جلد: ۱۱ شمارہ: ۱ - ۲
جنوری - جون ۲۰۲۴

ISSN: 2394-5567
S.No. 26

# دبیر

UGC Care Listed

مدیر
احمد نوید یاسر ازلان حیدر

DABEER January - June 2024 S.No. 26

ISSN: 2394-5567
S.No. 26

Vol: 11, Issue: 1-2
January - June 2024

# DABEER

UGC Care Listed

Editor:
Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder

ISSN:- 2394-5567 (UGC Care Listed) S.No. 26

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

# دبیر

(بین الاقوامی پییر ریویوڈ ریفیر یڈ سہ ماہی ادبی و تحقیقی جریدہ)


جلد:۔۱۱ شمارہ:۔۱- ۲

جنوری۔جون ۲۰۲۴ء



☆ایڈیٹر☆

احمد نوید یاسر ازلان حیدر

Mob. no. 09410478973

☆مراسلت کا پتہ☆

دبیر حسن میموریل لائبریری

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

**dabeerpersian@rediffmail.com**

**website: www.dabeerpersian.co.in**

## ☆ریویو کمیٹی☆

**پروفیسر آذرمی دخت صفوی**، علی گڑھ

**پروفیسر شریف حسین قاسمی**، دہلی

**پروفیسر مسعود انور علوی کاکوروی**، علی گڑھ

**پروفیسر عمر کمال الدین کاکوروی**، لکھنؤ

**پروفیسر طاہرہ وحید عباسی**، بھوپال

**پروفیسر مظہر آصف**، نئی دہلی

## ☆مجلس ادارت☆

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

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

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

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

**پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی**، ڈائرکٹر، مرکز مطالعات اردو ثقافت، مانو، حیدر آباد

**ڈاکٹر محمد عقیل**، شعبہ فارسی، دانشگاہ ھندوی، بنارس

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

**ڈاکٹر افتخار احمد**، شعبۂ فارسی، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدر آباد

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

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

## ☆معاون مدیر☆

**ڈاکٹر محمد توصیف خان کاکر**

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

**ڈاکٹر عاطفہ جمال**

پی ایچ ڈی، شعبۂ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

## فہرست مندرجات


| | عنوان | مقالہ نگار | صفحہ |
|---|---|---|---|
| | اداریہ | ازلان حیدر | ٤ |
| ۱ | علوم وفنون اور تہذیب وثقافت کا مرکز: چریا کوٹ | پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی | ٥ |
| ۲ | ہندوایران روابط: تاریخ کا سنہرا باب | ڈاکٹر زرینہ خان | ۱۹ |
| ۳ | مولانا جلال الدین رومی اور پیغام انسانیت | ڈاکٹر محمد قمر عالم | ۲٤ |
| ٤ | علم النغمات یا قرآن کریم کے لہجات کا فن | حامد میاں | ۳۱ |
| ٥ | اشعار نظامی میں سبک وروش | ڈاکٹر محمد اقبال بابا | ۳۸ |
| ٦ | اقبال کا نظریہ فنون لطیفہ | ڈاکٹر حنا کوثر | ٤٧ |
| ۷ | خط نستعلیق: ابتداء وارتقاء | ڈاکٹر محمد توصیف | ٥٥ |
| ۸ | فلسفہ خودی اسرار ورموز کے آئینہ میں | ڈاکٹر سید مزمل مرتضی | ٦۲ |
| ۹ | محمود شیرانی بحیثیت فارسی تنقید نگار: ایک طائرانہ نظر | حبیب الرحمٰن | ٦۹ |
| | **میراث خطی** | | |
| ۱۰ | کلیلہ ودمنہ کا ایک قدیم ترین فارسی ترجمہ | ڈاکٹر شبیب انور علوی | ۸۰ |
| | **شخصیات** | | |
| ۱۱ | پروفیسر حبیب المرسلین شیدا | پروفیسر رضوان اللہ آروی | ۸۷ |
| | **دکنیات** | | |
| ۱۲ | ڈاکٹر رضیہ اکبر: جامعہ عثمانیہ کی پہلی فارسی استاد | ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں | ۱۰٥ |
| | **چشم بینش** | | |
| ۱۳ | رفیق العارفین: تصوف کا ایک قدیم اور اہم ماخذ | محمد ابرار رضا | ۱۱٤ |

# اداریہ

۲۰۲۴ء میں جریدہ کا پہلا شمارہ بڑی تاخیر سے آخرکار اللہ رب العزت کے فضل وکرم کے ساتھ اشاعت کے لئے تیار ہوا۔ مضامین کی تعداد ہمیشہ کی طرح لمبی فہرست پر مبنی ہے، اردو وانگریزی دونوں زبانوں میں ایک سے بڑھ کر ایک مضامین اپنی تحقیق، تنقید اور نوعیت کے اعتبار سے موصول ہوئے اور جریدہ کی رونق بنے۔ البتہ ایک حیرت انگیز طور پر ایک مسئلہ پچھلے کئی شماروں سے ذہن میں کہیں نہ کہیں ابھر رہا ہے اور وہ مسئلہ فارسی ادب کے مضامین کی کم آوری ہے۔ شروعاتی دور میں انگریزی کے دو چار مضمون ہی اشاعت کے لئے آتے تھے اب اردو مضامین اس ضمرے میں پہنچ گئے ہیں۔ سرکار نے مجلوں اور جریدوں کے معیار کے لئے ایک فہرست ''یو جی سی کیئر لسٹ'' بنائی جس میں الحمدللہ یہ جریدہ بھی شامل ہوا، جریدہ میں اشاعت کے لئے تحقیق کے جن میدانوں کی فہرست بنی اس میں فارسی ادب، سنسکرت سے فارسی تراجم، تاریخ، فلسفہ اور تصوف ہیں۔ کیئر لسٹ میں یہی تفصیلات چسپاں کی گئیں اور اس کا اثر یہ ہوا کہ تاریخ اور فلسفہ سے متعلق مقالات کا سیلاب آنے لگا جن کو اب جریدہ کے آئندہ شماروں کے فولڈرس کے حساب سے ترتیب دیا جانے لگا۔ البتہ ایک طرف جہاں انگریزی زبان میں بہت زیادہ مقالات موصول ہورہے ہیں وہیں اردو زبان میں کچھ ایک مقالات ہی موصول ہوتے ہیں۔ جس کی وجہ سے اردو کا حصہ ہر شمارے کے ساتھ کم ہوتا جارہا ہے، جبکہ اس حصہ کو کئی تحقیقی میدانوں کے تحت منقسم بھی کیا گیا ہے مثلاً مقالات، دکنیات، میراث خطی، شخصیات اور چشم بینش۔ شروعات میں ایک یا ایک سے زاید مقالات کی شکل میں مختلف دانشگاہوں میں تکمیل پانے والے تحقیقی مقالات کی فہرست بھی شامل ہوا کرتی تھی جو بند ہوگئی یا کسی فہرست بنانے والے کے نہ ملنے کی وجہ سے بند کرگئی۔ لیکن اس جریدہ کی اصل خوبصورتی اردو زبان میں فارسی ادب کے مقالات کی اشاعت ہے۔ جس میں دھیرے دھیرے کمی آتی جارہی ہے۔ لہٰذا فارسی زبان وادب کے تمام اساتید و ریسرچ اسکالرس سے گزارش ہے کہ اپنے مقالات ارسال فرماتے رہیں تاکہ اردو کے حصہ میں بھی پہلے کی طرح مضامین کی خاطرخواہ تعداد بنی رہے۔

دبیر ۲۶ (جنوری۔جون ۲۰۲۴ء) میں مختلف نوعیت کے ۹ مقالات، خطی نسخوں سے متعلق ا مقالہ، شخصیات پر ا مقالہ، دکنیات میں ا مقالہ اور چشم بینش میں ا مقالہ شایع ہوا رہا ہے۔ انگریزی کے حصہ میں مختلف موضوعات پر شائع ہونے والے مقالات کی تعداد ۲۲ ہے۔ اشاعت کے ساتھ ہی یہ جریدہ آپکو ویب سائٹ پر موصول ہوجائے گا۔ بہت شکریہ

ازلان حیدر

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی
مرکز مطالعات اردو ثقافت
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

# علوم وفنون اور تہذیب وثقافت کا مرکز: چریا کوٹ

خلافت عباسیہ کی تاریخ بہت ہی باوقار با کمال اور پر جلال رہی ہے۔اسی دور میں ہی مسلمانوں نے اسلامی علوم وفنون کی تدوین اور دیگر تمام زبانوں سے علوم وفنون وفلسفہ اور حکمت کے صرف تراجم ہی نہیں کیے، بلکہ ان علوم کے رموز ونکات ابتدا وارتقا مراحل ومسائل پر روشن خیالی کے ساتھ غور وخوص کر کے ان کا تحقیقی وتنقیدی تجزیہ بھی کیا ساتھ ہی ساتھ مختلف علوم و فنون کی تدریس واشاعت کے لیے مکاتب، مدارس، دانشکدے اور دانشگاہیں بھی قائم کیں۔علمی کاموں اور کارناموں کے دوش بدوش صنعت وحرفت، فن تعمیر اور شعروادب کو بھی ترقی کی معراج پر پہنچا دیا۔ بلا تفریق مذہب وملت اور مرد وزن علم کو عام کر دیا ان کے کتب خانے مختلف علوم وحکمت اور فلسفہ ومنطق کے کتب سے بھرے پڑے تھے جہاں نہ جدید وقدیم کی کشمکش تھی اور نہ ہی تقلید کی روش بلکہ تحقیق تاویل اور ترویج کے دریچے وا تھے۔دنیا کے تمام علوم ان کی مٹھی میں سمٹ آئے تھے، یہ علاقہ علما ادبا محققین محدثین اور مہندسین کا مرکز ومسکن ہو گیا تھا۔تصوف، گوشہ نشینی اور خود گریزی خود فریبی ثابت ہو رہی تھی حرکت حرارت حریت اور حرمت کا دور دورہ تھا۔قلم کی طاقت نے علم وہنر کے چمن میں تلاش وجستجو کے بے شمار لالہ وگل کھلائے تھے۔ ان کی تہذیب وتمدن دنیا کو خیرہ کیے ہوئے تھی کہ اچانک تاتاریوں کا طوفان آیا اور ایک ہی پل میں سب کچھ غارت کر کے رکھ دیا علما پابند زنجیر ہوئے، حکما دار پر چڑھا دیے گئے اور علم ودانش کا گلا گھونٹ دیا گیا محققین معتوب ہوئے اور قتل عام کا حکم صادر ہوا۔دریا علما کے خون سے سرخ اور ادبا کی کتب سے سیاہ ہو گیا، دانائی جرم قرار پائی علم وفضل کا مسکن مقتل میں تبدیل ہو گیا، زمین تنگ ہو گئی اور ہجرت ہی واحد ذریعہ بچا، ایسے حالات میں جو لوگ بچ گئے انہوں نے دیگر ممالک کا سفر اختیار کیا انہیں میں ابو اسمعیل یوسف مخدوم زادہ بھی تھے۔

مخدوم زادہ عدن کے حاکم ابو جلال فخر الدین کے پوتے اور ابو الاعلا اعز الدین کے بیٹے تھے۔مخدوم زادہ عدن سے بعہد تغلق ہندستان آئے۔ بادشاہ کو جب ان کے آنے کی خبر ملی تو علما ومشائخ اور اراکین سلطنت کے ساتھ دہلی سے باہر جا کر پالم کے مقام پر ان کا استقبال کیا اور انتہائی ادب واحترام کے ساتھ ان کی پذیرائی کی۔مخدوم زادہ عباسی کے لقب سے انکو ملقب کیا اور بے شمار زمین اور جائدادیں انہیں عطا کیں جس کے متعلق ضیاالدین برنی نے تاریخ فیروز شاہی کے صفحہ ۴۹۶ میں اور ابوالقاسم فرشتہ نے تاریخ فرشتہ کے صفحہ ۱۳۹ پر لکھا ہے کہ 'دولک تنکہ پرگنہ کوشک سیری وتمام محصول زمین داخل حصار و باغات نذر کیا' اور ڈاکٹر حبیب اللہ نے اپنی تحقیق میں صفحہ ۴۲ پر ان الفاظ کو اس طرح تحریر کیا ہے۔'اور تمام پرگنہ سسری بطور جاگیر اور آذوقہ خیل وخدم کے مرفوع القلم دے دیا' اور معتصم عباسی نے علمائے چریا کوٹ میں اسے ان الفاظ میں بیان کیا ہے

۔دُس لاکھ تنکہ قنوج کا علاقہ کوشک سیری وحصار سیری کے تمام محصلات بے شمار زمینیں حوض اور باغات مخدوم زادہ کی نذر کی۔

تغلق کے انتقال کے بعد سارے معاملے یکسر تبدیل ہو گئے کیونکہ فیروز شاہ تغلق کی شخصیت علاوہ مذہب سیاست قیادت فلسفہ ومنطق اور انتظامی صلاحیت سے پوری طرح عاری تھی اس لیے فیروز شاہ تغلق اور مخدوم زادہ میں بہت سی باتوں پر اختلاف کھل کر سامنے آ گیا جس کا ذکر متعدد حوالوں تذکروں اور تاریخوں میں ملتا ہے۔محمد نبی عباسی ، احسن الانساب بنوالعباس چریا کوٹ، جو کہ ایک قلمی نسخہ ہے کے صفحہ ۱۸-۱۹ پر اس اختلاف اور تعلقات میں خرابی کے متعلق لکھتے ہیں:

مخدوم زادہ اس علاقہ میں اپنی زمینداری کے ساتھ ساتھ قضا کی خدمت بھی بخوبی انجام دیتے ہوئے چریا کوٹ میں ہی وفات پائی اور یہیں سپرد خاک بھی ہوئے مخدوم زادہ کے تین فرزند تھے۔

اسما گرامی عاشق محی الدین نور،محمد مبارک اور عبداللہ یوسف تھے۔

لیکن افسوس کہ عبداللہ یوسف کی زندگی نے وفا نہیں کی وہ چریا کوٹ پہنچنے کے چند دن بعد ہی عین جوانی میں انتقال کر گئے۔مخدوم زادہ نے انہیں کے نام پر چریا کوٹ کا نام یوسف آباد رکھا تھا،جس کی شہادت مولوی نجم الدین چریا کوٹی کے یہ اشعار دے رہے ہیں:

چریاکوٹ خوانندش عوامش    ولیکن یوسف آباد ست نامش

فلك تا طرح این آباد بنهاد    ز خاك پاك جنت كرد بنیاد

چراغ آسمان روشن ز دودش    ز جنت میرسد هر دم درودش

محمد مبارک بھی ابواسمٰعیل یوسف مخدوم زادہ کے ایک بیٹے تھے وہ اولاد نرینہ سے محروم رہے صرف مخدوم زادہ کے بڑے صاحبزادے عاشق محی الدین نور،صاحبِ اولاد ہوئے انہیں کی نسل سے مخدوم زادہ کی نسل چلی اور اطراف میں شہرت و دولت کے ساتھ ساتھ علم وفضل میں بھی مشہور ومعروف ہوئی یہ خطہ انہیں کے فضل وکرم اور فیوض وبرکات سے یونان وروما کے برابر جا پہنچا ایک طرف یہ علم وفضل اور تعلیم وتدریس کے فرائض انجام دے رہے تھے دوسری جانب چیرو اور بھر قوم مسلسل ان کے وجود کو ختم کرنے کے درپے تھیں، چونکہ یہ علاقہ مخدوم زادہ کی آمد سے قبل راجپوتوں اور چیرا قوم کا مسکن تھا اس لیے یہ قومیں اس علاقہ کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے بھرپور کوشش کر رہی تھیں بھر اور چیرا قوم کے متعلق ایک انگریز محقق مسٹر ٹی ڈبلیو ایچ ٹامبورٹ اسسٹنٹ کمشنر ضلع ڈیرا اسمٰعیل خاں نے اپنی کتاب خلاص الحال اقوام الہند میں جو ۱۸۷۰ء میں جیل ڈیرا اسمٰعیل خاں سے شائع ہوئی کے صفحہ ۸ پر لکھا ہے:

''یہ لوگ نہ یکجا نہ یکساں نہ خالص ہیں لیکن صمغ (گوند) کے مانند جو پانی میں گھل جاتی ہے جابجا یعنی کوہستان یا جنگل میں منتشر پراگندہ ہیں ثابت ہوتا ہے کہ یہ اقوام گاہے گاہے زمانِ عنقریب بیلی پہاڑ سے اتر کر زمین ہموار پر متصرف ہوئے مثلاً بھورا (بھر)اور چیرو علاقہ کثیر اودھ وبنارس وبہار میں تصرف کیا۔''

چیرو قوم چریا کوٹ میں قدیم زمانہ سے آباد تھی ان کا پیشہ رہزنی اور ڈکیتی تھا،اس وقت چونکہ اطراف میں چھوٹے

چھوٹے راجا ہوا کرتے تھے اوران کے علاقے بھی ایک دوسرے سے الگ الگ ہوا کرتے تھے جس میں باہم تصادم بھی ہوا کرتا تھا اس لیے زیادہ تر راجا ایک دوسرے کے لیے ان کا استعمال بھی کیا اور سرپرستی بھی کرتے رہے، جس کی وجہ سے ان کی طاقت مسلسل بڑھتی گئی۔ان کا نہ کوئی مذہب تھا اور نہ ہی کوئی ذات بلکہ دبنگ اور سرکش لوگوں کی ایک جماعت تھی۔ان کی شادیاں بھی آپس میں بلاتفریق ہوا کرتی تھیں۔ان کی تعداد طاقت اور علاقہ اتنا وسیع ہوگیا تھا کہ انہوں نے اپنا ایک قلعہ بھی بنا لیا تھا جہاں ان کا دربار بھی لگتا تھا ان کی ایک فوج بھی تھی ان کے فوجی آفیسر کا نام چیرس تھا جسے وہ لوگ چیرو کہا کرتے تھے۔چیروقوم اور چریا کوٹ کے متعلق کلیم صفات اصلاحی شبلی میگزین ۲۰۰۷ء کے صفحہ ۱۱ پر لکھتے ہیں:

> ''تاریخ وتذکرہ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ چریا کوٹ کے گردونواح میں پہلے چیرو قوم آباد تھی۔ممکن ہے اس نام کی نسبت اسی قوم کی جانب ہو آئین اکبری مصنفہ ابوالفضل میں چریا کوٹ کا تذکرہ ہوا ہے۔''

جب مخدوم زادہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ چریا کوٹ پہنچے تھے تو راجپوتوں اور چیرو قوم سے سخت مقابلہ ہوا جس کے متعلق ڈاکٹر معتصم عباسی اسلام اور عصر جدید اپریل ۱۹۷۳ء کے صفحہ ۱۴۱ پر لکھتے ہیں کہ:

> ''مخدوم زادہ اپنے خیل وحشم کے ہمراہ جو نوسوافراد پر مشتمل تھا جب یہاں پہنچے تو مقامی راجپوت آبادی نے مزاحمت کی محاصرہ ومقابلہ تین روز تک طرفین میں جاری رہا کئی لوگ مارے گئے اسی دوران جونپور اطلاع پہنچی وہاں سے تازہ دم فوج مدد کو آئی اور اس نے سرکشوں کا قلع قمع کردیا۔''

چروقوم اپنی تمام تر قوت وطاقت کے باوجود مخدوم زادہ نے اپنی صلاحیت تدبر اور فوج کی کمک سے اس قوم کو شکست فاش دیا بیشتر آبادی نے اسلام قبول کیا اور کچھ نے راہ فرار اختیار کی راہ فرار اختیار کرنے والوں نے مخدوم کی خدمت میں حاضر ہوکر چریا کوٹ کے نام کو باقی رکھنے کی گزارش کی یہ التماس کیا کہ ہم اس علاقہ کو خالی کردیں لیکن چریا کوٹ کے نام کو باقی رکھا جائے مخدوم زادہ نے انکی درخواست قبول فرمائی اور اس نام پر رضامند ہوگئے جس کے متعلق مولوی محمد نبی عباسی چریا کوٹی احسن الانساب بنوالعباس قلمی نسخہ کے صفحہ ۲۲ پر لکھتے ہیں کہ:

> ''قوم چیرا چنین اخراج خودھا بحضور حضرت مخدوم درخواست ابقائی نام خود ھا کردند عرض شان بغرض پذیرائی در آمدہ باسم یوسف آباد عرف چریاکوٹ موسوم ساخت۔''

مخدوم زادہ نے اس علاقہ کو درس وتدریس کا مرکز بنا دیا اصلاح وفلاح درس وتدریس اور فیوض وبرکات کا یہ سلسلہ ایسا شروع ہوا کہ تقریبا چھ صدیوں تک اس خاندان میں متواتر قائم رہا ہندستان کی اہم علمی وادبی دینی وذہنی ارتقا میں اس خاندان کا رول انتہائی اہم رہا اور مخدوم زادہ کو ہند میں علما کرام کے ایک مستقل سلسلے کے مورث اعلی کی حیثیت حاصل ہے جن کی عبقری شخصیت نے آئندہ صدیوں کو علم کے خزانے سے بھر دیا اسلامی معاشرے کی ذہنی وفکری تشکیل اور علمی وثقافتی بیداری میں

ان خاندان نے سپہ سالاری کا کردارادا کیا اور یہ کفرستان اسلامی ضیا باشیوں سے منور ہوا تھا مخدوم زادہ کا سلسلہ نسب نبی کریم ﷺ کے چچا حضرت عباس سے ملتا ہے اسی خاندانی نسب کی وجہ سے یہ عباسی کہلاتے ہیں اور اس خاندان کا ہر فرد اپنے نام کے ساتھ عباسی لکھتے ہوئے فخر محسوس کرتا ہے۔ اسلامی درس وتدریس کا سلسلہ اعظم گڑھ میں مخدوم زادہ سے ہی شروع ہوا اور پہلا مدرسہ چریا کوٹ میں قائم ہوا اس کے بعد شیخ مشید نے چریا کوٹ کی طرز پہ ہی سلطان پور بھیرا میں مدرسہ قائم کیا اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ مخدوم زادہ کا مدرسہ چریا کوٹ اعظم گڑھ میں دارالارقم کی حیثیت رکھتا ہے۔

پوری زندگی درس وتدریس میں مصروف رہے انہوں نے اپنے علم وفضل درس وتدریس اور تصنیف وتالیف سے قوم کی گراں قدر خدمت انجام دی مختلف موضوعات پر انکی متعدد کتابیں تھیں جن میں بیشتر نادرالوجود ہیں چند تصانیف ہی بادو باراں سے محفوظ رہ سکیں جن میں تفسیر میں التفسیر المحمدی، ادب میں الجواہر العربیہ فی فنون الادبیہ، اصول فقہ میں حاشیہ التلویح، علم المواریث میں الکواکب الدری، وغیرہ بہت ہی مشہور ومقبول ہوئیں اور یہی تصانیف آج کے محققین کے لیے ماخذ کا کام دے رہی ہیں محمد بن عاشق کے بعد ملا حمید عباسی نے علم وفضل کے جوہر دکھائے یہ انتہائی ذہین وفطین تھے سترہ سال کی عمر میں ہی انہیں تمام علوم میں دسترس حاصل ہو گئی تھی۔ آپ کی دانائی وبینائی دیدہ وری ومعاملہ فہمی کی بہت شہرت تھی اور فن لغت میں تو وہ امام کا درجہ رکھتے تھے جب آپ کی شہرت مغلیہ دربار تک ہوئی تو شاہجہاں نے آپ کو نہایت ادب واحترام کے ساتھ مغلیہ دربار میں مدعو کیا۔ اور میر عدل کے منصب پر فائض کیا لیکن افسوس کہ صحت نے ساتھ نہ دیا زندگی نے وفا نہ کی اور یہ بہت جلد بیمار ہو کر چریا کوٹ رخصت ہو لیے۔ چند دن بعد ہی انکا انتقال ہو گیا شاہجہاں نے ان کی موت پر بہت ہی رنج وغم کا اظہار کیا۔ آپ کے فرزند مولانا عبدالحئی عباسی بھی جامع الکمالات اور مجمع الصفات تھے یہ جس قدر قابل لائق اور فائق تھے اسی قدر خوددار اور حساس بھی تھے زبان وقلم کے دھنی تھے شخصیت پر جلال تھی ذہانت کا یہ عالم تھا کہ کوئی چیز دوبارہ پڑھنے کی ضرورت زندگی بھر نہیں محسوس ہوئی جو بھی پڑھ لیتے تھے حفظ ہو جاتا تھا سیاست شہرت اور دولت سے ہمیشہ گریزاں رہے درس وتدریس اور تحقیق وتصنیف انکا مرغوب مشغلہ تھا ان کی تصانیف کی طویل فہرست ہے چند دنوں اردوئے معلائے شاہ جہاں میں خدمت احتساب پر مامور رہے علما عصر انکی قابلیت صلاحیت اور بے نیازی سے خائف رہتے، جس کی وجہ سے ان کے خلاف بے بنیاد قصے گڑھتے رہے، تاکہ ان کی شاہی دربار سے چھٹی ہو جائے اسی چال اور فریب کا نتیجہ ہوا اسد اللہ خاں وزیر سے آپ کی ناچاکی ہو گئی اور آپ خودداری اور وقار کے ساتھ ملازمت ترک کر کے چریا کوٹ چلے آئے اور درس وتدریس میں محو ہو گئے۔ قدما کی کتابوں پر حواشی لکھنے کا شوق پیدا ہو گیا اور وہ اسی میں مصروف ہو گئے۔ اورنگ زیب عالمگیر ان کی شرافت صلاحیت صاف گوئی اور سنجیدگی کا معتقد تھے۔ انہوں نے اپنے ہاتھ سے خط لکھ کر ان کو بار بار مدعو کیا، لیکن انہوں نے ضعیفی اور صحت کا حوالہ دے کر جانے سے معذرت کر لی، البتہ اپنے صاحبزادے مفتی محمد یحیی کو بھیج دیا۔ جنہیں بادشاہ نے قضا کی خدمت تفویض کی اور موضع بھیکن پور کی زمینداری بھی عطا کی بھیکن پور کو انہوں نے چک مفتی یحیی کے نام سے آباد کیا۔

اسی خانوادے کی ایک عظیم شخصیت مولانا الفتاح عباسی کی بھی تھی علم وادب کے ساتھ ساتھ یہ فقہ کے دقیق مسائل پہ گہری نظر رکھتے تھے فقہ کی بیشتر کتب کا انہوں نے مطالعہ کر لیا تھا اور اس میدان میں انہیں مہارت حاصل ہو گئی تھی جو بھی لکھتے

بہت ہی مدلل اور مفصل آپ کا شمار چند بڑے فقیہوں میں ہوتا تھا آپ نے چند کتابیں بھی تصنیف کیں اور بزبان نظم فارسی ایک میراث نامہ بھی لکھا جس میں میراث کے رموز ونکات اور شریعت کے احکامات کو بہت ہی آسان اور دلچسپ انداز میں بیان کیا ہے اس رسالہ کی ابتدا درج ذیل شعر سے ہوتی ہے ۔

خدا را شکر که تحریر نامه

مهذب گشت این میراث نامه

مولانا فیض اللہ عباسی نے بھی خاندانی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے علم وفضل کی آبیاری کی اور ان کے فرزند ملا محمد حامد عباسی چریا کوٹی پر بچپن سے ہی علم کی طلب حاوی رہی وہ مسلسل علمی تشنگی بجھانے میں سرگرداں رہے علم کے عشق نے انہیں پیہم موسفر رکھا وہ عنفوان شباب میں ہی گھر بار چھوڑ کر اہل علم وصاحب کرامات سے کسب علم کرنے لگے۔ دربار مغلیہ میں جب ان کے علم وعمل کی خبر پہنچی تو ان کا وظیفہ شاہی خزانے سے مقرر ہوا۔ فتاویٰ عالمگیری کی ترتیب وتالیف میں بھی پیش پیش رہے یہ چند ایسی خدمات تھیں، جو کبھی بھی فراموش نہیں کی جا سکتی ہیں ۔ترتیب وتالیف کے علاوہ تعلیم وتربیت کے لیے بھی شاہی خاندان نے ان کا سہارا لیا شہزادوں میں اکبر ثانی کی تعلیم وتربیت انہیں کے ذمہ تھی عمر کے آخری ایام میں یہ چریا کوٹ آ گئے یہیں سپرد خاک ہوئے مفتی محمد عباسی چریا کوٹی کے فرزند مجتبیٰ عباسی کو بھی خدا نے علم کی دولت سے مالا مال کیا تھا بہت کم عمری میں ہی فضل وکمال کے بیشتر زینے طے کر چکے تھے۔ بہت ہی مذہبی پرہیزگار اور متقی تھے اورنگ زیب ان کی بہت قدر کرتے تھے۔ان کے علم کے معترف اور عمل کے معتقد تھے۔ دربار عالمگیری میں عہدۂ میر سامانی کے ساتھ ساتھ شہزادہ معظم کے اتالیق پر بھی مامور تھے۔ روزینہ کے علاوہ ایک لاکھ روپیہ منافع کی معافیات بھی شاہ آباد میں عطا ہوئی ۔رضوانی، سیف مسلول، نسخہ تعلیقات اور میراث نامہ آپ کی مشہور تصانیف ہیں۔

مولوی محمد یحیٰ کے فرزند مولانا شکر اللہ عباسی چریا کوٹی بھی آباو اجداد کی طرح صاحب فن وماہر کمالات تھے ان کے علم و فضل اور زور قلم کا شہرہ سن کر محمد شاہ نے زادہ سفر بھیج کر دہلی بلایا اور ندیم انجمن خاص بنایا مرتضیٰ عباسی قاضی ابوالحسن عباسی قاضی عبدالصمد عباسی مولانا حاکم عباسی نے بھی چمنستان ادب میں بے شمار لالہ وگل کھلائے اور گراں پایہ خدمات انجام دیں قاضی عبدالصمد چریا کوٹی فقہ علوم معقول ومنقول میں یکتا ویگانہ تھے محمد شاہ بادشاہ نے انہیں پرگنہ چریا کوٹ اور دیگر مقامات کا قاضی مقرر کیا تھا۔ محمد حاکم عباسی چریا کوٹی قاضی ابراہیم عباسی چریا کوٹی کے فرزند تھے۔ اپنے وقت کے بلند پایہ علما میں شمار ہوتے تھے۔ بلند فکری گرمی طبع میں آپ کی کوئی نظیر نہیں ملتی تمام علوم میں مہارت تامہ رکھتے تھے پوری زندگی تدریس کے مقدس پیشے سے وابستہ رہے اور چریا کوٹ میں ہی مقیم رہے بڑے بڑے علما فقہا اور اولیا دور دور سے آپ کے درس میں شریک ہونے آتے رہے۔ سلطان علما اور روز رانے انہیں اپنے دربار سے وابستہ کرنے کی کوشش کی لیکن وہ مدرسہ کے گوشہ سے باہر نہ نکلے ان کی عظمت بلندی اور بزرگی کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے، جو آپ کے شاگرد ابوالحسن کو دہلی میں پیش آیا تھا۔ ابوالحسن چریا کوٹی جب اپنے استاد حاکم عباسی کے لیے ان کا موروثی حق عہدۂ قضا لینے دہلی گئے تو وہاں ایک مناظرہ ہوا شاہ نے عہدۂ قضا کا فرمان محمد حاکم کے بجائے ابوالحسن کے نام لکھ دیا۔ اس واقعہ کا ذکر معتصم عباسی رسالہ اسلام اور عصر جدید

جولائی ۱۹۷۳ء کے صفحہ ۸۳ پر اس طرح بیان کرتے ہیں:

"قاضی ابوالحسن عباسی چریا کوٹی مولانا محمد حاکم کے ارشد تلامذہ میں تھے مولانا حاکم اپنے والد کے انتقال کے بعد اپنا موروثی حق عہدۂ قضا حاصل کرنے خود دہلی نہ جا سکے تو انہوں نے ابوالحسن کو بھیج دیا وہ نواب قمرالدین خاں وزیر سے ملے اور اظہار مدعا کیا وزیر موصوف نے کہا کہ محمد حاکم کو خود آنا چاہئے تھا تا کہ ان کی لیاقت اور قابلیت پرکھی جاتی ابوالحسن نے جواب دیا کیا کہ چونکہ دہلی میں علما کا قحط ہے ان کی لیاقت کا پرکھنے والا کوئی نظر نہیں آتا لہٰذا انہوں نے اپنے حقیر شاگردوں میں سے مجھے بھیجا ہے وزیر موصوف کو غصہ آیا اس نے ابوالحسن کی رضامندی سے بزم مناظرہ منعقد کرایا جس میں علما دہلی جمع ہوئے لیکن کوئی بھی بحث میں ابوالحسن سے پیشنہ لے جا سکا نواب باوجود ناراضگی کے بہت متاثر ہوا ابوالحسن کے انکار کے باوجود اس نے عہدۂ قضا کا فرمان محمد حاکم کے بجائے ابوالحسن کے نام لکھ دیا۔ اسی وقت سے قضا کا عہدہ محمد حاکم کے خاندان سے ابوالحسن کے خاندان میں منتقل ہوا۔"

قاضی عبد الصمد عباسی چریا کوٹی کی اولاد میں قاضی غلام مخدوم عباسی انتہائی اہمیت کے حامل تھے۔ قرانیات، اسلامیات، اور فقہ و اصول کے علاوہ پراکرت، پالی، سنسکرت اور ویدک سنسکرت میں بھی مہارت رکھتے تھے عربی و فارسی کے صاحب دیوان بھی تھے۔ پنڈتوں سے مسلسل بحث کیا کرتے تھے۔ سنسکرت اہل زبان کی طرح روانی سے بولتے تھے جلالی اور شدت پسند تھے انتقال سے چند روز قبل اپنی تمام تصانیف کو نذر آتش کر دیا ان کے آثار میں صرف ایک غزل ہی باقی رہ گئی ہے چند شعر پیش خدمت ہیں :

بہ باغ دھر نہ گل ماندہ نے سمن باقیست — نہ عندلیب پری چند در چمن باقیست
دلم بسوخت تنم سوخت استخواں ھم سوخت — تمام سوختم و ذوق سوختن باقیست
ز فیض خان مکرم خوشم نیم محتاج — درون سینہ ولی حسرت وطن باقیست

مولوی محمد احسن عباسی چریا کوٹی کی شخصیت کسی تعارف کی محتاج نہیں وہ علم و ادب کے ایک آفتاب تھے جس کی شعاؤں نے نہ صرف ادبی دنیا بلکہ علمی دنیا کے ہر گوشے کو بھی منور کیا۔ ملا نظام الدین فرنگی بانی مدرسہ نظامی کے حلقہ درس سے استفادہ کیا۔ ان کی شخصیت سے علم کا دریا رواں رہتا تھا علم و فضل اور دلائل و تاویل کی وجہ سے کبھی کسی مناظرہ میں شکست نہیں کھائی۔ اس دانائی و بینائی کا شہرہ جب حاکم وقت کے کانوں میں پڑا تو ان کی قدر افزائی اور پذیرائی کے لیے شاہی پیغام بھیجا تھا۔ یہ بھی اتفاق ہی تھا کہ پیغام شاہی پروانہ موت اور پیغام خانہ تقریبا ایک ہی ساتھ ملا۔ مناظرہ میں شکست کھانے والے حاسدوں نے انہیں زہر دے دیا۔ موت و حیات کی کشمکش میں ہی تھے کہ گھر سے بلاوے کا پیغام بھی آ گیا انہوں نے یہ شعر پڑھا۔ خطوط کو چاک کیا اور روح پرواز کر گئی۔

از حیاتم رمقی بود که یادم کردی

بهر تشخیص نفس آئینه شد نامه تو

یہ فارسی کے صاحب دیوان شاعر تھے احسن الانساب میں ان کا یہ شعر بھی درج ہے:

ای که سر زلف سیاهست بلا

هر دو لب تست بلا هست بلا

مولانا محمد احسن چریا کوٹی اور مولوی کرامت اللہ چریا کوٹی کے متعلق سید سلیمان ندوی حیات شبلی کے صفحہ ۴۱ پر لکھتے ہیں کہ:

''ان اطراف میں موجود ان تمام ہستیوں مثلاً مولانا محمد احسن چریا کوٹی مولوی کرامت اللہ چریا کوٹی کے بوریائے فقر مسند شاہی کی بلندی سے کسی طرح کم نہ تھے۔''

کواکب چریا کوٹ میں ایک روشن ترین نام مولانا علی عباسی کا بھی ہے علوم عقلیہ ونقلیہ، عربی و فارسی، تاریخ و ثقافت، سائنس وریاضی، میں مکمل دستگاہ حاصل تھی۔ قضیہ عباسی کے نام سے انہوں نے ایک رسالہ بھی شائع کیا جس میں قضیہ شرطیہ کی مشہورہ تقسیم متصلہ ومنفصلہ پر جدید تحقیق تھی منطق وفلسفہ کے اصول وضوابط پر بھی انہوں نے تحقیق کر کے موجودہ اصول قوانین پر اعتراضات بھی کیے۔ سو سے زائد کتابیں تحریر کیں شعروشاعری کا ذوق بھی رکھتے تھے۔ عملی سائنس میں بھی مہارت تھی ۔انہوں نے ایک ایسا چرخہ ایجاد کیا تھا، جو بھاپ کے ذریعہ خود بخود حرکت کرتا تھا جس کے متعلق حبیب الرحمٰن جگدیش پوری نے تذکرہ علمائے اعظم گڑھ کے صفحہ ۵۲ پر لکھا ہے:

''مولانا احمد علی عباسی چریا کوٹی بن غلام حسین چریا کوٹی ۱۲۵۱ھ میں ایک چرخہ ایجاد کیا تھا، جو بخار کے ذریعہ خود بخود حرکت کرتا تھا آپ اکثر فرماتے تھے کہ اگر زر کثیر مساعدت کرتا تو بزور دانش ایسا آلہ ایجاد کرتا جس پر پانچ آدمی سواری کر سکتے اور ایک روز میں سوفرسخ راہ طے کرتے۔''

مولوی نجم الدین عباسی اور مولوی مکرم عباسی بھی کثیر التصانیف محقق گزرے ہیں مکرم عباسی اعظم عباسی کے فرزند تھے مستند عالم معتبر تاریخ داں اور بلند پایہ ادیب تھے چریا کوٹ کے مدرسہ سے فراغت حاصل کی یہ مدرسہ اس زمانے میں تمام دانشگاہوں پر اپنے نصاب، ناظمین و معلمین کی وجہ سے فوقیت رکھتا تھا مکرم عباسی کی چند کتابیں بہت ہی مشہور ہوئیں جن میں حکمت بالغہ، تین جلدوں میں، اسمع الاسمع، چراغ حکمت، رحل الغنا اور رسالہ شطرنج خصوصیت کے ساتھ لائق ذکر ہیں۔ مولوی نجم الدین عباسی مولوی احمد علی کے صاحبزادے تھے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی فارسی ادب کی طرف ان کا خاص رجحان تھا۔ سرسید سے قربت تھی۔ علی گڑھ مشاورتی کمیٹی کے ممبر بھی تھے ان کی بہت سی تصانیف نے شہرت ومقبولیت حاصل کی جس میں ہفت اقسام حسینی، صرف میں اور اعراب عربہ نحو میں سند کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کتاب عروض وقافیہ مثنوی فیض الٰہی مثنوی چہار ضرب فسانہ سیلاب خمسہ محمدیہ کے علاوہ انہیں شاعری میں بھی استاد کی حیثیت حاصل تھی یادداشت چریا کوٹ بھی

آپ ہی کی تحقیق ہے،جس میں انہوں نے چریا کوٹ کی تاریخ اوراس کے علماوادبا کا ذکر کیا ہے۔

ان اساتذۂ علم وفن نے یونان ہندیعنی چریا کوٹ میں بزم علم آراستہ کررکھی تھی اسلامیات،قرآنیات ودینیات کے دوش بدوش معقولات فلسفہ،ریاضی،ہیئت۔

جغرافیہ،سائنس،لغت اورفن تدریس کا ایسا معیارقائم کیا کہ عہدعباسیہ کی یادتازہ ہوگئی۔ان علمانے اپنے عہدکی علمی ادبی وثقافتی زندگی پرگہرے اورلائق تقلیداثرات چھوڑے ہیں۔جس کی روشنی میں نسلاً بعدنسل علم وحکمت کا کارواں چلتا رہا ،ان علما کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ ان میں سے بیشتر نے درس وافادہ کی مسندیں بچھائیں دانش جویان علم وتشنگان ادب وفلاسفہ کواپنے دریائے علم خزانہ ہنروسیلہ منطق کے ساتھ ساتھ تجربات ومشاہدات سے بھی فائدہ پہنچانے کی حتی الامکان کوشش کی جن کے درس سے بے شمارائمہ علوم نے استفادہ کیااوررجال عصربن کرنہ صرف اٹھے،بلکہ جہان علم وفن پرچھا بھی گئے اس ابر کرم نے بلاتفریق مذہب وملت اوربلاامتیاز ملک وسلطنت ہرخطہ اورہرعلاقہ کوسیراب کیاعلم کی وادیاں لہرااٹھیں امن وامان و عدل وانصاف نہ صرف قائم ہوابلکہ دائم بھی رہا۔

قاضی عطارسول عباسی،قاضی احمدملیح چریاکوٹی،رکن الدین عباسی،قاضی عنایت اللہ عباسی،ملاجلال عباسی،مولانا شیخ منصورعباسی اورمولانا محمد ماہ عباسی نے بھی اپنی استعدادوصلاحیت سے ترویج علم،تشریح علم،تحفظ علم،اورترسیل علم کا کردارادا کیا۔عطارسول نے فقہ اورفرائض میں پایہ اختصار حاصل کیا ملیح عباسی تفقہ فی دنیا اورمسائل عصریہ کے راز کی اہلیت سے سرفراز تھے قاضی عنایت اللہ عقلی ونقلی علوم کے کمال زکاوت وذہانت،فصاحت وبلاغت میں اپنے تمام معاصرین سے ممتاز تھےان کی تفسیر کی فصاحت اورتحریر کی بلاغت کی بھی بہت شہرت تھی ان کی دقت طبع،جدت فہم،کثرت فراست،اوردریافت حقائق سے ہم عصرعلماوحکماواقف تھے۔یہ دنیاوی حیثیت سے بھی بلندمقام رکھتے تھے۔قاضی کے معززعہدہ پرفائض تھے روز بروز ان کا اقبال بڑھتا گیاانہوں نے تصنیف وتالیف کے ذریعہ علم کی اشاعت بھی کی،لیکن دیگرمصروفیات نے انہیں زیور طباعت سے آراستہ نہ ہونے دیاان کی تصانیف میں صرف ایک رسالہ تذکرالسیر کا ہی نام باقی ہے مولانا شیخ منصورعباسی ملا جلال چریاکوٹی کے بیٹے تھے فقہ اوراصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے مشاہیر علماوفضلا میں شمار ہوتے تھے معتصم عباسی نے یادداشت چریاکوٹ کے حوالے سے لکھا ہے کہ جملہ علوم میں ماہر تھے امرازمانہ آپ کی علمی صحبتوں کے طلبگار رہتے تھے عربی و فارسی شاعری میں مشہور تھے۔تمام عمراعلی مناصب پرفائز رہے۔منصورعباسی کے فرزند ماہ عباسی علم ریاضی کیمیا اورفن حساب میں بے مثل تھے۔

مولوی محمدمحسن عباسی چریاکوٹی گوہرعباسی کے پوتے اورشیخ گداحسین عباسی کے صاحبزادے تھے وہ ۱۸۵۷ء میں گورکھپور میں پیداہوئے عربی،فارسی،اردو،ہندی،ترکی پرمکمل دسترس رکھتے تھے عمر کا بیشتر حصہ تعلیم وتدریس اورمطالعہ میں گزاراان کے مطالعہ کے شوق نے ان کے گھرکوکتب خانہ میں تبدیل کردیا تھااس کتب خانہ کی دیکھ بھال کے لیے محمدمنیراورمحمد نصیرمقررہوئے تھے،چونکہ محسن عباسی کی ماں اکیلی تھیں اوران کا کوئی بھائی نہ تھا،جس کی وجہ سے انہیں نانیہال کی ساری جائداد مل گئی تھی۔انہوں نے چریاکوٹ کی تمام ملکیت چھوٹے بھائی کودے کرگورکھپورکا رخ کیااورپھرکبھی بھی چریاکوٹ کی زمین و

جائداد کے بارے میں ذکر تک نہ کیا۔اس طرح یہ پوری زمین چھوٹے بھائی کے حصہ میں چلی گئی انہوں نے گورکھپور جا کر وکالت کا پیشہ اختیار کیا۔ان کی شادی مولوی محمد کامل صاحب صدر الصدور قصبہ ولید پوراعظم گڑھ کی صاحبزادی سے ہوئی تھی اس طرح یہ فاروق چریاکوٹی کے ہم زلف بھی تھے۔پھر ان کی دوسری شادی عبدالعلیم عاصی غازی پور کے خانوادہ میں ہوئی اتفاق سے فاروق چریاکوٹی کی دوسری شادی بھی وہیں ہوئی تھی اس طرح یہ فاروق چریاکوٹی پھر ہم زلف ہوئے۔مولوی محمد محسن عباسی چریاکوٹی بہت ہی کامیاب وکیل اور پایہ کے بزرگ تھے۔کچہری کے اوقات کے علاوہ بقیہ تمام وقت تصنیف و تالیف اور عبادت میں بسر کرتے تھے۔ان کی تصانیف میں ترتیب القرآن،عربی و ہندی لغت،مجموعہ کلام اقوال غم،ملتی ہیں یہ سب کی سب غیر مطبوعہ ہیں۔ابوالفضل احسان اللہ عباسی چریاکوٹی منشی عزیز الدین کے صاحبزادے تھے بچپن میں ہی یتیم ہو گئے تھے۔ابتدائی تعلیم اپنے چچا عنایت رسول اور فاروق چریاکوٹی سے پائی انتہائی ذہین وفطین تھے علی گڑھ کے پہلے بیچ کے طالبعلموں میں شامل تھے۔اس کے بعد انہوں نے گورکھپور سے وکالت پاس کی اور وہیں وکالت شروع کی گورکھپور بار ایسوسی ایشن کے بانی بھی یہی ہیں۔اس علاقہ میں سرسید کی تحریک کو انہوں نے ہی تقویت پہنچائی تھی۔ان کی شادی شیخ گدا حسین کی صاحبزادی سے ہوئی تھی تخلیقی زندگی کا آغاز بچپن ہی سے ہو گیا تھا غازی پور اور بنارس قیام کے دوران ریاضی کے موضوع پر متعدد کتابچہ لکھے چوتھی جماعت میں تھے تو انہوں نے Lamb's Tales کا ترجمہ فسانہ دلپزیر کے نام سے کیا تھا جو نول کشور پریس سے شائع ہوا اور یہ تخلیقی کارنامہ زندگی بھر جاری وساری رہا۔ان کی تصانیف کی بدرالدین طیب نے بہت تعریف کی تھی تاریخ اسلام،تاریخ حکما یونان،زاہدہ،المجاہد،حسنۃ الارامل،نشتر سخن،فکر دنیا،زبان اردو،شرح ایکٹ ہائے قبضہ آراضی و مال گزاری،سوانح عمری حضرت مجدد الف ثانی ان کی مشہور تصانیف ہیں،جس میں الاسلام،فلسفہ کے موضوع پر ہے زاہدہ ایک ناول ہے جس کے بارے میں اخبارات صدائے ہند اور مشیر ہند نے لکھا تھا کہ زاہدہ کے مصنف نذیر احمد سے بازی لے گئے،المجاہد ایک ناول ہے جو عورتوں کے حقوق پر ہے،محسن الارامل بیوہ کی شادی کے متعلق ہے،نشتر سخن ان کی اردو و فارسی شاعری ہے،فکر دنیا صنعت وحرفت کے موضوع پر ہے اور شرح ایکٹ ہائے قبضہ آراضی و مال گزاری قانون کی ایک کتاب ہے،اس موضوع پر انہوں نے متعدد کتابیں بزبان انگریزی بھی تصنیف کی تھیں انہوں نے گورکھپور سے ایک اخبار الوقت نام سے بھی نکالا تھا۔یہ اخبار جدت پسندی اور علی گڑھ تحریک کا ترجمان تھا اس علاقہ میں اس اخبار نے ہی لوگوں کو علی گڑھ تحریک سے روشناس کروایا۔انہوں نے ۱۹۲۸ء میں وفات پائی اور وہیں سپرد خاک ہوئے۔

قاضی علی اکبر چریاکوٹی کی شخصیت ہندستان کی علمی ادبی مذہبی تعلیمی اور تحریکی حیثیت سے انتہائی اہم تھی آپ محقق، مؤرخ،مبصر،اور مبلغ ہونے کے ساتھ ساتھ قانون داں بھی تھے غازی پور ہی میں نہیں بلکہ پورے مشرقی یوپی میں آپکی شہرت ومقبولیت بحیثیت وکیل کے بھی تھی مولانا عنایت رسول عباسی اور مولانا فاروق چریاکوٹی آپ کے صاحبزادے تھے ان دونوں لائق وفائق اولادوں نے بیک وقت ہندستان کی تمام تحریکوں کو تقویت بخشی مولانا عنایت رسول نے سرسید کو جدت اور مستقبل کا نسخہ عطا کیا تو مولانا فاروق چریاکوٹی نے شبلی کو شریعت وحمیت کا درس دیا اس طرح ہندستان کے ان دونوں علمی میناروں نے خاک وطن میں پھیلی ہوئی گمراہی،تاریکی،اور بے راہ روی کو نہ صرف راہ راست دکھائی بلکہ منزل مقصود تک پہنچایا۔

مولانا عنایت رسول ۱۲۴۴ھ میں پیدا ہوئے علوم معقول وریاضی وحساب وہیئت مولوی احمد علی چریا کوٹی سے اور علوم منقول ملا فضل رسول بدایونی سے حدیث مولانا حیدر علی رامپوری شاگرد شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی سے ٹونک جا کر پڑھی۔ ٹونک سے واپس کلکتہ گئے اور یہودیوں سے عبرانی زبان سیکھی۔ تورات، انجیل، زبور اور دوسرے صحف بنی اسرائیل پر مکمل عبور حاصل کیا اور وطن واپس آ گئے سرسید اسی وقت بنارس اور غازی پور میں منصف کے عہدہ پر مامور تھے جب انہوں نے مولانا کے علم کا شہرہ سنا تو مولانا سے ملاقات کی۔ مولانا نے زبور، تورات، انجیل اور دیگر صحیفوں کے بارے میں سرسید کو روشناس کرایا۔ سرسید ان کے علم کے قائل ہو گئے۔ تورات، زبور اور انجیل کے مباحث کو حل کرنے میں نہ صرف ان سے مدد لی بلکہ مختلف مسائل پر متعدد رسائل بھی تحریر کروائے تا کہ اہل کتاب کی حقیقت اور ان قوموں کی قربت کو ثابت کیا جا سکے جو صاحب کتاب ہیں۔

مولانا عنایت رسول چریا کوٹی کو قرآن، زبور، توریت، انجیل کے ساتھ ساتھ علم ہندسہ اور ہیئت میں مہارت کاملہ حاصل تھی۔ معقولات عضدیہ کے نام سے ایک کتاب اقلیدس پر بھی تحریر کی یہ کتاب بہت ہی معتبر اور ضخیم ہے جو تین جلدوں پر مشتمل ہے۔ انکی بہت سی تصانیف ہنوز غیر مطبوعہ ہیں، جس میں ایک کتاب فن موسیقی پر سات جلدوں میں ہے، جس کا نام الملاہی ہے۔ کتاب الحساب اور جبر مقالہ بھی ان کی غیر مطبوعہ کتابیں ہیں جس میں انہوں نے کتب متوادلہ کے برخلاف آٹھ مقالات کا اضافہ کر کے چودہ مقالات سے بحث کی ہے اس طرح انہوں نے آسمانی صحیفوں اور زمینی کتابوں کے تمام علوم و فنون میں جو رموز ونکات تھے انہیں آشکارہ کیا۔ ان کا شمار اس زمانے کے مشاہیر علما میں ہوتا تھا کوئی ان کے ہم پایہ یا ہم پلہ نہ تھا موصوف کا انتقال چریا کوٹ میں ۱۳۲۰ھ میں ہوا اور یہیں سپرد خاک بھی ہوئے۔

مولانا فاروق چریا کوٹی ۱۸۳۸ء میں چریا کوٹ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم والدین اور بڑے بھائی مولانا عنایت رسول چریا کوٹی سے پائی۔ ہیئت کا فن مولانا رحمت اللہ سے، ہدایہ اصول فقہ مفتی محمد یوسف سے، اور خاشیہ زاہدیہ بر شرح ملا جلال مولوی ابوالحسن منطقی سے، اور چند دیگر علوم ملا نعمت اللہ صاحب سے پڑھے۔ علوم معقول ومنقول ریاضی وادبیات تمام علوم پر انہیں مکمل عبور حاصل تھا۔ موسیقی کے فن میں بھی انہیں دسترس حاصل تھی۔ وہ تا عمر علم اور تدریس علم سے جڑے رہے، علم حاصل کرتے اور اسے سینہ بہ سینہ منتقل کرتے رہے۔ ان کا تدریس کا طریقہ منفرد ہی نہیں بلکہ ممتاز تھا۔ وہ درس دیتے ہوئے تدریس میں غرق نظر آتے تھے ان کی شخصیت صلاحیت اور سلسلہ تدریس کے متعلق سید سلیمان ندوی حیات شبلی کے صفحہ ۳۷ پر رقمطراز ہیں:

> ''ان کے طرز تعلیم کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ کتاب سے علحدہ ہو کر نفس مسلہ کی ایسی تعلیم دیتے تھے کہ اس کا ہر گوشہ طالب علم کے سامنے روشن ہو جاتا تھا مختلف مدرسوں میں مدرس رہے سب سے پہلے وہ چشمہ رحمت غازی پور میں مدرس ہوئے، پھر اعظم گڑھ کے مدرسہ میں آئے، کانپور کے کسی مدرسہ میں بھی مدرسی کی، سہرام پور کے مدرسہ خانقاہ میں (جواب بھی قائم ہے) کچھ دنوں رہے۔ الہ آباد کے مدرسہ احیا العلوم میں بھی قیام

رہا ۱۳۱۷ھ میں جب ندوالعلما نے لکھنو میں اپنا دارالعلوم قائم کیا تو موصوف اس میں بھی مدرس اعلی مقرر ہوئے اسکے بعد ۱۹۰۴ء میں جب مولانا شبلی نعمانی مرحوم دارالعلوم ندوہ کے معتمد مقرر ہوئے موصوف نے ترک ملازمت کر کے بلیا میں وکالت شروع کی اور بعض شائق انگریز حکام کو عربی پڑھائی آخر میں مولانا شبلی مرحوم نے پھر ان کو دارالعلوم میں ادیب اول کے عہدہ پر بلایا چندروز رہ کر غازی پور گئے تھے کہ اسباب وسامان یہاں لے آئیں کہ وہیں ۲۸/اکتوبر ۱۹۰۹ء مطابق رمضان ۱۳۲۷ھ کو وفات پائی۔''

مولانا فاروق چریاکوٹی کی دوشادی ہوئی تھیں ان کی پہلی بیوی مولانا محمد کامل ولید پوری کی صاحب زادی تھیں جن سے دو بیٹے تھے پہلی اولاد شمس العلما محمد امین صاحب تھے۔ یہ صاحب دیوان شاعر تھے اور کیفی چریاکوٹی تخلص کرتے تھے۔ان کا شعری مجموعہ ہندستان کے بیشتر کتب خانوں میں آج بھی محفوظ ہے۔

مولانا فاروق چریاکوٹی کی دوسری شادی غازی پور میں ہوئی تھی جن سے کئی اولادیں ہوئیں جن میں محمد یٰسین صاحب نے ہی صرف عربی تعلیم پائی اور اجداد کی روش اختیار کی باقی اولادیں عربی اور اعلی دونوں تعلیم میں ان کے برابر نہ پہنچ سکیں، فاروق چریاکوٹی کے علم کا سفینہ ان کی اولادوں کے سینہ میں منتقل ہوتا رہا اس طرح علمی وادبی کارواں کا یہ سلسلہ سینہ بہ سینہ چلتا رہا فاروق چریاکوٹی جہاں ایک طرف عربی فارسی اور اردو نثر نگاری میں یدطولی رکھتے تھے، وہیں شعری ذوق بھی رکھتے تھے ان کی شاعری کے بھی مستند ثبوت ملتے ہیں نثری مہارت اور شعری ذوق کے متعلق سید سلیمان ندوی حیات شبلی کے صفحہ ۷۳ پر لکھتے ہیں کہ:

''مولانا فاروق صاحب کو علوم عربیہ کے علاوہ فارسی نظم ونثر میں بھی یدطولی حاصل تھا اور اس زمانہ کے کمالات کے مطابق صنائع وبدائع کا خاص شوق رکھتے تھے مثلا غیر منقوط قصائد اور خطبے مولانا کی تصنیفات میں سے عربی وفارسی نظم ونثر کے بعض رسائل یادگار ہیں۔مثلا منظومہ نحویہ، فارسی خالق باری، کشف الاقناع عن وجوہ الامتاع، اور تطلیقات ثلاثہ کی بحث پر ایک رسالہ جس کا قلمی نسخہ خود انکے ہاتھ کا لکھا میرے پاس ہے اردو شاعری بھی کرتے تھے چنانچہ ان کے دو اردو مسدس چھپے ہیں ایک مسدس فاروقی جس میں اعظم گڑھ کے ۱۸۹۳ء کے ہنگامہ گاؤکشی کا واقعہ نظم ہے۔دوسرا مسدس عوالی ہے جو مسدس حالی کے جواب میں ہے۔''

مولانا فاروق چریاکوٹی کی علمی تشنگی اور خوب سے خوب تر کی تلاش نے انہیں کسی ایک مقام پر ٹھہرنے نہ دیا وہ سعدی شیرازی کی طرح کتابوں سے زیادہ مشاہدات تجربات اور حالات سے سیکھتے اور سکھاتے تھے مزاج میں سخت وارستگی بے فکری اور بے تکلفی تھی، جس کی وجہ سے نہ وہ کسی بڑے عہدہ پر رہے اور نہ ہی کوئی مستقل تصنیف تحریر کی مختلف موضوعات پر متعدد

چھوٹے چھوٹے رسائل تحریر کیے، لیکن افسوس کہ وہ بھی زیور طباعت سے محروم رہے مولانا کی تصانیف سے دستر خوان علم وادب پر جو کمی رہ گئی تھی اسے ان کے شاگرد عزیز علامہ شبلی نے پوری کرنے کی کامیاب کوشش کی شبلی مولانا فاروق چریا کوٹی کی تدریس شاعری اور شخصیت کے متعلق اکتوبر ۱۹۰۹ء میں رسالہ الندوہ میں لکھتے ہیں:

''میں نے معقولات کی تمام کتابیں مثلاً میر زاھد، ملا جلال مع میر زاہد، حمد اللہ، شرح مطالع صدرا، شمس بزندا انہی سے پڑھیں اور میری تمام تر کائنات انہی کی افادات ہیں، فارسی کا مذاق بھی انہی کا فیض ہے اکثر اساتذہ کے اشعار پڑھتے اور ان کے ضمن میں شاعری کے نکتے بتاتے'' چونکہ ان کی کوئی علمی تصنیف شائع نہیں ہوئی اس لیے ہم چند اشعار درج کرتے ہیں مشت نمونہ از خروار۔

رسیدی در بودی دین و دل در جنبش چشمی | به یك گردش چو جام باده کارم ساختی رفتی
به گلشن آمدی، غنچه را در خوں جگر کردی | نسیم آسا سمند ناز بر گل تاختی رفتی
نه دارد دل دگر تاب طپیدن | نگاه خویش را رحم آشنا کن

مولانا فاروق صاحب چریا کوٹی علم وادب کی بساط پر ماہ تمام بن کر چمکے اور دنیا کو اپنے علمی فیوض و برکات سے بھر دیا سر سید فاروق چریا کوٹی کے علم وفضل جدت فہم اور کثرت فراست کو مدنظر رکھتے ہوئے تعظیم کے ساتھ انکی شخصیت کا اعتراف کرتے ہیں اور ان کے وجود پر فخر ہی نہیں بلکہ غرور کرتے ہوئے انہیں ایک خط اس طرح لکھتے ہیں:

