کا دور دورہ تھا۔ حسن پرستی، شہوت پرستی اور حسین عورتوں کے تصرف کا مذاق عہد واجد علی میں عام تھا۔ نواب اس رنگ سے مستثنیٰ کیسے ہو سکتے تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں مبتذل، بازاری مذاق اور فحش الفاظ کے استعمال سے بھی گریز نہیں کیا ہے۔

نواب کو تعمیر عمارت کا بڑا شوق تھا۔ تخت نشین ہوتے ہی انھوں نے قیصر باغ کی عمارت بنوائی، اس میں دو منزلی عمارتوں کا ایک مربع مستطیل رقبہ دو رتک پھیلا ہوا تھا۔ قیصر باغ کا اندرونی صحن جس میں چمن بندی کی گئی تھی۔ جسے جلو خانہ کے نام سے جانا جاتا تھا۔ درمیان میں پتھر والی بارہ دری تھی جو آج کل لکھنؤ کا ٹاؤن ہال ہے۔ قیصر باغ کی عمارت میں سلطنت کے اسی لاکھ روپے صرف ہوئے تھے اور اس کی عمارتوں میں نواب کی بیگمات اور پری جمال و ماہ طلعت خاتون رہتی تھیں۔ قیصر باغ میں ہر سال ایک میلہ لگتا تھا جس میں عام لوگوں کو بھی شرکت کرنے اور نواب کی عیش پرستیوں کا رنگ دیکھنے کا موقع ملتا تھا۔ شہر نے بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ نواب کی رندی و سرمستی، قیصر باغ کا میلہ اور ان کے جوگی بننے کی تصویر پیش کی ہے:

”سال میں ایک مرتبہ قیصر باغ میں ایک عظیم الشان میلہ ہوتا۔ جس میں پبلک کو بھی قیصر باغ میں آنے اور جہاں پناہ کی عشرت پرستیوں کا رنگ دیکھنے کا موقع مل جاتا۔ بادشاہ نے سری کرشن جی کا رہس جو ہندوؤں میں مروج ہے دیکھا تھا۔ اور سری کرشن جی کی معشوقانہ و شاعری اس قدر پسند آ گئی تھی کہ اس رہس سے، ڈراما کے طور پر ایک کھیل ایجاد کیا تھا جس میں خود کھینچا بننے۔ محذرات عصمت آیات گوپیاں بنیں۔ اور ناچ رنگ کی محفلیں گرم ہوتیں۔ کبھی جوش جوانی کے جذبات سے جوگی بن جاتے۔ موتیوں کو جلا کے بھسوت بنائی جاتی۔ جس کی بدولت قیصری میں بھی شاہی کے کرشمے نظر آتے۔ میلے کے زمانے میں ان صحبتوں میں شرکت ہونے کی عام اہل شہر کو اجازت ہو جاتی۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ گہروے کپڑے پہن کے آئیں جس کا نتیجہ یہ تھا کہ اسی اسی برس کے بڑھے بھی شنگر فی کپڑے پہن کے چھیلا بن جاتے اور بادشاہ کی جوانی کے بادہ طرب سے اپنے بڑھاپے کا جام بھر لیتے۔“<sup>2</sup>

واجد علی شاہ کو اپنی ان سرگرمیوں کی بدولت خاص و عام میں بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ نواب نے فلاحی امور پر بھی خصوصی توجہ دی۔ انھوں نے ہر گاؤں میں مسافروں کے لیے سرائے قائم کیے اور اس کی دیکھ ریکھ کے لیے شاہی خرچے پر

چوکیدار فائز کیے۔ جگہ جگہ کنویں کھدوائے گئے جس سے زراعتی پیداوار میں اضافہ ہوا۔ نہروں کی تعمیر اور مرمت کرائی گئیں۔ تجارت، صنعت و حرفت پر توجہ دی گئی جس کے باعث سلطنت اودھ ترقی کا ایک جاذب مینارہ بن گئی۔ انتظام سلطنت کی ذمہ داریوں کو نبھانے کے ساتھ ساتھ انھوں نے شعر و ادب کی جو سرپرستی کی اور تخلیقی کارنامے انجام دیے، اس کی مثال کہیں اور بہت مشکل سے ملے گی۔ نواب کی دلچسپی کا ہی یہ نتیجہ تھا کہ شاہی دربار میں پابندی کے ساتھ مشاعرے کا اہتمام کیا جاتا تھا۔ اس مشاعرے کے لیے جو خاص تیاری کی جاتی تھی، اس کا نقشہ خواجہ عبدالرؤف عشرت لکھنوی نے انتہائی خوش اسلوبی کے ساتھ پیش کیا ہے:

”لال بارہ دری میں سہ پہر کو چمن بندی گل و فوارہ کی ہوتی تھی، کمرے میں تمام سامان عیش تیار ہوتا تھا۔ درمچیاں سبز، سرخ کا شانی مٹل کی مسند میں گز گز بھر کی جھالرنقرئی طلائی تنگی ہوئی۔ چاروں طرف گلدستے قرینے سے رکھے ہوئے، جھاڑ، جھاب، کنول، فانوس، شام سے روشن ہو گئے۔۔۔ مشاعرے میں ہمیشہ اہل دربار شریک ہوتے تھے اور کبھی کبھی خاص اعزائے بادشاہ مدعو ہوتے تھے۔۔۔ خواجہ سرا لگا جمنی کشتیاں جن میں بھاری بھاری لچکے گوٹے کے ہار، الائچیاں، چکنی ڈلیاں، عطر کے کنڈر رکھے ہوئے، مٹلی کشتی پوش پڑے ہوئے سب کے سامنے ایک ایک کشتی لگائے گئے، اس کے بعد مشاعرہ شروع ہوا۔“ 3

عہد و اجد علی شاہ کے متعلق یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ سماج کا ہر طبقہ مطمئن اور خوش حال تھا۔ صنعت و حرفت، علوم و فنون کی ترویج، ادبی و فنی مذاق کی تراش خراش، غرض ہر شعبہ میں سفائی و نفاست پر خصوصی توجہ دی جاتی رہی، عیش و نشاط کے تقاضوں کے مدنظر نئے ایجادات ظہور میں آئے۔ ہر طرف راگ رنگ، عیش و طرب اور رندی و سرمستی کی فضا چھائی ہوئی تھی۔ بادشاہ سلامت اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ انتظامی امور میں تساہلی صاف نظر آتی تھی۔ رجب علی بیگ سرور نے نواب کے اس کردار کو بخوبی واضح کیا ہے:

”بادشاہ کو عیش و طرب کے مشغلے، ناچنے گانے کے جلسے نے محو کیا۔ انتظام ملکی و مالی کی طرف اتفاق نہ رہا اور نواب کو تو بالذات ضبط و نسق کا مادہ نہ تھا، جعل سازوں، دم بازوں کی رائے پر سلطنت کا کام ہونے لگا۔ روپے کی آمد موقوف ہوئی۔ ملازمین پر تکلیف ہونے لگی۔“ 4

لیکن عہد و اجد علی شاہ کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے مشترکہ تہذیبی عناصر کو انتہائی استحکام بخشا۔ کمپنی کی طرح طرح کے تقاضے اور بے جا مداخلت کے باوجود بادشاہ نواب نے اودھ کی اس تہذیبی و ثقافتی میراث کو برقرار رکھا بلکہ اس کی ترویج و اشاعت میں سرگرم عمل بھی رہے۔ جس کی بنیاد ان کے اجداد نے بہت پہلے ہی رکھ دی تھی۔ و اجد علی شاہ سے قبل ہی ایسٹ انڈیا کمپنی اودھ کے فوجی اور سیاسی معاملات میں بہت ذخیل ہو گئی تھی۔ لہذا وہ صرف اس موقع کی تلاش میں تھی کہ کسی بہانے اودھ کو کمپنی کے قبضے میں لے لیا جائے۔ اس طرح و اجد علی شاہ کے خلاف ریاست میں بد نظمی و انتشار اور ان کی نااہلی اور عیاشی جیسے طرح طرح کے الزامات تراش لیے گئے۔ نواب کی تخت نشینی کے فوراً بعد لاڑ باڑ ڈنگ نے نواب کو متنبہ کیا تھا کہ

ریاست کی حالت اگر بہتر نہیں ہوئی تو کمپنی ریاست کے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے لے گی۔ انگریز ریزڈنٹ ٹیلر نے نواب کی تخت نشینی سے قبل ہی گورنر جنرل کے نام ایک خط میں نواب کی نااہلی کو ظاہر کیا تھا۔ وہ خط ملاحظہ ہو:

”ولی عہد کے کردار سے کوئی اچھی توقع کرنا فضول ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ وہ سیمابی اور متلون مزاج ہیں۔ وہ دن رات زنان خانہ میں عورتوں کی صحبت میں گزارتے ہیں۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو عیاشی، عیش پرستی اور رکیک مشاغل کے لیے وقف کر دیا ہے۔“ 5

عہد و اجد علی شاہ کے متعدد انگریز افسران نے نواب پر اس طرح کے الزامات عائد کیے اور گورنر جنرل کو یہ اطلاع دی کہ بادشاہ اپنے تمام تر اوقات عورتوں، خواجہ سراؤں، ڈوم، ڈھاڑیوں کی صحبت میں گزارتا ہے۔ نتیجتاً نواب پر کمپنی کا دباؤ روز بروز بڑھتا گیا۔ فوجی، اقتصادی یہاں تک کہ دربار کے اندرونی معاملات میں بھی مداخلت کر کے نواب کو بے بس و مجبور کیا گیا۔ معمولی افسران اور عاملوں سے لے کر امرا تک کی تقرری ریزڈنٹ کی مرضی کے بغیر ممکن نہ تھی۔ فتنہ فساد اور سرکشی کے مرتکب افراد کو ریزڈنٹ کی سرپرستی حاصل تھی۔ کمپنی کی یہی کوشش تھی کہ نواب کو ہر محاذ پر ناکام دکھایا جائے۔ کرنل سلیمین نے سرجیس کے نام جنوری ۱۸۵۳ء کے اپنے ایک خط میں مذکورہ صورت حال کی کچھ اس طرح عکاسی کی ہے:

”وہ متعدد بار اس سال محرم کے جلوسوں میں سڑکوں پر اپنی گردن میں طبلہ لٹکائے بجاتے ہوئے

نکلے۔ بادشاہ کا مقصد زندگی اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ بہترین طلحی اور بہترین شاعر ملک میں مان لیے

جائیں۔“ 6

نتیجہ یہ نکلا کہ کمپنی نے یہ مزاج بنالیا کہ عنقریب ہی سلطنت اودھ کو قبضے میں لے لیا جائے۔ لہذا اودھ کے انگریز ریزڈنٹوں نے یہاں کے حالات کو مزید بڑھا چڑھا کر حکومت برطانیہ کو پیش کیا۔ اس طرح وہاں کے بورڈ نے یہ فیصلہ صادر کر دیا کہ سلطنت اودھ کو برطانیہ کے قلم رو میں شامل کر لیا جائے۔ اس فیصلے کے بعد انگریزی فوج نے اودھ کا محاصرہ کر لیا تاکہ اگر کوئی بد نظمی اور بغاوت پھیلے تو اس پر قابو کیا جاسکے۔ احتیاطی اقدام کرنے کے لیے ریزڈنٹ جنرل آٹرم (Gen. Outram) نے ۴ فروری ۱۸۵۶ء کو نواب و اجد علی شاہ کو گورنر جنرل کا یہ حکم نامہ سنایا:

”آپ کا ملک انگریزی ممالک محروسہ میں شامل کر لیا گیا ہے۔ آپ کے لیے بارہ لاکھ روپیہ سالانہ

اور آپ کے جلوسی لشکر کے لیے تین لاکھ روپیہ سالانہ ماہوار جو آپ کی اور وابستگان دامن کی ضرورتوں

کے لیے بخوبی کافی ہے مقرر کی گئی۔ اور آپ کو اجازت ہے کہ شہر کے اندر آرام سے بے فکر بن

کے بیٹھیں اور رعایا کی فکر سے آزاد ہو کے بے غل و غش رنگ رلیاں منائیے۔“ 7

واجد علی شاہ کے سامنے انگریزی حکام کے فیصلے کو قبول کرنے کے علاوہ کوئی راستہ نہ تھا۔ ان کی فوج میں اتنی قوت نہ تھی کہ وہ مخالفت یا محاذ آرائی کر سکے۔ یہ خبر سن کر پورے شہر میں سناٹا چھا گیا۔ بادشاہ نے اس ناانصافی کے خلاف لاکھ منت سماجت کی لیکن ریزڈنٹ کے اقتدار سے باہر تھا۔ آخر کار بادشاہ اپنی والدہ، ولی عہد، چند مخصوص محلات اور رفقاء کے ساتھ مجبور بے بس کلکتہ روانہ ہوئے۔ واعد علی شاہ کی بیگم نواب خاص محل نے کلکتہ سے اپنی بہن نواب شیدا بیگم صاحب

کو ۲۹ رمضان ۱۲۷۱ھ کو خط لکھا تھا جس میں واجد علی شاہ کو قید کیے جانے اور لکھنؤ سے کلکتہ تک کے سفر کی تفصیل انتہائی دردا انگیز لہجے میں بیان کیا گیا ہے:

”بہن شیدا بیگم میراں جی کی ۲۷/ تاریخ ۱۲۷۱ھ پنج شنبہ کا دن عمر بھر نہ بھولے گا جبکہ سلطان عالم کو جنرل اوٹرم صاحب نے باپ دادا کی سلطنت چھوڑنے اور حکومت سے دستبردار ہونے کا حکم دیا اور لکھنؤ سے ہم لوگ جدا ہوئے۔۔۔ رجب کی پانچویں کو لکھنؤ سے چلے تھے۔ کانپور پہنچے میرا روتے روتے برا حال ہوا۔ پروں صاحب کے بنگلہ میں ہم لوگ مقیم ہوئے۔ رجب بھر مہینا وہیں بیتا شعبان کی پہلی کو الہ آباد رخصت ہوئے۔ آٹھ دن وہاں ٹھہرے۔ پھر بنارس آئے۔ راجہ پرانا نمک خوار تھا۔ اپنی سی اس نے اچھی خدمت کی۔ رانیاں حضور ملکہ کی بڑی تواضع کرتیں۔ ہر وقت ہاتھ باندھے چاکری میں کھڑی رہتیں۔۔۔ بنارس سے دخانی جہاز پر سوار ہوئے۔ رمضان کی ۲۷ کو کلکتہ ہمارا قافلہ پہنچا۔ سب پر تکان کا اثر ہے۔ اس وقت تم کو راستہ کی مختصر کیفیت لکھ رہی ہوں۔“ 8

نواب کا یہ منصوبہ تھا کہ وہ انگلستان جا کر اپنی بے گناہی کا ثبوت پیش کر کے دوبارہ تخت و تاج پانے کی اپیل کریں گے۔ علالت کے باعث وہ سفر انگلستان پر نہیں جاسکے لیکن انھوں نے اپنی ماں اور بھائی کے ساتھ ولی عہد کو انگلستان روانہ کیا۔ نواب کلکتہ میں مقیم تھے اور ان کا خاندان لندن میں اپنے مقدمے کی وکالت کر رہا تھا۔ اسی دوران ۱۸۵۷ء کے غدر نے پوری برطانیہ حکومت کو ہلا کر رکھ دیا۔ جس طرح سے میرٹھ کے باغی دہلی پہنچے اور بہادر شاہ ظفر کو ہندوستان کا شہنشاہ بنایا، اسی طرح الہ آباد و فیض آباد کے باغی مئی ۱۸۵۷ء میں لکھنؤ پہنچے۔ یہاں کے بہت سے بے فکرے بھی ان کے ہمراہ ہو گئے اور نواب کے دس سال کے نابالغ لڑکے برجیس قدر کو تخت پر بٹھا دیا اور ان کی ماں حضرت محل سلطنت کی مختار کل بنادی گئیں۔ برجیس قدر کے نام کا سکہ جاری ہوا، سلطنت کے عہدیداران مقرر ہوئے، ملک سے تحصیل وصول ہونے لگی۔ حضرت محل اپنی ذمہ داریوں کو انتہائی مستعدی سے نبھا رہی تھیں۔ لیکن انگریزوں کا مقابلہ کرنے کی طاقت کسی میں نہ تھی۔ اس کے علاوہ باغیوں اور نواب برجیس قدر کے معتمدین کے مابین اختلافات بھی تھے۔ بقول شرر:

”احمد اللہ نام کے ایک شاہ صاحب جو فیض آباد کے باغیوں کے ساتھ آئے تھے اور کئی معرکوں میں لڑ چکے تھے وہ الگ اپنا رعب جمار ہے تھے۔ بلکہ خود اپنی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ برجیس قدر کے مقابل لکھنؤ ہی میں ان کا دربار الگ قائم تھا اور دونوں دربار میں پولیٹیکل اختلافات کے ساتھ شیعہ سنی کا جھگڑا اور تعصب بھی نمایاں ہونے لگا۔“ 9

جدید اسلحہ و آلات سے لیس انگریزی فوج کے سامنے رقابت اور تعصب میں الجھے ہوئے باغی کتنی دیر تک لڑ سکتے تھے۔ انگریزی فوج نے دو تین دن کی گولہ باری میں ہی باغیوں کے نقشے بدل دیے۔ پورا شہر تباہ و برباد ہو گیا۔ ہزاروں مفرو رین کے ہمراہ حضرت محل اور برجیس قدر نیپال کی جانب فرار ہوئے۔ شاہ صاحب لڑتے لڑتے ہلاک ہوئے لیکن اس درمیان حضرت محل اور برجیس قدر کو فرار کا موقع فراہم کر دیا۔ انگریزوں نے شہر میں سخت گولہ باری کی۔ عورت مرد گھر چھوڑ کر

شہر سے بھاگے۔ ہر طرف افراتفری کا عالم تھا۔ محلوں کی عورتیں جنہیں کبھی غیر محرم نے نہیں دیکھا تھا، لیکن وہ اپنی جان بچانے کی خاطر جنگلوں کی خاک چھانٹی پھرتی نظر آئیں۔ حضرت محل اور برجیس قدر کے ہمراہ تقریباً ایک لاکھ کا مجمع تھا جو نیپال کی سرحد پر پہنچے۔ نیپال کی حکومت نے صرف نواب اور حضرت محل کو پناہ دی اور بقیہ مفروین کو واپس کر دیا۔ دربار نیپال سے مرزا برجیس قدر کے لیے کچھ معمولی وظیفہ مقرر ہو گیا۔ حضرت محل وہیں پیوند خاک ہوئیں۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب ہندوستان میں ملکہ وکٹوریہ کی حکومت قائم ہوئی تو برجیس قدر کو معافی ملی اور انھیں ہندوستان واپس آنے کی اجازت مل گئی۔ لیکن جب وہ کلکتہ پہنچے تو اس وقت واجد علی شاہ انتقال فرما چکے تھے۔ برجیس قدر نے حکومت برطانیہ کے سامنے یہ تجویز رکھی کہ بادشاہ کے تمام بیٹوں میں وہ سب سے معزز ہیں۔ لہذا انھیں بادشاہ کی پٹن سے ایک ٹکٹ گھٹا کے باقی تنخواہ عطا کر دیا جائے۔ اس کی پیروی کے لیے وہ انگلستان کی تیاری میں تھے کہ ان کے اپنے خاندان والوں نے دعوت دی۔ اس دعوت کے بعد برجیس قدر کو دست اور قے جاری ہو گیا اور دیکھتے ہی دیکھتے وہ اور ان کی بی بی اور کئی افراد موت کی نیند سو گئے۔

۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد جب لکھنؤ شہر میں شورش برپا ہوئی تو وہاں کی صورتحال انتہائی ابتر ہو گئی۔ ابتدائی دنوں میں باغیوں نے فرنگیوں کو کافی نقصان پہنچایا۔ لیکن آخر کار فرنگیوں نے انقلابیوں پر قابو پا لیا۔ فرخندہ محل نے اس صورتحال کو ایک خط میں جان عالم کے نام کچھ یوں بیان کیا ہے:

”لکھنؤ میں تازہ روداد ہوئی جس سے طبیعت کچھ شاد ہوئی۔ آٹھویں کو اس مہینے کی روز یک شنبہ دوپہر سے فوج فرنگی تقسیم پر کار تو سوں کے بگڑ گئی۔ جنگ وجدل کی ٹہر گئی۔ سب فوج موسیٰ باغ میں عیسائیوں کے قتل کو ایک جا ہوئی۔۔۔ کتنا مردمان فوج کو سمجھایا ان لوگوں کے خیال میں نہ آیا۔ آخر ان احمقوں نے کئی سو گورے نکالے اور قریب شام قتل کی سمت کو روانہ کیا۔ عیش باغ میں چند سو آدمی جمع ہو چکے تھے۔ وقت تحریر اب تک وہیں مجمع کثیر ہے۔ علمامہ محمدی اٹھانے کو ہیں۔ دیکھیے کیا ہوتی اس کی اخیر ہے۔“ 10

لکھنؤ میں غدر کے دوران جب افراتفری اور قتل و غارتگری کا سلسلہ شروع ہوا تو اس کی خبر کلکتہ پہنچی۔ جب جان عالم کو اس کی اطلاع ملی تو باغیوں سے انتہائی ناراضگی کا اظہار کیا۔ ۱۸۵۷ء کی بغاوت کا اثر آخری تاج دار پر کیسا گزرا اس کا اظہار انھوں نے نواب سیدہ بیگم کو لکھے گئے ایک خط میں انتہائی موثر انداز میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

”معلوم ہوا اودھ میں کچھ بلوائی لوگ جمع ہوئے ہیں اور سرکار انگریزی کے خلاف ہو گئے ہیں۔ کم بختوں سے کہو ہم چپ چاپ چلے آئے تم لوگ کاہے کو دنگا مچا رہے ہو۔۔۔ کوئی چار گھڑی رات باقی ہوگی۔ غل پکار ہونے لگا۔ ہم غفلت میں پڑے تھے۔ آنکھ کھلتے ہی ہکا بکارہ گئے۔ دیکھا کہ انگریزی فوج موج در موج ٹڈی دل چاروں طرف سے آگئی۔۔۔ لاٹ صاحب کے سکرٹری اور مغنن حاضر ہوئے اور کہنے لگے گورنمنٹ کو کچھ شبہ ہو گیا ہے۔ میں نے کہا۔۔۔ اس کشت و خون اور خلق خدا کے قتل و غارت کے سبب سے تو میں نے سلطنت سے ہاتھ اٹھالیا میں بھلا اب کلکتہ میں کیا فساد کر سکتا



ہوں۔ انہوں نے کہا مجھ کو صرف اتنا معلوم ہے کہ کچھ لوگ سلطنت کے شریک ہو کر فساد پھیلا نا چاہتے ہیں۔۔۔ پھوپھا مجاہد الدولہ، ذہانت الدولہ سیکریٹری صاحب اور میں ایک بجھی میں سوار ہو کر قلعہ میں

آئے اور قید ہو گئے۔“ 11

لکھنؤ کی حالت یہ تھی کہ ہر طرف لوٹ مار کا بازار گرم تھا۔ تلنگوں نے اودھم مچا رکھی تھی۔ دربار سے وابستہ لوگوں، اہل ثروت اور باحیثیت افراد کو وہ لوٹ لیتے تھے۔ مردوں کے علاوہ عورتیں اور بچے بھی محفوظ نہیں تھے۔ مولوی احمد اللہ شاہ اور باغی فوجی بے بس اور مجبور اہل خاندان کی مدد کے لیے ہر وقت تیار رہے۔ شہر میں ہو کا عالم تھا لکھنؤ کا تخت واجد علی شاہ کے بعد خالی پڑا تھا۔ بغاوت کے اس موقع پر باغیوں میں یہ بے چینی تھی کہ اہل شاہی خاندان کے کسی فرد کو تخت نشین کر دیا جائے۔ سرفراز بیگم نے جان عالم کے نام ایک خط میں مذکورہ صورتحال کو کچھ یوں بیان کیا ہے:

”لکھنؤ میں تلنگوں نے اودھم مچا رکھی ہے۔ فیض آباد سے مولوی احمد اللہ شاہ نے آکر ان کی لوٹ مار کم کی ہے اور جگہ جگہ اپنے چوکی پہرے بٹھا دیے ہیں۔۔۔ ادھر سلطان عالم کے خیر خواہ لوگ یہ چاہتے ہیں کہ ان کا تخت خالی نہ رہے۔ مرزا دارا اسطوت کو بادشاہ بنانے کی تجویز ہے۔ ۳ لاکھ نذرانہ طلب کیا تھا۔ مگر وہ کہنے لگے نواب شجاع الدولہ انگریزوں سے مقابلہ نہ کر سکے، ہم کیا کر سکتے ہیں۔ راجہ جو اہر سنگھ خلف درشنی سنگھ نواب خاص محل کی ڈیوٹی پر آ کر کہنے لگے مرزا نوشہرواں قدر کو مسند نشین ریاست کر لیں۔ شمشیر الدولہ داروغہ نے کہا وہ لڑکا سب طرح معذور ہے۔۔۔۔۔ محمود خاں اور شیخ احمد حسین نے راجہ مان سنگھ و جواہر سنگھ سے مرزا برجیس قدر کے واسطے کہا۔ اس نے یہ جواب دیا فوج کو یہ منظور ہے بیگمات محل شاہی راضی ہوں تو البتہ ممکن ہے۔۔۔ آخر کار شہاب الدین اور سید برکات احمد ۱۵ برس والے کے رسالدار نے اٹھ کر مندیل مرزا برجیس قدر کے سر پر رکھ دی۔ مبارک باد دی گئی۔ افسروں نے تلواروں کی نذر دکھائی۔۔۔ خلعت دیوانی مہاراجہ بال کرشن کو عطا کیا۔ تیسرا خلعت کو تو ال مرزا علی رضا بیگ چوٹھامیر یاور حسین مہتمم روندکو۔ پانچواں خلعت جرنیلی حسام الدولہ کو۔۔۔ جرنل حسام الدولہ کو حکم بھرتی ۱۳ اپریل نجیب کا ہوا اور انگریزوں سے لڑائی شروع کر دی۔ بیلی گارڈ پر حملہ کر دیا جہاں انگریز جمع ہیں۔“ 12

دوران غدر واجد علی شاہ کو فورٹ ولیم کالج میں قید کر دیا گیا تھا تا کہ کسی قسم کی بغاوت کو سر اٹھانے کا موقع نہ ملے۔ انھیں ہوگلی ندی کے کنارے دو ڈھائی میل پر مشتمل ایک رقبے میں مع اہل و عیال اور اہل کار کے آباد کر دیا گیا۔ جسے ٹیا برج کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہاں کئی عالیشان کوٹھیاں تھیں۔ جنھیں نواب کو حکومت کی طرف سے عطا کر دی گئیں۔ بادشاہ کو دو کوٹھیاں دی گئیں تھیں۔ بادشاہ نے انھیں سلطان خانہ اور اسد منزل کے نام سے منسوب کیا۔ نواب نے جب خاص محل کی کوٹھی کو اپنے قبضے میں لے لیا تو اس کا نام مرصع منزل رکھا۔ اگرچہ نواب کی ماں اور مختار عام مسیح الدین خان لندن میں سلطنت اودھ کی بازیابی کے لیے کوشاں تھے لیکن مفاد پرست مشیران اور اہل کاران نے نواب کو مشورہ دیا کہ وہ اپنا دعویٰ چھوڑ دیں اور

انگریز حکومت کی پنشن کی رقم قبول کر لیں۔ نواب نے اس مشورے پر عمل کیا جس سے لندن میں چل رہی کوشش کو بڑا دھکا لگا۔ بادشاہ کی ماں جناب عالیہ اس صدمے سے بیمار ہو گئیں۔ دوران واپسی فرانس میں انتقال ہو گیا۔ انھیں وہیں شاہی اعزاز کے ساتھ دفن کر دیا گیا۔ اس طرح شاہی خاندان کا قافلہ جو انگلستان گیا ہوا تھا وہ تقریباً بتا ہوا گیا۔

واجد علی شاہ کو جب کلکتہ کے قلعے میں قید کر دیا گیا اور وہاں ایک کوٹھری میں ضرورت سے زیادہ لوگوں کو بھر دیا گیا تو بادشاہ کی حالت انتہائی تکلیف دہ ہو گئی جس کا اظہار انھوں نے سیدہ بیگم صاحبہ کے نام ایک خط میں کیا ہے۔ اس خط سے واجد علی شاہ کے ہمراہان قیدیوں کی بھی حالتِ کسمپرسی پر روشنی پڑتی ہے:

”ہم قلعہ فورٹ ولیم میں نظر بند ہیں۔۔۔ آٹھ دن بعد، قلعہ میں ایک کوٹھی ہے اس میں اٹھ آئے۔ ۲۳ آدمی ہمراہ ہیں پرندہ تک پر نہیں مار سکتا۔ قید خانہ کے دورازے بند کر لئے گئے۔ ہمارا دم گھٹتا ہے۔۔۔ مہتمم الدولہ بہادر اور ذوالفقار الدولہ سید محمد سجاد علی خاں رسالدار ہر وقت شریک در غم تھے۔ آخر مصیبت اور تکلیف سے عاجز آ کر اکٹا کر مجھ سے جدا ہونا شروع کیا۔ پہلے دیانت الدولہ نے کونسل سے عتبات عالیات جانے کی اجازت لی۔ مگر اجازت ملنے ہی قلعہ سے چل دیا۔ مہتمم الدولہ نے پگل بن کر ہر ایک کو گالیوں پر دھریا۔ مار پیٹ کرنے لگا۔ آخر نکالا گیا۔ محمد شیر خاں گولہ انداز نے باقر علی کی ناک کاٹ لی۔ سزا ہو گئی جیل گیا۔ کریم بخش سقہ تپ دق میں مبتلا ہوا۔ میں جان سے اجیرن ہوں۔“ 13

واجد علی شاہ کو تعمیرات کا بڑا شوق تھا۔ انھیں گورنمنٹ کی جانب سے صرف سلطان خانہ، اسد منزل اور مرصع منزل ملی تھیں۔ لیکن نواب نے اپنے شوق کی بدولت بیسیوں کوٹھیاں تعمیر کرا دیں۔ لکھنؤ میں نواب نے صرف قیصر باغ اور اس کے نزد چند عمارتیں اور والد مرحوم کا امام باڑہ اور مقبرہ ہی تعمیر کرایا تھا لیکن ٹیابرج میں اس قلیل عرصے میں ہی اعلیٰ عمارتوں کا ایک خوب صورت شہر بسا دیا۔ واجد علی شاہ کے لیے یہ باعث اعزاز ہے کہ انھوں نے جتنی عمارتیں اور جتنے باغات بنوائے اس کی نظیر کہیں اور نہیں ملتی۔ علاوہ ازیں نواب نے اپنی تفریحات کے لیے بہت سے ذرائع پیدا کر لیے تھے۔ ان تفریحات میں سانپوں اور مینڈکوں کا کھیل، کبوتر بازی، مرغ بازی، انواع و اقسام کے چرند پرند کو جمع کرنا وغیرہ کے نام لیے جاسکتے ہیں۔ اس کے علاوہ نواب نے زندہ جانوروں کا ایک میوزیم بنادیا تھا جس میں نایاب اور خطرناک جانور بھی موجود تھے۔ خونخوار جانور کٹھروں میں بند رہتے تھے۔ ان جانوروں کی دیکھ بھال کرنے کے لیے بڑی رقم خرچ ہوتی تھی۔ بقول شہر:

”جانوروں پر جو صرف ہو رہا تھا، اس کا ناقص اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آٹھ سو سے زیادہ جانور باز تھے۔ تین سو کے قریب کبوتر باز تھے۔ اسی کے قریب ماہی پرور تھے۔ اور تیس چالیس مار پرور تھے۔ جن کو چھ روپیہ ماہوار سے لے کر دس روپیہ ماہوار تک تنخواہیں ملتی تھیں۔ افسروں کی تنخواہیں تیس سے بیس روپیہ تک تھیں اور کبوتروں، سانپوں اور مچھلیوں کے علاوہ دیگر جانوروں کی خوراک میں کچھ کم نو ہزار ماہوار صرف ہوتے تھے۔۔۔ ہزاروں کے قریب پہرے کے سپاہی تھے جن کی

تنخواہیں عموماً چھ روپیہ ماہوار تھیں۔ بعض بعض آٹھ یا دس روپے پاتے۔ یہی تنخواہ مکان داروں کی تھی جن کا شمار بھی پانچ سو سے زیادہ تھا۔ تقریباً اسی اہل قلم یعنی محرر تھے۔ جو دس سے تیس روپیہ ماہوار تک تنخواہ پاتے تھے۔ معزز مصاحبوں اور اعلیٰ عہدیداروں کا شمار چالیس پچاس سے کم نہ ہوگا جو اٹھاسی روپیہ ماہوار پاتے تھے۔ سو سے زیادہ کھارتے تھے۔ ان کے علاوہ بیسیوں چھوٹے چھوٹے محکمے تھے۔ باورچی خانہ، آبدار خانہ، بھنڈی خانہ، خس خانہ۔۔۔۔۔ پھر ایک مددواری بیگمات یعنی معمولات کے رشتہ داروں اور بھائی بندوں کی تھی جنہیں حسب حیثیت تنخواہیں ملتی تھیں۔“ 14

دراصل میا برج میں ایک دوسرا لکھنؤ آباد ہو گیا تھا۔ یہاں کی خلقت چالیس ہزار سے زائد پر مشتمل تھی۔ ان کے اخراجات نواب کے ایک لاکھ روپے ماہوار پنشن سے پورے ہوتے تھے۔ نواب نے یہاں ایک ایسا سماں پیدا کر دیا تھا کہ جس سے انہیں لکھنؤ چھوڑنے کی جو غلش ہوئی تھی اس کی بہت حد تک مددوا ہو سکے۔ نواب نے پوری کوشش کی تھی کہ یہاں تفریحات کے تمام ذرائع دستیاب ہوں، رقص و سرود کی محفلیں آراستہ ہوں، شعر و شاعری کی فضا قائم رہے۔ عزاداری کی تمام رسومات، عقیدت و احترام کے ساتھ جاری رہیں اور ہر طرح کے جلسے و جلوس کا اہتمام ہوتا رہے۔ شرر نے اس نوابا دشاہ کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے جس سے لکھنؤ کی مکمل تصویر ابھر کر سامنے آ جاتی ہے:

”میا برج لکھنؤ تھا۔ یہی جہل پہل تھی۔ یہی زبان تھی۔ یہی شاعری تھی۔ یہی صحبتیں اور بزلہ سنجیاں تھیں۔ یہیں کے علما و افتیا تھے۔ یہیں کے امرا و رؤسا تھے اور یہیں کے عوام تھے۔ کسی کو نظر ہی نہ آتا تھا کہ ہم بنگالے میں ہیں۔ یہی پتنگ بازیاں تھیں۔ یہی مرغ بازیاں تھیں۔ یہی بیڑ بازیاں تھیں۔ یہی ایونی تھے۔ یہی داستان گوئی تھی۔ یہی تعزیہ داری تھی۔ یہی مرثیہ خوانی و نوحہ خوانی تھی۔ یہی امام باڑے تھے اور یہی کربلا تھی۔ بلکہ جس جلوس اور شان و شوکت سے بادشاہ کی طرح اٹھتی تھی لکھنؤ میں عہد شاہی میں شاید اٹھ سکی ہو۔“ 15

واجد علی شاہ نے اپنے عہد حکومت میں مشترکہ تہذیب و ثقافت کو خوب پروان چڑھایا۔ وہ ہندو تہواروں میں بھی بڑی دلچسپی کے ساتھ شرکت کرتے تھے۔ جنم اشٹمی کے موقع پر ہر محلے اور نگر پر رہس کھیلے جاتے تھے۔ واجد علی شاہ بذات خود کرشن جی کا کردار ادا کرتے تھے۔ واجد علی شاہ شعر و ادب کے میدان میں بھی کافی مقبول ہوئے۔ ان کا تخلص اختر تھا۔ واجد علی شاہ بھی رقص و سرود، موسیقی و راگنی میں خوب دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کے یہاں حسین و جمیل اور خوش گلو طوائفیں ملازمت پر فائز تھیں۔ بقول واجد علی شاہ:

”مجھ کو جلسے کی ترتیب دینے اور گانے والیوں کو جمع کرنے کا بہت خیال تھا۔ اس سبب سے سازندوں اور علم موسیقی کے کاملوں کی تلاش بہت تھی کہ پریوں کو تعلیم دی جائے اور ان کی مشق ترقی پذیر ہو۔“

16

واجد علی شاہ ان جلسے والیوں کی زیبائش، لباس اور زیورات وغیرہ پر خطیر رقم صرف کرتے تھے۔ وہ اپنے یوم

پیدائش پر جوگی کا روپ دھرتے تھے جسے ایک شاہی رسم کی حیثیت حاصل تھی۔ اس موقع پر رہس کا اہتمام ہوتا اور یہ پری شامل جلسے والیاں جو گنوں کا روپ اختیار کرتی تھیں اور واجد علی شاہ کنھیا بنتے تھے۔ یہ جو گنیں اپنے کنھیا کو تلاش کرتیں اور جب مراد پوری ہو جاتی تو یہ بے خود ہو کر رقص کرتی تھیں۔ دراصل ”واجد علی شاہ کے جوگی بننے کے جشن میں شری کرشن کی راس لیلیا کا عکس صاف نظر آتا ہے۔“ 17

واجد علی شاہ نے جلسوں اور سوانگوں کو ترقی دے کر رہس میں تبدیل کر دیا۔ رہس، دراصل رقص کا ایک ایسا حلقہ ہوتا تھا جس میں کنھیا اپنی گوپیوں کے ساتھ وجدانی کیفیت میں ناچتے تھے۔ جب اس میں کنھیا اور گوپیوں کی محبت کے قصے پیش کیے گئے تو اسے ناک رہس کہا گیا۔ راس دھاری یعنی رہس کھیلنے والی پیشہ ور عورتیں جب دیگر موضوعات کو پیش کرنے لگیں تو ان کے لیے بھی رہس کا لفظ استعمال ہونے لگا۔ اگرچہ ان تمام کھیلوں کے موضوعات مذہبی و اساطیری قصوں پر ہی مبنی ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ واجد علی شاہ نے رادھا کنھیا کے رہس کے بعد دوسرے قصوں پر ناک پیش کیے تو اسے بھی رہس کہا گیا۔ یہاں تک کہ امانت لکھنوی کے اندر سبھا کو بھی شروع میں رہس کے نام سے ہی منسوب کیا گیا۔ واجد علی کو اپنے رہس اور اس کے رقص کی ایجاد و اہتمام پر بڑا فخر تھا۔ دراصل اس صنف میں عصری مزاج و مذاق اور لوک عناصر کی مؤثر ترجمانی ملتی ہے۔ واجد علی شاہ کے زمانے میں جشن نوروز کے موقع پر رہس کا ناچ بھی ہوتا تھا۔ اس طرح واجد علی شاہ نے رہس کی شکل میں ناک کو فروغ دیا۔

واجد علی شاہ کے زمانے میں ان کا پہلا شاہی رہس ”رادھا کنھیا“ حضور باغ میں کھیلا گیا۔ اس رہس میں زیادہ تر وہ طوائفیں کردار ادا کر رہی تھیں جو واجد علی شاہ کی منظوری نظر بن کر بیگمات میں شامل ہو چکی تھیں۔ واجد علی شاہ اپنے رہسیوں میں کرشن کا کردار ادا کرتے تھے۔ عہد قدیم سے ہی کرشن لیلیا کو بڑی عقیدت کے ساتھ پیش کیا جاتا رہا ہے۔ نوامین اودھ، امرا اور عمائدین کے مذاق سے کرشن اور رادھا کی شخصیت سے بڑی ہم آہنگی تھی۔ لہذا اس عہد میں رادھا کنھیا کو رہس کا خاص موضوع بنایا گیا۔ واجد علی شاہ نے اس صنف کو نقطہ عروج پر پہنچا دیا۔ رہس نے بحیثیت صنف فروغ پایا تو اس کے موضوعات میں بڑی وسعت آئی۔ اب صرف کرشن اور رادھا کی داستانِ عشق کو موضوع نہیں بنایا گیا بلکہ اس میں راجہ اندراور پریوں کے رقص و سرود کو بھی جگہ دی گئی۔ واجد علی شاہ اپنے رہسیوں میں رقص و موسیقی کا خصوصی اہتمام کرتے تھے اور مصنوعی پریوں کو جملہ لوازمات سے اس قدر آراستہ کرتے کہ ایک پرستان کا سماں بندھ جاتا تھا۔

واجد علی شاہ اپنے رہسیوں کو اسٹیج کرنے میں خصوصی دلچسپی لیتے تھے۔ کرداروں کی حیثیت اور مرتبے کے مطابق ان کے لباس اور زبان کا لحاظ رکھا جاتا تھا۔ غرض یہ کہ ان رہسیوں سے عصر حاضر کی طبقاتی تفریق بول چال اور لباس و زیورات پر گہری روشنی پڑتی ہے۔ انھوں نے اپنی مثنوی ”دریائے عشق“ کو اسٹیج کرنے کے لیے تقریباً ایک برس تک تیاری کرائی۔ اس کے لیے انھوں نے شاہی خزانے کا منہ کھول دیا۔ جب یہ رہس تیار ہوا تو اسے ایک ہفتے تک پیش کیا گیا۔ اس رہس پر مافوق فطری عناصر کا گہرا اثر ہے۔ اس میں پرستان کے مناظر، پریوں، دیوؤں، جادو گروں وغیرہ کی بہتات ہے۔ علاوہ ازیں اس رہس سے عصر حاضر کے مزاج و مذاق، رہن سہن، رسومات، اعتقاد، شادی بیاہ اور میلے ٹھیلے پر گہری روشنی پڑتی

ہے۔ بقول عبدالباری:

”اس مثنوی میں اس عہد کی زریں تہذیب جھلکتی ہے اور طبقہ اعلیٰ کی زندگی کے بہت سے پہلوؤں کی نقش گری ملتی ہے۔ چنانچہ یہ لوگوں کے لئے مانوس و مرغوب خاطر بھی تھی۔ وہی نجومیوں و پنڈتوں کی اہمیت، وہی درویشوں کا عمل دخل اور ان کی شعبہ بازی، وہی بادشاہوں کا خوشی کے موقع پر رنگ رلیاں منانا اور سجدہ شکرانہ بھی بجالانا، وہی چھٹی چھلے اور ستوانے کی رسمیں، وہی زچہ کے نارے دیکھنے اور شوہر کے مرگ مارنے کی رسم، وہی مانجھے بیٹھنے کی رسم، ساچن کی دھوم، شادی کی رسمیں، وہی پریوں اور جنوں کی دھوم دھام اور ان کے سامنے انسان کی بے بسی۔ اس ڈرامے میں مصنوعی جنگیں بھی اسٹیج پر دکھائی گئیں۔“ 18

شہابی رہس کا تیسرا جلسہ واجد علی شاہ کی مثنوی ”بحر الفت“ پر مبنی تھا۔ نواب نے اس رہس کی تیاری کے لیے بڑی تعداد میں حسین و جمیل، خوش گلو اور ماہر رقص کسبیوں کو ملازم رکھا تھا۔ نواب اس طرح کے جلسوں کی تیاری میں برسوں مصروف رہتے۔ رقاصوں اور اداکاروں کے انتخاب کے متعلق نواب واجد علی شاہ کے چند اشعار ملاحظہ ہوں: 19

ملازم ہوئیں کسبیاں خوب رو غنا پیشہ رقص آشنا خوش گلو  
کوئی مہ کوئی ان میں مہر منیر وہ جلسہ ہوا خوب رونق پذیر

مذکورہ عہد میں رہس خاص و عام میں تفریح و تفرغ کا ایک دلچسپ، جاذب اور منفرد ذریعہ تھا۔ واجد علی شاہ اپنے رہسیوں میں انتہائی قیمتی پوشاک اور زیورات کا استعمال کرتے تھے تاکہ تصنع اور بناوٹ پر حقیقت کا گمان گزرے۔ انھوں نے اس رہس کی تیاری اور پیش کش میں ہر چھوٹی بڑی باریکیوں کا خیال رکھا۔ محمد عظمت علی نامی کا کوری نے واجد علی شاہ کے رہسیوں کی تیاریوں کا ذکر کچھ یوں کیا ہے:

”دیو پری، فقیر و جوگی، وزیر و بادشاہ، باغ اور پہاڑ، زچہ خانے چھٹی وغیرہ کا ہو بہو ویسا ہی بنوایا، لاکھوں کی تیاری ہوئی پریوں کی پوشاک زریں کا رچو بہت کچھ لگ کر بنی، عمدہ زیور بنا۔ سارا سامان اس کہانی کا بیان ذرہ ذرہ مع سامان حضرت نے بنوایا۔ ہو بہو نقل کو اصل کر دکھایا، جنگل اور پہاڑ، شکار گاہ طلسمی اور جن پری، جادو کا حوض، توتے کا جوڑ، فقیر بیابان سارا پرستان بنوایا، سب موجود کیا صاف نقشہ اتارا۔“ 20

نواب واجد علی شاہ، رہس کو اسٹیج کرنے کے لیے لاکھوں روپے خرچ کرتے تھے۔ اسٹیج بندی اور کرداروں کی تزئین کا پورا پورا خیال رکھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ چلتے پھرتے اسٹیج بھی بنائے جاتے تھے تاکہ اس میں حقیقت کا احساس پیدا ہو سکے۔ رہس کی تیاری کے ساتھ ساتھ کرداروں کی تربیت میں بھی انہماک و دلچسپی سے کام لیا جاتا تھا۔ بقول پروفیسر رضوی ادیب:

”رہس کی حکایتوں کے لیے ہر طرح کے لوگوں، منجموں، رمالوں، عالموں، فقیروں، معلموں،

مودیوں اور رہس کے شہزادوں کے اتالیقوں کی حاجت ہوتی تھی۔ ان شہزادوں کی ولادت، مکتب، سال گرہ اور ختنہ کی تقریبوں میں اس قسم کے لوگوں کی بہت ضرورت پڑتی تھی۔ ہر طرح کے ارباب نشاط اور شاعروں کی تو کوئی حد ہی نہ تھی۔ ان کے علاوہ ارباب نشاط کو اس کے مضامین کے متعلق مثنوی کے اشعار سکھانے کے لیے ذی استعداد لوگوں کی اور بھی ضرورت ہوتی تھی۔“ 21

رہس کے موضوعات میں راجہ اندراور پریوں کو خصوصی اہمیت حاصل تھی۔ کیونکہ راجہ اندر کی شخصیت اور لکھنؤ کے مذاق میں خاصہ ہم آہنگی تھی۔ نوابین اودھ، حسن وزن اور قص و سرود کے قدردان تھے۔ انھوں نے دربار کو راجہ اندر کا اکھاڑہ اور محل کو پرستان بنا رکھا تھا۔ وہاں ہمہ وقت راگ رنگ کی محفلیں آراستہ رہتی تھیں۔ نواب واجد علی نے اس وقت کی حسین ترین اور ماہرین رقص کسبیوں اور طوائفوں کا انتخاب کیا تھا۔ ان کی دید سے پریوں اور پرستان کا گمان گزرتا تھا۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیں جن میں راجہ اندراور پرستان کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

واجد علی شاہ نے رہس میں رقص کی مختلف صورتیں ایجاد کیں۔ ان کی کتاب ’صورت المبارک‘ میں ان کی تفصیلات موجود ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب ’بنی‘ میں بھی رقص کی مختلف صورتوں کو پیش کیا ہے۔ رقص کی ایجاد کردہ مختلف صورتوں میں سلامی، سیدی، تھہ جوڑی، سیدی گل بہیاں، مور پکھی، مور چھل، چندر مکھی، سورج مکھی، تاج مبارک، مجرا، گھونگھٹ، مور چھتری، چومک، راج مکھی، گیان سکھی، چتر مبارک، مور چال وغیرہ انتہائی اہمیت رکھتی ہیں۔ رفتہ رفتہ رہس کے موضوعات میں بھی وسعت آتی گئی۔ رادھا کرشن اور راجہ اندر پریوں کے علاوہ رہس میں معاشرتی تہذیب و ثقافت، طبقہ اعلیٰ کی زندگی، متعدد طبقات کی نمائندگی، رسم و رواج، توہمات و اعتقاد، اساطیری فضا، دیو، جن، پریاں وغیرہ کی پیش کش ہونے لگی۔ واجد علی شاہ کے شاہی رہس ان کی مثنویوں پر مبنی تھے جن کے پلاٹ میں پرستانی، اساطیری اور طلسماتی دنیا آباد ہے۔ واجد علی شاہ کے نام سے متعدد تصانیف منسوب ہیں۔ ان میں انتخاب دیون، کلیات واجد علی شاہ، پری خانہ، حزن اختر، دفتر غم و بحر و الم، مثنوی خاقان سرور، مثنوی سلطان عالم، لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، افسانہ عشق، بحر الفت، بنی، دریائے عشق، دیوان اختر، وغیرہ خصوصی اہمیت رکھتی ہیں۔

مختصر یہ کہ اودھ صرف کسی سلطنت کا نام نہیں بلکہ ایک تہذیب کا نام ہے، جس کی بنیاد مذہبی رواداری، بھائی چارگی، اور خلوص پر مبنی تھی۔ اسے فروغ دینے میں نوابین اودھ کا بہت اہم کردار رہا ہے۔ واجد علی شاہ، اودھ کی مشترکہ تہذیب کو بامعروج پر پہنچانے میں پیش پیش رہے۔ ان کی ادبی و علمی اور تہذیبی و ثقافتی خدمات گراں قدر ہیں۔ دراصل سلطنت اودھ کی ایک تابناک تاریخ رہی ہے۔ کسی نے یہ سوچا نہ تھا کہ اتنے کم عرصے میں اس قدر ترقی کر کے یہ شہر بوم سوم کا مرکز بن جائے گا۔ واجد علی شاہ چاہے لکھنؤ میں رہے ہوں یا پھر مٹیا برج میں، انھوں نے اپنے گرد زندہ دل صحبت کا سماں ہمیشہ قائم رکھا۔ لیکن سلطنت اودھ کی تابندہ تاریخ کا یہ آخری باب ۱۸۸۷ میں صفحہ ہستی سے ہمیشہ کے لیے مٹ گیا۔ اور یہ شہر جو بنگالے میں آباد ہوا تھا اور جس کے آقا و محسن نواب تھے، انھیں کے ساتھ افسانہ بن گیا۔ اور اس کے ساتھ ہی اودھ کی اس تابناک تہذیب و ثقافت پر گرہن لگ گیا جو نوابین اودھ کی ذات سے منسلک رہی۔

## حوالہ جات:

- 1- عبدالحمید شرر، گذشتہ لکھنؤ، ص-۶۶
- 2- ایضاً، ص-۷۰
- 3- بحوالہ محمود الحسن، اودھ: جغرافیائی و تہذیبی پس منظر، نیا دور (اودھ نمبر) لکھنؤ، اکتوبر نومبر ۱۹۹۴ء، ص-۸۶
- 4- رجب علی بیگ سرور، فسانہ عبرت، ص-۱۰۹
- 5- بحوالہ لکھنؤ کے شعروادب کا معاشرتی و ثقافتی پس منظر، سید عبدالباری، ص-۸۹
- 6- ایضاً، ص-۸۹
- 7- بحوالہ عبدالحمید شرر، گذشتہ لکھنؤ، ص-۷۱
- 8- بیگمات اودھ کے خطوط، مرتبہ: انتظام اللہ شہابی، ص-۱۵-۱۳
- 9- بحوالہ عبدالحمید شرر، گذشتہ لکھنؤ، ص-۷۲
- 10- بیگمات اودھ کے خطوط، مرتبہ: انتظام اللہ شہابی، ص-۲۳-۲۲
- 11- ایضاً، ص-۲۶-۲۵
- 12- ایضاً، ص-۴۳-۴۵
- 13- ایضاً، ص-۳۱-۳۲
- 14- عبدالحمید شرر، گذشتہ لکھنؤ، ص-۸۵-۸۶
- 15- ایضاً، ص-۸۶
- 16- واجد علی شاہ، محل خانہ شاہی (مترجم: فدا علی اختر)، ص-۴۷
- 17- مسعود حسن رضوی ادیب، لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، ص-۸۲
- 18- سید عبدالباری، لکھنؤ کے شعروادب کا معاشرتی و ثقافتی پس منظر، ص-۶۰۳، ۶۰۴
- 19- ایضاً، ص-۶۰۵
- 20- محمد عظمت علی نامی، مرقع خسروی، بحوالہ: لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، ص-۲۰۵
- 21- مسعود حسن رضوی ادیب، لکھنؤ کا شاہی اسٹیج، ص-۱۷۸



ڈاکٹر شمینہ کوثر

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ عربی

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

## آزاد، معر اور نثری نظم: ایک مطالعہ

آزاد نظم، نظم معرّی، نثری نظم وغیرہ جیسی اصطلاحات ہمارے ادب میں پائی تو جاتی ہیں، مگر ان اجناس کے درمیان کیا فرق ہے اور قاری ان کے درمیان امتیاز کیسے کر پائے، اس طرف ناقدین کی توجہ کم ہی گئی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بسا اوقات آزاد نظم اور نظم معرّی کو ایک سمجھ لیا جاتا ہے۔ آزاد شاعری بعض عروضی قوانین کی پابند ہوتے ہوئے بھی اکثر تنقید کا نشانہ بنتی رہی، گویا کہ اس کی آزاد روش ادب کے لیے کسی خطرے کا تازیانہ ہو۔

زندگی لامتناہی ہے۔ زندگی کے ساتھ ساتھ انسان کے تجربات اور جذبات کا سمندر بھی ناپیدا کنار ہے۔ نئے حالات اور نئے جذبات بسا اوقات اپنے اظہار کے لیے نئے وسیلوں کے محتاج ہوتے ہیں۔ بہ قول پروفیسر آل احمد سرور ”ادب کی شریعت میں یہ ہوتا آیا ہے کہ شعری اظہار فوجی قواعد کے ہم وار قدموں کی بجائے آہستہ خرامی، تیز رفتاری، ..... یعنی خیال کی موجوں کی اپنی رفتار کے مطابق چھوٹی بڑی بحروں کا سہارا لیتے رہے ہیں، مگر روایت سے بغاوت اور بغاوت کا ایک اور روایت بننا ادب کی شریعت میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔“ (1)

اردو میں ”نظم معرّی“ کا تذکرہ سب سے پہلے حالی نے کیا اور Blank Verse کے مقابلے میں اس کا ترجمہ ”غیر مقفّی نظم“ کیا۔ عبدالحلیم شرر نے بھی اس کو ”نظم غیر مقفّی“ کہا اور اسی اصطلاح کو رائج کرنے کے لیے تحریک بھی چلائی، مگر مولوی عبدالحق کے مشورے سے اس کا نام ”نظم معرّی“ کر دیا۔ (2)

آزاد نظم (الشعر الحر) کے ابتدائی نقوش کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ سب سے پہلے مغربی ادب میں پائے گئے۔ ٹینیسن کی ”سیمیلے“ (Semele) کو ابتدائی آزاد شاعری کی ایک مثال کے طور پر دیکھا جاتا ہے، مگر کچھ لوگوں کا ماننا ہے کہ ٹینیسن سے پہلے کرسٹوفر سمارٹ (Christopher Smart) نے بھی آزاد شاعری میں طبع آزمائی کی تھی۔ ان کی نظم (For my cat Jeoffry) اس ضمن میں اہم مانی جاتی ہے۔ والٹ وٹھمین (-921819) انگریزی مجموعہ کلام ”لیوز آف گراس“ (Leaves of Grass) کو بھی آزاد شاعری کی بنیاد گزار کتاب مانا جاتا ہے۔ فرانسیسی ادب میں آزاد نظم کو Verse Libre کہا جاتا ہے اور (غوستاف خان) Gustave Khan، (ژول لافورگ) Jules Laforque اس کے بانی کہے جاتے ہیں۔

عربی ادب میں آزاد نظم کی ابتدا 1947 میں عراق کے شہر بغداد میں ہوئی۔ عراقی شاعرہ نازک الملائکہ نے 27 / اکتوبر 1947 کو ”کولیرا“ کے عنوان سے نظم تحریر کی اور اسے اشاعت کے لیے ”العروبة“ نامی رسالے کو ارسال کیا۔



مذکورہ رسالے نے اسے اپنے دسمبر کے شمارے میں شائع کیا۔ اسی مہینے کے نصف آخر میں عراقی شاعر بدر شاکر السیاب کا شعری مجموعہ ”اذہار ذلالتہ“ (مرجھائے ہوئے پھول) منظر عام پر آیا۔ اس مجموعے میں بحرِ رمل میں کہی گئی ایک آزاد نظم بھی شامل تھی۔ نظم کا عنوان تھا ”ہل کان حبا“ (کیا یہ محبت تھی؟) بدر شاکر السیاب نے نظم کے حاشیے میں لکھا کہ یہ ”نظم مختلف اوزان اور قوافی پر مشتمل ہے۔“ (3)

ان نظموں کی اشاعت کو دو سال گزر گئے اور یہ قارئین کے حافظے میں وقتی طور پر دھندلا گئیں۔ 1949 میں نازک الملائکہ کا مجموعہ کلام ”خطایا ورماد“ شائع ہوا، جس میں انھوں نے ”آزاد نظم“ کے طرز پر کئی نظمیں شامل کی تھیں۔ اس کتاب کے مقدمے میں نازک الملائکہ نے ”آزاد نظم“ کے بارے میں سیر حاصل گفتگو کی اور شاعری میں اس جدت کی وجہ اور قواعد بھی بیان کیے۔ اس دیوان کے شائع ہوتے ہی عراق کے ادبی حلقوں میں ہنگامہ برپا ہو گیا۔ اکثر ناقدین اور ادبا کا یہ دعویٰ تھا کہ عربی شاعری میں جدت کی یہ کوشش احمقانہ ہے اور اس کا مستقبل ناکامی کے سوا کچھ نہیں۔ اس دیوان کی اشاعت کے بعد اُن کا دُکا آزاد نظمیں اخباروں اور رسائل میں چھپنے لگیں۔

مارچ 1950 میں بیروت سے عراقی شاعر عبدالوہاب البیاتی کا مجموعہ کلام ”ملائکۃ وشیاطین“ (فرشتے اور شیاطین) شائع ہوا۔ اس مجموعے میں کئی آزاد نظمیں شامل تھیں۔ اسی سال ”شاذل طاقتہ“ کا مجموعہ کلام ”المساء الاخیر“ (آخری شام) منظر عام پر آیا۔ اس کے بعد آزاد نظموں پر مشتمل مجموعہائے کلام کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ (4)

کسی بھی نئی تحریک یا فکر کی طرح آزادی شاعری کا سفر بھی ابتدا میں مشکلوں اور آزمائشوں سے بھرپور تھا۔ تبدیلی اور تغیر اپنے ساتھ ہنگامے لاتے ہیں۔ کسی بھی نئی فکر کو مکمل اور پختہ ہونے میں وقت لگ ہی جاتا ہے۔ آزاد شاعری کو بھی طفولیت سے سن بلوغ تک پہنچنے میں راستے کی ناہمواریوں اور اپنوں کی بے اعتنائیوں کا سامنا کرنا پڑا۔

ادبا اور ناقدین کا یہ بھی ماننا ہے کہ عراق میں نازک الملائکہ کی نظم ”الکولیرا“ (سے بہت پہلے نویں صدی ہجری میں آزاد شاعری کی بنیاد ”اندلسی موشحات“ کی شکل میں پڑ چکی تھی۔ موشحات دراصل ایک شعری صنف ہے، جس میں موسیقی کا بھی دخل ہے۔ اس قسم کی نظم میں عام طور پر پانچ سطروں پر مشتمل عربی قطعہ ہوتا ہے، جس میں روایتی بحر اور وزن کی قید نہیں ہوتی۔ نظم کی پہلی ایک یا دو سطریں نظم کے دوسرے حصے کی سطروں سے وزن میں مماثل ہوتی ہیں۔

جس طرح قصیدہ اور مقامہ عربی ادب کے لیے مشرق عربی کا تھنہ ہیں، اسی طرح موشخ اندلس کی۔ اس کی جڑیں آئبیر یا میں ملتی ہیں۔ عربی ادب میں موشخ کی دو شکلیں پائی جاتی ہیں۔ (۱) موشخ، یہ نظم معیاری اور فصیح عربی میں لکھی جاتی ہے، مگر اس کا آخری شعر عامی زبان میں یا مقامی زبان میں ہوتا ہے۔ (۲) خزجہ یا زجل۔ یہ نظم سادہ اور عام زبان میں لکھی جاتی ہے۔ موشخ کی صنف اندلس کے دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں کے ساتھ تبادلے کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔ موشخ کے بارے میں سب سے قدیم کتاب ابن بسام کی ”ذخیرۃ فی محاسن اہل الجزیرۃ“ ہے۔ موشخ کا وزن خلیل بن احمد فراہیدی کی بیان کردہ عروضی بحروں اور اوزان میں سے بھی کوئی وزن ہو سکتا ہے، یا شاعر خود اپنا کوئی وزن ایجاد کر سکتا ہے۔ عام طور پر موشحات کا موضوع محبت، شراب وغیرہ جیسے موضوعات ہوتے ہیں۔ بعض موشحات ایک ہی موضوع سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض مختلف

موضوعات پر۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ عربی موٹج ہسپانوی موسیقی کی ایک خاص قسم فلامنکو (Flamenco) سے متاثر ہو کر وجود میں آیا۔ اندلی معاشرے کے ہسپانوی تہذیب اور ثقافت سے متاثر ہونے کے نتیجے میں ادب کی یہ نئی صنف پیدا ہوئی۔ فلامنکو جنوبی اسپین کی روایتی موسیقی ہے جو گیتانو (Gitano) میں پھلی پھولی۔ فلامنکو کے بارے میں مؤرخین کا کہنا ہے کہ یہ اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے اوائل میں وجود میں آئی۔

اس طویل بحث کا مقصد ”آزاد نظم“ کی ابتدا کی دریافت تھی۔ یہ بحث مزید تحقیق کی متقاضی ہے۔ مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں اگر تاریخی ترتیب کو سامنے رکھا جائے تو Christoplar Smart کی نظم بھی اسی قبیل کی سب سے پہلی نظم ہے۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا عراقی شعرا ان کاوشوں سے واقف تھے؟ یا یہ ان کے وجدان اور فوری جذبات کے نتیجے میں وجود میں آئی۔ جیسا کہ نازک الملائکہ کی نظم ”کولیرا“ کے سیاق کے بارے میں کہا جاتا ہے۔

آزاد شاعری کی راہ میں رکاوٹیں زیادہ تر ان لوگوں کی پیدا کردہ تھیں، جو جذباتی طور پر اس صنف شعر کو قبول کر چکے تھے، انھیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ بسا اوقات جذبات کی صحیح ترجمانی کے لیے شاعر کو آزادی درکار ہوتی ہے جو آزاد شاعری اسے فراہم کرتی ہے۔ اس شدت جذبات میں وہ آزاد شاعری کی حقیقت اور ماہیت سے ناواقف رہے اور یہی ناواقفیت دراصل اس صنف شعر کی راہ میں بہت بڑی رکاوٹ بنی۔ ناقدین نیاں سلسلے میں اپنے قلم تو اٹھائے مگر انھوں نے اس کی ماہیت اور حقیقت سے متعلق سیر حاصل گفتگو نہیں کی۔ یہ موضوع اپنی پیدائش کے وقت جتنی توجہ کا محتاج تھا اس سے تھوڑا ہی کم آج بھی ہے۔ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی لاحق ہو گئی کہ یہ شاعری میں نئے موضوعات پیدا کرنے کی ایک کاوش ہے۔ بعض نے گمان کیا کہ اس کا واحد مقصد شاعری میں ”واقعیت“ Realism کے رجحان کی جڑوں کو مضبوط کرنا ہے۔ دیکھا جائے تو یہ اغراض بذات خود ”آزاد شاعری“ کی اصل سے متعارض نہیں ہیں۔ مگر اس بات کو ذہن میں بٹھانا نہایت اہم اور ضروری ہے کہ ”آزاد شاعری“ سب سے پہلے ایک عروضی رجحان (Phenomenon) ہے۔ وہ یہ کہ وہ غزل یا نظم کی موسیقانہ ہیئت سے گفتگو کرتی ہے اور ہر ”شطر“ (شعر کا ایک حصہ) میں ”تفعیلات“ کی تعداد سے متعلق ہے۔ یعنی شطر، قوافی، تدویر کلمے استعمال کا طریقہ، زحاف، وتد وغیرہ جو خالص عروضی موضوعات ہیں، جب تک شعرا اس اہم نکتے کو نہیں سمجھیں گے ”آزاد شاعری“ کا مستقبل خدشات سے ہی دوچار رہے گا۔

آزاد نظم کی راہ میں سے ایک بڑی رکاوٹ ”نظم معرّی“ کو بھی کہا جاسکتا ہے۔ نظم معرّی کو انگریزی میں Blank Verse اور عربی میں ”الشعر المرسل“ کہتے ہیں۔ ڈکشنری آف ورلڈ لٹری ٹرمز (Dictionary of World Literary) کے مطابق انگریزی شاعری کا تقریباً تین چوتھائی سرمایہ بلینک ورس پر مشتمل ہے۔ (۵) اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ انگریزی کی عظیم ترین شاعری ”بلینک ورس“ کے ذریعے ہی منظر عام پر آئی۔ شیکسپیر کے ڈرامے، ملٹن کی ”Paradise Lost“، ٹامسن کی ”Seasons“، ورڈزورتھ کی ”Prelude“ وغیرہ بلینک ورس میں ہی ہیں۔ (۵)

## قصیدۃ النثر (نثری نظم/Prose Poem)

فرانسیسی زبان میں (Poeme en Prose) 1821-1867 کے نام سے جانی والی اس صنف شعر اور ممتاز شاعر فرانسیسی شاعر بودلیئر Charles Baudelaire کو مانا جاتا ہے۔ فرانسیسی ادیبہ سوزان برنار (Suzanne Bertrand) اس موضوع پر قلم اٹھانے والی عالمی ادبی تاریخ کی پہلی مصنفہ ہیں۔ ”نثری شاعری بودلیئر سے آج تک (Le Poeme en Prose) Baudelaire Jusqua nos Jours (کے نام سے ان کی کتاب پیرس سے 1959 میں شائع ہوئی۔

چارلس بودلیئر نے Les Fleurs du mal کے نام سے نثری نظموں کا مجموعہ اپنے دوست تھیوفلے کاشر (1811-1872) کو دیا تھا۔ بودلیئر کی وفات کو ایک صدی گزر جانے کے بعد معروف ناقد رولانڈ بارتھس (Roland Barthes) 1915-198 نے Le Plaisir du text کے نام سے 1973 میں ایک کتاب لکھی۔ بارتھس نے اس کتاب میں اس سوال کا جواب ڈھونڈنے کی کوشش کی جو بودلیئر کے یہاں تشنہ تھا کہ ”متن کی اصل لذت کس شے میں چھپی ہوتی ہے؟“۔

نثری نظم کی تعریف بیان کرنا ناقدین اور ادبا کے لیے کوئی آسان مرحلہ نہیں تھا۔ نثر اور نظم معنوی طور پر ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ ان کا امتزاج کیسے اور کیوں ممکن ہو سکتا ہے۔ کجا کہ یہ امتزاج ایک نئی صنف کی پیدائش کا ذریعہ بنے۔ نثری نظم کی تعریف کی تاریخ یقیناً پیچیدگیوں کا شکار رہی، مگر اس حقیقت سے انکار بھی ممکن نہیں کہ ادب میں اس کی اثر انگیزی اور لذت کا اعتراف اس کے مخالفین نے بھی کیا۔ ایک ایسی ادبی صنف جو نثر اور نظم کو یک جا کرتی ہے، یقیناً اس میں قاری کے ذوق ادب کی تسکین کی فراہمی کا سامان کافی مقدار میں ہوگا۔ اس عقدے کے حل کے لیے ہمیں بودلیئر اور بارتھس کی تحریروں سے استفادہ کرنا ہوگا کہ آخر وہ دونوں نثری نظم کا مقصد کیا دیکھتے یا سمجھتے تھے؟ نثری نظم بودلیئر اور بارتھس کو جوڑنے کا ذریعہ کیسے بنی؟

بودلیئر کے ادب کا ایک بڑا حصہ محرومی اور یاس کے اظہار کا ذریعہ بنا۔ اس کی بڑی وجہ بودلیئر کی ذاتی زندگی کی پریشانیوں اور محرومیاں تھیں۔ مگر بودلیئر کی نثری نظموں کا ایک قابل قدر حصہ، خاص طور پر les poemes nocturnes لذت اور خوشی کے بارے میں گفتگو کرتا ہے۔ بارتھس کا کہنا ہے کہ ”لذت یا خوشی کے بارے میں بات کرنے والے متن کا خود خوش کن یا خوب صورت ہونا ضروری نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی بودلیئر کی مذکورہ نظمیں خوب صورت اور پراثر ہیں۔ لذت یا خوشی بظاہر عام سے موضوعات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ہماری زندگی میں اہم رول ادا کرتے ہیں، مگر نہ جانے کیوں ناقدین نے ان کے ادبی اظہار کے بارے میں کم گفتگو کی ہے۔ بارتھس نے ادبی لذت کی تلاش، تعریف اور اس کے احساس کے بیان کے لیے مختلف پیرایوں کا استعمال کیا۔ مثلاً ایک اصطلاح جو بارتھس نے استعمال کی وہ ”Sanctioned Babel“ ہے۔

بارتھس کا ماننا تھا کہ کسی بھی متن کا پڑھنے کا مقصد معلومات حاصل کرنے سے پرے ہونا چاہیے۔ بارتھس کے مطابق

متن سے محفوظ ہونا ہی دراصل ادب اور ادب کے مطالعے کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ مگر ہارتھ کے تجربے کے مطابق بہت کم قارئین اس لذت سے محفوظ ہو پاتے ہیں۔ اسی طرح بہت کم ادبا ان نامعلوم راستوں پر چلنے کی ہمت کر پاتے ہیں، جہاں یہ لذت چھپی ہوتی ہے۔ ہارتھ کے نظریے کے مطابق متن کی حقیقی خوشی اور لذت متن کے تمام عناصر کو محسوس کرنے میں ہے۔ (۶)

بودلیر اور ہارتھ کے درمیان ایک صدی کا فاصلہ ہے۔ بودلیر اصلاً شاعر تھے، مگر ساتھ ہی ساتھ تنقید اور سماجی تبصرہ بھی ان کی تحریروں کا حصہ بنا۔ غور طلب بات یہ ہے کہ انیسویں صدی کے عظیم ترین فرانسیسی شاعر اور بیسویں صدی کے عظیم ترین تنقید نگار دونوں متن کی لذت اور خوشی کی بات کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ انیسویں صدی کی شاعری، بیسویں صدی کے نظریہ لذت یا خوشی پر کس طرح پوری اترتی ہیں؟ ان دونوں کے درمیان نقطہ اتصال کا کام نثری نظم کرتی ہے۔ ہارتھ ”نظریہ لذت متن“ نثری نظموں سے کسب لذت کے عمل کو بیان کرنے میں معاون ثابت ہوتا ہے اور یہی چیز ان دونوں عظیم شخصیتوں کو جوڑنے کا کام کرتی ہے۔

ارسطو نے اپنی کتب Poetics میں تحریر کے فن (نظم) Poietema یا تخلیق کیا ہے۔ بائبل کی روایت کے مطابق تخلیق کے لمحے میں ”لفظ“ بھی موجود تھا، جیسا کہ سینٹ جان (Saint John) میں ہے کہ ”ابتدا میں صرف لفظ ہی تھا..... اور لفظ ہی ”خدا“ تھا۔“ (۷)

فرانس میں نثری نظم کی بنیاد کو مضبوط کرنے میں تین عناصر کارفرما تھے:

(۱) مترجم شاعری

(۲) کلاسیکی نظموں کا نثری ترجمہ (اس میں وزن اور قافیہ کی احتیاط زیادہ نہیں تھی)، مثلاً ٹیلیماک (Telemaque) 1699-

(۳) شاعرانہ نثر۔ روسو (1712-1778)

بودلیر کے نثری نظموں کے مجموعے Les Fleurs du mal کی زیادہ تر نظمیں انیسویں صدی کے وسط کے پیرس کی گلیوں کے بارے میں گفتگو کرتی ہیں۔ اس وقت کا پیرس آج کے پیرس سے مختلف تھا۔ اس کی گلیاں اور نظارے آج کے پیرس کی طرح دل کش اور صاف ستھرے نہیں تھے۔ سڑکوں پر اڑتی دھول یقیناً بودلیر اور ان کے ساتھیوں کو پریشان کیا ہوگا، مگر یہ دھول بودلیر کی فکر پر نہیں جم پائی اور انھوں نے متن کے تمام تر جمال و جلال کو دھیان میں رکھتے ہوئے زندگی کی ان تلخیوں کو بھی بہ خوبی اپنی شاعری میں بیان کیا۔ (۸)

فرانس ہی کے ایک شاعر اور سریالی تنقیدی اور ادبی کے علم بردار آندرے بریٹون (Andre Breton, 1896-1966) نے لکھا ہے: ”آج کل نثری نظم لکھنے سے مشکل کوئی کام نہیں ہے۔“

نثری نظم کی تعریف طے کرنے پر اردو اور عربی کے ناقدین یکم توجہ دی ہے۔ اردو نے اسے ”نظم معری“ کا مترادف سمجھا تو عربی میں اگرچہ ”قصیدۃ النثر“ کا نام اور وجود ملا، مگر اس کو آزاد شاعری کے دوسرے ناموں مثلاً الشعر المرسل

وغیرہ کا مترادف سمجھ لیا گیا۔ یہاں تک کہ بعض لوگ آج بھی اس کو ”آزاد نظم“ کا ہی مترادف سمجھتے ہیں۔ اس تحریر کا مقصد اس نکتے پر زور دینا ہے کہ نظم کی ان اجناس سے ”آزاد شاعری“ کے ساتھ زیادتی کی جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ آزاد شاعری یا نظم عروض کے علم کے بغیر نہیں کی جاسکتی۔

سوزان برنار کے مطابق مغربی شاعری میں ”نثری نظم“ کی ابتدا فرانسیسی شاعر الوسیوس برتراند (Aloysius Bertrand, 1807-1841) نے کی۔ (۱) عربی شاعر ادونیس بھی سوزان برنار کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں۔ الوسیوس برتراند وہ پہلے شخص ہیں، جنہوں نے نثری شاعری میں سب سے پہلے طبع آزمائی کی، ان کا مجموعہ کلام ”خزانہ شب“ (Gaspard de la Nuit)، فرانسیسی شاعری میں نثری نظم کا ابتدائی نمونہ ہے۔ (۹)

سوزان برنار الوسیوس برتراند کو نثری شاعری کے میدان میں پہلا شاعر تو مانتی ہیں، لیکن اپنی کتاب ”نثری نظم: بودیلر سے آج تک“ میں وہ یہ بھی کہتی ہیں کہ ”برتراند“ کی شاعری اور شخصیت معروف نہیں تھی، ان کا کلام لوگوں تک نہیں پہنچ پایا تھا۔ لہذا نثری نظم کا حقیقی موجودہ انیسویں صدی کے نصف آخر میں بودیلر کو ہی ماننے پر اصرار کرتی ہیں۔ عربی ادب میں ”نثری نظم“ کی ابتدا کے عوامل کو ادونیس نے مختصراً بیان کیا ہے۔ (۱۰)

(۱) وزن، قافیہ اور خلیل کے قائم کردہ ”نظام تفعیلیہ“ سے آزادی۔ وزن اور قافیہ سے آزادی نے شعر کو شکلا نثر کے بہت قریب کر دیا۔

(۲) موزون شاعری کا کم زور پڑنا اور شعرا کا جدت کی طرف میلان۔

(۳) معترضی شاعری کا عربی زبان میں ترجمہ

ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بھی سمجھنا ضروری ہوگا کہ ”نظم معرّی، نثری نظم اور آزاد نظم“ میں وجہ امتیاز کیوں کر طے ہو پائے گی۔ عروضی بحر و قافیہ کی پابندی والی شاعری ”آزاد نظم“ کو کچھ کم سمجھتی ہے۔ اس جدت کو آج بھی وہ مقام نہیں مل پایا ہے جو موزون اور مقفّی روایتی شاعری کا ہے۔

حواشی:

(۱) اردو میں نظم معرّی اور آزاد نظم، حنیف کیفی، ص ۲۱۔

(۲) اردو شاعری میں ہیئت کے تجربے، عنوان چشتی، ص ۸۷۔

(۳) قضایا الشعر المعاصر، نازک الملائکہ، ص ۴۲-۳۳، مکتبہ النہضۃ۔

(۴) قضایا الشعر المعاصر، نازک الملائکہ

(۵) Dictionary of World Literary Terms, edited by Joseph T. Shipley

, P. 98.(1970)

(۶) Roland Barthes, The Pleasure of the text, Terms Richdid Millen,

Hillend Wang, New York, 1975.:Pub

3-1:2, Hebrews, 1.1-1:John 1, The Beginning, Genesis1 (۷)

The Pleasure of the Prose Poem, :eBaudelaire and Barthes (۸)

Steven. G. Crawford, Ph.D. Dissertation, University of Georgia, Athens

2008.

(۹) سوزان برنارد، قصیدۃ التتر من بودلیئر الی آیامنا، تر: ذ/زہیر مجید مفاہیس - ص ۳۲۔

(۱۰) ادونیس، موسیقی الحوت الی زرق، ص ۴۱۔

☆☆☆

ڈاکٹر جگد مبادوے

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اردو

حلیم پی جی کالج، کانپور

### عہد حاضر میں شری مدبھگوت گیتا کی اخلاقی معنویت

مہابھارت کے بھیشم پرپ کے ۳۵ ویں باب سے ۴۲ ویں باب تک کا نام شری مدبھگوت گیتا ہے۔ شری مدبھگوت گیتا میں تقریباً ۷۰۰ اشلوک درج ہیں، جو اٹھارہ ابواب میں بیان کئے گئے ہیں۔ شری مدبھگوت گیتا کے اٹھارہ ابواب میں شری کرشن کی نصائح کا بیان کیا گیا ہے جو انھوں نے ارجن کو کروکشیتر میں ان کی ہمت اور حوصلہ افزائی کے لئے تلقین کئے تھے۔ مہابھارت کی جنگ میں ارجن نے اپنے مقابلے میں اپنے ہی خاندان والوں کو کھڑا دیکھا تو ان کا دل رنج و غم سے بھر گیا اور انھوں نے شری کرشن سے یہ کہتے ہوئے جنگ سے انکار کر دیا کہ میرے ہتھیار میرے ہاتھوں سے چھوٹ رہے ہیں۔ میرا منہ خشک ہو رہا ہے، میرا جسم لرز رہا ہے اور میرے رونگٹے کھڑے ہو گئے ہیں۔ مجھ کو برے شگن نظر آ رہے ہیں اور کوئی بھلائی نہیں دکھائی دیتی۔ ایسے موقع پر کرشن نے ارجن کو علم، عمل زندگی اور کائنات کے فلسفہ سے روشناس کرایا۔ وہ بے غرض عمل اور فرض کی ادائیگی کے فلسفہ کو سمجھاتے ہیں۔ علم، عمل زندگی اور کائنات کے فلسفہ کا بیان شری مدبھگوت گیتا کے اٹھارہویں باب میں درج ہے۔

گیتا کا وجود زندگی کے مشکل حالات میں ہوا تھا جہاں ایک گھریلو جھگڑے نے مہابھارت کی شکل اختیار کر لی۔ کروکشیتر کے میدان میں کرشن نے ارجن کو سمجھایا اور گیتا کی تبلیغ کہ وہ اسے سمجھائے کہ اسے کیا کرنا چاہئے اور اسے کیوں کرنا چاہئے۔ یہ ارجن کوئی اور نہیں بلکہ آج کے مادہ پرست دور میں پھنسا ہوا انسان ہے جو اپنے فرض کی راہ سے ہٹ چکا ہے۔ بڑھتے ہوئے تناؤ کی وجہ سے وہ شدید ڈپریشن کا شکار ہو گیا ہے۔ ماہر نفسیات بھی اسے اس ڈپریشن سے نہیں نکال پارہے ہیں۔ سری مدبھگوت گیتا ایسے کھوئے ہوئے انسانوں کو دوبارہ حق کے راستے پر آگے بڑھنے کی ترغیب دیتی ہے۔ شری کرشن کہتے ہیں کہ اے ارجن نامرد نہ بنو۔ یہ تیرے لئے قابل قدر ہے۔ ہے پارتھ! دل کی معمولی کمزوری کو چھوڑ کر جنگ کے لئے کھڑے ہو جاؤ۔ اگر مہابھارت کی جنگ کی اصل تاریخ پر شک ہو بھی تو ہمارے ذہن میں پانڈوؤں اور کوروؤں کی شکل میں دیوتاؤں اور شیطانی رجحانات کے درمیان ایک جنگ ہو رہی ہے اور اس جنگ میں دل کے ارجن کو ناامید نہ ہو کر روح کے کرشن کی آواز سن کر صحیح طرز عمل کا پیغام گیتا ہمیں دیتی ہے۔ اکثر سنا تن دھرم پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ وہ دنیاوی مسائل سے نجات حاصل کرنے پر زور دیتا ہے لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ گیتا ہمیں سکھاتی ہے کہ ”ہم سنسار میں رہیں اور کرم کریں۔“

گیتا کا بنیادی مقصد تاریخی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ اخلاقی شعور کی معنویت صرف انسانی سلسلے میں ہی ہے۔ انسان اپنے جذبات اور خواہشات کے مطابق کرتا ہے اور انسان ہونے کے سبب اپنے اعمال کا جواز پیش کرتا ہے۔ گیتا کا ماننا ہے کہ

”کرم پرانی کا سو بھاو ہے، کرم کئے بنا کوئی بھی پرانی ایک شن بھی نہیں رہ سکتا۔“

”نہی کچھت شمنی جاٹ تشنہ کرم کرت۔“

لیکن کرم کس طرح کرنے چاہئے یہ سمجھ پانا کٹھن ہے۔

بھگوت گیتا سنسکرت کے دو مختلف الفاظ ’بھگوت‘ اور ’گیتا‘ کا مجموعہ ہے۔ اس کو ’شری مد بھگوت گیتا‘ بھی کہتے ہیں۔ اس طرح ’شری مد بھگوت گیتا‘ چار لفظوں پر مشتمل ہے۔

(۱) شری (۲) مد (۳) بھگوت (۴) گیتا

ہندی و سنسکرت کے مختلف لغات میں ان چاروں الفاظ کی تشریح یوں کی گئی ہے:

(۱) شری:

’شری‘ لفظ لکشمی، وشنو کی بیوی اور عزت افزائی کیلئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ عظیم شخصیت اور دیو وغیرہ کے ناموں سے قبل استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً شری کرشن، شری رام، شری بالمشکی، شری ہنومان وغیرہ۔ اسی طرح جو مذہبی صحائف ہیں۔ ان کے نام سے قبل بھی ’شری‘ لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً شری راماین، شری بھاگوت، شری مہا بھارت وغیرہ۔

(۲) مد:

لغت میں اس لفظ کے معنی مست ہونا، نشے میں چور ہونا، پاگل ہونا، خوش ہونا، خوشی منانا، تندرست ہونا وغیرہ مراد لئے گئے ہیں۔

(۳) بھگوت:

بھگوت کے لفظی معنی ’بھگ‘ سے بھرا ہوا ہے۔ جاہ و جلال، طاقت، نیک نامی، حسن، علم اور ترک دنیا کو ’بھگ‘ کہتے ہیں۔ یعنی جس مرد کے اندر یہ چھ خوبیاں موجود ہوتی ہیں تو وہ ’بھگوت‘ ہو جاتا ہے اور جس عورت کے اندر یہ سبھی خوبیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ ’بھگوتی‘ یعنی ’دیوی‘ ہو جاتی ہے۔

(۴) گیتا:

گیتا سے مراد یہ ہے کہ وہ نظم جو سنسکرت زبان میں درج ہو۔ جو گائی جانے والی ہو۔ جو استاد اور شاگرد کے مکالمہ کی شکل میں ہو اور جس میں خاص طور سے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کا بیان کیا گیا ہو۔

مہا بھارت میں ۱۶ گیتاؤں کا بیان کیا گیا ہے۔

(۱) شری مد بھگوت گیتا (۲) اتھہیہ گیتا (۳) وام دیو گیتا (۴) رشبھ گیتا

(۵) برہما گیتا (۶) شنز گیتا (۷) شمپاک گیتا (۸) منکی گیتا

(۹) بودھیہ گیتا (۱۰) وچکھن گیتا (۱۱) ہاریت گیتا (۱۲) ورت گیتا

(۱۳) پراشر گیتا (۱۴) ہنس گیتا (۱۵) انو گیتا (۱۶) براہمن گیتا

شری مد بھگوت گیتا کی تعریف کریں تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک عظیم صحیفہ ہے جو علم و دانش کا خزانہ ہے۔ اس کا مطالعہ



انسان میں بلند حوصلہ، شجاعت اور بہادری کے جذبات کو بیدار کرتا ہے۔ علاوہ بریں انسان اپنے انجام کی طرف بھی متوجہ ہو جاتا ہے۔ نغمہ خداوندی ادا کر کے قلب و جگر کو سکون عطا کرتا ہے۔ یہ کتاب ایک بحرِ بیکراں ہے کہ انسان اس میں جتنی بار غوطہ لگاتا ہے، ہر بار اس کو نئے نئے اور طرح طرح کے انمول رتن حاصل ہوتے ہیں۔ سید غیاث الدین محمد عبدالقادر ندوی ’بھگوت گیتا‘ کے معانی و مفاہیم پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”سنسکرت میں ’بھگوت‘ کے معنی خدا، ’بھگوتا‘ کے معنی خدا پرست اور ’بھگتی‘ کے معنی خدا پرستی کے ہیں۔

اس طرح بھگوت گیتا کے معنی خدائی نظم کے ہیں۔ گویا یہ خدا کی طرف سے الہامی کتاب ہے۔“ (۱)

بھگوت گیتا مہابھارت کے چھٹے باب کا ایک جزو ہے جو بھیشم پر ب میں درج ہے اور نظم کے پیرائے میں ڈرامے کی طرز پر لکھی گئی ہے۔

گیتا کی عظمت و بلندی پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اروند گھوش لکھتے ہیں کہ:

”گیتا ایک سمندر کی طرح ہے۔ ساری زندگی اس سمندر کی گہرائی کی تلاش کرتے رہنے پر بھی تھاہ نہیں لگتا اور نہ تل ہی ملتا ہے۔ سینکڑوں برس کی تحقیق کرنے کے بعد بھی رتنوں کا بھنڈا ملنا بہت مشکل ہے۔ دو ایک رتن حاصل ہونے سے غریب سے غریب شخص بھی رئیس، فکر مند عالم، خدا سے دور رہنے والا، محبت کرنے لگتا ہے اور محنتی آدمی محنت کر کے منزل مقصود حاصل کرتا ہے۔“ (۲)

وید ویاں نے ”بھگوت گیتا“ کی تخلیق کی۔ مہابھارت کی جنگ میں ارجن نے جب اپنے بھائیوں، دوستوں و رشتہ داروں کو اپنے ہی سامنے کھڑے دیکھا تو اس نے جنگ کرنے سے انکار کر دیا۔ شری کرشن ارجن کے رتھ بان کی حیثیت سے میدان جنگ میں شریک تھے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ ارجن نے اپنے ہتھیار زمین پر رکھ دیئے تو انہوں نے عمل، زندگی و کائنات کے فلسفہ سے ارجن کو روشناس کرایا۔ اسی عمل، زندگی اور کائنات کے فلسفہ کا نام گیتا ہے۔

خواجہ حسن نظامی لکھتے ہیں:

”گیتا شری کرشن جی کے لکچروں کا مجموعہ ہے، جس میں فلسفہ حیات اور فلسفہ کائنات کو نہایت عمدگی سے بیان کیا گیا ہے۔“ (۳)

گیتا کے راہِ عمل کے فلسفہ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اروند گھوش لکھتے ہیں کہ:

”دنیا کا سب سے عظیم مذہبی صحیفہ ہے۔ گیتا میں جس علم کا اختصار سے بیان ملتا ہے وہ آخری اور مکمل علم ہے۔ گیتا میں جس دھرم کا بیان ملتا ہے سب دھرم بیتیاں اسی دھرمِ نیتی کے بیان میں پائی جاتی ہیں اور گیتا میں جس راہِ عمل کو دکھایا گیا ہے۔ وہی اس جہاں کا بڑھتا ہوا سائنس مارگ ہے۔“ (۴)

ڈاکٹر عماد الحسن آزاد فاروقی لکھتے ہیں:

”بھگوت گیتا میں برہمنی مت کی قربانیوں (یکیت) پر مبنی رسومات کے بجائے کرشن کی عبادت کے لئے عشقِ حقیقی (بھگتی) اور سچی حقیقت کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔“ (۵)

حسن الدین احمد گیتا کی تعلیم اور عمل کے فلسفہ پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”عمل سے متعلق بھگوت گیتا کی تعلیمات خاص ہیں۔ اس کی یہ تعلیم نہیں کہ دنیا اور دنیوی کاروبار کو ترک کر دیا جائے اور نہ ہی دنیوی کاروبار اور خواہشات کو مستحسن قرار دیتی ہے۔ بظاہر یہ دونوں چیزیں متضاد نظر آتی ہیں؛ لیکن بھگوت گیتا نے اس مسئلہ کو نہایت ہوشیاری سے حل کیا ہے۔ جب ہم کسی فعل کو انجام دیتے ہیں تو دماغ میں پہلے اس فعل کے کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس فعل کا نتیجہ بھی سامنے آ جاتا ہے۔ دراصل اس نتیجہ کو ہی سامنے رکھ کر انسان فعل کو، خواہ وہ محنت طلب اور بظاہر مشکل ہی کیوں نہ ہو نظر آئے، انجام دیتا ہے۔ بھگوت گیتا کی یہ تعلیم ہے کہ انسان کو چاہئے کہ جسمانی طور پر تو کام کو انجام دے؛ لیکن ذہن میں اس کے نتیجہ یا اجر کو نہ لائے، بلکہ بالکل بے تعلق ہو کر کام کرے۔ ظاہر ہے کہ یہ ہر ایک کے بس کی بات نہیں ہے۔ ایک معمولی انسان کا کھانا، پینا، اٹھنا، بیٹھنا، غرض کہ ذرا ذرا سی حرکت بھی کسی نہ کسی مفاد کے پیش نظر ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے طرح طرح کی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں اور واقعہ تو یہ ہے کہ رنج و تکلیف کی جڑ یہی ہے۔ اس لیے بھگوت گیتا بے غرض کام کرنے اور خواہشات اور جذبات سے آزاد ہونے کی مختلف طریقوں سے تعلیم دیتی ہے اور بار بار اسی پر زور دیتی ہے۔

بھگوت گیتا کی ایک نمایاں تعلیم وجود باری کا یہ تصور ہے کہ خدا ہر چیز کے اندر موجود ہے اور وہی ہر ایک کا مبداء و ملجاء ہے۔ سب کچھ فنا ہونے کے بعد اس میں ضم ہو جاتا ہے۔ اس لیے ہر انسان کی کوشش ہونی چاہئے کہ جلد خدا سے واصل ہونے کے ذرائع اختیار کرے۔ جو شخص خاص اصول اور معیار پر زندگی بسر کرتا ہے، خواہشات کو ترک کرتا ہے اور نتیجہ سے بے فکر رہتا ہے، وہ مرتے ہی خدا سے واصل ہو جاتا ہے اور موت و حیات کی کشمکش (تنازع) میں گرفتار نہیں رہتا۔ اس کے برعکس جو شخص خواہشات کا غلام رہتا ہے وہ بار بار اس دنیا میں بھیجا جاتا ہے۔ عمل کی معراج یہ ہے کہ انسان اپنی اعلیٰ ترین حقیقت کو پہچان کر واصل بہ حق ہو جائے۔ یعنی خودی کی تکمیل ہی عمل کی معراج ہے۔ بھگوت گیتا انسان کو خواہشات اور جذبات سے بالاتر، ہر حال میں یکساں اور غیر متاثر رہنے کی تعلیم دیتی ہے۔“ (۶)

ڈاکٹر تارا چند بھگوت گیتا پر تبصرہ کرتے ہوئے ان الفاظ میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ:

”بھگوت گیتا کے مکالمے عقل اور نفس کی دائمی کشمکش کا آئینہ ہیں۔ لیکن عقل ایسی ہے جو یقین کے مستحکم اور اٹل مقام پر پہنچ چکی ہے اور جس کی مجبور کرنے والی منطق میں سکون اور نرمی ہے۔ اس کا تصور جلال شاندار اور پر شکوہ ہے۔ اس کا تخیل جمال دل کش اور دلربا ہے۔ عقل وہ دوست حبیب و لیب ہے جو دل میں راہ کر لیتا ہے۔ کبھی وہ پیر مرشد ہے۔ جس کی نگاہ بحر عرفان کی تمام گہرائیوں میں غوطہ لگا چکی ہے۔

کبھی وہ رہبر کامل ہے جو دنیا اور مافیہا کی ہر منزل سے واقف ہے۔ غرض بھگوت گیتا ایک نغمہ ہے جس کی علم و عمل اور عشق کے سروں سے تشکیل ہوئی ہے۔ اس نغمہ کی صدا ہزاروں برس سے سرزمین ہندوستان میں گونج رہی ہے۔“ (۷)

ہندو مذہب میں گیتا کو اولیت دی گئی ہے۔ اس میں شری کرشن جی نے نجات حاصل کرنے کے لیے عمل و علم کے فلسفہ پر زور دیا ہے۔ ڈاکٹر راج ملی پانڈے لکھتے ہیں کہ:

”گیتا میں نجات حاصل کرنے کے تین راستے بتائے گئے ہیں۔ پہلا علم کا راستہ۔ جو اپنشدوں میں اور سائنکھیہ درشن میں ملتا ہے۔ اس کے علاوہ بودھ و جین درشنوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ دوسرا عمل کا راستہ ہے جو ہندو مذہب کا سب سے قدیم ذریعہ ہے۔ اپنے عمل کو کرتے ہوئے جسے اختصار میں دھرم کہتے ہیں۔ ابتدا میں ایسے دھرموں یا اعمال میں یگوں کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ لیکن ذات خاندان و سماج کے کام بھی اس میں شامل تھے۔ گیتا کا فلسفہ عمل جسے کرم یوگ کہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ مذہبی کتابوں میں لکھے عمل سے مراد صرف پل بھر کا سکھ یا سورگ ہی دلا سکتا ہے۔ جب کہ یہی عمل بغیر کسی مقصد کو حاصل کرنے کیلئے کیا جائے تو اسی عمل سے نجات مل سکتی ہے۔ تیسرا بندگی کا راستہ ہے۔ دل لگا کر محبت و خلوص کے ساتھ بھگوان کا بھجن پوجن کرنے سے نجات حاصل ہوتی ہے۔“ (۸)

ہندو تہذیب و فلسفہ کے سمندر کو اگر ایک کوزہ میں بند دیکھنا ہو تو وہ گیتا میں دیکھنا چاہئے، کیوں کہ گیتا میں سبھی دھرم شاستروں کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے۔ سورج نرائن مہر لکھتے ہیں:

”گیتا شاستروں میں ان سب باتوں کی توضیح نہایت ہی خوبی کے ساتھ کی گئی ہے۔ کرم یعنی مسئلہ اعمال کی پوری وضاحت ہے۔ جس کی وجہ سے گرتی یعنی دنیا دار گیتا کا شیدائی ہے۔ یوگ اس طرح کے صاف صاف الفاظ میں بیان ہوا ہے کہ یوگی سر دھنتے ہیں۔ بھگتی کے وہ باریک رموز آتے ہیں کہ بھگت انہیں پڑھتے نہیں تھکتے اور گیان یعنی عرفان کا تو کہنا ہی کیا ہے۔ مسائل سائنکھیہ اور ویدانت کو اس بالغ نظری سے لیا گیا ہے کہ سب باتیں آگئی ہیں۔ حکمت نظری کے ساتھ اس کتاب میں حکمت عملی یعنی اخلاق کے عملی پہلو کو اس طرح دکھایا ہے کہ زمانے کو شیدائی بنایا ہے۔“ (۹)

بھگوت گیتا زندگی کے آفاقی فلسفہ کی کتاب ہے۔ اس کی کچھ ایسی بنیادی اخلاقی خصوصیات ہیں جو فکر کی وسیع دنیاں کے لئے یکساں طور پر قابل قبول ہیں۔ یہ خصوصیات ہیں: سنیہ، انہسا، تیاگ، نرپیکشنا، سمتو، کرم، گیان اور اپاسنا کی۔ یہ خصوصیات ویدوں اور اپنشدوں سے حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن پوری انسانیت کو ایک جامع انداز میں پیش نظر رکھتے ہوئے اس میں سے ایک حصہ لینا اور اس کے مختلف حالات کی اس طرح تشریح کرنا کہ اس میں فرد کی قوت حساسیت اور اس کے قلب کو یکجا کیا جائے۔ بھگوت گیتا کی انہیں اخلاقیات کو مد نظر رکھتے ہوئے مسز اینی بیسنٹ نے کہا تھا۔

”گیتا کی وہ موسیقی صرف اس کی اپنی جائے پیدائش تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ زمین کے مختلف حصوں

میں داخل ہونے کے بعد اس نے ہر جذباتی دل میں ایک ہی نقش پیدا کیا۔“ (۱۰)

یہی وجہ ہے کہ مہاتما گاندھی نے بھگوت گیتا کی اخلاقی افادیت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

”اگر کوئی مجھ سے دنیا کی بہترین کتابوں میں سے کسی ایک کتاب کا انتخاب کرنے کو کہے تو میں گیتا کو اٹھاؤں گا۔ جب مایوسی مجھ پہ چھا جاتی ہے اور جب میں خود کو بالکل تنہا محسوس کرنے لگتا ہوں اور روشنی کی کوئی کرن نہیں دکھائی دیتی تو میں گیتا کی پناہ لیتا ہوں۔ جہاں تہاں کوئی نہ کوئی شلوک مجھے ایسا دکھائی پڑ جاتا ہے کہ میں مشکل ترین وقت میں بھی فوراً مسکرا نے لگتا ہوں۔ میری زندگی باہری مصیبتوں سے بھری رہی ہے، اگر اس کا اثر مجھ پہ نہیں ہوا تو یہ سب بھگوت گیتا کی بدولت ہے۔“ (۱۱)

بھگوت گیتا کا خاص مقصد تاریخی نہ ہو کر اخلاقی ہے۔ گیتا کا یوگ، گیان یوگ، بھکتی یوگ جہاں ایک طرف اچھا تمک، گیانا تمک، بھاوناتمک، ذہنی رجحانات کو پورا کرتا ہے وہیں دوسری طرف شخصیت کی تینوں جہتوں کو ایڈجسٹ کرتا ہے۔

### حواشی:

- ۱۔ سید غیاث الدین محمد عبدل قادر ندوی۔ شرعی کرشن اور بھگوت گیتا یا نغمہ خداوندی۔ ص: ۴۱
- ۲۔ ارون دوگھوش: گیتا کی بھومیکا۔ ص: ۱
- ۳۔ خواجہ حسن نظامی: ہندو مذہب کی معلومات۔ ص: ۳۳
- ۴۔ ارون دوگھوش: گیتا کی بھومیکا۔ ص: ۱
- ۵۔ عماد الحسن آزاد فاروقی: دنیا کے بڑے مذہب۔ ص: ۴۸
- ۶۔ حسن الدین احمد: شرعی مد بھگوت گیتا۔ ص: ۱۵
- ۷۔ محمد اجمال خاں: بھگوت گیتا یا نغمہ خداوندی۔ ص: ۷
- ۸۔ راج بلی پانڈے: ہندو دھرم کو ش۔ ص: ۴۶۷
- ۹۔ سورج نرائن مہر: نغمہ رحمانی شرح۔ ص: ۸
- ۱۰۔ بندشے ڈی ڈی: دارشنگ عبیدہ۔ ص: ۲۳۳
- ۱۱۔ گاندھی موہن داس کرم چند: یگ انڈیا۔ ص: ۱۰۷۹-۱۰۷۸



ڈاکٹر شیب انور علوی

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی

لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

## عرفی کی شاعری میں استبعاد

محل ایسا کیا تعمیر عرفی کے تخیل نے  
تصدق جس پہ حیرت خانہ سینا و فارابی  
فضائے عشق پر تحریر کی اس نے نوایی  
میسر جس سے ہیں آنکھوں کو اب تک اشک عنابی (۱)

جمال الدین محمد عرفی شیرازی (۹۶۳ھ تا ۱۵۵۶ء تا ۱۵۹۱ء) سبک ہندی کا وہ نامور شاعر ہے جس کے یہاں سبک ہندی کی ابتداء میں ہی اس کے عروج و ارتقاء کے گویا تمام مراحل طے ہو گئے ہیں۔ پینتیس سال کی مختصر عمر میں اس نے تقریباً پندرہ ہزار اشعار اپنی یادگار چھوڑے جو ہر لحاظ سے اس کو اس کو صف اول کے غزل گو شعراء میں امتیاز دلاتے ہیں۔ یہ عجیب بات ہے کہ ایک طویل عرصے تک اس کو اس کے قصائد کی وجہ سے پہچانا جاتا رہا جب کہ وہ خود قصیدہ گوئی کے باوجود غزل کو اپنا خاص میدان بتاتا ہے۔

قصیدہ کا رہوس پیشگان بود عرفی  
تواز قبیلۂ عشقی وظیفہ ات غزل است (۲)

عرفی ان چند خوش نصیب شعراء میں ممتاز ہے جس کو اپنے زمانہ حیات میں ہی مقبولیت اور شہرت دونوں چیزیں حاصل ہوئیں۔ اگرچہ اس سے بغض و حسد رکھنے والوں کو ایک بڑی جماعت موجود تھی جن میں فیضی (م ۱۵۹۵ء) ابوالفضل (م ۱۶۰۲ء) وغیرہ شامل تھے لیکن دوسری طرف اس کو ابوالفتح گیلانی (۱۵۸۹ء)، جلال الدین محمد اکبر (م ۱۶۰۵ء)، عبدالرحیم خان کاناں (۱۶۲۷ء) اور نور الدین محمد جہانگیر (۱۶۲۷ء) وغیرہ جیسے قدردان بھی میسر ہوئے اس کی مقبولیت اور شہرت کے متعلق خود اس کے معاصرین کی آراء نہایت اہم اور مستند ہیں۔ عبدالباقی نہاوندی (م ۱۶۳۲ء) مآثر جمی میں لکھتا ہے:

”ایں طور شہرتی اور ابہم رسیدہ کہ ہیچ یک از امثال و اقراں اور ابہم نرسیدہ  
ونخواہد رسید، چہ امثال و اقراں کہ استادان و سخنوران ماضیہ مثل خاقانی و انوری  
و سعدی و شیخ نظامی را در زمان حیات این اشتہار در قصیدہ و غزل و مثنوی نہ  
بودہ، شہرت اور ابہم رسیدہ بود کہ دیوان غزلیات و قصائد اور اسخن

سنجان ونکتہ دانان تعویذ واربر بازوئی خود بسته شب وروز باخود ہمراہ  
می داشتند وتمامی اشعار آبدارش در سفاین خواتر خاص و عام منقوش و  
مسطور“ (۳)

ملا عبد القادر بدایونی (م ۱۶۱۵ء) نے ”منتخب التواریخ“ میں اپنے عہد کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ عربی کا  
کلام ہر گلی اور کوپے میں کتاب فروش بیچتے ہیں اور اہل عراق و ہندوستان اسے تبر کا لیتے ہیں۔

”اوو حسین شنائی از شعر عجب طالعی دارند کہ هیچ کوچہ و بازار نیست  
کہ کتاب فروشان دیوان ہردو کس را در سرارہ گرفتہ نہ ایستند و عراقیان  
و ہندوستانیان نیز بہ تبرک می خرنند“ (۴)

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کلام میں کوئی تو ایسی بات ضرور ہوگی جو اس مقبولیت اور مانگ کی وجہ بن  
گئی۔ جواب کے لئے اس کلام کا مطالعہ کافی اور ضروری ہے۔ اس کلام میں رموز و نکات، علامت نگاری، منظر کشی، تخیل نگاری،  
غزل میں فلسفیانہ انداز بیان، صنعتوں کا بہترین استعمال تشبیہات و استعارات کا بر محل بیانیہ وغیرہ جیسی بہت سی خصوصیات ہیں  
جو لازمی طور پر دیگر شعراء کے یہاں بھی مشترک ہیں لیکن اس کے کلام کی سب سے بڑی خصوصیت اس کا منفرد شعری انداز ہے  
جو اس سے قبل کے شعراء میں دیکھنے کو نہیں ملتا۔ اسی طرز خاص کا وہ موجد اور پیشوا ہے اس کے ہم عصر عبدالباقی نہاوندی نے ماثر  
رجبی میں اسی نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ لکھتا ہے:

”مخترع طرز تازہ ایست کہ الحال در میانہ مردم معتبر است و مستعدان و سخن  
سنجان ونکتہ شناسان پسندیدہ و معقول دانستہ تتبع او نمایند“ (۵)

عربی کا وہ خاص انداز یا طرز شاعری Paradox ہے جو اس کے کلام کا بنیادی جوہر یا آرٹ ہے اور اس انداز  
کے ساتھ غزلیہ شاعری کا باقاعدہ آغاز اور اسے اوج کمال پر پہنچانے کا سہرا اسی کے سر ہے۔ اس نے اس طرز کو وہ مقبولیت  
دلائی کہ بعد میں جلال اسیر (م ۱۶۳۹)، صائب (م ۱۶۷۶)، شوکت بخاری (م ۱۶۹۵)، ناصر علی سرہندی (م ۱۶۹۷)،  
مرزا عبد القادر بیدل (م ۱۷۲۰ء) اور یہاں تک کہ مرزا غالب (۱۸۶۹) اور علامہ اقبال (۱۹۳۸ء) جیسے شعراء نے اس طرز  
میں اس اتباع کی ہے Paradox کو فارسی میں ”گفتہ متناقض نما“ ”ناسازہ“ اور اردو میں استبعاد کہا جاتا ہے۔ فارسی میں  
اس کی تعریف یوں ہے کہ ”عقیدہ ای کہ با عقیدہ عموم مخالف است“ اردو میں اس تعریف کو اس طرح بیان کیا جائے گا۔

وہ دعویٰ جو اپنی نفی کرتا ہو یا متضاد خیالات پر مبنی ہو یا ایسی بات جو بظاہر لغو اور بے معنی لیکن حقیقت میں گہری اور معنی  
نیز۔ یعنی دراصل مانی ہوئی سچائی کے برخلاف یا ایسی بات جو سننے میں عجیب بلکہ الٹی محسوس ہوتی ہے لیکن حقیقت پر مبنی ہے (۲)  
مثال کے طور پر ولیم ورڈس ورث (م ۱۸۵۰ء) William Wordsworth کا مقولہ ہے The Child is  
father of the man، یعنی بچہ ایک آدمی کا باپ ہے سننے میں عجیب بلکہ الٹا محسوس ہوتا ہے لیکن حقیقت یہی ہے کہ  
ہر باپ پہلے بچہ ہی رہا ہوتا ہے یعنی بات اپنی جگہ حقیقت کے اعتبار سے بالکل درست ہے لیکن ظاہری یا سرسری طور پر سننے میں

الٹی محسوس ہوتی ہے اسی چیز کو محاورے میں دور کی کوڑی لانا بھی کہتے ہیں۔ عرفی نے اس چیز کو مہارت سے اپنا یا اور استعمال کیا ہے ایک مثال ملاحظہ ہو:

دو عالم سوختن نیرنگ عشق است

شہادت ابتدائے جنگ عشق است (۷)

بظاہر اس شعر کے لفظی معنی ہیں کہ عشق کی نیرنگی یا سحر دونوں عالم کو جلا دینا اور شہادت یا شہید ہو جانا عشق کی جنگ کی ابتداء ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ شہادت تو جنگ کے بعد ہوتی ہے یعنی لفظی اعتبار سے بات مبہم یا متضاد ہوتی ہے لیکن تھوڑا غور کرنے پر اصل مسئلہ سمجھ میں آتا ہے۔ شعر کی بنیاد صوفیاء کرام کے اس عرفانی عقیدے پر ہے کہ طالب دنیا مونث، طالب عقبی خنث، طالب حق مرد یعنی دونوں عالم کو جلا دینے سے مراد یہ ہے کہ دنیا اور عقبی دونوں (کے خیال و خواہشات) کو جلا دیا تب عشق کے میدان میں پہونچ کر مرد بنانا دونوں قربانیوں یا شہادت کے بعد ہی اصل جنگ کی ابتداء ہوتی ہے۔

یہ شہادت نگہ الفت میں قدم رکھنا ہے

لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلمان ہونا

دوسری مثال دیکھئے:

حسد رواست بدان کس کہ درد کانچہ عشق

گذاشت علم فلاطون و ابلھی برداشت (۸)

یعنی اس شخص سے حسد کرنا جائز ہے جس نے عشق کے بازار یا دکان میں افلاطونی علم کو چھوڑ کر ابلھی اختیار کر لیا یوں کہیں کہ علم کے بدلے ابلھی کا سودا کر لیا۔ ابلھی کے معنی یہاں نادانی یا جہالت نہیں بلکہ ابلھی سے مراد عشق ہے۔ چونکہ عشق کا درجہ علم سے بلند ہے یا یہ کہنا کہ علم و عقل کے ترک کرنے کے بعد ہی عشق حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے عشق کو ابلھی سے تعبیر کیا ہے حالاں کہ بادی النظر میں علم کا مقابلہ ابلھی سے نہیں کیا جاسکتا ہے۔ یعنی وہ شخص جس سے مراد عاشق ہے عالم یا عاقل کے مقابل اس لئے قابل رشک و حسد ہے کہ علم کی انتہاء کے بعد عشق کی ابتداء ہوتی ہے۔ یہی شعر کا حسن ہے۔ اقبال کہتے ہیں

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں

مرے مولا! مجھے صاحب جنوں کر (۹)

عرفی نے ان ترکیبوں کو مختلف طریقوں سے استعمال کیا ہے۔ ان میں سے ایک کا پیکر پیچیدہ ہے اور دوسری سادہ۔ اگر پیچیدہ کو دیکھیں تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عرفی کے پاس علامت ہیں اس سے پہلے کسی کے پاس نہیں حتیٰ کہ حافظ (م ۱۳۲۵ء) جیسے مرصع گو کے پاس بھی نہیں اور یہ نکتہ یاد رکھنے کی چیز ہے کہ صائب (م ۱۶۷۶ء) اور بیدل (م ۱۷۲۰ء) تو ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے تھے ایک اور مثال ملاحظہ ہو:

ازاں سبب در بیگانه کوفت حسن غیور

مزاج حسن غیور است و آشنا گستاخ (۱۰)

بظاہر حسن غیور کے لئے بیگانے کا دروازہ کھٹکھٹانا عجیب ہے اور بعید از عقل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن قاعدہ ہے کہ دوستوں اور روز کے ملنے والوں میں بے تکلفی بڑھ جاتی ہے اور بات بڑھتے بڑھتے گستاخی تک پہنچ جاتی ہے۔ عرفی کہتا ہے کہ معشوق کا عاشق کے بجائے رقیب پر مائل ہونا اس وجہ سے ہے کہ حسن کا مزاج بہت غیرت پسند ہوتا ہے اور عاشق گستاخ ہو جاتا ہے اس لیے حسن نے اپنا روئے التفات عاشق سے ہٹ کر رقیب یا بیگانے کی طرف کر لیا ہے۔

بس کہ بعالم نماند عافیت از عشق تو

ہمت آزادگان قدر شہیدان شکست (۱۱)

قصہ یہ ہے کہ تیرے عشق سے ساری دنیا میں کسی کو امان نہ ملی یعنی سب کے سب تیرے عاشق بن گئے اور چونکہ ہر عاشق شہید مرتا ہے لہذا آزادوں (عاشقوں) کی ہمت کے آگے شہیدوں کی کوئی قدر نہیں رہی۔ جیسا کہ عرض کیا گیا یہاں عرفی کے کلام کی دیگر خصوصیات سے ہٹ کر اس خاص طرز کے بارے میں بحث کی جا رہی ہے جو سبک ہندی کے نقطہ تحول کے اولین نقوش میں سے ہے بلکہ اس طرز کو اگر ہم سبک ہندی کا Turning point کہیں تو بیجا نہ ہوگا۔ ایک اور مثال ملاحظہ ہو:

عدیل ہمت عرفی ست فطرت ساقی

کہ خاتم دگران و گدای خویشتن ست (۱۲)

اس شعر میں بھی ایک ہی آدمی کا بیک وقت حاتم (تخی) اور فقیر ہونا متضاد معلوم ہوتا ہے لیکن بعد میں بڑی خوبی کے ساتھ اس کی علت بیان کی ہے کہ عرفی کی ہمت ساقی کی فطرت کے منسل ہے جو دوسروں میں تقسیم کرنے کے لحاظ سے حاتم اور اپنی ذات کے لئے کچھ باقی نہ رکھنے کے اعتبار سے فقیر ہے یعنی اس نے اپنی قناعت کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ اگرچہ میرے پاس اپنے لئے کچھ نہیں ہے لیکن دوسروں کو دینے کے لئے بہت کچھ ہے جیسے ساقی خود نہیں پیتا بلکہ دوسرے میٹھواروں کی تشنگی رفع کرتا ہے۔

اس طرز کا دوسرا پہلو سادہ ہے اس میں عام طور سے طریقہ استعمال کیا ہے کہ پہلے مصرع میں خود اہام اور تضاد پیدا کیا ہے اور پھر دوسرے مصرع میں نہایت خوبی کے ساتھ اس طلسم کو توڑ دیا ہے اس طرح قاری کے ذہن میں پورا شعر پڑھنے کے بعد کلتہ رسی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور پہلے مصرع کے سوال کو دوسرے مصرع کا جواب کافی ہو جاتا ہے یہ طرز سبک ہندی کا بنیادی خاصہ ہے جو آگے چل کر نہایت کامیاب ہوا۔

روم بہ دوزخ و شکر بہشت می گویم

کہ این بہ نزد مکافات من بہشت منست (۱۳)

اگر میں دوزخ گیا تو بہشت کا شکریہ ادا کرونگا کیوں کہ میرے اعمال اتنے خراب ہیں کہ ان کے بدلہ میں دوزخ ملنا بھی بہشت جیسا ہوگا۔



من از فریب عمارت گذاشدم ورنہ

ہزار گنج بہ ویرانہ دل افتاد است (۱۴)

یعنی میں اس لئے گدایا فقیر ہوں کہ لوگ عمارتوں کے فریب میں مبتلا ہیں اور دل کو نہیں دیکھتے ورنہ ہزاروں خزانے دل کی ویرانی میں پڑے ہوئے ہیں۔ یعنی دل ویران کی قدر و قیمت ہر ایک کو نہیں معلوم۔

منم کہ طاعت بت لازم سرشت منست

اگر بہ کعبہ عبادت کنم کنشت منست (۱۵)

وہ کہتا ہے کہ معشوق پرستی یا بت پرستی اس طرح میری فطرت میں شامل ہے کہ اگر میں کعبہ میں عبادت کروں تو کعبہ میرے لئے بتخانہ ہی ہوگا۔

ماسجدہ بر سایہ دیوار کنشتیم

از بے ادبان پرس حرم گاہ صنم را (۱۶)

اس شعر میں لفظ ”ما“ کا اشارہ اپنی یعنی مومن کی طرف ہے جب کہ بظاہر مومن کا کنشت کی دیوار کے سامنے سر بسجود ہونا الٹی بات ہے لیکن دوسرے مصرعے میں اس کی تاویل یہ دی ہے کہ حرم گاہ صنم میں میرا جانا گستاخی اور بے ادبی ہے کیونکہ میں خود کو وہاں جانے کے قابل نہیں سمجھتا ہوں۔

اس طرز کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ اس میں شاعر کا تخیلی استدلال عام طور پر کئے جانے والے منطقی یا فلسفیانہ استدلال سے ہٹ کر ہوتا ہے اور اکثر اوقات دوسرے مصرعے کی قرأت کے بغیر پہلے مصرعے کی پہیلی کی طرف سامع کا دماغ متوجہ نہیں ہوتا۔

ہر کرداشمن شوم بر عیب خود محرم کنم

تاز بیم طعنه باو کینہ جوئی کم کنم (۱۷)

میں جس کا دشمن ہو جاتا ہوں اس کو اپنے عیوب سے آگاہ کر دیتا ہوں تاکہ اس کے طعنوں کے اندیشوں میں اس طرف سے میرے دل میں کینہ کم ہو جائے۔

اس طرز میں علامت نگاری کے علاوہ ذومعنی الفاظ کا استعمال بھی نہایت دل فریب انداز میں کیا گیا ہے مثلاً:

تاغم نخوری چاشنی درد ندانی

تادل ندھی انچہ بمن کرد ندانی (۱۸)

سر سرنگاہ میں ”غم خوردن“ اور ”درد چشیدن“ کے معنی ایک ہی معلوم ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ”غم خوردن“ سے مراد عاشق ہونا اور ”درد چشیدن“ کا مطلب محبت کا درد و غم اور معشوق کی جو روحنا سے آشنا ہونا ہے۔

اس طرز کی ایک خصوصیت اشیا کی علت کو ”استعاراتی بیانیہ“ دینا بھی ہے۔

بے برگگی من داغ نہد بردل سامان

بے مہری من زرد کند روی درم را (۱۹)

یعنی میری بے سروسامانی یا افلاس سروسامانی کے دل پر داغ ہے اور درہم کا چہرہ میری بے رخی کی وجہ سے زرد ہو گیا ہے۔

هر گز مگو که کعبه ز بتخانه خوشتر ست

هر جا که هست جلوۀ جانانه خوشتر ست (۲۰)

بظاہر کعبہ کو بت خانہ سے جو امتیاز حاصل ہے وہ آشکار ہے لیکن عاشق کی نگاہ میں تجلی گاہ محبوب کے مقامات قدر و منزلت میں یکساں ہیں۔

عاشق هم از اسلام خراب ست وهم از کفر

پروانه چراغ حرم و دیر ندانند (۲۱)

عاشق اسلام اور کفر کی ظاہر داریوں اور ریا کاریوں کو مساوی طور پر خراب اور برباد تصور کرتا ہے۔

پروانہ چراغ کو اپنا مقصود تصور کرتا ہے خواہ وہ حرم میں جلتا ہو یا بت خانے میں مختصر یہ کہ عشقیہ معاملہ بندی ہو یا غزل میں فلسفیانہ اور حکیمانہ خیالات کا بیان کرنا اور وہ بھی نہایت نفیسی اور موسیقی کے ساتھ ان میں عرفی کی دستگاہ کا کوئی جواب نہیں پران چند مثالوں سے بات واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ ذیل میں اس موضوع سے متعلق مزید چند اشعار درج کیے جاتے ہیں جن سے اس طرز خاص کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

|                                       |                                         |
|---------------------------------------|-----------------------------------------|
| چنان مرگ رقیب آزرده کرد آن شوخ بدخورا | کہ غمخواران بہ مرگ من تسلی دھندا اور ۲۲ |
| تانشنوم آوازہ غم شاد نگر دم           | تادل نہ سپارم بہ غم آزاد نگر دم ۲۳      |
| جویم ز صحبت توجدائی کہ ناگہاں         | تو مہربان نگر دی ومن بیوفا شدم ۲۴       |
| نشستہ بر سر گنج وبہ فقر مشہورم        | نہفتہ درتہ دامن چراغ بے نورم ۲۵         |
| جنگ آتش، آشتی آتش، مدارا آتش ست       | خوش سروکاری ازان بدخو مرا با آتش ست     |
| هم سمندر باش وهم ماهی کہ در جیحون عشق | روی دریا سلسبیل وقعر دریا آتش ست ۲۶     |
| بس کہ در عهد غمت شادی وغم یکسان ست    | عشق اگر غم طلبد عافیت آواز دھد ۲۷       |
| بہ لذت ابد از زخم اودلا مژدہ          | کہ داد بے اثری انفعال مرہم را؟ ۲۸       |
| تو دوست دشمن ومن برخلاف دشمن دوست     | تو بامن اربن زاعی مرا نزعی نیست ۲۹      |
| هم کفر مابہ لذت وهم دن مابہ ذوق       | زنار و سبحة در شکر ناب شستہ ایم ۳۰      |
| کو گلاب کفر تا بر چہرہ ایمان زنم      | گر تھی از ہوش گشت وتکیہ بر محراب زد ۳۱  |
| بابرہمن حدیث محبت رواست لیک           | در دام طائر حرم این دانہ خوشتر ست ۳۲    |

من فدای دوزخ اما شهر خلقم تاب نیست      بی نوائی در بهشتم دوزخی بر جان نهاد ۳۳  
 عاقلان آدابیت آموزند و سوایت کنند      دامن جمعی بدست آور کہ شیدایت کند ۳۴  
 زاهد بیا کہ کفر تو ثابت کنم کہ تو      کفر مرا بدین خود اثبات کردہ ای ۳۵  
 ضعیف تر شود از نعمتش زیادہ دهند      وظیفہ خوار محبت کہ غم بود قوتش ۳۶  
 روشن شد آفتاب محبت ز داغ ما      از داغ مابگیر حساب چراغ ما ۳۷

حقیقت یہ ہے کہ تو صرف ایک پہلو یا ایک زوایہ نگاہ ہے اگر دیوان عرفی میں سے عمدہ اور بلند پایہ اشعار منتخب کرنے کو کہا جائے تو یہ نہایت مشکل کام ہوگا۔ وہ خود کہتا ہے کہ میرے کلام میں بہت سے ایسے رموز و نکات پوشیدہ ہیں جن کا دیوان کے سرسری مطالعہ سے اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔

بسی معنی ست عرفی رانہانی

کہ جایش در دل دیوان نباشد (۳۸)

### حواشی:

- (۱) بانگ درا، علامہ اقبال، لاہور ایڈیشن، ص ۶۸۔
- (۲) دیوان عرفی شیرازی، بکوشش پروفیسر ولی الحق انصاری، خدا بخش اور نیٹل پبلک لائبریری، پٹنہ ۲۰۰۰ء، ص ۱۶۹۔
- (۳) مآثر جمعی، عبدالباقی نہادندی، مرتبہ ایم ہدایت حسین، پبلسٹ مشن پریس، کلکتہ، ۱۹۲۷ء، ص ۲۹۳۔
- (۴) منتخب التواریخ، عبدالقادر بدایونی، کلکتہ ایڈیشن، جلد سوم، ص ۲۵۸۔
- (۵) مآثر جمعی، ص ۲۹۳۔
- (۶) آکسفورڈ ڈکشنری، انگریزی اردو ایڈیشن، شان الحق حقی، آکسفورڈ پریس، ۲۰۱۳ء، ص ۱۱۸۵۔
- (۷) دیوان عرفی شیرازی بکوشش جواہری وجدی، انتشارات سنائی، تہران ۱۳۵۷ھ، ص ۲۲۹۔
- (۸) دیوان عرفی شیرازی، بکوشش پروفیسر ولی الحق انصاری، خدا بخش اور نیٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۲۰۰۰ء، ص ۲۲۷۔
- (۹) کلیات اقبال، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس دہلی، ۲۰۱۲ء، ص ۳۷۹۔
- (۱۰) دیوان عرفی شیرازی، بکوشش پروفیسر ولی الحق انصاری، خدا بخش اور نیٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۲۰۰۰ء، ص ۲۲۲۔
- (۱۱) مصدر سابق، ص ۱۸۳۔
- (۱۲) مصدر سابق، ص ۱۶۶۔
- (۱۳) مصدر سابق، ص ۱۹۸۔
- (۱۴) مصدر سابق، ص ۲۲۰۔
- (۱۵) مصدر سابق، ص ۱۹۸۔
- (۱۶) مصدر سابق، ص ۱۵۳۔
- (۱۷) مصدر سابق، ص ۴۷۷۔
- (۱۸) مصدر سابق، ص ۵۵۸۔

- (۱۹) قصائد عربی۔ مطبع قیومی کانپور ۱۹۰۴ء، ص ۴۔
- (۲۰) دیوان عربی شیرازی، بکوشش پروفیسر ولی الحق انصاری، خدابخش اور نیفل پبلک لائبریری، پٹنہ ۲۰۰۰ء، ص ۱۸۱۔
- (۲۱) مصدر سابق، ص ۲۸۱۔
- (۲۲) مصدر سابق، ص ۲۶۲۔
- (۲۳) مصدر سابق، ص ۲۸۷۔
- (۲۴) مصدر سابق، ص ۲۸۸۔
- (۲۵) مصدر سابق، ص ۵۰۹۔
- (۲۶) مصدر سابق، ص ۲۴۶۔
- (۲۷) مصدر سابق، ص ۲۷۶۔
- (۲۸) مصدر سابق، ص ۱۳۲۔
- (۲۹) مصدر سابق، ص ۲۶۸۔
- (۳۰) مصدر سابق، ص ۵۰۹۔
- (۳۱) مصدر سابق، ص ۳۵۷۔
- (۳۲) مصدر سابق، ص ۱۸۱۔
- (۳۳) مصدر سابق، ص ۵۹۳۔
- (۳۴) مصدر سابق، ص ۴۰۲۔
- (۳۵) مصدر سابق، ص ۵۴۷۔
- (۳۶) مصدر سابق، ص ۴۳۱۔
- (۳۷) مصدر سابق، ص ۱۳۳۔
- (۳۸) مصدر سابق، ص ۳۳۸۔



## ڈاکٹر حنا اسحاق

اسٹڈیٹ پروفیسر (فارسی)

ویمنس کالج، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

## مثنوی سوز و گداز میں رسم ستی

ستی ہندوؤں کی ایک ایسی رسم جس کے پس منظر میں بیویوں پر سفاکی کی داستانیں پوشیدہ ہیں۔ قدیم زمانے سے عورتیں ستی کے نام پر قربان کی جاتی رہی ہیں۔ شوہر کے مرجانے کے بعد بیوی خود بھی جل کر اس کے ساتھ ختم ہو جاتی تھی۔ ابن بطوطہ نے بھی اپنے سفر نامہ میں ستی کا غصہ بیان کیا ہے جب اس عورت کو اس سے روکا گیا تو وہ جواب دیتی ہے:

”مارا می ترسانی از آتش ما میدا ینم او آتش است رہا کن مارا“۔۔۔۔۔ (۱)

فارسی کے متعدد شعرا نے ہندوستانی عورتوں کی وفاداری اور جانثاری کی تعریف کی ہے اور ان کے ستی ہو جانے کو ان کی شوہر پرستی کے ثبوت کو پیش کیا ہے مثلاً حسب ذیل شعر:

چون زن ہندو کسی در عاشقی دیوانہ نیست سوختن ہر شمع ز کشتہ کار ہر پروانہ نیست (۲)

طوطی ہندامیر خسرو نے اس مضمون کو اپنے کلام میں کئی جگہ پیش کیا ہے:

جان فدای دوست کن کم از ہندونہ ای  
کز وفای شود در آتش زندہ سوزد خویشت را  
در عشق بازی کم ز ہندو زن مباحث  
کز برای مردہ سوزد زندہ جان خویشت را  
جان فدای دوست کن کم از زن ہندونہ ای  
کز وفامی شوی در آتش بسوزد خویشت را (۳)

لیکن زیادہ تر یہ موضوع اشارتاً ملتا ہے۔ عام طور سے شعرا نے اس سلسلے میں کسی سچی ستی داستان کو نظم نہیں کیا ہے لیکن نوعی خوشامیسی کے تحت شعرا نے اسے منمنی نظر آتے ہیں۔ مثلاً نوعی ’خوشامیسی‘ کے رہنے والے تھے۔ مولف عرفات عاشقین نے نوعی کا پورا نام ’محمد صفاتی‘ اور مولف مخزن الغرائب نے محمد رضا لکھا ہے۔ شہنشاہ اکبر کے عہد میں نوعی ہندوستان آ کر پہلے مرزا محمد یوسف خان مشہدی کے پاس رہے لیکن کچھ مدت کے بعد وہ شاہزادہ سلطان دانیال سے وابستہ ہو گئے اور دانیال کے انتقال کے بعد مرزا عبد الرحیم خان خانان سے وابستہ ہو گئے۔ خان خانان نے ان کی بڑی قدر و منزلت کی۔

ملاوٹی خوشامیسی کا شمار دربار اکبری کے اہم شعراء کی صف میں کیا جاتا ہے۔ فارسی شعراء کے اہم تذکروں میں نوعی کے بارے میں مختلف رائے کا اظہار کیا ہے جس سے اس کی شخصیت اور فن کے متعلق اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

(۱) ابوالفضل:

"شایستگی دارد اگر اندرزگوی کی مدارایا بد به پیشی گراید"۔ (۴)

(۲) مولف ریاض الشعر:

"از شعرای زمان و سخنوران جوان است"۔۔۔۔۔ (۵)

(۳) مولف سرو آزاد:

"نوعی کلامش جنس عالی است و رشح؟ افلا مش لالی"۔۔۔۔۔ (۶)

نوعی کو فخر ہے کہ انھوں نے گل و بلبل کے مضامین کو زیادہ سے زیادہ رواج دیا اور اپنے اس نوعیت کے کلام سے ہندوستان کو اعلیٰ مقام بخشا جو کہ شیراز و خراسان کو حاصل تھے۔ نوعی ہندوستان کے مندروں اور برہمنوں سے بے حد متاثر تھے۔ وہ برہمنوں کے دل نور حقیقت سے روشن نظر آتے ہیں:

انوارِ حقیقت بدل برہمنان ریخت

نوعی من و در یوزہ بتخانہ کہ معشوق

نوعی خود کو حافظ شیرازی کا پیرو بتاتے تھے:

نوعی مریدِ حافظِ معجزِ کلام شو

ہر ناقصِ زاہلِ کمالی مراد یافت

دیوان نوعی میں اشعار کی تعداد تقریباً ۷۰۰۲ ہے۔ اس کا ایک نسخہ رضا لائبریری رامپور اور ایک نسخہ مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ میں موجود ہے۔ دیوان میں ۲۱ قصائد ہیں جو کہ حضرت علیؑ، امام رضاؑ، شہنشاہ اکبر اور شاہزادہ دانیال کی مدح میں کہے گئے ہیں۔ قصیدوں کے کل اشعار کی تعداد ۷۳۵ ہے۔ قصائد کے بعد پانچ ترکیب ہند اور ترجیع ہند ہیں ان کے اشعار کی تعداد ۶۴۴ ہے۔ ایک ترجیع بند میں ہر بند کے بعد اس شعر کی تکرار ہے:

بی نغمہ گزارم این قفس را

بنشینم و در کشم نفس را

ترکیب بندوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، حکیم ہمام اور شاہزادہ پرویز کی مدح کی گئی ہے۔ ایک ترکیب بند میں شاہزادہ دانیال کا مرثیہ ہے۔ شاہزادہ دانیال سے وابستگی ہونے کی وجہ سے نوعی کو اس کی وفات پر بہت دکھ ہوا انھوں نے اپنے غم و اندوہ کا اظہار اس دردناک مرثیہ میں کیا ہے مرثیہ کا آغاز اس طرح ہے:

سیماب و ار زلزلہ بر آسمان فتاد

زین رستخیز فتنہ کہ در ملکِ جان فتاد

برقی شدہ بجز من آخر زمان فتاد

در دیکہ در ستادہ نہال بود سالہا

نوعی کے دیوان میں تین مثنویاں بھی ہیں۔ مثنویوں کی کل ابیات کی تعداد ۷۳۲ ہے۔ ان میں ایک ساقی نامہ ہے جو خان خانان کی مدح میں کہا گیا ہے۔ اس کا ایک نسخہ رضا لائبریری رامپور میں ہے۔ اس مثنوی کے ان دو شعروں کو تذکرہ نویسوں نے خاص طور سے پسند اور انتخاب کیا ہے:

کہ دور خرابان بیایان رسید

بدہ ساقی آن ارغوانِ نبید

چو شاہ نجف روز شب گشتہ را

بگر دان زرہ عمر بر گشتہ را



اکبر نے نوعی سے ایک تازہ اور پردرد سچی داستان کو نظم کرنے کی فرمائش کی:

بحرف تازہ خرم کنی گوش کہ تاریخ کھن گرد د فراموش  
رقم زد خامہ معجز طر دوش محبت نامہ سوز و گداز ش  
نوعی نے اس مثنوی میں ایسی مرتع کشی کی ہے کہ داستان کی ایک تصویر نظروں کے سامنے آ جاتی ہے۔ داستان کا آغاز اس طرح سے ہوتا ہے کہ اکبر کا زمانہ حکومت ہے۔ لاہور میں عشق و محبت کا ایک دردناک واقعہ پیش آتا ہے وہاں ایک مرد و عورت میں والجانہ محبت تھی یہ دو ہندو مذہب کے پیروکار تھے۔ مرد کے انتقال پر عورت نے جس طرح خود کو زندہ چتا میں جلادیا وہ دردناک منظر اس مثنوی میں کھینچا گیا ہے۔ داستان کا پہلا شعر اس طرح ہے:

دو ہندو زادہ مشرب سر شتہ بشر خلقت ر ولی قدسی سر شتہ  
جب وہ دونوں بچپن کی منزل کو طے کرتے ہوئے جوانی کی منزل پر پہنچے اور دس سال کا وقت ایک دوسرے کی جدائی میں گزر گیا:

جوانی چن نسیم نو بہار است ولی بر رنگ و بوی گل سوار است  
چودہ سال انتظار از فزون شد نوای طاق از ہر سونگون شد  
لڑکے نے اپنے باپ کو مجبور کیا کہ وہ اس کی شادی اس کی پسندیدہ لڑکی سے کر دے آخر کار باپ رضامند ہو جاتا ہے اور لڑکی والوں کے یہاں پیغام بھیجتا ہے پھر لڑکی والے بھی شادی کے لیے آمادہ ہو جاتے ہیں دونوں جانب شادی کی تیاریاں شروع ہو جاتی ہیں۔ دونوں طرف خوشیاں منائی جانے لگتی ہیں:

شما ہم جشن سور آمادہ سازید جہان خرم بہار بادہ سازید  
سماع از شوق سراز یا نمی یافت ز شادی خندہ بربل جانمی یافت  
پس از يك هفته ترتیب عروسی زمین داد آسمان را خاک بوسی  
بہر حال بڑی دھوم دھام سے دولہا کی بارات روانہ ہوئی۔ دولہا سراپا انتظار بنے ہوئے تھے۔ اپنی محبوبہ سے ملنے کی آرزو دل میں لیے خوشی میں مگن تھا۔ اس کی نگاہیں اپنے محبوب کو ڈھونڈتی ہوئی منزل کی جانب رواں تھیں:

قدم در آرزو می سود و می رفت نگاہش بر قضامی بود و می رفت  
لیکن تقدیر نے ان کے ساتھ دنیا کی اسی درمیان ایک سانحہ ہوا اور خوشی کا ماحول ماتم میں تبدیل ہو گیا۔ بارات چلی جا رہی تھی کہ اچانک ایک پرانا اور بوسیدہ مکان گر پڑا اور دولہا اس کے نیچے دب کر ہلاک ہو گیا۔ اس حادثہ سے ہر جانب کھرام برپا ہو جاتا ہے اور دونوں خاندانوں میں قیامت ٹوٹ پڑتی ہے۔ ہر طرف ماتم کے بادل چھا جاتے ہیں یہاں تک کہ آسمان بھی سانحہ پر رونے لگا:

خروش از چرخ نیلی پوش بر خاست زہر دل صد قیامت جوش بر خاست  
اس واقعہ کی اطلاع جب دولہن کو ملی تو وہ سستی ہونے کے لیے تیار ہو جاتی ہے اور کہتی ہے کہ جب میرا محبوب ہی اس



دنیا میں نہیں رہا تو میں زندہ رہ کر کیا کرونگی؟ اور کیوں میں تمام زندگی شرمندہ رہ کر پردہ زندگی گزاروں؟ مجھ پر دنیا کی تمام لذتیں حرام ہیں:

چرا تا زندہ ام شرمندہ باشم کہ سوز دد لبرو من زندہ باشم  
جب شہنشاہ وقت جلال الدین اکبر کو اس کے ستی ہونے کی خبر پہنچی تو وہ رونے لگا:

چو شاہ این ماجرا بشیند بگریست کہ عشقا این همه کافر دلی چیت  
اکبر نے اس کا امتحان لینے کے لیے اس غمزدہ معشوقہ کو بلایا اور اپنے تخت پر بیٹھایا اپنی فرزندگی میں لے کر رانی کا  
خطاب عطا کیا اس کے سامنے دنیاوی نعمتیں رکھیں تاکہ وہ اپنے ستی ہونے کے ارادہ سے باز آجائے:

شکوہش با ترحم آشنا شد بحکم امتحان فرماں روا شد  
شہ از لطفش پیای تخت بنشانند جواہر ہای لب قرش افشانند  
بفر زندی خود داد اختصاصش بعصمت گاہ خلوت کرد خاصش  
بہر کشور خطاب رانیش داد ملک ہند فرمان رانیش داد  
لیکن لڑکی کسی بھی حال میں اپنے مستحکم عزم سے باز نہ آئی اور بادشاہ کی دی ہوئی نعمتوں کو نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھا  
کیونکہ وہ تو آتش عشق میں جل رہی تھی۔ اکبر کی دی ہوئی نعمتوں کا انکار کرتے ہوئے ہوئے کہا:

بش جز گوہر آتش نکمی سفت بغیر سوختن چیزی نمی گفت  
بشہ گفتا، مرا بدن نام کردی بافسوں روز عیشم شام کردی  
انجام کار لڑکی کے مستم ارادہ سے شہنشاہ اکبر مجبور ہو گیا۔ اس نے شہزادہ دانیال کو حکم دیا کہ وہ اس لڑکی کے ساتھ  
جائے اور شہانہ انداز اور شاہی رسم و رواج سے اس لڑکی کے ستی ہونے کا انتظام کو باخوبی انجام دے لہذا شہزادہ دانیال رنجیدہ و  
غمگین لڑکی کے ساتھ روانہ ہوا اور شہنشاہ اکبر سے حسرت و افسوس بھری نظروں سے مڑ مڑ کر دیکھتا جاتا تھا۔ نوعی نے اس تمام  
واقعہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

اجازت گونہ دادش از تہ دل زشادی بر پرید آن مرغ بسمل  
اشارت کرد با پور جوان بخت کہ ای چشم و چراغ افسر و تخت  
بیراین شعلہ راتا کان آتش در افگن آتشی در جان آتش  
بخرمن عود و صندل بر فروزان برسیم دخت رایا نش بسوزان  
گل بخت و بہار ستان اقبال مراد انس و جان شہزادہ دنیال  
بحکم شاہ و فرمان تماشا روان شد ہمراہ آن ناشکیبا  
اس کے بعد وہ معشوقہ اپنے عاشق کی لاش کے نزدیک آئی اور اپنے عاشق کی لاش کو بوسہ دے کر خود اس کے ہم  
آغوش ہوئی اور اس کے ساتھ جل کر ہی خاک ہو گئی:

سر شوریدہ برزانو نہادش      لبش بوسید و روبر دو نہادش  
کشید مش تنگ تراز جان در آغوش      چو جانان یافت کرد از جان فراموش  
اس پردرد منظر کو کچھ کر شہزادہ دانیال روتے روتے بیہوش ہو گیا۔ شہنشاہ اکبر کی آواز پر وہ ہے بیہوشی سے بیدار ہوا  
اور اس واقعے کا حال اور مکمل روداد شہنشاہ اکبر کو رور و کر بیان کی:

چونقش حال او شہزادہ بر خواند      گلاب از گلبن مثر گان بر افشاند  
ہوس خلد محبت باد بر تو      خود آتش ابر رحمت باد بر تو  
بش باشاہ در گفت و شنو بود      ولسی ہر ذرہ اش آتش درو بود  
لہذا نتیجہ کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ نوعی خوشانی نے ہندوؤں خواتین کے اس جذب؟ ایثار و وفا کو عقیدت و  
احترام کا سلاگرم پیش کر کے دوام بخش دیا ہے۔ رسمِ ستی پر نوعی کے بعد بھی کئی معروف شعراء نے قلم اٹھایا ہے لیکن وہ بات نہ پیدا  
کر سکے جو نوعی کے یہاں پائی جاتی ہے مثلاً مجرم کشمیری (م: ۱۲۷۳ھ/ ۱۸۵۶ء) نے مثنوی ستی نامہ، آنند رام مخلص (م  
۱۱۶۴ھ/ ۱۷۵۱ء) نے سفر نامہ میں ایک ستی کا قصہ بیان کیا ہے وغیرہ لیکن ان تمام ستی ناموں کو وہ مقبولیت حاصل نہ ہو سکی جو  
مثنوی سوز و گداز کو حاصل ہوئی۔ اس مثنوی کا اتنا اثر ہوا کہ ایران میں شاہ عباس دوم نے چہل ستون کی دیوار پر رستم ستی کی مرقع  
کشی کروائی۔ اس کے علاوہ برٹش میوزیم میں اس کا مصور نسخہ موجود ہے۔ یہ مثنوی ۱۶۹۱ء میں لکھنؤ سے شائع ہو چکی ہے۔  
پروفیسر سید امیر حسن عابدی صاحب نے اس کو ایڈٹ کیا ہے۔ ایران کے مرزا داؤد اور شری لٹکا کے آئندہ ک۔ کو مار سوامی  
Anand. K. Kumar Swamy نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا جو ۲۱۹۱ء میں لندن سے شائع ہوا ہے۔

#### منابع و مآخذ:

- ۱۔ سفر نامہ ابن بطوطہ، شیخ ابن بطوطہ، مترجم: ریس احمد جعفری، کراچی، ۶۸۹۱ء، ص ۴۷
- ۲۔ سفر نامہ آنند رام مخلص، مرتب: ڈاکٹر اظہر علی، رامپور، ۶۴۹۱ء، ص ۲۵
- ۳۔ دیوان امیر خسرو، ترتیب و تہذیب ڈاکٹر انوار الحسن، لکھنؤ، ۶۹۱ء، ص ۵۸
- ۴۔ آئین اکبری، ابوالفضل بن مبارک علّامی، نو لکھنؤ پریس، لکھنؤ، ۳۱۹۱ء، ص ۸۱
- ۵۔ ریاض الشعر، جلد اول، علی قلی خان والدہ داغستانی، مقدمہ و تصحیح و ترتیب: پروفیسر شریف حسین قاسمی، رامپور، ۱۰۰۲ء، ص ۶۷
- ۶۔ سرو آزاد، غلام علی آزاد بلگرامی، دہلی، ۳۱۰۲ء، ص ۲۲
- ۷۔ کلمات شعراء: محمد فضل سرخوش، دین محمد پریس، لاہور، ۲۴۹۱ء، ص ۱۱۴
- ۸۔ مجمع النفائس، سراج الدین علی خان آرزو، تصحیح و ترتیب: عابد رضا بیدار، پٹنہ، ۲۹۹۱ء، ص ۴۸۳
- ۹۔ دیوان آنند رام مخلص۔ نسخہ خطی، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ
- ۱۰۔ مقالات عابدی، سید امیر حسن عابدی، مرتب ڈاکٹر سید اطہر شیر، پٹنہ، ۱۹۹۱ء
- ۱۱۔ مغل بلیو گرافی (انگریزی)، مرتبہ: تار پوری والدہ مارشل، بمب، ۶۹۱ء



مصنف: ایس ایم جعفر

مترجم: ڈاکٹر محمد ظفر منہاج

شعبہ تاریخ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

### فاتح سندھ: امام الدین محمد بن قاسم کا زوال

سندھ کے عرب فاتح امام الدین محمد بن قاسم کی برطرفی اور موت سے متعلق دو طرح کے متضاد واقعات اور حالات ہمیں تاریخی دستاویز میں دستیاب ہیں جن میں سے ایک واقعہ چیچ نامہ کے بیان پر مبنی ہے جس پر تاریخ سندھ کے مصنف میر محمد معصوم بھکری اور دوسرے مصنفین نے پورا انحصار کیا ہے۔ تاریخ سندھ کو مصنف کے نام کے حوالے سے تاریخ معصومی بھی کہا جاتا ہے۔

ان واقعات اور حالات کو بعد کے دیگر یورپین محققین نے اکثر دہرایا ہے اور جو آج بھی عوام میں اسی طرح سے مروج ہیں۔ اس سلسلہ میں دوسرے ماخذ جو کم رائج ہیں، ان میں ایک احمد بن یحییٰ ابن جابر البلاذری کی تصنیف فتوح البلدان ہے۔ حالانکہ چیچ نامہ کے مصنف اور اس کے پیروکاروں کا ماننا ہے کہ سندھ کے اس جانباز کی غیر منصفانہ برطرفی اور موت کا ذمہ دار خلیفہ ولید بن عبد الملک ہے، جبکہ البلاذری اور اس کے ماننے والے اس کا ذمہ دار ولید کے بھائی اور جانشین سلیمان ابن عبد الملک کو کہتے ہیں اور اس سانحہ کے انجام کو کسی اور مقصد سے منسوب کرتے ہیں۔

اس طرح یہ دونوں ماخذ (Account) اس قدر متضاد ہیں کہ ان پر یقین کرنا مشکل لگتا ہے۔ ان دونوں ماخذ (Account) میں سے کوئی ایک ضرور غلط ہے اور یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم صحیح کی تلاش کریں۔ اس مقالہ میں دونوں ماخذ (Account) کو تنقیدی طور سے جانچنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ حقیقت کا پتہ لگایا جاسکے۔ مقالہ کی وضاحت اور سہولت کے مد نظر ہم نے یہاں مذکورہ بالا ماخذ کے علاوہ ایک دیگر تاریخی ماخذ سے اقتباسات کا انتخاب کر لیا ہے۔ اس سلسلہ میں راقم عوام الناس میں رائج فاتح سندھ سے متعلق اختلافی کہانیوں اور داستانوں کے امکانات اور ناممکنات کی نشاندہی کے ساتھ آخر میں اس خلاصہ کے ساتھ اپنی رائے کا اظہار کرے گا۔

### چیچ نامہ کی کہانی:

چیچ نامہ میں جو کہانی نظر آتی ہے وہ درج ذیل ہے:

”شاہی فرمان پایہ تخت سے محمد بن قاسم کے نام“ اگلے دن جب آسمانی میزبان کے بادشاہ نے رات کے پردے کے پیچھے سے اپنا چہرہ دنیا کو دکھایا تو ایک اونٹ سوار پایہ تخت سے حکم نامہ ساتھ آیا۔ محمد بن علی ابوالحسن ہمدانی کا کہنا ہے کہ جب راجہ دھرقتل کیا گیا تو اس کی دو کنواری بیٹیوں کو اس کے محل میں قید کر دیا گیا اور پھر محمد بن قاسم نے اپنے حبشی غلاموں کی نگرانی

میں بغداد بھیج دیا۔ خلیفہ وقت نے انہیں کچھ دنوں کے لیے اپنے حرم میں بھیجا تا کہ وہ اس کے سامنے پیش کیے جانے کے قابل ہو جائیں۔ کچھ دنوں کے بعد خلیفہ کو ان کی یاد آئی اور اس نے حکم دیا کہ ان دونوں کو رات میں اس کے پاس لایا جائے۔ ولید بن عبد الملک نے مترجم سے کہا کہ ان سے دریافت کرے کہ ان میں سے بڑا کون ہے تا کہ وہ اسے اپنے پاس رکھ لے اور دوسری بہن کو کسی اور وقت بلا لے۔ مترجم نے پہلے ان دونوں کا نام پوچھا، بڑی بہن کا نام سوریا دیو (Suryadeo) اور چھوٹی کا نام پرل دیو (Permaldeo) بتایا۔