جناب مولانا مخدوم ومکرم من مولانا فاروق صاحب

آپ کا عنایت نامہ معہ خطبہ عربی پہنچا ہمارے اعزاز کا باعث ہوا در حقیقت آپ جیسے بزرگ فرد زمانہ کا اس محبت سے پیش آنا ہمارے فخر کا باعث ہے میں تو اس لائق نہیں ہوں کہ اس خطبہ کی داد دوں مگر اس قدر عرض ہے کہ ہم کو آپ کی ذات پر نہایت فخر ہے کہ ابھی ہماری قوم میں اسلاف کے نمونہ موجود ہیں اور ہم خوش ہیں بلکہ مغرور ہیں کہ جس طرح اپنے گزشتہ بزرگوں پر فخر کرتے ہیں اسی طرح آپ کی ذات کے سبب موجودہ بزرگوں پر بھی فخر کرتے ہیں۔ خدا آپ کو خوش وخرم رکھے سردی ختم ہوئی آپ ضرور تشریف لائیے اور ہمارے مخدوم مولانا عنایت رسول کو ضرور ساتھ لائیے۔

سر سید اور شبلی کے ان الفاظ سے مولانا فاروق چریا کوٹی اور عنایت رسول چریا کوٹی کی اہمیت وافادیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے یہی وہ علمی سائے تھے جنہوں نے قوم کو عذاب الٰہی سے محفوظ رکھا اور محفوظ رکھنے کی حتی الامکان کوشش کی ماضی کی حمیت اور مستقبل کی امامت پر یکساں نظر رکھی فاروق چریا کوٹی کے بعد ان کے صاحبزادے کیفی چریا کوٹی امین چریا کوٹی اور یٰسین عباسی چریا کوٹی نے علمی وادبی کاروان کی امامت کی ذمہ داری سنبھالی۔

مولوی محمد امین عباسی چریا کوٹی مولانا فاروق چریا کوٹی کے صاحبزادے تھے ۱۸۸۰ء میں اپنے آبائی وطن میں پیدا ہوئے عنایت رسول اور فاروق چریا کوٹی سے ابتدائی تعلیم حاصل کی عربی، فارسی، عبرانی، ترکی، سنسکرت، ہندی، اور انگریزی زبانوں پر انہیں مکمل عبور حاصل تھا۔ بریلی، باندہ، علی گڑھ، کلکتہ، چٹاگانگ اور ڈھاکہ کے گورنمنٹ اسکولوں کے ہیڈ ماسٹر بھی رہے ڈھاکہ کالج اور ڈھاکہ یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر بھی مقرر ہوئے۔ بنگال حکومت نے انہیں شمس العلما کا خطاب دیا

تھا ڈھاکہ یونیورسٹی سے وظیفہ یاب ہونے کے بعد گورکھپور میں سکونت اختیار کی تصنیف وتالیف میں جواہر خسروی اردو رسم الخط اور اس کی اہمیت ،فن موسیقی ،اور تصوف پر ایک طویل مضمون تحریر کیا جو سبحان گورکھپور سے قسط وار شائع ہوا ۱۹۷۰ء میں آپ کا انتقال ہوا۔

محمد مبین چریا کوٹی محمد امین چریا کوٹی کے چھوٹے بھائی فاروق چریا کوٹی کے فرزند اور عنایت رسول چریا کوٹی کے بھتیجے تھے مبین نام رکھا اور کیفی تخلص کرتے تھے اس لیے کیفی چریا کوٹی کے نام سے ہی مشہور ہوئے ۔عربی ، فارسی ، ہندی ، سنسکرت ، فلسفہ ، منطق ،فقہ ، حدیث ،اور ریاضی کی تعلیم فاروق چریا کوٹی سے حاصل کی ترکی ،عبرانی ،اور سریانی عنایت رسول صاحب نے پڑھائی جرمن ،فرنچ ،اور لاطینی دیگر اساتذہ فن سے سیکھی ۔ان تمام زبانوں میں دسترس حاصل کرنے کے بعد انہوں نے صحافت کا میدان اختیار کیا ۱۹۱۴ء میں چریا کوٹ سے 'العلم' جاری کیا۔ ۱۹۱۸ء میں انسٹی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ کے ایڈیٹر ہوئے گورکھپور سے سبحان جاری کیا۔'روز نامہ کلکتہ' اور 'روز نامہ انقلاب زمانہ' کے مدیر کے فرائض بھی انجام دیے۔ ۱۹۲۷ء میں ہندستانی اکیڈمی الہ آباد سے وابستہ ہوئے اور جواہر سخن سات جلدوں میں مرتب کیا۔ پھر ۱۹۴۳ء علی گڑھ یونیورسٹی کی لائبریری میں ان کا تقرر ہو گیا۔ان کی چند تصانیف حسب ذیل ہیں۔فلسفہ سیاسیات اسلام ، فلسفہ عمر ، ترجمہ قانون مسعودی ، ان کی تصانیف کو شہرت ومقبولیت نہیں حاصل ہو سکی ان کی شاعری نے ہی انہیں زندہ رکھا ہے۔میکدہ کیفی ان کے مجموعہ کلام کا نام ہے۔جسے انجمن ترقی اردو ہند نے شائع کیا ۱۹۵۶ء میں ان کا انتقال ہوا۔

محمد یٰسین چریا کوٹی بھی مولانا فاروق چریا کوٹی کے بیٹے تھے ،لیکن ان کا ننہال ولید پور نہیں تھا ، بلکہ غازی پور تھا یہ فاروق صاحب کی دوسری بیوی سے تھے عربی فارسی اور اردو پر انہیں مکمل عبور حاصل تھا۔منطق ،فلسفہ اور فلسفیانہ تحقیق کی طرف طبیعت مائل تھی خلافت راشدہ پر ان کی ایک کتاب گورکھپور سے شائع ہوئی۔وہ سبحان کے مدیر بھی تھے اس میں آپ کے مسلسل مضامین شائع ہوتے رہتے تھے۔یٰسین چریا کوٹی کے ہمراہ اس خانوادہ میں علم وفضل کی شمع روشن کرنے والوں میں ابوالفضل احسان اللہ عباسی ، اعظم عباسی ، مولوی محسن عباسی ، مکرم عباسی ، نصیر عباسی ، خلیل عباسی ، جلیل عباسی ، اسعد عباسی ، منیر عباسی ، معصوم عباسی ، ڈاکٹر معتصم آزاد عباسی ، ڈاکٹر متیع اللہ عباسی ، اور زبیدہ عباسی چریا کوٹی کا نام خصوصیت کے ساتھ لائق ذکر ہے۔ جو میر کارواں رہے ہیں اور ہیں۔ زبیدہ حبیب اس کل جگ میں بھی علم کی شمع روشن کیے ہوئے آبائی خدمات کو بخوبی انجام دے رہی ہیں۔یہ چریا کوٹ میں پیدا ہوئیں ابتدائی تعلیم بستی میں ہوئی اور اعلی تعلیم کے لیے انہوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا رخ کیا تعلیم سے فراغت کے بعد کچھ دنوں تک وہیں معلم بھی رہیں اس کے بعد جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی میں شعبہ تعلیم وتدریس میں تدریس کے فرائض انجام دے رہی ہیں موصوفہ میں تمام خاندانی اوصاف اور علمی روایات بدرجہ اتم موجود ہے۔عظمت آدم ،خدمت آدمیت اور درس انسانیت آپ کا نصاب زندگی ہے جس پر خود بھی کار فرما ہیں اور اسی کا درس بھی دے رہی ہیں۔ زبیدہ عباسی شعری ذوق بھی رکھتی ہیں۔ان کی متعدد نظمیں ملک کے مختلف معیاری رسائل وجرائد میں مسلسل شائع ہوتی رہتی ہیں موصوفہ جب سے ٹونک (راجستھان ) کے نواب جاوید حبیب سے منسوب ہوئی ہیں زبیدہ عباسی سے زبیدہ حبیب ہو گئی ہیں ان کی شاعری اخلاقی اصلاحی نسائی اور تعلیمی تحریک ہے جس میں زندگی کے نشیب وفراز ، وقت کی اہمیت ، تعلیم کا مقصد ، یتیم

کے آنسو، بیوا کی فریاد، مظلوم کے گریہ اور نسائی کردار پر کثرت سے شعر ملتے ہیں سوز، کسک، تڑپ، دید، تشنگی اور خواہشات جیسے الفاظ ان کی شاعری میں بار بار دستک دیتے ہیں۔ بندش، تشبیہ اور استعارہ کا بھی بہترین استعمال ہے ان کے شعر نسائی درد کی بھرپور عکاسی کرتے ہیں وہ چونکہ جدید تعلیم یافتہ خاتون ہیں اس لیے ان کے خیالات بھی روشن ہی نہیں بلکہ روشن تر ہیں۔ انہیں عورت ہونے پر شرم نہیں فخر ہے۔ وہ قوم کی عورتوں کے صبر و سکون اور پاکیزگی پر فخر کرتی ہیں۔ وہ موجودہ طرز زندگی اور فرنگی سماج پر طنز ضرور کرتی ہیں، لیکن نوحہ کناں نہیں ہیں اور نہ ہی راہ فرار کے لیے تیار کیونکہ راہ فرار کو وہ خودکشی کے مترادف سمجھتی ہیں ۔مغربی تعلیم اور کلچر سے واقفیت کے باوجود ان کی شاعری کے سر پر مشرقیت کا آنچل ہی دکھائی دیتا ہے، وہ آزادی کی خواہاں ضرور ہیں لیکن عریانیت کی نہیں آنچل ان کی ڈھال اور تعلیم تلوار ہے جس کے سائے میں وہ زندگی کے ہر محاذ پر برسر پیکار ہیں نسائی درد ان کی شاعری کا مرکز و محور ہے وہ یہ کہتی ہوئی نظر آرہی ہیں کہ:

یہ جبر جبر کب تلک، یہ صبر صبر کب تلک　　اسی زمیں کے فرد ہیں ،ہمیں بھی صبح چاہیے
یہ شام شام اداسیاں ،یہ رات رات کہانیاں　　یہ جھوٹھی دلنوازیاں، یہ بیوی بہن باندیاں
یہ جبر جبر کب تلک، یہ صبر صبر کب تلک　　کبھی تو ہیں یہ دیویاں، کبھی تو ہیں پریتیاں
گھر میں ہیں یہ داسیاں، اوڑھ کے اداسیاں　　یہ فرق فرق کب تلک، یہ درد درد کب تلک
اصول خام کب تلک، یہ تلخ جام کب تلک　　اسی زمیں کے فرد ہیں ، ہمیں بھی صبح چاہیے

چریا کوٹ کی مردم خیزی معارف پروری اور دانشوری کے متعلق اقبال سہیل، اسد عباسی کے مجموعہ کلام شمیم عشرت کے دیباچہ کے صفحہ ۴۷ پر رقمطراز ہیں کہ:

> ''چریا کوٹ اعظم گڑھ کے مشرقی حصہ میں ایک چھوٹا سا قریہ ہے مگر سچ پوچھیے تو سرکار جونپور شمالی سے اس کو وہی نسبت حاصل ہے جو دماغ کو جسم انسانی کے دوسرے اعضا سے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر سرکار جونپور کو علم و دانش کا نظر فریب چمنستان قرار دیا جائے، تو اس کا سب سے نزہت آفریں اور سرمایہ ناز چمن یہی خطہ قرار پائے گا۔ ہندستان کا کون سا گوشہ ہے جو فضل و کمال کے اس سرچشمہ سے سیراب نہیں ہوا حضرت مولانا احمد علی، حضرت مولانا علی عباسی، فخر الادبا والہندسین حضرت مولانا عنایت رسول اور استاذ المتاخرین مولانا فاروق جیسے ائمہ فن جس خاک سے اٹھے ہوں اس کا مجد و شرف کسی دلیل کا محتاج نہیں۔''

ثنائے انجم و تسبیح کہکشاں کے لیے
یہ وہ زمیں ہے بنی تھی جو آسماں کے لیے

☆☆☆☆☆

**ڈاکٹر زرینہ خان**
اسسٹنٹ پروفیسر (فارسی)، ویمنس کالج
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

## ہندوایران روابط: تاریخ کا سنہرا باب

ہندوستان اور ایران کے روابط قدیم زمانے سے ثابت ہیں۔تاریخی اعتبار سے پانچ ہزار سال پر محیط تعلقات کے شواہد ملتے ہیں۔ ہندوستان اور ایران کے درمیان قدیم زمانے سے تجارتی رابطے قائم تھے۔اس زمانے میں تاجروں کے قافلے ہندوستان سے ایران جاتے اور ایران کے کارواں ہندوستان آتے تھے۔ ہندوستان سے گرم مصالحے اور دیگر اشیائے خوردنی ایران جاتی تھیں اور ایران سے مشہور اشیاء تجارت کی غرض سے ہندوستان آتیں۔ یہ سلسلہ دراز رہا۔

ہندوایران کے مابین ادبی، فرہنگی اور ثقافتی اور لسانی روابط کے شواہد قدیم زمانے سے ملتے ہیں۔ساسانی دور میں ہندوستان میں لکھی گئی کتاب پنچ تنتر مصنف وشنوشرما کی شہرت پہنچ چکی تھی اور بادشاہ نوشیرواں نے دانائے عصر برزویہ طبیب کو ہندوستان بھیجا اس کتاب کو لانے کے لیے۔ برزویہ نے یہ کتاب نوشیرواں کی خدمت میں پیش کی اور اس کا اولین ترجمہ پہلوی زبان میں ہوا اور اس کا نام کلیلہ ودمنہ تھا۔محمود غزنوی کی ہندوستان میں آمد کے بعد فرہنگی ادبی اور ثقافتی رشتے بتدریج مضبوط ہوتے گئے۔مشہور شاعر مسعود سعد سلمان کا قیام بیشتر لاہور میں رہا۔اس کے کلام میں ہندوستان کی تعریف وتوصیف ملتی ہے۔ وقت کی گزران کے ساتھ یہ رابطے استوار ہوتے گئے۔ دہلی سلطنت کے قیام کے بعد فارسی زبان ہندوستان میں پھلنے پھولنے لگی۔عہد مغول آتے آتے فارسی زبان وادبیات اپنی معراج کو پہنچی۔

بابر جو ماں اور باپ دونوں خاندانوں کی طرف سے علمی حیثیت سے متمول تھا اور اعلیٰ استادوں اور اتالیقوں کی تعلیم وتربیت کی بدولت علم وادب کا پروانہ تھا۔اگرچہ بابر کی زبان ترکی تھی اور ترکی زبان میں ''تزک بابری'' کی ادبی اور تاریخی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔لیکن ہندوستان میں پہلے سے رائج فارسی زبان جو یہاں کی ادبی زبان کی حیثیت اختیار کرچکی تھی، اس نے فارسی زبان ہی کو بڑھاوا دیا اور یہ زبان اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ شعراء اور ادباء کی تخلیقات میں جلوہ فگن ہوئی اور علم وفن کی انجمن آرائی کا باعث بنی۔

زیر نظر مقالے میں راقم الحروف نے ادبی روابط کو مورد بحث قرار دیا ہے۔دسویں صدی ہجری میں ایران میں صفوی بادشاہوں کی مذہب کی بنیاد پر تعصب کی سیاست اور شیعیت کو قومی مذہب قرار دینے کی وجہ سے اور دربار میں قصیدہ اور مدح گوئی کو متروک قرار دیا گیا۔ان وجوہات سے ایران کے اہل ہنر دلبرداشتہ ہوکر فکر معاش کی تلاش میں سینکڑوں کی تعداد میں شعراء، ادبا، حکما اور دانشمندان ہجرت پر مجبور ہوئے اور ہندوستان میں بادشاہ اکبر کی فیاضیوں اور زرپاشی کا غلغلہ سن کر عازم ہند ہوئے۔اکبر کے دربار میں پذیرائی ملی اور انھیں منصب ومرتبہ ملا۔اکبر کے دور میں عبدالرحیم خانخاناں اور شہزادہ سلیم کے

درباروں میں ہنر پرور فضا قائم تھی۔ ہندوستان آنے کے لیےاس وقت شعرا کس قدر بیتاب تھے یہ صائب کی زبان سے سنیے:

همچو عزم سفر هند که در هر دل هست

رقصِ سودای تو در هیچ سری نیست که نیست

علی قلی سلیم، صائب سے کئی قدم آگے بڑھ کر کہتے ہیں:

نیست در ایران زمین سامانِ تحصیل کمال

تا نیاید سوئے هندوستان، حنا رنگین نشد

ہندوستان ہی ہنر پرور فضا میں ایرانی اہل ہنر کے جوہر کھلنے لگے اور انھوں نے شعر و ادب کے میدان میں سنگ میل قائم کیے۔ ہندوستان میں جو ایرانی شعراء اور ادباء نے لکھا اس پر مقامی رنگ غالب آ گیا اور یہاں لکھی جانے والی فارسی ،ایران کی فارسی سے مختلف ہوگئی اور ایک جداگانہ رنگ اور سبک اختیار کر لیا جو'سبک ہندی' کہلایا۔

نامور شعراء میں عرفی شیرازی، نظیری نیشاپوری ،قاسم کاہی ،قدسی مشہدی، کلیم کاشانی، ابو طالب کلیم، طاہر وحید، صائب تبریزی، ظہوری ترشیزی، نوعی خبوشانی، علی قلی سلیم، غزالی مشہدی وغیرہ کی ایک طویل فہرست ہے جنھوں نے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کا لوہا منوایا اور اکبر کے دربار میں معزز و محترم ہوئے۔

علماء وفضلاء میں مولانا مقصود علی تبریزی، ملا فتح اللہ شیرازی، مرزا محمد قاسم گیلانی، میر عبدالباقی نہاوندی، میر عبدالباقی تبریزی، قاضی نصیر الدین، مرزا شکر اللہ شیرازی، حکیم محمد باقر، مولانا محمد تقی کاشانی، حکیم کمال الدین حسین شیرازی، شیخ جمال الدین، مولانا ولی تالش، غازی خان بدخشی، میر عبداللطیف قزوینی، شیخ حسن علی موصلی، مولانا نوراللہ شوستری وغیرہ کی ایک طویل فہرست موجود ہے۔ زیر نظر مقالے میں راقم الحروف نے چند ایرانی علماء وفضلاء کا ذکر کیا ہے جو اکبر کے دور میں ہندوستان آئے اور اپنی گوناگوں صلاحیتوں کی بدولت دربار سے وابستہ ہوئے اور انعام واکرام کے حق دار ہوئے۔ ان میں سے اکثر اپنے وطن لوٹ کر نہیں گئے اور خاک ہند کا پیوند ہوئے۔

**١- میر عبدالباقی نہاوندی:**

یہ'مآ ثر رحیمی' کے مصنف تھے۔ مآ ثر رحیمی ہندوستان کی ادبی تاریخ میں زبردست اہمیت کی حامل ہے۔ عبدالباقی نہاوندی ہمدان کے رہنے والے تھے۔ وہ اکبر کے دور میں ہندوستان آئے۔ انھیں علم دبیری وحساب میں مہارت حاصل تھی۔ ان کے اجداد کرد قبیلے کے سرداروں میں تھے۔ شعر و شاعری کا چرچا ان کے خاندان میں رہا تھا۔ عبدالرحیم خان خاناں کی علم دوستی، اور ادب نوازی کی شہرت سن کر عازم ہندوستان ہوئے اور ١٠٢٠ھ میں برہان پور آ کر عبدالرحیم خان خاناں سے ملے اور خان خاناں نے انھیں اپنے ملازمین میں شامل کر لیا۔ اس طرح خان خاناں کی نوازشات سے بہرہ ور ہوئے۔

اگرچہ عبدالباقی شاعر تھے اور خانخاناں کی مدح میں قصیدے اور قطعات لکھے ہیں لیکن وہ بہترین نثر نگار تھے اور ان کے قلم سے نکلا ہوا شاہکار ''مآ ثر رحیمی'' ہے۔ مآ ثر رحیمی انھوں نے خان خاناں کی فرمائش پر لکھی اور اس معرکۃ الآرا تصنیف نے انھیں ہندوستان کی ادبی تاریخ میں ناقابل فراموش مقام دلایا۔ مآ ثر رحیمی کی تکمیل ١٠٢٥ھ/ ١٦١٦ء میں ہوئی۔ یہ

تین جلدوں میں تقریباً۳۲۹۱صفحات پر مشتمل ہے۔پہلی جلد میں خان خاناں کے آباواجداد کے قبیلے کے متعلق معلومات فراہم کی ہیں۔اس کے بعد غزنوی، سلاطین بنگالہ وغیرہ کا ذکر ہے۔اس کے علاوہ مالوہ، مندو، کشمیر، ملتان، سندھ، گجرات اور سلاطین دہلی کا بیان ہے۔ بابر سے لے کر جہانگیر کے عہد تک کے حالات تفصیل سے نقل ہیں جو تاریخی اعتبار سے نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔

مآثر رحیمی کی اصل قدروقیمت، خانخاناں کی ذاتی زندگی کے احوال اور اس کی ادب نوازی، ہنر پروری اور اوصاف سینہ کے بیان کی وجہ سے ہے۔خان خاناں کی شخصیت کے تمام روشن پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے اور اس کی ذات کی رنگارنگی اور بوقلمونی کو عبدالباقی کے قلم نے وہ مقام دلایا جو ہندوستان میں مغل بادشاہوں کے کسی امیر کو حاصل نہیں ہوا۔

مآثر رحیمی خان خاناں کے دربار کی ہنر پرور فضا، شعراء کی کثیر تعداد کا ذکر ملتا ہے۔ بیشتر شعراء کا ذکر نہایت تفصیل کے ساتھ کیا ہے۔ان کے قصائد کے نمونے نقل کیے ہیں۔ کچھ شعرا کا ذکر نہایت مختصر بھی کیا ہے لیکن ایسے گمنام شعراء کا ذکر کر کے عبدالباقی نے انھیں کتاب بند کر دیا ہے۔

مآثر رحیمی کا طرز نگارش پختہ اور متین ہے، تکلف و آورد کو زیادہ دخل نہیں ہے۔عبدالباقی کی علمی اور ادبی صلاحیتیں سرزمین ہند کی سحر انگیز اور ہنر پرور فضا کی بدولت اجاگر ہوئیں اور ان کو ادبیات فارسی ہند میں ناقابل فراموش مقام نصیب ہوا۔

### ۲- امیر فتح اللہ شیرازی:

اکبر کے دور میں ہندوستان آئے اور شاہی دربار سے وابستہ ہوگئے اور صدارت کے منصب پر فائز ہوئے۔انھیں الہیات، ریاضیات اور طبعیات کے علاوہ عقلی و نقلی علوم میں مہارت حاصل تھی۔عربی زبان میں اچھی صلاحیت رکھتے تھے۔وہ شیراز کے سادات میں سے تھے۔

اکبر بادشاہ کی صحبت پر ناز کرتے تھے اور اقرار تھا کہ اگر وہ یہاں نہ آتے اور اکبر کی صحبت انھیں میسر نہ ہوتی تو ان کی شخصیت کو جلا نہیں ملتی۔فیضی اور ابوالفضل انھیں نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔انھیں علم نجوم میں مہارت حاصل تھی۔وہ پیشین گوئیاں بھی کرتے تھے۔اکبر کا زائچہ انھوں نے تیار کیا تھا۔۹۹۲ھ/۱۵۸۴ھ میں ہلالی ہجری کلنڈر کے بجائے تاریخ الٰہی کا اجراء کیا۔میر فتح اللہ شیرازی کو ۹۱۳ھ/ ۱۵۸۵ء میں امین الملک مقرر کیا گیا اور تین ہزاری منصب عطا ہوا۔اکبر کے مشیروں اور صلاح کاروں میں ان کا مرتبہ بلند تھا۔وہ اکبر کے ہمراہ سفر میں بھی شریک ہوتے تھے۔

میر فتح اللہ شیرازی کی وفات ۹۹۷ھ/ ۱۵۸۸ھ میں ہوئی اور کشمیر میں مدفون ہوئے۔فیضی نے ان کا مرثیہ لکھا تھا۔

میر فتح اللہ کی علمی یادگاروں میں 'تاریخ الفی' ہے جس کی ترتیب میں اکبر کی فرمائش پر حکیم ہمام، حاجی ابراہیم سرہندی، مرزا نظام اور عبدالقادر بدایونی کے ساتھ شامل ہوئے۔ایک قرآن کی تفسیر بھی ان سے منسوب کی جاتی ہے۔

### ۳- میر عبداللطیف قزوینی:

حسینی سیفی سادات میں سے تھے۔معقولات اور منقولات میں عالم بے بدل تھے۔ایران میں شاہ طہماسپ کے

زمانے میں سنیوں کے خلاف تعصب کی جو مہم شروع ہوئی، میر عبداللطیف دلبرداشتہ ہو کر ترک وطن پر مجبور ہوئے اور ہندوستان آئے۔ ہمایوں نے ان کو نہایت اعزاز و اکرام سے نوازا۔ اکبر بھی ان کا بڑا قدردان تھا۔ انھیں شاہی نوازشات سے بہرہ ور کیا۔ ان کی وفات ۹۸۱ھ/۷۴-۱۵۷۳ء میں ہوئی اور خاکِ ہند کا پیوند ہوئے۔

**۴- مرزا غیاث الدین علی:**

میر عبداللطیف قزوینی کے فرزند تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی کے ہم مکتب تھے۔ اکبر کے دربار سے وابستہ ہوئے۔ اکبر ان کا گرویدہ تھا اور ان کی صحبت کو پسند کرتا تھا۔ علم سیر، تاریخ اور اسماء الرجال میں اس زمانے میں یکتائے روزگار تھے۔ اکبر نے ان کو نقیب خاں کا خطاب دیا تھا۔

**۵- شیخ حسن علی موصلی:**

میر فتح اللہ شیرازی کے شاگرد تھے۔ اکبر کے دور میں ملازمت میں داخل ہوئے اور شہزادہ سلیم کی تعلیم و تربیت پر مقرر ہوئے۔ وہ علم حکمت اور فارسی زبان کی تعلیم دیتے تھے۔ شیخ کو ریاضی، طبیعات اور حکمت میں دستگاہ حاصل تھی۔

شیخ فتح اللہ شیرازی جیسے عالم و فاضل شخص کی وفات کے بعد دربار میں جو خلاء پیدا ہوا تھا اس کو حسن علی موصلی نے پُر کیا۔ لیکن زیادہ دنوں تک وہ دربار سے وابستہ نہیں رہے اور اپنے وطن واپس چلے گئے۔

**۶- مولانا نوراللہ شوستری:**

شیعہ عالم تھے اور 'مجالس المومنین' کے مصنف کی حیثیت سے انھیں بہت شہرت اور دوام حاصل ہے۔ وہ نہایت منصف مزاج، عدل پرور، باحیا، متقی اور پرہیزگار تھے۔ شعر و سخن میں بھی دخل رکھتے تھے۔

حکیم ابوالفتح گیلانی کے وسیلے سے شاہی ملازمت میں داخل ہوئے۔ اکبر بادشاہ نے انھیں لاہور کا قاضی القضاۃ مقرر کیا۔ انھوں نے قاضی کی حیثیت سے اصلاحات کیں اور انتظامات کو درست کیا۔ تذکرہ ''مخزن الغرائب' میں بہ حیثیت شاعر ان کا ذکر ہوا ہے اور ان کا قصیدہ بھی نقل کیا ہے۔

مجالس المومنین میں شیعہ عالموں اور فقیہوں کی سوانح عمری اور ان کے دینی اور ادبی کارنامے نقل ہیں۔ جہانگیر کے دور میں انھیں اپنے عقائد کی بنا پر موردالزام ٹھہرایا گیا۔ ان کی کتاب 'احقاق الحق' ان کے عقائد کی بنا پر متنازع ہوئی اور انھیں جہانگیر نے سزائے موت دی اور اکبر آباد میں دفن ہوئے۔

**۷- میر عبدالباقی تبریزی:**

آذربائیجان سے ہندوستان آئے۔ علم و فضل میں بے بدل تھے۔ ہندوستان آ کر خان خاناں کے دربار سے وابستہ ہوئے، جاگیردار مقرر کیا گیا۔ خان خاناں ان کی علمی صلاحیتوں سے بہت مرعوب تھا۔ انھیں خط نستعلیق میں مہارت حاصل تھی۔ خان خاناں نے انھیں جہانگیر کے دربار میں بھیجا۔ انتظامی امور میں ان کی مہارت دیکھ کر جہانگیر نے انھیں دیوانی کے عہدے پر فائز کیا اور افضل خان کا خطاب ملا۔

**۸- مولانا مقصود علی تبریزی:**

یہ عالم وفاضل شخص تھے۔ ہندوستان ہجرت کر کے آئے اور خان خاناں کے دربار میں ملازمت سے سرفراز ہوئے۔ خان خاناں ان کو بے حد پسند کرتا تھا اوران کے اوصاف حمیدہ کا گرویدہ تھا۔ انھیں میر بخشی کے عہدے پر فائز کیا۔ اس عہدے پر پہنچ کر انھوں نے مخلوق کی خدمت کی۔

**۹- مرزا محمد قاسم گیلانی:**

مشہد سے ہندوستان آئے۔ عالم و فاضل تھے اور فقہ وحدیث میں مہارت تھی۔ ایران میں شاہی عتاب کا شکار ہوئے اور محبوس ہوئے۔ اس کے بعد ہندوستان آئے اور بیجاپور میں عادل شاہی دربار سے وابستہ ہوئے۔ وہاں کی بڑی تعظیم وتکریم ہوئی۔ انھیں ہر قسم کی مراعات حاصل تھیں۔ پھر انھوں نے شمالی ہند کا رخ کیا اور جہانگیر سے ملے اور دربار کی ملازمت حاصل ہوئی۔ یہاں اپنی خدمات سے فیضیاب کرتے رہے۔

**۱۰- مولانا محمد رضای تاج مشہدی:**

یہ امام موسیٰ کے مزار کے خادم تھے۔ ایران کی سیاسی ہنگامہ آرائی سے پریشان ہوکر عازم ہند ہوئے۔ اس وقت ہندوستان سکون وعافیت کی جگہ تھی جہاں مغل بادشاہوں کی زرپاشی اور فیاضی کا چرچا تھا۔ مولانا محمد رضا خان خاناں سے ملے اوران سے مالی مدد طلب کی۔ خان خاناں نے ان کی مالی مدد کی۔ وہ حج بیت اللہ اور زیارت کربلا سے سرفراز ہوئے اور قُم واپس لوٹ گئے۔

ہندوستان میں آنے والے علماء اور شعراء کی ایک طویل فہرست ہے جن کی آمد سے ہندوستان میں فارسی زبان میں ادب، تاریخ، فقہ، سنسکرت، عربی وغیرہ سے تراجم فارسی میں ہوئے اور ایک عظیم علمی ذخیرہ وجود میں آیا جس نے تشنگان علم وادب کے محققین اور طالب علموں کے لیے تحقیق کے نئے باب وا کیے۔

**مآخذ:**


۱- صنادید عجم، مولف مولوی مہدی حسین ناصری، چاپ لالہ رام دیال اگروِل بک سیلر و پبلشر، کٹرہ، الہ آباد، ۱۹۸۹ء

۲- ادب نامۂ ایران، مرزا مقبول بدخشانی، یونیورسٹی بک شاپ، لاہور

۳- بزم تیموریہ، جلد اول، صباح الدین عبدالرحمٰن، دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۹۵ء


(یہ مقالہ راقم الحروف نے دوروزہ انٹرنیشنل سمینار "Persian Foundation of Inida -IGNCA" آزادی کا مہوتسو، ICSSR-ARC میں ۱۵-۱٦ مارچ ۲۰۲۲ء کو پیش کیا تھا۔)

☆☆☆

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

# مولانا جلال الدین رومی اور پیغام انسانیت

مولانا جلال الدین رومی کا شماران انسان گرا شعراء میں سرفہرست ہوتا ہے جنہوں نے ادبیات تعلیمی و اخلاقی کے آسمان کو اپنی فکر اور عمل سے پرنور کیا تھا، اور وہ نور ۸۰۰ سال گزرنے کے بعد آج بھی اسی تابانی کے ساتھ روشن ہے بلکہ روز افزوں اس کی چمک اور نور میں اضافہ ہوتا چلا جارہا ہے۔ مولانا حقائق و معارف کے وہ آفتاب تھے جو تمام دنیا پر جلوہ گر ہوا اور ہر کس و ناکس کو منور و فیضیاب کیا۔ انہوں نے تمام عمر وحدت یکرنگی کی آنکھوں سے عالم و عالمیان کا مشاہدہ کیا اسی وجہ سے ان کے پیغام کی آفاقیت زمان و مکان کی حدود سے آگے نکل گئی۔ بے خویشی، انسان دوستی، ادنیٰ ترین مخلوق سے بھی محبت کو اپنا مستقل شیوہ بنایا۔ رومی کا شمار اسلامی تصوف اور فارسی ادب کے عظیم شعراء میں ہوتا ہے۔ آپ کی شاعری کی بنیاد عشق حقیقی، معرفت نفس، روحانی ارتقا اور انسانیت کے عالمگیر پیغامات پر مشتمل ہے۔ مثنوی معنوی اور دیوان شمس تبریز میں وہ خیالات اور فلسفے پوشیدہ ہیں جو ہر سور میں انسانیت کے لیے روشنی کا مینار ثابت ہوتے رہے ہیں۔ موجودہ معاشرے کی پیچیدہ صورتحال میں بھی مولا رومی کے افکار کی معنویت نہ صرف برقرار ہے بلکہ وقت کت ساتھ مزید واضح ہوتی جارہی ہے۔

آج کی مادہ پرستی میں جہاں بھائی بھائی کا دشمن بنا ہوا ہے، لوگ ایک دوسرے سے محبت سے کم لڑائی جھگڑے اور غصہ میں زیادہ ملوث رہتے ہیں انسان کو اپنے غصہ پر قابو رکھنے کا تو بالکل شعور ہی نہیں رہ گیا ہے، جبکہ مذہب اسلام میں غصہ نہ کرنے کی سخت ہدایت کی گئی ہے قرآن کریم میں غصہ کو پی جانا بنی نوع انسان کا سب سے بہترین عمل قرار دیا گیا ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی غصہ پر قابو کرنے والے شخص کو سب سے سمجھدار، عقلمند، اور ہوشیار بتایا ہے۔ کیونکہ غصہ دنیا کے اندر بڑی بڑی تباہیوں اور بربادیوں کا سبب بنا ہے۔ اگر ہم اپنے اس غصہ کو قابو کر سکیں تو آج کے معاشرے میں آسانی سے امن و سلامتی سے گزر بسر کیا جا سکتا ہے۔ مولانا روم بھی غصہ نہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ غصہ کو قابو میں رکھنے کی جگہ جگہ ہدایت فرماتے ہیں:

گفت دشمن را همی بینم به چشم
روز و شب بر وی ندارم هیچ خشم
باد خشم و باد شهوت باد آز
برد او را کو نبود اهل نماز
خشم بر شاهان شه و ما را غلام

خشـــم را هـــم بستـــــه ام زیـــر لـــگـــام
تیـــغ حـــلـــم گـــردن خشـــم ز دســـت
خشـــم حـــق بـــر مـــن چـــو رحـــمـــت آمـــد ســـت
چـــونك حـــرم خشـــم کـــی بـــنـــدد مـــرا
نیســـت ایـــنـــجـــا جـــز صـــفـــات حـــق در آ

موجودہ معاشرہ میں محبت ختم ہوتی جارہی ہے۔لوگ ایک دوسرے پر سبقت حاصل کرنے کی کوششوں میں لگے رہتے ہیں۔لوگوں کا دل دکھاتے ہیں، زمین، مال ودولت کو چھیننے کی ہر ممکن کوشش کرتے ہیں۔ان تمام برائیوں کوروکنے کے لئے مولانا کے پیغام کو عام کرنے کی سخت ضرورت ہے۔ظاہر پرستی اور ریاکاری کو ترک کرکے ہم لوگوں کوانسان سے میل جول بڑھانا چاہئے، دلوں کوخوش کرنا چاہئے، آپسی تعلقات قائم کر کے گلے شکوے دور کر کے اپنے ملک اور دنیا کی ترقی میں ہاتھ بٹانا چاہئے۔انسان سے میل جول رکھنا، دلوں کوخوش کرنا ہی اصل عبادت ہے،مولانا فرماتے ہیں،اس دنیا میں کوئی شخص چاہے بادشاہ ہو یا گدا،اسیر ہو یا فقیر، جوان ہو یا پیر، اگر پسندیدہ طبیعت کا مالک ہےتو کامیابی اسی کوحاصل ہوتی ہے:

دل بـــدســـت آور کـــه حـــج اکبـــر اســـت
از هـــزاران کـــعبـــه یك دل بهتـــر اســـت
کـــعبـــه بـــنیـــاد خـــلیـــل آذر اســـت
دل گـــذر گـــاه جـــلیـــل اکبـــر اســـت
اختـــلاف خـــلـــق از نـــام اوفتـــاد
چـــون بـــه مـــعـــنـــی رفـــت آرام اوفتـــاد

دنیا میں ہر ملک کی اپنی اپنی زبان بولی جاتی ہے، ہر شخص اپنی اپنی زبان میں خداے تعالیٰ کو یاد کرتا ہے،اس کی اطاعت کرتا ہے،سلامتی دیتا ہے، دنیا میں امن وسکون کی خواہش کرتا ہے،سب کے سب اپنی اپنی زبان میں خدا کو پکارتے ہیں،سب کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے صرف اورصرف زبان کا فرق نظر آتا ہے،اگر آج کے اس دور میں ہم بھی زبان کی وجہ سے پیدا ہونے والے اس فرق کو دور کرنے پر غور کریں کہ ہم سب کا مقصد تو ایک ہی خدا کی رضا حاصل کر کے سلامتی چاہنا ہے تو اس دنیا سے فساد، جھگڑا،لوٹ مار،قتل وغارت گری دور ہوجائے۔مولانا روم نے زبان کے اسی فرق کو دور کرنے کے لئے ہی مثنوی معنوی کے دفتر دوم میں ایک دلچسپ واقعہ نظم کیا ہے۔واقعہ اس طرح ہے کہ چار شخص ہوتے ہیں اور چاروں الگ الگ زبان کو جاننے والے تھے،ایک شخص ان کو ایک روپیہ دیتا ہے کہ آپ لوگ اپنے لئے کوئی چیز خرید لیں، پہلا شخص جو کہ فارسی زبان جانتا تھا بولا:''اس روپیہ سے انگور خریدتے ہیں''، دوسرا شخص عربی زبان میں بولا:''انگور نہیں مجھے تو عنب کی خواہش ہے''، تیسرا شخص رومی زبان میں بولا:''ہمیں نہ انگور نہ عنب بلکہ استافیل خریدنا چاہئے''،آخر میں چوتھا شخص ترکی زبان میں بولا:''سب چیز کو چھوڑ واور ازوم خریدلو ہم سب اس کو کھالیں گے''،اس بات پر چاروں آپس میں جھگڑنے لگتے ہیں۔آخر کار

وہاں ایک ایسا شخص آ جاتا ہے جو چاروں زبانوں کا علم رکھتا تھا اس نے ان چاروں کو سمجھایا کہ آپ سب ایک ہی چیز کی خواہش کر رہے ہو مگر الفاظ الگ الگ ہیں، مولانا کی اس حکایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں لوگوں کے درمیان زیادہ تر اختلاف لفظی ہیں:

چــــار کــــــس را داد مــــــردی یك درم
آن یــــکــــی گــــفــــت ایــــن بــــه انــــگــــوری دهــــم
آن یــــکــــی دیــــگــــر عــــرب بــــد گــــفــــت ل
مــــن عــــنــــب خــــواهــــم نــــه انــــگــــور ای دغــــا
آن یــــکــــی تــــرکــــی بــــد و گــــفــــت ایــــن بــــنــــم
مــــن نــــمــــی خــــواهــــم عــــنــــب، خــــواهــــم ازم
آن یــــکــــی رومــــی بــــگــــفــــت ایــــن قیــــل را
تــــرك کــــن خــــواهیــــم استــــافیــــل را
در تــــنــــازع آن نــــفــــر جــــنــــگــــی شــــدنــــد
کــــه ز ســــر نــــام هــــا غــــافــــل بــــدنــــد
صــــاحــــب ســــری عــــزیــــزی، صــــد زبــــان
گــــر بــــدی آنــــجــــا بــــدادی صــــلــــحشــــان

موجودہ معاشرے میں جہاں مادیت اور نفسا نفسی کا دور دورہ ہے، رومی کا پیغام عشق حقیقی انسانوں کو روحانی سکون اور محبت کے جذبے سے روشناس کرواتا ہے۔ مولانا کی لوگوں کو یاد دلاتی ہے کہ زندگی کی اصل خوشی اور کامیابی اللہ سے محبت اور دوسروں کے ساتھ حسن سلوک میں مضمر ہے۔ مولانا رومی کا مرکزی تصور 'عشق' ہے۔ یہ عشق صرف مادی دنیا سے متعلق نہیں بلکہ ایک بلند و بالا، خالص اور الٰہی عشق ہے جس کا مقصد بندہ کو اس کے خالق سے مربوط کرنا ہے۔ ان کی شاعری میں عشق کو ایک ایسی قوت کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو دلوں کو پاکیزہ کرتی ہے اور روحانی ترقی کی راہ ہموار کرتی ہے۔ مولانا کے نظام فکر و فن میں عشق اولیت اور مرکزی حیثیت کا حامل ہے، اس لئے کہ عشق راہ کی دشواریوں اور رکاوٹوں کو خاطر میں نہیں لاتا ہے، ان کے یہاں عشق ایک زبردست محرک عمل ہے جو ایک طرف تسخیر فطرت میں انسان کی مدد کرتا ہے اور دوسری طرف اسے کائنات کے ساتھ متحد رکھتا ہے، انسان اسی عشق کی بنا پر اتنی بلندی اور قوت حاصل کرتا ہے، فقیروں کو بھی خود آگاہی سکھا کر شہنشاہیت کے اعلیٰ منصب پر فائز کرتا ہے۔ عشق کو عملی طور پر ایمان کی حرارت اور گرم جوشی ہی سے تعبیر کرنا چاہئے جس کا مقصد حیات کو فعال بنا کر دنیائے انسان میں انقلاب پیدا کرنا ہے، مولانا ظلم و عداوت سے معاشرے کو پاک دیکھنے کے خواستگار تھے۔ وہ دنیا کے گوشے گوشے میں عشق کو بھر دینا چاہتے تھے۔ مولانا مختلف انداز اور مختلف پیرائے بیان میں اپنے اس پیغام محبت کو عام کرتے رہے۔ ان کا کہنا ہے کہ محبت چیزوں کی اصلیت کو بدل دیتی ہے:

از محبت تلخھا شیرین شود
از محبت مسّ ھا زرین شود
از محبت دردھا صافی شود
وز محبت دردھا شافی شود
از محبت خارھا گل می شود
وز محبت سرکھا مل می شود
از محبت دار تختی می شود
وز محبت بار بختی می شود
از محبت سجن گلشن می شود
بی محبت روز گلخن می شود
از محبت نار نوری می شود
وز محبت دیو حوری می شود
از محبت سنگ روغن می شود
بی محبت موم آھن می شود

مولانا روم اپنے علم وفضل میں یکتای روزگار ہونے کے ساتھ نہایت منکسر المزاج اور متواضع تھے۔ وہ نہ صرف مسلمانوں کے ساتھ اپنی ہمدردی عنایت فرماتے تھے بلکہ غیر مسلموں، یہودی، عیسائیوں اور مجوسیوں کے ساتھ بھی ان کا یہی برتاؤ تھا۔ مناقب العارفین میں ایسا ہی ایک اہم واقعہ درج ہے: ایک مرتبہ استانبول کا ایک بڑا پادری عالم مولانا کی خدمت میں حاضر ہوا، مولانا کی علمی جلالت وہیبت شان کو دیکھ کر اس پادری پر ایک وارفتگی طاری ہوگئی اور آپ کے سامنے زمین پر سجدہ ریزی شروع کردی، جب اس کو ہوش آیا اور حالت کچھ بہتر ہوئی تو اس نے دیکھا کہ مولانا بھی اس کے سامنے اسی طرح زمین پر سر رکھ رہے ہیں، یہ دیکھ کر اس کی حالت میں تبدیلی آ گئی اور اس نے کپڑے پھاڑنا، چیخنا چلانا شروع کردیا اور کہنے لگا کہ سلطان السلاطین ایک معمولی پادری کا یہ اعزاز اور آپ کی یہ انکساری وتواضع، مولانا نے فرمایا، ہمارے آقا رسول ﷺ کا ارشاد ہے کہ اس بندے پر اللہ تعالیٰ کا خصوصی انعام ہے جس کو اس نے دولت، عزت، شہرت، حسن وجمال اور طاقت عطا کیا اور اس نے اس دولت کو دوسروں پر خرچ کیا، عزت کی حفاظت کی، اپنی شہرت ونا موری کے باوجود دوسروں کے ساتھ تواضع وانکساری کا رویہ اختیار کیا۔ جب میں ایسے نبی کی امت کا ایک ادنیٰ فرد ہوں تو بندگان خدا کے ساتھ تواضع وانکساری کیوں نہ کروں، یہ سن کر وہ پادری عالم اور اس کے ہمراہی مشرف بہ اسلام ہوگئے۔

خدای تعالیٰ تمام مذاہب سے متعلق ہے کسی ایک خاص مذہب یا دین پر اس کا انحصار نہیں ہے اسلئے کہ ''آئین ھا ھمه حقیقت جو ھستند و خدای یگانه را می جویند ''۔ مولانا تمام مذاہب کو متحد اور ہم جہت جانتے ہیں،

کہتے ہیں کہ ان کے رنگ اور زبان ظاہری ہیں مگر ان کی حقیقت ایک سے زیادہ نہیں جو کہ تمام مذاہب و ادیان میں مشترک ہے، مولانا کی نظر میں تمام جامدات صرف اور صرف ندای حق کو ہی سنتے ہیں اور اسی سے راز و نیاز کی باتیں کرتے ہیں اور اسی حقیقت کے متلاشی ہیں:

آن ندای کامل هر بانگ و نواست
خود ندا آن است و این باقی صداست
ترك و كرد و پارسی گو و عرب
فهم کردن آن ندای گوش و لب
خود چه جای ترك و تاجیك است و زنگ
فهم کرده آن ندا را چوب و سنگ
هر دمی از وی همی آید الست
جوهر و اعراض می گردند هست
گر نمی آید بلی ز ایشان ولی
آمدن شان از عدم باشد بلی

مولانا رومی کا پیغام نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری انسانیت کے لیے ہے۔ ان کی شاعری میں محبت، برداشت اور بھائی چارے کا جو درس ملتا ہے وہ ہر زمانے میں اہم رہا ہے۔ موجودہ معاشرہ جہاں تعصّبات، فرقہ واریت اور نفرت انگیزی عام ہے، مولانا رومی کا علمگیر پیغام ہمیں انسانیت کی جانب متبذل ہونے اور ایک دوسرے کے ساتھ محبت اور خیر خواہی کا سلوک کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ ان کی شاعری میں بھائی چارے، محبت، انصاف اور مساوات کا درس ملتا ہے۔ وہ انسانوں کے درمیان اختلافات کو ختم کرنے اور سب کے ساتھ عدل و احسان کے ساتھ پیش آنے کی تعلیم دیتے ہیں۔

عہد حاضر میں دنیا کے اندر ہر طرف پانی کے بچاؤ کے لئے نئے نئے قدم اٹھائے جا رہے ہیں۔ ہر ملک کی حکومت اپنے یہاں پانی کو کم خرچ کرنے اور ضرورت کے وقت ہی استعمال کرنے پر زور دے رہی ہیں چونکہ انسان کی بقاء اور زندگی کا انحصار پانی پر ہی ہے۔ دنیا میں آج بھی بہت سے علاقے پانی سے بالکل محروم ہیں، کچھ جگہوں پر پانی تو ملتا ہے لیکن گندا اور کثیف جو کہ انسانی صحت کے لئے بہت زیادہ مضر ہے، جہاں پر پانی کی فراوانی ہے، جن علاقوں میں پانی خوب ہے اور آسانی سے دستیاب ہو جاتا ہے ان کو چاہئے کہ پانی کی قدر کریں، بے ضرورت پانی کا استعمال نہ کیا جائے:

آب دریا را اگر نتوان کشید
هم بقدر تشنگی باید چشید
وقت تنگ و میرود آب فراخ
پیش از آن کز هجر گردی شاخ شاخ

شھری کاریزیست پر آب حیات
آب کش تا بر دمد از تو نبات
عقل تحصیلی مثال جویھا
کان رود از خانہ ای در کویھا
راہ آبش بستہ شد شد بینوا
تشنہ ماند و زار و با صد ابتلا

مولانا نے اپنی شاعری کے ذریعہ اخلاقی مسائل کی تعلیم وترویج ،کردار سازی، آدمیت کوانسانیت سے ہم کنار کرنے کے ضروری واہم نکات کی تفہیم کے طریقے کواوج کمال پر پہنچادیا۔اس کے ضمن میں نفس انسانی کے عیوب اور پوشیدہ اسرار اپنے لطیف پیرایہ میں پیش کئے اورموجودہ زمانے کے لئے ایک صحت مند معاشرے کی تشکیل وتعمیر کے واسطے بیش نعمت نصیحتیں کی ہیں۔مولانا لوگوں کونصیحت کرتے ہوئے روزمرہ کی زندگی میں پیش آنے والی چند معمولی نصیحتوں پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتے ہیں کہ ہرانسان کواپنی زبان کوحرف بد سے محفوظ رکھنا چاہئے ،فرماتے ہیں کہ:

این بان چون سنگ و ھم آتش وش است
و آنچہ بجھد از زبان چون آتش است
ای زبان ھم گنج بی پایان تویی
ای زبان ھم رنج بی درمان تویی
نکتہ ای کان جست ناگہ از زبان
ھمچو تیری دان کہ آن جست از کمان
وا نگردد از رہ آن تیر ای پسر
بند باید کرد سیلی را ز سر

مولانا ہرشخص کوحلال روزی کھانے پرزوردیتے ہوئے نصیحت کرتے ہیں کہ وہ شخص جومحنت ومشقت سے حلال روٹی کھاتا ہےتواس کی دنیاایک نور سے روشن ومنور رہتی ہے۔وہ دنیا میں بڑے آرام واطمینان سے گزربسرکرتا ہے،تمام آفات،بلاؤں،مصیبتوں،اور پریشانیوں سے محفوظ رہتاہےاس لئے کہ،’’لقمہ حرام بہ مثل دام است کہ جہل وغفلت زاید‘‘:

لقمہ ای کہ نور افزود و کمال
آن بود آوردہ از کسب حلال
چون ز لقمہ تو حسد بینی و دام
جھل و غفلت آید آن را دان حرام

مولانا رومی اپنی شاعری کے ذریعہ خودشناسی کی بھی مکمل تلقین کرتے ہیں،خودشناسی ان کی شاعری کا اہم موضوع

ہے، ان کے مطابق انسان کو اپنی اصل حقیقت کو پہچاننا ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر روحانی ترقی ممکن نہیں۔ مولانا کے مطابق جو زیادہ بیدار ہوتا ہے، اس پر زیادہ پردے پڑ جاتے ہیں اور جو زیادہ آگاہ ہوتا ہے وہ زیادہ مضطرب ہوتا ہے۔ رومی کہ اس فلسفے کے مطابق موجودہ معاشرہ کے مسائل کا حل انسان کے اندر موجود ہے، بشرطیکہ وہ خود کو پہچان لے اور اپنی کمزوریوں کا ادراک کر کے خدا کی جانب رجوع کرے۔ آج کے دور میں جہاں انسان مختلف ذہنی و جذباتی مسائل کا شکار ہے مولانا کی خودشناسی اور خدا سے تعلق جوڑنے کی تعلیمات بہت اہم ہیں۔

آخر میں بس یہی کہنا چاہوں گا کہ مولانا حقائق و معارف کے وہ آفتاب تھے جو تمام دنیا پر جلوہ گر ہوئے اور ہر کس و ناکس کو منور و فیضیاب کیا۔ مولانا روم نے اپنی شاعری کے ذریعہ تمام بنی نوع انسان کے لئے دنیا میں رہنے کا اصلی سلیقہ بتایا، زندگی کو صحیح اسلامی عقاید کے ساتھ بسر کرنے کی ہدایت فرمائی، انسان کو انسان سے محبت کرنے کا درس دیا، بلاتفریق مذہب و ملت تمام انسانوں پر عنایتیں اور شفقتیں کرنے کی تعلیم دی، برابری، بھائی چارہ، امن و سلامتی، رواداری، معاشرے کو ظلم و عداوت سے پاک رکھنا، حلال روزی کھانا، انسان سے میل جول رکھنا، لوگوں کے دلوں کو خوش کرنا وغیرہ افکار کو پیش کیا۔ موجودہ معاشرے میں ہم اگر مولانا روم کی ان تمام نصیحتوں پر عمل پیرا ہو جائیں تو اس دنیا میں ہر طرف امن و سلامتی، بھائی چارگی اور خوشحالی نظر آنے لگے گی۔

☆☆☆

**حامد میاں**
اسسٹنٹ پروفیسر، خلیق احمد نظامی مرکز علوم القرآن
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

# علم النغمات یا قرآن کریم کے لہجات کا فن

پوری دنیا میں قرآن کریم کی تلاوت کرنے والے قاری کی قراءت سات لہجات میں سے کسی بھی لہجے سے باہر نہیں ہوتی، یعنی اس کی قراءت سات لہجوں میں سے کسی ایک لہجے کے مطابق ضرور ہوگی۔ وہ سات لہجات اہل فن نے اس جملے میں جمع کئے ہیں: صنـع بسـحر، ص سے صباء، ن سے نہاوند، ع سے عجم (چہارگاہ) ، ب سے بیات، س سے سیگاہ، ح سے حجاز اور ر سے رست۔

اس فن کو علم النغمات کہتے ہیں، اس کا دوسرا نام علم المقامات ہے، اسے ترانیم قرآنی بھی کہتے ہیں اور اس کو لہجات کا علم بھی کہا جاتا ہے۔ بلادِ عرب یعنی مصر، امارات، سعودیہ، شام، عراق اور دیگر ممالک جیسے: ایران، انڈونیشیا وغیرہ میں اس علم کو سیکھنے کا کافی اہتمام کیا جاتا ہے اور بعض ممالک میں تو اس کا اس قدر اہتمام ہے کہ قراء کے علاوہ عام لوگ بھی اس فن کو جانتے ہیں، لیکن برصغیر یعنی پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش، افغانستان اور دیگر وہ ممالک جہاں کی آبادی کی اکثریت عجمی افراد پر مشتمل ہے، وہ اس فن سے ناواقف ہیں۔ بلکہ افسوس کا مقام یہ ہے کہ ان ممالک کے اکثر خواص، مشہور قراء اور علماء کو بھی اس فن سے کوئی مناسبت نہیں۔ راقم الحروف بذات خود اس فن کا طالب علم رہا ہے، اس لیے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اس علم اور فن کے متعلق کچھ بنیادی باتیں تحریر کردی جائیں، تاکہ اس فن کو بھی سیکھنے کا اہتمام کیا جائے۔

علم النغمات اور قرآن کریم کے لہجات کو سیکھنے سے پہلے جو چیز سب سے اہم اور ضروری ہے، وہ ہے قرآن مجید کو اچھی طرح تجوید سے پڑھنا اور اس کی تلاوت کے دوران تجوید کے تمام قواعد کا مکمل خیال رکھنا۔ اگر کوئی شخص قرآن مجید کی تجوید سے ادائیگی میں کمزور ہے تو وہ پہلے تجوید سیکھے، قرآن کے حروف کی ادائیگی میں درستگی اور پختگی پیدا کرے، اس کے بعد نغمات اور لہجات سیکھے۔

علم النغمات کا تعلق قرآن مجید کے جمالیاتی پہلو سے ہے۔ خوبصورت اور اچھی آواز میں قرآن مجید کی تلاوت کا شریعت مطہرہ بھی حکم دیتی ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے، حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

**لیس منا من لم یتغنّ بالقرآن.** (۱)

''وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جو قرآن مجید کو اچھی آواز اور خوبصورت انداز میں نہ پڑھے''۔

حضور ﷺ نے فرمایا:

**ونعم النعمة الصوت الحسن.** (۲)

''بہترین نعمت اچھی آواز کا ہونا ہے''۔
اور حضور ﷺ کا ارشادگرامی ہے:
**زينوا القراٰن باصواتكم ، فإن الصوت الحسن يزيد القراٰن حسناً .** (۳)

''قرآن مجید کو اپنی آوازوں سے زینت دو، مزین کرو، اس لیے کہ اچھی آواز قرآن کے حسن اور خوبصورتی کو بڑھاتی ہے''۔
اسی طرح آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے:
**إقرؤا القرآن بلحون العرب واصواتها .** (۴)

''قرآن مجید کو عربوں کے طرز اور لہجوں میں اور عربوں کی آواز میں پڑھو''۔
یعنی ان کی آوازوں کی نقل اتارتے ہوئے ان کی تقلید کرو۔ ان احادیث سے پتا چلتا ہے کہ اچھی آواز اور اچھے انداز سے تلاوت کرنا نہ صرف مستحسن اور بہترین عمل ہے، بلکہ شریعت مطہرہ کا حکم بھی ہے اور قرآن مجید میں بھی ٹھہر ٹھہر کر تلاوت کا حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
﴿وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلاً﴾ (۵)

''قرآن مجید کو ٹھہر ٹھہر کر ترتیل کے ساتھ پڑھو''۔
علم النغمات بھی اچھے انداز سے قرآن کی تلاوت کو کہتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ بھی علم شرعی ہے اور شریعت میں بھی اس کی اپنی حیثیت اور اہم مقام ہے۔ البتہ اس فن کے اپنے قواعد اور ضوابط ہیں، جن کے دائرے میں رہتے ہوئے اس فن کو استعمال کیا جاسکتا ہے، مثلاً مقصود اصلی صرف اور صرف لہجات اور نغمات نہ ہوں اور نہ ہی ساری توجہ ایک لہجے سے دوسرے لہجے کی طرف منتقل ہونے میں ہو، یہ بھی نہ ہو کہ لہجات کا اس قدر خیال رکھا جائے کہ تجوید کے قواعد کی خلاف ورزی کرنی پڑے اور قرآن مجید کے معانی اور مفاہیم میں جو غور کرنا ہو، وہ بھی نظر انداز ہو کر ساری کی ساری توجہ لہجات پر لگ جائے۔

سب سے اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ اس فن کو ہم کیوں سیکھیں؟ اس فن کا مقصد کیا ہے؟ اس فن کے سیکھنے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ہم قرآن مجید کی آیات کے معانی ومفاہیم کی گہرائی میں اتر کر ان کو اس انداز سے پڑھیں کہ گویا ہمارا رب ہم سے مخاطب ہے، یعنی ہم ان آیات کو مجسم انداز میں پیش کردیں، مثلاً : قرآن مجید میں بہت سی آیات عذاب اور کفار وفساق کے لیے سزاؤوں پر مشتمل ہیں تو ان آیات کو ہم انتہائی حزن اور غم کے انداز میں پڑھیں یا قرآن مجید میں جنتیوں کے لیے بشارتوں کا ذکر ہے تو ان کو ہم خوشی کے طرز اور لہجے میں پڑھیں، یہی اس فن کا مقصد ہے۔ کل سات لہجات ہیں، جو ہم نے ابتدا میں ذکر کر دیے اور یہی سات لہجات اصلی ہیں، باقی ان لہجات کی فروعات اور شاخیں ہیں جو انہی اصلی لہجات کو ملا کر بنائی جاتی ہیں، جن کو آیندہ سطور میں ہر لہجہ کے ساتھ ضمناً ذکر کیا جائے گا۔ ان لہجات کی مشق کسی ایسے مشاق قاری سے کی جائے جو اس فن کو جانتا ہو اور اس فن میں ماہر ہو، ورنہ مضمون پڑھنے سے آپ کو صرف لہجات کے نام معلوم ہوں گے یا زیادہ