خلیفہ نے بڑی بہن کو اپنے پاس بلایا اور چھوٹی بہن کو اس نے واپس بھیج دیا اور پہلی کو بیٹھنے کا حکم دیا۔ اس نے اپنے چہرہ سے نقاب ہٹایا اور خلیفہ کی نظر سوریا دیو کی طرف پڑی تو اس کی شاندار خوبصورتی اور دلکشی پر وہ مسحور ہوا اور اس کا دل بے قابو ہو گیا۔ خلیفہ نے سوریا دیو کو اپنی طرف متوجہ کیا لیکن سوریا دیو کھڑی ہوئی اور خلیفہ سے عرض کیا۔ بادشاہ آپ سلامت رہیں! میں بادشاہ کے لائق نہیں ہوں کیونکہ آپ کے عادل کمانڈر امام الدین محمد بن قاسم نے شاہی محل میں بھیجنے سے پہلے تین دن تک اپنے پاس ہمیں رکھا ہوا تھا۔

سوریا دیو نے آگے عرض کیا کہ شاید یہ آپ لوگوں میں رواج ہے لیکن بادشاہوں کو ایسی بے عزتی نہیں کرنی چاہیے۔ خلیفہ محبت سے مغلوب ہو گیا تھا اور صبر کی لگام اس کے ہاتھ سے چھوٹ گئی۔ غصہ سے وہ معاملے کی چھان بین نہ کر سکا، اس نے حکم دیا کہ محمد بن قاسم جس جگہ بھی ہو وہ خود کو چڑے میں سلوا کر مابدولت کے حضور پایہ تخت میں پیش ہو۔“

محمد بن قاسم نے اودھافر پہنچ کر خلیفہ کے پیغام کو وصول کیا:

جب محمد بن قاسم کو اودھافر میں خلیفہ کا پیغام موصول ہوا تو اس نے اپنے ماتحت افسران کو خلیفہ کے حکم کو بجالانے کو کہا اور انہوں نے اسے ایک چڑے (Hide) میں سلائی کر کے صندوق میں ڈال کر واپس خلیفہ کے پاس دارالحکومت بھیج دیا۔ محمد بن قاسم نے اس طرح اپنی روح خدا کے سپرد کر دی، جو افسران مختلف جگہوں پر تعینات تھے وہ اپنے اپنے تھانوں پر موجود رہے جبکہ اسے صندوق میں خلیفہ وقت کے پاس لے جایا گیا۔

ایک خاص افسر نے ولید بن عبد الملک کو اس بات کی اطلاع دی کہ محمد بن قاسم ثقفی کو دارالحکومت لے آیا گیا ہے۔ خلیفہ نے پوچھا کہ وہ زندہ ہے یا مردہ؟ جواب دیا گیا، خلیفہ کی زندگی خوشحال اور عزت ابد تک دراز ہو۔ جب شہر اودھافر میں شاہی حکم نامہ موصول ہوا تو محمد بن قاسم نے فوراً حکم کے مطابق خود کو سرتابیہ چرمی لباس میں سلوالیا اور دودن بعد اپنی روح خدا کے حوالے کر دی اور ابدی دنیا میں چلا گیا۔ اس نے جن حکام کو مختلف مقامات پر تعینات کیا تھا، انہوں نے ان علاقوں کو اپنے قبضہ میں مضبوطی سے رکھا ہے، خطبہ خلیفہ کے نام کا پڑھا جاتا ہے اور اپنی بالادستی قائم رکھنے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔

”خلیفہ صندوق کھولتا ہے۔“

خلیفہ نے صندوق کھولا اور لڑکیوں کو اپنے پاس بلایا، اسکے ہاتھ میں خوشبودار پھولوں والا سبز رنگ کا خوشہ تھا، جس سے اس نے لاش کے چہرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”دیکھو میری بیٹیوں میرے حکم جو میرے ماتحت کو بھیجے جاتے ہیں سب اس کی تکمیل کس طرح سے کرتے ہیں جب میرا حکم قنوج پہنچا اس نے میرے حکم پر اپنی قیمتی جان قربان کر دی۔

”داہر کی بیٹی جاگی کا خطاب خلیفہ عبدالملک بن مروان کو“

تب پاک باز جاگی نے اپنے چہرے سے نقاب ہٹا دیا اپنا سر زمین پر رکھا اور کہا بادشاہ کی عمر دراز ہو اس کی خوشحالی اور شان و شوکت کئی سالوں تک باقی رہے اور وہ کامل حکمت سے آراستہ ہو۔ یہ مناسب ہے کہ بادشاہ چیزوں کو استدلال کی کسوٹی پر پرکھے اور اپنے دوست یا دشمن سے جو کچھ سنتا ہے اسے اپنے ذہن میں تول لے اور جب وہ سچا اور ناقابل تردید پایا جائے تو انصاف کے موافق حکم دیا جائے۔ ایسا کرنے سے وہ خدا کے غضب کی زد میں نہیں آئے گا اور نہ ہی انسان کی زبان سے اس کی مذمت کی جائے گی۔ آپ کے حکم کی تعمیل کی گئی ہے، لیکن آپ کے مشفق ذہن کو فہم و فراست کی ضرورت ہے۔ محمد بن قاسم نے ہماری عزت کا احترام کیا اور ہمارے ساتھ بھائی یا بیٹے کی طرح پیش آیا اور اس نے کبھی بھی ہم سے نازیبا حرکات نہیں کی۔ لیکن اس نے ہند اور سندھ کے بادشاہ کو قتل کیا تھا اس نے ہمارے آباؤ اجداد کی سلطنت کو ختم کر دیا اور اس نے ہمیں شاہی وقار سے ذلیل کر کے غلامی کی حالت میں پہنچا دیا۔ لہذا ان زخموں کا بدلہ لینے کے لیے ہم نے خلیفہ کے سامنے جھوٹ بولا اور ہمارا مقصد پورا ہو گیا۔ اس غلط بیانی اور فریب سے ہم نے اپنا بدلہ لے لیا۔ اگر خلیفہ نے اس قسم کے آمرانہ احکام جاری نہ کیے ہوتے۔ اگر اس نے اپنے جذبات کو قابو کر کے استدلال سے کام لیا ہوتا۔ اگر وہ اس معاملہ کی چھان بین کو مناسب سمجھتے تو وہ اپنے آپ کو ندامت اور پشیمانی کا نشانہ نہ بناتے اسی طرح سے اگر محمد بن قاسم نے عقل مندی سے کام لیا ہوتا تو اس جگہ سے ایک دن کی مسافت طے کر کے وہ یہاں پہنچ جاتا اور تب خود کو کھال میں سلواتا تو ہو سکتا ہے کہ وہ تفتیش کے بعد آزاد ہو جاتا اور موت سے بچ جاتا۔ خلیفہ کو جاگی کی باتیں سن کر بہت افسوس ہوا اور ندامت سے اس نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا۔

”جاگی دوبارہ خلیفہ سے مخاطب ہوتی ہے“

جاگی دوبارہ خلیفہ کی طرف مخاطب ہوئی۔ اس نے محسوس کیا کہ اس کا غصہ بہت بڑھ گیا ہے، اس نے کہا کہ بادشاہ نے بہت بڑی غلطی کی ہے۔ اس کو ایسا نہیں کرنا چاہیے تھا، وہ بھی دولوںڈیوں کی وجہ سے ایک ایسے شخص کو ہلاک کرنا جس نے ہم جیسی ایک لاکھ عورتوں کو قید کر لیا ہو، جس نے ہندو سندھ پر حکومت کرنے والے ستر (۷۰) سرداروں کو ان کے تخت سے اتار کر تابوتوں تک پہنچا دیا ہو اور جس نے مندروں کے بجائے مساجد، منبر اور مینار کی تعمیر کی ہو۔ اگر محمد بن قاسم کسی چھوٹی سی کوتاہی یا نا انصافی کا مرتکب ہوتا تو اسے محض ایک سازش کرنے والے کے کہنے پر قتل نہیں کرنا چاہیے تھا۔

خلیفہ نے حکم دیا کہ دونوں بہنوں کو دیواروں کے بیچ چنوا دیا جائے اس وقت سے لے کر آج تک اسلام کا پرچم روز بروز بلند ہوتا جا رہا ہے اور اب بھی آگے بڑھ رہا ہے۔

بیچ نامہ کا قدیم ہونا

سب سے پہلے اس مآخذ کے قدیم ہونے پر غور کریں جس پر مذکورہ بالا اقتباس کی کہانی قائم ہے۔

”بیچ نامہ“ جس میں یہ رومانوی کہانی سب سے پہلے پیش کی گئی ہے، سندھ کی ابتدائی عربی تاریخوں میں سے ایک ہے۔ اس کتاب کا نام برہمنی بیچ کے نام پر ہے، جس کے حکومت پر قبضہ کرنے کے واقعہ اور سندھ پر عربوں کی فتح کی کافی تفصیل سے دی گئی ہے۔ مذکورہ تصنیف کے تعارف اور اختتام میں اسے فتح نامہ کہا گیا ہے۔ یعنی فتح یا فتح کا اعلان کرنے والی

کتاب۔ کچھ کتابوں میں اسے تاریخ ہندو سندھ کہا گیا ہے۔ اور بعد کے زمانے میں مصنفین نے اس کتاب کو آزادانہ طور پر نقل کیا ہے۔ مثال کے طور پر میر محمد معصوم نے بھی ”تاریخ معصومی“ میں، نورالحق نے ”زبدۃ التواریخ“ میں، نظام الدین احمد نے ”طبقات اکبری“ میں اور ابوالقاسم فرشتہ نے ”گلشن ابراہیمی“ (تاریخ فرشتہ) میں طبقات اکبری میں اسے ”منہاج المسالک“ بھی درج کیا ہے۔ یہ جیسا کہ ہمارے پاس اس کا ایک ترجمہ ہے۔ اصل عربی نسخہ کی اب ملنے کی امید کم ہے کیونکہ وہ کھو چکا ہے۔ اس کا قدیم ہونا درج ذیل حقائق سے ظاہر ہے۔

(۱) اس کا عربی ماخذ سے ترجمہ محمد علی بن حامد بن ابوبکر کوفی نے ناصر الدین قباچہ کے دور حکومت مابعد ہجرت ساتویں صدی کے آغاز میں کیا تھا اور اس کو ناصر الدین قباچہ کے وزیر ”صدر جہاں دستور صاحب قران عین الملک حسین ابن ابی بکر ابن محمد الاشعری“ کو معنون کیا۔ ۷

(۲) تاریخی ماخذ کی تلاش میں جب مترجم جن کا نام اوپر گزر چکا ہے، اور اور بھکر پہنچا تو اس کی ملاقات مولانا قاضی اسماعیل ابن محمد ابن موسیٰ ابن طائبان یعقوب ابن طائبان موسیٰ ابن محمد ابن شیبان ابن عثمان ثقفی سے ہوئی اور ان سے عربی میں ایک کتاب حاصل کی، جس میں سندھ پر عربوں کی فتح کا بیان درج تھا۔ اس کتاب کے مالک کے مطابق اس تک یہ کتاب اس کے آباؤ اجداد سے نسل در نسل منتقل ہوتے ہوئے حاصل ہوئی تھی، جو اس فتح میں شریک تھے اور جنہوں نے اس سے فائدہ بھی اٹھایا۔ ۸

(۳) منصورہ (Mansura)، مسوانی (Maswahi)، منجا باباری (Manjababari)، اناری یا البیضۃ (Annari or al-Baiza) وغیرہ جیسے اہم جغرافیائی مقامات جن کو البلاذری (al-Baladhuri)، ابن حوقل (Ibn-Hauqal) وغیرہ نے دیکھا تھا چچ نامہ میں کہیں بھی ان مقامات کا تذکرہ نہیں ملتا۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اصل نسخہ ان مقامات کے قیام سے قبل لکھا گیا تھا۔ جیسا کہ منصورہ (Mansura) کی بنیاد المنصور (al-Mansur) کی خلافت کے ابتدائی برسوں میں رکھی گئی تھی، جو 136 ہجری (753 عیسوی) میں، تحت نشین ہوا تھا۔ اس طرح ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ یہ تصنیف چچ نامہ سے قبل لکھی گئی ہوگی، ورنہ چچ نامہ کے مصنف نے ان مقامات کا ذکر ضرور کیا ہوتا۔ ۹

(۴) چچ نامہ بدھ مت، بدھ راہبوں اور بدھ مندروں کے حوالوں سے پُر ہے، جس سے قارئین پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس وقت سندھ کی آبادی کا بڑا حصہ بدھ مذہب کے پیروکاروں پر مشتمل تھا، چونکہ عربوں کے ذریعہ سندھ کی فتح کے فوراً بعد بدھ مذہب ہندوستانیوں پر اپنی مضبوط گرفت کو کھو بیٹھا تھا، اسی لیے یہ کہنا مناسب ہے کہ یہ کتاب فتح کے مکمل ہونے کے کچھ عرصہ بعد لکھی گئی تھی۔

(۵) چچ نامہ میں سامانیوں (Samanis)، راہبوں اور شاہی سفید ہاتھی کے بارے میں ذکر تو ملتا ہے، جبکہ سلطان محمود غزنوی کے سندھ پر فوجی حملوں کے وقت یہ معلومات صاف طور پر ہمیں نہیں ملتی۔ مذکورہ بالا چند نکات دوبارہ اس کام کے قدیم ہونے کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

(۶) آخر میں کتاب کا کچھ حصہ سینہ بہ سینہ چلی آرہی زبانی روایتوں پر مبنی ہے، جو دوسرے تیسرے ہی نہیں چوتھے ذرائع سے موصول ہوئے ہیں۔ یہ بھی بد قسمتی کی بات ہے کہ 'طبری' جو تیسری صدی ہجری کا مصنف ہے، اسے بھی چچ نامہ کا کوئی علم نہ تھا اور شاید یہی وجہ ہو کہ عربوں کی سندھ پر فتح کے بارے میں اس کا بیانیہ (account) بہت سطحی ہے۔

### صدائق (Authenticity)

ہمارے نقطہ نظر سے اس تصنیف کے قدیم ہونے سے زیادہ اہم اس کے مواد کی صداقت ہے۔ یہ صاف طور پر اصل عربی تصنیف کے مصنف اسماعیل کے خاندانی قبیلے، جنہوں نے خود سندھ کی فتح میں حصہ لیا اور اس سے فائدہ بھی حاصل کیا اور موسیٰ ابن یعقوب ابن طائی ابن محمود ابن شیبان ابن عثمان (جن کو محمد بن قاسم نے الور کا پہلا قاضی مقرر کیا تھا) کے نسب کے درمیان قریبی مشابہت سے واضح ہوتا ہے۔

حالانکہ موسیٰ ابن یعقوب کے شجرہ میں کچھ اہم کڑیاں غائب ہیں لیکن شاید یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تکرار سے بچنے کے لیے جان بوجھ کر چھوڑ دیا گیا ہو جیسا کہ عام طور پر کیا جاتا ہے۔ اس شجرے میں دونوں صورتوں میں آبا و اجداد کا ذکر عثمان ثقفی کے طور پر کیا گیا ہے، جو خود اس قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، جس سے عماد الدین محمد بن قاسم کا تعلق تھا۔

پھر اس بات سے بھی وضاحت ہوتی ہے کہ موسیٰ ابن یعقوب کے آبا و اجداد اور اسماعیل کی اولاد دونوں کے لقب میں بھی یکساں مشابہت ہے۔ موسیٰ جو الور کا پہلا قاضی تھا کو "صدر امامیہ العجل العالم برہان الملت والدین" کہا جاتا تھا۔ او رمترجم کے ہم عصر (اسماعیل) کو عام طور پر "مولانا قاضی الامام العجل العالم الباری کمال الملت والدین" کے نام سے جانے جاتے تھے۔

یہ واقعی حیرت کی بات ہے کہ مترجم نے اوپر دیے گئے القاب کی مماثلت اور نسب کی شناخت پر توجہ نہیں دی۔ میرے خیال میں یہ وضاحتی نکات اس کام کی صداقت کو شک سے بالاتر ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں۔ مزید یہ کہ جدید تشریحات (Interpretation) بہت کم ہیں اور جگہ جگہ پیدا ہونے والی تاریخ کی سہو (Anachronism) کو مترجم کے بجائے مصنف سے منسوب کیا جانا چاہیے۔

ایلفنسٹن (Elphinston) کی یہ رائے کہ "یہ ترجمہ ہے"، اس لیے اس کی اصلیت پر شک ہے واضح طور پر غلط ہے۔ ایللیٹ (Eliot) نے اس کی مذمت کی ہے جو کہتا ہے کہ "سچائی کی ایک لہر ہر جگہ نظر آتی ہے، اگرچہ یہ تاریخ سے زیادہ ایک رومانس کی طرح لگتی ہے لیکن پھر بھی یہ داستانیں مصنف کے تخیل کی کسی فرضی کارروائی، موضوع سے خالص دلچسپی کی وجہ سے ہوتا ہے۔" اس کے مطابق صرف دو داستانیں جو فرضی معلوم ہوتی ہیں، وہ داروہر (Darohar) کی بہن جانکی (Janki) کا داہر (Dahir) کے بیٹے جیسیہ (Jaisiya) پر الزام تراشی اور راجہ داہر (Dahir) کی دو کنواری بیٹیوں کا انتقام ۱۳۔ ایک اور داستان جسے اتنا ہی فرضی سمجھا گیا ہے وہ داہر (Dahir) کی اپنی بہن کے ساتھ شادی ہے۔ ۱۴۔

کہانی کے امکانات:

اس تصنیف کے قدیم اور اس میں درج واقعات کے سچ ثابت ہونے کے بعد امام الدین محمد بن قاسم کی برطرفی کی کہانی کی سچائی جانچنا رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ ایلیٹ (Eliot) اسے 'ناول' سے منسوب کرتے ہیں اس داستان میں کچھ بھی ناممکن نہیں ہے اگر یہ چند سنگین تضادات نہ درج ہوتے، جو اس میں موجود ہیں جیسے:

خلیفہ کی خواہش، کنواری لڑکیوں کا مقصد اور سزا دینے کا طریقہ یہ سب امکانات کے دائرہ میں ہیں۔ خاص طور پر جب کہ ہم عورتوں کی طرف انتقامی سازشوں پر غور کریں۔ بنی امیہ کی بے لگام خود مختاری، حکمرانی کے لیے ان کے بے قابو عزائم، فرمانبرداری کے لیے ان کی بے لگام سختی اور سزا دینے کے لیے جدید طریقوں کی ایجاد ان کی غیر متزلزل ذہانت کو دیکھتے ہوئے یہ اعتراض کہ گائے کی کھال میں انسان کی سلائی تاتاریوں کا سزا دینے کا طریقہ ہے عربوں کا نہیں، بالکل بے وزن معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس واقعہ کے علاوہ عرب تاریخ میں اس طرح کی سزائوں کی مثالیں ہمارے پاس پہلے سے ہی موجود ہیں ۱۵؛ تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ بنی امیہ نے اس سے بھی بدتر اور خوفناک قسم کی سزائیں دی تھیں۔ ۱۴

ناممکنات:

پھر بھی داستان کے ظاہری امکانات کے باوجود جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، اس میں متعدد ذاتی تضادات، واقعات کی تاریخ کی غلطیاں اور تضادات ہیں جو اسے بے اصل ثابت کر دیتے ہیں۔

چچ نامہ کے مطابق محمد ولد علی ابوالحسن ہمدانی کے بقول جب راجا داہر کو قتل کیا گیا تو اس کی کنواری بیٹیوں کو اس کے محل میں قید کر لیا گیا تھا اور محمد بن قاسم نے انھیں اپنے حبشی غلاموں کے لیے نگرانی میں بغداد بھیج دیا تھا۔

چچ نامہ کے اسی بیان میں ہم یہ بھی پڑھتے ہیں کہ محمد بن قاسم نے ادھافر (Udhafar) کے مقام پر اپنے سپاہیوں کو ہرائے چندر (Har Rai Chandar) کے خلاف ان الفاظ میں نصیحت کی تھی کہ ”آج ہم اس ملعون کا فرسے مقابلہ کرنے آئے ہیں ۱۸۔“ اور پھر آگے ”اگلے دن..... حکومت کی طرف سے ایک اشتر سوار شاہی فرمان لیے پہنچا ۱۹۔“ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ محمد بن قاسم کو، ملتان کی فتح کے بعد خلیفہ کا حکم ملا جب وہ قنوج کی فتح کے بارے میں غور کر رہا تھا۔ اب چچ نامہ کے مصنف کا کہنا ہے کہ ”ملعون داہر کو ۱۰ رمضان المبارک ۹۳ ہجری (عیسوی ۷۱۲ء) ۲۰ بروز جمعرات غروب آفتاب کے وقت قلعہ راور (Rawar) میں قتل کر دیا گیا۔“ اور ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ محمد بن قاسم کو موت کی سزا کا حکم ۹۶ ہجری میں ادھافر (Udhafar) کے مقام پر موصول ہوا۔ ۲۱

سزا کے مضمرات میں یہ بے جاتا خیر کئی برسوں پر محیط ہے، جس کے دوران محمد قاسم اور حجاج (Hajjaj) کے درمیان بہت سے خطوط اور احکام بھیجے اور موصول کیے گئے، جن کا کوئی حساب نہیں ہے۔

اور جیسا کہ محمد ابن ابوالحسن ہمدانی نے الزام لگایا ہے کہ راجا داہر کی موت کے بعد محمد بن قاسم نے اس کی بیٹیوں کو قید کر کے خلیفہ کے پاس بھیج دیا غالباً زیادہ سے زیادہ دو یا تین مہینے کے اندر وہ خلیفہ کے پاس دار الخلافہ ضرور پہنچ گئی ہوں گی۔

اور اگر جیسا کہ الزام ہے کہ خلیفہ نے کچھ دن بعد انہیں اپنے خواب گاہ میں بلایا اور پھر جب اسے معلوم ہوا کہ محمد بن قاسم نے ان لڑکیوں کو دار الخلافہ بھیجنے سے قبل ان کو بے آبرو کیا تھا تو اس کے رد عمل میں خلیفہ نے محمد قاسم کی موت کا حکم جاری



کیا۔ یہ احکامات محمد قاسم تک چھ ماہ کے اندر پہنچ گئے ہوں گے نہ کہ داہر (Dahir) کی موت اور راور (Rawar) سے اس کی بیٹیوں کے چلے جانے کے چند سال بعد ۲۲ کیونکہ یہ بتایا جاتا ہے کہ جب محمد قاسم نے برہمن آباد کے لوگوں کی طرف سے بدھ مندر کی مرمت کی درخواست حجاج تک پہنچائی تو اسے کچھ مہینوں یا سالوں کے بعد نہیں، بلکہ کچھ دنوں بعد ہی جواب ملا۔ طویل عرصہ سے قائم یہ باتیں دلکش رومانس کو بے نقاب کرنے کے لیے کافی ہیں۔

ان کے علاوہ اور بھی بہت سے نکات ہیں جو اس کے خلاف ہیں:

راور پر بات کرتے ہوئے چچ نامہ کا مصنف کہتا ہے کہ محمد بن قاسم نے بہت سے قیدی اور بہت زیادہ مال غنیمت حاصل کیا جسے اس نے راجہ داہر کے سر کے ساتھ اپنے چچا حجاج کے ذریعے خلیفہ کو بھیجا ۲۳، اسی سند سے ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ داہر (Dahir) کی بہن کی ایک بیٹی قیدیوں میں شامل تھی، جسے خلیفہ نے دیکھتے ہی اپنے لیے پسند کر لیا تھا لیکن پھر عبداللہ ابن عباس سے اس کا نکاح کر دیا جس نے اس کا ہاتھ مانگا تھا ۲۴۔ محمد بن قاسم نے داہر کی بیٹیوں کو براہ راست خلیفہ کے پاس کیوں بھیجا اور باقی قیدیوں کو حجاج کے پاس کیوں اس بات کی کوئی وضاحت نہیں کی گئی۔ اس کے بعد پھر سے محمد بن قاسم کو حجاج نے سندھ کا گورنر مقرر کیا دونوں کے درمیان جو خط و کتابت ہوئی، وہ اس حقیقت کی گواہی دیتی ہے۔ محمد بن قاسم قیدیوں وغیرہ کو حجاج کے پاس بھیجنا چاہیے تھا۔ درحقیقت اگر اس نے ایسا نہیں کیا ہوتا تو وہ اپنے سفاک چچا کے غضب کا نشانہ بننا پڑتا۔

مزید برآں مصنف راور کے قلعہ کے قبضہ اور داہر (Dahir) کی دو بیٹیوں کے تعلق سے کچھ نہیں بتاتا۔ لیکن اپنے بیان کے آخر میں اس رومانوی کہانی کو محمد بن ابوالحسن کی سند سے دوبارہ نقل کرتا ہے۔ اس کا لڑکیوں کے بارے میں کچھ ذکر نہ کرے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود اس داستان کی حقیقت کے بارے میں شدید شک و شبہات میں مبتلا تھا نہیں تو وہ اپنے اس بیان میں اس اہم بات کو مناسب جگہ پر نقل کرتا۔

اپنے بیان میں وہ دوسری جگہ کہتا ہے کہ برہمن آباد کی فتح کے بعد داہر (Dahir) کی بیوی اور دو بیٹیوں کو گرفتار کر لیا گیا ۲۵۔ لیکن وہ ان کے نام، عمر اور دیگر تفصیلات سے متعلق خاموشی اختیار کر جاتا ہے۔ فرض کریں کہ یہ تمام معلومات ایک نادانستہ طور پر چھوٹ گئی ہے۔ فرض کریں کہ یہاں جن لڑکیوں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ وہی ہیں جو رومانی کہانی میں شامل ہیں، تب بھی محمد بن قاسم کو اس وقت بھی شاہی احکام بہت پہلے مل چکے ہوں گے کیونکہ ۹۳ ہجری میں برہمن آباد پر قبضہ اور ۹۶ ہجری میں احکامات کی وصولی کے درمیان کم از کم تین سال کا وقفہ رہا۔ ۲۶

چچ نامہ کے مصنف کے مطابق محمد بن قاسم نے راجہ داہر کی بیوی رانی لاڈی (Rani Ladi) کو یا تو گرفتار کیا یا تو خرید اور اس سے نکاح کیا ۲۷۔ وہ (قاسم) اس وقت اپنی زندگی کے عروج پر تھا اور اگر وہ واقعی اس کی قید میں ہوتی تو رانی کے مقابلے داہر کی کنواری بیٹیوں پر ترجیح نہ دیتا۔ کیونکہ خلیفہ کو غنیمت کے پانچویں حصہ سے زیادہ کچھ حاصل نہیں تھا اور وہ دونوں لڑکیوں سے نہیں تو ایک سے آسانی سے شادی کر سکتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ لڑکیوں کو خلیفہ نے کچھ دنوں تک اپنے حرم میں رکھا اور جب ایک رات ان کو خلیفہ کی موجودگی میں

لے جایا گیا تو اسے پہلی بار میں ہی بڑی بہن سے محبت ہو گئی ۲۸۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا خلیفہ نے انہیں پہلی بار جب وہ لائی گئیں تھیں تب نہیں دیکھا تھا اور کیا اس کے بعد اتنے دن تک حرم میں قیام کے دوران بھی خلیفہ کی نظر ان پر نہیں پڑی۔

اگر اس کہانی میں تھوڑی بھی حقیقت ہوتی تو راجا کی بیٹیاں گر کچھ نہیں تو خلیفہ کی فوری توجہ اپنی طرف ضرور مبذول کر لیتی پھر یہ کہ جب لڑکیوں کو خلیفہ کے پاس لے جایا گیا تو ایک مترجم کی خدمات حاصل کی گئیں ۲۹۔ ظاہر ہے کہ خلیفہ ان کی زبان نہ جانتا تھا اور نہ ہی لڑکیاں اس کی زبان۔ ایک سوال یہ بھی اٹھتا ہے کہ خلیفہ نے بڑی بہن کی زبان کیسے سمجھی، جبکہ اس نے اسے تین بار تو ہین آمیز طنز یہ لہجے میں مخاطب کیا۔ یہ تصور کرنا بھی اتنا ہی مشکل ہے کہ خلیفہ نے مترجم کی موجودگی میں کہانی میں بتائے گئے عشق و محبت کے مناظر کو کس طرح انجام دیا ہوگا۔ چاہے مترجم ایک عورت ہی کیوں نہ ہو۔ مزید یہ کہ جب لڑکیوں کی موجودگی میں صندوق کھولا گیا تو خلیفہ نے کہا ”دیکھو میری بیٹیوں“ ۳۰۔ یہ کیسا عجیب تبصرہ ہے! یہ کس جانکی کا حوالہ اقتباس کے آخر میں دیا گیا؟ حوالہ تو ظاہر ہے بڑی لڑکی کا ہے، لیکن کسی اور جگہ اس طرح اسے نہیں پکارا گیا ہے۔ دوسری طرف ہمیں اسی بیان میں بتایا گیا ہے کہ جانکی (Janki) کورج (Kuraj) ۳۱ کے رائے داروہ رائے کی بہن تھی اور جب اسے داہر (Dahir) کے بیٹے جیسیا (Jaisiya) سے اس کی محبت کا جواب نہ ملا تو اس نے جیسیا (Jaisya) کے خلاف اس کو جان سے مارنے کی ناکام سازش رچی ۳۲۔

اسی طرح ایک اقتباس کے عنوان میں خلیفہ وقت ولید عبدالملک کی جگہ عبدالملک مروان کا نام دیا گیا ہے، جو کہ اس وقت فوت ہو چکا تھا۔ مصنف نے محمد بن قاسم کے خلاف خلیفہ کا فرمان اور اس کی لاش کو گائے کی کھال میں بند کرنے کے درمیانی وقفہ میں کیا ہوا اس کے بارے میں کچھ نہیں بتایا۔

اگر اس کہانی کو درست بھی مان لیا جائے تو یہ کہنا مشکل ہے کہ محمد بن قاسم نے خلیفہ کے حکم کی نافرمانی کر کے اپنی جان بچانے کی کوشش کیوں نہ کی۔ اگر وہ بے قصور تھا اور وہ یہ جانتا تھا۔ تو اس نے اپنی بے گناہی ثابت کرنے کی کوشش کیوں نہ کی؟ وہ سندھ کا حکمران تھا اور وہاں کے عوام میں بے حد مقبول تھا۔ وہ مرکزی اتھارٹی (Central Authority) کی خلاف ورزی کر سکتا تھا اور ایک آزاد مملکت بھی قائم کر سکتا تھا۔ یہ تمام سنگین خامیاں ہیں جو اس کہانی کی بنیاد کو متزلزل کرتی ہیں۔ آخر میں عرب، فارس یا سندھ کے کسی بھی معاصر مورخ نے سچ نامہ میں درج واقعات کی (Chachnama) کی تائید نہیں کی، اس لیے ہم اسے من گھڑت تصنیف کہہ سکتے ہیں۔

### تاریخ معصومی کی کہانی:

اب ہم اس کہانی کی طرف رجوع کرتے ہیں، جو تاریخ معصومی میں بیان کی گئی ہے۔ اس کتاب کے قدیم ہونے اور صداقت کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس کا ایک باب سندھ پر عربوں کی فتح، سچ نامہ کا اختصار ہے ۳۳۔ اس میں بیان کی گئی کہانی کچھ یوں ہے:

اسی وقت خلیفہ ولید کی طرف سے ایک خط آیا، جس کے نتیجے میں (وجہ) الور پر قبضہ کرنے کے بعد قیدیوں کو جن میں راجا داہر کی دو بیٹیاں بھی ہیں، محمد بن علی طہمان ہمدانی کی نگرانی میں حبشی غلاموں کے ساتھ دارالحکومت کو روانہ کیا۔ ایک رات

خلیفہ نے ان دونوں لڑکیوں کو اپنے حرم میں بلوایا اور ملازموں کو حکم دیا کہ وہ ان لڑکیوں کا ہر طرح سے خیال رکھیں اور جب ان کی سفر کی تھکاوٹ دور ہو جائے تو انھیں پیش کریں۔ دو مہینہ بعد خلیفہ نے ان دونوں کو پیش کرنے کا حکم دیا۔ جب خلیفہ نے انھیں دیکھا تو وہ ان کے حسن و جمال سے مسحور ہو گیا۔ خلیفہ نے ان سے ان کا نام پوچھا ایک نے کہا اس کا نام ”پرل دیوی“ ہے، دوسری نے کہا اس کا نام ”سورج دیوی“ ہے۔ خلیفہ نے حاضرین کو حکم دیا کہ ان میں ایک کو وہیں چھوڑ دیں۔ پھر اس لڑکی نے کہا کہ:

”میں خلیفہ کے لیے موزوں نہیں ہوں کیونکہ محمد بن قاسم نے ہمیں خلیفہ کے پاس بھیجنے سے پہلے ہم دونوں کی بے حرمتی کی تھی۔“ جب یہ بات مترجم کے ذریعہ خلیفہ کو بیان کی گئی تو خلیفہ غصہ اور حسد کی آگ میں جل اٹھا۔ اور حکم دیا کہ اس بے عزتی کی سزا کے طور پر محمد بن قاسم کو تیل (Ox) کی کچی کھال میں سی کر اس کے پاس دارالحکومت بھیجا جائے۔ اس حکم کو نافذ کرنے کے لیے خلیفہ نے اپنے ہاتھ سے خط کے حاشیہ میں کچھ دھمکی آمیز الفاظ لکھے: ”محمد بن قاسم جہاں کہیں بھی ہو جب یہ حکم اس کے پاس پہنچے وہ دارالخلافہ حاضر ہو اور اس حکم سے پیچھے نہ ہٹے۔“

جب محمد بن قاسم کو یہ احکام ملے تو وہ اس وقت ادھافر (Udhapur) میں تھا ۳۴۔ اس نے افسر کو حکم دیا کہ وہ اس شاہی احکام کو نافذ کرے، جس کے مطابق محمد بن قاسم کو کچی کھال میں سی دیا گیا۔ تین دن کے بعد اس کی روح پرواز کر گئی۔ افسر نے اس کی لاش کو ایک صندوق میں رکھا اور دارالحکومت لے آیا۔

جب وہ دمشق پہنچا تو دربار عام والے دن صندوق کو خلیفہ کے سامنے پیش کیا گیا۔ خلیفہ نے دریافت کیا کہ کیا محمد بن قاسم زندہ ہے۔ افسر نے جواب دیا کہ اس کو کھال میں سینے کے بعد ہی تین روز میں اس کی موت ہو گئی۔

اس کے بعد خلیفہ نے حکم دیا کہ اس صندوق کو حرم میں لے جایا جائے اور میری موجودگی میں کھولا جائے۔ اس کے بعد خلیفہ نے راجا دھار کی بیٹیوں کو بلوایا اور کہا ”آؤ اور دیکھو میرے حکم کتنے اعلیٰ ہیں۔“ محمد بن قاسم کو دیکھو، وہ دونوں لڑکیاں آگے بڑھیں اور قاسم کو پہچان لیا اور ہاتھ اٹھا کر خلیفہ کو سلام کیا اور خلیفہ کی تعریف کی۔ انھوں نے پھر کہا عظیم انصاف کرنے والے بادشاہوں کو سنگین معاملات میں جلد بازی نہیں کرنی چاہیے اور نہ ہی دوستوں اور دشمنوں کی بات پر بنا تفتیش کے فوری کارروائی کرنی چاہیے۔

جب خلیفہ نے دریافت کیا کہ ان کی اس بات کا کیا مطلب ہے، تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم نے محمد بن قاسم پر یہ الزام ان سے دشمنی کی وجہ سے لگایا تھا، کیونکہ اس نے ہمارے والد کو قتل کیا تھا اور اس کی وجہ سے ہمارے گھر سے دولت و سلطنت چلی گئی۔ ہم پردیس میں قیدی بن کر آئے۔ بادشاہ نے غصہ میں آکر ہماری باتوں پر غور و فکر نہیں کیا ہمارے بچے اور جھوٹ میں فرق نہیں کیا اور اپنا نہایت سخت حکم جاری کر دیا۔

سچ یہ ہے کہ یہ شخص ہمارے لیے باپ یا بھائی کی طرح تھا، اس نے کبھی ہماری بے حرمتی نہیں کی۔ ہمارا مقصد صرف اپنے باپ کا بدلہ لینا تھا، اس لیے ہم نے یہ الزام لگایا ہماری خواہش پوری ہو گئی، لیکن بادشاہ کے انصاف میں سخت ناکامی ہوئی۔ خلیفہ نے جب یہ سنا تو وہ بہت دیر تک افسوس کرتا رہا، لیکن غصہ کی آگ اس کے سینے میں بھڑک اٹھی، اور اس نے حکم دیا

کہ دونوں لڑکیوں کو گھوڑوں کی دُموں سے باندھ دیا جائے اور شہر کے چاروں طرف گھسیٹنے کے بعد دجلہ (Tigri) میں پھینک دیا جائے۔ محمد بن قاسم کو دمشق میں دُفن کیا گیا۔ اس کی موت کے دو سال کے بعد ہندوستانیوں نے بغاوت کر دی اور صرف دیہل پور (Debalpur) سے لے کر نمکین سمندر (Salt sea) تک کا ملک خلیفہ کے زیر تسلط رہا۔ ۳۵

**عبارت کا تنقیدی جائزہ:**

اوپر دی گئی عبارت اور ساتھ ہی ساتھ چچ نامہ میں مذکور عبارت کا مطالعہ بتاتا ہے کہ کہانی کا اصل موضوع ایک ہی ہے۔ دونوں بیانیے خلیفہ ولید بن عبدالملک کو محمد بن قاسم کی برطرفی اور موت کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ دونوں لڑکیوں کے الزامات کو دہراتے ہیں دونوں خلیفہ پر سچائی تلاش کرنے میں ناکامی کا الزام لگاتے ہیں۔ دونوں خلیفہ کو غیر اخلاقی آدمی کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ دونوں کا کہنا ہے کہ لڑکیوں نے محمد بن قاسم کی موت اور اس طرح اپنے خاندان کی بربادی کا بدلہ لینے کے لیے اس چال کا سہارا لیا۔ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ محمد بن قاسم نے خلیفہ حکم کی اندھی اطاعت میں اپنے آپ کو گائے کی کھال میں سلوایا اور اس پر عقل کی کمی کا الزام لگایا اور دونوں بیان کرتے ہیں کہ اسے ادھافر (Udhafar) میں سخت احکام موصول ہوئے لیکن تفصیلات بالکل مختلف ہیں اور تضادات سے بھرے ہوئے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ”تاریخ معصومی“ کی کہانی چچ نامہ میں دی گئی کہانی پر مبنی ہے کہ لڑکیوں کو ان کے والد داہر (Dahir) کی وفات اور راور (Rawar) کے قبضے کے بعد دارالحکومت بھیج دیا گیا تھا، لیکن میر معصوم کا کہنا ہے کہ انھیں الور (Alwar) کی فتح کے بعد بھیجا گیا تھا، جبکہ پہلی تصنیف چچ نامہ (Chachnama) کا مصنف ہمیں بتاتا ہے کہ لڑکیوں کو حبشی غلاموں کی نگرانی میں خلیفہ کے پاس بھیجا گیا تھا لیکن بعد کے مصنف نے اس افسر کا نام محمد بتایا ہے، جس کی تحویل میں انھیں دارالحکومت بھیجا گیا تھا۔ جبکہ پہلے مصنف کا کہنا ہے کہ خلیفہ نے لڑکیوں کو اپنے حرم میں بھیجنے کے چند دن بعد دیکھا تھا۔ دونوں مصنفین نے خلیفہ کو اسلامی اخلاقیات اور عدل سے عاری دکھایا ہے، لیکن اس سلسلہ میں میر معصوم (Mir Masum) زیادہ محتاط ہے اور اس نے تمام واقعات کو کم ناخوشگوار انداز میں پیش کیا ہے۔

چچ نامہ (Chachnama) کے مطابق خلیفہ نے اپنے ہاتھ سے محمد بن قاسم کے خلاف احکام لکھے لیکن میر معصوم کا کہنا ہے کہ اس نے اپنے ہاتھ سے خط کے حاشیہ میں کچھ دھمکی آمیز الفاظ لکھے۔ جہاں تک لڑکیوں کو دغا بازی کی سزا کا تعلق ہے، چچ نامہ کے مصنف کا کہنا ہے کہ وہ دیواروں کے درمیان چن دی گئی تھیں اور تاریخ معصومی کا کہنا ہے کہ انھیں گھوڑوں کی دُموں سے باندھ کر شہر بھر میں گھسیٹا گیا اور پھر دجلہ (Tigris) میں پھینک دیا گیا۔

اس مختلف تفصیلات میں محمد معصوم کا ماخذ (Source) کیا ہے، ہمیں نہیں معلوم تو یہ ظاہر ہے کہ اس کتاب میں بیان کی گئی کہانی پر بھی بھروسہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ درحقیقت اپنے بنیادی ماخذ سے زیادہ مشکوک اور سوالات سے بھری ہے۔

### فتوح البلدان کی کہانی:

آئیے اب ہم ایک بالکل مختلف بیانیہ کی طرف آتے ہیں، جو فتوح البلدان میں دیا گیا ہے۔ جو اس طرح ہے:

”اسی دوران ولید بن عبدالملک کے بیٹے کا انتقال ہو گیا اور اس کا بھائی سلیمان اس کا جانشین بنا، جس نے عبدالرحمن کے بیٹے صالح کو عراق کا خراج وصول کرنے کے لیے مقرر کیا۔ یزید ولد ابوکبشہ السکسی (Abu Kabsha Al saksaki) کو سندھ کا گورنر بنایا گیا اور محمد بن قاسم کو معاویہ بن مخلب (Muawiya bin Muhallab) کے ساتھ قیدی بنا کر واپس بھیج دیا گیا۔

اہل ہند محمد بن قاسم کے لیے روتے تھے اور کیرج (Kiraj) میں ان کی شبیہ کو محفوظ رکھتے تھے۔ اسے صالح نے واصلت (Wasit) میں قید کیا تھا۔ صالح نے اسے ابو عقیل کے خاندان کے دیگر افراد کے ساتھ بہت تشدد کیا۔ یہاں تک کہ اس کا انتقال ہو گیا، کیونکہ حجاج (محمد کا چچا) نے صالح کے بھائی آدم کو قتل کر دیا تھا، جو خارجیوں کے مسلک کا دعویٰ کرتا تھا۔“ ۳۶

### فتوح البلدان کا قدیم ہونا:

پہلے چند الفاظ ”فتوح البلدان“ کے قدیم ہونے اور صداقت کے بارے میں جس میں اوپر ذکر کیے گئے اقتباسات موجود ہیں، یہ تسلیم شدہ عربی تاریخوں میں سے ایک ہے جو ہم تک پہنچی ہے۔ اس کے مصنف احمد بن یحییٰ ابن جبر نے ابو جعفر اور ابوالحسن کی کنیت رکھی ہے۔ البلاذری یا ملکہ Malacca ایک نشہ آور شے کی لت کی وجہ سے وہ البلاذری (Baludhauri) کے نام سے بھی مشہور ہے، اس کا زمانہ ۹ ویں صدی عیسوی کا ہے۔ اس کا انتقال ۲۷۹ ہجری/۸۹۲ عیسوی میں ہوا۔ اور وہ اپنے پیچھے فتوح البلدان کے بہت سارے نسخے چھوڑ گیا۔ مشہور مورخ طبری (Tabri) نے بہت کچھ معلومات جو اس مصنف نے دی ہیں چھوڑ دی ہیں، جبکہ فتوح البلدان کے مصنف نے انھیں درج کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے طبری کا زمانہ اس کے بعد کا ہے ایسا لگتا ہے کہ فتوح البلدان کا مصنف سچ نامہ کے مصنف کا ہم عصر تھا۔ حالانکہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ ایک دوسرے کو جانتے تھے، البلاذری نے المعتمد باللہ کے دور حکومت کے اختتام تک کے واقعات کی تاریخ کو بیان کیا ہے۔

واقدی (Waqidi) جنھوں نے کتاب الفتح (Book of Congnests) لکھی جس میں سے ایک فتح سندھ بھی تھی، جس کے بارے میں ڈاکٹر اسپرنگر (Dr. Sprenger) نے بتایا کہ اس کتاب کو النویری نے اپنی کتاب کے ورق نمبر ۱۰۳ میں Lyeden کے قلمی نسخہ میں درج کیا ہے، جسے انھوں نے خود دیکھا ہے۔

اس کی دوسری فتوح کی نقلیں کافی عام ہیں لیکن فتوح السندھ بہت خاص اور اہم ہے۔

الحسین ابن یزید السمرانی ہندوستانی تاریخ کے ایک اور مورخ ہیں جن کا حوالہ النویری (Al-Nuwairi) نے ورق نمبر ۷۵ میں دیا ہے، ہمیں سندھ پر حملوں کے بارے میں کچھ دوسرے مصنفین بھی ملتے ہیں، جن کے حوالے عرب کی فتوحات کے ابتدائی دور میں موجود ہے۔ ۳۷

### صداقت:

کتاب فتوح البلدان کی صداقت بھی غیر مشتبہ ہے، البلاذری سے بظاہر سندھ کو ذاتی طور پر نہیں دیکھا پھر بھی اس کا

بیانیہ دوسرے معتبر مصنفین کے ماخذ پر مبنی ہے، جن کا وہ اکثر حوالہ دیتا ہے۔ البلاذری اور ابوالحسن علی بن محمد المدائنی جن کی کتاب المغازی والسیر ہے، کی آپس میں ملاقات تھی اور زبانی بات چیت بھی۔ اس کتاب میں خراسان اور سندھ کے خلاف مسلمانوں اور ان کی مہمات کا بیان ہے۔ منصور بن حاتم سندھی تاریخ کے ایک اور مصنف ہیں، جن کے ساتھ البلاذری کا ذاتی تعلق ہے۔ البلاذری نے ابن الکلی (Ibnul Kalbi) کو بھی مستند عالم کے طور پر نقل کیا ہے۔ انھوں نے بہت سی کتابیں اور ترجمے کیے۔ اس کے علاوہ ایک اچھے شاعر بھی تھے۔

ابن الکلی کا ابن حوقل المسودی اور دوسرے قدیم جغرافیہ دانوں نے کثرت سے حوالے دیے ہیں، لیکن ان کے تاریخی کام کا حوالہ اکثر نہیں دیا جاتا۔ قدامہ ابن جعفر جو تیسری صدی ہجری کے آخر میں بغداد کے ایک مصنف ہیں، نے بھی اس رومانی قصہ کا ذکر کیا ہے ۳۸ اور ابن اثیر نے ۸۹-۹۵ ہجری کے دوران اس قصہ کا ذکر کیا ہے۔  
تفہیم:

فتوح البلدان میں جو کہانی بیان کی گئی ہے وہ بہت سادہ ہے اور اس میں ان تمام رومانی عناصر کو شامل نہیں کیا ہے جو بیچ نامہ اور تاریخ معصومی کے بیانات پر مبنی ہیں۔

میرے پاس ان کے خلاف کوئی منفی تنقید نہیں ہے۔ اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کافی شواہد موجود ہیں کہ محمد بن قاسم کے چچا حجاج نے ولید کے بیٹے عبدالرحمن کی حمایت اس کے چچا سلیمان (ولید کا بھائی) کے خلاف کی تھی اور لوگوں کی ایک بڑی تعداد کو پھانسی اور قید کیا اور اس طرح ہر جگہ اپنے خلاف دشمنی کو ہوا دی۔

جب سلیمان ۹۴ ہجری (715 AD) میں خلیفہ ہوا تو اس نے ان تمام لوگوں سے انتقام لیا، جنہوں نے اس کے والد کے معاہدہ کی مخالفت کی تھی، جس میں اس کے رشتہ دار اور دوست بھی شامل تھے اور اس معاہدہ کے مطابق اس کو اپنے بھائی (ولید) کے بعد جانشین ہونا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حجاج سلیمان کی جانشینی سے چھ ماہ قبل ہی فوت ہو گیا تھا ۳۹۔ اس لیے اس کے انتقام سے بچ گیا تھا، لیکن سلیمان کے دوستوں اور رشتہ داروں کو اس کی حمایت نہ کرنے بھاری قیمت چکانی پڑی۔ سلیمان کی حکومت میں حجاج کے دشمن آزاد اور خوشحال تھے۔ محمد بن قاسم کو سندھ سے واپس بلا لیا گیا اور اس کی جگہ خلیفہ کے خاص لوگوں کو رکھا گیا۔ صالح، عراق کا نیا مقرر کردہ گورنر تھا جس کی حجاج سے شدید دشمنی تھی، کیونکہ حجاج نے اس کے بھائی آدم کو بدعت کے الزام میں قتل کر دیا تھا، اس نے قاسم سے اپنے بھائی کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے (Wasit) کے ایک قید خانہ میں قید کر دیا اور اس کے تمام خاندان کو تشدد کا نشانہ بنایا۔ ۴۰

مذکورہ بالا واقعہ کی تصدیق تمام معاصر مورخین کرتے ہیں ۴۱۔ یہ تضادات اور متضاد بیانات سے پاک ہے اور اس وجہ سے مخالف نظریات سے زیادہ استدلال کی اپیل رکھتا ہے۔ سلیمان کا عروج محمد بن قاسم ۴۲ کے افسوس ناک انجام کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے اور اس وجہ سے یہ فتوح البلدان میں دیے گئے درج بیان کی درستگی کے بارے میں یقیناً تصدیق کرتا ہے۔

حواشی:

(۱) سابقہ دنوں میں امام الدین محمد بن قاسم نے اودھافر میں اپنی فوج کو فتوح کے راجہ کی ہر چند کے خلاف جوش دلایا تھا۔

- (الیٹ اورڈاؤن، جلد اول، ص: ۹-۲۰۸)
- (۲) یہ لفظ مختلف جہے کے ساتھ کچھ اس طرح ہے: اودھالیور، اودھاپر، اودھافر (Chachnama, Qilich Beg Trans, P-192)
- Reverty نے اس جگہ کو Udaipur ادیپور سے نشاندہی کی ہے، جو کہ گھگر (Ghaghar) کے پاس الوانا (Alwana) سے ۱۴ میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔ Haig نے بھی Cambridge Economic History of India p-7 III میں اسی نے جگہ کو مانا ہے۔
- میر معصوم نے اس کو دیپال پور (Depalpur) سے نشاندہی کی ہے۔ لیکن اس کی یہ واقفیت غیر اہم ہے۔ اقتباس کو پڑھنے کے بعد بھی میں بالکل ٹھیک جگہ کا تعین نہ کر سکا۔
- (۳) اس نام کی وجہ سے مغالطہ میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ اسی نام سے ایک شہر شمالی ہندوستان میں بھی ہے۔ (الیٹ اورڈاؤن، جلد اول، ص: ۲۰۷) اس مضمون پر علمی بحث کے لیے سلیمان ندوی کا مضمون شائع اسلامک کلچر ۱۹۴۳ء کا شمارہ دیکھیں۔
- یہ اس نام سے مختلف ہے جو اس نے اپنے آپ کو دیا تھا، جب پہلی بار پوچھا گیا تھا۔ (الیٹ اورڈاؤن، جلد اول، ص: ۲۱۰)
- (۵) الیٹ اورڈاؤن، ص: ۲۱۱-۲۰۹
- (۶) اس اقتباس میں دی گئی انفارمیشن کے لیے میں سر Henry Elliot کا شکر گزار ہوں۔ (الیٹ اورڈاؤن، جلد اول، ص: ۱۳۱)
- (۷) الیٹ اورڈاؤن ص: ۱۳۱۔ وہ پہلے نصیر الدین قباچہ کا وزیر تھا اور بعد کو سلطان التمش کے دور حکومت شہزادہ رکن الدین فیروز کے وزیر کے طور پر اپنی خدمات انجام دیں۔ اس کے بعد بدایوں کا گورنر مقرر ہوا۔ طبقات ناصری ص: ۷۳-۷۲ اور ۸۲-۸۱
- (الیٹ اورڈاؤن، جلد اول، ص: ۳۳۰-۳۲۵)
- (۸) ایضاً، جلد اول، ص: ۱۳۲
- (۹) ایضاً، ص: ۱۳۶
- (۱۰) اس کا پورا نام ابو جعفر بن جریر بن یزید الطبری ہے۔
- (۱۱) الیٹ اورڈاؤن، ص: ۳۵-۱۳۴
- (۱۳) ایضاً، ص: ۱۳۶
- (۱۳) اس مقالہ کا موضوع
- (۱۴) جیسا کہ پیش گوئی میں کہا گیا تھا کہ راجہ داہر کی بہن کا شوہر ہند اور سندھ کا بادشاہ ہوگا یہی وجہ ہے کہ داہر نے اپنی بہن سے شادی کر لی۔ (الیٹ اورڈاؤن، جلد اول ص: ۱۵۴) (Studies in Indo Muslim History p-82-83)
- (۱۵) معاویہ اول کے ملازموں نے محمد ابن ابی بکر (مصر کا گورنر) کی لاش کو گدھے کی کھال میں لپیٹ کر دونوں کو آگ میں جلا کر راکھ کر دیا تھا یہ واقعہ عربوں کی سندھ کی فتح سے پہلے کا ہے۔
- (دیکھیں الیٹ اورڈاؤن، جلد اول ص: ۴۳۹، طبری ص: ۵۹۲، ابن خلدون (اردو) جلد ۱۱، ص: ۳۹۲ اور روضۃ الصفا، ۱۱، ص: ۳۱۲)

(۱۶) ٹھیک اسی طرح کارویہ خلیفہ سلیمان نے اسپین کے گورنر موسیٰ کے ساتھ کیا جبکہ وہ مکہ میں غربت کی زندگی گزار رہا تھا، اس کا بیٹا قرطبہ میں مقیم تھا، جس کا سر قلم کر کے اس کے قدموں میں ڈال دیا اور اس ظالم کے قاصد نے اس مایوسی اور اذیت کے درمیان طعنہ بھی دیا۔ (Gibbon Chap- LI) اسی طرح کے واقعات سانحہ کربلا سے متعلق کسی بھی عربی مآخذ میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۱۷) جیسا کہ اوپر آچکا ہے

(۱۸) ایٹ اور ڈاؤن، جلد اول ص ۲۰۸

(۱۹) ایضاً، ص ۲۰۹

(۲۰) ایضاً، ص ۱۷۰

(۲۱) جیسا کہ اوپر آچکا ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضرور کی جاسکتی ہے کہ بیچ نامہ کے واقعات کی ترتیب بے ضابطہ اور متضاد ہے۔ ۱۰/رمضان ۹۳ ہجری (۲۰/جون ۷۱۲ء) کو پیر (Monday) تھا۔

(۲۲) یہاں اس بات کی نشاندہی کی جاسکتی ہے کہ چچ نامہ کی تاریخ مایوس کن طور سے ناپائدار اور نامناسب ہے۔ ۹۳ ہجری رمضان المبارک کی دسویں تاریخ سوموار تھی (۲۰/جون ۷۱۲ء) اسی سن تاریخ ۹۲ ہجری کی اسی تاریخ کو بدھ تھا (۷/جولائی، جمعرات، دسویں رمضان صحیح تاریخ کا اشارہ ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دہرہ ۱۰/رمضان ۹۳ ہجری بروز جمعرات راور کے قلعہ میں مارا گیا۔ اس کے بعد امام الدین محمد بن قاسم کو راور پر قبضہ کرنے میں کچھ وقت لگا اور دھلیلا (Dhlila) اور بگھرور (Baghror) کے دونوں قلعے کی فتح میں بھی انہیں دو دو مہینے لگے۔ لیکن ہمیں یہ بتایا گیا (E & D, I, 177) کہ برہمن آباد کا محاصرہ رجب ۹۳ ہجری میں کیا گیا اور یہ ۶ ماہ بعد ذالحجہ ۹۳ ہجری کی آخری تاریخ کو فتح ہوا۔ یہ سب واضح طور پر غلط اور غیر مربوط ہے۔ صحیح تاریخ کو معلوم کرنے کا واحد معیار یا طریقہ شاید ہفتے کے دنوں کا اطلاق ہے (S.I-M.H.93)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بن قاسم ۳ محرم ۹۴ ہجری جمعرات کو برہمن آباد سے روانہ ہوا۔ اب تیسرا محرم ۹۴ ہجری (712-10-9) اتوار تھا اور محرم ۹۵ رویت کی تیسری تاریخ ۲۸ ستمبر ۷۱۳ء کی مناسبت سے تھی جو جمعرات تھی۔ پھر اگر ہفتہ کا دن درست ہے تو صحیح سال ۹۵ ہجری ہونا چاہیے۔ امام الدین محمد کو سندھ سے واپس بلایا گیا اور جمادی الاول ۹۶ ہجری میں ولید کی موت کے بعد، موت کی سزا سنائی گئی۔ اور تیسری محرم ۹۵ ہجری بہت ممکن ہے کیونکہ الور، سکہ اور ملتان میں بعد میں ہونے والی کارروائیوں کے لیے اسے ۱۸ ماہ لگے تھے۔ (S.I- M.H. 96) اس سے واضح طور پر وقفہ میں ایک سال کا اضافہ ہو جائے گا اور اس طرح اس کے اور مرکزی حکام کے درمیان مزید رابطے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔

(۲۳) راور کے قلعہ کی بنیاد برہمناباد سے کچھ دوری پر بیچ نے رکھی تھی جو کہ وسطی سندھ میں مقیم ہے۔ (ایٹ اور ڈاؤن، جلد اول ص ۱۵۴) لیکن کچھ حوالے ہمیں اس تصنیف کے مختلف صفحات پر اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ قلعہ برہمناباد کے جنوب اور نیرون (Nirun) کے شمال میں کسی جگہ پر واقع تھا۔ (ایٹ اور ڈاؤن، صفحات ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷)

(۲۴) ایٹ اور ڈاؤن، جلد اول، صفحات ۷۳-۷۲

(۲۵) ایضاً، ص ۱۷۳

(۲۶) ایضاً، ص ۱۸۱



- (۲۷) ایضاً، ص ۱۷۷
- (۲۸) ایضاً، ص ۱۸۱/۱۹۲
- (۳۰) ایضاً
- (۳۱) ایضاً
- (۳۲) کچھ مخطوطات میں یہ کیراج لکھا ہوا ہے (الیٹ اور ڈاؤسن، جلد اول، ص ۱۸۹) اس جگہ کی نشاندہی کرنے میں میں قاصر رہا۔
- (۳۳) ایضاً، ص ۲۱۳
- (۳۴) ایضاً، ص ۲۱۰، یہاں پر یاد ہافر (Udhafar) لکھا ہے۔
- (۳۵) الیٹ اور ڈاؤسن، جلد اول، ص ۳۸-۲۳۷
- (۳۶) الیٹ اور ڈاؤسن، جلد اول، ص ۱۲۲
- (۳۷) ایضاً، صفحات ۱۵-۱۳۳
- (۳۸) قدامہ بن جعفر (۹۴۸-۸۷۳ء) البلاذری (۸۹۲-۸۲۰ء) کا شاگرد تھا، اور اس نے اپنی تصنیف کتاب الخراج میں ایک فصل فتوحات پردی قدامہ کی تصنیف کتاب الخراج میں یہ فصل شامل ہے جو استنبول میں محفوظ ہے یہ البلاذری اکونٹ کی لفظی نقل ہے۔ کچھ تلخیص کے ساتھ لہذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جو کچھ بھی قدامہ اور البلاذری نے اس موضوع پر لکھا ہے۔
- (۳۹) ایضاً، صفحات ۱۵-۱۱۴
- (۴۰) الیٹ اور ڈاؤسن، ص ۱۲۲، روضۃ الصفا، جلد سوم، ص ۱۰۶
- (۴۱) تاریخ طبری (فارسی) جلد ۴، ص ۶۹۷، روضۃ الصفا، جلد سوم، ص ۱۰۵
- (۴۲) ایضاً، ص ۶۹۶
- نوٹ:- یہ تحقیقی مقالہ اسلامک کلچر، جلد ۱۹، شمارہ جنوری ۱۹۴۴ء حیدرآباد سے شائع ہوا۔



ڈاکٹر محمد شعبان

پی ایچ ڈی، شعبہ فارسی  
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

### دورشا جہانی میں فارسی تاریخ نویسی: ایک اجمالی جائزہ

ہندوستان میں مغلوں کا عہد فارسی کی حکمرانی کا عہد شمار کیا جاتا ہے۔ گوکہ فارسی زبان کا رواج ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کے قیام سے قبل ہی ہو چکا تھا لیکن اسے اچھے سے پھلنے پھولنے، سنورنے اور نکھرنے کا موقع اس وقت ملا جب ہندوستان میں مغلیہ سلطنت نے اپنا پایہ اقتدار مستحکم کر لیا اور اسے سرکاری زبان ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ ہندوستان پر مغلیہ سلطنت کا تسلط آٹھ سو سال رہا۔ اس طویل مدت میں فارسی زبان کو خوب پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔ سرکاری فرامین و ارشادات سے لیکر تمام درباری معاملات و مسائل اسی زبان میں پیش کئے گئے۔ اس کے علاوہ مغلیہ سلطنت سے وابستہ علماء و فقہاء کی ایک بڑی جماعت نے ادب کی مختلف صنفوں کو اپنی ضبط تحریر میں لا کر اس زبان کی ادبی اہمیت میں مزید اضافہ کیا۔ ان تمام عوامل کے علاوہ مغلیہ بادشاہوں کے ذریعہ فارسی میں قیام سلطنت سے وابستہ حکایات اور اپنی حکمرانی کے قصے لکھنے اور لکھوانے کے عمل نے بھی ہندوستان میں فارسی زبان و ادب کے ارتقا میں نمایاں کردار ادا کیا۔ بابر اور جہانگیر ایسے مغلیہ سلطان تھے جنہوں نے حکومتی امور سے متعلق اپنی یادداشتوں کو نقل کیا جن کی تاریخی و ادبی اہمیت سے انکار کرنا مشکل ہے۔ سلاطین مغلیہ کے حکومتی حالات و واقعات کو قلمبند کرنے کی روایت اکبر کے دور میں آ کر اپنی معراج کو پہنچی، جب ابوالفضل نے "اکبر نامہ" لکھ کر اس سے متعلق تمام حالات و واقعات کو زندہ و جاوید بنا دیا۔ عہد مغلیہ کی فارسی تاریخ نہ صرف سوانح حیات، آپ بیتی، سرگزشت، روزنامہ پر ہی مخصوص رہی بلکہ اس دور میں بے شمار عام تاریخیں بھی لکھی گئیں جو دنیا بھر کی لائبریریوں میں موجود ہیں۔ اس کے علاوہ بے شمار دستاویزات، فرامین، سفرنامے، نجی خطوط، سندیں، کتبے، سکے ہیں جو اہم معلومات کے خزانے ہیں۔

شاہ جہاں، بابر، ہمایوں اور جہانگیر کی طرح کوئی علمی انہماک نہیں رکھتا تھا۔ اور نہ ہی اس نے کوئی علمی یادگار تصنیف یا رقعات کا مجموعہ چھوڑا ہے جس سے اس کی علمی قدر و منزلت کا اندازہ ہو سکے، باوجود اس کے کہ چند اشعار اور کچھ رقعات "عمل صالح" اور پادشاہ نامہ عبد الحمید لاہوری میں درج کئے گئے ہیں، لیکن اس کی ساری صلاحیتیں تاج محل، لال قلعہ دہلی، اور فنون لطیفہ کے لئے صرف ہوئیں۔ اس کے باوجود شاہ جہاں ایک تعلیم یافتہ شخص تھا اور علم و ادب سے گہری دلچسپی بھی رکھتا تھا۔ دربار کی علمی فضا اور اہل علم و سخن کے ساتھ بے مثال فیاضیاں اور زر پاشیاں اور داراشکوہ، جہاں آرا، مراد اور نگ زیب کی اعلیٰ تعلیم و تربیت اس کے علمی شوق کی گواہی دیتی ہیں۔

شاہ جہاں کو شعر و شاعری سے خاص دلچسپی تھی۔ اس نے اپنے دربار میں بڑے بڑے شاعروں کو دعوت دی۔ اس

کے دربار میں شاعروں کی جس قدر حوصلہ افزائی ہوئی اسے دیکھ کر دوسرے ممالک کے شعراء نے بھی ہندوستان کا رخ کیا اور دربار شاہ جہانی سے منسلک ہوئے۔

شاہ جہاں کا زمانہ ہندوستان کی خوشحالی کا زمانہ تھا اس دور میں ملکی فتوحات کے ساتھ ساتھ علمی اور تحقیقی انکشافات کی طرف توجہ کرنے کا بھرپور موقع ملا۔ چنانچہ باکمال ہنرمندوں نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور شاہ جہاں نے بھی ذاتی طور پر دلچسپی دکھائی اور ہندوستان کو علم و ہنر کا گہوارہ بنا دیا۔ اس نے اس قدر علماء کی قدر دانی اور سرپرستی کی کہ اکبر اور جہانگیر کو پیچھے چھوڑ دیا۔

عہد شاہ جہانی جہاں بہت ساری تاریخی یادگاروں اور مایہ ناز کارناموں کے لئے مشہور ہے وہیں فارسی تاریخ نگاری کے اعتبار سے بھی یہ ایک یادگار دور ہے۔ شاہ جہاں نے خود تاریخ نویسی کو بلندی تک پہنچانے کے لئے ٹھوس اقدامات اٹھائے۔ اور تاریخ نگاری کا ایک خاص شعبہ اپنے دربار میں قائم کیا اور اس کام کو انجام تک پہنچانے کے لئے مشہور مورخین اور صاحبان علم کو مقرر کیا اور انہیں دستور کے مطابق شاہی انعام و اکرام سے سرفراز کیا۔ شاہ جہاں نے مختلف زبانوں کی مشہور اور اہم تاریخی کتابوں کو فارسی زبان میں ترجمہ کرنے کے لئے شاہی فرمان جاری کیا۔ منشور تاریخ نویسی کے ساتھ ساتھ منظوم تاریخ نویسی کو بھی فروغ دیا۔ اور اس کام کے لئے سب سے پہلے ملک الشعراء کلیم ہمدانی کو منظوم ”بادشاہ نامہ“ لکھنے پر مقرر کیا (۱)۔ اس کے علاوہ قدسی مشہدی نے ”ظفر نامہ شاہ جہانی“ اور یحییٰ کاشی نے ”پادشاہ نامہ“ منظوم لکھا۔ اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ نویسی کو اس دور میں سب سے زیادہ ترقی حاصل ہوئی۔

شاہ جہاں نے اپنے دربار میں تاریخ نگاروں کو خوب جمع کیا۔ اور حکم دیا کہ ہمارے باپ اور دادا کے دور حکومت کی تاریخ جس طرح کتابوں میں محفوظ ہیں اسی طرح ہمارے دور کی بھی تاریخ لکھی جائے۔ اس لئے دیگر بادشاہوں کی طرح شاہ جہاں نے بھی اپنے عہد کی تاریخ نویسی کے لئے متعدد اہل قلم کی خدمات حاصل کی۔ ان میں سے چند معروف مورخوں کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

### مرزا جلال الدین طباطبائی

مرزا جلال الدین طباطبائی کا تعلق اصفہان سے تھا۔ ۱۶۳۲ء میں وہ اصفہان سے ہندوستان آئے۔ اس وقت عہد مغلیہ کے پانچویں پادشاہ شاہ جہاں کا دور اپنے شباب پر تھا۔ شاہ جہاں نے جب ان کی شہرت سنی تو جلال الدین طباطبائی کو درباری مورخوں میں شمار کر لیا۔ خود جلال الدین نے تاریخ لکھنے کا کام شروع کر دیا۔ اور ابھی پانچ سال کی تاریخ لکھ پایا تھا کہ دشمنوں نے اس کے خلاف سازش کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کو اس خدمت سے محروم کر دیا گیا اور جو تاریخ وہ ”پادشاہ نامہ“ کے نام سے لکھ رہا تھا پورا نہ کر سکا۔ اس تاریخ میں شاہ جہاں کی شاندار فتح کا حال بیان کیا گیا ہے۔ اس کو لکھنے میں اس نے جو کمال کیا ہے وہ یہ کہ ایک ہی واقع کی تحریر میں چھ قسم کا طرز اختیار کیا ہے (۲)۔ نثر نگاری، انشاء پردازی اور مراسلہ نگاری میں ایسی عمدہ طرز نکالی ہے کہ عبارت میں جان ڈال دیتا ہے۔ اگر یہ تصنیف پوری ہو جاتی تو ایک یادگار چیز بنتی اور اس کی عبارت سے انشاء پردازی کو زینت حاصل ہوتی۔ طباطبائی نے اپنی کتاب ۱۶۴۰ء میں مکمل کی۔

## محمد امین قزوینی

محمد امین قزوینی ایران کے مشہور شہر قزوین (۳) میں پیدا ہوئے۔ تعلیم و تربیت حاصل کرنے کے بعد ہندوستان کا رخ کیا۔ اس وقت ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا دور اپنے شباب کے آخری مرحلے پر تھا۔ اس کے ہندوستان آنے کو لے کر مورخوں میں بہت اختلاف ہے لیکن خود امین قزوینی کے مطابق جب دکن میں ۱۶۳۰ء میں قحط سالی کا دور تھا تو وہ دکن میں ہی موجود تھے۔ ان کا پورا نام مرزا محمد امین بن ابوالحسن قزوینی تھا (۴)۔ انہوں نے ہندوستان کے مغل بادشاہ شاہ جہاں کے دربار میں ملازمت حاصل کی۔ لیکن شاہ جہاں کی حکومت میں شامل ہونے سے پہلے افضل خان سے قزوینی کو دی لگاؤ تھا اور ۱۶۳۳-۳۴ء میں جب شہنشاہ شاہ جہاں کشمیر کے دورے پر تھا تو قزوینی بھی افضل خان کے ہمراہیوں میں تھے۔ (۵)

امین قزوینی دربار شاہ جہاںی میں منشی کے عہدہ پر فائز تھا۔ لیکن جب قزوینی نے اپنی تصنیف ”بندیلہ کی جنگ کے حالات“ لکھ کر بادشاہ شاہ جہاں کے سامنے پیش کیا تو شاہ جہاں اس کی لیاقت سے اتنا خوش ہوا کہ اس کو اپنے دربار کا سرکاری مؤرخ بنا دیا۔ اور قزوینی سے فرمائش کی کہ وہ اس کی پیدائش سے موجودہ عہد تک کی ایک مفصل تاریخ لکھے چنانچہ قزوینی نے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے ”پادشاہ نامہ“ کے نام سے کتاب لکھی جس میں دور شاہ جہاںی کے ابتدائی دس سال کے احوال قلمبند کئے دوسرے دس سال کی تاریخ لکھنا چاہتا تھا لیکن کسی سبب سے پورا نہ کر سکا۔ خود قزوینی کے مطابق بادشاہ نے یہ حکم تخت نشینی کے آٹھویں سال دیا تھا۔ اور ابھی شاہ جہاں کے دور حکومت کے ابتدائی دس سال کی تاریخ مکمل ہی کر پایا تھا کہ اپنے مخالفوں کی حسد کا شکار ہو گیا اور عہدہ پر زیادہ دنوں تک نہ رہ سکا اور اس نے اپنے عہدہ سے استعفیٰ دے دیا (۶)

مصنف کتاب کی ابتداء ایک مقدمہ سے کرتا ہے، مقدمہ میں شاہ جہاں کی ولادت کا بیان خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے اور نسب نامہ جہانگیر سے امیر تیمور تک کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد اصل تاریخ کا آغاز کرتے ہوئے دس سال کے واقعات کو قلمبند کیا ہے۔ آخر میں مشاہیر عہد کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

کتاب کے مقدمہ میں مصنف نے اس کتاب کا نام ”پادشاہ نامہ“ ہی رکھا لیکن شاہ جہاں کے دور کی بہت سی دوسری تاریخ کی کتابوں کی طرح اسے شاہ جہاں نامہ سے موسوم کیا ہے اور کہیں کہیں اسے بالخصوص ”تاریخ شاہ جہاں دہ سالہ“ بھی کہا جاتا ہے (۷)۔ مصنف نے خود اس کتاب کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے اس کتاب میں بادشاہ کی ولادت سے ابتدائی دور کے دس سال کی تاریخ کے علاوہ فضلاء، مصنف، طبیب اور شعراء کے حالات بیان کئے ہیں۔ اسی میں اس نے یہ بھی اظہار خیال کیا ہے کہ وہ چاہتا تھا کہ دور شاہ جہاںی پر دوسری جلد بھی لکھے لیکن اس کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکی۔

امین قزوینی کی یہ تاریخ شاہ جہاں کے دور کی تاریخی کتابوں میں اہمیت کی حامل ہے۔ اکثر مورخین نے ان ہی کے طرز اور ترتیب کا لحاظ رکھتے ہوئے شاہ جہاں اور اس کے دور حکومت پر تاریخی کتابیں لکھنے کی کوشش کی ہیں۔

عبدالحمید لاہوری

عہد شاہ جہاںی کے مشہور مورخوں میں مرزا امین قزوینی کے بعد جو نام آتا ہے وہ عبدالحمید لاہوری کا ہے۔ اس کی پیدائش لاہور میں ہوئی۔ تعلیم و تربیت کا سلسلہ لاہور میں ہی پورا کیا۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد پٹنہ میں سرکاری ملازمت اختیار

کر لی لیکن شاہ جہاں کو جب اس کی علمی صلاحیت کا پتہ چلا تو وہ عبدالحمید لاہوری کو پٹنہ سے آگرہ بلوالیا۔ عبدالحمید لاہوری سرکاری ملازمت سے سبک دوش ہو کر دربار شاہ جہانی میں حاضر ہوا۔ بادشاہ کی خواہش تھی کہ ایک ایسا مورخ ملے جو اس دور کی تاریخ مکمل کرے۔ لہذا بادشاہ نے عبدالحمید لاہوری کو اس کام کے لئے مامور کر دیا۔ لاہوری عہد شاہ جہانی کا وہ مورخ تھا جس نے اپنے پادشاہ نامہ کے ذریعے شاہ جہاں کی امیدوں پر کھرا اتر اور اس کی خواہش کو پورا کیا۔ لاہوری نے یہ کام شاہ جہاں کے دور حکومت کے بارہویں سال شروع کیا۔ محمد وارث کے مطابق لاہوری نے یہ کام ۱۶۴۸ء میں مکمل کیا اور ۳۰ اگست ۱۶۵۴ء میں اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے چلا گیا (۸)۔

شاہ جہاں کے عہد میں جتنی بھی تاریخی کتابیں لکھی گئی ان تمام کتابوں میں لاہوری کے پادشاہ نامہ کا ایک الگ ہی مقام ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ لاہوری نے اس کام کو عہد شاہ جہانی کے سولہویں سال یعنی ۱۶۴۳ء میں شروع کیا۔ دربار شاہ جہانی کا تیسرا مورخ ہونے کے باوجود شاہ جہاں کے معیار پر کھرا اتر۔ عبدالحمید لاہوری نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ شاہ جہاں بادشاہ اپنے عہد کی تاریخ ابوالفضل کے ”اکبر نامہ“ کے انداز پر لکھوانا چاہتا تھا۔ عبدالحمید لاہوری خود بھی ابوالفضل کے طرز اور انداز بیان کو پسند کرتے تھے۔ بناری پرشاد سکسینہ لکھتے ہیں کہ:

”مصنف نے ابتدا میں ابوالفضل کا اسلوب بیان اختیار کیا لیکن بعد میں ترک کر دیا“ (۹)۔

یہ کتاب شاہ جہاں کی بیس سالہ عہد حکومت کی تاریخ ہے جسے لاہوری نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ہر باب دس دس سالہ تاریخ پر مشتمل ہے۔ اپنی خراب صحت اور کمزوری کی وجہ سے اس کتاب کی نظر ثانی خود نہیں کر پایا ”تذکرہ مورخین“ میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کتاب کی نظر ثانی کے کام کو علامہ سعد اللہ خان نے بخوبی انجام دیا (۱۰)۔ لاہوری نے اپنی اس تصنیف میں اپنی محنت و مشقت اور طرز بیان کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً کنڈلی کی تفصیل، ان کے آباؤ اجداد کی مختصر تاریخ جس کی ابتداء تیمور لنگ سے ہوتی ہے، اس کے علاوہ شاہی خاندان کے شہزادوں کا شمار، دربار کی عظیم شخصیات ان کے عہدے کے اعتبار سے منصب، پانچ ہزار سے نو ہزار تک کے گھوڑوں کا ذکر اور عہد شاہ جہانی کے مشہور شعراء، اطباء، علماء اور مشائخ کا ذکر بہت خوبصورت انداز میں کیا گیا ہے۔

### محمد وارث

عبدالحمید لاہوری کے شاگرد اور معاون تاریخ نویس محمد وارث نے جوشاہی دفتر خانہ سے منسلک اور واقعہ نویس تھا ان کو لاہوری کے ساتھ وہی نسبت ہے جو نسبت فاضل ادیب اور مورخ مولانا سید سلیمان ندوی کو علامہ شبلی کے ساتھ تھا (۱۱) پادشاہ نامہ کا تیسرا حصہ جو عبدالحمید لاہوری کے انتقال کی وجہ سے نامکمل تھا اس کو مکمل کیا۔ دور شاہ جہانی کے ۳۱ ویں سال سے ۳۰ ویں سال تک کی تاریخ محمد وارث نے قلمبندی اور نام ”پادشاہ نامہ“ رکھا۔ اس کتاب کے مکمل ہونے پر اس کی نظر ثانی سعد اللہ خان کرتے تھے لیکن ان کے انتقال کے بعد یہ کام علاء الملک فاضل خان نے پورا کیا۔ اس کام کو فاضل خان بڑے غور سے کرتے تھے اور آخر کار کچھ حصہ فاضل خان نے بھی لکھا۔ پادشاہ نامہ لکھنے کا طرز محمد وارث نے بھی اختیار کیا جو شاہ جہاں کے دور سے پہلے تاریخ نویس انجام دے رہے تھے۔

شاہ جہاں کے دور حکومت کا ۳۰ واں سال ۱۶ جنوری ۱۶۵۷ء کو مکمل ہوا اور اس کے بعد ۹ ماہ کی مدت میں بادشاہ نامہ کا تیسرا حصہ محمد وارث نے مکمل کر کے شاہی کتب خانے میں جمع کیا۔ محمد وارث کے بادشاہ نامہ کا طرز تحریر بھی عبدالحمید لاہوری کے بادشاہ نامہ کی طرح ہے۔ کافی طویل تاریخ اس نے بھی لکھی اور لاہوری کی طرح آخر میں علماء، طبیب اور شعراء کے حالات کو تفصیل سے بیان کیا۔ محمد صالح اپنی تصنیف عمل صالح میں محمد وارث کے بارے میں یوں بیان کرتا ہے کہ: ”نکتہ سنجی اور عبارت آرائی کا اسلوب شیخ عبدالحمید لاہوری سے سیکھا۔ اس کے انتقال کے بعد بادشاہ نامہ کا دفتر سوم لکھنے میں مشغول ہوا۔ انشاء پر دازی میں کمال حاصل کیا نہایت خوش باش، شگفتہ طبع اور پاکیزہ اطوار ہے۔ بذلہ سنجی، لطیفہ گوئی اور مصاحبت میں نظیر نہیں رکھتا۔“ (۱۳)۔

”بادشاہ نامہ“ وارث کو عہد شاہ جہانی کی مفصل تاریخ شمار کی جاتی ہے، جسے خود بادشاہ شاہ جہاں کے حکم پر تین جلدوں میں لکھی گئی ہے۔ جلد اول میں پہلے دور کے دس سالہ دور حکومت کے واقعات تخت نشینی (یعنی ۱۰۳۷ھ/۲۸-۱۶۲۷ء سے ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۸ء) تک مذکور ہے۔ دوسری جلد میں دوسرے دور کے دس سال کے واقعات (۱۰۴۷ھ/۱۶۳۸ء سے ۱۰۵۷ھ/۱۶۴۸ء) لکھے گئے ہیں۔ تیسرے دور کے دس سالہ تاریخ ۱۰۵۷ھ/۱۶۴۸ء سے ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۸ء تک تیسری جلد میں مرقوم ہے (۱۴)۔ لیکن پہلی دو جلدیں عبدالحمید لاہوری نے مکمل کیا۔ جس میں اس نے دور حکومت کے پہلے ۲۰ سال کی تاریخ کو تحریر کیا ہے لیکن بڑھاپے اور ضعف کی وجہ سے کتاب کی تیسری جلد کو پورا کرنے سے منع کر دیا۔ لہذا اس کام کو مکمل کرنے کے لئے لاہوری کے شاگرد محمد وارث کو بادشاہ نے مقرر کر دیا۔ لہذا وارث نے اس کام کو شروع کر دیا اور جہاں سے لاہوری نے چھوڑا تھا وہیں سے عہد شاہ جہانی کے تیسرے دور کو نہایت خوبصورت انداز میں بیان کیا۔ خاص کر جب وہ شاہ جہاں آباد کی عمارتوں کا ذکر کرتا ہے تو عبارت میں چار چاند لگا دیتا ہے۔ یہ بات بھی سچ ہے کہ وارث کا ”بادشاہ نامہ“ لاہوری کے بادشاہ نامہ کا تیسرا حصہ ہے۔ یہ بات سچ کے قریب اس لئے اور دکھائی دیتی ہے کہ جب عبدالحمید لاہوری کا انتقال ۱۶۵۴ء میں ہوا تو اس کے بعد ہی وارث نے ”بادشاہ نامہ“ لکھنا شروع کیا۔

اس کتاب کا طرز بیان بھی وہی ہے جو اس سے پہلے اس کے استاد عبدالحمید لاہوری نے استعمال کیا تھا۔ جب وارث نے اسے لکھ کر پورا کیا تو اس کی نظر ثانی عطاء الملک فاضل خان نے کیا۔

### محمد صادق خان

محمد صادق کا شمار عہد شاہ جہانی کے مشہور واقع نویسوں میں ہوتا ہے، کیونکہ جب شاہ جہاں ۱۰۲۲ھ میں رانا ساٹگا کے خلاف مہم کے لئے روانہ ہوا تو محمد صادق بھی وقائع نویس کی حیثیت سے اس کے ساتھ تھا۔ ان کو صادق خان کا خطاب بھی عطا ہوا تھا۔ شاہ جہاں کے تخت نشینی کے وقت صادق خان بخش مقرر ہوئے۔ ۲۰ جلوس میں انہیں داروغہ غسل خانہ کا عہدہ ملا۔ اس عہدہ پر فائز ہونے کے بعد زیادہ تر وہ بادشاہ شاہ جہاں کے ساتھ ہی رہے۔ اور ۲۲ جلوس میں وہ بادشاہ کے ساتھ کابل بھی گئے۔ اس طرح شاہی دربار میں رہتے ہوئے حکومت شاہ جہانی کے چھٹے سال ۹ ربیع الاول ۱۰۴۳ھ کو اس دنیا سے کوچ کر گئے۔

محمد صادق خان کی کتاب ”شاہ جہاں نامہ“ کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب میں محمد صادق نے شاہ جہاں کی تخت نشینی سے اس کی معزولی تک کی تاریخ کو قلم بند کیا ہے۔ اس کتاب کا ایک نسخہ برٹش میوزیم لائبریری میں موجود ہے (۱۵)۔ محمد صادق کا بظاہر کوئی تعلق شاہی دربار سے نہیں تھا لیکن اس کے باوجود بھی اس نے یہ تاریخ بڑے ہی واضح طرز پر لکھی ہے۔ بعض مورخ محمد صادق کی اس لئے بھی تعریف کرتے ہیں کیونکہ وہ بادشاہ کی تخت نشینی اور جنگ کے واقعات کا چشم دید گواہ تھا۔ اس کتاب میں عہد شاہ جہانی کے معروف اور برگزیدہ اشخاص کے احوال و کوائف مندرج ہیں۔ خانی خان نے بہت سے اقتباس اپنی منتخب الباب کو لکھنے کے لئے شاہ جہاں نامہ صادق خان سے لئے تھے۔

ڈاکٹر سکسینہ نے صادق خان کے ”شاہ جہاں نامہ“ کو بہت اہم تصنیف مانا ہے۔

صادق خان کے نام ایک اور کتاب منسوب کی جاتی ہے جس کا نام طبقات شاہ جہانی ہے۔ بنارس پر شاہ سکسینہ کے مطابق ”یہ ایک قسم کی بیاض ہے۔ کیونکہ اس میں تیمور کے زمانے سے شاہ جہاں کے ابتدائی عہد حکومت تک کے شعراء اور فلسفیوں کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ آخری حصہ میں مصنف نے اپنے ذاتی علم سے بہت واضح طور پر اپنے زمانے کے ان مشاہیر کا ذکر کیا ہے جن سے ان کو ملنے کا اتفاق ہوا۔ طبقات کے منتشر اندراجات سے ہندوستان کی ۱۷ویں صدی کے طریق تعلیم سے ہم کو واقفیت حاصل ہوتی ہے“ (۱۶)۔

طبقات شاہ جہانی کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے۔

#### محمد صالح کنہوہ

ہندوستان کے فارسی ادبیات کی تاریخ میں محمد صالح کنہوہ کا نام درخشاں ستارے کی مانند ہے۔ اس کا تعلق شاہ جہاں کے دربار سے تھا۔ اتنے بڑے مورخ ہونے کے بعد بھی ان کے حالات زندگی بعد کے مورخوں نے مرقوم نہیں کر پائے۔ خود مصنف کی کتاب عمل صالح میں بس اتنا لکھا ہے کہ:

”کمترین داعیان دولت ابد پیوند بود“ (۱۷)۔

شیخ عنایت اللہ مصنف بہار دانش اور مولانا ابوالبرکات کے حوالے سے جو اس کتاب کے آخر میں درج ہیں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ وہ لاہور میں پیدا ہوئے۔ دربار شاہ جہاں کے میرنشی شیخ عنایت اللہ سے رشتہ تلمذ تھا اور انہیں کی زیر تربیت ترقی کے منازل طے کئے اور شاہی دربار تک رسائی بھی انہیں کی بدولت حاصل ہوئی تھی۔ دھیرے دھیرے ان کی قابلیت کے جوہر کھلتے گئے اور شاہی دربار میں اہم عہدوں پر فائز ہوتے گئے۔ محمد صالح کی تاریخ پیدائش لکھنے سے مورخین اپنے قلم کو خاموش کرتے نظر آتے ہیں اور تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے۔ سید محمد لطیف ”تاریخ لاہور“ میں ان کی وفات ۱۰۸۵ھ بیان کرتے ہیں۔ وہیں صاحب تحقیقات چشتی اس سے دس سال قبل یعنی ۱۰۷۵ھ بتاتے ہیں۔ لیکن عمل صالح میں خود مصنف نے عنایت اللہ کی وفات ۱۰۸۰ھ بیان کیا ہے۔ ایسی صورت میں خود مصنف کا انتقال ۱۰۷۵ھ ہونا ناقابل قبول ہے اور ایک جگہ شاہ جہاں نامہ کے اردو مترجم ممتاز لیاقت نے ان کی وفات سے متعلق لکھا ہے کہ: ”پبلک لائبریری لاہور میں ایک مخطوطہ عمل صالح کے قلمی نسخہ کے اختتام پر یہ بیان کہ عمل صالح کی تصنیف و تالیف یک شنبہ بتاریخ ۲۷ صفر ۱۱۲۰ھ

تکمیل کو پہنچی، اس امر کا ثبوت ہے کہ ملا صالح کا رشتہ حیات ۱۱۲۰ھ مطابق ۱۷۰۸ء تک منقطع نہیں ہوا تھا (۱۸)۔

محمد صالح اپنی وفات کے بعد اپنے آبائی مقبرہ میں شیخ عنایت اللہ کے پہلو میں دفن ہیں۔ یہ مقبرہ ایبہرس (۱۹)۔ روڈ پر ریلوے کے جدید دفتر کے نزدیک واقع ہے اور گنبد کمبواں کہلاتا ہے۔ شہر لاہور کی تاریخ رقم کرنے والے مستند مورخین نے آپ کے مقبرے کو علی رنگیر کی خانقاہ کے ساتھ تحریر کیا ہے۔

عمل صالح کا شمار عہد مغلیہ خصوصاً دور شاہ جہانی کی ایک بہترین تاریخی کتابوں میں ہوتا ہے۔ یہ کتاب شاہ جہاں کی پیدائش سے لے کر اس کی قید و وفات تک کے حالات و واقعات پر مشتمل ہے۔ مصنف نے کتاب کو تین جلدوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس کتاب میں شاہ جہاں کے دور حکومت کے ۳۱ سالہ حالات اور موت کے اہم واقعات تفصیل سے ملتے ہیں۔ یہ عہد شاہ جہانی کا ایک ایسا ماخذ ہے جس کو بعد کے مورخین نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کیوں کہ وہ اکثر حادثات و واقعات کا یعنی شاہد ہے۔

کتاب کی تینوں جلدوں میں مصنف نے الگ الگ واقعات کو نہایت خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے۔ کتاب کی جلد اول میں مصنف نے شاہ جہاں کی ولادت، ہمایوں، بابر، اکبر اور جہانگیر کے علاوہ چھٹویں سال جلوس کا آغاز کرتے ہوئے بادشاہ کی پنجاب روانگی کے ذکر پر ختم کیا ہے۔

جلد دوم کی شروعات ساتویں سال جلوس سے کرتے ہوئے جشن تہذیب ان قمری ۱۰۵۷ھ اور دیگر حالات پر ختم کرتا ہے۔ مصنف نے کتاب کے دوسرے حصے میں ساتویں سال جلوس سے ۲۰ ویں سال جلوس کا حال بیان کیا ہے۔

تیسری جلد کی شروعات ۲۱ ویں سال جلوس سے ۳۲ ویں سال جلوس کے واقعات کے علاوہ عہد شاہ جہانی کے عارفوں، سادات و مشائخ عالموں، فاضلوں، طبیبوں، شاعروں، حکیموں اور خوش نویسوں کے مختصر حالات کے علاوہ ۹ ہزاری منصب داروں سے لے کر پانچ ہزاری منصب داروں پر ختم ہوتی ہے۔ اب ہم اس کتاب کی تینوں جلدوں سے اہم واقعات کا جائزہ لیتے ہیں۔ کیوں کہ اس کتاب کے ہر واقعات کا جائزہ لینا ممکن نہیں ہے۔ لیکن چند واقعات کا ذکر ملاحظہ ہو۔

کتاب کی پہلی جلد میں مصنف نے نواب ممتاز الزمانی سے شاہزادہ بلند اقبال کے عقد نکاح کے جشن کو بہت ہی دلکش انداز میں پیش کیا ہے۔ ۹ ربیع الاول ۱۰۲۱ھ مطابق ۱۰ مئی ۱۶۲۲ء کو ممتاز الزمانی سے عقد کی تقریب عمل میں آئی اور آصف خان کے دولت کدے پر محفل نکاح منعقد ہوئی، نغمہ و سرور اور عیش و نشاط کا جشن تھا۔ ہر طرف فیاضی کا دریا بہہ رہا تھا اس محفل میں ہر وہ رسم ادا کی گئی جو مغل خاندان میں ہوتی تھی، مصنف نے ممتاز اور شاہ جہاں کی محبت کو یوں بیان کیا ہے:

”ممتاز الزمانی کی خوبیاں حضرت شاہ جہاں کی نظر میں اس طرح سمائیں اور ان کی آداب دانی مزاج

شناسی اور خدمت گزاری اس درجے کو پہنچی کہ حضرت نے انہیں تمام بیگمات پر فائق قرار دیا اور حسب

قاعدہ ممتاز محل کا خطاب عطا فرمایا“ (۲۰)۔

مصنف نے اپنی کتاب میں شاہ جہاں کی اولادوں جیسے جہاں آرا بیگم، داراشکوہ، اورنگ زیب، ثریا بانوں بیگم اور

شاہزادہ مراد کی ولادت کا ذکر بہت ہی دل چسپ انداز میں کیا ہے۔



## عنایت اللہ کنبہ

شیخ عنایت اللہ کا شمار ہندوستان کے اہم مورخوں اور انشاء پردازوں میں ہوتا ہے۔ ان کا تعلق دربار شاہ جہانی سے تھا۔ اس کی پیدائش ۱۶۰۶ء میں برہان پور میں ہوئی۔ والد کا نام میر عبید اللہ مشکن تھا۔ ان کا آبائی وطن لاہور تھا۔ عنایت اللہ کنبہ کا مقام دربار شاہ جہانی میں بہت بلند تھا۔ درباری مورخ ہونے کے ساتھ ساتھ یہ شاہ جہاں کے بیٹے اورنگ زیب اور محمد صالح کے استاد بھی تھے محمد صالح نے خود لکھا ہے ”وہ میرے مربی دلی تھے۔ ہر طرح میری تربیت و پرورش کی۔ سخن سرائی اور معنی آفرینی میں کامل تھے۔ میری طفلی سے اب تک میرے کلام کی اصلاح کرتے اور اسے حسن لفظ و معنی سے آراستہ کرتے رہے۔ محمد صالح کے بڑے بھائی بھی تھے۔ محمد صالح نے انہیں کی سرپرستی میں اپنے علم کو منزل مقصود تک پہنچایا۔ ان کا مقبرہ جو کہ ان کے شاگرد محمد صالح نے بنوایا تھا ریلوے دفتر لاہور کے پاس ایپریس روڈ پر واقع ”گنبد کمبواں“ کے نام سے مشہور ہے۔

عنایت اللہ نے اپنی ابتدائی زندگی مغلوں کے دربار میں فوجی افسر کے طور پر گزاری اور دربار شاہ جہانی میں خود بادشاہ نے انہیں میرنشی کے عہدے پر فائز کیا، لیکن آخری عمر میں سب ترک کر کے اپنی زندگی عبادت اور دینی کتب کے مطالعے کے لئے وقف کر دی۔ اور دہلی میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی خانقاہ میں جا بیٹھے۔ اور عزت گزین ہو کر رات دن نماز و تلاوت قرآن میں مصروف رہنے لگے۔ اور آخر وہیں فوت ہوئے اور خواجہ بختیار کاکی کے مزار کے نزدیک اپنے شاگرد کی بنی ہوئی خانقاہ میں مدفون ہوئے۔ لیکن سید محمد لطیف کے مطابق ”ان کا مزار لاہور میں ہے اور وہ اپنے شاگرد و مرید محمد صالح کنبہ کے ساتھ ایک گنبد کے نیچے ابدی نیند سو رہے ہیں۔“ اس مقبرے کو سید محمد لطیف نے:

"The Dome of the tombs of Muhammad Salah and Shaikh Inayatullah" نے لکھا ہے (۲۱)۔

## عنایت اللہ خان

ان کا پورا نام محمد طاہر ہے اور شاعری میں آشنا تخلص کرتے تھے۔ ان کے والد کا نام ظفر خان بن خواجہ ابوالحسن تھا۔ شاہی دربار سے انہیں عنایت خان کا خطاب ملا تھا۔ اور اسی نام سے مشہور بھی ہوئے۔ ان کی پیدائش ۱۶۲۷ء میں آگرہ میں ہوئی اور یہی سال شاہ جہاں کے پہلے تخت نشینی کا بھی ہے۔ ان کے والد ظفر خان شہنشاہ جہاں گیر کے دور حکومت میں وزیر کے عہدے پر فائز تھے۔ اسکے بعد شاہ جہاں کے دور حکومت میں انہیں پہلے کابل اور بعد میں دوبار کشمیر کا گورنر (صوبے دار) بنایا گیا۔

شاہ جہاں نامہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ محمد طاہر جب سات سال کا ہی تھا کہ اسے شاہی دربار سے منصب عطا کیا گیا۔ اور یہ منصب اس کو تب ملا جب شاہ جہاں تخت نشینی کے بعد صوبہ کشمیر کے دورے پر تھا۔ غور طلب ہو کہ اس وقت عنایت خان کے والد ظفر خان کشمیر کے صوبے دار تھے۔ جب بادشاہ دوسری بار کشمیر کا دورہ کیا تو اس وقت محمد طاہر کی عمر ۱۹ سال ہو چکی تھی۔ اس سفر میں شاہ جہاں کو باغ ظفر آباد کی سیر بھی کروائی گئی۔ اس سیر سے بادشاہ بہت خوش ہوا تھا۔ محمد طاہر بادشاہ کے

ساتھ لاہور بھی گیا تھا۔ اس کی ذہانت کو دیکھتے ہوئے شاہ جہاں نے اسے ایک ہاتھی تحفہ میں دیا تھا۔ یہ واقعہ مارچ ۱۶۴۶ء کا ہے۔ اس کے دو ماہ بعد محمد طاہر کو کشمیر جانے کا حکم ہوا تا کہ اپنے والد کے ساتھ کشمیر کے نائب صوبہ داری کی حیثیت سے ذمہ داری سنبھالے۔

۱۶۴۷ء میں محمد طاہر کی خدمات کو دیکھتے ہوئے اس کے منصب میں اضافہ کیا گیا اور وہ ایک ہزاری منصب پر فائز ہوا۔ شاہ جہانی دور کے ۳۳ ویں سال میں جب بادشاہ شاہ جہاں کا بل میں تھا اور محمد طاہر کو داروغہ داغ کے عہدے پر فائز کیا گیا تب اس کی (عنایت خان) عمر ۲۳ سال کی تھی۔ وہ بہت اطمینان سے اپنی ذمہ داری کو نبھاتا تھا۔ اسی وجہ سے خوش ہو کر شاہ جہاں نے اسے عنایت خان کے خطاب سے نوازا تھا۔ لیکن عنایت خان داروغہ داغ کے عہدے پر زیادہ دنوں تک نہیں رہا اور ۱۶۵۱ء میں بیماری کی وجہ سے استعفیٰ دے دیا۔ جب آرام محسوس ہونے لگا تو دو سال بعد پھر ۱۶۵۲ء میں اپنے عہدے کو سنبھال لیا۔

۱۶۵۷ء میں جب عنایت خان ۳۰ سال کا ہوا تو اسے ایک نئے عہدے پر فائز ہوا۔ جس کا نام تھا داروغہ شاہی کتب خانہ، اس کتب خانہ میں بے شمار تاریخی کتابیں تھیں جس میں تین جلدیں پادشاہ نامہ کی بھی موجود تھیں۔ چنانچہ بادشاہ کے حکم پر عنایت خان نے پادشاہ نامہ اختصار اور سلیس زبان میں لکھنے کا کام شروع کیا۔ اور اس کا نام مخلص رکھا۔ لیکن یہ مخلص بھی شاہ نامہ کے نام سے ہی مشہور ہوا۔

”شاہ جہاں نامہ“ مرزا محمد طاہر آشنا کا ایک تاریخی کارنامہ ہے جس میں انہوں نے ابتدائے جلوس سے ۱۰۶۸ھ تک کے واقعات کو قلمبند کیا ہے اور ہر سال کے واقعات کو بہت ترتیب سے لکھا ہے۔ محمد طاہر کا ”شاہ جہاں نامہ“ ان تاریخوں کا ملخص ہے جو شاہ جہاں کے حکم سے مختلف مصنفوں نے مختلف اوقات میں تصنیف کئے تھے اس لئے اس کو ”ملخص شاہ جہاں نامہ“ بھی کہا جاتا ہے کیوں کہ اس کتاب کا ابتدائی ماخذ محمد امین قزوینی کا پادشاہ نامہ ہے اور بعد میں عبدالحمید لاہوری کے ”پادشاہ نامہ“ کا حرف بہ حرف نقل کیا ہے۔ محمد طاہر آشنا کی یہ تصنیف عہد شاہ جہانی کے ۳۰ سال کی مکمل تاریخ ہے اور شاہ نواز خان نے اس کے صاف ستھرے طرز بیان کی خوب تعریف بھی کی ہے۔ لیکن بقول سکینہ:

”بہ حیثیت اس کا شمار نقل نویسوں میں ہو سکتا ہے۔ اہل تخلیق میں نہیں، اگرچہ شاہی ملازمت میں اسے بلند مرتبہ نصیب تھا اور اپنے عہدے کے لحاظ سے بے لوث اطلاعات فراہم کر سکتا تھا۔ لیکن اس نے کم تر درجہ کا رویہ اختیار کیا۔ محمد امین قزوینی و عبدالحمید لاہوری وغیرہ کی تاریخوں سے حرف بہ حرف نقل کر دیا“ (۲۲)۔

عنایت خان نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے کہ وہ قزوینی اور لاہوری کے پادشاہ نامہ کو مختصر کر کے آسان زبان میں ترتیب دینا چاہتا تھا تا کہ ایک عام آدمی بھی اسے آسانی سے پڑھ سکے۔ اس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ اس نے آزادانہ طور سے کوئی تاریخ نہیں لکھی بلکہ اس نے صرف ان الفاظ کو بدلا جو غیر مستعمل تھے اور اقتباس اسی طرح رہنے دیا۔ مصنف نے کتاب میں شاہی سال گرہیں، شاہی شادیاں وغیرہ کو بھی نہایت خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔

## چندر بھان برہمن

چندر بھان برہمن کا دور مغلیہ سلطنت کا ایک سنہرا دور شمار کیا جاتا ہے۔ جس طرح شاہ جہاں نے اپنی شاہانہ سرپرستوں کے ذریعہ علوم و فنون کے ارتقاء کے سلسلے کو جاری رکھا اور فارسی شعر و ادب کو غیر معمولی ترقی کی راہ پر پہنچایا۔ ان میں مسلمانوں کے دوش بدوش بہت سے غیر مسلم بھی اس زبان (فارسی) میں اپنے خیالات پیش کئے ہیں۔ ان میں سے ایک اہم نام چندر بھان برہمن کا بھی آتا ہے۔ ان کا تعلق آگرہ کے ایک برہمن ہندو خاندان سے تھا۔ وہ ۱۰۲۳ھ مطابق ۱۶۱۴ء میں لاہور میں پیدا ہوئے (۲۳)۔

برہمن اپنے تعلیم کی شروعات امیر عبدالکریم سیالکوٹی سے حاصل کی اور عربی، فارسی اور سنسکرت میں مہارت حاصل کی اور نثر و نظم میں متقدمین اور متاخرین کی تصانیف کا گہرا مطالعہ کیا۔ تعلیم سے فراغت کے بعد اپنے استاد امیر عبدالکریم سیالکوٹی کی ملازمت اختیار کر لی جو عہد شاہ جہانی میں امیر عمارات کے عہدے پر فائز تھے۔ چندر بھان افضل خان جو وزیر کل کے فرائض انجام دے رہا تھا اس کے منشی منتخب ہوئے۔ اس کے علاوہ داراشکوہ کا منشی خاص بھی رہے۔ ۱۰۳۸ھ میں افضل خان کی وفات کے بعد عاقل خان نے افضل خان کے منشیوں اور دوسرے متعلقین کو شاہ جہاں کے دربار میں پیش کیا۔ شاہ جہاں کے حضور پیش ہونے کے موقع پر جو رباعی پیش کی ہے وہ رباعی ملاحظہ ہو۔

شاہی کہ مطیع او دو عالم گردد  
ہر جا کہ سرست بردوش خم گردد  
از بس کہ بدوش آدمی یافت شرف  
خواہد کہ فرشتہ نیز آدم گردد (۲۴)۔

شاہ جہاں نے اس شعر کو بہت پسند کیا اور برہمن کو واقعہ نویسوں میں شامل کر لیا۔ لیکن ان کا اصل کام شاہی نسخے کو تحریر کرنا تھا۔ چنانچہ کابل اور کشمیر کے سفر کی تمام کیفیات اور آب و ہوا کی خصوصیات کو لکھ کر بادشاہ کے سامنے پیش کرنا تھا۔ شاہ جہاں ان کو ادب سے ہندوی فارسی دان کہہ کر بلاتا تھا۔

چندر بھان کا تعلق شاہ جہاں کے چاروں دیوان افضل خان دس سال، اسلام خان ۷ سال، سعد اللہ خان ۱۰ سال اور میر جملہ معظم خان ایک سال کے علاوہ عاقل خان سے تھا۔ اس طرح چندر بھان دربار شاہ جہانی میں کل تیس سال گزارے ہیں۔ اس کی علمی فضیلت اور طبعی میلانات کو دیکھ کر داراشکوہ نے اپنے والد شاہ جہاں سے اس کی خدمت اپنے لئے مانگ لی۔ اور اپنے دربار کا منشی خاص مقرر کر دیا۔ شاہ جہاں اور دارا کے زوال کے بعد اور خاص کر داراشکوہ کے انتقال کے بعد عزت گزین اختیار کر لی اور زندگی کے آخری وقت میں بمقام بنارس میں ۱۰۷۳ھ میں وفات ہو گئی۔

ان کی نثری تحریروں میں ”چہار چمن“ اور ”منشآت برہمن“ تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ یہاں ان کی نثری تصنیفات کا مختصر ذکر کیا گیا ہے۔ جو نہ صرف اس دور (عہد شاہ جہانی، داراشکوہ اور اورنگ زیب عالمگیر) کی تاریخی واقعات کو بیان کرتی ہیں بلکہ شاہ جہاں کی سلطنت کے مختلف پہلوؤں اور روزمرہ کے معمولات، داراشکوہ کے واقعات اور عالمگیر کی تخت

نثینی کے کیفیات کی ترجمانی کرتی ہیں۔

### منشآت برہمن

یہ کتاب پانچ حصوں پر منقسم ہیں۔ پہلے حصے میں کل چھ عرض داشتیں ہیں جن میں سے تین سفارت اودھے پور کے متعلق ہیں۔ جوشاہ جہاں کی خدمت میں بھیجی گئی ہیں۔ اور تین عرض داشت اورنگ زیب عالمگیر کے نام ہیں۔ دوسرے حصے میں امراء اور وزراء کی خدمت میں لکھے گئے خطوط ہیں۔ تیسرے حصے میں ارباب فقر و فضل اور شعراء کو ارسال کی گئی ہیں۔ منشآت کے چوتھے حصے میں وہ نگارشات ہیں جو ہندوستان کے راجاؤں اور مہاراجاؤں اور ان کے بیٹوں کی خدمت میں بھیجی گئیں ہیں۔ کتاب کا پانچواں حصہ نہایت دلچسپ ہے۔ اس میں وہ واقعات ہیں جو چندر بھان نے اپنے والد محترم، بھائیوں، بیٹوں، دوستوں، اور شاگردوں کو لکھے ہیں۔ اسی حصے میں ایک طویل تحریر لکھ کر اپنے بیٹے خواجہ تیج بھان کو نصیحت کیا ہے۔ آخری حصہ میں بعض واقعات ایسے ہیں جن کے مخاطب نامعلوم ہیں۔ چھوٹی بڑی سب تحریروں کی تعداد ۱۲۸ ہے (۲۵)۔

مختصر یہ کہ منشآت چندر بھان برہمن کے ان خطوط کا مجموعہ ہے جو اس نے کبھی کبھی شاہ جہاں، امراء دربار ہمسراں عہد اور اپنے متعلقین کے نام لکھے ہیں۔ یہ خطوط تاریخی نقطہ نظر سے تو کم لیکن فن انشاء کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کافی اہمیت کا حامل ہے۔ ان خطوط کا ذکر کئی مستند تذکرہ نگاروں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے ان میں تذکرہ حسینی، عمل صالح، کلمات الشعراء کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان خطوط میں سادگی کے علاوہ ایک اور امر قابل توجہ ہے کہ اس کے رسائل و واقعات نہایت مختصر ہیں۔ القاب و آداب میں شان و شوکت نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ سلاست اور سادگی پائی جاتی ہے۔

### چہار چمن

شاہ جہاں کے دور حکومت کا ایک اہم تاریخی ماخذ ہے۔ کتاب کو مصنف نے نوروز کے موقع پر سرہند میں بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا اس کتاب میں مصنف نے اپنے ذاتی احوال و کوائف کے علاوہ شاہی دربار کے مختلف جشنوں، ان کی شان و شوکت، بادشاہ کے روزانہ معمولات اور شاہ جہاں آباد و دیگر شہروں اور صوبوں کا ذکر بہت خوبصورتی سے کیا ہے۔ مصنف نے اس کتاب کو چار حصوں میں منقسم کیا ہے۔

### چمن اول

چمن اول میں عہد شاہ جہانی کے نظم و نسق کے تعلق سے وزیر اعلیٰ کے خیالات اور اس کے محکمہ کے داخلی انتظامات کے متعلق قیمتی معلومات فراہم کئے ہیں۔ اس کے علاوہ مصنف کی اپنی یادداشتیں ہیں جو اس نے کبھی کبھی تحریر کی ہیں۔ اسی چمن کے آخری حصے میں فتح بلخ اور بدخشاں، تسخیر قلعہ چتوڑ اور قلعہ دولت آباد کا ذکر ملتا ہے اس میں فتح بدخشاں اور تسخیر چتوڑ کا واقعہ تاریخی نقطہ نظر سے اس لئے بھی اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ مصنف خود ان مہموں میں ساتھ تھا۔

### چمن دوم

چمن دوم میں سلطنت کے تمام انیس صوبہ جات کا ذکر ہے۔ دارالملک دہلی اور دارالخلافہ اکبر آباد (آگرہ) اور

دارالسلطنت لاہور کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ اس کے علاوہ ان تمام مفتوحہ صوبوں اور ان کے مشہور شہروں کے علاوہ ان علاقوں میں جو صوبے دار متعین ہیں ان کے نام بھی لکھے گئے ہیں۔

### چمن سوم

چمن سوم میں مصنف نے خود اپنے حالات کو مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ اور اپنی ملازمت شاہی اور کارپردازی کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ باقی حصے میں منشآت سے ان خطوط کو نقل کیا ہے جو محمد جان قدسی، منیر لاہوری، اور اپنے والد و بھائیوں کے نام لکھے ہیں۔ اپنے بیٹے خواجہ تاج بھان کے نام جو نصیحت نامہ لکھا ہے اس کو بھی چمن سوم میں شامل کیا ہے۔

### چمن چہارم

چمن چہارم میں مختلف تحریریں ہیں جس میں کچھ مشاہدات اور کچھ مواعظ ہیں۔ حقیقت عالم، خطاب بنفس، تازیانہ، آگاہی، امراض غفلت، تحصیل علم باعمل وغیرہ موضوعات اس چمن کی خوبصورتی بڑھاتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ تصوف و طریقت کے نکات ہیں جو ایک پیر طریقت اپنے مریدوں سے خطاب کر کے بیان کرتا ہے۔ بعض بڑے معقول کارآمد اور حکیمانہ اقوال ہیں جن پر عمل پیرا ہونا ایک صوفی کے لئے ضروری ہے ”پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ“ کے مصنف نے چہارم چمن کے مندرجات پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”چہار چمن کے مندرجات سے واضح ہوتا ہے کہ تاریخی نقطہ نظر سے دراصل تین ہی چمن ہیں۔ چوتھا چمن محض اضافی ہے یہ تین چمن باقاعدہ تاریخ تو نہیں لیکن ایک معاصر کے چشم دید واقعات ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت مسلم ہے“ (۲۶)۔

اس کے علاوہ چندر بھان برہمن کی اور بھی کتابیں ہیں جن میں گلدستہ، رقعات برہمن، انشائے سفت گلشن وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ مختصر یہ کہ چندر بھان برہمن عہد شاہ جہانی کا ایک اچھا ادیب، باکمال شاعر اور اعلیٰ درجے کا مورخ شمار کیا جاتا ہے۔ عربی، فارسی، سنسکرت اور اردو زبانوں میں یکساں قابلیت رکھتا تھا۔ ابوالفضل کی طرز تحریر کو ایک ماہر فن کی حیثیت سے جذب کیا ہے۔ اس کی تصنیف ”چہار چمن“ مرصع اور مسجع نثر نگاری کا ایک بہترین نمونہ ہے۔

### مراجع و مصادر:-

- ۱- سید صباح الدین عبدالرحمن، بزم تیموریہ، جلد دوم، معارف پریس، شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، ۲۰۰۹ء، ص: ۱۲۲
- ۲- سید صباح الدین عبدالرحمن، شاہجہاں کا علمی ذوق، در معارف، جلد ۳۹، عدد ۲، شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، فروری، ۱۹۳۷ء، ص: ۱۰۴
- ۳- قزوین ایران کا ایک مشہور شہر ہے۔ یہ شہر گیلان، آذربائیجان اور ہمدان کو ملانے والے ایک بڑے راستے پر واقع ہے۔ اس شہر کی پیداوار انگور اور شراب ہے۔ اس شہر میں قالین بافی اور پارچہ بافی کا کاروبار بڑے پیمانہ پر ہوتا ہے۔ دور ماضی میں یہ شہر سلطنت فارس اور سلطنت صفویوں کا دار الخلافہ بھی رہا ہے۔ یہ شہر ابو عبد اللہ محمد بن یزید ابن ماجہ جیسے بڑے بڑے عالموں، شاعروں اور مورخوں کا پیدا کیا ہے۔
- ۴- حکیم شمس اللہ قادری، مورخین ہند (سلاطین ہندوستان کے معتبر و مستند کتب توارخ پر تبصرے اور ان کے مصنفین کے تذکرے) دکن حیدر آباد، ۱۹۳۳ء، ص: ۴۷

- ۵- بناری پرشاد سکسینہ، تاریخ شاہ جہاں، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، طباعت چہارم ۲۰۱۰ء، ص: ۱۹
- ۶- شری کرشن اور جھا، مغل کالین بھارت، ریسرچ پبلیکیشنز، نئی دہلی، ۱۹۸۵ء، ص: ۳-۲
- ۷- ایضاً، ص: ۱۳
- ۸- بناری پرشاد سکسینہ، حوالہ بالا، ص: ۲۰
- ۹- ایضاً، ص: ۲۰
- ۱۰- چودھری نبی احمد سندیلوی، تذکرہ مورخین، عقیف پرنٹرز، دہلی، اشاعت ثانی ۲۰۱۶ء، ص: ۹۲
- ۱۱- ایضاً، ص: ۹۲
- ۱۲- سراج ایم ایلینٹ و پروفیسر جان ڈانس، دی ہسٹری آف انڈیا، دہلی، لوپرائز پبلیکیشن، ۱۸۷۷ء، جلد ۷، ص: ۱۲۱
- ۱۳- محمد صالح کنبوہ، عمل صالح، تلخیص و تہذیب، ممتاز لیاقت، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص: ۸۶۰
- ۱۴- حکیم شمس اللہ قادری، حوالہ بالا، ص: ۴۸
- ۱۵- ڈاکٹر ظہور الدین احمد، پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ، (عہد جہانگیر سے عہد اورنگ زیب تک)، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ لاہور، ۱۹۷۴ء، ص: ۲۵۸
- ۱۶- بناری پرشاد سکسینہ، حوالہ بالا، ص: ۳۵
- ۱۷- محمد صالح کنبوہ، عمل صالح، تلخیص و تہذیب، ممتاز لیاقت، حوالہ بالا، ص: ۵
- ۱۸- ایضاً، ص: ۶
- ۱۹- ایمپریل روڈ لاہور کی ایک انتہائی معروف سڑک ہے۔ یہاں روزانہ ہزاروں کی تعداد میں لوگ گزرتے ہیں۔ ان کی اکثریت اس امر سے نا بلد ہے کہ ریلوے ہیڈ کوارٹر کے ساتھ گرجا اور اسکول کی عمارتیں اصل میں ہندوستان کی دو عظیم شخصیات کا مدفن ہیں۔ تقسیم کے بعد سے آج تک کسی بھی حکومت نے یہ کوشش کبھی نہیں کی کہ اس تاریخی مقبرے اور ورثے کو عام لوگوں کی رسائی میں لایا جائے اور نہ ہی کبھی محکمہ آثار قدیمہ کی جانب سے کوئی ایسی کوشش منظر عام پر آئی کہ اس مقبرے میں دفن شخصیات کی قبروں کو عزت و احترام سے واپس دلویا جائے۔
- ۲۰- محمد صالح کنبوہ، عمل صالح، تلخیص و تہذیب، ممتاز لیاقت، حوالہ بالا، ص: ۳۳
- ۲۱- ڈاکٹر ظہور الدین احمد، حوالہ بالا، ص: ۲۴۳
- ۲۲- بناری پرشاد سکسینہ، حوالہ بالا، ص: ۲۲
- ۲۳- چندر بھان برہمن، چہارچمن، مترجم، محمد مرتضیٰ قادری، چندن پرنٹرز لاڈ بازار، حیدرآباد، ۱۹۹۲ء، ص: ۱
- ۲۴- ڈاکٹر ظہور الدین احمد، حوالہ بالا، ص: ۹۵-۹۶
- ۲۵- ایضاً، ص: ۱۱۵
- ۲۶- ایضاً، ص: ۱۲۰



ڈاکٹر محمد رضا ظہری

پی ایچ ڈی، شعبہ فارسی  
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

## شیخ بہائی صفوی دور کے ایک گمنام مگر عمیق شخصیت

پیش لفظ؛

محمد بن عزالدین حسین (۹۵۳-۱۰۳۱ھ) تخلص بہائی، شیخ بہائی و بہاء الدین عالمی کے نام سے مشہور اپنے زمانے کے فقیہ، محدث و حکیم، دسویں اور گیارہویں صدی کے ریاضی دان، ذوالفنون عالم و سائنس داں تھے۔ شیخ بہائی کی علمی اور ادبی کاوشوں کی تعداد ۱۲۳ تک پہنچی ہے۔ جامع عباسی، کشکول بہائی، موش و گربہ، نان و پنیر وغیرہ وغیرہ ان کی کاوشوں میں شامل ہے۔

شیخ بہائی نے فن تعمیر کے حوالے سے بھی متعدد آثار چھوڑے ہیں۔ اصفہان کا مینار جنبان (متحرک منارہ)، زائیدہ رود نامی ندی کے پانی کی تقسیم بندی کے تعمیراتی منصوبے، مسجد امام اصفہان کے گنبد کے نقشے کی تیاری اور نجف اشرف کے بیرونی باڑ کے نقشے کی تیاری، ان ہی کے آثار میں سے ہے۔

انھوں نے دنیا کے مختلف علاقوں کا سفر کیا اور شاہ عباس صفوی کے ساتھ اصفہان سے مشہد مقدس کے مشہور تاریخی سفر میں ان کے ہمراہ تھے؛ انھوں نے یہ سفر پیدال طے کیا تھا۔ نیز شیخ بہائی صفوی حکومت میں اعلیٰ ترین دینی منصب ”شیخ الاسلامی“ پر فائز رہے۔

کلیدی الفاظ: شیخ بہائی، صفوی دور، اصفہان، شاہ عباس، شیخ الاسلامی

ولادت اور نسب؛

بہاء الدین العالمی سترہ یا ستائیس ذوالحجہ الحرام ۹۵۳ء کو موجودہ لبنان کے شہر بعلبک میں پیدا ہوئے۔ آبائی وطن جبل عامل کا جج یا جباع نامی گاؤں تھا۔ جبل عامل عظیم شیعہ مجتہدین، مفکرین، علماء اور مصنفین کی جائے پیدائش ہے کہ جن میں محقق ثانی (متوفی ۹۴۰ھ) شہید اول اور شہید ثانی جیسی شخصیات کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان کے والد کا نام عزالدین حسین بن عبدالصمد الحارثی (متوفی ۹۸۴ھ) شہید ثانی (۹۶۶ھ) کے دوستوں اور شاگردوں میں سے تھے۔ ان کا سلسلہ نسب حضرت علی (ع) کے صحابی حارث ہمدانی (متوفی ۶۵ھ) تک پہنچتا ہے، اسی بنا پر وہ حارثی ہمدانی کے عنوان سے مشہور تھے۔

ہجرت اور سفر؛

بعلبک میں پیدائش کے ایک سال بعد اپنے خاندان کے ہمراہ جبل عامل چلے گئے۔ ان کے والد نے شہید ثانی کی شہادت کے بعد جبل عامل میں شدید بد امنی محسوس کی، چنانچہ صفوی بادشاہ شاہ طہماسب اور اصفہان کے شیخ الاسلام علی بن

منشار کر کی کی دعوت و ترغیب پر اپنا کنبہ لے کر اصفہان میں آئے۔ سنہ ۹۶۹ھ میں شہر قزوین میں شیخ بہائی کے تحریر کردہ ایک قلمی نسخے میں مرقوم ہے کہ وہ ایران آمد کے موقع پر ۱۳ سالہ تھے تاہم بعض دیگر منابع نے غلطی سے لکھا ہے کہ وہ سات سال عمر میں ایران آئے تھے۔ اصفہان میں تین سال قیام کے بعد شاہ طہماسب نے اصفہان کے شیخ الاسلام شیخ علی منشار عالمی کی تجویز و تاکید پر ان کے والد شیخ عزالدین حسین کو قزوین آنے کی دعوت دی اور انھیں اس شہر کے شیخ الاسلام کے منصب پر تعینات کیا اور شیخ بہائی نے بھی اس شہر میں مختلف علوم کا حصول جاری رکھا۔ چند سال بعد ان کے والد ہرات کے شیخ الاسلام بنے مگر وہ خود قزوین میں ہی تھے اور سنہ ۹۷۹ھ اور ۹۸۱ھ کے دوران انھوں نے اپنے والد کو اشعار لکھ کر روانہ کئے جن میں انھوں نے والد کے دیدار اور شہر ہرات کو قریب سے دیکھنے کے دلی اشتیاق کا اظہار کیا تھا۔ ۹۸۳ھ کو ان کے والد قزوین واپس آئے، شاہ سے سفر حج کی اجازت مانگی تو شاہ نے انھیں اجازت تو دے دی مگر بہاء الدین العالمی کو ان کے ساتھ سفر حج پر جانے سے روکا اور انھیں مختلف علوم کی تدریس کا فریضہ سونپا۔

شیخ بہائی سنہ ۹۸۴ھ میں بحرین میں اپنے والد کے انتقال کے بعد شاہ طہماسب کے حکم پر ہرات چلے گئے اور اپنے والد کی جگہ شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہوئے۔ یہ شیخ کا پہلا سرکاری منصب تھا۔ شیخ بہائی کچھ عرصہ بعد سفر حج کے شوق میں شیخ الاسلامی سے کنارہ کش ہوئے اور اپنے طویل سفر کا آغاز کیا اور سنہ ۱۰۲۵ھ میں اصفہان لوٹ کر آئے اور اس کے بعد آخر عمر تک شاہ عباس کے ساتھ رہے۔ انھوں نے اس سفر کے دوران عراق، حلب، شام، سراندیپ، حجاز اور بیت المقدس کے دورے کئے اور اپنی اس سیاحت میں بہت سے علماء اور صوفیاء کے اکابرین کی مصاحبت سے بہرہ مند ہوئے۔ یہ عظیم عالم اپنے سفر کے دوران اہل سنت علماء کے ساتھ گفتگو کرتے تھے اور اہل سنت کے عظیم القدر فقہاء کا احترام کرتے تھے۔ آپ نے بیت المقدس میں ”ابن ابی اللطیف مقدسی“ دمشق میں ”حافظ حسین کر بلائی“ و ”حسن بوری“ اور حلب میں ”شیخ عمر عرضی“ سے ملاقات کی۔ شیخ بہائی کے اہم اور تاریخی سفروں میں سے ایک شاہ عباس صفوی کے ساتھ مشہد کا پیدل سفر ہے۔ ۲۵ ذی الحجہ سنہ ۱۰۰۸ھ کو شاہ عباس نے فتح خراسان کے شکرانے کے طور پر اصفہان سے پیدل مشہد مقدس چلے گئے، تین سال بعد بھی شیخ بہائی نے سنہ ۱۰۱۰ھ میں نذر ادا کرتے ہوئے اسی کیفیت سے پیدل اصفہان سے مشہد مقدس چلے گئے اور مشہد میں تین مہینے قیام کیا۔ شیخ بہائی غالباً ان دونوں مواقع پر شاہ عباس کے ہمراہ تھے۔

#### زوجہ اور اولاد:

جوانی کے ایام میں آپ کو ایک نیک زوجہ اختیار کرنا تھا اس لئے ضروری غور و خوض اور اپنے والد کی تجویز پر علم و ایمان سے منور ایک شریف گھرانے کے ساتھ وصلت کی۔ مورخین لکھتے ہیں: شیخ بہاء الدین کی زوجہ نیک صورت، نیک سیرت عالمہ، حدیث شناس، فقیہہ، محققہ اور مدرسہ تھیں۔ اس زمانہ میں بہت سی خواتین بلکہ زیادہ تر مرد بھی لکھنے پڑھنے کی صلاحیت سے محروم تھے اور خواتین کے لئے حصول علم کو ضروری نہیں سمجھتے تھے، مگر شیخ کی زوجہ ایک بلند پایہ استاد تھیں۔ آپ کے والد نے شہید ثانی کی شہادت کے بعد اپنے وطن کو خیر باد کہہ کر شیعیت کے نئے گہوارے ایران کی طرف رخت سفر باندھنے کا ارادہ کیا۔ شیخ کی شریک حیات شیخ الاسلام شیخ علی منشار عالمی کی بیٹی اور ایک عالمہ و فاضلہ خاتون تھیں جنھیں والد کی وفات پر ۴۰۰۰ عمده کتب پر



مشمثل کتب خانہ ورثے میں ملا تھا اور شیخ بہائی نے مذکور کتب خانہ سنہ ۱۰۳۳ھ میں وقف کر دیا تاہم شیخ بہائی کی وفات کے بعد یہ کتب خانہ دیکھ بھال میں غفلت کی وجہ سے ختم ہو گیا۔ زیادہ تر منابع نے ان کی اولاد کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

### حصول تعلیم اور اساتذہ:

قزوین میں اس دور میں ایک فعال حوزہ علمیہ موجود تھا اور شیخ بہائی نے زیادہ تر تعلیم وہیں حاصل کی ہے اور مزید تعلیم کے لئے اصفہان چلے گئے تھے۔ شیخ بہائی کے سب سے پہلے نیز سب سے اہم استاد ان کے والد شیخ عز الدین حسین تھے جن سے انھوں نے تفسیر، حدیث اور عربی کسی حد تک معقول (منطق و فلسفہ) کی تعلیم حاصل کی اور نقل روایت کا اجازت نامہ وصول کیا ۲۔ ملا عبد اللہ شہاب الدین مدرس یزدی: جنھوں نے تفتازانی کی تہذیب المنطق پر حاشیہ لکھا ہے جو ”حاشیہ ملا عبد اللہ“ کے نام سے مشہور اور حوزات علمیہ میں منطق کی رائج درسی کتب میں شمار ہوتا ہے۔ شیخ بہائی نے ملا عبد اللہ سے حکمت، علم کلام، علم طب نیز کسی حد تک علم منقول میں فیض حاصل کیا ہے۔ شرح عجالہ اور شرح تہذیب آپ کی اہم تصنیفات میں سے ہے ۳۔ ملا علی مدتب: شیخ بہائی نے حساب، ہندسہ، جبر، مقابلہ اور ہیئت کی تعلیم ان سے حاصل کی ۴۔ ملا علی قاسمی ۵۔ ملا محمد باقر یزدی: جن سے شیخ نے ریاضیات اور ہیئت میں کسب فیض کیا ۶۔ شیخ احمد گجائی جو پیر احمد قزوینی کے عنوان سے مشہور تھے اور شیخ بہائی نے حکمت اور ریاضیات میں ان کی شاگردی اختیار کی ۷۔ شیخ عبدالحالی کرکی ۸۔ محمد بن ابی اللطیف مقدسی شافعی: شیخ بہائی الجامع الصحیح اور محمد بن اسماعیل بخاری نیز الجامع الصحیح مسلم ان ہی سے نقل کرتے ہیں ۹۔ شیخ بہائی نے میر محمد باقر داماد المعروف میر داماد سے روایت نقل کی ہے ۱۰۔ وہ علوم غریبہ میں محمود ہدایتی ۱۱۔ ۱۲۔ شاگرد تھے۔

### شاگرد:

شیخ بہائی کی علمی شہرت اور سماجی منزلت کی وجہ سے بہت سے طالب علم ان کے حضور جمع ہوئے تھے۔ علامہ امینی نے شیخ بہائی کے شاگردوں اور ان سے روایت نقل کرنے والے افراد کی مکمل ترین فہرست تیار کی ہے۔ انھوں نے اس فہرست میں ۹۷ نام سند اور ماخذ کے ساتھ اس فہرست میں ذکر کئے ہیں جن میں مشہور ترین نام حسب ذیل ہیں: محمد تقی مجلسی، محمد محسن فیض کاشانی، ملا صدرا شیرازی معروف بہ ملا صدرا صاحب الاسفار، سید ماجد البحرانی، جنھوں نے شیخ بہائی کی کتاب الاثناعشریہ پر تعلیقہ (تبصرہ) لکھا ہے، فاضل جواد جنھوں نے شیخ کی کتاب خلاصۃ الحساب و زبدۃ الاصول پر شرح لکھی ہے، ملا حسن علی شوشتری جنھوں نے سنہ ۱۰۳۰ھ میں شیخ سے نقل حدیث کا اجازت نامہ ماخذ کیا ہے، ملا خلیل بن غازی قزوینی، شیخ زین الدین بن محمد (شہید ثانی کے پر پوتے)، ملا صالح مازندرانی، مجتہد ترکی، رفیع الدین محمد نائینی المعروف بہ میرزا رفیع، فیاض لاہنجی، نظام الدین بن حسین لاہنجی، سید ماجد بحرانی، شیخ جواد بغدادی شہرت فاضل جواد صاحب شرح خلاصۃ الحساب و زبدۃ فی الاصول، میرزا رفیع الدین طباطبائی نائینی، شیخ محمود بن حسام الدین جزائری، محقق سبزواری، عنایت اللہ عل کوہپایہ ای المعروف قہپائی، مجمع الرجال کے مصنف، ہاشم ابن احمد بن عصام الدین اتکائی، سلطان العلماء سید حسین حسینی مرعشی روضہ اور معالم کے حاشیہ نویس۔

### معاشرتی منزلت:

شیخ بہائی صفوی بادشاہوں کی درخواست پر اعلیٰ ترین دینی اور سرکاری عہدہ شیخ الاسلامی کو قبول کر لیا اور عمر کے آخری حصے تک اس منصب پر فائز رہے۔ وہ اپنے اس عہدے سے خوش نہیں تھے اور ان کا اپنا رجحان ہمیشہ گوشہ نشینی کی جانب تھا اور زہد و درویشی کی زندگی بسر کرتے تھے حتیٰ کہ شیخ الاسلامی کے عہدے سے کنارہ کشی اور استعفا کی طرف مائل تھے۔ شیخ کو شیخ الاسلامی کے عہدے کے علاوہ بھی صفوی دربار میں بڑی منزلت حاصل تھی۔ انھیں علم و تقویٰ اور مہارت و اہلیت کے لحاظ سے شاہ عباس کا مکمل اعتماد حاصل تھا اور تمام معاملات میں ان سے مشورہ کیا جاتا تھا۔ اسکندر لوشی کے مطابق بادشاہ شیخ بہائی کے وجود سے فائدہ اٹھاتا تھا اور ان کی موجودگی کو غنیمت سمجھتا تھا گھر کیلئے شرعی امور میں بھی صفوی بادشاہ شیخ سے رجوع کرتا تھا۔ اصفہان میں نماز جمعہ برپا کرنے کی ذمہ داری شیخ کو سونپ دی گئی تھی۔

شیعہ علماء طول تاریخ میں عالم بادشاہوں کے خلاف برسرِ پیکار رہے۔ تاہم کبھی مجبور ہو جاتے تھے کہ اسلام اور مسلمانوں کی نجات کے لئے شاہی دربار کے ساتھ تعاون کریں۔ ان کی کوشش ہوتی تھی کہ حکومتوں کی ثقافت، معاشیات، سیاسیات، مدیریت اور نظام حکومت کی اصلاح کی جائے۔ انھیں بادشاہ سے کسی قسم کی توقع نہیں ہوتی تھی، بلکہ فقط ملک اور تشیع کی ترقی کے لئے اس کی مدد حاصل کرتے تھے۔ شیخ بہائی منجملہ ان علماء میں سے ہیں جنہوں نے تشیع کی ثقافت کی حفاظت اور ترویج کے لئے دربار کا رخ کیا۔ وہ بادشاہوں سے سخت متنفر تھے اور اپنے ایک شعر میں کہتے ہیں۔

|                               |                                   |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| نان و حلوا چیسست، دانی ای پسر | قرب شاہان است زین قرب الحذر       |
| می برد ہوش از سر و از دل قرار | الفرار قرب شاہان الفرار           |
| فرخ آن کہ رخس ہمت را بتاخت    | کام از این نان و حلوا شیرین نساخت |
| حیف باشد از تو ای صاحب سلوک   | کاین ہمہ نازی بہ تعظیم ملوک       |
| قرب شاہان آفت جان تو شد       | پایبند راہ ایمان تو شد            |
| جرعہ ای از نہر قرآن نوش کن    | آیہ ”لا ترکنوا“ را گوش کن         |

### علمی مرتبت:

شیخ بہائی کی علمی شخصیت اس بنا پر قابل توجہ اور حیرت انگیز ہے کہ وہ اپنے زمانے کے رائج الوقت تمام علوم سے واقفیت رکھتے تھے اور بعض علوم میں اپنی مثال آپ تھے۔ وہ دینیات اور اسلامی علوم میں استاد تھے۔ نقل حدیث کے سلسلہ اجازت تھے اور بعض علوم میں اپنی مثال آپ تھے۔ وہ دینیات اور اسلامی علوم میں استاد تھے۔ نقل حدیث کے سلسلہ اجازت میں گیارہویں صدی ہجری کے نمایاں شیعہ امامیہ محدثین میں شمار ہوتے ہیں اور حالیہ صدیوں کے بہت سے اجازت ناموں کا سلسلہ شیخ بہائی، ان کے والد شیخ عبدالدین حسین اور شہید ثانی تک پہنچتے ہیں۔ انھوں نے ۲۰ سال کے مرحلہ شباب سے ۵۰ سال کی عمر تک تفسیر قرآن میں غور و خوض اور تدقیق و تامل کیا ہے۔ اور تفسیر قرآن کو اشرف علوم سمجھتے تھے۔ شیخ بہائی کی اہم ترین کوشش متاخرین کی طرف سے احادیث کی تقسیم بندی کے لئے نئے معانی وضع کرنے کے لئے علل و اسباب فراہم کرنے سے عبارت تھی۔

## علمی آثار:

شیخ بھائی، تالیف و تصنیف اور مختلف النوع موضوعات میں قلم فرسائی کے لحاظ سے عالم اسلام کے نہایت محنتی علما میں سے تھے؛ ان کی تالیفات کی تعداد رسائل اور کتب پر حاشیہ نگاری اور تعلقہ نویسی کو مد نظر رکھتے ہوئے ۱۲۳ تک پہنچتی ہے۔ تالیف اور اس میں تنوع کے اعتبار سے آپ عالم اسلام کے عظیم ترین ہستیوں میں سے ہیں۔ بعض لوگوں نے ان کی تالیفات کی تعداد، رسائل، حواشی اور تعلیقوں کے حساب سے ۲۰۰ شمار کی ہیں مگر اس حوالے سے تازہ ترین تحقیق ڈاکٹر محمد باقر جتتی کی ہے جو تہران یونیورسٹی کے استاد ہیں۔ انھوں نے دمشق کانفرنس میں شیخ بھائی کے حوالے سے مقالہ پیش کیا ہے جسے نشریہ الثقافت الاسلامیہ کے پانچویں شمارے میں شائع کیا گیا ہے۔ انھوں نے مکمل تحقیق اور جائزہ لینے کے بعد ان کی تعداد ۲۳ اکھی ہے جن میں سے بعض کے نام درج ذیل ہیں:

۱۔ فقہ (اشی عشریات، شاہ عباس صفوی کے سوال و جواب، شیخ صالح جابری کے سوالات کے جوابات، اجوبہ مسائل جزائریہ، احکام بخود و تلاوت، جامع عباسی، جواب مسائل شیخ جار اللہ، علامہ حلی کی کتاب ارشاد الاذہان پر حاشیہ، شہید اول کی کتاب قواعد شہید اول پر حاشیہ، علامہ حلی کی کتاب احکام الشریعہ پر حاشیہ، الحبل المتین، الحریریہ، الذبیحہ، خواجہ نصیر الدین طوسی کی کتاب فرائض نصیریہ پر حاشیہ، فرائض بہائیہ (باب الارث)، چار مقامات پر نماز قصر کرنا، رسالہ فی فقہ الصلوٰۃ، رسالہ فی معرفۃ القلبہ

۲۔ علوم القرآن (قاضی بیضاوی کی تفسیر انوار التزیل پر حاشیہ، حل الحروف القرآنیہ، زخشری کی تفسیر الکشاف پر حاشیہ، تفسیر عین الحیوۃ، آیت شریفہ ”فاغسلوا وجہکم وایدیکم الی الکعبین“ کی تفسیر، تاویل الایات، اکسیر السعادتین

۳۔ حدیث (کتاب من لا یحضرہ الفقیر پر حاشیہ، البعین ادعیہ اور مناجات، صحیفہ سجادیہ پر حاشیہ، الحدیث الہدائیہ، دعائے صباح کی شرح، مصباح العابدین، مفتاح الفلاح

۴۔ اصول عقائد (اثبات وجود القائم (وجود امام عصر کا اثبات)، اجوبہ سید زین العابدین، الاعتقادیہ

۵۔ اصول الفقہ (زبدۃ الاصول، شرح عضدی، الوجیزۃ

۶۔ رجال اور اجازات: علامہ حلی کی کتاب خلاصۃ الاقوال پر حاشیہ، رجال نجاشی پر حاشیہ، ابن شہر آشوب مازندرانی

کی کتاب معالم العلماء پر حاشیہ طبقات الرجال، الفوائد الرجالیہ، الاجازات

۷۔ عربی و فارسی علوم و ادب (اسرار البلاغہ، خیال بخارائی کی غزل کی تئیس، تہذیب البیان، تفتازانی کی کتاب

المطول پر حاشیہ فارسی و عربی شاعری پر مشتمل دیوان اشعار، شیر و شکر، طوطی نامہ ۱۲۵۰۰ اشعار پر مشتمل، فوائد الصمدیہ، محاسن شعر

سیف الدولہ، نان و پنیر، اہل دانش کو نصیحت ”موش و گربہ“ نامی طنزیہ داستان کی زبان، وقائع الایام

۸۔ ریاضیات (اسطرلاب، انوار الکواکب، بحر الحساب، التحفہ (شرعی اوزان)، خواجہ نصیر الدین کی علم ہیئت کی

کتاب شرح التذکرہ پر حاشیہ، الحساب، خلاصۃ الحساب والہندسہ، الاستعلام، جبر و مقابلہ

۹۔ حکمت اور فلسفہ (الوجود الذہنی) وحدۃ الوجود

۱۰۔ علوم غریبہ (احکام النظر الی کف الشاة، رسالہ جفر، جفر، فالنامہ

۱۱۔ فن تعمیر: فن تعمیر اور مہندی میں جو آثار ان سے منسوب ہیں مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اصفہان ”زائیدہ رود“ نامی ندی کے پانی کی سات علاقوں میں تقسیم کا منصوبہ جس کی تفصیلات اور خصوصیات ”طومار شیخ بہائی“ کے نام سے مشہور دستاویز میں محفوظ ہے۔ ۲۔ نجف آباد کی پانی کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ”زرین کمر“ نامی کاریز کا منصوبہ ۳۔ اصفہان میں مسجد امام نامی مسجد کے لئے قبلہ کا صحیح اور دقیق تعین ۴۔ نجف اشرف کے لئے بیرونی حصار (باڑ) کا نقشہ تیار کرنا ۵۔ اصفہان کی مسجد شاہ کے مغرب میں ”ظہر شرعی“ کا مظہار (Indicator) نیز مشہد مقدس میں واقع حرم امام رضا (ع) کے صحن میں ظہر شرعی کے تعین کے لئے مظہار کی تیاری ۵۔ نجف اشرف میں واقع آستان امیر المومنین (ع) کے صحن میں ایک دیوار کا منصوبہ جو سال کے تمام دنوں میں ”زواج شمس“ کو واضح کرتی ہے۔ ۶۔ حرم امام رضا (ع) کا نقشہ مسدس (چھ ضلعی) شکل میں تیار کرنا ۷۔ سفید آب ایجاد کرنا جو اصفہان میں ”سفید آب شیخ بہائی“ کے نام سے مشہور ہے ۸۔ منار جناب یعنی متحرک مینار کی تعمیر ۹۔ اصفہان کی مسجد امام کے گنبد کا منصوبہ جو سات مرتبہ آواز کو منعکس کرتا ہے ۱۰۔ ایسی گھڑی کی ایجاد جو کو چابی دینے (اور) کی ضرورت نہ تھی ۱۱۔ اصفہان میں مشہور حمام جسے ”حمام شیخ بہائی“ کہا جاتا ہے، یہ حمام طویل عرصے تک ایک شمع یا موم بتی کے ذریعہ گرم رہا تھا۔

#### وفات:

منقول ہے کہ بہاء الدین العالمی (شیخ بہائی) ”اپنی وفات سے کچھ دن پہلے اپنے بعض شاگردوں اور دوستوں کے ہمراہ بابر کن الدین شیرازی کے مزار پر گئے اور وہاں ان پر مکاشفہ کی کیفیت طاری ہوئی جس سے انھوں نے اپنے موت قریب ہونے کا مطلب لیا مجرتی مجلسی نے اس مکاشفہ کو نقل کیا ہے جو خود بھی شیخ کے شاگردوں کے زمرے میں ان کے ہمراہ تھے۔ شیخ نے اس کے بعد خلوت اختیار کی اور سات دن بعد دنیا سے رخصت ہو گئے اور ان کی میت ان کی وصیت کے مطابق مشہد منتقل کی گئی اور امام رضا (ع) کے پیروں کی جانب ان کے اپنے ہی سابق مدرس میں تدفین کی گئی۔

شاہ عباس کے روزنامہ چہ نویس ”اسکندر نشی“ نیز اس زمانے کے مشہور ماہر نجوم ”مظفر بن محمد قاسم گنا بادی“ نے اس واقعہ کے چند ماہ بعد تنبیہات المنجمین میں شیخ بہائی کا سال وفات سنہ ۱۰۳۰ھ ثبت کیا ہے تاہم شیخ بہائی کے شاگرد نظام الدین ساوجبی جنھوں نے جامع عباسی کو مکمل کیا ان کا سال وفات ۱۰۳۱ھ قرار دیا اور بہت سے تذکرہ نگاروں نے ان کے قول کو زیادہ معتبر جانا ہے۔

#### منابع:

- ۱۔ آقا بزرگ تهرانی، الذریعہ الی تصانیف الشیعہ؛ چاپ علی نقی منزوی و احمد منزوی، بیروت، ۱۴۰۳ھ
- ۲۔ استرآبادی حسن، تاریخ سلطانی، چاپ احسان اشراقی، تہران، ۱۳۶۴ش
- ۳۔ اسکندر نشی، تاریخ عالم آرای عباسی؛ تہران، ۱۳۵۰ش
- ۴۔ اعتماد السلطنہ، تاریخ منتظم ناصری؛ چاپ محمد اسماعیل رضوان، تہران، ۱۳۶۷ش
- ۵۔ ثانیان ذبیح اللہ، اسناد و نامہ ہای تاریخی دورہ صفویہ، تہران، ۱۳۴۳ش

- ۶۔ جعفریان رسول، رویاروی فقہیان و صوفیان در عصر صفویان، کیهان اندیشه، آذرودی ماه ۱۳۶۹ ش
- ۷۔ جہانگیری محسن، شرح احوال و ذکر آثار و نقل افکار شیخ بہائی؛ فلسفہ، نشریہ اختصاصی گروہ آموزشی فلسفہ، ضمیمہ مجلہ دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تہران، بہار ۱۳۵۵ھ ش.
- ۸۔ رفیعی مہرآبادی ابوالقاسم، آثار طلی اصفہان؛ تہران، ۱۳۵۲ ش
- ۹۔ شیخ بہائی، العروۃ الوثقی؛ چاپ اکبر ایرانی قتی، قم، ۱۴۱۲ ش.
- ۱۰۔ صبا محمد مظفر، تذکرہ روز روشن؛ چاپ محمد حسین رکن زادہ آدمیت، تہران، ۱۳۴۳ ش
- ۱۱۔ فلسفی نصر اللہ، زندگانی شاہ عباس اول؛ تہران ۱۳۶۴ ش
- ۱۲۔ گوپاموی محمد، تذکرہ نتائج الافکار، بمبئی ۱۳۳۶ ش
- ۱۳۔ مینوی مجتبی، موش و گربہ مجلسی؛ ینما، ش ۲، اردیہشت ۱۳۳۴ ش.
- ۱۴۔ نصر آبادی محمد طاہر، تذکرہ نصر آبادی؛ چاپ وحید دستگردی، تہران، ۱۳۶۱ ش



ممتازہ احمد

ڈاکٹر عابد گلزار

سینٹر آف سینٹرل ایشین اسٹڈیز

یونیورسٹی آف کشمیر، کشمیر

### راضیہ تجار: فارسی افسانہ نگاری کا منفرد چہرہ

خلاصہ مقالہ: ایران میں نہ صرف خواتین قوم و ملت کی بہبودی کیلئے سماجی، اقتصادی، علمی اور سیاسی امور میں ہر سطح پر اپنا رول نبھا رہی ہیں بلکہ ادبی میدان میں خواتین کی جانب سے عظیم فن پارے اور تخلیقات منصبہ شہود پر آرہی ہیں۔ عورت معاشرے کی پا بیدار بنیاد ہے جس کے بغیر فکر فن کی ترقی کا تصور بعید ہے۔ عورت نے ہر دور میں تمام اصنافِ سخن میں طبع آزمائی کی ہے۔ ایران کی قدیم تاریخ میں ادبیات کا ایک اہم رول رہا ہے جس کے ذریعہ وہاں کی سیاسی، سماجی، تمدنی، تاریخی عوامل و اسباب سے آشنائی ہو جاتی ہیں۔ فارسی ادب مختلف ادوار سے گزر کر ترقی پذیر ہوا۔ لیکن قاجاری دور سے فارسی ادب میں ایک ایسا تحول و تغیر رونما ہوا جو مغربی ترقی پسندی، جمہوریت قانونی بالادستی سے متاثر ہو کر انقلابی افکار کے ظہور کا پیش خیمہ ثابت ہوا اس انقلاب کی تاثیر ایرانی ادیبوں پر صاف طور پر نمایا ہونے لگی۔ ادب جہاں درباروں سے منسلک تھا ان کی کاوشوں سے نکل کر اجتماع میں وقوع پذیر ہوا۔ اس عہد میں عوامی بیداری اور ادبی تحول کی تحریک اور تیز ہوئی۔ ادباء نے اپنے خیالات سے لوگوں میں قومیت، ظلم و جبر کے خلاف آواز، خواتین کے حقوق اور وطن پرستی کے جذبے کو اجاگر کیا۔ یہی وجہ تھی ادب میں نئی صنفوں نے جنم لیا جن میں ناول، ڈراما، افسانہ (داستان کوتاہ) شامل ہیں۔ اس ساری جدت و تغیر میں خواتین نے قابل قدر حصہ ادا کر دیا۔ جن میں سیمین دانشور، شہر نوش پارس پور، فرشتہ مولوی، فرشتہ ساری، مریم جمشیدی، سمیرا اصلان پور، زہرا زاریان، منوہ آرمین، عرفان نظر آھاری ان ہی خواتین میں مشہور و معروف افسانہ نگار خانم راضیہ تجار جو دورہ انقلاب اور اسکے بعد بھی ایک مایہ ناز شخصیت رہی ہے۔