سے زیادہ لہجات کے موارد کا پتہ چلے گا کہ کن آیتوں میں کونسا لہجہ استعمال ہوتا ہے۔قرآن کریم کی آیات میں استعمال کے وقت ان لہجات کی ترتیب مختلف ہے، بلکہ ہر قاری کے لہجات کے پڑھنے کی ترتیب دوسرے سے اکثر مختلف ہوتی ہے،لیکن اکثر قراء ابتدا میں بیات ہی کو استعمال کرتے ہیں۔"صنع بسحر" کی عبارت کی ترتیب پر ہر لہجے کا تعارف مندرجہ ذیل ہے:

صباء لغت میں صباء مطلع شمس یعنی مشرق سے چلنے والی ہوا کو کہتے ہیں۔یہ غم اور حزن کا لہجہ ہے اور جب انسان اس لہجے کو سنتا ہے تو اس کی طبیعت میں غم ،حسرت اور خوف کی کیفیت کو یہ لہجہ اجاگر کرتا ہے۔یہ انتہائی خوبصورت لہجہ ہے کہ اس میں بیک وقت حزن اور جمال دونوں کیفیتیں پائی جاتی ہیں۔قرآن کریم کی وہ آیات جو حزن،غم،حسرت اور الم پر مشتمل ہیں،وہ اس لہجے میں پڑھی جاتی ہیں۔وہ آیات جو جنت اور اس کی نعمتوں کے ذکر پر مشتمل ہوں،وہ اس لہجہ میں نہیں پڑھی جائیں گی، وہ آیات جن میں جہنمیوں کا ذکر ہو یا فساق وفجار پر عذاب کا ذکر ہو یا وہ آیات جو حسرت اور ندامت کے مضمون کو بیان کرتی ہوں،ان کو صباء لہجہ میں پڑھنا زیادہ مناسب ہے۔ جاننا چاہیے کہ ہر لہجہ میں قراءت کے تین درجات ہوتے ہیں : قرار، جواب،جواب الجواب۔

قرار:ابتدائی درجہ ہوتا ہے،جس میں آواز ذرا پست اور نچلے درجے کی ہوتی ہے۔ جواب: دوسرا درجہ ہوتا ہے، جس میں آواز کا درجہ پہلے کی بہ نسبت ذرا بلند ہوتا ہے اور جواب الجواب : تیسرا اور آخری درجہ ہوتا ہے،جس میں آواز کو بہت زیادہ اٹھایا جاتا ہے اور لہجات کے ان تینوں درجوں کی رعایت قراء کے ہاں متداول ہے۔صباء کی کئی شاخیں ہیں،جن میں مقام منصوری ہے،مقام الحدیدی ہے اور بعض قراء کے نزدیک رمل بھی صباء کی شاخ ہے۔اس مختصر مضمون میں فروعی مقامات پر بحث مقصود نہیں ہے۔

مختصراً یوں سمجھیں کہ مقام منصوری کو حزن الرجال بھی کہتے ہیں،یعنی اس کو ادا کرتے ہوئے گویا قاری روتا ہے یا رونے والے کا انداز اختیار کرتا ہے۔اسی طرح صباء کی اور بھی شاخیں ہیں: صباء زمزم،صباء عشاق۔مقام حدیدی کو مدِّ عوض پر پڑھا جاتا ہے،یعنی جہاں تنوین منصوب ہو۔شام،عراق،مصر وغیرہ ممالک میں صباء کو پڑھنے کے الگ طریقے ہیں۔اصل لہجہ میں سب متفق ہیں،صرف ناموں کی حد تک کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔صباء کے بعد عموماً عجم لہجہ پڑھا جاتا ہے۔صباء غم کی آیتوں میں پڑھا جاتا ہے اور جب غم کی آیتیں ختم ہو جائیں اور غم اور عذاب سے چھٹکارے کا ذکر شروع ہو تو ان کو عجم میں پڑھا جاتا ہے،اسی طرح قرآن کی وہ آیتیں جو تذکیر اور تنبیہ پر مشتمل ہوں،وہ بھی اسی صباء کے لہجے میں پڑھی جاتی ہیں۔عجم کی دو شاخیں ہیں: عجم عشیران،عجم خلوتی۔

نہاوند: یہ نہاوند علاقے کی طرف منسوب ہے۔ یہ لہجہ اصل میں خوشی کا ہے،لیکن کچھ درجہ اس میں غم کی آمیزش بھی ہے،اس لیے اس لہجہ کو صرف خوشی میں منحصر کرنا درست نہیں ہے۔ یہ لطیف مقامات میں سے ہے اور نرمی،شفقت اور محبت کا عنصر اس لہجہ میں زیادہ پایا جاتا ہے۔علم النغمات کے اساتذہ کہتے ہیں کہ نہاوند لہجہ گلاب کے خوش رنگ اور صاف پھول کی طرح ہے،جس کی پتیاں پانی سے تر ہوں، یہ لہجہ انسان کی طبیعت میں محبت،فرحت،خوشی اور تر و تازگی کی کیفیت کو اجاگر کرتا

ہے اور جوش وجذبہ والے اشعار اکثر اس لہجے میں پڑھے جاتے ہیں۔کبھی اس لہجہ میں اذان بھی دی جاتی ہے، لیکن اس لہجہ میں اذان غیر معروف ہے۔قرآن مجید کی وہ آیات جو جنت اور جنتیوں کے ذکر پر مشتمل ہوں، جن آیات میں نعمتوں کا ذکر ہو، خوشی اور فرحت کے مضمون پر مشتمل ہوں، یا وہ آیتیں جن میں اللہ تبارک وتعالیٰ کی انسانوں یا بشریت پر احسانوں اور مہربانیوں کا ذکر ہو یا جنت اور اس کے بالا خانوں، حور وغلمان کا تذکرہ ہو، ان آیات کو اس لہجہ میں پڑھنا زیادہ مناسب اور زیادہ افضل ہے۔کچھ درجہ اس میں ذرا سا غم کا پہلو بھی پایا جاتا ہے، اس لیے وہ آیات جو قیامت کے دن اور اس کے احوال کے ذکر پر مشتمل ہوں، وہ بھی اس لہجہ میں پڑھی جا سکتی ہیں۔اس فن کے بعض علماء کے نزدیک وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کے اوصاف کا ذکر ہو یا اخلاق واحکام اور عبادات اور دعا کا ذکر ہو، وہ بھی اس لہجہ میں پڑھی جا سکتی ہیں۔یہ ٹھہراؤ اور سکون والا لہجہ ہے، اسی لیے بعض قراء اس کو فجر کے اوقات میں زیادہ پڑھتے ہیں۔قصص قرآنی بھی اس لہجے میں پڑھے جا سکتے ہیں۔نہاوند لہجہ سے پہلے اور بعد میں حجاز، صباء، جہارکاہ (چہارگاہ) پڑھے جا سکتے ہیں اور اکثر نہاوند کے بعد رست لہجہ پڑھا جاتا ہے اور بیات بھی اس سے پہلے اور بعد میں پڑھ سکتے ہیں۔اس لہجہ کو صدیق منشاویؒ، مصطفیٰ اسماعیلؒ اور شحات انورؒ بہت اچھے انداز میں پڑھتے تھے۔مقامِ نہاوند کی بہت سی شاخیں ہیں، جیسے: نوا ہے، خَنَبَات ہے، عُشّی ہے۔یہ سب اہل عراق کے نزدیک ہیں۔بعض اہل فن کے ہاں نکریز (نگریز) بھی نہاوند کی شاخ ہے اور نہاوند کے جواب الجواب میں جو آواز انتہائی درجہ تک اٹھائی جاتی ہے، یہی نکریز ہے اور بعض اہل فن نکریز کو جہارکاہ اور صباء کا مجموعہ سمجھتے ہیں اور یہی نکریز (جو جہارکاہ اور صباء سے بنے) اس کی ادائیگی مشکل بھی ہے اور یہ قلیل الاستعمال بھی ہے۔

عجم یا چہارگاہ یا جہارکاہ: لغت میں عجم عرب کے علاوہ لوگوں کو کہا جاتا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے کہ یہ لہجہ کسی اور زبان والوں کا ہے، یہ عرب ہی کا لہجہ ہے اور اصلی مقام ہے۔قراء مصر کے ہاں عجم صباء کی شاخ ہے اور چہارگاہ اس کی شاخ ہے، صحیح یہی ہے کہ چہارگاہ ہی اصلی لہجہ ہے، لہٰذا ہم یہاں چہارگاہ پر بحث کریں گے اور اسی کے متعلق بتائیں گے۔عجم جو صباء کی شاخ ہے، اس پر بحث ہو چکی ہے۔عجم اور چہارگاہ میں اختلاف صرف لفظوں کی حد تک ہے، ایک ہی لہجہ پڑھا جاتا ہے، نام اس کے دو رکھ دیے گئے ہیں، کوئی اُسے عجم کہتا ہے، کوئی چہارگاہ، البتہ میری ناقص معلومات کے مطابق اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ بعض قراء چہارگاہ کے ابتدائی دو درجوں یعنی قرار اور جواب کے بعد جواب الجواب میں عجم پڑھتے ہیں، جو صباء کی شاخ ہے اور اس عجم کی وجہ سے قرار اور جواب دونوں درجوں کو بھی عجم کہہ دیتے ہیں، جو درحقیقت چہارگاہ ہی کے لہجے میں پڑھے جاتے ہیں۔مقام چہارگاہ قوتِ جلال اور عظمت کا لہجہ ہے، اسی لیے قرآن کی وہ آیات جو اللہ تعالیٰ کے جلال وکبریائی اور عظمت پر مشتمل ہوں، ان کو چہارگاہ میں پڑھنا زیادہ مناسب ہے۔اس لہجہ میں کچھ درجہ غم اور حزن بھی ہوتا ہے، لیکن اس لہجہ میں مرکزی اور اساسی نکتہ قوت، عظمت، استقامت اور جلال کا ہے اور چہارگاہ کے جواب الجواب کو بعض قراء لحن الہندی کا نام دیتے ہیں اور چہارگاہ عموماً رست کے بعد پڑھا جاتا ہے اور صباء اور حجاز کے بعد بھی اس کو پڑھ سکتے ہیں۔

بیات: یہ عراق کے ایک قبیلے کی طرف منسوب ہے، خلاصہ یہ ہے کہ اس لہجہ میں تین امتیازی صفات پائی جاتی ہیں: (۱) اس کی ادائیگی بہت آسانی اور سہولت سے ہوتی ہے اور (۲) اس کا سیکھنا بھی بہت آسان ہے کہ اکثر قراء اسی لہجہ

سے اپنی تلاوت کی ابتدا کرتے ہیں۔(۳) یہ لہجہ ہر مقام کے قریب اور مناسب ہے، یعنی اس لہجہ کے بعد ہر ایک لہجہ پڑھا جاسکتا ہے۔

یہ ایسا لہجہ ہے جسے سن کر سامع اکتاہٹ کا شکار نہیں ہوتا ہے، اسی طرح حدر میں اس کو پڑھا جائے تو اس کی ادائیگی الگ انداز سے ہوتی ہے اور ترتیل میں الگ انداز سے اور ہر قاری اس کو الگ خوبصورتی سے پڑھتا ہے۔ یہ لہجہ عراق سے حجاز منتقل ہوا، اہل حجاز نے اس میں مزید اضافے کیے اور پھر ترکی، شام، اور دیگر ممالک میں پھیلا اور ہر علاقے والوں نے اس میں مزید خوبصورتی کا اضافہ کیا۔اس لہجہ کو ام المقامات یعنی تمام لہجات کی اصل یا ماں کہا جاتا ہے۔ یہ بہت وسیع لہجہ ہے، اس میں خوشی کی آمیزش بھی ہے اور غم کی بھی اور بہت سی عربی اسلامی نظمیں اور نعتیں اس لہجہ میں پڑھی جاتی ہیں اور اس لہجہ میں اذان بھی دی جاتی ہے۔اس لہجہ کو عظمت اور جلال والی آیتوں میں پڑھا جاسکتا ہے اور نرمی اور رقت والی آیتوں میں بھی۔ نیز قرآن مجید کی وہ آیات جو مکالمات اور حوادث پر مشتمل ہیں، اسی طرح وہ آیتیں جو دعا پر مشتمل ہیں، اسی طرح وہ آیتیں جن میں مسلمانوں کو جہاد پر ابھارا گیا ہے یا وہ آیات جو خالق اور مخلوق کی عظمت پر مشتمل ہیں، اسی طرح قرآن مجید کی چھوٹی سورتیں اکثر اس لہجہ میں پڑھی جاتی ہیں۔اس لہجہ سے پہلے اور بعد میں ہر لہجہ پڑھا جاسکتا ہے۔ بیات کی کئی فروعات اور شاخیں ہیں:

بیات اصلی:اس میں غم کا پہلو زیادہ ہوتا ہے اور بیات اصلی صباء کے بہت زیادہ مشابہ ہے۔

بیات کُردیا حجاز کاکُرد: لہجہ بھی نرمی اور جمال میں ممتاز ہے اور اکثر اسی لہجہ میں قراء اپنی تلاوتوں کو ختم کرتے ہیں، جس کو بعض اہل فن بیاتِ صدقہ کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔

بیات شوریٰ:اس کی ابتداء حجاز سے ہوتی ہے اور اختتام بیات پر، یہ لہجہ قلیل الاستعمال بھی ہے اور مشکل بھی۔:

بیات حسینی، بیات ابراہیمی، بیات لامی، بیاتِ اصفہان، بیات دوگاہ، بیات نوا۔ یہ بھی بیات کی شاخیں ہیں۔

سیگاہ یا سیکاہ: بعض لوگ اس لفظ کو فارسی زبان کا سمجھتے ہیں۔ یہ مرکب ہے سہ اور گاہ سے، سہ بمعنی تین اور گاہ بمعنی مقام کہ یہ مقام اور لہجہ تیسرے نمبر پر اکثر پڑھا جاتا ہے۔ بیات اور رست پڑھنے کے بعد یہ لہجہ غم اور خوشی دونوں طرح کے مفہوم والی آیتوں میں استعمال ہوتا ہے۔اسی وجہ سے اکثر قراء اس کو اپنی تلاوت کا محور اور مرکز بنا لیتے ہیں کہ دوسرے لہجات پڑھنے کے بعد دوبارہ سیگاہ پڑھتے یا ہر ہر لہجہ کے بعد سیگاہ پڑھتے ہیں۔ یہ لہجہ نہاوند، جہارکاہ، رست اور حجاز کے بعد پڑھا جاسکتا ہے اور بیات، حجاز اور رست کو سیکاہ کے بعد بھی پڑھنا ممکن ہے۔قرآن کریم کی وہ آیتیں جن میں کسی بات کی خبر دینا مقصود ہو یا کسی قصہ پر مشتمل ہوں یا قیامت کے دن کے احوال پر مشتمل ہوں یا وہ آیات جو سوال اور جواب پر مشتمل ہوں یا استفہام پر مشتمل ہوں یا وہ آیتیں جن میں ایک نوع کی ڈانٹ ڈپٹ اور زجر و توبیخ ہو، ان کو اس لہجہ میں پڑھا جاسکتا ہے۔سیکاہ کی ایک شاخ رمل ہے، جس کو سیکاہ کے وسط میں پڑھا جاتا ہے اور کسی خاص مفہوم کی تاکید بتلانے کے لیے رمل کا استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً: پہلے سوال گزرا ہو، اب اس سوال کے جواب والی آیت آگئی تو اس کو سیکاہ میں پڑھیں گے۔

حجاز: یہ لہجہ ارضِ حجاز کی طرف منسوب ہے۔ یہ مقام بھی بہت وسیع ہے، اس میں خشوع، حزن، غم، درد اور الم کی کیفیات پائی

جاتی ہیں۔ بہت ہی مشہور اور خوبصورت لہجہ ہے۔اس لہجہ کو شیخ القراء مصطفیٰ اسماعیلؒ اور شیخ عبدالباسط عبدالصمدؒ اور امیر النغم شیخ شحات محمد انور رحمہم اللہ بہت ہی عمدگی سے پڑھتے تھے اور اس لہجہ میں اذان بھی بہت ہی مشہور ہے۔قرآن کریم کی وہ آیتیں جو قیامت کے اوصاف پر مشتمل ہوں یا ان میں غم،حزن، درد کا مفہوم ہو تو ان کو حجاز میں پڑھ سکتے ہیں،جس طرح ان کو صباء میں بھی پڑھا جاتا ہے۔حجاز کو صباء اور سیگاہ کے بعد پڑھا جا سکتا ہے اور اسی طرح حجاز کے بعد نہاوند، سیگاہ، رست اور بیات پڑھے جاسکتے ہیں اور نہاوند اور صباء بہت ہی سہولت اور آسانی سے حجاز کے ساتھ پڑھے جاسکتے ہیں۔حجاز کی کئی شاخیں ہیں: عراق والوں کے ہاں حجازِ دیوان اور حجازِ غریب اس کی شاخیں ہیں۔اس کے علاوہ حجاز کی اور بھی شاخیں ہیں : حجاز ہمایوں، حجاز قطر، حجاز مثنوی، حجاز خویزاوی، حجاز مدمی۔حجاز مدمی حد درجہ غمگین لہجہ ہے اور کرد قبائل کے ہاں اس کی اور ایک شاخ ہے جس کو وہ لوگ آجغ کہتے ہیں، اسی طرح زنکران اور حجاز کار بھی حجاز کی شاخیں ہیں۔حجاز کی ایک اور شاخ حجاز کا ئیکار بھی ہے، زنکران لہجہ قلیل الاستعمال ہے۔

رست: اس کو رصد بھی کہتے ہیں۔ یہ فارسی لفظ راست (سیدھا، سچا) کا مخفف ہے۔ یہ بھی بہت وسیع اور جمیل مقام ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس میں قوت، صلابت اور رخامت پائی جاتی ہے اور اس میں وقار بھی پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے اس کو ملک المقامات (مقامات میں سب کا سردار) اور ابو النغم کہا جاتا ہے۔بیات کے بعد سب سے زیادہ استعمال ہونے والا لہجہ رست ہے۔اس لہجہ میں اذان بہت ہی مشہور ہے۔شیخ عبدالباسطؒ اکثر اوقات اذان حجاز میں دیتے تھے اور راغب مصطفیٰ غلوش اکثر اوقات رست میں اذان دیتے ہیں۔اس لہجہ کو بھی تلاوت کے لیے محور اور مرکز بنایا جاسکتا ہے کہ تمام تلاوت اسی لہجہ میں ہی کی جائے اور تبعاً دوسرے لہجے پڑھے جائیں۔اس میں حزن بھی ہے اور جمال بھی۔اس میں قرآن کی آیتوں کی تلاوت بہت مزین انداز سے ہوتی ہے اور اس لہجہ میں امتیازی پہلو یہ بھی ہے کہ اس کو ہر ایک پڑھتا ہے، چاہے وہ اسے جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ائمہ حرمین کی تلاوتیں اسی لہجہ میں ہیں۔یہ ان آیات میں استعمال ہوتا ہے جو اکثر اللہ سے سوال اور دعا پر مشتمل ہوں، اسی طرح جن آیتوں میں اللہ کی حمد ہو، اسی طرح وہ آیتیں جن میں اللہ تعالیٰ کے ناموں اسماء حسنیٰ کا ذکر ہو، اسی طرح قرآنی واقعات اور قصص اور فقہی احکام کی آیتیں، اسی طرح بعض قرآنی دعائیں اس لہجہ میں پڑھی جاسکتی ہیں۔اس لہجہ کو بیات اور نہاوند کے بعد عموماً پڑھا جاتا ہے اور رست کے بعد صباء، سیگاہ، چہارگاہ اور بیات پڑھے جاسکتے ہیں۔شیخ سید متولی عبدالعالؒ، راغب مصطفیٰ غلوش، سید سعید اطہر بدوی اور بعض اوقات شیخ طبلاوی اس لہجہ میں اپنی پوری تلاوت کرتے ہیں اور اس کو محور بناتے ہوئے دوسرے لہجات پڑھنے کے بعد دوبارہ رست پڑھتے ہیں۔بعض قراء کہتے ہیں کہ ماہور جہارکاہ کی شاخ ہے۔حقیقت یہ ہے کہ ماہور رست کا جواب الجواب میں انتہائی درجہ ہے۔اب سب سے اہم سوال یہ رہ گیا کہ جو لوگ لہجات نہیں جانتے تو وہ اس فن کو کیسے سیکھیں؟ جواب یہ ہے کہ ان کبار قراء کی تلاوتیں سنیں جو اپنی تلاوت میں اکثر اوقات تمام لہجات پڑھتے ہیں، جیسے: شیخ القراء مصطفیٰ اسماعیلؒ ہیں، امیر النغم شیخ شحات محمد انورؒ ہیں، ان کی تلاوتیں بکثرت سننے کا التزام کریں، طرز آپ کے ذہن میں محفوظ ہو جائے گا اور ہر ہر لہجہ کا الگ طرز ہوتا ہے۔یہی طرز محفوظ ہو گیا تو سمجھ لیں کہ آپ لہجات بھی سیکھ چکے ہیں۔رہا یہ مسئلہ کہ اب طرز کی پہچان کون کرائے گا کہ یہ فلاں لہجہ کا طرز ہے تو اس کے لیے کسی ماہر اور

لہجات کو سمجھنے والے قاری کی راہنمائی آپ کو لینی پڑے گی، جن کی تعداد ہمارے ملک ہندوستان میں بہت کم ہے۔

**حواشی**

(۱) صحیح البخاری، حدیث نمبر: ۵۰۲۷

(۲) الکافی للکلینی، جلد۲، ص: ۶۱۵

(۳) سنن الدارمی، حدیث نمبر: ۳۵۰۱

(۴) المعجم الأوسط للطبرانی، حدیث نمبر: ۷۲۲۳

(۵) [سورۃالمزمل: ۴]

☆☆☆

ڈاکٹر محمد اقبال بابا
شعبہ اردو و فارسی
گرونانک دیو یونیورسٹی، امرتسر

# اشعار نظامی میں سبک وروش

الیاس بن محمد نظامی گنجوی سلجوقی دور کے اعلیٰ پایہ شعراء اور فلسفیوں میں شمار ہوتے ہے، آپ کا پانچ مثنویات پر مشتمل خمسہ نظامی ایک شہکار ہے، کہا جا تا ہے، کہ ایران کے ہر گھر میں شاہنامہ فردوسی، دیوان انوری، اور گلستان سعدی شیرازی کے ساتھ ساتھ نظامی کے مثنویات کا ایک مجموعہ بھی رہتا ہے، فارسی ادب کے وادی مثنوی میں جو کارہائے نمایاں انھوں نے انجام دئے ہیں، ان کا جواب آج تک کسی سے نہ بن سکا، نظامی گنجوی ایک ایسے شاعر ہے، جو صدیاں گذر جانے کے بعد بھی اپنی فنی صلاحیت کے اعتبار سے مشعل راہ بنے ہوئے ہے،

صاحب آتشکدہ آذر کہتے ہے ''کہ نظامی کے بعد ایسی مثنویاں کسی نے نہیں لکھی ہیں، چنانچہ ان مثنویات کی قبولیت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ متوسطین اور متاخرین میں سے اکثر شعراء نے ان مثنویات کی طرز پر مثنویاں لکھنے کو اپنا فخر سمجھا، خمسہ نظامی کی تقلید میں لکھنے والوں کی تعداد بہت بڑی ہیں'' جس کے بارے میں محقق سید نفیسی یوں لکھتے ہے ''بحث در بارہ کسانی کہ پیرو روش نظامی بودہ مخصوصاً از پنج مثنوی خمسہ او و یا یکی از انھا تقلید کردہ اند بسیار دراز است وخود کتابی جداگانہ می خواہد، این فہرستی از معروفترین شاعرانی کہ در ایران وھندوستان پیروی از این روش کردہ اند'' کہتے ہیں کہ مولانا جامی کا ھفت اورنگ، خمسہ نظامی کے برابر تسلیم کیا گیا ہے، لیکن مولانا کی دلی حواہش تھی کہ میں نظامی کا ھم پایہ ہوجاوں چنانچہ فرماتے ہے ۔

اھل دل از فکر چو محفل نھند
بادئہ را از قدح دل نھند
رشح ازاں بادہ بجامی رساں
رونق نظمش بہ نظامی رساں

مولانا جامی مزید فرماتے ہے ''خمسہ نظامی کا جواب امیر خسرو سے بہتر کسی سے نہ بن پڑا، لیکن خسرو کی مثنویات کی نسبت عبید یہ رائے ظاہر کرتا ہے ۔

غلط افتاد خسرو را ز خامی
کہ سکبا پخت در دیگ نظامی

امیر خسرو بھی اپنی مثنوی لیلیٰ مجنوں میں اس بات کا اعتراف کرتے ہے ۔

مـــــی داد چـــو نـــظـــم نـــــامــــــه را هیـــچ
بــــاقـــی نـــگـــذاشـــت بهـــر مــــا هیـــچ

بعض مصنفین کے بقول خسرو اور مولانا جامی کو نظامی کی ابیات اور مضامین میں اکثر جگہ توارد ہوا ہے، چنانچہ سید نفیسی لکھتے ہے "بعضی نوشتہ اند کہ خانہ شعر وشاعری نظامی تاراج کردہ مولوی جامی وخسرو دھلوی است، الحق در تصانیف وکتب نظم ایشان داستانی ھست کہ در یک دو مصرعہ با شعر نظامی نیست، ظاھراً معلوم می شود کہ کلام خواجہ نظامی در مزاولت این ہر دو بسیار بودہ، بدلیل آنکہ کلامی کہ در نظر نگذاشتہ باشد و بسماعت نرسیدہ باشد توارد آن نمی شود، کسانی کہ مولوی جامی و امیر خسرو دھلوی را درین باب منسوب بسرقہ کنند محض غلط است" ایک اور جگہ لکھتے ہے "در سلم السموت نوشتہ شیخ نظامی گنجہ دستور شعرای عجم ومشہور آفاق بسم عالم است، تفصیل او برامیر خسرو دھلوی دادہ اند وخمسۂ او را بر کلیات خسرو ترجیح نھادہ اند۔

نـــظـــامـــی کـــــہ استـــاد ایـــن فـــن ویســـت
دریـــن بـــزمـــگـــــہ شـــمـــع روشـــن ویســـت
دو یــــرانـــــہ گـــنـــد شـــد گـــنـــج سبـخ
رســـــانیـــد گـــنـــج ســـخـــن را نپـــنـــج
چـــو خســـرو بـــدان پـــنـــج ھـــم بیـــنـــو شـــد
وزان بــــاز وی فـــکـــرش ربـــغــــــہ شـــد
گـــفتـــــش بـــود درآن کـــونـــــہ گـــوھـــر نھـــی
زرش ســـــاخـــت لیــــکـــن رز دہ دھـــــی

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نے نظامی کے کلام کا بہ نظر غائیر مطالعہ کیا ہے، کیونکہ جو کلام کبھی نظر سے نہ گزرا ہو، اس میں تورد ہونا محال ہے اور اگر احیاناً ہو بھی گیا ہو تو معیوب نہ سمجھا جائے گا، بلکہ یہ بھی اسکی بلندی اور رسائی فکر پر دلالت کرتا ہے جیسے ۔

| امیر خسرو | نظامی گنجوی |
|---|---|
| دوکـــار اســـت بـــا فـر و فـرخـنـد گـی | ای صـــفـــت بـــنـــدہ نـــوازنـــدگـــی |
| خـــداونـــدی از تـــو زمـــا بـــنـد گـــی | از تـــو خـــدائـــی و زمـــــابـــنـــد گـــی |
| مولانا جامی | نظامی گنجوی |
| آگـئـــی غـــنـچـــہ امیـد بـگشـــای | خـــداونـــدا در تـــوفیـــق بـــگشـــای |
| گُـــلـــی از روضـــہ جـــاویـد بـنـمـــای | نـــظـــامـــی ر ا رہ تـــوفیـــق بـــنـــمـــای |
| خـــلیـــل آســـا در مـــلك یـقیـــن زن | چـــو ابـــراھیـــم بـــابـــت عشق مـــی بـــاز |
| نـــوای لا !حـــــب الافـــلیـــس زن | ولـــی بتـــخـــانـــہ را ازخـــود میـــرد از |

چـه خـوشتـر آں کـه بـعـد از انـظـاری خـوشـا وقتـی و خـرم روزگـاری
بـامیـدی رسـد امیـدواری کـه یـاری بـر خـورد از وصـل یـاری
ز غـمـزه تیـر و از ابـر و کـمـان ساز زغـمـزه تیـر و از ابـر کـمـان کـن
هـمـه بـاريك بیـن وراسـت انـداز شـکـار آں نـگـار دل ستـان کـن
مـرا ای کـاشـکـی مـا در نـزادی مـرا ای کـاشـکـی مـا در نـمـی زاد
وگـر زادی بـجـورد سگ بـدادی وگـرمـی زاد کـس شیـرم نـمـی داد
زن از پهـلـوی چپ گـویـنـد بـرخـاست زن از پهـلـوی چپ شـد آفـریـده
نیـایـد هـر گـز از چپ راستـی راسـت کـس از چپ راستـی هـر گـز نـدیـده

نظامی کی غزلیات کو دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ باوجود انھوں نے بلبل کے نغمے اور گُل کے رنگ و بو سے بہت کام لیا ہے، پھر بھی اسکے الفاظ میں غزلیت کا مزہ نہیں ہیں، تذکروں میں ان کی جتنی غزلیں پائی جاتی ہیں، وہ پھیکی اور بے مزہ ہیں ملاحظہ ہو یہ غزل ۔

هـزار بـاریـحـان آمـدسـت کـا مـرا
نـگشـت عشـق تـوالا یـکـی هـزار مـرا
زخـام کـاری چـنـان مـکـن بـامـن
کـه هیـچ کـار تـو نـایـد بـه هیـچ کـار مـرا
چـوبـی کـنـار و میـان اسـت عشـق تـو لا بـدو
میـان دل کشـد از دیـده در کـنـار مـرا

اپنے جگر گوشہ کے ماتم پر یہ غزل لکھی ہے ۔

ای شـده هـمسـر خـوبـان بشـت
آں چـنـاں عـارض و آنـگـه بـرخشـت
خـط نیـاورده بتـو عـمـر هـنـوز
ایـن قـضـا بـر سـرت آخـر چـه نـوشـت؟
چـه عـجـب گـر شـودی جـان و جهـاں
خـاك از دیـده مـن خـوں آغشـت

اس غزل کے مقابلہ میں خواجہ حافظ کی اس غزل کو دیکھ جو نظامی ہی کی طرح انھوں نے بھی اپنے فرزند کے ماتم میں لکھی ہے، کتنی پُر سوز و گداز ہے ۔

بـلبـلـی خـون جـگـر خـورد و گـلـی حـاصـل کـرد

بـــاد غیـــرت بـــصـــدش حـــال پـــریشـــان دل کـــرد
طـــوطـــیٰ را بـــــه هـــوای شـــکـــری دل خـــوش بـــود
نـــاگهـــش سیـــل فـنـــا نـقـــش اهـــل بـــاطـــل کـــرد
قـــرـــة الـــعیـــن مـــن آں میـــوه دل یـــادش بـــاد
کـــه خـــود آســـاں بشـــد و کـــار مـــرا مشـــکـــل کـــرد!

شاعری کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہیں، طبع رسا، تحصیل علوم اور فیض یزدانی، نظامی گنجوی کو یہ سب چیزیں حاصل تھیں، قدرت نے ان کو ازل سے ہی شاعری کی دولت سے مالا مال کر دیا تھا، ان کی بلند پرواز طبیعت نے شاعری میں وہ نقش آرائیاں کیں ہیں جو بعد میں متاخرین کا سرمایہ ناز ہے، مثنوی، قصائد اور غزل کہنے میں فردوسی، انوری اور سعدی پیغمبران سخن شمار ہوتے ہیں، بقول شاعر ؎

در شـــعـــر ســـه تـــن پیـــمبـــرا نـــنـــد
هـــر چـــنـــد کـــه لا نبـــی بـــعـــدی
ابیـــات و قـــصیـــده و غـــزل را
فـــردوســـی و انـــوری و ســـعـــدی

لیکن جب قائل قطعہ مذکور سے پوچھا گیا کہ تم نے ان تینوں کو تو پیغمبران سخن قرار دیا اور نظامی جو استاد بے بدل ہے، ان کا نام کیوں نہیں لیا؟ تو انھوں نے جواب دیا! کہ میں نے پیغمبران سخن کا ذکر کیا ہے، اور نظامی تو خدائے سخن ہے، نظامی گنجوی کی نکتہ رس اور معنی یاب طبیعت نے دیگر شعراء کے مقابلے میں تمام انواع شعر کو لیا اور بدرجہ کمال پہنچایا، پختگی کلام نظامی کا خاص شیوہ ہے، تمام شعرائے متوسطین اس بات پر متفق ہیں کہ نظامی جیسا پختہ گو آج تک پیدا نہیں ہوا، امیر خسرو کہتے ہے ؎

نـــظـــم نـــظـــامـــی بـــه لـــطـــافـــت چـــو دُر
وز دُر آه ســـر بســـر آفـــاق پُـــر
پـــختـــه از و شـــد چـــو مـــعـــانـــی تـــمـــام
نـــام بـــود پـــختـــن ســـودای خـــام

فیضی بھی نظامی کی سحر کاری اور فنی فعالیت کے قائل ہے ؎

ز ســـحـــر کـــاری گـــنـــجـــور گـــنـــجـــه خیـــز مپـــرس
کـــه داشـــت کـــلـــکـــش بـــر گـــنـــج غیـــب ثـعـبـــانـــی
بـــنـــظـــم او بـــر ســـد نـــظـــم غیـــر اگـــر بـــرســـد
مـــخیـــل متبـــنـــی بـــنـــص قـــر آنـــی

نظامی نے اپنے نرالے شعری سبک اور روش کے ساتھ ساتھ بہت سی چیزیں شاعری کے اندر ایجاد کی، جس کی

پیروی میں دیگر شعراء نے اپنے فنی صلاحتوں اور سبک وروش کو نکھارا ہیں، سب سے پہلے نظامی نے ہی پانچ مختلف بحروں میں مثنویاں تحریر کیں، سب سے پہلے انھوں نے مخزن الاسرار اور ہفت پیکر کی بحر کو مثنوی میں داخل کیا، سب سے پہلے انھوں نے ہی ایک مثنوی یعنی مخزن میں پانچ نعتیں لکھیں، سب سے پہلے نظامی نے ہی ساقی نامہ کی بنیاد ڈالی، سب سے پہلے انھوں نے ہی قصیدہ کو مدح سے پاک کیا، استعارہ اور تشبیہ میں سب سے پہلے نزاکت اور لطافت جس نے پیدا کی وہ نظامی گنجوی ہی ہے، اس لحاظ سے وہ اس کے موجد قرار دیے جا سکتے ہے، استعارات وتشبیہات جن کو مضمون کے موثر اور دلآویز بنانے میں بہت بڑا دخل ہیں، نظامی گنجوی کے کلام میں کثرت سے مستعمل ہیں اوران کو نہایت لطیف پیرایہ میں ادا کیا گیا ہیں، چند مثالیں ملاحظہ ہوں، پیغمبر رحمتؐ کی تعریف میں لکھتے ہے ۔

گزیں کردئہ ہر دو عالم توئی

چو تو گر کسی باشد آں ہم توئی

(یعنی تجھ سا اگر کوئی ہے تو وہ خود تو ہی ہے، کہ آپ اپنی نظیر آپ ہے) اس شعر میں مشبہ اور مشبہ الہی دونوں ایک ہیں، اس صنف تشبیہ کے مخترع ھندی ماہران فن بدیع ہیں۔

شکن گیر گیسوش ازمشك ناب

زده سایه بر چشمئه آفتاب

(یعنی اس معشوق کی زلف پرشکن نے، جو مشک خالص سے بنی تھی، چشمۂ آفتاب (چہرہ) پر اپنا سایہ ڈالا)۔

ز سر سبزی گنبد تابناك

زمرد شده لوح طفلان خاك

(کہنا یہ تھا کہ نیلگوں آسمان کے فیض سے نباتات کا رنگ بھی ہرا ہو گیا، اس مضمون کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہے کہ گنبد تابدار کی سرسبزی سے طفلان خاک (نباتات) کی لوح بھی زمرد ہو گئی)۔

لیلیٰ کے چہرے کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہے ۔

ز نقش چو شبی رخش چو باغی

یا مشعلئه بچنك زاغی

(لیلیٰ کی زلف کو رات سے، اور اس کے چہرے کو باغ سے تشبیہ دی ہے، پھر دوسرے مصرع میں زلف کو کوے سے تشبیہ دے کر کہتے ہے کہ اس کا باغ سا چہرہ رات جیسی زلفوں کے نیچے ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے کوے کے پنجے کوئی مشعلہ کی چیز ہو)۔

دخان از بر شعله آذری

چو بر سرخ گلُ برگ نیلوفری

آگ کا شعلہ بھڑکا اور اس میں سے دھواں اٹھتا تھا، اس کو تشبیہ اور استعارہ میں کچھ اس انداز سے ادا کیا، کہ شعلہ

کے سر پر دھواں ایسا خوش نما معلوم ہوتا تھا جیسے گلِ سرخ پر برگ نیلوفر یعنی معشوق کے سرخ رخسار پر سیاہ بال)۔

نظامی کے یہاں تشبیہات اور استعارات کی زیادتی ہیں، اکثر شعراء کی یہ کوشش رہتی ہے کہ ان کے کلام میں ایسی تشبیہات اور استعارات کا استعمال ہو، جن سے حالات و واقعات کی تصور کشی ہو جائے اور مضمون زیادہ بلند ہو جائے، نظامی نے اس فن کو برتنے میں اور بھی زیادہ جدت پیدا کی ہے، شعر ملاحظہ کریں۔

زبــــاریـــدن ابـــر کـــافـــور بـــار

ســمـــن رستـــه از دســت هـــای چـــنـــار

نظامی گنجوی کی تشبیہات میں نہ صرف ذوق نظارہ کی تسکین ہوتی ہے، بلکہ لمس بھی محفوظ ہوتی ہے، ذیل کا شعر دیکھئے کہ شرین کے حوض میں نہانے کی لطافت اور نزاکت کو کس خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے۔

تـــن صـــافـــش کـــه مـــی غـــلـــطیـــد در آب

چـو غـلـطیـد قـاقـمـی بـر روی سـنـجـاب

منظر امام لکھتے ہے ''نظامی کا خاص وصف زور کلام ہے، اس سے قبل بیشتر شعراء نے مثنویاں لکھی ہیں، جن کا انداز یہ تھا کہ شاعر واقعات کو سادگی کے ساتھ ادا کرتا ہے، اس کے برعکس نظامی کسی واقعہ کو بیان کرتے ہوئے ایسے الفاظ تراکیب اور تشبیہات استعمال کرتا ہے، جن سے بیان باعظمت اور پُرشکوہ ہو جاتا ہے، مثلاً کمند کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہے۔

کـــمـــنـــد اژدهـــای مـــســـلـــســـل شـــکـــنـــج

دهـــن بـــاز کـــرده بـــه تـــاراج گـــنـــج

جذبات انسانی شاعری انواع لطیفہ میں سے ہے، فردوسی کے علاوہ اس صنف میں نظامی کا کوئی ہمسر نہیں، وہ جذبات انسانی کو اس طرح بیان کرتے ہے کہ آنکھوں کے سامنے ہو بہو تصویر کھینچ جاتی ہے، مثلاً سکندر کا دارا کے پاس جانا اور دارا کا کا سر اپنے گود میں لینا، دارا کا اس کے ساتھ حسرت ناک باتیں کرنا، نظامی نے اس قدر موثر اور درد انگیز طریقہ سے بیان کیا ہے جس سے جذبات انسانی مشتعل ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

ســـر خستـــه را بـــر راں نهـــاد

شـــب تیـــره بـــر روز رخشـــاں نهـــاد

فـــروبستـــه چشـــم آں ســـر خـــواب نـــاك

بـــدو گـــفـــت بـــر خیـــز ازیـــں خـــون و خـــاك

رهـــا کـــن کـــه درمـــن رهـــائـــی نـــمـــانـــد

چـــراغ مـــرا روشـــنـــائـــی نـــمـــانـــد

سپهـــرم بـــر آں گـــونـــه پهـــلـــو دریـــد

کـــه شـــد در جـــگـــر پهـــلـــویـــم نـــاپـــدیـــد

نظامی کی شاعری میں نگاہ جذبات کے وہ دقیق اور عمیق پہلو جو عام نظر سے اوجھل ہے، جیسے شیرین کے مرنے کی جھوٹی خبر سے متاثر ہو کر فرہاد نے چاہا کہ اپنی زندگی کو اس کے عشق میں قربان کردے اور لیلیٰ اس رات کے خاتمہ کے لئے خدا کے حضور میں دعا کرتی ہے۔

شبـــی نـــاخــوش تـــر از ســو گـــر عـــزیـــزان
وزو خـــونیـــن دل بیـــمـــار خیـــزان
گـــرفتـــه آســمــان شــب را در آغــوش
شـــده خــورشیـــد را مشـــرق فـــرامـــوش
ز تـــاریـــکـــی جهـــان را بـــنـــد پـــر پـــای
فـــلك چـــون قـــطـــب حیـــران مـــانـــده بـــر جـــای

منظر نگاری جیسے مناظر قدرت کی تعریف شعراء کا عام موضوع رہا ہے، نظامی گنجوی نے بھی اس میں دادِ سخن دی ہے، منوچہری دامغانی کے سوا مناظر قدرت کی ایسی دلکش تصویر نہیں لی ہے جیسی نظامی نے لی ہے، اس بارے میں منظر امام مزید لکھتے ہے ''نظامی کو واقعہ نگاری میں بھی بڑی مہارت حاصل تھی انھوں نے مناظر قدرت کی تصویر کشی کچھ اس طرح سے کی ہے کہ حیات و حرکت بھی تصویر کے ساتھ ساتھ ہمیں محسوس ہونے لگتی ہے، اشعار ذیل نظامی کی واقعہ نگاری کی بہت عمدہ مثال ہیں۔

چـــو پیـــر سبـــز پـــوش آســمـــانـــی
ز سبـــزه بـــر کشـــد بیـــج جـــوانـــی
جـــوانـــان ز و پیـــران را دگـــر بـــار
بـــه ســـر سبـــزی در آرد ســـرخ گـــلـــزار
گـــل از گـــل تـــخـــت کـــاوســـی بـــر آرد
بـــنـــفشـــه پـــر طـــاوســـی بـــر آرد
بســـان مـــرغـــان کـــه عشـــق آوازه گـــردنـــد
بســـا عشـــق کهـــن کـــان تـــازه گـــردنـــد

نظامی گنجوی کی شاعری میں اخلاقی پہلو کو بھی بہ خوبی دیکھا جا سکتا ہے، خصوصاً مخزن الاسرار جو ان کی سب سے پہلی مثنوی ہے اور اخلاق کے موضوع پر کہی گئی ہے، اس کے علاوہ بھی ان کے تمام کلام میں جا بجا اخلاقی باتیں درج ہیں، کسی نے ان کے تمام اخلاقی اشعار کو یکجا جمع کر کے اس کا نام انتخاب پنج گنج رکھا ہے، اس مجموعہ کا ایک نہایت خوش خط اور مطلا قلمی نسخہ ریاست جونا گڈھ کی بہادر خان جی لائبریری میں موجود ہے۔

فلسفیانہ مسائل نظامی گنجوی نے اس حد تک لکھ دیے ہیں کہ زبان کی کم مائیگی کی شکایت نہیں ہو سکتی اور اگر متاخرین

ان کے نقش قدم پر چلتے تو فارسی زبان ایک فلسفیانہ زبان بن گئی ہوتی، علامہ شبلی نعمانی لکھتے ہے"بلاشبہ نظامی نے جہاں فلسفیانہ مباحث کو نظم کیا ہے، وہاں بہت کم عربی الفاظ کو داخل کیا ہیں، لیکن اس سے فارسی کا فلسفیانہ زبان بن جانا ایک غیر متوقع امر تھا، کیونکہ اول تو جتنی فلسفیانہ اصطلاحات عربی زبان کی ہیں، ان کو اگر فارسی کا جامہ پہنایا جاتا تو بلحاظ غیر مانوس ہونے کے ان کے سمجھنے میں بڑی دقت واقع ہوتی اور فلسفہ کی حالت فارسی زبان میں آ کر ایسی ہو جاتی، جیسی آج کا کسی عمدہ انگریزی ناول کے اردو ترجمہ کی! یہی سبس ہے کہ ابو علی سینا کی حکمت علائیہ معما ہو کر رہ گئی دوسرا یہ کہ نظامی نے فلسفہ کے صرف چند مسائل بیان کیے ہیں، جن میں سے اکثر تو فلسفۂ اخلاق سے متعلق ہیں، اور بعض الٰہیات وطبیعات کے متعلق ہیں، وہ بھی ابتدائی مسائل مثلاً ابتداے موجودات عناصر، سلسلہ علل وغیرہ کے متعلق صرف یونانی حکما کی آراء نقل کی ہیں، علاوہ ازیں جو اصطلاحیں نظامی نے عربی سے فارسی کے قالب میں ڈھالیں، وہ ایسی ہیں کہ بڑی مشکل سے سمجھ میں آسکتی ہیں، مثلاً پونیدہ، فرسودن، توانائی، بخش، افسردگی وغیرہ، کیا؟ کوئی ان سے متحرک بالارادہ، تغیر، وجود، نوع اور قسر کے معنی سمجھ سکتا ہے۔

همانا که هاتف خضر نام  
که خار اشکا فست و خضر اخرام  
درودم رسانید و بعد از درود  
بکاخ من آمد ز گنبد فرود  
دماغ مرا بر سخن کرد کرم  
سخن گفت بامن بآواز نرم  
که چند سخنهای خلوتسگال  
حوالت مکن بر زبا نهای لال

تجاذب اجسام علم طبیعات کا ایک مسلمہ مسلہ ہے کہ کل اجسام اور کل ہستیاں مختلف ذرات سے مرکب ہیں، ہر جسم اور ہر ہستی خواہ کسی نوع سے ہو، اپنی نوع کے ساتھ ساتھ ایک قسم کی کشش اتصالی رکھتی ہے، یہی کشش نظام نسبت کا جز واعظم ہے، جس پر عالم ایجاد وتکوین کا دارو مدار ہے، حکما نے اس کو تجاذب اجسام کے نام سے موسوم کیا ہے، لیکن نظامی اپنی شاعرانہ زبان میں اس کو بہ الفاظ دیگر عشق سے تعبیر کرتے ہیں، اور اس اہم مسلہ کو معمولی مثالیں دے کر یوں سمجھاتے ہیں۔

هر آن جوهر که هستند از عدد بیش  
همه دارند میل مرکز خویش  
گر آتش بر زمین منفند نیابد  
زمین بشگاند و بالا شتابد  
و گر آبی بماند در هوا دیر  
بمیل طبع هم راجع شعر زیر

که مقنـاطیس گر عاشق بـه بـودی
بـدان شـوق آهـنی را کـه ربـودی
وگـر عشـق نبـودی در گـذر گـاه
نبـودی کـه بـا جـوینـده کـاه
طبـاع جـز کشـش کـاری نـدارنـد
حـکیـمـان ایـن کشـش را عشـق خـوانـند

## حوالہ جات


۱ آدمیت استاد دکتر منوچہر، شرف نامہ از پنج گنج نظامی
۲ جامی مولانا، نفحات الانس
۳ حاجی لطف علی بیگ، آتشکدہ آذر
۴ دولت شاہ سمرقندی، تذکرۃ الشعراء
۵ ڈاکٹر ظہیر الدین احمد، ایرانی ادب
۶ ڈاکٹر منظر امام، تاریخ ادبیات ایران
۷ شبلی نعمانی، شعر العجم
۸ شفق رضا زادہ، تاریخ ادبیات ایران
۹ کلیات خمسہ نظامی، کتابفروشی اسلامیہ تہران
۱۰ المخزن الاسرار از نظامی گنجوی، نول کشور
۱۱ میاں اختر، حیات نظامی
۱۲ نفیسی سعید، دیوان قصاید و غزلیات نظامی گنجوی
۱۳ وصال نورانی، خسرو شرین شعلہ


☆☆☆

**ڈاکٹر حنا کوثر**
کوثر ولا، نئی آبادی
بروولا، ظفر آباد، علی گڑھ

# اقبال کا نظریۂ فنونِ لطیفہ

شاعری، موسیقی، مصوری اور سنگ تراشی کو فنونِ لطیفہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔فنونِ لطیفہ کا تعلق حسن و جمال سے بہت گہرا ہے۔اس بات سے سب واقف ہیں کہ فنونِ لطیفہ کو حسن کی اصل بنیاد کے بغیر فنونِ لطیفہ نہیں کہہ سکتے۔ بہت سے ناقدین کا خیال ہے کہ فنونِ لطیفہ میں حسن اس کی تکنیک یا ہئیت پیدا کرتی ہے تکنیک یا ہئیت سے مراد ہے تشکیل کرنے کا انداز یعنی ان کی صورت اور ظاہری آرائش وغیرہ۔

حسن کا فنون لطیفہ سے بڑا گہرا تعلق ہے اس لئے حسن کا زیادہ سے زیادہ بیان فنون لطیفہ میں شامل ہے۔علاوہ ازیں فنونِ لطیفہ کی تخلیق میں خارجی شئے کے بیان کو بڑا دخل ہے۔انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ فطرت اپنے حسن کو مکمل طور پر اجاگر نہیں کرتی ہے اور نہ جانے فطرت کے کتنے ہی دل کو لبھانے والے مناظر آنکھوں سے پوشیدہ رہتے ہیں۔اس وجہ سے انسان کے محدود اور غیر فانی شعور کو ہمیشہ تشنگی رہتی ہے۔اگر فنونِ لطیفہ نہ ہوتے تو انسان کی تشنگی کبھی دور نہ ہوتی۔شاعر نہ صرف حسین چیزوں کے انفرادی حسن کو دیکھتا ہے بلکہ تمام حسین چیزوں کے درمیان جو فطری تعلق اور ازلی ربط ہے اس کو بھی محسوس کر لیتا ہے۔

فنون لطیفہ سے متعلق علامہ اقبال کے نظریے کو پیش کرنے سے پہلے ان کے معیار حسن و قبح کو سمجھ لیا جائے۔فلسفہ خودی کی تشریح کرتے ہوئے اقبال نے پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط میں لکھا ہے۔:

> ''شخصیت یا مسلسل جد و جہد کی حالت انسان کا سب سے بڑا کمال ہے۔جو شئے شخصیت کو مسلسل جدوجہد کی طرف مائل کرتی ہے وہ ہمیں بقائے دوام کے حصول میں مدد دیتی ہے لحاظہ وہ اچھی ہے اور جو شئے شخصیت کو کمزور کرئے وہ بری۔گویا ہماری شخصیت جملہ اشیاء کائنات کے حسن و قبح کا معیار ہے۔مذہب، اخلاق اور آرٹ سب کو اسی معیار پر پرکھنا چاہئے۔''(بحوالہ۔ رسالہ ادیب سہ ماہی۔۲۰۰۵۔ص ۴۷)

مذکورہ بالا خیال کو اقبال نے ان اشعار میں اس طرح بیان کیا ہے۔:

ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر

وائے صورت گری و شاعری و نے سرود

فنونِ لطیفہ سے متعلق اقبال اپنے نظریہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔:

''میرا عقیدہ ہے کہ آرٹ یعنی ادبیات یا شاعری یا مصوری یا موسیقی یا معماری ان میں سے ہر ایک زندگی کی معاون اور خدمتگار ہے اسی بنا پر آرٹ کو ایجاز واختراع سمجھتا ہوں نہ کہ محض آلہ تفریح، شاعر قوم کی زندگی کی بنیاد کو آباد بھی کرسکتا ہے اور برباد بھی۔''

(مکالمات اقبال، سعید راشد، ص ۴۰۷)

مذکورہ بالا اقتباس کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ اقبال کی نظر میں فنونِ لطیفہ کی وہی حیثیت ہے جو ان کی نظر میں علم کی ہے۔ وہ فنکار کو انسان کا معلم سمجھتے ہیں۔ وہ آرٹ کو تفریح کے لئے استعمال کرنے والوں کی مخالفت ہی نہیں کرتے بلکہ اس کے برعکس وہ فنونِ لطیفہ کے ذریعہ انسان کی خودی اور اس کی شخصیت کی تعمیر کا کام لینا چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ مناظر فطرت سے نکل کر فنون لطیفہ کو انسان کے دلوں میں اپنی چھاپ چھوڑنی چاہئے۔ انسانی صلاحیتوں کو ابھارنے، نکھارنے اور سنوارنے کے لئے دین وادب حکمت اور ہنر کو اپنا فرض ادا کرنا چاہئے۔ اسی خیال کو مجموعہ'' ضربِ کلیم''میں شامل نظم ''دین وہنر''میں اقبال نے اس طرح پیش کیا ہے۔:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

اقبال نے مجموعہ' ضربِ کلیم' میں فنونِ لطیفہ پر اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے۔ وہ اس میں حالاتِ زمانہ سے متاثر ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں لیکن کبھی بھی اس سے بے دل نہیں ہوتے۔ ان کی باتوں سے امید کی کرن نظر آتی ہے۔ وہ ہمیں حالات کا احساس کراتے ہیں اور دل شکستہ دیکھ کر ہماری رہبری بھی کرتے ہیں وہ نہ صرف ماضی پر اظہارِ افسوس کرتے ہیں بلکہ مستقبل کے متعلق امید افزا خیالات کا اظہار بھی کرتے ہیں اور اس کو حاصل کرنے کی راہ بھی دیکھاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ان کی نظم ''امید'' کے چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں۔:

یہ کافری تو نہیں، کافری سے کم بھی نہیں
کہ مردِ حق ہو گرفتارِ حاضر و موجود
غمیں نہ ہو کہ بہت دور ہیں ابھی باقی
نئے ستاروں سے خالی نہیں سپہرِ کبود

فن کے متعلق اقبال نے ایک اہم بات یہ کہی ہے کہ فن کو مفید اور کارآمد بنانے کے لئے فنکار کا انتہائی خلوص ضروری ہے۔اقبال کے فن کے متعلق سید عابد علی عابد لکھتے ہیں :۔’’دراصل اقبال کے خیال میں فن کاری کے نازک پودے خونِ جگر سے سینچے جاتے ہیں اور ان کے رنگ و بو کا حسن دراصل صناع کی شخصیت کا حسن ہوتا ہے‘‘۔(نفائسِ اقبال،سید عابد علی عابد،ص ۴۷)

مذکورہ اقتباس میں سید عابد علی عابد نے فن کے بارے میں جو اظہارِ خیال پیش کیا ہے اقبال نے اپنی نظم ’’مسجدِ قرطبہ‘‘ میں ان کے اس خیال کو نہایت خوبصورت انداز میں ظاہر کیا ہے۔:

رنگ ہو یا خشت و سنگ ، چنگ ہو یا حرف و صوت
موجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود
قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

اقبال نے فنون لطیفہ کی مخالفت نہیں کی بلکہ اسلام کے ذریعے اس کا صحیح مقام و قیام متعین کیا ہے۔فن کار جو بھی تخلیق کرتا تھا وہ اس کی دل سے قدر کرتے تھے۔وہ فنونِ لطیفہ میں شعرو ادب اور فلسفہ کو اول درجہ دیتے ہیں۔جب کی نغمۂ آہنگ اور خشت و سنگ کو ان کے یہاں دوسرا درجہ حاصل ہے کیونکہ وہ ان سب چیزوں کی بنیاد فکر اور خیال ہی کو قرار دیتے ہیں۔اسی خیال کو نظم ’’تخلیق‘‘ میں اس طرح بیان کیا ہے۔:

جہاں تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ خشت و سنگ سے ہوتے ہیں جہاں پید
خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے
اس آبجو سے کئے بحرِ بیکراں پیدا
وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے
جو ہرِ نفس سے کرے عمرِ جاوداں پیدا

علم و عشق،عقل و دل،فقر و خودی،قلندر و شاہین وغیرہ جس طرح اقبال کی اپنی خاص اصطلاحات ہیں اسی طرح جنون بھی ہے۔وہ جنون کو عشق کا خلوص،دل لگی کی لگن اور جزبۂ سرشاری سمجھتے ہیں۔جس سے مافوق الفطرت اور معجزات پیش آتے ہیں۔جنون ان کے یہاں جسم و روح کے کسی عمل کا نام ہے اسی لئے وہ اپنی نظم ’’مدینتِ اسلام‘‘ میں کہتے ہیں:۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایتِ اندیشہ و کمالِ جنوں

فنون لطیفہ میں اقبال زندگی کی طرح جنون کی بھی کارفرمائی کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ عشق و جنوں کو صحرا کی بہار یا رونق ہی سازگار نہیں لگتی بلکہ آبادی بھرے علاقے کی ہوا بھی موافق آتی ہے۔اسی لئے انہوں نے ’’ جنوں‘‘ کے عنوان سے

ایک نظم تحریر کی ہے:۔

کسے خبر کہ جنوں میں کمال اور بھی ہیں
کریں اگر اسے کوہ و کمر سے بیگانہ!
ہجوم مدرسہ بھی ساز گار ہے اس کو
کہ اس کے واسطے لازم نہیں ہے ویرانہ

اس نظم میں اقبال نے اپنی قوم کے اندر جنوں کا جزبہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔انسان کو چاہئے کہ وہ خودی کو مرتبۂ کمال تک پہنچانے کے لئے جنوں کا جزبہ اپنے اندر موجود رکھے۔ایک فنکار کے اندر کیا کیا صفات موجود ہونی چاہئے اس سلسلہ میں اقبال رقم طراز ہیں:۔

''فنکار کا پہلا فرض ہے کہ اپنی خودی، اپنے اندرون اور اپنے حقیقی یا روحانی وجود کا اثبات کرے اس لئے اظہارِ انا اور اثبات وجود ہی سے بقائے دوام بھی ملتی ہے۔ فنکار کو اپنی ذات سے چل کر کائنات تک پہنچنا چاہئے اور کثرت میں وحدت، جلوت میں خلوت اور اجتماعی خودی میں انفرادی خودی کا دامن ہاتھ سے جانے نہ دینا چاہئے۔''(نقوشِ اقبال، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، ص۷۵)

انسانی شخصیت کی علامت اور تعمیرِ انسانیت کے کسی قیام کا وجود اقبال مصوّری میں لازمی سمجھتے ہیں۔اسی لئے مشرقی مصوّری کی خاصیت کے قائل اور مغرب کی پیچیدہ مصوری سے نفرت کرتے ہیں۔مصوّری میں انسان کے مہذب جذبات و احساس کی نقش آرائی اور صورت گری کو وہ پسند کرتے ہیں۔مشرقی مصوری کا سوز و سرور اور اس کی روحانیت انہیں پسند ہے اسی لئے'' مصور'' کے عنوان سے انہوں نے ایک نظم لکھی ہے جس کے چند اشعار تحریر کئے جاتے ہیں:۔

مجھ کو تو یہی غم ہے کہ اس دور کے بہزاد
کھو بیٹھے ہیں مشرق کا سرورِ ازلی بھی
فطرت کو دیکھا یا بھی ہے دیکھا بھی ہے تو نے
آئینہ فطرت میں دکھا اپنی خودی بھی

مصوّری کے علاوہ سرور، صوت وآہنگ اور نغمہ ومضراب میں بھی انہیں آتشِ نوائی پسند ہے جس میں دل کی آنچ ہو اور ساز کی رگوں میں ساز بجانے والے کا خون دوڑتا ہوا نظر آئے۔ساز گار صرف لہجے کا اُتار چڑھاو اور سر و نغمہ کے زیر و بم کا نمائندہ نہ ہو بلکہ وہ ان دونوں کو دل کی گہرائیوں سے سمجھے۔نغمہ و ساز سے متعلق'' سرود'' کے نام سے ایک نظم تخلیق کی ہے جسکے چند اشعار درجہ ذیل ہے:۔

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرورِ مے
اصل اُس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے؟

دل کیا ہے ؟ اسکی مستی و قو ت کہا ں سے ہے
کیو ں اسکی اک نگا ہ الٹی ہے تختِ کے ؟
کیو ں ا س کی ز ند گی سے ہے ا قوا م میں حیات
کیو ں ا س کے وا ردا ت بد لتے ہیں پے بہ پے

اقبال نے مصّوری اور موسیقی کو غلاموں کے فنونِ لطیفہ میں شمار کیا ہے۔ جس میں انسان کی فطرت طرح طرح کے تکلفات کی غلام بن کر رہ جاتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نغمہ و موسیقی زندگی کے بجائے موت کا پیغام دیتے ہیں آدمی کو ضعیف و کمزو ربناتے ہیں اور دنیا سے بیزار کردیتے ہیں۔ اسی وجہ سے دل کا سوز و گداز ختم ہوکر اس کا غم دل کے لیے ناگوار بن جاتا ہے اس سے ایسا غم بھی نہیں ملتا جس سے تمام غموں کو بھلایا جاسکے بلکہ یہ ایک ایسا غم ہے جس سے نااُمیدی کی پیداوار ہوتی ہے۔

اقبال کا کہنا ہے کہ نغمہ کو پانی کے بہاو کی مانند تیز ہونا چاہئے جو غموں کو ختم کردے اور جو خونِ جگر میں ڈوبا ہوا ہو۔ ان کی نظر میں نغمہ کی انتہا یہ ہے کہ وہ بغیر آواز کے ہوجائے۔ اس سلسلے میں سید ابوالحسن تحریر فرماتے ہیں:۔

''وہ کہتے ہیں جو نغمہ و آہنگ معنی و پیام نہیں رکھتا وہ مردہ و افسردہ ہے اور مولانا روم کے ا
لفاظ میں وہ ہیں جو آدمی کو اپیل کریں نہ کہ دوسرے خارجی نقش و نگار پر مائل کردیں''

۔(نقوش اقبال۔ص ۷۸)

موسیقی اور مصوّری کے مقابلے میں اقبال فنِ تعمیر کے قائل ہیں اور ان کا یہ خیال ذاتی نہیں بلکہ اسلامی فکر کا عطیہ ہے۔ فنِ تعمیر میں بھی وہ اس عمارت سازی کو بہتر سمجھتے ہیں جس کے پیچھے کوئی پیغام اور جس کی بنیادوں میں عشق کی سی پختگی ہو۔ اندلس جا کر وہ ''قصرّ الحمراء'' دیکھتے ہیں لیکن اس سے بالکل متاثر نہیں ہوتے لیکن اس کے برعکس مسجد قرطبہ کو دیکھ کر ان کی روح بے تاب ہوجاتی ہے اور دریافت کرنے کی قوت پیدا ہوجاتی ہے۔ بقول اقبال:۔

''الحمراء کا تو مجھ پر کچھ زیادہ اثر نہ ہوا لیکن مسجد کی زیارت نے مجھے جذبات کی ایسی
رفعت تک پہنچادیا جو مجھے پہلے کبھی نصیب نہیں ہوئی تھی''۔

(اقبال نامہ۔ جلد دوم، شیخ عطا اللہ۔ص ۳۲۱-۳۲۲)

''الحمراء'' کی طرح پیرس کی عالی شان مسجد دیکھنے کے باوجود اقبال متاثر نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کی بنیاد میں انہیں کوئی پرکشش بات نظر آتی ہے۔ نظم ''پیرس کی مسجد'' کے اشعار ملاحظہ فرمائیں:۔

میر ی نگا ہ کما لِ ہنر کو کیا دیکھے
کہ حق سے یہ حر مِ مغر بی ہے بیگا نہ
یہ بتکد ہ انھیں غا رتگر و ں کی ہے تعمیر
د مشق ہا تھ سے جن کے ہوا ہے و یرا نہ

قطب الدین ایبک کی تعمیر کردہ ''مسجد قوتُ الاسلام '' کے کھنڈروں کو دیکھ کر انھیں بڑا لطف آتا ہے اور وہ اس کے

گن گانے لگتے ہیں اسی لئے انھیں اس ویرانے میں عزم اخلاص کا وہ تاریخی پس منظر یاد آجاتا ہے جب مذہب اسلام مقامِ ہند میں سفر کر رہا تھا۔اس روحانی یاد سے ان کے دل کی دھڑکنیں تیز ہو جاتی ہیں اور ان تمام باتوں سے انھیں پشیمانی محسوس ہو نے لگتی ہے۔مثال کے طور پر چند اشعار ملاحظہ فرمائیں۔:

ہے مرے سینۂ بے نور میں اب کیا باقی
لاالہ مردہ و افسردہ و بے ذوقِ نمود
چشمِ فطرت بھی نہ پہچان سکے گی مجھ کو
کہ ایازی سے دگر گوں ہے مقامِ محمود
کیوں مسلماں نہ خجل ہو تیری سنگینی سے
کہ غلامی سے ہوا مثلِ زجاج اس کا وجود

اقبال نے قطب الدین ایبک، شیر شاہ سوری اور شاہجہاں کی بنوائی ہوئی عمارتوں کو مردِ آنِ آزاد کے فنِ تعمیر کا نام د یا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اگر تمہارے اندر دل وجگر کی تاب ہے تو ان کی یادگاروں کو دیکھو کہ اپنی شخصیت کو انہوں نے ان عظیم عمار توں میں ظاہر کیا ہے اور پتھروں کے سلوں میں گزرے ہوئے وقت کو قید کر دیا ہے۔ان عمارتوں کی خوبصورتی اور پختگی دیکھنے کے بعد آدمی میں پختگی پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی دنیا بدل جاتی ہے۔

ان تمام عمارتوں کے ساتھ وہ تاج محل کو بھی خراج عقیدت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تاج محل کو چاندنی رات میں د یکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سنگِ مرمر کے پتھروں میں بہتے ہوئے پانی سے بھی زیادہ تیزی آگئی ہے اور ابد کا طویل دور یہاں کے ایک ایک لمحے کے برابر ہو گیا ہے۔یہاں پتھروں کے ذریعے عشق کا اظہار بڑی خوبصورتی سے کیا گیا ہے، یہاں سنگ و خشت سے جنت کے نغمے پھوٹتے ہوئے نظر آتے ہیں اور عشق حدود کی سرحدیں پار کر کے لازوال بن جاتا ہے اقبال کا خیال ہے کہ محبت ہی انسان کے جذبات واحساسات کو بلند کرتی ہے، عشق کے ذریعے ہی عقل میں چمک پیدا ہوتی ہے اور عشق سے ا ہلِ دل کو سینۂ سینا اور اہل ہنر کو ید بیضا حاصل ہو جاتا ہے۔

اقبال کا نظریہ ہے کہ وہ جمال کو جلال ہی کا رخ سمجھتے ہیں اور جمالِ بے جلال انہیں متاصر نہیں کرتا۔انہوں نے اپنے اس خیال کی نظم ''جلال و جمال'' میں وضاحت کر دی ہے اس نظم کے چند اشعار پیش نظر ہیں:۔

مری نظر میں یہی ہے جمالِ زیبائی
کہ سر بسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
ترا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک

مصوّری، موسیقی اور سنگ تراشی سے متعلق اقبال کا نظریہ بیان کرنے کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ خصوصیت کے سا تھ شعر کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔فنونِ لطیفہ میں شعر کا مقام بہت بلند ہے۔بعض لوگوں کے نزدیک باقی فنونِ لطیفہ یعنی

مصوّری، موسیقی اور سنگ تراشی تینوں شعر سے بہت نیچے ہیں۔اقبال نے رقص و موسیقی کے متعلق کسی چینی مفکّر اور اپنے خیالا ت کو یوں بیان کیا ہے جس میں شعر کو موسیقی کی جان قرار دیا ہے۔مثال کے طور پر۔:

شعر سے روشن ہے جانِ جبریل و اہر من
رقص و موسیقی سے ہے سوز و سرورِ انجمن
فاش یوں کرتا ہے اک چینی حکیم اسرارِ فن
شعر گو یا روحِ موسیقی ہے رقص ہے اس کا بدن

اقبال نے شاعری کو پیغمبری سے جاملایا ہے اور کہیں شعر کی نسبت بھی اپنے ساتھ گوارا نہیں کی بلکہ اس سے بیزاری کا اظہار کیا ہے کیوں کہ شاعری کا ایک عام تصوّر جو لوگوں کے ذہن میں موجود ہے اس کی بنا پر وہ یہ سمجھتے ہیں کہ جس قسم کے سینکڑوں ہزاروں شاعر پہلے گزر چکے ہیں یا آج موجود ہیں اس قسم کا ایک شاعر اقبال بھی ہے۔لہذا انہوں نے اس غلط فہمی کے خلاف سخت احتجاج کیا ہے مثلاً۔:

نہ بینی خیر از ان مرد فرو دست
کہ بر من تہمتِ شعر وسخن بست

اس فرو ماہ انسان سے تم کسی بھلائی کی توقع نہ کرو جس نے مجھ پر شعر وسخن کی تہمت لگائی۔ایک اور مقام پر اپنی قوم سے شکایت کی ہے کہ۔:

اور حدیثِ دلبر خواہد زمن
آب رنگِ شاعری خواہد زمن

اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ اقبال کے نزدیک شعر وسخن کا رتبہ اتنا پست ہے کہ وہ اپنے ساتھ اس کی نسبت بھی گوارا نہیں کرتے بلکہ اس بیزاری کا سبب یہ ہے کہ ان کی رائے ''فن برائے فن'' ایک گمراہ کن نظریہ ہے۔وہ شاعری اور دوسرے فنو نِ لطیفہ مقصود بالزات نہیں سمجھتے بلکہ زندگی کے اعلی مقاصد کے حصول کا ایک ذریعہ خیال کرتے ہیں اور اگر چہ وہ ایک ماہر فنو نِ لطیفہ ہیں پھر بھی اپنے کلام کے حسن ظاہری کو اہمیت نہیں دیتے۔مثلاً۔:

میری نوامیں نہیں ہے ادائے محبوبی
کہ بانگِ صور ا سرا فیل دل نواز نہیں

اقبال شعر کی عظمتوں اور اس کی بے پناہ قوتوں سے بخوبی واقف تھے۔مثلاً۔:

جمیل تر ہیں گل و لالہ فیض سے اس کے
نگاہِ شاعر رنگیں نوا میں ہے جادو

جس شاعر کا مقصد اصل میں انسانوں کو صحیح معنی میں انسان بنانے کا ہے اس کا مرتبہ اقبال کی نظر میں بہت بلند ہے ۔مثلاً۔:

شــــاعـــــر انـــدر سیـــنـــــۂ مـــلـــت چـــو دل
مـــلّتـــے بـــے شــــاعــــری انبــــــارِ گـــل
شـــعـــــررا مـــقـــصـــود اگـــر آدم گـــری اســت
شـــا عــــر ی هـــم و را ثِ پیــغـــمبــر ی ا ســت

یعنی ایسے شاعر کا قوم کے اندر وہی مرتبہ ہے جو انسان کے سینہ میں دل کا۔ دل نہ ہو تو انسان کا پیکر عنصری مٹی کا ڈھیر ہے۔ اسی طرح جس قوم کو شاعر نصیب نہیں وہ قوم نہیں خاک کا ڈھیر ہے۔ مثلاً:

وہ شعر کہ پیغام ِ حیات ِ ابدی ہے
یا نغمہ ٔ جبریل ہے یا صور اسرافیل

چنانچہ اقبال کے نزدیک شاعری ہو یا مصوّری، موسیقی ہو یا سنگ تراشی، اگر اس کا مقصد انسان کو بلند سے بلند تر کرنا ہے تو یقیناً وہ محمود ہے اور اگر وہ انسان کی ترقی کی راہ میں حائل ہے تو یقیناً مردود ہے۔

☆☆☆

ڈاکٹر محمد توصیف
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

# خط نستعلیق: ابتداء وارتقاء

خامه شو سینای حمدش چون کلیم
به اسم او کو هست رحمان الرحیم

رسم الخط، طرز تحریر، لکھاوٹ، لپی، اسکرپٹ کے ایک ہی معنی ہیں۔ ہر زبان کسی نہ کسی رسم الخط میں لکھی جاتی ہے دنیا کی بڑی بڑی زبانیں اپنے منفرد رسم الخط کی بدولت زندہ ہیں اور ارتقائی منازل طے کرنے کے ساتھ ساتھ مقبول بھی ہیں۔ مختلف زبانوں کے رسم الخط تبدیل ہوتے رہے ہیں۔ اردو میں نستعلیق میں تحریر شدہ بڑا علمی وادبی ذخیرہ موجود ہے۔ نستعلیق کے فروغ میں خطاطوں کا کردار بھی قابل قدر ہے۔ خطاطی نے بھی اس رسم الخط کو رواج دینے میں اپنا حصہ ڈالا۔ خط نستعلیق کو آج مزید دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے جونوری نستعلیق ولاہوری نستعلیق کے نام سے اپنی اپنی پہچان رکھتی ہیں اس کے علاوہ ان پیج سافٹ ویر کے ذریعہ بھی ان کو پہچان ملی اور ساتھ ہی ساتھ عالمی سطح پر فروغ بھی حاصل ہوا اس لئے عصر حاضر کو مدنظر رکھتے ہوئے دیگر رسم الخط پر بھی نظر رکھنا ضروری ہے اور ان کے استعمال اور ان کے مسائل کو سمجھنا بھی لازمی ہے۔ جہاں نستعلیق کے فروغ اور پذیرائی کی صورتیں سامنے آئیں وہیں نستعلیق کی مشکلات بھی سامنے آئیں، اس خط کی اثر پذیری، اہمیت، فوائد اور نقصانات کا تعمیری تجزیہ اس صورت میں ہوسکتا ہے جب نستعلیق کا ارتقائی جائزہ لیتے ہوئے دوسرے رسم الخط کے ساتھ اس کا تقابلی مطالعہ کر کے اس بات کی نشاندہی کرنا کہ اردو کے لئے کون سا رسم الخط موزوں ترین ہے اس کے ساتھ ساتھ نستعلیق کے بنیادی اصول وقواعد سامنے لاتے ہوئے تدریس نستعلیق بنیادی اصولوں پر استوار کرنا ہے تا کہ اس خط کو سیکھنا اور لکھنا اور بھی آسان ہو سکے اور اسے بآسانی رائج عوام الناس کیا جا سکے نیز اس کی مشکلات بھی حل ہوں اور ابتدائی سطح پر طلباء آسانی سے اس خط کو سیکھنے کے ساتھ خوشخط بھی ہو سکیں۔

نستعلیق کو جاننے سے پہلے خط کے بارے میں جان لینا ضروری ہے۔ رسم الخط ایک ایسی تحریری علامت ہے کہ جس کو جب زبان سے ادا کیا جائے تو وہ انسانی احساسات وجذبات کے بیان واظہار کا ذریعہ بن جائے۔ خط کی تعریف کرتے ہوئے پروفیسر ضیاء احمد بداونی کا قول ہے کہ ”خط یا تحریر وکتابت افکار وتصورات کو حروف یا دیگر قسم کی اشکال کے ذریعے مادی اشیاء پر منقوش کر کے قلم بند کرنے کا نام ہے“

مندرجہ بالا قول کا مطلب صاف ہے کہ کسی بھی شکل کے نقوش جنہیں کسی مادی چیز پر قلم بند کر لیا جائے اور جن کو کسی خاص آواز

کے متبادل سمجھ کر پڑھا اور لکھا جائے۔

ڈاکٹر سہیل احمد خط کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ ''رسم الخط آوازوں کو محفوظ رکھنے کا ایک ذریعہ ہے اور اسے محض ذریعہ ہی سمجھنا چاہئے۔ ہمارا مقصود اصلی آواز ہے، حرف نہیں، اس لئے نگاہوں کو حرف ہی پر رک کر نہیں رہ جانا چاہئے بلکہ اس میں جو آواز ملفوف ہے اس تک پہنچنے کی کوشش کرنا چاہئے یعنی آواز کو حرف پر اور زبان کو رسم الخط پر مقدم رکھنا چاہئے۔ دنیا کے اور تمام معاملات میں دیدہ کو شنیدہ پر یعنی آنکھ کی کارکردگی کو کان کی کارکردگی پر ترجیح دیجئے لیکن زبان کے معاملے میں شنیدہ کو دیدہ سے یعنی کان کی کارکردگی کو آنکھ کی کارکردگی سے افضل اور مقصود اصلی جانیئے'' (ڈاکٹر سہیل احمد بخاری، دیباچہ، اردو رسم الخط کے بنیادی مباحث، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، ۱۹۸۸، ص ۱۱)

قبل از اسلام عرب میں مختلف طرح کے خط رائج تھے ہر خطہ کا اپنا الگ خط ہوا کرتا تھا جس کی وجہ سے عربی زبان بھی مختلف خطوں میں لکھی جاتی تھی، یمن کے قبیلے حمیر، معین اور سبا ان تینوں قبیلوں میں مسندی یا حمیری خط کا چلن تھا اس خط کی لکھاوٹ میں حروف کو الگ الگ کر کے لکھا جاتا تھا۔ حجاز کے شمال میں انباط واقع تھا وہاں رائج خط کو خط نبطی کہا جاتا تھا اسی طرح عراق اور شام میں رائج خط کو عراقی اور عراق عرب میں رائج خط کو سریانی خط کہا گیا، عربی رسم الخط کی ترقی کا پہلا دور کوفے سے شروع ہوا، ایک شہر جو کہ دریای فرات کے قریب ایک جگہ جس کا نام حیرہ تھا، قدیم اور مشہور و معروف شہر ہونے کی وجہ سے یہاں لوگوں کی آمد و رفت زیادہ تھی علماء و فضلاء نیز تجار کا مجمع لگا رہتا تھا۔ یہاں اس دور میں خط سطرنجیلی زیادہ رائج تھی جو کہ سریانی خط کا ہی دوسرا نام ہے۔ عرب اس خط میں اپنی مذہبی چیزیں لکھتے تھے اور نبطی خط عام مراسلت کے لئے جانی جاتی تھی۔ خط کوفی کی ایجاد چوتھی صدی عیسوی میں ہوئی یہ نبطی اور سریاک یا سطرنجیلی سے انبار میں ایجاد ہوئی، حجاز انبار اور حیرہ (کوفہ) میں یہ خط لکھا جاتا تھا حیرہ کا نام بعد میں کوفہ قرار پایا۔ کوفیوں نے انہیں خط کی مدد سے ایک نئے خط کی بنیاد رکھی اور وہ خط کوفیوں کی درمیان بہت مقبول ہو گیا اور رفتہ رفتہ یہ خط خط کوفی کے نام سے مشہور ہو گیا۔ حرب ابن امیہ یہ خط حیرہ سے سیکھ کر آئے اور عرب میں اس کا استعمال و رواج ہوا۔

اب ہم نستعلیق کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ بھی کہ یہ خط کس طرح وجود میں آیا اور اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے۔ نستعلیق سے متعلق لغوی معنی درج کئے جاتے ہیں مولف فرہنگ آصفیہ نستعلیق کی تعریف میں کچھ یوں رقمطراز ہیں: ''آجکل کا فارسی خط جو اپنی لطافت، خوبصورتی، تناسب، نزاکت، کرسی، نشست و دائر کی خوبی اور خوش اسلوبی کے سبب ایک دلفریب شان رکھتا ہے۔ اس کے لغوی معنی فصیح، خوشگفتار، اور بلیغ ہیں'' (فرہنگ آصفیہ، مولف مولوی سید احمد دہلوی ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۶۷ء)۔

یہ خط خط نسخ اور خط تعلیق کا مرکب ہے، اس خط کو میر علی تبریزی نے ایجاد کیا ہے اور نسخ کی رخ کثرت استعمال کی وجہ سے گر گئی۔ مولف فرہنگ آصفیہ لکھتے ہیں کہ ''اس وقت ہندوستان میں کئی خط یعنی شکستہ، تعلیق، نسخ، شفیعائی وغیرہ رائج ہیں مگر جیسا خط نستعلیق نے اپنی خوبی کی وجہ سے مطابع، تصانیف، عدالت، شاہی فرمان وغیرہ میں رواج پایا ہے دوسرے خط نے بالکل نہیں پایا''۔ (فرہنگ آصفیہ، مولف مولوی سید احمد دہلوی ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۶۷ء)

خط نسخ ایک قدیم مشہور ومعروف عربی خط ہے اس کا موجد ابن مقلہ شیرازی ہے جس کا تعلق چوتھی صدی ہجری کے اوائل سے تھا۔ ابن مقلہ نے نبطی خط کی مدد سے خلیفہ عباسی مقتدر باللہ کے دور حکومت میں ایجاد کیا۔ فن خوشنویسی میں ابن مقلہ کو مکمل دسترس حاصل تھی وہ باکمال خوشنویس ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی فراست وتدبر کی بنا پر نہایت اہم وزارتی عہدوں پر بھی فائز رہا ہے۔ خط نسخ میں ایسی کشش تھی کہ کم ہی عرصہ میں بہت ترقی کر گئی اور کئی طرح کے خوشنما طرز تحریر منظر عام پر آئے اور آہستہ آہستہ یہ خط رائج ہوگئی اور خواص وعوام کی پسند بن گئی اس کی خوبصورتی ایسی تھی کہ عرب زیبائش کے طور پر اپنے لباس حتیٰ کے ہتھیار پر عربی الفاظ اور جملے کندہ کراتے تھے۔ خلفاء عباسیہ کے دور میں اس خط کو کافی ترقی ہوئی، خلیفہ مہدی کے وقت میں مشہور عالم وفاضل خلیل بن احمد نے چھوٹی لکیروں والی حرکت کی ایجاد کیا جو آج بھی استعمال کی جاتی ہے۔ خط نسخ کا باقاعدہ عروج فن خطاطی کی بنیاد کے بعد ہوا اور ابن مقلہ نے اس خط کو خوشنما بنانے کے لئے چھ طرز تحریر بھی ایجاد کی جن میں خط توقیع ''ایک خط کا نام ہے جس کے موجد ابراہیم الشجری کے بھائی یوسف تھے مامون رشید کے وزیر فضل بن سہیل نے اس خط کو بہت پسند کیا تھا'' (حاشیہ، اردو اور ناگری رسم الخط، ص ۱۲۷، اردو رسم الخط انتخاب مقالات، مرتبہ، شیما مجید، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۸۹)، خط محقق، خط ثلث، خط نسخ، خط رقاع اور خط ریحان۔۔ شروع میں قرآن اسی خط میں لکھا گیا اور پھر بعد میں تعلیق میں لکھا گیا جس کو پڑھنے میں قارئین کو اور آسانی ہوئی، اس خط کی شان سنسکرت، ژند و پہلوی خطوں سے ملتی جلتی ہے''۔ خط نسخ کا دوسرا سب سے بڑا ماہر ابوالحسن علاء الدین علی بن ہلال معروف بہ ابن بواب تھا، جس کا زمانہ ابن مقلہ کی وفات تقریباً ۸۴ سال بعد کا ہے اس کے بعد جمال الدین یاقوت بن عبداللہ مستعصمی جو کہ اس کا شاگرد تھا اس خط کا بلند پایہ استاد ہوا۔ محققین کا کہنا ہے کہ قاعدہ سازی کا جو سلسلہ ابن مقلہ شیرازی نے شروع کیا اسے ابن بواب اور یاقوت مستعصمی نے اوج کمال تک پہنچایا۔

چوتھی صدی عیسوی میں حسن بن حسین علی نے دو خط رقاع اور توقیع کی مدد سے ایک نیا رسم الخط ایجاد کیا جو کہ خاص کر فارسی زبان کے لئے تھا اور اس رسم الخط کا نام تعلیق (لغت میں تعلیق کے معنی لٹکانا اور کسی چیز کو دوسری شے سے متعلق کرنے کو کہتے ہیں، عربی رسم الخط جب عجم پہنچا تو حسن بن حسین نے اسے وضع کر کے رائج کیا) رکھا۔ یہ ایلخانیوں کے دور کی ایجاد ہے اور اس خط کو ایرانیوں کا پہلا خالص خط شمار کیا جاتا ہے، یہ خط شاہی دفاتر، حکومتی احکامات کو منظم کرنے اور عام کاروباری مراسلات میں استعمال ہونے لگا اس کی ترقی میں خواجہ تاج اصفہانی نے اہم کردار نبھایا۔ اس خط کے کاتبوں کو دیوانی، سیاق اور طغرانی رسم الخط اچھی طرح لکھنے کی ضرورت تھی۔ یہ خط ترسل کے نام سے بھی مشہور ہے۔ تعلیق میں منفصل حروف کو متصل کرنے کے علاوہ بعض دفعہ کئی الفاظ کو پیوستہ بھی لکھا جاتا ہے یہ طریقہ تند نویسی کی وجہ سے اختراع کیا گیا اور اسے شکستہ تعلیق کا نام دیا گیا، اس کا سہرا مرتضیٰ قلی خان شاملو حاکم ہرات کے سر بندھتا ہے جنہوں نے اس کی نوک پلک درست کر کے اور نستعلیق میں جدت طبع سے کام لیتے ہوئے کچھ اضافے کے ساتھ ایک نئے خط کے خدوخال کا اختراع کیا کسے شکستہ کہا جاتا ہے یہ نستعلیق کی ایک مختصر صورت ہے جو عام طور پر روزمرہ کی تحریروں، خط وکتابت وغیرہ جیسے کاموں کو تحریر کرنے کی خاطر استعمال ہوتا ہے۔ اس لئے یہ طریقہ نوشتاری عام طور پر کاتب دیوان کے لئے مختص تھا اور اسے ترسل کا نام بھی دیا گیا۔ تعلیق کی

مقبولیت کے بعد عثمانیوں اور مصریوں نے اس تھوڑا تصرف کر کے اپنا ایک الگ شیوہ اختیار کیا اور اسے ''دیوانی'' کا نام دیا ۔آسان ہونے کی وجہ سے اس خط نے جلد ہی مقبولیت پالی اور کئی جگہوں پر رائج ہوگئی، اس خط کی ایجاد کے بعد خطوں کی کل تعداد سات ہوگئی:

کاتبان را ھفت خط باشد بہ طرز مختلف
ثلث و ریحان و محقق ، نسخ و توقیع ورقاع
بعد از آن تعلیق آن خطست کش اھل عجم
از خط توقیع ، استنباط کردند، اختراع

ایرانیوں نے صرف انہیں رسم الخط پر اکتفا نہیں کیا انہوں نے رسم الخط کے میدان میں اور ترقی کی یہاں تک کہ آٹھواں خط وجود میں آیا۔ تعلیق سے بہتر اور خوبصورت خط کی کاوش نے انہیں ایک نئے خط کا موجد بنایا اور محققین کا اتفاق ہے کہ امیر تیمور کے عہد میں میر علی تبریزی نے خط نسخ اور خط تعلیق کی آمیزش سے ایک نئے خط کا اختراع کیا اور اس کا نام 'نسخ تعلیق' رکھا گیا لیکن رفتہ رفتہ کثرت استعمال کی وجہ سے خ حذف ہوگیا اور نستعلیق باقی رہ گیا۔ اس خط کی ترقی کے لئے میر علی تبریزی ہمیشہ کوشاں رہے صرف یہی نہیں بلکہ ان کے بعد ان کی اولاد اور شاگردوں نے اس خط کے فروغ کے لئے بیش بہا خدمات انجام دیں اور اسے ایران، ترکستان اور ہندوستان میں گسترش دی۔ خط نستعلیق کے اصول وضوابط میر علی ہروی نے مرتب کئے جو کہ ایک مشہور ماہر خط نستعلیق تھے۔

اس خط کی ایجاد کی ایک عجیب سی خوبصورت وجہ بھی بیان کی جاتی ہے کہا جاتا ہے کہ میر تبریز ایک روز جنگل میں خراماں خراماں چلا جاتا تھا، دور سے اسے کچھ جانور نظر آئے کہ دو دو کی قطار میں برابر برابر بیٹھے ہوئے تھے اور یہ دونوں قطاریں نہایت عمدہ طور پر نزاکت سے مرتب تھیں۔ چونکہ اس کا موجد خود ایک عمدہ خیال انسان تھا اسے ان جانوروں کی روش بہت پسند آئی فوراً سے اس نے اس کا نقشہ بنایا اور اپنے گھر کی طرف واپس آ گیا۔ چونکہ اس دور میں نسخ اور تعلیق رائج تھی اس نے حروف تہجی کو جانوروں کی طرف قطار میں کیا اور اسی صورت وہیئت سے اور کچھ ان خطوط سے استخراج کر کے انہیں ترتیب دی اور پھر جب اس کی نوک پلک درست کر کے اپنے عزیزوں کے درمیان لے گیا تو لوگوں کو بہت پسند آیا اس سے اس کی حوصلہ افزائی ہوئی جس سے خوشنویس مذکور کو کافی ہمت ملی رفتہ رفتہ اس خط کو لوگ استعمال کرنے لگے اور پھر اسی طرح اس کی مقبولیت ہندوایران کے ساتھ ساتھ تمام جہان میں ہوئی۔

میر علی کے انتقال کے بعد خوشنویسوں نے اپنے اپنے طور طریقے سے اس خط کو عوام کے نزدیک عام کیا۔ یہاں تک کہ میر عماد نام کا ایک شخص عباس قلی کی بادشاہت کے وقت گذرا ہے چونکہ یہ اس فن میں کمال کو پہنچا ہوا تھا اور بادشاہ اس کی صلاحیت کا قدر دان تھا اور کچھ رقم خزانہ دولت سے عطا بھی کرتا تھا۔ ایک روز بادشاہ نے میر عماد کو طلب کیا چونکہ بادشاہ کی خواہش تھی کہ شاہنامہ کو خوش خط میں لکھا جائے اور جیسا کہ بادشاہ میر عماد کی صلاحیتوں اور اس کی خوشنویسی کا قائل تھا، بادشاہ نے حکم دیا کہ شاہنامہ کو خط نستعلیق میں لکھا جائے۔ بادشاہ کے حکم کی تعمیل ہوئی اور میر عماد کو ضرورت کی ساری چیزیں میسر کرائی

گئی اور بادشاہ کے فرمان پر انہوں نے شاہنامہ کی خوشنویسی کا کام شروع کیا۔ درباریوں میں بہت سے حاسد بھی پیدا ہو گئے انہوں نے بادشاہ کو دھیرے دھیرے بھڑ کانا شروع کر دیا یہاں تک کہ ایک روز بادشاہ نے میر عماد کو طلب کر لیا اور دریافت کیا کہ کام کی کیا نوعیت ہے میر عماد نے عرض کیا ابھی نامکمل ہے یہ سنتے ہی بادشاہ غصہ سے آگ بگولہ ہو گیا اور کہنے لگا اس کے اخراجات زیادہ ہو گئے، اتنا سننا تھا کہ میر عماد جو کہ صاحب کمال تھا ضبط نہ کر سکا اس نے بادشاہ سے کہا کہ اگر آپ کی نظر مال و دولت کی طرف ہے تو وہ آ جائیگا یہ کہہ کر وہ وہاں سے گھر کی طرف روانہ ہو گیا اور بادشاہ کو اس کے اخراجات واپس کرنے کے لئے کوشاں ہو گیا۔ میر عماد نے جو تینوں جزو لکھے تھے اس کے ہر صفحے کو تراش کر الگ الگ کیا پھر ہر ایک کی سطریں قینچی سے علیحدہ کر دیا اور جب تینوں جزوں کی سطریں علیحدہ ہو گئی تو ان پالکی میں ڈال کر اسے محلوں اور کوچوں میں روانہ کر دیا اور یہ ہدایت کی کہ جہاں سے بھی گذر و یہ کہتے چلو کہ ''امروز تحریر میر عماد ارزان است'' اور اہلکاروں نے حکم کی تعمیل کی، چنانچہ لوگ یہ جملہ سن کر آنا شروع ہو گئے اور ذرا سی دیر میں ایک جم غفیر کی صورت اختیار کر گیا اور میر عماد نے ہر کسی کو مال و زر کے عوض شاہنامہ کی ایک ایک سطر دی۔ ابھی دربار شاہی کا آدھا راستہ ہی طے کیا کہ جتنی رقم کی ضرورت تھی وہ حاصل کر لی اور دربار میں حاضر ہوا اور جمع کردہ رقم وزراء کے حوالے کیا اور کہا میں نے یہ محنت شاقہ اس وجہ سے گوارا کی تھی کہ بادشاہ کے پاس زر و جوہرات تو جیسا دنیا میں شاہوں کے پاس ہوا کرتا ہے، بہت کچھ موجود ہے، کاش کہ میری تحریر کا ایک گنجینہ شاہ کے پاس موجود ہوتا تو یہ کسی طرح سے بہ حیثیت عمدگی زر و جواہرات سے کم نہیں ہوگا۔

جب بادشاہ کو علم ہوا اور اسے احساس ہوا تو بجائے پشیمانی کے اس نے ایک دوسرا راستہ اختیار کیا اور خدشہ لگا کہ کہیں جب دیگر بادشاہوں کو اس کا علم ہو کہ بادشاہ ایران نے ایک خوشنویس سے رقم واپس لے لی تو سلطنت کو نہایت ٹھیس پہنچے گی بہتر یہی ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اس کے بعد بادشاہ نے اس کے قتل کا حکم دیا اور اسے قتل کر دیا گیا۔ میر عماد ایسا با کمال استاد اس فن نے پیدا کیا کہ جس کا خط اتنا پختہ اور دلکش تھا کہ وہ جیسا حرف ایک جگہ لکھ دیتا ویسا ہی وہ تمام کتاب میں لکھتا تھا۔ اس کا کمال فن خط نستعلیق کی تحریر کا اعجاز تھا اور میر عماد کا یہ کارنامہ خطاطی کی تاریخ میں ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

میر عماد کا بھانجا عبدالرشید دیلمی جو کہ میر عماد کا داماد بھی تھا، بڑا خوشنویس اور ہر طرح سے خط نستعلیق کا ماہر تھا اس نے اس خط میں مہارت میر عماد قزوینی سے ہی سیکھی، جب میر عماد قزوینی کے قتل کی خبر سنی تو مغموم ہوا ساتھ ہی ساتھ اسے بھی جان کا خطرہ لاحق ہوا، مصلحتاً اس نے ایران سے ہندوستان کا سفر طے کیا راستے میں لاہور رکنا چاہا لیکن پھر خطرہ جان کے سبب وہ شاہجہان کے دربار میں پہنچا اور کافی کوششوں کے بعد اسے دربار شاہجہانی میں رسائی حاصل ہوئی۔ تمام احوال سے بادشاہ کو واقف کرایا اور اپنے جوہر کا نمونہ بھی پیش کیا، بادشاہ شاہجہان چونکہ اہل علم تھا فوراً سمجھ گیا کہ اس میں یہ اہل کمال ہے پھر بادشاہ نے عبدالرشید دیلمی کو اپنا ملازم کیا اور شہزادہ داراشکوہ کے اتالیق مقرر کیا نیز یہ حکم بھی دیا کہ اس خط بے نظیر سے لوگوں کو فیض پہنچاؤ، بادشاہ کی یہ خواہش تھی کہ ہندوستان میں بھی یہ خط مروج ہو۔ اس کے چند روز بعد ہی شاہ ایران کا خط بادشاہ ہند کے نام اسی ضمن میں آیا، بادشاہ ہند نے یہ کہتے ہوئے صاف انکار کر دیا کہ وہ یہیں ہے اور دربار سے منسلک بھی چونکہ وہ اہل کمال ہے اور مظلوم بھی لہذا سلطنت ہندوستان کبھی اسے نہ دیگی، میر عماد کے قتل پر بھی افسوس ظاہر کیا۔ اس طرح سے عہد شاہجہانی

میں ہندوستان میں خط نستعلیق کی شروعات ہوئی، عبدالرشید دیلمی نے ہی اس خط کو ہندوستان میں رائج کیا اور ہندوستان میں انہوں خط نستعلیق کی تعلیم دے کر ایسے ایسے کامل فن تیار کئے کہ جن کی مثال اور کہیں نہیں ملتی۔

امیر حسن نورانی لکھتے ہیں کہ ’’مغلیہ دور میں نسخ اور نستعلیق دونوں خط رائج تھے لیکن نستعلیق اپنی زیبائی اور دلکشی کے باعث مقبول عام تھا۔ اس فن کو حکومت کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ خطاطی اور خوشنویسی کو عہد شاہجہان میں بہت فروغ حاصل ہوا۔ اس کے زمانے میں میر عماد قزوینی کے شاگرد عبدالرشید دیلمی نے خط نستعلیق کو نکھارا اور اس میں ایک امتیازی شان پیدا کی ‘‘(منشی نولکشور، ان کے خطاط اور خوشنویس، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ۱۹۹۴)۔

ہندوستانی نستعلیق و ایرانی نستعلیق دونوں بظاہر ایک ہی ہیں اور اس کی شروعات ناگری اور اردو کو دیکھتے ہوئے ہوئی یہ خالص ہندوستان کی اختراع ہے۔ خطاطی کی تاریخ شروع سے ہی یہ بتاتی ہے کہ زیادہ تر خطوط شکل و شباہت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور بعض تو یکساں بھی ہیں، لیکن ان میں حروف کے اضافے یا خاص فرق کی وجہ سے وہ جدا تسلیم کئے گئے۔ ہندی نستعلیق میں بھی یہی معاملہ ہے زبان کی ضرورت کو دیکھتے ہوئے اس میں بھی چند نئے الفاظ کو جگہ ملی جس سے یہ ہندی نستعلیق جو کہ خاص کر اردو کے لئے استعمال ہوتی ہے کہلانے لگی۔ ان حروف میں ٹ، ڑ، ٹ، ں شامل ہیں۔ نستعلیق عموماً فارسی و عربی حروف تہجی استعمال کرنے والی زبانیں لکھی جاتی ہیں۔ عصر حاضر میں اردو زبان و ادب میں اس خط کا استعمال سب سے زیادہ ہوتا ہے۔

خط نستعلیق، فارسی کا خط جو اپنی خوبصورتی، تناسب، کرسی، نشست، دائرے اور کشش کی وجہ سے ایک دلفریب شان رکھتا ہے الفاظ کے دائرے، نشست، کرسی اور اس کی خوبصورتی اور اس کے پیچھے ہوئی محنت توجہ کی مرہون منت ہے۔ دست نویسی میں جتنی خوبصورتی، دلکشی، رعنائی اور مرقع نگاری نظر آتی ہے اتنا ہی یہ کمپیوٹر پر بھی حسین اور خوبصورت دکھتا ہے۔ یہاں تک پہنچنے کا سفر صدیوں کا رہا ہے اس سفر میں لاتعداد خطاط کی محنت شامل ہے، کتنے ہی خطاط ایسے گذرے جنہیں قتل تک کر دیا گیا۔ یہاں ان خطاط کا ذکر لازم معلوم دیتا ہے جن کی کاوشوں کی وجہ سے خط اتنا لمبا سفر طے کیا جن میں معتبر ترین خطاطوں میں میر علی تبریزی، میر عماد، عبدالرشید دیلمی، مرتضی قلی خان شاملو، محمد شفیع ہروی، مرزا بزرگ علوی، عبدالمجید طالقانی، مشکین قلم، مرزا جعفر تبریزی، سید محمد امیر دہلوی پنجہ کش، عبیداللہ بیگ، امام الدین، احمد خان، محمد جان، احمد مرزا جمیل، عبدالمجید پروین رقم (موجد نستعلیق لاہوری)، وغیرہ شامل ہیں۔ اس خط کی خوبصورتی میں پیش رو خطوط کے کئی سلسلے شامل ہیں جن میں نسخ، رقاع، قطع، ثلث، رقعہ اور تعلیق قابل ذکر ہیں۔

نستعلیق کو جدید تقاضوں سے بھی ہم آہنگ کرنے کے ساتھ ساتھ طباعت کے لئے استعمال کرنے کی بھی کوشش کی گئی لیکن پوری طرح کامیابی حاصل نہ ہو سکی، اس ضمن میں فورٹ ولیم کالج کا مطبع شامل ہے، اس کے علاوہ ریاست حیدرآباد دکن میں بھی اس طرح کی کوشش کی گئی۔ پے در پے اور مسلسل کوششوں کے بعد جدید تیکنالوجی کے ساتھ جوڑنے کی کاوش تب ممکن ہو پائی جب جدید نستعلیق کی بنیاد احمد مرزا جمیل (۲۱ فروری ۱۹۲۱۔ ۱۷ فروری ۲۰۱۴) نے رکھی۔ یہ حیران کن ایجاد نے اس حسین خط کو جو کہ کاتبوں کا محتاج ہونے کے ساتھ ہی وقت کا متقاضی تھا، برقیاتی دنیا کمپیوٹر کی وسیع وعریض کائنات سے ہم

آہنگ کردیا اورمشین پرمنتقل کردیا۔ایک ایسا کارنامہ کردکھایا جس سے برقیات کے میدان میں خط نستعلیق میں الفاظ کو باہم جوڑنے کی انوکھی ترکیب وضع کی۔اور کمپیوٹر پر خط نستعلیق کو ایک حقیقت کردکھایا جس نے کتابت،طباعت اور خطاطی کی کایا پلٹ دی۔انہوں نے جس نستعلیق کو معترف کرایا وہ جدید ٹیکنالوجی سے ہم آہنگ ہوکر تمام تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے اب ایک سوفٹ وئیر کی شکل میں ہمارے سامنے موجود ہے۔مرزا جمیل احمد نے اس فونٹ کا نام'نوری نستعلیق' رکھا، چونکہ والد کا نام مرزا نور احمد تھا اس لئے اس کا نام نوری نستعلیق رکھا۔ابتداء میں اسے نوری نستعلیق کہا جاتا تھا لیکن بعد میں اسے''جمیل نوری نستعلیق'' کہا جانے لگا اور اب اسی نام سے مشہور ہے۔اخباری ورسائل اور مطابع نے اسے استعمال کرتے ہوئے ٹائپوگرافیکل نستعلیق (۱۹۸۱) بنایا جسے میکانکی نستعلیق بھی کہا گیا۔زمانے کی ترقی کے مدنظر اور کمپیوٹر کے اس دور کو دیکھتے ہوئے ہندوستان کی ایک کمپنی نے برطانیہ کی ایک کمپنی کے اشتراک سے ۱۹۹۴ء میں ایک سوفٹ ویئر بنایا گیا جس کا نام'ان پیج' (InPage) رکھا گیا جس کی شہرت نہ صرف برصغیر ہندو پاک میں ہے بلکہ دنیا بھر میں اس کی مقبولیت ہے۔خط نستعلیق میں نزاکت اور خوبصورتی بدرجہ اتم موجود ہے۔یہی وجہ ہے کہ یہ خط آج نہ صرف ایشیاء میں بلکہ دنیا کے کئی ممالک میں رائج ہے۔اس خط میں کئی زبانیں بھی لکھی جاتی ہیں جن میں اردو، فارسی، کشمیری اور پشتو کے ساتھ ساتھ کئی اور زبانیں بھی اس کا خط کا استعمال کرتی ہیں۔

**کتابیات:**


قادری، جونپوری، محمد ایوب وممتاز حسین، خط وخطاطی، اکیڈمی آف ایجوکیشنل ریسرچ، آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی، ۱۹۶۱۔

شیما، مجید، مرتبہ، اردورسم الخط: انتخاب مقالات: مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، پاکستان۔۱۹۸۹۔

کمال، ڈاکٹر اشرف، لسانیات، زبان ورسم الخط: مثال پبلیشر، فیصل آباد، پاکستان۔

دہلوی، مولوی سید احمد ، فرہنگ آصفیہ: مولف ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ہندوستان، ۱۹۶۷ء۔

منشی نولکشور، ان کے خطاط اور خوشنویس، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، ہندوستان، ۱۹۹۴۔

بخاری، ڈاکٹر سہیل احمد، اردو رسم الخط کے بنیادی مباحث، مقتدرہ قومی زبان اسلام آباد، پاکستان، ۱۹۸۸،

بیگ، مرزا خلیل احمد، لسانی تناظر، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ہندوستان، ۱۹۹۷۔


☆☆☆

ڈاکٹر سید مزمل مرتضیٰ
شعبہ فارسی
کشمیر یونیورسٹی، جموں و کشمیر

# فلسفہ خودی اسرار و رموز کے آئینے میں

علامہ اقبال کی شخصیت اسرار و رموز سے عیاں ہو جاتی ہے۔ان کے کلام میں نئی زندگی، نیا عزم اور حوصلہ پایا جاتا ہے۔اقبال فرماتے ہیں

بیا بہ مجلس اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

علامہ اقبال کے کلام میں زندگی، توانائی، استغنا اور رجائیت کوٹ کوٹ کر بھری ہے۔وہ اس بات پر بے چین رہتے تھے کہ ملت مصطفےٰ خوار و زبوں غربی طاقتوں کی دست بوسی کرنے میں فخر محسوس کرتی ہے:

از سہ قرن این امت خوار و زبون
زندہ بی سوز و سرور اندرون
پست فکر و دون نہاد و کور ذوق
مکتب و ملای او محروم شوق۱؎

وہ امت کو بے عملی اور مستی سے نجات دلانا چاہتے تھے۔ان کا عقیدہ تھا کہ جو امت اپنے تقدیر کا خود فیصلہ نہیں کر سکتی۔وہ موت کے منہ میں چلی جاتی ہے۔چنانچہ اسی مضمون کو شعری لباس میں بیان کیا ہے۔

آنچہ شیران را کند روباہ مزاج
احتیاج است احتیاج است احتیاج۲؎

علامہ اقبال امت کی بدحالی اور منتشر سیاسی حالات سے پوری طرح واقف تھے۔انہوں نے کافی تحقیق کے بعد نظریئے خودی کو پیش کیا ہے۔اگر چہ اس سے پہلے بڑے دانشوروں نے بھی اس مرضِ کہن کا علاج کرنے کی ان تھک کوشش کی۔چنانچہ ان مصلین میں سید جمال الدین اسدآبادی کے اشعار ملاحظہ ہو۔

چند باشی مبتلای خویشتن
آفت جان و بلای خویشتن
جہد کن زین بندگی آزاد شو
تا کہ خود باشی خدای خویشتن۳؎

ان اشعار میں سعی وعمل کی تلقین۔غلامی سے نجات پانے اور خود کو بچانے کی دعوت دی گئی ہے۔علامہ اقبال نے فلسفہ خودی کو قرآن سے اخذ کیا ہے۔آپ فرماتے ہیں کہ قرآنی آیت یَا اَیُّہَا الَّذِینَ آمَنُوا عَلَیکُم ا؟ نفُسَکُم لَا یَضُرُّکُم مَّن ضَلَّ اِذَا اہتَدَیتُم (سورہ مائدہ آیت ١٠٥) یعنی اے وہ لوگوں جو ایمان لائیب ہوتم پر لازم ہے فکر اپنی جان کا۔اگر تم راہِ راست پر ہوم تو جو شخص گمراہ ہے وہ تمہیں کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچا سکتا) پر جب میں نے غور کیا تو مجھ پر یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ ہر مسلمان پر اپنی خودی مستحکم کرنا فرض ہے۔پس میں نے اسی آیت شریفہ کو اپنے فلسفہ خودی کا سنگ بنیاد بنایا۔علاّمہ نے نہایت تفصیل سے خودی کے مراحل کو بیان کیا ہے۔اثبات خودی، احساس خودی، تربیت خودی، تکمیل خودی اور ثمرہ خودی کو اسرار ورموز سے لے کر ارمغان حجاز تک میں کافی واضح انداز میں اجاگر کیا۔

انسان کامل بننے کے لیے سب سے پہلے اثبات خودی کا مرحلہ آتا ہے۔یہ پہلی منزل ہے جہاں سالک اپنے آپ کو پاتا ہے۔یہ مرحلہ نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ جہاں سالک کو یہ محسوس کرنا کہ میرا وجود حقیقی ہے نہ کہ فریب نظر یا موہوم۔ کیونکہ اسی دل میں ترقی کرنے کے آثار نمایاں ہوں گے جہاں احساس خودی کارفرما ہے

اگـر گـوئـی کـه "مـن" وهـم و گـمـان اسـت
وجـود‌ش چـون وجـود ایـن و آن اسـت
بـگـو بـا مـن کـه دارائے گـمـان کیست
یـکـے در خـود نـگـراں بے نشـان کیست

علامہ اقبال نے اس امر کو سمجھانے میں بہت سے اشعار قلم بند کیے ہیں۔

پیـکـر هستـی ز آثـار خـودی اسـت
هـر چـه مـی بینـی ز اسـرار خـودی است٤؎

یعنی اس عالم کا وجود خودی سے ممکن ہے۔جو بھی انسانی آنکھیں مشاہدہ کرتی ہے۔سارا خودی کے اسرار سے ہی وجود میں آگیا ہے۔

چـون حیـات عـالـم از زور خـودی اسـت
پـس بـقـدر استـواری زنـدگـی اسـت
نـقـطـه نـوری کـه نـام او خـودی اسـت
زیـر خـاكِ مـا شـرار زنـدگـی اسـت
قـطـره چـون حـرفِ خـودی از بـر کـنـد
هستـی بے مـایـه را گـوهـر کـنـد٥؎

جب قطرہ اپنی خودی کا اثبات کرتا ہے تو وہ موتی بن جاتا ہے۔یعنی علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ قطرہ کو سمندر میں اپنی ذات کا خود ہی محافظ ہونا چاہیے۔قطرہ خودی کے مراحل کو طے کر کے صدف بن جانا چاہیتا کہ ہزار موجوں کی کشاکش سے اپنی

ذات کو بچائے رکھے۔ وہ اس بات پر راضی نہ تھے قطرہ دریا میں مل کر سمندر کا حصہ بنے اور اپنے وجود کو فنا کر دے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جب زمین اپنی جگہ مستحکم ہے تو چاند بھی اس کے طواف میں سرگراں ہے۔

چون زمین بر هستی خود محکم است

ماه پابندِ طواف پیهم است٦؎

دوسرا مرحلہ احساس خودی جہاں انسان اپنی خلقت پر غور وخوض کرتا ہے۔ کہ میں اشرف المخلوقات اور یہ کائنات میری خدمت کے لیے بنائی گئی ہے۔ میں ایک چھوٹا جسم نہیں بلکہ میں عالم اکبر ہوں۔ یہ کہ میں فطرت پاکیزہ لے کر دنیا میں بھیجا گیا۔ اپنی تقدیر کو خود بنا بگاڑ سکتا ہوں۔ اس لیے ایک ذمہ دار ہستی ہوں:

قدم بی باک تر نه در رهٔ زیست

بیرون قدم نه از دور آفاق٧؎

به پنهائے جهان غیر از تو کس نیست

تو پیش ازینی تو بیش ازینی

یعنی بے خوف زندگی کر تیسرے سوا اس کائنات میں کوئی گرانمایہ چیز نہیں ہے۔ قرآن کریم بھی انسان کی عظمت (سورہ اسراء آیت: ٧٠) کو یوں بیان کرتے ہیں۔ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (بے شک ہم نے آدم کی اولاد کو (اکثر مخلوقات پر) عزت بخشی اور صحرا اور سمندر میں ان کو سواریوں پر چڑھایا اور پاکیزہ رزق دیا اور جس قدر مخلوقات پیدا کی ہیں ان میں سے اکثر پر ان کو فضیلت بخشی۔

مرحلہ سوم تربیت خودی است یعنی جب انسان کو احساس ہو جائے گا کہ وہ اشرف اور افضل کائنات ہے تو وہ باذوق وشوق تربیت خودی کرنے لگے گا۔ خودی کی تربیت کے دو مراحل ہیں اطاعت اور ضبط نفس۔ علامہ کے نزدیک خودی کی تربیت میں سے موثر اللہ اور رسول ﷺ کی اطاعت محض ہے۔ انہوں نے جگہ جگہ اس بات کی تلقین کی ہے۔ انسان بندگی میں ہی رستگار ہیں۔

به مصطفیٰ برساں خویش را که دین همه اوست

اگر باو نرسیدی تمام بولهبی است

با خدا در پرده گویم با تو گویم آشکار

یا رسول الله او پنهاں و تو پیدائے من٨؎

در دل مسلم مقام مصطفیٰ است

ابروئے ما زمام مصطفیٰ است

روز محشر اعتبارِ ماست او

در جهاں هم پرده دارِ ماست تو

علامہ ضبط نفس کو خودی کے استحکام کے لیے نہایت اہم جانتے ہیں۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے پیر راہ کی حاجت پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں

صحبت از علم کتابی خوشتر است
صحبت مردان حُر آدم گر است۹؎

علامہ صحبت مرشد کو سالک کے لیے ضروری سمجھتے تھے چنانچہ اپنے اشعار میں زور و شور سے مردِ حُر کے آستان پر بوسہ دینے کی تلقین کرتے ہیں۔

عاشقی آموز و محبوبی طلب
چشم نوحی قلب ایوبی طلب
کیمیا پیدا کن از مشت گلی
بوسہ زن بر آستان کاملی
شمع خود را همچو رومی بر فروز
روم را در آتشِ تبریز سوز۱۰؎

علامہ صحبت مرشد کی نعمت سے باخبر تھے چنانچہ پیر رومی کو مرشد کی حیثیت سے دیکھتے اور ان کی راہنمائی میں تکامل کے مراحل کو طے کیا۔

پیر رومی خاك را اکسیر کرد
از غبارم جلوہ ها تعمیر کرد۱۱؎

مرشد کی کامل اطاعت کرنے میں انسان منزل پا سکتا ہے۔ چنانچہ علامہ نے اس بارے میں کچھ اشعار قلم بند کیے ہیں۔

کیفیت ها خیزد از صہبائے عشق
هست هم تقلید از اسمائے عشق
کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزہ کرد
عاشقی! محکم شو از تقلید یار
تا کمند تو شود یزداں شکار
اندکی اندر حرارے دل نشین
ترك خود کن سوئے حق هجرت گزین
محکم از حق شو سوئے خود گام زن

لات و عــزّائــے هــوس را ســر شــکــن ۲۱ ؎

مرحلہ چہارم تکمیل خودی کے باب میں علامہ فرماتے ہیں۔ کہ انسان صحبت مرشد کی بدولت شان فقر کی دولت سے مالا مال ہو جاتا ہے۔ اور اپنے کمالات کے اظہار کے لیے بیتابانہ میدان عمل میں وارد ہوتا ہے۔ علامہ اقبال امام عالی مقام کی شھادت کو اس نظر سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام کی خودی تکامل کے مراحل پار کر چکی تھی اسی لیے کربلا کے ریگستان میں ظاہر ہوئی۔ اور خاک و خون میں غوطہ کھانے لگی

بـنـا کـردنـد خـوش رسـمـی بـه خـاك وخون غلطیدن

خـدا رحـمـت کـنـد این عـاشـقـان پـاك طینـت را

علامہ امام عالی مقام کو رسول اللہ ﷺ کے بوستان کا مرد کہتے ہیں۔ امام نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت میں سبقت لی اور خودی کی تکمیل میں طرح طرح کے جلوے دکھائے۔

آں امــام عــاشــقــاں پــور بتــول

مــردِ آزادی ز بستــان رســول

الــلــه الــلــه هــائــے بســم الــلــه پـدر

مــعــنــی ذبــح عــظیــم آمــد پســر

بــر زمیــنِ کــربــلا بــاریــد و رفــت

لالــه در ویــرانــه هــا کــاریــد و رفــت

رمــز قــرآں از حسیــن آمــوختیــم

ز آتــش او شــعــلــه هــا انــدوختیــم ۳۱ ؎

مرحلہ پنجم ثمرۂ خودی یہ وہ مقام ہے کہ جہاں انسان نیابت الٰہی کے مقام پر فائز ہوتا ہے۔ یہاں امامت کے خدو خال ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دنیا میں عدل و انصاف قائم کرنا، حکومت الٰہی تشکیل دینا اس کے اہم فرایض ہیں۔

نــائــب حــق در جهــاں بـودن خـوش اســت

بــر عــنــاصــر حــکــران بـودن خـوش اســت

نــائــب حــق هــمــچــو جــان عــالــم اســت

هستــی او ظــلِ اســم اعــظــم اســت

پــختــه ســازد فــطــرتِ هــر خــام را

از حــرم بیــروں کــنــد اصــنــام را

چــون عــنــاں گیــرد بـدســت آں شهــوار

تیــز تــر گــرد ســمــنــدِ روز گــار

خشک ســـــــــازد هیبـــــــــت نیـــــــل را
مــــی بــــــرد از مــــــصــــر اســــرائیــــل را
از قـــــم او خیـــــــزد انــــــدر گـــــورِ تــــن
مـــرده جـــانهـــا چـــون صـــنـــوبـــر در چـــمـــن۱۴؎

علامہ اقبال نے یہاں نائب حق کے صفات بیان کیے ہیں۔وہ نائب حق کو مظہر صفات ایزدی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔چنانچہ وہ اپنے عہد کا مجدّد ہوتا ہے اور انداز عمل کی تجدید کرتا ہے بلکہ زندگی کی نئی تفسیر پیش کرتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ جب بندہ اپنے آپ کو خدا کی مرضی میں فنا کردیتا ہے تو اس میں صفات ایزدی کا رنگ پیدا ہوتا ہے

چـــون فـــنـــا انـــدر رضـــائـــے حـــق شـــود
بـــنـــدۂ مـــومـــن قـــضـــائـــے حـــق شـــود

اور بندہ مومن مولا صفت بن جاتا ہے

هـــر کـــه زیـــن بـــر مـــرکـــب تـــن تـــنگ بســـت
چـــون نـــگیـــن بـــر خـــاتـــم دولـــت نشســـت
زیـــر پـــاش ایـــنـــجـــا شـــکـــوۂ خیـــبر اســـت
دســـتِ او آنـــجـــا قسیـــم کـــوثـــر اســـت
از خـــود آگـــاهـــی یـــد الٰهـــی کـــنـــد
از یـــد الٰهـــی شهـــنشـــاهـــی کـــنـــد۱۵؎

## منابع وماخذ


۱ پس چہ باید کرد از علامہ محمد اقبال
۲ اسرار خودی از علامہ اقبال لاہوری
۳ اشعار سید جمال الدین افغانی اسد آبادی
۴ اسرار خودی از علامہ اقبال لاہوری
۵ اسرار خودی از علامہ اقبال لاہوری
۶ اسرار خودی از علامہ اقبال لاہوری
۷ پیام مشرق از علامہ اقبال لاہوری
۸ پیام مشرق از علامہ اقبال لاہوری
۹ پس چہ باید کرد از علامہ محمد اقبال
۱۰ اسرار خودی از علامہ اقبال لاہوری

۱۱ اسرارخودی از علامہ اقبال لاہوری

۲۱ اسرارخودی از علامہ اقبال لاہوری

۳۱ رموزِ بیخودی از علامہ اقبال لاہوری

۴۱ اسرارخودی از علامہ اقبال لاہوری

۵۱ اسرارخودی از علامہ اقبال لاہوری

☆☆☆

حبیب الرحمٰن
ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی
لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

# محمود شیرانی بحیثیت فارسی تنقید نگار: ایک طائرانہ نظر

تحقیق وتنقید کا جب بھی کہیں ذکر ہوگا تو اس میں محمود شیرانی کا نام نہ آئے، یہ ممکن نہیں، یہ ایسی ہستی ہے جو میدان تحقیق و تنقید کی شہسوار ہے اور ایک ماہر فنکار بھی، شیرانی اپنے آپ میں ایک ایسا نام ہے جو محتاج تعارف نہیں، جب بھی تنقید یا تحقیق کا کہیں ذکر چھڑے گا تو اس میں سرفہرست اسی ہستی کا نام لیا جائے گا کیونکہ اس نے تنقید اور تحقیق کے میدان کارزار میں اپنا لوہا منوایا ہے، بہت ساری خدمات کے علاوہ فارسی تنقید نگاری میں محمود شیرانی کی قابل قدر اور نمایاں خدمات ہیں۔اتنی اہم اور منفرد خدمات کہ جنکو ماننے اور قبول کرنے پر ہندوستان کے ساتھ ساتھ ایران کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑا۔

محمود شیرانی کی تنقید زیادہ تر تحقیقی تنقید کے زمرے میں آتی ہے یعنی وہ ہوا میں کوئی بات نہیں کہتے جب بھی وہ کسی تصنیف یا صاحب کتاب پر اعتراض کرتے نظر آتے ہیں تو انکی تنقید میں ہمیں حددرجہ تحقیقی کوششیں دیکھنے کو ملتی ہیں اور چونکہ انہوں نے اپنی عمر کا ایک حصہ قانون کی تعلیم کے حصول میں بھی لگایا تھا اسلئے ان کی تحقیق میں اس چیز کا علم بڑا مفید ثابت ہوا اور وہ اپنے اس علم کی بدولت تحقیق کے معلّم اوّل کہلائے۔