کلیدی الفاظ: ۱۔ افسانہ ۲۔ خانم راضیہ تجار، ۳۔ ادبی خدمات

ایران میں افسانہ نگاری کا آغاز و ارتقاء

مشرقی ادبیات میں افسانہ ایک نئی صنف ہے۔ اسکی تعریف میں "رولان باورٹ" کہتے ہیں افسانہ ادبیات کی وہ صنف ہے جو جملوں میں بیان ہوتی ہے اسکا ہر جملہ کوتاہ ہوتا ہے یہ داستان بلند اور ناول سے کم و بیش تفاوت رکھتا ہے اس میں مصنف ایک حادثہ، واقعہ یا ایک شخصیت کو بیان کرتا ہے یہی وجہ ہے یہ تمام ادبی اصناف سے منفرد ہے۔

امریکہ کے شاعر اور ادیب (Adgar Allan Poe) اسکے بارے میں لکھتے ہیں: افسانہ وہ تخلیق ہے جو کسی مادی یا معنوی

حادثہ کو زیر بحث لاتا ہے۔ اس طرح سے کہ یہ ہر بعد کو روشن کر سکے۔ یہ ہیجان آور اور اثر گزار ہو۔ یہاں تک کہ ایک مستقل روکی صورت میں آگے بڑے۔

ایران میں ناول سے کافی دیر بعد افسانہ نویسی کا آغاز ہوا۔ وہاں کے طلباء جب یورپی ملکوں میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے گئے وہاں سے آئے انہوں نے یورپی افسانوں کا ترجمہ کرنا شروع کیا ان میں سب سے پہلے جمالزادہ نے فرانس سے آئے یہ کام کرنا شروع کیا، اور فارسی ادب میں افسانے کا پہلا مجموعہ "یکی بود یکی نہ بود" لکھ کر افسانہ کی بنیاد ڈالی۔ اس مجموعے کو قتی زادہ نے فرانس سے شائع کیا اور نیویارک میں "Once Upon a Time" کے نام سے منظر عام پر آیا۔ اس مجموعے کے دیباچے میں مصنف نے افسانہ کی اہمیت و افادیت بیان کی ہے کہ وہ قوم کی اخلاقی و سماجی خصوصیات کا آئینہ دار ہوتا ہے (۲)۔ انکے معاصر صادق ہدایت، صادق چوبک، بزرگ علوی، علی دشتی وغیرہ نے اس کو وسعت بخشی۔ عہد انقلاب اور انقلاب کے بعد مرد و خواتین نے اس صنف کی ترقی میں نمایاں رول ادا کیا آج بھی اپنی محنت سے اس کو دوام بخش رہے ہیں۔

#### خانم راضیہ تجار

راضیہ تجار ایران کی مشہور و معروف افسانہ نگار ہے۔ انکی پیدائش ۱۳۲۶ھ (۱۹۴۶ء) میں تہران کے علاقے اقباتان میں ہوئی۔ انکے والد حاج حسن تجار ایک مذہبی اور ادب شناس شخص تھے۔ انکی والدہ خانم آقائی کریمی کڑھائی کے فن میں ماہر تھیں جس کا اثر انکی داستانوں میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ انکی ابتدائی تعلیم "اورنگ" محلہ مختاری شاپور سے شروع ہوئی اسکے بعد گرلز ہائی اسکول سے دسویں اور بارویں کلاس پاس کئے جو بعد میں الزہرا یونیورسٹی میں تبدیل ہوئی وہاں ۴ سالگرہ بچویشن کی ڈگری حاصل کی۔ علم نفسیات کو وہ ہائی اسکول سے ہی پسند کرتی تھی اور اس میں انہوں نے ایم اے کر لیا (۳) اسکے بعد وہ استاد کی حیثیت سے پڑھانے لگی اور ۳۰ سال تک اپنے فرائض انجام دیتی رہی۔ انہوں نے اپنی ادبی زندگی کا سفر شعر و افسانہ نویسی سے شروع کیا۔ انکوادبیات میں ناول، داستان بلند پڑھنا پسند تھا لیکن زیادہ تر رجحان افسانہ کی طرف ہی رہا۔ اس حوالے سے جب اس مقالہ نگار نے ان سے استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا "مجھے بچپن سے ہی داستانیں سننا اور انکا مطالعہ کرنا پسند تھا اور کاغذ و قلم ہمیشہ اپنے پاس رکھتی تھی۔ اسکول کے دوران میں ان مجلات کو پڑھتی تھی جن میں بچوں کے بارے میں داستانیں شائع ہوتی تھی ان میں ایک داستان "کیهان بچہ ہا" آج بھی میری زبان پہ جاری ہے کہ وہ بچپن کتنا خوبصورت اور وہ دنیا کتنی خوشگوار تھی اور ان داستانوں سے زیادہ دلچسپی تھی جن میں خواتین کے بارے میں معلومات میسر ہوتی تھی۔ خاص کر وہ جن میں انکی شناخت، فلسفہ زندگی کا تعمق اور ان میں وہ نظریات جن سے خواتین کی شخصیت زیر بحث رہتی تھی اُس وقت میرے ذہن میں علم نفسیات کے حوالہ سے ہمیشہ سوالات اُٹھتے رہتے تھے جنکے جواب ان داستانوں میں حاصل ہوتے رہے۔ آج بھی اسی شدت اور جذباتیت سے افسانہ نویسی پسند کرتی ہوں" (۴) انقلاب سے پہلے خانم راضیہ تجار افسانہ نویسی کے مقابلوں میں حصہ لیتی تھی اور ان کے پہلے افسانے مجلہ فردوسی، اطلاعات بانوان میں چھپتے رہے۔ ۱۳۶۴ھ کے دوران آرٹ انسٹوٹ میں تین سال داستان نویسی کی تعلیم حاصل کی۔ پھر اسی انسٹوٹ میں شاگردوں کی تربیت کرتی رہی۔ ۱۳۶۷ھ میں انکی افسانوں کا پہلا مجموعہ "زنگسہا" منظر عام پر آیا۔ ان کے افسانوں پر سیمین دانشور کا خاصا اثر دیکھا جاتا ہے۔ سیمین دانشور کا

انداز اور انکا مجموعہ داستان "شیووشیون" کو زیادہ پسند کرتی تھی اسکے علاوہ غیر ملکی افسانے جن میں "کازانترکیس" جو ایک یونانی رومان نویس تھا انکی داستانوں سے بہت متاثر رہی ہیں کیونکہ وہ ادبی لحاظ سے غنی اور انکا طرز بیان جداگانہ تھا۔ (۵) راضیہ تجار مختلف عہدوں پر فائز ہوئی، "ادبیات داستانی" نامی میگزین کے ایڈیٹر، "وزرات تعلیم" میں داستان نویسی کی "کی بانی رکن"، "شورای ہنر" کی سرگرم رکن، "جام جم" نامی اخبار کے ادبی کالم کی ایڈیٹر، "وزرات تعلیم" میں داستان نویسی کی مدرس، "پروین اعتصامی" فاؤنڈیشن کی رکن، "فارابی فاؤنڈیشن" کے ادبی اور فلم نامہ نویسی شعبہ کی رکن، "دفاع مقدس" فاؤنڈیشن کے داستان نویسی بورڈ کی رکن، "زن روز" نامی رسالے، "حوادث نامی" رسالے کی مستقل افسانہ نگار، اور اب ۲۱ سال سے بطور انجمن قلم ایران کی سیکریری کی مسؤلیت نبھارہی ہے۔ اس انجمن میں ۲۰۰ شاعر، نویسندہ، منتقد، ڈرامہ، فلم رائٹرس، تاریخ نویس اور افسانہ نگار موجود ہیں۔ (۶)

#### ادبی خدمات

راضیہ تجار نے ادبی خدمات کے حوالے سے نمایا کارنامے انجام دیئے ہیں انکی اب تک ۴۰ افسانوی مجموعے منظر عام پر آچکے ہیں جن میں چند معروف مجموعے یہ ہیں۔

- ۱: "زرگسھا" یہ مجموعہ پہلی بار ۱۳۶۸ھ ش کو شائع ہوا اور ۱۳۷۷ھ ش کو دوبارہ چاپ ہوا۔
- ۲: زن شیشہ ای ۱۳۶۹ھ ش کو منتشر ہوا۔
- ۳: ہفت بند جنگوں کے بارے میں ہیں ۱۳۷۶ھ ش کو شائع ہوا۔
- ۴: سفر بہ ریشہ ۱۳۷۲ھ ش کو چاپ ہوا۔
- ۵: کوچہ اقا قیا (رمان) ۶۱ ۱۳۷۳ھ ش کو شائع ہوا۔
- ۶: بندھائی روشنائی ۱۳۷۵ھ ش کو منظر عام پہ آیا۔
- ۷: از خاک تا افلاک (زندگی نامہ داستانی خواجہ فرید الدین عطار) ۱۳۷۷ھ ش میں کتابی صورت میں منتشر ہوئی۔
- ۸: آتش زاد ۱۳۹۵ھ ش کو پہلی بار شائع کی گئی۔
- ۹: اسم تو مصطفیٰ است (زندگی نامہ داستانی مصطفیٰ صدر زادہ) یہ کتاب ۱۳۹۷ھ ش کو شائع ہوئی۔
- ۱۰: گمان مبر شعلہ بمیرد (ایک شہید کی داستان زندگی)۔
- ۱۱: جای خالی آفتاب گردا نھا۔
- ۱۲: آرام شب بخیر۔

ان میں سے چند مجموعوں اور کتب کو انعام و اکرام سے نوازا گیا۔ جن میں زرگسھا نامی مجموعہ کو شہید فاؤنڈیشن کے ادبی ایوارڈ سے نوازا گیا۔ کوچہ اقا قیا کو وزارت تعلیم کے ادبی ایوارڈ سے سرفراز کیا گیا۔ (۸)

راضیہ تجار ایک کامیاب افسانہ نگار کی حیثیت سے اس وقت شہرت رکھتی ہیں۔ انکے لکھنے کا انداز بالکل منفرد ہے۔ انہوں نے افسانوں میں انسانی ذہن کی کشمکش کو اپنی تخلیق سے یوں بیان کیا ہے جس سے ان میں جذباتی رنگ غالب دیکھائی



دیتا ہے۔ انکے افسانوں کا موضوع خواتین کی شناخت، انکی شخصیت اور انکے حقوق کی پامالی رہے ہیں۔ "انہوں نے فرمایا کہ خواتین کے بارے میں لکھنے کی مشتاق اسلئے ہوں کیونکہ میں خود ایک عورت ہوں اور ان احساسات کو محسوس کرتی ہوں جو ایک ماں، بیوی، بہن، بیٹی کی حیثیت سے عورت کے وجود میں موجزن ہو کر عورت کی شناخت و شخصیت کے آئینہ دار ہوتے ہیں مگر زمانہ ان احساسات کی قدر نہیں کرتا اور عموماً عورت کی اس منفرد شخصیت کو محجور کیا جاتا ہے۔

وہ ذمہ داری کے حوالہ سے اس عہد کا اظہار کرتی ہیں کہ درحقیقت خواتین کے بارے میں لکھنا وقت کی اہم ضرورت ہے۔ اور یہ کتنا بہتر ہے کہ میں اسکو اپنی زبان سے بیان اور اپنے قلم سے اسکا اظہار کروں۔ الغرض یہی کہا جاسکتا ہے کہ خانم راضیہ تجار انقلاب کے بعد افسانوی ادب اور دفاع مقدس کے حوالہ سے ایک معروف اور نمایندہ افسانہ نگار ہیں"۔ (۹)

عورت کی شناخت سماج میں مختلف حیثیتوں میں اسکے رول اور اسکے مختلف حالات کا مقابلہ کرنے کے حوالے سے راضیہ تجار کے دو افسانوں کا جائزہ لینے کی کوشش کی جاتی ہے۔ افسانہ "زن شیشہ ای" میں راضیہ تجار نے تمثیلی انداز میں بیمار عورت کی کہانی بیان کی ہے۔ اسکا شوہر زیادہ تر گھر سے باہر وقت گزارتا ہے دوسری طرف اسکی بیوی اسکے انتظار میں پڑی رہتی ہے ڈاکٹر کی باتوں سے اسے یقین ہو گیا تھا کہ وہ زیادہ دیر زندہ نہیں رہ پائے گی لیکن کچھ وقت کے بعد اسکا شوہر آ کے اس بات کی اسے تسلی دیتا ہے ایسا کچھ بھی نہیں ہے تمہیں کچھ نہیں ہوگا شوہر کی ہمدردی اور شفقت سے وہ بیماری سے نجات پاتی ہے لیکن یہ ہمدردی اسکے لئے کچھ گھنٹوں تک رہتی ہے جب وہ گھر سے واپس جاتا ہے وہ اسی عالم میں پھر سے جاتی ہے اور اسکے انتظار میں گرہ کرتی ہے عورت کو مختلف کردار نبھانے پڑتے ہیں ان میں سب سے مشکل بیوی کا کردار ہوتا ہے وہ اپنے شوہر کی خاطر اپنا سب کچھ چھوڑ کے آتی ہے اگر اس رشتے میں اسکو عزت، محبت و شفقت اور صحیح دیکھ بھال ملے زندگی اسے جنت ہوتی ہے لیکن حالات اگر اسکے برعکس ہوں تو عورت کی شخصیت پامال ہو جاتی ہے۔ (۱۰)

افسانہ "دیوار ہاؤس ترن ہا" میں باپ اپنی بیٹی کو اسکول سے کھینچ کے لاتا ہے جو بہت ہی ذہین اور مخفی ہوتی ہے اسکا باپ ہمیشہ اسے احساس دلاتا ہے تم مرد کے کنٹرول میں ہو وہ عورت کی آزادی سے خوش نہیں تھا اور ہر وقت اپنی بیٹی کو کم تر ہونے کا احساس دلاتا تھا۔ لڑکی نے شادی کی تمنا کی تاکہ اس عذاب کی زندگی سے رہائی ملے لیکن اسکے باپ نے داماد کو نصیحت کی میری بیٹی کو سر پر مت چڑھانا اسکواپنی سالاری میں رکھنا۔ شوہر نے بھی ایسا ہی کیا اور تمام حقوق سے اسکو محروم رکھا سوائے بچے کے نام رکھنے کے۔ اس عورت نے جب اپنے حقوق کا مطالبہ کیا تو اسکے شوہر نے کہا تم میری کنیز اور میری بچوں کی دایہ ہو ان حالات سے تنگ آ کے اس نے طلاق لینے کا فیصلہ کیا اور اپنے بچوں کے ساتھ ہی زندگی بسر کرے لیکن قانون اسکے برعکس ہے وہ یہاں مرد کا حامی ہے۔ (۱۱)

راضیہ تجار نے اپنی داستانوں میں عورت کے مختلف کرداروں کو جو بیٹی، بہن، ماں، بیوی کے طور پر اسمیں موجود ہے اور جو مشکلات ان کرداروں کو درپیش آتے ہیں انکو روشن کیا ہے وہ یقین رکھتی ہے کہ عورت مرد کے کنٹرول میں اپنی شخصیت کی نشوونما نہیں کر پاتی ہے بلکہ جن صفات کی وہ حامل ہے وہ بھی ضائع ہوتے ہیں

## منابع:-

- ۱: رحیمیان دکتر هرمز (۱۳۸۰)، "ادبیات معاصر نثر فارسی از مشروطیت تا انقلاب اسلامی" وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- ۲: یاحقی دکتر محمد جعفر (۱۳۸۷)، "جوبیا ر لحظه ها"
- ۳: احمد ڈاکٹر ظہور الدین (۱۹۹۰ء)، "نیا ایرانی ادب" ناشر ضیائے ادب لاہور
- ۴: افسانہ نگار کے ساتھ مقالہ نگار کا استفسار، تھران حوزہ ہنری، ۲۰۱۸ء
- ۵: احمد ڈاکٹر ظہور الدین (۱۳۷۵)، "ایرانی ادب" مرکز تحقیقات فارسی ایران پاکستان، اسلام آباد
- ۶: عابدی میر حسن (۱۳۹۴)، "صد سالہ داستان نویسی" جلد اول تھران نشر سخن
- ۷: لائیک شہلا، کارمہر انگیز (۱۳۹۴)، "شناخت زن ایرانی"، ناشر روشنگران و مطالعات زنان
- ۸: آژند یعقوب (۱۳۶۳)، "ادبیات نوین ایران از مشروطیت تا انقلاب اسلامی"، ترجمہ و تدوین، انتشارات امیر کبیر تھران
- ۹: افسانہ نگار کے ساتھ مقالہ نگار کا استفسار، تھران حوزہ ہنری، ۲۰۱۸ء
- ۱۰: تجار راضیہ (۱۳۹۳)، "زن شیشہ ای" (مجموعہ داستان)، نشر تھران انتشارات سورہ مہر
- ۱۱: تجار راضیہ (۱۳۹۵)، "سنگ صبور" (مجموعہ داستان)، نشر تھران انتشارات سورہ مہر



## غزالہ شیرین

ریسرچ اسکالر، شعبہ عربی و فارسی

یونیورسٹی آف الہ آباد، پریا گراج

## عبرت الغالین تنقید کے آئینے میں

ہندوستان میں فارسی زبان و ادب کی ایک طول و طویل تاریخ ہے۔ دنیا کے دو عظیم ملک ہندوستان اور ایران کے درمیان کے تعلقات بہت قدیم اور دیرپا ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق ان دونوں ملکوں کے تہذیبی اور ثقافتی مراسم ساسانی بادشاہوں کے دور سے ہی موجود رہے ہیں۔ یہ تعلقات مسلمانوں کے دور حکومت میں اور بھی زیادہ مضبوط ہو گئے تھے۔ فارسی زبان ہندوستان میں نہ صرف رسمی اور سرکاری زبان ہونے کی وجہ سے مقبول ہوئی۔ بلکہ ہندوستان کے دانشوروں نے بھی اپنے افکار و خیالات کے اظہار کے لیے اسی شیریں اور لطیف زبان کو اپنایا۔ اگر ہندوستان میں فارسی زبان و ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس بات کا احساس ہوتا ہے کہ فارسی زبان ادبی، لسانی اور تاریخی حیثیتوں کی حامل ایک ایسی پیاری اور دلکش زبان ہے جس کے نقوش وقت اور حالات کی تمام تر ستم ظریفی کے باوجود تازہ و نازق باقی ہیں۔

فارسی زبان و ادب کا ہندوستان کی اعلیٰ تہذیب سے بہت گہرا اور دیرپا رشتہ رہا ہے۔ ایک وقت تھا کہ ہندوستانی ریاست، سیاست اور قیادت اسی زبان کی منت پذیر تھی۔ زیادہ تر ادیب، شاعر، مؤرخین، تذکرہ نویس اور علما اپنے افکار و خیالات و احساسات کے اظہار کے لئے اسی شیرینی زبان کو اپنا ترجمان بناتے تھے۔ اس زبان نے اہل ہند کے ذہن اور قلوب پر کم و بیش ایک ہزار سال تک حکمرانی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کشور ہند میں ہمیشہ فارسی زبان و ادب کی اہمیت و افادیت کا اعتراف بڑے جوش و خروش کے ساتھ کیا جاتا رہا ہے۔ اس زبان میں ہندوستان کے بڑے بڑے شاعر اور ادیبوں نے اپنے تخلیقی کارنامے پیش کئے۔ ہزاروں ہندوستانی ادباء و شعراء نے بغیر کسی طمع اور مفاد کے اس زبان کی بے لوث خدمت کی۔ انھیں دانشوروں میں ایک نام مرزا محمد رفیع سودا کا بھی ہے۔ اس دانشور عظیم نے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں اپنے گرانقدر آثار یادگار چھوڑے ہیں۔

مرزا محمد رفیع سودا کے زمانے میں ہندوستان میں فارسی زبان و ادب کا سورج زوال پذیر ہو رہا تھا اور فارسی زبان کا رواج آہستہ آہستہ کم ہوتا جا رہا تھا اور اس کی جگہ اردو زبان با آہستگی ترقی کے منازل طے کر رہی تھی۔ لیکن اتنا ضرور تھا کہ اس ملک سے فارسی زبان کا پوری طرح سے خاتمہ نہیں کیا جاسکا تھا بلکہ یہ کہا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا کہ فارسی ادب کو اسی زوال پذیر عہد میں سب سے زیادہ ترقی اور رونق حاصل ہوئی۔

مرزا محمد رفیع سودا کے دور میں درجنوں شاعروں اور ادیبوں نے فارسی میں عمدہ کتابیں تحریر کیں۔ فارسی ادب کی کئی نثری اصناف اسی دور میں وجود میں آئیں مثلاً تذکرہ نگاری، لغت نویسی، تاریخ نگاری اور تنقید نویسی وغیرہ بلکہ تنقید کی تو

باقائدہ شروعات ہی اسی زوال پذیر عہد میں ہوتی ہے۔ اسی دور میں بے شمار ناقدین ادب پیدا ہوئے۔ جنہوں نے اپنے آفاقی کارنامے یادگار چھوڑے ہیں۔ محمد رفیع سودا بھی فارسی ادب کے ابتدائی ناقدین میں سے ایک ہیں جنہوں نے فارسی کے ادبی ناقدین میں بلند مرتبہ حاصل کیا۔ انہوں نے اس میدان میں اپنی شہرہ آفاق تصنیف ”عبرۃ الغافلین“ یادگار چھوڑی ہے۔ جس کو انہوں نے فاخر مکتب کی کارگزاریوں کے جواب میں لکھا ہے انہوں نے ایک اور رسالہ ”سبیل ہدایت“ بھی تقی کے مرثیے پر لکھا۔ ”عبرۃ الغافلین“ ہندوستان میں لکھی جانے والی ایک معرکتہ آراء کتاب تصور کی جاتی ہے۔

”عبرۃ الغافلین“ مرزا محمد رفیع سودا کی ایک مشہور و معروف کتاب ہے جو کہ ۱۱۸۸ھ اور ۱۱۹۵ھ کے درمیانی سالوں میں لکھی گئی ہے۔ ہندوستان کی فارسی ادبی تنقید کی ابتدائی تاریخ میں اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ اور یہ کتاب مرزا محمد رفیع سودا نے مرزا فاخر مکتب کے بہت سے اعتراضات کے جواب میں لکھی تھی۔ اس کتاب میں انہوں نے مرزا فاخر مکتب کے بھی کچھ اشعار پر گرفت کی تھی۔ ان کی تخریر اس وقت کے معیار نقد شعر دکھانے کے لئے بہت اہم اور اساسی مآخذ تصور کی جاتی ہے۔

”عبرۃ الغافلین“ پانچ فصلوں پر مشتمل تنقیدی اعتبار سے خصوصی اہمیت کی حامل کتاب ہے۔ ان فصلوں کے عنوان اس طرح ہیں:

- ۱۔ در بیان موجب نوشتن رسالہ -
  - ۲۔ در بیان اشعار کہ میرزا فاخر مکتب برو کشیدہ اند -
  - ۳۔ در بیان اصلاح نمودند میرزا موصوف بر اشعار استادان ثقہ ماضیہ -
  - ۴۔ در بیان اشعار میرزای مسطور -
  - ۵۔ در بیان اشعار معترض میرزای مومی الیہ کہ بندہ موافق فہم ناقص خود در آن دخل نمود -
- ”عبرۃ الغافلین“ کی تالیف کی بنیادی وجہ یہ تھی مرزا محمد رفیع سودا کے ایک عزیز دوست اشرف علی خان نے تقریباً ۱۵ سال کی عرق ریزی کے بعد جدید اور قدیم شعراء کا ایک تذکرہ تحریر کیا تھا جس میں انہوں نے ایرانی و ہندوستانی شعراء کے کم از کم ایک لاکھ اشعار جمع کرتے ہوئے انہیں اپنے تذکرہ میں شامل کیا۔ اور اپنے اس کارنامے کو وہ فاخر مکتب کے پاس لے کر گئے اور کہا کہ اس پر نظر ثانی کرتے ہوئے اس کی اصلاح فرمادیں۔ مکتب نے فارسی شعراء ہندو ایران کے بارے میں اپنے متکبرانہ خیالات کا اظہار کیا چنانچہ اشرف علی خان دل برداشتہ ہو کر اپنا تذکرہ واپس لے آئے۔ کچھ دنوں کے بعد انہوں نے اپنے تذکرہ کو بغرض تصحیح، شیخ آیت اللہ کو دیا۔ انہوں نے تصحیح کا کام شروع کیا اور ابھی وہ تین جز پر ہی نظر ثانی کر پائے تھے کہ کسی ضروری کام کی وجہ سے انہیں لکھنؤ سے فیض آباد کا سفر کرنا پڑا۔ اور تصحیح کا کام مکمل نہ ہو سکا۔ پھر کچھ عرصے کے بعد دوبارہ اشرف علی مکتب سے رجوع کرنے پر مجبور ہوئے اور التجا کی کہ براہ کرم اس تذکرے پر نظر ثانی کر لیں۔ فاخر مکتب نے ان کے سامنے کچھ شرائط رکھیں اور ایک اجازت نامہ لکھ کر دینے کا بھی اصرار کیا۔ چنانچہ اشرف علی نے یہ عبارت لکھ کر مکتب کے حوالے کی:

”تذکرہ را بہ خدمت افصح الفصحا و ا بلغ البلغا میرزا صاحب مشفق کرم فرما  
میرزا فاخر صاحب سلمہ اللہ الواہب برای تصحیح اشعار و عبارت بردہ بودم ،  
ایشان بہ سبب کثرت اشتغال نیافتہ ، ناچار سی جز و تذکرہ را نزد شیخ آیت اللہ  
ثنا کہ گمان اوستادی بر ایشان ہم داشتہ ، بردہ بودم ۔ ایشان تا مدت دیدہ بعضی  
جاہا کہ غلط بود ، آن را صحیح دانستہ در گذشتند و بعضی جاہا را غلط دانستہ  
بہ تصحیح پرداختند ، آن را غلط تر نمودند ۔ لہذا مرتبہ ثانی بہ جد و آرزوی تمام  
بہ خدمت فیض موہبت میرزا صاحب کہ در این فن استاند و مثل ایشان در این جز  
و زمان و در این شہر صاحب کمال دیگر نیست ، برای تصحیح بردم ۔“ ۱۔

یہ اجازت نامہ موصول ہونے کے بعد مکیں نے تذکرے کے تصحیح کا کام باقاعدہ طور پر شروع کیا اور مسودے میں  
سے لاتعداد شعراء کے کلام قلم زد کر دیئے اور سعدی، خسرو، رومی اور جامی وغیرہ جیسے بڑے بڑے شاعروں کے کلام پر اصلاحیں  
دیں۔ اشرف علی مکیں کی اس ناشائستہ حرکت پر بہت زیادہ متحیر ہو گئے۔ اور دوبارہ سے اپنا مسودہ واپس لے آئے اور جب  
اسے دیکھا تو بہت رنجیدہ اور غمگین ہو گئے۔ اور انھوں نے اس تمام صورت حال سے مرزا محمد رفیع سودا کو آگاہ کیا اس سلسلے میں  
مرزا سودا ”عبرت الغافلین“ میں اس طرح سے رقم طراز ہیں:

”میرے ناقص فہم میں ان اشعار میں کوئی نقص نہ تھا۔۔۔ پھر میں نے سوچا کہ اگر شعراء مذکور  
کے معتقدین میں سے کوئی ان اشعار کے ناقص قرار دیئے جانے کے ضمن میں سوال اٹھائے تو ان  
(فاخر مکیں) کی بقیہ عمر ان سوالوں کے جواب میں اس طرح صرف ہو جائے گی کہ انھیں دم لینے کی  
مہلت نہ ہوگی۔ خصوصاً ان کی دو حرکات تو بڑی قبیح ہیں، ایک تو استادان مسلم الثبوت کے اشعار پر  
خط کھینچنا اور دوسرے دنیا سے رخصت ہو جانے والوں کو برائی سے یاد کرنا۔“ ۲۔

مرزا سودا نے فاخر مکیں کے اعتراضات کا سنجیدگی کے ساتھ محاسبہ کیا اور اس کے نتیجے میں ”عبرت الغافلین“ جیسی  
جیتی جاگتی نثری کتاب وجود میں آئی۔ پانچ فصلوں پر مشتمل یہ کتاب مرزا سودا کے کاٹ دار طنزیہ اسلوب کا عمدہ ترین نثری  
نمونہ ہے۔ اور بعض جگہ تو یہ طنزیہ اسلوب اپنے کمال پر نظر آتا ہے۔

مرزا محمد رفیع سودا نے یہ کتاب اس لئے تصنیف کی تھی کہ نازیبا اور غیر اخلاقی حرکت کرنے والے حضرات کو تنبیہ ہو  
سکے اور خود پسند قسم کے لوگ اپنی من مانی نہ کر سکیں۔ ”عبرت الغافلین“ کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرزا سودا میں غیر  
معمولی تنقیدی صلاحیت موجود تھی۔ حالانکہ خود انھوں نے کہا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ۴۵ سال فن ریختہ میں صرف کیے ہیں۔  
انھیں اپنی فارسی دانی کے سلسلے میں کوئی دعویٰ نہیں۔ لیکن ادبی تنقید کے نقطہ نظر سے ان کی اہمیت مسلم ہے۔ انھوں نے اکثر  
جگہوں پر ایسے تنقیدی نکات پیش کیے ہیں۔ جس کو دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے کہ اس وقت جب کہ تنقیدی ادراک اپنے ابتدائی  
مرحلے سے گزر رہی تھی اتنے دقیق اور درست نکات پیش کیے۔ مرزا محمد رفیع سودا کی بے پناہ تنقیدی صلاحیتوں کا اعتراف شیخ

چاند نے اس طرح پیش کیا ہے:

”اس نے فارسی شاعری کا استادانہ مطالعہ کیا تھا۔ اس کے پیش نظر اساتذہ فارسی کا کلام تھا۔ وہ اس کی باریکوں اور نزاکتوں کو خوب سمجھتا تھا۔ فارسی نظم کی طرح نثر لکھنے پر بھی قادر تھا۔ اس نے رسالے میں تنقیدی بڑی خوبی سے قلم بند کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف تنقیدی گروں سے واقف تھا بلکہ تنقید کے نازک مضامین اور موٹا گائیوں کے اظہار کے لئے اپنے پاس الفاظ و اسالیب کا کافی ذخیرہ بھی رکھتا تھا۔“ ۳

”عبرت الغافلین“ کے مطالعے سے جہاں ایک طرف مسلمات شعری اور اساتذہ فن کے باب میں ان کے گہرے احترام کا پتہ چلتا ہے وہیں دوسری طرف یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ مرزا سودا تنقید میں ایک مجتہدانہ شان بھی رکھتے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ مرزا سودا کو لفظ سازی اور ترکیب بندی میں بھی گہرا تخلیقی شعور حاصل ہے۔ مرزا سودا اپنی علمی صلاحیتوں کو برقرار رکھتے ہوئے بڑے مدلل اور جامع انداز میں تنقید کرتے ہیں۔ حالانکہ اس زمانے میں تفصیلی تنقید کرنے کا رواج نہیں تھا۔ بلکہ ایک دو جملوں میں شعری معایب و محاسن کو بیان کر دیا جاتا تھا۔ مرزا محمد رفیع سودا عام روش سے ہٹ کر قدرے تفصیلی تنقید پیش کرتے ہیں اور بات کی صداقت اور حقیقت کو پیش کرنے کے لیے اساتذہ کلام سے بر محل اسناد اور اشعار بھی پیش کرتے ہیں۔

”عبرت الغافلین“ کی تیسری، چوتھی اور پانچویں فصل خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ مرزا محمد رفیع سودا کے تنقیدی نظریات کو بہتر طریقے سے سمجھنے کے لیے یہ تینوں فصلیں خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ تیسری فصل میں مرزا سودا اس شعر کو لکھتے ہیں۔ جس پر فاخر مکین نے طنز کیا ہے۔ چوتھی فصل میں مرزا سودا نے مکین کے اشعار پر ایراد و تعریض کی ہے۔ اور پانچویں فصل میں فاخر مکین کے قابل گرفت اشعار پر اپنی اصلاحیں پیش کی ہیں۔ مرزا محمد رفیع سودا کی یہ اصلاحیں تنقیدی نقطہ نظر سے بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ مرزا محمد رفیع سودا کی اصلاحات سے پتہ چلا ہے کہ مرزا سودا کو فارسی زبان و ادب پر غیر معمولی قدرت حاصل تھی۔ ان کا تنقیدی شعور نہایت بالیدہ و پختہ تھا۔

مرزا محمد رفیع سودا نے شعر کے معایب و محاسن کے سلسلے میں جو انتقادی مباحث پیش کیے ہیں وہ ان کی مسلسل جدوجہد، کاوش اور فکر پیہم کا نتیجہ ہیں۔ بڑے بڑے اساتذہ فن نے بھی ان کی تنقیدی شعور کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ جناب ثوبان سعید مرزا سودا کی انتقادی صلاحیتوں اور اصلاحوں کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

ان اصلاحوں کی روشنی میں مرزا محمد رفیع سودا کے ادبی تنقیدی نظریات بڑی وضاحت کے ساتھ انداز میں ہمارے سامنے آ جاتے ہیں۔“ ۴

سودا کے تنقیدی نظریات اور ادبی رجحانات مختلف قصیدوں اور ہجویات میں بھی مختلف انداز میں پیش کیے گئے ہیں۔ ان میں تنقیدی چنگاریاں، اشعار کے راکھ تلے روشن ہیں۔ جن کی توضیح مختلف اشعار سے ہو سکے گی:

نہیں آفاق میں دلکش سخن بے تاثیر

گر اثر ہو تو کریں دل کو مسٹر اشعار  
بے اثر جس کے سخن ہوویں وہ شہر کے لیے  
پڑھے گو ملک بہ ملک اپنے مقرر اشعار  
ہیں ہمارے شعر یہ تاثیر ریز  
جوش ہر دل ہے جنھوں کا پیش خیز  
تیسرا جو شعر ہے اس کا یہ حال  
جس کے معنی خلق کے دور از خیال  
تم شعر و سخن اپنے کی بندش میں کماں بن  
بولو نگہ یار کو یارو نہ کبھی تیر  
چہرے کو نہ معشوق کے دو شمع سے تشبیہ  
تا زلف کو باندھو نہ کسی شکل سے گل گیر

مندرجہ بالا اشعار سے سودا کے بعض تنقیدی نظریات کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ مثلاً شعر میں تاثیر کی موجودگی ایک لازمی عنصر ہے اور شعر میں تاثیر کی بدولت جوش کی خوبی پیدا ہوتی ہے۔ مضامین کو اتنا عام فہم ہونا چاہیے کہ قاری کے دل و دماغ میں آسانی سے سرایت سکے۔ تشبیہ اور استعارے کو استعمال کرتے وقت روایت کی پاس داری بہت ضروری ہے ورنہ ندرت کے پھیر میں شعر کا حسن متاثر ہو سکتا ہے۔

اس طرح کے نظریات سودا کے اشعار میں جا بجا بکھرے ہوئے ہیں۔ لیکن ان کے فکری رویوں کو منظم طور پر سمجھنے کے لیے ”عبرت الغافلین“ میں کی گئی تنقید ہمارے لیے معاون و مددگار ہے سودا کے انتقادی نظریات کو صحیح طریقے سے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان ایرادات و اعتراضات کا جائزہ لیا جائے جو فخر مکیں نے دوسرے شعراء پر کئے ہیں اور سودا نے اس کا جواب بڑی مدلل انداز میں دیا ہے اور ان اشعار پر بھی جو سودا نے فخر مکیں پر اصلاح کی ہے۔ مرزا سودا کو فخر مکیں کی جانب سے شاعروں کے کلام پر کی گئی ان اصلاحوں کے سلسلے میں سے بڑی شکایت یہ ہے کہ وہ شعر کے لفظی معنوی مناسبات کے التزام کو غیر معمولی ترجیح دیتے ہیں اور شعری محاسن کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ چند مثالیں پیش خدمت ہیں۔ مثلاً غنی بیگ کا ایک شعر ہے:

ماہِ نو گرچہ رفت بر گردوں

زیر چاقِ کمان ابروے اوست

فخر مکیں نے زیر اصلاح مصرع ثانی میں ”زیر چاق“ کی جگہ ”زیر طاق“ کر دیا اور بہ زعم خویش حسن شعر میں اضافہ کر دیا۔ سودا نے اس اصلاح پر یہ رائے پیش کی کہ ”زیر چاق“ کا لفظ فرماں بردار اور محکم، کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور موجودہ صورت میں یہ شعر اعلیٰ درجے کا شعر ہے جس پر تنقید کیے جانا سراسر غلط ہے۔

اشرف علی خاں کا ایک خوبصورت شعر جو کہ فاخر مکین کی جانب سے سخت ایراد کا نشانہ بنا ہے:

مہر خود را از توی بی مہر کی خواہم برید  
تاجوانی عاشقم چون پیر گردید مرید  
فاخر مکین نے مصرع اول پر یوں اصلاح دی اور فرمایا کہ شعر اگر اس طرح ہوتا تو زیادہ موثر اور دلکش ہوتا۔  
ای بت بی مہر قطعاً از تو نتوانم برید

سودا کا اعتراض ہے کہ مکین نے ”بت“ کا لفظ ”بے مہر“ کی رعایت لفظی کی وجہ سے استعمال کیا ہے لیکن شاید انہیں یہ معلوم نہیں کہ اس تبدیلی کی وجہ سے شعر درجہ سلاست سے گر گیا اور ”مہر خود“ اور ”بی مہر“ میں تکرار کی وجہ سے جو آہنگ اور لطف تھا، وہ بھی جاتا رہا۔ سودا کو مکین کی یہ اصلاح لالچنی اور بے بنیاد نظر آتی ہے سودا کا خیال ہے کہ مکین نے اشعار میں صرف تناسب لفظی کا حسن پیدا کرنے کی غرض سے اصلاح کی ہے گویا مکین کا سارا زور تناسب لفظی اور رعایت لفظی کی تلاش میں صرف ہوتا رہا اور معنی کی اہمیت جاتی رہی۔

ان مثالوں سے سودا کا نظریہ نقد شعر کے بارے میں یہ ہوا کہ بے شک رعایت لفظی اور تناسب لفظی اشعار میں حسن پیدا کرتی ہیں لیکن اس کے لیے طبیعت پر اس قدر زور نہ دیا جائے کہ معنوی حسن، سلاست اور تکرار جیسے محاسن نظر انداز ہو جائیں۔

اسی طرح میرزا جلیل کا ایک شعر ہے جس کو مکین نے اپنی اصلاح کا نشانہ بنایا ہے اس شعر میں غیر ضروری تناسب الفاظ داخل کر دینے کی وجہ سے نزاکت خیال بری طرح سے مجروح ہو گئی ہے اور باریکی مضمون کا التزام نہ کرنے کی وجہ سے شعر کی ادبی اہمیت و ارزش بری طرح متاثر ہوئی ہے شعر درج ذیل ہے:

شنیدن بی تو رفت از یار و دیدن شد فراموش  
چو می آئی ہمہ چشم چو می گوئی ہمہ گوشم  
فاخر مکین اس شعر کے مصرع ثانی پر اس طرح اصلاح کر کے اپنا حق ادا کر دیا۔

چون می بینی ہمہ چشم چو می پرسی ہمہ گوشم  
تشبیہ اور استعارہ شعر کو موثر بنانے کا بہترین وسیلہ ہے۔ یہ بات مرزا سودا بھی تسلیم کرتے ہیں مرزا فاخر مکین پر سودا نے جو اعتراضات کیا ہے ان میں زیادہ تر یہی عنصر نظر آتا ہے کہ مکین نے غیر معقول تشبیہوں کا استعمال کیا جب کہ اس قسم کے تشبیہوں کا استعمال نہ تو اساتذہ نے کیا اور نہ ہی ایسی تشبیہیں قبول عام ہوئیں چنانچہ سودا نے مکین کے ان اشعار پر اعتراض کیا۔

گرفتہ بود در یں بزم چوں قدح دل من  
شگفتہ روئی صہا شگفتہ کرد مرا  
ہمچو صبح و شفق از ذوق شہادت دل من



بر سر کوئے بتان تیغ و کفن را برداشت

سودا نے اعتراض کیا کہ 'قدح' کی تشبیہ 'دل' سے غیر معقول ہے، عموماً اساتذہ نے 'قدح' کو 'گل' سے تشبیہ دی ہے۔ دوسرے شعر میں کفن کی تشبیہ 'صبح' سے مسلم ہے جب کہ تیغ کی تشبیہ 'شفق' سے سمجھ سے باہر ہے۔ ان اشعار پر کیے گئے اعتراضات سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ سودا کی نظر میں تشبیہ اور استعارے کلام کو وضاحت اور صفائی کے ساتھ پیش کرنے کا موثر وسیلہ تو ہیں لیکن صرف ایسی تشبیہیں مصرف میں لائی جائیں اساتذہ جنہیں استعمال کر چکے ہوں وہ مسلمات شعری کا درجہ رکھتی ہوں، معقولیت سے خالی نہ ہوں اور مشبہ اور مشبہ بہ میں صفت مشترک لازمی طور سے موجود ہو۔

مرزا محمد رفیع سودا بیان کی خوبی اور لفظوں کے مناسب استعمال پر زور دیتے تھے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جب مرزا فاخر مکی نے بعض الفاظ کو نئے مفہام میں استعمال کیا اور وہ اپنے معنی کو مکمل طور سے ادا نہیں کر سکے تو سودا نے ان پر گرفت کی ہے، ان کے خیال میں الفاظ کا بر محل استعمال نہ ہونے کی وجہ سے شعر کا ظاہری اور معنوی محاسن دھندلا گئے اس سلسلے میں ان کی ایک مثال دیکھئے:

در فقر و فاقہ می گردد بے تو زندگی

دورانِ عمرِ من ہمہ ماہِ صیام گشت

سودا نے اعتراض کیا کہ 'فقر و فاقہ' اور 'ماہِ صیام' کے تہذیبی تصورات میں بہت فرق ہے 'ماہِ صیام' اور 'فقر و فاقہ' میں مفہوم اور معانی کا فرق ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے۔ عاشق معشوق کے نہ ملنے کے سبب اگر 'فقر و فاقہ' میں مبتلا رہتا ہے لیکن اسے ماہِ صیام کہنا ہرگز مناسب نہیں۔

ہم سودا کے نظریہ تنقید کو اس طرح سمجھ پاتے ہیں کہ وہ لفظوں کے بر محل استعمال کے قائل ہیں اور ایسی جدت اور نئے پن کو غیر ضروری تصور کرتے ہیں جن کی وجہ سے معانی و مفہوم الجھ کر رہ جائیں اور قاری کے لیے پیچیدگی اور ذہنی آزمائش کا سامان بن جائیں۔

ان چند مثالوں کی مدد سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ عہدِ سودا میں جس قسم کے تنقیدی نظریات رائج تھے، جو معیار شعر کے محاسن و معائب کی نشاندہی کرتے تھے اور جن کا ذکر سودا کے معاصرین نے اپنے تذکروں میں کیا ہے وہ کم و بیش سبھی معیار اصول اور ضابطے اور نقل شعر کے نظریات و رجحانات سودا کے شعور کا حصہ تھے۔ سودا کا فکری اور تنقیدی شعور انہیں نظریات کے سایے تلے بالیدہ ہوا تھا۔

غرض یہ کہ "عبرت الغافلین" فارسی ادب میں اساسی اہمیت کی حامل ہے "عبرت الغافلین" کے مطالعے سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ سودا کا فکری تنقیدی شعور بہت پختہ اور بالیدہ تھا۔ سودا کے اندر تنقید کی اعلیٰ صلاحیتیں موجود تھیں۔ انھوں نے مروجہ عربی فارسی اصول نقد پر اپنی تنقید کی عمارت تیار کی تھی اور قدیم اردو شعراء کے تنقیدی نظریات سے بھی فیض اٹھایا تھا اور ان کی یہ کتاب "عبرت الغافلین" دورہ سودا کے عہد کے تنقیدی رجحانات و نکات کو جاننے اور سمجھنے کا ایک اہم ماخذ کہی جاسکتی ہے۔ یہی وہ انتقادی رجحانات تھے جن پر فارسی ادب کی ادب تنقید کی بلند و بالا عمارت کھڑی کی گئی۔ اس کتاب

کی اہمیت کا اندازہ صرف اسی بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ گزرتے وقت کے ساتھ اس کی اہمیت و افادیت میں مسلسل اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ اور جدید ناقدین اس سے آج بھی مستفیض ہو رہے ہیں اور آئندہ بھی ہوتے رہیں گے۔

حواشی:

۱۔ عبرت الغافلین، محمد رفیع سودا، تصحیح و تعلیقات شریف حسین قاسمی، راینی فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی ایران، دہلی نو، ۲۰۱۱ء، صفحہ نمبر ۳۷۔

۲۔ مرزا محمد رفیع سودا، (تحقیقی و تنقیدی جائزے) مرتبہ: پروفیسر نظیر احمد، عزیز پرنٹنگ پریس غالب انسٹیٹ، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء، صفحہ نمبر ۱۹۔

۳۔ میراث ادب، ڈاکٹر نیلوفر حفیظ، فلیکشن پرنٹس اینڈ پبلیشرس علیگڑھ، ۲۰۱۷ء، صفحہ نمبر ۸۲۔

۴۔ میراث ادب، ڈاکٹر نیلوفر حفیظ، فلیکشن پرنٹس اینڈ پبلیشرس علیگڑھ، ۲۰۱۷ء، صفحہ نمبر ۸۳۔



## محمد افضل زیدی

ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

اسرار یہ کشف صوفیہ میں مذکور  
”سنہیل کے بعض اہم فارسی صوفی شعرا“

اسرار یہ کشف صوفیہ 17 ویں صدی عیسوی (1068ھ/1657) کی اہم تصنیف ہے جس کو سید کمال سنہیل نے اپنی عمر کے 55 سال پورے کرنے کے بعد تصنیف کیا۔ یہ زمانہ شاہجہاں کا زمانہ تھا۔ اس کتاب کو اپنے پیر و مرشد خواجہ عبداللہ معروف بہ خواجہ خرد کے حکم سے شروع کیا۔ سید محمد کمال سنہیل اسرار یہ کشف صوفیہ کی نام گزاری اور اس کی وجہ تحریر سے متعلق رقمطراز کہ میرے دل میں بارہا یہ خیال آیا کہ میں جن اولیاء اللہ سے ملتا ہوں کیوں نہ ان کا تذکرہ مرتب کروں، کیونکہ ذکر اولیاء کرام ذکر خداوند متعال ہے۔ مگر اپنی لاپرواہی کی وجہ سے اس کام کو انجام نہیں دے پا رہا تھا۔ سن 1068ھ میں اپنے شیخ حضرت خواجہ محمد عبداللہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میرے دل میں جو خیال برسوں سے تھا اس کو آپ نے اپنی زبان مبارک سے فرمادیا۔ میں نے بڑے خلوص کے ساتھ اس کو قبول کیا۔ آپ نے ہی اس کتاب کا نام ”اسرار یہ“ تجویز کیا۔ اور ”اسرار یہ کشف صوفیہ“ اس کا تاریخی نام ہے۔ حضرت سید کمال سنہیل نے اسرار یہ کشف صوفیہ کو ایک سال کی مدت میں اختتام کیا:

”فقیر حقیر کمال سنہیلی واسطی کہ بارہا در خاطر می گشت، چون از ایام خوردی باز بشرف صحبت و ملازمت اولیاء کہ ذکر لاولیاء ذکر اللہ در شان آنها است۔ رسیدہ و از بعضی سخنان این راہ شنیدہ ہمہ را بر سبیل اجمال بعاریتی سادہ و بی تکلف بتحریر در آورد ولیکن از وفور علائق میسر نمی شد تا آنکہ در سال ہزار و شصت و ہشت قدوة العرفاء المحققین و حجة العظماء الموحدین سیدنا شیخنا خواجہ محمد عبد اللہ ادام اللہ تعالیٰ بر کاتہ و وجودہ علی المفارق الطالبین، مثل آن صورتی کہ بر دل گذشتہ بود، امر فرمود لاجرم بصدق ہمت و خلوص نیت در آن باب شروع افتاد۔ نام این تالیف ہم باشارہ وی اسرار یہ کردہ شد و اسرار یہ کشف صوفیہ تاریخ سال آن۔“ (۱)

یہ اہم مخطوطہ 2013ء تک کتب خانوں کے خطی نسخوں میں پوشیدہ تھا۔ جس کو ڈاکٹر مصباح احمد صدیقی نے مرتب و تصحیح کر کے کتابی شکل میں ہم تک پہنچایا۔ ڈاکٹر مصباح احمد صدیقی نے پروفیسر سید عزیز الدین ہمدانی کی نگرانی میں رضا

راپور لاہوری سے ان کے ڈائریکٹر شب کے زمانہ، 2013 میں شائع کیا۔ جس کا پیش لفظ پروفیسر سید محمد عزیز الدین حسین ہمدانی نے لکھا۔ اس تذکرہ میں 180 صوفیوں کا ذکر ملتا ہے۔ جس میں کچھ مصنف کے معاصر ہیں تو بعض ان سے چند سال قبل رحلت فرما گئے۔ ان صوفیوں میں زیادہ تر صوفیائے کرام کا تعلق سنبھل کی سرزمین سے تھا۔ اس تذکرہ کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ زیادہ تر صوفیوں سے مصنف نے خود ملاقات کی تھی اور ان کے احوال انہیں سے دریافت کئے تھے۔ اس لئے اس تذکرہ میں زیادہ تر معلومات مصنف کے مشاہدات پر مشتمل ہے۔ اسی سبب اس تذکرہ کی معنویت اور بڑھ جاتی ہے کہ جن صوفیوں کا ذکر اس تذکرہ میں ہوا ہے ان صوفیوں کا ذکر دوسرے تذکروں میں کم ملتا ہے۔ کیونکہ اس تذکرہ کی تصنیف میں مصنف نے بہت سے سفر کئے تاکہ بالمشافہ صوفیوں سے فیضیاب ہو سکیں اور اپنے تذکرہ کو پُر معنی بنائیں۔ (2) اس مقالہ میں سنبھل کے بعض اہم فارسی صوفی شعرا ذکر کیا جا رہا ہے۔

شیخ مرتضیٰ سنبھلی:

شیخ مرتضیٰ کا تعلق سرزمین سنبھل سے تھا۔ آپ کا شمار 17 ویں صدی عیسوی کے مشہور صوفی شعرا میں ہوتا ہے۔ شیخ مرتضیٰ کے والد بھی اپنے زمانہ کے مشہور صوفیاں میں سے ایک تھے۔ جن کا نام شیخ مصطفیٰ تھا۔ شیخ مرتضیٰ کو خواجہ بہرنگ سے بیعت حاصل تھی اور خواجہ عبداللہ، خواجہ خُرد سے دوستانہ مراسم تھے۔ شیخ مرتضیٰ کی والدہ اہل ہنوتھیں، جو بعد میں مشرف باسلام ہوئیں۔ اور ان کے بطن سے شیخ مرتضیٰ کی ولادت ہوئی۔ شیخ مرتضیٰ صوفی ہونے ساتھ ساتھ شاعر بھی تھے۔ فارسی میں آپ کی ایک غزل ہم تک پہنچی ہے جس کا ذکر سید کمال سنبھلی نے اپنی کتاب اسرار یہ کشف صوفیہ میں کیا ہے۔

سید کمال سنبھلی لکھتے ہیں کہ شیخ مرتضیٰ کے بیٹے کا نام نجم الدین تھا۔ شیخ نجم الدین بیان کرتے ہیں کہ جب میرے والد شیخ مرتضیٰ بیمار ہوئے، اس وقت ان کی عیادت کے لئے شیخ بہاء الدین ابن شیخ محمود حاضر ہوئے۔ شیخ بہاء الدین نے شیخ مرتضیٰ سے عرض کیا کہ آپ اپنے بیٹے کو کس کے سپرد کر کے جا رہے ہیں؟ شیخ مرتضیٰ نے جواب دیا کہ خدا کے۔ شیخ نجم الدین مزید بیان کرتے ہیں کہ جب میرے والد شیخ مرتضیٰ کا وصال ہوا تو ان کے سر ہانے (بالین) سے ایک رقعہ دستیاب ہوا جس میں یہ غزل تحریر تھی:

نہ میل مُردن و نی شوق زیستن دارم  
نہ ذوق خلعت و نہ خواہش کفن دارم  
نہ دل کشد بسوی باغ و بیشہ و صحرا  
نہ خطّ عزلت و نی عیش انجمن دارم  
نہ حب صحبت مردم نہ حب تنہائی  
نہ می گزم ز سخن نی سر سخن دارم  
نہ عزم طاعت و نی قصد جرم و عصیانم  
چگونہ عرض دہم حالتی کہ من دارم

ہزار شکر رضای بہر طریق گناہست

سر نیاز بدر گاہ ذوالمنن دارم (۳)

شیخ مرتضیٰ کا وصال ۱۶ ربیع الاول ۱۰۴۷ھ / ۱۶۳۸ کو ہوا۔ سید کمال سنبھلی نے آپ کا قطعہ تاریخ وفات تحریر کیا۔ جس کا مادہ ”نقیب دار رفت“ ہے۔ جس سے ۱۰۴۷ھ برآمد ہوتا ہے۔ وہ قطعہ تاریخ یہ ہے:

آن صاحب کمال خدا شیخ مرتضیٰ  
از عالم فنا چو بدارالقرار رفت  
صبر و قرار رفت بہم دل ز عاشقان  
ناگاہ ہم چو ماہ و شی از کنار رفت  
از عالم فنای چو شبلی بحال خود  
چون رفت چون جنید بلعم و وقار رفت  
تاریخ فوت او چو طلب کردم از خرد  
ہاتف ز غیب گفت آہ ”نقیب دار رفت“ (۴)

شیخ عبدالغفور سنبھلی:

شیخ عبدالغفور کا تعلق بھی سنبھلی ہی سے ہے۔ آپ سلسلہ نقشبندیہ کے عظیم صوفی تھے۔ شعر و شاعری سے بھی شغف تھا۔ خواجہ بیرنگ سے فیض حاصل کیا۔ شیخ مرتضیٰ سنبھلی سے خاص لگاؤ رہا۔ اکثر دہلی تشریف لے جاتے تھے اور خواجہ بیرنگ کے مقبرہ کی زیارت بجالاتے، وہیں قیام کرتے۔ جب آپ سنبھلی واپس آتے تو شیخ مرتضیٰ آپ کی آمد پر خاص اہتمام کرتے۔ سید کمال سنبھلی لکھتے ہیں کہ مجھے بھی شیخ عبدالغفور سے خاص لگاؤ تھا۔ اکثر ان کی خدمت میں حاضر ہوتا اور ان سے فیض ہوا کرتا۔ ایک روز جب میں ان سے ملاقات کرنے گیا تو شیخ عبدالغفور نے ایک پرچے پر یہ عبارت لکھی:

”پشت بر دیوار کن خلوت نشین از وجود  
خویش ہم خلوت گزین

درین راہ ہر چہ هست استقامت است۔ اللہ تعالیٰ نصیب کند۔ بکار مشغول باشید

و از خدا، خدا بخواید۔

نمی خواہد کمال از یار جز یار

بیاموزند درویشان گدائی (۵)

ایک دوسری ملاقات کے دوران شیخ عبدالغفور نے یہ اشعار سید کمال سنبھلی کو عطا کئے:

قفر آن بگزید ہر کی عاقل است  
زان کہ در خلوت صفا حاصل ست  
خلوت چہ بہ ز جلو تہای خلق

سر نبردی آن کہ گیرد پای خلق (6)

شیخ عبدالغفور کا وصال جمادی اول 1059 / 1649 میں ہوا۔ آپ سنبھل ہی میں مدفون ہیں۔ آپ کا ایک بیٹا عبدالواسع تھا۔ شیخ عبدالواسع نے خواجہ خرد سے کسب فیض کیا۔ اور سنبھل میں اپنی پوری زندگی گزاری۔ اپنے والد شیخ عبدالغفور کی وفات کے 9 سال بعد 1658 میں اس دار فانی سے دار بقا کی طرف کوچ کر گئے۔ سید کمال سنبھلی نے ”قطب سنبھل زین جہان رفت“ سے شیخ عبدالغفور کی قطعہ تاریخ نکالی ہے۔ جس سے 1059 ھ نکلتا ہے۔ سید کمال سنبھلی تحریر کرتے ہیں:

عبدغفور چو از دارِ جہان رفت  
بزرگی کامل و شیخ جہان رفت  
بجانِ اہل شوق و عشق و عرفان  
بسا افسوس و فریاد و فغان رفت  
بُیمنِ ہمت بیرنگِ خواجہ  
ہمہ عمرش چو عمر عارفان رفت  
چو برسیدم ز دل تاریخ فوتش  
بگفتا ”قطب سنبھل زین جہان رفت“ (7)

شیخ نعمت اللہ:

شیخ نعمت اللہ کا تعلق خواجہ عبداللہ انصاری کی اولاد میں سے تھا۔ نعمت اللہ کا لقب ”شیخی“ تھا۔ سید کمال سنبھلی نے شیخ نعمت اللہ سے کسب فیض کیا تھا۔ آپ کا ایک قطعہ تاریخ آج بھی سنبھل کی جامع مسجد میں پتھر پر کندہ ہے:

خسرو ملک جود سپد قطب  
ساختمہ خانہ خدا بر پا  
سال تاریخ آن بگو شیخی  
قبلہ کھنہ کشت نو گویا (8)

شیخ نعمت اللہ کا قطعہ تاریخ سید کمال سنبھلی نے لکھا۔ جس کا مادہ ”شیخ نماذ“ ہے جس سے 1065 ھ نکلتا ہے۔

قطعہ تاریخ یہ ہے:

صد آہ کہ شیخ نعمت اللہ  
برداشت رخت از زمانہ  
معروف بہ شیخی ار چہ بودہ  
شیخی بدہ پیش اوفسانہ  
'شیخی نماذ' گفت هائف

## تاریخ وفات آن یگانہ (9)

شیخ فاضل سنبھلی:

شیخ فاضل کا تعلق بھی سنبھلی ہی سے تھا۔ سلسلہ نقشبندیہ کے صوفیاں میں آپ کا شمار ہوتا ہے۔ شیخ فاضل کے ایک بھائی شیخ عبدالکریم تھے۔ دونوں بھائیوں نے خواجہ تاج الدین سنبھلی سے بیعت کر رکھی تھی۔ شیخ فاضل، عالم و فاضل ہونے کے ساتھ علوم ظاہری میں بھی یدِی طولی رکھتے تھے۔ شیخ فاضل شاعری بھی کرتے تھے۔ دو بیت مندرجہ ذیل بطور نمونہ نذر قارئین کئے جا رہے ہیں:

آویختہ زلفت کہ بچاہ ذفن است این  
از بھر بر آوردن دلہا رسن است این  
در زلف چلیپای تو مسکین دل فضلی  
آرام چنان کرد کہ گوی وطن است این (10)

شیخ فاضل نے ایک اور حکایت نظم کی ہے جس کا عنوان ”چند الماس“ ہے۔ اس منظوم حکایت میں ایک عشقیہ داستان کو پیش کیا گیا ہے۔ الماس نامی ایک مغل، بزاز کی دکان پر کپڑے خریدنے گیا اور اس کے بیٹے پر دل فریفتہ ہو گیا۔ بزاز کے لڑکے کا نام دو بے چند تھا۔ دو بے چند اور الماس ناموں کی وجہ سے اس نظم کا عنوان ”چند الماس“ رکھا گیا جو ذمہ معنی ہے۔ ایک شعر میں دو بے چند کے تغافل کو اس طرح بیان کیا ہے:

تغافل کرد یک چندی کہ کم گردد جنون من  
منش لطف نہان پنداشتم دیوانہ تر گشتم (11)

شیخ فاضل نے ایک دوسرے شعر میں دو بے چند کے انتقال کے موقع پر، اہل ہندو کی رسم کے مطابق، اہل خانہ نے اپنے اپنے بال وریش تراشے۔ اس کو دیکھا دیکھی اس مغل الماس نے بھی اپنے بالے کٹوا دیئے۔ اس طرح الماس نے بدنامی کو درکنار رکھتے ہوئے اس کام کو انجام دیا۔ فاضل لکھتے ہیں:

گرت دل راست در عشق احترامی  
ز بدنامی نکوتر نیست کامی (12)

شیخ فاضل کا انتقال 1030ھ/1621 میں ہوا۔ آپ اپنے بھائی شیخ عبدالکریم کے نزدیک، سنبھلی میں مدفون ہیں۔

شیخ فتح اللہ سنبھلی:

شیخ فتح اللہ انتہائی نیک اور صالح انسان تھے۔ ہر ایک سے خلوص اور محبت کے ساتھ پیش آتے۔ سید کمال سنبھلی کے ہم عصر تھے۔ سید کمال سنبھلی نے اپنی جوانی کے ایام میں شیخ فتح اللہ سنبھلی سے فیض حاصل کیا۔ شیخ فتح اللہ نثر و نظم دونوں میں مہارت رکھتے تھے۔ سید کمال سنبھلی نے آپ سے ”عجاز خسروی“ کے کچھ اسباق کی آپ سے تعلیم لی اور اس کے پیچیدہ مسائل کو موصوف سے حل کرایا۔ سید کمال سنبھلی تحریر کرتے ہیں:

”مرا از ایام جوانی باوی محبت و اخلاص قوی بود و موافقت و موافقت نیک و ہم  
من سبقی چند از بعضی نسخ پارسی چه نظم و چه نثر بوی گذرانده و وی در حل  
بعضی از رسایل ”اعجاز خسروی“ دستی تمام داشت واصناف فنون آن را نیک  
ورزیده۔“ (13)

شیخ فتح اللہ ایک اچھے شاعر بھی تھے۔ کمال سنبھلی کے استاد بھی رہے۔ کمال سنبھلی تحریر کرتے ہیں کہ وہ نہ صرف شاعر  
تھے بلکہ وہ ایک بہترین شعر شناس بھی تھے۔ ان کی شعر نہی شعر گوئی پر غالب تھی:

”وی شعر ہم گفتی لیکن شعر فہمی وی از شعر گوی وی غالب بود۔“ (14)

شیخ فتح اللہ اپنی جوانی میں کشتی چلانے کے پیشے سے منسلک تھے۔ وہ اس پیشہ میں بے نظیر تھے۔ کوئی کشتی چلانے والا  
یا پہلوان، ان کا ثانی نہیں تھا چہ جائے کہ وہ قد و قامت کے اعتبار سے زیادہ قوی نہیں تھے۔ جس طرح کشتی چلانے پر قابض تھے  
اسی طرح علم و فنون اور تقویٰ و پرہیزگاری کو اپنا شیوہ بنایا۔ اور اپنے زمانہ کے مشہور صوفیوں میں شامل ہو گئے۔ سنبھلی سے  
امروہہ اور امر وہہ سے دہلی کے متعدد سفر طے کئے۔ بزرگوں کو صحبت سے فیضیاب ہوئے۔ رباعی گوئی میں مہارت تھی۔ جس کا  
اندازہ مندرجہ ذیل رباعی سے لگایا جاسکتا ہے:

یاران سخن از ترک محبت مکنیدم

دل پیش خودم نیست نصیحت مکنیدم

بر نشتر من دارویی راحت مفشایند

شرمندہ نا سوز محبت مکنیدم (15)

جب شیخ فتح اللہ کا آخری وقت آیا تو وہ بیمار پڑ گئے۔ سید کمال سنبھلی ان کی عیادت کو گئے۔ اس وقت وہ نحیف و لاغر  
ہو گئے تھے۔ مگر جیسے ہی سید کمال سنبھلی کو دیکھا مضطرب ہو گئے اور کلنت بھری آواز میں کہا: دوست من! میرے پاس آؤ۔ میں  
ان کے پاس گیا اور بیٹھ گیا۔ سید کمال سنبھلی کہتے ہیں:

قضا دستی است پنج انگشت دارد

چو خواہد از کسی کامی بر آرد

دو بر چشمش نہد دیگر دو بر گوش

یکی بر لب نہد گوید کہ خاموش (16)

سید کمال سنبھلی نے آپ کو تسلی دی اور فرمایا کہ حوصلہ رکھیے۔ مگر ان کا وقت آ گیا تھا۔ اسی حالت میں اللہ کو پیارے  
ہوئے۔ ایک شعر میں بیان کرتے ہیں کہ: بچہتی اور اتحاد کے ساتھ کام کرنے سے انسان کامیابی تک پہنچتا ہے۔ جس طرح  
دیکھتے ہی دیکھتے ’پودہ‘ درخت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح چینٹیوں سے بھی سبق حاصل کرنا چاہیے کہ وہ کس طرح ایک  
ہی صف میں لشکر کی مانند متحد ہو کر رہتی ہیں۔ اور وقت آنے پر ایک دوسرے کا ساتھ دیتی ہیں۔ اسی طرح انسان کو بھی متحد ہو کر



رہنا چاہیے اور مصیبت کے وقت اپنے ساتھیوں کا ساتھ دینا چاہیے:

این سبزہ نیست گر دیگر درخت نیک

صف بستہ مورچہ ز پی لشکر آمدہ (17)

شیخ فتح اللہ کا وصال 1044ھ/1634ء میں ہوا۔ سید کمال سنبھلی نے ذیل کے قطعہ میں ”فات فتح اللہ داد“ سے آپ کی تاریخ وفات نکالی ہے:

وای از کار جہان بی مدار

داد از درد و غم جانکاه داد

رفت از عالم جوانی پاکباز

کز غم او خاست از صد آہ داد

آسمان در ماتمش شد نیلگون

خاستہ از جان مہر و ماہ داد

سال فوتش چون طلب کردم زغیب

گفت ہاتف ’فات فتح اللہ داد‘ (18)

علاوہ ازیں اسرار یہ کشف صوفیہ میں اور بھی صوفی شعرا کا ذکر موجود ہے۔ جن کا ذکر آنا چاہتے تھے مگر مقالہ کی طوالت کے سبب یہاں ان میں سے بعض کا تذکرہ مختصراً کیا گیا ہے۔

#### منابع و ماخذ:

- (1) اسرار یہ کشف صوفیہ، ص: 39، سید کمال سنبھلی، مرتب و تصحیح ڈاکٹر مصباح احمد صدیقی، رضا راہپور لاہوری، راہپور، 2013
- (2) اسرار یہ کشف صوفیہ، ص: پیش لفظ، (3) اسرار یہ کشف صوفیہ، ص: 146-155 (4) ایضاً، ص: 154
- (5) ایضاً، ص: 161 (6) ایضاً (7) ایضاً، ص: 162
- (8) جامع مسجد سنبھلی کے کتبہ سے ماخوذ (9) اسرار یہ کشف صوفیہ، ص: 164 (10) ایضاً، ص: 299
- (11) ایضاً، ص: 431 (12) ایضاً (13) ایضاً، ص: 671-672
- (14) ایضاً (15) ایضاً (16) ایضاً، ص: 660 (17) ایضاً، ص: 672
- (18) ایضاً، ص: 674



## رانی حفیظ

ریسرچ اسکالر، شعبہ عربی و فارسی

یونیورسٹی آف الہ آباد، پریا گراج

## خلاصہ التوارخ: تاریخ کے آئینے میں

لفظ ”تاریخ“ عربی زبان کے لفظ سے اخذ شدہ ہے اور اپنی اساس کے اعتبار سے ارخ سے ماخوذ ہے جس کے معنی دن (عرصہ، وقت وغیرہ) کے ہوتے ہیں۔ ”تاریخ“ انسان کے انفرادی و اجتماعی اعمال و افعال اور کردار وغیرہ کی آئینہ دار ہوتی ہے تاریخ انسانی زندگی کے مختلف شعبوں میں گزشتہ نسلوں کے بیش بہا تجربات اور مشاہدات کو آئندہ نسلوں تک پہنچاتی ہے تاکہ تمدن انسانی کا کارواں اسی طرح رواں دواں رہے تاریخ نویسی کا سب سے بڑا اور بنیادی فائدہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے افراد و قوم ماضی کے درتچے سے اپنے کردہ اور ناکردہ اعمال پر تنقیدی نظر ڈال کر اپنے حال و افعال کو اپنی منشا و مرضی کے مطابق ڈھالنے کے اہل ہو پاتے ہیں۔

تاریخ ایک ایسا موضوع ہے جس میں ماضی کے حالات و واقعات کے بارے میں معلومات فراہم ہوتی ہیں جب انسان پڑھنے لکھنے کے فن سے واقف نہیں ہوا تھا اس وقت سے ماضی کی نشانیوں کا متلاشی ہے انسان کو اپنے آس پاس کے حالات سے اس وقت دلچسپی ہوئی جب وہ جنگلوں میں درختوں پر پہاڑوں اور غاروں میں زندگی گزارتا تھا۔ تاریخ کے بارے میں انسان کا علم اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ وہ خود، ڈاکٹر صادق علی نے فن تاریخ کے متعلق لکھا ہے:

”انسانی معاشرے یا اس کے کسی حصے کے آغاز، ارتقاء، ترقی اور تنزل کے بارے میں معلومات کا علم تاریخ کہلاتا ہے۔“

تاریخ نویس مختلف جگہوں سے معلومات حاصل کرتے ہیں۔ جن میں پرانے نسخے، شہادتیں اور پرانی چیزوں کی تحقیق وغیرہ شامل ہے۔ تاریخ کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جس وقت کہ انسان معاشرتی حالات میں داخل ہوا۔ جب دور و وحشت اختتام پر تھا تو انسانی معاشرہ وجود میں آیا اور آپسی ضرورت کے لیے انسان آپس میں ملے تو انسانی تاریخ کا آغاز ہوا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ انسان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ کہیں آنے والی نسلیں اس قیمتی تجربات سے محروم نہ رہ جائیں اس لیے ان کو محفوظ کرنے کے لیے شعوری اور باقاعدہ طور پر کوشش شروع کی گئی اور سب سے پہلے فن تحریر کا ایجاد ہوا اور ان قیمتی تجربات کو یک بعد دیگر تحریر کیا گیا پتھروں، درختوں کی چھالوں، جانوروں کی کھالوں، پتوں پر اور پھر کاغذ پر اتارا جانے لگا۔ آریوں کی مذہبی کتاب وید، زرتشتوں کی کتاب زنداواستا، حضرت موسیٰ کے فرامین، زبور، توریت، حمورابی کے قوانین وغیرہ وہ قابل ذکر قدیم تاریخیں ہیں جو انسانوں کے تاریخ نویسی کے ذوق کا پتہ دیتی ہے۔

انسانی تہذیب و تمدن کا یہ سلسلہ تقریباً دس ہزار سالوں پر محیط ہے لہذا تاریخ کا علم انسانی زندگی کے ماضی کے

حالات و واقعات کو ہمارے سامنے لاتا ہے اور ان حالات کو معلوم کر کے ہم اپنی زندگی کو مسلسل آگے بڑھاتے ہیں مندرجہ بالا سطور کی روشنی میں بآسانی یہ کہا جاسکتا ہے کہ فن تاریخ ایک ایسا فن ہے جو اس جہان فانی میں دنیا کی مختلف قوموں کو زندگی کو نوید بخشتا ہے اس کی بہ پناہ اہمیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صادق علی نے لکھا ہے :

”علم تاریخ راہ حیات کی وہ گاڑی ہے جو مختلف زمانوں کی تہذیبوں کے راستوں سے گذرتی ہوئی ان کی ابتداء و ارتقاء سے آگاہ کرتی ہے۔“ ۲

### ہندوستان میں فارسی تاریخ نگاری

ہندوستان میں فارسی تاریخ نویسی کی ابتداء کافی پرانے زمانے میں ہو چکی تھی اور گذرتے وقت کے ساتھ یہ فن ترقی حاصل کرتا چلا گیا۔ فارسی تاریخ نگاری کو ہندوستان میں حسب ذیل عہد میں بانٹا جاسکتا ہے اور تاہنوز اس کا سلسلہ جاری ہے۔

۱۔ عہد سلطنت میں فارسی تاریخ نگاری

۲۔ مغل عہد میں فارسی تاریخ نگاری

۳۔ آخری مغل عہد میں فارسی تاریخ نگاری

ہندوستان میں فارسی تاریخ نگاری کی روایت سلطنت عہد میں قائم ہوئی۔ اس دور میں تاریخ کے موضوع سے متعلق کتابیں عربی کے مقابلے فارسی سے زیادہ قریب تر ہیں۔ اس بات کا اندازہ اس دور کی تاریخی کتابوں سے لگایا جاسکتا ہے جیسے۔ صدر الدین حسن نظامی نیشاپوری کی تاج المآثر، منہاج الدین بن سراج الدین کی طبقات ناصری وغیرہ۔

مغلیہ سلطنت ۱۵۲۶ء سے ۱۸۵۷ء تک برصغیر پر فرمانروائی کرنے والی ایک مسلم سلطنت تھی۔ جس کی بنیاد ”ظہیر الدین بابر“ نے ۱۵۲۶ء میں پہلی جنگ پانی پت میں دہلی سلطنت کے آخری بادشاہ ابراہیم لودھی کو شکست دے کر رکھی تھی۔ تفصیلات سے قطع نظر مغل عہد کے تاریخی ادب پر گفتگو کی جائے تو ہمیں اس دور میں ایک خاص تبدیلی دیکھنے کو ملتی ہے اس عہد کی ابتدائی کتاب ظہیر الدین کی سوانح عمری ”تذکرہ بابر“ ہے۔ یہ کتاب ترکی زبان میں لکھی گئی ہے۔ ہمایوں کے عہد میں گلبدن بیگم کا ”ہمایوں نامہ“ بھی لکھا گیا تھا۔ اکبر کے عہد میں ”اکبر نامہ“ اور ”آئین اکبری“ ابوالفضل نے لکھا۔

جہانگیر کے عہد کی اس کی خودنوشت سوانح عمری ”تذکرہ جہانگیری“ ہے۔ شاہجہان کے عہد سے متعلق تواریخ میں ”بادشاہ نامہ“ اور محمد صالح کنوہ کی تاریخ ”عمل صالح“ تحریر کی گئی۔ اورنگزیب عالمگیر کے عہد میں محمد کاظم شیرازی کا ”عالمگیر نامہ“ البیہوداس ناگور کی ”فتوحات عالمگیر“ بھی سین کی ”نسخہ دلکشا“ سجان رائے بٹالوی کی ”خلاصۃ التواریخ“ وغیرہ اس عہد کی مشہور تاریخی کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔

آخری مغل دور میں فارسی تاریخ نگاری میں بہت سے بدلاؤ ہوئے جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اس دور کے مورخین کی درباری اہمیت بہت کم ہو چکی تھی۔ بقول پروفیسر اقتدار حسین صدیقی:

”ہندوستان میں تاریخ نگاری مغلیہ سلطنت کے سیاسی زوال سے بری طرح متاثر ہوئی۔ مغل بادشاہ محمد شاہ (۱۷۰۷ء) اور اس کے جانشینوں کے عہد میں جو تاریخ پر کتابیں لکھی گئی ان میں بادشاہ کی بے بسی دربار سے منسلک امراء کی باہمی رقابت اور گروہ بندی ایک گروہ کی دوسری گروہ کے خلاف سازشیں، باغیوں کے خلاف فوجیوں مہموں کی ناکامی کی داستان اور آشوب زمانے کی شکایت ملتی ہے۔“ ۳

مغل دور کی تاریخی کتابیں اپنے زمانے کے واقعات اور حالات سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہیں جو یکے بعد دیگر ظاہر ہوتے رہے اس دور میں مورخین کی تعداد میں خصوصی اضافہ نظر آتا ہے۔ ان تاریخ نویسوں میں بیگی خاں، رسم علی خاں، خانی خاں، اعتماد علی خاں عالمگیر، آشوب پوری وغیرہ ہیں۔ اس دور کے مورخین نے تاریخ کی روایت کو بدل ڈالا تاریخ کی ابتداء قدیم ہندوستان سے کی ہے اور پھر عربوں اور ترکوں کی فتح کی تاریخ بیان کی گئی ہے۔ جیسے سجان رائے کی ”خلاصۃ التواریخ“ ہے جس میں ہندوستان کی مکمل تاریخ بیان کی گئی ہے۔

#### خلاصۃ التواریخ کی ادبی و تاریخی اہمیت

خلاصۃ التواریخ اور نگزیب کے عہد میں لکھی جانے والی تاریخی کتابوں میں سے ایک اہم تاریخی دستاویز کہی جاسکتی ہے یہ ہی وہ اہم دور ہے جس میں مسلمان تاریخ نویسوں کے ساتھ ساتھ ہندو مورخین نے بھی کئی اہم تاریخی کتابیں تحریر کیں۔ مثلاً رائے بندر بن رائے کی لب التواریخ، ہند، الیشور داس ناگور کی فتوحات عالمگیری، بھیم سین کی تاریخ دلگشا، پنڈت برج نارائن کول کی تاریخ کشمیر، جگ جیون داس کی منتخب التواریخ، سجان رائے بٹالوی کی خلاصۃ التواریخ وغیرہ ان سب کے لکھنے والے غیر مسلم ہیں لیکن اپنی انفرادی خصوصیات کے سبب ان کتابوں کو بھی وہ ہی دوام حاصل ہوا جو مسلم مورخین کی کتابوں کو حاصل تھا۔

مذکورہ بالا تاریخی کتابوں میں سجان رائے کی خلاصۃ التواریخ بہت مشہور ہوئی حالانکہ مصنف نے خلاصۃ التواریخ کے علاوہ بھی کئی کتابیں لکھی ہیں۔

جیسے۔ خلاصۃ انشاء ۱۱۰۲ھ بمطابق ۱۶۹۰ء

خلاصۃ المکاتیب ۱۱۱۰ھ بمطابق ۱۶۹۷ء

خلاصۃ السیاق ۱۱۱۵ھ بمطابق ۱۷۰۳ء

لیکن ان میں سب سے زیادہ مقبولیت خلاصۃ التواریخ کو حاصل ہوئی ہے اس میں مورخ نے ہندوستان کو عمومی تاریخ بیان کی ہے اس کتاب کو مکمل کرنے میں تقریباً دو سال کا وقت لگا یہ کتاب اور نگزیب کے ۴۰ ویں سن جلوس میں ۱۷۰۸ھ-۱۶۹۵ء میں پائے تکمیل کو پہنچی۔ یہ کتاب دو حصوں میں تقسیم کی گئی ہے اس کے پہلے حصے میں مصنف نے ہندو حکمرانوں کے بارے میں مختصر طور پر ذکر کیا ہے اور دوسرے حصے میں مسلم حکمرانوں کا ذکر تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

کتاب کی عبارت پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اس تاریخ کو تحریر کرتے وقت اس عہد کی تقریباً ۲۸ تاریخی کتابوں سے استفادہ کیا ہے ان میں سے کچھ کے نام اس طرح لیے جاسکتے ہیں اکبر نامہ، تاریخ پنجاب، تزک جہانگیری، بادشاہ نامہ، تیمور نامہ، تاریخ فیروز شاہی، ظفر نامہ، طبقات ناصری، طبقات اکبری، وغیرہ۔ ان کتابوں کے علاوہ بھی اس نے سنسکرت کی کئی کتابوں کو ماخذ کے طور پر استعمال کیا ہے جن کا ذکر اس کی تحریروں میں نہیں ملتا ہے۔

جیسا کہ قبل ذکر کیا جا چکا ہے کہ مصنف نے اس کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے اس کے پہلے حصے میں راجہ یدھشٹر سے لے کر عہد اسلام تک کے ہندو راجاؤں کا ذکر ملتا ہے اور دوسرے حصے میں سلطان ناصر الدین سبکتگین سے لیکر اوٹنگریب عالمگیری کی وفات تک کے حالات و واقعات درج ہیں لیکن اس سے پہلے بھی مصنف نے کچھ اور معلومات ہم تک پہنچانے کی کوشش کی ہے اس کتاب کا ابتدائی حصہ خصوصی طور پر اہم مانا جاتا ہے کیوں کہ مصنف نے کتاب کے ابتدائی اوراق میں آفریندہ عالم کی مدح و ستائش کی ہے۔ اور اس کے بعد بہت سے درویش، مشائخ، عرفاء، صوفیہ وغیرہ کا ضمیمہ ذکر کیا ہے اور اس کے بعد اپنے وطن عزیز ہندوستان کا ذکر کیا ہے مصنف کے بیانات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنے ملک ہندوستان سے بڑی محبت تھی وہ ایک سچے حب الوطن کی حیثیت سے اپنے ملک کی ہر چھوٹی بڑی چیز کا ذکر بڑے ہی والہانہ انداز میں کرتا ہے مثلاً۔ وہ یہاں کے صوبوں، شہروں، پھولوں، جانوروں، پرندوں، شجروں وغیرہ کا ذکر کرتا ہے۔ تو اس کے لہجے میں بڑی اپنائیت اور محبت کا عنصر شامل ہوتا ہے ہندوستان کی تعریف میں اس نے یہاں کے بہت سے صوبوں کے بارے میں بتایا ہے چند صوبوں کے نام درج ذیل ہیں۔

شاہ جہاں آباد، اکبر آباد، الہ آباد، بہار، بنگال، اورنگ آباد، اڑیسہ، اجیر، گجرات وغیرہ۔ ہندوستان کے علاوہ بھی اس نے کچھ اور صوبوں کے بارے میں بتایا ہے جیسے۔ ملتان، لاہور، کابل وغیرہ۔

اگر تاریخی نقطہ نظر سے اس کتاب کا مطالعہ کیا جاتے تو پتہ چلتا ہے کہ اس میں جو تاریخی حالات و واقعات درج کیے گئے ہیں وہ خصوصی اہمیت کے حامل ہیں کیوں کہ زیادہ تر حالات و واقعات کا مصنف خود شاہد اور کتاب کا پہلا حصہ تصنیف کرتے وقت بھی اس نے بہت مستند ماخذ کا سہارا لیا ہے اور ایسی کوئی بات نہیں لکھی ہے جس کا پختہ تاریخی ثبوت اس کے پاس نہ ہو حالانکہ کتاب کا پہلا حصہ بہت تشنہ اور نامکمل ہے لیکن اس نے کوشش کی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ معلومات لوگوں کی دسترس میں پہنچا سکے۔ اس نے ابتدائی حصے میں ہندو راجاؤں اور ہندوستان میں رہنے والے لوگوں کے رہن سہن طور طریقے اور آداب و رسوم کے بارے میں بڑی دلچسپ اور اہم معلومات قلم بند کی ہیں۔ تقریباً تمام محققین اور تذکرہ نویس کتاب کے اس ابتدائی حصے کو زیادہ اہم اور ذی قیمت قرار دیتے ہیں۔ لیکن خلاصۃ التواریخ کا دوسرا حصہ بھی کچھ کم اہمیت کا حامل نہیں ہے کیوں کہ مصنف نے مسلم حکمرانوں کے متعلق جو معلومات فراہم کی ہیں وہ اس دور کی دیگر تاریخی کتابوں میں نہیں ملتی ہے لیکن سجان رائے بہ حیثیت تاریخ نویس بہت زیادہ مقبول نہ ہو سکا جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس کو کسی شاہی دربار کی سرپرستی حاصل نہیں تھی دوسری یہ کہ اس نے یہ تاریخ کسی انعام و اکرام حاصل کرنے کی غرض سے نہیں لکھی تھی اس تاریخ کو لکھنے کا مقصد یہ تھا کہ وہ کچھ تاریخی حقائق کو آنے والی نسلوں کے لئے محفوظ کر سکے اور وہ اپنے اس مقصد میں پوری طرح

کامیاب بھی رہا اگر اس کتاب کا ادبی نقطہ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ ادبی اعتبار سے بھی یہ کچھ کم اہمیت کی حامل نہیں ہے مصنف کا طرز تحریر نہایت شیرین اور رواں ہے جیسا کہ ”ظفر حسن صاحب“ ان کے اسلوب کی تعریف کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

”اس میں راجگان ہند اور بالخصوص حکمران دہلی کے نام ان کے ازمنہ حکومت اور مختصر حالات سلطنت

مندرج ہیں اگرچہ اس زمانے کے واقعات عموماً قصہ و کہانی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے“ ۴

اس کتاب کی تاریخی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ سرسید احمد خان نے اپنی مشہور و معروف کتاب ”آثار الصنادید“ میں متعدد مقامات پر اس کتاب کے حوالے پیش کیے ہیں۔ اور اس کتاب کا ترجمہ اردو زبان میں بھی ہوا ہے جو کہ ”آرائش محفل“ کے نام سے بہت مشہور ہے اس کے مترجم ”میر شیر علی افسوس“ ہیں۔

مختصر یہ کہہ سکتے ہیں کہ خلاصۃ التواریخ اپنے دور سے لیکر زمانہ موجودہ تک لوگوں کی دلچسپی کا مرکز بنی رہی ہے اور اس دور کے مورخین نے اس کتاب کو ایک مستند حوالے کے طور پر استعمال کیا ہے اور گزرتے وقت کے ساتھ اس کی اہمیت و افادیت میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے اور آج بھی متلاشیان حق اس کو ایک بڑے ماخذ کے طور پر استعمال کر رہے ہیں۔

حواشی:

۱۔ فن تاریخ نویسی ہومر سے ٹائن بی تک، مصنف ڈاکٹر صادق علی گل، ۲۰۰۲ء ناصر باقر پرنٹرز لاہور، ص-۳۔

۲۔ فن تاریخ نویسی ہومر سے ٹائن بی تک، مصنف ڈاکٹر صادق علی گل، ۲۰۰۲ء ناصر باقر پرنٹرز لاہور، ص-۳۔

۳۔ اردو زبان میں تاریخ نگاری کی ابتدا، مصنف اقتدار حسین صدیقی، سہ ماہی تحقیقات اسلامی اکتوبر تا دسمبر، ۱۹۹۸ء ص-۴۶۔

۴۔ مقدمہ خلاصۃ التواریخ، مصنف سجان رائے، صحیح ظفر حسن، ۱۹۱۸ء، جے اینڈ سنس دہلی، ص-۶۔



## ڈاکٹر کھٹ فاطمہ

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، لکھنؤ کیمپس، لکھنؤ

## ملفوظات شاہ غلام علی در المعارف: ایک قلمی نسخہ کا تعارف

حضرت شاہ غلام علی دہلوی کا شمار ان اکابر اولیاء میں ہوتا ہے جن کی شخصیت اور سیرت مسلمانان برصغیر پاک و ہند کی مذہبی، معاشرتی اور سیاسی تاریخ میں اہم مقام کی حامل ہے۔ دہلی اور اس کے اطراف میں انیسویں صدی کے رابع اول میں عوام کی رشد و ہدایت اور تعمیر ملت کا اہم فریضہ جس انہماک، خلوص اور اہتمام سے شاہ غلام علی نے انجام دیا اس کی نظیر برصغیر میں بہت کم نظر آتی ہے۔ یہ مقالہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں شاہ غلام علی کے احوال پر روشنی ڈالی گئی ہے اور دوسرے حصے میں آپ کے ملفوظات در المعارف کے قلمی نسخہ کا تعارف پیش کیا گیا ہے۔

شاہ غلام علی کا نسب حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک پہنچتا ہے۔ آپ کے والد شاہ عبداللطیف کبرائے عصر میں سے تھے۔ پٹیلہ، پنجاب کے رہنے والے تھے اور دہلی کے نامور بزرگ شاہ ناصر الدین قادری (م: ۱۱۷۱ھ/ ۱۷۶۱ء) سے بیعت تھے۔ شاہ عبداللطیف اپنے پیرومرشد کی خدمت میں حاضری کے لیے دہلی میں مقیم ہو گئے تھے۔ ان کی وفات دہلی میں ہی ہوئی۔

شاہ غلام علی کی ولادت ۱۱۵۶ھ/ ۱۷۴۳ء میں پٹیلہ میں ہوئی۔ ولادت سے پہلے آپ کے والد بزرگوار کو حضرت علیؑ کی خواب میں زیارت ہوئی کہ فرماتے ہیں اپنے بیٹے کا نام میرے نام پر رکھنا۔ چنانچہ ولادت کے بعد آپ کا نام علی رکھا گیا اور جب آپ سن تمیز کو پہنچے تو خود کو ادباً غلام علی کہلوا یا۔ آپ کے چچا نے جو کہ ایک بزرگ شخصیت تھے، رسول خدا حضرت محمد ﷺ کے حکم سے آپ کا نام عبداللہ رکھا۔ آپ اپنی تالیفات میں فقیر عبداللہ عرف غلام علی لکھتے تھے لیکن خاص و عام میں آپ کی شہرت حضرت شاہ غلام علی دہلوی کے نام گرامی سے ہے۔

آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ قیاس ہے کہ پٹیلہ میں ہوئی ہوگی۔ جیسا کہ در المعارف میں ذکر کیا گیا ہے کہ آپ کے والد بزرگوار کی دلی خواہش تھی کہ آپ ان کے پیر شاہ ناصر الدین قادری سے بیعت کریں، مگر جب ۱۱۷۲ھ/ ۱۷۶۱ء کو دہلی پہنچے، اتفاقاً اسی شب شاہ ناصر الدین رحلت فرما گئے تھے۔ اس وقت بقول شاہ غلام علی ان کی عمر سترہ یا اٹھارہ سال تھی۔ تب ان کے والد محترم نے فرمایا کہ اب وہ جہاں چاہیں، وہاں بیعت کریں۔ آپ تقریباً چار سال دہلی میں حصول علم میں مصروف رہے اور اس دوران شاہ عبدالعزیز دہلوی (پ: ۱۱۵۹ھ/ ۱۷۴۶ء؛ م: ۱۲۳۹ھ/ ۱۸۲۹ء)، شاہ رفیع الدین دہلوی (پ: ۱۱۶۳ھ/ ۱۷۵۰ء؛ م: ۱۲۳۳ھ/ ۱۸۱۸ء)، شاہ ضیاء الدین سے کسب فیض کیا۔ پھر تقریباً بائیس سال کی عمر میں حضرت شمس الدین حبیب اللہ

المعروف بہ میرزا مظہر جانجاناںؒ کی خدمت میں خانقاہ مظہریہ دہلی میں پہنچے اور ان سے بیعت کے لیے درخواست کی۔ مرزا صاحب نے فرمایا جہاں ذوق و شوق پاؤ، وہاں بیعت کرو۔ یہاں تو بغیر نمک پتھر چاٹنا ہوگا۔ آپ نے عرض کی: مجھے یہی منظور ہے۔ حضرت نے فرمایا: تو مبارک ہو۔

اس کے بعد آپ شب و روز ذکر و عبادت میں مشغول ہو گئے اور پندرہ سال تک پیرومرشد کے ذکر و مراقبہ کے حلقہ میں شرکت کرتے رہے۔ مرزا کی وفات کے بعد آپ ان کے جانشین ہوئے۔ طالبان خدا کی رشد و ہدایت میں مصروف ہو گئے اور مرزا مظہر جانجاناں کی خانقاہ کو آباد کیا۔ آپ نے طریقہ نقشبندیہ مجددیہ کی عالمگیر اشاعت کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ شاہ غلام علی کی خواہش تھی کہ مرزا کی خانقاہ میں ارد گرد کے مکانات شامل کر کے اس کی توسیع کرائی جائے کیونکہ لوگ حق جل و علا کی طلب میں اپنے وطنوں سے آتے ہیں اور قیام کی جگہ نہیں ملتی۔ ۵

خانقاہ میں عرب و عجم سے طالبین آتے اور فیض حاصل کرتے۔ جامع ملفوظات شاہ رؤف احمد رقمراز ہیں کہ ۲۸ جمادی الاول ۱۲۳۱ھ / ۲۷ اپریل ۱۸۱۶ء کے روز شاہ غلام کی خانقاہ میں سمرقند، بخارا، غزنی، تاشقند، حصار، قندھار، کابل، پیشاور، کشمیر، ملتان، لاہور، سرہند، امر وہہ، سنبھل، رامپور، بریلی، لکھنؤ، جاس، بہرائچ، گورکھپور، عظیم آباد، ڈھاکہ، حیدر آباد اور پونا کے طالبین موجود تھے۔ ۶

ہندوستان کا کوئی ایسا شہر نہ ہوگا جہاں آپ کا کوئی خلیفہ نہ ہو۔ سر سید احمد خان (م: ۱۳۱۵/۱۸۹۸ء) لکھتے ہیں: ”آپ کی ذات کے فیض آیات سے تمام جہان میں فیض پھیلا اور ملکوں ملکوں کے لوگوں نے ان کی بیعت اختیار کی۔ میں نے حضرت کی خانقاہ میں اپنی آنکھ سے روم اور شام اور بغداد اور مصر اور چین اور حبش کے لوگوں کو دیکھا ہے کہ حاضر ہو کر بیعت کی اور خدمات خانقاہ کو سعادت ابدی سمجھے اور قریب قریب کے شہروں کا مثل ہندوستان اور پنجاب اور افغانستان کا تو کچھ ذکر نہیں کہ ٹڈی دل کی طرح امنڈتے تھے۔ ۷

آپ نے پاکستان و ہندوستان کے علاوہ افغانستان کی طرف خصوصی توجہ فرمائی۔ ’در المعارف‘ میں درج ہے کہ ایک روز شاہ صاحب کو الہام ہوا کہ سلطان المشائخ نظام الدین اولیاء اپنے خلفا کو دکن بھیجا کرتے تھے۔ اس لیے انہیں اپنے خلفا کابل، قندھار اور بخارا بھیجنے چاہیے۔ ۸

سر سید لکھتے ہیں کہ میں ہر روز آپ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا اور آپ اپنی شفقت اور محبت سے مجھ کو اپنے پاس مصلیٰ پر بٹھالیتے اور نہایت شفقت فرماتے۔ ۹ آگے فرماتے ہیں:

”حق یہ ہے کہ ایسا برشتہ جان شیخ دیکھنے میں نہیں آیا اور میں اس بات پر عاشق ہوں کہ باوجود اتنی آزادی اور خود رنگی کے سر مو احکام شریعت سے تجاوز نہ تھا اور جو کام تھا وہ بہ اتباع سنت تھا۔ ۱۰



آپ نے اپنی حیات میں ہی شاہ ابوسعیدؒ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا تھا۔ آپ فرماتے تھے کہ میرے بعد اس خانقاہ میں حضرت شاہ ابوسعیدؒ بیٹھیں گے اور حلقہ، مراقبہ اور درس حدیث و تفسیر میں مشغول ہوں گے۔<sup>۱</sup>

آخر عمر میں آپ کو بواسیر اور خارش کے مرض کا غلبہ ہوا۔ آپ نے اپنے جانشین نامدار شاہ ابوسعیدؒ کو لکھنؤ سے طلب کیا۔ بروز شنبہ ۲۲ صفر ۱۲۴۰ھ/ ۱۶ اکتوبر ۱۸۲۳ء کو آپ کا وصال ہوا۔ نماز جنازہ جامع مسجد دہلی میں آپ کے خلیفہ حضرت شاہ ابوسعیدؒ نے پڑھائی اور حضرت مرزا مظہر جانجانا کے دائیں جانب آپ کی تدفین عمل میں آئی۔ یہ خانقاہ اب درگاہ شاہ ابوالخیر کے نام سے مشہور ہے اور دہلی کے چٹلی قبر علاقہ میں واقع ہے۔

آپ نے متعدد کتب اور رسالے تصنیف و تالیف فرمائے۔ چند درج ذیل ہیں:

احوال بزرگان، ایضاح الطریقیہ، رسالہ اذکار، رسالہ در احوال نقشبندیہ، رسالہ در ذکر مقامات و معارف و واردات، رسالہ در مخالفین حضرت مجدد، رسالہ در طریق بیعت و اذکار، رسالہ مراقبات، رسالہ مشغولیہ، مکتوب نقشبندیہ، کمالات مظہریہ، مقامات مظہریہ، مکاتیب فارسی، ملفوظات فارسی، در المعارف۔

#### در المعارف:

شیخ غلام علی کے ملفوظات 'در المعارف' شاہ روئف احمد فاروقی بن شعور احمد نے جو کیے۔ اس مقالہ میں در المعارف کے جس قلمی نسخہ کا تعارف پیش کیا جا رہا ہے یہ نسخہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کے کتابخانہ شبلی میں فن تصوف میں زیر شمارہ ۱۳۸ میں محفوظ ہے۔ زبان فارسی میں خط نستعلیق میں لکھا گیا ہے۔ اوراق کی تعداد ۱۲۵ ہے اور ہر ورق پر ۱۵ سطر ہیں۔ تقطیع ۲۶.۸x۱۸.۴ ہے۔ کاتب کا نام حامد علی بن شیخ نواز علی ساکن قصبہ کیرانہ، ضلع مظفر نگر ہے۔ حکیم سراج الدین صاحب کی فرمائش پر تحریر کیا گیا۔ سن کتابت ۱۱ ربیع الاول ۱۲۷۳ھ ہے۔

آغاز: آرایش عروس دیباچۂ کلام فصحا بہ حلیۂ ستایش۔۔۔ الخ

انجام: اللهم اغفر لنا وارحمنا وعافنا وارزقنا واصبرنا ولوالدینا وجميع المومنین

والمومنات والمسلمین والمسلمات وصل علی نبیک المصطفیٰ والہ بدورالتقی و

اصحابہ نجوم الہدی و سلم تسلیماً کثیراً برحمتک یا ارحم الراحمین۔

دیباچہ میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء اور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و صحابہ کرام پر درود و سلام کے بعد شاہ غلام

علی کے مناقب میں ایک قصیدہ لکھا ہے جس کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

|                                |                                    |
|--------------------------------|------------------------------------|
| امام جملہ حقایق میر ہر دوسرا   | محیط رحمت و دریای جود و بحر عطا    |
| بشیر معرفت و بادشاہ ہر دو جہان | برای گم شدگان شکل خضر راہ نما      |
| خیر سر خدا مر شد رہ یزدان      | امام است و سردار دین بہ جود و سخا  |
| دعای درد درون و شفای جملہ علل  | دلیل وحدت و برہان دین بہ علم و ذکا |
| رحیل راہ الہی کفیل شرع سنی     | رئیس انیس و انیس ملک جلیس خدا      |

صفای عارض خوبی کمال محبوبی حبیب ذات الہی محب اہل صفا  
دیباچہ میں شاہ رؤف احمد لکھتے ہیں کہ حضرت شاہ ابوسعیدؒ کی تجویز اور فرمائش پر انہوں نے اپنے پیر یعنی شاہ غلام علی  
کے ملفوظات مرتب کئے۔

دیباچہ کے بعد ملفوظات اس طریقہ سے لکھے گئے ہیں کہ پہلے دن پھر تاریخ لکھ کر جو کچھ بھی اس روز ان کے پیرو  
مرشد نے ارشاد فرمایا وہ ضبط تحریر کیا گیا۔ شاہ غلام علی کے نام کی جگہ ”حضرت ایشان“ استعمال کیا گیا ہے۔  
اس میں سہ شنبہ ۱۲ ربیع الآخر ۱۲۳۱ھ/۱۱ فروری ۱۸۱۶ء سے مسلسل یکشنبہ عبدالفطر یعنی یکم شوال ۱۲۳۱ھ/۱۲ اگست  
۱۸۱۶ء تک کے ملفوظات جمع ہیں۔ آخر میں کچھ ملفوظات بغیر تاریخ تحریر کئے ہیں جن میں جمادی الثانی ۱۲۳۳ھ/اپریل  
۱۸۱۸ء تک کے بعض ارشادات بھی محفوظ ہیں۔

’در المعارف‘ میں بزرگان دین و مشائخ اکرام مثلاً شیخ احمد سرہندی، شیخ عبدالقادر جیلانی، خواجہ معین الدین چشتی،  
امام قشیری، خواجہ نظام الدین اولیاء، شیخ ابن عربی، خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، سعد اللہ گلشن و دیگر اولیائے اکرام کا ذکر بارہا  
کیا گیا ہے۔

حضرت مجدد الف ثانی کا ذکر ’در المعارف‘ کی کئی مجالس میں متعدد بار بے انتہا عقیدت و احترام کے ساتھ کیا گیا  
ہے۔ ایک مجلس میں شاہ غلام علی فرماتے ہیں:

”حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہم وزن اولیای ہزار سالہ اند۔“ ۱۲۷

ایک مجلس میں فرمایا:

”تعریف حضرت مجدد قدس سرہ چہ بیان توان کرد کہ مقابل اولیاء ہزار سال یک

وجود مبارک ایشان است۔“ ۱۳۷

شیخ احمد آفتاب است کہ مثل ما ہزاران ستارہ در سایۂ جنت ایشان گم اند و

معارف شیخ احمد قابل سعادت انبیائے اکرام اند۔“ ۱۴۷

ملفوظات میں کئی جگہ ذکر ہے کہ شیخ غلام علی مکتوبات امام ربانی کا درس دیتے تھے۔ ۱۵۷

مکتوبات کے بارے میں فرماتے ہیں:

”در زمین و آسمان در کتابی در عرفان یزدان مثل مکتوبات قدسی آیات حضرت

مجدد نیست۔“ ۱۶۷

’در المعارف‘ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ غلام علی اپنی خانقاہ میں قرآن حکیم، صحیح بخاری، ترمذی شریف اور  
مثنوی معنوی کا درس دیتے تھے۔ شاہ رؤف احمد لکھتے ہیں کہ ان کے پیرومرشد فرماتے تھے کہ دنیا میں تین کتابوں کا جواب نہیں  
اور یہ تین کتابیں قرآن حکیم، صحیح بخاری اور مثنوی معنوی ہیں۔ ۱۷۷

ملفوظات میں فارسی کے کئی شعرا مثلاً مولانا رومی، ابن یسین، شیخ احمد جام، مرزا مظہر جانجنان، اشرف جہانگیر

سمانی وغیرہ کے اشعار جا بجا نظر آتے ہیں۔

شاہ غلام علی مثنوی معنوی کا درس دیا کرتے تھے جس کا ذکر کئی مجالس میں ہے۔

”چهار شنبه ۲۲ رجب المرجب حاضر حضور گردیدم۔ مولوی کرم اللہ وجہہ  
تجدید بیعت ثالثہ نمودند۔ حضرت ایشان عنایات بسیار بحال ایشان فرمودند و  
خرقه و کلاه تبرک به ایشان رحمت فرمودند و توجهات بلیغہ به حال ایشان عنایت  
فرمودند۔ بعد ازان درس مثنوی شریف حضرت مولوی معنوی قدس سرہ شروع  
شد۔ حکایت طوطی و بازرگان خوانده می شد۔ چون نوبت به این اشعار آمد:  
این چنین باشد وفای دوستان      من درین حبس و شما در بوستان  
یاد آرید ای مہان زین مرغ زار      یک صبحی در بیان مرغزار  
حضرت ایشان معارف بلند و حقایق ارجمند بیان فرمودند۔ نسبت مولانا ظہور  
نمود و آنحضرت را وقت خوش شدہ تاثیر عجیب بر حاضران حظور واقع شد۔  
گر میہا دست داد۔“ ۱۸ء

شاہ غلام علی سماع و وجد کی مجالس سے اجتناب کرتے تھے۔ شاہ رؤف احمد رقمطراز ہیں کہ میں بروز چہار شنبہ یکم  
رجب حضرت پیر و مرشد کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ایک شیخ نے حضرت عالی کو حضرت مودود چشتی کے عرس میں شرکت کے  
لیے دعوت نامہ بھیجا تو آپ نے فرمایا:

”ما در جائیکہ مجلس سماع و وجد باشد۔ ہرگز نرویم۔ اگرچہ فاتحہ بزرگی از  
بزرگان دین باشد۔“ ۱۹ء

’درالمعارف‘ کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ غلام علی اولیاء دہلی کے مزارات کی زیارت کو جایا کرتے تھے۔  
ملفوظات میں خواجہ قطب الدین بختیار کاکی اور حضرت نظام الدین اولیاء کے مزارات پر شاہ غلام علی کی حاضری کا ذکر ملتا  
ہے۔ ۲۰ء

ایک دوسرے موقع پر جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ شاہ غلام علی کبھی کبھی خواجہ باقی باللہ کے مزار پر بھی تشریف لے  
جایا کرتے تھے۔ ۲۱ء

روز جمعہ ششم جمادی الاول مجلس میں بزرگوں سے ملاقات کا ذکر ہوا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ جو بزرگوں سے  
ملاقات کے لیے جائے تو اسے چاہیے کہ اول دورکعت نماز پڑھے۔ اس کے بعد اپنے دل کو ان بزرگ کی طرف متوجہ کر کے  
راستہ طے کر کے ان بزرگ کے حضور میں حاضر ہو تاکہ ان کے فیض سے بہرہ ور ہو سکے۔ ان بزرگ کی صحبت میں خاموش  
بیٹھے کہ بموجب ”خمشہی معنی دارد کہ در گفتن نمی آید۔“ ۲۲ء

طریقہ نقشبندیہ سے متعلق شاہ غلام علی فرماتے ہیں کہ طریقہ نقشبندیہ میں دو چیزیں فرض ہیں۔ اول وقوف قلبی دوم

## نگہداشتِ خواطر- ۲۳

آپ نے فرمایا کہ اس طریقہ سے چار چیزیں مراد ہیں: اول بے خطرگی، دوسری حضور و آگاہی، تیسری جذبات اور چوتھی واردات- ۲۴

شاہ غلام علی نے ایک مجلس میں فرمایا کہ طریقہ نقشبندیہ میں دو چیزیں اختیار کرتے ہیں اول اتباع سنت دوم توجہ بہ قلب اور یہی طریقہ صحابہ اکرام کا بھی تھا اور وہ تمام امت کے اولیاء اللہ سے افضل ہیں۔ صحابہ اکرام کے کمالات اصول ہیں تو اولیاء اللہ کے فروع اور ظلال ہیں وہی طریقہ جو صحابہ اکرام کا طریقہ ہے، باقی تمام طریقوں سے افضل ہوگا۔ ۲۵

شاہ غلام علی فرماتے تھے کہ طریقہ نقشبندیہ مجددیہ میں محرومی نہیں ہے اور جو شخص ازلی بد بخت ہو وہ اس طریقہ میں داخل نہیں ہوتا اور جو انسان اس طریقہ میں آیا وہ اس نسبت سے محروم نہیں جائے گا۔ ۲۶

روز شنبہ سوم رمضان شریف شاہ غلام علی نے مجلس میں ولایت اور امامت میں فرق واضح کیا۔ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ ولایت افضل ہے یا امامت؟ اور ان دونوں کے درمیان کیا فرق ہے؟ حضرت نے ارشاد فرمایا کہ ولایت عام ہے اور امامت خاص۔ ہر امام ولی ہے اور ہر ولی امامت کے درجہ کو نہیں پہنچتا کیونکہ ولایت حضور مع اللہ سے عبادت ہے اور امامت ایک ایسا منصب ہے جس سے ہر شخص کو سرفراز نہیں کیا گیا۔ بلکہ کالمیں کو عطا کرتے ہیں۔ جس طرح خلفائے اربعہ اور بارہ ائمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین اور ان کے علاوہ بعض اولیاء کرام کو بھی نوازا گیا ہے۔ ۲۷

روز چہار شنبہ پست و ہفتم ربیع الآخر حضرت نے فرمایا کہ مہذب آدمی وہ ہے جو دو ٹوٹی ہوئی چیزیں اور دو درست چیزیں رکھتا ہو۔ ٹوٹا ہوا دل، ٹوٹا ہوا پاؤں اور درست دین و درست یقین۔ یعنی خدا تعالیٰ کی تمنا میں سب آرزوؤں سے ٹوٹا ہوا دل اور مساوی اللہ تعالیٰ کی جستجو میں بھاگ دوڑ سے ٹوٹا ہوا پاؤں اور شریعت و سنت کے مطابق درست دین اور حقیقت و معرفت کے موافق درست یقین۔ ۲۸

’درالمعارف‘ میں فارسی اشعار کے علاوہ موضوع کی مناسبت سے دو دوہے اور ایک اردو شعر بھی درج ہے۔ روز شنبہ چہارم رمضان شریف معرفت الہی سے متعلق گفتگو کرتے ہوئے شاہ غلام علی نے فرمایا کہ جو شخص جس مقام میں پہنچا ہے وہ سمجھتا ہے کہ مقصود یہی ہے۔ اس سے بالاتر نہیں ہے۔ مثلاً اندھوں کے ایک گروہ کو ہاتھی ملا۔ ایک شخص کے ہاتھ میں ہاتھی کا پاؤں آیا، تو اس نے سمجھا کہ ہاتھی ستون ہے۔ ایک کے ہاتھ میں سوئڈ آئی تو اس نے کہا کہ یہ عصا کی مانند ہے۔ ایک کے ہاتھ میں اس کے دانت آئے تو اس نے سمجھا خشک بانس ہے۔ جس شخص کے ہاتھ میں اسکے کان، پیٹ یا پیٹھ آئی اسے اسی حساب سے تعبیر کیا اور دوسرے کا انکار کیا۔ یا مثلاً اندھوں کی جماعت ایک درخت تک پہنچی کسی کو پتہ ملا، کسی کو ٹہنی، کسی کو پھل۔ سب نے اس کا ذائقہ چکھا لیکن ہر ایک کو الگ الگ ذائقہ اور جدا کیفیت حاصل ہوئی۔ جس شخص کو پتہ ملا اس نے پتہ کا ذائقہ بیان کیا جس نے پھل چکھا اس نے پھل کا ذائقہ بتایا۔ غرض ہر شخص نے اپنے چکھنے کے مطابق شرح کی اور دوسرے کا انکار کیا کہ جو کچھ بھی میں نے چکھا وہی صحیح ذائقہ ہے نہ کہ وہ جو تو بیان کرتا ہے۔ جامع ملفوظات لکھتے ہیں کہ ہر شخص نے اپنے حوصلہ اور استعداد کے مطابق معرفت سے لذت چکھی۔ یہ نہیں کہ اس نے پوری طرح سے عرفان الہی حاصل کر لیا ہے۔ اسی ضمن میں

ایک ہندی دوہہ درج کیا ہے:

مصری کا پرہت بھیو چوٹی پچنی آئے      ان مکھایتا بھریو پرہت لیونجائے ۲۹  
شنبہ جمادی الاولیٰ حضرت شاہ نے حق تعالیٰ کی طلب میں گم ہونے کا ذکر کیا اور یہ دوہا فرمایا:

بکٹ کہانی بس کہوں سنو سکھو تم آئے      پی کوڈھوہن میں گئی آئی آپ گنوائے ۳۰

چھار شنبہ ۲۷ ربیع الآخر مجلس میں فنا کا ذکر ہوا۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ”فنا عبارت از زوال آرزوہا است و

بزرگی کہ گفتہ بہ این معانی اشارت است:

تمنا ہی تیری اگر ہے تمنا      تیری آرزو ہے اگر آرزو ہے ۳۱

’در المعارف‘ کے خاتمہ میں بھی ملفوظات درج ہیں جو دن اور تاریخ کی قید کے بغیر تحریر کیے گئے ہیں۔ مختصراً یہ کہ شاہ غلام علی دہلوی کے ملفوظات ’در المعارف‘ کو سلسلہ نقشبندیہ مجددیہ کی تعلیمات کا مرقع سمجھنا چاہیے۔

محبوب المطالع دہلی سے ۱۳۴۷ھ/۱۹۲۷ء اور استنبول، ترکی سے مکتبہ ایشیق نے ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء میں در المعارف کا متن شائع کیا۔ اس کا اردو ترجمہ عبداللہ نے کیا جو مکتبہ اسدیہ، گجرات سے ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء میں طبع ہوا۔ ایک اور ترجمہ محمد نذیر انجھانے کیا جو الفتح پبلی کیشنز، راولپنڈی سے ۲۰۱۰ء میں شائع ہوا۔

حواشی:

۱۔ شاہ عبداللطیف اور ان کے پیر شاہ ناصر الدین قادریؒ کا مزار دہلی میں عیش پورہ عید گاہ محمد شاہی کے عقب میں واقع ہے۔ یہ مقام اب شیدی پورہ (عقب عید گاہ پنجابیان) کے نام سے مشہور ہے۔

۲۔ ایضاً الطریقہ (شامل رسائل سبعہ سیارہ، غلام علی دہلوی، مترجم مولانا منظور احمد، خانقاہ سراجیہ نقشبندیہ مجددیہ، میانوالی، پاکستان، طبع دوم ۲۰۱۱ء، ص ۵

۳۔ در المعارف (قلمی نسخہ)، کتابخانہ ندوۃ العلماء لکھنؤ، شمارہ ۱۳۸، ورق ۹ ب

۴۔ مرزا مظہر جانجاناں سادات علوی میں سے تھے۔ آپ کے والد مرزا جان اورنگزیب (حکومت: ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۷ء - ۱۱۱۸ھ/۱۷۰۷ء) کے دربار سے وابستہ تھے۔ جب آپ کی پیدائش کی اطلاع اورنگزیب کو ہوئی تو اس نے کہا کہ بیٹا باپ کی جان ہوتا ہے چونکہ والد کا نام مرزا جان ہے اس لیے ہم نے ان کے بیٹے کا نام جان جانان رکھا۔ اس لیے آپ جان جانان کے نام سے مشہور ہوئے۔ مرزا علوم ظاہری میں کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ فارسی میں ایک دیوان اور اردو زبان میں بھی غزلیات ہیں۔ فارسی کے معروف اور غیر معروف شعراء کے کلام کا انتخاب خریطہ جواہر کے نام سے موجود ہے۔ اس کے علاوہ مکاتیب کے مجموعے بھی ہیں۔ ۱۱۹۵ھ میں آپ کی وفات ہوئی۔

۵۔ ایضاً، ورق ۳۷ الف

۶۔ ایضاً، ورق ۵۳ الف

۷۔ آثار الصنادید، سرسید احمد خان، اردو اکادمی، دہلی، ۲۰۰۰ء، ص ۲۶۵-۲۶۴

۸۔ در المعارف، ورق ۵۳ ب

- ۹- آثار الصنادید، ص ۴۶۸
- ۱۰- ایضاً، ص ۴۶۷
- ۱۱- در المعارف، ورق ۳۷ الف
- ۱۲- ایضاً، ورق ۱۱۸ الف
- ۱۳- ایضاً، ورق ۴۲ ب
- ۱۴- ایضاً
- ۱۵- ایضاً، ورق ۴۸ ب، ۵۲ ب، ۵۳ الف
- ۱۶- ایضاً، ورق ۵۸ ب
- ۱۷- ایضاً، ورق ۷۵ ب
- ۱۸- ایضاً، ورق ۸۷ ب
- ۱۹- ایضاً، ورق ۷۰ الف
- ۲۰- ایضاً، ورق ۳۵ الف
- ۲۱- ایضاً، ورق ۲۸ ب
- ۲۲- ایضاً، ورق ۳۱ الف
- ۲۳- ایضاً، ورق ۱۰ ب
- ۲۴- ایضاً، ورق ۱۴ ب
- ۲۵- ایضاً، ورق ۵۰ ب
- ۲۶- ایضاً، ورق ۴۵ ب
- ۲۷- ایضاً، ورق ۱۰۲ ب
- ۲۸- ایضاً، ورق ۲۰ ب
- ۲۹- ایضاً، ورق ۱۰۴ ب
- ۳۰- ایضاً، ورق ۳۲ الف
- ۳۱- ایضاً، ورق ۲۰ ب



سید عاطف حسین کاظمی چشتی  
موروٹی خادم و گدی نشین  
حضور خواجہ غریب نوازؒ، اجمیر شریف

## گجرات میں خانوادہ حضرت کمال الدین علامہ اور ان کی اولاد و امجاد کی علمی خدمات: ایک تعارفی مطالعہ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم  
واصحابه اجمعين۔

اجمیر شریف جنوبی ایشیا میں صوفیائے کبار کا وہ اولین مرکز و محور ہے، جسے خواجہ خواجگان خواجہ معین الدین چشتی کے قدوم و مہمنت لزوم کی بدولت عرش مقامی کا شرف حاصل ہوا۔ قدیم تذکار میں خواجہ اجمیری کو نائب رسول فی الہند اور سلطان الہند کے القاب سے یاد کیا گیا ہے، مگر عوام میں وہ ہمیشہ سے خواجہ غریب نواز کے لقب سے ملقب رہے ہیں اور آج بھی دنیا ان کے اس مبارک لقب سے گونج رہی ہے۔ ۱۱۹۲ء میں جب وہ اجمیر تشریف فرما ہوئے تو یہ خطہ زمین ان کے روحانی فیوضات سے جگمگا اٹھا۔ ان کی آمد سے ہندوستان میں سلسلہ چشتیہ کا آغاز ہوا اور یہ آغاز صرف سلسلہ چشتیہ ہی کا آغاز نہیں تھا، بلکہ یہ کفرستان ہند میں شریعت اسلامیہ کی نشر و اشاعت کے دور کا بھی آغاز تھا۔ اس روحانی سلسلے نے ہندوستان میں ایک عظیم انقلاب برپا کیا۔ مشائخ چشت نے اسلام کی تعلیمات کو اس طرح عام کیا کہ عوام الناس کو ان تعلیمات کے سمجھنے اور ان سے اقتساب کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی۔ اس وجہ سے میر غلام علی آزاد بلگرامیؒ نے واضح طور سے تحریر کیا ہے کہ: ”بزرگان چشت عنبر سرشت راحقی است قدیم بر رقبہ ولایت ہند“۔ (اس میں کوئی شک نہیں کہ بزرگان سلسلہ چشت کا ہندوستان پر حق قدیم ہے)۔

ہندوستان ایک ایسی سرزمین تھی، جہاں پر بے شمار خداؤں کی پرستش کی جاتی تھی اور انسانی معاشرے میں بے پناہ تضاد موجود تھا۔ انسانیت طبقات میں منقسم تھی۔ ظلم و تعدی کا بازار گرم تھا۔ اس ماحول میں خواجہ غریب نواز کی برکت سے مشائخ چشت نے تبلیغ اسلام کے لیے کچھ ایسے خاص طریقہ کار منتخب کیے، جن سے معاشرتی توازن اور سماجی ہم آہنگی پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ تبلیغ اسلام کا بھی کام انجام پاتا رہا اور بعد ازاں یہ طریقہ کار سلسلے کے بنیادی اصول و ضوابط میں شمار ہوئے اور پھر انہیں اصول و ضوابط کے ذریعے سے یہ سلسلہ اپنی تمام تر مقبولیت کے ساتھ پورے برصغیر میں مقبول عام ہوا۔

گجرات کی سرزمین پر سلسلہ چشتیہ کے بزرگ حضرت خواجہ ابو محمد بن ابی احمد چشتی سومنات کی جنگ کے دوران تشریف لائے تھے، لیکن فتح سومنات کے بعد وہ یہاں مقیم نہ ہوئے۔ چنانچہ اس روحانی سلسلے کا آغاز برصغیر ہند و پاک میں خواجہ خواجگان حضرت خواجہ معین الدین حسن چشتیؒ سے ہوا اور انہیں کے میرید اور خلیفہ اعظم حضرت خواجہ قطب الدین

مختیار کا کی کے خلفاء میں سے کچھ سرزمین گجرات کے قدیم شہر پیران پٹن (پاٹن)، جس کو آنھل واڑ اور نہروالا کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا تھا، مقیم ہوئے۔

شیخ حامد الدین احمد نہروالہ، گجرات کے ایک نامور عالم دین اور صاحب عرفان و یقین بزرگ تھے۔ جب انھوں نے حضرت خواجہ قطب الدین مختیار کا کی کی ولایت کا شہر سنا تو دہلی کا عزم کیا اور وہاں جا کر قطب صاحب کے مرید ہوئے۔ بعد ازاں انھیں خلافت بھی ارزانی ہوئی۔ اسی طرح شیخ محمود نہروالہ، جو قطب صاحب کے مرید اور خادم خاص تھے، شیخ کے وصال کے بعد نہروالا کو اپنا مسکن بنایا اور وہیں آسودہ خاک ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سب سے پہلے سلسلہ چشتیہ کے بزرگ، جنھوں نے گجرات میں سکونت اختیار کی، وہ شیخ محمود نہروالہ ہیں۔

سلطان التارکین صوفی حمید الدین ناگوری کے نبیرگان میں سے شیخ کبیر الدین المعروف بہ شیخ کبیر بلند مقام کے حامل بزرگ تھے۔ انھوں نے ناگور سے ہجرت کر کے گجرات احمد آباد میں مستقل سکونت اختیار کی۔ حضرت بابا فرید الدین مسعود گنج شکر کی اولاد سے ایک بزرگ حضرت شیخ رکن الدین مودود کان شکر (بن خواجہ علم الدین محمد بن خواجہ علاء الدین یوسف بن خواجہ بدر الدین سلیمان بن بابا فرید الدین گنج شکر) تھے۔ وہ اپنے آبائی سلسلے کے بجائے اپنے خواجگان کے سلسلے سے پیوست تھے۔ وہ شیخ محمد زاہد کے خلیفہ ہیں، جن کا شجرہ طریقت خواجہ مودود چشتی سے متصل ہوتا ہے۔ انھوں نے چشتی مودودی سلسلے کو گجرات پیران پٹن میں زینت بخشی۔ ان کی بزرگی کی بنا پر حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز بھی ان سے ملاقات کے لیے ان کی خانقاہ میں تشریف لائے تھے۔

خاتمہ مرآۃ احمدی، جو گجرات کی تاریخ کا ایک اہم مأخذ ہے، کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ سلطان المشائخ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے کچھ مرید اور خلفاء نے بھی سرزمین گجرات کو اپنے مبارک وجود سے سرفراز فرمایا تھا۔ صاحب گلزار ابرار قطر از ہیں: سلطان جی نے سید حسین نہروالا کو باشندگان گجرات کی ہدایت کے واسطے آپ اور آپ کی ہمیشہ کو ہمراہ کر کے نہروالا میں مقیم ہونے کا حکم دیا۔ علاوہ ان دونوں کے سلطان جی کے ممتاز خلفاء میں سے شیخ کمال الدین یعقوب نہروالا اور مولانا حسام الدین ملتائی پیران پٹن میں جلوہ افروز ہوئے۔

خواجہ رشید الدین مودود لاچشتی اپنی تصنیف لطیف مرآۃ الاولیاء میں فرماتے ہیں کہ: شہر احمد آباد میں بارہ (۱۲) اشخاص، جن کو وہاں بابا حضرات میں شامل کیا جاتا تھا، ان میں سے بیشتر اشخاص کو سلطان المشائخ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کا مرید و خلیفہ بتایا جاتا ہے۔ ان کے اسمائے گرامی حسب ذیل ہیں:

۱۔ حضرت بابا خواجہ عرف خوجو

۲۔ حضرت بابا لار

۳۔ حضرت بابا کرامت

۴۔ حضرت بابا محمود



۵۔ حضرت بابا توکلؒ

۶۔ حضرت بابا لدھاؒ

۷۔ حضرت بابا بارک اللہ چشتیؒ

۸۔ حضرت بابا احمد گوجرؒ

۹۔ حضرت شیخ محمود عرف بابا ڈوکل چشتیؒ

۱۰۔ حضرت ابولولوا المعروف بابا لولویؒ

ان اشخاص کے علاوہ حضرت موسیٰ سہاگؒ کو بھی سلطان المشائخ کا مرید و خلیفہ بتایا گیا ہے۔ ان کی وضع قطع مستور الحال تھی۔ یہ معلومات رشید الدین مودود لالا چشتیؒ اور صاحب مفتاح الکرمات کے تذکروں سے ماخوذ ہیں، دیگر تذکرے ان کے ذکر خیر سے خالی ہیں۔

حضرت خواجہ نصیر الدین چراغ دہلویؒ (متوفی ۱۸/رمضان المبارک ۷۵۷ھ) کے خواہر زادے اور خلیفہ اعظم حضرت خواجہ کمال الدین علامہؒ (متوفی ۲۷/ذی قعدہ ۷۶۰ھ) بڑے صاحب کمال بزرگ تھے۔ ان کا مراڑ پُرانوار خواجہ نصیر الدین چراغ دہلویؒ کی درگاہ میں واقع ہے۔ حضرت خواجہ کمال الدین علامہؒ کے پسر خرد حضرت خواجہ سراج الدین چشتیؒ، جو اپنے والد بزرگوار کے مرید و خلیفہ تھے، سرزمین گجرات میں اقامت پذیر ہوئے۔ ان کی اولاد و امجاد نے سلسلہ چشتیہ کی تعلیمات اور فیوضات سے لوگوں کو آراستہ اور پیراستہ کیا۔ اس خانوادے کے بزرگوں نے پیران پٹن کو مرکز بنایا۔ بعد ازاں شاہپور اور شاہی باغ سے بھی سلسلہ چشتیہ کی ترویج و اشاعت ہوئی اور آج بھی ان کے جانشین یہ عظیم خدمات انجام دے رہے ہیں۔

اس خانوادے کے بزرگوں کے اسمائے گرامی ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:

۱۔ حضرت سراج الدین چشتیؒ (م ۲۱/جمادی الاول ۸۱۷ھ)

۲۔ حضرت خواجہ علم الدین چشتیؒ (م ۸۲۹ھ)

۳۔ حضرت شیخ محمود راجن چشتیؒ (م ۹۰۰ھ)

۴۔ حضرت خواجہ جمال الدین جمن چشتیؒ (م ۹۴۰ھ)

۵۔ حضرت خواجہ شیخ حسن محمد چشتیؒ (م ۹۸۲ھ)

۶۔ حضرت خواجہ شیخ محمد چشتیؒ (م ۱۰۴۰ھ)

۷۔ حضرت شیخ یحییٰ مدنی چشتیؒ (م ۱۱۰۱ھ)

۸۔ حضرت خواجہ رکن الدین چشتیؒ (م ۱۱۱۵ھ)

۹۔ حضرت خواجہ جمال الدین جمن چشتی ثانیؒ (م ۱۱۲۴ھ)

۱۰۔ حضرت خواجہ حسام الدین فرح صونی چشتیؒ (م ۱۱۷۵ھ)

- (۱) حاشیه برنز هت الارواح

نام مؤلف: شیخ حسن محمد چشتی

نام کتاب: جمال الدین محمد

نوع خط: نسخ و نستعلیق --- برگ: ۱۳ --- سطر: ۲۱ --- زبان: فارسی

آغاز: بتوفیقش چو دیدم روشن آواز / سخن را هم بنامش کردم آغاز -

درینجا معنی دیدم بمعنی دانستم است.....

توضیحات: متن اصلی از حسین بن عالم معروف به امیر حسینی هروی متوفی ۷۱۹ھ / ۱۳۲۰م است

که شیخ حسن محمد چشتی بر آن شرح وحاشیه مبسوطی نگاشته است واصطلاحات صوفیان را بیان نموده است و در ضمن آیه های قرآنی واحادیث نبوی (ص) رانیز در متن گنجانیده است -

شماره میکروفیلم: ۱۱۹ --- موضوع: تصوف --- شماره کتاب: ۱۴۲ -

## (۲) تفسیر محمدی

نام مؤلف: شیخ محمد معروف به حسن محمد احمد بن نصیر

نوع خط: نسخ --- برگ: ۴۷۱ --- سطر: ۲۶ --- زبان: عربی

آغاز: الحمد لله الذی انزل علی عبده الكتاب معجزا..... بعد فیقول العبد الفقیر من اقل الشیخ محمد

عرف به حسن محمد.....

توضیحات: دارای حاشیه، موریانه خورده، انجام افتاده است - از سورة الفاتحه تا سورة القمر -

شماره میکروفیلم: ۳۷ --- موضوع: تفسیر --- شماره کتاب: ۴۱ -

## تصنیفات شیخ محمد چشتی بن شیخ حسن محمد چشتی

### (۱) ملفوظات شیخ حسن محمد (رساله تقسیم الاوراد)

نام مؤلف: شیخ حسن محمد بن شیخ احمد معروف به میان جیو (متوفی ۹۸۲ھ / ۱۵۷۵م)

نوع خط: نستعلیق و نسخ --- برگ: ۸ --- سطر: ۱۵ --- زبان: عربی

آغاز: حامد لله العلی العظیم..... اما بعد فقد قال والدی استاذی مرشدی جامع الفروع.....

توضیحات: این رساله درباره اشغال و اوراد به اعتبار ساعت های شب و روز نگاشته شده و نیز انسان ها

را بر اساس احوالی که بر آنها غلبه می کند، در شش قسم به شرح زیر تقسیم بندی نموده است -

۱ - عابد مجرد

۲ - عالم

۳ - متعلم

۴ - والی

۵۔ محترف

۶۔ موحّد مستغرق بالواحد الصمد عن غیرہ۔

شماره میکروفیلیم: ۵۳/۱-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۶۹۔

نوٹ: اس کتاب کا نام ملفوظات شیخ حسن محمد چشتی نور میکروفلم والوں نے سہواً تحریر کیا ہے، اس کتاب کا اصل نام تقسیم الاوراد ہے۔

(۲) ملفوظات شیخ حسن محمد چشتی (رسالہ تقسیم الاوراد)

نام مؤلف: شیخ حسن محمد بن شیخ احمد معروف بہ میان جیو (م ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۷م)

نام کتاب: محمد فرخ بن شیخ رکن الدین تاریخ کتابت: ۱۱۶۰ھ

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۳۰ --- سطر: ۱۳ --- زبان: فارسی

آغاز: ..... مراورا بدھی بعد از آن رسول علیہ السلام اول از امیر المؤمنین ابی بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سوال کرد.....

توضیحات: آغاز افتادہ، ملفوظات شیخ مذکور است باسر بندہای ”المجلس“ و ”بعده“ دربارہ اشغال واوراد بہ اعتبار ساعت های شب وروز۔

شماره میکروفیلیم: ۱۰۷-----موضوع: ملفوظات-----شماره کتاب: ۱۲۹۔

(۳) چہار برادران = شکارنامہ

نام مؤلف: شیخ حسن محمد بن شیخ احمد معروف بہ میان جیو

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۴ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقین..... اما بعد فلما رای والدی واستاذی و مرشدی جامع الفروع والاصول ممہد المنقول والمعقول.....

توضیحات: داستانی است تمثیلی عرفانی باعبارت ”ماچہار برادر بودیم“ آغاز می شود و بہ ”چہار برادران“ و ”شکارنامہ“ نیز شہرت دارد۔

شماره میکروفیلیم: ۵۳/۲-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۷۰۔

(۴) الجہاد الاصر

نام مؤلف: محمد بن احمد بن نصیر معروف بہ شیخ حسن محمد (متوفی ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۷م)

نوع خط: نسخ --- برگ: ۴ --- سطر: ۱۷ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد..... اما بعد فیقول العبد النحیف الضعیف الحقیر الفقیر محمد بن قطب الاولیاء شیخ الاتقیاء..... محمد بن احمد ابن نصیر المعروف شیخ حسن محمد بن شیخ میان جیو بن شیخ نصیر

الدین بن شیخ مجد الدین بن شیخ سراج الدین بن شیخ کمال الدین العلامة الجشتی.....  
توضیحات: در فواید جهاد اصغر جهاد علیه مخالفین اسلام نگاشته شده با احادیث و روایات از پیامبر  
(ص)

شماره میکروفیلم: ۹۰/۱-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۰۹-

### (۵) رساله فواید الوصول

نام مؤلف: محمد بن احمد بن نصیر معروف به شیخ حسن محمد

نوع خط: نسخ-----برگ: ۳۷-----سطر: ۱۷-----زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی رسولہ محمد..... اما بعد فقد نقل عن الشیخ  
قطب الاولیاء..... محمد ابن احمد ابن نصیر المعروف شیخ حسن محمد ابن شیخ میان جیو بن شیخ  
نصیر الدین بن شیخ مجد الدین بن شیخ سراج الدین بن شیخ کمال الدین العلامة الجشتی مرید و  
خلیفه نصیر الحق والدین محمود الاودی چراغ دهلی  
توضیحات: در مسایل عرفانی نگاشته شده و خود مؤلف می گوید: فواید چندین به جهت وصول باری  
عز و جل است و آن شش چیز است-

۱- دوام وضو

۲- صوم صوری و وصوم معنوی

۳- سلوک

۴- دوام خلوت

۵- نفی خواطر

۶- ذکر باربط پیر

شماره میکروفیلم: ۹۰/۲-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۱۰-

### (۶) رفیق الطلاب

نام مؤلف: شیخ محمد بن شیخ حسن محمد جشتی احمد آبادی گجراتی (متوفی ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۷م)

نام کتاب: برهان الدین جشتی

تاریخ و محل کتابت: ۱۲۷۹ھ حیدرآباد، دکن

نوع خط: نستعلیق-----برگ: ۹-----سطر: ۱۵-----زبان: فارسی

آغاز: حمد مرخالق را که محمود فی نفس الامر اوست و ثنای کل مخلوق راجع به اوست و درود  
نامحدود مر محبوبی را که اکمل مظاهر اوست.....

توضیحات: در سیر وسلوک در پنج "فصل" نگاشته است که شامل موضوعاتی مانند: توبه، محاسبه نفس، کم خوردن، حب عرفان، رضای حق، ترك حرص، تلاش برای مرشد، صلاة، روزه، سخاوت، صیقله قلب، مراقبت، ذکر، سماع و مانند آنها می باشد.

شماره میکروفیلم: ۱۲۰-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۲۳-

### (۷) الهامات = الهامات الربین

نام مؤلف: شیخ محمدچشتی بن شیخ حسن محمدچشتی احمدآبادی گجراتی

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۵ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی

آغاز: حمد بیحد و ثنای بی عدد مر خدایرا که به همه حال ودود است و درود نامحدود به آن محبوب که به همه زبان محمود.....

توضیحات: در چهل "الهام" نگاشته شده است:

- ۱- پاکسی از غیر حق
- ۲- تفرقه از دل دور کردن
- ۳- معیت حق
- ۴- بریدن از غیر حق
- ۵- نفی خواطر
- ۶- اخفای مشاهدات
- ۷- حصول توحید
- ۸- رهای از هوای نفس
- ۹- از یاد حق لذت یافتن
- ۱۰- حقیقت هستی را شناختن
- ۱۱- شناختن وجود حق
- ۱۲- کاینات را مظهر حق دانستن
- ۱۳- الفت مظاهر حق
- ۱۴- غنای حق
- ۱۵- حق را پاك دانستن
- ۱۶- دوری از اتحاد و حلول
- ۱۷- ویرا از تغیر پاك دانستن

- ۱۸- ظهورِ حق به عالم
  - ۱۹- نیاز همه به حق
  - ۲۰- همواره در طلب حق بودن
  - ۲۱- ظهورِ علمِ حق
  - ۲۲- ظهورِ حق در نیک و بد
  - ۲۳- ظهورِ عینِ حق نبودن
  - ۲۴- پاکی حق از اضافات
  - ۲۵- نورِ حق اصل همه
  - ۲۶- هر چیز ساعت به ساعت فنا دارد
  - ۲۷- دانستن ذاتِ خود
  - ۲۸- مظهر و ظاهر یکی نیستند
  - ۲۹- قدرت و فعل صادر شدن به اراده حق
  - ۳۰- علم و علم اربابِ مشاهده
  - ۳۱- تصورِ وحی
  - ۳۲- تصورِ علیم
  - ۳۳- تصورِ قادر
  - ۳۴- تصورِ سمیع
  - ۲۵- تصورِ بصیر
  - ۲۶- تصورِ مرید
  - ۳۷- تصورِ سرایت
  - ۳۸- صفاتِ حق نه عین ذات
  - ۳۹- نه غیر ذات است
  - ۴۰- فهمیدن این رساله بامدادِ شیخ
- شماره میکروفیلم: ۱۲۱- موضوع: تصوف- شماره کتاب: ۱۴۴-
- (۸) هدايت المشيخه
- نام مؤلف: شیخ محمد چشتی بن شیخ حسن محمد احمد آبادی گجراتی
- نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۱۴ --- سطر: ۱۳ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين..... اما بعد فيقول العبد الحقير الفقير-  
توضیحات: نثر آمیخته به نظم است که در شرایط پیر و مرشد بودن در بیست و هفت هدایت نگاشته  
شده است، عشق تا که از جانب معشوق نباشد کوشش عاشق بیچاره بجایی نرسد، مرشد باید در  
تبدیل اوصاف حمیده کوشش کند، مرتبه تعین و مرتبه لا تعین، عشق جزو عرش دلست، مرشد باید  
در طلب حق تعالی کوشان باشد، مرشد آن باشد که در هیچ مصیبت نعره نزند و ترش روی نباشد و  
در شریعت، طریقت و حقیقت تمام باشد و صاحب تمکین باشد و شراب تجلیات بی تکلف نوشد و  
هر بار هل من مزید گوید، ترك مادیات و عدم دلبستگی به آن-

شماره میکرو فیلم ۱۲۲-.....موضوع: تصوف-.....شماره کتاب: ۱۴۵-

### (۹) مجموعه رسائل

نام مؤلف: شیخ محمد بن شیخ حسن محمد چشتی احمد آبادی گجراتی  
نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۴۱ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی  
توضیحات: شامل سه (۳) رساله عرفانی به شرح زیر می باشد:

#### ۱- رساله التوحید

برگ: ۱۲

آغاز: الحمد لله رب العالمين..... پس میگوید ضعیف نحیف فقیر حقیر محمد بن قطب الاولیاء شیخ

الاتقیاء

#### ۲- رساله لذات المنتهین

برگ: ۱۵

آغاز: الحمد لله و الصلوة والسلام على نبيه محمد - فيقول العبد-.....

#### ۳- رساله راحة المریدین

برگ: ۲۴

آغاز: الحمد لله و الصلوة والسلام على نبيه محمد وآله اجمعين - اما بعد فيقول العبد الفقير الحقير

النحيف الضعيف-.....

شماره میکرو فیلم ۱۲۲-.....موضوع: تصوف-.....شماره کتاب: ۱۴۶-

### (۱۰) مجموعه رسائل

نام مؤلف: شیخ محمد بن شیخ حسن محمد چشتی احمد آبادی گجراتی  
نام کتاب: شیخ برهان الدین



تاریخ و محل کتابت: ۱۲۷۹ھ حیدرآباد

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۱۲۴ --- سطر: مختلف --- زبان: فارسی و عربی

توضیحات: این مجموعہ دارای نو (۹) رسالہ عرفانی بہ شرح زیر می باشد

۱- رسالہ الصقب فی الشدہ موجب الرفعتہ

آغاز: الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله اجمعين -  
هذه رساله شريفه اسمها الصبر في الشدة موجب الرفعة -

۲- رسالہ چہار برادران

آغاز: الحمد لله رب العالمين ..... اما بعد فلما راى والدى و مرشدى واستاذى جامع الفروع.....

۳- مجالس حسنیہ

آغاز: الحمد لله الذى هدانا لهذا..... اما بعد..... چون سعادت قدمبوس حاصل شد.....

۴- رسالہ السفر والاقامہ

آغاز: الحمد لله رب العالمين ..... فيقول العبد الفقير ..... هذه رساله السفر والاقامه

۵- رسالہ الایمان

آغاز: الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على رسوله محمد وآله اجمعين.....

۶- رسالہ النیہ

آغاز: بعد الحمد..... اما بعد فيقول.....

۷- رسالہ الاذکار والمراقبات

آغاز: بعد الحمد..... اما بعد فيقول العبد الفقير

۸- رسالہ فی بیان الروح

آغاز: الحمد لله الخالق الودود والصلوة والسلام

۹- آداب الطالبین

آغاز: الحمد لله رب العالمين ..... بدان اسعدك الله تعالى في الدارين هذه الرسالة آداب الطالبين.....

شمارہ میکر و فیلیم: ۱۲۴- - - - - موضوع: تصوف - - - - - شمارہ کتاب: ۱۴۷-

حضرت شیخ محمد چشتی کی کچھ کتابیں نور میکرو فلم والوں نے شیخ حسن محمد چشتی کے زمرے میں شامل کر دی ہیں، حالانکہ وہ کتابیں اصلاً حضرت شیخ محمد چشتی کی ہیں بعنوان نچل و دور سایل:

(۱) رسالہ تقسیم الاوراد، عربی (۲) رسالہ چہار برادران، فارسی (۳) المجالس الحسنیہ، فارسی (۴) رسالہ آداب الطالبین، فارسی (۵) رسالہ رفیق الطلاب، فارسی (۶) رسالہ الہامات، فارسی (۷) رسالہ ہدایۃ المشیخ، فارسی (۸) رسالہ توحید،

نوٹ: ان رسائل کی فہرست راقم کو محمد رمضان معینی تونسوی صاحب نے فراہم کی ہے اور یہ تمام رسائل ان کے

(۱۱) رسالہ محمدیہ

نام مؤلف: شیخ محمد بن شیخ حسن محمد چشتی متوفی ۱۵۸۲/۴م

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۱۴۴ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی و عربی

آغاز: الحمد لله الذي هو احد لا مثل له واحد فرد..... صفت عظمت اوست.....

**توضیحات:** انجام افتاده در تجلیات و ذات و صفات الهی و نور محمدی و مقامات عرفانی و سلك و

سلوك در چند لمعه به شرح زیر نگاشته شده است:

۱- انسان کامل خود آئینه جمال محبوب حق شود

## ۲- در بیان اقسام آئینه و ظهور آثار او

### ۳- در بیان محبوب حقیقی و محب خلق

۴- در بیان محب و محبوب که آئینه یکدیگراند و صفت محبوب در آئینه محب و مانند آنها

شمارهٔ میکروفیلم: ۳۶-----موضوع: تصوف-----شمارهٔ کتاب: ۴۰-

(١٢) استفاضه الفضيله بنج الوسيله = شرح استقامته الشريعة بطريقه الحقيقه

نام مؤلف: شیخ محمد بن شیخ حسن محمد احمد آبادی گجراتی (متوفی ۹۸۲ھ/۱۵۷۴م)

نوع خط: نسخ --- برگ: ۱۱۲ --- سطر: ۵ --- زمان: عربی و فارسی

آغاز: فی بیان قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه- الحمد لله الذي لم يكن  
آغاز متن: حامدا لله الذي جعل الشمس ضياء..... ان الشيخ محمد صاحب الزمان والمكان  
والحال.....

توضیحات: در توحید، ذات و صفات و تجلیات خداوندی و سبب استكمال ظهور او همراه بابراهین  
و دلائل عقلی و نقلی و با استناد به آیه های قرآنی و احادیث نبوی-

شماره میکروفیلم: ۷۰-----موضوع: مناقب-----شماره کتاب: ۸۸-

(۱۳) بحر الاسرار والانوار = بحر الاسرار الحسني

نام مؤلف: شیخ محمد بن شیخ حسن محمد آبادی گجراتی (متوفی ۹۸۲ھ)

تاریخ کتابت: ۱۱۵۲ھ

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۲۸۲ --- سطر: ۲۷ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله الذي نور قلوب الطالبين بانوار الصلوة والسلام على رسوله الذي..... اما بعد فيقول  
العبد الفقير الى مراد الله الصمد.....

توضیحات: این اثر در مسایل عرفانی نگاشته شده و مشتمل است بر سه "قسم" که هر قسم به سه  
منقسم گردیده- این کتاب قسم اول از سه قسم به شرح زیر می باشد

السر الاول: فی ذکر سورة الفاتحه، فی ذکر التوبه، فی ذکر التفرقة و جمع الجمع والجمعيه والنصدا ع  
الجمع واحديّة الجمع، فی ذکر الطلب، فی ذکر الراجعين، فی ذکر حضرت سليمان (ع)، فی ذکر  
توجه الخلق، فی ذکر حضرات حوّا، فی ذکر امام جعفر (ع)، فی ذکر البحار، فی ذکر الارث، فی  
ذكر الحرام والشبه، فی ذكر حضرت ادريس، فی ذكر السالك والمجذوب والواقف-

شماره میکروفیلم: ۷۲-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۹۰-

(۱۴) شجرة پيران چشتيه

نام مؤلف: شیخ محمد

آغاز: الحمد لله الذي وفق عباده للتوبه ثم بدل كل سيئة بالحسنة-

توضیحات: شجرة خانواده مؤلف است که سلسله خانواده خود را به پیامبر (ص) رسانیده است-

شماره میکروفیلم: ۹۳-----موضوع: انساب-----شماره کتاب: ۱۱۳-

تصنيف شيخ ركن الدين چشتي:

(۱) ربيع المعارج

نام مؤلف: ركن الدين احمد چشتي فاروقى عمرى

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۳۱۸ --- سطر: ۲۷ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله الذى اغرس اشجار النبوة من حضرت الاسماء الالهية وحص محمدًا من بينها بالبرزخ.....

توضیحات: این اثر در پنج "قسم" به شرح زیر نگاشته شده است:

قسم اول: شرح احوال ووقایع و سوانح عهد نبوت حضرت پیامبر (ص) و صحابه کرام و احوال خانواده

دوم: شرح احوال تابعین و تبع تابعین و شمایل طبقه صوفیای متقدمین تاطلوع خانواده ها

سوم: در ذکر مشایخ خانواده های مشوره

چهارم: در ذکر مشایخ متأخرین

پنجم: در ذکر شرح احوال مشایخ گجرات

شماره میکروفیلم: ۹۶ --- موضوع: تذکره --- شماره کتاب: ۱۱۶

تصنیفات خواجہ جمال الدین ثانی:

(۱) البساتین الحسنية

نام مؤلف: جمال الدین محمود بن رکن الدین چشتی

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۳۴ --- سطر: ۱۷ --- زبان: عربی

آغاز: الحمد لله رفیع الدرجات بدیع الارض والسموات وجدله ما وجد وسجد له ماسجد..... اما بعد

فیقول العبد الفقیر الى الله الصمد جمال الدین محمد ابن الشیخ رکن الدین -

توضیحات: در سلك وسلوك اسرار ربوبیت در ارتباط با شریعت اسلامی در چندین "بستان" نگاشته

است. در این اثر تنها دو "بستان" به شرح زیر ذکر گردید است - بستان اول: فی ذکر شرح فاتحه

الکتاب المنزل علی رسول الله (ص) - بستان دوم: فی ذکر اسماء الکتاب المنزل علی ولی الله نبی

الله محمد علیه السلام و ذکر تلاوته -

شماره میکروفیلم: ۹۵ --- موضوع: تصوف --- شماره کتاب: ۱۱۵ -

(۲) البساتین الحسنية (جلد اول)

نام مؤلف: جمال الدین محمود بن رکن الدین چشتی

نوع خط: نسخ --- برگ: ۱۸۱ --- سطر: ۲۱ --- زبان: عربی

آغاز: الحمد لله الذى هو الاول بالا ذلیة والآخر بالابدیة والظاهر بالواحدیة -

توضیحات: انجام افتاده است - در ۲۷ بستان "نگاشته شده است، اما در این نسخه تنها ده (۱۰) بستان

به شرح زیر آمده است - فی ذکر شرح فاتحه الکتاب المنزل علی رسول الله (ص)، فی ذکر ولادة

الصوریة والمعنویة، فی ذکر الحذر من اغواء الشیطان الرجیم-

شماره میکروفیلم: ۴/۱۳۶-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۶۰

تصنیفات شیخ حسام الدین محمد فرح صوفی چشتی:

(۱) رسائل الاعجاز (رساله دوم)

نام مؤلف: محمد فرخ بن شیخ رکن الدین چشتی

تاریخ کتابت: ۱۱۸۴ھ

نوع خط: نستعلیق و نسخ --- برگ: ۱۵۹ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی

آغاز: در سواد این رساله گلستانها بسیار است بگلهای گوناگون آراسته یعنی هر نامه گلشنی است تازه تر.....