شیرانی کے تنقیدی مقالات میں بڑی رنگا رنگی ہے کہ جن کے مطالعے سے مجموعی طور پر انکے علم وفضل، انکی غیر معمولی محققانہ صلاحیت، انداز تحقیق اور فارسی زبان وادب پر بے پناہ قدرت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، وہ ہندوستان کے عظیم محقق اور دانشمند تھے۔انکی تحقیقات سے ایک طرف تو سیکڑوں نئے نئے ادبی وتاریخی حقائق منظر عام پر آئے تو دوسری طرف بعض مفروضات کا پردہ اٹھا۔

فارسی تنقید کے میدان میں جن موضوعات کی طرف انکی توجہ مبذول ہوئی ان موضوعات میں فردوسی اور اسکے شاہنامہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے اسی طرح تنقید شعر العجم شیرانی کا شاہکار ہے۔فردوسی پر انہوں نے چار مقالے تحریر کئے جن میں شاہنامہ کی پہلی داستان، فردوسی کا مذہب، ہجو محمود اور مثنوی یوسف وزلیخا کی فردوسی کی طرف غلط نسبت'' شامل ہے۔

شیرانی نے دنیائے ادب میں اوہام ومفروضات کے پچاسوں بت زمین بوس کئے ہیں۔مثنوی یوسف وزلیخا کا فردوسی کی طرف غلط انتساب، فردوسی کی ہجو محمود، دیوان فارسی کا شیخ معین الدین چشتی کی طرف غلط انتساب، پرتھی راج راسا منسوب بہ چند بردائی، امیر خسرو کی طرف منسوب خالق باری وغیرہ موضوعات پر انہوں نے جس دقت نظر اور باریک نظری سے نہایت سنجیدہ بحث کی ہے اور جعلی وفرضی انتساب کا جس طرح پردہ چاک کیا ہے، وہ دنیائے تحقیق کے شاہکار ہیں۔

انکے علاوہ بعض متداول کتب پر انہوں نے جس طرح کا منصفانہ محاکمہ کیا ہے اس سے انکے مطالعے کی وسعت اور

دقت نظر کا بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے۔اس حوالے سے انکی تنقید شعر العجم ،ترجمہ خزائن الفتوح اور تنقید آب حیات سرفہرست ہیں۔پھر بعض کتب پر انہوں نے جو بے باک تبصرے کئے ہیں،وہ ضخیم کتابوں پر بھاری ہیں۔''مغلوں سے پہلے کا فارسی ادب'' کہ جسکے مؤلف پروفیسر عبدالغنی ہیں اسی طرح سے''ہندستان کے قدیم فارسی شعراء''جسکو ڈاکٹر اقبال حسین نے لکھا ہے تو مذکورہ ان دونوں کتابوں پر شیرانی نے جس اسلوب میں تبصرہ کیا ہے اس سے فن تبصرہ نگاری کے اصول تیار ہوسکتے ہیں۔ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تبصرہ نگاری میں کس قدر عمیق علمی بصیرت اور گہرے مطالعے کی ضرورت ہوتی ہے۔

حافظ محمود شیرانی نے فارسی زبان وادب کے موضوعات وامہات مسائل پر بڑی فاضلانہ ومحققانہ بحث کی ہے۔انکا ایک پسندیدہ موضوع فردوسی اور اسکا شاہنامہ ہے جسکی فارسی ادب میں بڑی اہمیت ہے، چنانچہ انہوں نے اس موضوع کے حوالے سے جتنا نادر اور اچھوتا کام انجام دیا ہے اور اس موضوع پر جتنا نیا مواد فراہم کردیا ہے اتنا مواد اہل مشرق ومغرب کے تمام تحقیق کرنے والے مل کر نہیں کر سکے ہیں ہاں یہ بات ضرور ہے کہ فردوسی اور اسکے شاہنامے پر ہزاروں صفحات سیاہ کئے گئے لیکن ان میں مکرّرات ہیں،ان مکرّرات کا نتیجہ ہے کہ اس موضوع پر بہت زیادہ مواد اکٹھا ہوگیا ہے۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ یورپ کے محقّقین فردوسی کے تعلق سے کوئی چونکا دینے والی چیز پیش نہیں کرسکے تھے لیکن شیرانی نے فردوسی اور شاہنامہ پر جو کچھ تحریر کیا اسکا نتیجہ چونکا دینے والا ہے۔رسالہ اردو اورنگ آباد میں جولائی ۱۹۲۱ء میں شاہنامے کی نظم کے اسباب اور زمانے کے عنوان سے ایک معرکۃ الآراء مضمون شائع کیا،اس میں ثابت کیا گیا ہے کہ داستان بیژن ومنیژہ اوّلین داستان ہے جسکو نظم کی شکل دی گئی،اس داستان کے چند عرصے بعد شاہنامے کی ابتداء ہوئی جو کئی برس کے طویل عرصے میں مکمل ہوا۔داستان بیژن ومنیژہ کی اوّلیت کے بارے میں انہوں نے کئی دلائل پیش کئے ہیں جن میں انہوں نے آخری اور بڑی محکم دلیل شہادت کلام سے پیش کی ہے۔یہی شہادت داخلی محمود شیرانی کی جان تحقیق ہے۔انکا بجا خیال ہیکہ خارجی شہادت اضافی حیثیت رکھتی ہے جبکہ اسکے برخلاف داخلی شہادت اکثر شک وشبہ سے پاک صاف ہوتی ہے اور اس میں سقم کی گنجائش بہت کم ہوتی ہے۔انہوں نے اپنا یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ داستان بیژن ومنیژہ کی زبان میں بقیہ شاہنامے کی زبان کے مقابلے میں حد درجہ فرق وتفاوت ہے اور یہ فرق تقدیم وتأخیر پر دالّ ہوتا ہے۔داستان بیژن ومنیژہ میں الف زائدہ کا زیادہ استعمال کیا گیا ہے جو شاہنامے میں آہستہ آہستہ کم ہوتا گیا ہے۔فردوسی نے اپنے ۳۵ سال صرف کرکے شاہنامہ لکھا اس طویل مدت میں فارسی زبان میں بھی کافی تبدیلی ہوئی۔یہی تبدیلی شاہنامہ کی ابتدائی اور آخری کے حصّوں کی نظموں کے باہمی مقابلے سے ظاہر ہوتی ہے۔اسی فرق کی ایک صورت ابتدائی نظموں میں الف زائدہ کا استعمال اور پھر رفتہ رفتہ اسکا عدم استعمال ہے۔حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ:

> ''الف اشباع کا استعمال بہ تقلید عربی فردوسی سے ماسبق اساتذہ رودکی ودقیقی کے یہاں کثرت سے ملتا ہے۔دقیقی کے ہزار اشعار میں جو شاہنامے میں محفوظ ہیں کئی موقعوں پر نظر آتا ہے۔یہ الف بغرض تحسین کلام اسم اور فعل دونوں کے آخر میں لایا جاتا تھا۔۔۔۔بلا مبالغہ کہا جاسکتا ہے الف کا

استعمال داستان بیژن میں ۳۷ موقعوں پر ہوا ہے۔ جو بجائے خود ایک قابل حیرت معاملہ ہے کیونکہ باقی شاہنامے میں ایسے الف کی مثالیں پندرہ سے زیادہ نہیں ملیں گی۔ اس سے یہی پایا جاتا ہے کہ داستان بیژن شاہنامے سے بہت پہلے لکھی گئی ہے جب کہ فردوسی اپنا انداز خاص قائم نہیں کر چکا تھا۔''[۱]

دوسری بار پھر اسی تخصیص کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

''فردوسی کی ابتدائی اور بعد کی داستانوں میں یہ نمایاں تفاوت نا قابل تشریح رہتا ہے۔ اس کی معمّا کشائی اسی صورت میں ہوسکتی ہے کہ زمانے کے انقلاب کے ساتھ ساتھ فارسی زبان بھی انقلاب کے تھپیڑوں کا تختۂ مشق بن رہی تھی اور زبان میں تغیُّرات واقع ہو رہے تھے۔ فردوسی ایک باخبر ماہر ہونے کی حیثیت سے ان تغیّرات سے ہمیشہ بروقت وقوف حاصل کرتا رہا۔ باغ سخن کا یہ سب سے بہتر اور ماہر باغبان اپنی جھولی میں وہی پھول چنتا رہا جو سکۂ رواں کی فہرست میں شامل تھے۔ عدالت سخن سے جو لفظ خاطی اور مجرم قرار دیا گیا اس کو زبردستی فردوسی بھی اپنی اقلیم میں پناہ نہیں دے سکتا تھا۔ چنانچہ الف تحسین جس کا داستان بیژن میں فردوسی اس قدر شائق معلوم ہوتا ہے، آخرکار اسی فردوسی کا شاہنامہ اس کا گورستان بنا۔''[۲]

یہ پیچیدہ گفتگو جو حافظ صاحب کی دقت طبع سے عمل میں آئی ہے، ہر ادیب وشاعر کے عہد کی تعیین کرنے میں بے حد مفید ہے۔ یہ نہایت مشکل مسئلہ تھا اور اسکا حل کرنا ہر شخص کی بات نہیں۔ اس صبر طلب کام میں گہرے مطالعے اور بہت ذہانت وفطانت کی ضرورت ہوتی ہے۔

یہ بات دوبارہ پھر ذکر کرنی ضروری ہے کہ داستان بیژن پر ایسی بالتفصیل بحث اور محقّقانہ وعالمانہ گفتگو آج تک نہیں ہوسکی ہے۔ حافظ صاحب کے نظریے کی تائید تو ہوگئی ہے لیکن انہوں نے جس سطح سے بحث وگفتگو کی ہے اس معیار اور سطح تک کسی کا ذہن نہیں پہنچ سکا ہے یہ انکی بالغ نظری کی بہترین دلیل ہے۔

محمود شیرانی کا ایک اور اہم کارنامہ فردوسی کی طرف منسوب ہجو یہ اشعار کی تنقیح وتردید ہے اس حوالے سے انہوں نے جو داد تحقیق دی ہے وہ ہر طرح کی تعریف سے مستغنی ہے اوّلاً تو فردوسی کی طرف منسوب جو ہجو یہ اشعار ہیں ان میں ہر شعر کی اصل سے بحث کی گئی ہے اور یہ تفتیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسکا منبع کیا ہے اس بحث وگفتگو کے بارے میں انکا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہجو کے اکثر اشعار بناوٹی اور فرضی ہیں۔ اس سلسلے میں شیرانی کا وہ بیان جو نتیجہ کے طور پر درج ہوا ہے اسکو یہاں نقل کیا جاتا ہے:

''(ہجو) کسی فرد واحد کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ اس قصر کی تعمیر میں ساری قوم

نے ہاتھ بٹایا ہے اور اس کی تکمیل میں کئی صدیاں گزری ہیں۔۔۔معلوم ہوتا ہے کہ ہجو کی دو ولادت گاہیں ہیں۔شیعی نقطۂ خیال کے ابیات کی کثرت سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اس عقیدے کے اصحاب نے ہجو کی سرپرستی میں غالب حصّہ لیا ہے۔ہجو کی تعمیر کے لئے سب سے زیادہ ذخیرہ شاہ نامے سے لیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ربط کلام کی غرض سے بعض اشعار میں اصلاح یا تبدیلی کی گئی ہوگی۔سلسلہ قائم کرنے کے لئے نئے اشعار کی بھی ضرورت محسوس ہوئی ہوگی اس طرح سے یہ ہجو تیار ہوئی ہے جو آج بغیر کسی شبہ کے فردوسی کی تصنیف مانی جاتی ہے۔آخر میں یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ دیباچہ نگار بایسنغر خانی نے ہجو کی تنظیم وتشکیل میں بڑا حصّہ لیا ہے۔''[۳۲]

حافظ صاحب نے ہجویہ اشعار پر جو بالتفصیل بحث وتمحیص کی ہے وہ کتاب کے کم وبیش ۱۰۰ صفحات کو محیط ہے اس میں جو اصول پیش نظر رکھے گئے ہیں اسکی بناء پر اس مقالے کو ادبی تحقیق کا شاہکار سمجھنا چاہئے۔

شاہنامہ کے حوالے سے حافظ صاحب کا سب سے معرکۃ الآراء کارنامہ مثنوی یوسف وزلیخا کا فردوسی کی طرف انتساب کا بطلان ہے، پروفیسر شیرانی نے یہ مضمون رسالۂ اردو، اپریل ۱۹۲۲ء میں شائع کیا۔مثنوی یوسف وزلیخا کا انتساب فردوسی کی طرف ایک ایسی مسلّمہ حقیقت بن چکی تھی جو ہر طرح کے سقم اور شبہ سے پاک خیال کی جاتی تھی،فضلائے مغرب کی تحقیق نے اس پر ایسی مہر لگادی تھی کہ اس سلسلے میں کسی کو شک کرنے کا موقع نہ تھا۔یورپ کے محقّقین میں ایتھے،نولدیکے ،پروفیسر براؤن وغیرہ نے واضح طور پر مثنوی یوسف وزلیخا کو فردوسی کی تصنیف قرار دیا ہے۔بعد کے تذکرہ نویسوں نے بھی اس کی نسبت فردوسی کی طرف کی ہے۔جدید دور کے مشرق کے فضلاء کی بھی یہی رائے تھی،ایسی پکّی اور مسلّمہ بات کے خلاف قلم اٹھانا ایسا جری قدم ہے کہ اسکی مثالیں فارسی ادب کی تاریخ میں نایاب ہیں۔دور جدید کے اکثر نقاد اس مثنوی کو فردوسی کی تصنیف نہیں قرار دیتے لیکن یہ آواز سب سے پہلے ہندوستان میں پروفیسر شیرانی نے بلند کی اور اپنے دعوے کے ثبوت کے طور پر ایسے پائیدار و محکم دلائل سامنے رکھے کہ آج تک ان پر کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوسکا ہے۔

پروفیسر شیرانی کا ایک دل پسند موضوع لسانیات بھی ہے اپنے مقالے کے اس حصّے میں انہوں نے فن عروض کے ارتقاء پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔اس میں شیرانی نے ان جملہ اشکال کا ذکر کیا ہے جسکے سبب فارسی عروض عربی عروض سے الگ ہوئی اور یہ فرق وتفاوت بسا اوقات اتنا زیادہ ہوجاتا ہے کہ اصل سے کاملاً مختلف صورتوں میں نمایاں ہوتا ہے۔عربی بحور میں اہل ایران نے جو تغیّر وتبدل کیا انکے بیان کے ساتھ بعض نوایجاد بحروں کا بھی ذکر ہے اور ان اسباب وعلل کا بھی تذکرہ کیا ہے کہ جنکی وجہ سے ایرانیوں نے عربی عروض میں تغیر پیدا کیا۔

حافظ صاحب کے کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہندوستان میں فارسی ادب کی تحقیق کے تعلق سے ہے لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ انکا اصل میدان یہی ہے۔درحقیقت ان کا دائرۂ عمل فارسی ادب کے جملہ ادوار کو شامل ہے ہاں اتنا ضرور

ہے کہ انہوں نے فارسی کے کلاسیکل ادب پر زیادہ توجہ اور محنت کی تھی جیسے شاہنامۂ فردوسی،تنقید شعر العجم،ان میں انکا ایک کارنامہ دیوان معین الدین چشتیؒ کے صحیح مصنف کا تعین ہے یہ دیوان حسن سجزی کے نام سے مشہور رہا ہے اور چھپا بھی ان ہی کے نام سے ہے لیکن پروفیسر صاحب نے اپنی گہری بصیرت و بصارت اور دقت نظری سے اس انتساب کا بطلان کیا اپنے دعوے پر ایسے ٹھوس اور مضبوط دلائل لا کر رکھ دیئے کہ انکے دعویٰ کی تصدیق وتوثیق کرنے کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں اوراب انکا نتیجہ ایسی تسلیم شدہ حقیقت بن چکا ہے کہ اسکے سلسلے میں ذرا سے بھی شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ایک کارنامہ بحرالفضائل کے حوالے سے ہے اسکا مصنف محمد بن قوام رستم بن احمد بن محمود المعروف بہ کرئی ہے اس نے اپنی اس فرہنگ میں اردو کے سینکڑوں الفاظ مترادفات کے طور پر درج کئے ہیں۔اسکے علاوہ ایک الگ باب ان ہندی الفاظ کا ہے کہ جنکا استعمال نظم میں کیا گیا ہے۔حافظ صاحب نے اپنے مضمون ''فارسی زبان کی ایک قدیم فرہنگ بحرالفضائل'' میں ایسے جملہ الفاظ کی ایک جامع فہرست شامل کردی ہے شیرانی نے مختلف دلیلوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ کہ دراصل شارح کا نام محمد بن قوام بن رستم کرئی ہے۔ظہور الحسن بھٹوری نے جعل کیا ہے حافظ صاحب کی دلیلوں سے اب اس میں کوئی شک باقی نہ رہا کہ مؤلف بحرالفضائل محمد بن قوام آٹھویں نوی صدی کی شخصیت ہے وہ وہی ہے جس نے شرح مخزن اسرار بھی لکھی تھی۔

محمود شیرانی نے دو کتابوں پر بالتفصیل تبصرہ کیا ہے ان میں سے ایک کتاب ''ہندوستان میں مغلوں سے قبل فارسی ادب'' ہے کہ جسکے مؤلف شمس العلماء عبدالغنی ہیں اور دوسری کتاب کہ جس پر شیرانی نے تفصیلی تبصرہ کیا ہے وہ ''قدیم فارسی شعراء'' ہے کہ جسکو ڈاکٹر اقبال حسین نے لکھا ہے ان دونوں کتابوں پر حافظ صاحب کے تبصرے ایک ضخیم کتاب پر بھاری ہیں۔انکے یہ تبصرے بیش بہا معلومات کے خزانے ہیں ان میں اتنا زیادہ مواد قلمی اور مطبوعہ منابع سے میسر کرادیا گیا ہے کہ مغلوں سے قبل کے فارسی ادب کی بہترین اور شاندار تاریخ مدوّن کی جاسکتی ہے۔ان تبصروں کے مطالعے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ تبصرہ نگاری کے کیا اصول وضوابط ہیں۔حقیقی تبصرہ نگاری عمیق مطالعے اور دقیق فنی بصیرت چاہتی ہے۔

پروفیسر شیرانی کے کارہائے نمایاں میں سے ایک عظیم کام شعر العجم کی تنقید ہے۔''تنقید شعر العجم ''محمود شیرانی کی ایک شہرۂ آفاق کتاب ہے جس میں شبلی کی تاریخ ادب فارسی کے ضمن میں عجم کی لکھی جانے والی مشہور ومعروف تاریخ ''شعر العجم ''پر تنقید کی گئی ہے۔شیرانی کی اس کتاب میں ''شعر العجم ''کے مختلف حصّے موضوع تنقید بنے ہیں۔اس میں عبّاسی مروزی سے کمال اسمٰعیل کے حصّے تک تنقید کی گئی ہے اور ''شعر العجم ''کے تاریخی بیانات پر تحقیق کی روشنی میں نقد وتبصرہ کیا گیا ہے۔انہوں نے اپنی اس تنقید کو اپنے شفیق محترم مولوی محمد شفیع ایم۔اے،سابق پرنسپل اورینٹل کالج و پروفیسر عربی پنجاب یونیورسٹی لاہور،کو معنون کیا ہے۔

محمود شیرانی نے اپنی کتاب ''تنقید شعر العجم ''کے پیش کلام میں کچھ اہم امور کی طرف اشارہ کیا ہے جس کا یہاں ذکر کرنا از حد ضروری ہے۔اوّلاً تو انہوں نے اپنی اس کتاب کے سبب تالیف کا ذکر کیا ہے اس ضمن میں وہ لکھتے ہیں:

> ''میں نہایت وثوق سے عرض کرتا ہوں کہ تنقید ہٰذا مولانا شبلی مرحوم کی فضیلت
> علمی کی منقصت نہیں ہے بلکہ محض احتجاج ہے،اس مروّجہ روش کے خلاف جس

میں ہمارے مصنفین تحقیق کی جگہ تقلید اور عقل کی جگہ نقل سے کام لیتے

ہیں۔''۴

محمود شیرانی نے اس چیز پر زور دیا ہے اور توجہ دلائی ہے کہ تمام تر تاریخی واقعات اور سوانح وحالات جب لکھے جائیں تو اوّلاً انکو نقد ونظر کی کسوٹی پر پرکھ لیا جائے اور انکے صحیح وغلط ہونے کے متعلق مطمئن ہولیا جائے اسی ضمن میں وہ کہتے ہیں: ''میں ان بزرگوں کے ساتھ بھی اتفاق نہیں کرتا جو شعرالعجم کو حسن وعشق کا صحیفہ کہہ کر اس کے تاریخی پہلو کی اہمیت کو گھٹانا اور تنقید کی ضرورت کو اس سے مٹانا چاہتے ہیں۔''۵

محمود شیرانی کیلئے تنقید ایک علمی مصروفیت کا سامان تھی اور وہ اس سے پوری دلچسپی لیتے رہے اور بقول انکے جب انہیں یہ پتہ چلا کہ پنجاب یونیورسٹی نے اسے ایم۔اے کے نصاب سے الگ کر دیا ہے تو انہیں بڑا افسوس ہوا اور انہوں نے تنقید کا سلسلہ ختم کر دیا۔

اپنی کتاب کے پیش کلام میں ''شعرالعجم'' کی تنقید کے تعلق سے انہوں نے کچھ اہم چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں انکی پہلی بات یہ ہے کہ انہوں نے اپنی تنقید میں شعرالعجم کے تخریبی پہلو پر نظر رکھنے کے ساتھ ساتھ وقتاً فوقتاً تعمیری کام بھی کیا ہے۔اپنی اس تنقید کے متعلق انکا یہ کہنا ہے کہ اس تنقید کا ہدف ناظرین وقارئین کیلئے ہر قسم کی معلومات فراہم کرنا مقصود نہیں بلکہ شعرالعجم کے نظری مواقع پر از روئے تحقیقات روشنی ڈالنا مقصود ہے۔

پیش کلام کے بعد محمود شیرانی اپنی کتاب کی اصل ابتداء کرتے ہوئے پہلے تو صاحب شعرالعجم کی تعریف وتوصیف بیان کرتے ہیں جس میں وہ صاحب کتاب کو ان متند افاضل میں سے شمار کرتے ہیں کہ جسکا وجود عجم کیلئے ہمیشہ مایہ ناز رہے گا شبلی کے متعلق وہ یہ اعتراف کرتے ہیں کہ انہوں نے تاریخ نویسی کی بناء اس دور میں ڈالی جب تاریخ کے فن کا شوق وذوق ختم ہو چکا تھا جمود کے ایسے وقت میں انکے طاقتور قلم نے اس فن کو پھر سے نئی زندگی بخشنے میں قابل قدر خدمت کی جو صدیوں تک یادگار رہے گی۔اردو زبان کی بے بضاعتی کا احساس کرتے ہوئے علاّمہ نے اردو زبان میں فارسی نظم کی تاریخ مرتّب کی اور اسکا نام شعرالعجم رکھا۔فارسی نظم کی تاریخ کے موضوع پر ابھی تک اردو وفارسی میں جتنی بھی تصنیفات منظر عام پر آئی ہیں ان میں شبلی کی شعرالعجم ایک بہترین تالیف شمار کی جاسکتی ہے۔

آگے چل کر محمود شیرانی یہ واضح کرتے ہیں کہ میری تحریریں اسی کتاب کے تعلق سے ہیں اور صرف ان بیانات کو موضوع بحث بنایا جائے گا کہ جنکے متعلق مجھے صاحب شعرالعجم سے بعض تاریخی یا تنقیدی وجوہ پر اختلاف ہے۔وہ کہتے ہیں کہ علاّمہ شبلی کی شعرالعجم جو دراصل نظم کی تاریخ ہے اسکے مطالعہ کرنے کے بعد میں نے اپنی یہ رائے قائم کی ہے اور یہ مجموعی نتیجہ نکالا ہے کہ:

''علامہ شبلی اس تصنیف کے دوران میں مورخانہ ومحققانہ فرائض کی نگہداشت

سے ایک بڑی حد تک غافل رہے ہیں، رطب ویابس جو کچھ ان کے مطالعے

میں آجاتا ہے بشرطیکہ دلچسپ ہو، حوالۂ قلم کر دیتے ہیں۔''۶

''ممکن ہے کہ شبلی تاریخ اسلام میں بہتر نظر رکھتے ہوں لیکن شعرائے عجم کے حالات میں ان کے طاقت ور قلم نے بہت

لغزشیں کی ہیں اس خاص دائرے میں ان کی معلومات تاریخی نہایت محدود ہے۔'' ۷

''بہت سے غیر تاریخی افسانوں نے شعرالعجم میں قابل عزت جگہ پائی ہے۔عام اغلاط جنھیں تذکرہ نگاروں نے اپنی اپنی تصنیف میں دہرا کر ہماری ادبیات میں عام طور پر زباں زد کردیا ہے،شعرالعجم کے صفحات پر بھی موجود ہیں۔'' ۸

اکثر اوقات ایک مؤرّخ یا محقّق کو اپنے اجتہاد کے استعمال کی بھی ضرورت ہوتی ہے لیکن مولانا نے ضروری مواقع پر بھی اس کے استعمال سے احتراز کیا ہے۔۹

محمود شیرانی کے تحقیقی اور تنقیدی مضامین کی اشاعت مخزن نامی رسالہ میں لاہور سے ۱۹۲۰ء میں اور اردو نامی رسالہ میں ۱۹۲۱ء سے ہونی شروع ہوئی۔ پہلے پہل تو دقیقی، قابوس نامہ، فردوسی اور شاہنامہ پر انکے قلم سے تحریریں نکلیں پھر انہوں نے شعرالعجم پر اپنا کام شروع کیا اور اس پر تنقید کی انکا انداز تنقید فنی تھا جو کہ ہندوستان کیلئے بالکل نیا تھا۔انکے ان تمام مضامین نے ملک بھر میں دھوم مچا کے رکھ دی انکے تعلق سے چند افاضل اور دانشوروں کی رائے پیش کرنا یہاں بے محل نہ ہوگا۔نواب عماد الملک تنقید شعرالعجم کے متعلق لکھتے ہیں:۔

> ''میں سمجھتا تھا کہ میں کسی قدر فارسی جانتا ہوں مگر شعرالعجم کی تنقید پڑھ کر مجھے معلوم ہوا کہ میں فارسی مطلق نہیں جانتا۔کس قدر عالمانہ و عارفانہ تنقید ہے۔'' ۱۰

مولوی عبدالحق محمود شیرانی کے نام اپنے ایک خط میں یہ سطور تحریر کرتے ہیں:

> ''حقیقت یہ ہے کہ آپ کی کاوش وجستجو اور تنقید ہر طرح قابل تحسین اور لائق قدر ہے۔یہ مضامین اردو زبان میں بالکل نئے ہیں اور جو ڈھنگ تنقید کا آپ نے اختیار فرمایا ہے اس سے ہمارے ہاں کے انشاء پرداز اور ادیب بالکل ناواقف ہیں۔'' ۱۱

تنقید شعرالعجم دو حصّوں میں ہے پہلے حصے میں شہید بلخی، رودکی، دقیقی، ابوشکور بلخی، عمارہ مروزی پھر غزنوی دور میں فرخی، فردوسی، منوچہری، اسدی طوسی، حکیم سنائی، اوحد الدین انوری، انوری کے حالات، سلطان سنجر، مجدالدین ابوالحسن عمرانی، عماد الدین پیروز شاہ احمد، انوری کی شاعری، انوری اور ظہیر اور ان دونوں کی بدیہہ گوئی اور بذلہ سنجی، نظامی گنجوی، نظامی کے حالات اور پھر فردوسی اور نظامی کا آپس میں موازنہ کرکے ان کے کلام کی خصوصیات کا ذکر ہوا ہے۔

تنقید شعرالعجم (حصّہ دوّم) میں شیخ فریدالدین عطّار اور انکے حالات، انکے کلام پر تبصرہ، واردات عشق، وحدت وجود، قصائد، رباعیات، مثنویاں، تصنیفات شیخ فرید الدین عطّار، آغاز عشق، اسرار الشھود، اسرار نامہ، کنزالحقائق، مفتاح الفتوح، وصلت نامہ، منصور نامہ یا حلاج نامہ، بے سرنامہ، خیاط نامہ، کنزالاسرار، وصیت نامہ، مظہر العجائب، چار مذہب، جوہر الذات وھیلاج نامہ، کمال اسماعیل تک ذکر ہوا ہے۔

تنقید شعرالعجم میں کافی تنوع ہے۔اسکی تحریروں سے مجموعی طور پر حافظ محمود شیرانی کے علم وفضل، انکی غیر معمولی تحقیقی

صلاحیت، اسلوب تحقیق اور فارسی زبان و ادب پر بے پناہ قدرت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ شیرانی سرزمین ہند کے ایک مایۂ ناز محقق اور دانشور تھے، انکی تحقیقات سے سیکڑوں نئے نئے ادبی و تاریخی حقائق سامنے آئے اور نئے نئے انکشافات منظر عام پر ظہور پذیر ہوئے، انکا میدان عمل اردو و فارسی زبان و ادب و تاریخ ہے۔ فارسی ادبی موضوعات جنکی طرف انہوں نے توجہ کی ان میں فردوسی اور اسکے شاہنامہ کو بڑی اہمیت حاصل ہے اسی طرح سے تنقید شعر العجم، فردوسی پر چار مقالے: شاہنامہ کی پہلی داستان، فردوسی کا مذہب، ہجو محمود اور مثنوی یوسف زلیخا کی فردوسی کی طرف غلط نسبت تو اس طرح کے موضوعات پر شیرانی نے جس تحقیقی انداز میں بحث کی ہے اس سے اصول تحقیق وضع کئے جا سکتے ہیں۔ جدید تحقیق میں داخلی شہادت کو بڑی اہمیت حاصل ہے یہ داخلی شہادت محمود شیرانی کی تحاریر ہی میں سب سے پہلے نظر آتی ہے۔ فارسی زبان کے آغاز و ارتقاء پر جس طرح کی وہ نظر رکھتے تھے اس طرح کی نظر کسی اور محقق میں سوائے علامہ قزوینی کے نہیں ملتی۔

تنقید شعر العجم، حافظ محمود شیرانی کا ہمیشہ زندہ رہنے والا کارنامہ ہے، اپنی اس تصنیف میں انہوں نے پچاسوں موضوعات پر مختتم بحث کی ہے۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ فارسی زبان و ادب پر انکی بصیرت و بصارت اور گہری نظر کس حد تک تھی۔

پروفیسر سید امیر حسن عابدی اپنے مضمون ''تنقید شعر العجم'' میں شبلی کے تعلق سے رقمطراز ہیں:

> علامہ شبلی نعمانی کو یہ اوّلیت حاصل ہے کہ سب سے پہلے انہوں نے فارسی شاعری کو انتقادی نظر سے دیکھا، نیز اس کو صرف ہندوستانیوں کے لئے نہیں بلکہ ایرانیوں، افغانیوں، تاجیکیوں اور دوسرے فارسی کے عاشقوں کے لئے پوری طرح روشناس کرایا۔[١٢]

علاّمہ شبلی کا مطالعہ نہایت وسیع اور متنوع تھا، ان کو ہم محقق نہیں کہہ سکتے، بلکہ وہ تو ادبی اسٹیج پر اپنے ہیرو کو پورے جلال و جمال سے ہم لوگوں کے سامنے پیش کرتے ہیں۔[١٣]

فارسی زبان و ادب پر بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں اور لکھی جائیں گی، مگر شعر العجم کی، جو بنی ہوئی ہے، وہ بنی رہے گی، نیز علامہ کی تنقید اور فارسی ادب کے شغف کو کبھی بھی بھلایا نہیں جا سکتا۔[١٤]

۔۔۔ ایران اور ہندوستان میں تحقیق کی روایت علاّمہ کے بعد عالم وجود میں آئی ہے۔ ایران میں علاّمہ قزوینی اور ہندوستان میں حافظ محمود شیرانی صاحب نے اس کی داغ بیل رکھی ہے۔[١٥]

پروفیسر سید امیر حسن عابدی تنقید شعر العجم اور شعر العجم کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> میں نے ''تنقید شعر العجم'' کا ایک حد تک مطالعہ کیا ہے، جس سے اندازہ ہوا کہ در اصل علاّمہ اور حافظ صاحب دونوں الگ الگ میدانوں کے شہسوار ہیں۔ علاّمہ تنقید کے بادشاہ اور ہیرو پرست ہیں جب کسی کو وہ ہیرو بنا لیتے ہیں، تو اس کے لئے بڑی شان و شوکت کا ماحول پیدا کرتے ہیں۔۔۔ ہم ان کے یہاں یہ نہیں دیکھتے کہ انہوں نے کیا لکھا ہے، بلکہ یہ دیکھتے ہیں کہ کیسے

لکھا ہے، وہ ایک زبردست انشاء پرداز تھے ۔۔۔ برخلاف اس کے، حافظ صاحب تحقیق کے مرد میدان ہیں، مگران کا دائرہ محدود ہے ۔[۱۶]

ڈاکٹر مظہر محمود شیرانی اپنے مضمون ''محمود شیرانی کا اسلوب نگارش'' میں شعرالعجم کے بارے میں لکھتے ہیں:

مولانا شبلی کے اسلوب میں چستی گھلاوٹ اور بے ساختہ پن ہے ۔ ان کے ہاں سرسید کی درشتی مفقود ہے اور رنگین بیانی آزاد سے کم ۔ ان کی طبیعت بھی آزاد کے مقابلے میں تحقیق سے زیادہ مناسبت رکھتی تھی لیکن ان کے مزاج میں رومانوی عنصر غالب تھا ۔ اسی لئے ڈاکٹر سید عبداللہ کو یہ لکھنا پڑا کہ شبلی کا ''اسلوب بیان ہی حقیقت نگار مؤرخ کا اسلوب نہیں کیونکہ جو شخص اپنے بیانات کی بنیاد ہی مبالغے پر رکھتا ہو اس کی عبارتوں میں تاریخی سچائی ایک ستم رسیدہ قیدی کی طرح سر پیٹتی دکھائی دیتی ہے ۔[۱۷]

محمود شیرانی کے تعلق سے جو تحریریں اور مقالات لکھے گئے ہیں ان میں انکے انداز تحریر کے بارے میں چند اشارے ملتے ہیں ۔ شیرانی کے اسلوب کے بارے میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع لکھتے ہیں:

''شیرانی صاحب کا اسلوب تحریر سادہ اور آرائش سے خالی مگر نہایت پختہ ہے ۔ ان کا استدلال قوی اور مسکت ہے ۔ وہ مسئلہ زیر بحث کو مختلف زاویوں سے دیکھ کر قاری کے دخل ہائے مقدر کو ہر طرح سے رفع کرنے کی سعی کرتے ہیں اور مضمون کا ہر طرف سے احاطہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ اعتراض کے لئے کوئی گنجائش باقی نہ رہے ۔ ان کا بیان متین ہوتا ہے لیکن اگر ہنسانا ممکن ہوتا ہے تو وہ اس سے بھی نہیں چوکتے ۔''[۱۸]

مندرجہ بالا سطور میں ڈاکٹر محمد شفیع نے حافظ محمود شیرانی کے انداز نگارش کا تعارف کراتے ہوئے لسانی، فکری اور نفسیاتی تینوں زاویوں پر نظر رکھی ہے ۔

محمود شیرانی کی تحریروں میں شگفتگی کے عنصر کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر عابد علی عابد لکھتے ہیں:

''شیرانی بڑی شگفتہ نثر لکھتے تھے بشرطیکہ مضمون ہی ایسا نہ ہو کہ شگفتگی کی تاب نہ لائے ۔ فردوسی پر چار مقالے، اور 'تنقید شعرالعجم' میں ان کے انداز نگارش کی شگفتگی کی اتنی ہی مثالیں ہیں جتنے ان کتابوں کے صفحات ۔''[۱۹]

شیرانی نے فارسی کے ان امہات مسائل و موضوعات پر جس محققانہ انداز میں نہایت سنجیدہ اور سلجھی ہوئی گفتگو کی ہے، اس سے اصول تحقیق ترتیب دیئے جاسکتے ہیں، شہادت داخلی کہ جسکی جدید تحقیق میں بڑی وقعت واہمیت ہے، شیرانی کی تحاریر ہی میں سب سے پہلے دیکھنے کو ملتی ہے، فارسی زبان کے ارتقاء پر جس طرح کی انکی نظر تھی ویسی نظر مشرق و مغرب میں کسی اور

محقق میں سوائے علاّمہ محمد بن عبدالوہاب قزوینی کے دیکھنے کونہیں ملتی اور یہ بات بلا تأمل کہی جاسکتی ہے کہ ان موضوعات پر شیرانی پر اب تک اضافہ نہیں ہوسکا ہے اور یہ بات کسی سے مخفی نہیں رہی ہے کہ جب یورپ کے محققین مثنوی یوسف وزلیخا کو فردوسی کے نام کے ساتھ چھاپ رہے تھے تو ہندوستان کے اس نامورسپوت کے ہاتھوں اس غلط انتساب کا پردہ اٹھادیا جاچکا تھا۔تنقید شعرالعجم شیرانی کا ہمیشہ زندہ رہنے والا کارنامہ ہے،اپنی اس تصنیف میں انہوں نے پچاسوں موضوعات کوزیر بحث لاکرنہایت سنجیدہ اور سلجھی ہوئی گفتگو کی ہے،ان سے یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ فارسی زبان وادب پران کی نگاہ کس قدر گہری تھی ،انکے بعض نتیجوں سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس کتاب کا طرز استدلال دوست ودشمن دونوں سے خراج تحسین وصول کئے بغیر نہیں رہتا۔

محمود شیرانی نے اردووفارسی زبان وادب کے سینکڑوں موضوعات پر طبع آزمائی کی ہے اور ہر موضوع پر جتنا نیا اورا چھوتا مواد میسر کرادیا ہے اس سے دنیائے ادب کی تاریخ مالا مال ہوگئی ہے۔انکی حیثیت ایک تاریخ ساز محقق ونقاد کی ہے۔ان کے کام کا دائرہ بھی کافی وسیع ہے۔زبان وادب اور لسانیات کے ساتھ ساتھ انہوں نے تاریخ ہند اور ہندی تہذیب کو نئے زاویۂ نگاہ سے پرکھا ہے۔یہ بات بغیر کسی تردّد کے کہی جاسکتی ہے کہ ایرانیات میں مشرقی سرزمین پر اس پائے کا کوئی اور محقق دیکھنے کو نہیں ملتا کہ جس نے اتنی اہمیت کے حامل موضوعات پر ایسی اعلیٰ وشاندار گفتگو کی ہو۔ایران کے مشہور ومعروف محقق مرزا محمد قزوینی اپنی متنوع صلاحیت کی بدولت دنیائے تحقیق میں اپنا ایک نام رکھتے ہیں لیکن فارسی زبان وادب کے حوالے سے انکا کارنامہ محمود شیرانی کے برابر نہیں،خصوصیت سے فارسی ادب کے بڑے مسائل پر شیرانی کے مقابلے میں قزوینی کی کوئی یادگار نہیں پائی جاتی۔

حواشی:

۱ حافظ محمود شیرانی تحقیقی مطالعے۔تالیف پروفیسر نذیر احمد،ص:۴۹،۵۰۔پبلشر:غالب انسٹی ٹیوٹ ،نئی دہلی ۱۹۹۱ء

۲ أیضاً۔ص:۵۰

۳ أیضاً۔ص۵۲،۵۳

۴ تنقید شعرالعجم۔تالیف پروفیسر حافظ محمود شیرانی صاحب،ص:الف (پیش کلام) شائع کردہ:انجمن ترقی اردو(ہند)۔دہلی۔پہلا ایڈیشن ۱۹۴۲ء

۵ أیضاً۔ص۔ب (پیش کلام)

٦۔۷ أیضاً۔ص:۲

۸۔۹ أیضاً۔ص:۳

۱۰ جرنل جلد ا۔شمارہ نمبر ا۔ص:۴۴۔عربک پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ۔مجلۂ خصوصی بیادگار پروفیسر محمود شیرانی۔ مرتب:صاحبزادہ شوکت علیخاں۔ ڈائرکیٹر:عربک اینڈ پرشین ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان،ٹونک

۱۱۔ أیضاً۔ص:۴۵

۱۲۔ حافظ محمود شیرانی (تحقیقی مطالعے) ص:۲۵۱۔ مرتبہ: پروفیسر نذیر احمد۔ غالب انسٹی ٹیوٹ نئی دھلی، ۱۹۹۱ء

۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ أیضاً۔ص:۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳

۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ أیضاً۔ص:۲۳۳۔۲۳۵

☆☆☆

**ڈاکٹر شبیب انور علوی**
اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی
لکھنؤ یونیورسٹی، لکھنؤ

# کلیلہ و دمنہ کا ایک قدیم ترین فارسی ترجمہ

(ساتویں صدی ہجری کا نادر مخطوط)

(مختصر تعارف)

عربی و فارسی ادبیات کے قارئین خصوصاً اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ امثال وحکم کا آغاز مشرق کی دنیا میں ہوا کیونکہ یہ جابر حکمرانوں اور مطلق العنان فرماں رواؤں کا مرکز تھی۔ یہاں کے مظلوم ومحکوم عوام کے واسطے اپنے خاموش احتجاج اور دلوں میں پوشیدہ محکومی کے احساسات وجذبات کو ظالم وجابر حکمرانوں کے روبرو پیش کرنے اور صدائے احتجاج کو اشاروں وکنایوں کے ذریعے نیز پندونصائح اور موعظت وعبرت کے امور کو لطیف پیرایہ بیان میں پیش کرنے کا شاید یہی سب سے کامیاب طریقہ تھا۔ امثال ومواعظ کی اس صنف کا وجود ہمیں سب سے پہلے اپنے وطن عزیز ہندوستان میں ملتا ہے۔ پھر یہاں سے تاجروں وسیاحوں کے ذریعہ چین وہاں سے فارس (ایران) اور ایران سے جزیرۃ العرب اور یونان میں اس کا ورود ہوا۔

ان قدیم ترین امثال کے خالقین اور مروّجین میں حکیم لقمان ایزوب رومی، بیدبا (ویدبا) ہندی ہیں۔ پنچ تنتر، جو ایک نامعلوم کشمیری برہمن کی تقریباً تین صدی قبل مسیح علیہ السلام ایک نادر الوجود اور نایاب تصنیف ہے اس میں ایک مقدمہ اور پانچ ابواب تھے۔ اس نے اسی بنا پر اس کا نام پنچ تنتر رکھا۔ ایک فرانسیسی فاضل Hertal (ہرٹل) نے اس کو سنسکرت سے اپنی زبان میں منتقل کیا اس پر مفید وقیمتی حواشی لبیسک (Lebisk) اور برلن (Berlin) سے 1909 میں دو حصوں میں شائع کیا۔

یہ کتاب جیسا کہ معزز قارئین جانتے ہیں کہ پندونصائح کے ذریعہ اخلاق وکردار کے نکھارنے اور حکمت ودانائی کے ذریعہ عقلوں کی تربیت وتزکیہ نفوس کیلئے بہترین ہے۔ اسے دبشلیم نامی بادشاہ کیلئے جانوروں وپرندوں کی زبانوں سے سنسکرت میں لکھا گیا تھا۔ اس کی خصوصیت اور مقبولیت کی بنا پر اسے فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ (یہ بات بھی تحقیق طلب ہے کہ اس کا قدیم ترین فارسی ترجمہ کب اور کس نے کیا؟ اور اس کا اصل فارسی متن کہاں ہے؟) فارسی زبان سے اس کو مشہور عربی وفارسی، جید عالم ادیب انشاء پرداز اور قادر الکلام مترجم ابن المقفع (142ھ 759ء) فصیح وبلیغ عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ اس کے شروع میں ایک مقدمہ لکھا جس میں کتاب کا تعارف اور اس کے مطالعہ کے شوق کو مندرج کیا۔

افسوس کہ اس کتاب کی اصل اور تراجم سب ہی گردش زمانہ کا شکار ہوگئے ابن المقفع کے اس ترجمہ نے ایسی مقبولیت

وشہرت پائی کہ پھراس کومتعدد زبانوں کا پیرہن عطا کیا گیا۔ بعد میں فارسی وعربی میں ابواب کے اضافے بھی ہوتے رہے۔ کہیں بارہ کہیں پندرہ اور کہیں اکیس ابواب پر یہ کتاب منقسم ہوئی۔

ساسانی بادشاہ نوشیران عادل (579ء) کے حکم پر اس کے ذہین ولایق طبیب برزویہ نے بھی فارسی میں اس کا ترجمہ کیا اور ساتھ ہی ہندوستانی کہانیوں کے مزید کچھ ابواب کا اضافہ کیا۔ کلیلہ ودمنہ کے عربی منظوم تراجم بھی ہوئے۔

کلیلہ ودمنہ کے تعارف میں ڈاکٹر زہرای خانلری لکھتی ہیں:

"کتابی هندی که درزمان انوشیروان ساسانی به وسیلۀ بروزیۀ طبیب از هندوستان به ایران آورده شده اززبان سانسکریت به پهلوی نقل گردید وسپس از پهلوی به وسیلۀ عبدالله بن المقفع به عربی درآمده است۔ رودکیؔ که کلیله ودمنه رابه فارسی منظوم ساخت که ازآن جزابیات پراگنده چیزی دردست نیست ۔ پس از آن دراوایل قرن ششم ابوالمعالی نصرالله بن محمدعبدالحمید منشی ترجمه ای از عربی به عبارت منشیانۀ فارسی ترتیب داد وآن رابه نام ابوالمظفر بهرام شاه بن مسعود بن ابراهیم ساخت ۔این ترجمه معروف ترین ترجمۀ کلیله ودمنه است داز آثار نثرمصنوع زبان فارسی است که نویسنده در آن به آوردن مترافات واشتهادبه اشعار وآیات وامثال عربی وفارسی مقید بوده است۔ کتاب کلیله ودمنه بری مترسلان نمونه ای ازفصاحت وبلاغت شمرده شده وقوت ترکیب وحسنِ اسلوب آن مورد توجه قرار گرفته ،چنانکه پس از آن چندین کتاب به تقلید آن تالیف یافته است مانند انوار سهیلی حسین واعظ کا شفی وعیار دانش"(۱)

ہندوستان میں اکبر کے دور (1605ء-1556ء) میں قاضی مبارک ناگوری لائق وفائق بیٹے اوراس کے مقربین خاص میں سے ایک ابوالفضل علّامی (1602ء-1551ء) نے عیار دانش کے نام سے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا جس کو اہل علم ودانش کے درمیان بہت مقبولیت وپذیرائی حاصل ہوئی۔ ہندو پاک کے متعدد کتب خانوں میں اس کے بے شمار خطی نسخے بھی موجود ہیں۔ میرے علم میں مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی میں محفوظ ذخائر میں بھی اس کے کئی نسخے موجود ہیں۔

کلیلہ ودمنہ کے بکثرت خطی نسخے دنیا کے مختلف غیرشخصی اور شخصی کتاب خانوں کی زینت ہیں۔ ایران کے مشہور فاضل محقق مجتبیٰ مینوی نے کلیلہ ودمنہ انشای ابوالمعالی نصراللہ منشی کی تصحیح وتوضیح میں اپنے نہایت گراں قدر اور عالمانہ ومحققانہ مقدمہ میں اس کے جن اہم اور دستیاب شدہ خطی اور مطبوعہ نسخوں کی تفصیل پیش کی ہے۔

۱- : نسخه محفوظ در کتبخانۀ جار الله افندی در استانبول بشماره ۷۲۷۱ مؤرخ ۵۵۱ھ

۲- : نسخه محفوظ در کتبخانۀ وزارت معارف ترکیه در انقره بشماره ۱۱۱ مورخ ۵۹٤ھ

۳- : نسخة محفوظ در کتبخانۂ عمومی بورسه از کتب حسین جلبي بشماره۷٦۳ مورخ ٦۹۷ھ

٤-: نسخة محفوظ در کتب خانۂ ملی باریس بشماره۳۷۵ فارسی از نسخ قرن ششم یا ھفتم۔

۵- نسخة محفوظ درکتب خانۂ ملی پاریس بشماره ۳۷٦ فارسی مورخ ٦۷۸ ھ

٦-: نسخة محفوظ در کتب خانۂ ملی پاریس بشماره ۳۸۳ فارسی مورخ٦٦٤ ھ

۷-: نسخة ای بنشان Fraser 100 در کتاب خانۂ با دلیان اکسفرد، غالب آن از قرن ھفتم .

۸-: شرح ابیات نسخة محفوظ در کتب خانۂ لالا اسماعیل (استانبول) بشمارة ۵۱٦/ مورخ ۷۰۷ ھ از مؤلفی مجھول.

۹-:نسخة ای بنشان MS Pers 12در کتب خانۂ با دلیان ، غالب آن از سال ۷۳۰ ھ

۱۰-:نسخة ای در کتب خانۂ گونا ( آلمان شرقی ) بنشان Hal 123 مورخ۷۳٦ ھ

۱۱-: نسخة کتب خانۂ نافذ پاشا در استانبول بشماره-۱۰۱۰ از نسخ قرن ھفتم تا ھشتم.

۱۲-: نسخة محفوظ در کتب خانۂ روان کوشکو (استانبول) بشماره۱۰۲۲/ مورخ ۸۳۳ھ

۱۳-: نسخة مجلس شورای ملی بشمارة ۱۸۸۰ ، قسمت غالب آن از اوایل قرن ھشتم .

۱٤- : کلیلة و دمنه منظوم قانعي طوسي نسخة موزه بریتانیائی بنشان ADD 7766 مورخ ۸٦۳ھ

۱۵-: تالیف فضل الله اسفزاري ( یا اسفرائینی) نسخ موزۂ بریتانیائي و پاریس وماربورگ و مجلس ع آ ، ع ب ، ع ج : سه نسخه از متن اصلي ابن المقفع بعربي محفوظ در کتبخانۂ ایاصوفیه (استانبول)بشماره ھای ٤۰۹۵،٤۲۱۳،٤۲۱٤

۱٦-:نسخه عربي ترجمة شیخ زین الدین عمر الفارسي از متن نصر الله منشي از کتب خانۂ احمد ثالث بشماره،۳۰۱۵/ محفوظ در طوب قابو سراي (استانبول) ، تاریخ آن ۷۲۷ ھ (۲)

**مخطوطہ کا تعارف:-** یہ نادر مخطوطہ قدیم فارسی عمدہ خط نسخ میں ہے۔مخطوطہ کی حالت اچھی ہے اور زمانہ کے حوادث وآلام سے زیادہ متاثر نہیں ۔اس میں ۲۷٦رصفحات ہیں۔اس کا سائز 17.5cmx10cm ہے۔ہر صفحہ میں پندرہ سطریں ہیں۔ابواب کی ترتیب نیز اشعاراورابیات کے عنوانات وغیرہ آب زر سے لکھے ہوئے ہیں۔مخطوطہ میں ترقیمہ ہےجس سے پتہ چلتاہے کہ یکم رجب چہارشنبہ 686ھ میں اس کی کتابت مکمل ہوئی۔

”وَالحمدُللهِ رَبِّ العٰلمینَ وصَلوٰتُه علیٰ نبیهٖ محمدٍ وآلهٖ أجُمعین وَقعَ الفراغُ مِنُ تحریره ضحوة یَومِ الاربعاء غرة شهرِ رَجَبِ الاصَمُ سنة ست وثمانین وستماة -بخط العبد الضعیف عمیدالملك ابن الحسن......“اللهم فرج عن کاتبه۔(۳)

**ابتداءاس طرح ہے۔**

بسم الله الرحمٰن الرحیم

سپاس وستائش مرخدائے جل جلاله که آثارِ قدرت اوبر چهرهٔ روز روشن تابانسبت وانوار حکمت اوردر دل شب تار درافشاں بخشاینده که تار عنکبوت راسد عصمت دوستاں کرد۔ جباری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان کردانید درفطرت کائنات بوزیرومشیر وصعوبت ومظاهرت محتاج نگشت وبدائع ابداع رادرعالم کون وفساد پیداآورد وآدمیان رابفضیلت نطق ومزیت عقل از دیگر حیوانات ممیز کردانید وبرای ارشاد وهدایت رسولان فرستاد تاخلق را ازظلمت جهل وضلالت برها نیدند وصحن گیتی رابنور علم ومعرفت آئین بستند وآخرایشاں درنبوت واول مرتبت آسمان حق وآفتاب صدق سیدالمرسلین وامام المتقین وقائد الغرالمحجلین ابوالقٰسم محمدبن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبدمناف العربی وصلی الله علیه وعلیٰ عترته الطاهرین الطیبین برائی عز نبوت وختم رسالت برگزید ومعجزات ظاهر ودلائل مخصوص کردانید،الخ۔(٤)

پھر بادشاہوں وبادشاہت(اولوالامر) کی مدح وتوصیف ان کے فرائض وخصائص اورذمہ داریوں وغیرہ کاذکرتقریباً چھ صفحات پر مشتمل ہے۔

بعدازاں...ایں کلمه چند موجزاز خصایص ملك واهل دولت ومحاسن عدل وسیاست تقریر افتاد اکنوں روی بذکر اغراض نهاده آید واللّٰه الموفق لاتمامه وسعة جوده بمنه وفضله۔(٥)

**ذکردولت سلطان اعظم بہرام شاہ بن مسعود(٦)**

"مفتتح کتاب براں ترتیب که ابن المقفع آورده است-

چنین گوید ابو الحسن عبد الله ابن المقفع ، رحمه الله ، پس از حمد باری ، عزاسمُه،و درود بر سید کائنات، علیه الصَّلاة والسلام ، که ایزد تبارك و تعالیٰ بکمال قدرت و حکمت عالم را بیافرید، و آدمیان را بفضل و مشت خویش عزیت عقل ورجحان خرد از دیگر جانوران ممیَّز گردانید، زیرا که عقل بر اطلاق کلید خیرات و پای بند سعادات است، و مصالح معاش و معاد و رستگاری آخرت بدو بازبسته است، و این دو نوع است:یکی آن که ایزد تعالیٰ بی کسبی ارزانـي دارد وآن را غریزی گویند ودوم مکتسب که از روي تجارب حاصل آید وانچه غریزي است در مردم بمنزلت آتش است در چوب و چنانکه ظهور آن در ادواتِ آتش زدن ممکن نگردد أثرِ این بي تجربت و ممارست

حـاصـل نشـود، و حـکـمـا گفته اند که' التجارب لقاحُ العقولِ' و هر که از فیض آسـمـانـی وعـقـل غریزی بهره مند شد و بر کسب هنر مواظبت نمودودرتجارب متـقـدمـان تـأمـل عاقلانه واجب دید آرزوهاي دنیا بیابد و در آخرت نیك بخت خیزد، والله الهادي الی ما هو الأوضحُ سبیلاً والأرشدُدلیلاً.و بباید دانست که ایزد تعالیٰ هر کار را سببی نهاده است و هر سببی علتی وهر علتی وضعی و مدتی ،که حـکـم بـدان متـعلق باشد و ایام عمرو روزگار دولت یکی از مقبلاں بدان آراسته می شود و سبب وعلت و ترجمه این کتاب و نقل آن از هندوستان بفارس آن بود که ایزد تعالیٰ آں پادشاه عادل بختیار و شهریارِ عالم کامگار أنوشیرواں کسری بـن قباد را از شعاع عقل و نور علم خطي وافر ارزاني داشت، ودر معرفتِ کارها و شـناخت مناظم آن رایِ صائب و فکرت ثاقب روزی کرد ، و افعال و اخلاقِ او را بتـائیـد آسـمـانـی بیـار اسـت، تـا همت بتحصیل علم وتتبع اصول و فروع آن مـصـروف گـردانید و در انواع علوم بمنزلتي رسید که هیچ پادشاه پس از وی آن مـقـام در نتـوانسـت یافت، و آن درجتِ شریف و رتبتِ عالي را سزاوارو مرشح نتوانست گشت ونخوت پادشاهی و همت جهان گیري بدان مقرون شد تا اغلب مـمالك دنیا در ضبط خویش آورد و جباران روزگار را در ربقه طاعت و خدمت کشیـد ،و آنـچـه مطلوب جهانیان است از عزدنیا بیافت.و در اثنای آن بسمع او رسـانیـدنـد که در خزائن ملوك هند کتابیست که از زبان مرغان وبهایم وحوش و طیور و حشرات جمع کرده اند، و پادشاهان را در سیاست رعیت و بسط عدل و رأفـت، و قـمـع خـصـمـان و قهر دشمنان ، بدان حاجت باشد، وآن را عمدۂ هر نیـکـی و سـرمـایـۂ هـر علم و راهبر هر منفعت و مفتاح هر حکمت می شناسند و چنانکه ملوك را ازاں فواید تواند بود اوساطِ مردماں راهم منافع حاصل تواند شد وآن راکتاب کلیله ودمنه خوانند، الخ-(۷)

*بعدازاں ص۴۶ پر ابواب کی فہرست درج کی ہے کہ اس کی اصل میں جو سنسکرت میں تھی دس ابواب تھے جن پر مزید چھ ابواب کا اضافہ کیا گیا۔*

*آئندہ صفحات میں مزید مفید معلومات جمع کی گئی ہیں کتاب میں جابجا عربی وفارسی متقدمین شعرا کے اشعار نقل کئے گئے ۔ابن المقفع کا مروجہ عربی ترجمہ کا یہ ایک بہترین اور شاہ کار فارسی ترجمہ ہے۔آخری عبارت یہ ہے۔*

واگـرایـن بـنـده یك کتـاب راازپـارسـی تـابتازی یاازتازی بپارسی برد بدان

تشـرفـی نـجوید که ذکر براعت اوازاں سایر ترست که بدین معانی حاجت باشد
وخـاص وعام راموا ظبت اوبر استفادت وتعلم مقرراست وکمال همت اودرفراهم
آوردن اسباب سعادت واکتساب انواع هنر معلوم شده ـ

ولسـت اذا سـمـا لـلـمجد طـرف — اردُّ نـواظـری دون السـمـاك
ودهـرمسـعف والـعـمـر غـض — ونـفسـی حـرة والـعـرق زاك
ولیـس مهـجـنـی الاشبـاب — حـرمـت بـه مـزیة ذی احتـنـاك
عـلـیٰ ان الـرِّهـان ابـانَ شـاوی — اذا شـات الـجذاع علـی المذاك

زمـانـه نـدارد زمـن بـه پسـر — نهـانـم چـه دارد چـوبـدختـری

درجـمـلـه ایـن بـنده وبنده زاده راشرفی بزرگ حاصل آمد وذکرآں برروی
روزگـار مـخـلدگشت وفرط اخلاص درنیك بندگی اورجهانیاں روروشن شدـ
ایـزد تعالیٰ خدا وند عالم رادردین ودنیا بنهایت همت برسانا د وتمامی بلاد شرق
وغـرب را بسـایـۀ رایـت مـنـصـور وظـل چـترمیـمون شاهانشاهی منور گرداناد،
وتشـنـگـان امیـدرا درآفـاق جهـان کـه مـنـتـظـر احسان وعاطفت ملکانه بمانده
اندازجام عدل ورافت سیراب کناد، انه القادر علیه والمتطول به ـوالحمد لله رب
العالمین وصلوتهٗ علی نبیه محمد وآله أجمعین ـ(۸)

اس کے بعد نسخہ مذکورہ کی ترقیمہ کی عبارت ہے جو سابقہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

نسخۂ ھذا کے متعلق چند نکات نہایت اہم ہیں۔

۱- یہ کہ نسخہ خطِ نسخ میں ہے اور اس زمانے میں یعنی چھٹی ساتویں ہجری میں یہی خط مروج تھا۔

۲-نسخہ میں جابجا ایسا اِملاء موجود ہے جو اُس دور کے کاتبوں میں مستعمل تھا۔مثلاً فارسی الفاظ کی جگہ کثرت سے عربی الفاظ الف کے بجائے مد کا استعمال ابوالقاسم کی جگہ ابوالقٰسم دال کی جگہ ذال، باشد کے بجائے باشذ ے گوید کے بجائے گویذ ے، گاف کے بجائے کاف کا استعمال، گردد یا گردانید کے بجائے کردد یا کردانید ح کے بجائے خ، چنانکہ کے بجائے چنا نک، تشدید کی جگہ حرف کا دوبارا ستعمال، وغیرہ وغیرہ۔