توضیحات: در اصول نامه نگاری بارنگ و بوی عرفانی در ده "خط" نگاشته شده است:

خط اول: در امله و پروانه و مکتوبات قضات و مشایخ و سادات مشتمل بر دو "حرف"

خط دوم: در مکتوبات اصحاب مناصب دیوان و کتبه دیگر اصحاب مشتمل بر دو "حرف"

خط سوم: در مکتوباتی به تنجیم نسبت آن و علویات تقویم مشتمل بر سه "حرف"

خط چهارم: در مکتوبات متفرقه در آب و جواهر و اسلحه مشتمل بر چهار "حرف"

خط پنجم: در کتابهای آباء و امهات و اولاد مشتمل بر دو "حرف"

خط ششم: در کتابهای عربی و پارسی مشتمل بر دو "حرف"

خط هفتم: در امثال عربی و پارسی مشتمل بر دو "حرف"

خط هشتم: در مکتوبات بیان عاشقان مشتمل بر دو "حرف"

خط نهم: در اسباب مجلس و رقعات متفرقه در پنج "حرف"

خط دهم: در رقعات و کتابهای متفرقه مشتمل بر دو "حرف"

شماره میکروفیلم: ۳۵-----موضوع: تصوف و نامه نگاری-----شماره کتاب: ۳۹

(۲) منشور الخلافه و دستورالاجازه

نام مؤلف: حسام الدین محمد فرخ معروف به خوب میان فرزند رشید الدین مودود لالا چشتی

تاریخ کتابت: ۱۱۴۸ھ

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۶۰ --- سطر: ۱۱ --- زبان: فارسی

آغاز: رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق..... سپاس و ستایش مرخالق را که جمیع اشیاء را از عدم بوجود آورده..... پس میگوید فقیر حقیر حسام الدین محمد فرح

توضیحات: این اثر را در مورد خرقه پوشانیدن خلافت به عم زاده خود شیخ شهاب الدین بن شیخ غلام محی الدین چشتی نگاشته و مسایل عرفانی چون معرفت حق، شریعت و سماع را مورد بررسی قرار داده و نیز تاریخ اعراس بعضی از عرفای معروف را در آن گنجانیده است۔

شماره میکروفیلم: ۴۲----- موضوع: تصوف----- شماره کتاب: ۴۶

تصنیفات شیخ رشید الدین مودود لالا چشتی:

شیخ رشید الدین مودود لالا چشتی گجرات میں سلسلہ چشتیہ کے کثیر التصنیف بزرگ گزرے ہیں۔ ذیل میں ان کی کتابوں کے کوائف نقل کیے جاتے ہیں:

#### (۱) مخزن الانساب

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالا بن احمد الفاروقی لچشتی

نوع خط: نستعلیق۔۔۔ برگ: ۳۳۔۔۔ سطر: ۱۵۔۔۔ زبان: فارسی و عربی

آغاز: نیایش وافر و ستایش متکاثر مر واجب الوجودی را کہ به حکمت ازلی و قدرت لم یزلی.....  
توضیحات: انجام افتاده۔ مؤلف در مقدمه می نویسد: ”این رساله ایست در بیان نسب آباء و اجداد و تفصیل اولاد امجاد و تذکره ذراری حضرت سید الانبیاء و اصحابه الکرام و اهل بیت عظام و اعمام و ذوی الارحام و اولیاء دین کہ از کتب معتبر و روایات ثقہ شنیده و استخراج نموده و درین رساله فراهم آورده است۔“ آغاز از تمهید در بیان ثبوت نسب از طرف مادر و سپس ذکر نسب آنحضرت۔

شماره میکروفیلم: ۳۱/۱----- موضوع: سیره----- شماره کتابخانه: ۱۵۷۔

#### (۲) مثال الخلفاء و دستور الازاجاره

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالا بن شیخ احمد چشتی فاروقی

تاریخ کتابت: ۱۲۳۰ھ

نوع خط: نستعلیق۔۔۔ برگ: ۱۵۸۔۔۔ سطر: ۱۵۔۔۔ زبان: فارسی

آغاز: سپاس متوافره و ستایش متکاثره مر شاهد غیب را کہ چندین اشکال۔۔۔۔۔  
توضیحات: دارای حاشیه مشتمل بر نظریات علماء و مشایخ چشتیہ کہ در باره معرفت حق و مقام فنا و بقا و مراتب وجود و مسائل سماع نگاشته شده و نیز تاکید گردیده کہ یک صوفی واقعی بر این شش چیز مداومت کند۔

۱۔ دوام وضو

۲۔ دوام صوم خواه صوم صوری باشد یا صوم معنوی

۳۔ خلوت

۴- سکوت بجز ذکر حق سبحانه و تعالیٰ

۵- مرفوع خواطر کند و هیچ خطر را در دل راه ندهد

۶- ذکر یا مراقبه، یعنی که شیخ باید که تلاوت قرآن ترک نکند و باید نزد مریدان و مسترشدان خود را باوقار نگه دارد۔

شماره میکروفیلم: ۳۳- موضوع: تصوف- شماره کتابخانه: ۸۱-

اس کتاب کا ایک اور قلمی نسخہ بھی محفوظ ہے، جس کی تفصیل یہ ہے:

تاریخ کتابت: ۱۱۹۰ھ

نوع خط: نستعلیق۔۔۔ برگ: ۵۷۔۔۔ سطر: ۱۱۔۔۔ زبان: فارسی

شماره میکروفیلم: ۶۴- موضوع: تصوف- شماره کتابخانه: ۱۹۳-

(۳) برہان المشیخ والدۃ الطریقہ

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالا بن احمد چشتی فاروقی

نوع خط: نستعلیق۔۔۔ برگ: ۱۲۔۔۔ سطر: ۲۲۔۔۔ زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله الذی نور قلوب اولیاء بنور..... اما بعد فیقول العبد الفقیر الراجی الی رحمۃ اللہ الودود رشید الدین۔

توضیحات: تذکرہ مختصر یست از عرفای بزرگ با ذکر طریقہ ہا و سلسلہ خانوادہ ہای ایشان کہ از آغاز از او یس قرنی وبہ شیخ عقیل شامی پایان می رسد۔

شماره میکروفیلم: ۳/۴۳- موضوع: تصوف- شماره کتابخانه: ۲۷۳-

(۴) بحر الاسرار الحسنیہ (قسم سوم)

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالا چشتی

نوع خط: نستعلیق۔۔۔ برگ: ۲۴۔۔۔ سطر: ۱۹۔۔۔ زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله رب العالمین علی کل حال وفی کل حین..... اما بعد فیقول العبد الفقیر الی رحمۃ الہی.....

توضیحات: موریانہ خوردہ و رطوبت دیدہ است۔ در سیر زندگی پیامبر اسلام در چہار سرنگاشتنہ شدہ است۔

۱- در ابتدای نور محمدی

۲- در استقرار نور محمدی در رحم آمنہ

۳- در ذکر تولد نور محمدی

۴- در ذکرِ نورِ محمدی در رضاء

شماره میکروفیلم: ۸۶۰-----موضوع: سیرہ-----شماره کتب خانہ: ۱۵۱-

### (۵) لطائفِ مودودیہ

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالاچشتی

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۳۱ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لمن بدأ الأمر كله ويعود اليه والصلوة على من يدعوا الكل اليه والتسليم..... اما بعد  
میگوید کمترین-

توضیحات: انجام ناقص است۔ در مسایل عرفانی چون: حقیقت، طریقت، وصل، کشف، ذکر، مرتبہ  
اجمال، مرتبہ احدیت، مرتبہ اطلاق و نیز در بارہ عالم ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت-

شماره میکروفیلم: ۱۰۰-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۲۰-

اس کتاب کا ایک ناقص نسخہ اور بھی ہے۔

### (۶) قرۃ العین

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالاچشتی

نام کاتب: محمد فرخ بن شیخ رکن الدین

تاریخ کتابت: ۱۱۱۴ھ

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۹ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی

آغاز: هو الجمیل وله الجمال وبہ نستعین الہی الہی انت انت وانا وانت.....

توضیحات: در مسایل و رموز عرفانی و شناخت حق تعالیٰ و تجلی نور معرفت ذات الہی با استناد  
بہ آیہ های قرآنی-

شماره میکروفیلم: ۱۰۵/۱-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۲۵-

### (۷) اصطلاحات عرفانی

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالاچشتی

نام کاتب: محمد فرخ بن شیخ رکن الدین

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۹ --- سطر: مختلف --- زبان: فارسی

آغاز: لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ الملک ولہ الحمد..... بدان ای بی هیچ اگر دلی داری.....

توضیحات: در ذکر لا الہ الا اللہ، مکاشفات اسرار الہی، اصطلاحات عرفانی، تجلیات، اسرار مخفی  
وسلوک



شماره میکروفیلم: ۲/۱۰۵-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۲۶-

### (۸) خرقة صوفیه

نام مؤلف: رشید الدین موجود لالا چشتی

نوع خط: نستعلیق---برگ: ۵۸---سطر: ۱۱---زبان: عربی

آغاز: الحمد لله الذی شرح صدور اولیاء..... اما بعد فیقول العبد الفقیر الحقیر ابو احمد رشید الذین.....

توضیحات: در آداب خرقة پوشیدن، ماهیت و انواع آن و عطا کردن خرقة از شیخ به محب، خرقة وصل و انتساب و خرقة کرامت و تقدس آن نزد صوفیان و عرفاء-

شماره میکروفیلم: ۳/۱۰۵-----موضوع: تصوف-----شماره کتاب: ۱۲۷-

### (۹) مجموعه رسائل

نام کاتب: رشید الدین بن شیخ رکن الدین چشتی

نوع خط: نسخ---برگ: ۱۱۸---سطر: مختلف---زبان: فارسی و عربی

توضیحات: این مجموعه شامل چهار رساله به شرح زیر است:

۱- هفت آیه عظیم، ادعیه و اوراد

برگ: ۱۴

آغاز: هفت آیه عظیم اینست- روایت است از رسول صلی الله علیه وسلم وصیت..... کرد-

۲- رساله النذیه از شیخ محمد بن شیخ حسن محمد

برگ: ۲۹

آغاز: الحمد لله رب العالمین..... اما بعد فیقول العبد الحقیر الفقیر الی رحمۃ الله الصمد-

۳- رساله الاذکار و المراقبات از شیخ محمد بن شیخ حسن محمد

برگ: ۶۶

آغاز: الحمد لله رب العالمین و العاقبة للمتقین..... هذه رسالة الاذکار و المراقبات.....

۴- منشور الخلافة و دستور الاجازة از جمال الدین محمد

برگ: ۹۲

آغاز: الحمد لله الذی بعث الانبیاء هداية للعباد الی صراط مستقیم و..... و بعد فیقول العبد الفقیر الی

الله الصمد المؤمن المهیمن جمال الدین محمد-

شماره میکروفیلم: ۱۰۶-----موضوع: چند دانشی-----شماره کتاب: ۱۲۸-

## (۱۰) مرآت الاولیاء

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالا چشتی

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۱۷ --- سطر: ۱۵ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله الذی جعل قلوب الاولیاء مرآة ینعکس فیہ الماضی والحال والاستقبال ..... اما بعد  
حق سبحانه وتعالی در شان علمای امت فرمان -----

توضیحات: دارای فهرست در ذکر پیامبر، خلفای راشدین، امامان (ع) و اولیای کبار نگاشته شده که  
تعداد آنها به ۲۸۷ تن می رسد. اسامی برخی آنها عبارتند از: شیخ ابوالحمد چشتی، قطب الدین  
مودود چشتی، خواجه عثمان هارونی، قطب الدین بختیار کاکلی، حمید الدین ناگوری، فرید الدین  
گنج شکر، نظام الدین اولیاء، سید محمد گیسودراز و مانند آنها که از حضرت رسول اکرم (ص)  
آغاز و به شیخ بهاء الدین قادری به پایان می رسد.

شماره میکروفیلم: ۱۲۷ --- موضوع: تذکره --- شماره کتاب: ۱۵۰-

## (۱۱) منجر الاولیاء

نام مؤلف: رشید الدین مودود لالا چشتی

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ؟ --- سطر: ۱۷ --- زبان: فارسی (یک جلد)

آغاز: بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس وافر و نیایش متکثر مر شاهد غیب را که از نسیم شامل .....

تصنیفات خواجه محمود بن شیخ حسام الدین چشتی:

## (۱) نور الاولیاء

نام مؤلف: شیخ محمود بن شیخ حسام الدین محمد فرخ

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۱۴ --- سطر: ۱۷ --- زبان: فارسی

آغاز: الحمد لله الذی نور قلوبنا به بمحامد اصفیائه بفضلہ العمیم وهدانا الی معارف اولیائه بلطفه  
القدیم اما بعد فیقول العبد الفقیر ..... لما رأیت تذکره الاولیاء العظام وعرفاء الکرام خصوصاً: بزرگان  
خاندانِ عالیہ چشتیہ نظامیہ .....

توضیحات: انجام افتاده است. در ذکر تعداد وحی که بر پیامبر (ص) نازل شده و نیز در بیان مقامات  
و مراتب تصوف و سلك و سلوك نگاشته شده مؤلف نخست هر مقام را تعریف نموده و سپس به شرح  
آن پرداخته است.

شماره میکروفیلم: ۵۲ --- موضوع: تصوف --- شماره کتاب: ۶۸-

نام مؤلف: شیخ محمود بن شیخ حسام الدین محمد فرخ المعروف بہ خوب میان بن رشید الدین لالا چشتی

نوع خط: نستعلیق --- برگ: ۱۶ --- سطر: ۱۷ --- زمان: فارسی

**توضیحات:** در زندگینامه، مناقب، فضایل و خوارق - فضیل بن عیاض و ابراهیم بن ادهم بلخی نگاشته و در ضمن مسائل عرفانی رادر قالب حکایات آورده است۔

شماره میکروفیلم: ۴۴-----موضوع: تذکرہ-----شماره کتاب: ۵۱-

### مآخذات:-

اس مقالے کی ترتیب و تہذیب میں درج ذیل کتابوں سے استفادہ کیا گیا:

بلگرامی، میر غلام علی آزاد: ناشر الکرام: مطبع مفید عام، آگرہ: ۱۹۱۰ء۔

جامی، مولانا عبدالرحمن: نفحات الانس (اردو ترجمہ حضرت شمس بریلوی) دانش پبلشنگ کمپنی، کراچی: ۱۹۸۸ء۔

محمد غوثی شطاری مانڈوی: گلزار ابرار (اردو ترجمہ فضل احمد جیوری) مکتبہ سلطان عالمگیر، لاہور: ۱۴۲۸ھ۔

محمد ث دہلوی، شیخ عبدالحق: اخبار الاخیار (اردو ترجمہ مولانا محمد فاضل و مولانا سبحان محمود) ادبی دنیا ٹیپا محل، دہلی: ۱۴۱۳ھ۔

مودود لا لا چشتی، رشید الدین: مرآت الاولیاء قلمی، کتب خانہ درگاہ عالیہ چشتیہ، احمد آباد۔

لاہوری، مفتی غلام سرور: خزینۃ الاصفیاء (اردو ترجمہ پیرزادہ علامہ اقبال احمد فاروقی) مکتبۂ نبویہ، لاہور: ۲۰۰۱ء۔



پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی

ڈائریکٹر، مرکز مطالعات اردو و ثقافت

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

احمد نوید یاسر از لان حیدر

شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

### راجہ مکھن لعل کا غیر مطبوعہ دیوان

سرزمین دکن علوم و فنون، تہذیب و ثقافت اور شریعت و طریقت کا گہوارہ رہی ہے، بے شمار علماء فضلاء نے یہاں جنم لیا، جس میں ایک طویل فہرست ان ادباء و شعرا کی ہے جو غیر مسلم تھے۔ جن میں خصوصیت کے ساتھ لکھنؤی نارائین شفیق، جندو لعل شاداں، گوبند بخش ضیائی اور راجہ گردھاری پرشاد ہیں۔ اسی میں ایک مشہور و معروف نام راجہ مکھن لعل کا بھی ہے۔ راجہ مکھن لعل سرنواب سکندر جاہ آصف جاہ ثالث کی سرکاری برسر خدمت تھے، وہ مہاراجہ چندو لعل کے مقربوں میں سے تھے اور اعتصام الملک عرض بیگی کے مشورے سے مہاراجہ نے ان کو 1234 ہجری میں نواب سکندر جاہ آصف جاہ ثالث کی خدمت میں غلہ داخل کرنے کیلئے مقرر کیا تھا۔ اس کے بعد سے مہاراجہ کو جو کچھ کہلوانا ہوتا آصف جاہ ثالث ان ہی کے توسط سے کہلاتے تھے۔ اور ان سے اتنے خوش تھے کہ ایک روز دو سالہ بھی مرحمت فرمایا اور منصب و خطاب سے سرفراز کیا۔ گلزار آصفیہ میں ان کے احوال کے ذیل میں درج ہے کہ ابتداء میں وہ راجہ دارخان الخاطب قراول خان کے ہمراہی سواروں میں شریک تھے۔ اور 1234 ہجری میں جب آصف ثالث قدیم حویلی میں مقیم تھے تو سرکاری گھوڑوں کی دیکھ بھال کیلئے خان مذکور قراول خان نے راجہ مکھن لعل کو مقرر کیا چند دن بعد حکم حضور صادر ہوا کہ گھوڑوں کی ضروریات کی تکمیل کے لئے مہاراجہ چندو لعل کے پاس جائیں اور بندوبست کریں، پھر نظام ثالث محل سرا میں مقیم ہوئے تو خاص خوراک کا غلہ مہاراجہ چندو لعل مہاراجہ مکھن لعل کے ذریعہ داخل سرکار کیا کرتے اور وہ اسی خدمت پر مامور رہے۔ پھر شاہی احکامات اور فرامین جو مہاراجہ بہادر کے نام صادر ہوتے پھر مہاراجہ مکھن لعل ان تک پہنچاتے، گویا وکالت کا کام انجام دیتے تھے۔ سکندر جاہ آصف جاہ ثالث کی رحلت (1244 ہجری) تک یہ کام انجام دیتے رہے، اور انگریز ریسڈنسی کی جملہ مراسلت انہیں کے ذریعے انجام پاتی رہی، اس طرح اس وقت کے ریسڈنٹ صاحبان سے ان کا قریبی ربط رہا، سکندر جاہ کے انتقال کے بعد جب ناصر الدولہ آصف جاہ رابع تخت نشین ہوئے تو راجہ مکھن لعل امور خاصہ کے انجام دینے پر مقرر ہوئے اور جلوس کی تقریب میں خطاب راجگی و منصب سے سرفراز ہوئے۔ راجہ مکھن لعل کے احوال زندگی معاصر تاریخ ”گلزار آصفیہ“ مولفہ غلام حسین جوہر میں مختصر درج ہیں۔

خود ان کی تصنیف ”تاریخ یادگار مکھن لعل“ میں بھی کچھ خاندانی کوائف درج ہیں جن سے یہ اطلاع ملتی ہے کہ ان کا

تعلق ہندو قوم کی کایستھ ذات سے تھا، اور ان کے جد اعلیٰ نظام الملک آصف جاہ اول کے ہمراہ شاہجہان پور سے دکن آئے تھے، اور ان ہی کی سرپرستی میں دکن میں سکونت اختیار کر لی، اور اس خاندان نے سلطنت آصفیہ کی خدمت کی، اور تیرہویں صدی کے اول میں راجہ مکھن لعل کی پیدائش ہوئی اور تحصیلات کی تکمیل کے بعد وہ نواب سکندر جاہ آصف جاہ ثالث کی خدمت سے وابستہ ہوئے۔

راجہ مکھن لعل نے فارسی میں مہارت پیدا کی تھی، مراسلت اور فن انشاء میں کمال حاصل کیا اور اس دور کے علوم متداولہ میں عبور حاصل کیا، علم و ہنر کے مربی اور نامور شاعر و ادیب چندو لعل بہادر سے قربت نے ادبی میدان میں اپنے ہنر چکانے کے مواقع فراہم کئے اور میر و مرزا کی زبان و بیان میں کمال اور استادی حاصل کی، اور بہت ہی اہم اور گرانقدر ادبی آثار اپنی یادگار چھوڑی ہیں، جس میں معاصرانہ اہمیت کی حامل ایک اہم تاریخ ”یادگار مکھن لعل“، فارسی میں ہے۔

”تاریخ یادگار مکھن لعل“ سلطنت حیدر آباد اور سلاطین آصفیہ کی تاریخ ہے، اس میں معاصر امر اور عمائدین سلطنت کا تذکرہ ہے، اس کتاب کو راجہ مکھن لعل نے برٹس رزیڈنٹ چارلس مکلف (1236-42 ہجری) کی ایما پر 1242 ہجری مطابق 1826ء مکمل کیا۔

تاریخ یادگار مکھن لعل بارہ ابواب پر مشتمل دکن کی تاریخ ہے۔ جس میں فصل اول بانی سلطنت آصفیہ نظام الملک، آصف جاہ اول کے اور ان کی اولاد کے احوال سے متعلق ہے۔ فصل دوم امراء ریاست آصفیہ (اہل اسلام) کے بارے میں ہے۔ فصل سوم اہل ہندو امراء سے متعلق ہے۔ فصل چہارم فرخندہ بنیاد حیدر آباد کے زمینداروں اور ایلچیوں اور نواحی علاقوں کے منصب داروں و جاگیرداروں سے متعلق ہے۔ فصل پنجم تعلقہ جات سے متعلق ہے۔ فصل ششم قلعہ جات کی کیفیت کے بارے میں ہے۔ فصل ہفتم جاگیرداروں کی ذات و جمعیت کی تفصیل میں ہے۔ فصل ہشتم امراء مسلمانان۔ فصل نہم جمعیت سپاہ، مدخل و مخارج سے متعلق ہے۔ فصل دہم، افغانان مہدوی و عرب کی کیفیت میں، گیارہویں فصل مراتب ضروری سے متعلق ہے۔ اور بارہویں فصل اہل بلدہ حیدر آباد کے خصائل سے متعلق ہے۔ اس تاریخ میں اشخاص عہدوں، جاگیرداروں کی تنخواہ، مصرف و خرچ سے متعلق بڑی تفصیلی کوائف بیان کیے ہیں جو بہت اہم ہیں۔

زیر نظر کتاب میں فرامین، پروانے، اور احکام اور خطوط کے نمونے جمع کیے گئے ہیں۔ اس کو دو مقالوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے میں دفتری پروانے اور احکام جمع کیے ہیں۔ اور دوسرے مقالے میں اوزان اور مساحت زمین وغیرہ کے قاعدے درج ہیں۔ آخر میں چند ادبی تحریریں درج کی ہیں۔ جن میں وہ دیباچہ بھی شامل ہے جو مکھن لعل نے رباعیات عمر خیام کے اردو ترجمے کے لیے لکھا تھا۔ اس کا مختصر سا اقتباس یہ ہے:

”این شکستہ بال ذرہ مثال احقر العباد موبدان فضل و کمال راجہ مکھن لعل فدوی  
آصف جاہی در صحبت اہل دول و احباب فضل از بدویوم التمزیز در استشمام رایح  
سخن بسر بردہ از گنجینہ خدمت فیض در جت ایشاں گوہر مقصود بدست  
آوردہ۔۔۔ حرفے بر فردایں جویدہ ناپایدار بطریق یادگار بر نگار۔۔۔۔۔ امام موافق

شعور و حوصلہ خود برتر جمہ رباعیات عمر خیام رحمہ اللہ علیہ پر داختم

برنگاشت۔ زیادہ ختم الخیر باد۔“

ماہر دیکنات نصیر الدین ہاشمی صاحب نے اپنی معرکہ الآراء تصنیف ”دکن میں اردو“ اور دیگر کتابوں میں راجہ مکھن لعل کی شخصیت اور ان کی شاعری کو بہت سراہا ہے۔ اور عمر خیام کی رباعیات کے اردو ترجمے کی اعلیٰ معیار شاعری کی تعریف میں رقم طراز ہیں: ”راجہ مکھن لعل، مہاراجہ چند لال کی طرف سے عرض بیگی تھے۔ اس حیثیت سے ان کو راجہ کا خطاب ملا۔ شاعری کا کافی مذاق تھا۔ 1260 میں عمر خیام کی رباعیات کا ترجمہ اردو رباعیوں میں کیا ہے۔ یہ جس قدر دشوار امر تھا وہ ظاہر ہے مگر راجہ صاحب نے نہایت آسانی کے ساتھ اس میدان کو طے کیا ہے۔ غالباً اردو میں اس طرح کے سب سے پہلے مترجم یہی ہیں۔“ یہاں راجہ مکھن لعل کی اردو رباعیوں کو نمونہ کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے:

پہلے غم ہجر گرمی محفل تھا چندے برکات شوق ہم منزل تھا  
اے یارب آکے دیکھ تربت کو مری یہ مشّت غبار کچھ دنوں دل تھا

☆☆☆

جز عشق نہ کھو عزیز اپنی اوقات زاہد سے نہ کر خراب ایام حیات  
ناہمی سے وہ بنا ہے مزار رقیب تو طالب ذالت نہ وہ خواہان صفات

اور دیوان مکھن لعل سے متعلق مدحیہ مسدس پر اس طرح تبصرہ کیا ہے:

”مکھن لعل کا جو دیوان ہے اس میں غزلیات کے ساتھ ترجیع بند اور مخمس ہیں۔ ان میں شیخ عبدالقادر جیلانی اور نچتن پاک کی مدح ہے۔ مرثیے بھی ان کی یادگار ہیں۔ وہ اپنے زمانہ کی نیرنگیوں سے پریشان رہے۔ اپنے ماحول، گرد و پیش کے حالات نے ان کو دنیا سے تنفر پیدا کر دیا تھا۔ ایک مسدس میں انہوں نے اپنے زمانہ کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

راجہ مکھن لعل ایک صوفی منش انسان تھے، انہوں نے رباعیات عمر خیام کے منظوم ترجمے کے مقدمے میں اپنی علمی دلچسپی اور شعر و ادب سے اپنے شغف کا اظہار کیا ہے، ان کی شعری یادگاروں میں ایک دیوان ہے جس میں فارسی اور اردو شاعری دستیاب ہے اور دیگر مخطوطات میں ایک ”مسدس مکھن لعل“ اور مراثی و سلام کی بیاض شامل ہے۔

راجہ مکھن لعل کے کلام کا ایک اور مخطوطہ کتابخانہ آصفیہ میں دریافت ہوا ہے، جس کا عنوان ہے ”قصاید مکھن در نعت پیغمبر“ مخطوطہ نمبر 275، فن قصاید، داخلہ نشان 23177، جو کہ سرتاسر فارسی میں ہے اور نعتیہ غزلیات، قصاید اور مسدس پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ کتاب خانہ آصفیہ کے مخطوطات میں ایک اور مخطوطہ مکھن لعل کے کلام کا دستیاب ہوا ہے جو ”مسدس مکھن لعل“ ہے یہ ایک ناقص اول و آخر مخطوطہ ہے۔ کسی مخطوطے سے نکلے ہوئے آٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ اور فن مثنویات کے ذیل میں 187 مخطوطہ نمبر کے تحت اندراج کیا گیا ہے۔

اس مخطوطہ میں ایک فارسی مثنوی حضرت علیؑ کی منقبت میں ہے۔ اس جس کا عنوان دیا ہے۔ ”مثنوی در منقبت علی

اسد اللہ۔ نمونہ کے طور پر چند اشعار ملاحظہ فرمائیں:

زفیض مدحت آن شاہ والا کہ خواندہ مدح او خود حق تعالیٰ  
اگرچہ قطرہ ام ناچیز و ناکام سزد گر خویش را دریا نہم نام  
جہاں تا از ازل گردید پیدا نشد چون شیر حق مردی ہویدا  
بزور پنجدہ آن شیر صفدر زبن برکنده شد بنیاد خیبر  
بضرپ ذوالفقار ش فرق مرحب زواج آمد بزیر سم و مرکب  
زلطف خویشتن در وقت زادن

خدادادش بہ بیت سلطان

’دیوان مکھن لعل‘ قصائد، غزلیات، مسدس ترجیع بند، مخمس ترجیع بند اور رباعیات پر مشتمل ہے اور ان کی ایک مثنوی بھی ملتی ہے، صنف سخن کے اعتبار سے راجہ مکھن لعل نے مختلف اصناف میں طبع آزمائی کی ہے لیکن موضوع کے لحاظ سے تمام کا تمام کلام حمد، نعت، مناجات اور مناقب پر محیط ہے، ان کے پر کیف نعتیہ قصیدے، اور دعائے غزلیات، اولیاء کی منقیم میں، مسدس، اور نفس کے ترجیع بند مکمل طور پر راجہ مکھن لعل کے شوق ارادت اور عقیدت کے مظہر ہیں۔

راجہ مکھن لعل کے دیوان کے مخطوطے میں فارسی کلام میں اٹھارہ طویل قصیدے اور غزلیات ہیں، جن میں دس مدح رسولؐ میں ہیں، پانچ غزلیں حضرت عبدالقادر جیلانیؒ محبوب سبحانی کی منقبت میں ہیں اور تین مناجاتیں ہیں جس میں درگہہ کردگار سے بتوسط رسول اکرمؐ و اہل بیت اطہار سے دعائیں مانگی ہیں۔ ایک مثنوی چھپن (56) ابیات پر مشتمل جس کا عنوان ’در منقبت حضرت علیؑ اسد اللہ‘ ہے، مدح رسولؐ میں طویل طویل مسدس اور مخمس ترجیع بند ملتے ہیں، چار نفس اور چار مسدس مدح رسولؐ میں اور ایک مخمس ’در جناب حضرت خواجہ معین الدین چشتی‘ اور ایک مخمس ترجیع بند محبوب سبحانی کی منقبت میں ہے، جبکہ اردو کلام سات مسدس ترجیع بندوں اور ایک مثنیٰ ترجیع بند پر مشتمل ہے، یہ تمام نعت رسول اکرمؐ کے موضوع میں ہے، اور دو مسدس اور ایک مخمس محبوب سبحانی کی مدح میں ہے، اور عقیدت و ارادت میں شیفنگی قابل ذکر ہے۔

ایک مخطوطہ بیاض مراٹھی و سلام بھی دستیاب ہوا ہے جس میں مختلف شعرا کے کلام کو جمع کیا گیا ہے۔ یہ ایک نہایت عمدہ اور ضخیم بیاض ہے۔ اسی بیاض کی وجہ سے راجہ مکھن لعل مرثیہ گو شاعر کی حیثیت سے متعارف ہوئے ہیں۔ اس میں مراٹھی و سلام میں 19 انیس منظومات جو مصائب کر بلا، شہادت حسین اور بزرگی اہل بیت اطہار کے موضوع میں ہے جس میں چھ 6 سلام 7 سات نوے اور 6 چھ مرثیے ہیں۔

میری ثنائی پر جنت میرا استقبال کرے گی:

جنت الما و خرامد، جہت استقبال من

زانکہ از روح و دل و جانم ثنا خوان نبی

☆☆☆

کاں تلک بولے ثنا تیری زبان ناتواں

لعل ہو جاتا ہے اس میدان میں کلک دو زبان  
حق کیا ہے وصف تیری ای نبی انس و جان  
پائیس گے آخر شفاعت تیج سے سارے مجرمان  
اپنی طویل منظومات جو مسدس ترجیع بند اور شمس ترجیع بند ہیں ان میں راجہ مکھن لعل نے ترجیع کے جو مصرعے یا بیت  
کی گردان لاتے ہیں، بہت ہی پر کیف اور عقیدت و کیفیت سے بھرپور ہوتے ہیں، اور ان طویل ترجیع بندوں میں تمھیں تمھیں  
یا پچیس پچیس بار دہرائے جانے سے ان ترجیعات میں غنائی کیفیت پیدا ہوتی ہے، مثلاً:

☆ یا رسول اللہ تم پر جان و دل قربان ہے یاد تیری دل میں میرے ہر گھڑی ہر آن ہے  
☆ محمد بصورت عرب آمدہ بمعنی نگر عین رب آمدہ  
☆ کر مدد مجھ پر یا رسول کریم تانہ دیکھوں عذاب نار جہیم  
☆ از عنایات تو ہر دم شادمانم یا رسول شکر احسان تو گفٹی کئی توانم یا رسول  
☆ اگر چاہے کوئی ایمان اور اسلام کی سمرن اوسے کہہ دے کہ پھیرا کر نبی کے نام کی سمرن  
☆ جہان پچ جب تک کہ جیتے رہو نبی جی نبی جی، نبی جی کہو  
راجہ مکھن لعل کے کلام میں بلاغت، اور ضائع لفظی و معنوی تشبیہات، استعارے اور تلمیحات کا برمحل استعمال شعر کی  
کیفیت اور جذبہ کی تاثیر کے رنگ کو گہرا کر دیتے ہیں:

صنعت مراعاة العظیر:

آفتاب و ماہتاب و انجم و چرخ برین  
پر ضیاء از عارض پر نور در خشان نبی

صنعت مراعاة النظیر:

انجم و شمس و قمر پر نور از انوار تو  
عرش و کرسی مستقیم از قرص لا احصار تو  
لذت دیدار سبحان حاصل از دیدار تو  
نیست غیر از فیض بخشی سیرت و اطوار تو

صنعت اشتقاق:

زمین پہ ہے محمد، چرخ پر محمود امجد ہیں  
کہیں قاسم، وحامد ہیں، کہیں منصور و احمد ہیں

استعارہ:

☆ اگر عکس رخس بر صحن گلشن جلوہ ریز آید گل خورشید و مہ روید، ز اطراف خیابان ہا



اگر مرقوم کردہ نعت او بر صفحہ کاغذ      بچشم حق نظر هر حرف باشد لولوی لالا  
 تما کہ از مدح و ثنایت گشتہ ام عدن البیان      هست رشک نافہ مشکین دہانم یار رسول  
 ☆ نبات و شکر و قند و غسل ہے قسمت نادان      رہا عاقل سنیں کھا خون جگر افسوس سے حیران  
 ☆ تاز مہر لطف او شد پرتوی حاصل مرا      گر چہ بودم سنگ چون لعل بدخ شانی شدم  
 دنیا کے ظلم کا شیر مجھے نہیں ڈرا سکتا کیوں کہ میں آپ کے در کا کتا ہوں:

نہ ترسم از جفای شیر گردون

سگ در گاہ میران گشتہ ام من

آپ کے دندان مبارک کی چمک سے لعل و گہروشنی پاتے ہیں:

لعمل در کمان و گہر اندر صدف یا بد ضیاء

گریفتند لمحہ از تاب دندان نبی

آپ کے حسن تاباں کی ایک جھلک دیکھ لے تو یوسف تک اپنے ہاتھ تراش لیں نارنگی کے بجائے۔

یوسف از حیرت تراشد دست خود جای ترنج

گر بہ بیند تابشی از حسن تابان نبی

آپ کے لطف و کرم سے نار جہنم میرے لئے باغ ابراہیم بن جائے گی:

☆ باغ ابراہیم گردد بہر من نار جہیم      زانکہ دارم یاری و لطف فراوان نبی

☆ رحم کر مجھ پر اے رسول خدا      حب دنیا سے جلد مجھ کو چھوڑا

دور کر دل سے زنگ حرص و ہوا      دے میرے آئینہ کو نور صفا

تس میں بتلا جمال پاک اپنا      موت کے قبل مجھ کو موت دلا

کلام اللہ کی سورتوں اور آیتوں سے تشبیہات و تمثیلات پیش کرتے ہیں:

☆ سورة والشمس ہے تجھ حسن عارض پر گواہ      زلف مشکین تس پر جیوں وایل ہے بے اشتباہ

☆ ز سبحان آیہ تطہیر در شانہ شدہ نازل      بملک وہ ہر دو عالم کوس قدر او بلند اولا

☆ کند بہر نمازش مہر تابان بر فلک رجعت      شد از انگشت او شق القمر ظاہر بیک ایماء

رابعہ مکھن لعل کی علوم اسلامی اور اصطلاحات عربی پر عبور کا اظہار ان کے کلام میں عربی محاوروں، فقرات اور عربی عبارتوں کے محل استعمال سے ہوتا ہے۔ ایک مسدس ترجیع بند میں سعدی شیرازی کی مدح رسول میں لکھی ہوئی عربی رباعی کو ترجیع کی حیثیت سے ایک طویل مسدس نظم کی ہے، اور بند کے مصرعوں کو عربی فقرات سے قافیہ باندھا ہے:

ہوئے، جب رسول کریم حق، شد دوسرا کجلاہ      کئے فیض بخش بیکراں، بعتاء و نوالہ

کئے قتل فرقہ مشرکان بحسابہ وجدالہ      دیئے دو جہان کو دیائے کل بلقاء و وصالہ

رسول اکرم سے شفاعت اور روزِ محشر گناہوں سے مغفرت کے لئے مدد کی التجا کرتے ہیں، آل رسول اور اولیاء کے وسیلے سے مدد کے خواہاں ہیں، آتشِ نار سے بچانے کی استدعا ہے، دامان رسول کا آسرا ہو جائے، اپنے دامن کے سایے سے سرفراز کر دیجئے یا رسول اللہ، اور دوزخ بچا لیجئے:

در حشر کن تائید من بھر حسین و ہم حسن  
فارغ کن از رنج و محن بھر بتول پارسا

☆☆☆

پروفیسر رضوان اللہ آروی

پٹنہ، بہار

بہار کے فارسی اساتذہ سیریز۔ ۷

### پروفیسر عبدالمنان بیدل عظیم آبادی

عظیم آباد کے فارسی اساتذہ میں پروفیسر عبدالمنان بیدل کو اساتذہ الاساتذہ کی حیثیت حاصل ہے۔ اور یہ لقب ان کی علمی شخصیت پر زیب بھی دیتا ہے اور صادق بھی آتا ہے کہ عظیم آباد میں فارسی کے ممتاز اساتذہ کو یا تو ان سے براہ راست تلمذ حاصل تھا یا پھر وہ ان کے سلسلہ تلامذہ میں داخل تھے۔ بہار میں پروفیسر عبدالمنان بیدل کو فارسی زبان و ادب کے فروغ اور اس کی ترویج و اشاعت کا سر آغاز کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ ان کا شمار عظیم آباد میں فارسی زبان و ادب کی تدریس اور فارسی میں تصنیف و تالیف کی ایک مستحکم روایت کے بنیاد گزاروں میں ہوتا ہے۔ حالانکہ ان سے قبل ڈاکٹر عظیم الدین احمد، شعبہ عربی و فارسی میں درس و تدریس کی شمع روشن کر چکے تھے۔ تاہم بنیادی طور پر ان کا سروکار عربی زبان و ادب سے تھا اور اس میں بھی قرآنیات پر وہ تخلص رکھتے تھے۔ اس کے علاوہ ان کی فطری تنہائی پسندی اور خلوت گزینی نے انہیں عام لوگوں سے قدرے دور کر رکھا تھا۔ جبکہ پروفیسر عبدالمنان بیدل علمی و ادبی اعتبار سے امتیازی حیثیت کے حامل ہونے کے باوجود نہ صرف عام لوگوں کی دسترس میں تھے بلکہ وہ سماج میں ہمیشہ دستیاب بھی رہتے تھے اور اس میں کسی خاص مذہب یا طبقہ کی کوئی تخصیص نہیں تھی بلکہ سماج کے ہر طبقہ اور ہر مذہب کے لوگ روزانہ شام کی چائے میں ان کے یہاں حاضر ہوتے تھے جس میں دیگر لوگوں کے علاوہ معروف مؤرخ پروفیسر سید حسن عسکری خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ علم و ادب کے ساتھ ان کی سماجی و ملی نیز مذہبی خدمات کا دائرہ بھی بہت وسیع ہے اور اسی حساب سے ان سے استفادہ کرنے والوں کا حلقہ بھی مختلف شعبہ حیات کے لوگوں تک محیط ہے۔ ان کی سماجی خدمات، قومی جذبات اور مذہبی رجحانات کو دیکھتے ہوئے انہیں پٹنہ کی مختلف مسجدوں اور مذہبی اداروں کے انتظامی امور میں کہیں بحیثیت سربراہ اور کہیں بحیثیت رکن شامل کیا گیا۔ چنانچہ پٹنہ میں کوٹوالی مسجد، جنگشن کی مسجد، چوہڑہ مسجد اور شاہ گدی کی مسجد وغیرہ سے تادم آخر ان کی وابستگی رہی۔ ان تمام مساجد کے ترقیاتی امور میں آپ کی خدمات ناقابل فراموش ہیں۔ مساجد کے علاوہ پٹنہ ہائیکورٹ کے مزار اور درگاہ شاہ ارزاں کے اوقاف کے انتظام و انصرام میں بھی آپ کی فعالانہ شمولیت رہی جس کے سبب نہ صرف ان اداروں کی جان واد کی بہترین حفاظت ہوئی بلکہ ان کی آمدنی میں قابل قدر اضافہ بھی ہوا۔ مسجدوں اور مذہبی اداروں کے علاوہ تعلیمی اداروں کے قیام میں بھی انہیں ہمیشہ دلچسپی رہی۔ چنانچہ رمنہ روڈ کی مسجد میں انہوں نے ایک مکتب بھی کھولا تھا جہاں پہلی سے لے کر تیسری کلاس تک کی ابتدائی تعلیم ہوتی تھی۔ بعد میں اس کو پٹنہ میونسپل کارپوریشن نے اپنی تحویل میں لے لیا جس کے بعد اس کی حیثیت سرکاری ہو گئی۔ ابتدائی تعلیم کے ساتھ اعلیٰ تعلیم کے شعبے بھی ان کی توجہ کا مرکز رہے۔ چنانچہ سائنس کالج پٹنہ میں شعبہ اردو کا قیام اور پی این ایگلو اسکول نیا

ٹولہ پٹنہ میں دانشکدہ شبانہ ( Night College ) کا قیام انہی کی کوشش اور تحریک کا نتیجہ ہے۔ تعلیمی اداروں سے دلچسپی کے سبب ہی انہیں اور نیشنل کالج پٹنہ سیٹی کا بھی ممبر بنایا گیا تھا۔ تعلیمی اور مذہبی اداروں کے ساتھ 'انجمن اشاعت دین' کے نام سے ایک اشاعتی ادارہ بھی انہوں نے قائم کیا جہاں سے دینی کتابوں کی اشاعت بھی ہوئی۔ چنانچہ عادات و ارشاد سرور کائنات محمد ﷺ کے نام سے ایک کتابچہ اسی ادارے کے زیر اہتمام اُس وقت شائع ہوا جب پروفیسر بیدل بحیثیت صدر اس ادارے سے وابستہ تھے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ سید بہاء الدین احمد سابق ضلع جج اور ممبر بہار پبلک سروس کمیشن کی ایما پر انجمن اشاعت دین نے اس کتابچے کو شائع کیا۔ تاہم چونکہ ان کی دلچسپی کا مرکز علم و فن اور شعر و ادب تھا، لہذا ان کی متنوع سرگرمیوں کا نقطہ ارتکاز بھی یہی تھا۔ اور درحقیقت یہی ان کی شخصیت کا اصل شناسنامہ بھی ہے۔ ان کے شاگرد رشید پروفیسر سید حسن نے اپنے استاد محترم پروفیسر عبدالمنان بیدل کے مجموعہ کلام 'نوائے بیدل' کے پیش لفظ میں ان کی علمی و ادبی سرگرمیوں پر روشنی ڈالتے ہوئے ایسی کئی ادبی تنظیموں اور اداروں کی تفصیلات بیان کی ہیں جو انہوں نے طلبہ میں علم و ادب کا ذوق ابھارنے کی غرض سے قائم کیا تھا۔ بقول سید محمد اسماعیل، ادب کی خدمت کا جذبہ پیدا کرنے اور اس شوق کو آگے بڑھانے کے لئے ایک رہنما کی ضرورت تھی جو انہیں بیدل کی شکل میں مل گیا تھا۔ (سید محمد اسماعیل صاحب، پروفیسر بیدل کے بڑے نواسہ تھے جنہوں نے اس خیال کا اظہار ایک ریڈیو ٹاک میں کیا تھا جو بیدل کی حیات و خدمات کے موضوع پر پٹنہ ریڈیو سے نشر ہوا تھا) اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پروفیسر بیدل ادب و شعر کو صرف تدریس اور کلاس روم تک محدود نہ کر کے اسے طلبہ کی زندگی اور ان کے مزاج کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ ان کے ایک دوسرے شاگرد مظفر گیلانی صاحب نے اپنے ایک مضمون بعنوان 'پروفیسر عبدالمنان بیدل مرحوم: آسمان تیری لحد پر شبنم افشانی کرے' میں لکھا ہے کہ پروفیسر بیدل اپنے طلبہ کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں پر نگاہ رکھتے تھے اور کسی کا کوئی مضمون کہیں شائع ہوتا تو وہ نہ صرف اس کا مطالعہ کر کے طالب علم کی حوصلہ افزائی کرتے بلکہ کہیں کوئی قابل اصلاح بات نظر آتی تو اس کی نشاندہی بھی فرماتے۔ مظفر گیلانی صاحب نے خود اپنے ساتھ پیش آئے کئی ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے اور اس ضمن میں پروفیسر بیدل کی شرافت، انسان دوستی، زہد و تقویٰ اور ان کے جذبہ ہمدردی کو نہایت جذباتی انداز میں بیان کیا ہے اور کھل کر اعتراف کیا ہے کہ وہ ایک استاد سے زیادہ ایک والد کی مانند شفیق و مہربان تھے۔ (مطبوعہ قومی آواز، پٹنہ۔ اپریل ۱۹۸۲ء) دوسری طرف طلبہ کے دلوں میں بھی پروفیسر بیدل کے تئیں عزت و احترام کے جذبات موجزن تھے۔ اس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب ان کے شاگرد پروفیسر اقبال حسین کو پٹنہ یونیورسٹی میں صدر شعبہ کا منصب پیش کیا گیا تو انہوں نے صرف اس بنا پر قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ اس صورت میں ان کے استاد محترم کو ان کی ماتحتی میں کام کرنا ہوگا۔

پروفیسر بیدل کے بارے میں ایسے ہی خیالات کا اظہار ڈاکٹر شہناز بیگم نے بھی کیا ہے جنہوں نے ڈاکٹر اعجاز علی ارشد صاحب کی نگرانی میں پروفیسر عبدالمنان بیدل کی حیات و خدمات کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پٹنہ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی سند حاصل کی ہے۔ انہوں نے اپنے ایک مضمون بعنوان 'عبدالمنان بیدل: شخصیت و علمی و ادبی حالات کا ایک جائزہ' میں پروفیسر بیدل کی سادگی، عجز و انکساری اور کسر نفسی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ علم و ادب کی ایک کوہ و قار شخصیت

ہونے کے باوجود وہ نہ تو کبھی اپنی علمیت کا مظاہرہ کرتے تھے اور نہ ہی یہ پسند کرتے تھے کہ ان کی ذات کو موضوع گفتگو بنایا جائے۔ ڈاکٹر شہناز بیگم نے پروفیسر بیدل کے جذبہ خلوص، خشیت الہی، حب نبوی ﷺ اور پابندی شریعت جیسی صفات کو خاص طور پر اجالا ہے جس نے ان کی ذات کو مرد مومن کا بہترین نمونہ بنادیا تھا۔ (مطبوعہ قومی آواز، پٹنہ۔ اپریل ۱۹۸۲ء) کہا جاتا ہے کہ ایک استاد اپنے شاگردوں کے حوالے سے پہچانا جاتا ہے۔ پروفیسر بیدل کے ایک بہترین استاد ہونے کا اس سے بڑا ثبوت اور کیا ہوگا کہ ان کے تلامذہ میں پروفیسر کلیم الدین احمد، ڈاکٹر اختر اور بیوی، پروفیسر ذکی الحق، پروفیسر اختر قادری، پروفیسر سید حسن، پروفیسر اقبال حسین، پروفیسر مطیع الرحمن اور پروفیسر ممتاز احمد وغیرہ جیسے اساتذہ اور تفتید و تحقیق کے آفتاب و ماہتاب شامل ہیں۔ کم لوگوں کو اس بات کا علم ہوگا کہ پروفیسر بیدل ایک بہترین شکاری بھی تھے۔ ان کے ایک عزیز شاگرد پروفیسر ذکی الحق صاحب نے اس رمز سے پردہ اٹھاتے ہوئے پروفیسر بیدل کی شخصیت کو جن تین عناصر کا مرکب بتایا ہے، ان میں شاعری اور شریعت کے علاوہ شکار بھی شامل ہے۔

ایسی جامع صفات شخصیت کا ظہور یکم جولائی ۱۸۹۴ء کو آگرہ میں ہوا جو پروفیسر بیدل کا نانیہال ہے۔ ان کے نانا جان جناب عبد الرحیم صاحب وہاں کے منصف مجسٹریٹ تھے۔ حالانکہ پروفیسر بیدل کا آبائی وطن ڈیانواں ضلع نالندہ ہے۔ ڈیانواں میں ان کا خانوادہ عربی و فارسی زبان و ادب کے شعبہ میں ممتاز مقام کا حامل رہا ہے۔ کہتے ہیں کہ ان کے برادر نسببق مولانا شمس الحق ڈیانوی کی کتاب 'شرح ابوداؤد کو جامع از ہر مصر کے نصاب میں داخل ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔ واضح رہے کہ مولانا شمس الحق ڈیانوی ایک جید عالم دین ہونے کے ساتھ صدیقی النسب بھی تھے۔ آپ کا سلسلہ نسب کئی واسطوں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ تک پہنچتا ہے۔ ڈاکٹر محمد حفظ الرحمن نے اپنی کتاب 'تذکرہ صوفیاء بہار' (جلد دوم) میں آپ کا مکمل نسب نامہ نقل کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو۔ ص ۱۰۹) پروفیسر بیدل کے ممتاز خانوادے کی عظمت کا اندازہ اُن شہادت ناموں سے بھی ہوتا ہے جو حکومت کے احکام یہاں تک کہ عدلیہ کے عہدیداروں نے بھی انہیں لکھ کر دیا تھا اور جس میں ان کی ذاتی صلاحیت و قابلیت کے اعتراف کے ساتھ ان کا خاندانی پس منظر بھی بیان کیا گیا ہے۔ پروفیسر بیدل کی ابتدائی تعلیم آگرہ ضلع اسکول میں ہوئی۔ بعد ازاں ان کا داخلہ پٹنہ کالجیٹ اسکول میں ہوا جہاں سے میٹرک کے امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کرنے کے بعد انہوں نے کلکتہ کا رخ کیا اور دانشگاہ کلکتہ (Calcutta University) سے ماسٹر کرنے کے بعد مدرسہ عالیہ کلکتہ میں بحیثیت استاد انگریزی ان کا تقرر ہوا۔ ایم اے کا امتحان امتیازی نمبر سے پاس کرنے کے سبب انہیں تمنغہ طوائی سے بھی نوازا گیا۔ انہوں نے اپنے تعلیمی سفر کے دوران پہلے معاشیات (Economics) میں آنرز کیا تھا اور تمنغہ طوائی بھی حاصل کیا تھا۔ پھر وہ قانون کی تعلیم کی طرف مائل ہوئے کہ اس زمانے میں روسا اور شرفا کے بچوں کے لئے قانون کی ڈگری حاصل کرنا نہ صرف باعث فخر بلکہ لازمی سمجھا جاتا تھا۔ لیکن اُس زمانے کے ضابطے کے مطابق، معاشیات کے ساتھ قانون کی تعلیم حاصل کرنا اور اس میں داخلہ ملنا ممکن نہیں تھا۔ چنانچہ انہوں نے معاشیات کو ترک کیا اور فارسی زبان و ادب میں ماسٹر کرنے کے بعد قانون (Law) کا بھی ایک پارٹ مکمل کر لیا تھا کہ اسی دوران پبلک سروس کمیشن نے فارسی لکچرر کے لئے اشتہار شائع کیا۔ پروفیسر بیدل کو اس کا علم بھی نہیں تھا۔ لیکن ان کے ایک مخلص دوست سعادت علی خاں نے پروفیسر بیدل

کی طرف سے ایک درخواست لکھ کر پٹنہ میں داخل دفتر کر دیا۔ پروفیسر بیدل کو جب انٹرویو کے لئے کمیشن کی طرف سے طلب کیا گیا تو انہیں سخت حیرت ہوئی۔ پھر بعد میں حقیقت حال کا علم ہونے اور بزرگوں کے مشورے کے بعد وہ انٹرویو میں شریک ہوئے اور منتخب ہو کر ۱۹۱۹ء میں نیوکالج پٹنہ میں فارسی و عربی کے لکچرر کی حیثیت سے بحال ہوئے۔ بعد ازاں ۱۹۲۷ء میں اردو و فارسی میں اسٹنٹ پروفیسر کی حیثیت سے انہوں نے پٹنہ کالج جوائن کیا جہاں انہوں نے ۱۹۴۹ء تک تدریسی خدمات انجام دیں۔ ۱۹۴۷ء میں پرموشن کے بعد انہیں پروفیسر بنایا گیا۔ اسی دوران وہ پٹنہ یونیورسٹی میں سینیٹ اور سنڈیکیٹ کی رکنیت سے بھی سرفراز ہوئے اور ترقی کرتے ہوئے صدر شعبہ اردو و فارسی و عربی کے عہدے تک پہنچے۔ واضح رہے کہ اُس زمانے میں ان تینوں زبانوں کا مشترک شعبہ ایک ہی صدر شعبہ کی نگرانی و رہنمائی میں چلتا تھا۔ تدریسی ملازمت کے دوران انہیں لٹریچر کمیٹی، بنیادی ایجوکیشن بورڈ اور بورڈ آف اسٹڈیز کا ممبر بھی بنایا گیا۔ اس کے علاوہ پٹنہ یونیورسٹی کے امتحانات میں انہیں ہیڈ اکزامنر اور دیگر دانشگاهوں مثلاً ناگپور یونیورسٹی، الہ آباد یونیورسٹی، گورکھپور یونیورسٹی، بنارس ہندو یونیورسٹی اور علیگڑھ مسلم یونیورسٹی وغیرہ میں بحیثیت اکزامنر انہیں کئی بار منتخب کیا گیا۔ اگرچہ پروفیسر بیدل ۱۹۴۹ء میں ملازمت سے سبکدوش ہو گئے۔ تاہم خود اپنے بائوڈاٹا کے مطابق، انہوں نے ۱۹۴۹ء سے ۱۹۵۲ء تک وزیٹنگ پروفیسر کی حیثیت سے مگدھ یونیورسٹی، گیا میں اپنی خدمات انجام دیں۔ اور ۱۹۵۳ء سے ۱۹۶۴ء تک رام موہن رائے انسٹی ٹیوٹ پٹنہ کے ریکٹر رہے۔ محکمہ رابطہ عامہ، حکومت بہار کے بھی وہ پانچ برسوں تک رکن رہے۔ دائرہ ادب پٹنہ کے بھی وہ رکن اساسی تھے اور تقریباً ۱۵ برسوں تک انہوں نے معروف ادبی و تحقیقی رسالہ 'معاصر' کی ادارت کا فریضہ بھی انجام دیا۔ اس کے علاوہ مکمل دس برسوں تک انہوں نے مدرسہ ایجوکیشن بورڈ کی بحیثیت چیئرمین سربراہی کی جہاں وہ اس سے قبل ۱۵ برسوں تک بحیثیت رکن وابستہ رہے تھے۔ بہار اسٹیٹ جج کمیٹی سے بھی پروفیسر بیدل کی طویل وابستگی رہی جہاں تقریباً دس برسوں تک انہوں نے بحیثیت اسٹنٹ سکریٹری گرانقدر خدمات انجام دیں۔ واضح رہے کہ اُس زمانے میں ان کے مکان 'بیدل منزل' میں ہی جج کمیٹی کا دفتر قائم تھا اور جج پر جانے کے خواہشمند افراد کو یہیں سے صابو صدیق مسافر خانہ (بمبئی) کا جج فارم فراہم کیا جاتا تھا۔ آج یہی بیدل منزل Ali Residency کی صورت میں ایک پُر شکوہ اپارٹمنٹ میں تبدیل ہو چکا ہے جہاں ان کے نواسہ جناب احمد علی صاحب (ایڈووکیٹ پٹنہ ہائی کورٹ) اپنی فیملی کے ساتھ رہتے ہیں۔ حاجیوں کی مسلسل خدمت بارگاہ ایزدی میں قبول ہوئی جس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ نے پروفیسر بیدل کو ایک دو بار نہیں بلکہ گیارہ مرتبہ جج و زیارت کے شرف سے سرفراز فرمایا۔ اور یہ بات اُس زمانے کی ہے جب ایک جج کا دورانیہ تین سے چار ماہ تک کا ہوا کرتا تھا۔ پروفیسر بیدل نے آخری جج ۱۹۷۲ء میں کیا تھا۔ ایک بار سفر جج کے لئے بہار سے ایک خصوصی نمائندہ وفد کی تشکیل کی گئی تھی جس میں پروفیسر بیدل بھی شامل تھے۔ اسی سفر میں سعودی عرب کے بادشاہ سے اس وفد کی ملاقات بھی ہوئی تھی اور اس ملاقات کے دوران وفد کے اراکین نے بادشاہ سے ہندوستانیوں کو بھی سعودی عرب میں ملازمت دینے کی درخواست کی تھی۔ اس پر بادشاہ نے فوراً حکم صادر کرتے ہوئے ہندوستانیوں کو بھی انٹرویو میں شامل کرنے اور اہلیت و شرائط مکمل کرنے کی صورت میں انہیں بھی منتخب کرنے کی ہدایت دی تھی۔ اس کے نتیجے میں غالباً ۵۶-۱۹۵۵ء سے سعودی عرب میں ہندوستانیوں کی بحالی کا عمل شروع ہوا۔ ایک مرتبہ سفر جج کے

دوران پروفیسر بیدل نے خصوصی اجازت نامہ حاصل کر کے عدن میں اتر کر حضرت مولانا مظفر شمس بلخیؒ کے روضہ اقدس پر حاضری دی تھی اور فاتحہ خوانی کی تھی۔ (زبانی روایت جناب احمد علی صاحب نبیرہ بیدل) کئی بار انہیں امیر الحجاج بھی بنایا گیا اور جدہ میں ہندوستانی سفیر محترم سے لے کر حج سے وابستہ ہندوستان اور سعودی عرب کے تمام اعلا حکام نے خطوط لکھ کر ان کے حسن خدمت کا اعتراف کیا اور ان کا شکریہ ادا کیا۔ حج و زیارت کے مسلسل سفر نے ان کے تجربات کو اس قدر وسیع کر دیا تھا کہ اپنے مطالعات اور ذاتی مشاہدات کی بنیاد پر انہوں نے رہنمائے حج اور ذکر مدینہ نامی کتاب ہی لکھ ڈالی جو درحقیقت ان کے لئے زاد آخرت بھی ہے اور حاجیوں کے لئے ایک رہنما اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔

پروفیسر بیدل کی علمی و ادبی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے کئی اداروں نے انہیں اعزاز و اکرام اور ایوارڈ سے نوازا تھا جس میں بہار اردو اکادمی پٹنہ کا ایوارڈ بھی شامل ہے۔ پروفیسر بیدل بہار اردو اکادمی کے ممبر بھی رہے تھے۔ اس کے علاوہ انہیں بالترتیب ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء میں مولانا ابوالکلام آزاد تمغہ سیمیں اور ڈاکٹر الیس کے سہا تمغہ طلائی سے بھی نوازا گیا۔ اس کے علاوہ اُس زمانے کے صدر جمہوریہ جناب نیلم سنجیو ریڈی نے انہیں سند اعزاز (Certificate of Honour) سے نوازا جس کی علمی حلقوں میں زبردست پذیرائی ہوئی تھی۔ حالانکہ پروفیسر بیدل اپنی علالت اور معذوری کے سبب ایوارڈ لینے دہلی نہیں جاسکے تھے، لہذا انہیں یہ ایوارڈ اور اعزاز یہ کی رقم بذریعہ ڈاک ارسال کی گئی۔

۱۹/۱۱/۱۹۸۲ء کو پروفیسر بیدل کی مدت حیات پوری ہوئی اور انہوں نے اپنی رہائش گاہ بیدل منزل رمنہ روڈ پٹنہ میں جہان فانی کو الوداع کہا۔ آپ کے جسد خاکی کو خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف لے جایا گیا جہاں زیب سجادہ جناب حضور حضرت مولانا سید شاہ محمد امان اللہ قادریؒ نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور وہیں باغ نجفی میں آپ کو سپرد خاک کیا گیا۔ پروفیسر بیدل کی رحلت پر عظیم آباد کے تعلیمی، سماجی، ملی اور مذہبی اداروں نے تعزیتی نشستیں منعقد کر کے انہیں خراج عقیدت پیش کیا اور ان کی وفات کو ناقابل تلافی خسارہ قرار دیا۔ ان اداروں میں بہار اردو اکادمی، مدرسہ ایجوکیشن بورڈ، ادارہ تحقیقات عربی و فارسی، پٹنہ یونیورسٹی اور محمدن ایجوکیشن کمیٹی وغیرہ شامل ہیں۔ صدق جدید، لکھنؤ کے مدیر حکیم عبدالقوی دریا بادی نے ان کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے یہ یادگار جملہ لکھا تھا وہ بیدل نہیں صاحب دل تھے (مطبوعہ ۳۰/۱۱/۱۹۸۲ء) پروفیسر بیدل کو خراج عقیدت پیش کرنے والی سرکردہ شخصیات میں ڈاکٹر اخلاق الرحمن قدوائی (سابق گورنر بہار) اور جناب الیس۔ پی۔ ورما صاحب (سابق ڈائریکٹر انٹیلیجنس بیورو، حکومت ہند) بھی شامل ہیں۔ پروفیسر بیدل کی وفات پر ان کے بعض تلامذہ اور معاصرین نے قطعات تاریخ بھی کہے تھے جس میں پروفیسر عطا کا کوئی اور پروفیسر یوسف خورشیدی وغیرہ کے قطعات فکر و فن کے لحاظ سے خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر یوسف خورشیدی کے قطعہ تاریخ کے چند اشعار یہ ہیں۔

آئی خبر کہ دفعتاً گل ہوئی شمع انجمن      ساقی بزم اٹھ گیا رندوں نے کھوئے عقل و ہوش  
رمنہ میں آگئی خزاں عالم ہو ہے بزم میں      وہ جو تھا جان انجمن آج وہ ہے کفن بدوش  
ہونے کو منعقد کوئی بزم سخن فلک پہ ہے      بعد جمیل مظہری پہنچے وہاں فراق و جوش  
اور یہ سلسلہ دراز اتنا ہوا کہ پھر گئے      بیدل نکتہ آفریں دانش مرد سخت کوش

سال وفات کی جو فکر یوسف غزوه نے کی آئی ندا کہ۔ آہ ہے بیدل خوش بیاں خوش

(۱۹۸۲ء)

پروفیسر بیدل کی تصنیفات میں ان کے مجموعہ کلام ’نوائے بیدل‘ کے علاوہ اردو، فارسی اور انگریزی تینوں زبانوں میں لکھی گئی ان کی کتابیں شامل ہیں۔ اردو، فارسی کے معروف شعرا پر ان کی بیشتر کتابیں نصابی نوعیت کی ہیں جس میں ان کا طریقہ کار یہ رہا ہے کہ آغاز میں وہ شعرا کے حالات زندگی درج کرتے ہیں۔ پھر ان کے کلام کا ناقدانہ جائزہ لینے کے بعد آخر میں ان کے کلام کا انتخاب پیش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ فارسی قواعد اور طرز نگارش پر بھی ان کی کتابیں دراصل نصابی ضرورتوں کو ہی پیش نظر رکھ کر لکھی گئی ہیں۔ مذہبیات کے حوالے سے بھی پروفیسر بیدل کی کئی کتابیں ان کی تخلیقی و تحقیقی شخصیت کا نشانہ ہیں۔ کتابوں کے علاوہ فارسی ادبیات کے موضوعات پر ان کے تحقیقی مقالات خاص طور پر بہار میں فارسی ادب کے حوالے سے بجا اہمیت کے حامل ہیں۔ ذیل میں پروفیسر بیدل کی انہی کتابوں اور مقالات کے حوالے سے اردو، فارسی ادبیات میں ان کے تحقیقی امتیازات کو اجالنے کی سعی کی گئی ہے۔

نوائے بیدل۔ پروفیسر بیدل کے شعری مجموعہ ’نوائے بیدل‘ کا پیش لفظ پروفیسر سید حسن صاحب نے اس انداز سے لکھا ہے کہ اس میں اختصار اور جامعیت کے ساتھ پٹنہ کالج اور شہر عظیم آباد کی علمی و ادبی سرگرمیوں کی مختصر تاریخ سمٹ آئی ہے۔ اس میں اُس دور کے ادبی منظر نامہ پر بھی نظر ڈالی گئی ہے جب شاد کی سخن طرازیوں کے سبب پٹنہ کی فضاؤں میں علم و ادب اور شعرو سخن کا چرچا عام تھا۔ پروفیسر بیدل نے طلبہ میں ادبی ذوق کو ابھارنے کے لئے اس زمانے میں کئی ادبی تنظیمیں قائم کی تھیں۔ ان تنظیموں کے مفصل بیان سے عظیم آباد کی ادبی تاریخ گویا مکمل ہو گئی ہے۔ بیدل کے کلام پر اگرچہ سید حسن صاحب نے تفصیل سے کسی تاثر یا رائے کا اظہار نہیں کیا ہے۔ تاہم بہار کی ادبی تاریخ کے تناظر میں بیدل کی شاعری کی اہمیت اور قدر و قیمت کا اعتراف ضرور کیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ سید حسن صاحب نے بیدل کے کلام پر شاید اس لئے اظہار خیال کرنے سے گریز کیا ہے کہ کلام بیدل کے حوالے سے ڈاکٹر اختر اور ینوی کا ایک مفصل تنقیدی مقالہ اس کتاب میں شامل ہے۔ ’حضرت عبدالمنان بیدل عظیم آبادی کی شاعری‘ کے عنوان سے لکھا گیا یہ مقالہ نہ صرف کلام بیدل کے خصائص کو نمایاں کرتا ہے بلکہ دبستان عظیم آباد کے امتیازات کو بھی روشن و منور کرتا ہے۔ انہی امتیازات کی روشنی میں اختر اور ینوی نے بیدل کی شاعری کو داخلیت اور خارجیت کا حسین امتزاج قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں دبستان عظیم آباد کے نمائندہ شعرا مثلاً جوش، عشقی، فدوی اور راسخ عظیم آبادی کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے کلام بیدل پر ان سب کے اثرات کی بھی نشاندہی کی ہے۔ کلام بیدل کے حوالے سے اختر اور ینوی نے ان کے یہاں حقیقت نگاری کے ساتھ معنی آفرینی اور نازک خیالی کی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ غزل کے علاوہ بیدل کی نظم نگاری میں بھی تغزل کا عکس جھلکتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ زبان و بیان بھی وہی ہے اور رمز و علامتیں بھی وہی ہیں۔ عبدالمنان بیدل کی شاعری کے حوالے سے یہ پہلا مقالہ ہے اور شاید آخری بھی جس میں ان کی تمام فکری و فنی جہتوں کو سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ’نوائے بیدل‘ میں شامل بیدل کی غزلیں اور نظمیں انہی خصوصیات کا عکس جمیل ہیں جو اختر اور ینوی نے اپنے مفصل تجزیہ میں پیش کی ہیں۔



پروفیسر سید حسن اور ڈاکٹر اختر اور بیوی کے علاوہ دیگر افراد نے بھی اپنے مختلف مضامین میں بیدل کی شاعری پر اظہار خیال کیا ہے اور فکری و فنی لحاظ سے کلام بیدل کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً عتیق الرحمن نے اپنے ایک مقالے میں بیدل کو قدیم روایات اور کلاسیکیت کا ترجمان قرار دینے کے باوجود ان کے یہاں جدت طرازی سے انکار نہیں کیا ہے۔ (بحوالہ بہار کی بہار (۱) ص ۶۲-۶۳) ایس۔ ایم۔ اسماعیل صاحب نے بھی اپنے ایک مقالے میں (جو پٹنہ ریڈیو سے نشر ہوا تھا) بیدل کو بنیادی طور پر کلاسیکی رنگ و آہنگ کا شاعر قرار دیا ہے۔ تاہم ان کے یہاں جدیدیت کے کچھ عناصر کی دریافت بھی کی ہے۔ شاعری میں بیدل کے تلمذ کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اگرچہ انہوں نے کسی کو باضابطہ اپنا استاد نہیں بنایا تاہم انہوں نے خان بہادر رضاعلی وحشت کلکتوی سے مشورہ و سخن ضرور کیا تھا۔ کلام بیدل کے فنی محاسن کو اجالتے ہوئے اسماعیل صاحب نے ان کے یہاں مناسب بحروں، پُرکشش تراکیب، خوبصورت تشبیہات و استعارات اور موزوں لفظیات کا بطور خاص ذکر کیا ہے جس کے سبب ان کی شعری تخلیقات میں غنائی آہنگ پیدا ہو گیا ہے۔ اسی طرح پروفیسر بیدل کی حیات و خدمات پر ریسرچ کرنے والی ڈاکٹر شہناز بیگم نے ان کی شاعری کا بنیادی وصف تصوف اور جذبہ عشق حقیقی کو قرار دیا ہے اور ان کی شاعری سے حسن ازل سے محبت کی کئی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ ان کے خیال میں بیدل کی شاعری میں تصوف کے رموز و نکات کچھ تو ان کی اپنی افتاد طبع کے سبب اور کچھ شاد عظیم آبادی کے زیر اثر ابھر کر سامنے آئے ہیں۔ ڈاکٹر شہناز نے بیدل کی شاعری کو دبستان عظیم آباد کا ایک اہم باب قرار دیتے ہوئے ان کی سادگی و سلاست اور لطافت کی تحسین کی ہے جس کی وجہ سے ان کے یہاں سہل ممتنع کی سی کیفیت پیدا ہو گئی ہے۔ (ڈاکٹر شہناز کا یہ مضمون قومی آواز، پٹنہ کے اپریل ۱۹۸۲ء کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔)

**اشعار خاقانی۔** پروفیسر عبد المنان بیدل کی بیشتر کتابوں کی مانند یہ کتاب 'اشعار خاقانی' بھی نصابی نوعیت کی کتاب ہے جو ایم۔ اے فارسی کے طلبہ کی نصابی ضرورتوں کو نظر میں رکھ کر لکھی گئی ہے۔ خود مصنف نے سرورق پر یہ ذیلی عنوانات قائم کر کے اس کی وضاحت کی ہے۔ ”برائے امیدواران امتحان ام۔ اے۔ پٹنہ یونیورسٹی۔“ چونکہ یہ کتاب فارسی کے طلبہ کے لئے اور فارسی کے ایک معروف قصیدہ نگار فضل الدین ابراہیم خاقانی کے حوالے سے لکھی گئی ہے۔ لہذا مصنف نے اسے فارسی زبان میں ہی لکھا ہے اور مجموعی طور پر اس عنوانات قائم کر کے خاقانی کی حیات اور اس کے شعری کارناموں کا ہر اُس نچ سے جائزہ لیا ہے جس نچ سے امتحان میں سوالات پوچھے جاتے ہیں۔ مثلاً کتاب کے آغاز میں مصنف نے خاقانی کے حالات زندگی اور اس کے اخلاق و کردار پر روشنی ڈالی ہے اور اس کی سیرت و سوانح کے ہر گوشہ و کنار کا احاطہ کیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے خاقانی کی ولادت سے وفات تک کی توقیت حیات بھی مرتب کر دی ہے۔ بعد ازاں کلام خاقانی کا ناقدانہ تجزیہ کرتے ہوئے اس کے عیوب و محاسن دونوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور ایک متوازن تجزیاتی مطالعہ کی بہترین مثال پیش کی ہے۔ اس ذیل میں انہوں نے مختلف تذکرہ نگاروں مثلاً دولت شاہ سمرقندی، صاحب آتش کدہ، صاحب مجمع الفصحی اور دکتر رضا زادہ شفق وغیرہ کی اُن آراء کو بھی جمع کیا ہے جس کا اظہار انہوں نے خاقانی کے حوالے سے اپنے تذکروں میں کیا ہے۔ آثار خاقانی کے ایک ذیلی عنوان کے تحت مصنف نے خاقانی کی کلیات شعر اور تحفۃ العراقین کا تعارف بھی پیش کیا

ہے۔ پھر ’عصر خاقانی‘ کے زیر عنوان انہوں نے خاقانی کے عہد کے ادبی ماحول پر تفصیل سے لکھتے ہوئے اس کے معاصر شعرا مثلاً نظامی گنجوی، فلکی شیروانی، اشیرالدین، ظہیر فارابی اور انوری وغیرہ کی حیات و شاعری کا بھی سیر حاصل تجزیہ کیا ہے۔ آخر میں کلام خاقانی کا ایک مختصر انتخاب بھی پیش کیا گیا ہے۔ خاقانی کی حیات و خدمات کے حوالے سے اگرچہ یہ ایک مختصر نصابی کتاب ہے، لیکن اپنے محتویات کے لحاظ سے یہ طلبہ کے ساتھ تحقیق کرنے والوں کے لئے بھی یکساں افادیت کی حامل ہے۔

اشعار مولانا روم۔ یہ کتاب بھی بی۔ اے اور ایم۔ اے کے طلبہ کی نصابی ضرورتوں کے مطابق لکھی گئی ہے جس کو پروفیسر عبدالمنان بیدل نے ڈاکٹر علی حسن اور پروفیسر عبدالجید کے اشتراک سے فارسی زبان میں ترتیب دے کر شائع کیا ہے۔ کتاب کے آغاز میں انہوں نے ’شرح حال مولانا روم‘ کے عنوان کے تحت شرح و بسط کے ساتھ مولانا کی سوانح حیات اور ان کی سیرت و کردار کو بیان کیا ہے۔ اور اسی ذیل میں ان کے کلام کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کی مثنوی کے امتیازات کے ساتھ نقائص مثنوی کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ بعد ازاں ’معاصرین مولانا‘ کے ذیلی عنوان کے تحت مصنف نے ایک درجن سے زیادہ مولانا کے اُن معاصرین کا تعارف پیش کیا ہے جن کے وجود سے اُس عہد کا علمی و ادبی نیز صوفیانہ ماحول روشن و تابناک تھا۔ ان معاصرین میں شیخ شہاب الدین سہروردی، قطب الدین شیرازی، شیخ سعدی، فخر الدین عراقی، خواجہ نصیر الدین طوسی اور نجم الدین رازی وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب کے آخر میں نصاب میں شامل مولانا کے کلام کا انتخاب پیش کیا گیا ہے۔ تاہم اس انتخاب کا ترجمہ یا اس کی مختصری شرح بھی پیش کر دی جاتی تو اس کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ ہو جاتا کہ طلبہ سے اکثر فارسی کلام کے ترجمہ و تشریح کے سوالات کئے جاتے ہیں۔

اشعار حافظ۔ فارسی زبان کے ممتاز اور مقبول ترین شاعر حافظ شیرازی کی حیات، ان کے شاعرانہ امتیازات اور ان کے کلام کی فکری و فنی خصوصیات پر یہ کتاب پروفیسر عبدالمنان بیدل نے طلبہ کی نصابی ضرورتوں کی تکمیل کے لئے ہی لکھی ہے۔ کتاب تو فارسی زبان میں لکھی گئی ہے لیکن آغاز میں ’گزارش‘ کے تحت اردو میں اظہار خیال کرتے ہوئے پروفیسر بیدل نے اُن چند عوامل کا ذکر کیا ہے جو اس کتاب کے وجود میں آنے کا سبب بنا۔ دراصل تعلیمی اداروں میں حافظ کو جیسے پڑھایا جاتا تھا اور ان کے کلام کی جیسی تشریح کی جاتی تھی، اس انداز تدریس و تشریح سے وہ مطمئن نہیں تھے کہ اس میں حافظ کے شاعرانہ پہلو کی صرف ایک بھلک پیش کی جاتی تھی۔ مستشرقین کی شرحوں سے متاثر ہو کر یا تو حافظ کو صرف رند بادہ گسار سمجھا جاتا تھا یا پھر اہل خانقاہ کے نظریات سے متاثر ہو کر انہیں صوفی صافی بنا کر پیش کیا جاتا تھا۔ پروفیسر بیدل نے ان دونوں انتہا پسندانہ نظریات سے الگ معتدل رخ اپناتے ہوئے حافظ شیرازی کو اُن تمام جذبات اور اوصاف کا حامل قرار دیا ہے جو خوبیوں اور خامیوں سمیت بشریت کی تکمیل کرتے ہیں۔ وہ اپنی ’گزارش‘ میں لکھتے ہیں:

”مختلف زبانوں میں بیسیوں مقالے ارباب قلم نے حافظ پر لکھے ہیں۔ مگر ہندوستان کی دانشگاہوں

کے طالب علموں کی ضرورتوں کو پیش نظر رکھ کر شاید اب تک کوئی کتاب حافظ کے متعلق نہیں لکھی گئی۔“

(ص ب)

تشنگی کے اسی احساس نے انہیں یہ کتاب ترتیب دینے پر مجبور کیا۔ آگے چل کر وہ ’گزارش‘ میں یہ اعتراف بھی

کرتے ہیں کہ یہ کتاب دراصل اُن عالمانہ مضامین اور تنقیدی مقالات کی تلخیص ہے جو مولانا شبلی، میر ولی اللہ صاحب وکیل، مہدی حسین ناصری، حسین پشمان اور سیف پور فاطمی نے اپنی اپنی کتابوں میں لکھے ہیں۔ کتاب کے آغاز میں حافظ کی حیات اور سیرت و کردار پر روشنی ڈالنے کے بعد انہوں نے غزلیات حافظ کی لفظی و معنوی خصوصیات کا جائزہ لیا ہے اور ان کے کلام میں عیوب کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ دیوان حافظ سے فال نکالنے کی روایت بھی قدیم ہے۔ چنانچہ فال از دیوان حافظ کے زیر عنوان انہوں نے دیوان حافظ سے فال نکالنے کے کئی واقعات بھی بیان کئے ہیں۔ اخلاقیات اور متصوفانہ افکار پر مبنی حافظ کے ایسے اقوال کو پروفیسر بیدل نے جمع کیا ہے جو حافظ نے اپنے اشعار میں پیش کئے ہیں۔ اسی تسلسل میں 'معتقدات حافظ' کے زیر عنوان انہوں نے حافظ کے افکار و نظریات کا مفصل جائزہ بھی لیا ہے۔ تصوف و عرفان، حافظ کی شاعری کا نمایاں پہلو ہے۔ چنانچہ 'اشعار عرفانی حافظ' کے عنوان سے پروفیسر بیدل نے کتاب کا ایک مکمل حصہ ہی مختص کیا ہے اور تفصیل سے خواجہ حافظ کے صوفیانہ افکار سے بحث کی ہے۔ انہوں نے 'مداحان حافظ' کے زیر عنوان اُن تمام آراء کو بھی جمع کیا ہے جو مختلف تذکرہ نگاروں نے اپنے اپنے تذکروں میں حافظ کے بارے میں لکھے ہیں۔ ان میں آزاد بلگرامی، دولت شاہ سمرقندی اور علی ابراہیم خاں خلیل وغیرہ شامل ہیں۔ اسی ذیل میں حافظ کے معاصر شعرا مثلاً سلمان ساوجی، کمال جندی اور عبید زاکانی وغیرہ کے کلام پر بھی انہوں نے گفتگو کی ہے۔ پروفیسر بیدل کو اس بات کا احساس تھا کہ حافظ پر کوئی بھی گفتگو ان کے عہد کے سیاسی و سماجی ماحول پر گفتگو کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی۔ لہذا انہوں نے محیط حافظ اور عصر حافظ کے زیر عنوان تفصیل سے ان کے عہد پر گفتگو کی ہے جس سے اُس عہد کا سیاسی و معاشرتی نیز علمی و ادبی منظر نامہ ابھر کر سامنے آ گیا ہے۔ انہوں نے خواجہ حافظ اور خواجہ اور سلمان ساوجی کی شاعری کا موازنہ بھی کیا ہے اور ان شعرا کے فکری و موضوعاتی نقطہ اشتراک کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ آخر میں کلام حافظ کا انتخاب بھی پیش کیا گیا ہے۔ غرضیکہ پروفیسر عبد المنان بیدل نے پوری کوشش کی ہے کہ نصابی اعتبار سے حافظ کی شخصیت اور ان کی شاعری کا کوئی بھی پہلو اچھوتا یا تشہ نہیں رہے اور طلبہ کو اپنی ضرورت کی تکمیل کے لئے کسی اور منبع یا ماخذ سے رجوع کرنے کی ضرورت نہیں پڑے۔ اور اپنی اس مخلصانہ کوشش میں وہ مکمل طور پر کامیاب رہے ہیں۔

اشعار غالب۔ یہ کتاب بنیادی طور پر طلبہ کی نصابی ضرورتوں کے پیش نظر لکھی گئی ہے جس کی صراحت کرتے ہوئے خود پروفیسر عبد المنان بیدل نے کتاب کے آغاز میں 'گزارش' کے عنوان کے تحت لکھا ہے کہ غالب کے کلام پر علمی و تنقیدی مقالات تو بہت لکھے گئے ہیں۔ لیکن غالب پر امتحانات میں پوچھے جانے والے سوالات کو سامنے رکھ کر کوئی ایسی کتاب ترتیب نہیں دی گئی جس میں ایک مختصر سے متعین وقت میں ان کے تشفی بخش جوابات دیئے جاسکیں۔ یہ کتاب اسی ضرورت کی تکمیل کرتی ہے۔ پروفیسر بیدل نے سب سے پہلے 'ذکر غالب' کے تحت ان کی مختصر سی سوانح حیات لکھی ہے جس میں ان کی ولادت، تعلیم و تربیت، اخلاق و کردار اور تصانیف سے لے کر ان کی وفات تک کے واقعات کا احاطہ کیا گیا ہے۔ بعد ازاں تلامذہ غالب کے ذکر میں پروفیسر بیدل نے مصطفیٰ خاں شیفہ، میر مہدی مجروح، الطاف حسین حالی اور سالک وغیرہ کا احوال بیان کیا ہے۔ ان کی شاعرانہ خصوصیات کے ساتھ ان کا نمونہ کلام بھی پیش کیا گیا ہے۔ تلامذہ کے بعد معاصرین غالب کے ذیل میں سانح، آتش، نصیر، مومن اور ذوق کی شاعری پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ 'عصر غالب' کے عنوان کے تحت

پروفیسر بیدل نے غالب کے دور پر روشنی ڈالتے ہوئے دہلی اور لکھنؤ اسکول کے امتیازات بھی بیان کئے ہیں۔ اس کتاب کے اہم ابواب میں غالب کی شاعرانہ خصوصیات اور محاسن کلام غالب شامل ہیں۔ تاہم انہوں نے الگ سے ایک باب 'نقائص کلام غالب' کے عنوان سے بھی قائم کیا ہے جس میں غالب کے لفظی و معنوی نقائص کو بیان کیا گیا ہے۔ آخر میں ایک مقالے میں مومن اور غالب کا موازنہ کرنے کے بعد پروفیسر بیدل نے کلام غالب کا ایک مختصر سا انتخاب بھی پیش کیا ہے۔ یہ کتاب اختصار کے ساتھ مرزا غالب کی شخصیت اور شاعری کی اُن تمام جہات کا احاطہ کرتی ہے جو نصابی اعتبار سے اہم اور کارآمد ہیں۔

**اشعار ذوق**۔ یہ کتاب بھی ایک نصابی کتاب ہے جس کو پروفیسر بیدل نے انٹرمیڈیٹ کے طلبہ کے لئے ڈاکٹر عظیم الدین احمد کی ہدایت پر ترتیب دیا تھا۔ کتاب کے آغاز میں 'تعارف' کے تحت پروفیسر بیدل نے ذوق کا سوانحی خاکہ لکھا ہے۔ پھر ذوق کے کلام پر ان کے مخالفین کی آراء کو نقل کیا ہے۔ تاہم وہ مخالفین ذوق کی رائے سے اتفاق نہیں رکھتے اور اسے انصاف سے بعید قرار دیتے ہیں۔ تحریر میں توازن و تناسب قائم رکھتے ہوئے انہوں نے مخالفین کے بالمقابل ذوق کے مداحوں کی آراء کو بھی نقل کیا ہے جن میں سے اکثر نے مرزا غالب پر ذوق کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ پروفیسر بیدل نے ذوق کے بعض تلامذہ کی حیات اور ان کے فکروں پر بھی روشنی ڈالی ہے، جن میں داغ دہلوی، بہادر شاہ ظفر اور مولوی محمد حسین آزاد وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ غالب اور ذوق کا موازنہ اس کتاب کا ایک اہم باب ہے جس کا عنوان ہی ہے 'غالب و ذوق'۔ اس میں دونوں کو ایک دوسرے سے برتر یا کمتر ثابت کرنے کی بجائے نہایت متوازن انداز میں دونوں کی امتیازی خصوصیات اجاگر کی گئی ہیں۔ 'کلام ذوق کی خصوصیات' اس کتاب کا سب سے اہم حصہ ہے جس میں پروفیسر بیدل نے کلام ذوق کے موضوعاتی تنوع کے ساتھ ان کے فنی امتیازات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ ذوق کی شاعرانہ شخصیت کی بنیادی شناخت ان کی قصیدہ نگاری ہے۔ اس صنف شاعری میں پروفیسر بیدل نے ذوق کی خوبیوں اور خامیوں دونوں پر نظر ڈالی ہے۔ کتاب کے آخر میں غزلیات ذوق کا انتخاب بھی پیش کیا گیا ہے۔ مجموعی طور پر یہ کتاب ذوق کی شخصیت اور ان کی شاعری کے ساتھ ان کے دور کے ادبی ماحول کو بھی سمجھنے میں مدد کرتی ہے۔

**اشعار مومن**۔ پروفیسر بیدل نے یہ کتاب بھی نصابی ضرورتوں کے پیش نظر لکھی ہے اور اسی لئے کلام مومن پر کوئی مفصل مقالہ لکھنے سے گریز کیا ہے۔ اس کی صراحت کرتے ہوئے انہوں نے اپنی تمہید میں لکھا ہے کہ اس کتاب کی تالیف کا مقصد صرف اتنا ہے کہ پڑھنے والوں کو مومن سے متعلق سوالات حل کرنے میں مدد مل سکے۔ کتاب کا تعارف ڈاکٹر عظیم الدین احمد نے لکھا ہے جس میں انہوں نے اشعار مومن کے حوالے سے ان کے فکری و فنی امتیازات کو نمایاں کیا ہے۔ بعد ازاں مصنف نے مومن کی سوانح حیات، تصنیفات اور عادات و اخلاق کے ساتھ ان کے تلامذہ کا بھی ذکر کیا ہے جس میں مصطفیٰ خاں شیفہ بھی شامل ہیں۔ کلام مومن کی خصوصیات اس کتاب کا سب سے اہم حصہ ہے جس میں مومن کی تمام فکری جہات اور فنی امتیازات ابھر کر سامنے آ گئے ہیں۔ تاہم علمی دیانت اور تنقیدی توازن کو قائم رکھتے ہوئے انہوں نے کلام مومن کی خامیوں پر بھی نگاہ رکھی ہے۔ غزل کے علاوہ مومن کے قصائد اور رباعیات بھی زیر بحث آئے ہیں۔ آخر میں مومن کی غزلوں کا انتخاب بھی پیش کیا گیا ہے۔

اشعار میر۔ اشعار غالب اور اشعار ذوق کی طرح یہ کتاب بھی پروفیسر عبدالمنان بیدل نے طلبہ کی نصابی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر اس طرح لکھی ہے کہ میر سے متعلق پوچھے گئے ہر سوال کا تشفی بخش جواب اس کتاب سے مل سکے۔ پیش لفظ میں اس کی صراحت کرتے ہوئے انہوں نے یہ اعتراف بھی کیا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب پروفیسر ڈاکٹر عظیم الدین احمد کی تشویق و ترغیب پر لکھی ہے اور اس کتاب کو جامع اور بامعنی بنانے میں ان کے مفید مشوروں سے انہیں مدد ملی ہے۔ اس کتاب سے اور میر تقی میر سے ڈاکٹر عظیم الدین احمد کی خصوصی دلچسپی کا اندازہ اُن کے اُس مفصل تعارف سے بھی ہوتا ہے جو آغاز کتاب میں شامل ہے۔ تیس صفحات سے زیادہ کے اس تعارف میں ڈاکٹر عظیم الدین احمد نے میر کی شاعری کے تمام فکری و فنی جہات کا احاطہ کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے اور میر کے اشعار کی روشنی میں ان کے موضوعاتی تنوع کو بھی اجالا ہے۔

پیش لفظ کے بعد پروفیسر بیدل نے میر تقی میر کی مختصر سوانح حیات لکھتے ہوئے میر کے اخلاق و کردار، تعلیم و تربیت اور جستجوئے معاش کے ساتھ ان کے دور کے سیاسی و ادبی پس منظر پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان کی نثری و شعری تصانیف کا بھی تجزیہ کیا ہے۔ تاہم کتاب کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس میں پروفیسر بیدل نے کلام میر کا مفصل جائزہ لیا ہے اور نہ صرف میر کی غزل بلکہ ان کی مثنویوں کے حوالے سے بھی ان کے شاعرانہ امتیازات سے بحث کی ہے۔ بعد ازاں، تلامذہ میر کے ذیل میں انہوں نے میر کے تقریباً ۱۵ تلامذہ اور ان کی شاعری کا تعارف پیش کیا ہے جس میں میر عبد اللہ نثار، میر غلام حسین بھکیبا اور راسخ عظیم آبادی وغیرہ شامل ہیں۔ اسی طرح میر کے معاصرین میں انہوں نے خواجہ میر درد، مرزا مظہر جانجانا، انعام اللہ خاں یقین اور جوش عظیم آبادی وغیرہ کا تعارف پیش کیا ہے۔ سودا اور خواجہ میر درد کی شاعری سے میر تقی میر کی شاعری کا موازنہ بھی اس کتاب کا نشان امتیاز ہے۔ اس کے بعد کے دو مسلسل ابواب میں انہوں نے کلام میر کے محاسن اور عیوب دونوں پر نظر ڈالی ہے۔ اور آخر میں میر کی غزلیات اور رباعیات کا انتخاب بھی پیش کیا ہے۔

نظم جدید: تیسرا حصہ۔ پروفیسر عبدالمنان بیدل کا یہ امتیاز خاص ہے کہ انہوں نے اردو اور فارسی دونوں کے طلبہ کے لئے نصابی نوعیت کی جتنی کتابیں ترتیب دی ہیں اتنی شاید کسی اور نے ترتیب نہیں دی ہیں۔ اور یہ سلسلہ ملازمت سے ان کی سبکدوشی کے بعد بھی جاری رہا۔ چنانچہ زیر نظر کتاب ’نظم جدید: تیسرا حصہ‘ بھی انہوں نے سبکدوش ہونے کے بعد ہی ترتیب دیا ہے۔ اس سے قبل اس سلسلے کا پہلا اور دوسرا حصہ وہ ترتیب دے کر شائع کر چکے تھے۔ کتاب کے آغاز میں ’عرض مؤلف‘ کے تحت انہوں نے چند سطروں میں کتاب کا تعارف پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

”۱۹۲۹ء میں نظم جدید کا حصہ اول پیش کیا تھا۔ دو، تین برسوں کے بعد نظم جدید کا حصہ دوم چند کرم فرماؤں کی فرمائش پر پٹنہ یونیورسٹی کے آئی۔ اے کلاس کے لئے لکھا۔ ۱۹۵۴ء میں بہار یونیورسٹی کے آئی۔ اے کلاس کے لئے نظم جدید کا تیسرا حصہ چند عزیزوں کے اصرار سے مرتب کر کے پیش کر رہا ہوں۔ اس مجموعہ میں صرف ایسی ہی نظمیں، غزلیں اور رباعیاں ہیں جو آئی۔ اے کے امتحان کے معیار کے مطابق ہوں۔“ (عبدالمنان بیدل، رمنائٹہ-۴، یکم جنوری ۱۹۵۴ء)

اس میں تقریباً ۸۰ شعرا کے کلام کا مختصر انتخاب پیش کیا گیا ہے۔ ابجدی ترتیب کے مطابق یہ کتاب اکبر الہ بادی

کے انتخاب کلام سے شروع ہو کر ولی کا کوئی کے انتخاب پر ختم ہوتی ہے۔ نظموں، غزلوں اور رباعیات کا یہ انتخاب مختلف رسائل سے کیا گیا ہے جس کے لئے مرتب نے ان رسائل کے مدیروں کا شکریہ بھی ادا کیا ہے۔ پروفیسر بیدل کی اس بہترین کاوش کا اعتراف کرنے کے باوجود یہ بات کچھ عجیب سی محسوس ہوئی کہ صرف انتخاب کلام پر کیوں اکتفا کیا گیا۔ جبکہ طلبہ سے شعرا کے حالات زندگی بھی پوچھے جاتے ہیں اور ان کے اشعار کی تشریح کرنے کے لئے بھی کہا جاتا ہے۔ لہذا ہر شاعر کے مختصر سے حالات بھی درج کر دیئے جاتے اور ان کے چند اشعار کی تشریح بھی کر دی جاتی تو یہ کتاب زیادہ مفید اور با معنی ہو جاتی اور اس کی افادیت میں بھی اضافہ ہو جاتا۔ اسی طرح مختلف شعرا کی منظومات پر مشتمل نظم جدید ہی کے نام سے ایک اور مجموعہ انہوں نے ترتیب دیا تھا جس میں مولانا صغی لکھنوی، شوق قدوائی، رضا علی وحشت، علامہ اقبال، عظیم الدین احمد، مسلم عظیم آبادی، جمیل مظہری، جوش ملیح آبادی، تلوک چند محروم، میلارام وفا، شاد عظیم آبادی اور عزیز لکھنوی وغیرہ کے ساتھ خود پروفیسر عبدالمنان بیدل کا کلام بھی شامل ہے۔ آخر میں مختلف شعرا کی غزلوں اور رباعیات کو بھی شامل کیا گیا ہے۔

ذکرنا شاد۔ یہ کتاب رام پرشاد کھوسلا ناٹک کی سوانح حیات اور ان کی شاعری کے تعارف پر مشتمل ہے۔ کتاب کے آغاز میں 'گزارش' کے تحت پروفیسر عبدالمنان بیدل نے ان کے شاعرانہ امتیاز کا اعتراف کرتے ہوئے بجا طور پر لکھا ہے کہ انہیں بہار کے ادبی منظر نامہ میں وہ جگہ مل سکی جس کے وہ مستحق تھے۔ نہ ان کے کلام کی اشاعت کی طرف توجہ دی گئی اور نہ ہی ان کی ادبی و شعری خدمات کا اعتراف کیا گیا۔ 'گزارش' میں انہوں نے ناٹک کی شاعری خاص طور پر ان کی نظموں کے حوالے سے چند اہم نکات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ بعد ازاں 'تعارف' کے تحت پروفیسر بیدل نے ان کی مفصل سوانح حیات لکھتے ہوئے ان کے خاندان، معاصرین، تعلیمی ماحول اور معاصر ادبی صورتحال پر بھی روشنی ڈالی ہے جس سے اُس دور کا مکمل ادبی اور سیاسی و سماجی منظر نامہ بھر کر سامنے آ گیا ہے۔ یہ منظر نامہ کچھ اور وسیع ہو کر اگلے باب میں سامنے آیا ہے جس کا عنوان ہے 'ناٹک محمود کی نظر میں'۔ ڈاکٹر سید محمود سابق وزیر تعلیم بہار ناٹک کے مباحث میں تھے اور ان کی طرف سے ادیبوں اور ناقدوں کی غفلت شعاری پر شکوہ کناں بھی تھے۔ لہذا انہوں نے ناٹک کے فکر و فن اور ان کے شاعرانہ امتیازات پر ایک مفصل مقالہ لکھ کر فرض کفایہ ادا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ ناٹک کی شاعری کے حوالے سے غالباً یہ پہلی سنجیدہ کوشش ہے۔ اور اسی کوشش کو آگے بڑھاتے ہوئے پروفیسر بیدل نے بھی 'ناٹک کی شاعری' کے عنوان سے مختص ایک باب میں ناٹک کے فکر و فن پر مزید روشنی ڈالی ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے اُن ناقدین کی آراء کو بھی یکجا کر دیا ہے جنہوں نے ناٹک کے حوالے سے مختصر طور پر اظہار خیال کیا ہے۔

انتخاب شرر عرف شاہکار شرر۔ یہ کتاب مختلف موضوعات پر عبدالحکیم شرر کے مضامین کا مجموعہ ہے۔ کتاب کے آغاز میں مرتب پروفیسر عبدالمنان بیدل نے ایک مفصل دیباچہ لکھا ہے جس میں شرر کی سوانح حیات کے ساتھ ان کی ناول نگاری، صحافتی زندگی، انشاء پردازی اور زبان و اسلوب پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور ان کے بارے میں ناقدین کی آراء کو بھی جمع کر دیا ہے۔ دیباچہ کے آخر میں ۱۹۵۳ء کی تاریخ درج ہے۔ دیباچہ نہ صرف شرر کے ادبی میلانات بلکہ مذہبی رجحانات نیز ان کے اخلاق و عادات اور عقائد کا بھی احاطہ کرتا ہے اور اُس دور کے معرکوں اور چشمکوں کو بھی سامنے لاتا

ہے۔ پروفیسر بیدل نے اس انتخاب میں بعض شخصیات پر لکھے گئے شرر کے مضامین کو بھی شامل کیا ہے۔ مثلاً حاتم طائی، احمد بن طولون، امیر عبدالقادر مغربی اور شبلی نعمانی وغیرہ۔ شرر نے ان مضامین میں متعلقہ شخصیات کی علمی و ادبی نیز مذہبی و سماجی خدمات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے علاوہ کتاب کے بیشتر مضامین اصلاحی نوعیت کے ہیں جس میں لوگوں کو صداقت اور قناعت کے ساتھ زندگی گزارنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اس سلسلے میں صلحا و عرفا کی پاکیزہ زندگیوں سے مثالیں بھی دی گئی ہیں۔ چند مضامین فنون لطیفہ کے موضوعات پر بھی ہیں۔ مثلاً موسیقی اور فن کتابت وغیرہ۔ ایسا لگتا ہے کہ مرتب نے مضامین کے انتخاب میں ادب و صحافت کے ساتھ شرر کے دینی و سماجی فکر و فلسفہ کو بھی اجالے کی دانستہ اور شعوری کوشش کی ہے اور اپنی اس کوشش میں وہ کامیاب بھی رہے ہیں۔

**تقسیم دولت اور اسلام (زکوٰۃ و صدقات کے مسائل و مصالح)** جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا کہ پروفیسر بیدل نے اسلامیات کے مختلف موضوعات پر بھی کئی کتابیں لکھی ہیں۔ یہ کتاب بھی اسی نوعیت کی ہے۔ جیسا کہ کتاب کے نام اور اس کے ذیلی عنوان سے ظاہر ہے، یہ کتاب اسلام کے معاشی نظام پر لکھی گئی ہے جس میں سرمایہ دارانہ نظام معاش و معیشت کی خرابیاں واضح کی گئی ہیں۔ پروفیسر بیدل نے اسے ایک ’ظالمانہ معاشی نظام‘ قرار دیتے ہوئے صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ اس سے نجات حاصل کر کے دنیا میں مساوات پر مبنی ایک منصفانہ معاشی نظام قائم کیا جاسکتا ہے۔ یہ پوری کتاب پروفیسر بیدل کی اسی فکر کے گرد گھومتی ہے جس میں انہوں نے دنیوی نظام سے نجات حاصل کرنے کی راہیں بھی دکھائی ہیں۔ اور قرآن و حدیث اور سنت صحابہ کی روشنی میں ایک عادلانہ معاشی نظام قائم کرنے کی تجویز بھی پیش کی ہے۔ اسلام کے معاشی ضابطوں اور اقتصادی اصولوں کے موضوع پر کام کرنے والے لوگوں کے لئے یہ کتاب رہنما اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔

**ذکر مدینہ**۔ یہ کتاب مدینہ منورہ کی مختصر تاریخی معلومات پر مشتمل ہے جنہیں مرتب پروفیسر بیدل نے مختلف کتابوں سے یکجا کر کے ترتیب دیا ہے

۔ انہوں نے اپنے پیشگفتار میں خود اس کی صراحت کی ہے۔ کتاب میں مدینہ منورہ کے فضائل، مسجد قبا اور مسجد نبوی کی تعمیر و توسیع اور جنت البقیع کے ذکر کے علاوہ وہاں کی مزید چند زیارتگاہوں کا بھی ذکر ہے۔ یہ کتاب مدینہ منورہ کے بارے میں تاریخی معلومات فراہم کرنے کے ساتھ وہاں حاضری کے آداب و فضائل سے بھی آشنا کرتی ہے۔ پروفیسر شکیب ایاز نے اپنے ایک طویل تبصرے میں اس کتاب کو علمی اور تحقیقی نقطہ نظر سے اہم اور قابل مطالعہ کتاب قرار دیا ہے۔ ان کے علاوہ حضرت مولانا سید شاہ محمد امان اللہ قادریؒ اور حضرت مولانا شاہ غلام حسین چشتی پھلواریؒ جیسی بزرگ ہستیوں نے بھی اپنے خطوط اور تاثرات میں اس کتاب کو مستند اور تاریخی معلومات کا منبع و مخزن قرار دیتے ہوئے اسے وقت کی ضرورت بتایا ہے۔

**رہنمائے حج**۔ یہ کتاب بھی حج و زیارت سے متعلق ہے اور حاجیوں کی رہنمائی کے مقصد سے لکھی گئی ہے۔ اس کے چوتھے ایڈیشن پر تبصرہ کرتے ہوئے روزنامہ صدائے عام نے مورخہ ۱۸ ستمبر ۱۹۷۳ء کی اپنی اشاعت میں لکھا تھا: ”اس جہی ساز کی کتاب میں حج کے مسائل اور آداب زیارت مناسب تفصیل و وضاحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ اس کتابچہ کی زبان آسان اور طرز بیان دلکش ہے۔ مدینہ النبی ﷺ کے ذکر میں

مصنف کی عام پسند سادہ ترکیبوں میں بھی جا بجا شاعرانہ رنگینیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ عازمین حرمین شریفین کو یہ کتاب بڑی بڑی کتابوں کے مطالعہ سے بے نیاز کر دے گی۔“

اس کتاب پر اپنے تاثرات کا اظہار کرتے ہوئے حضرت مولانا سید شاہ محمد امان اللہ قادریؒ نے اپنے ایک مکتوب گرامی مورخہ یکم نومبر ۱۹۷۳ء میں لکھا ہے:

”اس کتاب (رہنمائے حج) میں تمام مسائل مسلک احناف کے مطابق ہیں اور یہ کتاب صحیح معنی میں اسم بامسمیٰ ہے۔ حجاج کو اس کتاب سے بہت فائدہ پہنچے گا۔ ہر عازم حج کی جیب میں اس کتاب کی ایک کاپی اور ذہن میں اس کتاب کے احکام و مسائل کا رہنا ضروری ہے۔“

ذکر قرآن۔ پروفیسر عبد المنان بیدل کی تصانیف میں اس کتاب کا ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی ان کی یہ کتاب دستیاب ہے۔ لیکن ان کے ایک خط اور بہار اردو اکادمی کے ایک مراسلہ سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے یہ کتاب لکھی تھی۔ مگر شاید کسی وجہ سے اس کی اشاعت نہ ہو سکی۔ پروفیسر عبد المنان بیدل کے نام اپنے ایک خط میں بہار اردو اکادمی کے اُس وقت کے سکریٹری محمد یونس صاحب نے لکھا تھا: ”آپ کی درخواست تاریخ ۲۶ مارچ ۱۹۸۱ء کے حوالے سے عرض ہے کہ آپ اپنا مسودہ ذکر قرآن دفتر اکادمی میں بھیجنے کی زحمت فرمائیں تاکہ اس پر اشاعت کتب سب کمیٹی میں غور کیا جاسکے۔“ اس کے جواب میں پروفیسر بیدل نے اپنے مکتوب مورخہ یکم جولائی ۱۹۸۱ء میں لکھا ہے: ”ذکر قرآن کا مسودہ تو تیار ہے مگر ایک انگلی کی بیماری کی وجہ سے اب تک صاف نہیں ہو سکا ہے کہ آپ کے پاس بھیجا جاسکے۔ کوشش کر رہا ہوں کہ کسی نہ کسی سے پڑھنے کی حد تک لکھوا کر بھیج دوں۔ ذکر قرآن کی اشاعت کے اخراجات کا تخمینہ حسب ضابطہ بھیج دیا ہے۔“ مگر شاید پروفیسر بیدل کو اپنی معذوری کے سبب اس کا موقع نہ مل سکا اور یہ کتاب تشہ طبع رہ گئی۔ اسی طرح پروفیسر بیدل کی ایک اور کتاب بھی شاید تشہ تکمیل رہ گئی جو وہ غالباً علماء بہار کے موضوع پر ترتیب دینا چاہتے تھے اور اس سلسلے میں انہوں نے مولانا مناظر احسن گیلانی سے خط و کتابت بھی کی تھی۔ مولانا گیلانی نے پروفیسر بیدل کے نام اپنے ایک مکتوب مورخہ ۲۱ جنوری ۱۹۵۶ء میں تفصیل سے اُن منابع کی نشاندہی کی ہے جس میں اس موضوع پر مواد مل سکتا ہے۔ انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ بہت دلچسپ موضوع آپ کے حوالے ہوا ہے اور یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ اس مجوزہ کتاب کو دو جلدوں میں تقسیم کرتے ہوئے پہلی جلد کو انگریزوں کے تسلط سے پہلے اسلامی عہد کے علماء بہار کے لئے مخصوص کر دیا جائے۔ یہ ایک بڑا پروجیکٹ معلوم ہوتا ہے جو شاید پایہ تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔ اسلامی موضوعات پر آپ کی تصانیف کے ذیل میں ’خاندان رسول کریم ﷺ‘ کے نام سے ایک اور کتاب کا ذکر ملتا ہے۔ لیکن اس کی عدم دستیابی کے سبب ایسا شبہ ہوتا ہے کہ یا تو یہ کتاب مکمل نہ ہو سکی یا پھر اس کی اشاعت نہ ہو سکی۔

**اقوال اشرف۔** یہ کتاب حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کے اقوال زریں کا مجموعہ ہے۔ ’شکریہ کے زیر عنوان اپنی مختصر سی تحریر میں پروفیسر عبد المنان بیدل نے خاص طور پر مولانا محمد حسین خطیب صاحب کی علمی اعانت کا شکریہ ادا کیا ہے جنہوں نے اقوال اشرف میں وضاحت طلب مقامات پر توضیحی و تشریحی نوٹ لکھنے کے ساتھ قارئین کی آسانی کے لئے مشکل الفاظ کے معانی بھی درج کر دیئے ہیں۔‘ گزارش کے تحت پروفیسر بیدل نے اقوال اشرف کے امتیازات اور خصوصیات بیان



کرتے ہوئے اس کے محاسن کو اجالا ہے اور اسے ملت کے ہر طبقہ کے لئے یکساں طور پر مفید بتایا ہے۔ پروفیسر بیدل کی تحریر سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ انہوں نے اصلاح امت کے جذبہ کے تحت ان اقوال کو ترتیب دیا ہے اور جابجا ان اقوال کی مناسبت سے اساتذہ کے اشعار بھی درج کر دیئے ہیں۔ یہ صراحت خود انہوں نے اپنی گزارش میں کر دی ہے تاکہ قارئین ان اشعار کو اقوال اشرف کا حصہ سمجھ کر اسے بھی حضرت مولانا اشرف علی تھانوی سے منسوب نہ کر دیں۔ ویسے تو اس کتاب کا اصلاحی موضوع ہی اس کتاب کی افادیت کا ضامن ہے۔ اس پر مستزاد ہے کتاب کے آغاز میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی سوانح حیات پر علامہ سید سلیمان ندوی کا ایک مفصل مقالہ جو بلاشبہ اس کتاب کی افادیت اور قدر و قیمت میں اضافہ کا سبب بنا ہے۔ سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالے میں حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی ولادت، تعلیم و تربیت، بیعت و ارادت، حج و زیارت، درس و تدریس اور مریدین کی اصلاح و تربیت سے لے کر ان کے انتقال تک کے تمام اہم واقعات کا احاطہ کر لیا ہے۔ آخر میں انہوں نے حضرت مولاناؒ کی چند تصانیف کا بھی جائزہ لیا ہے جس میں تفسیر بیان القرآن، بہشتی زیور اور فتاویٰ امدادیہ وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

پروفیسر بیدل نے حضرت مخدوم جہاں شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ کی شخصیت اور ان کی تعلیمات پر ایک مضمون لکھا تھا جو اُس زمانے میں میٹرک کے نصاب میں شامل تھا۔ پروفیسر بیدل کی اسلامی تصنیفات میں ترکیب نماز نامی کتاب کا بھی ذکر ملتا ہے جس میں نماز کی ترکیب، نماز کے مسائل اور نماز کے بعد پڑھی جانے والی مخصوص دعاؤں کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔

ایرانی زبان کا قاعدہ۔ جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، یہ کتاب فارسی کے مروجہ قواعد کے موضوع پر طلبہ کی امتحانی ضرورتوں کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ یوں تو اس موضوع پر فارسی اور اردو میں کئی کتابیں لکھی گئی ہیں جن کی طرف خود پروفیسر عبد المنان بیدل صاحب نے اپنی مختصری تمہید میں اشارہ بھی کیا ہے۔ تاہم فارسی گرامر کی دیگر کتابوں کے درمیان اس کتاب کے اختصا کو بیان کرتے ہوئے انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کتاب میں فارسی قواعد میں عہد بہ عہد ہونے والی تبدیلیوں کا بھی حال لکھا گیا ہے اور جدید تعلیمی فارسی میں رائج ہونے والی تبدیلیوں کا بطور خاص ذکر کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ڈاکٹر عظیم الدین احمد صاحب کی تحریک و تشویق پر لکھی گئی ہے۔ اس سلسلے میں ان کی رہنمائی کا اعتراف کرتے ہوئے پروفیسر بیدل نے پروفیسر عبد المجید صاحب اور پروفیسر اقبال حسین صاحب کے مفید مشوروں اور تعاون کا بھی اعتراف اور اظہار امتنان کیا ہے۔ یہ کتاب مجموعی طور پر تین ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں اسم اور باب دوم میں فعل کی تفصیلات، اس کے مختلف اقسام اور مشتقات کو بیان کیا گیا ہے۔ تیسرا باب حرف کے بیان پر مشتمل ہے جس میں حرف کی قسموں اور اس کی مختلف حالتوں کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ آخر میں علم نحو اور کلمات مرکبہ سے بحث کی گئی ہے۔

عظیم آباد کے فارسی اساتذہ میں پروفیسر عبد المنان بیدل کو اس اعتبار سے امتیاز و اختصا حاصل ہے کہ انہوں نے اپنی بیشتر تخلیقات کو طلبہ کے لئے وقف رکھا اور ہمیشہ ایسے موضوعات کو ترجیح دی جو طلبہ کے لئے مفید اور کارآمد ہوں اور ان کی نصابی ضرورتوں کی تکمیل کرتی ہوں۔ اور اس میں اردو، فارسی دونوں کے طلبہ شامل ہیں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان کی

کتبوں سے استفادہ کا سلسلہ اتنا دراز ہوا کہ نہ صرف ان کے تلامذہ بلکہ ان کے تلامذہ بھی آج تک ان کی تصنیفات سے استفادہ کر رہے ہیں۔ اور جب تک یہ کتابیں داخل نصاب رہیں گی اور اردو، فارسی کے ان شعرا پر تحقیق کا سلسلہ جاری رہے گا، پروفیسر بیدل کی کتابوں کی افادیت برقرار رہے گی۔ پروفیسر عبدالمنان بیدل نے نہ صرف ایک نسل کی علمی رہنمائی اور ذہنی تربیت کی بلکہ اپنے انداز تدریس، اپنی تحقیق اور برسوں تک رسالہ معاصر کی ترتیب و تہذیب سے عظیم آباد میں اردو، فارسی ادبیات کو ایک مضبوط بنیاد بھی فراہم کر گئے۔

منابع:-

- ۱۔ اقوال اشرف۔ مرتب: پروفیسر عبدالمنان بیدل۔ ناشر: اقبال بک ڈپو، پٹنہ۔
- ۲۔ اشعار ذوق۔ از: پروفیسر عبدالمنان بیدل۔ ناشر: لالہ رام نرائن لعل، الہ باد۔ ۱۹۳۷ء
- ۳۔ اشعار مومن۔ مصنفہ: عبدالمنان صاحب بیدل۔ ناشر: رام نرائن لعل، الہ باد۔ تیسری اشاعت۔ ۱۹۵۱ء
- ۴۔ انتخاب شرف عرف شاہکار شرف۔ مرتبہ: عبدالمنان بیدل۔ ناشر: ودیا بھون۔ بکسیر، پٹنہ۔
- ۵۔ تقسیم دولت اور اسلام۔ (زکوٰۃ و صدقات کے مسائل و مصالح)۔ عبدالمنان بیدل۔ ناشر: برقی مشین پریس۔ مراد پور پٹنہ۔
- ۶۔ ذکر مدینہ۔ مرتبہ: عبدالمنان بیدل۔ ناشر: انجمن اشاعت دین۔ رمناروڈ، پٹنہ۔
- ۷۔ اشعار غالب (تیسرا ایڈیشن) عبدالمنان بیدل۔ ناشر: رام نرائن لعل بنی پرشاد، الہ باد۔ اشاعت۔ ۱۹۷۸ء
- ۸۔ اشعار میر (تیسرا ایڈیشن) عبدالمنان بیدل۔ ناشر: لالہ رام نرائن لعل۔ الہ باد۔ اشاعت۔ ۱۹۵۳ء
- ۹۔ ذکر ناشاد۔ عبدالمنان بیدل۔ ناشر: اقبال بک ڈپو، پٹنہ۔ اشاعت۔ ۱۹۷۷ء
- ۱۰۔ نوائے بیدل۔ عبدالمنان بیدل عظیم آبادی۔ ناشر: اقبال بک ڈپو، پٹنہ۔ اشاعت۔ ۱۹۵۱ء
- ۱۱۔ اشعار خاقانی۔ عبدالمنان بیدل عظیم آبادی۔ ناشر: رام نرائن لال۔ الہ باد۔ ۱۹۸۶ء
- ۱۲۔ اشعار مولانا روم۔ از: ڈاکٹر علی حسن و پروفیسر عبدالجید و پروفیسر عبدالمنان بیدل۔ ناشر: رام نرائن لال۔ الہ باد۔
- ۱۳۔ اشعار حافظ۔ از: پروفیسر عبدالمنان بیدل۔ ناشر: لالہ رام نرائن لعل بکسیر، الہ باد۔ باراول۔ ۱۹۴۵ء
- ۱۴۔ بہار کی بہار۔ عظیم آباد بیسویں صدی میں (۱) پروفیسر اعجاز علی ارشد۔ ناشر: خدا بخش لائبریری اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ۔ اشاعت۔ ۲۰۱۰ء
- ۱۵۔ یادیں۔ (اول) ڈاکٹر مسعود الرحمن۔ ارم پبلشنگ ہاؤس، دریا پور پٹنہ۔ اشاعت۔ ۲۰۲۰ء
- ۱۶۔ نظم جدید (حصہ سوئم) مرتب: پروفیسر عبدالمنان بیدل۔ ناشر: ایوان اردو، پٹنہ۔ جنوری ۱۹۵۴ء
- ۱۷۔ ایرانی زبان کا قاعدہ۔ پروفیسر عبدالمنان بیدل۔ ناشر: لالہ رام نرائن لال بک سیلر۔ الہ باد۔ ۱۹۵۹ء
- ۱۸۔ ڈاکٹر شہناز بیگم کا مقالہ (عبدالمنان بیدل، شخصیت علمی و ادبی حالات۔ ایک جائزہ) مطبوعہ قومی آواز پٹنہ۔ اپریل ۱۹۸۲ء
- ۱۹۔ مظفر گیلانی کا مقالہ (پروفیسر عبدالمنان بیدل مرحوم۔ آسمان تیری لحد پر شبنم افشانی کرے) مطبوعہ قومی آواز پٹنہ۔ اپریل ۱۹۸۲ء
- ۲۰۔ جناب ایس ایم اسماعیل کا مقالہ (پروفیسر عبدالمنان بیدل عظیم آبادی) پٹنہ ریڈیو سے نشر
- ۲۱۔ پروفیسر شکیب ایاز کا مقالہ (ذکر مدینہ) پٹنہ ریڈیو سے نشر۔ مورخہ ۲۸ نومبر ۱۹۷۴ء
- ۲۲۔ روزنامہ صدائے عام پٹنہ۔ ۱۸ ستمبر ۱۹۷۳ء

- ۲۳- مکتوب گرامی حضرت مولانا سید شاہ محمد امان اللہ قادریؒ۔ مورخہ یکم نومبر ۱۹۷۳ء
- ۲۴- مکتوب گرامی حضرت مولانا سید شاہ غلام حسنین چشتی سلیمانی پھلواریؒ۔ مورخہ ۳ شوال المکرم ۱۳۹۳ھ
- ۲۵- مکتوب گرامی حضرت مولانا مناظر احسن گیلانیؒ۔ مورخہ ۲۱ جنوری ۱۹۵۶ء
- ۲۶- تذکرہ صوفیاء بہار (جلد دوم)۔ ڈاکٹر محمد حفظ الرحمن۔ ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی۔ ۲۰۲۲ء
- ۲۷- عادات و ارشادات سرور کائنات محمد ﷺ۔ ناشر: انجمن اشاعت دین۔ رمناروڈ پٹنہ۔ ۱۳۹۹ھ

28. The Indian Year Book & Who's Who ( The Times of India press, Bombay)



## ڈاکٹر زہرہ خاتون

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی  
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

## استاد رہنما پروفیسر شعیب اعظمی

جامعہ ملیہ اسلامیہ کی جب داغ بیل پڑی اس وقت فارسی زبان اس کی جڑوں میں پیوست ہو گئی اور اسی وقت سے اس کی شراوری جاری ہے۔ اس زمانے میں اردو کی حکمرانی تو تھی ہی لیکن فارسی زبان اس پر پوری طرح سایہ فگن تھی اتنا ہی نہیں بلکہ فارسی ادب میں اخلاقیات کے جو دراسات تھے انہیں بچوں کی اچھی تعلیم و تربیت اور اخلاقی نشوونما کے لئے تدریسی نصابات میں شامل کیا جانا ضروری خیال کیا جاتا تھا۔ اردو میں ادبیات اور معیاری شاعری کے لیے بھی فارسی زبان سے واقفیت ناگزیر تھی۔ چونکہ جامعہ ملیہ کے قیام کا مقصد ہی ملی ضرورتوں کے مطابق نو نہالوں کی تعلیم و تربیت اور انہیں لائسنوں پر تعلیم کی طرف ان کی رہنمائی کرنا تھا۔ اس لیے طلباء کی تعلیم کے اس تشکیلی دور میں فارسی زبان و ادب سے ان کا تعارف ہو جاتا تھا۔

اس زمانہ میں بلکہ اس کے بہت بعد تک شعبوں کی تخصیص نہیں تھی۔ فارسی و عربی دونوں زبانیں ایک ہی شعبے میں ہوا کرتی تھیں اور اکثر و بیشتر اساتذہ بھی ایسے ہوتے تھے جو ان دونوں زبانوں کی تدریس کر سکتے تھے۔ آگے چل کر جب طلبہ کی تعداد زیادہ ہونے لگی اور ان زبانوں کے الگ الگ شعبوں کی ضرورت بھی محسوس کی گئی تو ان شعبوں کی الگ الگ تشکیل بھی ہوئی۔

چنانچہ جامعہ ملیہ میں آج ہم جس فارسی شعبہ کو دیکھ رہے ہیں اس کی تشکیل 1968ء میں ہوئی جس کی نوعیت ایک مشترکہ شعبہ کی سی تھی اس میں اسلامک اسٹڈیز کے ساتھ عربی و فارسی زبانیں بھی پڑھائی جانے لگی۔ 1988ء میں جب جامعہ کو مرکزی یونیورسٹی کا درجہ حاصل ہوا تو دوسرے تمام شعبوں کی طرح فارسی شعبے نے بھی آزادانہ طور پر اپنا الگ شعبہ قائم کیا۔ علیحدگی کے بعد اس شعبہ کے سب سے پہلے صدر پروفیسر شعیب اعظمی ہوئے جن کا شمار اس شعبہ کے بنیاد گزاروں میں کیا جاتا ہے اور جنہوں نے اپنی حتی الوسع کوششوں سے شعبہ کو ایک نئی عظمت عطا کی۔

اعظمی صاحب کا تعلق ہندوستان کے مردم خیز ضلع اعظم گڑھ سے تھا۔ اعظم گڑھ سے متعلق اقبال سہیل کا یہ شعر مشہور ہے کہ:

اس خطہ اعظم گڑھ پہ مگر فیضان تجلی ہے یکسر

جو ذرہ یہاں سے اٹھتا ہے وہ نیر اعظم ہوتا ہے

اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اس دیار علم و ادب نے جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں خواہ وہ تاریخی ہوں، سماجی ہوں، روحانی ہوں یا اردو، فارسی و عربی زبان و ادب سے متعلق ہوں مندرجہ بالا شعر کی صداقت پر دلیل ہیں۔

شعیب اعظمی صاحب کا تعلق اعظم گڑھ کے قصبہ سرائے میر، محلہ کوٹ سے تھا۔ آپ کی پیدائش ۲۴ دسمبر ۱۹۳۲ء کی ہے۔ والد کا نام مولوی محمد اسحاق تھا جو حافظ بھی تھے اور حکیم بھی، ابتدائی تعلیم آپ نے اپنے آبائی وطن میں ہی حاصل کی اور

ثانوی تعلیم کے لیے دارالمصنفین کا رخ کیا۔

دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ میں شبلی نعمانی کی وہ عظیم الشان یادگار ہے جسے خود انہوں نے ۱۹۱۴ء میں اس غرض سے قائم کیا تھا کہ تصنیف و تالیف و ترجمہ کے ساتھ ساتھ طباعت و اشاعت کا کام بھی جاری رہے۔ اس کتب خانہ میں عربی، فارسی، انگریزی و اردو کی تقریباً ۲۵-۳۰ ہزار بیش قیمت کتابیں محفوظ ہیں۔ ماہنامہ ”معارف“ بھی اسی ادارہ سے وابستہ ہے جو اب تک جاری ہے۔

مرحوم استاد شعیب اعظمی صاحب نے ۱۶ سال کی عمر میں پہلے پہل مدرسۃ الاصلاح سرانے میر میں تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کے بعد آپ نے ہندوستان کے کئی معروف شہروں جیسے کلکتہ، بمبئی، آگرہ، علی گڑھ اور دہلی وغیرہ کا سفر کیا۔ بی۔ اے کی تعلیم شبلی اکیڈمی سے مکمل کرنے کے بعد آگرہ یونیورسٹی سے اردو میں ایم۔ اے کیا لیکن طبیعت کا رجحان فارسی زبان و ادب کی طرف زیادہ تھا چنانچہ علی گڑھ سے آپ نے فارسی زبان میں ایم۔ اے کیا۔ اس دوران جہاں کہیں بھی آپ کو موقع ملا اپنی تدریسی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ علی گڑھ سے آپ نے اعلیٰ تعلیم کا سلسلہ جاری رکھنے کے لیے دہلی کا رخ کیا اور یہاں Ph. D. کے لیے دہلی یونیورسٹی کا انتخاب کیا، اور اس وقت کے استاد الاساتذہ پروفیسر امیر حسن عابدی مرحوم کے زیر نگرانی اپنا تحقیقی مقالہ ”فارسی ادب بعہد سلاطین تغلق“ لکھ کر پی ایچ۔ ڈی۔ کی اعلیٰ سند حاصل کی۔

۱۹۷۱ء میں آپ نے جامعہ کے فارسی شعبہ سے رشتہ استوار کرتے ہوئے یہاں کی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔ آپ کو ایران کے ”سعدی ایوارڈ“ سے نوازا گیا ساتھ ہی ہندوستان کے سب سے بڑے صدارتی ایوارڈ سے بھی سرفراز کئے گئے جو اساتذہ کی صلاحیت اور بہتر کارکردگی کے لئے حکومت ہند کی جانب سے عطا کیا جاتا ہے۔ آپ نے کئی بین الاقوامی سفر کئے اور ساتھ ہی فریضہ حج بھی ادا کیا۔

جہاں تک میرے استاد مرحوم سے رابطہ کی بات ہے تو مجھے اچھی طرح یاد ہے سب سے پہلے میں نے ان کو اپنے گھر میں دیکھا اور ان کا تعارف والد صاحب کے ایک عزیز کی حیثیت سے ہوا۔ دراصل ہمارا وطن بھی اعظم گڑھ ہی ہے۔ لہذا ہم وطن ہونے کی وجہ سے میرے والد رضوان اللہ فاروقی اور استاد مرحوم کے تعلقات شروع سے ہی تھے یہ تقریباً ۱۹۸۰ء کی بات ہے جب وہ بطلہ ہاؤس میں مقیم تھے اور ہم لوگ نزدیک ہی ڈاکٹر میں۔ اعظمی صاحب کی بیٹیاں و بھانجیاں میری بڑی بہنوں کی ہمسکاس تھیں لہذا دو ہر ارشتہ قائم تھا اور وقتاً فوقتاً گھر یلو ملاقاتیں ہو جایا کرتی تھیں۔ ایک دفعہ تو مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ سفر میں بھی ہم لوگوں کا ساتھ ہو گیا۔ دراصل ہم لوگ گرمیوں کی چھٹیاں منا کر اعظم گڑھ سے دہلی واپس آرہے تھے ٹرین میں سوار ہونے کے بعد معلوم ہوا کہ اگلے ہی کمپارٹمنٹ میں استاد بھی مع خانوادہ سفر کر رہے ہیں، جن میں آپ کی اہلیہ قریش بیگم، تین بیٹے احمد شاد، محمد سعد، محمد فیض شافع اور دو بیٹیاں جاویداں اور شادمان تھیں۔ اس وقت میں چھوٹی تھی اور اسکول کی کسی جماعت میں پڑھ رہی تھی۔

دوسرا اہم سبب فارسی زبان و ادب سے میرے تعلق کا یہ ہے کہ والد صاحب کو فارسی زبان و ادب سے شروع سے ہی خاص شغف رہا ہے جبکہ پیشہ سے وہ صحافی تھے۔ بی۔ اے میں ان کا ایک پسندیدہ مضمون فارسی تھا۔ مزید برآں کلکتہ میں قیام کے دوران ایران سوسائٹی میں جدید فارسی زبان کی کلاس بھی کچھ عرصہ تک اٹینڈ کی جسے بوجہ دیگر مصروفیات جاری نہ رکھ سکے۔

والد صاحب کی اس خواہش کی تکمیل کی خاطر میں نے گیارہویں جماعت سے ہی فارسی زبان کا انتخاب کیا۔ اس

وقت پیر جعفری صاحب جامعہ اسکول میں فارسی کے استاد تھے۔ اسکولی تعلیم مکمل ہونے کے بعد جب میں نے یونیورسٹی میں داخلہ لیا تو وہاں بھی فارسی زبان کو فوقیت دیتے ہوئے اسی زبان سے بی۔ اے، ایم۔ اے، بی۔ ایڈ، اور پی ایچ۔ ڈی کی تعلیم مکمل کی اور الحمد للہ آج اسی شعبہ میں تدریسی خدمات انجام دے رہی ہوں۔ اسی دوران مرحوم استاد سے براہ راست درس و تدریس کا موقع ملا۔

استاد مرحوم کی شخصیت نہایت مشفقانہ تھی، اور میرے ساتھ یوں بھی وہ ایک خصوصی تعلق کا اظہار فرماتے، اگرچہ مجھ پر ان کا رعب و دبدبہ اس قدر حاوی ہوتا کہ اکثر و بیشتر بہت سے سوالات ذہن میں گشت کرتے لیکن پوچھنے کی جسارت نہ ہوتی۔ جبکہ دوران تدریس ان کا انداز گفتگو بے حد بے تکلفانہ ہوتا۔ پی ایچ۔ ڈی میں داخلہ کے بعد میری سب سے بڑی خواہش یہی تھی کہ استاد شعیب اعظمی ہی میرے رہنما ہوں لیکن مجھے ایک دوسرے استاد مرحوم ڈاکٹر نور الاسلام صدیقی کے سپرد کیا گیا۔ میں نے بڑی ہمت کر کے استاد کے سامنے اپنی خواہش کا اظہار کیا، لیکن انہوں نے معذرت کی، وجہ یہ تھی کہ ان کے پاس پہلے سے ہی کئی اسکالرس موجود تھے اور مزید کی گنجائش نہیں تھی۔ پھر بھی انہوں نے مجھے یہ سمجھا کر مطمئن کیا کہ ”میں خود آپ کا سارا کام دیکھوں گا“ اور یقیناً انہوں نے جیسا کہا تھا وہ کیا بھی۔ یعنی مہینہ میں دو مرتبہ میں اور ڈاکٹر نور الاسلام صاحب استاد مرحوم کے ساتھ مل کر بیٹھتے، میں جو بھی کام اس دوران کر کے لاتی تھی وہ دونوں اساتذہ مل کر سنتے اور جانچتے تھے۔ ساتھ ہی اپنے خیالات اور آرا سے مطلع فرماتے۔

آپ نے فارسی شعبہ میں بہت سی نمایاں خدمات انجام دیں۔ مزید برآں تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی آپ کی تحقیقی و تنقیدی تحریریں، مضامین اور کتابیں موجود ہیں جو فارسی زبان و ادب کے سرمایہ میں بیش قیمت اضافہ ہیں۔ آپ کی تصنیفات کی فہرست حسب ذیل ہے:

۱۔ پروانہ چراغ مزار خودیم (۱۹۷۵ء) یہ اعظم گڑھ کے نامور علماء و فضلاء کا تذکرہ ہے۔ اس کتاب میں اعظمی صاحب نے بہت سی ایسی نامور شخصیات کا تذکرہ کیا ہے جو دوسری کتابوں میں نہیں ہیں۔

۲۔ گاہے گاہے باز خوان..... (۲۰۰۷ء) چند سیاسی و ادبی شخصیات کا تذکرہ ہے۔

۳۔ فارسی ادب بعہد سلاطین تغلق (۱۹۸۵ء) یہ استاد مرحوم کی پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ ہے، جسے انہوں نے شائع کیا یہ ایک ضخیم تذکرہ ہے پورے تغلق دور کے سلاطین کا جس میں شعراء، ادباء، کی سوانح عمریاں شامل ہیں نیز اس دور کی اہم کتابوں پر بائفصیل روشنی ڈالی گئی ہے۔ تاریخ سے دلچسپی رکھنے والوں کے لئے یہ کتاب اس دور کا ایک اہم مآخذ ہے۔

۴۔ صحبت یا آخر شد (۱۹۷۷ء) یہ کتاب ایک سفر نامہ کی حیثیت رکھتی ہے جس میں سفر ایران کے تمام مشاہدات و تجربات نیز تاثرات کی مکمل روداد بیان کی گئی ہے۔ کوئی شخص جب کہیں کا سفر کرتا ہے تو وہ ان تمام حالات سے دوچار ہوتا ہے لیکن بہت کم لوگ ایسے ہوتے ہیں جو ان تمام تجربات کو کتابی شکل عطا کر سکیں اور آپ بیتی میں جگ بیتی کا لطف پیدا کر سکیں۔ استاد کی تحریروں میں یہ فن بخوبی موجود ہے۔ جا بجا طنز و مزاح کے نشتر اور کہیں کہیں شوخی و ظرافت کا عنصر بھی شامل تحریر نظر آتا ہے۔ اپنے مشاہدات کے نتیجے میں آپ نے ایران کی تہذیب و تمدن کی اس کتاب میں بھرپور عکاسی کی ہے۔

۵۔ قصہ ہای رنگ رنگ (۱۹۸۵ء) یہ کتاب صد بہرگی کے قصوں کہانیوں کا آسان اردو زبان میں ترجمہ ہے۔ اس کتاب کا خاص وصف اس کی زبان ہے۔ اعظمی صاحب نے فارسی زبان سے بے حد سادہ و سلیس اردو میں ان کہانیوں کا ترجمہ پیش کیا ہے جو خاص ایرانی رنگ میں لکھی گئی ہیں۔ ایران کی تہذیب و ثقافت سے دلچسپی رکھنے والے طلبہ کے لیے یہ ایک

دلچسپ کتاب ہے۔

۶۔ کوراوغلو (ہمو) یہ کتاب بھی فارسی کہانیوں کا اردو ترجمہ ہے۔

۷۔ بطواف کعبہ رستم (۲۰۰۴ء) فریضہ حج کی ادائیگی کے دوران جو بھی آپ کے مشاہدات تھے انہیں آپ نے اس کتاب میں قلمبند کئے ہیں۔ ساتھ ہی وہاں کے اہم تاریخی مقامات کا بھی ذکر کیا ہے۔ اور وہ شعراء جنہوں نے اس ضمن میں اشعار کہے ہیں ان کے کلام کے نمونے بھی جا بجا شامل کیے ہیں۔

۸۔ اسفار خارج: اس میں آپ نے مقامات مقدسہ کا تذکرہ کیا ہے جیسے مشہد، شیراز، اصفہان، تہران، انقرہ اور قونیہ وغیرہ۔ ان کتابوں کے علاوہ ۲۰۰ کے قریب آپ کے مقالات ہیں جو ہندو بیرون ہند کے مختلف رسائل و جرائد میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان مقالات کے علاوہ قومی و بین الاقوامی سیمیناروں کا نفرنسوں کی بھی ایک طویل فہرست ہے۔ ریڈیو پر بھی اکثر آپ کی ٹاکس (گفتگو) فارسی زبان و ادب سے متعلق آیا کرتیں جو نہایت دلچسپ اور معلوماتی ہوتیں۔ آپ کی صحت و عمر کا تقاضا تو یہی تھا کہ آپ ایک جگہ رہ کر اپنی تدریسی خدمات انجام دیتے رہتے لیکن آپ کی علمی و ادبی سرگرمیوں کی راہ میں کبھی یہ عذر حایل نہ ہوئے۔ بچپن میں ایک حادثہ میں آپ کے ایک پاؤں میں چوٹ آ گئی تھی جس نے عمر بھر ایک لمحہ بھی اس طرف سے غافل نہ ہونے دیا لیکن آپ کے عزم و ہمت میں پاؤں کی یہ تکلیف کبھی رکاوٹ نہ بن سکی۔

جامعہ میں ریٹائرمنٹ کے بعد مزید دو سال کی آپ کو اور مہلت مل گئی اس توسیعی وقفہ میں بھی آپ نے اسی دلجمعی کے ساتھ تدریسی مشاغل کا سلسلہ جاری رکھا۔ اس کے بعد جب یہاں کی تدریسی خدمات سے سبکدوش ہوئے تو خانہ فرہنگ ایران، نورمانیکرو فلم سنٹر دہلی نے آپ سے رابطہ کر کے اپنے یہاں تحقیقی امور سے متعلق ذمہ داریاں سونپ دیں اس وقت اس ادارے کے کارگزار مہدی خواجہ پیری صاحب نے آپ کو یہ اعزاز بخشا کہ آپ ہندوستان بھر کے فارسی کے نادر نسخوں کی فہرست سازی میں معاونت فرمائیں۔ اتفاقاً ان دنوں میں بھی مہدی خواجہ پیری کے اس ادارے میں فہرست سازی کے عہدے پر مامور تھی۔ چنانچہ ان دنوں استاد مرحوم کے ساتھ اکثر اوقات بیٹھنے اور گفت و شنید کے مواقع ملتے اتنا ہی نہیں ہم لوگ دو پہر کا کھانا بھی ساتھ ہی ایک دسترخوان پر کھاتے، ادارے کے دوسرے لوگ بھی شریک ہوتے۔ ساتھ ہی بعض اوقات علمی و ادبی موضوعات پر بحث مباحثے بھی ہوتے جو میری علمی استعداد میں قابل قدر اضافہ کا باعث ہوتے۔ واپسی میں بھی اکثر بس میں آپ کے ساتھ ہی آنا ہوتا تھا۔ ایسے میں استاد اپنی مشفقانہ تنبیہ کے ساتھ مجھے کبھی ٹکٹ خریدنے نہ دیتے۔ اور میرے ٹکٹ کے پیسہ بھی خود ہی ادا کرتے۔

آخر عمر میں آپ کی صحت گرنے لگی، شوگر اور عارضہ قلب نے آپ کو گھر میں گوشہ نشین ہونے پر مجبور کر دیا۔ اس طرح آپ کی علمی و ادبی سرگرمیاں گھر تک محدود ہو کر رہ گئیں۔ اس دوران آپ اپنی بیٹی اور دوسرے بیٹوں کی شادیاں وغیرہ کرا کے ان ذمہ داریوں سے بھی بخوبی سبکدوش ہو گئے جو زندگی کے فریضے تھے۔ بالآخر مرض تو ایک بہانہ تھا ایک روز آخر کار اس جہان فانی کو الوداع کہتے ہوئے آخر اکتوبر ۲۰۱۳ء کو داعی اجل کو لبیک کہا۔

علامت کے دوران ایک دو بار میں آپ کے گھر بھی گئی، نا ساری طبیعت کے باوجود آپ نے بڑی خوش اخلاقی سے میری احوال پرسی کی، کوئی بھی خوشی کا موقع ہوتا میں اپنے استاد کو نہ بھولتی چاہے وہ میرا صدارتی ایوارڈ کا ملنا ہو یا میری پہلی تصنیف کا منظر عام پر آنا۔ میں ان کے گھر جا کر انہیں اپنی خوشی میں شریک کرنا نہ بھولتی۔ بہر حال ان کے جانے کے بعد میری زندگی میں ایک خلا سا پیدا ہو گیا حالانکہ ان کے علاوہ اور بھی کئی استاد تھے جن سے مجھے تعلیم حاصل کرنے کا شرف حاصل ہوا۔

لیکن ان کی جگہ کوئی نہ لے سکا۔

عظیم شاعر و ادیب احمد علی برقی اعظمی نے جوانی کے ہم وطن تھے مرحوم استاد کی یاد میں چند اشعار لکھے تھے، ملاحظہ

ہوں:

شعیب اعظمی دنیا سے ہو گئے رخصت  
غم حیات سے آج ان کو مل گئی راحت  
تھے جامعہ میں وہ استاد فارسی برسوں  
تھی ان کی جاری و ساری ہر ایک سے شفقت  
تھی ان کی ذات گرامی وقار اعظم گڑھ  
مسلم ان کی تھی دنیائے علم میں عظمت  
تھے ہم محلہ و ہم شہر و ہم وطن میرے  
عطا کرے انہیں خلاق دو جہاں جنت  
عنایتوں سے تھا میں بہرہ ور سدا ان کی  
مشن تھا ان کا زبان و ادب کی بس خدمت  
وہ نشر کرتے تھے تقریر ریڈیو پر بھی  
جہاں وہ اس کے ذخیرے کی اب بھی ہیں زینت  
ہے ان کے ادبی محاسن کا قدرداں برقی  
تھے با وقار وہ جس سے تھی علم کی دولت

☆☆☆



## ڈاکٹر محمد قمر عالم

اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

## چمنستان خیال: ایک تعارف

دکن میں عہد آصف جاہی کے ذی علم امراء و وزراء میں شامل راجہ گووند بخش ضیائی ایک صاحب علم، ہمہ گیر شخصیت کے حامل، جودت طبع، قادر الکلامی، علم دوستی، ادب نوازی، داد و دہش، سخاوت، سخن فہمی و سخن سنجی، سیاسی و انتظامی بصیرت، خاندانی شرافت و نجابت کی بدولت خاص و عام میں بیحد مقبول رہے ہیں۔ ہر صاحب فکر و فن آپ سے بہرہ مند ہوتا تھا۔ سکندر جاہ کے عہد میں ضیائی ریاست کے سربراہ و رہنما بن گئے تھے اور ریاست کے باہر بھی انکا احترام کیا جاتا تھا۔ کرناٹک کے والا جاہی حکمرانوں سے گووند بخش کی مراسلت رہا کرتی تھی اور والا جاہی دربار سے انکے لئے القاب مقرر تھے۔ ضیائی کو علم دوستی ورثہ میں ملی تھی۔ ارباب کمال کی بڑی جماعت، علماء، فضلاء، حکماء، فقراء کی بڑی تعداد ان کے دامن دولت سے وابستہ تھی۔ بچوں کو تعلیم اور غلام حسین ہمدانی ان کے متصل شعراء میں کافی اہمیت کے حامل ہیں۔

گووند بخش اپنا تخلص ضیائی کرتے تھے انہوں نے فارسی میں تقریباً ساڑھے پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ایک ضخیم دیوان اپنی یادگار چھوڑا ہے جو کہ دیوان ضیائی کے نام سے موسوم ہے۔ دیوان ضیائی، فارسی شاعری کے بہترین نمونوں میں شامل ہے۔ راجہ گووند بخش ضیائی کا یہ فارسی دیوان تقریباً دو سو سال تک مخطوطہ کی شکل میں اہل علم و ارباب ذوق کی دسترس سے دور تھا، مگر خدا کے شکر و احسان سے دیوان گووند بخش ضیائی بعنوان چمنستان خیال دیوان فارسی گووند بخش ضیائی: (ترتیب و تدوین مع مقدمہ) زیور طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آچکا ہے۔ جس کے مرتبین پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی و ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں، شعبہ فارسی، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد، ہیں۔ سال اشاعت ۲۰۲۲ مطبع تنویر پبلشرز، حیدرآباد، انتساب بنام پروفیسر شیخ عقیل احمد، ڈائریکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی۔ زیر سرپرستی محترمہ راجکمار اندرا دیوی دھن راج گیر صاحبہ دختر آنجنابی راجہ دھن راج گیر صاحب گیان باغ، حیدرآباد۔

چمنستان خیال دیوان فارسی گووند بخش ضیائی کو مرتبین نے مختلف ابواب میں تقسیم کیا ہے: (۱) پیش گفتار، (۲) مقدمہ دیوان ضیائی، (۳) قصائد، (۴) ترجیع بند، (۵) مخمسات، (۶) غزلیات، (۷) متفرقات، (۸) رباعیات، (۹) مستزاد، (۱۰) مثنویات، (۱۱) عکس مخطوطہ،

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی نے بڑی حسن و خوبی اور عالمانہ صلاحیتوں کے ساتھ اس دیوان کا مقدمہ لکھا ہے جس میں گووند بخش ضیائی کے حالات زندگی اور ان کی حاکمانہ صلاحیتوں کو شامل کیا گیا ہے، شاعر کے آباؤ اجداد، نام و نسب، تعلیم و تربیت، ملازمت، مختلف درباروں اور حکمرانوں سے وابستگی کے ساتھ مکمل احوال زندگی کو پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد ان کا

ذوق شاعری، فارسی زبان و ادب میں ان کا مقام و مرتبہ، شاعرانہ صلاحیت کے ساتھ ساتھ ان کی شاعری کی خصوصیات اور شعری محاسن کو بیان کیا ہے۔

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی کے مطابق ان کے فارسی دیوان کے تین قلمی نسخے دکن کے مختلف کتب خانوں میں دستیاب ہیں، ایک نسخہ کتب خانہ آصفیہ میں، ایک مخطوطہ کتب خانہ ملکی و مال ریکارڈ آفس حیدرآباد میں اور ایک نسخہ کتب خانہ جامعہ عثمانیہ میں موجود ہے۔ ضیائی کے دیوان فارسی کے دستیاب ان تینوں نسخوں کی مدد سے ہی پیش نظر دیوان بعنوان ”چمنستان خیال دیوان فارسی فارسی راجہ گووند بخش ضیائی“ زبور طبع سے آراستہ ہو کر قارئین کی خدمت میں پیش کیا گیا ہے۔ دیوان کے مقدمہ میں پیش کی گئیں اطلاعات کے مطابق جناب غلام حسین خاں ہمدانی جو ضیائی کے متوسل شعراء میں خاصہ اہمیت رکھتے تھے۔ انہوں نے ضیائی کے تمام پراگندہ و منشر کلام کو یکجا کیا اور ایک نہایت ضخیم اور پراز معلومات مقدمہ بزبان فارسی لکھ کر اس میں شامل کیا۔ ہمدانی نے اپنے مقدمے کے آخر میں اس دیوان کی تاریخ ترتیب سے متعلق تین تاریخیں بھی شامل کی ہیں، گووند بخش ضیائی کے شاگرد خاص پچوعل تمکین کی نظم کردہ تاریخ بھی اس مقدمہ میں شامل ہے جس کے مطابق دیوان کی تاریخ ترتیب ۱۲۴۵ھ تک ہے۔ یہ مقدمہ بعد کے مورخوں اور تذکرہ نویسوں کیلئے مورد استفادہ رہا ہے۔ دیوان میں شامل یہ مقدمہ گووند بخش ضیائی کی حیات اور ان کے کلام پر بے حد اہم دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ مرتبین دیوان فارسی نے بھی ہمدانی کے اس پرمغز فارسی مقدمہ کو مطبوعہ دیوان فارسی میں ہو بہو شامل کیا ہے۔

راجہ گووند بخش ضیائی کے اس فارسی دیوان میں کل ۱۱ قصائد شامل ہیں۔ دو قصیدے حمدیہ ہیں، اس کے بعد نعت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تین قصیدے شامل ہیں۔ نعت نبوی کے بعد مولانا علی کرم اللہ وجہہ کی شان مبارک میں دو قصیدہ منقبت، ایک قصیدہ درمرثیہ حضرت سید الشہد امام حسین علیہ السلام، ایک قصیدہ درمدح غوث الاعظم دستگیر، دو قصیدے درمدح ناصر الدولہ آصف جاہ۔ ان کے علاوہ ایک ترجیع بند درمدح پنجتن پاک علیہم السلام، دو مخمس، بتیس (۳۲) رباعیات، ۱۴۰ مستزاد، ۳۲۶ غزلیں، رباعیات، آخر میں دو مختصر مثنویاں بھی اس دیوان میں شامل ہیں۔

دیوان فارسی گووند بخش ضیائی کا آغاز ”قصیدہ در حمد جناب باری تعالیٰ عز اسمہ“ سے ہوتا ہے۔ اس قصیدہ میں گووند بخش ضیائی نے خداوند تعالیٰ کی حمد و ثناء میں عقیدت سے لبریز عمدہ اشعار نظم کئے ہیں، قصیدہ کے چند اشعار بطور نمونہ ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں:

|                                  |                                              |
|----------------------------------|----------------------------------------------|
| انور ز خیال تو بود دیدہ بینا     | از روشنی یاد تو روشن دل دانا                 |
| یک ذرہ ز ذرات جلال تو بود مہر    | یک قطرہ بود از یم احسان تو دریا              |
| پروردہ کنی در صدف سینہ انسان     | از قدرت خود گوهر یکتای سخن را                |
| جن و ملک و ارض و سما ثابت و سیار | ہستند ہمہ مقتبس از پرتو اسما                 |
| یک عمر کسی گر بکند صرف عبادت     | جز فضل تو سودی ندهد طاقت و تقوا <sup>۱</sup> |

مقطع:

مشہور شدم از کرم تو به ضیائی از معرفت خویش ضیا بخش دلم را<sup>۲</sup>

دوسرا قصیدہ بعنوان ”قصیدہ در حمد جناب باری تعالیٰ شانہ در بحر رمل مثنیٰ مقصور محذوف  
ہذا تقطیع فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن“ شامل ہے، اس حمدیہ قصیدہ کا آغاز مندرجہ ذیل اشعار سے ہوتا ہے:

ای ز عشق خویش شوری در جهان انداختہ بادہ درد و بلا در جام جان انداختہ  
رونق بازار سمع خلق گشتہ در جهان گوہر نطقی کہ در درج دہان انداختہ  
ز ورق انجم بہ دریای تحیر جاودان گوہر ذات تو جوید آسمان انداختہ  
نہ فلک رقصد حباب آسا بہ جبر قدرتش نغمہ تا در تار موج کھکشان انداختہ<sup>۳</sup>

دو قصیدہ در حمد باری تعالیٰ کے بعد تین نعتیہ قصیدے اس دیوان فارسی کی زینت ہیں۔ گووند بخش ضیائی نے بڑی  
عقیدت و محبت کے ساتھ آقای نامدار محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں نظرائہ عقیدت پیش کیا ہے، پہلا نعتیہ قصیدہ  
ب عنوان ”قصیدہ در نعت شمس سپہر نبوت ختم الانبیا محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم و منقبت  
قمر برج امامت علی ابن ابی طالب علیہ السلام در بحر رمل مذکور مقصور“ شامل ہے۔ اس نعتیہ قصیدہ سے  
چند اشعار بطور نمونہ پیش کئے جا رہے ہیں:

می وزد از بس کہ در عالم نسیم نو بہار  
موج زن بحر طراوت گشت از گل ہا بخار  
گل منور کرد بہر رونق بزم بہار  
مشعل شاخ و چراغ برگہا و شمع خار  
مطلعی بر خوان بہ وصف آن دو سلطان زمن  
آنچہ می داری گہر یا لعل پیکانی بیار  
آن شہ صدر رسالت مقبل پروردگار  
وان مہ برج امامت سرور عالی تبار  
کعبہ ارباب ایمان قبلہ اہل یقین  
ساقی تسنیم و کوثر قاسم فردوس و نار  
این قصیدہ تا کہ دارد معدن اسرار نام  
از من عاصی بود در دوستان یادگار<sup>۴</sup>

قصیدہ دوم بعنوان ”در نعت جناب ممدوح اللہ علیہ وسلم در بحر مسدس اہرب مکفوف  
محذوف مفعول مفاعیلن فاعولن“ اس قصیدہ کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

ای جسم تو جان آفرینش نام تو نشان آفرینش

|                        |                                   |
|------------------------|-----------------------------------|
| حقا کہ چو تو برون نیاد | یک لعل ز کان آفرینش               |
| در کنہ صفات تو ہمیشہ   | نادان ہمہ دان آفرینش              |
| از صورت ذات تست ظاہر   | معنی نہان آفرینش                  |
| حق گرد ترا قسیم ارزاق  | گسترد چو خوان آفرینش <sup>۵</sup> |

تیسرا نعتیہ قصیدہ بعنوان ”قصیدہ در نعت جناب و مدوح صلی اللہ علیہ وسلم در بحر رمل مثنیٰ مقصور فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن“ شامل کتاب ہے، اس قصیدہ میں بھی جناب گووند بخش ضیائی میں رسول اکرم محمد مصطفیٰ ﷺ کی شان اقدس میں عقیدت سے لبریز عمدہ اشعار نظم کئے ہیں، اس نعتیہ قصیدے کے چند اشعار بطور نمونہ ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں جن کی بدولت آقای نامدار محمد مصطفیٰ ﷺ سے ضیائی کی عقیدت و محبت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے:

|                                        |                                                  |
|----------------------------------------|--------------------------------------------------|
| دوش چون سلطان انجم لشکر گردون مقام     | رفت سوی خلوت مغرب ازین نیلی خیام                 |
| خلعت عباسیان شب بر تن خود راست کرد     | بر سریر لاجوردی تکیہ زد ماہ تمام                 |
| عاشق ذات خدا محبوب رب العالمین         | پادشاہ انبیا سلطان گردون احتشام                  |
| پیشوای مومن و مسلم شفیع جزو کل         | ہادی راہ ہدایت مقتدای خاص و عام                  |
| تا بشیر و ہم نذیر از حق خطاب آمد تو را | یافتہ امید و ہم از ذات پاک تو نظام               |
| چون شفاعت هست بر ذات تو عاشق روز حشر   | از غم عصیان نجاتی بخش ما را والسلام <sup>۶</sup> |

حمد خدا اور نعت نبوی کے بعد دیوان فارسی ضیائی میں دو قصیدہ حضرت مولانا علی کرم اللہ وجہ کی شان میں موجود ہیں۔ پہلا قصیدہ بعنوان ”قصیدہ در منقبت جناب اقدس امیر المومنین حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام در بحر مضارع مثنیٰ مقصور ہذا تقطیع مفعول فاعلاتن مفاعیلن فاعلاتن“ اس مطبوعہ دیوان میں شامل ہے جس کے چند اشعار ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں:

|                                   |                                             |
|-----------------------------------|---------------------------------------------|
| چون صبح سر گشتہ ز سوی خاور آفتاب  | ارض و سما ز نور کند انوار آفتاب             |
| شیر خدا وصی نبی شوہر بتول         | بی حکم او گھبی بہ بر ارد سر آفتاب           |
| شاہا تو آن شہی کہ ثنایت نوشتہ است | بر صفحہ سپہر بہ آب زر آفتاب                 |
| از روی قہر و فرط غضب تا قیام حشر  | پاشد بہ فرق دشمن تو اخگر آفتاب <sup>۷</sup> |

حضرت علی علیہ السلام کی شان میں پیش کیا گیا دوسرا قصیدہ بعنوان ”قصیدہ در منقبت جناب ممدوح علیہ السلام در بحر رمل مثنیٰ محذوف فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن“ اس دیوان میں شامل ہے، جس کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

|                                      |                                 |
|--------------------------------------|---------------------------------|
| گر نہ بود مہ قبا چاک بہ گاہی بوالحسن | پر نکردی پرچم نور از حضیض کاستن |
|--------------------------------------|---------------------------------|

آن شهنشاهی کہ در شان اش نزول اہل ماست      فاتح بدر و حنین و سرور خیر شکن  
مرحبا جانی کہ دارد در غم او زندگی      درد او جان و دل عشاق را باشد وطن<sup>۸</sup>

حمد خدا، نعت نبوی اور منقبت مولا علی کے بعد ایک قصیدہ در مرثیہ حضرت امام حسین علیہ السلام بھی اس دیوان فارسی میں بعنوان ”قصیدہ در مرثیہ جناب سید الشہدا امام حسین علیہ السلام در بحر رمل مسدس محذوف فاعلاتن فاعلاتن فاعلات“ موجود ہے، اس میں سے چند اشعار بطور نمونہ ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں:

گشت از لطف نمایان حسین      طوطی کلکم ثنا خوان حسین  
فقر فخری سروستان حسین      لی مع اللہ گوہر کان حسین  
وارث ورث نبی و مرتضیٰ      آیہ تطہیر در شان حسین  
ہر دو عالم زیر فرمان حسین      مہر و مہ نعلین گردان حسین  
جای نعلین شہیدان روز حشر      شو ضیای زیر ایوان حسین<sup>۹</sup>

دیوان فارسی گووند بخش ضیائی میں عقیدت سے لبریز ایک قصیدہ پیران پیر حضرت غوث الاعظم دستگیر کی شان میں بعنوان ”قصیدہ در مدح جناب غوث الاعظم دستگیر قدس سرہ در بحر مضارع مثنیٰ مخرب مکفوف ہذا تقطیع مفعول فاعلات مفاعیل فاعلات“ بھی شامل ہے۔ قصیدہ کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

مہر و مہ از جلال و جمال تو مستنیر      دارد تموچی بہ لب بحر و شہد و شیر  
ہستی پناہ قطبت و فخر اولیا      باشد در رباط تو نہ چرخ را مسیر  
پای مبارکت بہ سر اولیا عصر      دارد قیام از تو بہ عالم جوان و پیر  
از صدق دل کسی کہ بود معتقد بہ تو      در چشم اوست دولت دنیا ہمہ حقیر<sup>۱۰</sup>

دو اور مدحیہ قصیدے گووند بخش ضیائی کے ممدوح و مربی آصف جاہ کی شان میں اس دیوان کی زینت بنے ہوئے ہیں۔ پہلا قصیدہ بعنوان ”قصیدہ در مدح و ثناء دارای دارا سپاہ خسرو و کیخسرو پناہ سلیمان مکان ملک اشباہ ناصر الدولہ آصف جاہ دام اللہ اقبالہ و سلطانہ در بحر مثنیٰ محذوف ہذا تقطیع مفاعیل فاعلاتن مفاعیل فاعلات“ ہے، جس میں ضیائی نے اپنی تمام تر شاعرانہ صلاحیتوں کے ساتھ اپنے ممدوح کی تعریف و توصیف بیان کی ہے، ذیل میں اس قصیدے کے چند اشعار بطور نمونہ پیش کئے جا رہے ہیں:

دل از خیال رخت ہست بوستان دگر      زیاد زلف دماغ است طبلہ عنبر  
تبسم تو کند غنچہ را سراپا چون      ز قامت تو نگون سرو بوستان سر  
نصیر و دولت و اقبال ناصر الدولہ      کمینہ بندہ در گاہ او بود قیصر  
زہی خدیو فلک شان کہ دست ہمت او      بہ رنگ پنچہ خور ہر سحر فشاند زر  
ہزار شکر کہ اقبال رہمونی کرد      مرا بہ مدح تو ای سرور سخن پرور

کہ چند شعر بہ وصف تو سر زد از طبعم و گر نہ مدح تو بیرون بود ز حد بشر  
 قدم شمرده ضیای بنہ بہ راہ ادب کہ اختصار ز طول سخن بود خوشتر ۱۱  
 ناصرالدولہ آصف جاہ کی شان میں دوسرا قصیدہ بعنوان ”قصیدہ در مدح ممدوح ادام اللہ سلطانہ در بحر  
 خفیف مجنون مقطوع ہذا تقطیع مفاعیلن فاعلاتن فعلات“ اس دیوان فارسی کا آخری قصیدہ ہے جسکے چند  
 اشعار ذیل میں پیش کئے جا رہے ہیں:

|                          |                            |
|--------------------------|----------------------------|
| عشق چون شور در سر اندازد | عقل از فرق افسر اندازد     |
| منم آن مبتلای عشق کہ قیس | پیش من بر زمین سر اندازد   |
| چشم اختر شمار من شب ہجر  | تادم صبح اختر اندازد       |
| ای ضیای بر آردست دعا     | تا اجابت نظر در اندازد     |
| حکم والای تو بہ فضل خدا  | سایہ بر ہفت کشور اندازد ۱۲ |

دیوان فارسی گویند بخش ضیائی میں شامل ان تمام قصاید کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ راجہ گویند بخش صاحب  
 مذہب اسلام بالخصوص پیغمبر اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم، مولای کائنات حضرت علی علیہ السلام، نواسہ رسول امام حسین علیہ السلام،  
 پنج تن پاک، پیران پیر غوث الاعظم دکنگیر وغیرہ سے بے پناہ محبت و عقیدت رکھتے تھے جس کا مظاہرہ انہوں نے اپنے کلام کے  
 ذریعہ پیش کیا ہے، اس دیوان فارسی میں شامل ترجیع بند و رنعت و منقبت و مدح پنجتن علیہ السلام کے چند اشعار ذیل میں بطور  
 نمونہ پیش کئے جا رہے ہیں جن سے گویند بخش ضیائی کی پنج تن پاک سے عقیدت و محبت کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے:

|                            |                                  |
|----------------------------|----------------------------------|
| ولای پنج تن بی شک بہ یک دم | کند زایل ز دل درد دو عالم        |
| بہ قرب حق بود ممتاز ہر یک  | خصوصاً آن شہنشاہ معظم            |
| بہ ظاہر خاتم پیغمبران است  | بہ باطن ہست بر جملہ مقدم         |
| محب پنج تن باشد بہشتی      | بود جای عدوی شان جہنم            |
| نبی و مرتضیٰ زہرا و سبطین  | بوند از نور حق این پنج تن عین ۱۳ |

قصاید اور ترجیع بند کے بعد اس دیوان فارسی میں خمس شامل ہیں۔ اس کے بعد الفبا کی ترتیب میں غزلیات کو پیش  
 کیا گیا ہے جن کی تعداد تقریباً ۳۲۶ ہے۔ گویند بخش کی غزلوں میں اساتذہ کے رنگ کی بھرپور جھلک نظر آتی ہے۔ دیوان  
 فارسی ضیائی کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ گویند بخش ضیائی نے فارسی کے استاد شاعروں کی خوب پیروی کی ہے بالخصوص  
 حافظ شیرازی، بیدل دہلوی، عبدالرحمن جامی، امیر خسرو اور عرفی شیرازی کی زمین میں غزلیں کہی ہیں۔ ان کی غزلیں گہرے  
 اور شدید احساس کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے۔ ضیائی کا کلام تصنع و تکلفات سے مبرا ہے۔ تخیل کی بلند پروازی، الفاظ کی بندش، طرز  
 ادا، معنی آفرینی، خوش بیانی ان کا کلام کا خاصہ ہے۔ دیوان فارسی گویند بخش ضیائی میں غزلیات کا آغاز حافظ شیرازی کی زمین  
 میں کہی گئی مشہور زمانہ غزل سے ہی ہوتا ہے، ملاحظہ فرمائیں:

ز تیغ مد بسم اللہ باشد قطع حاملها  
 بود ابرو بہ روی مفتوح ام الكتاب ارنس  
 چراغ دیر و شمع کعبہ روشن گردد از نورش  
 بود از رحمتش دامن دریا پر ز در خواہان  
 ز کویہ لا مکان آیا صدای جان فرا باشد  
 کہ آید ساز بی رنگی بجوش از پردہ دلہا<sup>۱۴</sup>

دیوان فارسی گویند بخش ضیائی میں شامل ۳۲۶ غزلوں کا خاتمہ اس غزل پر ہوتا ہے:

بتی دارد نہ مثل تو جمالی  
 رخ تو آفتاب بی زوالی  
 دو زلفت از دو سو بر مصحف رو  
 بود بسم اللہ فرخندہ فالی  
 گل روی تو رشک گلشن خلد  
 بہ باغ حسن قددت نو نہالی  
 کجا ماہ و کجا روی پری رو  
 ز گوہر کی شود ہمسر سفالی  
 بہ دلجوی او چندان کہ نالم  
 ضیای آن قدر گیرد ملالی<sup>۱۵</sup>

غزلیات کے بعد متفرقات بعنوان ”آغاز متفرقات ضیای مد ظلہ العالی در بحور مثنوہ بہ ترکیب ردیف ابیات اول در حمد جناب باری عزسمہ“ اس دیوان فارسی میں شامل ہیں، جنکا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

باشد ز نقد یاد تو در دل دینہ ہا  
 آیینہ از صفای خیال تو سینہ ہا  
 خندان ز فیض تو یاد تو گلزار سینہ ہا  
 ذکرت بود بہار ریاض سفینہ ہا  
 بام دماغ مسکن سودای تو بود  
 زخم دل فکار ز شوق تو رینہ ہا  
 باشد ہمیشہ در وصف نعلین امل قرب  
 جای کہ با خیال تو دارد قرینہ ہا  
 از بس کہ جہہ سیاست بہ در گاہ تو فلك  
 از مہر و مہ عیان بہ جبین است پنبہ ہا<sup>۱۶</sup>

متفرقات کے بعد اس دیوان فارسی میں رباعیات بعنوان ”آغاز رباعیات بر برکات ضیای مدظلہ العالی“ شامل ہیں۔ ذیل میں ان رباعیات میں سے چند نمونہ پیش کئے جا رہے ہیں:

اسم اعظم کہ جامع اسماست  
 حرفش بہ شمار نوزدہ پیدااست  
 زان ہجدہ قیام عالم ہجدہ ہزار  
 آن يك برہان وحدت يكتاست<sup>۱۷</sup>

رباعی دیگر:

در وصف نبی عقل جهان حیران است  
قرآن به رسالتش ز حق برهان است  
از معنی لولاك یقینم گردید  
عالم همه جسم است و محمد جان است<sup>۱۸</sup>

رباعی دیگر:

ای بنت رسول عربی عرش مکان  
از توسل بلند نام عصمت به جهان  
ذات تو بود ظاہر و مخفی از چشم  
چون ذات خدا کہ ہم عیان است و نہان<sup>۱۹</sup>

رباعی دیگر:

صدیق بود محور رسول ثقلین  
فاروق بود ہمیشہ فارغ ارشین  
نور محض است گوہر ذوالنورین  
باحق علی ذات علی باشد عین<sup>۲۰</sup>

دیوان گووند بخش ضیائی میں شامل رباعیات کا اختتام اس رباعی پر ہوتا ہے:

تا چند ز من قصد رمیدن داری  
پیوستہ ز من فکر بریدن داری  
در جستن تو خراب عالم گشتم  
این طرفہ بہ دوشم آرمیدن داری<sup>۲۱</sup>

رباعیات کے بعد اس دیوان فارسی میں گووند بخش ضیائی کی دو مختصر مثنویاں بھی موجود ہیں، پہلی مثنوی کا آغاز ان

اشعار سے ہوتا ہے:

|                                   |                         |
|-----------------------------------|-------------------------|
| نور العین شہنشاہ دین              | اخبار چنین کنند تبیین   |
| مردی بہ جنب او دویدہ              | بنشستہ کنار رود دیدہ    |
| جوشیدہ درون چو بادہ ناب           | تفتیدہ جگر چو چوب بی آب |
| درد دل را طیب حاذق                | بر گفت کہ ای امام صادق  |
| کن رویت روی حق نصیم <sup>۲۲</sup> | دارم ز ترازو کہ این دم  |



دوسری مثنوی کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے:

|                          |                                      |
|--------------------------|--------------------------------------|
| چند صوفی نشستہ زیر درخت  | تن خود دادہ در ریاضت سخت             |
| بہ تجرد ز خلق گشتہ جدا   | در بیابان نشستہ رو بہ خدا            |
| سر ہمت بہ راہ حق سودہ    | از گزند انام آسودہ                   |
| آن درختی کہ زیر او بودند | بود پھناور و کلان و بلند             |
| زین سبب طوطیان و مرغ دگر | می نشستند اندر و خوشتر <sup>۲۳</sup> |

دیوان گووند بخش ضیائی کے مطالعہ اور مندرجہ بالا پیش کئے گئے نمونہ کلام سے اس اہم بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ان کو دیدانت و تصوف سے کافی لگاؤ تھا۔ ضیائی نے دو بے بھی لکھے تھے جس کا مجموعہ ”گووند بلاس“ کے نام سے موسوم تھا۔ گووند بلاس تصوف و معرفت کے خیالات پر مشتمل تھا لیکن اب یہ مجموعہ دستیاب نہیں ہے۔ تمام ہی اصناف شعری میں ضیائی نے طبع آزمائی کی ہے۔

آخر میں اس اہم فارسی مخطوطہ کی اشاعت کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے اس کے مرتبین یوں رقم طراز ہیں:

”امید ہے کہ راجہ گووند بخش ضیائی کا یہ دیوان فارسی قارئین اور اہل ذوق کے لئے مورد استفادہ اور ادبیات فارسی کے دامن میں ایک گرانقدر اہم ثابت ہوگا۔ اس مخطوطہ کی طباعت و اشاعت کیلئے محترمہ راجہ جگماری اندرادیوی دھن راجگیر صاحبہ کا تعاون حاصل رہا اور دیگر مخلصین کا جو اس کار علمی کی تکمیل میں شریک رہے ہیں ہم ان سب کے ممنون و مشکور ہیں:

طول عرض مدعا دور است از رسم ادب

بر دعا بہتر بود نظم سخن را اختتام“<sup>۲۴</sup>

مناظر و ماخذ:

- ۱۔ چنستان خیال دیوان فارسی گووند بخش ضیائی، ترتیب و تدوین مع مقدمہ، مرتبین پروفیسر شاد نو خیز اعظمی و ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں، شعبہ فارسی، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد، مطبع تنویر پبلشرس، حیدرآباد ۲۰۲۲ء، ص ۵۹
- ۲۔ ایضاً... ص ۶۱ ۳۔ ایضاً... ص ۶۱ ۴۔ ایضاً... ص ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵ ۵۔ ایضاً... ص ۶۸
- ۶۔ ایضاً... ص ۷۰، ۷۱، ۷۲ ۷۔ ایضاً... ص ۷۳، ۷۴ ۸۔ ایضاً... ص ۷۵
- ۹۔ ایضاً... ص ۷۶، ۷۷، ۷۸ ۱۰۔ ایضاً... ص ۷۸ ۱۱۔ ایضاً... ص ۷۹، ۸۰، ۸۱ ۱۲۔ ایضاً... ص ۸۲، ۸۳
- ۱۳۔ ایضاً... ص ۸۵ ۱۴۔ ایضاً... ص ۹۰ ۱۵۔ ایضاً... ص ۲۳۹ ۱۶۔ ایضاً... ص ۲۴۰
- ۱۷۔ ایضاً... ص ۲۶۹ ۱۸۔ ایضاً... ص ۲۶۹ ۱۹۔ ایضاً... ص ۲۷۰ ۲۰۔ ایضاً... ص ۲۷۱
- ۲۱۔ ایضاً... ص ۲۹۵ ۲۲۔ ایضاً... ص ۲۹۶ ۲۳۔ ایضاً... ص ۲۹۸ ۲۴۔ ایضاً... ص ۳۰۰

☆☆☆

ISSN: 2394-5567 (UGC Care Listed)

S. No. 25

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: X

ISSUE: III - IV

JULY – DECEMBER 2023

Editor

**Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder**

Address: Dabeer Hasan Memorial Library

12, Choudhri Mohalla, Kakori, Lucknow,

U.P.-226101 (INDIA)

Email: [dabeerpersian@rediffmail.com](mailto:dabeerpersian@rediffmail.com)

Mob. No. 09410478973

Website: [www.dabeerpersian.co.in](http://www.dabeerpersian.co.in)

**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**, Department of Persian, BHU, Varanasi

**Prof. S. M. Asad Ali Khurshid**, Department of Persian, AMU, Aligarh

**Prof. Aleem Ashraf Khan**, Department of Persian, DU, Delhi

**Prof. Syed Mohammad Asghar**, Deptt. Of Persian, AMU

**Pro. Shahid Naukhez Azmi**, Director CUCS, MANUU, Hyderabad

**Dr. Mohammad Aquil**, Department of Persian, BHU, Varanasi

**Dr. Md. Ehteshamuddin**, Institute of Persian Research, AMU, Aligarh

**Dr. Iftikhar Ahmad**, Department of Persian, MANUU, Hyderabad

**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

**Dr. Atifa Jamal**

Doctorate, Department of Persian, Lucknow University, Lucknow

### CONTENTS

| S.NO. | TITLE                                                                                                                             | AUTHOR                                      | PAGE NO. |
|-------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|----------|
| 1     | DARA SHIKOH, THE PREACHER OF INDO-IRANIAN PLURALISTIC CULTURE                                                                     | DR. IFTEKHAR AHMAD                          | 05       |
| 2     | HISTORICAL, POLITICAL AND CULTURE RELATIONS BETWEEN INDIA AND WEST ASIA: AN ANALYTICAL STUDY                                      | DR. JAHANGIR IQBAL / DR. BILAL AHMAD SHEIKH | 14       |
| 3     | VEDARANYAM VEDARANYESWARAR TEMPLE ART AND ARCHITECTURE – A STUDY                                                                  | N. MARISAMY / K. SATHEESH KUMAR             | 19       |
| 4     | REVIVING ALTERNATE KNOWLEDGES: PERSIAN ECHOES IN KHALED HOSSEINI'S THE KITE RUNNER AND THE MOUNTAINS ECHOED                       | DR. TESSY ANTHONY C. / SHEELU ALEX          | 27       |
| 5     | CONTRIBUTION OF CHISHTIYA ORDER TO THE PERSIAN LANGUAGE AND LITERATURE IN INDIAN SUB-CONTINENT                                    | DR. ATIQUR RAHMAN                           | 32       |
| 6     | SPIRITUAL TRANCE THROUGH SAMA: IN THE CONTEXT OF AWADH SUBA                                                                       | DR. DAUD IBRAHIM / DR. MOHAMMAD ANASH       | 42       |
| 7     | EXISTENTIAL PROBLEM AND SPIRITUAL QUEST: A PHILOSOPHICAL STUDY OF ARUN JOSHI'S THE FOREIGNER AND THE STRANGE CASE OF BILLY BISWAS | DR. FAIZAN AHMAD                            | 55       |
| 8     | ADMINISTRATION OF PORTS UNDER THE ZAMORINS OF CALICUT (14 <sup>TH</sup> – 16 <sup>TH</sup> CENTURIES CE)                          | DR. KHALID PONMULATHODI                     | 59       |
| 9     | AN IMAGE OF THE WEDDING CEREMONIES IN THE INDO-PERSIAN LITERATURE WITH SPECIAL REFERENCE TO MATHNAVI DER ARUSIY-E-FARROKH SIYAR   | DR. MOHAMMAD AMIR                           | 67       |
| 10    | DARA SHUKOH: COMPOSITE CULTURE AND INTERFAITH DIALOGUE                                                                            | DR. SHAHBAZ AMIL                            | 73       |
| 11    | COMMENTS ON SOCIAL MEDIA NEWS VIDEOS: AN ANALYTICAL STUDY                                                                         | IRAM HUSSAIN / HUMA PARVEEN                 | 80       |
| 12    | INTOXICANTS AND CULTURE: A STUDY OF 16 <sup>TH</sup> -17 <sup>TH</sup> CENTURY RAJASTHAN                                          | DR. MANJESH KUMAR                           | 91       |
| 13    | BRITISH COLONIAL INTERVENTION: TRADE PATTERN, SPATIALITY OF MARKETS, AND TRADING                                                  | DR. MASUMA FIRDAUSI / SUHAIL MOHAMMED       | 96       |

|    |                                                                                                                         |                                       |     |
|----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------|-----|
|    | NETWORKS IN THE GOALPARA REGION TILL 1826                                                                               |                                       |     |
| 14 | PHILOSOPHY THROUGH PERSIAN LANGUAGE: A NOTE ON SAIYID ALI HAMDANI'S PHILOSOPHIZATION                                    | DR. SHADAB ARSHAD / DR. NUSRAT RASHID | 104 |
| 15 | SPECULATING THE NOTHINGNESS: THE WAITING FOR GODOT OF THEN AND NOW                                                      | SHIBANUR RAHMAN                       | 108 |
| 16 | PROBLEMS OF SELF IN INDIAN PHILOSOPHY: A CRITICAL ANALYSIS                                                              | TAPAS ROY                             | 114 |
| 17 | "REIMAGINING ECOLOGICAL NARRATIVES: ARUNDHATI ROY'S <i>THE GOD OF SMALL THINGS</i> AS POSTCOLONIAL ECOFEMINIST FICTION" | MD EHTASHAMUL ISLAM KHAN              | 121 |
| 18 | CRITICAL THEORY OF HABERMAS: A CRITIQUE OF HORKHEIMER AND ADORNO                                                        | GOBIND BHATTACHARJEE                  | 130 |
| 19 | BRIEF OVERVIEW OF FOURTEEN MAJOR ROCK EDICTS OF KING ASHOKA                                                             | MAITREYA YESHWANT OVHAL               | 143 |
| 20 | NIETZSCHE'S CONCEPT OF WILL TO POWER: SOMETHING IN NOTHING                                                              | NABA PALLAB NEWAR                     | 151 |
| 21 | INTERNATIONAL ASSISTANCE AND MAKING OF HARYANA AGRICULTURE UNIVERSITY                                                   | RAJESH KUMARI                         | 158 |
| 22 | MARRIAGE CULTURE IN PAHARI COMMUNITY OF JAMMU AND KASHMIR                                                               | SALMA JAVID                           | 169 |
| 23 | NEOLITHIC SETTLEMENTS IN KASHMIR VALLEY: AN EXPLANATION ON GUFKRAL AND BURZOHOM                                         | SHOAIB MOHAMMAD                       | 176 |
| 24 | CONTRIBUTION OF PERSIAN POETRY IN BENGAL                                                                                | SK. KUTUBUDDIN                        | 180 |
| 25 | A BOARD REVIEW OF SCHOLARSHIP ON UNIVERSITY IN INDIA                                                                    | NAYANI SARMA                          | 186 |
| 26 | OPPRESSION, RESISTANCE AND LIBERATION: A FEMINIST STUDY OF JASMIN DARZNIK'S <i>SONG OF A CAPTIVE BIRD</i>               | MANJUL JAGOTRA                        | 195 |
| 27 | BELGAUM REGION UNDER KHUSRO AUQA TURK, MUHAMMAD ASAD KHAN LARI, A GOVERNOR OF BELAGAUM                                  | SADDAMHUSAIN MUJAWAR                  | 202 |

**DR. IFTEKHAR AHMAD****(1)**

Department of Persian and Central Asian Studies

School of Languages, Linguistic &amp; Indology

Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad

## DARA SHIKOH, THE PREACHER OF INDO-IRANIAN PLURALISTIC CULTURE

چنان با نیک و بد ((عرفی)) بسر کن کز پس مردن

مسلمانان به زمزم شوید و هند و بسوزاند

In the annals of learned Sufis, Saints and savants of the fifteen century, Prince Dara Shikoh is regarded as a symbol of Hindu-Muslim Unity. He possessed a unique and marvelous personality and was the champion of goodwill and humanity. He was born on the 20<sup>th</sup> March in the year 1615 A.D at Ajmer and was the son of Mumtaz Mahal, who will be remembered until doomsday due to the Tajmahal. Abu kalim of Hamadan, the poet Laureate of Shah Jahan's court, composed following verses on the birth of Dara Shikoh,

|                              |                              |
|------------------------------|------------------------------|
| یکی نیز از برج شاهی دمید     | که نورش گرفته زمه تا به ماهی |
| گرامی خلف این چنین باید الحق | ز صاحبقران خلافت پناهی       |
| به فرّ فریدو نیش هر که دیده  | به دارا شکوهیش داده گواهی    |
| به گوش دل از بهر تاریخ آمد   | گل او لیلین گلستان شاهی      |

Dara Shikoh obtained his early and higher education under the guidance of the royal teachers, who taught him the Holy Quran, Persian poetry and history. Mullah Abdul Latif Saharanpuri was one of them, but Dara did not mention his name in his writings. Rather he has mentioned the name of Mirak Sheikh as one of his teachers, spiritual guides and philosophers in his Sakinat-ul-Aulya as follows:

"حضرت اخوند میرک شیخ ، که استاد علم ظاہر من اند و عالم و  
فاضل ، در زبد و رع و حق گوئی ایشان را قدمی است نہایت استوار  
....."<sup>1</sup>

He has also mentioned the names of famous Sufis, Pundits and Yogis under whom he acquired the knowledge of Sufism, which highly influenced his life and achievements in a great way. Impact of contemporary Sufis, saints and yogis also played significant role to make him a Sufi. We find that a few contemporary Sufis had come under the influences of different religious theories especially Vedanta. As it is learnt, Indo-Islamic mystical thoughts, ideals and principles of Sufis, saints and savants that were the blessing in disguise for common masses of this land, made him the champion of common culture. The Inter religious views, developed after the arrival of Muslims created harmonious environment. Some Muslims inclined towards the path of Sufism by observing the practice

of Yogis and Saints. Thus, the Indo-Islamic mystical ideas took root in India, before and after the invasion of Mohammad bin Qasim.<sup>2</sup>

In India, Persian language and literature had played a significant role in bringing the various segments of the Indian society closer. Thus, it paved the way for a culture, which was emanated from the synthesis of Persian and Indian cultural streams. The same cultural synthesis resulted in the creation of a new culture, turned today as composite culture. It has also been named an Indo Persian culture. It is indeed a valued legacy of the medieval India.

Our composite culture is not the result of a very simple and short process. It is the result of the constant and conscious endeavors of the Indians of the medieval period.

As the great literature of the world, Persian literature is secular in its outlook. The great Persian poets of both in Iran and India have adorned their works with ideas and thoughts having universal appeal of Sheikh Sadi's declaration:

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| بنی آدم اعضای یکدیگرند    | که از آفرینش ز یک جوهرند  |
| چون عضوی بدرد آورد روزگار | دگر عضوها را نماند قرار   |
| تو کز محنت دیگران بی غمی  | نه شاید که نامت نهند آدمی |

(The sons of Adam are the limbs of each other, having being created of one essence. When the calamity of the time hurts one of these limbs, the other limbs cannot remain at rest, if you have no sympathy for the troubles of others, it may not be appropriate to call you a human being.)

Similarly the Muslim saints and the Sufis by their messages of love in Persian created a congenial atmosphere for getting together of the Indian people from all walks of life. It was only love for them, which was eternal.

A number of Sufis and Poets have created harmony and love through their works. The entire Mughal period is specially recognized for this but in this short paper, I have confined myself to the great son of Shahjahan, Dara Shikoh, who proved himself to be the precursor of Indo-Iranian pluralistic culture.

During the reign of Akbar, Din-e-Elahi, a mingling religion with composite faith was established. It had bad influence and affected adversely on the religious system of the then India. As a result, some Hindus and Muslims deviated from actual religious lives and a different cult came into being. As time rolled on, a lopsided religious faith was in vogue. During the period, Dara Shikoh appeared in the mystical field of India's horizon. He did tremendous work for social and religious unity. The Past legacy and tradition forced him to establish a composite theory which would be acceptable to all but he failed in his mission because his philosophy was totally against the verse of the holy Quran which runs as thus "لکم دینکم ولی دین" (to you be your way, and to me mine)<sup>10</sup>.

Dara's works does not indicate that he was an infidel. He presented himself as a Muslim in his writings, which show that he was a great sufi, philosopher, writer and poet. His monumental works "Majma-ul-Bahrain" is the research work based on the similarities of religious belief, between the Hindus and the Muslims. In which he never says that a Muslim should act as per his writings or a Hindu should adopt the Islam. It gives the vision to understand the comprehension of Hindu philosophy and Sufi teachings; just to suggest parallels between their doctrines. The work of Dara was not a new one, Al-Beruni had

translated the Sanskrit books Sankhya by Kapila and yoga Sutra by patanjali into Arabic language before him.<sup>11</sup> He made research on Hinduism, wrote a book, the Tahqeeq-ul-Hind and introduced Bhagavad-Gita among the Muslim scholars. Al-Muwaffiq was another writer who came in India in the eleventh century A.H. with a view to study the Hindu religion and culture. The great poet and a symbol of Ganga-Yamuni civilization, is none but Amir Khusraw, who pointed Monotheism in Hindus' books and compared it from different religious thoughts of monotheism in his poetical work Mathnavi "Nau Sephr", He explains:

|                                                                                                                                                                                                                                            |                                                                                                                                                                                                                                                |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>قدرت ایجاد همه بعد عدن<br/>عمر برد جان ده هر جانوری<br/>حکمت و حکمش ازلی و ابدی<br/>عالم هر کلی و جزوی ز ازل<br/>نی چو بی طائفه بر کذب مصر<br/>کش نه گمانیست بدادر نکو<br/>دیو یا صورت دیو است بلی<br/>طاعت او را نه بر یوند همه 12</p> | <p>بر همنی وحدت و هستی و قدم<br/>رازق هر پر هنر و بی هنری<br/>خالق افعال به نیکی و بدی<br/>فاعل مختار مجازی بعمل<br/>این همه را گشت بتحقیق مقرر<br/>هندو از آن طائفه بسیار نکو<br/>گفته که مخلوق خدا یست ولی<br/>شان چو پر ستند دیو ند همه</p> |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**Dara Shikoh**, a noble intellectual, Sufi and pious person, visited the holy shrine of Sheikh Mian Mir thrice with his father Emperor Shah Jahan, who had close relation with famous Quadri Sufi Mian Mir of Lahore, a great Sufi of his time. Shah Jahan requested him to settle at Agra but he refused<sup>13</sup>. In the year 1635 AD, Shah Jahan went to Lahore accompanying his son Dara Shikoh. During his stay at Lahore Dara met Mian Mir several times. The holy company of Mir brought drastic changes in the mind and soul of Dara Shikoh. He wanted to become the disciple of Mian Mir but destiny did not allow him to do so, and Sheikh Mir's soul departed to Heaven. Therefore, he set out in search of such a spiritual guide of Mian Mir's caliber, met several pious men and yogis to achieve his goal. In the meanwhile, he used to spend his major time in the royal Library in order to study mysticism, Vedanta, philosophy, religions, culture, faith, custom, language, literature, Islamic logic, Islamic philosophy and Sufism. He also consulted the writings of Islamic scholars and the principles of the Hazrat Mian Mir, who laid the foundation-stone of the Golden Temple of the Sikhs at Amritsar. He also studied different Sufi's orders. At last, he chose Mullah Badakhshani as his spiritual guide and expressed his allegiance with him in 1640 AD, in Kashmir. The said Mullah was the disciple of Mian Mir, a Sufi of Quadri order. Dara's close association with Mulla Badakhshani brought a great religious revolution in his life. However, he adopted the Quadria (قادریه) (doctrine, to which he described in his Risala-i-Haq Numa as 'the best path of reaching Divinity. He opines thus:

در شب جمعه هشتم، رجب المرجب 1055 هـ در سر او ندا در دادند که بهترین سلسله های اولیاء خدا، سلسله علیّه و طریقه سنیّه قادریه است. و در ن شب مامور نوشتن این رساله شده است و نام آن را با تفاؤل به قرآن مجید "حق نما" انتخاب کرده است.<sup>14</sup>

Further more in pursuance to acquire the knowledge of Hindu and Muslim religious philosophy, he came in contact with several accomplished mystics of his time, such as Shah Muhibullah, Shah Dilruba, Shah Muhammad Lisanullah Rostaki, Baba Lal Das Bairagi and Jagannath Mishra etc who led him to find out the common bridge between Sufism and Hindu mysticism. No doubt, Dara had sufficient knowledge of languages such as Arabic, Persian, Turkish, Pashto, and Hindavi and was accomplishing in Sanskrit too. He learnt more about the Hinduism from different sources and rendered the Sanskrit religious book "Upanishad" into Persian in the name of Sirr-e-Akbar (The great Secret). Of late, he made Persian translation of the holy Geeta and the Yoga Vasishta. The study



of the Hindu religious book and Vedanta's philosophy laid down deep impression on Dara Shikoh, as a result he intended toward Vedanta's monotheism. He had the opinion that pure soul enters in human body to accomplish natural efficiency and returns toward its real. He writes:

”سبب تنزل حقیقت انسانی درین هیكل جسمانی آنست که  
ودیعتهی که درین پنهانست ، بکمال رسیده ، باز واصل خویش  
پیوند“<sup>15</sup>

Dara was a great-learned personality of his age. He worked in different fields and on different topics. All his works are in the Persian language and can be classified into two categories. The first consists of books on Sufism such as the Safinat ul- Auliya, the Sakinat ul-Auliya, the Risala-i Haq Numa, the Tariqat ul-Haqiqat, the Hasanat ul-'Arifin and the Iksir-i 'Azam, and Mathnavi a poetic collection are most prominent, and indicates the Islamic Sufism. While the Majma-ul-Bahrain, the Mukalama-i Baba Lal Das wa Dara Shikoh, the Sirr-e- Akbar and his Persian translations of the Yoga Vashishta and the Gita represent the mixed theory of Sufism, Hinduism and Vedanta came in second category. His works such as Hikmat-e-Arastu, Dah Pand-e-Arastu and Dara's Muraqqas are very famous. His marvelous works are being discussed as under:

**Safinat-Ul-Auliya:** It was completed in the 27<sup>th</sup> of Ramadan in the year 1640 AD, when he attained 25 years. It is a biography of several famous Sufis in the line of Jami's famous book Nufhat-ul-Uns. The first edition of Safinat-ul-Auliya was published from Agra in 12 69 AH. After that, it was published several times from India and Iran. Dara highlighted the importance of Sufis in his book. He believes that without consulting and coming under guidance of a Master no one can acquire knowledge of mystical path. Only spiritual Master can assist and trace out the real path to those who seek mystics. Hafiz also propagated the same idea in his verse, which runs thus:

بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید      \*\*      که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزل ها

The book Safinat-ul-Auliya starts with the praise of Almighty Allah and Prophet Mohammad (peace be upon him), and then mentions the names of four Caliphs of Islam and other Pious Imams and golden Sayings of Islamic Sufis. As:

” الحمد لله رب العالمین و الصلوة و السلام علی محمد سید المرسلین و علی آلہ و  
اصحابہ      اجمعین“<sup>16</sup>

**Sakinat Ul-Auliya:** It is also a biography of various Sufi saints. When Dara wrote it in 1052 A.H., he was 28 years old. This book deals with Sufi orders particularly Quadri Sufis of India. He opines that it is Quadri order, by the help and guidance of which he attended mysticism. In his views, the Qadria's order is the best in all Sufi orders. This book was published in 1965 AD, with the great effort of Dr. Tara chand, former Ambassador of India in Iran. Its Urdu translation is also available. At the end of the book, Dara claimed that whatever he wrote in his book have with great authenticity and originality; he never furnished the sentences with unwanted idioms. As he points out:

”کتاب را با اهتمام و تحقیق تمام که اکثر اصحاب معرفت میانجو حاضر بودند، جمع ساخت و آنچه به فقیر رسید، در قید تحریر در آورده و مطلب، نه اظهار عبارت آری بود.“<sup>17</sup>

RESALA-E-HAQUE NUMA: (the Compass of Truth): It is the third work of Dara Shikoh and deals with the various stages of spiritual promotion and development. This treatise was written between 1645-1677, a compendium of four parts but in printed book there appears six chapters entitled Futuhat-e-Makkia, Fusus-ul-Hikam, Sawaneh-ul-Ushshaq, Lawayeh, Lamaat and Lawameh. It was described in the following Quatrain as thus:

|                                    |                                          |
|------------------------------------|------------------------------------------|
| تو باطن شرح گردانی بخصوص           | ور هم نکنی نظر تو بر نقد فصوص            |
| یک دان و مدان تو غیر او در دو جهان | این ست حقیقت فتوحات و فصوص <sup>18</sup> |

He wrote in his preface:

”درین وقت که ابواب توحید و عرفان را حق سبحانه تعالیٰ بر دل من گشاده و از فتوحات و فیوضات خود داده، آنچه در این رساله نگاشته می شود و در احاطه ضبط در می آید - ان فی ذالک رحمة و ذکرى لقوم یؤمنون“

Dara writes in the introduction “none should read this treatise unless he achieves the perfect divine knowledge. He also put his argument for choosing the name of this (resala) treatise as he says:

”در شب جمعه هشتم، رجب المرجب 1055 هـ در سر او ندا در دادند که بهترین سلسله های اولیاء خدا، سلسله علویه و طریقه سنییه قادریه است. و در آن شب مامور نوشتن این رساله شده است و نام آن را با تقاول به قرآن مجید“ حق نما “ انتخاب کرده است.“

Actually, this treatise was written for those who were new comers in field of Sufism. His way of writing proved him as spiritual master and teacher.

**HASANAT-UL-ARIFIN** (The Aphorisms of the Gnostics): This book belongs to Sufism and deals with the Sayings of Sufis, containing the ecstatic utterances of mystics. According to Dara Shikoh, he started writing this book in 1562 A.H, completed on Monday, in the 3<sup>rd</sup> Islamic month named Rabi-ul-Auwal, in 1564 A.H, and was published from Delhi in 1892 AD. This book was written in order to give answer to those Ulamas who criticized Dara Shikoh due to his several statements, appeared in his writings. Some Ulamas of that period were against his mixed Islamic Ideas. He says in his reply that Ulamas should have searched out the inner meanings of Reality and Truth, but they always have ignoring and escaping attitude from reality. He talked about misery and knowledge of divine, show him on the zenith of spiritual glory. His mystical statements and thoughts established him as a great spiritual towering personality among the realm of Sufism. It can be said that he had reached a very high stage of spiritual life. Dara writes in his preface of the book, which follows as:

”بخاطر این فقیر رسید که آنچه از کبرای موحدان و بزرگان عارفان که بهترین مخلوقات و راست بازان در معاملات اند، سخنان بلند که آن متشابهات و شطحیات نامند، صادر شده و در کتب و رسائل این قوم متفرق است، با آنچه از عارفان وقت خود شنیده، جمع نماید.“

**Majma-ul-Bahrain** (The mingling of two oceans): This book was written in 1065 A.H, when Dara was 42 years old. This book belongs to some comparative studies and has much importance for those who work in religious field, especially he pointed out the similarities in context the Hindu-Islamic faith. Dara discussed the similarities between

Hindu and Sufi concepts and teachings. He had vast knowledge in the field of comparative religions. Dara discusses with new vision in Majma-ul-Bahrain regarding Hindu religion, Vedanta's philosophy, their faith, and religious customs related to Sufism, Islamic philosophy, faith, etc, and cites examples from both sides. According to him Sufi concept of Salvation, denoting the annihilation to get love of the Almighty Allah, while the concept of Love is identical with the Maya of the Hindu concept of monotheism. He also presents his arguments, cites examples from Quran and Hadith and proves that Hindus are the believers of one God. This book begins with the praise of Almighty Allah, as he says, "His manifestation is Omni presence in everything which has been emanated from Him. He is the first and the last and except Him, nothing exists. Preface of this book runs as:

" حمد و فور یگانه ای را که در زلف کفر و اسلام که نقطه مقابل هم اند. بر  
چهره زیبائی بی مثل و بی نظیر خویش ظاهر گردانیده و هیچک از آنها را  
حجاب رخ نیکوئی خود ساخته

کفر و اسلام در رهش پویان ----- وحده لا شریک له گویان  
در همه اوست ظاهر، همه اوست جلوه گر، اول اوست، آخر اوست. و غیر او  
موجود نباشد" 19

He explains in his preface, "Knowledge is absolutely essential and useful for the seekers of Truth. "He further writes regarding this book that, " it is a collection of truth and wisdom of two truth-knowing groups". According to him, it is a research work, and has been compiled according to his intuition and test. At last, he prays and says thus "If I know an infidel immersed in sin by chanting the note of monotheism, I go to him, hear him and become grateful to him."

**Sirr-E-Akbar:** This is a translation of some fifty chapters of the Upanishad, which he collected from all the available sources of Upanishad, rendered it from Sanskrit into Persian in 1067 A.H, with the help of some Brahmin Pundits, without any subtraction or addition and by putting his self-motive. It has been translated in very fluent and easy language. This book was published in 1910 A.D, from Jaipur, India. It has also published from Iran in 1962 AD, with great effort and assistance of Dr. Tarachand and syed Raza Jalali Nayeni of Teharan. According to Dara Shikoh, the secret of Upanished represents the monotheistic messages, based upon the reality and are described in the Holy Quran as well. Dara Shikoh starts it with the praise of Almighty Allah and Prophet Mohammad (peace be upon him). He further says, "Upanishad is the secret of collections of earliest heavenly books and the spring of monotheistic streams."

**Resala-E-Moarif:** known as Triqat-ul-Haqiqat, is found in the Govt. library of Lahore, Pakistan. Its Urdu translation is available here in India but has no similarity with Lahore's original manuscript. Researchers of the legacy of Dara Shikoh opine that this Resala (treatise) deals with the Vedanta's philosophy.

**Bhaghwat Geeta:** This is the translation of Hindus' holy book "The Bhaghwat Geeta". It is found in India office library, Landon. It is noted that Bhaghwat Geeta was rendered from Sanskrit into Persian during the reign of Akbar. Dara Shikoh retranslated it under the influences of Vedanta.

**Makhzan-Ul-Gharaib:** It is a biography of Persian poets, compiled by Dara Shikoh. Unfortunately, not a single copy is available in any library of the East and West.

**Nigaristan-E-Munir:** It is an Album, known as Muraqqa in Persian. It is found in Paris. Dara himself was not only the lover of fine arts but also a patron of the same. Many books speak of his calligraphic arts such as Safinat-ul-Auliya, Quran-e-Karim, Punj Surah, Resala-e-Hikmat, Arastu, Dah Pand of Arasto, Shrah Diwan-e- Hafiz by Saifuddin Abul Hasan Abdur Rahman. The introduction of this Muraqqa does not indicate Dara Shikoh as its compiler because there is a proof on behalf of compiler that Dara actually dictated it to him. Dr. Mahfuzul Haque commented in introduction that “ It might also be possible that this introduction of Nigaristan may be of the same Album which Dara presented to his “nearest and dearest wife” Nadra Begum, in 1051 A.H (1641AD.)

**Fayyad-Ul-Qawanin:** It is the collection of eight letters, written by Dara Shikoh to Shah Mohammad Dilruba, Shaikh Mohibullah of Alahbad, Sarmad Kashani and Mullah Shah Badkhshani. It is also known as Nama-e-Erfani.

**JUG BASISHT:** It is the Persian translation of the Sanskrit book; Yoga Vasishta, highlights the similarities in the teachings of Hindu and Muslim mystics. This translation was rendered by Nizam Pani Pati during the reign of Jahangir with the help of brehmin pundits but Dara was not satisfied so he took the task again in his hand and translated it with consultation and full support of Baba Bali Ram. This book was published in 1883 from Kanpur. After that, it was again published in 1343, Shamshi era, with the effort of Dr. Tara chand and Syed Amir Hasan Abidi.

**Nader-Ul-Nikaat:** It deals with the conversation between Baba Lal Das and Dara Shikoh. Das was a follower of the renowned Sufi-Bhakt saint Kabir, founder of a small monotheistic order. His followers are known as kabir panthi. The study of this sect shows the deep influences of Muslim Sufis on Kabir's thoughts. Dara's conversation with Baba Lal Das consists of seven sessions, which were held in Lahore and revealed enumerable mysteries and mystical thoughts of Sufis, yogis and sadhus. These conversations were composed in Indian language of the then era, known as Hindavi. Of late, Dara translated it into Persian with the help of Rai Chandar Bhan Burhaman, a great poet and scholar of the Mughal Period. Dr. Shukat Nihal Ansari writes in her articles with the reference of Syed Amir Hasan Abedi that another treatise of same thoughts, consisting of question and answer, which took place between Dara Shikoh and Fatah Ali Qalundar, is also found.

**Mathnavi:** Dr. Mahfuzul Haque writes that this mathnavi appeared in the Journals of the Panjab Historical Society and was composed by Dara Shikoh.

**Aksir-E-Azam:** One of the most important and valuable works of Dara Shikoh, a collection of his poems, which established him as one of the renowned poets of Mughal period. His Diwan is known as the Iksir-i-Azam, consisting of 138 Ghazals and 28 Quatrains tintured with mystical thoughts.<sup>20</sup> He was the poet by nature having his pen name as “Qaudari”. Dara's Ghazals have melodious sound, full of charm and sweetness. Each hemistich (Misra) narrates the love of Almighty Allah. Dara says that One and only existence that is here actually He who is present in all creatures. Here he mentions the flute's sound, which bestows happiness and peace to a man. Man adopts the test of that very sound as his own but in real sense, that voice comes from Almighty Allah. These couplets refer to pantheism.

گنجِ مخفی است در وجودِ ما

همه موجود در وجودِ ما

گرچه در پرده داشتیم آواز      شد ز ظاہر این سرود ما  
ما ندیدیم هیچ غیر نمود      غیر نمود در شہود ما

The exponent of pantheism theory is Sufi, Mohiuddin Ibn-e- Arabi. Dara too was a believer of pantheism philosophy. There was a great scope for the propagation and development of pantheism in India due to Vedantic philosophy. It is easy to understand and provides the base for its upliftment. Dara tried to mingle the two theories together, although these were different but having some similarities, which indicates a unique unity. He says:

خدا وندا مرا از کفر و اسلام      رہائی داده ، با خود بخش و اکرام  
مرا گم ساز ز اندہستی خویش      جدا گردان ہم از خاص و ہم از عام

In the Ghazals of Dara, we find ethical, mystical and Sufistic thoughts and teachings. The verses deal with divine secret of love as well as the doctrines of Vedanta. His beloved is none, than Almighty Allah. In the last line of Ghazal, he is criticizing the holy pious religious leaders. He says that he has Holy thread best suited on his body, so there is no requirement of rosary like Sheikh.

دل سپردم بدست دلداری      کہ او نیست در جہان یاری  
مست و بی خود بشو کہ یابی یار      یار ہرگز نی یافت ہشیاری  
اندرین عشق ہر چہ می گویم      اندکی گفتہ ام ز بسیاری  
تسبیح در دست زاهدان خوبست      قادری را پس است ز نیاری

In another lyrical poem, he praised the Almighty Allah in the light of the monotheism and pantheism faiths. He utters in last line that he feels the Almighty Allah in flowers, and thorns that day.

شکر لله کہ من آن یار بدیدم امروز      از در و بام پدیدار بدیدم امروز  
دیدن روی میسر نشد یک ساعت      من خوشش دیدم و بسیار بدیدم امروز  
غیر آن یار ہمہ رفت ز عالم بودم      جلو گر در گل و در خار ، بدیدم امروز

Here we can observe the highest spiritual thoughts of Dara. It also reflects the sweetness of lyrical poetry; each word indicates the capability of Dara. What a beautiful sequence has been created here.

ہر خم و پیچی کہ شد از تاب زلف یار      دام شد تسبیح شد زنجیر شد ز نثار شد

In conclusion, It may be said that the literary legacy of Dara Shikoh such as his poetry, letters, paintings and his translation works from Sanskrit scriptures into Persian, represent the co-operation and understanding between different communities particularly Hindu and Muslim during Mughal Period. Sufi religion is for all. However, sufis are Muslim but have deep association with other members of the society irrespective of cast, creed and religion. Sufis played the leading role to make a cordial bridge among all creatures of Almighty Allah. Dara by and large was a Sufi, having a tender heart and great love and affection for people without the discrimination of cast and creed. His legacy can play an important role to establish a social, political, economic, educational and cordial relationship between India and Iran. It is the Persian language, which is the exponent of the message of

humanity, peace and love among all the creatures of Almighty Allah. In his works, Dara Shikoh took great pains in bringing similarities in between the Islamic and Hindu way of life. Thus, he has passionately tried to bring the followers of them two religions nearer to the each other :

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

#### References:

1. Dara Shikoh, Sakinat-ul-Auliya, P-59, published Tehran, 1335 Shamshi.
2. Ibn Batoota, safar Nama ,P 307 Tanslated by Mohammad Hussain , Aakif publication , Delhi, in 2000).
3. (John. A. Subhan, p-119, Sufism its saint and Shrines, published from Lucknow-1938).
4. Ibid. P-119
5. Sheikh Mohammad Ekram, p-34-35, Trarikh Hindustan, Aab-e-Kuthar, Adbi Dunya, Delhi).
6. Ibid, P-77
7. Ibid-P-192
8. The Holy Quran, para-3, verse-255
9. M.Zaki, P-122, Muslim Society in Northen India, K.P Baghchi & company, Calcutta.
10. The Holy Quran, Para 30, verse 5-6
11. Sheikh Mohammad Ekram, p-68.
12. Amir Khusraw, P-162-164, Mathnavi Nau Sephr, Baptist Mission Press, Calcutta.
13. Sakinat-ul-Aulya, P-6-7, Tehran, Iran.
14. Shukat Nehal Ansari, (Article) Page 159, Qand-e-Farsi, Vol-17, Delhi
15. Sakinat-ul-Auliya, Muqaddama (Urdu)
16. Safinat-ul-Aulia, page -1, published from Agra, 1853
17. Sakinat-ul-Auliya, translation, Naaz Publication, Delhi.
18. Resala Huque Numa, page-8, Apurva Krishna Bose, Indian Press, Allahabad,, 1912.
19. Majma-ul-Bahrain, page1, published by the Asiatic Society, Calcutta. 4th Edition.
20. Ibid, Preface

\*\*\*

---

**DR. JAHANGIR IQBAL****(2)****DR. BILAL AHMAD SHEIKH**

Department of Persian

University of Kashmir, Kashmir

## **HISTORICAL, POLITICAL AND CULTURE RELATIONS BETWEEN INDIA AND WEST ASIA: AN ANALYTICAL STUDY**

### **Abstract:**

India and west Asia served as the centers of ancient civilizations and there are historical connections between these two significant Asian regions. West Asia and India have had historical, political, and cultural relations since antiquity. India and West Asia are currently two significant geopolitical and economic regions, and both of these regions are vital to one another. West Asian nations and India have close historical, political, and cultural ties. In order to provide a solid foundation for peace, friendship, cooperation, and development for the benefit of all humanity, India has been able to retain its traditional yet forward-thinking relationships. The historical, political, and cultural ties between India and West Asian nations will be the main subject of this article.

### **Key Words:**

India, West Asian countries, Arabs, European, Civilization, Historical relations, Political relations Cultural relations, Contemporary relevance, Ethnic.

### **Introduction:**

West Asia is the region of the world that has dominated history, politics, and culture. The region is in a special geographic position because of its close proximity to South Asia, Central Asia, Europe, Africa, China, and India. Due to its abundant energy resources and connections to the rest of the world via trade routes, West Asia also holds a great amount of significance. The largest oil-producing region in the world is this one. Due to internal as well as external changes like political instability, civil wars, sectarian rivalry, religious extremism, and separatist movements, the region is also regarded as one of the volatile and precarious regions.

West Asia and India have had historical, political, and cultural ties for a long time. In those early days, when the traders of the Kulli culture in southern Baluchistan and the early Sumes dynasties were in power, people-to-people agreements were made between the two big civilizations. The era following the establishment of Islam in the seventh century until roughly the tenth century is referred to as the "Golden Age" of economic relations between India and West Asian nations. Based on shared fraternity, friendship, trade, and commerce, connections between India and West Asian nations continue to strengthen.

---

**Historical Relations between India and West Asian countries:**

Similar to West Asia, India served as the birthplace of ancient civilization. Furthermore, historical linkages can be tracked back a long way. Therefore, it is important to comprehend the historical connections between India and West Asia. In recent years, an attempt has also been made to examine bilateral relations with these states, keeping in mind a few key players in the region.

According to numerous ancient sources, India and West Asian nations have had a long and close historical bond. According to reliable historical records, trade in goods took place between Mesopotamia, the Indus Valley, and Harappa throughout the prehistoric period, establishing prehistoric linkages between India and West Asian nations. India and West Asian nations were both powerful economic forces in antiquity, which led to the development of trade links between them.

The number system in the globe was created by India, and the counting system was created by West Asians. Through this area, which has since developed into the Hindu-Muslim or Ganga-Jamuni civilization in this area of the world, Muslims and Islam entered India. One of the best explanations for the amicable and friendly relations between the two regions is the introduction of Islam.

The earliest trade routes connected the Indus Valley civilization with ancient Sumeria via Bahrain, and Harappa—possibly named meluhha by West Asians—was one of their busy trading partners. As a result, there has been a long history of intellectual, political, cultural, and commercial exchanges that have irrevocably shaped the civilizations of India and West Asia.

**Political and cultural relations between India and west Asian countries:**

India and West Asia historically had strong sociocultural and political linkages that have developed in these two regions since the birth of civilisation and are still going strong today. Although their interactions are numerous and varied in terms of climate, ethnic groups, social attitudes and preferences, religious diversities and rituals, economic activities, and political organisations, as described in the second part, their underlying similarities have brought them together to form a mixed partnership in regards to efforts to promote peace and security, economic growth, and prosperity. We also know that the physical, sociocultural, and other unique characteristics of the two regions (India and West Asia) as well as their shared characteristics have had a significant influence on both Indian and West Asian culture and civilisation.

India and west Asia have a history that dates back to the early mediaeval era. Indians were renowned for their skill in astronomy, mathematics, and medicine. And in exchange, the Arab, Iranian, and Turkish cultures greatly influenced India's culture, which eventually became indistinguishable from theirs. Both of them battled colonial powers and helped people become masters of their own fate. And it is on these pillars that the entire structure of political, economic, and cultural ties between India and West Asia has been constructed throughout the decades since the nation's independence.

Until to the conclusion of the Cold War, India's policy responses to developing geopolitical ground realities around the world and in the region largely defined its relations with West Asia. West Asia was under the almost complete dominance of the West after India gained independence. All independent West Asian nations at the time had firmly pro-Western, anti-Communist governments and joined the American-led alliance in the context of the



then-emerging Cold War. However, India took an unusual strategy by not backing either side, much to the great dissatisfaction and even rage of the West.

On September 7, 1946, Nehru made the following statement: "We propose, as far as possible, to keep away from the power politics of groups aligned against one another... far too long have we of Asia been petitioners in Western courts and chancelleries." This was five days after Nehru joined the Governor General's Executive Council as Vice Chairman and Member in charge of External Affairs. We do not desire to be the puppets of others." India intentionally chose to refer to the "Middle East" as "West Asia," a phrase that arose from the viewpoints of Western colonialists.

India was a passive participant in West Asia for many years, benefiting from its positive connections with numerous players. India has historically had a multidimensional approach to its diplomacy in the region.

India's desire to build itself as a great and rich state in Asia has led it down numerous roads in terms of its foreign policy towards West Asia. Over the years, New Delhi has modified its foreign policy to suit the evolving requirements and conditions of world politics – from the ideologically-driven Non-Aligned Movement to a strategy based on greater pragmatism. Today, the developing multipolarity of the global order has enabled India to pursue its policy of strategic autonomy greater freedom when it comes to foreign relations and commerce.

India enjoys close bilateral ties with the nations of west Asia. It is one of the select few nations that has cordial ties with Iran, whilst the other three don't. Although the UAE is making some attempts in this area, there are still some major concerns connected to the restoration of the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA) or the Iranian nuclear deal.

India maintained significant economic ties with both Saudi Arabia and Iran, the opposing poles in regional geopolitics, during the Cold War years. To accommodate the three major players in West Asia - Saudi Arabia, Iran, and Israel-the bi-directional strategy has been enlarged to a tri-directional foreign policy in the post-Soviet era.

India has excellent connections with every country in west Asia, but it continues to play a cautious political role. On the one hand, it backs the Palestinian cause, yet it is unable to oppose Israel because it is India's top arms supplier. It maintains close ties with Iran while also enjoying a cordial relationship with Saudi Arabia. India's top crude oil supplier is Saudi Arabia. The largest beneficiary from the kingdom is likewise India. Since the last millennium, millions of Muslim pilgrims have travelled to Saudi Arabia to fulfil their obligatory religious obligations, which has forged a closer bond between the two nations. India has also attempted to benefit from Pakistan's decision to withdraw from the coalition against Iran.

We also have a long-standing, excellent relationship with Saudi Arabia's main adversary. The most recent example of such a cordial partnership is Chabhar Port. Although the project hasn't started yet because of the sanctions on Iran, it has the potential to be a game-changer for both nations. Chabhar port may become India's gateway to Afghanistan and central Asia. The two nations recently came to an agreement to "coordinate efforts to combat radicalization and the exploitation of religion by individuals and countries for inciting hatred, committing and justifying terrorism, or pursuing political goals".

Between Israel and India, the connection is the most erratic. Israel was formally acknowledged by India on September 17, 1950. Israel and India have not always had good

relations. The two nations were at odds with one another for almost four decades. Israel was a clear US friend, but India, the NAM's leader, tended to favour the Soviet Union and the Arab world. The sizeable Muslim community in India made it difficult to forge strong mutual ties.

Israel and India began to have positive relations after 1992. Israel provides significant agricultural and defense assistance to India. In particular in Haryana and Maharashtra, India has profited from Israeli know-how and technology in horticulture mechanization, protected cultivation, orchard and canopy management, nursery management, micro-irrigation, and post-harvest management. Products and technologies for drip irrigation developed in Israel are now widely employed in India. Through their expertise in high milk yield, some Israeli businesses and specialists are offering their skills to manage and develop dairy farming in India. Israel has a positive view of India as a long-established country with a rich cultural heritage.

### **Conclusion:**

India have a great deal of commercial, cultural, and strategic interest in West Asia. Nearly 5 million Indians are employed in the region, primarily in the Gulf Cooperation Council's six member countries, and India have significant interests there (GCC). Every year, they send billions of dollars home to their family. Additionally, India import at least 60% of our hydrocarbon requirements from West Asia, and this dependence will only increase in the future.

Without exception, India enjoys excellent ties with every nation in the area. We need to communicate with them frequently and let their governments and citizens know about our strategies and programs. We require more and more regular high-level contacts, as well as visits from academics, members of the press, and think tanks. A 24-hour news programme on television would be very helpful in this process. We must never act apologetic or defensive while talking with the area's decision-makers and influences. Our track record as a functioning, pluralistic, democratic, and rapidly evolving society is something to be admired, if not even envious of. Therefore, in our foreign policy dealings with West Asia, let us project confidence without being arrogant envy. Therefore, in our foreign policy dealings with West Asia, let us project confidence without being arrogant.

India has continued to play a helpful role in West Asia. A peaceful West Asia is advantageous to both regions. India can make a significant contribution to resolving the Israel-Palestine conflict and the Syrian conflict. Additionally, it must exercise caution when choosing a side. While dealing with the issues and conflicts in west Asia, it must pursue an autonomous foreign policy. If India wants to protect and advance its fundamental interests in the area, it must promptly boost up diplomatic efforts. By reducing the influence of the Islamic factor and bolstering its already-existing commercial and trade ties, India must also recalibrate bilateral relations with the newly-emerging leaderships in other nations on its own terms.

Technology and connectivity are just two of the many areas where India and West Asian nations can work together more closely. Managing the problems of the West Asian region is difficult. India must strategically and diplomatically balance the rival nations in order to maintain cordial ties with each of them.

Fortunately, India has so far been able to maintain its traditional yet forward-looking relations with the West Asian region, and this will likely contribute to the creation of a strong foundation of mutual understanding, friendship, and cooperation that will pave the way for human progress and welfare as a whole.

---

**References:**

1. Sen, Amartya (2005), the Argumentative Indian: Writings on Indian History. Allen Lane/ Penguin, UK.
2. Agwani M S (2015) Indo-West Asian relations: Towards expanding horizons. India Today, New Delhi, India
3. Rajendra Abhyankar Azadeh Pourzand, March 2013, Protests and Possibilities: West Asia and India Gateway House Research Paper No. 8.
4. Dr. Meena Singh Roy and Dr. Adil Rasheed, India's West Asia Outreach: High-Profile Diplomatic Dynamism, West Asia Watch; Trends & Analysis, Vol 1 Issue 1 Jan-Feb 2018.
5. Sudhanshu Tripathi, Analyzing Present Cultural Relevance between India - West Asia Relations, Annals of Social Science and Management Studies, Volume 1 Issue 2 - May 2018.
6. Gupta S P (1970-71) 'Gulf of Oman: The Original Home of Indian Megaliths', Puratattva 4: 7
7. Nehru J L (1946), the Discovery of India. John Dey (US): Meridian Books, UK.
8. Muller Max (1879), the Sacred Books of the East, Oxford University Press, UK.
9. Chaudhari, Pratim Pal (2016) India's Middle Path in the Middle East Asian Waves.

\*\*\*

---

**N. MARISAMY****(3)**

Associate Professor, Department of History

Thiru. Vi. Ka. Govt. Arts College, Thiruvarur, Tricirapalli

**K. SATHEESH KUMAR**

Research Scholar, Department of History

Thiru. Vi. Ka. Govt. Arts College, Thiruvarur, Tricirapalli

**VEDARANYAM VEDARANYESWARAR TEMPLE ART AND  
ARCHITECTURE – A STUDY****Abstract**

The Vadarnyam salt marshes covers a tract of 28,567 hectares. It is filled with occasional high waves or floods called 'Chitraparvam' and Visakavellam 'which occur in May or full moon in May and June respectively and store seawater at a depth of 2 feet in a large area. Thousands of ancient saiva temples have fallen to this day as a legacy of our past gray hair, thanks to the dedication and sacrifice of thousands of sivachariyas, dharmarakarata, paricarakas, oduvars, adhayayana brahmanas and temple musicians for thousands of years. It is our hard work to include our little ones in this historical sequence and to preserve this precious tradition so that our future generations can continue to enjoy and benefit from these powerful spiritual realms. The Vedaranyesvar Temple in Vedarnyam is one of the oldest. Its origins date back to the post-Sangam Age. It is a major center of worship at Saiva and sacred by the poets of Saiva Saint Appar, Gnanasambandar (seventh century A.D.) and Sundarar (eighth century A.D.) respectively. Nagapattinam is a city in the Indian state of Tamil Nadu and the administrative headquarters of the Reading Region. The village became the permanent center of the Medieval Cholas (ninth and twelfth century CE) and served as their important port of trade and sea voyage eastward. Many of the ancient savage sanctuaries boiled to this day as a ritual of the past, thanks to the devotion and remorse of thousands of Sivacharyas, Dharmakartas, Paricarakas, Oduvars, adhayayana brahmanas and artists in the sanctuary for a thousand years. It is our responsibility to make a small contribution to the advancement of this legacy and to the preservation of this precious heritage so that our people in the future can continue to appreciate and benefit from the vital powers that they must fight.

**Keywords:** Cultural Systems, Epigraphically, Puajas, Puranas and Sangam Age**Introduction**

A Hindu is an adherent of the philosophies and scriptures of Hinduism, a set of religious, philosophical and cultural systems that originated in the Indian subcontinent. Man with the given tool has converted this world to his own advantage and left as a landmark to spark his own glory and as a entity to preserve the culture of the human society. One such creation, the landmark left by human beings in Tamilnadu is temple institution which played a vital role exposing the greatness of our culture, civilization, art and architecture juxtaposed with social conditions. It is not only the architect's hard work

for congregation but it is the hub of the life of Tamils. Art historian A.J. Toyenbee says it as, 'The main source of a country's civilization is its Architecture. The Vadaranyam salt swamp covers a tract about 28,567 hectares. It filled by two periodical high tides or floods called 'Chitraparvam' and Visakavellam' occurring on or about the full moon in may and june respectively and retains the sea water to a depth of 2 feet over a considerable area. The water evaporates and salt is formed in large translucent blocks. The salt thus got is called Vedaranyam Spontaneous Salt. The salt is excellent, clean, heavy, well-knit together and very pure containing 99 % of sodic chloride. It was some decades ago transported to Nagapattinam depot by the Vedaranyam Canal, now gone out of use. India is a land of the Hindus who form the majority of the population and who subscribe to Hinduism. Indians have stood together in unity and co-operation though there might have been certain incidents because of the activities of the less educated and extremist elements.

### **Background of the Study**

The temple of Vedaranyesvar at Vedaranyam is one of great antiquity. Its origin dates back to the post-Sangam Age. It is such a giant Saiva Centre of worship and sacred by the Saiva Saint poets Appar, Gnanasambandar (Seventh Century A.D.) and Sundarar (Eighth Century A.D) respectively. The temple occupies an area of 692 feet east west by 372 feet north-south. It faces the east and has two enclosures. The temple-complex consists of five big shrines and a under ones for the secondary deities. Entrance to the temple can be had from the west and the east as well. The entrances are surmounted by five-tired towers.

### **Objectives of the Study**

1. To study the profile of the study area.
2. To know the importance of temples
3. To study the History of the temple of Vedaranyesvar at Vedaranyam and its art and architecture.
4. To discuss the administration and festivals of the temple.

### **Area of the study**

The Vedaranyeswarar sanctuary is the shrine of the famous Lord Shiva, Vedaranyam in Tamil Nadu, India. According to Hindu mythology, the Vedas loved the god Shiva here, giving the name "Vedaranyam" to this arrogant society. As shown by another Hindu mythology, the seventh symbol of the god Vishnu, Rama, is acknowledged to have visited Vedaranyam to justify the errors brought about during the conflict with the Sri Lankan king Ravana, who became another notable Sita of Rama. TI acknowledges that Ramar Padam near Vedaranyam has views of Rama.

### **Sources for this study**

The main sources of this research are epigraphical evidence and modern literary works. Many inscriptions are found on the walls of the temple. They give details about gifts made in the temple for the planning of pujas and ceremonies. Most of the towns and villages where there are temples, have 'Sthalapuranam'. They applaud the local Lord and other features especially in a panegyric manner. The reliability of the plans as a source of history is very small. The administrative records of the temple are available at the office of the Chief Executive Officer of the temple. Indian archaeological research. Apart from the first and second sources, journals and articles are also sources of information about

specific temples. Information Technology also provides a wide range of research papers available on websites. They give much information about temples and shrines. Literary sources provide unique environmental data especially in the reconstruction of the socio-economic conditions prevalent in the learning environment. Historians are skeptical of the historical significance of literary works, as they are tainted with the tendency to exaggerate the nature of the subject. In addition to proving the existence of these temples in the seventh century, they provide a description of the sanctuary and the god inscribed on it. Books of historical value, published by several erudite scholars after careful study of the sources of individual temples and collections, can be called second sources. Some scholars have published comparative accounts of some or all of the temples involved.

### **Scope of the Study**

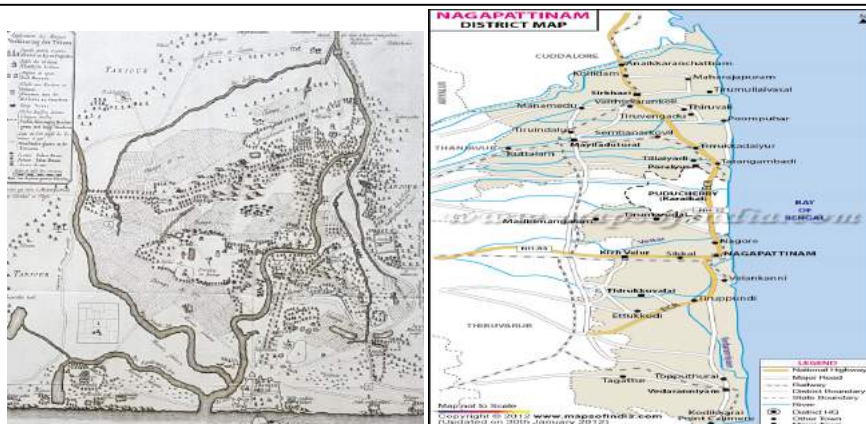
Generally Siva Temple has an integrated course in science, art, astronomy, astrology, religion and mystery, and deals with the effects of weather such as temperature, pressure, wind speed and path, sunlight, water, outflow and other weather conditions, location, time, the power and place of man in nature. Each of these forces has a different effect on the building and its occupant. Vastushastra strives to achieve equality between people and their environment.

### **Limitation of the Study**

1. The limitation of this study is the paucity of published data about the spread effects of the temple.
2. The literature connected with the temple mostly deals with the traditions, cultural, spiritual aspects and sentiments of the people.
3. Consequently they do not throw much light on the economic aspects of the people.
4. There are many traditions relating to the history of the temple. But there are not many authentic records to separate the fact from tradition.

### **Profile of the Study Area**

Nagapattinam is a city in the Indian state of Tamil Nadu and a base camp in the Nagapattinam district. The town reached an undeniable level during the Medieval Cholas (ninth century CE) and became as important as its main port for business and maritime activities to the east. Chudamani Vihara at Nagapattinam developed by the Sivian ruler Sri Mara Vijayatngavarman of Sailendra culture with the help of Rajaraja Chola I was an important Buddhist design in those days. Nagapattinam was occupied by the Portuguese, and later, the Dutch occupied it as the capital of the Dutch Coromandel from 1660 to 1781. In November 1781, the city was conquered by the British East India Company. It served as the regional capital of Tanjore from 1799 to 1845 under the British Madras Presidency. It remains part of the Thanjavur area of Independent India. In 1991, a central command was issued for the newly formed Nagapattinam District. Map of the Nagapattinam District (Old and New).

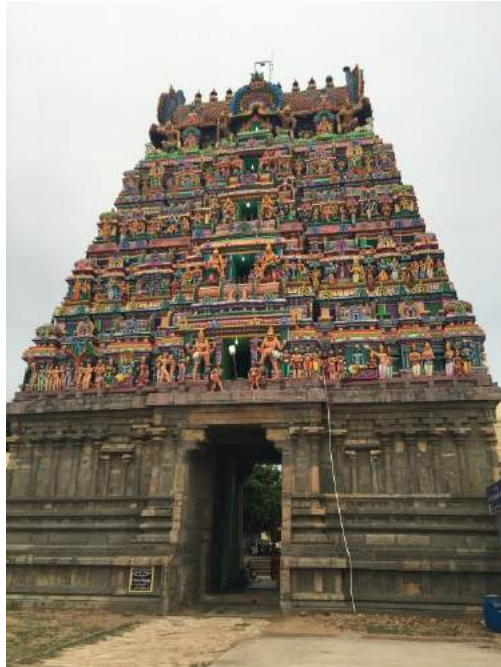


### History of the temple

The written history of the Vedaranyam is found in inscriptions in the Vedaranyeswarar Temple. These inscriptions were recorded by the Madras Epigraphical office during 1904. There are a total of 88 manuscripts composed from 415 of 1904 to 503 of 1904. 985–1014 CE), Rajendra Chola I (1012–1044 CE) and Kulothunga Chola I (1070–1120 CE) display various prizes in the sanctuary. Paranjothi Munivar, a thirteenth-century saint who coined the book Thiruvilaiyadal Puranam, was brought to Vedaranyam. The sculpture depicting back to Parantaka Chola refers to the dedication of the 90 sheep by a captive to the sanctuary to support the ever-present light. Vedaranyam continued to be part of the Chola Empire and the Chola region emerged as the focal point of Saivism during the reign of Kulothunga Chola I (1070–1120 CE). After the fall of the Cholas during the reign of Rajendra Chola II in the thirteenth century CE, the former territory of the Chola was acquired under military warfare between the Pandyas and the Hoysalas. Legal support continued in the sanctuary during the Nayaks period. The territory of Negapatam (present-day Nagapattinam) was occupied by French troops under the control of Lally (1702–66 CE) in 1759 CE

The Thanjavur area was added by the British after the French neglected to oppress the king of Tanjore. In modern times, the sanctuary is maintained and maintained by the Hindu Religious and Endowment Board of the Government of Tamil Nadu. The Vadaranyesvar shrine elevated to the upper stage consists of five sections, surrounded by peristyle on the sides, all surrounded by a high function divider. Grabhaghagriha is a 3.30-square-foot cella on its sides. The sidebars are clear and do not have devakoshtas of symbols. The columns outside the side divisions of the regular altar have a part of the oranemntaion known as Padmabhanda. In addition, there are various fragments of the capital, for example, Kalasa the tadi and echinus for propagating the proposed profile, Kumbha another pot, level and bulbous with small mouth and padma (lotus) as cyma recta. The split-pilaster at both entrances to the arddhamamandapa of the basic sanctuary is in the original chola style. In the times of the cholas, the Vimana type was widely considered to be the dominant one.

---

**Art and Architecture**


9th and 10th century temples A.D. they are part of the central "middle style" between the latest Pallava Style and the Chola "most popular" architectural style. Ancient buildings are always impressive. The beautiful structure and details are a work of art. These structures have an order or pattern in it. It is not only the building techniques and materials used to make the Hindu Temple a magnificent structure. It is Vaastu, the ancient science, and the building technology used to build. It is believed that the Hindu temple, built according to Vaastu, the building itself can be worshiped.

**Paintings**

There are frescoes on the garbhagriha walls of the main shrine and part of the wall in peristyle south of Inner Prakara. The paintings on the walls of garbhagriha are: on the north wall from west to east Kalkar, kalasamharamurti, Brahma and his companions, Virabhadra and Vrishabarudar (rishabarudar); on the west wall from south to north of Kodandarama, Vishnu and his companions, Gajasamharamurti, Alinganamurti; and on the south wall there is a dancing Siva, On the south wall of the closed balcony can be seen paintings in two rows from east to west sixty-three ^ Nayanmars'. These two lines of paintings depict a scene from the life of each Nayanmar.





### Festivals

Masi Magam Bhrammotsavam in May-June with the ceremony of opening the closed doors of the temple in the past, when the Lord goes to sea on the day of the Magam star and the procession of the Nayanars 63 + 10, the procession of the Lord at Kailash Vahana; 10 Days of Aadi Pooram July-August, a festival dedicated to Mama Ambica; Vinayaka Chaturthi August-September; Skanda Sashti in October-November are festivals celebrated in the temple..



.There will be a large crowd of volunteers for the days of Pradosha - the 13th day of the New Moon or the days of the full Moon. Special pujas are made in the temple of the Lord and Ambika in Deepavali, Makara Sankranti, Tamil and English New Year days.

### Suggestions

1. Rich epigraphical sources can be deliberately analyzed to enhance the administrative structure and processes of medieval temples.

2. This thesis is only a submissive attempt, in the given time, to learn if there are any management indicators in the agamas. There is so much work to be done by zealous and skilled scholars in this area.
3. There may be government-sponsored teaching drives that explain the concept of a shelter, the way of Kumbhabiseakam, which way of Pujas, so that they understand that the basic strength of the workers in a safe place is God and they are really close at that time. aficionados. As long as the concept of love as a cover for all combined forces and the idea of Darisanam as a transaction of power for a loving person is clearly given to the community of the congregation, they will remain very focused and connected with the sanctuary. Many of the parts associated with the sanctuary at that time, will sound good to them naturally.
4. There are many sacred places in our nation that can be used effectively for the benefit of each government. A large number of sanctuaries are under attack from time to time overcrowded shrubbery including bedbugs and reptiles. It should be spread with excitement so that the sanctuary is free from all development and aligned with it clearly with its flawless beauty.
5. If used properly, the temple will generate additional economic activity and accelerate the process of economic development in the Nagapattinam district. Transport, trade and industry in the area of the Vedaranyeswarar Temple are due to the temple. Road transport is growing rapidly as the number of visitors to the temple grows and people prefer the bus over other modes of transportation.
6. The trust of the temple and the government should take steps to provide the necessary parking for incoming tourist vehicles. Thirukoil trust should be aware of other pilgrim disruptions such as water shortages, lack of sanitation facilities, board and accommodation, and should try to provide the same without further loss of time. The bus stand is overcrowded and needs to be expanded to accommodate more people and people.

## Conclusion

The Vedaranyeswarar Temple has elements of philosophy, epic, mythology and rituals. religious ideas and theater ideas are propagated through ordinary religious writings, fairy tales and symbols such as offensive jokes of religious preaching. Ordinary people will not question the wonders of religion but will ask something orderly. The ancients did not even have a basic knowledge of science. Thus a myth, symbol or belief, religious belief is used as a means of interpretation by the sages. The ceremonies and administration of the temple have been briefly described. They are made even in the present tense. The ceremonies have not changed since the beginning of the temple. But management has changed since time immemorial. So the history of the temple makes anyone think, enjoy, and worship. It immediately satisfies the human soul. There are many branches of history. Some of them are political history, social history, economic history etc. Yet political history has failed to reveal how it broke the human backbone. All wars are destructive, but peace builds up. When there is abundance, there is peace; where there is peace, there is busy activity; where there is work, there is inheritance. Inheritance is reflected in cultural aspirations and human achievements Temples are the foundation of all cultures. Many of the ancient savage sanctuaries boiled to this day as a ritual of the past, thanks to the devotion and remorse of thousands of Sivacharyas, Dharmakartas, Paricarakas, Oduvars, adhyayana brahmanas and artists in the sanctuary for a thousand years. It is our responsibility to make a small contribution to the advancement of this legacy and to the

preservation of this precious heritage so that our people in the future can continue to appreciate and benefit from the vital powers that they must fight.

#### References

1. Agora Thevar. Vedaranya Puranam. Madras: Sri Lalitha Press, 1898.
2. Annual Report on Epigraphy. 1904. No. 518. Public. \_18th July 1905. Government of Madras.
3. Kalyanam, A short history of the temple of Vedaranyesvar. Temple office, Vedaranyam.
4. Pillai, J.M. Somanasundaram (1994). *The great temple at Tanjore*. Tamil University, Thanjavur. p. 9.
5. Rajaji, Ramachandran, G. and Padmanabhan, T.R. History of the Vedaranyaiu fial\_t. Satyaqriha (Tamill.. Vedaranyam : Kasturba Gandhi Kanya Gurukulara, 1984.
6. Thillainayagam, O., "A Study of Administration of Sri Subramaniaswamy Temple, Tiruchendur", Unpublished Thesis, Madurai Kamaraj University, Madurai, 1997. p.1,
7. V., Meena (1974). *Temples in South India (1st ed.)*. Kanniyakumari: Harikumar Arts. p. 36.
8. Vedaranyeswarar temple 'kumbhabhishekam' draws thousands". *The Hindu*. 27 October 2015. Retrieved 28 October 2015.
9. Venkatramanan, Geetha (7 February 2019). "Vedaranyam rises to the occasion". *The Hindu*. Retrieved 2 November 2019.
10. Welmani, K.S.K. Gazetteers of India. Tamilnadu State, Tirunelveli District (Vol.II), Chennai, 2002, P.1373.

\*\*\*

---

**DR. TESSY ANTHONY C.****(4)**

Associate Professor (Rtd.), Department of English and Centre for Research  
St. Teresa College, Ernakulam, Kerala

**SHEELU ALEX**

Research Scholar, Department of English and Centre for Research  
St. Teresa College, Ernakulam, Kerala

### **REVIVING ALTERNATE KNOWLEDGES: PERSIAN ECHOES IN KHALED HOSSEINI'S THE KITE RUNNER AND THE MOUNTAINS ECHOED**

#### **Abstract**

The paper examines the intertextual use of excerpts from Persian literary works by the Afghan-American writer Khaled Hosseini to challenge the biased dichotomic moral value system that dominates global imagination from the Age of Imperialism. Despite the burgeoning possibility for acceptance of differences and celebration of pluralism in the contemporary cultural space, the modern moral space is limited by its disjunctive approach. Khaled Hosseini problematises this absolutist moral space which depicts a human being as either wholly virtuous or totally evil through his novels *The Kite Runner* and *And the Mountains Echoed*. He borrows quotations from Persian texts like *Shahnamah* and Persian poets like Rumi to envision a pluralistic moral space that accommodates human frailties and acknowledges the simultaneous co-existence of good and bad in individuals. Khaled Hosseini argues that the dichotomic principles of colonial morality can be detrimental to human well-being and suggests an alternate pluralistic moral code derived from Persian wisdom as a sustainable alternative.

**Keywords:** dichotomic, humanistic, moral, Persian, sustainable

The post-colonial modern era is characterised by the colonised attempts to revamp indigenous knowledges that have been suppressed by the colonial enterprises. The revival of these alternate knowledge structures is a means of self-assertion for the colonised and a step towards re-establishing the lost value and dignity of their cultures in the Western-centric global space. Many native writers have endeavoured to recover these knowledges in the postcolonial era by writing books about local wisdoms and cultures, addressing the Western audience in the Westerner's language. J. J. Clarke in *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought* quotes the Western appeal for Oriental wisdom when he writes, "Why has the West been so fascinated by the East? Why, over many centuries, have so many Western thinkers, writers, and intellectuals of all sorts, along with a wide cross-section of the educated public, become infatuated with a culture so remote and so different from their own?" (16) Khaled Hosseini, the Afghan American writer is such an intermediary figure in the twenty-first century post-imperial scenario, enlightening the Western audience about the importance of native Persian knowledges through his narratives. Historically, Afghanistan has been a part of the Persian

empire. Persian literature and knowledges became part of Afghan's cherished native tradition on account of this ancient relationship Afghanistan shares with Persia.

The objective of this paper is to study excerpts from Persian literary texts employed in Khaled Hosseini's novels *The Kite Runner* and *And the Mountains Echoed*. Khaled Hosseini uses select quotations from Ferdowsi's *Shahnamah* and Rumi's poems to contest the prejudiced dichotomic systems of morality and value that dictates global mindset from the imperial period. The powers which colonised nations in the imperial age were mostly Christian nations. As a result, the Christian moral system which uses opposing categories of good and evil to judge individual actions became the global norm from the colonial period. Tommy J. Curry, the race theorist, relates when he is interviewed by Alexis Papazoglou, the Senior editor of Institute of Art and Ideas News:

Good and evil are still the moral categories through which we judge people's actions. But these seemingly universal and inescapable moral concepts are anything but ... the product of a European history and power structure that construed the perceived inferiority and weakness of the 'other' as evil. The universality of 'good and evil' is a mythology that was used to legitimate the atrocities of Western civilization. To move beyond the dichotomy of good and evil would be to strip away the pretense at the heart of modernity: that ethics is founded on the autonomous rational individual, rather than on power ... ("Good and Evil are Western Myths")

Khaled Hosseini questions this absolutist system of morality that conceives a human being as either good or bad through his narratives. In Khaled Hosseini's first novel *The Kite Runner*, Baba is characteristic of the hypocritical black and white approach to life which envisages human actions as virtuous or evil. Baba's rigid moral approach does not evolve solely from his Afghan beliefs. He is a cosmopolitan by nature who largely admires many systems of the West and questions many traditional customs of Afghanistan. His inflexible views of morality are thereby a residual effect of the existing imperial value systems in Afghanistan that polarises good from evil. Baba's unyielding moral mindset is revealed when he stigmatises theft as a grave sin without considering the humanistic reasons behind a person committing the crime of theft. He tells Amir, "There is no act more wretched than stealing, Amir," Baba said. "A man who takes what's not his to take, be it a life or a loaf of naan . . . I spit on such a man. And if I ever cross paths with him, God help him" (16). Khaled Hosseini problematises this dichotomic moral system which judges a thief as evil when he makes a reference to Baba himself figuring into a thief out of helplessness in the later part of the novel. Baba's son Amir comments when he realises that his father is a thief:

... theft was the one unforgivable sin, the common denominator of all sins. When you kill a man, you steal a life. You steal his wife's right to a husband, rob his children of a father. When you tell a lie, you steal someone's right to the truth. When you cheat, you steal the right to fairness. There is no act more wretched than stealing. Hadn't Baba sat me on his lap and said those words to me? (92)

Through the example of Baba, Khaled Hosseini shows that good and evil co-exists in a man and hence, severe moral principles can be detrimental to human existence. Baba's friend Rahim Khan adopts a humanistic approach towards the frailties of Baba when he tells his son Amir, "You are still angry and I realize it is far too early to expect you to accept this, but maybe someday you will see that when your father was hard on you, he was also being hard on himself. Your father, like you, was a tortured soul, Amir jan" (263). This alternative moral code advocated by Rahim Khan is an outcome of the

influence of Persian literature and knowledge upon the Afghan consciousness. Khaled Hosseini weaves the incidents in *The Kite Runner* with the story of Rostam and Sohrab from Ferdowsi's *Shahnamah* in an intertextual relationship to hint at the more humanistic moral codes that emanates from indigenous knowledges preserved in Persian literature. *Shahnamah* does not view Rostam who murders his son Sohrab in battle as a criminal who does not deserve forgiveness. Instead, the story invokes the empathy of the reader when Rostam mourns listening to the parting words of his son Sohrab. Khaled Hosseini quotes the words of Sohrab that invokes repentance in Rostam about his actions:

If thou art indeed my father, then hast thou stained thy sword in the life-blood of thy son. And thou didst it of thine obstinacy. For I sought to turn thee unto love, and I implored of thee thy name, for I thought to behold in thee the tokens recounted of my mother. But I appealed unto thy heart in vain, and now is the time gone for meeting . . . (25)

The apposition of the violent murder scene and the empathetic repentance scene in the story of Rostam and Sohrab highlights the pluralistic moral codes that inform works of Persian literature. Khaled Hosseini promotes these moral norms from Persian literature when he employs the Persian tale of Rostam and Sohrab as the base plot for developing his narrative in *The Kite Runner*. The Persian tale in *Shahnamah* ends where Rostam murders Sohrab and Rostam repents about his actions hearing his son's dying words. In *The Kite Runner*, Khaled Hosseini retells the plot of Rostam and Sohrab in terms of Amir/Baba and Hassan. He creates the character of Baba and his legitimate son Amir in similar fashion to the father Rostam in the Persian tale. Baba symbolically murders his illegitimate son Hassan when he conceals the truth of his paternity from Hassan, depriving him the opportunity to immigrate West and save himself from the fatal situation in Afghanistan. Amir drives Hassan away from his house out of jealousy and denies him the necessary living conditions. Khaled Hosseini invokes the pluralistic Persian moral codes when he gives a humanistic portrayal of the vice deeds of Baba and shows how a human being can do penance for his vice deeds when given the chance. Rahim Khan relates to Amir the vice deeds of Baba and his lifetime efforts to repent about his deeds:

Amir jan, I know how hard your father was on you when you were growing up. I saw how you suffered and yearned for his affections, and my heart bled for you. But your father was a man torn between two halves, Amir jan: you and Hassan. He loved you both, but he could not love Hassan the way he longed to, openly, and as a father. So he took it out on you instead—Amir, the socially legitimate half, the half that represented the riches he had inherited and the sin-with-impunity privileges that came with them. When he saw you, he saw himself. And his guilt. ...

... And this is what I want you to understand, that good, real good, was born out of your father's remorse. Sometimes, I think everything he did, feeding the poor on the streets, building the orphanage, giving money to friends in need, it was all his way of redeeming himself. And that, I believe, is what true redemption is, Amir jan, when guilt leads to good. (263)

Upon listening to Rahim Khan, Amir atones for his evil actions against Hassan by adopting Hassan's orphaned son, Sohrab and saving him from the orphanage master who had developed a homosexual interest in the child. Khaled Hosseini reinforces the need for a pluralistic, non-dichotomic moral system to ensure a peaceful and sustainable human co-existence in his third novel *And the Mountains Echoed*. In *And the Mountains Echoed*, Khaled Hosseini employs the following quote from the Persian poet Rumi's "A Great

Wagon” as the epigraph and uses it as the thematic base to weave together the variant incidents in his narrative, “Out beyond ideas/ Of wrongdoing and rightdoing,/ there is a field. /I’ll meet you there” (Rumi). The selection of this quote which deconstructs the rigid categories of wrongdoing and right doing as the novel’s epigraph foreshadows the pluralistic moral code Khaled Hosseini has employed to provide a humanistic portrayal of the vicious deeds committed by the characters in the novel. In *And the Mountains Echoed*, Khaled Hosseini examines Baba Ayub’s act of offering his youngest son Qais to the div from the angle of human helplessness. He does not criticise Baba Ayub’s action as evil but sympathises with his deed as in the following excerpt,

Families prayed that the div would bypass their home for they knew that if the div tapped on their roof, they would have to give it one child. The div would then toss the child into a sack, sling the sack over its shoulder, and go back the way it had come. No one would ever see the poor child again. And if a household refused, the div would take all of its children” (5).

Khaled Hosseini provides a similar analysis of human actions when he relates to the characters Masooma and Parwana. Masooma is the paralyzed sister of Parwana. Parwana admits that she had pushed Masooma down the tree out of jealousy and as a result Masooma became paralysed for life. Khaled Hosseini does not categorise Parwana’s deed as evil. Instead, the sense of guilt Parwana experiences on account of her actions is used to undermine the intensity of her evil deed as exemplified in the following excerpt:

Parwana feels herself standing on the brink of telling her everything, telling Masooma how wrong she is, how little she knows the sister with whom she shared the womb, how for years now Parwana’s life has been one long unspoken apology. But to what end? Her own relief once again at Masooma’s expense? She bites down the words. She has inflicted enough pain on her sister. (78-79)

Khaled Hosseini also adopts an empathetic attitude towards Nila, the half-French spouse of the Afghan Mr. Wahdati, who fails to perform the duties of a wife with propriety. Mr. Wahdati suffers a paralysis and Nila is overcome with emotion and fear that she is unable to serve him. Nabi, the servant at Mr. Wahdati’s house, becomes Khaled Hosseini’s mouthpiece to sympathise with Nila’s situation. Nabi tells Markos,

She couldn’t do it. And she didn’t.

I am not saying she was cruel or callous. I have lived a long time, Mr. Markos, and one thing I have come to see is that one is well served by a degree of both humility and charity when judging the inner workings of another person’s heart. What I am saying is that I walked into Mr. Wahdati’s room one day and found Nila sobbing into his belly, a spoon still in her hand, as pureed lentil daal dripped from his chin onto the bib tied around his neck. (124)

The non-judgemental and humanistic approach Khaled Hosseini embraces towards his characters and the intertextual use of Persian wisdom in his narratives is reflective of his unbiased mindset that developed from reading Persian literature. Khaled Hosseini admits in an interview with the *Austin Chronicle* his disapproval for a rigid moral system founded on the archetypal categories of good and bad. He says, “I don’t feel like that type of archetypal categorization of people is particularly helpful. I think one thing that runs throughout this new novel is the idea of ambiguity. The idea of grayness. The idea that good things and bad things can coexist within a single person. It is very hard to look at a person and categorize them” (Cape 2013). The reference to *Shahnamah* in *The Kite Runner* and the Rumi quote in *And the Mountains Echoed*, highlighting the need for

a non-judgmental perspective, is an outcome of the influence of Persian literature and wisdom on Khaled Hosseini as a writer. Khaled Hosseini asserts, "... I was raised around Persian poetry, Farsi poetry all throughout my childhood. It left an indelible mark in my mind, and much of my storytelling instincts have their roots in that tradition. ... It is an inherent part of my cultural upbringing in Afghanistan, and I think it has informed my writing in many ways" (Cape 2013). As an Afghan American diasporic writer who incorporates Persian wisdom into his English novels, Khaled Hosseini emerges as a challenger of limited colonial morality. He revives the better aspects of ancient wisdom from Persia to suggest a sustainable pluralistic moral code that ensures a peaceful human existence.

### References

- Clarke, J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. Routledge, 1998.
- Curry, Tommy J. "Good and Evil are Western Myths: An interview with critical race theorist Tommy Curry." *IAI News*, Interview by Alexis Papazoglou, 27 May, 2022, <https://iai.tv/articles/tommy-curry-good-and-evil-are-western-myths-auid-2143#:~:text=They%20are%20the%20product%20of,the%20atrocities%20of%20Western%20civilization.>
- Hosseini, Khaled. "A Thousand Splendid Words: Khaled Hosseini on Afghanistan, poetry, and writing." *Austin Chronicle*, Interview by Jessi Cape, 9 Jun, 2013, <https://www.austinchronicle.com/daily/books/2013-06-09/a-thousand-splendid-words/>.
- . *And the Mountains Echoed*. Bloomsbury, 2014.
- . "Khaled Hosseini's *And the Mountains Echoed*: Interview with the author." *Explore*, Interview by Adam Carlson, May 21, 2013, <https://ew.com/article/2013/05/21/khaled-hosseini-and-the-mountains-echoed/>.
- . *The Kite Runner*. Bloomsbury, 2013.

\*\*\*



**DR. ATIQUR RAHMAN****(5)**

Assistant professor (Persian)

Department of Persian, Arabic, Urdu &amp; Islamic Studies

Bhasha Bhavan, Visva Bharti, West Bengal

## **CONTRIBUTION OF CHISHTIYA ORDER TO THE PERSIAN LANGUAGE AND LITERATURE IN INDIAN SUB-CONTINENT**

**Keywords:** *Sufi word, Sufi Orders in Indian Sub-Continent, Centre of Cheshtiya orders in Delhi, Contribution of Cheshiya order to the Persian Language & Literature, Malfuzat of Khawja Nezamuddin Auliya.*

**Introduction:** The Cheshtiya order has been one of the most famous orders in the Indian subcontinent. In the Chestland, the Shari'ah takes precedence over the way, and not only the disciples, but also the master, must carefully fulfil all religious obligations and practices. Most of the relevant books like Anis al-Arwah, Dalai al-Arfin, Fawad al-Salekin, Raht al-Qulub, Asra al-Awliya and Sarwarus-Sodur are cradle of this order.

**The study of the word Sufi:** The great scholars have been very at odds over the meaning and the main meaning of the Sufi word. Hazrat, Shaikh Ali Hujweri says: "The people who have researched in this regard have spoken a lot and written books<sup>1</sup>."

According to the Abu Raihan Al- Bairuni term Sufi is derived from the Greek language<sup>2</sup>.

According to the Maulana Jami's studies, the first person to be known as Sufi was Shaikh Abu Hashim Sufi and also writes in the book Nafhatul Uns:

"First, the person who called him Sufi and had not called anyone by that name before him<sup>3</sup>."

Omar b. 'Uthman Makki also said: "Sufism means that the servant of The Comrades will be engaged in something that is at that time afzal (better) and the first<sup>4</sup>."

### **The arrival of Islam in the subcontinent and the role of Sufism:**

In order to study Islamic Sufism, it is necessary to convert the Islamic society and demands to

consider politics in full so that if on the one hand the type of Sufi work is specified in history, the other side of religious theories and the driving forces of its nurturing principle will also be identified. In the words and actions of Sufia, the attempt to reject their situation is very necessary, and this cannot be implemented until we analyze history by placing our leader on the situation.

Basra and Kufa are therefore the landscape and the weak in which the first class of Sufia arose. Where the governors had waged much oppression, they were the first centre of the

---

<sup>1</sup> . Kashful Mahjub, P-22

<sup>2</sup> . kitatul Hind, p-16

<sup>3</sup> . Nafhatul Uns, P-22

<sup>4</sup> . Awariful Ma'arif, P-69

attack, and from here the movement spread to other parts of the world. The time of this period was set from Sufis 661 to 850 A.D. In this period, Owais Al-qarni, Hassan Basri, Malik Dina, Hazrat Ibrahim Adham, etc. were included. The status of these elders of Hazrat Friduddin Attar Nishapuri is mentioned in his book Tazkira-tul-Auliya<sup>1</sup>.

When the Arab was abandoned by the Islamic light, longstanding Indo-Arab relations were removed. Muslim traders continued their work and travelled from Arab to India and Lanka on their ships. Not long after, along with their business ties, their political relations began again, but they were not so welcome at the beginning.

The first Arab-Islamic connection and the Indian subcontinent, mentioned in the historical months, occurred a short distance from the beginning of Islam during the caliphate of 'Umar. During the time of Hazrat 'Umar, Hukam b. 'Umaru, he defended the Iranian army's in Sindh region and confronted them. The Iranians had asked for the army to defend the Sindh region, which was famous in Arab history for its courage and oppression. Raja Dahir was the ruler of Sindh. Dahir had previously sheltered the Arabs who had murdered the Governor of Makran, Saeed bin Aslam. The Caliph was against the attack on India at the time, and did not fight with raja properly.

When Mahmoud Ghaznavi ascended at throne, the series of conquests reminded him of Sikander al-Azam. Mahmoud continued the war against Raja Jaipal, which he started in 1001 A.D. Mahmoud Ghaznavi defeated him near Atak. Sultan Mahmud not only showed property in the victory of countries and the kern community, but also showed the prestige of science and literature. And in his castle, he gathered great poets and scholars. The poems and writings that were in the court of Mahmoud were also not one of the governors of Iran and Turan. In the arena of Mahmoud Ghaznavi, Ferdowsi, Unsuri, Asjadi and Farrukhi were famous poets.

Often, during the Ghaznavi period, Abu Raihan al-Bairuni was the most eminent scholar. He completed al-Hind book shortly after Mahmoud's funeral. Another notable change at the time was the flourishing of science and technology in Lahore and the Lahore principle, because at that time many Ghaznavi scholars travelled there and settled there. And that's why the city, from their grace, also became the centre of the spread of Islam. As when 'Ali b. 'Uthman Al-Hujwari came here, he remembered Ghazni's love very much and he was very much a book of hadiths in the Kashf-al-Mahjoub.

"Bulk of scholars from the India and the provinces of Kashghar and Transoxiana, Iraq, Bukhara Samarkand, Khorasan etc. benefited from those seminal blessings, so a new population was set up around the Lahore."

The famous poet, Sana'i's, valuable Masnavi Hadiqa al-Haqiqat was already exist on Sufism in the region. Sanai was the great follower of Mas'ud Sad Salman and he compiled the Persian Divan of Mas'ud Sad Salman.

Even in Ghaznavi period, the city that saw the most blazes was the city of Lahore. But the old cradle of Islam was in Sindh and Multan. In that period, they were not only from the Arabs, but also from the Ajam, and the scholars and Sufia's came. In Pakistan and India, the oldest Islamic shrine in the Ouch area (Bahawalpur region) is the grave of Shaikh Safi al-Din Haqqani Kazerooni. He was a student of Khwaja Abu Ishaq Kazerooni and his sister-in-law, will become famous, because of his propaganda and spiritual efforts. In The

<sup>1</sup> . Tarikh-e-Mashaikh-e-Chist, Khaliq Ahmad Nizami, P-73

Book of Fawaid al-Fawad, Sultan Mashayekh (Hazrat Nezam-al-Din Auliya) he also mentions about Shaikh Safi al-Din Kazerooni.

Shaikh 'Abdul Haque Muhaddith Dehlawi also wrote in the Akhbar al-Akhyar book that the Ouch Village Foundation has been placed by Safi al-Din Kazruni.

In addition, there were many scholars of the Qur'an. Al-'Ali b. 'Uthman al-Hujviri of Ghazni, also known as Datta Ganjbakhsh, was a scholar who was more famous than Shaikh Isma'il. After the Islamic countries of Sultan Massoud, this Mahmoud Ghaznavi was brought to Lahore-Sharif with two people at the end of the government. Here he has repaired a mosque.

### **Sufi orders in the Indian subcontinent**

**1. Naqshbandieh Order:** Naqshbandi is a way attributed to Khwaja Baha'uddin Mohammad Naghshband Bukharaei (718-791 AH), a branch of the Khajgan cell whose original Iranian mystic Khajeh Yousef Hamedani returns.

One of the famous mystic poets following this way is Abdur Rahman Jami, a poet and mystic of the 9<sup>th</sup> century.

Abdul Rahman Jami wrote in Nafhat al-Uns:

"His way is the belief of Sunnis and congregations, and obeying the rulings of Shari'ah and the nationals of sayyidul-Marslin's traditions and the durability of worship, which is the continued awareness of Sobhaneh, were unobtrusive, but the deification of this matter was aimed at Khwaja Baha'uddin<sup>1</sup>, after that, this order became famous as Naqshband. Khawaja Naqshband emphasized the role of the dam in the tradition and declared, "And whoever walks through us is a danger in religion<sup>2</sup>."

The Naqshabandi dynasty is an old dynasty, but it reached from the whole dynasty onwards in Hindustan from the Samarqand and Bhukhara and it is reached to high level. Khwaja Baqibillah (d.1603) brought this to India and says: (This noble age was brought from Smarqand and Bukhara and we killed in the blessed land of Aging, India.)

Shaikh Ahmad al-Ma'rauf reintroduces the second (1034 AH/1624 A.D.) disciple and caliph Aziz khajeh Baqi Billah in this dynasty in the World. And then this dynasty became famous. The Naqshabandi dynasty flourished in the 17th century. And many of the elders of this series formed Urdu and poetic languages and helped to spread it.

**2. Qaderiya Order:** Doctrine is the one sentence of the sufism. Qaderian is a follower of Shaikh 'Abdul-Qadir Gilani (562 H) known as Qutb al-Azam, the founder of the Qadiriya dynasty, Abdul-Qader Gilani 6<sup>th</sup> century, who is buried in Baghdad.

The followers of this school believe in unity and existence and are known for love and service. The majority of followers of Sufi traditions in the Balkans have deviated in many cases due to the benefits of genuine Islamic sources and real Shaikhs.

The Qadriya dynasty was developed and expanded during the Shah-i-Jahani period. The star of Hazrat Al-Alif al-Thani and Shaikh 'Abdul Huq al-Muhaddith, first shined in the World. When Jahangir died, Shahjahan sat on throne. At his time, the rejection of the practice that had begun against Akbari's method of working under the World Government became stronger, and more Islamic slogans were pressed. He was appreciative of scholars. The Shahjahan is considered Allameh to a good person and the advice of the Shari'ah, as the again of the nation and the Muslims.

<sup>1</sup> . Nafhatul Uns, P-347-348

<sup>2</sup> . Nafhatul Uns, P-249

**3. Sohrevardieh Order:** Sohrevardiyeh is one of the Sufis order founded by Abul-Najib Sohrevardi.

In the book of Sufism, Suhrawardiyya mysticism is interwoven with asceticism, and the title is asceticism, worship, religious practice, and reliance on ta'zir and dhikr, unlike the Molavieh School, which relies on ecstasy, sama and poetry. Among the seekers of Tariq'at sohrevardiyeh, reading the treatise of Corhiyah, reviving Alum al-Din and the works of these Arabic works have been common.

Shahabuddin Sohrevardi in 549 H/1155 A.D. in Sohrevard village in the city of Allah became a servant located in Ranjan province of Iran. He studied elementary education, which included wisdom, logic and principles of jurisprudence, in the presence of Majduddin Jilly, Professor Fakhr Razi in Meragha, and excelled in the philosophy and jurisprudence, and he learned a lot about the science. Sohrevardi then moved to Isfahan, which at the time was the most important scientific and intellectual centre in Iran, and finished his formal education in Zahir al-Din Qari. It is well-known in reports that one of his companions, Fakhr al-Din Razi, who was one of the greatest opponents of philosophy, kissed it and shed tears in memory of his old companion in Maragheh shortly after sohrevardi's death.

**4. The Cheshtiya Order:** The Cheshtiya order has been one of the most famous orders in the Indian subcontinent. In the Chestland, the Shari'ah takes precedence over the way, and not only the disciples, but also the master, must carefully fulfil all religious obligations and practices, and even religious obligations. In addition, the disciple must, according to the instructions of the master, perform a special adjudication in certain cases, in the form of khafi or jelly, on the tongue. This aurad is different from shaikh to another and from Esmeridi to another disciple. According to traditional tradition, Mashaikh Cheshtiya often attributes this adhkar to the Prophet (s) and believes that His Holiness taught them to Imam Ali (a). Although the dhikr of "La ilaha illa Allah" is afzal and the first is another dhikr (Tahliel), it is not accepted. On the orders of the old, sometimes the disciple should take a specific dhikr every day and it is recommended to mention it for any time. The teaching of dhikr begins when the Taliban pledge allegiance. First, dhikr is performed through indoctrination and derkhlot, and then according to the instructions, the disciple sings after Zia's façade in certain times. In the passing, adkar-e-manzum was sung in Persian, especially around Deccan, in public and private meetings.

The Foundation of the Cheshtiyeh order was established by Abu Ishaq al-Shami (who died in 940 A.D.) and Hazrat Khwaja Moin al-Din Ajmiri expanded the dynasty. The first dynasty of Cheshtiya was created in India. Hazrat Khawaja Moinuddin Cheshti came to India during the reign of The Raj and bewildered their propaganda by settling in The Ajmir. At the time of the beginning of The Islamic Movement of India, the reign of the Kingdom, the Cheshtiya dynasty, and Sohrevardieh were active. The Khanqah of the Sohrevardi dynasty remained limited to Multan and Sindh. But the Cheshtians, from Pak Patan to the areas of Lucknua, Delhi and Kordivo Gah, have hiding their systems.

So as mentioned above, "Chesht" is the famous name of a city in Khorasan province. There, some religious scholars established a major spiritual reform centre, which became very famous, which is why it was called the Cheshtiya Dynasty.

The implementation of the Cheshtieh dynasty in India: The Way of Cheshtieh in the Indian continent with the demise of the disciples of Khwaja Mudood Cheshti, Sufism in Chesht declined and some disciples, with the advent of the Ghoris and their conflicts, went to other regions, including Ajmir Sharif in the Indian Rajasthan state.

The city was followed by the arrival of Khawaja Moeenuddin Sajzi Cheshti, Morid and Caliph Khwaja Usman Harooni, The Site of Cheshtiya was founded by Khwaja Moin al-

Din Cheshti dynasty in India and its principles and foundations were formulated in the Ajmir, the predate of the power of Chohan (a tribe living in northern India before the muslims came to, according to Jami, the first person from the dynasty who travelled to India, Khwaja Abu Muhammad Abu Ahmad Abd al-Cheshty, who accompanied Sultan Mahmud Ghaznavi: It's 389-421 H. Participated in the Sumnat war, where he went to India with Sultan Mahmud Ghaznavi in sumnat when he was 70 years old, scholars of the world of Islam Abul Hassan Ali Nadwi write in his book (Departure vol.3) He is the first person who has visited India and invited several Hindu tribes to Islam and overlooks the sayings of Hazrat Khwaja Abu Muhammad Shah Zahid Cheshti, so the founder and promoter of the Cheshtiya dynasty in India, Khwaja Moenuddin cheshti.

**Centre of Cheshtiyeh orders's in Delhi:** The Cheshtiya Selsla Centre in Delhi was the result of the efforts of Shaikh Qutbuddin Bakhtiar Kaki. He came to Delhi during the government of Sultan Shamsuddin Iltutmish and started the promotion card. This was an era when Delhi's repair and formation work was flowing with us eventuality of enthusiasm. In the Middle Asia, the Storm of Manguls was flowing, and thousands of scholars, Mashaikh, poets, writers and scholars were coming to Delhi<sup>1</sup>.

In this way, the importance of the City of Delhi became an international city in which people sought refuge in the city from the corner of the Islamic world; the Sultan had a lot of intimacy with scholars and mashaikh. When he heard the news, he was greeted by scholars and invited them to live in his home. Khawaja Qutbuddin Bakhtiar kaki was very respectful of the Sultan when they came to Delhi. Qutbuddin wanted nothing to do with the court. But the Sultan would come to his service with the same intimacy, and this intimacy gradually increased so much that the Sultan repaired minar's pole in his memory and acted on them to build the solar pond over his homes with the enchantment of his heart. Seeing this intimacy of the Sultan and the Pole, some of them were resented, and they began their efforts to remove the Sultan. When Khwaja Moinuddin Cheshti came to Delhi to meet his disciple, he was upset to see that Najmuddin Soghri, the Shaikh of Islam of Delhi, did not want to stay in Delhi just because the people of Delhi had a great deal of devotion and interest in the pole. At the top of his donkey, he was forced to take the poll with him, and when people realized this, they became very hesitant.

"Then Shaikh Qutbuddin went with Shaikh to Ajmir. This introduction fell with passion throughout the city of Delhi, all the people of the city with Sultan Shams al-Din followed, and in the place of Shaikh Qutb al-Din, the congratulations and the utmost anxiety. They were moaning. Shaikh Mu'ayyad al-Din examined the present. He said, "Baba Bakhtiar! Be in this position where the new coming out is in a state of urgency and destruction, I do not want several hearts to be broken and barbecue, I put these martyrs in your shelter, so Sultan Shams al d d d Sa'adat has found the footsteps of the Shaikh with Shaikh Qutb al-Din saw all the city with happiness and Shaikh Moeinuddin went to Ajmir<sup>2</sup>."

Pole Caliphs: In Tazkiras, the names of the disciples of the Pole are as follows:

- |                                            |            |
|--------------------------------------------|------------|
| 1. Shaikh Farid al-Din Massoud Ganj Shakar | Ajoudhan   |
| 2. Shaikh Badreudin Ghaznawi               | Delhi      |
| 3. Khawaja Imad al-Din                     | Belgram    |
| 4. Khwaja Sayed Mohammad Soghri            | Belgram    |
| 5. Shaikh Mohammed                         | Nahruwaleh |
| 6. Shaikh Moazeddin                        | Delhi      |
| 7. Shaikh Hamed al-Din                     | Nahruwaleh |

<sup>1</sup> . Minhajus Siraj, P-166

<sup>2</sup> . Sirul Auliya, P-54

**Contributions of Chistiye orders to Persian language and literature in the Indian subcontinent:** In this series, numerous requirements have been written and detailed about these requirements are as follows:

**1. Anis al-Arwah:** This book includes the sayings and duties of Khawaja Osman Haronnie, collected by Khawaja Moeenuddin Cheshti Ajmiri. Moeen al-Din Cheshti was the disciple of Khawaja 'Uthman, and he remembered everything he listened to from his mentor, and thus arranged his own collection of morshed (Sheikh).

Anis al Arwah consists of twenty-eight parliaments, manuscripts of this valuable Persian work are kept in numerous libraries around the world, and this is one of the oldest considerations of the Cheshtiya cell. The topics of the "Anis al-Arwah" meetings are as follows:

Parliaments are rebuked about faith, about supplication, about women and the release of slaves, discussion of blessings of charity... It is about the status of scholars and about the attention and its virtues.

Khawaja 'Uthman discusses the mentioned topics in detail, narrates the displacement of Qur'anic verses and hadiths of the Prophet (s), and in some places he discusses the verses and hadiths in detail.

From the study of the book, it is said that Mashaikh Cheshtiya played an important role in spreading Islam. The general public participated in their meetings, and they were influenced by the circle of Islam. In addition to the promotion of religion, Mashaikh Cheshtiya organized the religion of the indigenous peoples, and led them to the straight path. Mashaikh and Sufis changed the beliefs and thoughts of the people of the subcontinent, and they made this area with Islamic light. Anis al-Arwah is also historically important. The narrator mentions the destruction of numerous cities from the evacuation of Adam onwards, in addition to mentioning the companions of the Prophet (s) and the virtues of their morals and actions.

The book is written in a very simple fluent Persian. Sentences are simple and short. The author has given Levitt the notification of concepts and ideas. Religious rulings and jurisprudential issues are also mentioned, and the virtues of worship are also mentioned. Of course, the main theme of Anis al-Arwah is ethics and education. At the end of the 28th Majlis and the supplication of Khwaja Uthman Harooni is also stated.

It is interesting that the Persian language "Anis al-Arwah" is closer to Persian today, and it is far from any kind of artefacts. It can be said that the beautiful prose of Anis al-Arwah is one of the best examples of prose of that time.

**2. Dalai-al-Arfin:** Bakhtiarkaki, Khwaja Qutbeddin, Dalil-al-Arfin, Khwaja Moeineddin Hassan Sajzi's requirements, Chape Sangi, Naval Kishore Printing House, Kanpur, India. "Dali al-Arfin" includes the duties of Khwaja Moein al-Din Hasan Sajzi Cheshti Ajmiri, collected by Khwaja Qutb al-Din Bakhtiarkaki Oshi.

Dalil-al-Arfin's includes a short introduction and twelve parliaments. The author has divided the book into four chapters:

First place: about poverty and uprooting

Second oath: about writing and rosary

Third oath: about the descendants and so on.

Part 4: About conduct and its benefits

As stated above, "Masl al-Arfin" consists of 12 parliaments, which are as follows:

First Majlis: Prayers and Service of the Mentor

Second Majlis: In the Courses of Honour and Purity

The Third Majlis in the Case of Prayer and Swearing

Fourth Majlis: Honesty in the sanctity of the cemetery

Fifth Majlis: The Quran and Parental Politeness

Sixth Majlis: The Lord's Power and The Crumb at of Parents

Seventh Majlis: The Benefits and Virtues of Sura al-Fatiha

Eight Majlis: Dar byane Aurad and The Rosary

Ninth Majlis: The Manners of Knowledge and Conduct

Tenth Majlis: The Effects of Speaking and Affection

Eleventh Majlis: The Tawakkul of Mystics and Divine Love

Twelfth Majlis: Dar byane Malikul maut.

"Dalail al-Arfin" is written in very simple and fluent Persian. Khwaja Qutb al-Din Bakhitaraki attended the Parliament of Khwaja Moein al-Din Cheshti and remembered the morshed's sayings. In fact, Mashaikh Cheshtieh has also done a great service in the Persian language and literature. Not only are the requirements of self-purification and manifestation of the heart beneficial, but they also kept the Persian language of that time. Readers not only know the religion of Islam and become unfamiliar with the prophet's tradition, but they also understand the language, manners, customs and traditions of that era.

Mashaikh Cheshtieh's duties have had many fans in every time. Religious issues constitute jurisprudential explanations and moral expressions of members of the Dali al-Arfin, and the reason for al-Arfin is also a hyped from a historical point of view. In particular, there is interesting and well-documented information about Khwaja Moeineddin Cheshti's personal life, and it can also be said that this book is the duties of the teacher's comprehensive mirror. And there is detailed information about the life of Faqir, Darwishan, Mystics, and Sufis, in addition to first-hand information about asceticism, worship, austerity, E'tikaf, and mujahedeen. There are also themes of trust and tawakkul – love, mysticism and thoughts.

Dalail -al-Arfin's reason for the followers of the Cheshtiya dynasty was the home of the textbook. For this, it is written in Persian prose and is far from artificial and written. Of course, in some places, especially the explanation and interpretation of Sura al-Hamd, the methodical method is wise and eloquencable. The author has refused to complete the meters in some places, the sentences are incomplete.

3. **Fawad al-Salekin:** "Fawad al-Salikin", consists Malfuzate of sheikh Qutb al-Din Bakhtiar Kaki's resources, which were collected by Sheikh Farid al-Din Massoud Ganj Shakar. The book is written in Persian, and numerous manuscripts of the book are kept in different libraries around the world, but most of the copies belong to the 12<sup>th</sup> century onwards, translated by Urdu Fawad al-Salekin called "Hasht Behesht" published from Lahore.

Sheikh Farid al-Din Massoud Ganj Shakar, Fawad al-Salekin, has stated the report of only seven parliaments, and it has no special upbringing, the time of the Majlis is as follows:

1. 2 Ramadan 584 (p-1)
2. Shawwal 584 (p-8)
3. Shawwal 584 (p-17)
4. Dhi Qada 584 (p. 17)
5. Dhu l-Hijja 584 (p. 20)
6. Shawwal 584 (p. 22)
7. Wednesday 584 (pp. 27)

In the above mentioned topics, belonging to Sufism and Irfan, Aurad, Adkar and luazmat belonging to the purposes of life are mentioned. There is a description about different prayers.

For all human beings, for example, men, women, youth, and the old of the manners of disciples, easy and difficult tasks have been separated and waiting for men and women separately. Al-Farz is explained for any kind of worship and duty. God almighty will bless

all human beings and, in such a way that the grace of these has been upon their lives and hearts, the same luminous grace will be given to our souls, and we will be pleased in this world and in the hereafter.

**4. Rahat al-Qulub:** These are the duties of Shaykh Massoud Ganj Shakar, which has been rounded up by Khwaja Nezamuddin Auliya. In "Rahat al-Qulub", mentions the following books.

1. Major Book by Junaid al-Baghdadi
2. Abrarul Auliya of Shaikh Attaullah Tashtari
3. Asrarul Arifin of Shaikh Attaullah Tashtari
4. Serrul-Arifin of Shikh Attaullah Tashtari
5. Selakus-Suluk from Shaikh Yusuf Cheshti
6. Sharahe-Asrar of Shaikh Yusuf Cheshti
7. Tawarikh (Chronicles) of Qazi Hamid al-Din Nagurri
8. Rahatul-Arwah from Qazi Hamid al-Din Nagurri
9. Detailed works of Tabi'en from Imam Abu Talib Makki
10. Sharahe Mashaikh (Description of Sufia) from Imam Abu Talib Makki
11. The Book of the Rest of Abul Lais Samarqandi from Imam Abu Talib Makki
12. Sharahe Auliya (Description of the Auliya) of Imam Abu Talib Makki
13. Exegesis of Zahid from Imam Abu Talib Makki
14. Quwatul -Qulub from Imam Abu Talib Makki

**5. Asrar al-Awliya:** The author of this book spent his entire life with Farid al-Din Mas'ud Ganj Shakar to remember and think of God and his Lord, and in the love and speech of the Prophet Muhammad (s). One important side of the nature of Hazrat Baba Sahib was that he was a timeless dervish with darvish action. They were the shackles of all religious practices. They were worshipping God all the time. The disciples and derveshan gathered around them always indoctrinated the practice of God's guidance. Hazrat Baba Sahib is also a Sufi vigilante. In his life, he guided thousands of requirements and wrote many poems, at which point the general conversation was in Persian. Hazrat Baba Sahib also spoke mostly in Persian. Until now, they had complete passage over Punjabi, Saraiki and other languages. On a daily basis, in parliament and in worship circles, whatever guidance they said, his disciples remembered. His son-in-law and disciple, Shaikh Badruddin Ishaq, was rumoured in Persian language as "Asrarul-Auliya".

Another set of duties of Hazrat Baba Shakar Ganj, the great disciple of his time, Hazrat Nezamuddin Auliya, was also arranged in Persian called "Rahatul-Qulub" in 656 AH.

Hazrat Badruddin Ishaq and Hazrat Nezamuddin were the great elders of their time. He wrote everything they heard by bringing Prophet Baba Sahib and the presence of Mashaikh and other scholars in parliament. That's why these requirements are of particular importance. These requirements are very important in the world of Sufism. In these duties, different parts of Sufism are expressed with ease and understandable language. This book is more than 22 chapters, which in other words includes the chapters that Baba Sahib expressed in his sit-ins. In today's language, it can be said that in these books, Bermu has summarized the various topics of Baba Sahib's words. By reading this, we can tell how great they were in their meetings to find education. And those who came to Parliament had grace by travelling long journeys from different countries. Apparently, there was a certain class for dialogue. This was their upbringing. So that they can fulfil their course before going to the people's cause and know the importance of treating god's creature.



**6. Sarwarus-Sodur:** This book includes the qualifications of Hamiduddin Nagurri (d. 673 AH) of Khalifa Khwaja Moenuddin Ajmiri. The collector of "Sarwarus-Sadur" is Shaikh Fariduddin, the nook of Shaikh Hamiduddin Nagurri<sup>1</sup>.

In the book "Sultanat-Tarekin", some adaptations of "Sarwarus-Sadur" are narrated which actually recount the living conditions of Shaikh Hamiduddin. It can be said that he preferred the knowledge of hadith over Sufism. As he says:

"I am busy here when Nagor's throat hears from me the science of hadiths at this time, and there is no opportunity for me to learn the science of Sufism in this expression."

From the moments of view, "they used to say good poetry in India."

**Malfuzat of Hazrat Khajeh Nezamuddin Auliya:** The most prestigious book of the duties of Hazrat Khwaja Nezamuddin Auliya is undoubtedly "The Benefits of Al-Fouad" by Amir Hassan Dehlavi. Other than that, several books, including the subjects of Shaikh Nezamuddin Auliya, were written, which are important. Khawaja Nezamuddin Auliya's duties are as follows:

1. Fawaid al-Fawad: Compiled by Amir Hassan Ala Sajzi Dehlavi
2. Anwar al-majalis: Compiled by Khwaja Muhammad b. Khwaja Sayyid Badruddin Ishaq.
3. Tohfatul-Abrar and Karamatul-Akhyar: Compiled by Azizuddin Sufi.
4. Majmaul Fawaid: Compiled by the Abdul Aziz ibn Abu Bakar Musalla, The Brother of the Sister of Sultan al-Mashaikh
5. Malfuzatul-Mashaikh, Compiled by Khawjah Shmasuddin Dhari.
6. Khulasatul Lataif: compiled by Maulana Ali bin Mahmud Jandar.
7. Durre Nezami: compiled by Maulana Ali bin Mahmoud Jandar.

#### **References & Selected Bibliography**

- Dehlavi, Amir Khusrav, Afzalul Fawaid, Haji Haneef Printers, Lahore, 2008.
- Badauni, Ziauddin Qaudri, Tajalliat-e-Auliya-e-Suharwardi, (Mohammad Yaqub), Aastana Zakaria, Multan, 1958.
- Badauni, Nezamuddin Auliya, Rahtul Qulub, (Malfuzat Mansub be Baba Farid), Allah wale ki Quami Dukan, Lahore.
- Badakhshi, Lal Beg, Samratul Quds min Shajaratul uns, Makhzuna National Museum of Pakistan, Krachi.
- Begum Jahan Ara, Munisul Arawah, (Urdu translation: Mohammad Afzal Khan), Naami Press, Lucknow, 1315 H.
- Tatvi, Abdul Qadir, Hadiqatul Awliya, compiled by Pir Hesamuddin Rashidi, Sindhi Adabi Board, Hyderabad, 1967.
- Jala Zai, Mussa Khan, Falsafa-e-Tasawwuf-e-Islami, Khan Book Company, Luezmah, 2001.
- Chishti Farouqi, Mohammad Ajmal, Tajul Mu'aserin, Markaz-e-Talimat-e-Faridiya Chistian Sharief, Aligarh Muslim University, Aligarh, 1990.
- Chishti Noor Ahmad, Yadgaar-e-Chishti, Majlis Tarqqi Adab, Lahore, 1975.
- Chishti Noor Ahmad Tehqiqat-e-Chishti, Alfaiz Ghazni Street Urdu Bazaar, Lahore, 1993.
- Khawjah Nezamuddin, Tabqat-e-Akbari, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1931.
- Kaki, Khawjah Qutbuddin Bahtiyar, Dalailul Arifin, (Malfuzata-e-Mansub ba Khawjah Muinuddin), Mujtabai Press, Dehli, 1311 H.
- Dehlavi, Amir Hasan Sijzi, Fawaidul Fuwad, Haji Haneef Printers, Lahore.
- Zaidi Shamim Mahmud, Khulasatul Aarifin, Markaz-e-Iran wa Pakistan, Lahore, 1974.
- Sayid Ahmad, Tarikh-e-Aulya-e-Dehli, Mahbubul Motabeh press, Delhi, 1354 S.
- Sultan Bahu, Asrar-e-Quadri, Murshid Printers, Lahore, 1994.
- Sultan Shahbaz, Tazkerah Baba Farid Ganj Shakar, Friends printers, Jehlum.
- Suharwardi, Shaikh Shahabuddin, Awariful Ma'arif, Shirkat-e-Intesharat-e-Ilmi wa Farhangi, Iran, 1364 S.

<sup>1</sup> . Aab-e-Kausar, P-210

- 
- Sirul Aqtab, Al-hadiya Chishti, Naval Kishore, Lucknow, 1913.
  - Shah Waliullah, Infusul-Aarifin, Islamic Book Foundation, 1978.
  - Siddiqui Zahir Ahmad, Taswwuf wa Tasauwarat-e-Sufia, temple road, Lahore, 2008.
  - Asamad, Shah Mohammad Abdollah, Islahat-e-Sufia, Maktaba Bakhsh, Lahore.
  - Abdur Rahman, Sabahuddin, Bazm-e-Sufia, Darul Mussann-e-fin, Azamgarh, 1949.
  - Afi Abdul Aziz, Safinatul Arifin, Gulha-e-Karachi, Issue 28.
  - Farouqi, Nisar Ahmad, Naqd-e-Malfuzat, Idara-e-Saqafat-e-Islamia, Lahore, 1989.
  - Fawaiduss-Salekin, Malfuzat Mansub ba Khawjah Qutbuddin Bakhtiyar Kaki, Baba Fariduddin Ganj Shakar, Matbah Mujtabai, Dehli, 1331 H.
  - Qadri, Mohammad Din Hakim, Madinatul Auliya, Islamic Book Foundation, Lahore.
  - Qudsi Ejazul Haque, Tazkera-e-Auliya-e-Panjab, Rahat market Urdu Bazaar, Lahore.
  - Lahori, Mufti Ghulam Sarawar, Hadiatul Auliya, Naval Kishre, Kanpur.
  - Masood, Wahid Ahmad, Sawaneh Khawjah Baba Fariduddin Masood Ganj Shakar, Pak Academy, Krachi, 1961.
  - Nezami, Khaliq Ahmad, Tarikh Mashaekh-e-Chisht, Nadwatu -l-Mussannefin. Dehli.

\*\*\*

**DR. DAUD IBRAHIM****(6)**

Assistant Professor (Contractual)

Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad

**DR. MOHAMMAD ANASH**

Assistant Professor (History), Centre for Distance and Online Education

Aligarh Muslim University, Aligarh

### SPIRITUAL TRANCE THROUGH SAMA: IN THE CONTEXT OF AWADH SUBA

#### Abstract:

*Sūfism is an integral part of Islām. Sūfī-Saints have used many practices to improve their spirituality. Offering Namāz, Roza, Zikr, Yog, Recitation of Qurʾān, Poverty and Samā are the important parts in their day to day life work. In the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> century Samā has become main part of Sūfī-Saints while in the beginning Ālim (Islamic scholar) has criticized it. In Samā, the topic of Halāl and Harām has been discussed. Opinions and analysis of many Sūfis are mentioned in detail in historical literature, Sūfī literature and Malfūzāt. In this research paper, researcher has tried to outline not only the development of Samā but their justness and unjustness too. At the same time there has been attempt to take a historical view (especially in the context of Suba of Awadh) regarding Sūfī's association with Samā.*

**Keywords:** Harām, Halāl, Qāzī, Zikr, Malfūzāt, Imām, Kanīz, Khalīfāh-, Hadīth, Ulemā, Khānqāh, Mahfil

The word *Samā* is derived from the Arabic word 'Sa'miā' (سميع), which means 'to listen'.<sup>1</sup> *Samā*, another development form of *Zikr*<sup>2</sup> (ذکر) has been used by Sūfīs to find out secrets of heart and to gain the *Ma'ārifat*<sup>3</sup> (Godly knowledge).<sup>4</sup> In *Kashf al-Mahjūb*, there are five sources of knowledge- Listen, See, Taste, Smell, and Touch, among these

<sup>1</sup> Shaikh Shāh Khusro Husainī, *Bund-Samā*, Journal Islamic Culture, 1970, p.177

<sup>2</sup> Zikr has a literal meaning- 'reminding God'. See for detailed information- Imām Muhammad Gazālī, *Kīmīa i- Sa'ādāt*, Urdu trans. Maulana Muhammad Saied Ahmad Naqshbandi, Adbi Duniya Matiya Mahal, Delhi, 2003, pp.213-16; Hazrat Nizām Yāmni, *Latief i-Ashrafī*, Urdu trans. Hazrat Shams Bareilvi, vol-1, Suhail press, Karachi, 1999, pp.388-454

<sup>3</sup> Muhammad bin Fazal al-Balkhī states that there are three types of knowledge- from Allāh, with Allāh, and knowledge of Allāh. The knowledge of Allāh is *Ma'ārifat*. *Nabī* (Prophet) and *Walī* (Sūfī) recognize Allāh with this knowledge.; Shaikh Abdu-'l Quddūs Gangohi, *Rushd-Nāmā*, Hindi trans. S.A.A. Rizvi and Shailesh Zaidī, Bhārat Prakashan, Aligarh, 1971, pp.102--03

<sup>4</sup> Ahmad Gazālī, *Ihyā Ulūm al-Dīn*, Urdu trans. Maulana Muhammad Wajidī, vol-2, Darul Ashā'at, Karāchi, 2012, p.425; *Kīmīa i-Sa'ādāt*, pp.399-400

listening is the best practice.<sup>1</sup> In the development of *Samā* programmed, *Sūfis* includes *Qur'ān-Samā*, *Hadīth-Samā*, *Zikr-Samā*, *Sh'ar-Samā*, songs of *Hājīs*, and *Āshiqān i- Khudā-Samā* (Song lyric in God's love).<sup>2</sup>

What was *Samā*? Zu'n-Nūn Misrī (died 860/61) believed that *Samā i- Haq* (true *Samā*) is that compassion which attracts the hearts to *Allāh*. People who clearly listen with pure heart get the *Rāh'i-Haq* (Godly path) and those who give preference to their sensual pleasure, diverted from the religion.<sup>3</sup> According to Imām<sup>4</sup> Muhammad Gāzālī (died.1166 AD) "*Samā* is a beautiful and proper topic. It is full of instructional voice which influences the heart and creates excitement for godly love."<sup>5</sup> Abū Ya'qūb Naharjūrī<sup>6</sup> said that "*Samā* is such a situation where worm and strong fire flames lit in heart and that results meant secrets comes from heart."<sup>7</sup>

In 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> century, *Samā Mahfil* (gathering) was usually held by all *Sūfis* and different kind of musical instrument were used in those *Mahfils*. A group of *Ulemā*<sup>8</sup> revolted and declared that *Mahfil i-Samā* is against the *Sharī'at*. As a result, issue was created between a group of *Ulemā* and *Sūfi-Saints*. Both sides have tried their best to prove their points with examples cited from *Hadīth*.<sup>9</sup> There are many examples in support of *Samā* in *Sharī'at* and *Hadīth*<sup>10</sup> which is necessary to explain.

It is clearly mentioned in *Hadīth*, the one day Āyeshā R.A.A. (wife of Prophet Muhammad, died. 670 AD) was sited in her room while Prophet Muhammad (died.632 AD) covered his face with quilt and were taking rest, two girls from Medīnah were singing nearby him. In the meantime, Abū Bakr R.A.A. (first Calipha and father of Āyeshā, died. 634 AD) came and scolded those two girls and instructed them that it was the work of evil and then Prophet Intervened and allowed those two girls to sing with a remarks that it was their *Ēd*.<sup>11</sup>

Another example mentioned in *Hadīth* is that, Prophet after doing *Hijrat* (migration) went to Medīnah. People welcomed him by beating *Daf* (Drums) and reciting

<sup>1</sup> *Shaiikh* Alī bin Usman Hujwīrī, *Kashf al-Mahjūb*, Urdu trans. Mufti Ghulam Mu'īnu'd-Dīn Naimī, Rizvi Kitāb Ghar, Delhi, 2012, pp.523-25; *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.428

<sup>2</sup> See for more information, *Shaiikh* Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāba-'l-lūmā fi 'al-Tasaw'wuf*, Urdu trans. Sayyad Israr Bukhari, Tasaw'wuf Foundation, Lahore, 2000, pp.435-42

<sup>3</sup> Ibid, p.449; *Kashf al-Mahjūb*, p.540

<sup>4</sup> Imam, a title adopted by various Muslim religious leaders

<sup>5</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.428

<sup>6</sup> Abū Ya'qūb was the disciple of Umrū bin Usman Meccī, who was the disciple of *Shaiikh* Junāid Baghdādī.; see, *Shaiikh* Farīdu-'d-Dīn Attār, *Tazkiratu'l-Auliya*, Urdu trans., Al- Farūq Foundation, Lahore, 1997, pp.246-48

<sup>7</sup> *Kitāb al lūmā fia' l- Tasaw'wuf*, p.449

<sup>8</sup> Plural of Alim (Islamic scholar) or learned ones

<sup>9</sup> Naimur-Rahman Farūqī, *Sūfivād ke kuch mahatvpoorna lekh*, Orient Blackswan, 2014, pp.9-10

<sup>10</sup> *Hadīth*, talk or discourse of prophet Muhammad

<sup>11</sup> *Shaiikh* Shihabū-'d-Dīn Suhrāwardī, *Awārifū-'l-Ma'arif*, Urdu trans. Shams Bareilvi, Progressive Books, Lahore, 1998, p.340; *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.437; *Kīmīa i Sa 'ādāt*, pp.402-03

poems in praise of him and some jumped with joy.<sup>1</sup> Likewise Imām Shāfi'ī (died. 819/20) quoted another *Hadīth* which supports *Samā*. Once Prophet and Omar Fārūq (second Caliph of Islāmic history, died.644) were walking, then suddenly voice of *Shāheen* (kind of modern Flute) was listened, Prophet put his fingers on his own ears, listened the voice of *Shāheen* attentively and told Umar if it is stopped.<sup>2</sup> It is necessary to understand that if that voice of *Shāheen* is *Harām* then Prophet would have instructed him to put his fingers his ears too.

One day Hazrat Āyeshā, another *Hadīth* favors *Samā*, was listening songs from her *Kanīz* (bondwoman) meanwhile Prophet came there but *Kanīz* did not stop singing. After some time, Omar Fārūq came then *Kanīz* ran away and frightened. Prophet Muhammad smiled by seeing Omar and when Omar asked him why he was smiling then Prophet told him that two girls were singing but they ran away because of you. By listening this Umar told to Prophet, "O beloved Prophet, I will not go anywhere until I listened what you were listening." Then Prophet called those two girls and told to sing the same songs they were singing.<sup>3</sup>

Imām Ahmad Ġazālī used to say that Qāzī<sup>4</sup> Abū al Tayyab Tābirī has written that Abū Tālib Meccī (died.996) was in support of *Samā* and further wrote that many *Sahābā* (The person who have seen Prophet Muhammad and follow his teaching), *Ta'abī'in* (who have seen *Sahābā*) and *Tab i-Ta'ābi'in* (who have seen *Ta'abī'in*) were in support of *Samā*. Tābirī has followed Abdullah bin Zafar, Mūghāirah bin Shēbah and Amīr Mūawīyah and other *Sahābā*, the people of Meccā and Medīnah used to hold *Mahfil* of *Samā* on that day, which has been appointed as a special day like *Ēīd*, *Ēīd ul-Zuhā* and marriage etc.<sup>5</sup>

Prophet Muhammad himself told that *Allāh* had gifted very melodious voice to Hazrat Dāwood (The sacred *Zabūr*, the holy book of Jēws revealed to him, died. 9<sup>th</sup> B.C.) whenever he used to sing or used to recite the verses of *Zabūr* then his followers, *Zin*, animals of forest used to surround him and when he used to recite *Zabūr* in *Samā*, then listening his godly melodious voice used to be out of emotions and used to die four to five hundred in each *Samā*.<sup>6</sup> According to Prophet Muhammad, his contemporary poet Abū Mūsā As'arī got one rhythm and Prophet himself used to like his voice very much.<sup>7</sup> It has been clearly mentioned in *Hadīth* that Prophet used to say it frequently that *Qur'ān* should be recited with melodious voice.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Ihyā Ulūm al Dīn*, p.437; *Kīmīa i-Sa'adat*, pp.404-05

<sup>2</sup> *Kīmīa i-Sa'dāat*, p.408

<sup>3</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p 343, *Kashf al-Mahjūb*, p.537

<sup>4</sup> Judge of Shari'at court

<sup>5</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.423

<sup>6</sup> *Kitāba-'l-lūmā fi'al-Tasaw'wuf*, pp.444-45; *Awārif a'l-Ma'arif*, p.343; *Ihyā Ulūma'l-Dīn*, p.421.; *Kashf al-Mahjūb* p.538

<sup>7</sup> *Kashf al-Mahjūb*, p.535; *Ihyā Ulūma'l-Dīn*, p.421

<sup>8</sup> *Kitāba-'l-lūmā fi'al Tasaw'wuf*, p.445 *Kashf al-Mahjūb*, p.535

From all these discussed examples it has been crystal clear that in Islam religion, listening melodious voice, listening poem, and use of musical instrument in music (use of some musical instruments, for some other cause, have been prohibited which we will discuss later) is not declared *Harām*. If all these things have been allowed, then how can *Samā* be *Harām*. We will discuss later whether *Samā* is *Harām* (forbidden) or *Halāl* (permissible or lawful). It is to be noted here that *Samā* does not mean only music but other modes too. For example, Once Baba Farīd (died. 1271) desired to organize *Samā* but *Qawwāl* (singer) was absent. *Shaiikh* ordered that the letter written by *Qāzī* Hamīdu-'d-Dīn Nāgori should be read in front of him, and while he listen the first letter he became very emotional and fainted.<sup>1</sup> A similar incident is mentioned in '*Jawami al Kalam*' which is *Malfuzāt*<sup>2</sup> of *Shaiikh* Bandā Nawāz Gesu Darāz (died 1422), when *Samā* was held near his tomb sometime after the death of *Shaiikh* Ni'zāmu-'d-Dīn Auliya but the joy that should come from it was not coming. Disturbed by this, when it was decided to finish the *Samā*, suddenly Hasan Mehandi came and raised the slogan and placed the head in front of *Shaiikh*'s grave and started saying in *Hindavi*- My mother be happy, be happy. This much was to say that the entire *Mahfil* was filled with fun from *Samā*.<sup>3</sup>

### **Samā in India**

*Samā* has been given very importance by *Chishti* order in India. From *Khwājā* Mu'īnu-'d-Dīn *Chishti* (died. 1236AD) to *Shaiikh* Ni'zāmu-'d-Dīn Aurangābādi (died. 1729)<sup>4</sup> has organized *Samā* with complete devotion and all conditions of it to be fulfilled. In addition to this, *Suhrāwardī*, *Naqshbandī*, *Qalandarī*, and *Firdāusī* etc. have given proper importance to *Samā*.

<sup>1</sup> *Rūshd-Nāmā*, Hindi trans., p.112

<sup>2</sup> Discourses of *Sūfis*

<sup>3</sup> Hazrat Sayyad Muhammad Akbar Husaini, *Jawami ul-Kaleem*, Edit. And Urdu trans. Maulana Ilhaj Kaptan Wahid Bakhsh, Al- Faisal Nashran, Lahore, 2010, p.260

<sup>4</sup> *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn Aurangābādi was *khalīfah* of *Shaiikh* Kalimullāh Shāhjahānabādi (1650-1721). *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn born in about 1650 AD in the Kakori (Lucknow). After completing his initial education, he went to Delhi where he heard about *Shaiikh* Kalimullāh's fame. The first meeting of *Shaiikh* Kalimullāh and *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn is an interesting event. One day, *Shaiikh* Kalimullāh programmed *Samā* in his *Khānqāh* and his rule was that whenever *Samā* was programmed, he kept the doors of his *Khānqāh* closed so that no unknown person could enter. At the same time, *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn appeared at the door, when *Shaiikh* Kalimullāh heard his voice, sent one of his disciple out and said, "find out who has come." When the disciple went out and asked, "who are you", *Shaiikh* said, "I am Nizāmu-'d-Dīn and I have come to meet *Shaiikh* Kalimullāh. When the disciple went inside and told *Shaiikh* the name of Nizāmu-'d-Dīn, *Shaiikh* Kalimullāh immediately said, bring him inside. At that, the disciple was very surprised that it has never happened that the *Samā* should be organized and some unknown person would come inside. Now the disciple was thinking that, *Shaiikh* Kalimullāh said, it is not an unfamiliar person, it looks like his name, a very special friend has come. *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn thus appeared in his service and finally he got the *Khilāfat* of Deccan. In this way, *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn went to Aurangābād to establish his *Khānqāh*.

The important point to note here about *Samā* organized by *Shaiikh* Nizāmu-'d-Dīn Aurangābādi is that he used to follow all conditions and also follow the rules and regulations very strictly which was framed by his mentor (*Ptr*) *Shaiikh* Kalimullāh Shāhjahānabādi, So the *Samā* used to be like earlier one.; *Khaliq* Ahmad Nizāmī, *Tārīkh i-Mashayekh i-chisht*, vol-5, Idara i Adbiyat, Delhi, 1984, pp.151-181

The *Samā* was made an issue at first during the time of Qutubu-'d-Dīn Bakhtiyār Kākī<sup>1</sup> (died.1235 AD). There was a strong friendship between Kākī and Hamidu-'d-Dīn Nagorī (died.1235)<sup>2</sup> and both were very much influenced by *Samā*. Qāzī Sā'diq and Qāzī Am'mār were not appointed as a Qāzī by the ruler (Iltutmish, 1211-36) of the day because they opposed *Samā*. Finally, this issue comes to an end when they (Qāzī) died. *Samā* had been organized as earlier.<sup>3</sup> Shaiikh Kākī died in *Samā Mahfil* which was organized by his neighbor Shaiikh Alī Sīkrī.<sup>4</sup> Like this in Zafrābād (Jaunpur), one *Suhrāwardī* Sūfī Asadu-'d-Dīn Aftāb i-Hind (Sun of Hindustan, died.1390)<sup>5</sup> too died in *Samā* and whose attachment to *Samā* was well known.<sup>6</sup> Shaiikh Nizāmu-'d-Dīn faced most criticism for *Samā* in India.<sup>7</sup> This issue was at the peak during the reign of Giyāsu-'d-Dīn Tughlaq (1320-25). Qāzī Husāmu-'d-Dīn and Jalālu-'d-Dīn, were very critical of Shaiikh. Due to their immense criticism, Sultān had ordered that people should be made aware about this by Islamic scholar, *Ulemā* and well known people of the town by issuing and signing a *Mahzar*<sup>8</sup> by them and the reality of that should come out in public.<sup>9</sup> After this issue, no strong evidence had been given by the opposite side and Sultan had not issued any order and *Samā* had been organized as earlier.<sup>10</sup>

### ***Samā* in Awadh Region**

Awadh has been a center of attraction for Sūfīs since the entry of *Tasaw'wuf* in India. In Awadh, *Chishtī*, *Suhrāwardī*, *Qādirī*, and *Qalandarī Silsilah* were very prominent. Most of the Sūfīs were very much influenced by *Samā* including *Qādiriya* order. Following are the major *Khānqāhs*<sup>11</sup> in the region who gave special shelter to *Samā* – Safipur (Unnao), Rudauli (Faizabad), Kichhauchha (Ambedkarnagar), Salon (Rae Bareli), Kakorī

<sup>1</sup> *Khālīfāh* of Shaiikh Mu'īnu-'d-Dīn *Chishtī*. His *Dargāh* is in Mehrauli (Delhi). For more details, see, Sayyad Muhammad bin Mubarak Kirmani 'Mīr Khurd', *Siyar ul-Auliya*, Urdu trans. Ghulām Ahmad Bariyan, Mushṭaq book corner, Lahore, pp.105-114

<sup>2</sup> Shaiikh Muhammad ibn A'tā was known as Qāzī Hamidu-'d-Dīn Nagorī. He was called Nagorī because he was appointed Qāzī of Nagor for three years. These were the *Khālīfāh* of Shaiikh Shihābu-'d-Dīn *Suhrāwardī* (died. 1235/1241). He died in 1279 AD and was buried near the tomb of Bakhtiyār Kākī. For more information, see, Mufti Ghulām Sarwar Lahori, *Khazīnat ul-Asfiya*, Urdu trans. Iqbal Ahmad Fārūqī, vol-2, Maqtaba i Nabviyyah, Lahore, 2001, pp.146-51

<sup>3</sup> Ibid, pp.81-86

<sup>4</sup> *Siyar ul-Auliya*, pp.114-116

<sup>5</sup> Makhdūm Asadu-'d-Dīn Aftāb i-Hind was *Khālīfāh* of Shaiikh Ruknu-'d-Dīn Multani (died. 1334). For more details, see, M.M. Said, *Sharqī Sultanate of Jaunpur*, University of Karachi, 1972, pp.216-19

<sup>6</sup> Nūr-'d-Dīn Zaidī, *Tazallī i-Noor*, vol-1, Jaunpur, 1899-1990, pp.10-11

<sup>7</sup> *Siyar ul-Auliya*, pp.695-702

<sup>8</sup> Declaration with scholar's signature

<sup>9</sup> Sayyad Athar Abbas Rizvi, *Tughlak Kaleen Bhārat*, vol-1, Aligarh Muslim University, 1956, pp.149-50

<sup>10</sup> Ibid, pp.151-53; SAA Rizvi, *A History of Sufism in India*, Vol- 1, Munshiram Manoharlal, 1978, pp.161-62

<sup>11</sup> *Khānqāh*, is a building specifically for gatherings of a Sufi brotherhood.