۳- نسخہ کی تزئین کا انداز شیرازی ہے، یعنی کتابت ایران میں ہوئی۔عنوانات کی جگہ سرخ روشنائی کا استعمال کیا گیا۔

۴- نسخہ کی تذہیب سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بادشاہ یا امیر اور رئیس کی ملکیت رہا ہے۔

۵- مہر اور تملک کے نشانات موجود ہیں، لیکن حسب دستور مٹا دیئے گئے ہیں۔اِس سے ظاہر ہے کہ کبھی چوری یا

فروخت کا شکار رہا ہے۔ متعدد مہروں سے یہ بھی واضح ہے کہ مختلف افراد کی ملکیت رہا ہے۔

آقائے مینوی کے مطابق یہ نسخہ پیرس کے نسخے مکتوبہ ۶۶۴ھ سے مشابہہ اور قریب العہد ہے۔ پیرس کا نسخہ اس نسخہ سے صرف ۲۲ رسال قبل کا لکھا ہوا ہے۔ لہٰذا اس نسخہ کو ترجمہ کلیلہ ودمنہ کا ساتواں یا آٹھواں قدیم ترین مخطوطہ سمجھا جا سکتا ہے۔

## حواشی

۱- فرہنگ ادبیات فارسی دری۔ ڈاکٹر زہرای خانلری کیا، انتشارات بنیاد فرہنگ ایران، ص۴۱۲-۴۱۳۔

۲- کلیلہ ودمنہ تصحیح وتوضیح مجتبیٰ مینوی، انتشارات دانشگاہ تہران ۱۳۶۷ھ شمسی ص۱۹-۲۰

۳- مخطوطۂ هذا ص۔۴۷۶

۴- مخطوطۂ هذا ص۔۳۴-۳۵

۵- مخطوطۂ هذا ص۔۴۶

۶- بہرام شاہ غزنوی (۴۷۶ھ/۱۰۸۴ء-۵۴۶ھ/۱۱۵۲ء) بن سلطان مسعود سوم بہرام شاہ کی والدہ سلجوقی سلطان احمد سنجر (1157ء) کی سگی بہن گوہر خاتون تھیں، علامہ شبلی نعمانی شعر العجم میں لکھتے ہیں: ”کلیلہ ودمنہ جس کا ترجمہ پہلوی زبان سے عبداللہ ابن المقفع نے عربی میں کیا تھا، بہرام شاہ (جو سلطان محمود کی چوتھی پشت میں تھا۔۵۱۲ھ میں تخت نشین ہوا) کے حکم سے فارسی زبان میں ترجمہ کی گئی اور یہ پہلا دن تھا کہ ایران اور ہندوستان میں اس کا رواج عام ہوا“

۷- مخطوطۂ هذا ۳۴-۳۶

۸- مخطوطه هذا ۱۶

☆☆☆

پروفیسر رضوان اللہ آروی
پٹنہ، بہار

بہار کے فارسی اساتذہ سیریز۔۸

# پروفیسر حبیب المرسلین شیدا

تقریباً چالیس سال پہلے کا وہ منظر آج بھی نگاہوں کے سامنے ہے جب ہم لوگ پہلی بار استاد محترم جناب پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کے کلاس میں داخل ہورہے تھے۔(سال ۱۹۸۲ء) وہ ایم ۔اے (فارسی) میں ہمارا پہلا سال بھی تھا اور استاد محترم سے ہمارا پہلا تعارف بھی۔تعارف،بس نام کی حد تک۔اس لئے کہ تعارف میں وہ دیگر رسمیات کے قائل نہیں تھے۔بلکہ دیگر رسمیات کو تو چھوڑیئے، سچ تو یہ ہے کہ تعارف میں وہ نام کے بھی قائل نہیں تھے۔ان کا صرف ایک ہی تعارف تھا۔فارسی کی مشکل نثر اور فارسی کی مشکل شاعری،جس کو وہ اپنے طریقہ تدریس اور جداگانہ انداز سخن سے پانی کرکے رکھ دیتے تھے۔

غزل تو خیر ہر اہل سخن کا جادو ہے مگر یہ نوک پلک میرے فن کا جادو ہے

نثر میں شبنم شاداب اور شاعری میں قصیدۂ خاقانی ان کی تدریس کا حصہ تو تھا ہی،ان کے وجود کا بھی ایک لازمی جزو تھا۔حالانکہ یہ کتابیں ان کی میز پر پڑی ہوئی ہوتی تھیں،لیکن دوران تدریس انہیں میں نے کبھی ہاتھ لگاتے ہوئے نہیں دیکھا۔اور وہ اس لئے کہ ان کا متن ان کے ذہن اور حافظہ میں محفوظ تھا۔۔وہ اپنے ذہن کی آب و ہوا میں زندہ تھے۔۔صرف آغاز درس سے پہلے انہیں متن کو Recall کرنے کی ضرورت ہوتی تھی جس کا طریقہ یہ تھا کہ لکچر شروع کرنے سے پہلے وہ پان سے شوق فرماتے تھے۔کلاس میں سکوت طاری ہوتا تھا۔ ہماری نگاہیں انکے چہرے پر جمی ہوتی تھیں اور ان کی نگاہیں خلاؤں میں کچھ تلاش کررہی ہوتی تھیں۔شاید آج کے سبق کا مواد ۔

یہ کائنات مرے بال و پر کے بس کی نہیں تو کیا کروں سفر ذات کرتا رہتا ہوں

چند ساعتوں میں درون ذات کا یہ سفر تمام ہوتا تو وہ بیٹھے ہی بیٹھے اپنے لکچر کا آغاز فرماتے۔انہیں میں نے کبھی کھڑے ہوکر لکچر دیتے ہوئے نہیں دیکھا۔بلکہ کھڑے ہونا تو دور،انہیں تو میں نے کبھی اپنی مخصوص نشست سے جنبش کرتے ہوئے بھی نہیں دیکھا' دنیا اگر د ہند نجنبم ز جائے خویش' کی مجسم تصویر۔وہ ایک طرف کتاب کا متن یا قصیدہ کا شعر پیش کرتے اور دوسری طرف اُسی رواں دواں فارسی میں اس کی تشریح بھی کرتے جاتے،اُس کے تمام پس منظر اور تناسبات لفظی و معنوی کے ساتھ۔استاد محترم کا یہ واحد کلاس تھا جس میں صرف فارسی کا گزر تھا اور جہاں ہماری سماعتیں صرف فارسی زبان سے آشنا ہوتی تھیں۔فارسی کے علاوہ کسی بھی زبان کا کوئی بھی لفظ وہ کلاس میں استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے۔حالانکہ انہیں ایران جانے یا اہل زبان کے ساتھ رہنے کا موقع کبھی نہیں ملا،لیکن اس کے باوجود تکلمی زبان پر ان کی قدرت حیرت انگیز تھی ۔

شہرِ بے رنگ! ترے لوگ گواہی دیں گے	ہم سے خوش رنگ بھی تیرے خس و خاشاک میں تھے

گوشے میں قفس کے انہیں آرام بہت تھا۔ کلاس روم ان کے لئے درس و تدریس کی جگہ بھی تھی اور جائے پناہ بھی۔ مجلسی زندگی ان کی فطرت کے بالکل خلاف ہے۔ اسی لئے وہ ارباب سیادت و قیادت سے ہمیشہ گریزاں رہے ؂

ہم فقیروں کو تو بس نام خدا کافی ہے	ہم کہاں منت ارباب حشم رکھتے ہیں

فراغتے و کتابے و گوشہ چمنے۔ انہی عناصر ثلاثہ سے ان کی زندگی عبارت رہی ہے۔ اسی عزلت نشینی اور کم آمیزی کے سبب علمی دنیا میں انہیں اتنی شہرت حاصل نہ ہو سکی جس کے وہ مستحق تھے۔ ان کی گمنامی کی دوسری بڑی وجہ یہ رہی کہ فارسی میں ان کے وہ بیشتر تخلیقی کارنامے (بشمول ان کی فارسی شاعری) عدم اشاعت کے سبب پردۂ خفا میں رہ گئے جو اگر منظر عام پر آتے تو یقیناً علمی دنیا میں ان کی شہرت اور تعارف کا سبب بنتے۔ وہ تو کہئے کہ بعد میں جناب عامر سبحانی صاحب جب ان کے رابطہ میں آئے اور ان سے استفادہ کرنے کے بعد فارسی زبان و ادب کے ساتھ انہوں نے سول سروس کے امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کی تب لوگوں کو اُس دست کرم کا پتہ چلا جو فقیری میں بھی دنیا پہ ارزانی کرنے کا فن جانتا تھا ؂

فقیری میں یہ تھوڑی سی تن آسانی بھی کرتے ہیں	کہ ہم دست کرم دنیا پہ ارزانی بھی کرتے ہیں

پروفیسر حبیب المرسلین صاحب، ضلع مغربی چمپارن میں واقع ڈھاکہ کے قریب ایک دور افتادہ گاؤں مسوڑھا میں ۳ جنوری ۱۹۴۱ء کو عالم وجود میں آئے۔ گاؤں ہی کے ایک مکتب میں ان کی ابتدائی تعلیم ہوئی۔ بعد ازاں مظفر پور کے ایک مدرسہ دارالتکمیل میں ان کا داخلہ ہوا جہاں سے انہوں نے عربی فارسی میں متوسطات تک کی تعلیم حاصل کی اور پھر ڈھاکہ کے مدرسہ عربیہ حنفیہ سے مولوی درجہ تک کی تعلیم مکمل کی۔ عربی فارسی میں ان کا یہ تعلیمی سفر بالآخر مدرسہ سلفیہ دربھنگہ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا جہاں سے ۱۹۵۸ء میں باضابطہ ان کی فراغت ہوئی۔ عربی فارسی میں ان کی بے مثال صلاحیتوں کو دیکھتے ہوئے مدرسہ سلفیہ کے نگراں ڈاکٹر عبدالحفیظ سلفی نے انہیں بحیثیت استاد مقرر کر لیا اور اس طرح پروفیسر حبیب المرسلین صاحب مدرسہ سلفیہ میں تقریباً آٹھ سال تک درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے۔ اسی دوران ۱۹۵۹ء میں انہوں نے ضلع اسکول دربھنگہ سے میٹرک کیا اور پھر وہیں ملت کالج سے ۱۹۶۴ء میں فارسی آنرز کے ساتھ بی اے کے امتحان میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔ معروف ادیب اور دانشور پروفیسر اجتبیٰ رضوی صاحب اُس زمانے میں ملت کالج کے پرنسپل ہوا کرتے تھے۔ پھر اعلا تعلیم کے لئے انہوں نے پٹنہ یونیورسٹی کا رخ کیا جہاں سے انہوں نے ۱۹۶۶ء میں فارسی زبان و ادب میں ماسٹر کی ڈگری حاصل کی۔ اُس دور میں پروفیسر سید حسن صاحب صاحب شعبہ فارسی کے صدر تھے جبکہ ان کے دیگر اساتذہ میں پروفیسر انوار صاحب، پروفیسر محمد صدیق صاحب اور پروفیسر فیاض الدین حیدر صاحب شامل تھے۔ ان کے معاصرین میں متین احمد صبا صاحب، عبدالغفار صاحب، اطہر شیر صاحب اور علی حیدر نیر صاحب وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ حبیب المرسلین صاحب نے پٹنہ یونیورسٹی سے ہی عربی زبان و ادب میں ۱۹۶۷ء میں دوسری بار ایم اے کیا۔ پھر پروفیسر عطاء الرحمٰن عطا کاکوی کی نگرانی میں انہوں نے 'ثنائی مشہدی۔ حیات و کارنامے' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھا اور ۱۹۷۳ء میں پی ایچ ڈی کی سند سے سرفراز ہوئے۔

۲/فروری ۱۹۷۵ء کو پٹنہ یونیورسٹی میں وائس چانسلر کے ایک حکمنامہ ( V C Appointment ) کے تحت لکچرر کی حیثیت سے ان کا انتخاب ہوا اور پھر کچھ ہی دنوں کے بعد یونیورسٹی سروس کمیشن میں انٹرویو کے بعد باضابطہ ان کی تقرری عمل میں آئی۔ بعد میں بتدریج ترقی حاصل کرتے ہوئے وہ ریڈر اور پھر پروفیسر کے منصب پر فائز ہوئے۔اس دوران مجھ جیسے بے شمار طلبہ نے ان سے استفادہ کیا اور کئی طلبہ نے ان کی نگرانی میں تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی سند بھی حاصل کی۔ ان میں محمد کمال الدین مضطر بھی شامل ہیں جنہوں نے مرزا ارادت خاں واضح کی حیات وخدمات پر ان کی نگرانی میں مقالہ لکھا تھا اور ۱۹۸۰ء میں پی ایچ ڈی کی سند سے سرفراز ہوئے تھے۔۳۱/جنوری ۲۰۰۱ء میں پروفیسر مرسلین صاحب ساٹھ سال کی عمر میں ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔ملازمت کے دوران انہوں نے ایران کلچر ہاؤس ،نئی دہلی سمیت ملک کی مختلف دانشگاہوں میں ہونے والے سیمینار اور کانفرنس میں شرکت کی اور تحقیقی مقالہ پیش کیا۔فارسی زبان وادب کے حوالے سے ان کی بیش بہا خدمات کے اعتراف کے طور پر ۲۰۱۶ء میں انجمن استادان فارسی ہند کے زیر اہتمام منعقد پٹنہ یونیورسٹی کے ایک بین الاقوامی سیمینار میں انہیں 'استاد ممتاز' کے ایوارڈ سے نوازا گیا۔حکومت ایران کی جانب سے بھی انہیں وہاں کی مختلف دانشگاہوں کا علمی دورہ کرنے کے لئے مدعو کیا گیا تھا،لیکن پٹنہ یونیورسٹی کے ارباب اقتدار کی جانب سے اجازت نہیں ملنے کی وجہ سے وہ ایران کا سفر نہیں کر سکے۔ ضلع مظفر پور کے ایک گاؤں رامپور سلہری میں ۱۹۶۹ء میں حبیب المرسلین صاحب کی شادی ہوئی۔اللہ نے انہیں تین بیٹے اور چار بیٹیوں سے نوازا۔۲۰۱۸ء میں ان کی اہلیہ کا انتقال ہوا۔

پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کے لکھنے پڑھنے کا سلسلہ ان کے دور طالب علمی سے ہی شروع ہو گیا تھا۔عالمیت کے دوران مدرسہ سلفیہ دربھنگہ میں سالانہ تحریری مقابلہ ہوا کرتا تھا۔اس میں وہ نثر اور نظم دونوں میں اپنی تخلیقات پیش کر کے ہمیشہ انعام کے مستحق قرار پاتے تھے۔ان میں سے کئی تخلیقات رسالہ 'الہدیٰ' میں شائع بھی ہوئیں جو وہیں سے شائع ہوتا تھا۔تاہم بعد میں نظم کی دیوی نے انہیں ایسا اسیر کیا کہ پھر وہ نظم ہی کے ہو کر رہ گئے۔فارسی اور اردو دونوں میں انہوں نے غزلیہ شاعری بھی کی ہے اور نظمیں بھی کہی ہیں۔ان سب کی روشنی میں وہ ہندوستانی فارسی شعرا میں ممتاز مقام کے حامل نظر آتے ہیں۔لیکن افسوس ہے کہ ان کا کلام منظر عام پر نہیں آنے کی وجہ سے نہ تو ان کا اعتراف ہو سکا اور نہ ان کی شناخت بن سکی۔حالانکہ برسوں پہلے وہ اپنی اردو اور فارسی شاعری دونوں کا مجموعہ مرتب کر چکے ہیں ،لیکن ان کی علالت اور گرتی ہوئی صحت کو دیکھ کر اب ایسا امکان نظر نہیں آتا کہ ان کی زندگی میں یہ دونوں مجموعے چھپ سکیں گے۔فارسی کلام کا مجموعہ 'نغمات شیرین شیدا معروف بہ قند شیراز' کے نام سے انہوں نے ترتیب دیا ہے۔جبکہ اردو کلام کے مجموعہ کو انہوں نے 'ملہمات' کے نام سے موسوم کیا ہے۔فارسی کلام میں ان کے تیور کا اندازہ اُس شعر سے ہوتا ہے جو سرورق پر درج ہے ۔

گشای چشم معنی را اگر خواهی مرا بینی

بایں بی برگیم صد شان دارائی که من دارم

یہ مجموعہ حمد ونعت کے علاوہ بیشتر اصناف سخن مثلاً غزل،نظم،مثنوی،قصیدہ اور قطعہ وغیرہ پر مشتمل ہے۔فکری وفنی جہات سے یہ مجموعہ پڑھنے والے کو متاثر کرتا ہے کہ ایک طرف دلکش انداز واسلوب کے سبب اس میں ترنم اور نغمگی کی کیفیت

پیدا ہوگئی ہے اور دوسری طرف عربی آمیز الفاظ اور آیات و احادیث کے استعمال نے اس میں ایک قسم کی فلسفیانہ اور تلمیحاتی شان پیدا کردی ہے۔مثال کے طور پر ان کی وہ غزل دیکھی جاسکتی ہے جس میں انہوں نے اس حدیث کی منظوم تشریح کی ہے کہ دنیا میں مسافر کی طرح رہو۔(کن فی الدنیا کانک غریب)۔

زندگانی چیست جاناں بشنو از من یك سفر
می کشد منزل به منزل مرگ ما نزدیك تر
شد غبار آرزوهایت غشاوت بر بصر
می نیاید ابر مبرم مرگ یعنی در نظر
غافل از انجام بودن در جوانی هم بتر
گر به پیری هم همین است و چه پرسی از ضرر
ساز تقویٰ ساز کن شیدا ز دنیا در گذر
عمر طولانیت روزی چند قصه مختصر

مجموعہ کا آغاز روایتی انداز میں حمد و نعت سے ہوتا ہے۔بطور نمونہ چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

حمد

دلم صد داغ می چیند ز باغ روی خندانش
هزاراں زخم بر دارد ز نوك خار مژگانش
دو قسمت شد زمانه از وجود ذات یکتایش
سواد زلف شب گوئی ز رویش صبح تابانش
چها گویم که چونست او که از تشخیص بیرونست
مپرس از وصف حیرت زاش بیں پیدا و پنهانش

نعت

زهی حسن جهاں آرا و شان دلبری دارد
که بر خوبان عالم مهتری و سروری دارد
بطوف موکب اجلال ختمی مرتبت بنگر
سر عزت بلند از بسکه چرخ چنبری دارد
سرش بر دوش وی شیدا وبال دوش وی باشد
که بی عشق محمد ﷺ جان و تن دارد سری دارد

پروفیسر حبیب المرسلین شیدا کی غزلیہ شاعری،عشق و محبت اور دلسوزی و جاں سپاری کے انہی جذبات سے عبارت

ہے جس سے فارسی کی پوری شعری روایت بہار بداماں ہے۔ اس میں کہیں حافظ، کہیں خسرو اور کہیں دوسرے کلاسیکی شعرا کے اثرات کا پرتو بھی نظر آتا ہے جو فطری بھی ہے کہ ان سب شعرا کو انہوں نے پڑھا بھی ہے اور پڑھایا بھی ہے۔ ان کی غزلوں سے متفرق اشعار بطور نمونہ اور بلا تبصرہ پیش خدمت ہیں جس سے قارئین کو ان کے رنگ سخن کا اندازہ ہوگا۔

بازار سخن گرم است از گرمی بازارم
صد خرمن دل سوزد زیں آہ شرر بارم
با خوی کم آمیزی پیش آئی و بر گردی
ای خضر و مسیحائی در پہلوی بیمارم
دردم ز دوا رفتہ گم کرد اثر آہم
وقت است کہ در یابی محتاج بہ تیمارم

☆☆☆

دل بُرد از من زیبا نگاری
با ناز و عشوہ با سحر کاری
باشد کہ بیند با چشم احساں
بر من فتد چوں روزی گذاری
گیسوی شبگوں با روی زیبا
زیر وزبر بیں لیل و نہاری

☆☆☆

دلم بردی و جاں را ہم بیک غمزہ چناں کردی
نشان خویش چوں دادی مرا خود بی نشاں کردی
بہر چیزی کہ می نگرم نشانت را دراں یابم
چہا با ایں ہمہ عریانیت خود را نہاں کردی
عنان کا ر از دستش رود دریاب شیدا را بشد
عمری بصد نوعی بہ ہجرش امتحاں کردی

☆☆☆

از دل نشد قرارم ای یار مہربانم
عمری شدہ کہ از تو در رنج انتظارم
از نور ماہ رویت ایں خانہ روشنم بود

اکنون نگر کہ بی تو شد تیرہ روزگارم
وقتی بہ پرسشم آ، بر حال من ببخشای
دل چوں اسیر کردی جاں ہم بتو سپارم

☆☆☆

مجو مہر و وفا از سنگدل یاری کہ من دارم
نشاں از صبح کی جوید شب تاری کہ من دارم
ہمی پیوستہ کوشیدم مسلط بر خودم باشم
عیاں شد راز دل از چشم غمازی کہ من دارم
بجز ایں آہ سوزانم، بدون ایں چشم گریانم
چہ باشد در جہاں از جملہ دارائی کہ من دارم
نگردد مشتری گرد متاع درد دل یارب
بایں درجہ ز قیمت رفت کالائی کہ من دارم

پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کی نظمیہ شاعری بنیادی طور پر موضوعاتی شاعری ہے جس میں کسی نہ کسی اہم واقعہ کو موضوع بنایا گیا ہے۔ مثلاً ایران میں امام خمینی کی آمد اور رضا شاہ پہلوی کے زوال کے موقع پر کہی گئی ان کی ایک نظم کے چند اشعار دیکھئے ۔

ای خمینی پاسدار امت خیرا لانام
ای گل باغ حسین ای ملك و ملت را قوام
ای وجودت کشت دیں را ابر نیساں و بہار
بر سر اعدای دیں چوں تیغ حیدر بی نیام
فتنہ الحاد یکسر سر فرو بردہ بجیب
کار ملت از شکوہ و فرّ تو گیرد نظام
ای مبارز ای مجاہد حامی دین متیں
ماحی بدعات و باطل مقتدای خاص و عام
در مصاف حق و باطل پای محکم دار و گیر
باج از شاہاں بی دیں تاج از خاقان خام
چوں پیادہ شد بدورت حکم قرآں بر زمیں
نی عجب گر آسماں گردد بدل خواہت بکام

مـــی رســد از فــضــل حــق شیـدا بـــزودی روزگـــار
مـــی نهـد عـــالــم بـواقــع ســر بــه فـرمــان امـام

اسی طرح انجمن استادان فارسی ھند کے زیر اہتمام پٹنہ میں منعقد بین الاقوامی کانفرنس کے موقع پر انہوں نے اس میں شرکت کرنے والے اساتذہ کا استقبال کرتے ہوئے یہ نظم کہی تھی ؎

مـــرحبـــا اهلاً و سهلاً پـــاســدار عـــلــم و فــن
حـــافــظ نـــامــوس اصــنـــاف ادب شعــر و سـخـن
از وجــود تـــان گـــرامـــی عــلـم و عــرفــان را بهــار
مـــفتـــخـــر بـــر ذات والای شـمـــا خـــاك بهـــار
از صـــریـــر کـــلك تـــان رنـگیـن نـوا گـوهـر نثـار
گـــوهــر افــکـــار را صـد جـامـــه هـــای زر نـگـــار
بـــالاخـــص از حـــضـــرت از ایـــران زمیـــن
کـــز ورود بـــا سـعــودش خـــاك مـــا چـــرخ بـریـن
آن ســـفیـــر دولـــت جـــمهـــوریـــه اســـلام را
پـــختـــه ســـازد صـحبتــش هـر نـــا تـمـام و خـام را
رای زن فـــرهـــنـگـــی فـــرهــنگ را شـــاهـنـگیـــان
مـــایـــه بـــخــش آب و رنگ ا یـں بـزم رنـگـا رنگ مـا
صــد هـــزاران سبـد گـــلهـــای تشــکـر در حـضـور
از مـــن و از دوستـــانـــم هـــم ز اربـــاب شـعـــور
هـــمـــچـنیـــن تـقـدیـم تبــریك و تشـکـر فــرض مـــا
در حـــضـــور عـــابـــدی و بـــرق و اظهــر بـــا صـفـــا
آن امـــامـــان عـــلـــوم وذی فـــنـــون و اصــل فـــن
ذات شـــان در بـــزم دانـــش زیـنـــت اهـل سـخـن
هـــم نــذیـــر احــمــد ولـــی الــحـق امیـن و مـقـتـصـد
مـــحتســـب ســـرمـــایـــه شعـــروسـخـن را منتـقـد
هـــم امیـــن قـــادری وهـــم شـعیـــب و هـــم کـــلیـم
خـــادم مـــخـــلـــص ادب را بـــی ریـــا زیـــر گـــلیـم
نیـــز یـوسف هـــم شـریف الـــقـــاسـمی عبـد الـمتیـن

هر یکی شان محفل دانشوری را زیب و زین
همچنیں صدیق صاحبدل خدای فکر و فن
باعنان دانش و زلف سخن را شانه زن
صاحب طبع رواں فیاض چوں گنگ وجمن
محسن علم و ادب روح و روان انجمن
باز پس انوار احمد نور ایوان ادب
گرمی بازار دانش بی ریا و بی طلب
نیز استاذی حسن سید ،عطای کاکوی
پشت شان از زور دانش گرم و هم بازو قوی
در حضور ایں همه و جمله حضار کرام
در حضور جمله آقایان نامی نیك نام
در حضور جمله خانم های ذی حشمت بنام
از من و از دوستانم از بزرگاں صد سلام

*اس میں جتنے اساتذہ کے نام آئے ہیں،ان میں سے دواساتذہ پروفیسر محمد صدیق صاحب اور پروفیسر عطا کاکوی صاحب کی تجلیل میں پروفیسر مرسلین صاحب کے قلم سے الگ الگ دو نظمیں بھی یادگار ہیں۔عطا کاکوی صاحب کی نگرانی میں انہوں نے اپنا تحقیقی مقالہ(برائے پی ایچ ڈی) بھی لکھا تھا۔انہیں خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں ۔*

چه نظری بود یارب آنکه چوں بر من نظر کردی
خذف بودم به فیض تربیت ما را گهر کردی
ز دودی زنگ جهل آنگه بنور دانش و بینش
مجلیٰ ساختی آئینه ام صاحب نظر کردی
توئی آن مرد دانای رموز عقلی و نقلی
که صدها همچو من را از یك نظر صاحب نظر کردی
همه نقش علوم و فن که شد فرسوده و کهنه
به تجدید ضیای فکر خویشش تازه تر کردی
چساں از عهدهٔ شکر تو بر آید که بر شیدا
از آنچه گفته آید لطف خاصت بیشتر کردی

*اور پروفیسر صدیق صاحب کے سانحۂ ارتحال پر ان کی ایک تعزیتی نظم کے چند اشعار یہ ہیں ۔*

بــود مـــرد صـــادقـــی صـــدیــق بــود نـــامـــش بـحـق
پـــاســـدار عـــلـــم و دانــــش صـــاحـــب نـظــر ادق
بـــــر فـــــراز ذروۂ اوج عـــــلا اورا مـــقـــــام
کـــی تـــواں ســـنـجـیـد شـخـصـش را بـمـیـزان و سبـق
شـد رئـیـس جـامـعـه دانشـکـده و مـرکـز تحقیق را
دستـــگـــاه عـــلـــم و فـــن زو یـــافتـــه زیـــب و نسـق
بـــر روان پـــاك تـــو صـدیــق حــق رحــمــت کــنــاد
شبـــنـــم رحـــمـــت بـــخـــاك روز و شـــب ریــزد افـق

اپنے اساتذہ کے علاوہ امیر خسرو اور علامہ اقبال کی مدح وتوصیف میں بھی پروفیسر مرسلین صاحب کی نظمیں خواندنی ہیں۔ پہلے خسرو کی مدح میں یہ اشعار۔

آذر الـــفـــاظ و مـــعـــنـــی شـــاعـــر ذی شـــاں جـلـیـل
خســـرو افــکـــار تـــازه حسـن مـعـنـی را دلـیـل
ای اسیــــر زلف و ابـــــروهـــــای لیـــلای غـــزل
شیـــوه هـــــای دلستـــــان دلبـــــراں را تـــو قتیـــل
مـجـمـع اوصـاف خـوبـی مـخـزن عـلـم و هـنـر
بـــا هـــزاراں رنگ و بـــوئـــی در هـــزاراں بـــی بـدیـل
مـــی نـخـیـزد از لبـــش اوصـــاف و خـوبیهـای تـو
در ثـنـایـت هسـت شیـدا بـی زبـاں چوں سنگ میل

اور اب علامہ اقبال کی مدح وتوصیف میں مرسلین صاحب کے یہ اشعار۔

صـفـحـه احـوال خـود بـا سیـم و زر انـدوده ای
گـفـتـه هــایـت را بـه فـکـر و فـلـسـفـه آموده ای
مسـلك صـد گـوسـفـندی را زدی چوں پشت پـا
در مـصـــاف حـق و بـــاطـل آستیـن هـا چیـده ای
در شـدی میـخـانـه عـطـار و رومـی شیـخ جـام
ســـاغـــر لبـــریـــز عـــرفـــاں بـــی ریـــا نـوشیـده ای

ممتاز افراد کے حوالے سے ان کی دو اور نظمیں قابل ذکر ہیں۔ان میں سے ایک ڈاکٹر اے پی جے عبدالکلام کی شان میں ہے جس کا عنوان انہوں نے قصیدہ رکھا ہے۔ یہ کلام اس وقت کی یادگار ہے جب کلام صاحب نے صدر مملکت کا

عہدہ سنبھالا تھا۔ حبیب المرسلین صاحب کہتے ہیں۔

ای سـریـر آرای عـزوشـان صـدر مـمـلـکـت
ای فـروغ عـلـم و دانـش ذات والا مـرتبـت
ای سـرت گـردم ریـاسـت را زتـو صـد عـز و شـاں
بـر قـد مـوزون تـو زیـد قبـای مـکـرمـت
عـلـم و حـکـمـت بر تـو بـالا بـر تـو نـازاں هـنـدیاں
ای شـکـوه مـلـك و مـلـت ای خـدای مـنـزلـت
چشـم دارم کـار کشـوراز تـو مـی گیـرد بھـی
کـارهـای پیـچ خـورده وا شـود از نـاخـنـت
ای بـذاتـت مـفتـخـر علـم و هـنـر فـضـل و نبـوغ
ای بـزور عـلـم و حـکـمـت شـاه کیـواں مـقـدرت

دوسرا کلام محترمہ اندرا گاندھی کے نام ہے جب وہ وزارت عظمیٰ کے منصب پر فائز تھیں۔ پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کو اُس وقت جامعہ میں کچھ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور اور یونیورسٹی کوارٹر خالی کرنے کا حکم صادر کر دیا گیا جہاں وہ اہل وعیال کے ساتھ قیام پذیر تھے۔ کہیں سے مدد کی امید نہ دیکھ کر اور ہر طرف سے مایوس ہو کر انہوں نے براہ راست محترمہ اندرا گاندھی کے نام فارسی میں ایک منظوم عریضہ لکھا۔ اسے دیکھ کر مرزا غالب کے اُس 'گہار' کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جو انہوں نے اپنے وظیفہ کی بازیابی کے لئے انگریزوں سے لگائی تھی۔ پڑھئے اور لطف لیجئے۔

پـاسبـان کشـور هـنـدوستـاں
حـافـظ نـامـوس ونـنگ مـلتـان
کـاروان سـالار فـخـر سـروراں
ای وجـودت خـلـق را کیف الامـاں
هـر کـرا سـنـجیـم بـا تـو بـی گـمـاں
نسبـت کـاه اسـت بـا کـوه گـراں
نـاخـنـت تـا شـد کـلیـد فتـح بـاب
کـار کشـور رو بـره شـد بـی گـمـاں
تـا زمـام کـار در دسـت نهـاد
فـارغ از غـمهـا نشستـه هـنـدیـان
بـا هـمـه سـرمـایـه هـای مـدح تـو

سخت ندارم خان و مان
در یکی از خانه های جامعه
رفت سالی چار بگرفتم امان
همچوں من هم دیگراں بودند مر
کمتر از من مدت خدمات شاں
آن که کمتر بود کام دل بیافت
شد رئیس من بمن نا مهرباں
خواست تا هر جور که ممکن بود
باز بستاند ز من ایں خانماں
من که هیچم هیچ جایم خانه نیست
کی توانستم کنم نقل مکاں
گر گناهم هست بس اینست ایں
بهر ایں تقصیر محرومم ز ناں
کاملا یکسال می گذرد که من
با زن و فرزند ام فاقه کناں
رشته تحصیل طفلاں شد قطع
از صحت محروم شد پیرو جواں
تا دعای دولت تو روز و شب
می کنم در حضرت خلاّق جاں
شاد باش و دیر زی و میر زی
تا به فردای قیامت کامراں

میرے استاد گرامی پروفیسر محمد شرف عالم صاحب جب مولانا مظہر الحق عربی فارسی یونیورسٹی کے شیخ الجامعہ ہوا کرتے تھے تو انہوں نے یونیورسٹی میں ایک سال جشن نوروز منانے کا منصوبہ بنایا تھا۔ اگر چہ یہ منصوبہ کسی وجہ سے عملی جامہ نہیں پہن سکا، تاہم اس تقریب کے حوالے سے 'نوروز نامہ' کے عنوان سے پروفیسر حبیب المرسلین صاحب نے جو نظم کہی تھی، وہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہوگئی ہے

روز نوروز آمده با کر و فر
با حریر و پرنیان سبز وتر

نغمه شادی چو بر شد از زمین
گنبد افلاك شد زیر و زبر
شاخها با گلعذار سرخ گل
سبز پوشان چمن با تاج زر
نوجوانان دست اندر جام می
بچه ها با جامۂ زیبا ببر
مرد وزن پیر و جوان خرد و کلان
صف کشیده گرد خوان پهن تر
پنج روز اولی نوروز شد
اولاً نوروز نامه نام بر
پنج ششمیں روز ناؤ نوش شاه
با ندیمان و خواص و با ظفر

بظاہر یہ تمام مثالیں روایتی انداز کی شاعری کا عکس جمیل پیش کرتی ہیں۔لیکن ایسا بھی نہیں کہ یہ مجموعہ یکرنگی کا حامل ہے اور صرف کلاسیکی فارسی شاعری کا نمونہ ہے۔ پروفیسر حبیب المرسلین صاحب نے جدید رنگ و آہنگ میں اور نظم معریٰ کی ہیئت میں بھی نظمیں کہی ہیں جس نے اس مجموعہ کا رشتہ جدید شاعری سے بھی جوڑ دیا ہے۔ان کی ایسی ہی نظموں میں 'شکوہ' کے عنوان سے ایک نظم ہے جس میں انہوں خدا سے اپنی ناقدری اور دنیا کی بے مہری کا شکوہ کیا ہے ۔

خداوندا!
ازاں الوان نعمتها
که بخشیدی بخر سندم
شگفتم آید و از بسکه حیرانم
نمی دانم
چها از عهدۂ شکر تو بر آیم
ولی با ایں همه منت پذیریها ز تو یك شکوه ای دارم
که نتوانم بلب آرم
ولی از دست دل مغلوبم و اینك بگفت آرم
چرا؟
مارا به عهدی آفریدستی

که نام عدل تنها زینت فرهنگها بینم

به دنیای عمل از وی نشانی در نمی یابم

بدل گنجینۂ دانش بدامن شبنمی ریزم

کجا عرض هنر دارم بکه عرضه دهم فن را

که در کنعان چو یوسف هستم و اما خریداری نمی دارم

کدامیں جور و سختی هست کز اخوان بد گهراں نمی بینم

خداوندا! خداوندا! خداوندا!

جہاں تک حبیب المرسلین صاحب کی اردو شاعری کا تعلق ہے تو اس کو خود انہوں نے 'ھندوی' کا نام دیتے ہوئے اس کو 'بی رنگ' کہا ہے۔اور دوسری طرف اپنی فارسی شاعری پر فخر کرتے ہوئے دعوی کیا ہے کہ میری شاعری میں سینکڑوں رنگوں کا نظارہ کرنا چاہتے ہو تو میری فارسی شاعری کو دیکھو۔زادۂ طبعم بہ صد ہا رنگ ہیں در فارسی۔اپنے اردو مجموعہ کلام 'ملہمات' کے دیباچہ (عنوان 'اعتراف') میں اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے پروفیسر حبیب المرسلین صاحب نے لکھا ہے کہ شاعری چونکہ الہامی کیفیت کی حامل ہوتی ہے،اس لئے انہوں نے اس شعری مجموعہ کا نام 'ملہمات' رکھا ہے۔اس مجموعہ کی ابتدا ان کے ایک عربی کلام سے ہوتی ہے جس سے عربی زبان پر ان کے عبور کامل کا اندازہ ہوتا ہے۔بعد ازاں حمد و نعت سے اس مجموعہ کی باضابطہ ابتدا ہوتی ہے جس کے چند اشعار یہ ہیں ؎

☆ شروع کرتا ہوں اس کے نام سے جس کی خدائی ہے
وہی جس نے زمیں کی گود پھولوں سے سجائی ہے

وہ خالق ہے وہ مالک ہے وہ رازق سب کا ہے تنہا
بنایا آسماں اس نے زمیں اس نے بنائی ہے

نصیب اس کو ہوئی عزت جسے اس تک رسائی ہے
ہوا جو دور اس سے جگ میں اس کی جگ ہنسائی ہے

☆ محمد سے ہم کو محبت نہ کیوں ہو
مری زندگی وقف مدحت نہ کیوں ہو

ہوئے جب وہ محبوب خلاق عالم
تو گردوں پہ ان کی ضیافت نہ کیوں ہو

ہوئی جس پہ تکمیل دین ھدی کی
تو پھر ختم اس پر رسالت نہ کیوں ہو

پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کی بیشتر اردو غزلیں روایتی انداز کی ہیں اور عشق و محبت کے اسی جذبہ کی عکاسی کرتی ہیں جس سے اردو کی کلاسیکی شاعری عبارت ہے۔مثلاً ؎

جب یاد تری آ جاتی ہے دل تھام کے پہروں روتا ہوں

اور توڑ کے پلکوں سے تارے دامن کو سجایا کرتا ہوں

ہے یاد ابھی تک رقص تمھاری پلکوں پر وہ اشکوں کا

احساس جدائی سے تیری جھک جانا وہ بھیگی پلکوں کا

تاہم ان کی بعض غزلیں مختلف رنگ و آہنگ کی بھی حامل ہیں جس میں زندگی کی بے ثباتی،حرص و ہوس اور خود

پسندی کی مذمت اور موت وزیست کے فلسفہ کی جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ اس قسم کی ایک غزل کے یہ چند اشعار دیکھئے ؎

عمل کی گرمی و تابش ہے یہ اور زندگی کیا ہے ‏ اجل سے دور کچھ آرام اور آسودگی کیا ہے
حقیقت میں نظر والوں کو دو بینی نہیں آتی ‏ تمیز رنگ و بو اور ظلمت و تابندگی کیا ہے
ہوا و حرص کے ہاتھوں جو مجبوری ہے طاعت کی ‏ اسے تو خود پرستی ہی کہیں یہ بندگی کیا ہے
وہ دیوانے ہیں دیوانے جو دل کا کھیل کھیلے ہیں ‏ وگرنہ ماورائے مصلحت فرزانگی کیا ہے
حریف نار نمرودی و فرعونی جنوں شیدا ‏ خرد کے پاس جز مکر وفسون و گربگی کیا ہے

فارسی نظموں کی مانند پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کی اردو نظمیں بھی کسی مخصوص واقعہ یا تقریب کے حوالے سے لکھی گئی ہیں۔ مثلاً ان کے شاگرد عزیز ڈاکٹر محمد لقمان سلفی نے جب جامعہ ابن تیمیہ کی بنیاد رکھی تو اس موقع پر ان کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے انہوں نے یہ اشعار قلم بند کئے ؎

عزم جواں کے سامنے کوہ و کمر نہیں ‏ ہمت کفیل ہو تو کہاں رہگذر نہیں
جوش جنوں کی راہ میں حائل خطر نہیں ‏ خالی ہو جذب و شوق سے تو وہ بشر نہیں
آغاز ہے سفر کا یہ ختم سفر نہیں

اسی طرح اکتوبر ۱۹۸۰ء میں مدرسہ شمس الہدی پٹنہ میں عالمی اسلامی نمائش کا انعقاد کیا گیا تھا۔ پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کے یہ اشعار اسی تقریب کی یادگار ہیں ؎

یہ نمائش علم و فن کی پُر شکوہ و پُر وقار ‏ دیدۂ بینا میں سنگ سرمہ ہای اعتبار
شاہکار دست قدرت سب کریں اس کے نثار ‏ جس کی تابانی سے ماہ وخور بھی ہیں سرمایہ دار
علم وفن کی کوہ پیکر ہستیوں کی ہے نمود ‏ ہیں زر انجم بھی جن کی راہ کے گرد وغبار
کتنی صدیوں کا یہ تاریخی سفر انسان کا ‏ داستان عظمت رفتہ کی زندہ یادگار
تیرے جذب وشوق سے رہبر کمیٹی کے جواں ‏ بن گیا رشک ارم صحن نمائش لالہ زار

علمائے صادق پور کی تاریخ اور ان کی قربانیوں کے حوالے سے حالانکہ خاصا مواد دستیاب ہے۔ لیکن ان کی تجلیل میں حبیب المرسلین صاحب کے یہ اشعار ان کے منفرد عقیدتمندانہ جذبات کے مظہر ہیں ؎

اے زمین پاک صادقپور میں تیرے نثار ‏ تیرے فرزندوں کی قربانی ہے وجہ افتخار
خاندان صدق صادقپور کے یہ تاجدار ‏ مرد میدان عمل شیران صحن کارزار
سرفروشان وطن یہ حریت کے پاسدار ‏ صاحب دنیا و دیں، سیف وقلم تقوی شعار

اس کے علاوہ ادب وشعر اور صحافت وسیاست سے وابستہ کئی اہم شخصیات کے سانحہ ارتحال پر انہوں نے تعزیتی اشعار بھی کہے ہیں۔ ان شخصیات میں مولانا ابوالکلام آزاد اور پروفیسر احتشام حسین بھی شامل ہیں۔

پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کے ان منظوم کارناموں کے علاوہ نثر میں ان کا ایک بڑا علمی کارنامہ ایران کے

معروف وممتاز شاعر خواجہ حسین ثنائی مشہدی کی حیات وشاعری کے حوالے سے اُن کا وہ بسیط مقالہ ہے جس پر پٹنہ یونیورسٹی نے انہیں پی ایچ ڈی کی سند سے نوازا ہے۔ پروفیسر سید شاہ عطاء الرحمٰن عطا کاکوی کی نگرانی میں لکھا گیا یہ مقالہ مجموعی طور پر چودہ ابواب رحصوں پر مشتمل ہے جس میں ثنائی کے حالات زندگی، اخلاق وعادات، دربار صفوی سے اس کا تعلق وارتباط، پھر ہندوستان میں اس کی آمد اور دربار کبری میں اس کی رسائی اور ملازمت کی تفصیلات پیش کرنے کے بعد یہاں اس کے سرپرستوں اور معاصرین کی حیات وخدمات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔آخر میں ثنائی کی شاعری کا تنقیدی جائزہ بھی لیا گیا ہے۔مقالہ کے آغاز میں 'امتنان وتشکر' کے عنوان سے حبیب المرسلین صاحب کی وہ مقدماتی تحریر شامل ہے جس میں انہوں نے اس موضوع کے انتخاب کے اسباب اور اس راہ کی مشکلات کو بیان کرنے کے ساتھ اپنے نگراں پروفیسر عطا کاکوی صاحب کی مہربانیوں کا خاص طور پر اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر حبیب المرسلین صاحب نے ثنائی کے شاعرانہ کمالات کا اعتراف تو کیا ہے، مگر ساتھ ہی انہوں نے اہل ایران کی اس کی طرف سے عدم توجہی پر حیرت اور افسوس کا اظہار بھی کیا ہے۔ان کے بقول ثنائی کی طرف توجہ نہیں دی گئی اور تذکرہ نگاروں نے بھی انہیں نظر انداز کیا جس کی وجہ سے اس کے حالات بھی پردۂ خفا میں رہ گئے۔وہ لکھتے ہیں:

”از دانشمندان عصر هیچیك برآں همت نگماشت که از حیات و کائناتش ابنای علم وفن و تشنگان زبان و ادب را آشنائی بدهد تا عالمیان ویرا بدانند و کلامش را مورد استفاده قرار بدهند۔“

(خواجہ حسین ثنائی مشہدی۔حیات اور کارنامے۔تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی)

لہٰذا انہوں نے ثنائی مشہدی کو نہ صرف قعر گمنامی سے نکالنے کا عہد کیا بلکہ اس کی حیات وخدمات اور اس کے شاعرانہ امتیازات پر ایک مبسوط مقالہ لکھ کر فارسی ادبیات کی تاریخ میں اس کا کھویا ہوا مقام اس کو دلانے کی کامیاب کوشش بھی کی۔مقالہ کا پیش لفظ ایران وہند کے قدیم روابط اور دونوں ملکوں کی تہذیبی وثقافتی مماثلتوں کے بیان پر مشتمل ہے۔اس سلسلے میں پروفیسر مرسلین صاحب نے نہ صرف ہندوستان کی فارسی ادبیات میں بلکہ یہاں کی تعمیرات میں بھی ایرانی نقوش اور اس کے اثرات کی نشاندہی کی ہے۔خاص طور پر عہد مغلیہ کے تین حکمرانوں بابر، ہمایوں اور اکبر کے ادوار پر روشنی ڈالتے ہوئے مرسلین صاحب نے شعروادب کے ساتھ دوسرے فنون لطیفہ کے فروغ وارتقا میں بھی ان کی فیاضانہ سرپرستی کا اعتراف کیا ہے۔اور نہ صرف ان کی سرپرستی کا بلکہ ان کے دربار سے وابستہ اُن امرا کی سرپرستی کو بھی سراہا ہے جنہوں نے اپنے اپنے طور پر شعرا وادبا کی قدردانی کی اور انہیں تخلیقی کام کرنے کے لئے ایک پُرسکون وپُر آسائش ماحول فراہم کیا۔ان امرا میں پروفیسر مرسلین صاحب نے حکیم ابوالفتح گیلانی اور عبدالرحیم خان خاناں کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔یہ دونوں دربار اکبری سے وابستہ تھے اور یہی وہ عہد زرّیں تھا جب خواجہ حسین ثنائی مشہدی کی ہندوستان میں آمد ہوئی۔اور ثنائی کی ہندوستان آمد کے اسی ذکر پر یہ پیش لفظ ختم ہوتا ہے۔پیش لفظ کے بعد مقالے کے مشمولات کو بارہ (۱۲) عنوانات کے تحت تقسیم کیا گیا ہے۔یہ عنوانات ذیل میں درج کئے جارہے جس سے بیک نگاہ مقالے کی پوری کائنات سامنے آجائے گی۔

۱-سولھویں صدی کے اندر ایران کے مختصر سیاسی وثقافتی حالات

۲-ثنائی کی پیدائش، اس کے آباواجداد، اس کی ابتدائی زندگی اور تعلیم

۳-ثنائی کا دربارِ صفوی سے تعلق اور اسماعیل ثانی سے ارتباط

۴-ثنائی سے اسماعیل ثانی کی خفگی کا سبب اور ہندوستان کی جانب اس کی ہجرت

۵-ہندوستان میں ثنائی کی آمد- بارگاہ اکبری میں اس کی رسائی اور ملازمت

٦-ثنائی کے آخری ایام اور اس کی موت

۷-ثنائی کے اخلاق وعادات

۸-معاصرین ثنائی اور ان سے اس کے تعلقات

۹-مربیان ثنائی

۱۰-ثنائی کی شاعری پر ایک نظر

۱۱-خاتمہ

۱۲-کیفیت نسخہائی دیوان ثنائی

پہلے عنوان کے تحت دورۂ صفویہ کے ایران کے سیاسی، تہذیبی، معاشرتی اور ثقافتی صورتحال پر روشنی ڈالی گئی ہے۔اس دور میں فنون لطیفہ کی حیرت انگیز ترقی کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے اس دور کی تعمیرات، نقاشی اور قالین بافی کے شعبوں میں صفویوں کی اختراعی ایجادات کا بھی ذکر کیا ہے۔اس کے بعد مشہد مقدس کے علمی ماحول کا تجزیہ بھی کیا ہے۔ بعد ازاں ثنائی کی حیات پر روشنی ڈالتے ہوئے انہوں نے اظہار افسوس کیا ہے کہ اس کے حالات بہت کم دستیاب ہیں۔ یہاں تک کہ اس کے سال ولادت پر بھی تذکرہ نگار متفق نہیں ہیں۔اس کے آباواجداد اور ابتدائی تعلیم وتربیت کے ذیل میں خود اس کے اشعار سے انہوں نے مدد لی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ ثنائی کو اس دور کے متداول علوم وفنون پر کامل دستگاہ حاصل تھی۔ان اشعار میں ثنائی نے مذہبی اور تاریخی تلمیحات کے ساتھ علم ہندسہ اور نجوم کے مصطلحات کا ماہرانہ استعمال کیا ہے جس سے ان علوم پر اس کی قدرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ثنائی کے دربارِ صفوی سے تعلق اور اسماعیل ثانی سے اس کے روابط کا ذکر کرتے ہوئے حبیب المرسلین صاحب نے خاص طور پر اس کے ساقی نامہ کا ذکر کیا ہے جس کو سلطان ابراہیم میرزا نے بہت پسند کیا تھا اور یہی اس سے قربت کا سبب بھی بنا تھا۔سلطان ابراہیم کے بعد وہ شاہ اسماعیل ثانی کے زیرِ سرپرستی آگیا جس کی شان میں اس نے قصیدہ بھی لکھا۔لیکن پھر کسی وجہ سے وہ اس سے کبیدہ خاطر ہوگیا اور ہندوستان میں دربار اکبری سے وابستہ ہوگیا۔ بعد میں حکیم ابوالفتح گیلانی اور عبدالرحیم خانخاناں کے درباروں سے بھی اس کی وابستگی رہی۔تاہم وہ یہاں بھی مطمئن نہیں رہا۔اس کے اسباب وعلل پر روشنی ڈالتے ہوئے اور اس دور کے حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے پروفیسر حبیب المرسلین صاحب نے لکھا ہے کہ دراصل ثنائی کو جتنی مالی منفعت کی توقع تھی وہ پوری نہیں ہوئی۔اس کے علاوہ اس کو معاصر شعرا کی چشمکوں اور حسد ورقابت کا بھی سامنا کرنا پڑا جس میں عرفی اور فیضی جیسے شعرا بھی شامل تھے۔انہی سب اسباب کی بنا پر وہ یہاں بھی خوش

نہیں رہا اور بالآخر اسی حالت میں ۹۹۶ھ میں لاہور میں اس کا انتقال ہوگیا۔

ثنائی کے اخلاق و عادات پر روشنی ڈالتے ہوئے مصنف نے اسے عالی ظرف اور خوددار شاعر قرار دیا ہے جو بیجا قصیدہ خوانی سے گریز کرتا تھا۔ وہ قناعت پسند بھی تھا اور فطرتاً بے نیاز واقع ہوا تھا۔ صبر وتحمل اس کی سرشت کا ایک لازمی جزو تھا۔ اسی لئے طنز وتشنیع کے باوجود وہ ہمیشہ صبر وضبط کا مظاہرہ کرتا ہے۔ ثنائی کے معاصرین میں خاص طور پر حبیب المرسلین صاحب نے عرفی، فیضی، نظیری، قلی میلی اور غزالی مشہدی وغیرہ کا ذکر کیا ہے اور ان کے شاعرانہ امتیازات پر روشنی بھی ڈالی ہے۔ اسی طرح ثنائی کے سرپرستوں میں انہوں نے شاہزادہ ابراہیم میرزا، بادشاہ اکبر، حکیم ابوالفتح گیلانی اور عبدالرحیم خانخاناں وغیرہ کا ذکر کیا ہے جنہوں نے نہ صرف ثنائی مشہدی کو پناہ دی بلکہ بہت حد تک اس کو معاشی فکر سے آزاد بھی رکھا۔ مقالے کے آخری حصوں میں حبیب المرسلین صاحب نے ثنائی کی شاعری کا مفصل تجزیہ کیا ہے جس کے آغاز میں انہوں نے ایسے تمام تذکرہ نگاروں کی آراء کو بھی نقل کیا ہے جنہوں نے ثنائی مشہدی کے شاعرانہ کمال کا اعتراف کیا ہے۔ ثنائی کی قصیدہ نگاری پر اظہار خیال کرتے ہوئے مرسلین صاحب نے اس کی خوبصورت تشبیب کی تحسین کی ہے۔ اس کے قصائد میں جدید حسیت کی نشاندہی کرتے ہوئے انہوں نے اسے قدما سے مختلف قرار دیا ہے۔ اس ذیل میں انہوں نے فارسی کے کئی ممتاز قصیدہ نگاروں (مثلاً خاقانی وغیرہ) سے ثنائی کے قصائد کا موازنہ بھی کیا ہے۔ 'ثنائی کا تغزل' کے زیر عنوان اس کی غزلیہ شاعری پر روشنی ڈالتے ہوئے مرسلین صاحب نے اس کی غزلوں میں خیال بندی اور جدت ادا کی تحسین کی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے یہاں حسن خیال اور مضمون آفرینی جیسی خوبیوں کا جائزہ بھی لیا ہے۔ ثنائی کی مثنوی نگاری اور رباعی نگاری کا مختصر سا جائزہ بھی اس تھیسس کی زینت ہے۔ خاتمہ کلام میں حبیب المرسلین صاحب نے ثنائی مشہدی کو اُن شعرا میں قرار دیا ہے جنہوں نے ہندو ایران دونوں ملکوں کے محفل شعر وسخن کو رونق بخشی ہے۔ تھیسس کے آخر میں ثنائی کے قصائد، غزلیات، مثنویات اور رباعیات کے مکمل متن کی ترتیب وتدوین کی گئی ہے اور حاشیہ میں اختلاف نسخ کو بھی درج کیا گیا ہے۔ ہندوستان میں ثنائی مشہدی کے کلام کو متعارف کرانے اور فارسی ادبیات میں اس کا مقام متعین کرنے کی غالباً یہ پہلی ایماندارانہ کاوش ہے جو ،افسوس ہے کہ اب تک تشنہ طبع ہے۔

نثر میں پروفیسر حبیب المرسلین صاحب کا یہ علمی وتحقیقی کارنامہ اپنی جگہ، لیکن سچ یہ ہے کہ ان کی علمی وادبی شخصیت کی بنیادی شناخت ان کی فارسی شاعری ہے۔ حالانکہ بدقسمتی سے یہ بھی اب تک تشنہ طبع ہی ہے۔ تاہم غنیمت ہے کہ ان کے کلام کا مسودہ ان کے پاس محفوظ رہ گیا جس سے ان کی شاعری کے کچھ نمونے یہاں پیش کرنے کی سعادت حاصل ہوئی۔ ظاہر ہے ایک مختصر سے مضمون میں متفرق کلام سے کچھ جھلکیاں ہی پیش کی جاسکتی ہیں۔ ورنہ سچ تو یہ ہے کہ شاعری کا یہ وقیع سرمایہ فارسی کی رخصت ہوتی ہوئی شعری روایت کا عکس جمیل ہے، جس میں روایت کا احترام بھی ہے، صوفیانہ جذبات کی تابانی بھی اور جدید عصری حسیت کی ترجمانی بھی۔ اور خاص طور پر عربی آمیز الفاظ وتراکیب کے خوبصورت اور برجستہ استعمال نے ایک طرف ان کے کلام میں پختگی اور امتیازی شان پیدا کی ہے اور دوسری طرف اثر کی شدت میں اضافہ بھی کیا ہے۔ اور یہی ان کی شاعری کا نشان امتیاز ہے۔

## منابع


۱۔نغمات شیرین شیدامعروف بہ قند شیراز (مجموعہ کلام فارسی ۔غیر مطبوعہ ) پروفیسر حبیب المرسلین شیدا۔

۲۔ملہمات (مجموعہ کلام اردو۔غیر مطبوعہ ) پروفیسر حبیب المرسلین شیدا۔

۳۔ پاسداران زبان وادبیات فارسی در ہند۔تہیہ شدہ درمرکز تحقیقات زبان فارسی در ہند۔دہلی نو۔محرم الحرام۔۱۴۰٦ھ

۴۔خواجہ حسین ثنائی مشہدی: حیات اور کارنامے۔(مقالہ تحقیقی برائے پی ایچ ڈی۔غیر مطبوعہ ) پیشکش: حبیب المرسلین صاحب


☆☆☆

**ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں**
صدر شعبہ فارسی، مطالعات وسط اشیاء
مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد، تلنگانہ

## ڈاکٹر رضیہ اکبر- جامعہ عثمانیہ کی پہلی فارسی استاد

ڈاکٹر رضیہ اکبر کا شمار زبان فارسی کے ممتاز اساتذہ میں ہوتا ہے۔ وہ شعبہ فارسی جامعہ عثمانیہ کی پہلی خاتون استاد اور پہلی خاتون صدر شعبہ رہیں۔ شہر حیدرآباد دکن کی اہل قلم خواتین میں نمایاں حیثیت کی حامل رہیں۔ ڈاکٹر رضیہ اکبر کے اجداد عہد اکبری میں نیشاپور (ایران) سے ہندوستان آئے اور اتر پردیش میں کانپور اور لکھنؤ کے درمیان سون ندی کے کنارے آباد ایک قدیم بستی ''موہان'' میں سکونت اختیار کر لی۔ اور یہاں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا کچھ ہی دنوں میں موہان علم و حکمت کا ایک بہت بڑا گہوارہ بن گیا اور خطہ یونان کہلانے لگا۔ ڈاکٹر رضیہ اکبر کے دادا سید سلطان حسن نے تلاش روزگار میں حیدرآباد کا رخ کیا اور یہیں منتقل ہو گئے۔ سید سلطان حسن جن کا گھرانہ مولوی گھرانہ کہلاتا تھا جبکہ دادی کبری بیگم کا تعلق امام باڑے سے تھا۔

سلطان حسن عربی و فارسی کے ماہر تھے جبکہ کبری بیگم اردو، فارسی کے علاوہ ترکی کی بھی ماہر تھی۔ غرض دونوں بڑے روشن خیال اور تعلیم کی اہمیت سے واقف تھے۔ ان کو تین لڑکے اور دو لڑکیاں تولد ہوئے۔ ان کے بڑے لڑکے سید اکبر حسن کی شادی کلیانی کے ایک گھرانے میں اقبال النساء سے ہوئی۔ ان کی اولاد میں چار لڑکیاں جمال النساء جو'باجی' کے نام سے مشہور ہیں۔ رضیہ اکبر، رابعہ برنی (یہ شاعری کا ذوق رکھتی تھی ان کا ایک شعری مجموعہ ''پرواز شوق'' شائع ہو چکا ہے) ذکیہ عادل اور پانچ لڑکے اکبر حسن (قطب شاہی دور کا فارسی ادب کے بشمول کئی کتابوں کے مصنف، مترجم اور صحافی تھے) مظہر حسن، ظفر حسن، انور حسن اور قمر حسن شامل تھے۔

رضیہ اکبر کا تعلق اردو کے نامور شاعر اور مجاہد آزادی مولانا حسرت موہانی کے خاندان سے ہے ان کے والد سید اکبر حسن اور سید فضل الحسن حسرت موہانی سگے چچا زاد بھائی تھے۔