(Lucknow), etc. We can understand importance of *Samā* and its influence on the Sufi-Saints by many events and their attachment to *Samā*. And the importance of *Samā* could be understood by their *Samā* conference, *Wajd*<sup>1</sup>, and their opinion regarding *Samā*.

Shaikh Qiwāmu-'d-Dīn Chishti Suhrāwardī was among the early *Sūfis* of Awadh who had interest in *Samā*. In his initial time, Shaikh was *Murid* (disciple) of Shaikh Nasiru-'d-Dīn Chirāg i-Dehalvī, but later he became a disciple of *Suhrāwardī* Sūfī Shaikh Jalālu-'d-Dīn Bukhārī Jahāniyan Jahāngasht<sup>2</sup>.<sup>3</sup> He was very fond of *Samā* and he used to organize *Samā* in his *Khānqāh*. One day, he was sitting *Samā*'s *Mahfil*, but there was no joy in *Samā* that used to come before it. He went to his house and told his wife that today I did not have the ability to enjoy. It seems that there is any object in the house, which is the cause result of this happening. When he searched the house himself, he found a box of jaggery filled with jaggery, which his wife had kept for herself, because at that time she was pregnant. Shaikh took jaggery and distributed it among the poor. After this, when *Samā* was organized again, Shaikh got the same pleasure as before.<sup>4</sup>

Shaikh was fonder of *Zikr* as well as *Samā*. *Samā* was often organized in his *Khānqāh*. *Qawwāl* (singer) used to live in Shaikh's *Khānqāh*.<sup>5</sup> Whenever the Shaikh went to meet the *Sūfis* in their surrounding areas, *Samā* would be organized in their *Khānqāhs* and Shaikh Minā would join them and they were so happy that they went to *Wajd*<sup>6</sup>. A similar incident is mentioned in the early life of Shaikh when Shaikh Minā was present at the *Khānqāh* of Shaikh Abul Fateh in Jaunpur. Shaikh twice joined Shaikh Abul Fateh's *Khānqāh* during *Samā*. Shaikh stood at the end of *Samā* as Shaikh always did. Shaikh Abul Fateh held his hand and brought him to the throne and started saying to everyone present in that *Samā Mahfil*, this is *Qutub* of Lucknow. And many years after this incident, Shaikh Sarang handed him the *Khilāfat-Nāmā* of Lucknow.<sup>7</sup> A *Samā Mahfil* held at Shaikh's *Khānqāh* is mentioned by Shaikh Sa'ad-u-d-Dīn very interestingly.

<sup>1</sup> The effect of *Samā* on the heart and the soul attaining ultimate bliss with that effect.

<sup>2</sup> He first became his father's spiritual disciple and after that Shaikh Ruknu-'d-Dīn Abul Fat'h initiated him into the Suhrāwardī Silsilah. Later Shaikh became a disciple of Shaikh Nasiru-'d-Dīn Chirāg i Dehalvī also. In this way, your succession (*Silsilah*) went to both Chishti and Suhrāwardī. Your grandfather Sayyad Jalālu-'d-Dīn Surkh came from Bukhara to Multan and became a disciple of Shaikh Bahau-'d-Dīn Zakaria and settled in Uch with his (Shaikh Bahau-'d-Dīn Zakaria) permission. *Hazrat* Jahāniyan earned the title of the *Jahāngasht* (world traveler) as he visited many countries including Yemen, Iraq, Iran, Syria, Khorasan, as well as various places within the Indian subcontinent. He is also to have travelled to China, Magnolia, and Ceylon. During the course of his extensive travels he came into contact with over 300 Sūfī -Saints alone. He passed away on 10 Zil-Hijā 785 AH/ 3 February 1384 after a prolonged illness and was buried in Uch *Sharīf*. His mausoleum is still an attraction for thousands of devotees today.; Jamal bin Fazlu-'l-lah Jamali, *Siyar ul-Arifin*, Urdu trans. Muhammad Ayyūb Qadiri, Markazi Urdu Board, Lahore, 1976, pp.223-37.; Shaikh Abdurrahman Chishti, *Miratu-'l-Asrar*, Urdu trans. Maulana Ilhaj Kaptan Wahid Bakhsh Siyal Chishti, Hamid Jamil Printers, Lahore, 1993, pp.969-75

<sup>3</sup> *Khazinat ul-Asfiya*, vol 2, p.280

<sup>4</sup> Shaikh Wajīhu-'d-Dīn Ashraf Lucknovi, *Bahr i Zakhkhār*, vol-1, Urdu trans. Maulana Dr. Muhammad Asim Azmi, Kamal Book Depo, Ghosi, 2018; p.458; *Khazinat ul-Asfiya*, vol 2, p.280; *Miratu-'l-Asrar*, p.1103;

<sup>5</sup> *Malufat i- Shah Mina Shah*, op. cit., pp.233-34

<sup>6</sup> The effect of *Samā* on the heart and the soul attaining ultimate bliss with that effect

<sup>7</sup> Ibid, pp.232-33



“One day *Qawwāl* was singing this line in Hindavi language in the month of *Phāgun* in *Shāikh*’s *Khānqāh*.

بو ہو بولی رے گی پہاگ کو کھیلے ری

On hearing this line, *Shāikh* started *Raqs*<sup>1</sup> in a state of intoxication. When the enemies of *Shāikh* heard this news, they started taunting the *Shāikh* and said that the *Shāikh* Plays *Phāgun* which is against *Shara*. *Shāikh* should repent. But no one dared to say this to *Shāikh* in front of him. A soldier daringly appeared in the front of the *Shāikh* and very politely sat in front of the *Shāikh* and as soon as he wanted to present his question to the *Shāikh*, the *Shāikh* stopped him. *Shāikh* called those *Qawwāls* and said to sing what you sang that day. The *Qawwāls* again sang the same line and *Shāikh* reached again to unconscious state. In the same situation, *Shāikh* grabbed the soldier’s hand and took to two to four steps with him. After doing this, that soldier also reached a state of fun and started doing *Raqs*. And while doing this *Raqs*, he reached the revelation that tore off his hair, tore his clothes and the dagger tied in his waist fell too far. After a long time he regained consciousness, apologized to *Shāikh* and went to those who sent him to *Shāikh*. He told them that *Shāikh* Minā plays *Phāg* (playing Holi), in which he has the courage to go and stop them but nobody dares.”<sup>2</sup>

*Shāikh* Makhdūm Ashraf Jahangīr Simnānī<sup>3</sup>, who was *Khalīfah* of *Shāikh* Alāu’l Haq Bengali, also loved *Samā* very much and used to organized *Samā* continuously in his *Khānqāh*. In the *Malfūzāt* of *Shāikh* Latief i-Ashrafī, written by Hazrat Nizām Yāmnī, there is a separate chapter on *Samā* and his thoughts related to *Samā*. *Shāikh* has insisted to on following all the conditions related to *Samā*.<sup>4</sup> *Shāikh* believed that the best place for *Samā* is the mosque. Because *Samā* is an offering for the *Sūfis*, and the mosque is the best for worship.<sup>5</sup> According to *Shāikh*, *Samā* is such a thing that a person goes on a high floor, therefore it is forbidden to call *Samā* as *Harām*.<sup>6</sup> When he got *Ilhām* (divine information) about his death, he organized *Samā*. The *Qawwāls* sang *Shāikh* Sādi’s *gazel*, which brought *Shāikh* Ashraf in a situation of faintness, and he began to repeat the *Sher* (شعر) of the *Qawwāls* himself. The result was that he became unconscious several times and finally died.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Spiritual dance

<sup>2</sup> *Malfuzat i- Shah Mina Shah*, op. cit., pp.234-35

<sup>3</sup> Makhdūm Ashraf was an important *Sūfi* of *Chishtiyā-Nizāmiyā*’s *Silsilah*. He got the *Khilāfat* among the famous fourteen *Silsilahs* of the that time. His mentor (*Pīr*) *Shāikh* Alau’l Haq bin Asad Lahori Bengali was the *Khalīfah* of *Shāikh* Siraju’-d-Dīn Āīn i-Hind. *Shāikh* Siraj was *Khalīfah* of *Shāikh* Nizāmu’-d-Dīn Auliya, which was get *Khilāfat* of Bengal. *Shāikh* Makhdūm Ashraf travelled from his *Pīr Khānqāh* Pandua (Bengal) to Kichhauchha (in Ambedkarnagar district, UP) during the *Sharqī* dynasty and established his own *Khānqāh* there and even today Kichhauchha is the center of faith for many believers. He spent his whole life in the visit of prominent *Sūfi*’s *Khānqāh* in the country and abroad, and many time he went to Meccā for *Haj*. The *Urs* (death/birth anniversary) of *Shāikh* is celebrated even today with great fanfare on the 27<sup>th</sup> and 28<sup>th</sup> of the Arabic month of Muharram.; *Miratu’l-Asrar*, Urdu trans., pp.1044-60

<sup>4</sup> *Latief i-Ashrafī*, pp.725-72

<sup>5</sup> Ibid, p.760

<sup>6</sup> Ibid, p.765

<sup>7</sup> Ibid, pp.1058-59

Another Sūfi, mentioned in *Malfūzāt* literature was very fond of *Samā*, was Shaikh Abdu-'l-Quddūs Gangōhi<sup>1</sup>. Shaikh has highlighted the importance of *Samā* in his book *Rūshd-Nāmā*. Shaikh believed that *Samā* is used to increase our knowledge and love and affection about Allāh. Moreover, Shaikh also believed that the use of music and poetry is not mandatory for *Samā*, the example of which has been given at the back.<sup>2</sup>

An incident, mentioned in Shaikh's *Malfūzāt*, shows Shaikh's attachment to *Samā*. One day, the work of thatching the house of Bandagī Wālida was in progress in *Shahābad* (Haryana). Shaikh came out from his *Khānqāh* and requested to postpone the work. Shaikh's son Farīd said that this work is being done in a very systematic manner and that the shed would be put very easily. Shaikh remained calm. At that time, the work of thatching was only half when Mahmūd *Qawwāl*, who had come from Gujrat, suddenly appeared and organized the programmed of *Samā*. Shaikh went to *Wajd* and in the position of fun of *Wajd*, his hand collided with a sun dried mud brick and it fell down. Shaikh picked up and threw it out and started swinging (*Raqs*).<sup>3</sup>

It was in *Awadh* region that a masterpiece like *Haqa'iq-i-Hindī* by Mīr Abd-u'l-Wāhid Bilgrāmī was composed which tried to accommodate Hindū customs in the light of *Qur'ān* and *Hadīth*. Mīr Abdul, the author of the work in the process also explained many a Hindu terminologies. He thus played an important part in popularizing Hindū customs such as in music *Rāga Dhrupad* and *Vishnupada*. This infuriated the *Ulamā* class who targeted *Sūfis* terming them un-Islamic. But the *Sūfis* like Mīr Abdul played a pioneering role in preparing an edifice for the syncretic culture in Akbar's time. Later, Dāra Shukoh imbibed the spirit of *Sūfis*. Dāra's *Majma-u'l-Bahrain* was in a way highly inspired by Mīr Abdul Wāhid's *Haqa'iq-i-Hindī*. Also, these processes have impacted the evolution of both Akbar's religious policy and his *Sulh-i-Kul* (peace with all).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Shaikh Abdu-'l-Quddūs Gangōhi was significant *Sūfi* of the *Chishti-Sabiriya Silsilah*. Shaikh Quddūs Gangohi was disciple and *Khalīfah* of Shaikh Muhammad who was the grandson of Shaikh Ahmad Abdul Haq Rudaulvi. In his reverie, as Shaikh Quddūs Gangohi shared with his disciple, he met with Shaikh Abdul Ahmad Haq and became his disciple. *Malfūzāt* of Shaikh Abdu-'l-Quddūs Gangōhi was compiled by the son of Shaikh, Ruknu-'d-Dīn, has shown that Shaikh Gangohi was also *Murid* of Shaikh *Darvīsh* bin Shaikh Qāsim Awadhī Suhrāwardī. In this way, they were considered to be related to the Suhrāwardī Silsilah.

Shaikh Quddūs Gangohi was born in Rudauli (Faizabad district in UP) in 1453 AD. His father was Shaikh Ismaīl. *Rushd-Nama* was written by him in Rudauli. Due to the invasion of *Bachgoti* Rajput Shaikh migrated to *Shahabad* in Haryana during the reign of Sikandar Lodhī (1483-1517). When Babur attacked in 1526 AD many people captured by him. Shaikh was one of them. So he was taken to Delhi but later on he was set free. After setting free he went to Gangoh in Saharanpur, where he died in 1537 AD. The tradition of *Chishti* Silsilah was that they did not used to keep very cordial relationship with the ruling class of that time, but Shaikh was total opposite, he was very cordial relationship with Humāyūn (died. 1556). There strong bonding was well known. And Humāyūn had constructed tomb on his grave. The letter written to Sikandar Lodhī and Babur by him is also available. Akbar's *Qāzī* Shaikh Abdun-Nabi was niece of Shaikh Abd-u-'l-Quddūs Gangōhi.; *Rushd-Nama*, Hindi trans. S.A.A. Rizvi and *Shailesh* Zaidī, pp. 66-82

<sup>2</sup> *Rushd-Nama*, Hindi trans. S.A.A. Rizvi and *Shailesh* Zaidī, p.112

<sup>3</sup> Shaikh Maulana Ruknu-'d-Dīn, *Lataief i-Quddūsī*, Urdu trans. Ehsan Ahmad Sabirī, Kanpur, no dated, pp.216-17

<sup>4</sup> Mīr Abd-u'l-Wāhid Bilgramī, *Haqa'iq-i-Hindī*, Hindi Trans. By Saiyid Athar Abbas Rizvi, Nagri Pracharini Sabha, Kashi, 1957; Francesca Orsini, "Krishna is the Truth of Man: Mīr 'Abdul

Apart from the love towards *Samā*, there are some Sūfis who have given more importance to *Zikr* than *Samā*. Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Amethvi<sup>1</sup>, an important Sūfī of the *Chishtiya-Nizāmiya Silsilah*, is among them. Despite the relationship of Shaikh Nizāmu-'d-Dīn *Chishti Silsilah*, he used to ignore *Samā* and most of the time he used to instruct to his *Murīds* (disciples) to keep distance from *Samā*<sup>2</sup>. Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Nārnōli<sup>3</sup>, a contemporary of Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Amethvi, told his followers that Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Amethvi, a well-known Sūfī of the *Chishtiya Silsilah*, abstains himself from the *Samā*. I (Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Nārnōli) am going and will include Shaikh in the *Samā Mahfil*. When he reached close to Amethi, on the way, he dreamed that a large gathering of *Samā* is decorated. Shaikh wished that I too join this *Mahfil*, but others in the *Samā's Mahfil* refused, saying that this *Mahfil* is for those who stay away from the worldly *Samā*. When Shaikh arrived in Amethi, the *Qawwāls* attended and programmed the *Samā*. Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Amethvi stayed there in view of the guest of honor but asked a disciple and put a curtain of sheet on his side. At this, a disciple of Shaikh wondered how it is possible that a curtain can stop that loud voice of this *Samā*. He himself sat next to Shaikh but was surprised when he saw that the voice was not really able to cross the sheet.<sup>4</sup>

Shaikh Nizāmu-'d-Dīn view about *Samā* was that *Samā*, which is the subject of a dispute, should be avoided.<sup>5</sup> The result of this was that he gave more importance to the *Zikr* than *Samā*. Through the same, he used to remove all the interruptions between himself and *Allāh*. When he used to *Zikr*, he would have more spectacles that no one was brought to the reality to anybody.<sup>6</sup>

### Nature of *Samā*

---

Wahid Bilgramī's Haqa'iq-i Hindī (Indian Truth) and the circulation of dhrupad and bishnupad" in *Culture and Circulation: Literature in Motion in Early Modern India*, ed. by Allison Busch and Thomas de Bruijn, Brill, 2010.

<sup>1</sup> Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Amethvi was born in (900 AH/1490-92) Amethi, an important village in Lucknow district during the reign of Sikandar Lodhī. His ancestral relationship was with Shaikh Sayyad Hamid Rajī Shah Manikpuri (Allahabad). He was famous as an *Ālim* in his early life. But later, after becoming a disciple of Shaikh Ma'rūf Jaunpuri, he adopted the life of *Sūfī*. Shaikh Ma'rūf handed him *Khilāfat* of Amethi. Shaikh gained fame in Amethi in a very short time and people started appearing in large numbers and reaping spiritual benefits. Shaikh spent his entire life according to *Sharī'at*.

Bandāyūnī has written that Shaikh never read the name of Emperor in *Khutba*, which was a very challenging task under contemporary circumstances.; Abdul Qadir ibn i Mūlūkshah Bandāyūnī, *Muntakhab ut-Tawarikh*, English trans. Sir Wolseley Haig, vol-3, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1925, pp.27-41; *Mirāt ul-Asrar*, pp.1249-51

<sup>2</sup> Shaikh Abdul Haq Muhaddis Dehalvi, *Akhbar ul-Akhyar*, Urdu trans. Maulana Subhan Mahmood and Maulana Muhammad Fazil, Akbar Book Sellers, Lahore, 2004, p.550

<sup>3</sup> Shaikh Nizāmu-'d-Dīn Nārnoli was a disciple of Shaikh Khānūn Chishtī. Nārnoli was the chief town of a Sarkar in the Sūba of Āgra.; for more details, see, *Muntakhab ut-Tawarikh*, pp.44-45

<sup>4</sup> *Bahr i Zakkhār*, vol-1, pp.570-71

<sup>5</sup> *Akhbar ul-Akhyar*, Urdu trans., p.550

<sup>6</sup> *Muntakhab ut-Tawarikh*, English trans, pp.27-28

The issue of rightness or wrongness of *Samā* is related to the history of *Tasawwuf*. The *Samā* which was organized by *Sūfīs* were totally and strictly rule followed programmed. Imām *Sh'āfi* too has given acknowledgement to *Samā* and ordered to follow the rule and regulations while organizing *Samā*.<sup>1</sup> *Shaikh* Ahmad *Gazālī* used to say that if anyone gets happiness from anything and it is allowed by the *Sharī'at* like marriage, *Walīmā*, *Aqīqā* (Naming occasion) returning from *Hāj*, returning from any travelling and through *Samā* increase happiness then it is not *Harām* (forbidden).<sup>2</sup> *Gazālī* further said that anything which helps to bring close to *Allāh* and that is acceptable in *Sharī'at* is *Halāl* and *Sūfīs* used *Samā* to do that work.<sup>3</sup> *Gazālī*'s point of view was that anything which diverts from *Rāh'i-Haq* (righteous path) is *Harām* even that is *Samā* or recitation of *Qur'ān*.<sup>4</sup> *Gazālī* described one event in this context. During the time of Omar *Fārūq* an *Imām* intentionally used to recite *Sūrah*<sup>5</sup> *Abasā*<sup>6</sup> again and again in offering *Namāz*. This news came into the knowledge of Omar *Fārūq*, he ordered that *Imām* death penalty.<sup>7</sup> *Shaikh* *Abū Tālib Meccī* used to say that *Samā* is *Harām* as well as *Halāl*. *Samā* is *Harām* for them who used to listen *Samā* to satisfy their bad wishes and *Halāl* for those who wished to gain godly love.<sup>8</sup>

*Sūfīs* and *Ulemā* were well-known about the good as well as bad consequences of *Samā*. They knew it very well that general public and *Naklī* (duplicate) *Sūfīs* can misuse it and it will be more harmful than beneficial for them. *Shaikh* *Abū Nasra'l Sar'rāj* (died 972 AD) believed that general people do not have proper knowledge and level to know about *Samā*. Then, these people lacking in the knowledge about *Samā* did not follow the rule and regulations about *Samā* and that is totally harmful for them.<sup>9</sup>

Due these fears, *Sūfīs* and *Ulemā* have described the rules and regulations and have written many chapters in their literature. They all have pointed out some conditions which is mandatory for everyone to follow and make *Samā* *Halāl*. Among these four conditions were mandatory to follow.<sup>10</sup>

- ❖ *Mūsam'mā* (singer), Singer should not be too young and female.<sup>11</sup> *Shaikh* *Gazālī* and *Shaikh* *Shihābu'd-Dīn Suhrāwrdī* have given permission to these people, young

<sup>1</sup> *Kitāba'l-lūmā fi 'al-Tasawwuf*, p.459

<sup>2</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.437; *Kīmīa i-Sa'ādat*, pp.404-405

<sup>3</sup> *Ibid*, p.405

<sup>4</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, pp.447-48

<sup>5</sup> A part of *Qur'ān*'s lesson

<sup>6</sup> In this *Sūrah*, *Allāh* has some heartburn from the Prophet

<sup>7</sup> *Ibid*, p.448

<sup>8</sup> *Awārif ul-Ma'arif*, p.340

<sup>9</sup> *Kitāba'l-lūmā fi 'al-Tasawwuf*, p.496

<sup>10</sup> *Khaliq Ahmad Nizami, Tarikh i Mashāyekh i-Chisht*, vol-1, Idara i-Adbiyat, Delhi, P.391

<sup>11</sup> *Awārif ul-Ma'arif*, p.349; *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.442; *Kīmīa i-Sa'ādat*, pp.407-08; Amir Hasan Sijzi, *Fawa'id al-fawād*, Urdu trans. *Khwāja Hasan Sāni*, Maqta i Jawiyah, Lahore, 2003, p.444

singer and female with a condition that they should not bring evil desire and female should be in *pardā*.

- ❖ *Āal'a i-Samā*, this condition is related to musical instrument. Ġazālī used to say that these musical instruments which is related from tavern and eunuch, are *Harām*.<sup>1</sup> Ġazālī and Hasan Sijzī has described these musical instruments as *Harām*- Irānī flute (this was used by non-Muslims to influence and to divert Muslims), *Chang* (A kind of *Sitār* which is used by eunuchs), *Rabāb* (A kind of *Sārangī* which is used in tavern) etc.<sup>2</sup>
- ❖ *Mas'mūa*, the singing, the use of wrong words in poem for *Allāh*, Prophet, and *Sahābā* is prohibited. There should not be vulgarity or praise of any part or body of any women (excepts wife and *kanīz* or maid).<sup>3</sup> There is one event related to Mumsād Nevarī, when Nevarī said that he had seen Prophet in his dreams and he asked Prophet if he likes *Samā*? Prophet gave no answer but he warned that in the beginning and end the *Samā*, there should be recitation of Qur'ān.<sup>4</sup>
- ❖ *Mūs'ta'ma*, (listener), It is said about listener that he should not be new disciple (*Sālik*) and he should have control on his desire.<sup>5</sup> One disciple of *Shāikh* Abdu-'l-Qāsim Ġirgānī, Alī Hallāj wished to held *Samā*. *Shāikh* Ġirgānī said keep fast for three days and then your favorite dish will be cooked and then even if your heart is attached to *Samā* then that is proper and good.<sup>6</sup> The presence of any spiritual *Pīr* was mandatory in *Samā*.

Someone has asked about the conditions of *Samā* to *Shāikh* Junaid Baghdādī<sup>7</sup> then he told that there are three conditions which was mandatory to follow- time, place

<sup>1</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.443

<sup>2</sup> *Kīmīa - Sa'ādat*, pp.409-10; *Fawaid al-fawād*, p.444; *Kitāba-'l-lūmā fī 'al-Tasaw'wuf*, p.460

<sup>3</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, pp.443-44; *Fawaid al-fawād*, p.444; *Kīmīa i-Sa'ādat*, pp. 411-12

<sup>4</sup> *Ihyā Ulūm al-Dīn*, p.427

<sup>5</sup> *Ibid*, pp.444-45; *Fawaid al-fawād*, p.444; *Kīmīa i-Sa'ādat*, p.412

<sup>6</sup> *Kīmīa i-Sa'ādat*, p.406

<sup>7</sup> *Shāikh* Junaid bin Muhammad bin Junaid Baghdadi was a great *Sūfī* in the 9<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> centuries. He was nephew and *khalīfah* of Sirī Saqti. No one else stood before them in the knowledge of *Sharī'ah* and the *Tarīqat* (the spiritual learning). He is said to have prayed for thirty years continuously from *Namāz* of *Ishā's wazū* to *Namāz* of *Fajr*. Once a person asked Sirī Saqti, "Can a *Murīd's* position ever be higher than his *Pīr*? Yes, Sirri Saqti answered an example of this from his *Murīd Shāikh* Junaid Baghdadi." *Shāikh* Sahib preached his whole life in the light of *Qur'ān* and the *Hadīth*, and many of his people were impressed and began to lead a life of piety. One person Sayyad Nasirī left for *Haj*. When he reached Bagdad, he thought that he should be able to get some spiritual knowledge by attending the *Shāikh's* court (*majlis*). *Shāikh* Junaid said, "You are Sayyad. Your ancestor Alī Murtazā bin Abū Tālib used to *jihād* with both the *Nafs* and *Kāfir*. What jihad have you done. When he heard this, he cried anxiously and said to the *Shāikh* my *Haj* is over. So you guide me, *Shāikh* said, your heart is the house of *Allāh* and do not place anyone else in it. Sayyad Nasirī passed away after hearing this." Many such incident related to the *Majlis* of *Shāikh* are mentioned in many *Tazkirah*. *Shāikh* spent his entire life in accordance with the *Qur'ān* and *Sharī'ah*. Towards the end of his life, when he was nearing death, according to Qāsim Qusairi, *Shāikh* once finished the complete *Qur'ān* and died (297 AH/ 911 AD) again while reciting the 17<sup>th</sup> verse (according to *Kashf ul Mahjūb* 70<sup>th</sup> verse) of *Surah Baqrah*; *Tazkirat ul-Auliya*, pp.210-23; *Shāikh* Alī bin Usman Hujwīrī, *Kashf ul Mahjūb*, Urdu trans. Allama Abu Hasnat Sayyad Muhammad Ahmad Qadiri,

and friend to listen.<sup>1</sup> On the above conditions, organizing *Samā* was not an easy task. So, some *Sūfis* did not hold *Samā* due to fear. They used to show their hesitation that any mistake could happen while organize *Samā*.

### Conclusion

By studying different sources, it is clear that *Samā* organized by *Sūfis* was *Halāl* rather than *Harām* but abiding the rules while organizing *Samā* is not an easy task. So, most of the *Sūfis* who used to organize *Samā* himself, they had too given instructions to keep distance from it. Undoubtedly it can be said that the hearts of *Sūfis* in *Samā* were full of love and affection for God but there were side effects too. Putting these drawbacks in their minds, famous *Sūfis* of their own time had expressed their apprehension regarding *Samā*. Imām Quseri too believed that *Samā* is the cause of ecstasy for someone while it is embarrassment for others. It has benefits for *Sūfis* but destroys others.

*Samā* helped a lot to develop and promote regional languages. For example, *Hindavi* couplet was used in *Shaiḵh* Nizāmu-'d-Dīn's *Khānqāh* which has been written by *Shaiḵh*'s disciple Amīr Khusro. Likewise, Punjabi and *Hindavi* language were used in Baba Farīd's *Samā Mahfil*. Chief disciple of *Shaiḵh* Nasiruddien Chirāg i-Delhi, Banda Nawāz Gesu Darāz gave great importance to *Hindavi* in *Samā* and his conversation to local people. When someone asked the *Shaiḵh* the reason for this experiment, *Khawaja* replied, "Each language has its own distinct feature, which is not found in any other language. *Hindavi* is a very soft and fine language. Anything can be opened by going into it. Its music is very soft and fine. It affects the heart heavily. For this reason, there was more attraction on this side." In Awadh *Shaiḵh* Abdu-'l-Quddūs Gangohi and Abdur'Razzāq Bansvi's *Samā i-Mahfil* Awadhi languages and Awadhi couplet were used very frequently.

*Samā*, if apart from its spiritual aspect, then another benefit of it happened that it gave an important contribution in the development of India's composite culture. *Samā*, whose modern form is *Qawwālī*, has become an integral part of Indian culture. It is attracting everyone in the society without any discrimination. Its fame is not limited in India but its name and fame has reached every corner of the world.

In this case, this is a world-wide known that it is a significant practice of *Tasaw'wuf*.

\*\*\*

*Shams wa Qamar*, Lahore, 2012, pp.225-228; A separate *Silsilah* was established by his name which is known as Junidī *Silsilah*. For more details, see, *Kashf al-Mahjūb*, pp.344-45

<sup>1</sup> *Kīmīa i-Sa'adāt*, pp.420-21; *Kitāba-'l-lūmā fi' al-Tasaw'wuf*, p.450

**EXISTENTIAL PROBLEM AND SPIRITUAL QUEST: A  
PHILOSOPHICAL STUDY OF ARUN JOSHI'S THE FOREIGNER  
AND THE STRANGE CASE OF BILLY BISWAS**

**Abstract**

Advancements in Science and technology have captured the minds of modern man. Modern man finds his life meaningless and directionless. Arun Joshi has been greatly influenced by existentialist philosophers like Soren Kierkegaard, Albert Camus, and Sartre. He also has been highly influenced by Bhagavad Gita and other Hindu scriptures. He considers that the actions of an individual are not only related to oneself, but it has an effect on the lives of others. So every individual, he thinks, should not lead an irresponsible life but must consider the consequences of one's actions. He feels that his works' primary concern is the preaching of the Gita and Upanishad. The present study traces the existential problem and spiritual quest in Arun Joshi's *The Foreigner* and *The Strange Case of Billy Biswas*.

Key Words: existence, identity, quest, meaninglessness, Gita and Upanishad.

Arun Joshi's novels illustrate that he has been obsessed with the severe problems of man's predicament and its consequences in the twentieth century. He vividly describes how modern society suffers from boredom, anxiety, estrangement, and alienation. Unsurprisingly, in a world confronted with the decline in religious faith and moral values, the works of Existentialist writers and thinkers like Soren Kierkegaard and Nietzsche have become more relevant than before. The Existentialist concern to foster harmony of mankind through freedom of choice and responsibility is further reinforced by the philosophy of Jean-Paul Sartre, Albert Camus, and others who regarded the individual involved in a state of unavoidable tension. These Existentialist philosophers noticed that the individual is confronted with modern science and technology, which indirectly leads to alienation, loss of identity, and the crisis of ethical/spiritual values. The prosperous society, striving for worldly success and its trust in material advancement, has affected the individual's inner self. Individuals have been placed in a difficult situation and find no way to get out of it. With its great emphasis on individual consciousness, only Existentialism offers the modern man a way of redemption.

Arun Joshi realizes that individuals are confined to their own material world in modern society. He, therefore, attempted his novels to fill the space between the individual and society and restore the thread of spirituality between God and man. Modern man did attain the summit of development with the help of science and technology but failed to know his inner self. Joshi depicts modern man's mental and spiritual sufferings with harrowing life experiences resulting in estrangement, anxiety, rootlessness, disappointment, and alienation only because of their bewilderment due to contamination of heart and mind and failure to understand the meaning of existence. Therefore, Joshi's novels, *The Foreigner* and *The Strange Case of Billy Biswas*, rightly focussed on man's problems in the twentieth century. Joshi observes that these crises result from boredom, dissatisfaction, and restlessness in daily life; and the collapse of socio-moral and religious values. The

chaotic condition of modern society is the offshoot of selfishness and an over-rational frame of mind. This chaos gives birth to the question of existence. This struggle of the innermost recess of his protagonists' souls has been represented as the struggle between Eastern and Western thoughts. Arun Joshi got a first-hand experience of these things while he was in America and England, and after completing his studies when he returned to India and joined an industry. He explored different aspects of alienation that follow loneliness, restlessness, and rootlessness. This analysis brings him in the queue of the world's great Existential philosophers like Dostoevsky, Jean-Paul Sartre, and Albert Camus. On the philosophy of these writers, Arun Joshi puts his protagonists in a maze in which they feel tormented individuals seeking peace and satisfaction of soul in their lives. They are seekers. In search of self, says Bhatnagar, "Billy and Sindi represent the predicament of the seeker—who am I? Where am I from? And they oscillate between the modern and the primitive. The basic emphasis is on spiritual awakening and reintegration with the self" (Bhatnagar 42). They undergo a gradual transformation in their journey from material and civilized present day world to the world of soul. Arun Joshi follows Existential philosophers in their philosophy of the absurdity of human existence. Still, he does not leave his protagonists thrown in the mad, bad and absurd world and prepares them to face the meaninglessness of existence.

Arun Joshi suggests a solution for the common man in the modern and sophisticated society for a happy and joyful life. He conveys a message through his protagonists that individuals are the maker and destroyers of society. In all his novels, his foreign-educated protagonists return to India to find peace of mind and soul that they did not have. He also has expressed deep faith in Indian philosophy and Hindu scriptures like the Bhagavad Gita and the Upanishads. Arun Joshi himself says that these novels are, "primarily concerned with religious issues – the problems of an essentially Hindu mind." (qtd. in Dhawan-9)

His protagonists are confessional persons who present their true selves before us in contrast to external realities in which they suffer for leading their actual life. The *Foreigner*, Joshi's debut novel, portrays a world where his protagonist, Sindi Oberoi, makes a journey from innocence to experience, from detachment to involvement, and from rootlessness to roots. The story begins with the suicidal death of Babu. Sindi met Babu at an airport in Boston where the foreign students' office hired him to look after the newcomers from India. As time passed, they became close friends. The reason for Babu's death did not become known till very late in the narrative. Sindi and June were in a relationship for quite some time and June loved him sincerely, but they separated as Sindi refused to marry her. To escape her miseries and to help Babu, June got involved with him, but unfortunately, their relationship did not last long. Babu committed suicide after learning about her involvement with Sindi in the past. June, too, died afterward. This complex web of their relationship came to an end chaotically. After the death of his two dear friends Babu and June, Sindi leaves Boston and settles in Delhi where the story moves around Babu's father, Mr. Khemka and his daughter Sheila. The novel is an effort to show the difficulties and problems of Sindi in India and abroad. He finds the illusion of love wherever he goes. He is under the impression that "All love - - - whether of things, or persons or oneself - - - was illusion. And all pain sprang from this illusion. Love begot greed and attachment, and it led to possession" (180). The factory of Mr. Khemka is the only place where he anchors his life and attains the satisfaction of his soul in a detached action. His decision to help the poor is a step towards affirmation. He changes his meaning of existence by changing his mind to work for poor labourers. He follows the teachings of Gita to help others without thinking of any reward from their side, thereby; he conforms



to the preachings of Gita. Gita's message, that 'one who carries out his task without thinking of the fruit is the real samnyasin and not the one who observes the various rites,' reverberates in his novels. In the Bhagavad Gita, Krishna teaches Arjun: "The yogins (man of action) perform works merely with the body, mind, and understanding or merely with the senses, abandoning attachment to purify their souls" (5:11). Finally, Sindi becomes a yogin (man of action) by renouncing his previous cowardice and hypocrisy. In view of Sindi's changing perception of the world, Tapan Kumar Ghosh aptly says that "the novel records his (Sindi's) movement from illusion to reality, from darkness to light and from death's twilight kingdom to the new shores of life" (qtd. in Sharma 17).

Like Sindi Oberoi of *The Foreigner*, Billy Biswas, the protagonist of Joshi's second novel, *The Strange Case of Billy Biswas*, becomes isolated in the sophisticated and materialistic society because he never finds any kind of anchoring in the upper strata of the society, which he belongs. Billy Biswas, a man of strange obsession, was born and raised in an affluent family. He goes to America for higher studies. There he develops an early interest in the primitive culture of the tribal communities. His fondness for the tribals compels him to study anthropology. So, disobeying his father's wish to do engineering and keeping him in the dark, he completes his Ph.D. in anthropology. It is not surprising that the novel opens in Harlem, the black ghetto of New York, and ends in the Satpura Hills. These two geographic locations are presented in contrast to the upper crust of the American and Indian societies to unveil what civilized society has lost in pursuing worldly pleasure. His unconscious longing for a meaningful life makes his life extraordinary, and his personal development in search of an authentic existence becomes evinced in his character. This development can be seen from the perspective of Kierkegaard's stages of existence. Billy's primitive urge evolves him to a stage where he leaves civilized society behind to listen to his inner call\_\_, the call of the soul, and does not think about his family. In this stage, there is no place for morality, right and wrong, or true and false, but the soul's call is paramount. Billy does not give any importance to this money-oriented society like other individuals, but he has a profound perception and faith in the ethical values of primitives who are uncivilized and uncultured in the eyes of those who think themselves civilized and modern in the materialistic society. These ethical values are beyond the perception of the civilized world, and it also necessitates an individual's involvement as well as a sacrifice to appreciate those values that bring a sense of satisfaction in life. Although the story ends with the tragic death of Billy Biswas, there is a message that every individual must enjoy freedom of choice for a wholesome life.

Billy is faced with two choices which he affirms: "I had two clear choices: I could either follow this call, this vision, whatever the cost, or be condemned to total decay" (136). Like Hamlet, he finds himself in a 'to be or not to be' situation. Finally he abjures the materialistic world and sets a journey for the spiritual attainment.

In both these novels, Arun Joshi's concern is man's behaviour and how it can be modified spiritually or culturally. He advocates that restoring spiritual and social values is quintessential for attaining perfection. His protagonists are lonely nonconformists in the world they belong to and face the rootlessness of life. Though they are not religious or pious, they learn lessons through their confrontation with the problems of life.

It will not be unjustified to say that Arun Joshi has dealt with certain Existential tenets in both these novels. But the Existential idea of Joshi's novels manifests an ineradicable lasting effect of Western Existential Philosophy as well as Indian Philosophy upon his mind. His Existential Philosophy, therefore, is called Indian Existentialism because his philosophy is slightly different from his Western counterpart. In his novels, he suggests a

remedy for the suffering of his protagonists. At the beginning of these novels, he shows the complications and problems in the lives of his protagonists and then provides the means to come out of these situations in the end. The protagonists of his novels face disappointment in finding meaning and spiritual pleasure in materialistic modern societies. Both Sindi Oberoi and Billy Biswas are unable to conform to society, as is evident in *The Foreigner* and *The Strange Case of Billy Biswas*, respectively.

In *The Foreigner*, Sindi Oberoi finds himself in the midst of American society, which is gradually moving towards development in the field of science and technology. He returns to India hoping to embrace human values in Indian culture but finds similar artificiality as he had seen in America. In *The Strange Case of Billy Biswas*, Billy also finds himself surrounded by the money-oriented people of modern society. He does not accept the affectation, arrogance, and hypocrisy of the so-called sophisticated society and suffers along with those leading unauthentic lives. Joshi intensifies their existential angst by creating situations of the uncertainty of dual cultures that generates split personality. Babu's personality in *The Foreigner* is torn between the culture of East and West. Sindi's dilemma results from his inability and disappointment to establish ethical values of his authenticity and rootlessness. Billy's self is split between the primitive and civilized world.

Though conscious of the crisis of modern society, Arun Joshi upholds an optimistic attitude. He accepts the reality of distress and anguish of existence. His characters suffer terribly and face different types of difficulties as long as they restrict themselves to this contemporary world. Like other Existentialists, Joshi, in his novels, appears to have emphasized that man has no nature in itself, but an individual has to create his own essence through actions. Joshi also emphasizes the uniqueness of the individual that arises out of emotions, feelings, and perceptions. He focuses on the attainment of meaning in the meaningless world. Like the Western Existentialists, he emphasizes the will and thinking of an individual. He observes that anguish and sufferings enable man to think about his situation, giving man the potential to overcome the miserable condition. These sufferings purify the soul of a man leading to spiritual enlightenment. Joshi's characters are evaluated to some extent to a higher level of existence as Sindi devotes his life to the amelioration in the lives of down-trodden people of the society, and Billy Biswas sacrifices his family and renounces worldly pleasure for the fulfillment of his primitive urge.

Like the Western Existential thinkers Kierkegaard, Karl Jasper, Martin Heidegger, and Jean-Paul Sartre, Joshi also considers man a subject. He also finds this idea in Upanishad, where man is projected as the subject whose duty is to know himself first. By knowing his self, he will attain spiritual enlightenment. It is similar to Soren Kierkegaard's philosophy that the cognizance of one's self is a thing that matters.

Since Arun Joshi spent quite some time in America in connection with his higher education, he had a first-hand experience of Western society but he was deeply rooted in Indian culture. He, therefore, fuses the Western and Indian philosophies in order to release the individual from the clutches of society that has become spiritually barren in pursuit of material comfort. He suggests solutions to the Existential problems of modern society in the form of karmic philosophy in *The Foreigner* and through primitive Indian cultures in *The Strange Case of Billy Biswas*. He thinks that there are two paths— one is materialistic idealism, and the other is a wholesome way of living that takes care of both spiritual and emotional aspects of an individual, and man is free to choose any one of them. Like Kierkegaard, Joshi's Existentialism shows a kind of hope in finding the meaning in meaningless life as he shows that it is the transitional phase of the development of an

---

individual, like a renowned academician and Philosopher Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975) who also defines Existentialism as a stage in man's pilgrimage through life.

In his writings, Joshi deals with both Western as well as Oriental worlds. Both the protagonists, Sindi and Billy, in search of identity and meaning in life, return from America to India, as Western civilization could not solve the sufferings of the typical ontological problems of modern society. Joshi's protagonists return from multicultural Western society to religious India, intending to find solutions. Among many Western writers and critics, T.S. Eliot also finds Western religion and philosophy to be incompatible with the existential sufferings of the modern world. He, therefore, turns towards religious India and primitivism to find a solution. As Eliot resorts to Gita at the end of "The Waste Land," "Datta. Dayadhvam. Damyata. (Shantih shantih shantih)"

By deliberating upon the existential predicaments and spiritual hollowness of modern man in his novels, Arun Joshi has emerged as a major Indian Existentialist writer, critic, and philosopher par excellence.

#### References:

- Bhatnagar, M. K. editor. *The Novels of Arun Joshi: A Critical Study*. Atlantic, 2001.
- Dhawan, R.K. editor. "The Fictional World of Arun Joshi." *The Novels of Arun Joshi*. Prestige, 1992, pp. 7-41.
- Radhakrishnan, S, translator. *The Bhagavad Gita*. Photolitho, 1960.
- Sharma, Siddhartha. *Arun Joshi's Novel: A Critical Study*. Atlantic, 2004.
- Joshi, Arun. *The Foreigner*. Orient Paperbacks, 2012.
- , *The Strange Case of Billy Biswas*. Orient Paperbacks, 2010.

\*\*\*

**DR. KHALID PONMULATHODI****(8)**

Assistant Professor, Department of History

Maulana Azad National Urdu University, Hyderabad

### **ADMINISTRATION OF PORTS UNDER THE ZAMORINS<sup>1</sup> OF CALICUT (14<sup>TH</sup> – 16<sup>TH</sup> CENTURIES CE)**

In the pre-colonial India, the ports of the Malabar<sup>1</sup>, along with the ports of Gujarat and Choromandel Coast, were the pivotal centers of India's maritime trade. The Malabar ports were never brought under the direct control of any outside power, either Indian or foreign, until the colonial period, primarily because of the natural barriers in the form of Arabian Sea and Western Ghats on its either side. After the disintegration of the Kulasekhara empire in the 12<sup>th</sup> century CE. and the subsequent fragmentation of power into various 'Nadus' under the 'Naduavzis', the Zamorins became very powerful with Calicut as their centre of administration. In all likelihood, the port of Calicut came into prominence about the beginning of 13<sup>th</sup> century<sup>2</sup>. Thenceforth, Calicut along with Cambay acted as two major centers of maritime trade of the Indian Ocean, stretching from Malacca and extending so far as to the Red Sea<sup>3</sup>. The major part of revenue of the Zamorins kingdom was earned from trade, in which the rulers of the land took very keen interest. Because of the direct involvement of the rulers through his officers, the trade at Calicut is often described as administrative trade.

Calicut was not the only port over which the Zamorins had exercised full political control. There had been many other ports under their domain like Chombakulu, Pudukattanam, Tricodi, Pantalayani, Kappatta or Kappadu (where Vasco da Gama is believed to have landed in 1498 CE), Chaliyam and Parappanangadi<sup>4</sup>. The port of Ponnani too deserves special mention in this respect<sup>5</sup> as it rose to prominence during the sixteenth century. Although Ponnani could not become a port-of-trade due to the shoals, sandbanks and annual floods, but it, however, became a stronghold of Muslim naval warfare and

<sup>1</sup> The name Malabar is, believed to have been, used for the first time by the Arab and Persian mariners in medieval times to a pepper producing coastal region of south-western Indian Deccan, coterminous with the modern state of Kerala. *Encyclopedia of Islam*, vol. VI, Leiden, 1991, p. 206.

<sup>2</sup> K.V. Krishna Ayyar, *Zamorins of Calicut*, Calicut University, 1938, p. 83. Interestingly enough, the port of Calicut as such did not appear in the accounts of any traveller prior to the fourteenth century A.D.

<sup>3</sup> K.N. Chaudhuri, *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Delhi, 1985, p. 99.

<sup>4</sup> Tome Pires, *The Suma Oriental of Tome Pires, an Account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515*, trans. & ed., Armando Cortesao, vol. I, AES, New Delhi, 1990, p. 78.

<sup>5</sup> Ponnani is said to have been the second residence of the Zamorins after Calicut and it was also the place from where he used to wage the perpetual war against his arch rival, i.e. the Raja of Cochin. For details, see, *The Three Voyages of Vasco da Gama and His Viceroyalty*, from the *Lendas Da India* of Gaspar Correa, translated with notes and introduction by Henry E.J. Stanley, Hakluyt Society, p.188; Albert Gray and H.C.P. Bell, *The Voyage of Francois Pyrard of Laval to the East Indies, the Maldives, the Moluccas and the Brazil*, vol. I, Asian Educational Society (henceforth AES), New Delhi, 2000, pp. 398-99.

corsairing, with the help of light country crafts, in the second half of sixteenth century.<sup>1</sup> Hence, the kingdom of Calicut extended itself from Pudukattanam in the north to Parappanangadi in the south. The boundary of the port of Calicut was well demarcated under the Zamorins; hence the northern boundary was fixed at three quarters of a mile north of the new customs house whereas the southern limit touched two miles southwards from the same position. On the east, it reached Kallayi river as far as Conolly's Canal<sup>2</sup>. Since trade was the major source of revenue of the kingdom, the Zamorins welcomed all the merchants irrespective of where they come from or the religion they followed. Subsequently, a large number of officers were appointed, as we see, to look after the administration of the port which was the entrepot for both merchants and their merchandise. By the end of the fifteenth century, Calicut remained the busiest and most prosperous port in the Arabian Sea. In the sixteenth century, soon after the advent of the Portuguese, considerable changes occurred in the Indian waters. Unlike their predecessors, the Portuguese began to build forts as commercial-cum-military outposts at strategic points and appointed some factors (officers) in these forts. Spices were the major attraction for all the foreigners who came to this part of the country.

The 'Cairo Geniza Records'<sup>3</sup> provides substantial evidence for trade transactions being carried on between the Malabar Coast and Red Sea via Aden and vessels frequented to the ports of Pantalayani Kollam<sup>4</sup>, Dahbattan and Jurfattan etc (the first port was under the domain of Zamorin while the others were under the control of the Cannanore kingdom) as early as 11<sup>th</sup> and 12<sup>th</sup> centuries CE. Probably, the Kārimi<sup>5</sup> merchants of Egypt were the first among the Arabs to have contacts with the newly established port of Calicut after the establishment of Mamluk dynasty of Egypt in the thirteenth century. Zamorins warmly received these Arab merchants and assured them freedom of religion and safety for their merchandise. Writing in the first half of fourteenth century, the famous traveler Ibn Battuta counted the port of Calicut among the largest harbours in the world, merchants from as far as China, Sumatra, the Maldives, Yemen and Persia frequently visiting this port<sup>6</sup>. Therefore, it is often said that Calicut owes its importance partly due to the ability of the

<sup>1</sup> Sebastian R. Prange, *Monsoon Islam, Trade and Faith on the Medieval Malabar Coast*, Cambridge, 2018, pp. 44-45.

<sup>2</sup> *Malabar Manual*, vol. I, *op.cit.*, p. 75.

<sup>3</sup> 'Geniza' is a Hebrew term thought to have come from Persian *ganj*, meaning storehouse. The Cairo Geniza provides rich corpus of information collected in the form of trade and business letters regarding the transactions in India. No doubt, Malabar was one of the major centers for which invaluable information is available for this period. For more details, see S.D. Goitein and Mordechai A. Friedman (eds.), *India Traders of the Middle Ages: Documents from the Cairo Geniza ('India Book')*, Leiden, Brill, 2008. See also, Digvijay Kumar Singh, 'A Note on the Coastal Economy: Malabar C.11<sup>th</sup>-12<sup>th</sup> Centuries CE', in *PIHC*, 72<sup>nd</sup> session, Patiala, 2011, p. 393.

<sup>4</sup> For more details about Pantalayani, see Elizabeth Lambourn, 'India in the 'India Book': 12th Century Northern Malabar through Geniza Documents', *Sur les chemins d'Onagre. Histoire et Archéologie Orientales*, 2018.

<sup>5</sup> The term 'Kārimi' is found repeatedly in Arabic sources which may have used in connection with merchants. But the term still remains unexplained satisfactorily. The fact remains that the Karimi merchants were an important factor in the economy of Egypt for almost three centuries (1184-1484) and they had maintained relation with the Malabar Coast until the arrival of the Portuguese. For details, see S.D. Goitein, 'New Light on the Beginnings of the Karim Merchants'; E. Ashtor, 'Kārimi Merchants' in *JRAS*, No.1/2, April, 1956, pp. 45-56. Walter J. Fischel, 'The Spice Trade in Mamluk Egypt: A Contribution to the Economic History of Medieval Islam' in *JESHO*, vol. 1, No. 2, April, 1958, pp. 157-174.

<sup>6</sup> Mahdi Hussain ed. and trans., *The Rehla of Ibn Batuta* (India, Maldives Islands and Ceylon), Oriental Institute, Baroda, 1953, p. 188.

Zamorin but mostly to the assistance they received from the Muslim traders who frequented it<sup>1</sup>. The Chinese too, by following the path of Arabs, exerted their influence over the port of Calicut, their visits continuing until the middle of fifteenth century<sup>2</sup>.

The rulers of Calicut appointed a large number of officers in the form of governor, supervisors, clerks, accountants, money changers and guards etc in order to oversee the commercial activities of the port. All these officers were either posted at harbour or the warehouses located in its vicinity. Among them, several officers were directed to the duties of supervising and arranging the facilities of the storage, checking the quality of goods, weighing the goods and finally, fixing their prices.

To begin with, the most powerful officer and in-charge of the overall happenings of the port of Calicut was a Harbour master known as Shah Bandar Koya, appointed by the ruler<sup>3</sup>. In the Geniza letters of 12<sup>th</sup> century, we come across an officer known as *Fatansami* or *Pattanasvami* who, in all likelihood, acted as an administrative head of the port<sup>4</sup>. In fact, Shah Bandar is a Persian term with the same meaning, used throughout the medieval Islamic world<sup>5</sup>; while ‘Koya’ was a local title given by the Zamorins. The very title Shah Bandar, however, has various connotations, like Consul, Harbour master, minister and president, on different parts of the world<sup>6</sup>. There is, thus, every reason to believe that this officer might well have been in charge of, perhaps, the foreign ships disembarked at this port. Thus, in the fourteenth century, we come across the name Ibrahim as the head merchant of the Calicut, who was also the Shahbandar from Bahrein<sup>7</sup>. As I have already mentioned, Calicut had under its control a large number of ports, each of them had been placed under a chief pilot known as Tura Marakkar whose primary duty was to make sure the availability of safe anchorage for all the ships calling at the ports<sup>8</sup>. Unlike other officers, the Calicut Koya has been given enormous privileges like that of a *nair* chief and offered the coveted place on the left side of the Zamorin at the time of Mamakam ceremony<sup>9</sup>. Interestingly, the Kozhikkottu Koya was directed to collect from

<sup>1</sup> R.S. Whiteway, *The Rise of Portuguese Power in India, 1498-1550*, London, 1899, p. 80.

<sup>2</sup> For details, see W.W. Rockhill, “Notes on the Relations and Trade of China with Eastern Archipelago and the Coast of Indian Ocean during the Fourteenth Century”, *T’oung Pao*, IV, Part II, pp. 454-459; K.A. Nilakanta Sastri, *Foreign Notices of South India- From Megasthenes to Ma Huan*, University of Madras, 1939, pp. 306-08.

<sup>3</sup> S.M. Mohammed Koya, *Mappilas of Malabar- Studies in Social and Cultural History*, Sandhya Publication, Calicut, 1983, p. 50.

<sup>4</sup> Ranabir Chakravarti, ‘The Pull towards the Coast: Politics and Polity in India (C. 600-1300 CE)’, in the Sectional President’s Address, Ancient India (section 1), in *PIHC*, 72<sup>nd</sup> session, Patiala, 2011, p. 33.

<sup>5</sup> Shah Bandar literally means ‘King of the Haven’ or the harbour master’. It was defined as the title of an officer at ports all over the Indian seas, who was the chief authority with whom foreign traders and ship masters had to deal. Often, he was also the head of the customs. See, Henry Yule & A.C. Burnell, eds., *Hobson-Jobson- A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive*, New ed. By William Brooke, AES, New Delhi, 1995 p. 816.

<sup>6</sup> For more details, see, W.H. Moreland, “Shahbandar in the Eastern Seas” in *JRAS*, No. 4, October, 1920, pp. 517-33.

<sup>7</sup> Mahdi Hussain, ed, *Rehla*, op.cit., p. 189. What is to be noted here is that while discussing the city of Calicut, H.A.R. Gibb did not mention anything about this in his translation. See, H.A.R. Gibb, *Ibn Battuta- Travels in Asia and Africa 1325-1354*, Low Price Publication, Delhi, 2012, pp. 234-40.

<sup>8</sup> K.V. Krishna Ayyar, op.cit., p. 269.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 92. Mamakam was a festival held once in twelve years and it is believed to have named after ‘Magham’ a month in Malayalam Calendar. It was believed that Goddess Ganga descended

the brokers some stipulated amount for every foreign ship and also levy poll tax at Pantarakkadavu and Beypore<sup>1</sup>.

Apart from being an influential merchant community of the country, the *chettis*, who found a place among the eighteen castes of Malabar as mentioned by the sixteenth century traveller Barbosa, also played very significant role in the administration of the Malabar ports<sup>2</sup>. The service of the chettis was instrumental in fixing the prices of commodities and weighing the goods on the disembarkation of any ship at the port. A chetti is believed to have, always, accompanied the Shahbandar on the arrival of every ship to the port of Calicut<sup>3</sup>. These Chettis or Weinaki brokers, as they were often called, did not use any type of abacus to make their calculations, but only their toes and fingers, and yet were never found wrong in their reckonings<sup>4</sup>. Sometimes, they have been even characterized as good accountants or clerks<sup>5</sup>. Barbosa writes of them in the initial decades of sixteenth century, as follows;

“They [Chettis] are girt about with girdles of gold and jewellery and ever carry in their breasts [ chests] great pouches in which they keep scales and weights of their gold and silver coins and precious stones. Their sons also begin to carry them as soon as they are ten years of age, they go about changing small coins”<sup>6</sup>.

In addition to this, a large number of officers were entrusted with the duties of accountants, clerks and brokers, who constantly kept the records of all the goods being taken into the port. In the pre-Portuguese period, officers like Menavan or Menon, Menokki and Valankai (right hand) Chettis, etc, assisted the Shahbandar Koya, the Harbour Master of Calicut, in dispensing the administration of this port. The Menon was responsible for keeping the accounts and records of all merchandises at the ports whereas the Menokki acted exclusively as an intermediary or broker<sup>7</sup>. At the same time, the Valankai Chetti appears to have acted more like a supervisor than a mere broker. Apart from these local Hindu brokers, there must have been some foreign Muslims settled permanently at Calicut, who would have acted as mediators between the visitors (the foreigners) on the one hand and the local brokers on the other. Presumably, some of them might have also acted as agents of Muslim merchants based in other great trade centers

---

into the Bharatappuzha (near Tirunavaya) at the time of the festival, and made the river as holy as Ganges itself

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 92; N.M. Nambootiri, *Malabar Patanangal, Samootirinadu*, (Malayalam), Kerala Bhasha Institute, Thiruvananthapuram, 2008, p. 107. See also S.M. Mohammed Koya, *op.cit.*, pp. 50-1.

<sup>2</sup> The Chettis or Settis were the natives of the Choromandel Coast and a widely knit commercial caste of south India. Mainly, they deal with precious stones, seed, pearls, corals and other valuable goods such as gold and silver. For details, see, Duarte Barbosa, *The Book of Duarte Barbosa- An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*, vol. II, tr., Manual Longworth Dames, AES, New Delhi, 1989, p. 71.

<sup>3</sup> N.M. Nambootiri, *Malabar Patanangal, Samootirinadu*, (Malayalam), Kerala Bhasha Institute, Thiruvananthapuram, 2008, p. 107.

<sup>4</sup> K.A. Nilakanta Sastri, *Foreign Notices of South India- From Megasthenes to Ma Huan*, University of Madras, 1939, p. 307; M.G.S. Narayanan, *Calicut: The City of Truth Revisited*, University of Calicut, 2006, p. 72; Duarte Barbosa, vol. II, *op.cit.*, p. 72.

<sup>5</sup> Duarte Barbosa, vol. II, *op.cit.*, p. 72

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>7</sup> N.M. Nambootiri, *op.cit.*, p. 107.

like the Red Sea region and the Egypt<sup>1</sup>. This could be further ascertained from the accounts of Tome Pires, who records that many nations used to have great factories at Calicut<sup>2</sup>.

On the arrival of the ships loaded with merchandise, the brokers or the intermediaries would betake themselves to the vicinity of store houses and after rigorous negotiation, the prices of the merchandise were fixed. As early as the early fifteenth century, it is reported in the Chinese source *Yuing Yai Sheng Lan* that all the merchandise brought at Calicut by Chinese *junks* were under the control of two high officers who sent brokers to come to an understanding as to the prices<sup>3</sup>. Undoubtedly, this practice was continued, well, into the Portuguese period as we get very plausible information about how the prices of various commodities were fixed, from the accounts of Ludovico de Varthema, an Italian traveller who visited Malabar Coast in the first decade of sixteenth century. Varthema tells us;

“They [brokers] always sell by the hands of the Cortor [Portuguese mercador] or the Lella [Arabic, dallal, dealer] that is, of the broker. And when the purchaser and the seller wish to make an agreement, they all stand in a circle, and the Cortor takes a cloth and holds it there openly with one hand, and with the other hand he takes the right hand of the seller, that is, the two fingers next to the thumb, and then he covers with the said cloth his hand and that of the seller and touching each other with these two fingers, without saying “I will have so much” or “so much”. But in merely touching the joints of the fingers they understand the price and say: “yes” or “no”. And the Cortor answers “no” or “yes”. And when the Cortor has understood the will of the seller, he goes to the buyer with the said cloth, and takes his hand in the manner above mentioned, and by the said touches says to him: “I will give him so much”, and in this manner they fix the price”<sup>4</sup>.

As early as fourteenth century onwards, the port of Calicut started witnessing an uninterrupted flow of foreign merchants and of goods, which were either purchased with money or bartered for commodities in great demand outside, pre-eminently pepper, ginger and coconut. Foreign travellers, therefore, have described at length about the taxes and customs levied at the port of Calicut after the disembarkment of ships here from different parts of the world. In fifteenth century, the officers of the custom house at Calicut used to levy as custom one-fortieth part (2.5%) of the merchandise only after the sale was completed. Until the commodities were sold, these officers were not entitled to levy any charges on them. Contrary to this, Krishna Ayyar has postulated that all the merchants were required to pay chumkam or tolls and duties at the port on their imports and exports equivalent to 5 per cent of the total estimated value of goods. Francois Pyrard of Laval also agrees that the customs and dues were collected constantly, on all imports and exports

<sup>1</sup> M.N. Pearson, ‘Brokers in Western Port Cities: Their Role in Servicing Foreign Merchants’, in *MAS*, Vol. 22, No. 3, Special Issue: Asian Studies in Honour of Professor Charles Boxer, 1988, p. 465.

<sup>2</sup> *Suma Oriental of Tome Pires*, Vol. 1, *op.cit.*, p. 78.

<sup>3</sup> W.W. Rockhill, “Notes on the Relations and Trade of China with Eastern Archipelago and the Coast of Indian Ocean during the Fourteenth Century”, *T’oung Pao*, IV, Part II, p. 454. See also, Roderich Ptak, “China and Calicut in the Early Ming Period: Envoys and Embassies”, in *JRAS*, part No. 1, 1989, pp. 81-107.

<sup>4</sup> Ludovico di Varthema, *The Itinerary of Ludovico di Varthema of Bologna from 1502-08*, trans. J.W. Jones, AES, New Delhi, 1997, pp. 67-68.



of goods, from the ships called at the port as late as early seventeenth century. He further says;

“...the first officers of the king [Zamorin] whom we met with there [at Calicut] were the receivers of the King’s dues, who have a house on the sea shore, where they remain by day only...and there are three of these buildings, for the watching of all the goods that are landed, for the taking of the number and quantities in writing, and for the conveyance of them thence to the Alfandigue...the goods remain there (warehouses) till they have paid the dues and the customs and the exports have to pay as well as the imports. Mistakes cannot well be made in the charging and discharging of the goods, and in levying the King’s dues, by reason of the number of clerks and officers who have to pass them, and these are all Nairs or Bramenis (Brahmins). And there is no port in the kingdom so small but has its clerks, who, when the goods belong to the merchants of the country, merely take a note of them; and at the end of six months or a year the merchants come and pay the gross amount”<sup>1</sup>.

At the same time, the officers of the port were not stubborn in their attitude towards these merchants and the latter were allowed enough time, as far as six months to one year, to pay the whole amount<sup>2</sup>. In such cases, it was the duty of the clerks to note down the due amount to be paid by the merchants within the stipulated period. We also come across a small but significant type of poll-tax known as *Tura* which was generally levied at the ports upon boatmen<sup>3</sup>. Although far away from Calicut, there is mention of a peculiar tax known as the “right of bandar” charged at the port, the amount to be paid is not clear, of Faknur (Barkur) from all the ships passed by this port. If somebody failed to do so, they were forcibly brought back in to the port and charged double the amount of what is expected to be paid<sup>4</sup>.

Although we do not find ample evidence for the direct participation of the rulers of Calicut, in terms of the ships being owned, in the commercial activities of the Malabar Coast, however, they never failed to extend patronage towards all merchants, who came to their ports. Therefore, on the arrival of any merchant to this port, the Zamorin would immediately assign him a Nair guard to protect him, a Chatim [Chetti] clerk to keep his accounts and a broker to obtain the needed goods from the interior; and all of them then received their salaries every month from the merchant<sup>5</sup>. It seems that the transactions of goods were made in cash, but the barter was also not uncommon in these ports. In spite of the fact that the post-Kulasekhara period witnessed the fragmentation of power into various political units known as Nadus, the privilege of minting coins was only the prerogative of powerful rulers like those of Calicut, Cochin, Cananore and Travancore etc. as late as 1657<sup>6</sup>. Undoubtedly, Calicut was the earliest among all these kingdoms to mint

<sup>1</sup> *The Voyage of Francois Pyrard of Laval, op.cit.*, pp. 361-2. It appears from this description that there existed some sort of checks and balances which prevented the officers of the warehouses and custom houses from being subjected to corruption.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>3</sup> *The Zamorins of Calicut, op.cit.*, p. 265.

<sup>4</sup> H.A.R. Gibb, *Ibn Batuta- Travels in Asia and Africa 1325-1354, op.cit.*, p. 233.

<sup>5</sup> Duarte Barbosa, vol. II, *op.cit.*, p. 77.

<sup>6</sup> N.M. Nambootiri, *Malabar Patanangal- Samootirinadu* (Malayalam), Thiruvananthapuram, 2008, p. 357.

coins immediately after the accession of Zamorins to the throne<sup>1</sup>. Barbosa does not mention about the coins of any metal being struck at Cochin in the early sixteenth century<sup>2</sup>. In Calicut, the process of minting coins was generally held after the Ariyittuvazcha (the coronation of new King) ceremony. The Chinese records also corroborates the fact that the Zamorins used gold and silver coins for their commercial transactions in the fourteenth and fifteenth centuries. As a matter of fact, the Zamorins had under him a mint house at Calicut where a large quantity of coins was struck in the form of copper *cashu*, golden *panam* and silver *taram*<sup>3</sup>. Sporadic references are also available for another coin 'Puthuppanam' (new coin) which enable us to believe that some significant changes might have occurred either in the weight or the value of coins, in the middle of sixteenth century (1543 CE), from what it was. In the numerous palace records of the rulers of Calicut, coins are variously known as *panam*, *puthuppanam*, *Kozhikkodan panam*, *Kozhikkottu puthuppanam* and *Veerarayan* (named after one of the three titles with which the Zamorins are attributed, the others being Manavikraman and Manavedan) *panam* etc<sup>4</sup>.

Apparent changes have occurred in the administration of the ports after the Portuguese established their hold over the Malabar Coast from the early years of sixteenth century. Affonso de Albuquerque, the Portuguese governor of India (1509-15) regarded Zamorin as the most powerful of all the rulers of Malabar and the port of Calicut as the biggest of all ports in India to which frequented very rich and powerful merchants<sup>5</sup>. The Portuguese built fortresses at many places<sup>6</sup> with twin objectives as military bases for their ongoing conflict with the Zamorins and to find out a secure place for their merchandise, either obtained from the countryside or brought in from outside. Captains and Factors were appointed to look after the administration of these forts, which appeared more or less like military-cum-commercial outposts. The Portuguese factors were supposed to pay a fair amount of presents or money to the governor of Calicut in order to make sure that the latter should take care of their goods. For instance, ten *ells* of crimson velvets for each cargo (of ginger) and ten and five *fanaos* (*fanao* or *panam* is a coin minted of inferior gold used in Malabar in the medieval period) respectively for the scribes and the Nair guards were given by the factor of Cannanore every month<sup>7</sup>. Once the Portuguese became the masters of the Arabian Sea, the merchants and sailors of the coast had to bear the burden of what has been called as the *Cartaz* system<sup>8</sup>, which restricted trade at the port of Calicut. In fact,

<sup>1</sup> Duarte Barbosa, vol. II, *op.cit.*, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>5</sup> K.S. Mathew, "Calicut, the International Emporium of Maritime Trade and the Portuguese During the Sixteenth Century", *PIHC*, 67<sup>th</sup> session, Farook College, 2006, p. 258. This is taken by him from *Cartas de Albuquerque*, Tomo, Lisboa, 1884, p. 250.

<sup>6</sup> Within the domain of the Zamorins, the Portuguese erected fortresses at Calicut, Chaliyam and Ponnani in the years 1523, 1531 and 1584 respectively. For details, see, K.S. Mathew, *op.cit.*, pp. 258-61.

<sup>7</sup> *The Three Voyages of Vasco Da Gama and His Viceroyalty*, from the *Lendas Da India* of Gaspar Correa, translated by Henry, E.J. Stanley, New York, p. 324.

<sup>8</sup> *Cartaz* simply means pass. Ships in the Indian Ocean sailing to a destination not reserved by the Portuguese for their own trade had to buy a safe conduct pass to avoid seizure and confiscation of merchandise. In reality, the *cartaz* was bestowed on those who accepted Portuguese alliance or hegemony and denied to the subjects of hostile powers. It is believed that the term *cartaz* was derived from the Arabic word *Qirtas*, i.e. paper or document. Anyhow, through the *Cartaz* system, Portuguese were able to control a considerable portion of Indian Ocean trade, especially in the sixteenth century.

---

the emergence of Kunjali Marakkars as the naval chieftains of the Zamorins could be seen, partly, as a response to the introduction of such aggressive policies of the Portuguese<sup>1</sup>. Therefore, the services rendered by this mercantile-cum-military community could also be seen with regard to the administration of the ports under the Zamorins, at least for the sixteenth century.

In short, the numerous ports existed on the coast had very much to do with the prosperity of kingdoms existed across Malabar in general and the Zamorins of Calicut in particular during the period under discussion.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> M.G.S. Narayanan, *Kozhikkodinte Katha* (Malayalam) as cited in V. Kunjali (ed.), *Calicut in History*, University of Calicut, 2004, p. 45. The Kunjali Marakkars have controlled the port trade in and around Calicut, at least in the sixteenth century, and created further problems to the Portuguese from Gujarat to Ceylon.

DR. MOHAMMAD AMIR

(9)

University of Delhi, New Delhi

## AN IMAGE OF THE WEDDING CEREMONIES IN THE INDO-PERSIAN LITERATURE WITH SPECIAL REFERENCE TO MATHNAVI DER ARUSIY-E-FARROKH SIYAR

### Abstract:

Persian language had been the language of the kings, **and in a way the** language of the common people in India for nearly eight hundred years. Since Iranians move towards India during the Ghaznavid period, we know that the last ruler of the Ghaznavid period, Ibrahim Ghaznavi, sat on the throne in Lahore. Lahore and Multan were the centres of Persian in the Indian subcontinent. **Before the Ghulam dynasty in India, Masoud Saad Salman and Abul Faraj Roni can be considered Persian** poets of India. From the Gholaman dynasty to the end of the Gurganian period, there are many literary figures who have created unique works in the literary world. These works are of two types: one that is originally written in Persian and the second includes translations from Sanskrit to Persian. In this way, Persian has been a bridge to convey Indian knowledge and culture to other parts of the world, especially the Persian-speaking world. Persian language has long been transferring Indian knowledge and culture to other parts of the world. In this regard, some of the famous themes are (1) stories (2) epic (3) history (4) philosophy, yoga and dharma (5) treatise on Indian religions, (6) Medicine (7) Natural Sciences (8) Occult Sciences (9) Sexology (10) Music (11) Languages and Dictionaries (12) Geography (13) Astrology, Mathematics, etc.

Indian weddings and wedding ceremonies are famous in the world. Most of these ceremonies remain same irrespective of the social status one belongs to. Wedding is the most beautiful subject of Indo-Persian literature. Weddings are mentioned in most of our Persian historical texts, and many of our authors have written a whole book about this topic. Syed Mir Abdul Jalil Belgrami is among these writers. He has written two books on this subject: "Mathnavi der arusiy-e-Farrokh Siyar and "Mathnavi der arusiy-e-Arshad Khan" This paper focuses on the Mathnavi der arusiy-e-Farrokh Siyar in the following pages.

### Articles:

Today we have many ceremonies in weddings. And, most of these ceremonies have been in our culture and society since ancient times. The Mathnavi also contains verses about these ceremonies. Abdul Jalil Belgrami has wrapped everything in the ornament of verses. When we read this Mathnavi, we will observe surprising similarities between the ceremonies of that and this era. After reading the verses of the mentioned text, it will appear that the popularization of "Pan" in the celebration of Walima has been there since ancient times. This has been discussed in this paper with appropriate examples. In addition, a short introduction to the author has also been given.

**Brief introduction to the author:**

Mathnavi der Arusiy-e-Farrokh Siyar was written by Mir Syed Abdul Jalil Belgrami. Syed Abdul Jalil Belgrami was born in Belgram in 1071 AH (1661 AD). Abdul Jalil Belgrami, following the custom of the time, received his preliminary education at his home, and went to the famous scholars of that time for higher education. He had been a student of Sheikh Ghulam Naqshbandi in Lucknow for almost five years. Belgrami was well versed in all intellectual, especially interpretation, hadith, lexicon, arts, history and music. In addition to Persian, he was also familiar with Arabic, Turkish and Hindi.

Like Amir Khosrow, Mir Abdul Jalil Belgrami was attached to the court of seven kings. For this reason, he was nicknamed as Khosrow Sani. In this context, it is narrated in Ma`asirul-Keram as follows:

"And that gentleman is completely similar to Amir Khosrow (peace be upon him)". (Ma`asirul-Keram, p. 263)

Mir Abdul Jalil Belgrami was not only dear to scholars and writers, but was also close to the court of kings. He was even appointed as a chronicler in Bhakkhar.

**Works of Mir Abdul Jalil Belgrami:**

Mir Abdul Jalil Belgrami has many works credited to his name. His most famous Mathnavis are: Amwaj Al-Khayal, Mathnavi der Arusiy-e-Farrokh Siyar, Mathnavi der Arusiy-e-Arshad Khan and Mathnavi on Mir's death among others. In addition to his poetic works, prose works such as insha-e-jalil, risala-e-tarif, risala-e-musiqi, insha-e-iqdussimin, khulastus Siyar, etc. are equally significant. Furthermore, he wrote a dictionary called "Jewahirul Kalam". He also wrote in Arabic, Persian, Turkish and Hindi languages. Mir Abdul Jalil Belgrami died in Delhi in 1138 AH (1725 AD). His tomb is in Belgram.

**Mathnavi der Arusiy-e-Farrokh Siyar:**

Mathnavi der Arusiy-e-Farrokh Siyar is about the different marriage customs of 18<sup>th</sup> century. From the first ceremony of Mehendi to the last one, Walima, author has covered all. Abdul Jalil Belgrami explains the reason for the compilation of this Mathnavi in the following words:

ز بحر وصف شاهنشاه والا  
جواهر جوش کردم مثنوی را  
ز هر مصرع فروغ مه شکستم  
سخن را سلک مروارید بستم  
مرا بس خلعت تحسین شاهی  
که باشم در سخن سنجان مباهی  
به تحسین شهنشاه سخن سنج  
سخن گردد گهر معنی شود گنج  
به اکسیر نگاه فیض آثار  
شود نظم طلائی دست افشار  
خدای بنده پرور را سپاس است

که شاه جم نشان جوهر شناس است (ص ، 41)

Mir Abdul Jalil Belgrami has started this Mathnavi by praising God Almighty with the following beautiful poetry:

بهارى كرد گل عالم چمن شد  
 شگفتن عام در هر انجمن شد  
 زمين را مژده نوروز دادند  
 فلک را جامه زر دوز دادند  
 چمن زين مژده دامن بر ميان زد  
 ز گل طبل بشارت در جهان زد (ص ، 1)

Later, the author drew a sketch of Kad khodayi with beautiful poems. This includes custom observed before the wedding. And, the royal court orders to follow everything necessary to meet the need of for this purpose. As a result, the treasury of the court is opened. Let's consider this custom in author's words:

پس آن شد پى شان عروسی  
 به حکم شاه سامان عروسی  
 در گنج و خزاین باز کردند  
 در سامان عروسی ساز کردند  
 قماش نقره و زرباف بومی  
 حریر چینی و دیبای رومی  
 ز عطر و کشته و عنبر فراوان  
 به بوی روح پرور مایه جان  
 فروغ زعفران چون موجه نور  
 شمیم مشک همچو کاکل حور  
 ز لعل و گوهر و یاقوت رخشان  
 فزون از وهم بحرین و بدخشان  
 ز هر جنسی که آن باب عروسیست  
 به زیر سقف چرخ آبنوسیت  
 به حکم شاه در سرکار والا  
 مهیا شد ، مهیا شد ، مهیا.

As we know, one of the most important parts of the marriage ceremony is Mehndi. This custom still exists in our society. Abdul Jalil Belgrami expresses this custom in his own words. Describing the ceremony as beautifully as the designs of Mehndi, he writes:

به گلزار حنا بندى در آیم  
 سخن را چون حنا رنگین نمایم  
 به تحریر حنای کد خدایی

ورق چون صفحه ی گل شد حنایی  
 به زیبایی عروس و شاه گشتند  
 به نوبت همچو شاخ گل حنا بند  
 چو حاصل کرد انگشت از حنا قوت  
 مرصع گشت شاخ زر به یاقوت  
 حنا شد چون بر انگشتان گل افشان  
 ز غیرت آب شد لعل بدخشان  
 گل افشانی حنا در کف چنان شد  
 که گل دامی برای صید جان شد (ص ، 25)

After explaining the custom of Mehendi, he painstakingly explains the lamp bandan and noor fashani ceremony. While giving a picture of Barat procession, he says that the wedding night of Farrokh Siyar's is full of light and brilliance. This night, according to him, is even whiter than the morning of happiness, and purer than the heart of a devotee.

شبی روشن تر از صبح سعادت  
 مصفا چون دل اهل عبادت  
 ز رنگ سرمه گونش دیده روشن  
 چو از ابر بهاری صحن گلشن  
 جهان را ساعتی نیک اختر بود  
 به زهره اقتزان مشتری بود  
 فلک شد در سعادت خوش سلیقه  
 فرو نگذاشت از خود یک دقیقه  
 هزاران شمع هر سو جلوه گر شد  
 تجلی پرور نور نظر شد (ص ، 26)

And in the end he describes like these:

چون آیین سواری شد مرتب  
 گشود از کاکل خود یک گره شب  
 شهنشاه جهان بخش جوان بخت  
 که چون خورشید دارد از فلک تخت  
 طلب فرمود پوشاک دل آویز  
 که گلشن از بهارش گشته گلریز (ص ، 29)

Regarding the groom's adornment, he states that after putting on his outfit, the king's face is covered with a flowery headdress known as Sehra. Mir Abdul Jalil He recites in the following words to highlight the dress:

به رنگ آمیزی پوشاک والا  
 قلم طاووس رنگین شد در املا

ورق در کف حریر برگ گل شد  
سخن در صفحه عطر آمود مل شد (ص ، 29)

And in the same way in the description of Sahra he sings:

درخشان سهراب بر سر شاه بستند  
که حسرت در دل انجم شکستند  
عیان از سهراب نور ارتقاعی  
چو از مهر فلک خط شعاعی  
شهنشاه ابر رحمت بود باران  
ز سهراب سلک مروارید باران  
بغیر از سهراب شه کی کسی دید  
که انجم کرد جا بر روی خورشید  
نمودی سهراب اش بر چهره زیبا  
چو شبنم کو کند بر برگ گل جا  
به حدی عطر آگین بود پوشاک

که گشت از وی معطر مغز ادراک (ص ، 38)

When the bride comes to the groom's house, the ceremony of Walima is conducted. Abdul Jalil Belgrami has listed the names of various royal dishes needed for this ceremony, and pan seems to be the most acceptable. He described Pan in these beautiful words.

به وصف پان قلم چون سر کند حرف  
مرکب می سزد آن را ز شنگرف  
قلم گر وصف پان را صاف ببزد  
زبانش ریزه یاقوب ریزد  
بهشت عیش دنیا هند زیبا است  
که پان او نشان برگ طوبی است  
بغیر از پان هیچ کس دید  
که طوطی رفته ی سرخاب گردید  
تو گویی در دهن چون برگ پان شد  
خضر در چشمه حیوان نهان شد  
حقوق پان چو ثابت بر زبان شد  
زبان هم سرخ رو از وصف پان شد.

(ص ، 122 – 124)

#### Conclusion:

The Mathnavi der Arusi-e-Farrokh Siyar exhibits wedding of the Mughal kings and related ceremonies. More than this, Abdul Jalil Belgrami has also included the wedding culture of the 18th century in this Mathnavi. In the above-mentioned mathnavi, from the



---

first ceremony of applying henna to the last one i.e. Walima have been laid out distinctly. In general, when we look at the Mathnavi, we find that most of the wedding customs and traditions that were common in our society about three centuries ago are still prevalent in today's India.

**Sources and references:**

1. Masnavi Der Arusiy-e-Farrukh Siyar, Mir Abdul Jalil Belgrami, Edited by Mohammad Qamar Alam, Persian Research Centre, AMU, Aligarh, 2012.
2. Ma'athir al-Karam, Ghulam Ali Azad Belgrami, Edited by Abdullah Khan, Public Welfare Press, Lahore.
3. Persian literature during the reign of Aurangzeb, Professor Nurul Hasan Ansari, New Delhi.
4. Tazkira-e-Ulama-e-Hind, Rahman Ali, Lucknow, 1913 AD.
5. Safina-e- Khoshgo, Bindara Bin Das Khoshgo, Patna, 1959.
6. Encyclopaedia of Islamic World - Islamic Encyclopaedia Foundation, online.

\*\*\*

---

**DR. SHAHBAZ AMIL****(10)**

Assistant Professor

Centre of Persian &amp; Central Asian Studies

School of Language Literature &amp; Culture Studies

Jawaharlal Nehru University, New Delhi

### **DARA SHUKOH: COMPOSITE CULTURE AND INTERFAITH DIALOGUE**

**Abstract:**

Dara Shukoh (1615 -1659) the eldest son of Emperor Shah Jahan was a multi-faced personality designated crown prince, who tried to understand the Indian culture and civilization from its wider perspective. He was first among the Mughal princes who started a comparative study of Muslim mysticism and Hindu philosophy. Dara Shukoh like Akbar had realized that without understanding the mind and heart of India - including its people, their religion, customs, rituals, and traditions – one could not understand the cultural ethos of this country, which was so diverse in terms of cultural and religious orientations. Therefore, he tried to understand the texts of all the major religions in-depth and interpreted them in his way, so that they could be useful to the existing society. He significantly contributed to the study of ancient Indian spirituality along with Islamic mystical traditions by highlighting commonalities between Hindu and Islamic Sufi teachings. He learned Sanskrit to study Hinduism and spent some time with the Brahmins of Banaras (Kashi) and translated several Hindu scriptures. He was the first man who started the inter-faith dialogue. He can be considered as a champion and took a lot of necessary measures for bringing Hindu-Muslim unity and helped in initiating a cultural synthesis which brought about a fusion between Hinduism and Islam. He began to regard that the Upanishads as the ultimate source of all monotheism, including Islam. Using techniques of lexical similarity Dara hypothesized that the cosmologies and mystical practices of Muslim Sufis and those of the Upanishads correspond. For example, the ruh or soul in Islam corresponded with the atman in Vedic Hinduism. He was a devoted champion of Hindu-Muslim unity and honoured Hindu yogis and pundits as freely as he did the Muslim mystic and scholars. Dara was a gentle and pious Sufi intellectual and a true representative of the cultural synthesis of India.

**Keywords:****Dara Shukoh, Composite Culture, Inter-faith dialogue, Upanishad, Hindu scriptures****Introduction:**

There is no doubt that the Mughal period has its example in terms of its culture and civilization. It is very rare to find a precedent in the pages of history. In the name of new culture and civilization, the emperors and rulers of the Mughal Empire created new things that have never been seen or heard before in history. Akbar tried to bring all religions close to each other and initiated new religion *Din-e-Ilahi*. He tried to combine the different

thoughts and ideas of Islam, Hinduism, Christianity, and Zoroastrianism. Although the foundation of this mixed religion was laid and flourished during the time of Akbar, so much so that it continued even after Aurangzeb. This process of strengthening the mixed religion and culture has been carried forward by different people in their way. Dara Shukoh, who has studied different religions deeply and especially Hindu Vedanta, based on which he tried his best to show the harmony between Islam and Hinduism and in which he did a great deal. He was a pioneer of composite culture and he used to give much importance to unity, communal harmony, and religious tolerance in his life. Dara symbolized a lost possibility of Hindu-Muslim concord that needed to be recovered. Qanungo writes, "It is hardly an exaggeration to mention that anyone who intends to require up the answer of the matter of spiritual peace in India, must begin the work where Dara has left it."<sup>1</sup>

Dara Shukoh, the eldest and beloved son of Shah Jahan and Mumtaz Mahal, was born on Monday, 20th March 1615, the tenth day of *Nauroz* at Ajmer.<sup>2</sup> Jahangir named him Dara Shukoh, and the well-known *Qasida* writer Abu Talib Kaleem recited *Qasida* on his birth and derived the date of birth from "*Gul Awwaleen Gulistan-e-Shahi*" as he says;

بگوش دل از بهر تاریخ  
آمد گل اولین گلستان شاهی<sup>3</sup>

Dara Shukoh in his own work *Safinat-ul-Auliya* has narrated about his birth, he says; "And this fakir was born in the suburbs of Ajmer by the lake of *Sagartal*, on the last day of Safar, Monday midnight 1024 A.H.<sup>4</sup> He was perhaps the greatest scholar of his age and the most learned prince of the house of Timur. He developed sustained religious and intellectual interests, perhaps to a greater degree than any other Mughal prince before him, though his elder sister Jahan Ara accompanied him in exploring Sufi devotional practice.<sup>5</sup> It is believed that Shah Jahan advised Dara to acquire the knowledge from wherever you get. He was a dedicated supporter of Hindu - Muslim unity and honoured Hindu yogis and Pundits as freely as he did the Muslim mystics and scholars.

He was six years old when the task of teaching was entrusted to Mullah Abdul Latif Sultanpuri.<sup>6</sup> His chief instructor, who developed in the young Dara a ravening thirst for Sufism. In his youth, he came into contact with numerous Sufis and Bhaktas, some of whom trained a profound influence on him. The most noted among these was Hazrat Miyan Mir (d.1635 C.E.), a Qadri Sufi of Lahore whose disciple he later became.<sup>7</sup> Hazrat Miyan Mir is best remembered for having laid the foundation stone of the Golden Temple of the Sikhs at Amritsar. After Dara was initiated into the Qadri Sufi order, which he describes in his *Risala-i-HaqNuma* as 'the best path of reaching Divinity', he came into contact with several other mystics of his day, Muslim as well as Hindu, including Shah Muhibullah, Shah Dilruba, Shah Muhammad Lisanullah Rostaki, Baba Lal Das Bairagi,

<sup>1</sup>. Gandhi. Supriya, The Emperor who never was (Dara Shukoh in Mughal India), Harvard University Press, London, 2020, p.6

<sup>2</sup>. Chanda. Avik, Dara Shukoh, the Man who would be King, Harper Collins Publishers, India, 2019, p.12.

<sup>3</sup>. Ali. Mahmood, Dara Shukoh (Urdu), J.K Afficiate Press, Delhi, 1999, p.33

<sup>4</sup>. M. Mahfuzul Haque, Majma-ul-Bahrain, The Asiatic Society, Calcutta, reprint, 1998, P.1

<sup>5</sup>. Gandhi. Supriya, The Emperor who never was (Dara Shukoh in Mughal India), Harvard University Press, London, 2020, p.6

<sup>6</sup>. Hameed. Abdul, Padshahnama, Bib. Ind, Vol, Part 1, p. 344

<sup>7</sup>. Chanda. Avik, Dara Shukoh, the Man who would be King, India, 2019, p. 48.

and Jagannath Mishra. His close and friendly interaction with them led him to seek to highlight the essential sameness or oneness of Sufism and Hindu mysticism.<sup>1</sup> His world outlook was formed under the immense influence of Sufi teachings which were very popular in the East for many centuries. He studied great Persian poets like Jalal-ud-Din Rumi, Abdul Majid Majadud Sanai, Nur-ud-Din Abdul Rahman Jami, and Nizami Ganjavi. The religious thoughts of Dara in general, were identical to mystic poet Jalal-ud-Din Rumi who teaches that beliefs of the Muslims, Christians, and Jews are the same in Spirit therefore differences in religion are not important for a Sufi.<sup>2</sup>

It should be noted that besides Sufi poets Dara was deeply influenced by contemporary Sufi priests and Hindu Yogis. He was a great patron of not only Muslim but also Hindu, Christian, and Jew religious scholars, philosophers, and poet-mystics. Apart from two prominent Sufi saints Mian Mir and Mullah Shah Badakhshahi of the Qadria Order, to which he belonged, his philosophical and religious outlook evolved under the influence of the Hindu Yogi Baba Lal Das Bairagi, who is considered the founder of various trends in Bhakti Movement.<sup>3</sup> According to Renuka Nath "the eldest son of the Mughal Emperor Shah Jahan was a liberal-minded man. He had an inquisitive mind and critical insight from the early days. The lives of great saints and miracles done by them always attracted him. He was an ardent champion of Hindu-Muslim unity and honoured Hindu yogis and pundits as freely as he did the Muslim mystic and scholars."<sup>4</sup>

He occupies a unique place among the Mughal princes for his comparative study of Muslim mysticism and classical Hindu philosophy. Being a follower of the Qadiri order of Sufis and a disciple of Miyan Mir, he believed that the mystical traditions of both Hinduism and Islam spoke of the same truth. He greatly contributed to the study of ancient Indian spirituality along with Islamic mystical traditions by highlighting commonalities between classical Hindu and Islamic Sufi teachings. He studied not only ancient Indian religious literature like Vedas and Upanishads but also had a good knowledge of Jewish and Christian religious literature such as Pentateuch, New Testament, and Muslim Sufi writings.<sup>5</sup> He was not the first among the Muslim aristocrats to show his interest in the epical and religious literature of the Hindus. The famous historian of Akbar, Abu Al Fazal, and his elder brother Faizi also studied the epical and religious books of the Hindus and took part in the Persian translation of Mahabharata.<sup>6</sup>

Dara's works are like a mirror through which we can see the very clear picture of the socio-cultural life of the people of India. He was a prolific writer and his writings show his spiritual progress. His translation of Hindu scriptures into Persian represents a milestone for those engaged in the process of inter-faith dialogue and understanding between the peoples of different religions. These books paved the way for the integration of two different beliefs. It also set an example for refining relations with other faiths. His works are numerous, and all in the Persian language that can broadly be divided into two

---

<sup>1</sup> . Ibid. pp. 50-57.

<sup>2</sup> . Hasrat. B.J. The Diwan and Quatrain of Dara Shikuh, 'Islamic Culture' Hyderabad, 1944, No, 3, p.158.)

<sup>3</sup> . Ibid. p.148

<sup>4</sup> . Nath. Renuka 'Prince Dara Shikoh: a representative of Indian cultural synthesis,' Anusandhanika, Vol. IX, No. I, January 2011, pp. 29-32

<sup>5</sup> . J. Sarkar, History of Aurangzeb, Mainly based on Persian Sources.vol.1, Calcutta, 1912.p.296-297

<sup>6</sup> . A. Schimmel, Islam in the Indian Subcontinent. Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2003, pp.85, 86

categories. The first category consists of books on Sufism and Muslim saints, such as; Safinatul-Auliya, Sakinatul-Auliya, Risala-i-Haqnuma, Tariqatul-Haqiqat, Hasanatul-'Arifin and Iksir-i 'Azam. The second stage of his spiritual life covers about a decade from 1647-57 when he became engrossed in studying the doctrines of Judaism, Christianity, and Hinduism. During this period he tried to find out the unity of all religions and their harmony with Islam.<sup>1</sup> The second category consists of writings such as the Majma- ul-Bahrain, Mukalama-i Baba Lal Das va Dara Shukoh, Sirr-i Akbar, and his Persian translations of the Yoga Vashishta and the Geeta. His seven discourses with Baba Lal demonstrated his growing interest in comparative religion. His long discourses with him were originally composed in Hindi and were later translated into Persian by Dara's Chief secretary Chandrabhan Brahman. Baba Lal was the founder of a small monotheistic order named after him as Baba Lal is. Many of the teaching's orders can be traced to a distinct Sufi influence. Renuka Nath in her article on the interaction between Dara Shukoh and the great Hindu Gnostic saint Baba Lal contends that the mystic prince's "continuous search for the truth, took a steep turn when he met Baba Lal, who was a Hindu gnostic. His discourses with Baba Lal demonstrated his growing interest in comparative religion." She concludes that Dara was a gentle and pious Sufi intellectual and a true representative of Indian cultural synthesis.<sup>2</sup>

Dara has made a pivotal contribution to the composite culture of India. He was appointed heir apparent by Shah Jahan and had he become emperor of India it would have certainly made much difference to the religio-cultural scene of India. He had learned Sanskrit and studied the Hindu scripture in its original. The books written by him not only reflect his intellectual and literary brilliance but also deliver significant information about his personality. Dara wrote so eruditely about mystical growth and the linkage among the two beliefs which were considered absolutely contradictory to each other goes on to advocate that he was inspired by a zeal to bring about a middle path or a mid-way wherein a religious synthesis would be possible. He did not consider that the two great religions stood apart absolutely irreconcilable. Overlooking this sectarian dogma or philosophical disputes, there exists to this day, a vital bond of cultural unity.<sup>3</sup> He translated Upanishads into Persian directly from Sanskrit and called it Sirr-e-Akbar (The Great Mystery). And in the introduction to this work, he says that one finds in Upanishads the concept of Tawhid (the doctrine of Unity of God, the most fundamental doctrine of Islam) after the Qur'an and perhaps the Qur'an states to Upanishad when it denotes to Kitab-al-Maknun (The Hidden Book). In the Risala Haq Numa (Compass of truth) he records the disclosure of the 'Path of God' and 'Realization'. The Haqqnumma assimilated yogic practices for liberation into an Islamic spiritual genealogy.<sup>4</sup> He proclaims to be a pantheist and claims that heavenly knowledge has been specially conferred upon him. He was, assured that pantheism was the only valuable principle for the Indian Hindus and the Muslims. In this book, amongst several other things, he talks about Sultan-ul-azkar, a Sufi practice similar to the yogic practice of pranayam. He says that it took Hazrat Akhund (Maulana Shah) a complete one year to study this exercise from Hazrat Mianji (Mian Mir); and Hazrat Akhund then said

<sup>1</sup> . S.P. Dubey, Dara Shikoh and Comparative study of Religions in Hamid Naseem Rafiabadi, World Religions & Islam: A critical study, Part 1 Sarup and Sons, New Delhi, 2003, p.57

<sup>2</sup> . Nath. Renuka 'Prince Dara Shikoh: a representative of Indian cultural synthesis,' Anusandhanika, Vol. IX, No. I, January 2011, pp. 29-32

<sup>3</sup> . Hasrat. B.J, Dara Shikoh: Life & Works, Visvabharati Publishing Department, Calcutta, 1953, p.223

<sup>4</sup> . Gandhi. Supriya, The Emperor who never was (Dara Shukoh in Mughal India), Harvard University Press, London, 2020, p.186

Dara the undisclosed in the riddles, which he deciphered in six months. There were several groups like Sada Sohag, Jasnathis, Nizarpanthis that had taken the Sufi way – there were a combination of Hindu and Islamic cultures. There were Khojas and others who practiced forms of religion that were mixtures of Hindu, Islamic, and Sufi practices.<sup>1</sup>

His most famous work is *Majma-ul-Bahrain* (The Mingling of the Two Oceans) Completed in 1657 when Dara was 42 years old,<sup>2</sup> this book is an innovative effort to shape on the resemblances between Sufism and certain aspects of Hindu monotheistic thought, and it is these two that the 'two oceans' in the book's name refer to. He had not only explained pantheistic terms of the Indian philosophical literature but also had given their Muslim Sufi synonyms. In this work, Dara tried to realize the empathies between Vedic and Sufi insights of the decisive fact. This book is an attempt to reconcile Hinduism and Islam. Dara has endeavoured to show that the concept of the element of God, the senses, the almighty, the soul, the day of resurrection, the universe, the planets, and the cycles, etc. is practically the same in Hinduism and Islam.<sup>3</sup> He describes this treatise as "a collection of the truth and wisdom of two Truth-knowing groups".<sup>4</sup> The *Majma-ul Bahrain* is divided into twenty-two sections. He tried to find out the resemblances between Hindu and Sufi thoughts and wisdoms in all these sections. The fanatics and fundamentalists in both traditions denounce each other and try to prove the truth of their religion. It is extremely essential to promote the works of Dara Shukoh who endorse the fact of all religious offshoots. Sufi Islam has been a bridge between Hindus and Muslims in India. The very fundamental doctrine of Sufism has been *Sulh-e-Kul* i.e. peace with all.

The sections are like The Elements, The Senses, The Religious Exercises, The Attributes, and the Great Resurrection, and so on. He always debated the issues regarding comparisons between Hinduism and Islam. Thus, for instance, the Hindu notion of Mukti, he says, is identical with the Islamic conception of salvation. It denotes the annihilation (Fana) and disappearance of determination in the self of lord.<sup>5</sup> for example, the Sufi concept of 'Ishq or love is said to be identical with the Maya of the Hindu monotheists. From Love, says Dara, was born the 'great soul', alternately known as the soul of Muhammad to the Sufis, and Mahatma or Hiranyagarbha to the Hindus.

The first section is "Discourse on the Elements (Anaasir)" he compares the concept of these elements in Islam and Hinduism. They are five in number i.e. Unsur-i-Azam (The Great Element); secondly the wind (Baad), thirdly the Fire (Aatish); fourthly the water (Aab), and fifthly the Dust (Khaak). In the Indian language, these are called Panchbhuta namely Akash, Vayu, Tejas, Jala, and Prithvi. He then discusses these elements and their similarities in both traditions. Dara Shukoh for example compares *Ruh-e-Azam* with *Jivatma*.<sup>6</sup>

Then coming to *Sifat-e-Allah Ta'ala* i.e. Divine Qualities he states in Islamic Sufi practice there are two Beauty (Jamal) and Majesty (Jalal) though in Indian custom it is three and it is called as Triguna such as; Sattva, Rajas, and Tamas which mean Creation, Duration, and Destruction. Then he goes on to compare Brahma, Vishnu, and Maheshvara with Jibrail, Mika'il, and Israfil. He says that Brahma or Jibra'il is the (Superintending angel) of

<sup>1</sup> . Ranjan. Amit, " You say I am a Dreamer": Dara Shukoh's Dream of translating Prince to Philosopher, Translation, Nation and Knowledge society, pp. 101-102

<sup>2</sup> . *Majma-ul-Bahrain*, Bib.Ind.,p.116

<sup>3</sup> . M. Mahfuzul Haque, *Majma-ul-Bahrain*, The Asiatic Society, Calcutta, reprint, 1998, P.27

<sup>4</sup> . Hasrat. B.J, *Dara Shikuh: Life & Works*, Calcutta, 1953, p.220

<sup>5</sup> . Ibid. p.227

<sup>6</sup> . Ibid. p.228

Creation; Vishnu or Mika'il is the angel of Duration (or Existence) and Maheshwara or Israfil is the angel of Destruction.<sup>1</sup> Dara added that water, wind, and fire are also associated with these angels. Thus, water goes with Jibra'il, fire with Mika'il, and air with Israfil. Likewise, Brahma is water, Vishnu is fire and Mahesh is air.

The Sufi goes with the spirit, not with the wording or terminology. The Sufis considered the indigenous conducts and accepted many of them. Even in the Qur'an one finds amazing connections between some of the Hindu and Islamic practices. For example, in Indian custom, we find Satyam, Shivam, and Sundaram for God. One finds in the Qur'an Huwa'l Haq (He is Truth), Jamil (Sundaram), and Jabbar (Shivam). All three Attributes are there in the Qur'an. Also, the often-quoted saying that Vasudhaiv Kutumbukum (the entire universe is a family) finds its reflection in the Holy Prophet's saying Al-Khlqu `Ayalullah i.e. entire creation is Allah's family. There are amazing comparisons between these two customs. It is on these resemblances that the Sufis and others constructed the bonds between the two communities.<sup>2</sup>

Mazhar Jan-i-Janan, a Sufi saint, who accept Ram and Krishna as the Prophets of God as Allah has listed in the Qur'an that he has sent prophets to all countries. His aim was to unearth and document a common font of truth shared by Muslim and non-Muslim, Indian "monotheists".<sup>3</sup>

Dara Shukoh has tried to bring out the points of similarity and identity between Hinduism and Islam and has endeavoured to show where these two oceans of mystic thought meet. His effort to accomplish this end that evidently shows that he did not want to engraft the one on the other through a narrow diversity like his grandfather Akbar. He was activated by a desire to prove that both Islam and Hinduism, in appearance so fundamentally dissimilar are essentially the same. Both represent the spiritual efforts of man to realize the truth and God.<sup>4</sup>

The Prince himself made a comparative study of Hindu and Islamic religious concepts and had the Upanishads, a collection of Hindu sacred texts translated into Persian.<sup>5</sup>

Dara's translation of key Hindu scriptures into Persian represents a landmark in the process of developing bridges of understanding between Hindus and Muslims in medieval India, in which the Sufis played a leading role. One of his earliest attempts at translation was his rendering of the Geeta into Persian. He was keenly interested in the philosophy of Yoga, and also had the *Yoga-Vashisth*, one of the earliest Sanskrit texts on Yoga, translated into Persian. Interestingly, the translator of the text opens his treatise with praises of God and the Prophet Muhammad thus, The great interest that Dara had in exploring monotheistic strands in Hindu philosophy led him, finally, to translate 52 Upanishads into Persian. The text that he prepared, the *Sirr-e-Akbar* ('The Great Secret') was completed in six months 1657 at Delhi.<sup>6</sup> Here, he opines that the 'great secret' of the Upanishads is the monotheistic message, which is identical to that on which the Qur'an is based. He began the translation

<sup>1</sup> . Ibid. pp.231-232

<sup>2</sup> . Ali, Asghar. Engineer, "Mingling of two ocean: Hinduism & Islam", <https://www.salagram.net/InterFaith.html>

<sup>3</sup> . Gandhi. Supriya, The Emperor who never was (Dara Shukoh in Mughal India), Harvard University Press, London, 2020, p.187

<sup>4</sup> . Hasrat. B.J, Dara Shikuh: Life & Works, Calcutta, 1953, p.13

<sup>5</sup> . Gandhi. Supriya, The Emperor who never was (Dara Shukoh in Mughal India), Harvard University Press, London, 2020, p.2

<sup>6</sup> . Hasrat. B.J, Dara Shikuh: Life & Works, Calcutta, 1953,p.254

of Upanishads with the help of some Hindu Pundits from Sanskrit into Persian. The monotheistic philosophy of the Upanishads, he thinks is " in conformity with the holy Quran and a commentary thereon, And he concludes that in the Upanishads the verses of Holy Quran are found.<sup>1</sup> There are few thoroughly conversant with it even among the Hindus. His attempt to prove that the idea of Indian cosmogony and certain other aspects of Vedanta philosophy as contained in the Upanishads are similar to those embodied in the holy Quran sought to demonstrate the essential harmony between the two great religions. His concept was that the ancient Indian philosophical thought was linked with the monotheistic ideals of Islamic Religion.<sup>2</sup>

#### **Conclusion:**

To conclude, I can say that the above discussion presents the diverse qualities of Prince Dara Shukoh. He was a kind and sincere Sufi intellectual and a true symbolic for Indian cultural synthesis. The doctrine of Monotheism was his favourite topic during his discussion with yogis. His meetings with the Hindu gnostic proved quite enlightening. We can easily imagine how different the politics of Mughal India have been if Dara emerged victorious in the war of succession. His work on spiritual Islam and Hindu scriptures mainly his translation of the Upanishads and other Hindu scriptures into Persian played a very vital role in moving Western academic attention in the perception of the subcontinent. Later on, the Persian translations of Upanishads and other Hindu scriptures were translated into various European languages. Thus, he opened the window of Indian spirituality and viewpoint for the intellectual circles of the West. His writings continued to spark enjoyment between different languages and interpretive communities. His works left a pervading influence on the idiom of various Persian writings on mysticism and Hindu religious topics. Dara represented a lost possibility of Hindu-Muslim harmony that needed to be recovered. Even today, if anyone wants to take up the resolution of the problem of religious peace and harmony in India, must begin to do research and continued the works of Dara where he has left it.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> . Ibid.p.211

<sup>2</sup> . Ibid. p.15



---

IRAM HUSSAIN

(11)

M.A., Mass Communication

HUMA PARVEEN

Assistant Professor, Department of Mass Communication

Aligarh Muslim University, Aligarh

## COMMENTS ON SOCIAL MEDIA NEWS VIDEOS: AN ANALYTICAL STUDY

### Abstract

**Objective:** The study tries to examine the comments of users on news videos on social media and analyse the hate speech on YouTube embedded in such comments. It attempts to explore the factors behind the hate speech that has become rampant in social media comments.

**Methodology:** To examine the different viewpoints of the audience on political videos and the determinants of hate speech on social media, the study has employed two approaches i.e. sentiment analysis and in-depth interviews for the same. The qualitative analysis provides a thorough understanding of the social media comments and the results present a detailed perspective on the practice of hate speech on social media.

**Findings:** The videos extracted for the sentiment analysis highlight that the corpus of comments included a higher number of positive comments than negative and neutral comments. A huge number of comments exhibit laudatory remarks for the journalist or the news channel. However, hate speech has a profound effect that cannot be underestimated. The in-depth interviews with communication experts largely confirmed that the new technologies, especially the web with unmatched potential, have resulted in proliferation of hate speech on social media platforms.

**Key Words:** Social media, comments, videos, hate speech.

### Introduction

Social media, which millions of people use on a daily basis, has profoundly impacted many people's lifestyles, attitudes, behaviours, actions, and cognitive abilities. The emergence of social media, followed by the Internet and the World Wide Web, is the major development of the twenty-first century. It is becoming more aggressive and chaotic as time goes on. Social media is a flexible medium that may be accessed on a number of platforms. The option for feedback that is provided when the audience publishes their reviews or remarks is the feature that sets it apart the most.

Web 2.0 revolutionized communication and brought a paradigm shift in the practice of journalism. In fact, Web 2.0 technology led to the invention of social media which became a reality. Since the web at the first stage is known as the linear web without any scope of interaction, it was basically a content delivery network. It was in 2004 when O'Reilly Media and MediaLive staged the inaugural Web 2.0 conference and the term started to

gain attention and popularity. This advanced version added new features to the existing web. Tim O'Reilly defines Web 2.0 as, "The business revolution in the computer industry caused by the move to the internet as [a] platform, and an attempt to understand the rules for success on that new platform."

The contemporary era witnessed a cultural shift in many ways. People taking advantage of innovations and trends have adopted a new culture of commenting online to experience their virtual presence. They are increasingly becoming more responsive and reactive. With a desire to be active participants in society and to perform digitally, they are extensively getting socially involved. The means of obtaining information especially news have greatly increased. Considering the transition in the media landscape, almost all mainstream media houses have entered into the space of digital media by using distinctive social networking sites and online platforms. This creative way of news presentation has allowed users to access any story at any time and provide chat rooms and opportunities to interact.

The emergence of social media has hugely increased the potential for self-expression by removing the gatekeeping restrictions present in traditional media. It has greatly expanded the reach of news reporting beyond the walls of highly structured official media sets and into public and private settings where people can express their opinions. This has widened the application of the Right to Express. The preamble of the Indian constitution expresses the commitment to upholding freedom of expression as a fundamental principle.

These days, hate speech has become rampant and prevalent in the society. John Stuart Mill, one of the most important philosophers in the history of classical liberalism said,

"Acts of whatever kind, which without justifiable cause, do harm to others may be, and in the more important cases absolutely require to be controlled by the unfavourable sentiments, and, when needful, by the active interference of mankind. The liberty of the individual must be thus far limited; he must not make himself a nuisance to other people."

In the present scenario, the growing social media platforms are stuffed with material of hate speech. Posting content disparaging other religions, castes, enemy governments, political rivals, etc. is done through digital devices. It's also not very difficult to identify people who post comments critical of the government.

Abusive words and edited images are published in an effort to disparage political rivals. The abundance of distorted images being shared on social media makes clear how social media is being misused to spread hatred. Significance of the Study Based on the critical evaluation of the existing studies, the research on the sentiment analysis is mostly on Twitter however, this research is the first of its kind to be conducted on comments of YouTube thus it is unique in its nature. The present study also analyzed the views on social media through expert in-depth interviews, enhancing the research.

### **Objectives**

The study is an attempt to find out the sentiments and opinions in the comments of the users of YouTube. Since user comments reflect the opinions of the general public, analyzing them would yield a better understanding of audience perception. The objectives of the research are:

- To examine the user comments on news videos posted on YouTube.
- To analyze the effect and reason of hateful comments on such videos.

### **Research Questions**

---

Based on the above-mentioned objectives; the following research questions have been framed.

**RQ1:** What is the nature of the comments on news videos on political issues posted on YouTube?

**RQ2:** What are the factors responsible for hate speech and what are its effects?

### **Methodology**

The study analyses the comments of social media users and their sentiments behind these opinions. It is an attempt to scrutinize the perspectives of the people on content present in news websites streamed on YouTube. The researcher has applied a triangulation method to enhance the validity of the outcome and to achieve reliable data. The study employs sentiment analysis and in-depth interviews to fulfil its objectives.

### **Sentiment Analysis**

In its simplest form, sentiment analysis is the process of identifying the emotional undertone of a string of words. It is used to understand the attitudes, opinions, and emotions conveyed online and are incredibly helpful in getting a broad perspective of public opinion on particular issues. Its uses are numerous and useful. Computational linguistics, text analysis, machine learning techniques, and natural language processing are used to find personalized feelings and thoughts from source materials. It groups the feelings into categories like positive, negative, or neutral and seeks to ascertain a speaker's or writer's attitude toward a certain topic in context.

Lexicon-based technique- Applying a lexicon, which involves determining the sentiment from the semantic orientation of words or phrases that exist in a text, is one of the two main techniques for sentiment analysis. The lexicon-based method contrasts opinion phrases from a sentiment dictionary with the given data to determine polarity. They assign sentiment scores to the opinion words, showing how approving, disapproving, and unapproving the items in the dictionary are. Typically, a sentence is tokenized, and the context and attitudes are determined by comparing each token to a word in the model. Dictionary-based methods and corpus-based methods are two categories that apply to this technique.

### **Sample for Sentiment Analysis**

The study employs sentiment analysis using Textblob to analyze the corpus of comments on the selected videos. Utilizing lexicon tools the study aims to explore the sentiments or opinions of the users reflected in their comments. The study reviews the comments on news videos of the Prime Time show on NDTV Channel. The research used the YouTube platform as its source. A sample of four videos is taken from the month of February 2022 dealing with the theme #Russia/Ukraine Crisis. The comments which were in Roman script but used the Hindi language were scraped off. Thus, only English comments were taken for the analysis.

### **Videos**

To develop commonness/uniformity, the research focuses on videos that have a particular theme #Russia/Ukraine Crisis and each news video contains more than 2,000 comments.

The study has chosen YouTube because it is the largest video-hosting site in the world, has a significant impact on society, and creates trends. YouTube is a highly effective social media platform. The ability to freely express one's political views on YouTube has

contributed to the growth of democracy. Users can express their thoughts and viewpoints on YouTube videos in various ways, including voting, rating, favourites, sharing, critical comments, and other social dynamics.

#### **Sample for in-depth Interview**

To understand the concept of interactivity, its reach and influence on social media, and the psyche of users behind the practice of commenting online, the researcher has used a face-to-face structured in-depth interview approach. It further explores the phenomenon of hate speech, which is increasing at an alarming rate and is digging deep into the web, particularly through the feedback section on social media sites. The interview was conducted with four communication experts who greatly deal in social media content. The questions broadly cover the following: 1) the main causes or driving forces behind its expansion, 2) influence of hate speech on the media environment and the way people communicate, 3) reasons for a large number of hate comments on news videos, 4) its influence on society as a whole, and 5) impact of anonymity on hate speech.

A qualitative data-gathering technique, in-depth interviews, involves one-on-one interaction with each participant. These interviews can be carried out anywhere, face-to-face, over phone, mail, etc. An in-depth interview aims to elicit detailed information about the interviewee's experience and viewpoint on a subject. One of the most significant advantages of an in-depth interview is that it helps to unearth more detailed and in-depth information than other data collection methods like surveys, despite being more efficient and less regimented. In contrast to other interview forms, these are in-depth interviews with people often performed by a few respondents.

#### **Data Analysis and Results**

In Sentiment Analysis, the comments from four political videos were analysed using Textblob and the following results were obtained:

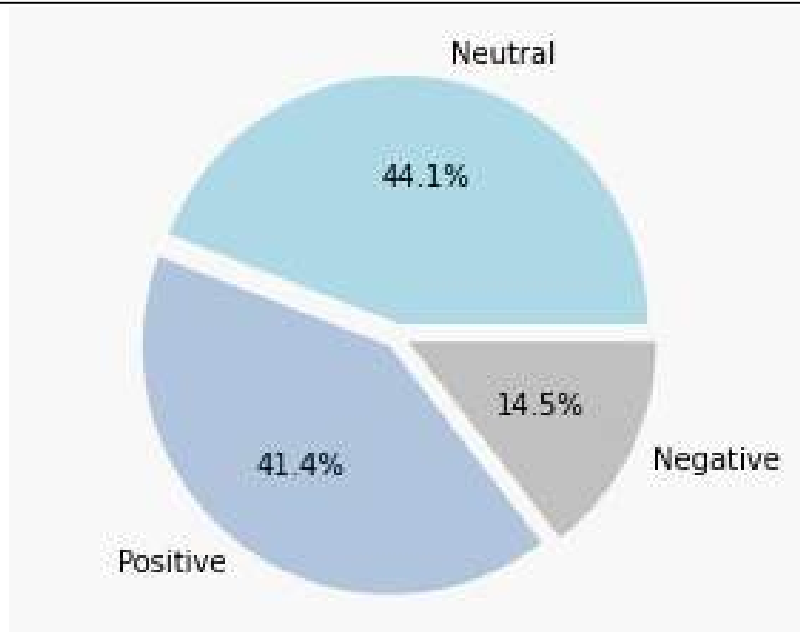


Fig-1. The above pie chart represents the data with positive, negative and neutral comments.

- Positive Comments- 41.4%
- Negative Comments- 14.5%
- Neutral Comments- 44.1%



## All Comments

Fig-2. The above figure represents the word cloud for all the comments taken together

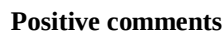


Fig 3. The above figure represents the word cloud for comments with negative sentiments and the most prominent words used in the negative comments are Student, Ukraine, War, Government, and Russia.



### Neutral Comments

Fig-4. The above figure represents the word cloud for comments with neutral sentiments and the most prominent words used in the neutral comments are India, Ukraine, Student, Help, Indian, Country, Russia, and YouTube.

### 2. In-Depth Interviews

Participants were asked open-ended questions to analyse the comprehensive view points and findings of the study suggested that user's involvement in the cyber space is increasing at a higher rate and their heterogeneity in speech and expression is a considerable factor for this emerging activity.

#### Interviewee Findings

Most of the respondents were of the opinion that political narratives and support of a particular ideology is the primary reason for spread of hate speech. An ideological group with a stronghold and organized literature are also possible reasons. It is not something which is spontaneous and everything is socially determined.

Another respondent opined that it is the culture of impunity is a very strong determiner which encourages individuals to say offensive things. Furthermore, the internet and social media have emerged as a conduit for prejudiced attitudes and negative energies.

Political polarization and self-justifying nature of every community against the other can be cited as a main reason.

Human wickedness and anxiety play a great role. It is the unbridled power and the human's pleasure in inflicting wounds to others. People don't even pause to think for a moment and take the opportunity to comment on anything that they think or want.

More or less what goes viral on social media is the bad text, which is more visible than good text. It has been observed that sharing something good like good thoughts or books, people will not react but if somebody share something poor and ill, then people will react. It has grown by and large owing to no limitations on publishing and editing on social media platforms.

On the influence of Web 2.0 on media environment and the way people communicate, the interviewees said that the interactivity of social media has made people to speak and express themselves. While benefiting greatly, it also led to other issues and the issues like hate speech, radicalization are difficult to resolve mainly because of the connection between the idea of freedom of expression and online repression.

Earlier, especially in the times of print media, there were certain norms to be followed to write anything but with the advent of Web 2.0 everyone has become an author, publisher and editor. Social media has generated a kind of emotional lava which is almost uncontrollable. On the one hand it has brought revolution but on the other it has ushered in enormous challenges. Regulation and monitoring of the social media content has also posed difficulties for the governments.

A respondent discussed that while interactive technology has empowered people and made everyone equal, there is also a cost associated with it. He said, "It was a cherished dream, now it has been fulfilled." It has offered everyone a voice. It has discovered a way for the people to speak and express themselves. While benefiting greatly, it also led to other issues and the issues like hate speech, radicalization are difficult to resolve mainly because of the connection between the idea of freedom of expression and online repression.

The cheap access to the mobile phones and internet facility has much facilitated the process of interaction. Its huge penetration has influenced the communication between people. With Web 2.0 and internet, the distinction between the producers and consumers has become hazier. The penetration of internet services has increased exponentially.

Social media has completely altered the way people consume news these days. In print, people have to go through newspapers for reading news stories but now the smartphones are more accessible and people prefer to consume news through digital platforms. Number of portals and apps which are only designed for the Web and internet are experiencing a huge participation by the people.

In context of a large discourse in the form of hate speech present in news video comments, one of the respondents believed that hate has become a kind of industry. The emotion has been commoditized and using social media like YouTube, twitter handles and other means of communication for generating and spewing hate has been on the rise. It has been observed that people get more excited and like to comment on news videos and show their hatred due to the dissatisfaction with the content.

A respondent pointed out that hatred occurs owing to deep rooted anxieties and superiority complex. There are social groups and communities in any society, aspiring to establish their supremacy over others. Commenting on social media news videos is also a way of them trying to fulfil their cultural and legal aspirations.

One respondent said that there has been a decline in political traditions, mannerism, and grace in countries across the globe. The politicians enjoy criticising their opponents and use verbal gymnastics to appear intelligent and sophisticated. Such antics have also garnered a liking among their followers, however crudely. Attacking, demeaning, and making fun of one's rivals has become acceptable and it's all about revenge these days.

An expert on social media said that since the news content has a profound effect on the human mind, people consciously or unconsciously absorb what they usually see. The hate comments are basically the outcome of the arguments of two opposite parties. It's always an initial response.



The availability of mobile data at a cheap price has provided people a pastime. People with a lot of free time at their disposal often find themselves indulged in social media hate speech.

Hate speech on social media has affected the society profoundly and has widened the chasm between communities. Hate speech is disrupting social harmony and people's emotions. This has brutally divided society, causing rifts between friends, family, and classmates, among other things. It has only served to shatter togetherness and coherence.

The society is impacted largely as it has allowed people to become more sharp and blunt in their opinion. At the same time, it provokes the individuals to shout out and leads to enmity.

It is harming the social fabric of the country. People get scared by such comments. For somebody who believes in the harmony of faith, hate speech is an obstacle to it. Interactivity to cause something good in society leads to more arguments and tussles.

On the element of anonymity on social media, all respondents agreed that it plays a major role on perpetuating hate speech. One expert argued that both anonymity and impunity lead to an unleashing of hate speech. People with fake names on platforms like Facebook and others pose a great threat. Anonymity alone is a significant factor supporting hate speech because it serves as a cover for the perpetrator.

People in the garb of random or fake names portray their thoughts which they don't express in their real lives. Without revealing their real identity on the display picture, they create an opaque environment and do nonsense on social media.

Impunity was also a red flag according to some respondents, as engaging in hate speech is gaining wider acceptability and no longer requires anonymity.

Anonymity should be discouraged. The government should make laws so that real identities can be exposed. There must be some sort of reform and regulations regarding this concern. Also, there should be some kind of punishment, otherwise, people can do anything if they enjoy this freedom of not being punished, the respondent added. The government should take strict possible action to combat the issue.

### **Discussion and Conclusion**

The videos extracted for the sentiment analysis highlight that the corpus of comments included a higher number of positive comments than negative and neutral comments. Some words are found common in all three categories of classification of sentiments. A probable reason for this might be the fact that the selected show is viewed by a specific chunk of the population, which may not necessarily be representative of the general public. A huge number of comments exhibit laudatory remarks for the journalist or the news channel.

The in-depth interviews with communication experts largely confirmed that the new technologies, especially the web with unmatched potential, have greatly widened the scope of interactivity in recent times. This growing power greatly facilitates the mechanism of hate speech utterances to profoundly influence society.

The great contrast in the ideas of respondents provides a new framework and helps to evaluate the effect of relationship between the modern innovations and humans. Due to the increasing trend and high success achieved by the Web and Internet, the mainstream

media houses have also made their presence online to create a stronghold of virtual community that can participate in discussions, and debates and create dialogues.

On the one hand, this attempt has encouraged individuals in a way to be more participatory however; it also led to certain challenges that are difficult to reduce. With time, hate speech has spread in society, and its negative effects in the form of widening gaps are evident. Easy accessibility to internet facilities, liberty of thought, anonymity, biases, and supremacy are some causes that have made significant contributions to its mushroom growth. Hence, it is a serious issue that needs the government and authorities' attention.

In order to curb and limit its growth, rules must be formulated. No section of society should be demeaned and degraded through comments, every community should be given an equal standard of respect. At last, it can be concluded that technology is a double-edged weapon. It is very useful for mankind as far as exploration of knowledge and information is concerned but it should be used wisely and never to promote hatred and other evils in the society. Also, people should refrain from political narratives and prejudices in order to foster unity and peace in the country.

### Limitations

The sample size chosen for the sentiment analysis is quite small. Future research can incorporate a larger sample to arrive at more reliable results. The sample in the present study takes into account news videos only from a single news channel. Further studies can include different media channels having different political leanings to create a comprehensive outlook. The study can be conducted using different classifiers for the sentiment analysis. The in-depth interviews included only social media experts and journalists. However, interviews from the users or the general audience who comment on social media would also provide valuable insights. Moreover, the interviews can be more extensive and include more detailed questions.

### References

1. Asghar, M. Z., Ahmad, S., Marwat, A., & Kundi, F. M. (2015). Sentiment analysis on YouTube: A brief survey. arXiv preprint arXiv:1511.09142.
2. Akshay Amolik, Niketan Jivane, Mahavir Bhandari, Dr .M. Venkatesan, Twitter Sentiment Analysis of Movie Reviews using Machine Learning Techniques, School of Computer Science and Engineering, VIT University, Vellore.
3. Bhuiyan, H., Ara, J., Bardhan, R., & Islam, M. R. (2017, September). Retrieving YouTube video by sentiment analysis on user comment. In 2017 IEEE International Conference on Signal and Image Processing Applications (ICSIPA) (pp. 474-478). IEEE.
4. Chang, W. L., Chen, L. M., & Verkholtantsev, A. (2019). Revisiting online video popularity: A sentimental analysis. *Cybernetics and Systems*, 50(6), 563-577.
5. Deori, M., Verma, M. K., & Kumar, V. (2021). Sentiment Analysis of Users' Comments on Indian Hindi News Channels Using Mozdeh: An Evaluation Based on YouTube Videos. *Journal of Creative Communications*. <https://doi.org/10.1177/09732586211049232>.
6. Erjavec, K., & Kovačič, M. P. (2012). "You Don't Understand, This is a New War!" Analysis of Hate Speech in News Web Sites' Comments. *Mass Communication and Society*, 15(6), 899-920.
7. Khan, G. F., & Vong, S. (2014). Virality over YouTube: an empirical analysis. *Internet research*.
8. Khan, M. L. (2017). Social media engagement: What motivates user participation and consumption on YouTube? *Computers in human behavior*, 66, 236-247.

9. Kalogeropoulos, A., Negredo, S., Picone, I., & Nielsen, R. K. (2017). Who shares and comments on news?: A cross-national comparative analysis of online and social media participation. *Social media+ society*, 3(4), 2056305117735754
10. Koirala, S. (2020). Female journalists' experience of online harassment: A case study of Nepal. *Media and Communication*, 8(1), 47-56.
11. Klimiuk, K., Czoska, A., Biernacka, K., & Balwicki, Ł. (2021). Vaccine misinformation on social media—topic-based content and sentiment analysis of Polish vaccine-deniers' comments on Facebook. *Human Vaccines & Immunotherapeutics*, 17(7), 2026-2035
12. Kruse, L. M., Norris, D. R., & Flinchum, J. R. (2018). Social media as a public sphere? Politics on social media. *The Sociological Quarterly*, 59(1), 62-84.
13. Lingam, R. A., & Aripin, N. (2019). The role of anonymity in the flaming activity on YouTube in Malaysia. *Jurnal The Messenger*, 11(1A), 111-120.
14. Lawrence, R. G., Radcliffe, D., & Schmidt, T. R. (2018). Practicing engagement: Participatory journalism in the Web 2.0 era. *Journalism Practice*, 12(10), 1220-1240.
15. Mejova, Y., & Srinivasan, P. (2012, June). Political speech in social media streams: YouTube comments and Twitter posts. In *Proceedings of the 4th Annual ACM Web Science Conference* (pp. 205-208).
16. Mondal, A. S., Zhu, Y., Bhagat, K. K., & Giacaman, N. (2022). Analysing user reviews of interactive educational apps: a sentiment analysis approach. *Interactive Learning Environments*, 1-18.
17. Malaspina, C. (2014). The spiral of silence and social media: Analysing Noelle Neumann's phenomenon application on the Web during the Italian Political Elections of 2013. *London School of Economics and Political Science*, 29-32.
19. Nasukawa, T., & Yi, J. (2003, October). Sentiment analysis: Capturing favorability using natural language processing. In *Proceedings of the 2nd International Conference on Knowledge Capture* (pp. 70-77).
20. Schmidt, A., & Wiegand, M. (2019, January). A survey on hate speech detection using natural language processing. In *Proceedings of the Fifth International Workshop on Natural Language Processing for Social Media*, April 3, 2017, Valencia, Spain (pp. 1-10). Association for Computational Linguistics.
22. Siersdorfer, S., Chelaru, S., Nejd, W., & San Pedro, J. (2010, April). How useful are your comments? Analyzing and predicting YouTube comments and comment ratings. In *Proceedings of the 19th international conference on World Wide Web* (pp. 891-900).

\*\*\*

DR. MANJESH KUMAR

(12)

Assistant Professor (History)

Govt. Post Graduate College, Ambala Cantt.

Kurukshetra University, Kurukshetra (Haryana)

## INTOXICANTS AND CULTURE: A STUDY OF 16<sup>TH</sup> -17<sup>TH</sup> CENTURY RAJASTHAN

### Abstract:

In the present paper, an effort has been made to study 'the use of intoxicants and their significance in the Rajputs' culture in the 16th and 17th Centuries Rajasthan. The various types of intoxicants used by the people of Rajasthan during the medieval period and the effects of these intoxicants on social and political life have also been analyzed. As the scope of the culture is very wide, so, the study is limited particularly with the aspect of 'the consumption of intoxicants and their significance in the Rajputs' culture'. This paper's study is based on purely contemporary Persian, European, and Rajasthani sources. The information available in contemporary and near-contemporary literary, archival and inscriptional sources is very valuable. Their valuable information about the social and cultural aspects of the society can be depended upon, though for political aspects they require a cautious approach.

**Keywords:** *Intoxicants, Rajasthan, Culture, Rajput.*

The use of intoxicants in Rajasthan had continued since the early medieval period when the Rajputs were known as '*Madhupayina*'<sup>1</sup>. No festive occasion of theirs went without a drink if we are to believe the detailed and extremely lifelike descriptions in the '*Upamiti-Bhava-Prapanca Katha*'<sup>2</sup>. During the medieval period, in Rajasthan, intoxicants were used not only by the Rajput, but also by people of other castes as well.<sup>3</sup> The most common and major intoxicants prevalent in the Rajput society of Rajasthan were opium (*amal*), bhang (leaves of the cannabis plant), wine (*araq*), and tobacco.<sup>4</sup> In peacetime, when there was no battle to be fought, the Rajputs led an indolent and dull life. In order to break the monotony they spent their time either in hunting or in the practice of arms. In between they entertained themselves with dancing girls sitting with their fellowmen,

<sup>1</sup> For '*Madhupayina*' (Drinkers of Wine) See *Prithviraja Vijaya*, Jayanaka, p. 1, 20, 27, Cf. *Early Chauhan Dynasties*, Dasharatha Sharma, S. Chand & Co., Delhi, 1959, p. 265.

<sup>2</sup> *Upamiti-Bhava-Prapanca Katha*, Siddharshi Gani, Cf. *An Analytical Study of Upamiti-Bhava-Prapanca-Katha*, Priyadarshana Jain, Prakrit Bharati Academy, Jaipur, 2008, p. 165

<sup>3</sup> *Muhanta Nansi ri Khyat*, Badri Prasad Sakaria and Shyam Singh Raj Purohit, Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur, 2006, Vol. I, p. 184; *Veer Vinod*, Mahamahopadhyaya Kaviraja Shyamaldas, Rajasthani Granthagar Jodhpur, 2017, Vol. I, p. 193, 194; *Annals and Antiquities of Rajasthan*, James Tod and William Crooke, Motilal Banarsidas Publishers Pvt. Ltd., 2021, Vol. I, p. 82-87

<sup>4</sup> *Khichi Gangev Nivavt-Ro Do-Paharo*, Cf. *Rajasthani Sahitya Sangraha*, ed. by Pandit Narotam Das Swami, Rajasthan Puratatavanshan Mandir, Jaipur, 1957, Vol. I, p. 89; *Rajputana ka Itihas*, Jagdish Singh Gahlot, Hindi Sahitya Mandir, Jodhpur, 1937, Vol. I, p. 81-82; *Muhanta Nansi ri Khyat*, op. cit., p. 184

eating opium (*amal*) or drinking opium water or wine (*araq*), or taking bhang or smoking tobacco.<sup>1</sup> The addiction of intoxicants of the ruling class to the habit was such that wine-drinking and opium-eating come to be considered as symbols of the aristocracy.<sup>2</sup> Rao Ranmal or Ridmal (r.1428-1438), Rao Satal Dev (r. 1489-1492), Rao Ganga (r. 1515-1532) and Maharaja Abhai Singh (r. 1724-1749) of the royal family of Marwar, were the famous wine drinkers and opium eaters of their times.<sup>3</sup>

The habit of wine drinking ruined the house of Amber to the extent that Raja Mansingh (r.1589-1614) had two or three sons from each wife, but all except Bhaosingh died during their father's lifetime and Bhaosingh (r.1614-1621) too died soon after his father's death due to excessive wine drinking.<sup>4</sup> Raja Jagatsingh<sup>5</sup> and Mahasingh<sup>6</sup> were other important casualties of the Amber's house, of the same cause. The son of Rao Rai Singh of Bikaner, Bhopat, started drinking wine at a very young age.<sup>7</sup> The practice of having joint wine-drinking parties was also common among the Rajputs. Akbar also took part in one such wine-drinking party and could hardly be saved by Raja Man Singh Kachhwaha of Amber from an act of madness under the influence of wine.<sup>8</sup>

Not only opium and wine but *bhang* was also taken in by the Rajputs on many different occasions. During the reign of Akbar, Raja Bhagwandas, the ruler of Amber, pleaded guilty to the emperor and begged for mercy, on behalf of his younger brother Rupsi, who had been guilty of serious misdeeds under the influence of *bhang*.<sup>9</sup> Furthermore, it is noteworthy that this drug was also used by Brahmans, though they abstained from both opium and wine.

The Rathors of Bikaner<sup>10</sup> and Kishangarh<sup>11</sup>, the Chauhans of Bundi<sup>12</sup> and Kota, and the Bhattis of Jaisalmer<sup>13</sup> did not lag behind their Rajput brethren in the usage of liquor, opium, bhang, and tobacco. The only ruling house of Rajputana that remained free

<sup>1</sup> Suraj Prakash, Kaviya Karanidhanji Charan, Cf. Rajasthan Puratan Granthmala, Granthank, 57, Vol. II, ed. by Shri Sitaram Lals, Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur, 1962, pp. 215-16; *Rajputana ka Itihas*, op. cit., Vol. II, p. 102, *Indian Historical Studies*, H.G. Rawlinson, Gyan Publishing House, Delhi, 2020, p. 201; *Veer Vinod*, op. cit., Vol. I, p.188

<sup>2</sup> *Rajputana ka Itihas*, op. cit., Vol. I, p. 81-82; Suraj Prakash, op. cit., Vol. I, p. 84

<sup>3</sup> *Bankidas ri Khyat*, ed. by Pandit Narotam Das Swami, Rajasthan Puratatavanshan Mandir, Jaipur, 1956, pp. 6,41; *Dalpat Vilas*, ed. by Rawat Saraswat, Shadul Research Institute, Bikaner, 1960, p. 65; *Rathore Vansh Ri Vigat evem Rathora Ri Vanshawali*, Cf. Rajasthan Puratan Granthmala, Granthank-93, ed. by Fatehsingh, Rajasthan Oriental Research Institute, Jodhpur, 1982, p. 63; Viramdev Sonigara ri Vaat, Manohar Singh Gehlot and Purushotamlal Menariya, Rajasthani Granthagar, Jodhpur, 2018, p. 72; *Marwar ka Itihaas*, Bishweshwar Nath Reu, Archeological Department, Jodhpur, 1938, Vol. I, p. 115

<sup>4</sup> *Veer Vinod*, op. cit., Vol. II, p. 305

<sup>5</sup> *Maathir-Ul-Umera*, Eng. Tr. H. Beveridge, Revised and annotated by Baini Prashad, The Asiatic Society, Kolkata, Reprint-2003, Vol. I, p. 726.

<sup>6</sup> *Tuzuk-I-Jahangiri*, Eng. Tr. Alexander Rogers and Ed. by Henry Beveridge, Royal Asiatic Society, London, 1909, Vol. I, p. 377

<sup>7</sup> *Dalpat Vilas*, op. cit., pp. 33, 34.

<sup>8</sup> *The Akbarnama of Abul-Fazl*, Eng. tr. by H. Beveridge from the Persion, The Asiatic Society, Calcutta, 2000, Vol. III, p. 43.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 70

<sup>10</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., p. 1254

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1149; *Bankidas ri Khyat*, op. cit., p. 41

<sup>12</sup> *Bankidas ri Khyat*, op. cit., p. 83

<sup>13</sup> *Muhanta Nansi ri Khyat*, op. cit., Vol. I, p. 102; *Bankidas ri Khyat*, op. cit., p. 149

from the clutches of intoxicants was the house of Mewar. But even there, Amar Singh II<sup>1</sup> was addicted to excessive drinking and introduced this practice in the royal family, where the nobles and other castes were already in the habit of taking various intoxicants<sup>2</sup>.

Finally, these intoxicants were not only consumed by men but were also widely prevalent among women. Reference to the requirement of contemporary society that widows should live an abstemious life and abstain from the consumption of meat and wine indicates that they were not unfamiliar with the taste of intoxicants.<sup>3</sup> Rana Amar Singh II of Mewar developed a taste for wine with his queen Bhatiyarni, the granddaughter of Rawal Sabal Singh of Jaisalmer.<sup>4</sup> Paintings from this period also confirm the prevalence of drug addiction among women. One such painting of the reign of Maharaja Karan Singh of Bikaner shows in a ladies party some ladies in a pleasure drinking wine.<sup>5</sup> The Jaipur School of Painting also depicts a similar type of scene.<sup>6</sup> In addition, these paintings also depict scenes of tobacco smoking by women.<sup>7</sup>

The long usage of intoxicants gave them a place in Rajput society and their use became customary on various social occasions. For example, wine was often served to guests as a sign of hospitality and friendship. In addition, it was also an important part of traditional Rajput weddings. Intoxicating drinks were also frequently served at important events, such as the birth of a child or the death of a loved one.

#### **In entertainment of guests:**

The Rajputs used to welcome their guest with '*Munavvar-Piyala*' i.e. the cup of request, in which, so to say, they drowned even ancient enmities.<sup>8</sup> The term '*Munawwar-Piyala*' refers mainly to the cup of opium (*amal* or *riyan*) and sometimes to the cup of wine. On the arrival of a guest, the first thing presented to him was a cup of opium (*amal*) which delighted him. If this was not done, it was considered disrespect and discourtesy towards the coming guest. Even if they met by chance each other on the way, they presented each other opium (*amal*) as a greeting.<sup>9</sup> Thus the presentation of opium or *amal* to the guest developed into a social custom in Rajasthan<sup>10</sup>.

#### **In birthday and marriage celebrations:**

No birthday could be celebrated<sup>11</sup> without a cup of wine or a cup of opium (*amal*), where the person concerned is being cheered over it. Likewise, without the use of intoxicants, no marriage negotiations could be carried on and no matters clinched. No

<sup>1</sup> Veer Vinod, op. cit., Vol. I, p. 188; Vol. II, p. 789

<sup>2</sup> Ibid., Vol. I, p. 322; *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. I, p. 327

<sup>3</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. I, p. 207

<sup>4</sup> Veer Vinod, op. cit., Vol. I, p. 673

<sup>5</sup> *Ladies' Party Painting, Miniature of the Karan Singh School*, depicted by Ustad Hamid Rukn-ud-din, Lalgah Place, 1666. Cf. *Art and Architecture of Bikaner State*, H. Goetz, Bruno Cassirer, Oxford, 1950, pl. 83, p. 174

<sup>6</sup> *Rajput Painting*, Ananda K. Coomaraswamy, Oxford University Press, London, 1916, pl. XIII-B

<sup>7</sup> *Art and Architecture of Bikaner State*, op. cit., pl. 81, p. 172, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. I, p. 239

<sup>8</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. I, p. 86; Veer Vinod, op. cit., Vol. I, p. 209; Vol. II, p. 749

<sup>9</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. II, p. 750; *Dhola Maru Ra Duha*, Kavi Klol, p. 34, Cf. *Studies in Rajput History*, Kalika Ranjan Qanungo, Sultan Chand & Sons, New Delhi, 1971.

<sup>10</sup> *Muhanta Nansi ri Khyat*, op. cit., Vol. III, pp. 193, 262

<sup>11</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. II, p. 749

betrothal ceremony could be conducted without the use of intoxicants and on such occasions it was necessary to serve both the bride and bridegroom party with opium (*amal*), wine and *bhang*.<sup>1</sup> In marriage ceremonies, the main entertainment offered by the bride's party was to offer wine, opium (*amal*), *bhang*, tobacco, etc. to the bridegroom's party as a token of respect.

#### **In festival celebrations:**

Many festivals were also celebrated with the consumption of various types of intoxicants. During the festivals of *Holi*, *Diwali*, *Dashahara Akshayta* (*Vijayadashami*), etc., the guests were served wine, opium, opium water and *bhang*. The festival of the spring hunt (*aheria*) in Mewar was celebrated with the distribution of opium, opium water and wine to the clansmen and fellowmen on the selected hunting ground, where it was offered by the rulers of Mewar to the individuals.<sup>2</sup> In Rajput society, the use of intoxicants during the festival days was considered very auspicious. William Norris, the British ambassador to the court of Mughal Emperor Aurangzeb observed this custom and remarked,

*“Their way of feasting is during making a great noise and stupifying their sense with bhang and opium if they are betwixt mad and drunke.”*<sup>3</sup>

#### **In making pledges:**

In the Rajput culture, the pledges made by a Rajput over a cup of wine or opium become irrevocable. In this respect, both parties honor the cup's sanctity. A pledge once given by a Rajput by taking and eating opium is maintained always inviolable under all circumstances.<sup>4</sup> The Rajput rulers distributed the drug directly with their own hands to their nobles and clansmen, to renew the pledge of loyalty.<sup>5</sup>

The *Bhils* of Rajasthan also followed this custom.<sup>6</sup> Whenever a Bhil had to take an oath, he did so after swallowing a bit of solid opium which was placed by other *Bhils* in a circle marked on the ground.

#### **In battle:**

Before the commencement of any battle, the use of intoxicating substances was customary among the Rajputs. No true battle could be fought without the use of intoxicants substances in large quantities, especially opium.<sup>7</sup> The custom was that the chief commander or ruler distributed opium to all Rajput soldiers,<sup>8</sup> to renew the pledge of loyalty

<sup>1</sup> *Muhanta Nansi ri Khyat*, op. cit., Vol. I, p. 134; *Rajputana ka Itihas*, op. cit., Vol. I, pp. 76, 77, 81; *Veer Vinod*, op. cit., Vol. I, p. 193

<sup>2</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. II, pp. 660-61

<sup>3</sup> *The Norris Embassy to Aurangzeb (1699-1702)*, ed. by H. H. Das, Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1959, p. 165

<sup>4</sup> *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. II, p. 750

<sup>5</sup> *Memoir of Central India*, Johan Malcolm, London, 1823, Vol. II, pp. 145-146; *Ras Mala: Hindoo Annals of the Province of Goozerat in Western India*, Aaleander Kinloch Forbes, Richardso, London, 1856, p. 261; *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, R.V. Russell, 1916 (Reproduce by Sani H. Panhwar, 2021), pp. 425, 427

<sup>6</sup> *Veer Vinod*, op. cit., Vol. I, pp. 181, 182

<sup>7</sup> *Dalpat Vilas*, op. cit., p. 65

<sup>8</sup> *Dayaldas-ri Khyat*, Sindhayach Dayaldas, ed. by Dashrath Sharma, Anoop Sanskrit Library, 2005, Bikaner, Vol. II, p. 132

and to increase their valour and endurance in the battle. The European travelers<sup>1</sup> also confirmed that this custom was prevalent among the Rajputs. They said that on the day of battle, they took a double dose of opium than what they took daily. Even they also gave this intoxicant to their horses to enable them to endure fatigue on the battleground. Sometimes *bhang*<sup>2</sup> was also used as a substitute for opium, but it was not popular as much as opium.

Sometimes to achieve political aims, the sanctity of these drugs was broken when they were administered to the opponents treacherously. For instance, Rao Ranmal or Rao Ridmal (r.1428-1438) of Marwar was assassinated by Rana Chunda Sisodia of Mewar after getting him intoxicated with wine and opium.<sup>3</sup> Similarly, the states of Kota, Bundi, Sirohi and Bikaner were founded by the Rajput leaders after administering the intoxicants treacherously<sup>4</sup> to the actual occupants of the aforesaid territories.

Thus as a whole the intoxicants became a part of Rajput life, making their social significance at different occasions.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> *Jahangir's India*, Pelsaert, Eng. tr. W.H. Moreland & P. Geyl, W. Heffer & Sons Ltd., Cambridge, London, 1925, p. 78; *Travels in India in the Seventeenth Century*, Thomas Roe and John Fryer, National Educational Services, New Delhi, 1993, Vol. II, p. 106; *Storia do Mogor or, Mogul India 1653-1708*, Niccolo Manucci, Eng. tr. by William Irvine, William, John Murray Albemarle Street, London, 1907, Vol. II, p. 438; *Travels in the Mogul Empire (A.D. 1656-1668)*, Francois Bernier, Eng. tr. by Archibald Constable, Second edition revised by Vicent A. Smith, Oxford University Press, London, 1916, pp. 39, 40.

<sup>2</sup> *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India*, op. cit., Vol. IV, pp. 422-424

<sup>3</sup> *Muhanta Nansi ri Khyat*, op. cit., Vol. I, p. 340; *Annals and Antiquities of Rajasthan*, op. cit., Vol. I, p. 327; *Veer Vinod*, op. cit., Vol. I, p. 322

<sup>4</sup> *Muhanta Nansi ri Khyat*, op. cit., Vol. I, pp. 134, 184; Vol. II, p. 102; *Veer Vinod*, op. cit., Vol. III, p. 102; *Studies in Rajput History*, op. cit., pp. 63, 70.



---

**DR. MASUMA FIRDAUSI****(13)**

Research Scholar, Aligarh Muslim University

**SUHAIL MOHAMMED**

Assistant Professor, Department of English

Mangaldai College

**BRITISH COLONIAL INTERVENTION: TRADE PATTERN,  
SPATIALITY OF MARKETS, AND TRADING NETWORKS IN  
THE GOALPARA REGION TILL 1826****Abstract**

Till 1826, Assam was controlled by the Ahoms. With the treaty of Yandaboo (1826), the long-ruling power of the Ahoms came to an end, and Assam got a new ruler, i.e., the British. With the signing of this agreement, the British gained control over Assam, Manipur, Cachar, and Jaintiya. The Goalpara region's geopolitical status was quite significant for all the imperialist power who were eyeing the natural resources of Assam as well as its neighbouring provinces. The period of study undertaken about the region of Goalpara has its relevance. Before the East India Company's ascendancy, Goalpara was Bengal and Assam's most crucial commerce center. This region has acted as a gateway to Assam for centuries. An essential commodity in the Assam market's, salt, was regarded as equivalent to gold by the locals due to its scarcity. Because of the less salt supply from the Naga Hills, Sadiya, and Burhat region, Assam was forced to rely on the supply of salt from Bengal. To earn a handful amount, the British East India Company opened various salt warehouses at Goalpara. Ultimately, Goalpara became the hub of the trade-in salt for the North-Eastern Frontier countries. Apart from salt, sal timber (*Soria Robusta*) and jute brought enormous profits for the Company. Thus, this paper attempts to highlight the significance of Goalpara in the British annexation of North-Eastern India.

**Keywords:** Salt, Goalpara, Rangamati, Jogighopa, Sal, Brines

People from other parts of India and the rest of the world have always been fascinated by Assam's wilderness and sacredness, primarily because of its rich natural resources. Numerous references to Assam's interaction with the outside of India, including China, Tibet and Burma, and other regions of India, can be found in ancient<sup>1</sup> and medieval literature. One of such prominent examples can be found in the work of Minhaj-i-Siraj, where he pointed out that there were up to thirty-five passes in the north that served as a communication route between the hills and the plains. He also mentioned a market place Karampatan, where livestock trading was held every day, and roughly 1500 *tangahan*

---

<sup>1</sup> Ancient Assam, also known as Pragjyotisha in the Mahabharata and Kamrupa in the Puranas and Tantras, is frequently mentioned in the Hindu epics as well as in Puranic and Tantric literature. According to Yogini Tantra, Kamrupa stretches from the mountain range of Kanjagiri in the north to the junction of the Brahmaputra and Lakhya rivers in the south, and from the Karatoya river in the west to the Dikhu in the east.

horses from Bhutan were sold.<sup>1</sup> The overall prosperity of the region can be easily understood by the remarks of Tavernier, "*the kingdom of Assam is one of the best countries of Asia, for it produces all that is necessary to man's life, and there is no need to go for anything to the neighboring states.*"<sup>2</sup> People of the Brahmaputra Valley lived a very self-sufficient life. During Ahom's reign, Assam followed a complete isolation policy. The rulers of Ahoms did not allow the inhabitants of Assam to go out, nor did they grant permission to the outsiders to settle in the region. Still, to some extent, they had commercial relations with the Bengal, Mughal, and other provinces of India.

The Europeans travellers like Manucci, Bernier, Tavernier has given some glimpses of the kingdom of Assam in their respective travelogues. As one of the first group of Europeans to travel as far as the capital or its vicinity, Glanius the Dutch sailor of Mir Jumla has left a record of his experiences in Assam, his narrative has its own significance. The main products of Assam are mentioned by Glanius as pepper, sandalwood, aloe wood etc.<sup>3</sup> On the other hand Manucci lists pears, apples, peaches, cherries and grapes as the principal products of Assam. Assam's conquest by Mir Jumla had been described by him as a prelude to the invasion of China and Pegu. Mir Jumla and Diler Khan both were anxious to open to Aurangzeb a door for entering China. For that seemed as easy thing after the acquisition of Assam.<sup>4</sup>

The Goalpara region of Assam is bordered on the north by Bhutan, on the east by Kamrupa, on the south by Garo-Hills<sup>5</sup>, and on the west by Koch-Bihar and Rangpur. The Brahmaputra River divided the region into two geographical zones, north and south. The British and the Bengali merchants used Goalpara as their commercial center. For the British to maintain control over or manage their relations with Bhutan, Mizoram, Manipur, Burma, Nagaland, Meghalaya, and Arunachal Pradesh, they need to have a firm foothold in Goalpara. The three commercial hubs from which Bengal and British merchants used to conduct commercial intercourse with Assam were Goalpara, Jogighopa, and Rangamati. Goalpara lies on the southern border of Brahmaputra, and Jogighopa and Rangamati are on the northern bank. At the customs house in Hadira or the Assam chauk at the mouth of the Manas River, the *Duaria Barua*, an agent of the Assam, lived. After exchanging Assam's commodities for Bengal products, he realized all import and export taxes. In exchange for the exclusive right to trade with Bengal, which he had, he paid the Assam Government a 90,000-rupee annual rent.<sup>6</sup> For all the commercial and imperialist powers

<sup>1</sup> Minhaj-i-Siraj, *Tabakat-i-Nasiri*, ed. and tr. H.G. Raverty, Asiatic Society of Bengal, London, 1813, pp. 567-568.

<sup>2</sup> Tavernier, *Travels in India*, ed. William Crooke, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, 1977, p. 220.

<sup>3</sup> *Bengal: Past and present*, Vol. XXIX, Part 1, Serial No. 57. The Ramakrishna Mission Institute of Calcutta, Calcutta, 1925, p-20

<sup>4</sup> Niccolao Manucc, *Storia Do Mogor*, tr. Irvine, Vol.II, John Murray, Albemarle Street, London, 1907, p-98

<sup>5</sup> The Khasi Hills, the district of Goalpara, Maimansingh the district of Bengal form the northern, eastern and the southern boundaries of the Garo Hills, respectively. Garo Hills had a 3180 square mile size, and the Deputy-Commissioner calculated that there were 100,000 people living there. Additionally, only recently has the boundary between the Garo Hills and Goalpara been established. Some territories that were formerly part of Goalpara are now added to the Garo Hills. The general rule followed drawing the line was to include all of the hilly region inhabited by Garos in the newly created Garo Hills district and to isolate Goalpara from it. This idea has been effectively put into practise.

<sup>6</sup> S.K. Bhuyan, *Anglo-Assamese Relations 1771-1826*, Department of Historical and Antiquarian Studies, Guwahati, 1949, p. 50.

that entered Assam through the western border, the geopolitical status of Goalpara is highly important. Goalpara's vital location forced all the external powers to pay close attention to the region. Assam would function as the rich hinterland of Calcutta in addition to supplying a market and acting as a forwarding agency. With these high expectations, the Company embarked upon a determined penetration process into a region that had remained practically isolated from the rest of the country for centuries.<sup>1</sup>

J.M.Cosh discusses certain trade routes between Bengal and Assam in his *Topography of Assam*(1837). He calculated that the voyage from Goalpara to Calcutta is performed in twenty-five to thirty-five days and from Calcutta to Goalpara in about eight days more. There were mainly four routes, one by water and three by land. The three overland routes from Bengal to Assam were; the first by Murshidabad, Mauldah, Dinagepore, Rangpore, Baugwah, and Goalpara. The second road is via Dacca, Dumary, Puculoe, Jumalpoore, Singimary and Goalpara. The third road passes through Sylhet, Moplung, Nunklow, Ranneygodown, Cannymook, and Gauhati.<sup>2</sup> The waterway communications were mostly used by the Bengal traders of Dacca, Mymensingh, Dinajpur and Koch Behar to go the seasonal trading locations at Goalpara and the Rangpur city. In this way, the creation of natural trade networks and communication linkages was significantly aided by the River Megna of Eastern Bengal, the Brahmaputra of Assam and their tributaries.

Goalpara has seen various jurisdictional changes since it came under the British administration. The permanently settled area was once part of the Rangpur (Bengal) district. The territory was divided from Rangpur by Regulation X of 1822, and it was placed in charge of David Scott, the first administrator of the frontier. It was necessary to exempt the Garo mountaineers and other rude tribes on the north-eastern boundary of Rangpur from the operation of the existing regulations and to establish a particular system of Government for the country occupied by them or bordering on their possessions.<sup>3</sup> This was done to civilize the underdeveloped races, quell inter-racial unrest, and stop neighbouring landowners from encroaching on their territory. When Assam was ceded to the British in 1826, Goalpara was annexed to the Assam Valley division. Its administration was placed in the hands of the Commissioner and the Judicial Commissioner of Assam.<sup>4</sup> And then Goalpara was separated from the province of Assam and placed under the Commissioner of Koch-Bihar division in all matters by the provisions of a government notification 1866.<sup>5</sup> It was placed under the judicial Commissioner of Assam for judicial purposes, and it was eventually incorporated into the new province when Assam was established as a separate administration in 1874. This district was again moved to the Bengal administrative divisions in 1905. The partition of Bengal was annulled in 1912 under the pressure of the Swadeshi Movement, and the Goalpara was permanently merged with the newly constituted province of Assam. After establishing its dominance in Bengal, East India Company started its sway over Assam. During the post-independence period there has been only one major change in the administrative set up of the district but its

<sup>1</sup> Priyam Goswami, 'Colonial Assam: Trade, Development and Dependence', *Indian Council of Historical Research*, North-East Regional Centre, Guwahati, 2007, p. 6.

<sup>2</sup> John M'Cosh, *Topography of Assam*, G.H.Huttmann, Bengal Military Orphan Press, Calcutta, 1837, pp- 8-9

<sup>3</sup> W.W. Hunter, "A Statistical Account of Assam", vol. 2, Guwahati: Spectrum Publications, 1998, p. 18.

<sup>4</sup> Ibid., p. 18.

<sup>5</sup> D.P. Barooah, *Assam District Gazetteers Goalpara District*, The Editor-in-Chief, District Gazetteers, Government of Assam, Gauhati, 1979, p. 2.

effect was confined within its boundaries. A new sub-division known as Kokrajhar sub-division was erected on February 9, 1957 by carving out of Dhubri sub-division the areas under Gossaigaon, Kokrajhar, Bijni, and Sidli police stations.<sup>1</sup>

The British Colonialism commenced in India only after the acquisition of Diwani rights of Bengal, Bihar, and Orissa by the Treaty of Allahabad (1765). After the first Anglo-Burmese War (1824-26), the British conquered the whole province of Assam by the Treaty of Yandaboo in 1826. This established British influence upon the region and gave them a secure foundation in the Brahmaputra Valley. As mentioned above, Assam and the eastern Himalayan region were significant not just for their natural resources but also for their strategic location as the area shared a demarcation line with Tibet and Burma. The military and commercial routes that connected Bengal with Bhutan, China, Burma, Tibet, and Sikkim through the northeast of India were vividly described by R.B. Pemberton in his account *Report on the Eastern Frontier of British India*.

In 18<sup>th</sup> century England, the emphasis changed from revenue collection and trade to new kinds of surplus appropriation as the country transitioned from merchant capitalism to industrial capitalism, intending to dominate the world economically. This colonialism process undertaken by the British was mainly to extend their political and economic power. The British's search for global resources must be evaluated from this perspective. The overall effect of this phenomenon was that enormous territories were conquered, and new markets and raw materials were taken at a meagre cost. The politically emerging alliance at home between land and money, they argue, created the notion of power being centred in land and hence the preoccupation of the Company-state with "the need to raise revenue as well as to keep order."<sup>2</sup> Hence, Assam in the north-eastern region of India was no exception to the overall British penetration pattern. The Company was attracted to Assam by the massive gains made by the traders and the merchants, as well as by the different representation produced by Huge Baillie, David Killican and George Bogle to the Company. Additionally, Captain Welsh points out in his report that encouraging correct conduct could benefit the business dealings with Assam. Assam and the Eastern Himalayas were notable not just for their natural resources but also for their strategic location, sharing a common border with Tibet and Burma. Britain tried to fill the gap left by the decline in commerce with Europe by engaging in trade with Burma, Tibet and China. As Tibet imported more than it exported, trade with the country was of even greater importance, as the balance was made up in gold and silver.<sup>3</sup> The mission led by Welsh, sent in 1792 by Lord Cornwallis to quell the rouge raids of Bengal Burkendazes,<sup>4</sup> was the first official visit by Europeans to Assam during the pre-yandaboo period. In the colonial era, Goalpara's trade was primarily limited to salt, forest products, and agricultural items, particularly jute and sal timber. Salt, which was very rare in Assam, was regarded as being equivalent to gold in the region. A large amount of salt was being exported to Assam from Bengal. Literary sources of ancient and medieval Assam are entirely silent about the mass-level salt production in the area. However, there were few salts of brine sites like Sadiya, Burhat and Naga Hills. But these salts were not affordable for the masses. People in the

<sup>1</sup> Ibid., p.3

<sup>2</sup> Sekhar Bandyopadhyay, *From Plassey to Partition and After*, Orient Black Swan Private Limited, New Delhi, 2004, p.62

<sup>3</sup> Alastair Lamb, *Britain and Chinese Central Asia The Road to Lhasa*, Routledge and Kegan Paul, London, 1960, p.5

<sup>4</sup> The disbanded soldiers of Muslim armies of Zamindars were collectively called as "Barkandazes" They were organized in small groups and had their weapons ready to give services to anyone who paid them money.

valley used *khar* (alkaline-like substance), the burnt ashes of specific trees that provided a salty taste, instead of ready-made salt before the British settlement in the region. The chronicler of Mir Jumla explained the region's local salt production in his words, "*some natives cut the young banana trees and dry them in the sun, then they are burnt and the ashes are kept in a canvas bag, and the canvas bag packed with the ashes is put on a high platform and water is poured over it. In this process, it is distilled and used as salt though it is very acidic.*"<sup>1</sup> The East India Company was drawn to the salt trading possibility; therefore, they established salt warehouses at Goalpara. Under British rule, the primary commercial good of Goalpara, salt, was turned into a monopoly trade, bringing them significant profits. Jean Baptiste Chevalier, a merchant who belonged to the French East India Company, came to Assam in 1755. From Sylhet to Goalpara, he conducted his trading activities. At last, he opened up a salt factory and warehouse at Goalpara and continued his commercial activities over sometimes as the salt business was highly profitable in the region. The annual use of Bengal salt in Assam was often calculated to be 100,00 maunds.<sup>2</sup> George Lear, another merchant in 1769, came to Goalpara for trading. After that, he spent rupees 21,742 for constructing an independent salt factory and emporium to carry out his business smoothly.<sup>3</sup> In 1759, Paul Richard Pearkes, a European trader, entered Assam and established a factory at Jogighopa for some time. He was enthralled by the Assamese wares, which primarily consisted by the Assamese wares, which mainly consisted of fir and other types of woods and gold obtained from the Brahmaputra's sand. He wrote to a friend, "*I am at present on my voyage to Assam, a country that only two Europeans have visited besides myself, and where trade may, I am certain, be carried on greatly to the advantage of the Company and their servants, and doubt not I shall make it turn out to my present profits.*"<sup>4</sup> John Robinson and Hugh Baillie followed Pearkes in the district. The East India Company's direct commercial relationship with Assam began in 1765 when Robert Clive established the Society of Trade. The main aim behind the establishment of this society was to deal with areca nuts, salt, and tobacco. Hugh Baillie was recruited by Robert Clive to serve as an agent of the Goalpara Society of Trade in 1765. Later, he became a monopoly trader who controlled the trade in Bengal and Assam after obtaining the lease of the salt trade at Goalpara from the Company in 1768.

Along with the English merchants, there were several Frenchmen living at Goalpara to conduct salt trade with the Assamese traders, specifically Laval, Giblot, and Campanag. In 1767, Mr. Laval moved to Goalpara to conduct a salt trade with the Assamese merchants. Robert Bigger and Mc Cullam, who both lived in Jogighopa and had a trade branch in Goalpara, were significant merchants who traded salt with Assamese dealers. Daniel Raush, another important English salt trader, visited Bengal in 1766. Under David Kallican, he did continue his business.

On August 31, 1787, the Government had published an advertisement inviting tenders to transporting 50,000 maunds of salt from Narayangunge to Goalpara.<sup>5</sup> A Greek trader by the name of Constantine Theodosius made the first and only request. Due to his expertise in river transportation between Narayangunge and Goalpara, the Greek merchant

<sup>1</sup> Shehabuddin Talish, *Tarikh-i-Aasham*, ed. Akdas Ali Mir, tr. Mazhar Asif, Department of Historical and Antiquarian Studies, Guwahati, 2009, p. 50.

<sup>2</sup> R. Boileau Pemberton, "*Report on the Eastern Frontier of British India*", DHAS, Guwahati, 1991, p. 82.

<sup>3</sup> S.K. Bhuyan, 1949, p. 97.

<sup>4</sup> Ibid., p. 65.

<sup>5</sup> Ibid., p. 164.

had been employed. On August 16, 1787, Baillie asked the Bengal authorities to send salt of Khulna to Goalpara. By October 15, 1787, the Bengal Government had sent 50,000 mounds of Khulna salt, along with 25,000 mounds in July. By the middle of August 1788, Goalpara had also received about 25,000 mounds of salt.<sup>1</sup> Numerous Indian merchants engaged themselves in the Assam trade, especially in Goalpara. For instance, Naib Dewan of Bengal, Muhammad Raza Khan granted Gunny Sam Sarkar and Sooberam Palit Perwanas a three-year monopoly in the salt trade at Goalpara. Jagat Seth, the famous banker of Murshidabad, also had trading concerns at Jogighopa, Gauhati, and Goalpara, which continued up to 1815 and even later.<sup>2</sup>

W.W. Hunter's work *A Statistical Account of Assam* (1879) pointed out that the local trade of Goalpara region was principally in the hands of Marwari merchants.<sup>3</sup> Following Assam's conquest, the British East India Company eased trade restrictions between Assam and Bengal, encouraging Marwari traders to establish themselves in Assam. During the second half of nineteenth century the total number of Marwari merchants in the region was 155, Agarwala traders 19, Oswal traders 215, jaswar 13, Bais-baniya 17, Gandha-baniya 285 in number.<sup>4</sup> Marwari merchants handled the majority of the export and import while also conducting a sizable amount of retail business. Numerous Bengali merchants were also very active in the region. Rice, pulses, paddy, silk, jute, wax, mustard seeds, tobacco, cotton clothes, timber, betel-nuts, dried fish, cows, pigs, buffaloes, sheep, goats, etc., were some of the essential articles in the region. Apart from the list of the commodities of export and import Hunter has also mentioned the important places of trade and commerce. Bilasipara, Bijni, Dhubri, Jogighopa, Dumaria, Gauripur, Patamari, Agamani, Simlabari, Kherbari, Dimakari, Bagribari, Marnai, Rangjuli, Damra, Jira, Nibari, Singimari, Rajabala, Putimari, Manikachar, Karaibari, and Dalo where commercial activities happened frequently.<sup>5</sup> Local trade in Goalpara is conducted at permanent markets and occasional fairs in conjunction with religious festivals. Many shops were also dispersed around the region. There were two different categories of traders: petty traders and big merchants. Periodical markets, fairs and marts were some common places where these petty traders used sell their commodities. The *gandha-baniya*, the *beparis* and the *bais-baniya* were the small traders. The *gandha-baniya* and the *bais-baniya* mainly engaged themselves in the business of spices and grocery.<sup>6</sup> B.C. Allen, in the *Goalpara District Gazetteer* (1903), had given us the details about the prices of the commodities that were some of the common items in the market of the region. He noted that unhusked rice also made up an export item in the market. Though the prices were not static, they kept fluctuating according to the prevailing situation of the society, and also it depends on the production level. Prices increase during the time of famine, and calamity made it impossible for ordinary people to afford even a little amount of rice. The following table shows the price of the commodities in the early colonial period of Goalpara region:

| Items   | Prices         |
|---------|----------------|
| Hoes    | Rs 1 to Rs 1-4 |
| Sickles | 2 to 4 annas   |

<sup>1</sup> Ibid., p. 163.

<sup>2</sup> Ibid., p. 101.

<sup>3</sup> W.W. Hunter, 1998, p. 76.

<sup>4</sup> Ibid., p.41

<sup>5</sup> Ibid., pp. 75-76.

<sup>6</sup> Ibid., p.41

|                    |                     |
|--------------------|---------------------|
| Sal trees          | Rs 10/-             |
| Cow                | Rs 10 to Rs 15      |
| Eri clothes        | Rs 8 to Rs 12       |
| Good quality trees | Rs 6 each           |
| Ordinary trees     | Rs 2 each           |
| Mats (kath)        | Annas 6 to Annas 10 |
| Mats (Pati)        | Annas 8 to a rupee  |
| Idols              | Rs 3 to Rs 4        |

Daily wages of the colly were 4 to 6 annas a day. Traders came up to the rivers and exchanged earthen pots, dried fish, salt, and other articles for rice, at rates of exchange usually fixed by the panchayat. Typical rates are 5 seers of paddy (unhusked rice) for one seers of salt, which is equivalent to about 12 annas a mound for paddy, and 6 seers of paddy for an earthen pot, while dried fish fetches about twenty items its weight in grain.<sup>1</sup>

Prior to the British annexation, Bhutan enjoyed extensive commercial relations with Assam and Bengal's plain area. The five *Duars*, Guma, Ripu, Chirang, Sidli, and Bijni collectively known as the eastern *duars*, are located close to the Goalpara district. The Bhutanese were very frequent in the trade fairs, which were conducted seasonally in the lower Assam region. They came up with products like musk, cow, tails, rubber, elephant tusk, ponies, Chinese silk, knives, etc. Eastern duars, which became a part of British India after the Anglo-Bhutan war of 1866, was annexed to the Goalpara district for administrative purposes. And on the other hand, Garos too were very frequent in the frontier markets. Cotton was the principal commodity sold by the Garos in the market, and it was bartered for rice, livestock and other goods. The Assamese also engaged in significant trade with Tibet, China, and neighbouring hill tribes in addition to the Bengal trade. The trade with Tibet amounted to 200,000 rupees a year.<sup>2</sup>

In 1823, Robert Bruce, a Scottish adventurer made the discovery of tea in the Brahmaputra Valley. This was the crucial outcome of the annexation of Assam as it began well-organized tea cultivation. In order to compete with the Chinese tea, the British Government decided to promote tea cultivation in the area. The sole reason behind the formation of Assam Tea Company in 1838 was to encourage more production. In order to entice European investment in the tea gardens, the Government also passed the "Waste Land Rules" in March 1838.<sup>3</sup> In accordance with this regulation, European planters were given land at extremely low prices to grow tea gardens.

As colonial trade developed in Goalpara, the population of immigrants grew. Most Marwari were traders and money lenders by trade, acting as middlemen between the Company and the locals. Some semi-permanent Marwari traders from Bengal arrived in Goalpara around the eighteenth century and set up branches of their firms to conduct trade there. They belonged to the Agarwal, Jaswal, and Oswal communities. For jobs in British administrative offices, people from Sylhet, Dacca, Mymensingh, Rangpur, and Central India also migrated to Goalpara. The British East India Company thus found a lucrative

<sup>1</sup> B.C. Allen, "Assam District Gazetteers, Goalpara, vol 3, City Press, Calcutta, 1903, pp. 47, 48.

<sup>2</sup> S.K. Bhuyan, 1949, p.55

<sup>3</sup> Amalendu Guha, *Planter-Raj to Swaraj Freedom Struggle and Electoral Politics in Assam 1826-1947*, Indian Council of Historical Research, New Delhi, pp. 12-13.

market in Goalpara from which they benefitted greatly. Sal, jute, and timber from the Goalpara area were extremely important products with high market demand.

To sum up, this study has examined at how and in what ways British mercantile policy and its involvement in local politics during the early stages of colonial authority in the Goalpara region changed the pre-existing trans-frontier regional trading practices.

\*\*\*



---

**DR. SHADAB ARSHAD****(14)**

Sr. Assistant Professor, University of Kashmir

**DR. NUSRAT RASHID**

College Lecturer, AAMC, Bemina, Srinagar (J&amp;K)

### **PHILOSOPHY THROUGH PERSIAN LANGUAGE: A NOTE ON SAIYID ALI HAMDANI'S PHILOSOPHIZATION**

**Abstract:**

This paper aims to understand the phenomenon called *Philosophization* and elaborates the conception of communication and Saiyid Ali Hamadani's process of communication termed as '*Philosophization*'. The present research paper is concerned with the grand process of Islamization, Persianization and Saiyid's influence on Kashmir. It also deals with the contribution of Kashmiris to Persian language and literature.

**Key Words:** Philosophization, communication, Ali Hamadani and Kashmir.

**Introduction**

Philosophy has a rich tradition in the Persian language, particularly within the context of Persianate cultures. Persian philosophy encompasses a diverse range of philosophical schools, ideas, and thinkers who have made significant contributions to various philosophical domains. One of the prominent figures in Persian philosophy is Avicenna (Ibn Sina), a Persian polymath who lived during the Islamic Golden Age. Avicenna's works, written in Arabic but widely studied and translated into Persian, cover a wide range of topics, including metaphysics, ethics, philosophy of mind, and logic. His magnum opus, "The Book of Healing" (Kitab al-Shifa), and "The Canon of Medicine" (al-Qanun fi al-Tibb), have had a profound influence on both Islamic and Western philosophy.

Another influential Persian philosopher is Mulla Sadra, who lived in the 17th century. He developed a school of philosophy known as Transcendent Theosophy (al-Hikmah al-Muta'aliyah) or the School of Isfahan. Mulla Sadra's work focused on metaphysics, ontology, and the nature of existence. He emphasized the concept of "existence precedes essence" and argued for the unity of existence. Other notable Persian philosophers include Suhrawardi, who founded the school of Illuminationism (Ishraq) and explored mystical and metaphysical themes, and Khwaja Nasir al-Din al-Tusi, who made significant contributions to logic, ethics, and philosophy of science. Persian language has also been a medium for poetic and mystical expressions of philosophy. Persian poetry, particularly through the works of Rumi, Hafez, and Omar Khayyam, conveys profound philosophical and mystical insights, exploring themes of love, existence, transcendence, and the nature of the self. Overall, philosophy in the Persian language has a rich and diverse history, encompassing a wide range of thinkers, schools, and ideas, contributing to the broader philosophical discourse.

Moreover, philosophers artists, psychologists and the divines have given and spoken of various forms of communication. The philosophization is the process of communication and we do not limit it simply as pure intellectual process, but a multi level process of understanding, expression and relation. The process of religious communication has four levels as discussed by Muslim divines especially al-Ghazali for example communication through senses, communication through reason, communication through intuition and communication through revelation. They can be termed as physical, intellectual, psychological and spiritual. But the problem emerges when we want to relate them to different spheres of Cosmo-socio-divine plans or process. For, social sphere, if we exemplify, it is a divine , psychological, intellectual, scientific, epistemological, political problem and on the other a religious problem and so on. The variation and relation on different levels and spheres, speaks of the intensity, importance and diversity of the problem and this problem has been discussed by different schools of philosophy according to the merit and demands of their system of thought.

Kant, the greatest of modern western thinkers discussed this problem in different ways while discussing the nature and limits of the philosophical problems and methodologies, and laying the foundations of the modern understanding, explanations and limitations of the analysis. It was, Russel, G.E. Moore and the Viana school of logical positivists who brought revolutionary changes in philosophization while refuting the possibility of metaphysics on the basis of “The principle of verification” Russel and Moore had a different look out on this process. It was Wittegen Estein who turned the entire process in a different way and on different circles by forwarding the two theories; “Picture theory” and “Language game.” The existentialist Bardev discussed this problem on the levels of ‘Linguisticity and Sexuality’. Such a problematic issue when analysed in the spheres of the interaction between two or various varying cultures demand an intense and careful understanding and explanations.

Furthermore, if we talk about Kashmir, a land of varying cultural interactions, it is revolutionized by a prominent personality of Kashmir Syed Ali Hamadani in 14th century on four different levels for example epistemology, industry, civilization or culture and religion as Iqbal says. But it was somehow a one grand revolution with various different spheres and levels of life. It was a process of religious communication which accounted for different forces so as to deepen its roots. This communication has five levels on academic or intellectual level:

- (a) Ontological
- (b) Epistemological
- (c) Axiological
- (d) Aesthetic
- (e) Political cum Sociological.

Prior to discuss them briefly on these levels, an explanatory note of these terms is elaborated. The directional analysis of the terms, shows in Syed Ali's Philosophization

a lucid variation from the Western explanation. Ontology or the theory of being as such (The central core of metaphysics) Involves on the one hand the Pantheistic concept of being and on the other, the monotheistic or the pure Quranic concept of being.

**Aesthetics**, emerges simply as theory of beauty and ugliness or good or bad and not as the study of art values and principles of art criticism. On this issue Syed Ali accepts the Asharite theory of good and bad (Khair- wa-shar) and not the Mutazilite theory grounded in pure rationalism. Thus it is here mixed with the nature of value (Qadr). But it is the ethical value or value of Judgment (reward and Punishment) and not the pure Aesthetic value.

**Epistemology**, is taken as the study of nature of knowledge, its origin, limitations and of the relation of the knowledge subject to the known object. It concerns the problems of the validation of knowledge, and the various ways of knowledge i.e., by reason, experience or intuition, and is closely related to the theory of the nature of the truth. This analysis of the terms shows that Syed Ali has borrowed his system and the explanation of the system from al-Ghazali. But he differs with him on the plan of ontology, where he seems deeply impressed by Ibn Arabi. (a) Metaphysical, on which he deals with the problem of the nature of God, universe and man. (b) Epistemological, in which he deals with the nature, sources and basic problems of knowledge and its validity.

(c) Social-Philosophy, in which he deals with the problems of politics, Society, family and individual. It can easily be said that his first plain or Metaphysics is based on his ontology which deals with the nature and attributes of ultimate being and his relation with man and vice versa. It is on this plan he deals with the bewildering concept of the perfect man and the perfect man (al-Insan al-Kamil) has three aspects:

- (a) The metaphysical aspect termed as the reality of realities.
- (b) The Mystical aspect termed as the Reality of Mahammad.
- (c) The Human or Ethical aspect, termed as the perfect man.

On the plan of social philosophy, he deals with the nature and functions of state, government and the rights and duties of individuals and the state. In metaphysics he stands with or follows al Ghazali and Ibn Arabi, in ethics, al-Ghazali and in social philosophy, al-Mawardi, al-Ghazali and Ibn Taimiya. This process of philosophization was highly imbued in mysticism. The process of Islamization was done with the tools of Philosophization. Syed Ali as the pioneer of this process used Persian as an easy tool of his philosophization. and it was a realistic attitude and method for the success of his mission. The missionaries after him, just mimicked him. There is no towering personality like him seen after him on the horizon of Kashmir with respect to this grand process.

The contribution of Kashmir to Persian as we see, is simply as the role and contribution of the fatimides in front of the Abbasids of Baghdad and the Umayyads of the Cordova. Syed Ali has developed his philosophy on three major plans:

- (a) Metaphysical, on which he deals with the problem of the nature of God, universe and man,
- (b) Epistemological, in which he deals with the nature, sources and basic problems of knowledge and its validity,

(c) Social-Philosophy, in which he deals with the problems of politics, Society, family and individual. It can easily be said that his first plain or Metaphysics is based on his ontology which deals with the nature and attributes of ultimate being and his relation with man and vice versa. It is on this plan he deals with the bewildering concept of the perfect man.

\*\*\*

---

SHIBANUR RAHMAN

(15)

Assistant Professor, Department of English and Modern European Languages  
University of Allahabad, Prayagraj

### **SPECULATING THE NOTHINGNESS: THE WAITING FOR GODOT OF THEN AND NOW**

#### **Abstract**

The notion absurd which also translates as ridiculous is so connected to human condition that sometime we believe that our life in general has become ludicrous, and from the inception of *Waiting for Godot*, to the time in present, except the generation nothing has changed, and this nothingness is in fact nothing in once life, but when meeting the reality this nothingness actually is driving our life. Life brings flavours of living, some time it is low, some time it is sweet, and most of the time it is bitter and the story of life circles around “life in death and death in life”, especially during the generation of time of our living.

Life was always like this, we always lived life in the purest form of absurdism, from time in memoriam we are undulating our own situational roller, and when the time will be over our own roller will roll over us, towards some other, and the elasticity of life will be continued. This human dilemma was theorised from the early twentieth century, and it started to spread its branches from first world war and was fully developed after the second world war. This incredible idea was enthralled, rendered and from time to time confounded by the grates of 20<sup>th</sup> century greats like Yeats, T. S. Eliot, Surrealists, Expressionists, Absurdist and Existentialists of the century, and Beckett’s *Waiting for Godot* is the centre of attraction to each and every Absurdist’s moves made.

With the transcendence of time and even with the turning of the century one thing that has not shredded its value even after 65 years of its publication is this magnum opus play *Waiting for Godot*, which is still so enormously relevant and extremely related.

The play is so deeply in rap in the trends of 20<sup>th</sup> century that it is impossible to understand modernism and postmodernism in the very absence of it, and vice versa. That is one of the reasons I believe that *Waiting for Godot* is extremely intimate to modernism and beautifully spreads postmodernism. “too much with us; late and soon, getting and spending, we lay waste our lives before it.”. Absurd is best identified with Samuel Beckett, and specially with his work *Waiting for Godot*, with its sense of nothingness in life. And this sense of nothingness is probably everything to life because whatever we are, whatever personality we carry, and the way we are identified, we receive that self of ours from what we are not, and this self together with the unpredictability of the existence, coupled with the ridiculous, preposterous and ludicrous nature of life, which was presented beautifully through the curtains of *Waiting for Godot*, it can be said that life lives in the essence of nothingness. Whether it was 1950s, 60s, 70s, 80s, or 2022, living is a kind of process of making an unattainable attempt to ignore the un-ignorable Nothingness of life.

Keywords: Nothingness, Absurd, Philosophy, *Waiting for Godot*,

Coming on to the centre concern of the paper, it is important to ponder upon the question that what is Nothingness?, is it identifiable?, is it explainable?, is it understandable?, is it explicable?, or is it the space between black and white?, There are number of questions that rotates around it. although we the human have inhabited this world from thousands and thousands of years, but we hardly know anything about the world that surrounds us. There are plentiful question that must be answered in order to get an idea about the world, and life that we live. These question ranges from, the inevitable presence of death, to the understanding of existence, and the presence of obscurity of life and beyond. If we see the play Waiting for Godot through the eyes of an acadimition, it can be found that the play's central or the main theme is waiting. The very essence of Waiting is central to the human characteristic toward the real human condition in the non fictional life of the world. The very act of Waiting in Beckett's world of Waiting, is what we are continuously in role in. Human from his berth to death, is all the time waiting. students are waiting for good marks, teacher for their holiday or increment, mother for there children, I for my acceptance letter for this paper, and many other are waiting for there own cravings. So for me waiting is nothing but experiencing the time in action. So in the play Beckett makes his characters to wait for someone to come, or to experience the time in action. This waiting is not only limited with in the boundry of the play, but rather Beckett makes the spectators wait anxiously and enthusiastically as, the characters are waiting within the boundry of the stage. Beckett presents man's life in nothingness and this was only be possible through Beckett's outstanding way of plot construction. Most of the viewers were shocked and were fascinated by the incongruity and nothingness that they were experiencing, and were regularly optimistic for sum substantial turn in the plot, which was actually not there. The plot was meticulously designed in this fashion, so that it should look as stationary as human quandary and predicament are.

The theme of nothingness constructs a situation in Waiting for Godot that helps us to find some vague answer to few of the questions.

In order to understand this notion of nothingness we have to dive deep down in to the event that took place during the first half of the 20<sup>th</sup> century concerning politics and philosophy, and have to compare it to the present era. Without any doubt the last century was the period where historian has got plentiful content to ponder upon . the first fifty year has seen two devastating world war, which means that it is not the story of different generation but rather the flames of the two world war has been witness by one generation, resulting in an absolute reorganization of the conformist ideas In the whole of Europe, particularly the first and the second world war resulted into deep distrust as well as disenchantment razing question against the already conformist norms. So after experiencing a disaster of not just the thinking, but even ideas and ideals,

Individuals of that time started to doubt, that is there any sense to their life?, so there came the need to unearth novel ideas and notions so that some meaning could be added to life, and this strive became so intense that it ultimately chip in to the existential idea. The absurdist theatre depicts the frame of mind, a manner to approach life where human are existing and are engage in the dilemma and quandary of meaningless, worthless, and useless activity.

It completely denies the set values, it hardly has characterization, neither it has rational sequence, nor it has any kind of conclusion, and so there is no question of any plot. Each and Every facet of Beckett's play is stimulated and enthused by one aspect that is nothingness, the very nothingness of the man's life, and Beckett masterpiece play, Waiting for Godot which features neither a proper beginning nor a proper middle or a proper end,

actually demonstrates the life after war in reality, that is how people were living there life in the midst of absolute destruction and devastation, and were waiting for someone to take them. The very nothingness of the play is in reality everything. Coming to the present era, the generation of the turning century has never seen any kind of world war, but has been a witness of different attack by the so called superpower country. Whether it was the American attack on Iraq during 1989/92 or the senseless Pakistani capturing in Cargill during 1999, or the American invasion in Iraq during 2003 on the name of neutralising weapons of mass destruction, or the military establishment in Afghanistan on the name of peace, or recently Russian attack on Ukraine. If we study the reason behind these attack then there will be nothingness, the nothingness that indicate everything to those people of those country and to sum extend the world has to go through.

Penetrating in to the plot of *Waiting for Godot* one can find that right in the opening stage of the play Estragon is found saying, “Nothing to be done”, this line actually sums up the story of not only the play, but all of us, living in this absurdist world which is driven by desire. There is no logical arrangement of action, lot of sensibility in the dialogue. If we glance upon the play from a conventional spectacles then it is quite clear that there is no story, and which results into a lack of proper beginning, proper middle, and proper end. “Temporality is obviously an organised structure, and these three so-called elements of time: past, present, future, must not be envisaged as a collection of 'data' to be added together...but as the structured moments of an original synthesis. Otherwise we shall immediately meet with this paradox: the past is no longer, the future is not yet, as for the instantaneous present, everyone knows that it is not at all: it is the limit of infinite division, like the dimensionless point.” (Being and Nothingness)

Whether it is the beginning of the play or the culmination of it, we find the characters are waiting. And this is the point one can realise that the play is not the tool for narrating story, or entertaining audience, but rather it is meant for the bigger cause. What it seems that the play is a kind of a tool that explore the human current static circumstances, the situation to which we all caged in, and where we all are waiting that something somewhere down the line will emerge and might take us from our individual circumstances. The situation in the play along with the plot not only takes us back in the post war situation but also reminds us that even today we are not far away from the flames of the war or rather a part of us is already engulf into it. Human uncertainties, misery and new hurdles seems to be as fresh as it was during time the play was written. although we are fortunately still save from any nuclear attack but still in last 30years the world has faced five deadly manoeuvre by the superpowers along with outburst of covid-19 which led to another wave of Human uncertainties, misery and new hurdles. Act second of the play specifically replicates the pattern of the first act, as if it is suggesting that the first act opened up after the world war two, and the second act was staging in the war effecting areas of the world of today, where people wants to get out from trap of there situation but they are unable to move. Hardly there is a playwright who has taken such an intense position and presented a play which neither moving in its plot, nor it has any essence to intertain the audience, the play is not only dry in its totality, but also offer stand still situation which was out of the expected imagination of the genral theatre visitors and, so it was quite expected that it will never appealed to their senses. But, as Martin Esslin talks about *Waiting for Godot* in his landmark book *Theatre of the Absurd*, when Beckett went with his play to the residence of the penitentiary on 19th of November, 1957, Beckett brought this moment to the residence of the penitentiary after 40 long years of waiting, the actors were young, tensed and the whole crew members were in apprehension, because the audience to which they are about to showcase their play were the countries toughest 1400 prisoners, and a very

young actors from San Francisco drama group is going about to carry out a exceedingly impenetrable and unfathomable avant-garde French drama where absolutely nothing happens. When the same play was staged in front of so called and elegant and classy spectators, it was completely discarded. So it was decided that before presenting the play to the penitentiary audience it is better to prepare the audience for the murkiness, meaninglessness and most importantly nothingness of the play *Waiting for Godot*. so the spectator were told that what actually you will be witnessing will be a kind of jazz, so one should immerse there self as much as one can. Martin Esslin writes that once the play ended and the curtain felled, unlike the so called classy and tasteful audience, the 1400 prisoner were not only fused to their chairs throughout the performance , but they were remained unmoved until the play ends. But the million dollar question is that why these prisoners are unmoved, shocked and fused to their chairs?, how the real essence of the play seeped in to their mind immediately?, the most immediate and logical answer to this, reflects in their condition. They must have new what *Waiting* is all about, how does it feel to be deprive of everything and left with almost nothing. Keeping this in mind lets compare these prisoners to the war survivors of 1950s and today, we can find that the nothingness and the reality of being deprive of everything, is the biggest and the only truth that they carry. Samuel Beckett's *Waiting for Godot*, is entirely without any charade or pretence. Beckett was regularly crafting characters which has been stripped from any kind of simulation or deception like the pretence of individual situation, because pretence is all about putting man in the absence of his world, that is man in his nothingness. Let's try to understand this through a situational example. For example if Ravi is well off, driving a Mercedes Maybach or even a Activa scooty, and running a multinational company or a normal store, with a complete family in both the situation, in both the situation the driver of a Mercedes Maybach or rider of Activa, will forget about their road to death to which they are consciously or unconsciously travelling. Actually we forget about our universal status. But on the other hand if our condition is disturbing and devastating like the victims of the war of then and now, or as we witness with the prisoners, how they took the play, and relate the condition and pretence of the play with their own situation, this kind of sichvation genrally keeps us awake in the realisation of our real goal.

The inspiration behind this paper is the nothingness of the influential existential philosopher John Paul Sartre whose decisive work *Being and Nothingness* was published in 1943 this colossal work actually changed the way people thing about there life and how they approach to the others. Again the whole existential idea of Paul Sartre is kind of an out bust of the two world war. In this work he posits an idea that, "at the root of our being there is nothingness" (Sartre). "Nothingness lies coiled in the heart of being - like a worm." (Being and Nothingness). On the other hand there was Camus, an absurdist thinker who propounded in his work, *The Myth of Sisyphus*, the idea of "absurdity and acceptance". And Beckett's productions specially *Waiting for Godot* is infused with the impression that Albert Camus and Sartre left upon Samuel Beckett. For Sartre, the nothingness of his time or today, is nothing but an experience being which is in existence as a separate idea. For Sartre, it is the nothingness which act as a essence that completes the being. The process of constructing "such completeness and wholeness is based on the mind's capability to distance itself from the world" (Sartre, 1943). The general tendencies of all human being, whether it is of now or the time when Beckett was writing is the fact that we live in the continuous world of denial. This denial is a kind of nothingness that happens with us consciously or unconsciously. As Amir Khan says in the movie *Three idiots* "dil ko mamu bana ke rakh". In the same way the human survival is totally besed on human denial, because all the rejection that we make is very realistic and this way we slowly take our self in to the world of nothingness. Even Sartre believes on this notion of human denial of



realistic situation in order to survive, as he says, “human beings survive by deceiving themselves about the realities they live in. He rejects deceiving the self by thinking of the self as an object since it prevents one from overstepping situations and conditions which are essentially momentary and contingent” (Sartre, 1943). Actually this denial and the feeling of nothingness is also important for the smooth functioning of human growth because some time it is good that we do not ponder upon the grievous situation and stabilize our self through rejection and denial, because every situation is momentary and to get consumed in that for a long time is to hinder one's own development. On the other hand there are people who are in the denial mode even in their good time, they feel that they are in the midst of nothingness, actually this is also good for them because, if one has the feeling for completeness, fullness and self-sufficiency, then his own growth will deter.

With Camus things are more dark and real, because for him we are continuously in a work which is impossible to complete. It takes us to the sentence that Sisyphus was given by the underworld, where Sisyphus was forced to undulate a boulder up a hill frequently for perpetuity of life, representing futile efforts of we the human. For Camus this is what the real nothingness of life stands for. With the help of Myth of Sisyphus, Camus is trying to show the mirror in which we all stand nude and stripped off from what we feel and what we are, because we feel that we are in to some constructive work, no matter this work leads to the nuclear and atomic power creation, or preparing of the war where we know that either the family of mine or the opponent who is also very much human in blood and flesh has to live without them. This is what cultural, and social undulation means. Actually our life has turned in to a loop mode. For Camus life is hollow inside and vacuumed outside, and this fundamentally meaningless and nothingness element of life is what we feel is everything to us. This Nothingness is not the case of Beckett's time, but of all time and of all ages, and man is busy since time in memoriam in persisting that somehow or the other will try to oblige order on existence and will try to investigate upon the answers to unanswerable questions.

Actually if we see the term Nothingness, it hardly has a standardised definition, which can guide the researcher to a given path, nor does it have any connection to the mythical disorder through which the divine powers shaped the cosmos and the place or the society that we live in. But rather it is more of an emptiness, a vacuity, or an absence and a nonfigurative theoretical thought. With Beckett who used of *Waiting for Godot* as vehicle to take this pathbreaking thought, so that he could renovate and convert it into a mystical and metaphysical space where the kingdom of Godot or Absence is in the power. The other interesting fact about Beckett and his play *Waiting for Godot*, is that Samuel Beckett used the method of tragicomedy, so that he can bring absolute human condition within the fortification of the play. Even Martin Esslin believed that tragicomedy is the best tool to present life, as it “Remind the audience of the real need to face existence ‘knowing the worst’, which ultimately is liberation with courage and humility of not taking oneself or one's own pain too seriously, and to bear all life's miseries and uncertainties; and thus to make the most of what we have rather than to hanker after illusory certainties and rewards.” (Esslin-1991). Whether it was the time of world war two, or the time where we have war in parts in 21st century, the philosophy of existentialism brings out the nothingness of human existence. Existence entails parallel to non existence, that is death. That is reason why it is also called the ‘nothingness’ of life’. All these philosopher believe that each of us consciously or unconsciously knows about this nothingness. Even the Danish logician Søren Kierkegaard believed that wakefulness and self vigilance brings a fundamental sense of apprehension and trepidation. For him “The actuality of the spirit constantly shows itself as a form that tempts its possibility but disappears as soon as it

seeks to grasp for it, and it is a nothing that can only bring anxiety”. This apprehension pops up only when human [no matter of any ages, of then or now] is influence by an idea to live a life which is difficult, dragging oneself in to highly acquainted world of purposelessness and nothingness.

To conclude it can be said that the world mirrored through Beckett’s play *Waiting for Godot*, is the action less world, a world where is no intention, no purpose, which in a way increase the purposelessness of the residence . the very presence of the characters within the play and there useless demonstrated condition, is as equal as the people living outside of it, because of their incapacities to understand the purpose of their own existence. The characters are not living there life but actually spending their life in absolute stand still condition, this is so similar to the world outside the text. The essentials showcased on the stage of *Waiting for Godot*, are just totting up to the nothingness in and out of the stage, because actions are worthless, moment doesn’t pour in, existence is a notion and contentment and sense of gratification is a fake farce. The only thing that is real is nothingness of life, that drive us to the death, and this is the truth of all time, of all ages and all region.

**References:**

Malick, Javed ed. Samuel Becket: *Waiting for Godot*, Oxford University Press. 1st ed – 1989, referred ed. 2001

Secondary reference:

Anders, Gunther. *Being without Time: On Beckett’s Play Waiting for Godot*, ed. Martin Esslin. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 1965

Esslin, Martin. “Beckett and the Theatre of the Absurd”, *Approaches to Teaching Samuel Beckett’s Waiting for Godot*, ed. Jane Schlueter and Enoch Brater., MLA. 1991

Kandel, Suvas Chandra. Term Paper - Representation of Modern Man in Samuel Beckett's *Waiting for Godot*

Itani Mustapha. *Kierkegaard On Using Existential Anxiety to One’s Advantage*. 2018

\*\*\*

TAPAS ROY

(16)

Assistant Professor of Philosophy

Asansol Girls's college

## PROBLEMS OF SELF IN INDIAN PHILOSOPHY: A CRITICAL ANALYSIS

### Abstract

The nature of self is the most important topic of discussion in Indian and as well as Western philosophy. Various schools of Indian philosophy have providing varied interpretations to these issues. All schools of Indian philosophy explore the nature of the self. However, the question may arise, what is the nature of self? It is difficult to answer, since self is a metaphysical subject, and no metaphysical subject can provide a clear answer. As a result, issues arise in the debate of self. The self is intrinsically pure, everlasting, omnipotent, and omnipresent, according to the majority of Indian schools. However, some schools do not accept these types of concept. One school of Indian philosophy rejects the self' existence as an eternal, while another describes it as an impermanent being or collection of something. We always have the impression that there is something permanent going on, as if we can remember our earlier actions or experiences. We cannot explain our ethics, the law of karma, or rebirth unless we accept a permanent being. Some Indian systems of thought, however, have explained rebirth, the law of karma, and causality without acknowledging a permanent self. In this work, I attempted to convey the type of problem that average people confront on a daily basis. My quest is to assist ordinary people grasp the concept of the self through the lens of many Indian philosophical schools.

Key words: Self, metaphysics, Indian Philosophy, ethics, No-self theory.

**Introduction:** An analysis of self-revision in India exposes that the essence of the Indian self is metaphysical, and this has been the focus of study by philosophers as well as psychologists. The metaphysical self, *ātmān*, is often assumed to be the true self. In the Upaniṣad, the self (*ātmān*) is primarily conceived of as a pure subject of experiences, separated from the matters of its conscious, eternal, everlasting, distinct, and autonomous of its psychological and corporeal circumstances<sup>1</sup>.

The self is a subject meets a world of things in the human phenomenological perception of the cosmos. Thus, the subject or self—it is Mother Nature and configuration—is one of the two primary objects of philosophy, and the cosmos, together with its nature and structure, is the other. This is also true in Indian philosophy. In Indian philosophy, this experiencing self is referred to by numerous words, the most common of which is *ātmān*<sup>2</sup>. The term is often derived from the root *an*, which means "to breathe";

<sup>1</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/personhood-india>

<sup>2</sup> <http://cutiesome.blogspot.com/2013/06/self-in-indian-philosophy.html>

presumably, the fact that the perceiving self is an alive being who interacts with other living beings and inanimate objects is crucial to its origin as a self-marker<sup>1</sup>. When the *ātmān* is seen as caught up in the cycle of *saṁsāra*, or birth and death, escape from which becomes a goal of this empirical self (*jīva*), it is referred to as *puruṣa* in Sāṁkhya philosophy. This liberation is achieved in many systems when the *jīva* or empirical self learns its genuine relationship to the *atman* or metaphysical self<sup>2</sup>. This is the fundamental theological foundation of the Vedānta school of Indian philosophy. However, practically every school of Indian philosophy has its own notion of the self or *ātmān*, which must now be examined. A survey of the notion of the self in each of the nine schools of Indian thought facilitates such an assessment. Although this standardisation is relatively new<sup>3</sup>, it is worthwhile to utilise since it allows one to portray the notion of the self with some degree of consistency across multiple schools.<sup>4</sup> These are the nine schools, generally arranged in alphabetical order. Cārvāka (*lokāyata*), Jain, Bauddha, Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṁkhya, Yoga, Mīmāṃsā, and Vedānta.

#### Concept of Self in Cārvāka Philosophy:

The body itself constitutes the self (*deha eva ātmā*), according to the Cārvāka school; of fact, what is meant is that the conscious body makes the self. However, in a way reminiscent of scientific materialism, this immaterial aspect of consciousness in the body is regarded an epiphenomenon of the material components of the body. On the example of water, which contains the quality of wetness, a characteristic not owned by the two gases of which it is formed, the Cārvāka School would prove the plausibility of the development of a property not present in the constituents by their coming together. According to this school, post-mortem survival is impossible since awareness dies with death. As a result, it emphasises making the most of one's life, with a joyful death serving as the inverse of redemption<sup>5</sup>. According to them, combine of four major *Bhūta*, body is constituted. Consciousness is the by-product quality of the body. Consciousness is not the essence of the self.

#### Buddhist concept of self:

Buddhist philosophy highlights momentariness in the study of Indian philosophy. According to Buddhists, the self is made up of five *skandhas*. Such as *rūpa*, *vedanā*, *saṁgha*, *saṁskāra*, and *vijñāna*. Self is constituted of *deho* and *manas*. It is, nonetheless, the continual flow of collecting. However, issues have arisen. Buddhists also believe in reincarnation and the rule of karma. The question of how rebirth is conceivable when there is no permanent self arises. Another question is, if there is no permanent being, who does the job and who receives the karma *phala*? According to Buddhist, due

<sup>1</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

<sup>2</sup> <http://cutiesome.blogspot.com/2013/06/self-in-indian-philosophy.html>

<sup>3</sup> India and Europe: An Essay in Understanding, Wilhelm Halbfass, Albany: State University of New York Press, 1988, P. 353.

<sup>4</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>.

<sup>5</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

to ignorance we admit a concept, the concept of similarity as identity, that why we cannot explain the concept of rebirth and *karmavāda*. Buddhist soul theory popularly known as no-soul theory; that means there is no existence of the soul. However, Uddyatkara has criticized the Buddhist no-Soul theory. <sup>1</sup>According to him, there is no self its does not means there is no any self anywhere or any time.

#### Concept of self in Jain Philosophy:

According to the Jain school, the self is made up of the soul or *jīva*, which exist in in the body. The soul has no shape, yet it may possess a body in the same way that light can occupy a room<sup>2</sup>. This *jīva* is considered to be coextensive with the body, which is a distinguishing element of the Jain concept of the self. Because the soul fills the body, it can be said to occupy space, as the body does, and even to be capable of expansion, as the body expands. The entire spectrum of life, including plants and minerals as well as insects and so on, has a conscious soul, and if such consciousness—, which is distinctive of the soul—is not obvious, it is because it is dormant due to the impact of karma. In Jainism, karma is regarded as a very fine material substance capable of permeating a soul in the same way as dust motes may penetrate light.<sup>3</sup> Jain soteriology consists in freeing the *jīva* from the substance that holds it burdened down in *saṃsāra*, so that it might climb to the summit of the "universe" and be free eternally. Knowledge, according to Jainism, is an inherent quality of the *ātmān* that is held in check by *ajīva*, or non-living components of our existence. "The eyes, for example, are Viewed here not as an aid to seeing, but as a check in the absolute sight of the soul<sup>4</sup>." According to Jain, size of the self is *madhyama-parimāṇa* and self is eternal, but problems is how as a *madhyama-parimāṇa* self can be eternal.

#### Self in Nyāya-Vaiśeṣika philosophy

The ideas of the self in the Nyāya and Vaiśeṣika schools share many similarities and are so given together. The soul, or *ātmān*, is everlasting, according to the Nyāya and Vaiśeṣika Schools, although consciousness is not one of its essential properties. Consciousness emerges when the self or *ātmān* joins with *manas* or the mind, which is inactive on its own. The soul, or *ātmān*, is distinct from other atomic or all-pervasive things in that, unlike them, it is potentially aware. The selves are many and all-pervasive, yet they stay separate in the state of release because to the quality of *viśeṣa*, which accounts for objects being different that are otherwise identical—for example, two atoms that are otherwise identical are not numerically one. Because a condition of release entails the lack of

<sup>1</sup> The Nyāya-sūtra of Gautama, Gaṅgānāth Jhā, vol-III, motilal banarsidass, Delhi, reprint, 1984, P. 1070.

<sup>2</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy#:~:text=to%20the%20physiologi-,Jaina,be%20coextensive%20with%20the%20body.>

<sup>3</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

<sup>4</sup> Hiriyanna, Mysore. The Essentials of Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1949, p. 61.

*manas*, the ego has no consciousness<sup>1</sup>. The *ātmān* in Nyāya philosophy is a one-of-a-kind material that has cognition, emotion, and conation, as well as the properties of desire, aversion, pleasure, pain, volition, and knowledge. A fuller list is provided by the Vaiśeṣika School (Organ). Because they cannot be sensed by the exterior senses and are not physical, they must be a nonphysical substance such as the soul. However, while awareness or knowledge is a quality of the *ātmān*, it is not inextricably linked to it.<sup>2</sup> Thus, the soul is an autonomous substance, but awareness is an unintended consequence of it. *Manas* must be present for conscious experiences to occur, which explains the otherwise enigmatic comment that "the true self is broken up here, we may say, into two selfless elements"<sup>3</sup>. They believe two types of self like *jīvātmā* and *Paramātmā*. *Jīvātmā* are many and *Paramātmā* is one. Every individual has a different self; according to their action, *jīva* enjoy their karma *phala*.

### Concept of self in Sāṃkhya Philosophy

The notion of self in the Sāṃkhya and Yoga traditions are also adequately similar to be studied together<sup>4</sup>. In Sāṃkhya, the self is referred to as *puruṣa* or soul, and it symbolises pure awareness as opposed to *prakṛti*, which represents material. By wrongly identifying with the body as participating in the process of *śarīra*, the self loses its intrinsic consciousness; the self is absolutely inert and only a spectator but mistakes oneself for an actor and therefore experiences the ups and downs of the cosmic drama<sup>5</sup>. Although the term *puruṣa* is frequently used in the singular, the theory allows for a variety of *puruṣa*, all of which are pure awareness but separate from each other and *prakṛti* or materiality. In Sāṃkhya and Yoga, the *puruṣa* is an uncaused, everlasting, all-encompassing, and changeless reality that witnesses change as a transcendent subject distinguished by pure awareness and which can never become an object of knowledge. Liberation is the recognition (*viveka*) that one is pure spirit rather than the mind with which one recognizes oneself. The Yoga system, with its eight limbs or constituent elements, is intended to guide one through a series of meditations to the realisation of this ultimate transcendent witnessing subject as distinct from the mind, body, and ego, just as the surface of the mirror is completely independent of the objects that it reflects but appears to include in it<sup>6</sup>. According to Sāṃkhya, self is naturally pure and it has no any size, but due to ignorance, we think that we attached with the *prakṛti*. Pain and pleasure all these are the *pariṇama* of the *prakṛti*. It have any connection with the *puruṣa*.

### Mimāṃsa philosophy

<sup>1</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

<sup>2</sup> <http://cutiesome.blogspot.com/2013/06/self-in-indian-philosophy.html>

<sup>3</sup> Hiriyanna, Mysore. The Essentials of Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1949, p. 91.

<sup>4</sup> <http://cutiesome.blogspot.com/2013/06/self-in-indian-philosophy.html>

<sup>5</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

<sup>6</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

Mimāṃsa philosophy's view of the self is largely comparable to Nyāya and Vaiśeṣika philosophy, although there are notable variances. The list of precise aspects defining the self is similar but not identical, with Mimāṃsa omitting *dharma* and *adharma* and adding *śakti* or power. The most fundamental distinction is that, whereas knowledge is a characteristic of the self according to the Nyāya-Vaiśeṣika school, knowledge is an action of the self-according to Mimāṃsa.

#### Concept of Self in Vedānta Philosophy:

In Vedānta, the notion of the self or *ātmān* must be given in line with the school of Vedānta involved—whether Advaita Vedānta, Viśiṣṭhadvaita Vedānta, or Dvaita Vedānta. Thus, whether we are talking with "non-dualism of the qualified" (Advaita) or dualism (Dvaita), the precise idea of the *ātmān* differs. However, before recognising the self in these three Vedānta schools, it may be instructive to highlight the idea of the *jva* that they all share in common due to their reliance on the same foundational scriptures. Another component of the ego or *ātmān* that receives significantly more attention in Vedānta than in other systems is its link to Brahman, or ultimate reality<sup>1</sup>. It will thus be instructive to begin the study of the self in the three Vedantic schools with the notion of it that they all share and complete it with their perspectives on the nature of this *ātmān*'s relationship to Brahman<sup>2</sup>.

The portrayal of the human being in the Taittiriya Upanishad (II, 1-5) became archetypal in later Vedānta. According to this concept, individual have a five sheaths that contain the *ātmān*. Starting from the outside, the first sheath is comprised of food (*annamaya-kosa*), and within it are the vital airs that make up the second sheath (*prāṇamaya-kosa*). The third sheath is the mind (*manomaya kosa*), the fourth is consciousness (*vijñānamaya-kosa*), and the fifth is happiness (*ānandamaya-kosa*). The self in Advaita is made up of self-effulgent consciousness (*svaprakāśa caitanya*), which is rather than possesses consciousness. It is perpetually free and one and the same in all human subjects (unlike Sāṃkhya). Later, Vedānta established a philosophy of the three bodies that form a human being, which appears to have only one body<sup>3</sup>. The *sthūla-śarīra* (or gross body) belongs to the *annamaya-kosa*; the *sūkṣma-śarīra* (or subtle body) refers to the *prāṇamaya*—the *manomaya*—and the *vijñānamaya kosa*; and the *kāraṇa-śarīra* (or casual body) corresponds to the *ānandamaya kosa*. Depending on how one describes it, the genuine self—the *ātmān*—lies beyond all five sheaths and three bodies or may be considered to comprise their centre (Kesarcodi-Watson 1994).

The *ātmān*, according to Advaita Vedanta, is one's actual self and is identical with Brahman. Any changes between the two are purely coincidental, resulting from upadhis or superimpositions. A typical metaphor for this issue is as follows: Jar-space may be found in jars of various shapes and sizes. Although the space encompassed by these jars appears separate, when the jars are broken, all space becomes one and the same.

<sup>1</sup> <http://cutiesome.blogspot.com/2013/06/self-in-indian-philosophy.html>

<sup>2</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

<sup>3</sup> <http://cutiesome.blogspot.com/2013/06/self-in-indian-philosophy.html>

However, it was always one and the same—the jars just added fake and illusory variations. As a result, everyone's self are identical to one another and to Brahman<sup>1</sup>.

According to Viśiṣṭhadvaita Vedānta, the *ātmān* is of the nature of pure consciousness. According to Advaita Vedānta, the self is "a conscious subject called the ego or the 'I.'" The *ātmān* is the self, yet this self both is and has consciousness. Furthermore, the self may falsely identify with the things of the world, but it is not identical with them or with Brahman. It has lost sight of its fundamental essence, which is one of total reliance on God or Brahman. Moka consists on being correctly linked with God via devotion and grace. One significant distinction between Advaita Vedānta and Viśiṣṭhadvaita Vedānta is that, according to Advaita Vedānta, the *ātmān* is infinite in its actual essence. According to both schools, the number of jīvas or empirical entities is unlimited, but Advaita eventually recognises just one reality: *ātmān* = *Brahman*, due to its philosophical non-dualism.

The *ātmān*s, according to Dvaita Vedānta, are limitless in number. The evident disparities in their experiences (which are ultimately merely empirical in Advaita Vedānta) are used to defend this. They are atomic in size and, as previously said, differ from one another. They likewise vary from God, and the gap suggested between them and God is slightly higher in Dvaita Vedānta than in Viśiṣṭhadvaita, as the names of these systems imply. The "monism of the qualified," of God as qualified by the *ātmāns*, is accepted by Viśiṣṭhadvaita Vedānta, whereas Dvaita Vedānta is openly dualistic. God's grace resulted in salvation.

The famous line from the Chndogya Upanishad is "that thou art." The that here is usually taken to refer to Brahman and the thou to *ātmān*, and the interpretation of this seminal utterance in the three Vedānta schools—Advaita, Viśiṣṭhadvaita, and Dvaita—is instructive of the differences in the concept of the *ātmān* as it is understood in the three schools. According to Advaita Vedānta, this suggests that *ātmān* and Brahman is the same thing. "The identity of the denotation of the two terms" must be recognised "while their connotations are different"<sup>2</sup>. Beyond the systems covered here, the specific concept of the self varies in nearly every system of Indian thinking.

<sup>1</sup> <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/self-indian-philosophy>

<sup>2</sup> Hiriyanna, Mysore. The Essentials of Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1949, pp. 163-164.

### **Bibliography**

1. Chakrabarti, Kisor Kumar. Classical Indian Philosophy of Mind: The Nyāya Dualist Tradition. Albany: State University of Press, 1999.
2. Chatterjee, Satishchandra and Dhirendramohan Datta. An Introduction to Indian Philosophy. Calcutta: University of Calcutta, 1950.
3. Halbfass, Wilhelm. India and Europe: An Essay in Understanding. Albany: State University of New York Press, 1988.
4. Hiriyanna, Mysore. The Essentials of Indian Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1949



---

**Conclusion:**

I would like to draw a conclusion on the above discussion. It has been seen that different school of Indian philosophy has discuss the self of their own philosophical standpoint. However, problem is no conclusion is to be draw; as because self has no any empirical evidence, no experiment is too possible as like empirical object. However, in the discussion of Indian philosophy, without the discussion of nature of self, Indian philosophy is uncompleted. Therefore, every school is discussing it seriously. As we, all know that main targeted of Indian philosophy is to achieve *mokṣa*, therefore *mokṣa* is possible if the existence of achieve of *mokṣa* is admitted, and this achieve of *mokṣa* is self. So the discussion of self is essential, however, what type of problems is to be arises.

\* \* \*

- 
5. Kesarcodi-Watson, Ian. Approaches to Personhood in Indian Thought, edited with a foreword by J. G. Arapura. Delhi: Sri Satguru Publications, 1994.
  6. McEvilley, Thomas. The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies of Greek and Indian Philosophers. New York: Allworth Press, 2002.
  7. Organ, Troy Wilson. *The self* in Indian Philosophy. The Hague: Mouton, 1964.
  8. Sinha, K. P. *The self* in Indian Philosophy. Calcutta: Punthi Pustak, 1991.
  9. Jhā Gaṅgānāṭh, The Nyāya-sūtra of Gautama, vol-III, motilal banarsidass, Delhi, reprint, 1984,

---

MD EHTASHAMUL ISLAM KHAN

(17)

Research Scholar, Department of English

Aligarh Muslim University, Aligarh

**"REIMAGINING ECOLOGICAL NARRATIVES: ARUNDHATI  
ROY'S *THE GOD OF SMALL THINGS* AS POSTCOLONIAL  
ECOFEMINIST FICTION"**

**ABSTRACT**

Arundhati Roy is widely recognized as a prominent and innovative contemporary female novelist and is influential in English-language Indian literature. Most written literature in India predominantly delves into many facets of Indian history, politics, and culture. This paper examines Arundhati Roy's *The God of Small Things* (1997) through the lens of postcolonial ecofeminism. In elucidating her identity dilemma, she raised concerns about patriarchal hegemony, gender-based prejudice, and the plight experienced by women. Roy initially garnered attention for her critique of the fast industrialization in postcolonial India, which propelled her into environmental and political activism, marking the beginning of her professional journey. The absence of any remarks regarding the declining trend was notable, as she directed their attention towards the prevailing ideology that sanctions human-induced environmental degradation, the oppression of women, and the misuse of authority. The novel *The God of Small Things* employs diplomatic strategies, namely patriarchal ideology and economic expansion, to maintain and reinforce power and control. Following India's independence, she opposed exploiting and mishandling the country's natural resources. Her research centred on examining the interrelationships between environmental degradation and various types of oppression arising from gender, socioeconomic status, and racial disparities. The postcolonial ecofeminism and its manifestation of exploitation underscore the significance of adopting a feminist lens while addressing environmental concerns. This social movement seeks to establish a connection between feminism and ecology by examining the historical dynamics between marginalized women and the environment. Postcolonial ecofeminism posits that the degradation of the natural environment may be attributed to globalization and capitalism, as these systems prioritize profit-seeking endeavours. The author analyses the negative impacts of globalization and capitalism in postcolonial India, highlighting the detrimental effects of unregulated and environmentally harmful development on the socioeconomic well-being of marginalized communities. This paper will examine the challenges women encounter in navigating their societal roles and the complex dynamics they experience regarding the natural world.

**KEYWORDS:**

Arundhati Roy, *The God of Small Things*, Indian Fiction, Ecofeminism, Environmentalism, Patriarchy, Postcolonial, Activism.

A pioneering modern female author, Arundhati Roy, has influenced English-language Indian literature through the reflection of history, politics, and culture. She is a political analyst, social activist, environmentalist, minority culture promoter, and terrorism critic. Arundhati Roy was born on November 24, 1961, in Shillong, Meghalaya. Her debut

novel, *The God of Small Things* (1997), was based on childhood memories and won the 1997 Booker Prize. She wrote about pluralism, marginalization, displacement, postcolonial literature, and modernist ideas like regionalism, ecofeminism, and cultural identity. Roy illustrates nature's extraordinary and chaotic beauty, contrasting and motivating human order and its sometimes cruel interpretations. This paper examines *The God of Small Things* (1997) through the lens of postcolonial ecofeminism. Her studies linked environmental deterioration to gender, socioeconomic, and racial bias. Postcolonial ecofeminism and its exploitation emphasize feminine ecological solutions and examine marginalized women and the environment to link feminism and ecology. Postcolonial ecofeminism blames globalization and capitalism for environmental destruction in the name of development in postcolonial nations, hurting underprivileged populations. As an environmentalist and politician, Roy raises her voice against environmental hierarchies, workplace gender inequities, and minority acceptance of power over personal advancement. She also writes for the equality of caste and societal norms, love relationships, household concerns, and cultural and social barriers to free expression in India. In her article *Ecocriticism and Environmental Consciousness in Arundhati Roy's The God of Small Things*, Dr. Geetanjali investigates ecology and human exploitation of the environment, and she is concerned about how humans misuse nature, causing harm to humans and their surroundings:

"Expressed concern for nature which has been exploited by human beings in the name of civilization, urbanization and modernization and how the detrimental effects of humans' exploitation of nature directly affect human life and living space" (Geetanjali 180).

Arundhati Roy examines ecofeminism and links postcolonial India's environmental deterioration to gender, class, and race discrimination. The woman's environmental attachment is complicated, connecting nature and society in a world where all life is interdependent and necessary. Roy believes the dualistic system harms women, the environment, and the poor and claims that divorced women are shamed and shunned for burdening their families financially. In patriarchal societies, injustice and misery are more widespread, independent of global conditions. Men struggle to keep their identities as their social status decreases. Everyone knows that nature, environment, ecology, or any other term is necessary to all animals, so the story depicts nature beautifully and literarily. As discussed by Aneeta Sebastian in her article, *An Ecofeminist Reading of Arundhati Roy's The God of Small Things*:

"Arundhati Roy uses her debut novel *The God of Small Things*, as a medium to convey her ecological concern. Her female characters are the silent victims of patriarchy like the ever exploited Meenachal River, the pinned up butterflies and the horror striking moths in the fiction" (Sebastian 302).

*The God of Small Things* addressed environmental issues through feminine and ecological themes, as Meenachal River-pinned butterflies and other evil things represent patriarchy-silenced women. Roy examines postcolonial India's rigid social order and cultural norms, which justified environmental degradation and marginalization as vital for growth. Roy's rage at postcolonial India's lower castes and destitute women demonstrates her ecofeminism, as the ruling class perceives them as docile. Youngsuk Chae, in her article *Postcolonial Ecofeminism in Arundhati Roy's The God of Small Things*, says:

"Roy's novel discloses the injustice underlying the hierarchical dualism and instrumental reasoning that are used to justify violence against the disenfranchised. Indeed, Roy's sense of outrage at the violence against subjugated women and lower caste groups who are cast as inferior beings by the dominant

power group in postcolonial India reflects an ecofeminist consciousness" (Chae 521).

In her 1974 novel *Le Feminisme ou la Mort (Feminism or Death)*, French feminist novelist and civil rights activist Francoise d'Eaubonne invented the term 'Ecofeminism'. In the 1970s and 1980s, ecofeminism combined feminism with environmental action against anti-nuclear and ecological movement organizations that linked environmental degradation to women's oppression and opposed racism, classism, and ecological devastation. It examined how modernization and industrialization destroyed native cultural and community ethics and the environment. Francoise d'Eaubonne blamed patriarchy for the ecological crisis and praised Indigenous women for organizing environmental disaster marches. It claims that gender discrimination has created a patriarchal, male-dominated Western hierarchy based on ideas, mentalities, and social frameworks that shape our values. Ecofeminist writers oppose environmental abuses and promote women who protect the environment. They revere nature, believe in life's interconnectedness, and value its secrets. Westerners emphasize culture over nature, whereas Indians treasure women and nature. Vandana Shiva's *Staying Alive: Women, Ecology, and Survival in India* portrays women's beliefs and actions reflect their connection to nature and feminine vitality for survival:

"Prakriti is worshipped as Aditi, the primordial vastness, the inexplicable, the source of abundance; she is worshipped as Adi Shakti, the primordial power. All forms of nature and life in nature are the forms, the children of Mother Nature who is nature itself born of the creative play of her thought" (Shiva 39).

Ecofeminism protects food, water, trees, and animals through naturalism and other principles, while patriarchy depletes resources. Women's organizations led the early ecofeminism movement, which opposed patriarchal and economic control of natural resources. Ecofeminism advocates for an egalitarian, power-free future in which communities compete and attitudes toward women and the environment evolve. We must abolish patriarchy and hierarchies to welcome diversity and address systemic inequality that promotes dominance and resource exploitation for unequal economic rewards, which affect the environment. In their 1993 book *Ecofeminism*, Maria Mies and Vandana Shiva wrote:

"Our aim is to go beyond this narrow perspective and to express our diversity and, in different ways, address the inherent inequalities in world structures which permit the North to dominate the South, men to dominate women, and the frenetic plunder of ever more resources for ever more unequally distributed economic gain to dominate nature" (Shiva and Mies 02).

Ecofeminism is a new social philosophy and political paradigm examining economic theories, gender norms, social institutions, and scientific consensus. It claims that all oppression is interrelated and requires a holistic solution, challenging humanity's position in nature. Concerns about human effect on extraterrestrial environments drive the green movement, which views gender norms as repressive and the environmental movement. In her book *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Karen Warren described ecofeminism as:

"Ecological feminism is the position that there are important connections between how one treats women, people of color, and the underclass on one hand and how one treats the nonhuman natural environment on the other" (Warren 11).

This study analyzes Arundhati Roy's ecofeminist views and her best-selling novel *The God of Small Things* through the lens of postcolonial ecofeminism, concentrating on the ecological catastrophe, colonialism, and women's oppression. Postcolonial ecofeminism is a new theoretical subject and feminist approach grounded in current critical theory

relevant to environmental ethics. Postcolonial ecofeminism demonstrates how ecofeminism may help environmental, cultural, consciousness-based, and body-centred social movements resist dominance. Colonialism, neo-colonialism, racism, and classism harmed women and the environment. Postcolonial ecofeminism encourages female-centricity to counter male supremacy, incredibly Indian female writers who have extensively researched nature-thriving women. The notion is that women's literature investigates femininity and its formation while ignoring cultural and political topics. Postcolonial writings address sexuality, body appetites, marriage, family, and other issues in which nationalism is identified with masculinity and manhood, and men are associated with honour, patriotism, and responsibility, thereby legitimizing it. In *"Postcolonial Literature: An Introduction,"* Nayar writes:

"In postcolonial times, in the contest between tradition and modernity, the woman is held to be the repository of all that is 'good' in the culture's traditions, even as Colonial/Postcolonial modernity and tradition seek to power over the familial and domestic space. When everything else in Postcolonial culture is in a state of flux and transformation, its woman needs to be projected as stable and safe" (Nayar 125).

This study uses postcolonial ecofeminist methodologies to investigate the invasion's psychological, social, political, and economic consequences for women and the environment in India. Understanding the complicated link between environmental exploitation and gender inequality necessitates postcolonial ecofeminism, where the environment and women exacerbate the nature-culture divide. Despite its inclusion of writers and theorists from postcolonial countries, postcolonial ecofeminism fails to analyze gender and environmental issues adequately. In her publication *"New Directions in Ecofeminist Literary Criticism,"* Andrea Campbell discusses:

"Both fields, postcolonial ecocriticism and ecofeminism, do not address the issue of postcolonial ecofeminism adequately, in that they need to recognize "the double-bind" of being female and being colonized" (Campbell 01).

In Roy's *The God of Small Things* (1997), we study how postcolonial culture affects women and nature, how colonialism destroys the environment, climate, and gender inequality, and how nature shapes its characters and their physical presence, according to postcolonial ecofeminism. The adverse effects of patriarchy and colonization included gender inequality, economic power loss, dependence on men, and widespread suffering. *The God of Small Things* depicts how environmental exploitation destroys nature by destroying the Meenachal River. Colonial education figure Chacko explores environmental and gender traumas. Postcolonial ecofeminist research links humans and nature, while colonization harms women and children and breaks up families. The novel is set in Kerala in the 1960s and graphically portrays the decline of a family while delving into politics, racism, religion, and social hierarchies, which opens with a dramatic and exciting description of Ayemenem, its surroundings, and the monsoon rains. Rahel arrives at Ayemenem to reconnect with her twin sister Estha, and when Ammu follows her parents to Ayemenem after her father retires from government work. The story follows the interactions of Ammu's family, with a particular emphasis on the twins Estha and Rahel, as they navigate both mundane and terrifying situations. The sudden death of their English relative as a result of drowning has a significant impact on their early life. The work follows a non-linear narrative approach in which a series of vivid experiences and descriptions are delivered in fragmented form. Roy skillfully describes these events and remarkably presents a childhood realm disrupted by adult calamities and their impact on Velutha, the twins' Dalit friend from Ayemenem, a Kerala (India) village near Kottayam, which vividly depicts its stunning scenery. The novel describes the Ayemenem experience

of hot, rainy weather in May due to long days and humidity, where after the flood, ripe bananas turn crimson, jackfruit explodes, and blackbirds nibble mangoes from serene green branches and crushed blue bottle smell with a melodic buzzing sound fill the air. When wind and rain reappeared in early June after the southwest monsoon had weakened for three months, they hit the clear glass and perished with the moss-covered wall flexible and swollen, and people's movements created havoc:

“May in Ayemenem is hot brooding month. The days are long and humid...dust green trees. Red bananas ripen...But by early June, the southwest monsoon breaks, and there are three months of wind and water...A drenched mongoose flashed across the leaf-strewn driveway” (Roy 01-02).

Ayemenem's home and gardens show elements of life where many animals live alongside humans. By calling it rustic, Roy emphasizes her environmental concerns in the rural environment: dust-green mangoes, rat snakes, bullfrogs, moths, dragonflies, spiders, temple elephants, ponds, rivers, riversides, and more. These inanimate items act as the text's protagonists and antagonists, skillfully balancing women with the environment in her writing. Chacko teaches the twins history, shows them Earth Woman, and tries to convince them that the 4.6 billion-year-old Earth is a 46-year-old lady. Earth Woman worked her whole life to change the Earth's geography and divide the oceans as mountains rise. Chacko says the first unicellular organisms appeared eleven years after Earth's birth; she first saw worms and jellyfish around forty, and she was forty-five years old eight months ago when dinosaurs lived:

“He told them about the Earth Woman. He made them imagine that the earth-four thousand six hundred million years old was a forty-six-year-old woman...The first animals, creatures like worms and jellyfish, appeared only when she was forty. She was over forty-five - just eight months ago - when dinosaurs roamed the earth” (Roy 54).

Life support is frequently associated with women as caregivers with hefty responsibilities, and rivers were essential to human civilization. The twin's mother, Ammu, is strongly connected to the Meenachal River in Ayemenem. Fishermen in Ayemenem rely on the river for sustenance and protection. She transforms into a monster in the rain, devouring everything in her path and extinguishing all life. Ammu represents a dormant volcano, like a tranquil river that could erupt anytime. Ammu spent much time on the riverbank, listening to her transistor radio and calmly enjoying Meenachal's breathtaking surroundings. Ammu would get pleased when the radio played her favourite songs. Like a witch, she inhabited a better world, but a melancholy liquid she spilt beneath her skin. She disregarded her moral obligation as a mother and divorcee on days like today and acted rashly when the situation seemed beyond her control. Throughout the pregnancy, her walking style evolved from a moderate stroll to a faster pace as her hair and flowers complemented her beautiful eyes. She avoided communicating and spent much time on the riverbank, holding her orange-shaped plastic transistor:

“Ammu listens to songs that she loved on the radio, something stirred inside her. A liquid ache spread under her skin and she walked out of the world like a witch, to a better happier place...As though she had temporarily set aside her morality of motherhood and divorcee hood...It was this that grew inside her, and eventually led her to love by night the man her children loved by day” (Roy 44).

Furthermore, Meenachal demonstrates this dualism, such as Ammu and the Meenachal River, the story's most tragic characters, struggling to survive. The tale contends that patriarchal rule harmed Ammu and the three generations of women featured. She was born in Ayemenem, Syria, to well-educated Catholics. Ammu's father was an Imperial Entomologist during British control and a Joint Director of Entomology following

independence. Ammu's etymologist father would get angry at her whenever he could, and her family banned her from attending college because he believed that educating girls was futile. Ammu's parents abruptly terminated her education while her brother attended Oxford University to study. To ease her upcoming marriage, her father prioritized her becoming an excellent housekeeper over acquiring further education: "Pappachi insisted that a college education was an unnecessary expense for a girl, so Ammu had no choice but to leave Delhi and move with them" (Roy 38). Because she despises her parents, she persuades them to let her spend the summer in Calcutta with a distant aunt. Ammu marries a Bengali-Hindu tea plantation worker to leave Ayemenem. The offspring of Pappachi and Mammachi marry and divorce without hesitation. Despite Ammu's most significant efforts to bring harmony to her marriage and twin children, her husband betrays her. After some time, Ammu finds that her husband, Baba, is an alcoholic who physically abuses her. A careful examination reveals that he sincerely requests her to satisfy his boss, Mr. Hollick's sexual demands to keep his job where Mr. Hollick's indignation was evident in his talk with Baba: "You're a very lucky man, you know, wonderful family, beautiful children, such an attractive wife ... An extremely attractive wife..." (Roy 41-42). Religion and caste play significant roles in Indian culture, which is why culturally rare intercaste marriages. She realizes she can no longer bear the suffering, so she packs her children and flees to her house, expecting a warm reception from her parents. However, she is forced to confront the harsh truths of life once more. Ammu claims her family's neglect and dehumanization harmed her. Her family adores and supports her divorced brother, Chacko. Ammu's children are orphans and outcasts because of their mixed Hindu heritage, which Baby Kochamma claims affects their self-esteem and prevents Syrian Christians from marrying them. His mother arranges for industrial workers to enter Chacko's chamber to show her affection silently. They first remained silent after discovering Ammu's Velutha connections; later, they prepared and assassinated Velutha, whereas Ammu was harshly punished and imprisoned. She flees her house and travels to Allepy, where she dies in the Bharath Lodge following Velutha's death in police custody. Roy, who opposed patriarchy, clearly described Ammu's anguish and compared it with the Industrialization on the Meenachal River, and the patriarchy on the Ammu shares striking similarities. The Meenachal River in Ayemenem has long represented nature's beauty and tragedy: "The Meenachal. Greengreen. With fish in it. The sky and trees in it. And at night, the broken yellow moon in it" (Roy 203). The arrogance of agricultural production proponents may have killed this river alone. The river is littered with residential and business waste and continues to contain excrement and chemicals funded by the World Bank where the fish are dying, so even survivors experience fin rot and skin sores. Human houses now line the riverbed, which was formerly lush. The river water remained filthy because children had defecated on the banks. However, pollution led the river to produce explosive sounds and mix with the ocean, like the lady who gave up her life and love to suit a male-dominated culture that values social hierarchy and economic position. The female protagonists of the novel find themselves in a similar circumstance. Masculinity limitations hampered their individuality and operated like a river:

"Downriver, a saltwater barrage had been built, in exchange for the votes from the influential paddy-farmer lobby...So now they had two harvests a year instead of one. More rice, for the price of a river" (Roy 124).

The story's characters desire independence, energy, affection, respect, inclusion, and happiness. Pappachi's patriarchal dominance aided Mammachi, his loving, submissive, and selfless wife. Disputes were unavoidable in Mammachi's marriage, as she felt tricked and manipulated by her husband due to his education. He felt sexual envy because of the seventeen-year age difference between them and was a nasty, jealous, possessive, and



egoistic patriarch. He used violence to control his frail wife and daughter. Meanwhile, Mammachi, his calm and pragmatic wife, remains silent and tolerates her husband's harshness because she is subservient. He discontinued his wife's violin lessons after receiving only positive feedback from her teacher, who had thrown her instrument into the river after destroying it. After leaving her abusive husband, Mammachi founded 'Paradise Pickles & Preserves'. Mammachi's pickle plant re-energizes her and reconnects her to nature. The story resembles Ammu's, who seeks consolation in the water. Baby Kochamma and the other female characters seek sanctuary in nature. However, her vivid memories of Father Mulligan, whom she adored, haunt her. Baby Kochamma manipulates Father Mulligan in a variety of ways. To reconcile with her father, she becomes a Roman Catholic nun. After failing to build her relationship with Father Mulligan, she left the convent and relocated to America to study decorative gardening. Baby Kochamma is livelier after visiting the United States. After transforming the abandoned front yard of Ayemenem House into a lovely garden, she began to draw international visitors. Before the little Kochamma altered the landscape, it was a dense tangle of gargoyles, stones, and trim hedges. She thought anthuriums were the most stunning and had a succulent spathe with speckled black and rich scarlet colouring:

"In the centre of Baby Kochamma's garden, surrounded by beds of canna and phlox, a marble cherub peered an endless silver arc into a shallow pool in which a single blue lotus bloomed. At each corner of the pool lolled a pink plaster-of-Paris gnome with rosy cheeks and a peaked red cap" (Roy 26).

*The God of Small Things* emphasizes hierarchical divisions and rational economic reasoning in postcolonial Indian society's rationale for environmental and human oppression and shows how humans and nature are interconnected. Roy shows ecofeminism by showing how small authoritarian institutions control and interconnect Indian culture. The author advocates for the economic and social justice of postcolonial India's marginalized humans and non-humans in *The God of Small Things*. Youngsuk Chae discusses the novel in her article *Postcolonial Ecofeminism in Arundhati Roy's The God of Small Things*:

"Roy successfully demonstrates her ecofeminism by exposing the structural and ideological interconnectedness of Indian society's oppressive systems which dominate the Small. The God of Small Things, in this sense, is a notable accomplishment epitomizing her call for social and economic justice for postcolonial India's other, the disenfranchised and subordinated people and non-human nature" (Chae 529).

In *The God of Small Things*, Ammu and Velutha combat gender and caste prejudice in Kerala by drawing attention to the contamination of the Meenachal River and the History House, representing environmental degradation. Globalization prioritizes equality, as evidenced by women, urbanization, development, and city benefits. Species distribution shifts from rural to urban areas demonstrate that postcolonial ecofeminism extends beyond wilderness areas, with positive and negative effects on women and the environment. In third-world countries such as India, the relationship between women and nature requires further convincing. Dr. Rajesh explains *Postcolonial Ecofeminist Criticism: An Overview*:

"Arundhati Roy's best seller *The God of Small Things* (1997) is a fine example of postcolonial ecofeminism or ecocriticism...In this novel, the salient motifs of the pollution of the river Meenachal and the History House are focal points in depicting ecological abuse in conjunction with Ammu and Velutha's gender and caste discrimination in Kerala" (Rajesh 84-85).

Roy's work is not about a dominant and manipulative relationship, and she depicts a complex network of power dynamics that is strikingly similar to Foucault's portrayal. *The*



*God of Small Things* is a work of ecofeminist literature that represents complex and exploitative connections across multiple realms, including gender, race, class, and the environment. The creative endeavour also highlights the subtle difference between power and resistance. The text delves into various forms of oppression, including patriarchal dualism, imperialism, adultism, naturism, patriarchy, and classism. Furthermore, as Roy points out, the cultural and economic assumptions, particularly the impact of internalized cultural values, are remnants of imperialist dominance, similar to the dualistic patriarchal discourse. According to Dr. U R Anusha's article, *The Woman and the Non-Human in Roy's The God of Small Things*:

"As ecofeminist fiction, *The God of Small Things* represents complex, exploitative relationships at variant levels of nature, class, sex, age, and race and works to make the thin line between power and resistance visible in an imaginative way. Though patriarchal dualism is centrally functional, the text also works on the different types of oppression- imperialism, patriarchy, classism, 'adultism,' and naturism. Roy also points out the remnants of the imperialist power not only in the dualistic discourse of patriarchy but also in the cultural and economic assumptions or rather the burden of the internalized cultural values" (Anusha 73).

An environmental activist, Arundhati Roy, has spoken out against several development and industrial projects that endanger the planet. The author's strong environmental beliefs are clear from the beginning of the novel. She focuses her careful and detailed observations on the natural world, particularly in Ayemenem:

"The country side turns an immodest green. Boundaries blur as tapioca fence, stalk root and bloom. Brick walls turn moss green. Pepper vines snake up electric poles. Wild creepers burst through laterite banks and spill across the flooded roads. Boats ply in bazaars. Furthermore, small fish appear in the puddles that fill the PWD potholes on the highways" (Roy 01).

Roy's novel *The God of Small Things* focuses on Nature, Women, Dalits and subalterns. Ammu and Velutha's relationship portrays women, subalterns and Dalits. Through Rahel, Roy also noted that pollution damaged the Meenachal River, which accumulated sediment in the riverbed, and that children used the riverbed to relieve themselves in hot weather, leaving Ayemenem smelling bad. Roy's stories highlight the environmental crisis, God's chosen people's struggles, and how greed and indifference exploit nature and blame technology for keeping people apart from nature. In her paper *Discourse of the Oppressed: An Ecofeministic Reading of Arundhati Roy's The God of Small Things*, Sarah Joseph's *Gift in Green*, and Manjula Padmanabhan's *Escape*, Reshma R. defines the novel as:

"Roy points her finger at the pathetic state of God's own country and echoes her concerns about environmental degradation. It also shows man's insensitivity towards nature and his inherent greed to amass wealth thereby polluting and exploiting nature. Arundhati Roy focuses on the issues of both women and nature along with the trauma of dalits in her novel and the writer's ecofeministic bent of mind is revealed in each and every reading of the text" (R. 173-174).

## CONCLUSION

Arundhati Roy's *The God of Small Things* explores how urbanization, modernity, and civilization misuse nature. Roy's ecofeminism believes that postcolonial India's environmental devastation was caused by gender, class, and race inequalities. Regardless of global conditions, patriarchal civilization is unjust and awful, where men have increased pressure to maintain their individuality as their social rank decreases. It is commonly understood that all living things require nature, often known as ecology or the environment. Thus, the novel depicts nature with literary and creative flair. Arundhati Roy's debut novel, *The God of Small Things*, explores her environmental advocacy. She writes about female heroines who discreetly face patriarchy, such as the overflowing Meenachal River, imprisoned butterflies, and powerful insects. Roy investigates

postcolonial India's rigid social order and cultural norms, which justified environmental degradation and marginalization. Roy's story demonstrates how hierarchical dualism and utilitarian logic are unfair, justifying violence against the poor. Roy's concern about postcolonial India's violence against disadvantaged women and the poor demonstrates her ecofeminism. Women have been ignored and treated as property throughout history. Children are particularly vulnerable to the effects of slavery. Influential elites exploit Dalits and labourers while destroying the environment for male-centric development projects. Arundhati Roy's *The God of Small Things* tries to elevate overlooked voices and demonstrate their social standing.

### WORKCITED

- Anusha, U. R. "The Woman and the Non-Human in Roy's *The God of Small Things*." *International Journal of Language and Linguistics*, vol. 01, no. 02, Dec. 2014, p. 73.  
[https://ijllnet.com/journals/Vol\\_1\\_No\\_2\\_December\\_2014/10.pdf](https://ijllnet.com/journals/Vol_1_No_2_December_2014/10.pdf)
- Campbell, Andrea. *New Directions in Ecofeminist Literary Criticism*. Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 01.  
[http://books.google.ie/books?id=5gIZBwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=New+Directions+in+Ecofeminist+Literary+Criticism&hl=&cd=1&source=gbs\\_api](http://books.google.ie/books?id=5gIZBwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=New+Directions+in+Ecofeminist+Literary+Criticism&hl=&cd=1&source=gbs_api)
- Chae, Youngsuk. "Postcolonial Ecofeminism in Arundhati Roy's *The God of Small Things*." *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 51, no. 05, Oct. 2015, p. 521.  
<http://dx.doi.org/10.1080/17449855.2015.1070010>
- Chae, Youngsuk. "Postcolonial Ecofeminism in Arundhati Roy's *The God of Small Things*." *Journal of Postcolonial Writing*, vol. 51, no. 05, Oct. 2015, p. 529.  
<http://dx.doi.org/10.1080/17449855.2015.1070010>
- Geetanjali. "Ecocriticism and Environmental Consciousness in Arundhati Roy's *The God of Small Things*." *Veda's Journal of English Language and Literature*, vol. 05, no. 01, 2018, p. 180.  
<https://joell.in/wp-content/uploads/2018/02/179-183-ECOCRITISISM-AND-ENVIRONMENTAL-CONSCIOUSNESS.pdf>
- Nayar, Pramod K. *Postcolonial Literature: An Introduction*. Pearson: Dorling Kindersley, 2008, p. 125.  
[http://books.google.ie/books?id=yGP2KORMViYC&printsec=frontcover&dq=Postcolonial+Literature&hl=&cd=1&source=gbs\\_api](http://books.google.ie/books?id=yGP2KORMViYC&printsec=frontcover&dq=Postcolonial+Literature&hl=&cd=1&source=gbs_api)
- R, Reshma. "Discourse of the Oppressed: An Ecofeminist Reading of Arundhati Roy's *The God of Small Things*, Sarah Joseph's *Gift in Green* and Manjula Padmanabhan's *Escape*." *The Criterion: An International Journal in English*, vol. 08, no. 08, July 2017, pp. 173-174.  
<https://www.the-criterion.com/V8/n8/IN20.pdf>
- Rajesh. "Postcolonial Ecofeminist Criticism: An Overview." *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research*, vol. 09, no. 11, 2022, pp. 84-85.  
<https://www.jetir.org/papers/JETIR2211645.pdf>
- Roy, Arundhati. *The God of Small Things*. Penguin Books India, 2002. Print
- Sebastian, Aneeta. "An Ecofeminist Reading of Arundhati Roy's *The God of Small Things*." *International Journal of English Language, Literature and Humanities*, vol. 04, no. 11, Nov. 2016, p. 302.  
[www.academia.edu/33800567/An\\_Ecofeminist\\_Reading\\_of\\_Arundhati\\_Roy\\_s\\_The\\_God\\_of\\_Small\\_Things](http://www.academia.edu/33800567/An_Ecofeminist_Reading_of_Arundhati_Roy_s_The_God_of_Small_Things)
- Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. Women Unlimited, 2010, p. 39.  
[http://books.google.ie/books?id=ujXESAAACAAJ&dq=Staying+Alive:+Women,+Ecology+and+Survival+in+India&hl=&cd=1&source=gbs\\_api](http://books.google.ie/books?id=ujXESAAACAAJ&dq=Staying+Alive:+Women,+Ecology+and+Survival+in+India&hl=&cd=1&source=gbs_api)
- Shiva, Vandana and Maria Mies. *Ecofeminism*. Zed Books Ltd., 2014, p. 02.  
[http://books.google.ie/books?id=AuZiDgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=ecofeminism&hl=&cd=1&source=gbs\\_api](http://books.google.ie/books?id=AuZiDgAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=ecofeminism&hl=&cd=1&source=gbs_api)
- Warren, Karen. *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana University Press, 1997, p. 11.  
[https://books.google.ie/books?id=CELoA2k7gIYC&printsec=frontcover&dq=Ecofeminism+Women,+Culture,+Nature&hl=&cd=1&source=gbs\\_api#v=onepage&q=Ecofeminism%20Women%20Culture%20Nature&f=false](https://books.google.ie/books?id=CELoA2k7gIYC&printsec=frontcover&dq=Ecofeminism+Women,+Culture,+Nature&hl=&cd=1&source=gbs_api#v=onepage&q=Ecofeminism%20Women%20Culture%20Nature&f=false)

\*\*\*

GOBIND BHATTACHARJEE

(18)

Research Scholar, Department of Philosophy

Tripura University, Assam

## CRITICAL THEORY OF HABERMAS: A CRITIQUE OF HORKHEIMER AND ADORNO

### *Abstract*

*Habermas' critical theory is partly an attempt to identify the limitations of critique and emancipation as espoused in the first generation critical theory of Max Horkheimer and Theodor Adorno. In their attempt to develop an interdisciplinary, reflexive, emancipatory and dialectical reason that is critical towards accepted realities, Horkheimer and Adorno in their monumental work The Dialectic of Enlightenment pictured a world trapped in instrumental rationality. Taking and revolutionizing traditional critical theory, Habermas argues that reason entails both emancipator as well as instrumental possibilities. Through an exposition of Habermas' critique of Horkheimer and Adorno in his discourse of modernity, this article argues that although Habermas successfully identifies the equation of the rational with the instrumental and offers an emancipator model in return; still he ends up not paying sufficient attention to aesthetic truth.*

**Key words:** *Enlightenment, Myth, Communicative Reason.*

### **Introduction**

The philosophy of Habermas involves a general venture into the contradictions of the modern world which in its emancipatory intent to realize linguistic validation came to be interspersed with the fate of instrumental reason. As such, working under the guiding spirit of the critical theories of Horkheimer and Adorno that any serious intellectual form of discourse must enclose both deconstructive and emancipatory elements, Habermas introduces his own unique communicative paradigm. Here resiting the equation of the rational with the instrumental as developed in the monumental *The Dialectic of Enlightenment*; Habermas introduces a reconstructive process that strengthens everyday communicative action. The discussion on this article focuses on Habermas' critique of Horkheimer and Adorno's critical theory in his *The Philosophical Discourse of Modernity*.

In section one, I try to expose Habermas' discussion of Hegel as a way of uncovering the guiding spirit of the modern age as subjective freedom. Such optimism soon encounters a rebuttal in Nietzsche's radical critique of reason. Section two shows how according to Habermas' views on the fate of critical theory, Nietzschean critique soon branches out into Horkheimer's equation of the rational with the oppressive. After I summarized Habermas' picture of modernity in section three, finally, I use David Ingram's discussion to highlight the marginalization of the aesthetic in Habermas' discourse of the modern.

### **Modernity and subjective freedom**

Habermas' discourse of modernity heavily relies on Hegel's conception of freedom and subjectivity. Thus, Habermas asserts that the young Hegel, witnessing the

cruelties of history and its tragedies first hand, postulated reason as a tool of unification and final harmony manifested in history's contradictions. As such, most philosophies of the Enlightenment focused on the limits of reason and of human cognition, and how understanding is possible based on the self reflecting subject. Instead, Hegel focuses on an absolute reason that underlies both individuals and societies, and brings a final harmony. According to Habermas, the young Hegel with Schelling and Holderlin in the Tübingen seminary developed a concept of public religion that stood against the current religions, Enlightenment and its orientation towards religion. For Hegel, the concretely established religions of his day were based on authority, while the Enlightenment's outlook towards religion was abstract and ideal. Instead, Hegel opted for a religion carried out through public religious ceremonies, involving members of the society and creating bonds or solidarity between individuals. Hegel focused on a religion, which is to; "Present itself in public in celebrations and cults, only if it connected up with myths and addressed the heart and the imagination, could it, as religiously mediated morality, "be woven into the entire fabric of state" (Habermas, 1987,26). Hegel applied his critique of religion to current political structures of the day, which he saw as failing to bring a harmonious relation between the individual and the state and their laws being based on authority and divorced from the communal life.

In the essay, *Spirit of Christianity and its Fate*, Hegel advocates a reason, manifesting itself in a public religion and unifying subjects. This is based on a community, where a reciprocal and symmetrical relation is established between members of society. For Hegel, this is the ethical and not the moral state. Hegel meant by 'ethics' a conscious membership in society and reciprocal relations amongst enlightened individuals. While by 'moral', what Hegel has in mind, is a community filled with egoistic rational individuals, each competing to satisfy their needs. (Melchert, 2002, 490) So, in opposition to abstract moral laws and rights, Hegel focused on reciprocity between members of a society and punishment of those who stand against the harmonious order. Besides religion, Hegel also advanced his ideas of unity and harmony in his views on art. Art was supposed to express the truths of religion in an ethical state. But, Hegel abandoned his aesthetic ideals, after realizing that the essence of modernity is reason, and the problem of modernity is its fragmentation into three spheres. So, what was needed is not an aesthetic union, but a reason that brings together the different spheres and contradictions of history and concrete life (Habermas, 1987, 31-32).

In place of Hegel's absolute, Habermas proposes his intersubjectivist approach to rationality. This constitutes, conceiving modernity in terms of the rationalization of the lifeworld i.e. abandoning of conventional standards and pre-modern religions, traditional outlooks. This resulted in the planting of different spheres i.e. theoretical, moral and aesthetic correlating to the everyday world and its three validity claims to objective social and subjective worlds. Thus, the focus is on the lifeworld, how speech acts coordinate our social actions through validity claims, and the continual production of truth in reciprocity. This differs from Hegel's philosophy of right which holds the state as the concrete actualization of the spirit in history. (Ibid, 37-40) From Habermas's vantage point, Hegel's philosophy did not escape the limits of the philosophy of the subject. Reason is depicted as an overarching and overwhelming force behind the contradictions in actual history and also the various stages in the development of consciousness are devalued. So the current existing reality, which has a potential for critique is devalued, since it's held to be part of a greater whole i.e. the progress of history towards absolute spirit. This also devalues intersubjectivity, since subjects are finite and small parts in the dialectical movement of history.

Hegel, on his essay *On the Essence of Philosophical Criticism*, elaborated two kinds of criticism. First, it's developed as a critique of degenerated, repressive current forms of life preventing progress. Secondly it emerges as a critique of subjective idealism within the philosophies of Kant and Fichte, which resulted in various dichotomies, and failed to show the unity of human experience. Hegel. In his *Philosophy of Right* only carries out a critique towards idealist philosophies and hence focuses less and less on critique of actuality. As Habermas claims, this; "blunting of critique corresponds to a devaluation of actuality, from which the servants of philosophy turn away" (Ibid, 43). Here Habermas elaborates on Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Man* to show how the idea of intersubjectivity was also presented through art. Habermas acknowledges Schiller for being the first to introduce an "aesthetic critique of modernity". (ibid, 45) Schiller Objected Greek poetry and art for appealing to authority of the gods and having a religious outlook. He also criticized bourgeoisie society for promoting an excessive individualism and selfishness, and also modern science which based on its abstract rules and logic negated everyday sensuous life. Instead; "Schiller stresses the communicative, community-building and solidarity-giving force of art, which is to say, its public character" (ibid, 46). Schiller's general focus was on the tension between the passionate and material on one hand and the capacity found in understanding and imposing order in man on the other. So, Schiller in his concept of the artistic beauty or the appearance, tried to postulate how the aesthetic, frees man from both sensuous nature and capacity for reason, and instead tries to mediate the two. So, art for Schiller; "arouses a middle disposition, in which our nature is constrained neither physical nor morally and yet is active both ways". (ibid, 48)

According to Fred Dallmayr, Habermas's critique of Hegel's conception of modernity can be summarized by two points. Hegel tried overcoming the philosophy of the subject himself standing under or working under the premises of the philosophy of the subject and failing to project a reason that can unify humanity's experiences. Hegelian discourse on modernity also being very abstract leads to a devaluation of the actual. Hence, it's highly contemplative. (Dallmayr, 1987, 688)

One of the things unique to Hegelian philosophy is the fusion of the 'popular' and 'academic' conceptions of philosophy. While Kant maintained a distinction between philosophy as it is conceptualized commonly and as it is practiced by intellectuals, Hegel succeeded in bringing and analyzing the current, existing condition in his own philosophy and hence abolishing the hitherto distinction between worldly and academic concept of philosophy. After Hegel's death, philosophy came to be practiced by academicians in institutions and universities theoretically, and amongst other things this resulted in philosophy, losing its connection with the everyday world, and the introduction and application of the various sciences to conceptualize and analyze the world. This changed for Habermas, in Heidegger's *Being and Time*, when Heidegger tried to lay out the everyday structures that ground 'Dasein', and hence the use of philosophy in deciphering concrete structures. Also, the Hegelian Marxists using Weber's analysis of Marx tried to reestablish the link between philosophy and the concrete with a "theory of reification" and establish links between "economics and philosophy" (Habermas, 1987, 53). Also from Husserl to Foucault, philosophy has tried to reestablish its link with the given, by way of a critique of the sciences.

Still, all these attempts are different from Hegel, since beyond trying to conceptualize current history in philosophical themes, Habermas sees in these various ventures, an advocacy of the end of philosophy discussions in different ways. The end of philosophy discussion is an attempt to put an end to philosophy as it is traditionally

practiced and culminated in the current scene. Of course, there are diverse orientations here. For instance, in Heidegger traditional philosophy failed to reflect on Being as such and instead focused on particular entities. In young Hegelians philosophy as practiced hitherto was meditative and hence needs to stay in touch with the particular and concrete.

### **Nietzsche and the Radical Critique of Reason**

In Nietzschean philosophy, Dionysus represents the passionate tendencies in human beings. As a god it never arrives. So the tendencies it represents i.e. the passionate and emotional are realized in the space it leaves through artistic practices. The idea of Dionysus as the coming god who presents himself with absence was according to Habermas, also developed in early Romanticism. Accordingly, the idea of Dionysus was taken as an equivalent for Christ as the messiah who comes in the future and is currently absent. (Habermas, 1987, 91) This absence creates a space in this world where the promises of the Enlightenment, and the infinite worth of individual, its interrogation of tradition and affirmation of its rights, will be realized. So, Nietzsche recognizes how Wagner takes up the romanticist theme of fulfillment in this world through absence, of the other-worldly, and thereby rejects the latter's approach. This is since, for Nietzsche all forms of otherworldliness end up in a negation of this life and the degradation of it as fleeting, finite, and so on. Accordingly "The mature Nietzsche recognizes that Wagner in whom modernity is almost 'summed up', shared with the romantics the perspective on the still to come fulfillment of the modern age." (ibid, 92)

One of the things that Nietzsche maintained in his *Birth of Tragedy* is the Schopenhauerian insight that the principle of individuation has limitations. For Schopenhauer, going beyond Kant's identification of the noumenal as the 'unknowable' one could attribute the noumenal world to the world of will. In the phenomenal world, the principle of individuation makes it possible for individuals to grasp the world by applying space and time. But, beyond this, the world of will manifests itself in the individual in form of excessive desires and inclinations, resulting in feeling of pain and suffering. Schopenhauer provided a disinterested art and contemplative life as an alternative. Later, Nietzsche rejected Schopenhauer's approach claiming that it denies the basic nature of life as will to power, or endless desire to impose meaning and order on things, and instead simply tries to affirm the pessimistic side of life. (Love, 1986, 39) In his aesthetics, Nietzsche focuses, according to Habermas, on how the individual in the "aesthetic phenomenon", sets himself free from norms, conventions and values, and generally goes beyond cognition, language and reason (Habermas, 1987, 93).

One of the things that Nietzsche takes from the Romantics is the differentiation of the aesthetic from those of science, morality and other realms, and also an emphasis on how it steps outside the bounds of reason. This aesthetic ideal focuses on ancient Greek tragedy, the identification of the aesthetic with the non-rational and emphasis on how Dionysus brings in a passionate, fragmented, non-cognitive element to reality. Nietzsche for Habermas introduces a new kind of critique of modernity, one that tries to step outside of reason, in order to critique reason. Hence;

*Subject-centered reason is confronted with reason's absolute other. And as a counterauthority to reason, Nietzsche appeals to experiences that are displaced back into the archaic realm-Experiences of self-disclosure of decentred subjectivity, liberated from all constraints of cognition and purposive activity, all imperatives of utility and morality. (ibid, 94)*

What Nietzsche, would like to bring into the scene with his art is the value of life. How the world as a chaotic, non theoretical realm of experience, witnessing both joy and suffering and resisting inclusion into a grand theory, original plan, or final goal, is to be deciphered through an oriented outlook towards the world.

### **Horkheimer, Adorno and the Dialectic of Reason**

In Horkheimer and Adorno's critical theory, myth gains its identity standing in relation to enlightenment, and vice versa. The enlightenment's rise for Horkheimer and Adorno is related to a superseding and surpassing of mythic grounds. "Enlightenment has always taken the basic principle of myth to be anthropomorphism, the projection onto nature of the subjective. In this view, the supernatural spirits and demons, are mirror images of men who allow themselves to be frightened by natural phenomena" (Horkheimer and Adorno, 1982, 6). By using Homer's *Odyssey*, Horkheimer and Adorno tried to depict a subject who has managed to control the world but is at the same time at wars with himself. Odysseus tries to exercise theoretical and practical knowledge over the world by increasing his understanding of the environment and also by practically being able to control his surroundings. But the more he manages in controlling the world, the more he is depriving his nature. The basic ability of humans to relate to the world in general by experiencing it is replaced by an instrumental relation that tries to manipulate the world. So, "Odysseus's loss of pleasure in the world entails loss of experience of the world as substantively meaningful." (Sherratt, 2000, 34-35)

Hence, Habermas claims that, for Horkheimer and Adorno, the price of being enlightened is that of exploiting everything and being unable to cognize the world without utility. Further, the modern world is not fully divorced from mythical backgrounds, since as a project it can only be defined in its exclusion of the pre-modern. Emancipation and maturity come at the price of suppressing one's inclination towards experiencing the world. Hence; "the compulsion toward rational domination of externally impinging natural forces has set the subject upon the course of a formative process that heightens productive forces without limit for the sake of sheer self- preservation, but lets the forces of reconciliation that transcend more self-preservation atrophy. " (Habermas, 1987, 110)

For Horkheimer and Adorno, humanity's attempts at survival led in the final stage to an instrumental rationality that damaged other ways of relating to the world of objects and other subjects, and managed to establish instrumental rationality as the only way of relating to the world. What's further expected of Horkheimer and Adorno, according to Habermas, is to show how this instrumental rationality managed to contaminate the modern value spheres of science, morality and law, and art. Here in relation to science, Horkheimer and Adorno are convinced that modern science's insistence on exclusively cognizing and theorizing that which is to be exploited and utilized, is best depicted in positivistic orientations to science. Instead of trying to conceptualize things generally in terms of "their social, historical and human significance", positivism aimed at pinning down the exact properties of things and entities, so that they can be utilized. (ibid, 111)

Horkheimer and Adorno extended their critique of positivism, to science in general, by claiming that all the sciences are arenas of instrumentality. Accordingly, "enlightenment behaves toward things as a dictator toward men. He knows them in so far as he can manipulate them. The man of science knows things in so far as he can make them. In this way, their potentiality is turned to his own ends". (Horkheimer and Adorno, 1982, 9) Also, in relation to morality and law, Horkheimer and Adorno expressed their doubts toward a supreme authority that can be used as a criterion, emanating from either religion or pure reason itself, and instead focused on how relations of instrumentality and

domination characterize the moral and legal spheres. Finally, art instead of trying to declare its autonomy and reflexivity towards other spheres, has on the contrary tried to imitate and ally itself with the truths of the instrumental sciences, law and morality. This is best depicted in mass culture which organizes the masses into a dominant ideological structure. As such *The culture industry perpetually cheats its consumers of what it perpetually promises. The promissory note which, with its plots and staging, it draws on pleasure is endlessly prolonged; the promise, which is actually all the spectacle consists of, is illusory: all it actually confirms is that the real point will never be reached, that the dinner must be satisfied with the menu* (Horkheimer and Adorno, 1982, 139).

If this is true, then Habermas thinks that, the intersubjective communicative processes based on validity claims have been undermined. Weber's rationalization of the lifeworld and emergence of the three value spheres and the correlating validity claims in everyday world will all be undermined. Habermas admits that in modern capitalist societies the inclination towards minimizing all questions to issues of one's own interest and generally the interest to preserve oneself has increased. Still, the production of truth through distinct validity claims and the kind of 'give and take' ethos between the three validity claims and the three value spheres haven't completely been undermined. Hence, "the dialectic of enlightenment does not do justice to the rational content of cultural modernity that was captured in bourgeois ideals (and also instrumentalized along with them)" (Habermas, 1987, 113). Habermas further asserts that, the rationality of modern sciences goes beyond the utilizable, and the universal basis of law and morality have been realized in various global, regional and national institutions and laws, and the reflexivity of modern art that take the subject beyond an instrumental rationality, all haven't been exhausted.

Habermas goes on to look at what animated Horkheimer and Adorno's critique of Enlightenment, and in relation to this, why they had to abandon Marx's critique of ideology. In mythical thinking and mythical societies, what is emphasized is how things stand in an intrinsic relation to the whole. Amongst other things, this excludes any division between one and others, and one and the objective world. In this context, "only demythologization dispels this enchantment... the process of enlightenment leads to the desocialization of nature and the denaturalization of the human world" (Ibid, 115). In 'demythologization', the role of tradition is undermined, norms, conventions and rules are replaced by contestable claims to truth instead of a unitary whole, the world becomes differentiated into that of objects, norms and subjective, one. As Weber has shown, this "demythologization" results in the freeing of the lifeworld from the power of tradition, and in turn, the planting of different claims to truth, relating, to the objective, social and subjective worlds. So, where does the critique of ideology fit under this type of analysis?

As Habermas sees, it's only in the context of the rise of the value spheres of science, morality and laws and art replacing the power of traditions and myths, that one could make a critique of ideology, or question the extent to which the claims of the autonomous value spheres are contaminated by private or specific interests and agendas. Hence, "if one describes the process suspended between myth and enlightenment in this way, as the formation of a decentered understanding of the world, the place where the procedure of ideology critique enters into this drama can also be specified". (ibid) In the critique of ideology, the production of truth is seen in terms of the powers that influenced the production of the claims to truth. Thus, ideology critique tries to undermine the status of the so called value spheres, as being free of uncritical accounts and solely being based on the force of reason. Habermas marks, the ideology critiques or the questioning of the various spheres of the modern project as its moment of reflexivity or being aware of its



own historical background and reflecting on this. This changes for Habermas, when reason itself is questioned or the issue whether reason itself can liberate humanity or when the aporia of what it means to reason are emphasized. But, what animated such a critique of reason itself? For Habermas, it's the frustration of Horkheimer and Adorno, in the failure of Marxist philosophy and its intentions. These include the inability of the masses to stage a revolution in the West, and the dominance of Stalinism and fascism, in soviet Russia and Germany respectively. (Habermas, 1987, 116) Hence for Horkheimer and Adorno; "the impression could indeed get established in the darkest years of the second world war that the last sparks of reason were being extinguished from this reality and had left the ruins of a civilization in collapse without any hope" (ibid, 117).

Initially, Horkheimer and Adorno took on Marx's critique of ideology with their insight that philosophy usually ends up affirming the status quo and that it's not equipped with the necessary tools to revolutionize existing states of affairs. So, from Marx, Horkheimer and Adorno took the insight that the dominant ideas, institutions and frameworks are those of the powerful social class and that critique should be aimed at exposing how so-called 'emancipatory' theories and structures that supposedly stand for the whole society, in practice only serve the privileged few. This Marxian orientation guided the Frankfurt school's critical social theory's interdisciplinary approach to society in the 1930s. But in the 1940s, this critique of society, turned from what reason serves in society, to what reason has led humanity to in general, Hence, Horkheimer and Adorno; "Pushed for a radicalization and self-over-coming of ideology critique, which was supposed to enlighten the Enlightenment about itself." (ibid, 118)

Horkheimer and Adorno, abandoned Marx's critique of ideology, since it was able to unravel not the destructive path that reason itself has led humanity into in its attempt to dismantle irrationality, but, how reason is directed by specific values and interests in a particular context. So, Horkheimer and Adorno moved to Nietzsche's critique of reason. Habermas sees the position of Horkheimer and Adorno towards Nietzsche's 'will to power' and his critique of reason, as being 'ambivalent', they accepted Nietzsche's general critique of reason, and reason's fusion with domination and resulting in instrumentality. Still this proved problematic since, if all reason is repression then what about the reason of critical social theory? So, Horkheimer and Adorno were trying to find a space within which their critical, reflective and emancipative reason towards society can be justified (ibid, 120). One of the areas where there is a strong relation between Horkheimer and Adorno, and Nietzsche is in relation to the development of subjectivity. According to Nietzsche, the development of 'consciousness' coincided with the suppression of basic human instincts being expressed in the form of will to power. For Horkheimer and Adorno, the modern subject is the one that has suppressed its 'id' in favor of 'ego' in Freud's terms. As Freud has it, in modern subjectivity, the id's inclination to "experience objects as pleasurable and also, importantly, as meaningful" (Sherratt, 2000, 532) has been suppressed by the ego's drive to preserve the self by exerting control, and instrumentally manipulate things.

Further, Nietzsche, Adorno and Horkheimer, share the idea that behind the modern sciences, morality and religion, lies humanity's urge to preserve itself, and the manifestation of humanity's endless drive towards the world, manifesting itself in an instrumental relation to the world (Habermas, 1987, 122). Habermas claims that in Nietzsche, notions like the contestation of validity claims, and generally truth, are abandoned to that of the 'will to power' and the ability to impose meaning. Nietzsche expounds his analysis of the will to power and its degeneration into ascetic ideals in his *Genealogy of Morals*. In this work, Nietzsche tried to make a historical analysis of

different conceptions of the moral. He further claimed that the development of different civilization and their moral conceptions is related to a unique class of society which establishes its hegemony, affirms life, and conquers the environment making itself the source of moral values. In his survey of the cultural history of humanity, Nietzsche identified two major types of morality i.e. 'master' and 'slave'. 'Master' morality is characterized by moral agents who know they are the 'measures' of things, they affirm their biological instincts for power and thereby impose meaning on things. On the contrary, we find in 'slave' morality one which is populated by individuals who have no respect for life, strife, struggle and competition. So, with his genealogy; "Nietzsche has in hand the conceptual means by which he can denounce the prevalence of the belief in reason and of the ascetic ideal, of science and of morality, as a merely factual victory (though of course decisive for the fate of modernity) of lower and reactionary forces". (ibid, 126)

### **Communicative Rationality as the 'Unpursued' Path in Modernity**

For Habermas one common way of justifying the sciences is to see them as the logical implications of the subject's reflection. Thus, the sciences are understood as the results of the subject's attempt to understand itself and the world. Still this has resulted in the long run in 'scientism'; the idea that the natural sciences provide the only available route to knowledge. Foucault rightly asserted this for Habermas. Still, he did not adequately address the extent to which his own genealogy detaches itself from the other sciences and there by succeeds in establishing its status as a value free unmasking methodology. In the final analysis, Foucault's genealogy for Habermas turns out to be everything that it has criticized of the various sciences. Hence; "presentism, relativism, and cryptonormativism are the consequences of his attempt to preserve the transcendental moment proper to generative performances in the basic concept of power while driving from it every trace of subjectivity. This concept of power does not free the genealogist from contradictory self- thematizations" (ibid, 294-95).

As an alternative, Habermas proposes a new reading, a new critique of the human sciences and of reason that would go beyond the aporias faced by the radical critics of modernity from Nietzsche, passing down to poststructuralism. The radical critics of modernity failed to recognize that there was a possibility of another critique of subjectivity and hence an alternative to it, within the philosophical discourse of modernity. From the young Hegelians, Nietzsche, all the way up to poststructuralism, there was an alternative of a communicative rationality which was not pursued, and Habermas tries to reconstruct this path. Thus he remarks, "it behooves us to retrace the path of the philosophical discourse of modernity back to its starting point- in order to examine once again the directions once suggested at the chief crossroads. This is the intention behind these lectures. " (ibid, 295)

Hegel and Marx try to step outside of the confines of the philosophy of the subject by envisaging an ideal where under the state or communism, citizens will become equal, free, and realize their potentials, cooperating with one another. Heidegger and Derrida should have avoided appealing to ontico-ontological significance of a being that can give an insight to Being itself as such, and a heterogeneous state determining all meaning. Instead they should have resorted to the communicative paradigm. In Heidegger, Dasein has a unique place as a being that interrogates Being as such, and thus was taken as a point of departure. Habermas urges the interlocutors in the philosophical discourse of modernity to abandon the subject-object metaphysics, where the subject is oriented towards an objective possible state of affairs, and instead tries to strengthen the communicative action taking place between individuals in modern societies. Hence, he remarks, "I have already

suggested that the paradigm of the knowledge of objects has to be replaced by the paradigm of mutual understanding between subjects capable of speech and action.” (ibid, 295-296)

Habermas sees in Heidegger, Derrida and Foucault a rejection of the subject that establishes its primacy by its reflection on the world. But, whereas Heidegger and Derrida tried to make some compromise, by establishing the Dasein Analytic, and show how the subject participates in a Heterogeneous deferred meaning formation; Foucault on the contrary tried to completely denounce the subject in placing it under concrete, material, and specific power/knowledge relationships. From Habermas’s point of view, the divisions between empirical and transcendental, Being and beings, noumenal and phenomenal, all point to the fact that, the reason of the modern project is ‘exhausted’. All these distinctions are attempts to preserve the philosophy of the subject under different formulations. Some situated the subject as locus of possible cognition. Others show that the subject is completely autonomous, while there are also some that place the subject under different repressive relations. But all these are exhausted for Habermas since no attempts have been successful to come up with a strong alternative. The solution is making the move to communicative rationality and intersubjectivity. Hence Habermas remarks that, “[t]he paradigm of the philosophy of consciousness is exhausted. If this is so, the symptoms of exhaustion should dissolve with the transition to the paradigm of mutual understanding.” (ibid, 296)

Habermas summarizes most of the ideas raised in his *The Philosophical Discourse of Modernity*, in a chapter, “*Conceptions on Modernity: A look back at two traditions*”; in a later work entitled *The postnational Constellation, Political Essays*. In this chapter, Habermas tries to show why the discussion of modernity was clearly articulated in philosophical circles, by trying to address three major issues. These are, (1) *When, and why, did philosophers become interested in the interpretation of the specific condition of modernity?* (2) *Why do these philosophical interpretations take the form of a critique of reason?* (3) *Why did philosophy ultimately cede the ongoing task of an interpretation of modernity to social theory?* (Habermas, 2001, 130-31).

Chronologically speaking, Habermas dates the use of the word modern to “late fifth century”, where Christianity tried to distinguish itself from the “pagan Roman past” (ibid, 131). What especially interests Habermas is how the term modern subsequently comes to signify the notion of a present and supposedly radical moment which tries to detach itself from the alleged backward and unenlightened state of the past. Further, the establishment of the uniqueness of the present was to be affirmed by seeking an enlightened, glorious moment to be pursued. This is seen in how the renaissance tries to appeal to the glorious moment of enlightened Greece, and hence detaches itself from the past. Habermas further notes that “around 1800” a consciousness of modern time began to emerge, which instead of trying to appeal to a glorious past, divided history into ancient, medieval and modern, and then tried to establish the present as the modern which surpasses the darkness of the medieval stage.

In the aesthetic quarrel between the protagonists of modern and ancient art, the issue of modernity was further articulated. Its only at the beginning of the nineteenth century that philosophy tried to conceptualize the modern, as its subject of thought, as such. This is signified in Hegel’s philosophy that located the modern, in terms of how the present moment is clearly established in the great achievements in history like the French revolution that stood contrarily to medieval past and also the idea of a novel stage in human history where all contradictions were to be resolved. Accordingly; “History is now

experienced as an all encompassing, problem generating process, and time as a scarce resource for mastering the problems that the future hurls at the present this head long rush of challenge is perceived as the ‘pressure of time’ (ibid, 132).

Concerning the second issue, one of the problems modernity was faced with, was evolving its own criteria of right and wrong. Since modernity equated the medieval age to blind submissions to authority and tradition, it equates its vision with those of reason. Philosophy was particularly trying to articulate where the progress of humans by the power of reason was going and should go. Habermas claims, “as the custodian of reason, philosophy conceives modernity as a child of the enlightenment” (ibid, 133). Finally, For Habermas, Max Weber traces the origin of modern society to a process where traditions of authority and religion were replaced by a culture that solved basic issues by a reason divided into the “value spheres” of science, morality, and art. But for Weber, this process soon resulted in an instrumental rationality under the apparatus of “state and economy”. While the state institutes a system where individuals are grouped under their specific tasks, the economy utilizes this specified labor under different forms of productive processes in the capitalist era. In this scenario’ the only emancipatory ideal was held to be, “the strong, self reliant subject.., in lucky instances, succeed in forming a coherent life project of its own, in opposition to a rationalized, and fragmented society” (ibid, 140).

Weber’s themes of the subordination of individuals under larger structures of repression was to be further developed by Horkheimer and Adorno amongst others, who portrayed a society trapped by instrumental rationality and how reason which is the only emancipatory ideal proved difficult in the final analysis. The instrumental rationality functioned through the various sciences, arts, morals, laws, entertainment, and so on, to create a society full of conformists. Out of this aporia, the critique of modernity comes to the point that, it has to give up either the empirical analysis exposing how the modern project practically functioned, or the theoretical critique of reason, equating reasoning with instrumentality as such. Hence, “[t]he end of the cooperative division of labor between philosophy and social theory means uncoupling a criticized self understanding of modernity from a empirical observation and descriptive account of its tendencies to social critics” (ibid, 142).

Weber’s empirical explanations of a society trapped under an instrumental rationality, were divided into and hence further developed by, “rational choice theory” which characterizes modern individuals as employing strategic actions aimed at achieving individualistic interests, and “systems theory” portraying how various structures functioned to dictate individuals. (ibid, 142) In philosophical circles, in Heidegger and Wittgenstein; “reason is equated with operation of an objectifying and manipulating understanding with “representational thinking” and philosophical abstraction with the controlling power and discipline of self maintaining, narcissistically self assertive subjectivity”. (ibid, 143)

The ideas of Heidegger and Wittgenstein are being echoed in postmodernist attempts at a critique of modernity. Habermas summarizes his critique of postmodernism by claiming that its critique of reason and specifically modern reason as anarchistic and repressive representing hidden intentions and motives is too exaggerated to the extent of not being able to recognize the positive sides of the Enlightenment. Further, even to assert that there are diverse rationalities embedded in particular contexts the postmodernist needs to go beyond relativism and assert that reason is universally embedded in various contexts. Hence, “to interrupt its own self preferentiality, a relativistic position must make an exception of the stated principle of incommensurability, precisely in the performative act

of asserting it.” (ibid, 150) Habermas in turn, proposes his communicative rationality that looks at everyday practice, communicative action, and tries to identify what made this communication possible, at what background it’s being conducted, and how it furnishes a theory of rationality based on the raising and contestation of various claims to truth.

### Modernity and the Aesthetic

Having considered Habermas’ critique of Horkheimer and Adorno, let’s try to analyze the place of the aesthetic in his discourse. In most philosophical orientations, the aesthetic is usually reduced to either a fancy contemplation raising issues that have no real value, or a dangerous realm that could damage discussions of knowledge or social and political thought. What is the role of the aesthetic in Habermas’s discourse of modernity? Here, I will use David Ingram’s essay *Habermas on Aesthetics and Rationality, Completing the Project of Enlightenment*, to point out some of the difficulties found in Habermas’s views on the aesthetic. As Ingram sees it, compared to the works of other members of the Frankfurt school of critical theory, Habermas hasn’t made the aesthetic a crucial aspect of his theories on modern society. Habermas acknowledged the aesthetic as hosting a distinctive form of rationality within the general rationalization of the lifeworld.

For Ingram, at the heart of Habermas’s discussions of the aesthetics, is found the division of four periods through which modern art developed. First, in the ‘Renaissance’, art and the aesthetic become separated from tradition, and religious authority. Secondly, towards the end of the 18thc, art was to become embodied in certain institutions like ‘museums’ and practices like ‘theatres’. Thirdly, in “late romanticism” art become highly divorced from moral, cognitive, political and other spheres. Finally, art became disseminated through “introduction of dynamic mechanisms of artistic reproduction such as film, radio and television”. (Ingram, 1991, 70) Generally, what one witnesses in modern art, for Habermas is how art has become freed from conventional religious authority and was established as a sphere where aesthetic issues were debated. To this extent, it has become “worldly”. But, because of movements stressing the intrinsic worth of art and its separation from theoretic practical affairs, modern art also has a ‘transcendent’ facet. (Ibid, 71) The attempt to free art from ideological interests and establish its status as a separate domain led to art being more and more divorced from everyday life.

For Habermas, both art for art’s sake and art as a way of effecting instrumentality are results of the colonization of the lifeworld. The former being an attempt to free art of any interests and herald its genuinity, while the latter shows how art has been ideologically manipulated. As a solution, Habermas locates aesthetic rationality, as one of the validity claims raised in every communicative interaction, which is “an expressive claim to truthfulness” (Ibid, 78). Still, Habermas maintains that subjective claims to truthfulness does not sufficiently lead to areas of inquiries or concrete structures providing stocks of materials and also doesn’t have a strong capacity for solving society’s problems as the claims to truth and rightness does. This for Ingram; “[d]eprives society of perhaps the only medium capable of communicating aesthetic discoveries gained in rational discourse to social agents engaged in every day moral/conversation” (Ibid, 79). Habermas also needs to explain how the act of expressing one’s subjective claims is related to art. Further, in every day communication we usually act in order to accomplish our own goals, and the extent to which our subjective claims could be universalizable is questionable.

As Ingram, sees it, in Habermas’ works like *What is Universal Pragmatics*, there was no distinction between poetic language and every day normal language, and it was debatable whether the three distinct validity claims are found in both kinds of language. Acknowledging this, Habermas for Ingram, tried to incorporate three new ideas in his

theory. These include, first, arguing that language's function also includes "a poetic disclosure of the world". Secondly holding that validity also includes "non pragmatic expressive and evaluative claims". Thirdly, developing an idea of aesthetic critique "that deviates in important respect from the standard model of argumentative rationality." (Ibid, 80) Habermas argues that while artistic and poetic uses of language also operate in everyday language, the main goal of interlocutors is to communicate by raising distinct claims to truth. Poetic usages of Language are taken out from normal usages of language, and are employed in such a way as to pose new ideals and perspectives. Still, poetic language is 'parasitic' and reducible to the normal usage. Habermas also argued that the poetic function gains its status in its ability to pose new alternatives. This is the extent to which this perspective has an ability to go beyond the situation in which it was articulated. In other words, its degree of 'worthiness', needs to be taken into account. (Ibid, 82) (Habermas, 1987, 203) This clearly shows that Habermas wants the aesthetic to be rational or that which can be contested. Habermas admitted that the poetic function gazes at the whole, but still this experience is subordinated and reducible to everyday normal language.

What we can learn from Ingram's insights into Habermas's view of the aesthetic is that Habermas continually tries to restrict the aesthetic experience by, subordinating the poetic function of language to the normal one. Habermas also argues that even though the aesthetic gazes at the whole this is limited compared to the rationality of other validity claims. Because the poetic function is derivative, the ideals it poses are continually subjected to the rationality of the validity claims. The aesthetic which usually excites the passions of individuals is subordinated to an argumentative rationality. Also, Habermas did not realize that the poetic function offers a critique that usually appeals to passions and emotions, and posits ideals that revolutionize existing affairs. Hence the poetic function goes beyond the normal usage of language in its ability to grasp the whole at once, whereas the validity claims are oriented towards only one aspect of reality at a time. Also making the aesthetic disputational, disempowers the power of art to incite passions and emotions and pose radical ideas.

### Conclusion

As Habermas sees it, inheriting Nietzsche's will to power and the totalized critique of reason, Horkheimer and Adorno depicted a world where an individual is trapped in instrumentality. Such form of critique transitions from a Marxian critique of ideology to a Nietzschean critique of reason. Here the dilemma lies in reason being the only tool of critique, but still ending up being instrumental. Although Habermas rightfully identified the limitations of such a project, his linguistic alternative exhibits a tendency to marginalize the aesthetic for the discursive and thereby situating the aesthetic on the poetic function of language which is suppressed in everyday discourse.

### References

- Dallmayr, Fred, The Discourse of Modernity, Hegel and Habermas, Nov 1987, The Journal of Philosophy, vol. 84 Accessed: 09/11/2010 01:2)
- Habermas, Jürgen, The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures 1987, Massachusetts Institute of Technology. Trans Frederick Lawrence, Cambridge, Massachusetts
- Habermas, Jürgen The Postnational Constellation, Political Essays, 2001, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts. (Trans Max Pensky) U.S.A.
- Horkheimer Max and Adorno, Theodor -The Dialectic of Enlightenment 1932, Trans- John Cumming New York Seabury 1972.

Ingram, David Habermas on Aesthetics and Rationality Completing the Project of Enlightenment, 1991. Duke University Press, <http://www.jstor.org/488245> Accessed; 21/07/2010 02:07.

Love, Nancy S. Marx, Nietzsche and modernity, 1986, Colombia University press New York Usa

Melchert, Norman The Great conversation, A Historical Introduction to Philosophy, Fourth Edition, The McGraw Hill Companies, 2002 U.S.A

Sheratt-Adorno and Horkheimer's Concept of Enlightenment, 2000, British Journal for the History of Philosophy, Rutledge, London url: <http://dx.doi.org/10-1080/096087800442165>

\*\*\*

---

MAITREYA YESHWANT OVHAL

(19)

Independent Researcher

Chapshi Bhimji Road, Mazgaon, Mumbai

## BRIEF OVERVIEW OF FOURTEEN MAJOR ROCK EDICTS OF KING ASHOKA

**ABSTRACT** –The fourteen major rock edicts are of great use to study the historiography of Ashoka's Empire. These major rock edicts contain engraved information about the nature of his patronage given to Buddhism and his interpretation of Dhamma. These edicts also throw the light upon the Asoka's administration, international relations, and law and order systems of his empire. The major rock edicts of the Ashoka are like the identity cards of his empire. These major rock edicts are distributed all over Indian subcontinent and can also be found in Afghanistan & Pakistan. Arguably these major rock edicts encapsulate the boundaries of ancient Mauryan Empire and found at those locations which are specifically chosen by King Ashoka for their construction. The location for the construction of these major rock edicts is arguably chosen on the basis of importance of the area, trade & population of that area. Every Major rock edict has a specific message engraved upon it and there is uniformity in the content of these rock edicts with addition of minor separate edicts which are found at Dhauili and Jaugada & there is little deviation which can be observed at Sannati where rock edict number 13 is replaced by a separate rock edict. Ashoka was the first king who has initiated a dialogue with his subjects by means of engraving such edicts on mighty rocks. By studying this paper you can understand why it is important to have brief knowledge about the contents of these major rock edicts of Ashoka while studying about the King Ashoka in particular & about the Mauryan Empire in general. This paper throws light upon the script and locations of these major rock edicts. This paper also argues about the nature of the patronage given to the buddhism by king Ashoka and insists upon forming conclusions about the Ashoka's policy of Dhamma solely on the basis of the engraved texts of major rock edicts..

**KEYWORDS** – *Dhamma, Fourteen Major rock edict, Ashoka's administration, interpretation of Dhamma, Mauryan Empire.*

---

### I. INTRODUCTION

The major rock edict is mostly a big stone (boulder) which is engraved with the help of chisel and hammer. These major rock edicts can be found at 10 places on the Indian subcontinent and they are engraved and arranged in a group of fourteen big rocks. There is no rule in placing these rocks in a linear or in some other kind of arrangement; however these major rock inscriptions are mostly in the group of fourteen. At some places there are less than 14 major rock edicts found at one place and the primary reason for this can be an erosion and denudation of the rocks or natural rock peeling containing the inscriptions. These major rock edicts are also known as the **sets**. Such sets of major rock edicts are found at places like Girnar (Gujrat), Kalsi (Dehradun), Yerragundi (Andhra Pradesh), Mansehra (Pakistan), Sopara (Maharashtra), Shahpazgarhi (Pakistan), Jaugada (Orissa) and Dhauili (Orissa).



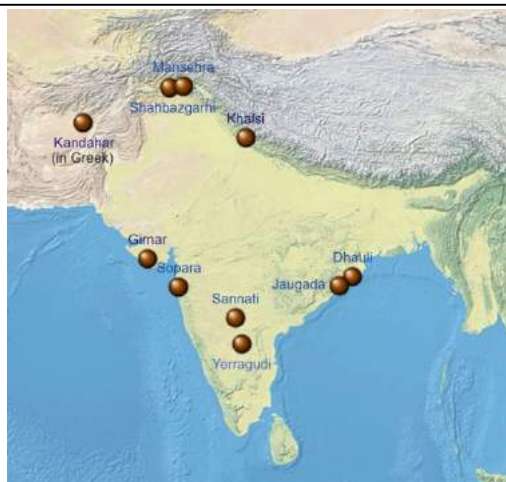


*Fig. 1 Locations of Major Rock Edicts (source – Wikipedia)*

The script and language of these major rock edicts shows signs of being influenced by the regional culture & language of the region in which they are inscribed. The Ashoka has started engraving these major rock edicts after the completion of 8 years of his rule. These Major rock edicts are not the royal proclamations. Instead major rock edicts are the means of which the King Ashoka has established a primary dialogue with his subjects and represented himself as an upholder of Dhamma and being the beloved to the gods.

#### **I. BRIEF OVERVIEW**

##### **1. Major Rock Edict of Kandahar -**

The Kandahar Major Rock edict is present in the district of Kandahar in the country Afghanistan. This major rock edict talks about the Ashoka's Dhamma. The uniqueness of the Kandahar Major Rock edict is its bilingualism. This rock edict is inscribed in Aramaic and Greek Languages. This rock edict is considered to be the earliest of the Ashoka's major rock inscriptions. Presently only portions of rock edicts 12 and 13 are left and these edicts talk about the incidence of Kalinga war and how that war changed Ashoka. These inscriptions also give information about his Dhamma policy.



*Fig. 2 - Location of Kandahar Major Rock Inscription (Source – Wikipedia)*

## 2. Major rock edict of Shahbaz Garhi -

This rock edict is written from the right to the left. There are two big rocks on which all the 14 rock edicts are engraved. Shahbaz Garhi is one of those few places where we find the entire set of 14 major rock edicts at one place. The rock edict is written in Kharoshti script. The Shahbaz Garhi rock edict is considered to be the earliest of the major rock edicts of Ashoka. This rock edict is also considered as one of the earliest evidences of writing in South Asia.



*Fig. 3 Shahbaz Garhi Rock inscription (Photo by Roman Bruehwiler)*

## 3. The major rock edict of Mansehra –

The Mansehra major rock edicts are engraved on three large boulders. The edict is written from right to left in Kharoshti script. (World Heritage Centre, UNESCO). The major rock edicts of Mansehra talks about expansion of Buddhism & Ashokas Dhamma.



*Fig. 4 Mansehra Rock Edicts (Author – Muhammad Zahir)*

## 4. The major rock edict of Kalsi –

It is the only place in north India where we find 14 rock edicts at one place. The names of five Greek Kings are inscribed on the Kalsi Rock Edict. From Kalsi in Uttarakhand

the spread of Buddhism has taken place to Tibet. In the 3rd century BC, Kalsi used to be the seat of dhamma, where under the patronage of Asoka, various missionary activities were carried out to spread Buddhism. (Historian MP Joshi, in his 'Journal of Himalayan Studies'). The major rock edict at Kalsi shows the engraving of a royal elephant which is distinguishing feature of a Kalsi rock edict of Ashoka.

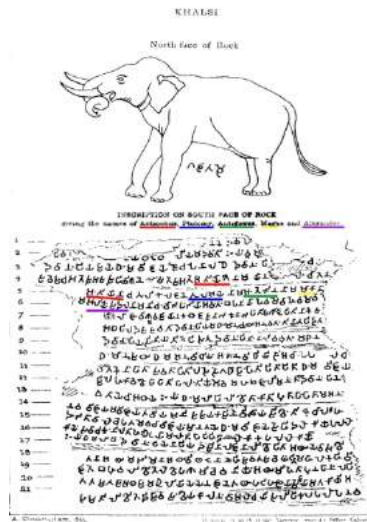


Fig. 5 Engravings of Kalsi Rock Edict (Author - Archaeological Survey of India Vol. 1, p.247 by Cunningham, Alexander)

##### 5. Major Rock Edict of Girnar –

Girnar Rock inscriptions are also known as Junagarh rock inscriptions. These rock inscriptions contain inscriptions of Ashoka, Rudradaman I and Skandagupta. There are 14 rock edicts of Ashoka found at the foothill of Girnar hills. The Ashoka's inscriptions at Junagarh are considered to be the oldest inscriptions compared to other inscriptions found on the same rock at Junagarh. Ashoka's inscription of Junagarh is in Brahmi script and Pali language is considered to be the part of the sets of 14 Major rock edicts of Ashoka.



Fig. 6 Girnar Major rock edict (source – [www.gujarattourism.com](http://www.gujarattourism.com))

**6. Major rock edict of Sopara –**

The Sopara used to be an ancient port city known as Shurparaka. In mid third century BCE, Emperor Ashoka sent one of his missionaries Dhammarakshita, to Sopara to spread Buddhism in Western India. The Ashoka edict at Sopara is in Brahmi script.

**7. Major Rock edict of Dhauili –**

The most significant feature of the Dhauili site is that it has a depiction of a monumental elephant. In the Dhauili rock edict, King Ashoka expresses his remorse of the Kalinga war and clarifies his intention to govern the kingdom according to the principles of Dhamma. At Dhauili, both the Ashokan inscription and the Elephant are engraved on the same rock.



*Fig. 7 Ashoka inscription rock (Photo - Alexander E. Caddy in 1895)*

**8. Major Rock Edict of Jaugada -**

The Jaugada rock edicts mention Ashoka's brutal and gory conquest of Kalinga and his subsequent remorse at the suffering of people. The Jaugada rock edict can be designated as a confession rock edict of King Ashoka. The edicts no. 11, 12 & 13, which mention Ashoka's brutal and gory conquest, are omitted and instead of them, two edicts are introduced to spread the doctrine of Dhamma.



*Fig. 8 Jaugada major rock edict site (Photo - Joseph David Beglar in 1874-76)*

#### **9. Major rock edict of Yerragudi –**

The Yerragudi rock edict mentions about the principles of Dhamma. The encriptions are in Bramhi script and Prakrit language. The significant feature of the yerragudi rock inscriptions is that these inscriptions advocate welfare of the wildlife.



*Fig. 9 the Ashoka rock edict site at Yerragudi in Kurnooldistrict. Photo: U. Subramanyam)*

#### **10. Major rock edict of Sannati –**

The Sannati rock edict site is the only site which contains a rock portrait of the king Ashoka. This rock edict is in Bramhi script. The rock edicts I & II available in Dhauri are found in Sannati as well.



Fig. 10 Stone portrait of Ashoka at Sannati (Photo Credit: Kumar Buradikatti )

#### IV. LOCATION AND PRESENCE

| KING ASHOKAS MAJOR ROCK EDICTS ARE FOUND IN SETS OF FOURTEEN AT 10 LOCATIONS |              |                |                                                            |
|------------------------------------------------------------------------------|--------------|----------------|------------------------------------------------------------|
| Sr. No.                                                                      | Locations    | Places         | Rock Edict Number                                          |
| 1                                                                            | Mansehra     | Pakistan       | Rock edict number 1 to 14 is found here.                   |
| 2                                                                            | Shahbazgarhi | Pakistan       | Rock edict number 1 to 14 is found here.                   |
| 3                                                                            | Kandahar     | Afghanistan    | Rock Edict number 13 & 14 is found here.                   |
| 4                                                                            | Khalsi       | Uttarakhand    | Rock edict number 1 to 14 is found here.                   |
| 5                                                                            | Girnar       | Gujarat        | Rock edict number 1 to 14 is found here.                   |
| 6                                                                            | Sopara       | Maharashtra    | Rock edict number 8 & 9 is found here.                     |
| 7                                                                            | Dhauli       | Odisha         | Rock edict number 1 to 10 & 14th rock edict is found here. |
| 8                                                                            | Jaugada      | Odisha         | Rock edict number 1 to 10 & 14th rock edict is found here. |
| 9                                                                            | Sannati      | Karnataka      | Rock edict number 12 & 14 is found here.                   |
| 10                                                                           | Yerragudi    | Andhra Pradesh | Rock edict number 1 to 14 is found here.                   |

#### V. CONCLUSION

Ashokas Major Rock Edicts are his identity makers for the historians and students. These Major rock edicts contain information regarding some of his core state policies.



These inscriptions change in their script and languages but the core message of these edicts is identical. It is important to interpret the personality of Ashoka, his understanding of Dhamma, and his ambitions as a ruler within the confines of 14 Major rock edicts as these rock edicts are the material evidences and hence serve the purpose of interpretation & validation of the historical narrative of Ashoka as king and his reign. Some of the Major rock edicts represent very peculiar features which are specific and unique to those rock edicts. Such peculiarity symbolizes the dynamism and inclination towards expressiveness for conveying the Ashoka's message of Dhamma through those rock edicts. The major rock edicts do not express core ideas of Nivārvaṇa or Noble 8 fold Path. However these rock edicts do express the general doctrine of Dhamma as adopted and understood by the Ashoka and interprets his understanding of Dhamma to those who study these Major rock Edicts.

### REFERENCES

1. Upinder Singh, *A history of Ancient and Medieval India From Stone Age to the 12th Century* (Pearson).
2. A.L. Basham, *The wonder that was India Volume I*.
3. Romila Thapar, *Ashoka and the Decline of the Mauryas* ( Revised Edition 1997).
4. <https://www.thehindu.com/news/national/andhra-pradesh/asi-to-develop-ashoka-rock-site-as-tourist-spot/article4766897.ece>
5. <https://www.bl.uk/onlinegallery/onlineex/apac/photocoll/g/largeimage60092.html>
6. [odishatourism.gov.in](http://odishatourism.gov.in)
7. [www.tribuneindia.com](http://www.tribuneindia.com)
8. [www.bl.uk](http://www.bl.uk)
9. <https://artsandculture.google.com/partner/chhatrapati-shivaji-maharaj-vastu-sangrahalaya?hl=en>
10. [whc.unesco.org](http://whc.unesco.org)
11. <https://www.worldheritagesite.org/tentative/id/1880>
12. <https://artsandculture.google.com/asset/ashokan-edict-no-ix/RgG7F2FPbryCmQ?hl=en>.
13. (Artifacts of History: Archaeology, Historiography and Indian Pasts, Sudeshna Guha, SAGE Publications India, 2015 p.50)
14. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Detail\\_of\\_the\\_Upper\\_Rock\\_Inscription\\_-\\_Mansehra\\_Rock\\_Edicts.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Detail_of_the_Upper_Rock_Inscription_-_Mansehra_Rock_Edicts.jpg)

\*\*\*

---

NABA PALLAB NEWAR

(20)

Research Scholar, Department of Philosophy

Cotton University, Guwahati

## NIETZSCHE’S CONCEPT OF WILL TO POWER: SOMETHING IN NOTHING

### Abstract:

In this paper it is an attempt to understand the Nietzsche’s thoughts in three parts. A type of introduction will be given in the first section. This section will discuss Nietzsche’s philosophical foundation, focusing on the contributions of Schopenhauer and Darwinism. We will also examine the issue of interpretation, namely whether the Will to Power is a metaphysical or just a natural human need or emotion. The concept of the Will to Power as it occurs in Nietzsche’s own writing will be examined in the second section. Here, it is attempting to understand how the concept changes across Nietzsche’s writings to mean various things at various points in his intellectual evolution. These advancements will also be followed through a kind of literature study in this section. A modern philosophical interpretation of the idea will be examined in the third section. That will also act as the impressive ending to my essay. We’ll have to wait and see how Nietzsche overcame Schopenhauer’s pessimism through the power of his will. One can hope that by the end, a thorough understanding of one of philosophy’s trickiest and most misunderstood concepts will have been provided.

**Keywords:** Man, Will to Power, Nietzsche, Nihilism

### Introduction:

The world that is in speed pace is generally regarded as full of meaning. The world as the container of the lives, objects, natural or artificial things is going to be developed. Nothing of this world can be rejected as meaningless. Everything in the world is progressing with proper systems. But Nihilism is the only ism that doesn’t support this notion. Friedrich Wilhelm Nietzsche is also regarded as a nihilist philosopher. Being an existential philosopher, in his philosophy, Nietzsche always gives priority to the existence of man. In his book *The Gay Science*, Nietzsche stated, “Man has gradually become a fantastic animal that must fulfill one condition of existence more than any other animal: man must time to time believe he knows why he exists; his race cannot thrive without a periodic trust in life”<sup>1</sup>.

According to Nietzsche, a person can create the universe they choose. For him, a man is unconstrained by anything, and he is capable of overcoming any restrictions placed upon him. In this essay, an attempt has been made to look at what makes a man strong as well as how he improves as an animal. For Nietzsche, the Will to Power may hold the key. What exactly is this human Will to Power, and is it a metaphysical or empirical idea?

---

<sup>1</sup>–Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*



Where does this idea originate in Nietzsche's philosophy? Does he feel someone's influence or not?

#### Part I: Impact of Schopenhauer and Darwinism on Nietzsche

Nietzsche's notion of the Will to Power is greatly influenced by Schopenhauer's concept of the Will to Life. Nietzsche's Will to Power was developed as a direct rival to Schopenhauer's Will to Life, as may be seen from numerous angles. As a result, it will briefly explain what this notion is. Schopenhauer believed that the metaphysical underpinning of the phenomenal world and all of existence is the will to life. In other words, the world as will is the physical world of time and space, the world of our senses, and the world of perception. The material universe is merely an objectification of this blind, irrational will that is the true nature of reality. From another perspective, the outcome of this will's operations is human beings. Will is the cause, and man might be given as effects. The question is now: What is this will? At this moment, Schopenhauer pauses his discussion of metaphysical theory and turns to nature. He notes two things. The first is that life is difficult. Second, everything that exists appears to struggle for survival. In his book *The World as Will and Representation*, in this context Schopenhauer says, "This universal conflict becomes most distinctly visible in the animal kingdom. For animals have the whole of the vegetable kingdom for their food, and even within the animal kingdom every beast is the prey and the food of another... for each animal can only maintain its existence by the constant destruction of some other. Thus the will to live everywhere preys upon itself and in different forms is its own nourishment..."<sup>1</sup>

This leads to three key conclusions about Schopenhauer's view of the desire to life:

1. There is a metaphysical principle that underlies all of existence (the Will).
2. This will is marked by a fight for life, with survival as its major goal (Will to Life).
3. This conflict results in pain (pessimism).

In addition to discussing Schopenhauer, Darwinism must be discussed before moving on to Nietzsche's theory. Almost forty years before Darwin's major work on *The Origin of Species* was released, Schopenhauer penned his complete philosophy. Metaphysics, according to Darwin, is physics that is beyond the scope of the material universe. According to Schopenhauer, a metaphysical will that has been split against itself by an infinite number of objectifications of itself is what causes the battle for life. Darwin had to fight for his life because of natural selection and a lack of resources. During the height of the philosophical movement that tried to explain everything about the natural world—including human behavior—in terms of material causes and effects, Nietzsche in particular wrote. This implies that philosophical concepts like Schopenhauer's notion of will are out of the question.

One of the key grounds of debate in the subject of Nietzsche's desire to power is the following: Is the "desire to power" a materialist or a metaphysical concept that explains behaviour? Is reality subject to the Will to Power? Or is it just applicable to people, animals, and plants? Some questions do not have simple, obvious answers. In reality, during Nietzsche's own intellectual development, the answers to the questions appear to shift. The following section of this essay will outline how the concept evolved across Nietzsche's writings. It will be seen how Nietzsche's own understanding of the concept

---

<sup>1</sup>–Schopenhauer, *The world as Will and Representation*, par. 27

evolves from how it appears in *Thus Spoke Zarathustra* all the way to *The Genealogy of morals* and *Beyond Good and Evil*.