رضیہ اکبر 1992ء میں حیدرآباد میں پیدا ہوئیں یہ اپنے والدین کی تیسری اولاد تھیں۔ ابتدائی تعلیم گھر پر ہوئی۔ 1938 میں میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ سائنس سے یف لیس سی کیا۔ بی اے میں اردو اور فارسی میں پوری یونیورسٹی میں ٹاپ کرنے اور مستحق وظیفہ قرار دئے جانے کے باوجود یونیورسٹی میں ایم اے فارسی میں داخلہ واحد امیدوار ہونے کی وجہ سے نہیں ہو پایا لہذا رضیہ اکبر نے پرائیویٹ ایم اے فارسی میں داخلہ لے لیا۔ ان دونوں ایم اے میں بھی مقالہ لکھا جاتا تھا رضیہ اکبر نے نظامی گنجوی پر مقالہ لکھا تھا کہا جاتا ہے کہ باہر کے ممتحن علی گڑھ کے پروفیسر ہادی حسن تھے انہوں نے اس مقالے پر یہ ریمارک لکھا تھا کہ ''میں سو سے زیادہ نمبر نہیں دے سکتا ورنہ اس مقالہ کو 125 نمبر دیتا''۔

رضیہ اکبر نے یہ مقالہ مولوی عبدالحمید خان کی نگرانی میں لکھا تھا بعد میں یہ مقالہ کتابی شکل میں ''نظامی گنجوی تحقیقی مطالعہ'' کے عنوان سے شائع ہوا اور اسکو حکومت آندھرا پردیش کی جانب سے 1961 کی بہترین کتاب کے ایوارڈ سے نوازا گیا۔ مولوی عبدالحمید خان شیروانی کا شمار جامعہ عثمانیہ کے معماران میں ہوتا ہے انہیں جامعہ عثمانیہ کی تاسیس کے بعد شعبہ فارسی کے قیام اور اس کے نصاب کی ترتیب اور تدریس کے لیے آگرہ سے بلوایا گیا تھا وہ وہاں وکٹوریہ کالج میں فارسی و عربی کے استاد تھے۔ رضیہ اکبر نے فارسی کی تعلیم باضابطہ طور پر انہیں سے حاصل کی تھی۔

کچھ یادیں کچھ باتیں (خودنوشت سوانح اختر حسن) میں اختر حسن لکھتے ہیں:

''عبدالحمید خان صاحب فارسی کے بہت بڑے اسکالر تھے اور بے حد دوست آدمی کلاس میں آتے تو پہلے ہر طالب علم کو ایک ایک نوٹ بک اور پنسل دیتے پھر لکچر شروع کرتے۔ قصیدے بڑھاتے تھے اور اس خوبی سے کہ مطلب دل پر نقش ہو جاتا۔ دادا میاں کے بعد کسی سے فارسی سیکھی تو وہ عبدالحمید خان صاحب تھے۔ وہ مجرد رہے اور سکندرآباد میں ان کا ایک چھوٹا سا گھر بہت خوبصورت سجا ہوا تھا کوئی طالب علم ان کے گھر جاتا تو اپنے ہاتھ سے چائے بنا کر پلاتے اس کی خاطر تواضع کرتے۔ میری بہن رضیہ کو باوجود بی اے میں اردو فارسی میں پوری یونیورسٹی میں ٹاپ کرنے اور مستحق وظیفہ قرار دئے جانے کے یونیورسٹی میں داخلہ نہیں دیا گیا۔ چونکہ ایم اے فارسی کے لیے وہ واحد امیدوار تھی اور اس کو مجبوراً پرائیویٹ ایم اے کرنا پڑا تو فارسی پڑھنے وہ عبدالحمید خان صاحب کے پاس سکندرآباد ملک پیٹ سے لوکل ٹرین پکڑ کر جاتی تھی اس وقت ہم ملک پیٹ کے ایک کرایہ کے مکان میں آگئے تھے جو اسٹیشن سے قریب تھا۔''

کتاب نظامی گنجوی کے مقدمہ میں رضیہ اکبر لکھتی ہیں:

''میں اپنے استادِ محترم مولوی عبدالحمید خان صاحب مرحوم پروفیسر شعبہ فارسی جامعہ عثمانیہ کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتی کہ اولاً نظامی پر اپنا ایم اے کا مقالہ میں نے صاحب موصوف کی نگرانی میں ہی لکھا تھا ان کی ذات بلاشبہ جامعہ عثمانیہ کے لیے باعث صد فخر تھی اور رہے گی انہوں نے جس مہربانی شفقت اور واقعی استادانہ ذوق کے ساتھ میری رہبری کی، میرے لیے سہولتیں فراہم کیں اپنی شعرفہمی اور ذوق نگاہ سے میرے ذہن ونظر کی تربیت کی میرے ذوق اور حوصلوں کو جگایا اس کی یاد میرے دل میں ہمیشہ تازہ رہے گی اور اگر میں کہوں تو کچھ غلط نہ ہوگا کہ یہ اسی محترم یاد کا فیض ہے کہ آج میں اپنی سولہ سال قبل کی ایک ''کوشش ناتمام'' کو نظرثانی کے بعد بہت سے نئے اضافوں اور نئی فہم کے ساتھ موجودہ صورت میں قارئین کے سامنے پیش کر رہی ہوں۔''

1963ء میں اسکالرشپ پر ایران گئیں اور تہران یونیورسٹی سے آقائی دکتر حسن منوچھر کی رہنمائی میں ''شرح احوال وسبک اشعار بابا فغانی شیرازی'' کے عنوان سے 1965 میں ڈکٹوریٹ کی سند حاصل کی۔ بعد میں یہ مقالہ 1974 میں کتابی

شکل میں شائع ہوا۔

ڈاکٹر رضیہ اکبر اردو، فارسی، انگریزی، ہندی کے علاوہ فرانسیسی وروسی زبان میں بھی دستگاہ رکھتی تھیں۔ یہ ایران جانے سے قبل ہی جامعہ عثمانیہ کے شعبہ فارسی سے منسلک ہوگئی تھیں۔ اسطرح سے ان کو جامعہ عثمانیہ کی پہلی فارسی کی خاتون استاد ہونے کا اور حیدرآباد دکن کی پہلی ایران جا کر ڈاکٹوریٹ کی ڈگری حاصل کرنے والی خاتون ہونے کا اعزاز حاصل تھا۔ اسکے علاوہ انہیں جامعہ عثمانیہ شعبہ فارسی کی پہلی خاتون صدر شعبہ ہونے کا بھی اعزاز حاصل تھا۔

تحریک آزادی کی کئی تنظیموں میں وہ مخدوم محی الدین، عصمت چغتائی، راج بہادر گوڑ، سرینواس لاہوتی، اختر حسن، جمال النساء اور زینت ساجدہ وغیرہ کے ساتھ کئی تحریکوں میں شریک رہیں اوراسی ضمن میں انہیں قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کرنی پڑی اسکے متعلق، اختر حسن اپنے سوانح میں لکھتے ہیں:

''جب ہم پولس کنٹرول روم پہنچے تو عجیب منظر تھا ہم سمجھ رہے تھے کے صرف ہماری گرفتاری عمل میں آئی ہے وہاں کیا دیکھتے ہیں ایک طرف سے عالم خوندمیری چلے آرہے ہیں ایک طرف سے میری بہن رضیہ اور میرے بھائی مظفر قمر مرحومین ایک طرف سے زینت ساجدہ اور کئی شناسا چہرے۔ ایک ہی پلہ میں سب کو گرفتار کیا گیا سب کو الگ الگ کمروں میں بٹھایا گیا اور کوئی نو گھنٹے تک باری باری ہر ایک سے introgation ہوا۔ زینت کا نمبر چوتھا تھا ان سے کچھ پوچھ ہوئی وہ بری طرح رونے لگیں تو ان کو حوالات سے ہی چھوڑ دیا گیا مگر رضیہ کو جیل بھیجا۔ مظہر قمر کو بھی پھر مجھے اور عالم کو رضیہ زینت ساجدہ اور عالم خوندمیری یونیورسٹی میں کارگزار تھے۔ زینت تو خیر حوالات سے ہی چھوٹ گئی تھیں مگر عالم اور رضیہ جیل میں ہی تھے اور ملٹری گورنر نے وائس چانسلر کو order دیا تھا کہ ان دونوں کی Service ختم کردی جائے علی یاور جنگ (وائس چانسلر) نے حکم کی تعمیل کی بجائے اسکا جواب دیا کہ ان پر مقدمہ چلایا جائے اگر وہ مجرم ثابت ہوں تو میں فوراً ان کی service ختم کردونگا۔ چنانچہ case تو چلا نہیں اور جب وہ لوگ چھوٹے تو continoity of Service کو باقی رکھتے ہوئے رضیہ اور عالم دونوں کو یونیورسٹی میں برقرار رکھا گیا۔''

اس واقعہ کے بارے میں جمال النساء لکھتی ہیں:

''یوں تو صحت ہمیشہ اچھی رہی لیکن جیل سے آنے کے بعد کئی ماہ بہت بیمار رہیں۔ جیل میں زمین پر سونا، بارش کا موسم ٹھنڈے پانی سے نہانا، مجرم قیدیوں کے ساتھ رہنا (سیاسی قیدیوں کے لیے کوئی علاحدہ انتظام نہیں تھا) ان باتوں کا ان کی صحت پر بہت برا اثر ہوا تھا۔ وہ ہمیشہ خاموشی سے سب کچھ برداشت کرنے کی عادی۔ یہاں سکینہ نامی ایک اچھے ڈاکٹر تھے ان کے علاج سے کئی ماہ بعد صحت یاب ہوئیں اور پھر ملازمت کے علاوہ لکھنے لکھانے کا مشغلہ۔''

یہ عجیب بات ہے کہ ڈاکٹر رضیہ اکبر باجی جمال النساء کے ساتھ ہر تحریک، ہر محاذ پر برابر شریک وشامل رہیں یہاں

تک کہ جیل بھی گئیں لیکن جوشہرت باجی جمال النساء اور دیگر آزادی خواہان کو ملی وہ رضیہ اکبر کو نہیں ملی۔ وہ کئی کتابوں کی مصنف ،مرتب اور مترجم کی حیثیت سے بھی اپنی ایک الگ شناخت رکھتی ہیں۔ انکے علمی و ادبی آثار کی فہرست بہت طویل ہے۔ جن میں شامل ہیں

* نظامی گنجوی: تحقیقی مطالعہ (اردو)1961
* تاثرات سفر ایران: (اردو)1970
* احوال وسبک اشعار بابافغانی شیرازی (فارسی)1974
* زبدہ فارسی ادب (برائے نصاب بی اے)1972
* پارسی نغز (برائے نصاب بی اے)1977
* ارشادات عالیہ شاہنشاہ آریامہر 1977
* یادواشتہ ہای بخارا صدرالدین عینی (فارسی سے اردو)1987
* نوائے پاسٹرناک (سویت روس کے نوبل انعام یافتہ ادیب بورس پوسٹر ناک کی آپ بیتی کا اردو ترجمہ)1980
* زبان وادبیات فارسی درقلمرو قطب شاہی (فارسی)
* ہمارے بچے آندھراپردیش مہیلا فیڈریشن کے زیر اہتمام بچوں کے بین الاقوامی سال 1979 کے موقعہ پر (اردو)1979
* ایران میں جدید فارسی ادب کے پچاس سال 1991
* ایڈورڈ کارپنٹر کی نظموں کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ
* مکتوبات فارسی Montesquiev's Letter persons کا فرانسیسی سے اردو ترجمہ
* نسخہ درفن فلاحت۔ داراشکوہ (فارسی سے انگریزی)2000 وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

یہ نسخہ 17ویں صدی عیسوی میں شاہزادہ داراشکوہ کا فن زراعت پر لکھا گیا تھا۔ اسکا ڈاکٹر رضیہ اکبر نے ترجمہ کیا تھا اسے انکی آخری تحریر کہا جاسکتا ہے۔ اس کے متعلق جمال النساء باجی اپنی یاددواست بکھری یادیں میں لکھتی ہیں:

''باغبانی کے تعلق سے داراشکوہ کی فارسی میں ہاتھ سے لکھی ایک کتاب سنا تو یہ کہ یہ کتاب داراشکوہ کی زراعت کے موضوع پر لکھی ایک کتاب کا حصہ ہے بمبئی کے کسی ادارے سے متعلق ایک صاحب سے کتاب کا ترجمہ انگریزی میں کروانا چاہتے تھے انہوں نے اس کا ترجمہ کرنے کی خواہش رضیہ سے کی۔ کام مشکل تھا تحریر صاف نہیں تھی کہیں کہیں کوئی لفظ غائب رضیہ نے اس پر بڑی محنت کی۔ پہلے فارسی سے اردو میں ترجمہ کیا پھر انگریزی میں یہ ترجمہ بہت پسند کیا گیا اور کتاب چھپنے پر اس کی پانچ جلدیں انہوں نے رضیہ کو ارسال کیں۔ اس کتاب کا اردو مسودہ میرے پاس محفوظ ہے لیکن اردو پڑھنے والے

کتنے رہ گئے ہیں اوران میں کس کو باغبانی سے کیا دلچسپی ہوگی کہ اس کتاب کو شائع کروائیں۔“

بکھری یادیں سے ہی پتہ چلتا ہے کہ رضیہ اکبر کی کئی کتابیں اور مقالے ابھی غیر مطبوعہ ہیں کئی ماہناموں میں انکی تحریریں شائع ہوئیں۔ جیسے نگار لکھنو، صبا حیدرآباد، انڈو ارانیکا کلکتہ، آندھراپردیش، حیدرآباد، شعروحکمت حیدرآباد، مجلّہ عثمانیہ، اسلامک کلچر، کلپنا وغیرہ میں ان کے مقالے، انشائیہ، افسانے اور تبصرے شائع ہوئے ہیں۔

ان کی کئی کتابیں آج بھی عثمانیہ یونیورسٹی کے نصاب میں شامل ہیں۔ اور کئی کتابیں مختلف دانشگاہوں میں Reference Book کے طور پر موردِ استفادہ ہیں۔تقریباً 33 سال جامعہ عثمانیہ کے شعبہ فارسی سے منسلک رہیں۔ فارسی زبان وادب کی گرانقدر خدمات کے صلے میں آپ کو 1989 میں حکومت ہند کی جانب سے سرٹفکیٹ آف آنر President Award سے بھی نوازا گیا۔

ڈاکٹر رضیہ اکبر کی شاگردی کا شرف حاصل کرنے والی چند اہم شخصیات میں شامل ہیں۔

* پروفیسر رفیق فاطمہ (المتوفی 2021) سابق صدر شعبہ فارسی جامعہ عثمانیہ۔ 2005 میں وظیفہ حسن پر سبکدوش ہوئیں کئی کتابوں کی مصنفہ تھیں۔

* پروفیسر نجمہ صدیقہ، سابق صدر شعبہ فارسی جامعہ عثمانیہ۔ 2004 میں وظیفہ حسن پر سبکدوش ہوئیں کئی کتابوں کی مصنفہ ہیں۔ وظیفہ کے بعد امریکہ منتقل ہوگئیں ہیں۔ پروفیسر عزیز بانو، ڈین اسکول آف لینگویجز، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، ڈاکٹر سید اسحاق عالم، سابق استاد جامعہ عثمانیہ

* ڈاکٹر زرینہ پروین، ڈائریکٹر اے پی اسٹیٹ ارکائیوز (موجودہ تلنگانہ اسٹیٹ ارکائیوز) وغیرہ شامل ہیں۔

ڈکٹر رضیہ اکبر کو ایک استاد کی حیثیت سے بھی غیر معمولی مقبولیت وشہرت حاصل تھی جس کا اندازہ ان کے شاگردوں کی تحریروں سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔ ان کی شاگرد جامعہ عثمانیہ کی سابق صدر شعبہ پروفیسر رفیق فاطمہ اپنے ایک مضمون (مطبوعہ سب رس ستمبر 2001) میں لکھتی ہیں:

> ”رضیہ آپا نے اپنی گراں بہا خدمات شعبہ فارسی کے لیے انجام دیں جس کے لیے سب ان کے ممنون و احسان مند ہیں وہ ہمارے شعبے کی پہلی خاتون تھیں جو رئیس گروہ کے عہدہ پر فائز ہوئیں۔ وہ ہمیشہ شاگردوں کی ترقی کے لیے کوشاں رہتی تھیں۔ آپ ضرورت مند شاگردوں کا خیال رکھتی تھیں۔ مجھے بھی آپ کی شاگردی کا شرف حاصل ہے۔ اور میرے نظروں میں وہ تمام حسین اور یادگار لمحے تازہ ہیں جس کے ذریعہ میں نے ترقی کی منزلیں طے کیں اور آپ نے ایک شفیق استاد کے روپ میں ہمیشہ ہی حوصلہ بڑھایا۔ آپ کے شاگردوں کی فہرست طویل ہے جس میں وہ شاگرد بھی ہیں جنہوں نے آپ کی رہنمائی میں ایم فل اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں حاصل کیں جن میں اولیت مجھے حاصل ہے کہ میں نے آپ کی نگرانی میں پی ایچ ڈی کی تکمیل کی اس دوراں وہ ہر مشکل مسئلے کو کمال آسانی سے سلجھایا کرتی تھیں وہ معلومات کا خزانہ تھیں اور شخصیت ہمہ گیر جس سے ان کے تمام شاگرد مستفید

ہوئے ہیں وہ وسیع الذہن اور ترقی پسند تھیں اس کے علاوہ دوستوں میں مخلص اور پرخلوص رہتی تھیں۔
بھائی بہنوں کی خوشیوں کا محور تھیں وہ ایک ایسی شمع تھیں جو دوسروں کو خوشی اور روشنی عطا کرتی تھیں۔''

آپ کی ایک اور شاگرد ڈاکٹر زیب حیدر استاد فارسی جامعہ عثمانیہ اپنے ایک مضمون (مطبوعہ سب رس ستمبر 2001) میں لکھتی ہیں:

''رضیہ آپا کے متعلق کچھ کہنا چھوٹا منہ بڑی بات ہے۔ رضیہ آپا ہم سب کی استاد رہی ہیں اور بہت ہی سنجیدہ اور خاموش علم و ادب کی خدمت گزار رہی ہیں اس کے ساتھ ساتھ آپ میں وطن دوستی اور مادری زبان کی خدمت کا جذبہ بہ درجہ اتم موجود تھا۔''

ڈاکٹر زیب حیدر اپنے ایک اور مضمون (مطبوعہ ماہنامہ سب رس جولائی 2001) میں لکھتی ہیں:

''جب رضیہ آپا سے تلمذ کا شرف حاصل ہوا تو بہت کچھ ان سے پایا خصوصاً حافظ شیرازی پڑھاتی تو بڑا مزا آجاتا.........رضیہ آپا جب کلاس میں پڑھاتیں تو ایسا معلوم ہوتا کہ اطراف میں ایک ماحول پیدا ہوگیا ہے۔.......لوگ رضیہ آپا سے بات کرنے کے لیے جھجکتے تھے آپ کی شخصیت میں ایک ایسا رعب تھا کہ باوجود محبت و یگانگت کے سب شاگرد ایک فاصلہ قائم رکھتے حالانکہ رضیہ آپا کبھی کسی کو سخت الفاظ میں کچھ نہیں کہیں ان کی نگاہیں سب کچھ کہہ دیتی تھیں۔.........رضیہ آپا کا شمار ایسی عورتوں میں ہوتا ہے جنھوں نے پرانی روایتوں سے بغاوت کر کے گھر سے باہر قدم رکھا اور میدان علم میں اپنے رشحات قلم سے گھوڑے دوڑا دئے اور آپ کی ہمت افزائی آپ کے والد اکبر حسن اور بھائی اختر حسن صاحب نے کی رضیہ آپا کے سینہ میں ایک ہم درد دل ہے جو انسانیت پر ظلم و جبر سے بھڑک اٹھتا ہے آپ مختلف ادبی و تہذیبی انجمنوں کی روح رواں بھی رہ چکی ہیں۔''

ڈاکٹر رضیہ اکبر ایک ہونہار طالب علم، ایک مقبول استاد، ایک ممتاز ادیب، ایک بہترین مترجم اور ایک دلکش شخصیت کی مالک و حامل تو تھیں ہی ان کے علاوہ اگر ان کی نجی زندگی پر نظر ڈالی جائے تو وہ بہ حیثیت بیٹی اور بہن انہوں نے بہت اچھے سے اپنی ذمہ داریاں نبھائی ہیں۔

ڈاکٹر رضیہ اکبر نے شادی نہیں کی تھی اس کے متعلق ''بکھری یادیں'' میں جمال النساء لکھتی ہیں:

''رضیہ ابّی کی زندگی ہی میں تہران (ایران) سے پی ایچ ڈی کی ڈگری لے آئیں تھیں 1977ء سے یونیورسٹی کے شعبہ فارسی میں پروفیسر اور صدر شعبہ ہوگئی تھیں۔ گھر کے خرچ کی ذمہ داری ملازمت کے شروعات ہی سے وہی اٹھائے جارہی تھیں۔ ابّی کو اس کا اور اس کے گھر نہ بسنے کا بھی بڑا رنج تھا اس کی تنہائی کا احساس تو مجھے بھی۔ مگر چارہ ہی کیا ایک ذہن اور معیار بن جائے اور اس پیمانے پر کوئی نہ ملے یا مل بھی جائے اور نا قابل حصول ہو تو کیا کیا جائے......؟ موجودہ سماج اور حالات بدل جائیں تو شاید حل نکل آئے، مگر پھر بھی ـ ـ ـ۔ انسانی قدروں، ذمہ داریوں اور مجبوریوں کا احساس شاید

احساسات زندگی کے ضامن بن جاتے ہیں۔''

ڈاکٹر رضیہ اکبر کے والد اکبر حسن روشن خیال تھے انہوں نے خاندان بھر کی مخالفت کا سامنا کرتے ہوئے ڈاکٹر رضیہ اکبر کو اعلیٰ تعلیم دلوائی ڈاکٹر رضیہ اکبر نے بھی ایک سعادت مند بیٹی ہونے کا پورا فریضہ نبھایا جس کا اندازہ بکھری یادیں کے اس اقتباس سے لگایا جاسکتا ہے۔

''قمر کی جدائی کے ڈیڑھ دوسال بعد ابی بھی داغ مفارقت دے گئے مجھے تو یاد نہیں کہ وہ کبھی بیمار پڑے بس ایک بواسیر کی شکایت تھی۔ ذرا کمزور ہو رہے تھے عمر کا تقاضہ آخری دن تک دوپہر کا کھانا ہم سب کے ساتھ کھایا رات پیٹ میں درد بتایا۔ رضیہ ناشتے کے بعد دوا لینے گئی واپس آئی تو غافل تھے۔ تیرا ہی انتظار دیکھ رہے تھے رضو کہا اور پھر ہمیشہ کیلئے سو گئے۔''

ڈاکٹر رضیہ اکبر موذی مرض کینسر سے متاثر ہوگئیں تھیں۔ ان کی بیماری کی کیفیت کو جمال النساء ''بکھری یادیں'' میں بیان کرتے ہوئے لکھتی ہیں:

''ان ہی دونوں کینڈا سے شہلا اور ارزینہ بھی دو چار ماہ کیلئے آ گئے۔ اس طرح رابعہ کے ہاں چہل پہل سی نظر آئی۔ رضیہ اکبر وہاں جاتی رہتی ایک دن وہاں سے لوٹی تو بتایا کہ ہڈی میں کچھ درد سا محسوس ہو رہا ہے۔ اتفاق سے نوید بھی یہاں آیا ہوا تھا اس نے کسی ڈاکٹر کو دکھایا تو بتایا کہ پیٹھ کی ہڈی کو جھٹکا لگا ہے۔ درد اسی سبب سے ہے اور کچھ پٹی وغیرہ لگائی مگر درد بڑھتا گیا۔ نوید نے کسی اور ڈاکٹر کو دکھایا۔ ایکس رے وغیرہ کروایا غرض آخر میں پتہ چلا کہ کینسر ہے۔ رابعہ وغیرہ سب کا خیال کہ انہیں یہ بات نہ بتائی جائے اور مجھے یوں لگا کہ ان کے ذہن میں کبھی اس مرض کا خیال نہیں آیا رفتہ رفتہ حالت بگڑتی ہی گئی۔ شہلا کو نوکری پر جانا ضروری تھا وہ چلی گئی سیما اور ازرینہ بھی جا چکی تھیں۔ کچھ دنوں بعد شہلا نے کوشش کر کے چھٹی لی اور دوائیں لیے پھر یہاں آئی۔ اس وقت تک ان کی بیماری کو تقریباً سات آٹھ ماہ ہو رہے تھے۔ اس وقت تک تو یہ حالت ہوگئی تھی کہ نہ بول سکتی تھیں نہ کھا سکتی تھیں اور نہ اٹھ سکتی تھیں۔ ........اس دفعہ جب شہلا آئیں تو انہیں پہچان بھی نہ پائیں اور نہ بات کر سکیں۔ ڈاکٹروں نے جواب دے دیا تھا کہ جب تک سانس چل رہی ہے ٹھیک ہے۔ آخری ہفتہ عشرہ تو آکسیجن پر تھیں مگر شہلا کا اصرار ہاسپٹل لے جایا جائے انہوں نے اس پر عمل بھی کیا۔ آخری تین دن گھر سے پہلے بنجارہ ہلز لے گئیں اور پھر وہاں سے سیدھے ہاسپٹال۔ رابعہ اور ذکیہ نہ جا سکیں۔ میں کسی طرح چلی گئی۔ وہاں دیکھا کہ انھیں ہوش تو تھا نہیں بس پٹیوں میں جکڑی ہوی تھیں تیسرے دن صبح چار بجے کے قریب انہوں نے بھی ہم سب کو چھوڑ دیا............ میری اس بہن کو نام و نمود کی خواہش کبھی نہ رہی بڑی خاموشی سے اپنی زندگی اور اپنے بھائیوں کی دیکھ بھال کرتی رہیں اور چل بسیں۔''

یادنمی کنی وزیادم نمی روی

یہ نظام قدرت ہے ہر ذی روح کا انجام واتمام موت ہے ازل سے ایسا ہی ہوتا آرہا ہے اور حشر تک ایسا ہی چلتا رہے گا۔ قدرت کے اس قانون سے کسی بھی بندے کو مفر یا فرار حاصل نہیں ہے۔ ہر بندے و بشر کو اپنے وقت مقرر ہ پر اس دنیائے فانی سے رخصت ہونا ہی ہے۔ ڈاکٹر رضیہ اکبر اپنی زندگی کے 79 برس گزار کر 2001ء کو اس دنیائے فانی سے رخصت ہوئیں۔ اپنے پیچھے انہوں نے جو گرانبہا علمی وقلمی اپنی یادگار چھوڑیں ہیں وہ گرانقدر آثار دنیائے فارسی میں ہمیشہ انکی یاد کو تازہ وتابندہ اور ان کے نام کو زندہ وروشن رکھیں گے۔

ڈاکٹر رضیہ اکبر نے چودہ، پندرہ سال کی عمر میں قلم تھاما اور اپنی وفات سے ایک سال قبل تک مسلسل لکھتی رہیں۔ ابتدائی دنوں میں انہوں نے رضیہ بیگم کے نام سے کہانیاں، خاکے، انشائیے، اصلاحی مضامین وغیرہ لکھے جو اس زمانے کے رسائل وجرائد بچے، رسالہ شہاب، جن، ایوان، سہیلی، حریم، منادی، رسالہ زیب النساء، تہذیب النسواں وغیرہ میں شائع بھی ہوئے۔ پھر پیشہ تدریس سے وابستہ ہونے کے بعد بھی ان کا تصنیف وتالیف کا یہ سفر جاری رہا۔ چھ دہائیوں پر مشتمل ان کا یہ ادبی سفر مختلف زبانوں اور مختلف اصناف پر محیط رہا۔ جس بھی موضوع وصنف پر قلم اٹھا پوری طرح سے انصاف کیا یہی وجہ ہے کہ ہر تصنیف وتحریر کے متعلق بس بے ساختہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ۔

زفرق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم

کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

جنگ آزادی کے سلسلے میں بھی وہ کئی تحریکوں وتنظیموں کا حصہ رہی جیسے رضا کار تحریک، تلنگانہ تحریک، انجمن ترقی پسند مصنفین، ترقی پسند تحریک وغیرہ یہاں تک کے وہ جیل بھی گئیں لیکن اس سلسلے میں ان کے ساتھیوں کو جو شہرت ملی وہ اس سے بھی محروم رہیں۔ اس ضمن میں فہرست مجاہدین آزادی میں کبھی ان کا نام شامل رہتا ہے کبھی ندارد کبھی اختر حسن کی بہن اور کبھی جمال النساء باجی کی بہن کے طور پر ان کا تعارف ہوتا ہے۔ یہ کسی بھی طرح درست نہیں ہے۔ یہی حال ان کی ادبی خدمات کے سلسلے میں دیکھنے میں آتا ہے۔ اردو زبان میں انہوں نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن جب دکن کی اہل قلم خواتین کا تذکرہ ہوتا ہے تو وہ بھی ان کے ذکر سے مبرا ہوتا ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ فارسی کی استاد تھیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی علمی وادبی خدمات کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے۔ دنیائے فارسی میں انکی جو عزت وعظمت ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ان کے گراں بہا آثار آج بھی اہل فارسی کیلئے مورد استفادہ ولائق امتنان ہیں۔

حالانکہ انہوں نے اردو زبان میں بھی بہت لکھا اور خوب لکھا ہے۔ اہل اردو کے لیے یہ امر مورد توجہ ہے۔ ڈاکٹر رضیہ اکبر کبھی نام ونمود اور شہرت کی خواستگار ومتمنی نہیں رہیں لیکن ان کی غیر معمولی علمی وادبی خدمات گرانبہا کارنامے وپرارزش آثار ہرگز بھی قابل فراموش نہیں ہیں۔ وہ ہمیشہ ان کی یاد دلاتے رہینگے۔

جسم پاکش شد نہاں درخاک ولیک

یاد او باشد بہ سینہ جاوداں

منابع:

1۔کچھ یادیں کچھ باتیں۔(خودنوشت سوانح اختر حسن)مرتب ڈاکٹر محمد شجاعت علی راشد2019،حیدرآباد

2۔بکھری یادیں۔جمال النساء2008،حیدرآباد

3۔خواتین عہد عثمانی-نصیرالدین ہاشمی،حیدرآباد

4۔ماہنامہ سب رس-جولائی2001،حیدرآباد

5۔ماہنامہ سب رس-ستمبر2001،حیدرآباد

6۔قند پارسی شمارہ ٨ بہار،دہلی

7۔تاثرات سفرایران:ڈاکٹر رضیہ اکبر1970،حیدرآباد

8۔ایران میں جدید فارسی ادب کے پچاس سال1950-1900،ڈاکٹر رضیہ اکبر1991،حیدرآباد

☆☆☆

**محمد ابرار رضا**
ریسرچ اسکالر، شعبہ فارسی
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

# رفیق العارفین: تصوف کا ایک قدیم اور اہم ماخذ

ملفوظ نویسی کی تاریخ و روایت قدیم ہے۔ ہر دور میں مختلف سلاسلِ طریقت کے مخلص و وفا شعار مریدین و متوسلین اور باذوق و اہلِ علم حاضرینِ مجلس نے اپنے اپنے مشائخ طریقت اور پیرانِ سلاسل کے ملفوظات و ارشادات کی نقل و کتابت کا اہتمام کیا ہے اور انھیں محفوظ کر کے وابستگانِ سلسلہ اور نسلِ آئندہ کے لیے ایک یادگار تحفہ اور قیمتی سرمایہ فراہم کر دیا ہے۔ یہ علمی و ادبی، تاریخی و ثقافتی، اخلاقی و روحانی، سماجی و معاشرتی اور ملکی و سیاسی کئی جہتوں سے اہمیت کے حامل ہیں۔ ان سے صاحب ملفوظات کے احوال و مناقب، فضائل و کمالات، افکار و نظریات، معمولات و مشاغل، دعوتی و تبلیغی اسفار اور دینی و علمی آثار کے ساتھ ان کے عہد میں ملکی و سیاسی حالات و کوائف اور فکری و مذہبی میلانات و رجحانات وغیرہ کا بھی ایک جائزہ سامنے آتا ہے۔ ان کے مطالعے سے قلب کو تسکین و طمانیت اور روح کو کیف و سرور حاصل ہوتا ہے اور ان کا پڑھنے والا خود کو صاحب ملفوظات کی مجلس میں بیٹھا ہوا محسوس کرتا ہے اور ان کی روحانی و باطنی برکات سے خوب سرشار ہوتا ہے۔

اگر صاحب ملفوظات شریعت و طریقت دونوں علوم کے جامع ہوں تو ان کے ملفوظات کی اہمیت دوچند ہو جاتی ہے۔ عقلی و نقلی دلائل و براہین سے مدلل و مبرہن ہونے کے باعث ان کے ارشادات کو اہلِ علم و ادب میں اعتبار و استناد کا درجہ حاصل ہوتا ہے اور عوام و خواص سبھی ان سے محظوظ ہوتے ہیں۔ یہی حال زیرِ نظر کتاب ''رفیق العارفین'' کا ہے جو نویں صدی ہجری کے مستند عالم شریعت و طریقت اور سلسلۂ چشتیہ سراجیہ کے نامور بزرگ؛ سلطان العاشقین شیخ حسام الدین مانک پوری کے ارشاداتِ عالیہ اور ملفوظاتِ کریمہ کا وقیع مجموعہ ہے جس کے مرتب شیخ فرید الدین سالار عراقی ہیں جو ایک جید عالم و فاضل اور صاحب ملفوظات کے مرید و خلیفہ اور مجلس کے حاضر باش تھے۔

**صاحب ملفوظات:**

شیخ حسام الدین مانک پوری (متوفی ۸۵۳ھ) ایک جلیل القدر عالم و محقق اور عظیم المرتبت بزرگ تھے۔ مخدوم العالم شیخ علاء الحق پنڈوی کے خلف و جانشیں شیخ نور قطب عالم پنڈوی کے ممتاز مرید و خلیفہ اور دیارِ اودھ کی تاریخی و مرکزی خانقاہ؛ ''خانقاہ حسامیہ مانک پور'' کے مؤسس تھے۔

آپ کا اسم گرامی ''شیخ حسام الدین'' ہے۔ بعض تذکروں میں ''شیخ حسام الحق'' بھی ملتا ہے۔ نسباً فاروقی ہیں۔ سلسلۂ نسب اپنے مورثِ اعلیٰ مولانا شیخ اسماعیل فاروقی توسط سے امیر المومنین حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ملتا ہے۔

آپ کا خانوادہ علمی، ادبی، دینی، روحانی، اخلاقی اعتبار سے بڑا عظمت اور تاریخی رہا ہے۔ آپ کے خاندان میں بڑے

بڑے علما و مشائخ ہوئے ہیں۔خود آپ کے والد گرامی مولانا خواجہ مانک پوری اور جدامجد مولانا شیخ جلال الدین مانک پوری اپنے دور کے عظیم علما و عرفا میں سے تھے۔ان دونوں کے احوال و کمالات پر شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''اخبارالاخیار'' میں خاصی روشنی ڈالی ہے۔چناں چہ مولانا خواجہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"مولانا خواجه والد شیخ حسام الدین مانك پوری دانش مند و متقی بود۔فقر بسیار می کشید"۔[۱]

نیز شیخ جلال الدین کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"مولانا جلال الدین مانك پوری رحمة الله علیه جد شیخ حسام الدین مانك پوری مردی بزرگ و عالم و عابد و صابر و متقی بود"۔[۲]

آپ علوم و فنون کی تکمیل کے بعد درس و تدریس میں مشغول ہوئے۔اس وقت شیخ نور قطب عالم پنڈوی کی ولایت و قطبیت کا شہرہ تھا۔طالبین طریقت و حقیقت اور شایقین عشق و معرفت کشاں کشاں حضرت قطب کی بارگاہ میں چلے آتے اور شاد کام و فائز المرام ہو کر واپس ہوتے تھے۔جب آپ کے اندر روحانی کشش کا غلبہ اور تلاش شیخ کا جذبہ پیدا ہوا تو ہدایت باطنی اور اشارۂ روحانی کے مطابق آپ بھی پنڈوہ شریف (ضلع مالدہ، مغربی بنگال) پہنچے اور حضرت قطب کے دامن رشد و ہدایت سے وابستہ ہو کر ہمیشہ کے لیے انہی کے ہو کر رہ گئے۔اور پھر ایک مدت تک اپنے پیر و مرشد کی خدمت و تربیت میں رہ کر خلافت و اجازت اور روحانی نعمتوں سے بہرہ ور ہوئے۔

اس کے بعد پیر و مرشد نے آپ کو ولایت مانک پور سپرد کی اور خدمت خلق اور ارشاد و ہدایت کے لیے اپنے وطن روانہ فرمایا۔آپ عرض گزار ہوئے کہ مانک پور کی مسند ولایت پر تو مخدوم العالم شیخ علاءالحق پنڈوی کے مرید و خلیفہ شیخ نصیر الدین مانک پوری متمکن ہیں؟ پیر و مرشد نے ارشاد فرمایا: ''نصیر تا نصیر و حسام تا قیام'' اور پھر کچھ نصیحتیں اور ہدایتیں بھی کیں، چناں چہ شیخ حسام الدین فرماتے ہیں:

''جس وقت آپ نے مجھے رخصت کیا تو فرمایا کہ سخاوت میں آفتاب کی طرح، تواضع میں پانی کی طرح اور تحمل میں زمین کی طرح بنو اور خلق خدا کے جور و جفا کو برداشت کرو''۔[۳]

الغرض! آپ آستانۂ مخدوم سے رخصت ہو کر مانک پور آئے اور علم و معرفت کی تعلیم و تلقین کا سلسلہ شروع کیا۔کچھ دنوں کے بعد شیخ نصیرالدین کا انتقال ہو گیا۔آپ نے اپنی علمیت و روحانیت سے دیارِ اودھ کو رشد و ہدایت اور اخلاق و محبت کا گہوارہ بنا دیا۔شیخ محمد اکرام ''تاریخ ہندوستان'' میں شیخ نور قطب عالم کے ذکر میں لکھتے ہیں:

''آپ کے بعد آپ کا فیض آپ کے بیٹوں (شیخ رفقت الدین و شیخ انور) نے جاری رکھا۔ان کا رنگ بھی آپ جیسا تھا،لیکن آپ کے سب سے مشہور خلیفہ شیخ حسام الدین مانک پوری تھے جو ایک اہل علم اور صاحب ذوق خاندان کے چشم و چراغ تھے اور خود بھی منبع فیض ثابت ہوئے''۔[۴]

آپ کمالِ ادب اور خلوصِ ارادت کی وجہ سے اپنے پیر و مرشد اور تمام مخدوم زادگان کی نگاہ میں نہایت محترم و معزز اور محبوب و مقبول تھے، یہاں تک کہ اپنے پیر و مرشد کے بعد پیرزادگان کو دستِ بیعت و ارادت دینے کے ساتھ ان کو تعلیم و تربیت سے

آراستہ کرنے کی اہم خدمت بھی آپ کو عطا ہوئی ۔صاحب مرآۃ الاسرار لکھتے ہیں:

''آپ حضرت شیخ نور قطب عالم قدس سرہ کے خلیفۂ اعظم ہیں۔شیخ کے بعد ان کی مسند پر متمکن ہوئے اور ایک جہان آپ سے فیض یاب ہوا،اس حد تک کہ حضرت شیخ نور قطب عالم کے فرزند نے اپنے والد کے اشارہ کے مطابق خرقۂ خلافت مخدوم شیخ حسام الدین سے حاصل کیا اور آج تک ان کی اولاد حضرت شیخ حسام الدین کی اولاد سے خرقہ حاصل کرتی ہے''۔[۵]

آپ کے صاحب زادگان؛ شیخ فیض اللہ عرف قاضی شہ،شیخ احمد عرف شیخ بدھا اور شیخ نعمت اللہ عرف شیخ نھو علم وفضل،ورع وتقویٰ اور ولایت وروحانیت میں آپ کے عکس جمیل تھے۔شیخ فیض اللہ اپنی باطنی وروحانی کمالات کی وجہ سے اپنے والد کے جانشیں ہوئے۔

شیخ عبدالرحمٰن چشتی لکھنوی مرآۃ الاسرار میں لکھتے ہیں:

''شیخ حسام الدین نے آخری وقت میں مشائخ چشت کا خرقۂ خلافت اپنے فرزند قاضی شہ کو عطا فرمایا اور قسم قسم کی نعمتوں سے ان کو مالا مال کر کے فرمایا کہ میرے بیٹے قاضی شہ کا پہلا مرید مرتبۂ قطبیت کو پہنچے گا''۔[۶]

اور بقول شیخ محمد غوثی شطاری:

''آج تک شیخ فیض اللہ کے فرزند درجہ بدرجہ اپنے دادا کی جگہ سجادہ نشیں ہوتے چلے آئے ہیں''۔[۷]

واقعی شیخ فیض اللہ کی ذات سے سلسلۂ چشتیہ سراجیہ کی بڑی ترقی ہوئی اور طریقت وروحانیت اور اخلاق ومحبت کی اشاعت کا کام بڑے پیمانے پر ہوا ۔بڑے بڑے علما وفضلا آپ کے دامن ارشاد سے وابستہ ہوئے جنھوں نے علمی وتحقیقی دنیا میں اپنی مثال قائم کی ہے۔

شیخ حسام الدین علم وفضل،زہد وورع،ولایت ومعرفت اور مقام ومرتبہ میں عبقری زمانہ تھے۔اربابِ علم وطریقت اور اصحابِ تاریخ وتحقیق آپ کو سلطان العاشقین،حجۃ العارفین،برہان الصادقین،مَلِک المشائخ اور اکسیر عشق وغیرہ القاب سے یاد کرتے ہیں۔

مرتب گنج ارشدی شیخ غلام رشید عثمانی جون پوری کے حوالے سے وسیلۃ النجاۃ میں ہے:

شیخ حسام الدین را جمیع بزرگان آن وقت "اکسیر عشق" می گفتند"۔[۸]

یعنی: شیخ حسام الدین کو اُس عہد کے تمام بزرگان دین ''اکسیر عشق'' کہتے تھے۔

آپ نے علوم طریقت ومعرفت اور تعلیمات وہدایاتِ تصوف کی ترویج وتوسیع میں لازوال اور حیرت انگیز کارنامے پیش کیے ہیں۔آپ عمدہ تعلیم وتربیت اور روحانی صحبت ومجلس سے آپ کے صاحب زادگان اور خلفا ومریدین کمالات ومراتب کو پہنچے۔آپ کے خلفا کی تعداد کے بارے میں صاحب گلزار ابرار شیخ محمد غوثی شطاری مانڈوی بیان کرتے ہیں:

''تمام بنگالہ والے متفق اللفظ کہتے ہیں کہ مخدوم شیخ حسام الدین کے ایک سو بیس خلیفہ تھے جو صاحب کمال واکمال تھے''۔[۹]

اس کے بعد شیخ محمد غوثی نے آپ کے ۱۵؍خلفا کے اسما کو ذکر کرتے ہوئے ان کے مراتب وکمالات کا اظہار یوں کیا ہے:

''یہ تمام صدر الذکر اصحاب اکابر زمانہ کے پیشوا تھے۔بعض اہل باطن تھے اور بعض اہل ظاہر اور اہل بیان تھے''۔[۱۰]

آپ کے خلفا وفیض یافتگان نے عشق ومعرفت، اخلاق وتصوف، طریقت وحقیقت، تحقیق وتصنیف، شعروادب اور خدمت خلق کا قابل قدر فریضہ انجام دیا اور ہر شعبے میں اپنی عظمت ورفعت، انفرادیت وخصوصیت اور امامت وپیشوائی ثابت فرمائی۔چناں چہ شیخ شہاب الدین مانک پوری نے آپ کے مکتوبات کو یکجا کرکے انھیں کتابی شکل میں مرتب کیا ہے جو آپ نے اپنے پیرومرشد، مریدین ومتوسلین، خلفا ومجازین اور معاصر علما ومشائخ کے نام تحریر فرمائے تھے۔سید شاہ مسعود بن سید ظہیر الدین عرف شاہ سیدو فتح پوری کا فارسی مجموعۂ کلام قلمی شکل میں دیوانِ شاہ سیدو کے نام سے موجود ہے۔شیخ فرید الدین سالار عراقی نے آپ کے ارشادو فرمودات کو''رفیق العارفین'' کے نام سے مرتب کیا ہے جو شائع ہو چکا ہے۔آپ کے بھانجے اور مرید وخلیفہ شیخ کمال الدین مانک پوری نے جامع الفوائد کے نام سے آپ کے ارشادات ووظائف کو مرتب کیا ہے جو خطی شکل میں موجود ومحفوظ ہے۔آپ کے ایک مرید وفیض یافتہ شیخ عابد سوہانی بھی تھے جو صاحب دیوان شاعر تھے۔

آپ کے باکمال مرید وخلیفہ: راجی سید حامد شہ مانک پوری کی ذات وشخصیت سے سلسلۂ چشتیہ سراجیہ اوجِ کمال کو پہنچا ہے۔بڑے بڑے علما ومحققین اور صاحبانِ فقر وعرفان ان کے دامن سے وابستہ ہوکر مرتبۂ کمال کو پہنچے ہیں جن میں ان کے خلف وجانشیں راجی سید نور مانک پوری کے علاوہ ملا شیخ الٰہ داد جون پوری، ملا شیخ حسن طاہر جون پوری ثم دہلوی، شیخ بہاء الدین جون پوری وغیرہ مشاہیر علما ومحققین اور عرفا ومشائخ قابل ذکر ہیں۔راجی سید نور کے مریدین میں بندگی میاں شیخ نظام الدین امیٹھوی ، ملا حسن طاہر کے خلفا میں بندگی جلال الحق قاضی خاں ناصحی ظفرآبادی، شیخ بہاء الدین جون پوری کے خلفا میں شیخ اڈھن جون پوری ومیر سید علی قوام سرائے میری، شیخ الٰہ داد کے خلفا میں بندگی شیخ معروف جون پوری بڑے نامور ہوئے ہیں۔بندگی میاں نظام الدین کے خلف وجانشیں بندگی شیخ محمد امیٹھوی تھے جن کے مریدین وخلفا میں جمال الحق بندگی شیخ مصطفیٰ عثمانی جون پوری ثم پورنوی کافی مشہور ہوئے جن کے خلف وجانشیں شیخ محمد رشید عثمانی جون پوری برصغیر کی قدیم علمی و تاریخی خانقاہ؛ خانقاہ رشیدیہ جون پور کے بانی ہوئے اور ان کے سلسلۂ درس وتدریس اور ارشاد وہدایت سے باکمال علما ومشائخ وجود میں آئے اور علم وتصوف کی بڑے پیمانے پر توسیع واشاعت ہوئی ہے۔بندگی میاں نظام الدین کے خلفا میں شیخ فتح اللہ راج گیری، شیخ نظام الدین نارنولی اور قاضی مبارک گوپامئوی جیسے مشاہیر صوفیہ بھی جن میں شیخ فتح اللہ اور شیخ نظام نارنولی؛ بندگی شیخ مصطفیٰ عثمانی کے مرشدین طریقت میں شامل ہیں۔

شیخ حسام الدین نے علوم شریعت کی تعلیم وتدریس اور تعلیمات تصوف کی تلقین وہدایت کے ساتھ تصنیف وتالیف اور ادب وتحقیق کا بھی اہم فریضہ انجام دیا ہے۔چناں چہ نقوشِ قلم میں انیس العاشقین، رسالہ محویہ، خلاصۃ الاوراد اور مکتوبات ہیں۔رفیق العارفین آپ کے ملفوظات وارشادات کا مجموعہ ہے جس کو آپ کے مرید وخلیفہ شیخ فرید سالار عراقی نے مرتب کیا ہے۔خلاصۃ الاوراد قدیم فارسی زبان میں بشکل مخطوطہ ۱۴۸؍اوراق (۲۹٦؍صفحات) پر مشتمل ایک گراں قدر تالیف ہے جب

کہ مکتوبات بھی بحالت قلمی ۲۳۳/اوراق (٤٦٦/صفحات) پر محتوی ہے جس کو آپ کے مرید وخلیفہ شیخ شہاب الدین مانک پوری نے مرتب کیا ہے۔

شیخ غوثی مانڈوی مکتوبات کے بارے میں رقم طراز ہیں:

> 'ان مکتوبات میں زیادہ حصہ ان مکتوبات کا ہے جو مولانا نے اپنے بڑے بیٹے اور عزیز ترین فرزند شیخ فیض اللہ کے نام لکھے تھے۔شیخ فیض اللہ ''قاضی شاہ'' کے نام سے نام زد ہیں۔ چند خط اپنے دوسرے بیٹے شیخ احمد کے نام بھیجے تھے۔شیخ احمد کو آپ ''شیخ بدہا''، ''نور دیدہ'' اور ''دیدۂ نور'' کہا کرتے تھے۔بعض خطوط شیخ نعمت اللہ کے نام ہیں۔شیخ نعمت اللہ لوگوں میں شیخ نھو کے نام سے مشہور ہیں ،اور کچھ حصہ خطوں کا ایسا ہے جو شیخ زاہد، شیخ اکمل، شیخ راجن اور شیخ خواند عالم مشہور بہ ''عاشق'' کے نام بھی لکھے گئے ہیں۔ یہ سب شیخ نور قطب عالم کے نواسے ہیں''۔[۱۱]

آپ کی تصانیف میں ''انیس العاشقین'' اور ''رسالہ محویہ'' اور مجموعۂ ملفوظات ''رفیق العارفین'' ہی شائع ہوئے ہیں۔انیس العاشقین کا اردو ترجمہ مفتی اسحاق رضوی مصباحی نے کیا ہے جو خانقاہ حسامیہ مانک پور (ضلع پرتاب گڑھ یوپی) سے ۲۰۱۹ء میں شائع ہوا ہے۔رسالہ محویہ کا اردو ترجمہ ڈاکٹر عبدالواسع کے ہاتھوں خانقاہ حسامیہ مانک پور سے ۲۰۱۸ء میں شائع ہوا ہے جب کہ انگریزی ترجمہ ڈاکٹر سجاد عالم رضوی مصباحی کے ہاتھوں خانقاہ حسامیہ مانک پور کے زیر اہتمام شاہ عبدالعلیم آسی فاؤنڈیشن دہلی سے ۲۰۲۲ء میں شائع ہوا ہے۔رفیق العارفین ڈاکٹر سجاد عالم رضوی مصباحی کے اردو ترجمے کے ساتھ خانقاہ حسامیہ مانک پور کے زیر اہتمام شاہ عبدالعلیم آسی فاؤنڈیشن دہلی سے ۲۰۲۲ء میں اشاعت سے ہم کنار ہوا ہے جب کہ خلاصۃ الاوراد اور مکتوبات کی تدوین وتحقیق اور ترجمہ کا کام جاری ہے۔

خلاصہ یہ کہ شیخ حسام الدین کی ذاتِ بابرکات سے معرفت وروحانیت، علم وادب اور تحقیق وتصنیف کا تاریخی کام سرانجام پایا۔آپ نے اپنی تصانیف اور مکتوبات کے ذریعے حقائق سلوک، معارفِ طریقت اور غوامض تصوف کو جس محققانہ انداز میں پیش کیا اور اصولِ طریقت، آدابِ مریدین، آدابِ مشائخ، تعلیماتِ تصوف، اصطلاحاتِ معرفت وغیرہ پر جامع اور فاضلانہ گفتگو فرمائی ہے، وہ قابل دید اور لائق مطالعہ ہے۔آپ کا مزار اقدس مانک پور (ضلع پرتاپ گڑھ یوپی) میں مرجع خلائق ہے۔

**مرتب ملفوظات:**

شیخ فریدالدین بن سالار عراقی تھے جو ایک جید عالم وبزرگ اور شیخ حسام الدین مانک پوری کے سعادت مند مرید وخلیفہ اور خادم وحاضر باش تھے۔آپ نے اپنے پیرومرشد کی مبارک صحبت اور بافیض مجلس میں نہ صرف حاضر رہ کر اپنے اندر روحانی وباطنی کمال پیدا کیا بلکہ ان کے بیان کردہ علمی نکات، روحانی افادات، ناصحانہ کلمات اور سبق آموز حکایات اور درسِ عبرت واقعات کو تحریری شکل میں محفوظ فرما کر ایک عظیم اور تاریخی کام سرانجام دیا اور مریدین ومتوسلین کے لیے ایک بیش قیمت سرمایہ مہیا کردیا۔

مرتب کے تفصیلی حالات نہیں مل سکے اور نہ ہی ان کے سنہ ولادت و وصال اور مرقد کا کوئی ذکر ملا، البتہ مرزا لعل بیگ بدخشی ''ثمرات القدس من شجرات الانس'' میں شیخ فرید سالار کے ذکر میں لکھتے ہیں:

" شیخ فرید الدین سالار بن محمد بن محمود عراقی قدس سره،وی مرید اکمل و اعظم مولانا حسام الدین است-وی بعد از ارادت از خدمت پیر خود لمحه ای جدا نمی بوده وهر چه از سخنان بلند ومعارف ارجمندوی شنیده آن را جمع نموده موسوم گردانیده به رفیق العارفین و آن را به چهل فصل منقسم ساخته"-[۱۲]

مرتب کے کچھ حالات رفیق العارفین میں بھی ملتے ہیں-مرتب نے دیباچے میں شیخ حسام الدین کی بارگاہ میں اپنی حاضری و ارادت، مجلس کے فوائد و برکات اور ملفوظات کی تحریر و ترتیب کے اسباب وغیرہ کو بیان کیا ہے، چناں چہ وہ لکھتے ہیں:

''فقیر حقیر، امیدوارِ رحمت معبودِ حقیقی و باقی فرید بن سالار بن محمد محمود عراقی......عرض گزار ہے کہ جب میں نے حضرت با عظمت...... کے سلسلے سے خود کو وابستہ کیا اور آپ کے خاص وفاداروں کے زمروں میں شامل ہو کر عام خدام کے درمیان ایک مقام پایا اور آپ کے خوش بیان کلمات اور دل آویز الفاظ جو حلاوت و شیرینی کے بحرِ ناپیدا کنار ہیں، کو ہوشِ جان اور گوشِ دل سے سنا اور روح کو طمانیت و سکون اور دل کو فرح و سرور حاصل ہوا تو میں نے چند گراں قدر موتیوں اور بیش بہا گوہروں کو جمع کر کے زیورِ خاص اور آرائش عام کے لیے تحریر کی لڑی میں پرو دیا اور ''رَفِیْقُ الْعَارِفِیْنَ عَلٰی اِرْشَادِ الطُّرُقِ وَمَقْصَدِ الْعَاشِقِیْنَ'' کے نام سے اس کو چالیس فصول پر مرتب کر دیا تا کہ سالکانِ راہِ طریقت اور واصلانِ گوہرِ حقیقت اسے اپنا رفیق و ساتھی بنا کر سفر میں ساتھ لے جائیں''-[۱۳]

مرتب کے والد شیخ سالار اور جد امجد شیخ محمد بن محمود عراقی تھے لیکن مصنف ثمرات القدس نے شیخ محمد بن محمود کو مرتب کا والد قرار دیا ہے جب کہ خود مرتب نے ''فرید بن سالار'' سے صراحت کر دی ہے کہ شیخ سالار ان کے والد تھے-غالباً والد کی نسبت کے ساتھ تذکروں میں ان کا پورا نام ''شیخ فرید الدین سالار'' ذکر کیا گیا ہے جیسا کہ جامع مکتوبات نے فہرست مکتوبات میں کسی مکتوب میں ان کا نام ''شیخ فرید الدین سالار'' اور کسی میں ''مولانا فرید الدین سالار'' درج کیا ہے، وہ بیان کرتے ہیں:

"مکتوب چهل و نهم بجانب شیخ فرید الدین سالار......—مکتوب پنجاهم بجانب مولانا فرید الدین سالار"-[۱٤]

رفیق العارفین کے مرتب مولانا شیخ فرید الدین ہی ہیں ان کے علاوہ کوئی اور نہیں جیسا کہ بعض تذکرہ نگاروں نے رفیق العارفین کے بارے میں لکھا ہے کہ اسے شیخ حسام الدین کے کسی مرید نے جمع کیا ہے اور بعض نے بیان کیا ہے کہ اسے شیخ کے کچھ مریدوں نے جمع کیا ہے؛ مثلاً شیخ حسام الدین کے حالات میں شیخ عبد الحق محدث دہلوی فرماتے ہیں:

"اورا ملفوظات است مسمی برفیق العارفین بعضی از مریدان او جمع کرده

است"۔[١٥]

اسی طرح شیخ محمد غوثی شطاری مانڈوی ''گلزار ابرار'' میں رقم طراز ہیں:

''ایک رسالہ ہے رفیق العارفین نام جس میں ایک مرید نے آپ کی دل نشیں باتیں فراہم کی ہیں ''۔[١٦]

تذکرہ نگاروں میں صاحب ثمرات القدس؛ مرزا لعل بیگ بدخشی واحد تذکرہ نویس ہیں جنھوں نے رفیق العارفین کے مرتب کا تعین کرتے ہوئے اس کا نام شیخ فریدالدین ذکر کیا ہے۔

واضح رہے کہ مصنف ثمرات القدس مانک پور شریف ہی میں پروان چڑھے ہیں اور شیخ حسام الدین کے روضے کی انھوں نے زیارت بھی کی ہے جیسا کہ شیخ کے حالات میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"کاتب دران جا نشو ونما یافته و اکثر به مزار وی میرفته"۔[١٧]

مصنفِ ثمرات القدس نے شیخ حسام الدین کے مرید وخلیفہ شاہ سیدو فتح پوری کے مزار پر بھی حاضری دی ہے جیسا کہ شاہ سیدو کے حالات میں وہ لکھتے ہیں:

"وکاتب در سنه هزارو چهار به طواف مزارفایض الانوار وی مشرف گشت۔ گنبد عالی که پادشاهان آن وقت بر قبر وی بنا نهاده بودند،از کثرت باران فرو ریخته بود،آن را از سر تعمیر نموده چنان که بود راست نموده در سنۂ هزار و نه اتمام رسید"۔[١٨]

رفیق العارفین قدیم فارسی زبان و بیان میں نہایت علمی وتاریخی مواد اور اخلاقی وروحانی تعلیمات وہدایات کا ایک بیش قیمت سرمایہ اور اہم ماخذ ومصدر ہے جس کا اصل نام ''رَفِیْـقُ الْعَارِفِیْنَ عَلَی اِرْشَادِالطُّرُقِ وَمَقْصَدِ الْعَاشِقِیْنَ'' ہے۔ یہ کتاب قدیم فارسی زبان میں بشکل مخطوطہ تھی جس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر محمد سجاد عالم رضوی (صدر شعبۂ تاریخ: پریسیڈینسی یونی ورسٹی کولکاتا) نے کیا ہے جو خانقاہ حسامیہ مانک پور کے زیر اہتمام شاہ عبدالعلیم آسی فاؤنڈیشن دہلی سے ٢٠٢٢ء میں شائع ہو چکا ہے ۔

یہ کتاب ٢٣٢ صفحات پر محیط مجموعی طور پر چالیس (٤٠) فصلوں پر مشتمل ہے جن میں پہلی فصل توبہ، دوسری ارادت، تیسری ذکر، پانچویں منازلِ سلوک، چھٹی مراقبہ، ساتویں عشق وشوق، آٹھویں مشاہدہ، نویں توحید ومعرفت، دسویں سماع، گیارہویں یقین، بارہویں توکل، تیرہویں قناعت، چودہویں نفاق، پندرہویں تقدیر پر ایمان ویقین، سولہویں ترکِ دنیا، سترہویں انکسارِ نفس، اٹھارہویں ایمان، انیسویں خوف ورجا، بیسویں غیرت، اکیسویں شب بیداری، بائیسویں تقویٰ وورع، تیئیسویں روزہ، چوبیسویں اَوراد، پچیسویں نمازِ شب جمعہ، چھبیسویں قضائے حاجات وکفایت مہمات کے لیے دعا ونماز، ستائیسویں نمازِ معکوس، اٹھائیسویں ستر عورت، انتیسویں تحمل وتواضع، تیسویں محبت ومدارات، اکتیسویں لباس، بتیسویں سوزشِ نفس، تینتیسویں فتوح، چونتیسویں اعراس، پینتیسویں صدقہ، چھتیسویں رضا وتسلیم، سینتیسویں اُنسیت ومحبت، اڑتیسویں وصال، انتالیسویں آداب اور چالیسویں متفرق فوائد پر محیط ہیں ۔