## Part II: Nietzsche's Will to Power

In the first part, it is observed that there is clear agreement between Darwin and Schopenhauer; there is a huge point of contention between the two systems of thought. Schopenhauer advanced a metaphysical theory while Darwin championed a materialist theory which has no need for metaphysics. The purpose of this paper is to go through Nietzsche's works in chronological order and trace the evolution of the concept of the Will to Power in Nietzsche's own intellectual developments. The concept of Will to Power evolved throughout Nietzsche's thinking, *The Joyful Science: A Theory of Power*. In the *Joyful Science* there is the first systematic treatment of power in Nietzsche's works. In the book Nietzsche says, "We exercise our power over others by doing them good or by doing them ill-that is all we care for!"<sup>1</sup> It's only one paragraph long and Nietzsche doesn't use the term Will to Power yet. Rather the paragraph is about the feeling of power which is also the title of the paragraph in question. In it Nietzsche describes how desires for cruelty and feelings of power are linked. Both pity and cruelty are emotions linked to the practice of power. The first pity signifies a lack of power while cruelty is associated with an increase in power. But it can be seen how the Will to Power is taking root here.

The perception of power appears to be unique to humans. Do animals perceive power in this situation? What about plants or rocks? Only humans can experience the feeling of power that Nietzsche describes here. Only intelligent species, including probably only humans, seem to experience a sense of power. Nietzsche does not view will power as a metaphysical idea. As a result, it is more comparable to Darwin than Schopenhauer. The tired procreating life will is the desire to power. There is a statement stated by Zarathustra in the book *Thus Spoke Zarathustra*, "Wherever I found a living thing, there found I Will to Power; and even in the will of the servant found I the will to be master."<sup>2</sup> But the content of the concept seems to have changed in between the *Joyful Science* and *Zarathustra*. In his observations after meeting a variety of people, Zarathustra notes that they all share a distinct morality of good and evil. Simply put, man-made value judgements are what define good and evil. Various communities employ various definitions. Yet they all appear to be doing well. Zarathustra exclaims, "A table of excellence shangeth over every people. Lo! It is the table of their triumphs; lo! It is the voice of their Will to Power".<sup>3</sup>

Our notions of good and evil are merely the outward manifestation of a deeper, more powerful desire for power. Assigning values and making value judgements are creative acts that show the Will to Power, and it seems that humans cannot resist this need. In *Zarathustra*, the Will to Power is decidedly human phenomenon, "Values that man only assign to things in order to maintain himself... Therefore, he called himself 'man', that is, the valuator".<sup>4</sup> Value judgements and ethical frameworks are its main concerns. Man exercises his drive to power by building moral standards and hierarchies of good and evil.

<sup>1</sup>–Friedrich Nietzsche, *The Joyful Science*, par. 13.

<sup>2</sup>–Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, chapter 34

<sup>3</sup>–Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, chapter 15.

<sup>4</sup>–Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*,

*Beyond Good and Evil* has the most references to Will to Power of all Nietzsche's works. In it, Nietzsche appears to posit the possibility that the Will to Power may in fact be a metaphysical principle separate from human concerns. If nothing in the world is given as real except for our desires and passions, "...is it not permitted to make the experiment and ask the question whether this which is given does not suffice for an understanding even of the so-called mechanical or material world?"<sup>1</sup>

By the time we get *The Twilight of The Idols*, the time for thought experiment has passed. The traditional confounding of that, which is the least real. Nietzsche speaks of the mistake of philosophers to confuse the last for the first, "...the 'highest concepts', that is to say the most general, the emptiest concepts... at the beginning as the beginning."<sup>2</sup>

The most genuine thing should be considered to be our basest drives and passions, or to put it another way, man's Will to Power. In fact, if we believe that the drive to power is the *Ansi* realism, the most real thing, then so-called higher notions like god become irrelevant to explain the world. In *Twilight of the Idols* Nietzsche seems to regard the Will to Power as a very real metaphysical principle underpinning all of reality. The *Anti-Christ* is the last complete book Nietzsche himself wrote. The concept Will to Power has not changed much from *Twilight of the Idols* to the *Anti-Christ*. Yet, the following renowned comments may help to clarify things a little bit: What's positive? – Regardless of defences, man has a sense of power, a desire for power, and actual power. Evil is what? —anything that results from weakness. What exactly is joy? —the sensation that one's power grows and that obstacles are surmounted. In the book *Anti-Christ*, it is stated, "Life itself appears to me as an instinct for growth, for survival, for the accumulation of forces, for power: whenever the Will to Power fails there is disaster."<sup>3</sup> The antichrist is more about what happens when there is a lack of Will to Power, whether it be in society, religion, or people. It is decadence, degeneration, and weakness to lack Will to Power.

### Part III: Conclusion:

It is clear how the Will to Power was first described in *The Joyful Science* as merely an observation of human behavior. In Zarathustra, the Will to Power manifests as the imaginative, appreciative aspect of the human spirit that is shared by all people and possibly even all organic existence. Everyone is invited to a thinking experiment in *Beyond Good and Evil*. What if the Will to Power was nothing more than a universal theory? Does the Will to Power adequately describe reality? Is the Will to Power a metaphysical force that has the same impact on a plain rock as it does on people? Lastly, Nietzsche criticizes philosophers who have complex metaphysical theories with god at the top in *Twilight of the Idols* for making the terrible mistake of mistaking the last for the first. Simply put, a complicated metaphysical theory or a belief in a god is not necessary to understand reality. The Will to Power, as if the thought experiment of transcending good and evil had actually come to pass, is all that is required. Near the conclusion of his intellectual life, it appears that Nietzsche himself switched back and forth between Schopenhauer-style metaphysics and Darwinism. The human impulse or drive known as the Will to Power has evolved into a mysterious entity that governs all of reality. But, calling this metaphysics would also be

<sup>1</sup>-Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, aphorism 36

<sup>2</sup>-Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, "Reason" in philosophy, par.4

<sup>3</sup>-Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ*, par. 2 and 6.

incorrect. In *Twilight of the Idols*, Nietzsche expresses a viewpoint that is essentially extremely simple. He is furious with metaphysical theories. He clearly opposes Schopenhauer's conception of metaphysical dualism. Nonetheless, some form of dualism is still required to comprehend the late Nietzsche's understanding of the Will to Power. A vocabulary to express something like the Will to Power as Nietzsche envisioned it in his later years simply does not exist within a materialist ideology. He is, however, also against metaphysics in the conventional sense. Nietzsche battled a lot with his predicament. Despite working on it, he was unable to complete his own work because of his mental condition, which rendered him helpless for the last 11 years of his life. Perhaps it is up to other man to finish the task “that I must be struggle and a becoming and end and opposition to ends-ah, whoever guesses what is my will should also guess on what crooked paths it must proceed. Whatever I create and however much I love it, soon I must oppose it and my love; thus my will wills it.”<sup>1</sup>

Is the Will to Power a metaphysical principle or a materialist theory of behavior?—was a subject Nietzsche himself struggled to fully address. While trying to solve the issue, he tragically became ill and was unable to complete it. In this section, it is necessary to examine a contemporary interpretation of the Will to Power that, in the opinion of most people, at least provides a simple answer to the earlier question. The issue is that Nietzsche's later works express the Will to Power as a sort of metaphysical principle, but also that the late Nietzsche consistently attacked the metaphysical systems of earlier thinkers and even the idea of metaphysics itself. How is this thing squared up? Is it feasible to practise metaphysics? How can the concept of the Will to Power be metaphysical? Before we continue, keep in mind that this is merely one interpretation among many, while also not being metaphysical. After said that, let's examine a modern solution to this issue. Bernard Register's book on Nietzsche entitled *The Affirmation of Life, Nietzsche on Overcoming Nihilism* from 2006 deals with the question what is power? What is Nietzsche talking about when he speaks of the Will to Power? Throughout this paper it is been hinted at possible answers going from simple physical strength to political power to creating values to defining good and evil to acquire knowledge and so on. But we need to have some definiteness. If Nietzsche wants to use the Will to Power to explain reality we must have a clear picture of what exactly that means? Unfortunately, Nietzsche doesn't give us the straight answer himself. This is the answer of Bernard Reginster, “in my view, then, the Will to Power is the will to the overcoming of resistance. This definition dictates a particular conception of the relation between it and other drives. So defined, the concept of power is, in and of itself, devoid of any determinate content. It gets a determinate content only from its relation to some determinate desire or drive. Something constitutes a resistance only in relation to a determinate end one desires to realize”.<sup>2</sup>

In Reginster's analysis the Will to Power is a desire. When one desires something, one automatically desires the power to satisfy that desire. In defining, the Will to Power is the will for the overcoming of resistance. One must paradoxically conclude that one actively wills resistance in order to realize some other determinate end. Thus in looking for power, one also looks for resistance. In terms of growth and self- overcoming the Will to Power is not self- defeating but rather insatiable. Similarly, Nietzsche has often criticized the so- called will to truth of philosophers. Yet in this analysis the search of knowledge is only another form of Will to Power. Acquiring knowledge seeking to solve

<sup>1</sup>-Friedrich Nietzsche, Thus spoke Zarathustra, chapter. II, Par. 12.

<sup>2</sup> -Bernard Reginster, Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism.

new problems and answer new questions is just another manifestation, another way of resistance to be overcome. Knowledge like life is a process of growth. It could be said that Will to Power ultimately wills itself as a kind of virtuous cycle of continuous self-overcoming and growth. Here we find again parallels with Schopenhauer's characteristics of the will. Recall that Schopenhauer assigned three primary characteristics to the will. The will to life is irrational, eternal and blind. Similarly Nietzsche Will to Power and desiring ultimately only itself with no overarching guiding principle and no possible permanent satisfaction shares these three characteristics. The most important achievement of Reginster's interpretation is how it ties together Nietzsche's entire project, overcoming pessimism and nihilism. Despite the similarities with Schopenhauer Nietzsche characterization of the will as ultimately driven by power gives him a way out of Schopenhauer's ardent pessimism. Defining the will as driven by power and not by mere life existence or self-preservation is Nietzsche's primary weapon against Schopenhauer's pessimism. For Schopenhauer, it is precisely because of the never-ending will to life. Eternally insatiable that permanent happiness is impossible. Humans are destined to swing like a pendulum between two miserable states. Either a state of unfulfilled desire or a state of boredom when the desire has been fulfilled and a new desire is on the horizon. The only way out is a complete renunciation of the will which in practice translates to a lifetime of asceticism. In essence, this is a radical saying no to life's pleasures chiefly those pleasures concerning food drink and sex. Since it can be defined the Will to Power as the will to the overcoming of resistance, suffering which is another way of saying encountered resistance has become re-evaluated to no longer carry negative connotations for the Will to Power. To flourish, suffering is not only necessary, suffering must be actively desired. In a way, Nietzsche is turning a curse into a blessing. That is not to say that rejecting Schopenhauerian asceticism leads to ordinary hedonism. Within the framework of the Will to Power asceticism has its place for an ascetic life is a self-contradiction. Here an attempt is made to employ force to block up the wells of force. Here physiological well-being itself is viewed as scone. The ascetic wages war against himself and against life in general. He deliberately seeks out resistance in order to overcome it not in the external world but in the internal one. In fact, successful aestheticism increases the feeling of power. It is viewed as a type of growth. Thus, asceticism is not a denial of the will to life, but a manifestation of the Will to Power. In conclusion one might say that for Schopenhauer suffering in the world is a necessary evil while for Nietzsche well he has made a virtue out of the necessity in response. This is the heart of the matter. Nietzsche's Will to Power re-evaluate the position of suffering in the human experience. While for Schopenhauer the over-abundance of suffering in the world precluded man from ever achieving a state of contentment or happiness. For Nietzsche the suffering in the world is an opportunity for the Will to Power to vent itself to show its strength. Suffering becomes a necessary part of the human condition. And those who overcome it will feel the pleasure of increasing power.

Nietzsche especially in his later works made a radical departure from his Schopenhauerian influences. But when one looks at Nietzsche's work from this angle there are more similarities in the worldview. Ultimately both, Nietzsche and Schopenhauer maintain that the world and the human experience are characterized by suffering. The big difference is that for Schopenhauer, this meant one should withdraw from the world. For Nietzsche, this means the world is challenging even taunting all. Schopenhauer invites all to say no to the world while Nietzsche wants all to say yes, and not just to say yes but very radically say yes not just to life's pleasures but to life's pains as well. Pain after all is just an opportunity to exercise one's power. Nietzsche envisioned for his philosophy to be a prelude to a future re-evaluation of all values. He wanted his Will to Power to be the

center point of this reevaluation. He needed an alternative metaphysical foundation for reality in order to bring about a new moral order. The Will to Power is never done, the Will to Power is the necessity and embrace of struggle itself the condition for growth. By leaving some questions unanswered Nietzsche gave us our own opportunities to practice Will to Power by picking up where he left off. “I hear with pleasure that our sun is swiftly moving toward the constellation of Hercules—and I hope that man on this earth will in this respect follow the sun’s example...”<sup>1</sup>

#### **Bibliography:**

Darwin, C. (2009). *The Origin of Species*. Red and Black Publishers.

Nietzsche, F. (1968). *The Will to Power*. RHUS.

Nietzsche, F. (2009). *The Joyful Science*. Digireads.com; 2nd edition.

Nietzsche, F. (2009). *The Anti-Christ*. Serenity Publishers, LLC.

Nietzsche, F. (2009). *Twilight of the Idols*. Oxford University Press.

Nietzsche, F. (2020). *Beyond Good and Evil*. Fingerprint classics.

Nietzsche, F. (2020). *Thus Spoke Zarathustra*. Fingerprint classics, Prakash books India pvt ltd.

Reginster, B. (n.d.). *Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.

Schopenhauer, A. (n.d.). *The World as Will and Representation*. Dover Publications Inc.

\*\*\*

---

<sup>1</sup>-Friedrich Nietzsche, Beyond Good and Evil, aphorism 243.

---

RAJESH KUMARI

(21)

JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI

## INTERNATIONAL ASSISTANCE AND MAKING OF HARYANA AGRICULTURE UNIVERSITY

### Abstract

This paper is about the negotiation between the India and USA agricultural universities and process of making the Haryana Agricultural University with the help of Ohio State University of USA. Indian agricultural universities were modelled on the land grant model of USA. For the building the Indian agricultural institution on the modern lines, it involved the several international institutions, for instance, Rockefeller Foundation and Ford Foundation, World Bank and Government Assistance from the United State of America, basically land-grant universities. Their experience of research and teaching made the Indian institutions more relevant for the present needs.

Different schools have developed the different theories about the institution development. Arthur A. Goldsmith has mentioned the three basic theories which dealt with the institution building. These are as follows neo-classical and neo-Marxian and institution building. The first theory of neo-classical was elaborated by the agricultural economist Vernon and his associates (Goldsmith, 1990, 12-13). They identified the institutions as specific organisation which works in twin concept of economics demand and supply. Another school of coming from the radical wing of institutional economists, this school identified that socio and economical structure determines institutional form and content. The third theory of institution building comes from the public administration. Institution building in this sense is explicitly elitist, with a preference toward social engineering (Ibid).

For the building the Indian agricultural institution on the modern lines, it involved the several international institutions, for instance, Rockefeller Foundation and Ford Foundation, World Bank and Government Assistance from the United State of America, basically land-grant universities. Their experience of research and teaching made the Indian institution more relevant for the present needs. There has been lots study done on the international assistance. Uma Lele and Goldsmith Arthur, in their article "The Development of National Agricultural Research Capacity: India's Experience with Rockefeller Foundation" they have analysed role of the foundation in the transferring knowledge of technology and research techniques and research organisation (Lele and Goldsmith, 1989, 305-343). Lele and Goldsmith have highlighted the four critical areas where the foundation played the major role in policy making and institutional development. There are as follows;

- a) The need of assistance was only come from India's own perceived need.
- b) Involvement in upgrading the existing graduate education in agriculture and reorganisation of agricultural research system and introduction of HIV seeds.

C) Involvement of some individuals especially programme director Ralph Cummings and his associates

d) The message, how to proceed was always consistent and coherent throughout the period 1950-1974 (Ibid).

Ashutosh Varshney in his article "Ideas and Institution and Policy Change" has analysed the process of transformation of Indian agriculture with the help of international assistance and political quest for making the institution (Varshney, 1960s, 310). In this paper he analysed the political economy of policy change in the 1960s. Varshney argues that policy was not the result of external pressure on state. Changes occurred within the state only and even there is no evidence found that one group or organisation from the society exerted the pressure for the technology orientation in agriculture.

Technology is one of the major components for the change in agriculture. There has been a step taken in the past by the Indian government for acceleration of the agricultural production. Even international actors played a vital role for the dissemination and technology transfer from the developed to the developing nations. International research centres initiated the projects for technical assistance, but it wholly depended on the country, what they need to identify what is relevant in the existing stock of international knowledge, to conduct adaptive research and farm level tests and thus to tailor techniques discovered in the laboratory to the specific requirements of different farming locations (Ibid). Emphasis on science, mathematics, foreign languages and guidance motivated many studies in agricultural education (Pipps, J, Lloyd, 1962, 384).

#### ***OHIO State University Assistance for the Development of Punjab and Haryana Agricultural University***

Indian agricultural universities were made with the help and best assistance of the American Land-Grant Universities. The Punjab and Haryana Agriculture University made with the assistance of the Ohio State University, United States of America. OHIO University gave its assistance from the period of Nov. 1, 1955, to Oct 1973. The general purpose of the assistance as mentioned in the documents of the USAID/ The OHIO State University are as follows;

"The OHIO State University will assist the State of Punjab, India in the establishment of Punjab Agricultural University, an institution to serve agriculture and rural economy of the state through the expansion of knowledge and diffusion of it among the people. The Contractor (The OHIO State University) will assist the state and the university in developing the policies, plan and programme and will advise on the organisation, administration and operation of the University; on the development of the resident instruction, extension and research programs on ways and means by which the sons and daughters of the rural people and others may be provided opportunities for training in modern agriculture and on the planning, construction and maintenance of physical facilities and equipment of the university and associated undertakings (USAID, 1955-64, report).

The above mentioned purpose of the University for Punjab Agricultural also applies to the Haryana Agriculture University since 1970. Even the first Vice-Chancellor of



HAV, A.L Fletcher under the OSU/AID visited the OHIO state university under the contract Oct.- Nov.1970. Fletcher (First V-C of HAU) used many ideas from his observation from the OSU University in the planning of both physical facilities and academic programmes of the HAU (Haryana Agricultural University).

There was a huge transaction of faculty from India and US for providing assistance. The faculty of the university paid regular visit to the concerned university organization, structure and infrastructure, administration and overall development of the university and faculty of the university.

Somewhat later, a project for U. S. assistance to agricultural research, education and extension organization in India was proposed between the Government of India and the Government of the United States. This project, called Operational Agreement No. 28, was signed by representatives of the two governments on April 30, 1954.

*"Make a comparative study of the organization, functions and working of Indian and American agricultural and research institutions and agricultural colleges and make recommendations, including in particular, as to how the assistance envisaged under various TCM (Technical Cooperation Mission) agreements could be utilized to maximum advantage to remove some of the critical deficiencies in the existing facilities for agricultural research and education in India ( Report Of OSU).*

The program developed by the Ohio State University consisted of three parts:

- 1) assigning individual OSU faculty members to India for periods of a few weeks to two or more years,
- (2) programming, supervising and financing both. advanced academic and special training of individuals from India OSU and other U. S. Institutions in accordance with the needs of the developing Indian institutions, and
- (3) purchasing in U.S. and shipping to India of library materials, laboratory equipment, and other materials not available in India, but needed for the development of agricultural education and research in India.

In addition, the U.S. Technical Cooperation Mission (later the USAID Mission) in India provided important services of backstopping the program and, along with the Government of India, provided complementary financial support.<sup>230</sup> Each of the OSU specialists was supposed to "render assistance where needed in developing courses of study including laboratory and field exercises, research programs, teaching techniques and aids and extension programs in the field of his specialization ( Report Of OSU,8).

Even though the OSU faculty worked closely with the institution at the station where they were located, they also worked with other agricultural schools, extension centres, and government institutions in the region. This particularly included the S.K.N. Agricultural Institute at Jobner, near Jaipur, the Capital of the State of Rajasthan, and the Government College of Veterinary Science and Animal Husbandry at Hisar in the State of Haryana, (formerly part of the State of Punjab, started in February 1948).

The programme of the assistance and help of the OHIO state university especially for the Haryana Agriculture University terminated earlier before the expiration of the time period of the agreement.<sup>233</sup> It would have been better if it would be extended until the time which required, that would have the greater productive period for the HAU. The reason

behind this early termination was the beginning of Indo- Pak war, in this war United State of America supported the Pakistan, and in this pretext Indian Government cancelled all the projects and engagement with the US (Goldsmith, 1990, p.94). Therefore the university assistance was also included in this. That termination of assistance did not hamper the development of the university system in the country. On the contrary, at the termination of the Contract Programme, the administration and faculty of the HAU were asking for further help for five years (OSU Report).

This political tension between the US and India arrested the full-fledged development of SAUs and interrupted their development. The adverse impact was felt by the universities themselves. Lawrence Busch points out that the project of transplantation ended at the time when inspired land-grant universities came in for criticism when they needed improvisation. The termination of the project ended any discussion of the reform of agricultural universities. This criticism could have proved beneficial to Indian universities and included suggestion to improve methods for conducting research, developing linkages between agribusiness and research as well, the use of chemicals was also debated (Bush, Lawrence, 1988, p.38)

Lawrence Busch has examined the implication of the transplantation of an agricultural institution namely the US-Land Grant Model in his report *University for Development*. Several issues concerning the adoption of the transplanted model and the lacunae of the model, as well as the failure of both countries to recognise or address the same. One of the issues raised concerned India's diverse cultural milieu that was ignored by planners from the USA - the plans were drawn up in the US and implemented in India. Both sides the donor and adopter did not realise the real difference between the cultural and political conditions of the countries (Ibid.)

### **The Genesis and Origin of Haryana Agricultural University**

Before the 1970s, there was no agriculture university in the state; it was made after the bifurcation of Punjab. But there were three basic colleges which were supplying the material for the agriculture and veterinary science for the region. The climate of the region was very hot and dry. Due to the climatic reason, nobody wants to come to serve in the region. It was notorious even the officials were sent to the region only for a punitive purpose. But people of the region were very hard working and very adoptive of the changes that occurred.

Agriculture includes the basic and applied science of soil and water management, crop and livestock production and management, home science and betterment of rural people.<sup>216</sup> Agricultural university has to deal with these above mentioned field of agriculture. HAU University has made two major contributions for the development of the region a) it has created the broad market surrounding the university campus and b) it creates the job markets and stops the migration of the students from their own region to another region likely Punjab. Establishment of the university also became the issue of pride shows the seriousness of the state. An educated person is considered the best capital of the region and government and can promote the rational and scientific temper amongst the people of the particular. Even Europe also witnessed the development through the university and invention of the university which paved the way for the improvement of living standard. Graduates of the land-grant universities swelled the ranks of county agents, teacher, and researcher in the public sector and improved the

quality and quantity of the agricultural service. And those who back to their family farms employed the better methods of agriculture.

Agricultural universities were formed for the improvisation of agriculture with the help of scientific invention. These universities were explicitly are for the peasants and their sons and daughter. The motto of the university has to serve the farmers. The institution has three broad functions has to do by the any agricultural institution. These are as follows;

1. Extension of farm advisory services,
2. Education of university students in agricultural subjects
3. Conduct of research in agricultural science.

The curriculum also made according to the necessity of the time and problems of the agriculture got the chance to seek out at the laboratory. Experimental farms consists the experiments about the new crops and carry out the new invention of the experiment.

#### ***Pre- Existing Colleges***

The first agricultural universities were established by merging pre-existing colleges for fear of protest from the traditional universities and strong opposition from the state agricultural departments, as mentioned by K William Easter and S Bisaliah and John O Dunbar<sup>238</sup>. William Easter points out that government was willing to transfer the responsibility of research, teaching and education, but was anxious about opposition from existing organisations. Therefore agricultural universities in India were not established as distinct entities but absorbed existing colleges, and personal from state agricultural departments.

There were four pre-existing colleges which alter made the part of the university, these were as follows; College of Veterinary Medicine, College of Agriculture, College of Basic Science and Humanities, College of Animal Science.

Until the time of the 1970s, Punjab University was the combining institute which served the people of both regions. And the university gave its affiliation to the colleges which were engaged in the explicitly to the farming activities. Therefore Punjab Agricultural University played the role of parent institutions for the major existing colleges of the region. Before the formation of Haryana Agriculture, there were three existing colleges which got the affiliation from the Punjab Agricultural University, Ludhiana. These colleges were serving to the region. These were the Colleges of Agriculture (1962), the College of Basic Science (1964) and the College of Animal Science (1966).

#### **Formation of Haryana Agricultural University**

As we discussed it earlier that it was part of the Punjab University which was established in 1962. As from the commencement of the Haryana and Punjab Agricultural Universities Act, 1970, No. 16 of 1970, the existing University (Punjab Agricultural University) shall stand dissolved and there shall be established in its place two independent Agricultural Universities, to be known respectively as the Haryana

Agricultural University and the Punjab Agricultural.<sup>248</sup> Recently the Haryana Agricultural University (HAU) has renamed as the Chaudhary Charan Singh Haryana Agricultural University on the name of the seventh Prime Minister of India in 1991. The campus of the university inherited in 1969 had an area of 2244.63 acres, out of which 2098 acres were apart for research and commercial farming and the remaining 147 acres were under academic and residential buildings, playgrounds and a large shabby depression, which has been since been developed into a pleasant park.

HAU was basically bifurcated from the Punjab Agricultural University, Ludhiana. Therefore the staff and academic members had the experience of how the agricultural university work and well aware with the philosophy of land grant institutions. But in contrary there were some physical and academic problems confronted the new also. Termination report of the OSU, has mentioned the early problems which were faced by the young university HAU. Initially these were included the, like some department suffered with the shortage of quality and quantity of academic staff and inadequate facility, especially pertinent colleges almost non-existent, important projects of research were either not existed or missing out of the university campus (U-Post Graduate Catalogue, 1974).

The history of Haryana Agricultural University shall ever remember the two dignitaries as the main architects of the HAU i.e. Ch. Bansi Lal and Mr. Anthony Lcocadia Fletcher, the then Haryana Chief Minister and the founder Vice Chancellor of the university, respectively.

According to reports, on the eve of its inception, the CM asked the V-C: How much 'time and money' is required for the completion of the university's infrastructure? The V-C said: four years and three crore rupees! Thereupon, the CM said: *The government shall give you four crore instead of three crore rupees, but expects it to be done in three years only!* And the target was almost achieved accordingly. The first V-C was the ICS retired, before becoming the V-C, he had no experience of agriculture and to fill up this deficiency, he planned to purchase a farm and have the first-hand experience of agriculture. But later on, this project found him in difficulty and finally sold out it. Nevertheless, he had first-hand experience of the problems of agriculture. According to the OHIO/ USAID agreement, university would provide the assistance to the faculty for the efficient administration of the university. According to this agreement the first V-C Fletcher got the opportunity to visit the OHIO university campus.<sup>253</sup> Today owes much of its infrastructure and faculty facilities to the first V-C Fletcher. In present University has its six colleges-Agriculture, Agricultural Engineering and Technology, Veterinary Science and Animal Science, Basic Science and Humanities, Home Science (Randhawa, 1986).

Haryana Agricultural university was situated in Hisar near to the important organisation and institutions which could help the university for further experiments, these are included, Government Live Stock Farms, the Central State Seed Farm and the Indo-Austrian Sheep Farm, The Central Tractor Training centre and so on (OSU Report, 1970) The leadership of the new university must be concerned with building its internal structure and methods of operation and communication to form a cohesive unit at the same time that output and services are provided for those to be served.

**Objectives of the Haryana Agricultural University:**

The main motto of the university is growth of the region with accurate planning and to transfer the technology from lab to land was the main purpose of the established agricultural university.

1. Making provision for imparting education in different branches of study, particularly agriculture, veterinary and animal science, agricultural engineering home science and other allied science.
2. Furthering the advancement of learning and prosecution of research, particularly in agriculture and other allied science.
3. Undertaking the extension of such science to the rural people of the territories within which the University is required by the act of function.
4. Such other purposes as the appropriate Government may, by notification in the Official Gazette, direct

1. The Haryana Agriculture University is expected to become the finest University in the country and to achieve the highest pinnacle in the improvement of agriculture in the state and country. The attainment of this high ideal will be attempted by pursuing the following specific objective which made the university different from the other existing agricultural universities. These special objectives are assigned to the university are as follows; a) Promoting the desire for knowledge and understanding through study in both breadth and depth.
2. b) Stimulating an enquiring and critical attitude to the problems of Haryana and the country.
3. c) Cultivating an appreciation of the part to be played by various colleges, schools, departments and sections of the university in the socio-economic development of the State and country ;
4. d) Contributing to research to the increase of knowledge and to the application of such knowledge to technological advance leading to increased production of food and other necessities of life and the conservation and development of natural resources.
5. e) Producing students with the necessary knowledge of their chosen subjects, with self-discipline, initiative, dedication, the spirit to serve the community, poise and good manners; Bringing about the growth of a community life encompassing the University as a whole;
6. f) Paying proper attention to the welfare of students, the faculty, the administrative and other staff and their families, and animals of all kinds maintained by the University;
7. g) Bringing farmers and others living in rural areas closer to the University service;
8. h) Developing links with other universities, colleges, colleges, research establishments and industry in India and abroad;
9. i) Working in close harmony with the concerned departments of Government;
- j) Cultivating mutual interests and activities with the town of Hisar and the allied
10. institutions located at Hisar and in Haryana ( Development Plan Report, 1972).

These were the concerned objectives and very broad in nature and included all sphere and corner of the university. The above-said objectives of the university show the nature and intentions of establish what they conceived and how they adopted the idea of the university for the particular community especially farming community across the country. These objectives included the students and faculty and farmers in a broader gamut

All the agricultural university has assigned the three basic works which are education, research and extension. HAU has been delivering all these goals very efficiently, since the formation of the university. To fulfil the three assigned areas of the university, teaching, research and education. University has five colleges and three directorates. These colleges are Agricultural, Veterinary Science, Animal Science and Home Science and Basic and Humanities Science (OSU, 1970).

For making university more advanced in other curricular activities, the University started a college of Sports in August 1972 and established Indira Chakravarty College of Home Science in July 1973 ( Report, U-Post Graduate, 1974). The programmes of the Home science aims to develop and imparts skills for improving family living with an emphasis on health and hygiene, foods and nutrition, clothing for the family, environmental hygiene, better storage methods efficient utilization of available resources and aesthetic living.

#### ***Integration of teaching, research and extension***

Agricultural universities have a well-defined pattern of teaching, research and extension, has already proved worthy through remarkable progress made in the field of agricultural education by the new step up agricultural universities. At present time the integration is done by according to the act and statues of the university, in which Director of research is responsible for the research and Director of Extension is responsible for the extension of university programmes to different parts of the state. The responsibility of planning and organising, conducting and coordinating agricultural educational activities in the state of Haryana lies with the Directorate of extension. Its main aim is to provide the well tested and proven technology to the farmers, live-stock owners and rural youth and field staff. The extension system consists of extension scientists at different levels. On the one hand they have to deliver the result of the research to farmers and on the other hand they bring back to the university or institution the field problem for further research ( Kashyap, 1976). All the research projects aim at solving problems of the farmers, live stockists, fishermen etc.

#### ***Diffusion of Technology from lab to land***

The main motto of the university is to deliver the findings of the university to the man behind the plough. For dissemination the technological knowledge and teaching the farmers and making them familiar with the new techniques and inventions of science, university has started the monthly magazine "Haryana Farming" and "kisan mela" and Gyan Divas. Haryana Farming was the monthly magazine published by the Extension department of the University for the "dissemination of knowledge and popularise new ideas." The agricultural minister has put his best wishes for the success of the magazine

that "I hope that this journal would communicate to farmers the useful information needed by them for improving their methods of farming (Kashyap, 1976).

The university, though in its infancy, currently presents a scene of hectic all-round development. The most challenging task is that of transforming conventional farming into a scientific one. In this era of rapid scientific and technological advancement, it has basic imperative that the latest research findings are communicated to farmers speedily and effectively ( Haryana Farming,1970).

Farmer's training centres form an integral part of the extension and education activities of the university. These training centres were made for the better training of the farmer through which they could be able to cope with the modern technology and got the idea of how to use these new emerging technologies and to get the maximum benefit out of them. These training centres are conducted for long duration certificate and short duration which were helpful for the farmers.

Kisan mela was the initiative of the University for spreading the inventions of university to the farmers. This was considered the best way to deliver the discovery of the scientist and a platform where the scientist and farmers come together with their new thoughts and farmers would come with their inquiries and question. Through this mela farmers got the best information about the crops and new happenings in the world of science.

March is known as the month of the Annual Kisan Mela, when all roads lead to the campus of the University at Hisar. This fair draws thousands of farmers from Haryana and other states. Haryana Farming defined that the visitors come with the curiosity of a child and inquisitiveness of a student, eager to learn and keen to observe anything new in the realm of scientific farming (Haryana Farming, 1970).

All the above mentioned initiatives of the university, aimed to transfer proven and viable low-cost technology to the rural poor, small and marginal farmers and landless agricultural labourers, to improve their overall socio-economic condition. The main motive for developing technology and institutional innovation was to transform small farmers into agents of growth with the aid of modern technological

#### References-

- MacLeod, R. M., & Kumar, D. (1995). *Technology and the Raj: western technology and technical transfers to India, 1700-1947*. Sage Publications Pvt. Ltd. New Delhi.
- Naik, K.C and A Sankaran. (1972). *A History of Agricultural Universities*, Oxford and IBH PUB. New Delhi.
- Nath, N.C.B. (1992). *Transfer of Technology in Indian Agriculture*. Indus Publishing. New Delhi.
- Nath, N.C.B and I. Mishra, (Eds.). (1992). *Transfer of technology in Indian Agriculture; experience of agricultural Universities*. Indus Publishing Co. New Delhi.
- Prop. Kathleen M. (1967). *A Case Study of the role of USAID- University Technical Assistance in the Establishment of Agricultural Universities in India*. Illinois University Urbana.
- Rosenberg, N. (1976). *Perspectives on technology*. CUP Archive.
- Raina and Habib. (2004). *Domesticating Modern Science: A Social History of Science and Culture in Colonial India*. Tulika Books. New Delhi.
- Randhawa, M.S. (1983). *A History of Agriculture in India*. Indian Council of Agricultural Research. New Delhi.

- Raina, D. (2010). *Images and contexts: the historiography of science and modernity in India*. Oxford University Press
- Raman, K.V.T Balaguru and P.Manikandan. (1988).*National Agricultural Research, Education and Extension Education System In India*. National Academy of Agricultural Research Management. Hyderabad. India.
- Sinha, Jagdish N. (2008). *Science, War and Imperialism India in Second World War*. Brill. London.
- Singh, Chaudhary Randhir.(1985). Glimpses of Agriculture in India: Letters to Prime Minister. Shantaram Bokil. Kolhapur. India
- Sen, S. N. (1991). *Scientific and Technical Education In India 1781-1900*. Indian National Science Academy. New Delhi.
- Stokes, E. (1978). *The Peasant and the Raj; Studies in agrarian society and peasant rebellion in Colonial India*. Vikas Publishing House PVT LTD, Delhi
- (1986). *The peasant armed: The Indian rebellion of 1857*. Oxford University Press
- Stevenson, A.K.P, and Mehta, Y.R. (1970). *A New University; the U.P. Agricultural University*. Book Hill House, Nainital
- Sharma, R.M and Relan, P.S. (1980). *First Decade 1970-80*, Haryana Agricultural University. Hissar.
- Visvanathan, S. (1985). *Organizing for science*. Oxford: Oxford University Press.
- Vaidyanathan, P.P.I and Naik, K.C. (1958). *Agricultural Institutions in the United States of America*. Superintendent, Government Press. Madras.
- Yadav, K. C. (2002). *Modern Haryana: History and culture, 1803-1966*. Manohar Publishers. New Delhi.

#### Articles;

- Abrol, D. (1983). American involvement in Indian agricultural research. *Social Scientist*, 8-26.
- Bush, Lawrence,(1988). *University for Development; Report of the Joint Indo-US Impact Evaluation of the Indian agricultural Universities*, A.I.D Project Impact Evaluation No.68, US Agency For Development.
- Bhalla. G.S,1979. Transfer of Technology and Agricultural Development in India. *Economic and Political Weekly*, Vol. 14, No. 51/52, pp. A130- 142.
- Iichman, A.S. 1969. Agricultural Education In Indian Development, *Asian Survey*, Vol.9, No.10, A Symposium on Higher Education in India's Asian Drama.
- Kashyap, N.N., (1976) “ Extension Activities of Haryana Agricultural University”,*Kurukshetra*.
- K. William Easter, S. Bisaliah and John O. Dunbar.1989.After Twenty-Five Years of Institution Building, the State Agricultural Universities in India Face New Challenges’,*American Journal of Agricultural Economics*, Vol. 71, No. 5, Proceedings), pp. 1200-1205.
- Llyod, J. Phipps. 1962. ‘Agricultural Education, Review of Educational Research’, Vol. 32, No.4, *Vocational, Technical, and Practical Arts Education*, pp. 384-392
- Lele, U., & Goldsmith, A. A. 1989. ‘The development of national agricultural research capacity: India's experience with the Rockefeller Foundation and its significance for Africa’, *Economic Development and Cultural Change*, 37(2), 305-343.
- N.N, Kashyap.1976. ‘Extension Activities of Haryana Agricultural University’, *Kurukshetra*, Vol.24.
- Singh, K. M., Meena, M. S., & Swanson, B. E. 2013. Role of State Agricultural Universities and Directorates of Extension Education in Agricultural Extension in India. *SSRN Electronic Media*



---

Wallace, L. T. (1988). The Land Grant Concept and Extension Leadership. *American Journal of Agricultural Economics*, 70(5), 1133-1136

White, L. G. (1990). Increasing the relevance of agricultural research: Institution building in third world universities. *The Journal of Developing Areas*, 24(4), 451-466.

#### **Reports;**

A Method of Assessing Progress of Agricultural Universities in India, Joint Indo-American Study Team Report, part 1, Indian Council Of Agricultural Research, New Delhi, April, 1970 Report/ Royal Commission on Agriculture, Report. 1928 by Printed by the Government Central Press.

International Agricultural Affairs, The College of Agriculture and Home Economics, THE OHIO STATE UNIVERSITY, cooperating with the Punjab Agricultural University and the Haryana Agricultural University, India, Terminal Report, Research and Education Programs, 1955-1964 and 1964-1973, USAID Contract/ Nesa 147

A Method of Assessing Progress of Agricultural Universities in India, Joint Indo-American Report, part-1, Indian Council of Agricultural Research, New Delhi, 1970.

Act and Statutes (Amended up to December 1982), Haryana Agricultural University, Hisar.

Development Plan Report Number 1, (1972), Issues By the Haryana Agricultural University, Hisar.

Haryana Farming, (1970), Haryana Agricultural University, Hisar.

OHIO termination report, (1972), Development Plan Report Number 1, Haryana Agricultural University, Hissar.

Report of Study Team on Agriculture Administration, (August 1967), Administrative Reforms Commission, New Delhi.

Report of the Joint- American Team on Agricultural Research and Education (1965). Indian Council of Agricultural Research, New Delhi

Undergraduate and Post-Graduate Catalogue (1974), issued by Haryana Agricultural University, Hisar.

<https://www.webcitation.org/6878ttFm3?url=http://www.hisarjano.com/sylabs.pdf>.p.71

\*\*\*

SALMA JAVID

(22)

Research Scholar, Centre for Comparative Religions & Civilizations  
Central University, Jammu

## MARRIAGE CULTURE IN PAHARI COMMUNITY OF JAMMU AND KASHMIR

### Abstract:

‘Pahari’ is a social and linguistic group that lives at the foothills of Jammu and Kashmir's Peer-Panjaal mountain range. The culture of the society in which they reside is unified. The hilly culture has a distinctive way of life, attire, dietary habits, folk songs, culture and traditions. In Jammu and Kashmir, the Pahari conduct a wedding according to the prevalent pattern, beginning with the betrothal, followed by the wedding and consummation rites. The ceremony itself lasts approximately three days. The majority of marriages, regardless of caste or status, are planned by parents or other family members and adhere to the northern Indian customs of wed locking outside of one's village or town and within one's caste. In addition, most marriages take place within the same caste as the bride or groom. After getting married, women typically move in with their husband's families and become an integral part of their husband's large, multigenerational families.

**Key words:** Pahari, diverse, folk, culture, dietary habits, wed locking, marriage.

### Introduction

Jammu and Kashmir is India's crown jewel. It is India's most beautiful union territory (as of October 31, 2019, a state). It is in the northern portion of India.<sup>1</sup> As stated by one of Kashmir's great Mughal emperors, "*Gar firdous ruhe zamin ast..., hamin asto, hamin asto, hamin asto*" If there is a paradise on earth, it exists there, there, and there!<sup>2</sup> Jammu and Kashmir is a union territory of India that is multicultural, multilingual, and multireligious. It is inhabited by many communities (tribes, clans), some of which are settled while others are nomadic or semi-nomadic. Jammu and Kashmir's most prominent ethnic groups are gujjars, bakarwals, dogras, kashmiris, and Paharis<sup>3</sup>. Pahari is derived from Pahar, which means "mountain." It is an adjective in Urdu, Hindi, and Punjabi, and its literal meaning is "of the mountain." However, when used in a linguistic context, it refers to the language of mountainous people. The Paharis are people of many races, castes, and religions who have a composite cultural identity due to their distinct cultural background, way of life, and mother tongue. A pahari is a person who resides in mountains (hills), as the actual definition of the word Pahari is somewhat broad.

They inhabit a community characterised by a cohesive culture. Their way of life, attire, dietary habits, folk songs, and traditions are unique. Paharis and Gujjars have similar

---

<sup>1</sup> Vaid, Dr. S.P. (2014), Pahari People of Jammu and Kashmir: An Analytical study, pp. 19. Shyama Publications, Jammu

<sup>2</sup> <https://www.alightindia.com/Jammu-and-Kashmir>

<sup>3</sup> Bhat, Dr. Javeed Ahmed. (2017), Pahari speaking people of Jammu and Kashmir Quest for Scheduled tribe status: An exploratory study. North Asian International Research Journal of Social Science and Humanities

racial, linguistic, and cultural characteristics. Their ethnic and cultural traits are comparable. Their clothing consists of shalwar kameez, a turban, a waist court, and a blanket on the shoulder; hence, it is impossible to distinguish between a Pahari and a gujjar while they are travelling together. The sole distinction is one of language. Despite the fact that they (gujjars) speak pahari and gujri, the contact language between Pahari and gujar is still Pahari<sup>1</sup>. Paharis are mostly a semi nomadic tribe.

Pahari is one of the ancient languages spoken in south Asia. Historiographical, it remained a highly esteemed language fostered by the Buddhist dynasty of the Harappan culture. This language was promoted by King Asoka personally. In addition, he created the first university in South Asia in the Neelam valley near Muzaffarabad, POJK, and proclaimed it the state language. At the time, the Sharda script was used to write the language. During the censuses of 1931 and 1941, Pahari became the second-most-spoken language in Jammu and Kashmir, which is an intriguing part of its history. Subsequently, with the division of the state, the Paharis lost their position as raiding raiders cut off a significant portion of Pahari-controlled territory.

In the special edition of December 1999, the Pahari literary digest 'shamas Bari' reported that the 1961 census data stated that after Kashmiri and Dogri, Pahari was the only commonly spoken language in Jammu and Kashmir. Pahari was recognised as a language under section VI of the Jammu and Kashmir constitution in 1957 along with other significant tongues including Kashmiri, Dogri, Punjabi, Balti, Ladakhi, and Dardi.<sup>2</sup>

Jammu and Kashmir Academy of Art, Culture, and Languages gave the Pahari language a significant boost by translating and publishing the holy Quran in it. Pahari art forms include dance art, music art, and oral literature. Some of the artists from Nepal are remarkable painters. For instance, Basohali paintings are an example of Pahari art. Basohli is situated at the base of the Shivalik Mountains in Kathua Jammu. Additionally, riddles are a part of the culture of the Pahari people. Bujjarat is the common Pahari word for riddle. Some of Pahari's riddles are very old, while others were recently composed. Folk tales are integral to the culture of the Pahari people. Parents and grandparents, as well as professional storytellers, tell and retell them in a variety of ways. As with other Indian tribes, the art forms of the Pahari community are diverse.

### **Pahari People**

The literal meaning of the name Pahari is extremely broad, and anyone who lives in the highlands can be referred to as a Pahari. Like durkapa, burkapa, bol, sheena, dadar, gadi, gujjar and bakarwal tribes of Jammu and Kashmir can also belong under this group. Many individuals have been interested in the tribal people of Jammu and Kashmir for a number of reasons. They have typically been portrayed as a section of society that is basic and rustic, has strange customs and practises, and lives a very colourful life. Most Pahari tribes are semi-nomadic. The new era is about to begin for this tribe. They serve as a model of an authentic ethnic group seeking for greater understanding of their way of life, customs, and problems. Paharis are also traditional cattle breeders, although unlike bakarwal and changpas, they mostly raise cattle for home needs rather than for sale. Although factory-produced clothing has long ago supplanted traditionally manufactured fabric, weaving and

<sup>1</sup> Vaid, Dr. S.P. (2014), *Pahari People of Jammu and Kashmir: An Analytical study*, pp. 76. Shyama Publications, Jammu

<sup>2</sup> Shakeel-ur- Rehman (2015), *The Paharis: Ethnography of a genuine tribe of Jammu and Kashmir*, pp.19-45. Qazipora, Tangmarg Kashmir

spinning have historically been some such crafts where the Paharis feel quite at comfortable.

The Pahari are highly skilled at using the clay to create a variety of earthen vessels and also construct earthen pottery. Although the activity has gradually disappeared, making baskets and other everyday things was also common in places like Karnah. The Karnahi Paharis are also skilled blacksmiths and are acquainted of the smelting of iron. The primary food consumed by Paharis is rice, which is followed by flour in significant quantities. They enjoy eating beef, mutton, and chicken as well as the meat of other animals. They consider fresh seafood to be a delicacy as well. Paharis frequently consume milk and dairy products including butter, curd, and ghee. The Paharis' issue is not all that dissimilar from that of other hill tribes in Jammu and Kashmir. While other tribes have advanced thanks to expedited state-funded programmes, Paharis have lagged behind other tribes and localities due to a lack of growth opportunities. In essence, the Paharis are an agrarian tribe.<sup>1</sup> Generally speaking, paharis are attractive, moral, and active. They possess all the qualities of intellect and heart; they are tenacious, truthful, and caring. Human compassion exists in their thinking. The pahari people are uncomplicated and soft-spoken. They uphold their honour. In terms of service and hospitality, they are unmatched. In the Pahari region, even a stranger has little difficulty finding a place to spend the night. It is a representation of service and care. Extreme concentration is observed in the interior sections of the Himalayas. Even the lowest of the impoverished will greet a stranger with kindness and proper etiquette. Despite his terrible poverty, he will give bread (roti) and mixed greens (sabzi) to his guests with love and sincerity.

In the pahari culture, it is usual to say "bede aya, amman jaya," which signifies that everyone who visits their home is regarded as a sige bhai (son of common mother). Regardless of religion, nationality, and caste, they share one other's joys and sorrows. Agriculture continues to be the primary source of income for the majority of the Pahari people. Ploughing is done with oxen by the Pahari people. The application of fertiliser is followed by the application of water to get the fields ready for cultivation. In most cases, individuals choose to utilise natural fertilisers, particularly cow dung. Following the harvest of the first crop, which consists of maize, barley, and vegetables in the months of August and September, the next crop is fodder grass, which is cultivated and harvested in the month of December. The water used for irrigation originates from a spring or a crevasse. The water that is diverted into the agricultural fields, which are typically situated along and around the streams that are flowing from the separate communities, is most commonly done so by means of the streams themselves. Every Pahari man, female, adult, and child who is physically fit and old enough to work engages in economic activity across the state. Men and women both contribute to the household economy by herding, processing animal products (milking, combing wool, spinning, and weaving), and performing other household tasks (cooking washing, cleaning, bringing water and fuel etc.) Trading child care and socialisation, social obligations, and village responsibilities. In reality, the Pahari culture is a fusion of numerous traditions.

### Marriage culture in Pahari

---

<sup>1</sup> Shakeel-ur- Rehman (2015), The Paharis: Ethnography of a genuine tribe of Jammu and Kashmir, pp.48-52. Qazipora, Tangmarg Kashmir

Pahari families are predominately male. Some Pahari belts also exhibit social conservatism in the form of purdah, or female seclusion. The limitations on public behaviour, modest clothes, and appropriate behaviour for girls and women of all castes and classes all reflect this. Most marriages, regardless of caste or status, are planned by parents or other family members and adhere to the northern Indian customs of wed locking outside of one's village or town and within one's caste. Girls who married reside in their husband's family's home and become a part of his extended, multigenerational family<sup>1</sup>. Paharis in Jammu and Kashmir perform weddings in accordance with the traditional Muslim order, beginning with the betrothal and continuing with the engagement, wedding, and consummation rites. The actual wedding lasts roughly three days. The female members of each household actively participate in each step, visiting one another's homes repeatedly.

The prospective bride's in-laws present her with elegant clothing and a gold ring. After preparing a sumptuous meal for the guests, the parents of the bride present each of the groom's guests with a plate of candies and fruits that are appropriate for their social standing. The parents of the bride give the husband a gold ring or chain. All of the relatives' acquaintances and members of their community, including the neighbours, are invited to the groom's home for the wedding ceremony and offered delectable cuisine. The bride's home also experiences this; it occurs in all religions, including Hinduism, Islam, and Sikhism. In Muslim households, goats are butchered, and the visitors partake in a feast of meat, rice, and curd. In some locations, guests also receive sugars. Numerous folk traditions performed by a typical Pahari Muslim are comparable to those practised by surrounding Hindus, such as garlands and the prior application of turmeric paste or henna to the bride and groom's body parts.

In Hinduism, the most significant aspect of a Pahari wedding is the bride's *nath*, also known as the *nathuli*. It is a present from the mother of the groom to the bride. The bride is clothed in red clothing and a gorgeously embellished dupatta for the marriage ritual, which is performed by the pandit in Hinduism and the Maulvi in Islam (Nikkah). The bride is covered in numerous gold and silver accessories. Last but not least, the kahars carry the bride's doli (palanquin bearers). This scenario makes me feel so good. The bride's parents and other close family members either started crying. The groom and his family attend the barati before the doli departs for the bride's in-laws. The mood is present and distinctive thanks to the sound of the shehnai and the playing of drums. The bride is finally cordially welcomed at her in-laws' home.<sup>2</sup> Pahari marriage is regarded as necessary for non-Muslims to achieve full adult status. The majority of Paharis follow the monogamous marriage tradition, according to which a man may only be married to one woman at a time.

Similar to other cultures, Paharis have a strong predilection for marriages between parallel and cross cousins. According to anthropology, a cross cousin marriage occurs when a brother and a sister's offspring get married. Contrarily, a parallel cousin marriage is when two brothers' or two sisters' offspring wed. Among Paharis, sororate marriage is also very common. A guy marries his wife's sister or sisters in this kind of union; it typically happens after his wife passes away. The loss of a spouse is made up for by the provision of a new spouse, who is typically the deceased's younger sister. Widow re-marriage is common among Paharis as well, just like it is among other Indian tribes. Due to the diverse norms and customs among the many tribes, the tribal belts of Jammu

---

<sup>1</sup> Ibid,53-54

<sup>2</sup> Vaid, Dr. S.P. (2014), Pahari People of Jammu and Kashmir: An Analytical study, pp. 98-99. Shyama Publications, Jammu

and Kashmir display a colourful array of families. The Pahari tribe has typical nuclear households. There are very few people in such families. There are instances when this nuclear family is expanded by the inclusion of more closely related kins, giving rise to an extended family. Despite the fact that the majority of Pahari households are monogamous—composed of a husband, wife, and children—polygamous families are nonetheless extremely prevalent. A husband, one, two, or more women, and their offspring make up such families. Like the majority of other Indian tribes, the Paharis respect the role of the father in family matters. As a result, they form patriarchal homes in which the wife moves out of her parents' house and into the home she shares with her husband.

#### **Pahari Wedding folk songs:**

Pahari tribes make a big deal out of weddings and marriages, and many Pahari folk songs are connected to wedding customs. Marriage rites typically begin with Mehnadi raat in Hindu, Muslim, and Sikh cultures. On this occasion, specific mehnadi songs are sung, such as<sup>1</sup>;

*Tere mehnadi da rang peela*

*Tera kaaj, sawariyah kabel*

*Soni mehnadi da rang peela*

*Tere mehnadi da rang rabhidi*

*Tera kaaj sawariyah tere aamerhi*

*Soni mehnadi da rang damerhi*

After the mehndi, the bride and groom's water is filled at the spring while young boys and girls start the wedding preparations. Sikhs, Muslims, and Hindus all practise a rite like this. Kharwale geet is the name of the song that is performed on this occasion.

*Shawa kharwale bhar aale aa'n*

*Wah wah kharwale bhar aale aa'n*

*Rab de hakmey nal kharwale bhar aale aa'n*

When the groom arrives to the bride's home with his family and relatives, several songs are performed.

*Charey kotheyan ek dana*

*Mara ji ne pyo na koot purana*

*Aamli ni jhar futhe karaka bijlli na*

*Ladhi ni maa kutti karaka bijlli na*

The doli is the final phase of these marital rites. When the marriage ceremonies are complete and it is time to place the bride in the doli and she begins to see her family while sobbing, that is the time when women in Pahari villages perform doli geet (songs).

*Uppar betha moor babul*

*Duck lay do din hoor babul*

<sup>1</sup> Mani, Kush Dev. (2006), Pahari Tribes, pp. 79-84. Government of Jammu and Kashmir Advisory board for Development of Pahari Speaking People, Jammu

---

*Ajj na mee gee toor babul*

When the doli begins to move, the women sing this song.

*Babul wala desh aaj main choor chali*

*Beeran wala desh aaj main choor chali*

*Choor chali pardesh aaj main choor chali*

These are traditional Pahari wedding songs.

### Conclusion

In conclusion, it is important to point out that the vast majority of marriages in northern India adhere to the tradition of marrying outside of one's hometown or village while staying within one's own caste. This is true regardless of the caste or status of the individuals involved in the marriage. After getting married, women typically move in with their husband's family and become part of their husband's large, multigenerational extended family. Pre-wedding celebrations, such as the engagement and the mehndi raat, are an integral part of a Pahari wedding, just as they are with any other type of wedding. The majority of Paharis uphold the practise of monogamy, which states that a man may not simultaneously enter into marriage with more than one woman. Paharis, like people of other cultures, have a strong preference for marriages that take place between cousins of both the same and different generations. Additionally prevalent in Pahari culture is the institution of the sororate marriage. Pahari communities place a significant emphasis on weddings and marriages, and a significant number of Pahari folk songs are directly related to marriage rituals. In addition to this, polygamous households are extremely common among Pahari people. Pahari households are monogamous and are composed of a husband, a wife, and their offspring.

### Bibliography

- Anawar, Dr. Mirza Farooq, editor cum cultural officer of Pahari language in Academy of Arts, culture and languages, interviewed on 5th April, 2013
- Bhat, Dr. Javed Ahmed. (2017), Pahari speaking people of Jammu and Kashmir Quest for Scheduled tribe status: An exploratory study. North Asian International Research Journal of Social Science and Humanities
- Khan, Murtaza, Paharis of Jammu and Kashmir (The Tale of the forgotten People)
- Mani, Kush Dev. (2006), Pahari Tribes (In Urdu), Government of Jammu and Kashmir Advisory board for Development of Pahari Speaking People, Jammu
- Masoodi, Nazir, Wadi ki Pahari Bastiyaan (in urdu), Shamsbari, special edition No. 2, Srinagar, 2000.
- Shakeel-ur- Rehman (2015), The Paharis: Ethnography of a genuine tribe of Jammu and Kashmir, Qazipora, Tangmarg Kashmir
- Shah, Mussaraf Hussain, Pahari Speaking Community- Ethnic and Linguistic Identity in the State of Jammu and Kashmir; Pahari –Gujjar fault line, Pahari Perspective, 2016.
- Sharma, Vandana, Struggle for identity and Rights (A case Study of Pahari people of Jammu and Kashmir state, IJIRAS, 2018.
- Sharma, Vandana, Linguistic identities of Jammu and Kashmir (Languages and state Policies Gulshan Publishers, Kashmir, 2015

- Vaid, Dr. S.P. (2014), Pahari People of Jammu and Kashmir: An Analytical study. (In Urdu), Shyama Publications, Jammu

**Webliography:**

<https://www.alightindia.com/Jammu-and-Kashmir>

<https://www.everyculture.com/South-Asia/Pahari-Marriage-and-Family.html>

<https://www.britannica.com/topic/Pahari>

<https://www.encyclopedia.com/literature-and-arts/language-linguistics-and-literary-terms/language-and-linguistics/pahari>

<https://www.britannica.com/topic/Pahari-languages>

\* \* \*



---

SHOAIB MOHAMMAD

(23)

Doctoral Research (History)

School of social sciences, Humanities and languages

Lovely professional University, Phagwara, Punjab

## NEOLITHIC SETTLEMENTS IN KASHMIR VALLEY: AN EXPLANATION ON GUFKRAL AND BURZOHOM

### Abstract

The Valley of Kashmir has rich and authentic records of its history from the past. The Neolithic sites at 'Burzohom' and 'Gufkral' are of vital importance. Both the sites provide an insight into the phase of early livelihood in the region dating back to 3000 BCE to 1000 BCE. The archaeological remains at these sites give unique information about the life of people and transaction of cultures in the region. The present paper aims to explain the pattern of living and cultures shared by New Stone Age people in Kashmir. It takes two important sites into account "Burzohom and Gufkral".

**Key Words:** *Neolithic Kashmir, Gufkral, Burzahom, Ancient Kashmir archaeological sites, Neolithic culture in Kashmir.*

**Methods:** The present paper utilizes qualitative research approach; based on the primary and secondary sources of data.

### Introduction

The word "Burzohom" is derived from the word "birch" which is a plant species. The site is located in the outskirts of Srinagar. Burzohom brings to light the transitions in human habitation from Neolithic age in Kashmir region. The site was investigated by the ASI Archaeological Survey of India. Mr. Sir T.N. Khazanchi and his associates carried out operations between 1960 and 1971. The comprehensive excavations that uncovered stratified cultural layers at this site and the artifacts found are the first of their kind in Kashmir valley. In the year 1944 ASI (Archaeological Survey of India) based on a similar concept performed the first stratified archaeological excavations at other places. It was found that the Burzohom site has been dubbed the NNC (Northern Neolithic Culture) because of its particular structural elements, which include a plethora of bone and stone tools as well as objects that depict ceremonial rituals. The 'skeletal'

remains of neolithic humans discovered at Burzohom are identical to those found in other Neolithic sites like Harappa in (Indus Valley Civilization). In the year 1981, the department of ASI led another survey in which a team of archaeologists explored the site known as 'Gufkral'. It is located on the northwest side of the famous Shalimar Garden in Srinagar. The term 'Guf' means "Cave" and 'Kraal' means "Potter". The cave site of Gufkral has been previously occupied by people from the Aceramic and Neolithic period's upto the age of Megalithic. The patterns of settlements found here include small and large dwelling pits; they are mostly oval shaped and have wide bottoms and narrow entrances.

#### **i. Settlements at Burzohom**

The site of Burzohom gives unique comprehensive details of life lived between 3000 BCE and 1000 BCE, from transition in architecture to progress in tool-making techniques the evidences show how early cultures had gradually changed the nature of their living style.

There has been an evidence of structures made of mud bricks and level ground pattern of houses. The variety of artifacts discovered at the site demonstrates the evolution of tool manufacturing by individuals who were expert hunters or knew how to use tools and skills for cultivation. Pit houses were dug from earth using long stone celts, the cut marks of which may still be seen. The pit houses at ground level were circular or oval in shape, narrow at the top and broad at the bottom, fixed with wooden post holes on the ground level, implying that a birch cover was used to shelter and protect them.

(Stone hearths) have also been discovered near the entrance of large and small pits, indicating that residential activities at the place. Many grey, red, brown, or buff ceramic shards have been discovered from the pits. The continuation of these forms of basic pottery may be observed today in Kashmir, despite their rough finish. Apart from ceramics, bones, and stone tools the spear-points, arrows and pointed daggers for hunting, scrapers, axes, and points were put in use by the people. Antlers were also utilized to make tools, in addition to stones. There is a lack of burial remains and agricultural remains. During excavations another layer of the site yielded some black-ware potteries, a dish with a hollow stand, globular pot, jar, and stem with triangular perforations. A wheel-made red ware pot containing 950 beads was also found including a funnel-shaped vase, beads, it indicates the possibilities of trade in that period. Moreover A red-ware vase with a horned figure painted on it remains one of the distinctive findings at the site. The stone and bone wares of this particular period show noticeable changes in finishing of materials and use of technology.

#### **ii. Settlements at Gupkral**

Gupkral is located 41 kilometers from Srinagar in the district of Pulwama. The location is close to the village of Bonmir, which is located along the Jhelum River. It is situated on a large upper Karewa deposit at the top of a mound that stretches 400 meters north and south. The mound reaches a maximum height of 33 meters from the eastern side and 35 meters from the western side. On the southwestern slope of the mound, there are 20-25 cottages of potters, who have been manufacturing pottery since the Neolithic period. 35 Neolithic caves, both single and multi-chambered with pillars, have been discovered on the slopes of the archaeological mound. Some caves, especially those on the southeastern side, are today occupied by local Kashmiri potters.

On the eastern edge of the mound, 17 fallen "Menhirs" lie almost in the middle of the site area. But none of them are in their perfect upright positions, and the majority has rolled down the slope. The current state of the site is not good. The construction appears to have no alignment or pattern. Excavation of the site is required to determine the exact cause of its destruction.

The Archaeological Survey of India excavated the Gufkral site in 1981, and discovered stone tools such as polished stone Celts, ring stones, pounders, pestles, and scrapers. Points, needles, and harpoons were the most common tool types recovered from the site. A number of bone and a barrel-shaped bead were also discovered. Terracotta's, copper bangles, copper pins, stone points, querns, piercers, bone tools, scape, plain polished bone needles composed of stone flakes, marble bits, and neck beads are among the important discoveries recovered from the site.

### iii. The Transaction of Cultures

The Burzahom and Gufkral sites demonstrated the transaction and features from Neolithic ground level housing upto the kind of megalithic Mud-Brick structures. The number of excavated bone and stone tools discovered indicated that the inhabitants were involved in hunting and agriculture activities.

The discovered antiquities related to art, traditions, architecture and rituals demonstrate that the people had concerns with central Asia and Gangetic plains as well as with peninsular India. Moreover the local and foreign influences in their culture are quite visible in their art, rituals and architecture, and language engraved on potteries and other artifacts.

According to A.K Sharma who conducted excavations at Gufkral site revealed in "*Gufkral 1981: An Aceramic Neolithic Site in the Kashmir Valley*" that the domestication of specific species of animals was attempted during this period. People had recognized the nutritional value of food grains such as barley and wheat. People used to live in the open spaces as well as in huts which had floors filled with loessic deposits which protected them from chilly cold and freezing winds. The floors were painted with red ochre and kept tidy and clean.

### iv. Conclusion

The Neolithic Sites of Burzahom and Gufkral, reveal shifts in human living patterns from the Neolithic to Megalithic upto the Early Historic periods. The site of Burzahom is a unique comprehensive tale teller of life between (3000 BCE and 1000 BCE,) from transition in architecture to progress in tool-making techniques to introduction of lentil in north-western India. It can be noticed that the Neolithic settlements in Kashmir were advanced in making materials especially the use of copper materials and polished goods. The excavated artifacts reveal the culture and life of people. The well shaped housing found in Burzahom shows the way of living although compared to other Neolithic sites in India this style is found rare. There is a need to preserve and protect such sites.

---

**References:**

1. Shali S.L, Kashmir history and Archaeology through the Ages, *Indus Publication Company*, New Delhi, p64-66.
2. Ibid, p. 70-71.
3. Pande B.M. Neolithic Hunting Scene on a Stone Slab from Burzohom, Kashmir, *Asian Perspective*. Vol. XIV pp. 136
4. Sartaj A B, M C Dubey. (2019), Burzohom (Burzohoma) a Neolithic Site in Kashmir, *International Journal of Trend in Scientific Research and Development*, Volume 3 , Issue (2)
5. A. K. SHARMA. (1982), GU'fkra1981: An Aceramic Neolithic Site in the Kashmir Valley, *Asian Perspectives*, xxv(2), 1982-1983, p.26
6. Bamzai P.N.K. Culture and Political History of Kashmir Volume 1 (1994).
7. Banday Aijaz, Pre Historic Kashmir, Archaeological History of Paleolithic and Neolithic cultures, *Dilpreet Publishing House*, New Delhi.
8. Sharma, A.K. (1980) 'Excavations at Guf1cral-1981', *Puratattva* No.1 l, *Bulletin of the Indian Archaeological Society*, D.K. Print world, (P) limited, 1979-80.
9. Ghosh. A. (1962) Indian Archaeology, a Review (1962-63), Archaeological Survey of India, Govt. of India New Delhi 1965.
10. Abdul Adil Paray (n.d), "Neolithic Culture Of South Kashmir - A Review", Retrieved from Academia Edu
11. Sarkar, H., 'Some Aspects of Megalithic culture of India', *Purataliva*, No-II, *Bulletin of the Indian Archaeological Society*, D.K. Print world, (P) limited, 1978-79.
12. Sharma, A.K, 'Animal Bones From Gufkral-Evidence of Human and Non-Human Activities', *Puratattva*, No. 12, *Bulletin of the Indian Archaeological Society*, D.K. Print world, (P) limited, 1980-81.

\*\*\*

---

SK. KUTUBUDDIN

(24)

Research Scholar, Department of Arabic, Persian &amp; Islamic Studies

Visva-Bharti, Santiniketan, West Bengal

### CONTRIBUTION OF PERSIAN POETRY IN BENGAL

Persian language and literature originated and developed in Iran. Basically, the first major civilization in what is now Iran was that of the Elamites, who may have settled in southeastern Iran as early as 3000 BC. At present about two-thirds of the people of Iran are descended from Aryans who are believed to have begun migrating to Iran from the plains of central Asia during the middle of the second millennium BC. A new language and culture merged as a result of this contact between the new settlers and the original inhabitants. The development of the Persian language may be divided into four phases: (1) Avesta (2) Old Persian (3) Middle Persian (4) Modern Persian.

Persian was the official language of Bengal throughout the Muslim period spanning nearly six hundred years and contributed enormously to Persian literature which also greatly influenced Bengali language and literature.

Consequently, Bengal came into contact with the Middle East and Iran. Along with Iranian merchants and commodities came soldiers and generals, engineers and craftsmen, Sufis and darwishes. The cultivation of the Persian language and the propagation of Islam started from before the establishment of the Muslim rule in Bengal, though on very small scale. As people converted to Islam, they became acquainted with the Quran and Sunnah in Arabic, as well as with Persian, the language of the Sufi preacher. The compilation of numerous books on theology and mysticism by the Sufis, influenced the development of Persian language in Bengal.

Sultanate Period (1203-1576 AD) Though traders and mystics had contributed greatly to the spread of Persian language in the subcontinent as well as in Bengal, the language spread rapidly throughout the subcontinent after Persian gained the status of court language.

In 1203 AD Ikhtiyaruddin Mohammad Bakhtiyar Khalji, an army chief of Kutubuddin Eibek, the Emperor of Delhi, conquered Nadia and Gouda. Later, he spread his domain over all of Northern Bengal. The Muslim rule of Bengal changed the entire course of history. Most of the population of Bengal, specially of eastern Bengal, was converted to Islam. The importance of the Brahmans along with their Sanskrit language was gradually obscured, and Persian as the Muslim court language, became the most influential language.

The Islamic system of education was introduced in places where the followers of Islam settled. The proliferation of the traditional centres of instruction and learning, ie, mosques, Madrasah and maktabas, created a congenial atmosphere for the development of literary writings in both Arabic and Persian. These institutions were directly responsible for native efforts at original composition in Persian, in both the religious and the secular fields. Apart from extending their munificent patronage and encouragement to writers and poets, the reigning monarchs of the day themselves took part in intellectual pursuits. Among the reputed centres of study were those situated in GAUR and PANDUA, Darasbari,

Rangpur, Sonargaon, Dhaka, Sylhet, Bogra and Chittagong. The number of madrassahs in Bengal at the beginning of British rule was nearly 80,000.

For more than 600 years (from 1203-1837 AD) Persian was the state language in Bengal. During this long period, thousands of books were written in Persian, and hundreds of poets composed their poems in Persian. Copies of these contributions have been preserved in different libraries of Bengal as well as in the subcontinent either in book or manuscript form. From the middle of the 18th century to the end of the 19th century, five to six Persian dailies, including *Sultanul Akhbar* and *Durbeen*, were published regularly from Calcutta, suggesting that Persian was a popular language of the region.

The earliest Persian work compiled in Bengal was the translation of *Amrtakunda* from Sanskrit into Persian by Qadi Ruknu'd-Din Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-'Amidi of Samarqand, a famous Hanafi jurist and Sufi. *Amrtakunda* is a book on yoga. It has ten chapters and fifty xlokas.

Nasiru'd-Din Mahmud Bogra Khan (1283-91 AD), eldest son of Sultan Ghiyasuddin Balban, the Emperor of Delhi (1281-1291 AD), and Governor of Lakhnawati, assumed independence after his father's death. He was a generous patron of art and literature, and his assemblies were a popular rendezvous for poets. Many writers like Shamsu'd-Din Dabir and Qadi Athir came to Bengal from Delhi and, under his patronage, played a significant role in nurturing Persian literature in Bengal.

Shaikh Sharfuddin Abu Tawwamah, the teacher and father-in-law of the famous saint of Bihar, Shaikh Sharafu'd-Din Yahya Munyari, came to Sonargaon between 1282-1287 AD. He maintained a madrasah for his students and a khanqah for his disciples, which were the leading centres of learning in that age. His book on mysticism, *Maqamat*, enjoyed an immense reputation even in the author's own lifetime.

During the reign of Roknuddin Kaikaus (1291-1301 AD), son of Sultan Nasiruddin Bogra Khan, *Nam-i-Haq*, a book on fiqh (jurisprudence), was written in elegant Persian poetry, at Sonargaon, the then capital of Bengal. It is in 10 volumes and contains 180 poems. Though the authorship of this book has been ascribed to Shaikh Sharafu'd-Din Abu Tawwama, the author's introduction testifies that the book was actually written by one of the disciples of Shaikh Sharafu'd-Din on the basis of his teachings.

During the reign of Sultan Ghiyasuddin Azam Shah (1390-1409 AD), Sonargaon flourished as a centre for famous writers and faqihs ie lawyers well versed in Islamic Law. So much Persian prose and poetry was written during this period that it may well be called 'the Golden Age' of Persian literature in Bengal. The flourishing of Persian in the region during this period is evident from a lyric the mystic poet, Hafiz Shirazi, wrote in response to Ghiyasuddin Azam Shah. Ghiyasuddin Azam Shah was writing a Persian ghazal, but was able to complete only the first hemistich: *Saqi hadise sarv o gul o laleh mi ravad* (O Saqi! The tale of the cypress, the rose and the tulip is going on). Failing to complete the poem, he wrote to Hafiz, inviting him to Bengal and requesting him to complete the lyric. The poet completed the poem, acknowledging the grandeur of the king's court and the literary qualities of the Persian poets of Bengal.

Part of the poet's ghazal, which is included in his divan, reads:

Vin bahas ba salase ghasaleh mi ravad

Shekar shekan shavand hamah totiane hind

Zin qande parsi keh beh bangaleh mi ravad.

(And with the three washers [cups of wine], this dispute is going on.

All the parrots [poets] of Hindustan have become sugar shattering [excited]

That this Persian candy [Persian ode], to Bengal is going [on].)

During the Mughal period, Persian language and literature reached the highest stages of development in Bengal and greatly influenced the local language and literature. Contemporary and later chronicles and biographers have referred to the dignitaries of learning at the courts of the Mughal governors of Bengal: Munim Khan, Islam Khan, Qasim Khan, Shah Shuja, Shayesta Khan and Mir Jumla. These governors encouraged Persian poetry and offered asylums to many poets.

Mirza Jafar Beg Qazvini, another immigrant poet in Bengal, during AKBAR's rule, compiled a masnavi, titled Shirin-o-Khusrau, in the style of Nizami Ganjawi, a renowned poet of Persia. Mirza Nathan, a petty military officer, wrote Baharistan-i-Ghaibi which contains references to numerous soldier poets such as Luqman, Mir Qasim and Malik Mubarak, who accompanied the army and composed poems commemorating the victories and achievements of soldiers in the battle-field. Mirza Nathan, who served in Bengal for about twenty years, gives an explicit account of events that took place during Emperor Jahangir's reign in Bengal and Assam. Mir Jumla who hailed from Isfahan was an accomplished scholar and poet. His kulliyat (collection of poems) contained 20,000 verses. Shahabuddin Talish, a chronicler of Mir Jumla, who accompanied his master on his military campaigns in Cooch Bihar and Assam, compiled an authentic account of Assam entitled Fath-i-Ibriyya in 1663.

Muhammad Sadiq, who came to Bengal in the company of Qasim Khan, governor of Bengal, in 1628, was the author of a historical and biographical work, Subh-i-Sadiq. He attached himself to the court of Shah Shuja when the latter became the governor of Bengal in 1639. The Subh-i-Sadiq contains the biographies of a number of Persian writers resident in Jahangirnagar as well as examples of verses of several poets, some of whom were professional soldiers. Abdul Hamid Lahuri, the author of the Padshahnamah, describes Sadiq as an embodiment of the sciences and traditions, excelling others in theology, medicine and mathematics. Among the renowned historians of the age was Mir Muhammad Masum who compiled the Tarikh-i-Shah Shujai under the patronage of Shah Shuja.

In the early 18th century, Murshid Quli Khan established an independent subadari in Bengal. This led to another influx of poets and writers from strife-torn Iran and northern India to the capital city of Murshidabad, which attracted quite a number of intelligentsia and versifiers from the eastern parts of Bengal, particularly Dhaka. Nawab Nusratjang, Nawab Nazim of Dhaka from 1796 to 1823, wrote a Persian history named Tarikh-i-Nusratjabgi. It was published by the Asiatic Society of Calcutta in 1908.

Persian during British rule In 1757 AD, Nawab Sirajuddaula was defeated by the East India Company at the Battle of Plassey, ushering in British rule. Persian, however, continued to be the dominating language during the first century of British rule in Bengal. In 1765 Mirza I'tesamuddin accompanied Captain Archibald Swinton to Europe and wrote his travels in Persian under the title of Shigurfnama-i-wilayat. Among other Persian writings of this period are Seiru-al Motaakkherin (1783 AD) of Golam Hossein

Tabatabai, Siraj-ussalatin (1787 AD) of Golam Hossein Selim, Tarikhe Bangalah (1763 AD) of Munshi Salimullah. Considering the position of Persian in society, the British Government was obliged to continue Persian as an official language for eighty years (1757 to 1837 AD) after the establishment of its dominance in the region.

In 1882 AD, Nawab Abdool Luteef, highlighting the social importance of the study of Arabic and Persian, expressed his comments to the Hunter Education Commission as follows: ‘Unless a Mohamedan is a Persian and Arabic scholar, he cannot attain a respectable position in Mohamedan society, he will not be regarded as a scholar. And unless he has such a position, he can have no influence in the Mohamedan community.’

There is no accurate statistics of the number of Persian words in Bangla language. Estimates vary from 3000-8000 words. Some words are used in everyday language and most people even do not know that these words are foreign words. After the Muslim conquest of Bengal in 1204, for the next 2 centuries we hardly find any works written by Muslims in Bangla. Muslim writers were always divided in using Persian words from first. Some writers used a lot of Persian and Arabic words in their writings. Some writers have completely refrained from doing so. Many poets and writers have followed a middle ground by mainly using the religious words and very common words. The current trend is to use the everyday used Persian words of Bangla language in literature. However, one thing should be noted here. Persian words have been used by both Hindu and Muslim poets and writers.

Many poets in Bangla literature have been deeply influenced by Persian poetry, philosophy and religion. The influence of Persian poetry is clearly evident in the writings of two of the greatest figures of Bangla literature, Rabindranath Tagore and Kazi Nazrul Islam. Tagore was influenced by the mysticism of Hafiz. Tagore's father was a passionate admirer of the poems of Hafiz and in Tagore's poetry is heavily dominated by love, beauty and mysticism- common themes in the poetry of Hafiz too. On the other hand, Kazi Nazrul Islam knew Persian very well and he was familiar with Persian literature perhaps more than any other writer in Bangla literature in 20th century. Kazi Nazrul Islam has used Persian words very skillfully and surpassed every poet before or after him in this matter. Persian poetry influence in Bangla literature has enriched Bangla literature a lot. It has added a new flavor to Bangla literature and has contributed a lot in its development.

Wahid's Persian Divan contains a remarkable poem on Calcutta under the captain “Qat'e dar Wasf-e Shahr-e Minuchehr-e Kalkatte”, wherein it is specified by the poet that he has taken it “from his treatise Tarikh-e Kallatte”<sup>[1]</sup>. Since the Tarikh-e Kalkatte is dated 1891, the above poem was certainly written around that year and the poet was then over sixty. The old age of Wahid is also referred to in the last verse of the poem, wherein he speaks of his being feeble (natavan). The celebrated Urdu Persian poet and writer of Calcutta, Abdul Ghafur Nassakh (1833-1889) writes about Wahid thus: “A disciple of Shah Ulfat Husain Faryad and an inhabitant of Calcutta, he (Wahid) Composes mostly in Persian, and happens to be one of the friends of the present writer (Nassakh)”.<sup>[2]</sup> The great Persian scholar of Bengal, Agha Ahamad Ali Ahmad (1839-1873), who though born in Dhaka, spent the last one-third of his life in Calcutta, describes Wahid as “a unique personality of the period (Wahidul- asr)” and says that “today, in this city, the domain of poetry (bazzm-e sokhanvari) is illuminated by him.”<sup>[3]</sup>

Another name in this connection is that of Sufi Fath Ali “Waisi” (1825-1886), who, though born in Chittagong, lived mostly in Murshidabad and Calcutta. Waisi, who received his education at a madrasah in Dahsa, near Mushirhat, in Murshidabad, was



inclined to Sufism from the very beginning of his life and became a disciple of Sufi Nur Muhammad, who, belonging to Naqshbandiya order of Sufism, was one of the pupils of Sayyed Ahmad Bareilvi. Waisi's Persian Divan, compiled by his maternal grandson Mohammad Mir Hasan was published at Calcutta in 1898 and republished at Kanpur in 1922 and again in 1935.

Waisi enjoys a unique position among the Persian poets of Bengal in the sense that he exclusively wrote nats (poems in praise of the prophet) and displayed his mastery in this delicate field. His Divan, comprising ghazals and qasidas, may be called a masterpiece of natiyah poetry in Persian.

Maulana Ubaidullah–Al-Ubaidi Shrawardy (1834-1885AD), superintendent of the Dhaka Alia Madrasah, wrote verses in Persian reflective of classical masters like Sa'di, Hafiz, Jami, Sa'ib, Naziri and Ghalib. His Dastan-i-Parsi Amuz, in five volumes, is a standard work on Persian grammar. Hakim Habibur Rahman (1881-1947 AD), another dignitary of Dhaka, was intimately connected with the cultivation of Persian learning. His bibliographical work, Salasa-i-Ghassalah, gives an account of 173 Persian works written in Bengal.

Obaidi was one of the most renowned Persian poet in Bengal. He was not only a poet, having a Divan each in Persian and Urdu to his credit, but also a prolific writer who had authored about fifty-two books on scientific and literary subjects in four different languages–Arabic, Persian, Urdu and English.

Persian poetry not only followed its tradition but also showed an unprecedented growth in Bengal in the 19<sup>th</sup> century due to the presence of a considerable number of poets in Calcutta and other districts of the province during the period. [4] Modern day scholars like Dr. Mohd. Ishaque, Dr. Ata Karim Burq and others had devoted their entire life to promotion of Persian language and poetry. A very recent and renowned poet of Persian, Dr. Hira Lal Chopra from Calcutta, an excellent scholar of Persian. He also composed beautiful Persian poetry in true Hafiz style.

Abu Muin Azduddin Azud, Shah Syed Reyazatullah, Nasiruddin Ahmad, Samsamuddin Samsam and Ashrafuddin Shraf were leading Persian poets of Comilla. Barisal produced poets like Muhammad Fazil, Ilaichiram Taleb. Versifiers such as Syed Najmuddin Ahmad Nadir and Muhammad Abdul Hai Akhtar hailed from Mymensingh. Syed Abdur Rashid Shahzadpuri from PABNA was a learned man with a mystic bent of mind. He displayed his mastery in Persian verse by composing excellent qasidas on the model of Iranian poets like Khaqani and Urfi.

With the introduction of the printing press and the establishment of the modern libraries in the 19<sup>th</sup> century, the study of Persian rapidly spread in Bengal. Hindus also studied Persian. For example, Raja Rammohan, founder of the Brahma Samaj, wrote the book Tuhfatul Mowwahhadin in Persian.

All noble families of Bengal were great lovers of Persian literature and poetry. A number of Persian Madrasahs were established by learned Hindus of Bengal. Grish Chandra Sen had translated a number of books from Persian Bengali including such masterpieces as Gulistan, Bustan, Gulshan-e-Raz, Tazkiratul Aulia etc. Mention must be made here of that remarkable thinker, philosopher, reformer and reputed scholar of Persian and Arabic, Raja Ram Mohan Roy, the moving spirit of the Indian Renaissance. The great father and son, Maharishi Debendra Nath Tagore and his son Guru Dev Rabindra Nath Tagore—both of whom were devoted to Persian literature and poetry. Debendra Nath Tagore was so enamoured with Hafiz of Shiraz that he profusely quoted from the couplets

from the Nightingale of Shiraz. Rabindra Nath, inspired by his father and his family tradition, was equally devoted to Persian language and literature and his poetry. Tagore was given a resounding welcome in Iran during his visit which he himself has mentioned with affection and love. His greatest contribution to Persian studies was the establishment of the Department of Persian at Visva-Bharati in 1928. The Department has been functioning vigorously since then and illustrious scholar like Maulana Ziauddin, the first translator of Tagor's poetry into Persian "sad-band tagore", Vikramajeet Hazrat and Prof. Hafiz Mohammad Tahir Ali, an expert on Tasawwuf and sheikh Mohibullah Allahbadi, Prof. Naiz Ahamad Khan, Prof. Mohd. Faique and Prof. Wasif Ahammad has been associated with the department.

The issue of Persian influence in Bangla literature can be treated from 3 points of views: Use of Persian words in Bangla literature, translations of works from Persian poets and writers and influence of Persian writing, religion, society and philosophy in the works of Bengali poets and writers. This is such a vast topic that a number of books can be written about it. In this article, I will just cast some light about this topic based on the 3 categories I just mentioned.

There is no accurate statistics of the number of Persian words in Bangla language. Estimates vary from 3000-8000 words. Some words are used in everyday language and most people even do not know that these words are foreign words. After the Muslim conquest of Bengal in 1204, for the next 2 centuries we hardly find any works written by Muslims in Bangla. Muslims writers were always divided in using Persian words from first. Some writers used a lot of Persian and Arabic words in their writings. Some writers have completely refrained from doing so. Many poets and writers have followed a middle ground by mainly using the religious words and very common words. The current trend is to use the everyday used Persian words of Bangla language in literature. However, one thing should be noted here. Persian words have been used by both Hindu and Muslim poets and writers.

From first the Muslims writers and even some Hindu writers have either directly translated texts from Persian literature or wrote their own version of a popular story. Not only Persian texts on religion have been translated but romantic tales were very popular also. Leili Majnu, Yousuf Joleykha are among the popular Persian tales that have been either translated or retold by more than one poets in Bangla literature.

#### **References:**

1. Enthekhab-e Divan-e Wahid, Calcutta 1891, part-iii, pp.106-108.
2. Abdul Ghafur Nassakh, Sokhan-e shoara, Lucknow, 1982 (Facsimile edition of the first edition of 1874), p.548
3. Agha Ahmad Ali Ahmad, Haft Asman, Asiatic Society of Bengal publication, Culcutta, 1873, p.167
4. M. Firoze, 'Obaidi: A Persian Poet of Nineteenth-Century Bengal', Iran Society, Kolkata, 2005, p. 7

\*\*\*

Research Scholar, Zakir Hussain Centre for Educational Studies (ZHCES)

Jawaharlal Nehru University, New Delhi

## A BOARD REVIEW OF SCHOLARSHIP ON UNIVERSITY IN INDIA

### Abstract

This article is derived from my Ph.D. work on understanding and contextualizing the idea of university in late nineteenth and early twentieth century colonial India. It is inspired by Sheldon Rothblatt's 1997 paper titled, 'The Writing of University History at the End of Another Century' which focused on identifying the patterns and trends of historical writing on higher education and universities. It identifies the paradox within the study of universities with respect to its interdisciplinary nature which allows for a diverse array of perspectives, ensuring that no single viewpoint dominates the field. This inclusivity encourages historians to draw from various methodologies and historical inspirations, preventing the exclusion of any significant works. However, this broad and decentralized approach also presents challenges such as limiting the exploration of themes that could lead to stimulating discussions and controversies regarding changes in university policy, institutional shifts, cultural modifications, and the origins of specific innovations within academic institutions. Given this understanding, this article highlights the larger tradition of thinking on higher education and university in India by identifying the different genres of writings on university from the large corpus of extant literature available on the same.

### Introduction

Higher education, in fact, the entire education system, in India is in a state of crisis. The acknowledgement of this reality is necessary before we venture into any research in the field of *Educational Studies* in India. Shiv Visvanathan points out that 'Moments of crisis creates moments of rethinking,' for here arises the need to critically scrutinize 'the basic concepts and institutions we employ'<sup>1</sup>. "Such a crisis haunts the idea of the nation state, the vision of democracy and, at another level, our *model* of the university in the country today"<sup>2</sup>. While there is substantial literature on the discourse of higher education and a number of histories of the university in India, there is little that is written from the

---

<sup>1</sup> Visvanathan S, An act of unlearning, The Hindu, April 04, 2018

<http://www.thehindu.com/opinion/lead/an-act-of-unlearning/article23437302.ece>

<sup>2</sup> *ibid.*

perspective of historical research on the concept of the university. Eric Ashby, who made an in-depth analysis of U.K., Africa and India did lament on the lack of historical research about the universities. He observed, “it is a curious fact that the Universities which are dedicated to the pursuit of knowledge are reluctant to pursue knowledge about themselves”<sup>1</sup>. Particularly in the case of India, this area of research has been neglected at large by the historians of education. At the present political juncture, the concept of the university has become a critical point of discussion both in academic as well as in policy making circles, which makes it imperative to look back into history and explore the various facets and factors that played a crucial role in shaping its public imagination. Given this understanding, this article seeks to draw out the different genres of writings on the university from across the world.<sup>2</sup>

### Genres of Writing on University

The history of universities, which initially was a casual occupation undertaken by dedicated souls, has become a well-developed field of historical study pursued by professional historians who devote themselves to the subject in a careful and systematic manner<sup>3</sup>. As Rothblatt notes, ‘the history of universities has always been a restless genre, a subfield whose focus is mercurial and whose loyalty to a single discipline is suspect’<sup>4</sup>. The evolution of universities is a reflection of changing societal needs, philosophies of education, and the growth of knowledge itself. It's fascinating precisely because it's not bound by the rigid confines of a single discipline and constantly adapts to embrace new perspectives and methodologies. In the recent years, research has focused on the study of the university's intellectual, cultural, and social worlds and how it is contextualized in the life of the community in which the university is situated. As Paul Axelrod (2002) points out, reflecting the impact primarily of intellectual and social history, the historiography of higher education now explores the ways in which ideas are cultivated and transmitted within and beyond universities.<sup>5</sup> An important theme is how secular values came to dominate university thinking in the twentieth century while others include the social origins of students, the culture of professionalism, the experience of women, the hierarchy of student life and the struggles for academic freedom.

<sup>1</sup> Ashby, E. (1961) *Patterns of universities in non-European societies*, p.1.

<sup>2</sup> Given the constraint of time and access to resources, any research work on the concept of the university cannot possibly look into all the literature available on the university from across the globe. However, a close observation of the accessible literature and readings can help us identify the broad genres (in no chronological order) into which the literature on the concept of the university can be classified.

<sup>3</sup> The historiography of universities broadly refers to the study of the history of universities and the ways in which this history has been written and interpreted over time. McIntire, C. (2003). Hegemony and the historiography of universities: the Toronto case. *University of Toronto Quarterly*, 72(3), 748-756; de Ridder-Symoens, H. (Ed.). (1991). *A history of the university in Europe: Volume 1, Universities in the Middle Ages*(Vol. 1). Cambridge University Press.

<sup>4</sup> Rothblatt, S. (1997). The writing of university history at the end of another century. *Oxford Review of Education*, 23(2), 151-167.

<sup>5</sup> Axelrod, P. (2002). The University of Toronto Through Historians' Eyes. *Historical Studies in Education/Revue d'histoire de l'éducation*, 299-308.

However, the modern interest in studying the origin and development of the university as an institution dates back to the 19<sup>th</sup> century (AB Cabal, 1993)<sup>1</sup>. While, there were a few prior historical accounts such as Jakob Middendorp's historiography of universities (1567) in a work reprinted in 1602, and Jean Launoy's index of the most "renowned schools" published in 1672, it was the four volumes by Meiners, published by the University of Göttingen between 1802 and 1805, covering the formation and development of "higher schools" that prompted the appearance of other works.<sup>2</sup> Cabal points at the year 1840 as the beginning of publications on individual universities. The important initial works in this context includes Denifle's work on the origin of universities and their growth until 1400 followed by Friedrich Paulson's history of learned teaching in the German university, both published in 1885. In 1895, Rashdall published three volumes on the universities of Europe in the Middle Ages while Stephen d'Irsay (1933) concisely recounted the history of the universities from their scholarly beginnings in the medieval period, mentioning the schools of classical antiquity, until the first decades of the century.<sup>3</sup>

The literature on the concept of the university spans a wide spectrum, reflecting its evolution through time and diverse perspectives. While it's impractical to encompass all available resources, an examination of accessible literature reveals several overarching genres that categorize discussions on the university concept. These categories, not arranged chronologically, include:

- The first genre encompasses philosophical texts and discussions delving into the fundamental essence of the university, often perceived as utopian. These writings predominantly focus on the idealistic vision of what the university should be or is envisioned to be, exploring its nature and purpose in the pursuit of higher learning or truth. They primarily identify the university as a pivotal hub for the generation and perpetuation of knowledge that surpasses the ordinary experiences of society. Key works by scholars such as John H. Newman, Karl Jaspers, Kenneth R. Minogue, and others constitute significant contributions within this genre, shaping the discourse on the idea and essence of the university. In the Indian context, the authoritative history of the university and history of the idea of the university in India has still to be written. However, the reflections of Jawaharlal Nehru, Rabindranath Tagore, S. Radhakrishnan, Zakir Husain Annie Besant, Madan Mohan Malviya, and Syed Ahmad Khan corresponds to the broad genre of writings on the utopian idea of the university.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cabal, A.B., *The University as an Institution Today*.

<sup>2</sup> *ibid*, p.2-3

<sup>3</sup> Friedrich Paulson's *The German University and university study* (1906), Charles Scribner, New York, NY, USA; Hasting Rashdall's *The universities of Europe in the Middle Ages* (vols. I, II, III), 1936, OUP, Oxford, UK; Stephen d'Irsay's 1933. *Histoire des universités francaies et étrangères des origins à nos jours* (vols. I and II). Editions *Auguste Picard*, Paris, France; Jean Launoy's *Explicata Ecclesie traditio circa canonem: Omnis utriusque* (1972); Heinrich Denifle's *History of the Italian Universities* titled "Die Universitäten des Mittelalters bis 1400".

<sup>4</sup> For the detailed discussion on local conceptions of University in colonial India, see, Nayani Sarma, *Understanding the Domestication of the Idea of the University: A Study of Policies and Thinkers from Colonial India (1857-1920)*, M.Phil. Dissertation (unpublished) 2018, by Zakir

- The second category encompasses literature focusing on the administrative evolution of the university as an institution of higher education. This genre examines the university's development within the broader context of educational system evolution and the emergence of nation-states. It delves into issues of governance, governmental policies, and acts shaping the establishment and growth of universities. Additionally, it considers the various stakeholders pivotal in the university's progression as a center for higher learning. These accounts closely intertwine the university system's development with the social and political progress of the country, indicating a reciprocal relationship between the two. Notable works such as Hastings Rashdall's "The Universities of Europe in the Middle Ages" (1936) and Eric Ashby's "Universities: British, Indian, African" fall within this category, contributing to discussions on the administrative history of universities. Aparna Basu's works are the best example of this genre of writings on the university in India. One can also look into the works of Dongerkery and S. C. Ghosh to locate the extensive set of writings on the administrative history of the university system in India. The focus of interest is on how the university as an institution of higher education and accreditation was established and gradually developed in India.<sup>1</sup>
- The third genre in the spectrum of writings on the university consists of commemorative histories, which encapsulate more narrative and celebratory depictions of universities. These accounts, penned by academics, non-academics, and the general public, often portray tales of institutional resilience and notable individuals. They encapsulate the stories of university founders within the historical narrative of a university's growth within a specific region or era. Institutional biographies, frequently authored by former presidents or retiring professors, dominate this genre, focusing on themes of struggle, endurance, survival, and achievement. These accounts delve into the activities of successive committed leaders, fundraising endeavors, descriptions of new campus structures, and the introduction of academic programs. Furthermore, publications like memoir collections surface during jubilees and centenaries, serving to illustrate the university's journey across the years, aiming to engage readers in the narrative of the university's evolution and achievements.<sup>2</sup>  
Commemorative histories of the universities can be termed as a very prominent genre in terms of the writings on the history of the university in India. Publications during jubilee and centenary celebrations of prominent colleges and universities across the country like Aligarh Muslim University, Banaras Hindu University, Jawaharlal Nehru University, Cotton College, Presidency university, Calcutta University and others often contain a more romanticised historical account of the university in order to persuade the readers of the arduous journey

---

Husain Centre for Educational Studies (ZHCES), School of Social Sciences (SSS), Jawaharlal Nehru University, New Delhi, India.

<sup>1</sup> Dongerkery, S. R. (1955). *Thoughts on university education*. Popular Prakashan.; Dongerkery, S. R. (1957). *A History of the University of Bombay, 1857-1957. (No Title)*.; Ghosh, S. C. (1988). *The Genesis of Curzon's University Reform: 1899-1905. Minerva*, 463-492.; Ghosh, S. C. (1975). *Dalhousie, Charles Wood and the Education Despatch of 1854. History of Education*, 4(2), 37-47.

<sup>2</sup> For example: Banerjee, P. ed. (1957) *Hundred years of the University of Calcutta: a history of the university issued in commemoration of the centenary celebration*.

of the university over the years.<sup>1</sup> Within this genre we can also include the writings on the life and biography about the founders of the Universities. The extensive amount of work on the life and educational philosophies of Malviya, Syed Ahmad Khan, Rabindranath Tagore and many more can be identified as a part of this genre<sup>2</sup>.

- A significant genre within university-themed writings is the university novel—a type of fiction primarily set within a college or university, predominantly focusing on the lives of professors and, to a lesser extent, their students.<sup>3</sup> These novels revolving around university life constitute a popular and enduring genre within literary fiction. Although the portrayal of scholars' or students' lives has been present in literature for centuries, the explicit categorization of university novels gained prominence in the twentieth century.<sup>4</sup> Within this genre, a subcategory emerges, featuring literary works focusing on universities as settings for romance, personal conflicts, the emergence of student leaders, and more. In these narratives, the main plot revolves around individual characters, with the university environment serving as a backdrop that influences their development. These works, available in various languages for general readership, also shape public perceptions of specific universities. For example, in *A Beautiful Mind*, the biographical novel depicting John Nash's journey through his years at Princeton and MIT, the narrative sheds light on the cultures, practices, and contemporaries of these universities during Nash's time.<sup>5</sup> A popular genre in India has been the university novels which are set in campus life<sup>6</sup>. These novels cover a wide area of topics including romance, politics, discrimination in the university, autobiographies of student, university life, to name a few. Such novels exist in English as well as in almost all the vernacular languages of India and has a wide readership across the country.

<sup>1</sup> University (Calcutta), and Pramathanath Banerjee. *Hundred Years of the University of Calcutta: A History of the Univ., Issued in Commemoration of the Centenary Celebrations*. Sree Saraswaty Press, 1957.; Ray, Nihar Ranjan, and P. C. Gupta. "Hundred Years of the University of Calcutta." (1957): 254.

<sup>2</sup> works by BN Dwivedi, Leah Renold on Malviya; Dwivedi, B. N. "Madan Mohan Malaviya and Banaras Hindu University." *Current Science* 101, no. 8 (2011): 1091-1095; Renold, Leah. *A Hindu education: early years of the Banaras Hindu University*. Oxford University Press, 2005; Renold, Leah. "Hindu Identity at Banaras Hindu University." PhD diss., University of Texas at Austin, 1999.; works by S.Y. Shah, Hafeez Malik on Sir Syed Ahmad Khan; Malik, Hafeez. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*. Columbia University Press, 1980.

<sup>3</sup> Salam, S. (2009) *Between fiction and reality: a study of the university novels of David Lodge*. [Theses]. New Delhi: Jawaharlal Nehru University.

<sup>4</sup> *ibid*; for example, some of the oxford university novels are - Thomas Hughes's *Tom Browns at Oxford* (1861), Max Beerbohm's *Zuleikha Dobson* (1911), William Reade's *Liberty Hall Oxon* (1860), Gerard Hopkin's *A City in the Foreground* (1921), W.E. Heygates's *The Scholar and the Trooper* (1858), J.M. Shorthouse's *John Inglesant* (1881), Alfred Church's *With the King at Oxford* (1886), Sarah Tyler's *A Young Oxford Maid in the Days of the King and the Parliament* (1890), Evelyn Everett Green's *A Clerk of Oxford and His Adventures in the Baron's War* (1898), Thomas B. Costain's *The Black Rose* (1945), James Baker's *The Gleaming Dawn* (1896) and Elizabeth Goudge's *Towers in the Mist* (1938).

<sup>5</sup> Nasar, S. (2001) *A Beautiful Mind: The Life of Mathematical Genius and Nobel Laureate John Nash*. New York: Simon & Schuster.

<sup>6</sup> Salam, S. *Between fiction and reality: a study of the university novels of David Lodge*. [Theses], New Delhi: Jawaharlal Nehru University (2009).

- Another distinct genre within writings on the university pertains to discussions surrounding its perceived decline or dysfunction. These writings delve into viewing the university as a battleground for contested political identities based on factors like race, gender, and regional affiliations. These explorations, in turn, link to broader issues of access to higher education and the knowledge disseminated by universities, significantly impacting society. This literature delves into the covert curriculum within classrooms and extracurricular activities. It scrutinizes the values students bring to their studies and interactions, their approaches to authority, and the university's efforts in fostering character development and citizenship traits among its students. Works such as *The University in Ruins* (1996) by Bill Readings exemplify this genre, which encompasses academic discussions on themes of academic freedom and university autonomy<sup>1</sup>.
- Within the broader category of writings exploring the fundamental idea of universities, there exists a sub-genre that Minogue terms as 'the prevalent functional view of universities.'<sup>2</sup> This perspective primarily centers on the practical role universities assume in the economic advancement of society. It addresses issues related to scholars' employment opportunities, their employability, and the relevance of the scientific knowledge generated by universities, among other pertinent concerns.<sup>108</sup> Moreover, it delves into the administrative structure of the university and its institutional relationships within society. For instance, Cabal's book "The University as an Institution Today" specifically delves into the contemporary role of universities as pivotal institutions contributing to societal development. It advocates for exploring alternative conceptions beyond historical studies of universities to meet present-day demands and necessities.<sup>3</sup> A significant body of literature in the Indian context revolves around the practical role of universities in the country's development. Since the nationalist movement of the twentieth century, the university has been intricately tied to the idea of India's progress. In the post-independence era, this connection became more pronounced due to government policies shaping the university's role. The discourse within this genre encompasses debates on whether universities should prioritize liberal education or technical education and productive research. Additionally, the discussion on public versus private universities has emerged within this context. A considerable

<sup>1</sup> Some of the most popular works in the genre includes Bêteille, A. (2005). Universities as public institutions. *Economic and Political weekly*, 3377-3381; Beteille, A. (2010). *Universities at the Crossroads* (p. 30). New Delhi: Oxford University Press.; Sundar, N. (2018). Academic freedom and Indian universities.; Tierney, W., & Sabharwal, N. S. (2016). Debating academic freedom in India. *Redbook*, 96.; Jayal, N. G. (2019). The imagined futures of the public university in India. *Globalizations*, 16(5), 737-744.

<sup>2</sup> Minogue, K. R., *The Concept of a University*, p. 5. <sup>108</sup>Ibid.

<sup>3</sup> Martin, B. R. (2003). The changing social contract for science and the evolution of the university. *Science and innovation: Rethinking the rationales for funding and governance*, 7-29.; Kwiek, M. (2005). The University and the State in a Global Age: renegotiating the traditional social contract?. *European Educational Research Journal*, 4(4), 324-341.; Douglass, J. A. (2007). *The conditions for admission: Access, equity, and the social contract of public universities*. Stanford University Press; Pausits, A. (2015). The knowledge society and diversification of higher education: From the social contract to the mission of universities. *The European higher education area: Between critical reflections and future policies*, 267-284.



portion of the discourse on the history of education in India also delves into how nationalism and movements for independence took root within universities, where many student leaders and educators played crucial political roles in the struggle for freedom<sup>1</sup>. An ongoing but often subtle discourse regarding the university in India centers around its role as a hub for knowledge production. This contrasts with the prevalent trends in European and American discourses on the university, where extensive literature exists exclusively discussing the concept and various conceptions of the university.

Thus, we see that while there is substantial literature on the discourse of higher education and histories of the university in India, there is little that is written from the perspective of historical research on the concept or idea of the university in India. As Eric Ashby, observed, "it is a curious fact that the Universities which are dedicated to the pursuit of knowledge are reluctant to pursue knowledge about themselves"<sup>2</sup>. In the case of India particularly, this area of research has been neglected largely by historians of education. The public discourse on the university in India seems to be plagued by the 'illusion of knowledge' compared to substantive discussions on the *concept* or *idea* of the university<sup>3</sup> while the historiography of higher education in colonial India is a contested terrain. A major theme in the history of Indian education has been the analysis of the differential and hierarchised spread of formal western education in India and South Asia: caste, class, religion, and gender all affected people's ability to access and participate in education in the colonial period until today. Although history of education is a relatively marginal part of the larger discipline of history in Indian universities and research institutes, rich contributions to history of education have been and continue to be made<sup>4</sup>.

### Conclusion

The history of the university education system in India, highlights a different representation of the idea of the university and its role in inventing, forging and disseminating a distinct Indian *national culture* since colonial times. As Mossarap Hossain Khan points out in his essay<sup>5</sup>, three broad ideas can be broadly identified that guided the evolution of the university education system in India from the nineteenth to the early twentieth century- a) Producing clerks and administrators: the utilitarian idea of the university, b) Producing citizens: early nationalist ideas of a university in India, and c) The

<sup>1</sup> For example, Sumit Sarkar's *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908*. People's Pub. House, 1973.

<sup>2</sup> Ashby, E. (1961) *Patterns of universities in non-European societies*, p.1. He made an in-depth analysis of U.K., Africa and India did lament the lack of historical research about universities.

<sup>3</sup> The term 'illusion of knowledge' has been taken from Daniel J. Boorstin who writes: "*The greatest obstacle to discovering the shape of the earth, the continents, and the oceans was not ignorance but the illusion of knowledge.*" - <http://backreaction.blogspot.in/2008/05/illusion-of-knowledge.html> ; the term is being used as a rhetorical concept than an analytical one.

<sup>4</sup> Bagchi, B. (2014). Connected and entangled histories: writing histories of education in the Indian context. *Paedagogica Historica*, 50(6), 813-821.

<sup>5</sup> Mosarrap Hossain Khan, essay on 'The Idea of a university and the invention of culture in colonial/postcolonial India' in Debadipta Bhattacharya (ed.) (2018) *The University Unthought: Notes for a Future*, Routledge India.

university and the re-invention of culture in postcolonial India. These three imaginaries of the university in India from the colonial to the post-independence era influenced the role, functions and visions of the universities established across the country. It also influenced its recognition as a public institution and as a space for intellectual assertions, academic research and discourses for national development. However, the limitation remained is that even these three imaginaries failed to look at the scientific research and knowledge production in the country as it developed and as people directed the path of this development.

The university of today in India however, shows us a seemingly different picture. As J B G Tilak points out, the university which was seen as a public, social and national good in the early decades of independent India, has now come to be viewed within policy circles and the political establishment as a private good in the recent neo-liberal phase. There has been substantial academic work during the last decade on the emerging neoliberal university in India and its role in the globalized economy. The distinction drawn between the private and the public is premised on the common assumption that if higher education or university education has essentially personal benefits for an individual, it is being appropriately provided for by the market; and that only if education can be demonstrated as yielding public benefits, it should be provided by the state<sup>1</sup>. This assumption can be plausibly argued because education, even if viewed as a good, 'has both intrinsic and instrumental value, for individuals as well as for society, education blurs the boundaries between the public and the private, yielding the expectation that it is the obligation of the state to provide the good, regardless of whether it conduces to individual or social well-being'<sup>2</sup>. Further, even autonomy or academic freedom which is an integral requirement for the academic enterprise, has been reduced to an euphemism for privatization and the idea of the university as a social institution seems to be fading from the public imagination. This challenges the intrinsic value of university education in terms of the intellectual and emotional qualities that it fosters, with benefits for both the individual as well as the society.

#### REFERENCES:

- a. Ashby, E. (1961). *Patterns of universities in non-European societies*. School of Oriental and African Studies, University of London.
- b. Bagchi, B. (2014). Connected and entangled histories: writing histories of education in the Indian context. *Paedagogica Historica*, 50(6), 813-821.
- c. University of Calcutta, & Banerjee, P. (1957). *Hundred Years of the University of Calcutta: A History of the Univ., Issued in Commemoration of the Centenary Celebrations*. Sree Saraswati Press.
- d. Béteille, A. (2005). Universities as public institutions. *Economic and Political weekly*, 3377-3381.
- e. Beteille, A. (2010). *Universities at the Crossroads* (p. 30). New Delhi: Oxford University Press.
- f. Dongerkery, S. R. (1955). *Thoughts on university education*. Popular Prakashan.

<sup>1</sup> Tilak, J. B. G. (2013). Higher education in 'Trishanku': Hanging between state and market. In J. B. G. Tilak (Ed.), *Higher education in India: In search of equality, quality and quantity* (pp. 391–407). Hyderabad: EPW and Orient Blackswan.

<sup>2</sup> Niraja Gopal Jayal (2019) The imagined futures of the public university in India, *Globalizations*, 16:5, 737-744, DOI: 10.1080/14747731.2019.1584496, p.738

- 
- g. Dongerkery, S. R. (1957). A History of the University of Bombay, 1857-1957. (No Title).
  - h. Douglass, J. A. (2007). *The conditions for admission: Access, equity, and the social contract of public universities*. Stanford University Press.
  - i. Dwivedi, B. N. (2011). Madan Mohan Malaviya and Banaras Hindu University. *Current Science*, 101(8), 1091-1095.
  - j. Ghosh, S. C. (1988). The Genesis of Curzon's University Reform: 1899-1905. *Minerva*, 463-492.
  - k. Ghosh, S. C. (1975). Dalhousie, Charles Wood and the Education Despatch of 1854. *History of Education*, 4(2), 37-47.
  - l. Ahmad, M. (1982). Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan.
  - m. Jayal, N. G. (2019). The imagined futures of the public university in India. *Globalizations*, 16(5), 737-744.
  - n. Kwiek, M. (2005). The University and the State in a Global Age: renegotiating the traditional social contract?. *European Educational Research Journal*, 4(4), 324-341.
  - o. Martin, B. R. (2003). The changing social contract for science and the evolution of the university. *Science and innovation: Rethinking the rationales for funding and governance*, 7-29.
  - p. McIntire, C. (2003). Hegemony and the historiography of universities: The Toronto case. *University of Toronto Quarterly*, 72(3), 748-756.
  - q. Minogue, K. (2017). *The concept of a university*. Routledge.
  - r. Khan, M. H. (2018). The idea of a university and the invention of culture in colonial/postcolonial India. *The University Unthought: Notes for a Future*.
  - s. Roy, N. R., & Gupta, P. C. (1957). Hundred years of the University of Calcutta. *Kolkata: University of Calcutta*.
  - t. Renold, L. (2005). *A Hindu education: early years of the Banaras Hindu University*. Oxford University Press.
  - u. de Ridder-Symoens, H. (Ed.). (1992). *A history of the university in Europe: Volume 1, Universities in the Middle Ages*(Vol. 1). Cambridge University Press.
  - v. Salam, S. (2009) *Between fiction and reality: a study of the university novels of David Lodge. [Theses]*. New Delhi: Jawaharlal Nehru University.
  - w. Sarkar, S., Bhattacharya, N., & Chakrabarty, D. (1973). *The Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908* (pp. 307-8). New Delhi: People's Publishing House.
  - x. Sundar, N. (2018). Academic freedom and Indian universities.
  - y. Tierney, W., & Sabharwal, N. S. (2016). Debating academic freedom in India. *Redbook*, 96.
  - z. Tilak, Jandhyala BG. "Higher Education in Trishanku": Hanging between State and Market." *Economic and political weekly*(2005): 4029-4037.
  - aa. Visvanathan S, An act of unlearning, The Hindu, April 04, 2018
  - bb. <http://www.thehindu.com/opinion/lead/an-act-of-unlearning/article23437302.ece>

\*\*\*

---

MANJUL JAGOTRA

(26)

(PhD scholar, Dept. of English and Cultural Studies, Panjab University)

Near BSNL Exchange office, W.No. 10, Adhyapak Nagar, Ramnagar

Distt. Udhampur , Jammu &amp; Kashmir.

**OPPRESSION, RESISTANCE AND LIBERATION: A FEMINIST  
STUDY OF JASMIN DARZNIK'S *SONG OF A CAPTIVE BIRD*****Abstract**

The research paper explores the power of literature as a tool of expression and resistance in the context of women's rights in Iran. The study focuses on *The Song of a Captive Bird*, a novel by Jasmin Darznik that portrays the struggles of Iranian women, mainly through the character of Forugh Farrokhzad, a feminist poet and icon. The research analyzes the novel's portrayal of various forms of oppression women face in Iran, including the enforcement of the hijab, restrictions on education and mobility, and limitations on women's autonomy. The study examines Forugh's poetry as a means of resistance, exploring its potential to challenge patriarchal norms and advocate for women's rights and freedom. It aims to recast the image of Iranian women being viewed as docile subjects without dissenting voices and argues that these women also assert their agency quite vociferously. Additionally, the research highlights the broader power of literature as a tool for social change, giving voice to marginalized communities and challenging dominant narratives. Ultimately, this paper emphasizes the critical importance of literature in giving voice to oppressed communities and advocating for social change, particularly in the context of women's rights in Iran.

**Introduction**

Literature has long been recognized as a powerful tool for expressing ideas, challenging norms, and advocating for change. Through the power of storytelling, literature can give voice to marginalized and oppressed communities, allowing them to share their experiences and perspectives with a broader audience. In particular, literature has been a powerful tool for women to express their resistance and challenge patriarchal norms. Women writers throughout history have used literature to explore themes of gender, sexuality, and power, challenging the status quo and advocating for women's rights and freedom. In the context of Iran, where women have faced systematic oppression and discrimination, literature has played a critical role in giving voice to women's experiences and struggles. The novel *The Song of a Captive Bird* by Jasmin Darznik is a powerful example of this, highlighting the resistance and oppression experienced by women in Iran. The book is a testament that Iranian women are not docile subjects in Foucauldian terms and have their own voice. Through the story of Forugh Farrokhzad, a celebrated poet and feminist icon, the novel explores the various forms of oppression experienced by women in Iran, including the enforcement of the hijab, limitations on education and mobility, and restrictions on women's autonomy. Despite these challenges, Forugh uses poetry as a means of resistance, challenging patriarchal norms and advocating for women's rights and freedom. Her story is a testament to the power of literature as a tool for expression and resistance, demonstrating how literature can challenge dominant narratives and give voice

to marginalized communities. In this paper, we will explore the power of literature as a tool for expression and resistance, focusing specifically on the role of literature in challenging patriarchal norms and advocating for women's rights in Iran. Through an analysis of *The Song of a Captive Bird*, we will examine the themes of resistance, oppression and liberation in the novel, and explore how literature can be a powerful tool for social change.

### **Research Methodology/Theoretical Framework**

This research paper employs a theoretical framework grounded in feminist and literary theories to analyze the novel *The Song of a Captive Bird* by Jasmin Darznik. The paper draws upon various concepts from feminist and literary theorists to explore the themes of resistance, oppression, and liberation in the novel.

One important concept used in this paper is "écriture féminine," a term coined by French feminist theorists Hélène Cixous and Luce Irigaray. (Cixous et al., 1976) This concept emphasizes women's unique voice and perspective in writing and challenges the dominant male-centered literary canon. The paper examines how Forugh's poetry in the novel reflects this concept, as she writes from her own experiences as a woman in Iran and challenges patriarchal norms through her work.

Another essential concept employed in this paper is the intersectionality of oppression, a concept developed by black feminist scholar Kimberlé Crenshaw. (Crenshaw, 1989) This concept recognizes that individuals can experience oppression and discrimination based on multiple identities, such as race, gender, and class. The paper applies this concept to the experiences of women in Iran, who face intersecting forms of oppression and discrimination.

The paper also draws upon the work of Iranian feminist scholars and activists, such as Shirin Ebadi and Azar Nafisi, who have highlighted the challenges facing women in Iran and advocated for their rights and freedom. The paper examines how the novel reflects the experiences and struggles of Iranian women and how it contributes to a broader feminist discourse on women's rights and freedom in Iran.

The paper thus employs a theoretical framework grounded in feminist and literary theories to explore the themes of resistance, oppression, and liberation in *The Song of a Captive Bird*. By drawing upon various concepts from feminist and literary theorists, the paper seeks to provide a nuanced analysis of the novel and its broader implications for feminist discourse in Iran and beyond.

### **Oppression**

*The Song of a Captive Bird* by Jasmin Darznik portrays the experiences of Forugh Farrokhzad, a prominent poet and feminist icon in Iran. The novel explores various forms of oppression faced by women in Iran, including the enforcement of the hijab, limitations on education and mobility, and restrictions on women's autonomy. This section will analyze the different forms of oppression depicted in the novel. As Iranian feminist Azar Nafisi says regarding fictional narratives that the purpose of reading "Gatsby" is not to determine the moral worth of adultery but rather to gain a deeper understanding of the complexities surrounding issues like fidelity and marriage. Through great novels, our senses and sensitivity to the intricacies of life and the human experience are heightened, preventing us from succumbing to the rigid self-righteousness of moral absolutism. These stories invite us to explore the subtleties of individual lives and circumstances and to resist simplistic, black-and-white notions of good and evil. (Nafisi, 2003) Similarly, this paper

does not imply *The Song of a Captive Bird* as the sole and determinant document of women's rights and morals in Iran. Still, it does provide us with the insight that there are certain complexities in the issues regarding gender that need to be addressed and discussed which is not very easy in the face of an authoritarian government.

The enforcement of the hijab is a recurring theme throughout the novel. Forugh's family enforces strict dress codes, which include covering her hair and wearing loose-fitting clothes. This is also enforced in public places, where women are required to wear the hijab to avoid punishment. The novel portrays the forceful enforcement of hijab as a symbol of the erasure of women's identities and agency, as well as a means of controlling their sexuality. Darznik's novel reflects this reality as she challenges patriarchal norms and advocates for women's freedom and autonomy. She has nothing against those who wear it out of choice, but a forceful enforcement is what she stands against and voices for freedom of choice. According to reports from various news agencies, including the United Nations' news portal, the hijab-related deaths and death sentences in Iran show that breaking the attire laws is a perilous adventure in the country.<sup>1</sup>

Another form of oppression depicted in the novel is the limitation on women's education and mobility. Forugh faces significant barriers to pursuing her education and career as a poet due to gendered expectations and restrictions placed upon her by society. The novel portrays these limitations as a means of keeping women in a subordinate position, and reinforces the importance of education and literacy as tools of empowerment for women. For example, Forugh's mother-in-law disapproves of her interest in poetry, telling her that a woman's duty is to bear children, not write poems. The novel also shows how difficult it is for women to leave Iran and how it is especially hard for women from poor backgrounds. Forugh very aptly pens down these feelings in her poem "The Bird May Die":

I feel sad,  
 I feel blue.  
 I go outside and rub my cold fingers-  
 On the sleek shell of the silent night.  
 I see that all lights of contact are dark,  
 All lanes to relate us are blocked.  
 Nobody will introduce me to the sun,  
 Nobody will take me- to the gathering of doves.  
 Keep the flight in mind,  
 The bird may die.  
 (Translated by Maryam Dilmaghani)

Class and gender-based oppression intersect in the novel, as Forugh's experiences as a working-class woman in Iran illustrate the ways in which economic and social inequalities intersect with gender-based oppression, creating a complex web of marginalization. The novel portrays the struggles faced by working-class women as central to the broader

<sup>1</sup> UN News Article: <https://news.un.org/en/story/2022/09/1127131>

feminist movement in Iran and highlights the importance of solidarity and collective action in challenging multiple forms of oppression.

### Resistance

In *Discipline and Punish*, Michel Foucault uses the concept of docile bodies to argue that disciplinary force can transform a pliable object into a subject bound to the structure of such disciplinary practices. According to Foucault, the docile body is “something that can be made; out of a formless clay, an inapt body [from which] the machine required can be constructed” (Foucault, 1978/2012, p. 135). From docile bodies emerges the concept of docile subjects who are moulded by a state’s dominant discourses through a process of interpellation, the way in which ideas get into our heads and have an effect on our lives, so much so that cultural ideas have such a hold on us that we believe they are our own. (Althusser, 2014). However, *The Song of a Captive Bird* is a testament of women breaking out of such conformities and showcases instances of resistance against the oppressive systems in place in Iran, particularly by Forugh and other women in her life. The Novel is a powerful example of *écriture féminine*, which involves women writers using language and writing styles that challenge patriarchal structures and societal norms. Forugh and other women in her life use literature, particularly poetry, as a tool to resist against the oppressive systems in Iran. Through their writing, they are able to express their experiences and emotions in a way that challenges dominant discourses of patriarchy and inspires others to resist as well.

I was a woman and I couldn't speak with the voice of a man, because it was not my voice - not true and not my own. But there was more to it than that. By writing in a woman's voice, I wanted to say that a woman, too, is a human being. To say that we, too, have the right to breathe, to cry out, and to sing. (Darznik, 2018)

Forugh's poetry itself is a form of resistance, as it challenges the dominant discourse surrounding women's roles and expectations in Iranian society. Her poetry often centers on themes of freedom, autonomy, and equality, and she frequently subverts traditional gender roles and expectations through her writing.

Forugh's resistance to the limitations placed on her is also reflected in her personal life. She defies her family's expectations and leaves her husband to pursue her passion for poetry, despite the risks and challenges she faces. She also challenges patriarchal norms in her personal relationships, refusing to conform to the expectations placed on her as a woman. As in the novel's opening chapters, her mother catches her talking to her elder cousin and then goes to the colony to confirm her virginity. In such a conservative society, Forugh's rebellious attitude is evident in his poem “Sin”:

In that dim and quiet place of seclusion  
as I sat next to him all scattered inside  
lips poured lust on my lips  
and I left behind the sorrows of my heart.

I whispered in his ear these words of love:  
“I want you, mate of my soul

---

I want you, life-giving embrace

I want you, lover gone mad”

Desire surged in his eyes

red wine swirled in the cup

my body surfed all over his

in the softness of the downy bed.

I sinned, a sin all filled with pleasure

next to a body now limp and languid

I know not what I did, God

in that dim and quiet place of seclusion

(Translated by Sholeh Wolpe)

The novel also depicts other women in Forugh's life who resist patriarchal norms and values. For example, Forugh's mother encourages her daughter's education and supports her writing, even in the face of societal disapproval. Additionally, Forugh's friend Parvin challenges the limitations placed on her as a woman by traveling and pursuing her own interests, despite the risks and challenges she faces.

The power of literature as a tool of resistance is also a central theme of the novel. Forugh's poetry serves as a means of challenging patriarchal norms and values and it also inspires other women to resist oppression and pursue their own paths. Literature serves as a means of solidarity and resistance, allowing women to connect with one another and express their shared experiences and emotions.

### **Liberation**

Saddam Hussein apart from being viewed as a controversial figure in the west, was a propagator of Pan Arabism and Arab Socialism. He wrote about women, “Women make up one half of society. Our society will remain backward and in chains unless its women are liberated, enlightened and educated.” (Hussein, 1981). In *The Song of a Captive Bird*, liberation is portrayed as a multifaceted and ongoing process, rather than a definitive endpoint. The novel shows that while resistance is a crucial step towards liberation, it is not enough on its own. Liberation requires a fundamental shift in societal attitudes and values, as well as tangible changes in laws and policies that limit women's autonomy and freedom.

One key aspect of liberation in the novel is the pursuit of education and knowledge. Forugh's passion for poetry is not just a means of resistance, but also a way for her to gain knowledge and pursue her own interests. Forugh and other women in the novel are shown to push against the limitations placed on them by societal expectations and seek out education and knowledge as a means of empowerment. “I no longer believe that we can keep silent. We never really do, mind you. In one way or another we articulate what has happened to us through the kind of people we become.” (Nafisi, 2009)



Another aspect of liberation in the novel is the pursuit of personal autonomy and agency. Forugh's decision to leave her husband and pursue her passion for poetry is a clear example of this, as she seeks to establish her own identity and independence. The novel also depicts other women who seek to carve out their own paths, despite the risks and challenges they face.

At a broader societal level, the novel also addresses the need for changes in laws and policies that limit women's autonomy and freedom. Iranian feminist and human rights activist Shirin Ebadi notes, "Under the Iranian code, the worth of a woman's life equals half of a man's, a point that often leads to grotesque legal judgments that effectively punish the victims." (Ebadi, 2006)

For example, the novel shows how women's ability to travel, work, and express themselves freely is limited by legal and societal restrictions. By highlighting these limitations, the novel makes a case for legal and social reforms that promote gender equality and women's rights.

The novel also emphasizes the importance of solidarity and community in the pursuit of liberation. Forugh's friendships with other women, particularly Parvin and Leila, demonstrate the power of women supporting and uplifting one another in their struggles against oppression. "The ability for a woman to be free is connected with her ability to love another woman." (Griffin, 2015) This solidarity is also reflected in the broader women's rights movement in Iran, which is depicted as a collective effort to challenge patriarchal norms and values and promote women's rights and autonomy.

### Conclusion

In conclusion, *The Song of a Captive Bird* by Jasmin Darznik is a powerful and insightful work of feminist literature that explores the experiences of women in Iran under patriarchal oppression. The novel offers a nuanced and complex portrayal of the ways in which women are limited in their autonomy and freedom, and the ways in which they resist and struggle against these limitations. Through its vivid characters and evocative storytelling, the novel sheds light on the particular challenges faced by Iranian women, including limitations on their ability to travel, work, and express themselves freely. The novel also highlights the intersections of gender, class, and political power, and the ways in which these systems of oppression intersect and compound one another. One of the key strengths of the novel is its portrayal of resistance and the power of literature as a tool of resistance. The novel shows that while resistance is a necessary step towards liberation, it is not enough on its own. Liberation requires a fundamental shift in societal attitudes and values, as well as tangible changes in laws and policies that limit women's autonomy and freedom. *The Song of a Captive Bird* also underscores the importance of solidarity and community in the pursuit of liberation. The novel's portrayal of women's friendships and collective efforts to challenge patriarchal norms and values demonstrates the potential for collective action and support in the struggle for gender equality and women's rights. Overall, *The Song of a Captive Bird* is a powerful testament to the resilience and strength of Iranian women, and a valuable contribution to the ongoing global feminist movement. The novel offers a compelling and nuanced portrayal of the struggles and triumphs of women living under patriarchal oppression, and a powerful critique of the systems of power and privilege that continue to limit women's autonomy and freedom.

### Works Cited

Althusser, Louis. *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. Verso Books, 2014.

- 
- Cixous, Hélène, et al. "The Laugh of the Medusa." *Signs*, July 1976, <https://doi.org/10.1086/493306>.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics [1989]." *Routledge eBooks*, Informa, Jan. 1989, pp. 57–80. <https://doi.org/10.4324/9780429500480-5>.
- Darznik, Jasmin. *Song of a Captive Bird: A Novel*. Ballantine Books, 2018.
- Dilmaghani, Maryam, translator. "The Bird May Die... - the Bird May Die... Poem by Forough Farrokhzad." *Poem Hunter*, [www.poemhunter.com/poem/the-bird-may-die](http://www.poemhunter.com/poem/the-bird-may-die).
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage, 2012.
- Griffin, Susan. *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*. Open Road Media, 2015.
- Ḥussein, Ṣaddām. *The Revolution and Women in Iraq*. 1st ed., Translation and Foreign Languages Publishing, 1981.
- Ibadi, Shirin. *Iran Awakening: From Prison to Peace Prize: One Woman's Struggle at the Crossroads of History*. A.A. Knopf Canada, 2006.
- Nafisi, Azar. *Reading Lolita in Tehran: A Memoir in Books*. Random House, 2003.
- . *Things I've Been Silent About: Memories of a Prodigal Daughter*. Random House Trade Paperbacks, 2009.
- Wolpe, Sholeh, translator. *Sin: Selected Poems of Forugh Farrokhzad*. University of Arkansas Press, 2010.

\*\*\*

SADDAMHUSAIN MUJAWAR

(27)

Research Scholar, Department of Studies and Research in History and Archaeology  
RCUP Centre, Toravi, Vijayapur, Karnataka

### BELGAUM REGION UNDER KHUSRO AUQA TURK, MUHAMMAD ASAD KHAN LARI, A GOVERNOR OF BELAGAUM

#### **Abstract:**

This article examines the role of Khusru Aqa Turk- Muhammad Asad Khan Lari, A governor of Belgaum Region (Karnataka) The present study examines a few significant works produced under Akbar's rule. It goes by several names, including Tarikh-e-Mughal, which is quite an ambitious title, and Waqiyat-e-Asad Baig, Halat-e-Asad Baig, Ahwal-e-Asad Baig, and Risalah-e-Tarikh-e-Asad Baig. the most significant events in Mughal history that are rarely covered in other sources. Composed in the final years of Akbar's reign, it is the fascinating autobiography of a dependable Mughal court worker. It includes details of a few political incidents from the early years of Jahangir's reign (1605–1608) and the latter years of Akbar (1602–1605). The following are some excerpts from the work: Later Auqa Khusru Turk or Muhammad Asad Khan Lari entered Bijapur Kingdom and served as a governor of the Belgaum region. In this research article, his role and contribution were discussed in detail.

**Keyword:** *Belgaum, Sufi Moment, Waqiat E Asad Beg, Jagir, Ainul Mulk, Adil Shahis, etc*

#### **Introduction:**

“India shaped many minds, encroached on my identity, influenced my beliefs and made me who I am India Matters to me and I like to matter to India”<sup>1</sup>

India is the hub of rich culture and traditions. This is the cradle of the human race, the Birthplace of Human speech, the mother of rituals, and Grand Mother of Legends and Great Grand Mother of Traditions, our most valuable and most constructive materials in the History of man are treasured in India only”.<sup>2</sup>

India is always been a hub of rich History and Heritage, India is a unique country all over the world, not only because of its historical and political background. But it's a unique country just because of its religious harmony and liberty, fraternity, and Unity in diversity these are the great things of India. This creates a special zone for Indians.

---

<sup>1</sup>. Shashi Tharoor's scholarly contribution, "*An Era of Darkness*," subsequently republished in the United Kingdom as "Inglorious Empire: What the British Did to India," emanated from a discourse delivered at the Oxford Union. Initially presented in 2016. Samuel Langhorne Clemens, an American author, humourist, and public speaker, was the pseudonym adopted.

<sup>2</sup> Mark Twain is an American writer and humourist. (1835 - 1910) Samuel Langhorne Clemens, an American author, humourist, and public speaker, was the pseudonym adopted. Twain gained fame primarily for his literary works such as "The Adventures of Tom Sawyer" (1876) and "Adventures of Huckleberry Finn." written by **A.L Basham**.

The Deccan region is an important part of India. Indian traditional background tells us magnificently. Bijapur presently Vijayapur is also one of the historical parts of the Deccan. The medieval ages began in the Deccan with great holy movements or the *Bhakti* cults that dramatically changed the whole social and religious life of the people.

Mention may be made of the Vithobha cult of Pandharapur, the Vishaivite movement of Shree Basaveshwara and the Sufi Cult.

### Sufi Movement

One of the important movements that entered Deccan from North India was the Sufic Movement. The Sufis of the *Sahrawardi*<sup>1</sup> and *Chishti* orders ascended in the Deccan from north India *Khanqas*<sup>2</sup> (convents) long before the Imperial army of Alauddin Khilji under Malik Kafur invaded the south, they made

1. Khuldabad
2. Daulatabad
3. Bijapur<sup>3</sup>
4. Gulbarga
5. Sagar
6. Gogi
7. Miraj

8. Hyderabad etc. are the centres of movement. They preached the lessons of the oneness of God, equality and brotherhood. Equality of all mankind is irrespective of caste and creed.

The aforesaid movements attracted the masses and wiped out the social evils, and religious superstitions, and reformed society from the age-old tradition's inequality etc. The whole general outlook of the people changed. This holy background in the medieval ages began in the Deccan.<sup>4</sup>

Belgaum region has antiquarian importance from the ancient past itself. In the medieval ages, its importance grew future.

The important places in the region are Belgaum, Shahapur, Padashahpur (Pashchapur) founded by Ali Adil Shah-1<sup>st</sup>: 1558-1580), Sampaganv, Raibhag, Hukkeri etc. The region came under the Bahamani as a result of the conquests. It passed into the Adil Shahi hands, in consequence of the declaration of independence. Belgaum region enjoyed strategic importance in those days.<sup>5</sup>

<sup>1</sup>. With the assistance of "Diya al-din Abu 'n-Najib as-Suhrawardi, the most well-known religious teacher and Sufi saint, the Suhrawardi Silsila arrived in India in 1097 C.E. The Suhrawardi Silsila essentially explains that light is a substance that encompasses all levels and hierarchies of reality.

<sup>2</sup>. Religious convents known as Khankhas were places where members of the Sufi cult could meet with their peers for discussions about a wide range of topics, including their perspectives on Sufism and other things of significance. It is a free and open study centre.

<sup>3</sup> (1978). Chapter Three. Later Settlement of Sufis in Bijapur. In *The Sufis of Bijapur, 1300-1700* (pp. 45-80). Princeton: Princeton University Press.

<sup>4</sup>. Imaratawale. (2007). *History of Bijapur Subha (1686-1885)* (1st ed., Vol. 1) [English]. Islamic Wonders Bureaus, Publication New Delhi.

<sup>5</sup>. Ibid.

From there the ruling dynasty watched and posed a hurdle to the extension of the Portuguese extension in the hinterlands of the Deccan. So, we may call Belgaum the western capital of the Adil Shahi Kingdom.

### **KHUSRO AUQA TURK, MUHAMMAD ASAD KHAN LARI, A GOVERNOR OF BELAGAUM**

The present research paper deals with certain important works of Akbar's reign. It bears various titles like *Waqiyat-e-Asad Baig*,<sup>1</sup> *Halat-e-Asad Baig*, *Ahwal-e-Asad Baig*, *Risalah-e-Tarikh-e-Asad Baig* and somewhat ambitiously called *Tarikh-e-Mughal*. It is not a full-fledged history of the dynasty or a king accounted at the court, however, it afforded some of the important events of the Mughal history, which are seldom mentioned in other works. It is an interesting personal memoir of a trustworthy servant of the Mughal court, written during the latter years of Akbar's reign. It contains the accounts of some of the political transactions of the last years of Akbar (1602-1605) and the early years of Jahangir's period (1605-1608). The extracts of the work are as follows;<sup>2</sup>

1. Murder of Abul Fazl
2. Author's deputation to the army of Ray-Rayan to inquire into the conduct of the officers
3. Author's appointment to bring back Sayyed Mir Jamaluddin Anju from the Deccan
4. Description of Bijapur
5. Akbar orders a servant to be thrown off a tower
6. Introduction of Tobacco
7. Mission to the Deccan
8. Account of the Death of His Majesty, and of other matters in connection with it, and of the ascension of His Majesty the Emperor Nuruddin Muhammad Jahangir to the throne of his fathers and ancestors

The author of the work was originally named Mahtar Sadat, then he was entitled Asad Baig. He hailed from Qazuwin, hence called *Qazuwini*.<sup>3</sup> Towards the close of the reign of Jahangir, he was honoured with the title of *Peshraw Khan*.<sup>4</sup> He was one among the slaves of Humayun, who had been gifted by the king of Iran, Shah Tahmasap. This slave was educated and trained at Tabrez. Early in his life, he made his way to Herat, a great centre of learning and culture in the 16<sup>th</sup> century.

Here he made for himself a place in the literary circle of the city and attained a great eminence as a poet and a prose writer which can be evidenced by the writings of his memoir. He was ever devoted to Humayun, and after the emperor's death, he joined the Mughal services.

<sup>1</sup>. 'Waqiyat-e-Asad Baig', MS. British Museum. London, No. 439/1996; Total folios: 55.

<sup>2</sup> Wikaya'-I-Asad Beg' (XLVI), Sir H. M. Elliot and Prof. John Dowson (English Translation in extract form) in 'History of India as told by its Historians', Vol-VI, pp: 150-74.

<sup>3</sup>. Asad Baig was hailed from Qazwin, Hence in his work, he mentioned *Wqiat E Asad Baig* Qazwini to express his love and affection towards his motherland.

<sup>4</sup>. The author of 'Masirul Umra' Samsamud Daulah Samsamud Daulah wrote a biography of Asad Khan in his work under the title of Peshraw Khan (Samsamud Daulah Shah Nawaz Khan, 'Masirul Umra', Vol-I (Urdu Translation; Prof. Muhammad Ayub Qadri, Lahore; 2004; pp: 276-77

In 1585 he was seen in the service of Abul Fazl, a distinguished minister of Akbar. He must have extended his patronage to him on account of the position he had acquired as a man of letters. He remained in his services for seventeen years. After the murder of Abu Fazl in 1602, certain Mir Jafar entitled Asaf Khan, also a native of Qazuwin and a relative of Asad Baig sponsored him at the Imperial Court. Even while in service of Abul Fazl, Asad Baig to have attracted the notice of Akbar.

When he was presented, the emperor said, "I have had you in my mind for a long time, but I thought as you were a favorite of his (Abul Fazl's) it would be improper to deprive him of your services". Very soon Akbar sent him with an assignment of inquiry to the camp of Ray-Rayan. Asad Baig wrote, "I immediately returned (after completion of work) to the confidential services of the emperor, in whose favors I rose from day-by-day till at last I was appointed as Treasurer of the Offerings, a very agreeable office".<sup>1</sup>

Asad Baig was well known and noted for his kindness, magnanimity, benevolence and great experience in political and diplomatic businesses. He earned a good deal of name as a man of integrity and honesty. When Asad Baig was commissioned to Bijapur to have a diplomatic settlement some of the Adil Shahi agents, intending to deviate and quit his purpose offered 20, 0000 *Huns*<sup>2</sup> and to make delay in his departure to Agra. Asad Baig even did not touch a single coin.

Seeing this Sayyed Mir Jamaluddin Anju a senior envoy of the Mughal court in the Deccan, was surprised at this act of Asad Baig and he bluntly said, "Why do you act thus and throw away such a sum of money, when it is offered to you? Then Asad Baig replied, "Have you never thought of the fitness of that verse, though my hand is empty but my heart is rich".<sup>3</sup> It was because of his onerous services to the court that he got distinguished employment and offices from which he gained wealth and honours.

On the criteria of his honesty and devotion Asad Baig was chosen on more than one occasion to lead missions of the Mughals to the Deccan. Under Akbar he was a captain of 200 horses, then under Jahangir, he was promoted to the rank of 2000 horses.

After the death of Akbar, he fell into disfavour for a while from Jahangir, yet he continued as a constant and good servant of the state. However, he was considered once more in the closing of Jahangir's reign. He died at a considerably ripe age, at the commencement of the reign of Shah Jahan in AH. 1041, corresponding to AD. 1631.<sup>4</sup>

He was an able Prime Minister of Bijapur and served for 40 years under the succeeding Sultan Yusuf, Ismail, Mallu and Ibraheem-I.

His tomb lies in the camp area of Belgaum. From Belgaum, he controlled the western territories of the Kingdom. He was the celebrated personality of the medieval Deccan. He commanded respect even from his enemies. The Portuguese called him "**Lord of Belgaum**".<sup>5</sup> The Adil Shahi and Portuguese records say he amassed a great wealth. His

<sup>1</sup>. Samsamud Daulahs '*Masirul Umra*', Vol-I (Urdu Translation; Prof. Muhammad Ayub Qadri, Lahore; 2004; pp: 276-77, 78

<sup>2</sup>. *Hun*, a gold coin of the Deccan, was equal to Rs. 40

<sup>3</sup>. Sayyed Mir Jamaluddin Anju received every year 3 to 4 lakhs of Huns from, Bijapur and Golconda as a bribe to favour the respective states.

<sup>4</sup>. A Persian note at the end of the MS. of the British Museum is written that gives an account of Asad Baig's career, folios: 45 b and 46 a.

<sup>5</sup>. According to Portuguese accounts, numerous denizens of the Belgaum region held the conviction

living was so splendid that the king could not offer. Probably he owned gardens in the area of Hukkeri.

Muhammad Qasim Farishtah writes that he had 250 servants of different nationalities in his place. His contingent contained 60 big and 150 small elephants, and 400 Arabian horses. Daily 100 *Mounds* (about 4000 kg) of rice, 50 sheep and 200 fowls were served to the people. He was a great saviour of the Adil Shahi throne. He constructed the Belgaum fort *Safa* Mosque and his place.

### **Raibag**

It was another important historical place in the region. We have the reference that in the ancient time, a *Ghatika* a Centre of higher education was situated, where the higher studies in the Hindu religion were taught. *Feroz Shah Bahmani* granted a few villages of Raibag in jagirs to Bhairon Singh's son of Siddhu, a Raja of Sagar.

During the medieval ages, it emerged as a big commercial Centre. It became the district headquarters called *Sarkar* under the Adil Shahis. In those days it fell on the way from the Western Ghats through Dabhol, Miraj-Dharwad, Hubli, etc. The British had their factory at *Raibag*.

It is evidenced through an epigraph that looking at its business *Muhammad Amin Nawab Mustafa Khan* founded a new Peth in AD. 1627 at Raibag which was named by him as *Mustafabad*.<sup>1</sup> It was a virtual mart of the Adil Shahi Kingdom. It was known for its fruit gardens. Hence *Raibag*<sup>2</sup> (Garden of Rai, local chief). It was a chief Centre for the supply of saltpetre (used in making gunpowder, etc) and borax (a chemical like white salt used as antiseptic, cleansing of water, preservative, etc. the British bought the same and exported it to England).

The *Mughals* and the Marathas oftentimes raided this rich town has *Jami Mosque* named after *Rindullah Khan, Rustum-E-Zaman*. It also bore the name of *Mustafa Khan* in an inscription fixed on the façade of the mosque.

### **Hukkeri**<sup>3</sup>

The town too has antiquarian remains that suggest that it was in *Jahagir* of some of the nobles of the medieval period. It is claret. That Fateh Bahadur was its officer with 1000 horses in AD. 1500 it passed into the hands of Yusuf Adil Shah (AD. 1489-1510) the founder of the Bijapur dynasty in AD. 1502 Ain-ul-Mulk Gilani possessed the town from AD. 1502 to 1542 then *Fatehul-Mulk* took its change from AD. 1547 - 1568.

---

that Asad Khan transcended mere bureaucratic prowess; rather, he was venerated as a deity by his adherents. Presently, his sepulchre is revered as a venerable Sufi sanctuary within the precincts of Belgaum.

<sup>1</sup> . Mustafabad was another name of Raibag. According to the epigraphical pieces of evidence Muhammad Amin Nawab Mustafa Khan built a Peth at Raibag. It was the gateway of the pepper and saltpetre trade.

<sup>2</sup> . Joshi, P. M, 'Asad Beg's Mission to Bijapur', Potdar Commemoration Volume p.185

<sup>3</sup> . Hukkeri is also one of the important trade centres of the Bijapur Kingdom situated in the Belgaum district. In the Belgaum district gazetteer, it is mentioned that *Hoovina Keri* means (flowers were transported to various places. street of flowers, where the roses were produced in plenty. It is believed that in those days the roses were dispatched to the capital city of Bijapur.

The town became *Jagir* of *Ainul Mulk Kanani*<sup>1</sup>, a powerful noble of the times of Ali Adil Shah (AD.1558-80) and Ibrahim Adil Shah-II (AD. 1580-1626). He also owned Jagirs of Raibag. He is figured in the Adil Shahi history with Ankus Khan, who had his *Jagirs* in Laxmeshwar, where he constructed the Jami Mosque (*Zanziri Mosque or Kali Mosque*), one of the prettiest religious structures in India. He is buried in the town itself.

Ain-ul-Mulk belonged to the *Garibudiyar* nobility and never acted against the *Habshis*, his counterparts. He also acted against Ibrahim II and supported Prince *Ismaeel*.

He rebelled against the king and sought the help of the *Nizam Shah* of *Ahmadnagar*. He encamped between Raibag and Hukkeri. In an encounter with Hamid Khan, the *Habshi*, he was killed, and bound in his tomb at *Ainapur*, in the east of Bijapur. It is said that *Hukkeri* is corrupt from the Kannada term '*Huvinaikeri*' a street of flowers, where the roses were produced in plenty. It is believed that in those days the roses were dispatched to the capital city of Bijapur.

Certain *Mansur Khan*, an officer of Ain-ul-Mulk beautified these places by adding some structures. He constructed a fountain-cum-tank called *Karanza* to supply water to the town. He also added a guesthouse for public use called *Sarai*. For the maintenance of the above places one Chavar (a measurement of land equivalent to 115 acres of an English acre) lad belonging to *Jaishetty* was endowed. The place had 5 more fountains with tanks that supplied water to the town. Even to this day, the town is pregnant with certain edifices of religious and secular nature. It had fort too. The following are important structures;

1. Jami Mosque of Ainul Mulk Gilani.
2. Kali Mosque of Mansur Khan.
3. *Kadam-e-Rasul* mosque of Rustum-e-Zaman-II (son of Rinadullah Khan, it is beloved that a stone on which Prophet Mohammad stepped had been fixed in this mosque, hence *Kadam-e-Rasul*)
4. Tomb of Ayesha Sultana, daughter of Feroz Shah Bahamani.
5. And some Dargahs(shrine) of Sufis.

### Conclusion

A survey of sources supplements that. Much can be written on the history of the Belgaum region the role of *Asad Khan Lari*, Governor of Adil Shahi Kingdom highlighting its medieval period. There are some literary and Archaeological sources available for the study. Some of the epigraphs of the region are published in *Epigraphical-Indo-Muslemica* of the Archaeological Survey of India.

### REFERENCES & NOTES

1. Tharoor, S. (2016). *An Era of Darkness*
2. Mark Twain, A.L Basham. (1876). *The Advantages of Tom Sawyer and Advantages of Huckleberry Finn*. Hacklyut Fin.
3. With the assistance of *Diya al-din Abu 'n-Najib* as-Suhrawardi, the most well-known religious teacher and Sufi saint, the Suhrawardi Silsila arrived in India in 1097 C.E. The

<sup>1</sup> . Ainul Mulk Kanani was the nobleman of Adil Shahi Kingdom of Bijapur during Ali -Ist as well as for Ibraheem Adil Shah-2<sup>nd</sup>, he was appointed as a Jagirdar of Raibag.



- Suhrawardi Silsila essentially explains that light is a substance that encompasses all levels and hierarchies of reality.
4. Religious convents known as Khankhas were places where members of the Sufi cult could meet with their peers for discussions about a wide range of topics, including their perspectives on Sufism and other things of significance. It is a free and open study centre
  5. (1978). Chapter Three. Later Settlement of Sufis in Bijapur. In *The Sufis of Bijapur, 1300-1700* (pp. 45-80). Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400868155-010> (Tharoor, 2016)
  6. Imaratawale. (2007). *History of Bijapur Subha (1686-1885)* (1st ed., Vol. 1) [English]. Islamic Wonders Bureaus, Publication New Delhi.
  7. Ibid
  8. (Joshi), MS. British Museum. London, No. 439/1996; Total folios: 55. The same MS. is translated in English by Chapman and remains unpublished at the same museum which bears MS. No-Add-30776, P-22273 with 100 folios. The MS. of the Persian work is also available at Rampur Raza Library, Rampur.
  9. Sir H.M Elliot and Prof John Dowson. (n.d.). 'Waqiyat-e-Asad Baig' (Vol. VI). (H. E. DOWSON, Trans.)

Asad Baig was hailed from Qazwin, hence in his work, he mentioned  
*Waqiat E Asad Baig* Qazuwini to express his love and affection towards his  
 motherland

10. The author of 'Masirul Umra' Samsamud Daulah Samsamud Daulah wrote a biography of Asad Khan in his work under the title of Peshraw Khan (Samsamud Daulah Shah Nawaz Khan, 'Masirul Umra', Vol-I (Urdu Translation; Prof. Muhammad Ayub Qadri, Lahore; 2004; pp: 276-77
11. Khan), S. D. (2). *Masir Ul Umra* (Vol. I). (P. M. Qadri, Trans.) Lahore
12. *Hun*, a gold coin of the Deccan, was equal to Rs. 40 .
13. Sayyed Mir Jamaluddin Anju received every year 3 to 4 lakhs of Huns from, Bijapur and Golconda as a bribe to favour the respective states.
14. A Persian note at the end of the MS. of the British Museum is written that gives an account of Asad Baig's career, folios: 45 b and 46 a.
15. According to Portuguese accounts, numerous denizens of the Belgaum region held the conviction that Asad Khan transcended mere bureaucratic prowess; rather, he was venerated as a deity by his adherents. Presently, his sepulchre is revered as a venerable Sufi sanctuary within the precincts of Belgaum.
16. Mustafabad was another name of Raibag. According to the epigraphical pieces of evidence Muhammad Amin Nawab Mustafa Khan built a Peth at Raibag. It was the gateway of the pepper and saltpetre trade.
17. Joshi, P. (n.d.). *Asad Beg's Mission to Bijapur*. Potdar Commemoration Volume
18. Hukkeri is also one of the important trade centres of the Bijapur Kingdom situated in the Belgaum district. In the Belgaum district gazetteer, it is mentioned that **Hoovina Keri** means (flowers were transported to various places. street of flowers, where the roses were produced in plenty. It is believed that in those days the roses were dispatched to the capital city of Bijapur.
19. Ainul Mulk Kanani was the nobleman of Adil Shahi Kingdom of Bijapur during Ali -1<sup>st</sup> as well as for Ibraheem Adil Shah-2<sup>nd</sup>, he was appointed as a Jagirdar of Raibag.

\*\*\*