آخری فصل میں دیگر چیزوں کے ساتھ صاحب ملفوظات کے والدین کے روضے کی زیارت وتفصیلات اور آدابِ فاتحہ وطریقۂ ایصال ثواب وغیرہ سے متعلق خاصی معلومات درج ہیں۔اس میں سرزمین مانک پور اور اس کے مضافات و دیہات میں وقوع پذیر کئی اہم تاریخی واقعات بھی درج ہیں اور مرتب ملفوظات پر صاحب ملفوظات کی الطاف وعنایات کا ذکر بھی۔ملفوظات میں کچھ ارشادات مکرر بھی آ گئے ہیں مثلاً ایک اعرابی کا بارگاہ نبوی میں حاضر ہوکر السام علیک یا رسول اللہ کہنے اور حضرت عائشہ صدیقہ کا وعلیک السام یا اعرابی سے جواب دینے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ناراض و برہم ہوکر حضرت عائشہ کو تنبیہ کرنے کا واقعہ ۲۹ رویں فصل میں بھی درج ہے اور ۴۰ رویں فصل میں بھی۔

رفیق العارفین علوم طریقت اور معارف تصوف کا ایک مستند ومعتبر مجموعہ ہے۔اس کے مرتب ایک صاحب علم وفن ہونے کے ساتھ تصوف وطریقت کے بھی رمز شناس تھے اور شیخ کامل کی بافیض صحبت ومجلس کے مخلص حاضر باش اور وفا شعار مرید ومعتقد۔پیرومرشد سے خط وکتابت کے ذریعے بھی گہرا رابطہ وتعلق تھا۔اپنے پیرومرشد کے اسرارِ باطنی کے راز دار اور معتمد وبھروسہ مند تھے۔طریقت ومعرفت کی رازدارانہ باتیں آپ سے بذریعۂ مکتوب بھی فرماتے۔اپنے پیرومرشد کے سفروحضر میں اکثر رفیق وساتھی ہوتے۔اپنے شیخ سے متعلق کئی اہم واقعات کے چشم دید تھے جو انہی کی موجودگی میں ظہور پذیر ہوئے تھے۔

ان ملفوظات کی استنادی اہمیت اس اعتبار سے بھی ہے کہ مرتب نے ان کو شیخ کی مجلس مبارک میں بنفس نفیس بیٹھ کر اور فیض ترجمان سے براہ راست سن کر ہی ان کو قلم بند کیا ہے اور تمام ملفوظات کو''ارشاد فرمان شد'' یا''فرمان شد'' سے ہی بیان کیا ہے۔اس کی اہمیت وعظمت اس اعتبار سے بھی کافی ہے ہر دور کے علما ومحققین نے اس سے استفادہ کیا ہے اور اپنی اپنی تصنیفات اور تذکروں میں جا بجا اس کے حوالہ جات اور اقتباسات نقل کیے ہیں اور اس کی اہمیت وافادیت اور استنادی حیثیت کو اجاگر کیا ہے۔تذکرۂ مشائخ شیراز ہند میں ہے:

> ''ان کے مریدوں نے ان کے ملفوظات رفیق العارفین کے نام سے جمع کیے ہیں جن میں ان کے حالات کے علاوہ اس دَور کی سماجی وثقافتی اقدار کا بھی پتا دیتا ہے۔شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے بھی رفیق العارفین کی تعلیمات کا اپنی اخبار الاخیار میں ذکر کیا ہے''۔[۱۹]

تاریخ وتذکرہ کی جن کتابوں میں بکثرت اس کے حوالے ملتے ہیں،ان میں جامع الفوائد از شیخ کمال الدین مانک پوری،ثمرات القدس من شجرات الانس از مرزا لعل بیگ بدخشی،اخبار الاخیار از شیخ عبدالحق محدث دہلوی،گلزار ابرار از شیخ محمد غوثی شطاری مانڈوی،مرآۃ الاسرار از شیخ عبدالرحمٰن چشتی لکھنوی،گنج ارشدی از شیخ غلام رشید عثمانی جون پوری،وسیلۃ النجاۃ از شیخ احسن اللہ علوی جون پوری،بحر زخار از شیخ وجیہ الدین اشرف لکھنوی،تاریخ ہندوستان[آب کوثر] از شیخ محمد اکرام،تذکرۂ صوفیہ بنگال از ڈاکٹر اعجاز الحق قدوسی،تذکرۂ مشائخ شیراز ہند جون پور از میاں محمد سعید،تذکرۂ علمائے ہند از مولانا رحمٰن علی،تذکرۂ مشائخ شیراز ہند از میاں محمد سعید وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

یہ ملفوظات قرآنی آیات،احادیث رسول،آثارِ صحابہ،ارشاداتِ صوفیہ،اقوالِ عرفا اور مستند حق آگاہ شعرا کے کلام سے مبرہن ہیں۔ قرآن،تفسیر،حدیث،فقہ،تصوف،اخلاق،شعر وادب،اوراد و وظائف وغیرہ مختلف علوم وفنون اور مضامین وموضوعات کا ان میں ذکر ہے۔مناسب مقام شیخ سعدی شیرازی اور امیر خسرو دہلوی وغیرہ کئی صوفی ومستند شعرا کے

کلام درج ہیں اسی طرح حسب حال متعدد مقامات پر عربی اشعار اور ہندوی کلام بھی شامل ہیں۔

تصوف و روحانیت کے تحت تصوف کے اصول وقواعد، اصطلاحاتِ تصوف اور ان کی تشریح وتوجیہ، آدابِ ارادت، صحبت و خدمتِ شیخ، آدابِ مشائخ، آدابِ مریدین، مسئلہ سماع، معمولاتِ صوفیہ، مراسم اہل سنت اور اوراد واذکار وغیرہ کا ذکر ہے۔ چناں چہ صوفیہ کو تلقین وہدایت کرتے ہوئے صاحب ملفوظات فرماتے ہیں کہ صوفی کو چاہیے کہ کوئی اس پر لاکھ جفا کرے لیکن وہ اس کے ساتھ وفا کرے اور بھلائی کے ساتھ پیش آئے۔ درویشی تحمل کرنے اور تواضع اختیار کرنے ہی کا نام ہے۔ درویشوں کا کام برداشت کرنا ہے۔ ان کے لیے بدلہ لینا جائز نہیں۔ پیر کو چاہیے کہ وہ مرید کو اپنے سامنے کسی چیز کا حکم نہ فرمائے اس لیے کہ اگر وہ اسے نہیں کرے گا تو وہ عاق اور نافرمان ہوگا۔ حضرت قطب عالم شیخ نور الحق والشرع والدین قدس سرہ کسی کو کچھ کہتے تو فرماتے تو اگر ایسا کرے تو ایسا ہوگا۔

اسی طرح مریدین کو ہدایت وتنبیہ کرتے ہوئے صاحب ملفوظات فرماتے ہیں کہ ارادت کے بعد پیر ومرشد کی خدمت شرط ہے۔ پیر کے پاس زیادہ رہے تاکہ اسے درویشوں کی روش، سند اور مذہب کا علم حاصل ہو اور معلوم ہو کہ درویشی یہی ہے محض نماز اور روزے کا نام درویشی نہیں۔ مرید کو چاہیے کہ جب وہ پیر کی خدمت میں رہے تو اپنے کو ہمیشہ نیا خریدا ہوا غلام سمجھے تاکہ اس سے لغزش کا صدور نہ ہو۔ ارادت کے بعد مرید نماز بہت زیادہ پڑھے اور تلاوت بھی خوب کرے۔ روز وشب کا کوئی وقت بے کار نہ چھوڑے۔ اپنے پرانے حریفوں کے ساتھ بالکل نشست وبرخواست نہ کرے۔

ملفوظات میں جا بجا بصیرت افروز اور حکمت آمیز باتیں بھی مذکور ہیں جو بڑی اہمیت کی حامل ہیں مثلاً یہ کہ کم عقل کی پہچان ہے کہ وہ خود کو بڑا گمان کرتا ہے اور کسی سے کم نہیں سمجھتا ہے۔ جو شخص بچوں کو خوش رکھتا ہے، چاہے وہ اپنے ہوں یا دوسروں کے، کل قیامت میں بہشت کے فرشتے اس کو آواز دیں گے کہ اے فلاں! اس دروازہ سے آؤ کہ تمہارا راستہ ادھر ہی ہے۔ جو شخص دنیا میں شفاعت کرتا ہے، آخرت میں بھی اسے مقام شفاعت حاصل ہوگا۔

صاحب ملفوظات نے سماع پر بھی جامع گفتگو کی ہے اور اس کی اہمیت وعظمت کو بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ سماع میں زمان، مکان اور اخوان کی شرط ہے۔ اگر محرک مباح ہو تو سماع بھی مباح ہوگا اور اگر محرک حرام ہو تو سماع بھی حرام ہوگا۔ سماع میں اجتماع چاہیے، ہوسکتا ہے جماعت کے درمیان کوئی دردمند اور اہل ذوق ہو اور اس کا درد دوسرے پر بھی اثر کرے اس لیے کہ جماعت اس سے خالی نہیں۔ سماع میں قوال جو کہے اسی کو سنیں فرمائش نہ کریں اس لیے کہ قوال بغیر طلب وقصد کے جو کہتا ہے وہ اسی کی طرف سے متصور ہے اور سامع کو چاہیے کہ منتظر ہو تاکہ غیب سے پردہ اُٹھ جائے۔

آپ نے بعض مقامات پہ حکایات صوفیہ کو نقل کرنے کے بعد ان کی دل نشیں تشریح اور عمدہ توجیہ بھی بیان فرمائی ہے مثلاً سلسلۂ ارادت کی صحت و درستگی اور اس کی اہمیت پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''سلسلے کی کڑی درست اور سیدھی ہے تو اگر کسی ایک کی دعا قبول نہ ہو تو دوسرے کی قبول ہو جاتی ہے اور اگر نعوذ باللہ کسی کی بھی دعا قبول نہ ہو تو پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا رد نہیں ہوتی اور بلا شک وشبہ حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا قبول ہوتی ہے۔ پس ہر حال میں درست کڑی درکار ہے''۔[۲۰]

ملفوظات میں نماز پنج گانہ کے بعد پڑھی جانے والی دعاؤں اور وظیفوں اور روز وشب کے معمولات اور ان کے

اوقات اور نوافل وغیرہ کا بھی ذکر ہے ۔نوافل میں صلاۃ المحبۃ،صلاۃ العشق،صلاۃ الصلات،صلاۃ القربۃ،صلاۃ الاعراب،نمازِ معکوس،نمازِ رضاے والدین ،نمازِ حفظ ایمان،نمازِ ہزار سجدہ وغیرہ مذکور ہیں۔ان عبادات ومعاملات کے ذیل میں جگہ جگہ شرعی وفقہی مسائل کا بھی بیان ہے مثلاً ایک جگہ شیخ حسام الدین فرماتے ہیں:

''حضرت قطب عالم نے سب سے پہلے مجھ سے یہ فرمایا:''نماز عشا کی چار رکعت سنت کے بعد کوئی بات نہ کرے''۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنت زائدہ کے بعد بات کرنے کو فقہا منع کرتے ہیں۔ سنت مؤکدہ کے بعد بات نہ کرنا طریق اولیٰ پر ہوگا۔اس روز سے فرض نمازوں کے بعد کی سنتوں میں کوئی بات نہیں کی جاتی ہے۔اگر کوئی بات کی جاتی ہے تو پھر اس سنت کا اعادہ کرلیا جاتا ہے''۔[۲۱]

اس میں کئی سلاطین سے متعلق ملکی وسیاسی واقعات کا ذکر ہے ،ساتھ ہی بہت سے مشاہیر ارباب علم وبصیرت اور اساطین طریقت ومعرفت کی فکری و اصلاحی تعلیمات پر مبنی ان کے دلچسپ واقعات اور سبق آموز حکایات بھی درج ہیں۔ یہ مجموعۂ ملفوظات خصوصاً شیخ نور قطب عالم پنڈوی اور شیخ علاء الحق پنڈوی وغیرہ بزرگانِ دین اور اکابر واسلافِ طریقت کے احوال وآثار،افکار ونظریات اور ارشادات وتعلیمات پر بھی ایک عظیم اور مستند ماخذ ہے۔اس میں شیخ نور قطب عالم کے معمولات ومشاغل اور عادات وخصائل پر بھی خاصی معلومات ملتی ہیں جو دیگر کتابوں میں نہیں ہیں۔ساتھ ہی اس میں شیخ نور کے صاحب زادگان اور صاحب ملفوظات کے مخدوم زادگان؛شیخ رفعت الدین پنڈوی عرف بڑے میاں اور شیخ انور پنڈوی عرف چھوٹے میاں کے حالات وواقعات اور افکار وخیالات کا بھی جا بجا ذکر ہے۔سرزمین پنڈوہ کے حوالے سے کئی نادر معلومات بھی فراہم ہوتی ہیں جو علمی وتاریخی اور ثقافتی لحاظ سے کافی اہم ہیں۔

اس طرح رفیق العارفین مختلف علوم وفنون اور متعدد تحقیقی موضوعات خصوصاً تصوف وسلوک کے لحاظ سے ایک نہایت علمی ،تاریخی اور اہم کتاب ہے۔ ہر دور کے اہل علم ومعرفت اور اصحاب تاریخ وتحقیق نے اس کو اہمیت دی ہے اور بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔

## حوالہ جات


[۱]اخبار الاخیار[فارسی]،تصنیف؛شیخ عبدالحق محدث دہلوی،ص:۱۷۸،ناشر:نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور،سنہ طبع:۲۰۰۹

[۲] نفس مصدر

[۳]وسیلۃ النجاۃ از شیخ احسن اللہ علوی جون پوری،مترجم:ابرار رضا مصباحی،ص:۱۸۴،ناشر:آسی فاؤنڈیشن دہلی-۲۰۲۱ء

[۴]تاریخ ہندوستان[آب کوثر]،تصنیف:شیخ محمد اکرام،ص:۳۱۲،ناشر:ادبی دنیا،دہلی

[۵]مرآۃ الاسرار،ص:۱۲۴۲،از شیخ عبدالرحمٰن چشتی لکھنوی،مترجم:مولانا واحد بخش سیال چشتی،ناشر:ادبی دنیا مٹیا محل دہلی-۲۰۰۵

[٦]مرآۃ الاسرار،ص:۱۲۴۹،از شیخ عبدالرحمٰن چشتی لکھنوی،مترجم:مولانا واحد بخش سیال چشتی،ناشر:ادبی دنیا مٹیا محل دہلی-۲۰۰۵ء

[۷]گلزار ابرار،از محمد غوثی شطاری مانڈوی،ترجمہ:فضل احمد جیوری،ص:۱۰٦،ناشر:مکتبہ سلطان عالمگیر،اردو بازار،لاہور-۱۴۲۷ھ

[۸]وسیلۃ النجاۃ (قلمی)ص:٦۷،مرتب:شیخ احسن اللہ علوی جون پوری،مخزونہ خانقاہ مصطفائیہ چمنی بازار پورنیہ،بہار

[۹]گلزار ابرار،تصنیف:محمد غوثی شطاری مانڈوی،ترجمہ:فضل احمد جیوری،ص:۱۰٦،ناشر:مکتبہ سلطان عالمگیر،اردو بازار،لاہور

[۱۰]نفس مصدر

[۱۱]نفس مصدر

[۱۲]ثمرات القدس من شجرات الانس، ازمرزالعل بیگ بدخشی،ص:۱۰۰۹، پژوہش گاہ علوم انسانی ومطالعات فرہنگی،تہران-۱۳۷٦ھ

[۱۳]رفیق العارفین،مرتب شیخ فرید بن سالار عراقی،ترجمہ ڈاکٹر سجاد عالم رضوی،ص:۳۴/۳۳،ناشر آسی فاؤنڈیشن،نئی دہلی-۲۰۲۲ء

[۱۴]مکتوبات شیخ حسام مانک پوری(قلمی)مملوکہ خانقاہ حسامیہ گڑھی مانک پور،ورق نمبر ۳/۴

[۱۵]اخبارالاخیار[فارسی]،تصنیف؛شیخ عبدالحق محدث دہلوی،ص:۱۷٦،ناشر:نوریہ رضویہ پبلشنگ کمپنی لاہور-۲۰۰۹

[۱٦]گلزارابرار،ازمحمدغوثی شطاری مانڈوی،ترجمہ:فضل احمد جیوری،ص:۱۰٦/۷،ناشر:مکتبہ سلطان عالمگیر،اردوبازار،لاہور-۱۴۲۷ھ

[۱۷]ثمرات القدس من شجرات الانس،ازمرزالعل بیگ بدخشی،ص:۱۰۰۸،پژوہش گاہ علوم انسانی ومطالعات فرہنگی،تہران-۱۳۷٦ھ

[۱۸]نفس مصدر

[۱۹]تذکرۂ مشائخ شیراز ہند،ص:۳۲۳،ازمیاں محمدسعید،ناشر:اسلامک بک پبلشرز،اردوبازارلاہور-۱۹۸۵ء

[۲۰]رفیق العارفین،مرتب:شیخ فرید بن سالار عراقی،ترجمہ:ڈاکٹر سجاد عالم رضوی،ص:۴۴/۴۵،ناشر آسی فاؤنڈیشن دہلی-۲۰۲۲ء

[۲۱]نفس مصدر،(ص:۱۴۸)

☆☆☆

**ISSN: 2394-5567 (UGC Care Listed)** **S. No. 26**

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: 11 ISSUE: 1 - 2

JANUARY – JUNE 2024

Editor

**Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder**

Address: Dabeer Hasan Memorial Library

12, Choudhri Mohalla, Kakori,Lucknow,

U.P.-226101 (INDIA)

Email: dabeerpersian@rediffmail.com

Mob. No. 09410478973

Website: 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**, Dept. Of Persian, Karamat College, Lucknow

## Co-Editor

**Dr. Mohammad Anash**

Assistant Professor (History), DDE, Aligarh Muslim University, Aligarh

**Dr. Mohd. Rashid**

Assistant Professor, Department of Philosophy, Aligarh Muslim University, Aligarh

## CONTENTS


| S. NO. | TITLE | AUTHOR | PG. NO. |
|---|---|---|---|
| 1 | MASTER RAMCHANDRA: BRIDGING KNOWLEDGE AND CULTURES IN 19TH CENTURY COLONIAL INDIA | AYUSH JAIWAL/ PROFESSOR CHANDER SHEKHAR/ PROFESSOR JAIVEER S. DHANKHAR | 5 |
| 2 | SHARAFUL MULK BAHADUR: PROMINENT PERSIAN SCHOLAR OF MADRAS | DR. K. M. A. AHAMED ZUBAIR | 13 |
| 3 | A CORE VALUE OF SWAMI VIVEKANAND'S PHILOSOPHY | DR. NEHA | 18 |
| 4 | ARCHITECTURE AS INTELLECTUAL PURSUITS: AN EPISTEMOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE ARCHETYPAL MUGHAL GARDEN AND TOMB | Dr REKHA KARIM | 21 |
| 5 | MEDICAL ETHICS IN ANCIENT INDIA: AN OVERVIEW | DR. SUBRATA SHARMA | 26 |
| 6 | THE FIRST SEED OF DALIT'S EDUCATION IN MADRAS PRESIDENCY- 1893 | R. JAYENDRA SELVAM/ DR. Y. SRINIVASA RAO | 30 |
| 7 | A STUDY ON THE COMPOSITION OF MAULANA JAMI: THE LAST GREAT CLASSICAL POET OF IRAN | DR. TAFIQUAR RAHMAN | 38 |
| 8 | ENCOUNTERS AND OBSERVATIONS: EARLY EUROPEAN TRAVELLER'S ACCOUNT IN MUGHAL INDIA | DR. S. JEEVANANDAM | 43 |
| 9 | EXPANSION OF CHRISTIANITY IN COLONIAL ASSAM: ROLE OF MEDIEVAL STATE AND COLONIAL STATE IN THE GROWTH OF CHRITIANITY | RAKTIMJYOTI HAZARIKA | 50 |
| 10 | VOICES FROM THE MARGINS: PRATIBHA RAY'S LITERARY ENGAGEMENT WITH SUBALTERNITY | JAYASHREE B K/ DR. C CHANNAPPA | 63 |
| 11 | THE MAKING OF PERSIANATE CITIES: PERSIA, PERSIAN AND URBANITY IN MUGHAL INDIA | ROHMA JAVED RASHID | 69 |
| 12 | FUSION OF PERSO-ARABIC ELEMENTS IN ASSAMESE ZIKIR AND ZARI SONGS OF SUFI SAINT AZAN FAUKIR- A CRITICAL STUDY | DR. AMINUL HAQUE CHAUDHURY | 82 |
| 13 | THE ARYA SAMAJ: QUESTION OF CHILD MARRIAGE AND CHILD | MANPREET KAUR | 91 |

| | | | |
|---|---|---|---|
| | WIDOWHOOD IN COLONIAL PUNJAB | | |
| 14 | MAJOR LANDMARKS IN THE HISTORY OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT: PHILOSOPHICAL ANALYSIS | DR. AFSHAN MEER/ PROF. MOHD. NAFEES ANSARI | 104 |
| 15 | FAIR AND FESTIVAL OF INDIAN TRIBES: WITH SPECIAL REFRENCE TO PARAJA TRIBE OF KORAUT DISTRICT, ODISHA | ANURADHA PAL | 112 |
| 16 | UNDERSTANDING SUFISM IN THE UNDIVIDED GOALPARA DISTRICT OF ASSAM | ASHRAFUL ISLAM AHMED/ DR. SUDEV CHANDRA BASUMATARY | 117 |
| 17 | MUHAMMADI BEGAM (1878-1908): A TRAILBLAZER | ISHRAT MUSHTAQ | 125 |
| 18 | EDUCATION SYSTEM IN MURSHIDABAD DISTRICT FROM MURSHID QULI KHAN TO ALIVARDI KHAN: A HISTORICAL ANALYSIS | MEHEBUBA KHATUN | 129 |
| 19 | COLONIAL APOGEE IN MADRAS: TANJORE, NAWAB OF ARCOT (A749-1795) AND THE CASE OF HIS CREDITORS | MIR HUSSAIN NAQVI | 134 |
| 20 | SARAIS IN ADIL SHAHIS OF BIJAPUR KINGDOM | SADDAM HUSAIN MUJAWAR | 154 |
| 21 | TRADITION AND TRANSFORMATION OF CONTEMPORARY IRANIAN THEATRE REEMERGE IN THE SOCIAL DOMAIN OF PERSIAN DRAMA | PUJA SARKAR | 162 |
| 22 | AMIR KHUSRAU: AN EMINENT HISTORIAN | DR. MOHAMAD YASEEN KAMBAY/ DR. PARVAZA AKHTAR | 171 |

**AYUSH JAIWAL** **(1)**
RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF HISTORY & ARCHAEOLOGY
MAHARISHI DAYANAND UNIVERSITY, ROHTAK
**PROFESSOR CHANDER SHEKHAR**
PG DEPARTMENT OF HISTORY
GOVERNMENT COLLEGE FOR WOMEN, SAMPLA, ROHTAK
**PROFESSOR JAIVEER S. DHANKHAR**
HEAD, DEPARTMENT OF HISTORY & ARCHAEOLOGY
MAHARISHI DAYANAND UNIVERSITY, ROHTAK

# MASTER RAMCHANDRA: BRIDGING KNOWLEDGE AND CULTURES IN 19TH CENTURY COLONIAL INDIA

**Abstract**

This study meticulously explores the multidimensional contributions of Master Ramchandra, an illustrious scholar, educator, and mathematician from the 19th century, who was instrumental in spearheading a scientific and educational renaissance within the colonial context of India. Born in the year 1821 in the historic city of Panipat, Haryana, Ramchandra emerged as a seminal figure at the Delhi College, playing a crucial role in the infusion of scientific rationalism and the promotion of modern education across the colonial landscape of India. Through his exemplary work at Delhi College, Ramchandra adeptly navigated the challenges associated with teaching and translating, thereby laying a solid foundation for the amalgamation of Western scientific knowledge within the Indian educational paradigm, notably utilizing Urdu as the medium of instruction. His translation endeavors and original contributions in the field of mathematics significantly enhanced the accessibility of Western scientific principles for Indian scholars, whilst also highlighting the robustness of indigenous intellectual traditions. Serving as a cultural bridge, Ramchandra was instrumental in the establishment of a bilingual education system and in fostering a culture of rationalism within Urdu journalism. This study highlights Master Ramchandra's central role in shaping the cultural and educational landscape of 19th-century India, particularly through his efforts to integrate Western and Indian systems of knowledge and to champion the use of vernacular languages in education. His enduring legacy is evident not only in the evolution of Urdu journalistic practices but also in the realm of educational reform, echoing his profound influence beyond his temporal existence.

**Keywords**: Master Ramchandra, Delhi College, Delhi Renaissance, Vernacular Translation Society, Urdu Journalism.

## Introduction

The early 19th century in India was a period of significant change, marked by the decline of the Mughal Empire, the rise of various regional powers, and the increasing dominance of the British East India Company, eventually leading to direct British colonial rule over the Indian subcontinent. The region around Delhi passed into the hands of the East India Company in 1803 after they dislodged Marathas in North India. The period under the Company Raj offered stability from the decades of political uncertainties, as the last vestiges of the Mughal Empire were eroding; amidst these political shifts, Delhi emerged as a centre of cultural and intellectual resilience, fostering a revival in arts, literature, and education[1]. The uniqueness of the Delhi intellectual movement can be attributed to its synthesis of traditional Indian and Persianate cultures with new ideas and influences brought by British colonial presence[2]. This era saw a resurgence in classical literature and poetry, particularly in Urdu and Persian, with figures such as Mirza Ghalib and Zauq playing pivotal roles in enriching the literary landscape. Their works, characterized by depth of emotion and exquisite craftsmanship, reflected the complexities of life during a time of transition and turmoil.

Additionally, this period was marked by a renewed interest in India's past and a re-evaluation of its cultural heritage. Intellectuals and scholars in Delhi began to engage with ancient texts and traditions, seeking to rediscover and revive India's rich historical legacy. This cultural revival was not merely backward-looking; it also embraced modernity, leading to efforts in educational reform and the establishment of new schools and colleges that aimed to blend the best of Eastern and Western knowledge. In the broader context of Indian political and cultural upheavals, Delhi, in the early 19th century, stood out as a beacon of intellectual and artistic expression. It was a time when the city of Delhi, faced with the intellectual challenges posed by colonial rule, managed to assert its cultural vitality and, through its widespread agency, contributed significantly to shaping the colonial discourse[3]. This era, nestled within the broader context of Indian political and cultural upheavals, marks a distinctive phase of reawakening and reform unique to the region surrounding Delhi, the historic capital of several empires.

Delhi College acted as the locus for intellectual activity and spearheaded the idea of translating British culture into palatable vernaculars for the benefit of Indians at large. It was founded in 1825 when the General Committee for Public Instruction in Calcutta had asked the Local Committees in Delhi and other towns to report on the status of education. Subsequently, it issued financial grants to set up institutes of higher learning[4]. This institute was then enlarged by adding an English class to the college in 1828. Delhi College was distinguished by its dual-structured educational model, comprising a madrasa that followed an Oriental curriculum and a college that embraced a Western syllabus. Its most notable innovation, however, was the uniform use of the vernacular language, Urdu[5], for instructing Oriental and Western subjects, thereby integrating diverse educational paradigms through a common linguistic medium. Delhi College was different from other institutes of higher learning anywhere in the world. It was established during the heyday of the Anglican-Orientalist debate, but this dichotomy mattered less in Delhi than in Calcutta or Lucknow. Thus, Delhi College embarked on a project promoting useful knowledge in society, whether it was literature, history, geography, politics, philosophy, science or mathematics.

A few personalities worth mentioning here are the faculty and staff of Delhi College that spearheaded this intellectual ferment, namely, Felix Boutrous, Principal of the college and founder of the Delhi College Vernacular Translation Society; Dr. Aloys Sprenger, who succeeded Boutros and presided over the established of the college press and the first college periodical, *Qirãnu's-Sa'dain*; and Master Ramchandra, the

Mathematics professor at the madrasa. If someone personifies this intellectual movement, it is Master Ramchandra, who acted not only as a teacher of mathematics and science but also as a translator, journalist and cultural intermediary who tried to create a grand synthesis of two cultures, bringing to the forefront a synthetic intellectual movement that left a profound impact on the common populace[6]. In this study, our focus will be on Master Ramchandra and his various endeavors for the transmission and production of knowledge.

**Biographical Sketch**

Ramchandra was born into the family of Rai Sunderlal Mathur, a member of the Kayastha community, which was traditionally engaged in government service due to their literacy in Persian and proficiency in record-keeping. The Kayasthas were pivotal in administrative roles under the Mughal Empire and its successor states, extending their services to the East India Company as it expanded its territories. Sunderlal, originally from Delhi, was stationed in Panipat as a *Naib Tehsildar* around the time of Ramchandra's birth in 1821[7]. At the age of six, Ramchandra commenced his education at a *maktab,* receiving foundational instruction in Arabic and Persian grammar, reading, and text transcription. Following Sunderlal's demise in 1831, Ramchandra was raised by his mother under severe hardships and societal pressures. Subsequently, the family relocated back to Delhi, where Ramchandra was enrolled in Delhi English School in 1833. Ramchandra was receiving a small scholarship, which brought some economic relief. By the age of 11, Ramchandra married into a prosperous Kayastha family. The dowry from this marriage provided some financial relief to his family despite the discovery that his wife was deaf-mute. Facing these challenges, Ramchandra temporarily left his studies to work as a clerk, ensuring his siblings' education before securing a scholarship to return to Delhi College. Excelling in his studies, he graduated in 1844 and was subsequently appointed as a faculty member at Delhi College. He contributed to the Oriental (madrasa) section, teaching subjects such as algebra and trigonometry in Urdu, thereby integrating traditional and modern knowledge systems.

Under Mr Boutous, Ramchandra actively participated in the translation movement, first as a student and later as a science teacher. He translated many English books on science and mathematics into Urdu. Throughout his tenure at Delhi College, he played a significant role in the publication of both a monthly and a fortnightly journal. These publications were notable for their comprehensive coverage of contemporary events unfolding in Europe and other regions, alongside articles that delved into scientific concepts and discoveries. They were further enriched with illustrations and drawings, serving as a bridge between the academic community and the broader world of scientific and intellectual advancements.

Simultaneously with his editorial endeavours, he continued his mathematical research, advancing his work in the field. He innovated a novel pedagogical approach for teaching Calculus via Algebra and authored his inaugural publication, "A Treatise on the Problems of Maxima and Minima," in 1850. This work garnered extensive critical attention within India. Its significance was later recognized by Augustus de Morgan, who lauded the book's pedagogical innovation. This acclaim led to the book's republication in London in 1859. Ramchandra was honoured with a monetary reward and an accolade from the East India Company, acknowledging his contributions to mathematical education and scholarship[8]. Ramchandra's life took a contentious turn when he embraced Christianity,

undergoing baptism on May 11, 1852, at St. James' Church in Delhi, alongside his colleague, Assistant Surgeon Chiman Lal[9]. This event significantly influenced public perception, illustrating to the residents of Delhi that adopting Western sciences could potentially accompany religious conversion. Consequently, Ramchandra, and by extension, Delhi College, came to be viewed with increasing scepticism, epitomizing foreign intrusion and symbolizing British colonial imposition.

The year 1857 marked a critical juncture, as the institution was razed amidst the Sepoy Mutiny, with Ramchandra narrowly avoiding death, seeking refuge with relatives and later in a village. Following the upheaval, he was designated as the Native Headmaster at the Thomson Civil Engineering College. Nevertheless, he opted to return to Delhi in 1858, assuming the role of Headmaster at the Delhi District School. Deteriorating health prompted his early retirement in 1866 at the age of 45. However, Raja Mohindra Singh of Patiala soon sought his expertise as his personal tutor, which later led to his subsequent promotion to Director of Education in Patiala State in 1870[10]. In the latter stages of his life, he engaged with the Delhi Society, founded in 1865, which advocated for social and educational reforms in the region. Ramchandra's contributions came to a close with his passing in 1880 at the age of 59.

**Delhi Vernacular Translation Society**

Translation efforts were pivotal to the mission of Delhi College, reflecting not just in the establishment of the Vernacular Translation Society and the collective endeavour in translating textbooks by individuals ranging from the principal to the students but also in the foundational objective of the college itself[11]. The institution aimed to serve as a conduit for translating and adapting British cultural and academic norms for an Indian audience. Within this framework, Master Ramchandra emerged as a crucial figure, particularly in the domain of mathematics, translating several textbooks into Urdu.

His advocacy for education in the vernacular, and consequently for translation, was informed by a thorough analysis of history and literature. Ramchandra posited that just as Persian was once an external addition to the Indian linguistic landscape, similar to English, it introduced challenges in translating and comprehending original works[12]. His approach to translation was both linguistic and pedagogical, eschewing the prevalent ornate, poetic literary style in favour of clarity and accessibility. Implicit in his work was a critique of the Persian language's dominance and the florid style it engendered. Ramchandra emphasized the importance of understanding translation not as a mere word-for-word conversion but as a nuanced process of knowledge transmission. He staunchly advocated for disseminating knowledge in an Indian language, specifically Urdu, for the North Indian context of the 19th century, underlining the significance of accessible education and the preservation of intellectual heritage[13].

At the heart of the intellectual ferment characterizing 19th-century India, particularly within the contours of the Orientalist-Anglicist debate, Ramchandra emerged as a discerning voice. While recognizing the utility of English in the domain of scientific knowledge, he steadfastly championed the cause of vernacular languages as the most efficacious conduits for educational content. His advocacy stemmed from an acute awareness that English, accessible only to a minuscule segment of the Indian populace, would inherently limit the broad-based dissemination of scientific learning. Confronting the Anglicists' contention regarding the absence of a singular Indian vernacular language, Ramchandra positioned Urdu as the linguistic fabric most akin to a national language (*quami zuban*), thus underscoring its potential to serve as a unifying medium for educational dissemination across diverse Indian communities[14].

**Journalism**

Under the leadership of Dr Aloys Sprenger, the college press, *Matba'u'l-'Ulum*, was established, leading to the inception of its first periodical, the *Qiranu's-Sa'dain*, a weekly magazine, initiated in 1845[15]. Over different periods, Pandit Dharm Narayan, Pandit Moti, and Maulvi Karim Baksh, all linked with Delhi College and its press operations, undertook editorial responsibilities for this publication. The weekly was a compilation of the latest news, literary compositions, announcements regarding new publications from the college press, reviews, and translated articles encompassing literary and scientific themes.

While contributing occasionally to *Qiranu's-Sa'dain*, Ramchandra also initiated the biweekly publication *Fava'idu'n-Nazirin* (roughly translated as 'For the Benefit of the Reader'), aiming to disseminate new knowledge beyond the confines of Delhi College. This publication featured news snippets and was rich in literary and scientific articles and visual content such as line drawings, maps, and diagrams[16]. Drawing inspiration from the London Weekly Times, it occasionally copied their illustrations. Through this medium, Ramchandra articulated his vision for societal and material reform within Indian society. Advocating for Scientific Rationalism, he prolifically addressed what he viewed as the irrational and unscientific traditions that had gradually infiltrated Indian society over time. As mentioned above, he vehemently advocated the use of vernaculars in education and linked this to the use of the Persian language in Indian literary circles. His prose style underscored a deliberate shift from ornate verse to a more direct and concise mode of expression, emphasizing clarity and straightforwardness[17]. Ramchandra's writing adopted a purposefully conversational, colloquial, and unembellished approach. His works and stylistic choices remain highly approachable for contemporary audiences, marking his significant role in the evolution of a more simplified, journalistic form of Urdu. It is apt to characterize Ramchandra's prose by its emphasis on simplicity and lucidity, aimed at engaging the broadest possible readership.

Following the inception of *Fava'idu'n-Nazirin*, Ramchandra introduced another periodical under the auspices of Delhi College, launching a monthly publication in September 1847 initially named *Khairkhvah-e Hind* (the Well-Wisher of India), which was subsequently renamed to *Muhibb-e Hind* (the One who Loves India) after two months[18]. This journal mirrored the content style of *Fava'idu'n-Nazirin*, featuring contributions from Ramchandra and other writers on a spectrum of scientific, historical, and literary subjects; discussions on contemporary societal issues; and coverage of local cultural phenomena, such as poetic mushairas. It also served as a platform for Ramchandra to elaborate on his views regarding the era's Orientalist-Anglican debate and other pressing educational matters. The monthly periodical became a conduit for disseminating information on diverse topics. This ranged from scientific discussions on astronomy and the works of Sir Isaac Newton to explorations of the mind-body relationship, cultural analyses of Ancient Greek Philosophy, Chinese culture and Confucianism, and Iranian history during the Safavid dynasty[19].

Ramchandra also utilized this platform to voice his opposition to social malpractices, advocating for women's education, widow remarriage, and the application of rationality over superstition and unfounded beliefs. Furthermore, he touched upon advancements in agriculture and horticulture and provided summaries of notable historical and scientific works. Despite his criticism of ornate poetic styles, the periodical did not shy away from featuring Urdu poetry by luminaries such as Zafar, Mir Dard, and Zauk. However, the circulation of his journals significantly declined following his conversion to Christianity[20], a decision that sparked controversy. Overall, Ramchandra's editorial

venture was a comprehensive attempt to enlighten the public on various subjects and foster cultural exchange, reflecting his overarching goal of educating and initiating dialogue within the community.

**Mathematical Research**

Beyond his translation efforts, Ramchandra authored two original works in English, among which "A Treatise on the Problems of Maxima and Minima" stands out. Published in 1850 in Calcutta, this book was tailored for an Indian audience newly acquainted with Calculus. Ramchandra chose an unconventional path by relying on algebra rather than geometrical proofs to elucidate calculus, which was grounded in his belief that the Indian mathematical tradition was inherently algebraic[21]. This approach, however, was met with scepticism by scholars in Calcutta, who viewed his algebraic solutions to problems typically resolved through differential calculus as unconventional. As a result, the work faced criticism in the Calcutta Review, with some scholars outright dismissing it.

Despite the initial criticism, Augustus de Morgan, a distinguished professor of mathematics at London's University College, recognized the innovative essence of Ramchandra's work. De Morgan was instrumental in advocating for the book's republication in London, contributing an introduction to the British edition in which he acknowledged the work's unique merit and potential to stimulate indigenous intellectual pursuits in India. He perceived the book as a means to encourage native contributions towards revitalizing the Indian intellectual landscape[22]. The East India Company's Court of Directors in London sponsored the reprint for circulation in Britain and India, demonstrating their support for the work's potential impact. Furthermore, they honoured Ramchandra with a *khillat* (a traditional dress of honour) of five pieces and a monetary reward of Rs. 2000, acknowledging his contribution to the field of mathematics and education in India. In 1863, in India, the author published another mathematical book titled "A Specimen of a New Method of Differential Calculus Called the Method of Constant Ratios." This text aimed to expand upon the ideas presented in his earlier work ambitiously. Ramchandra endeavoured to establish a generalized approach to calculus, reflecting the discussions in his first publication[23]. Unfortunately, the second book did not garner much attention within the mathematical community. Ramchandra's innovation in calculus, diverging from traditional geometric methods and incorporating the local algebraic traditions, can be interpreted as an effort to rejuvenate the indigenous intellectual ethos. His approach highlighted the prowess of Indian algebraic tradition in mathematics. Through this, he aimed to enlighten his students about the value of their heritage, complementing the contemporary Western methodologies. For his initial publication, Ramchandra drew inspiration from Bhaskarcharya's 12th-century work, *Bija Ganita.* Rather than adopting a purely revivalist stance, he intended to use this tradition as a foundation for his research and a source of inspiration for future endeavours[24]. His contributions can be seen as a local counteraction to the Macaulayan educational policy, thereby crafting an alternative mathematical narrative that challenges cultural imperialism.

**Conclusions**

The intellectual journey of Master Ramchandra and his contemporaries during the early 19th century in Delhi marks a pivotal era in the cultural and educational landscape of colonial India. Amidst the political upheavals and the transition towards British rule, Delhi emerged not only as a political center but as a vibrant hub of intellectual revival and innovation. Master Ramchandra's contributions, particularly in the fields of mathematics and journalism, underscore a significant shift towards embracing modernity while respecting the rich tapestry of India's cultural and intellectual heritage. His translation

efforts and educational reforms not only made scientific and mathematical knowledge accessible to a wider Indian audience but also promoted a sense of intellectual nationalism. Through his advocacy for vernacular education and his innovative approach to calculus, Ramchandra sought to foster a scholarly environment that was inclusive, progressive, and reflective of India's diverse cultural identity. In conclusion, the early 19th century intellectual movement in Delhi, epitomized by the life and work of Master Ramchandra, represents a critical juncture in India's journey towards embracing modernity amidst colonial subjugation. It highlights the enduring power of education, culture, and intellectual pursuit in shaping societal norms and national identity. The legacy of this era, marked by a delicate balance between tradition and modernity, continues to inspire and inform contemporary discourses on education, culture, and nationalism in India.

**References**

1. Mushirul Hasan, Introduction Delhi in Transition, In: *A Moral Reckoning: Muslim Intellectuals in Nineteenth-Century Delhi*, Oxford University Press, New Delhi, 2007, pg-1-40.

2. Jyoti Pandey Sharma, Cultural Hybridity in 19th-Century Delhi: the Architectural Exploits of Resident Major General Sir David Ochterlony KCB Bt, Delhi's 'Loony Akhtar' (Crazy Star), *Transactions of the Ancient Monuments Society*, Vol. 65, Ancient Monuments Society, London, 2021, pg-62–95.

3. Christopher Alan Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pg-314.

4. Margrit Pernau, *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*, Oxford University Press, New Delhi, 2006, pg-11.

5. Gail Minault, Delhi College and Urdu, *Annual of Urdu Studies*, Vol. 14, Department of Languages and Cultures of Asia, University of Wisconsin, Madison, 1999, pg-119-134.

6. Surinder Kaur, Scientific Temper and Indigenous Imagination: Chronicles of Professor Ramchandra’s Quest, *Purva Mimaansa*, Vol. 8, S.D. College, Ambala, pg-105-109.

7. E. Jacob, *Professor Yesudas Ramchandra of Delhi: A Memoir*, Christ Church Mission Press, Kanpur, 1902, pg-11.

8. S.R. Kidwai, *Master Ramchandra*, unpublished Ph.D. thesis, Department of Urdu, University of Delhi, New Delhi, 1961, pg-35.

9. Ibid. pg-36.

10. Dhruv Raina and S. Irfan Habib, *Domesticating Modern Science: A Social History of Science and Culture in Colonial India,* Tulika Books, New Delhi, 2004, pg-15-16.

11. Margrit Pernau, *The Delhi College: Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857*, Oxford University Press, New Delhi, 2006, pg-3.

12. Gail Minault, Delhi College and Urdu, *Annual of Urdu Studies*, Vol. 14, Department of Languages and Cultures of Asia, University of Wisconsin, Madison, 1999, pg-119-134.

13. S.R. Kidwai, *Master Ramchandra*, unpublished Ph.D. thesis, Department of Urdu, University of Delhi, New Delhi, 1961, pg-105.

14. Khwaja Ahmed Faruqi, *Zauq-o-Justaju*, Idara-e Farogh-e Urdu, Lucknow, 1967, pg-273-275.

15. Nadir Ali Khan, *A History of Urdu Journalism*, Idara-e Adabiyat-e Dilli, Delhi, 1991, pg-136-145.

16. K. Sajan Lal, A Few Newspapers of the Pre-Mutiny Period, *Indian Historical Records Commission*, Vol. 19, Manager of Publications, Delhi, 1943, pg-129-130.

17. Saiyyida Jafar, *Mastar Ramchandra aur Urdu Nasr ke Irtiqa mein unka Hissa*, Abul Kalam Azad Oriental Research Institurte, Hyderabad, 1960, pg-90-99.

18. K. Sajan Lal, Professor Ramchandra as an Urdu Journalist, *Islamic Culture*, Vol. 23, The Islamic Culture Board, Hyderabad, 1949, pg-22-36.

19. Gail Minault, Master Ramchandra of Delhi College: Teacher, Journalist, and Cultural Intermediary, *The Annual of Urdu Studies*, Vol. 18, Department of Languages and Cultures of Asia, University of Wisconsin, Madison, 2003, pg-102.

20. M. Atiq Siddqui, *Suba-e Shimal-o-Maghribi ke Akhbarat-o-Matbuat*, Anjuman Taraqqi-e Urdu (Hind), Aligarh, 1962, pg-112.

21. Dhruv Raina and S. Irfan Habib, Cultural Foundations of a Nineteenth Century Mathematical Project, *Economic and Political Weekly*, Vol. 24, Sameeksha Trust, Mumbai, 1989, pg-2082-2086.

22. Augustus De Morgan, Editor's Preface In: *A Treatise on Problems of Maxima and Minima Solved by Algebra* by Ramchandra, W.H. Allen & Co., London, 1859, pg-iv.

23. Dhruv Raina and S. Irfan Habib, Ramchandra's Treatise through the 'Haze of the Golden Sunset': An Aborted Pedagogy In: *Domesticating Modern Science: A Social History of Science and Culture in Colonial India*, Tulika Books, New Delhi, 2004, pg-24-41.

24. Ibid. pg-26-41.

***

**DR. K. M. A. AHAMED ZUBAIR** **(2)**
ASSOCIATE PROFESSOR, DEPARTMENT OF ARABIC
THE NEW COLLEGE (AUTONOMOUS), TAMIL NADU

# SHARAFUL MULK BAHADUR: PROMINENT PERSIAN SCHOLAR OF MADRAS

**Abstract:**

Sharaful Mulk Bahadur, a distinguished Persian scholar of Madras, emerges as a luminary figure whose life journey epitomizes intellectual pursuit and scholarly excellence. Born in 1752 A.D. in Arcot, his academic voyage commenced under the tutelage of revered mentors, encompassing diverse disciplines from Arabic and Persian literature to metaphysics and mysticism. Moulvi Muhammad Ghouse Sharaful Mulk Bahadur's scholarly endeavors took him from Arcot to Sivaganga and eventually to Madras, where he served various dignitaries and left an indelible mark through his literary contributions. His works span jurisprudence, theology, and linguistics, reflecting a profound engagement with the intellectual currents of his time. Sharaful Mulk Bahadur authored several significant Persian texts, covering diverse subjects such as the life of Hazrat Shaikh Abdul Qadir Jeelani, prayers of the Prophet Muhammad, and commentary on Greek medicine. His expertise extended beyond literature to include calligraphy, mathematics, and astronomy, further highlighting his multifaceted talents. Through his meticulous scholarship and devotion to learning, Sharaful Mulk Bahadur left an enduring legacy that continues to inspire scholars and enthusiasts of Persian literature and Islamic studies. His contributions enrich our understanding of intellectual history and serve as a testament to the enduring pursuit of knowledge in the face of adversity.

**Keywords:** Sharaful Mulk, Persian, Madras, India, Islamic Literature

**Introduction:**

The life of Sharaful Mulk Bahadur unfolds as a tapestry woven with threads of intellectual pursuit and scholarly endeavor. Born into a milieu rich in academic tradition, he embarked on a journey marked by relentless pursuit of knowledge and excellence. From his early days studying Arabic and Persian under esteemed mentors to his later forays into metaphysics and mysticism, Sharaful Mulk Bahadur's thirst for understanding propelled him forward on a path adorned with scholarly achievements.

Through the annals of time, his name became synonymous with erudition and enlightenment. His literary oeuvre, spanning treatises on jurisprudence, theology, and linguistics, reflects a profound engagement with the intellectual currents of his era. As a calligraphist par excellence, he breathed life into the written word, infusing it with elegance and grace. His meticulous copies of sacred texts stand as testament to his mastery of the pen and the parchment.

Moulvi Muhammad Ghouse Sharaful Mulk Bahadur (1166-1238 A.H. 1752-1822 A.D.), was the son of Moulvi Nasiruddin ناصر الدین Muhammad son of Qazi Nizamuddin Ahmad Sagheer, (the junior), was born at Arcot on 7th Ramadhan 1166 A.H.1752 A.D. He studied Arabic and Persian under his grandfather at Arcot and after his death in 1189 A.H. 1775 A.D., he was sent to Sivaganga, Ramnad to study metaphysics, scholasticism and philosophy under Moulvi Ameenuddin Ahmad Khan Bahadur, (d on 6th Ramadhan 1195 A.H. 1780 A.D.), who created in him a good taste for these sciences. After his death he began to take lessons on mysticism from Moulvi Waliullah of Natharnagar (Trichnopoly) (d 1205 A.H. = 1790 A.D.), who permitted him to the prayers, described in the book Dalail-al-Khairat دلائل الخیرات written by Imam Jazuli. He then came to Madras and was employed in the service of Nawab Amirul Umara (d 1203 A.H. 1788 A.D.); when Moulana Abdul Ali Bahrul Uloom came to Madras in 1204 A.H. 1789 A.D., he joined his class as a faithful student, and studied under him Greek philosophy, logic and scholasticism and at the same time copied the notes of this teacher on the commentary of Sadruddin Shirazi in 1206-1207 A.H. 1791-1792 A.D. He was then appointed a tutor to Nawab Azeemuddowlah. During the regime of Nawab Umdatul Umara he was not given any respectable post. Hence he took permission and after leaving his wife and children at Siddhout, he went over to Hyderabad in 1213 A.H.= 1798 A.D. He received the news of the sudden death of his wife at Siddhout on account of the snake bite, which made him more perturbed and puzzled and he was exhausted. He met Mir Alam, Mir Arastu Jah and the other dignitaries of Hyderabad state. But he was not given any post there also. He got disheartened and wrote a magama under the name of Zawajir-al-Irshad زواجر الارشاد, in Arabic, depicting the bad social and moral conditions of the the city of Hyderabad and its people. He did not waste his time there also. He copied the book of Shams-e-Bazigha شمس بازغه and then returned to Udayagiri, Nellore in A.H. Syed Abdul Qadir Khan, the Jagirdar of the place, granted him a monthly allowance and hence he lived there for about a year until he received a letter from Nawab Azeemuddowlah, inviting him to come to Madras and take charge of the post of Diwan, on a monthly allowance of Rs. 130/-. He was also awarded the title of Sharaful Mulk Bahadur. He took charge of this post from 9th Jamadiul Awwal 1216 A.H.=1801 A.D. He served the Nawab faithfully. But after seven years of service he tendered his resignation on 11th Ramadhan 1223 A.H. 1808 A.D., and spent the rest of his life in teaching and writing books. The students from all parts of the city of Madras gathered round him and he continued to teach them till he died on 11th Safar 1238 A.H., and was buried in the compound of the Big Mosque, Triplicane, Madras. He has written several works in Arabic and Perslan. The following are some of them. Works in Arabic. 1. Nathr-al-Marjan li Rasm-e-Nazm-al-Quran نثر المرجان فی رسم نظم القرآن. He began this lofty work at the instance of his beloved teacher Moulana Abdul All Bahrul Uloom and the encouragement of Abdul Ghaffar Khan Thabit Jung Bahadur (1189-1229 A.H. = 1775-1813 A.D.).

Moulvi Muhammad Ghouse Sharaful Mulk Bahadur (1166-1238 A.H. 1752-1822 A.D.) was born in Arcot on the 7th of Ramadhan in 1166 A.H. (1752 A.D.). He received his early education in Arabic and Persian under his grandfather in Arcot. After his grandfather's demise in 1189 A.H. (1775 A.D.), he pursued further studies in metaphysics, scholasticism, and philosophy in Sivaganga, Ramnad, under the guidance of Moulvi Ameenuddin Ahmad Khan Bahadur. Later, he delved into mysticism under Moulvi Waliullah of Natharnagar.

He later moved to Madras and served Nawab Amirul Umara. Subsequently, he joined Moulana Abdul Ali Bahrul Uloom's class to study Greek philosophy, logic, and scholasticism. He also served as a tutor to Nawab Azeemuddowlah. However, during Nawab Umdatul Umara's reign, he was not offered any respectable position, which led him to move to Hyderabad.

In Hyderabad, despite efforts to secure a position, he faced disappointment. He expressed his observations and frustrations through his work "Zawajir-al-Irshad," highlighting the social and moral issues of Hyderabad. After a brief stay in Udayagiri, Nellore, he received an invitation from Nawab Azeemuddowlah to return to Madras and serve as Diwan, which he accepted.

During his service as Diwan, he was titled Sharaful Mulk Bahadur. After seven years, he resigned and dedicated the remainder of his life to teaching and writing. He passed away on the 11th of Safar in 1238 A.H. (1822 A.D.) and was buried in the compound of the Big Mosque in Triplicane, Madras. His contributions include several works in Arabic and Persian, with "Nathr-al-Marjan li Rasm-e-Nazm-al-Quran" being one of them.

The following works in Persian were authored by him:

1. "Anhar-al-Mafakhir" (انهار المفاخر): It narrates the life of Hazrat Shaikh Abdul Qadir Jeelani, divided into eleven rivers. Written in 1209 A.H. (1794 A.D.), it was printed at Haldari Press, Madras in 1297 A.H. (1879 A.D.).
2. "Basaim-al-Azhar fis Salat-i-ala Sayyid al-Abrar" (بسائم الازهار في الصلوة على سيد الابرار): Composed in 1204 A.H. (1789 A.D.) and printed at Mazharul Ajaib Press, Madras in 1270 A.H., it is divided into ten chapters.
3. "Al-Yawaqit-al-Manthura Azkar-il-Mathura" (اليواقيت المنثوره في الاذكار الماثوره): A translation of the Prophet's prayers into Persian, completed in 1227 A.H.-1812 A.D., structured into a muqaddima, eight chapters (باب), and a khatima.
4. "Hidayat-al-Ghawi Al-al-Manhaj-al-Sawl fit Tibb-in-Nabawi" (هداية الغوى على المنهج السوى في الطب النبوى): A commentary on Suyuti's Al-Manhaj-al-Sawi on Greek medicine, likely initiated in 1189 A.H. (1775 A.D.).
5. "Rashhat-ul-Ijaz fi Tahqeeq-al-Haqeeqat wal Majaz" (رشحات الاعجاز في تحقيق الحقيقة والمجاز): A concise work on rhetoric spanning 30 pages, with examples drawn from the Quran, written in 1205 A.H.
6. "Khawassul-Haiwan" (خواص الحيوان): Originally his grandfather's notes on animal properties, edited by him in 1194 A.H.
7. "Burhan-al-Hikmah" (برهان الحكمه): A Persian translation of Hidayat-al-Hikmah in Arabic by Atheeruddin Mufazzal ibn Umar on metaphysics, divided into a muqaddima, four marsad, and a khatima.
8. "Khulasat-al-Bayan" (خلاصة البيان): A Persian commentary on Aqaid-e-Jami عقائد جامی written by Moulana Jami, completed by his son Moulvi Abdul Wahab Madar ul Umara Bahadur in 1269 A.H. (1852 A.D.).
9. "Risala dar Radd-e-Khwaja Kamaluddin Khan" (رساله در رد خواجه كمال الدين خان): Observations on the theological replies given by Khwaja Kamaluddin Khan.
10. "Fatawa-e-Nasiriya" (فتاوی ناصریه): A collection of judicial decrees issued by his father Moulvi Nasiruddin Muhammad but edited by him.

11. Fatawa-e-Nasiriya is a compilation of judicial decrees issued by Moulvi Nasiruddin Muhammad, edited by his son. It begins with an Arabic introduction justifying the four schools of Muslim Law: Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hanbali.
12. "Amadan" is a concise treatise discussing the root words of Persian and their conjugations.
13. "Zubdat-al-Aqaid" is a brief treatise outlining the principles of faith.
14. "Siham-al Naqira fi Uyun-al-Nazira" is likely a small book covering the principles of debate and discussion.

Sharaful Mulk Bahadur was skilled in calligraphy and copied numerous works, as detailed in "Khanwada-e-Qazi Badruddowlah." In 1226, he prepared an embroidered copy of the Holy Quran with notes by Hafiz Tahir bin Arab bin Ibrahim al-Isphahani, a student of Imam Muhammad bin Muhammad bin al-Jazri. Sharaful Mulk Bahadur also had a keen interest in Greek medicine, mathematics, and astronomy, evident in his books on these subjects, showcasing his remarkable talents and intelligence.

He married Haleema Bee, daughter of Hafiz Muhammad Sayeed, with whom he had four daughters and three sons. After Haleema Bee's death in Siddhout on 30th Rabi I 1213 A.H. (1796 A.D.), he married Aisha, daughter of his uncle Moulvi Ghulam Abdul Qadir, with whom he had no children. Two daughters and a son died young. His sons, Moulvi Abdul Madarul Umara and Moulvi Muhammad Sibghatullah Qazi Badruddowlah, gained prominence as administrators and authors, as discussed in Chapter IV. His daughters were married to Syed Qasim Nawaz Khan Bahadur and Moulvi Safiuddin Muhammad Nasir, as previously mentioned.

**Conclusion:**

As we draw the curtains on our exploration of Sharaful Mulk Bahadur's life and works, we are left with a profound sense of awe and admiration for the indomitable spirit of scholarship that defined his existence. His unwavering commitment to the pursuit of truth and enlightenment serves as a beacon of inspiration for generations to come.

**References**

Khaldun, I. (2015). Muqaddimah. Cairo: Dar-Ibnu al-Aitam.

Kidwai, Salim. (1996). Hindustani Mufassirein Awr Unki' Arabi Tafsirein (in Urdu) .(New Delhi:Maktaba Jamiah).

Kokan, Moḥammad Yousuf. (1960). Arabic and Persian in Carnatic, (Madras: Hafiza House).

Shu'aib, Tayka. (1993). Arabic, Arwi and Persian in Sarandib and Tamil Nadu, (Chennai: Imaamul Aroos Trust).

Thabari, I. J. (1999). Tafsir al Thabari. Kairo: Dar al Fikr.

Zamakhsyari, M. I. U. al. (2012). Al-kassyaf 'an haqaiq al-tanzil wa 'uyun al-ta'wil fi wujuh al-ta'wil. Cairo: Dar al-Hadis.

Zubair, K M A Aḥamed. (2010). *Tamil-Arabic Relationship*, ed. John Samuel G, (Chennai:The Institute of Asian Studies Press).

Zubair, K M A Ahamed. (2012). *Eminent Scholars of Sheik Sadaqathullah Appa's Family and their contribution to Arabic and Islamic Studies,* (in Arabic), Thaqafatul ḥind 54, (3&4).

Zubair, K M A Ahamed. (2013). *Qasaid al-Madaih al-Nabaviyya fi Tamil Nadu,* (in Arabic), Thaqafatul ḥind 64, (4).

Zubair, K M A Aḥamed. (2017). Prophet's Panegyrics in Arabic Literature, (Moldova: Lambert Academic Publishing).

***

**DR. NEHA** **(3)**

ASSOCIATE PROFESSOR

SWAMI VIVEKANAND SUBHARTI UNIVERSITY, MEERUT, U.P., INDIA

# A CORE VALUE OF SWAMI VIVEKANAND'S PHILOSOPHY

**Abstract**

Swami Vivekananda, a prominent spiritual leader and philosopher, emphasized numerous core values in his teachings. One of the most significant among these is the concept of "Universal Brotherhood." This paper delves into the intricacies of this core value, exploring its philosophical foundations, implications, and relevance in contemporary society. By examining Vivekananda's speeches, writings, and the impact of his teachings, this study aims to provide a comprehensive understanding of how Universal Brotherhood can foster global harmony and personal spiritual growth.

**Keywords**

Swami Vivekananda, Universal Brotherhood, spirituality, philosophy, global harmony, personal growth

## Introduction

Swami Vivekananda (1863-1902) was a key figure in introducing Indian philosophies of Vedanta and Yoga to the Western world. His profound teachings have left an indelible mark on the spiritual landscape of both the East and the West. Among the various principles he advocated, Universal Brotherhood stands out as a central theme that encapsulates his vision for a harmonious world. This research paper aims to explore this core value in depth, examining its philosophical roots, practical applications, and enduring relevance.

## The Philosophical Foundations of Universal Brotherhood:

### Vedanta and the Unity of Existence

Swami Vivekananda's teachings are deeply rooted in Vedanta, a major school of Hindu philosophy. Vedanta posits that all of existence is an expression of a single, ultimate reality, often referred to as Brahman. Vivekananda eloquently articulated this principle, emphasizing that the apparent diversity in the world is underpinned by an inherent unity. This belief forms the bedrock of his concept of Universal Brotherhood, which asserts that all human beings are interconnected and share a common spiritual essence (Vivekananda, 1996).

### The Oneness of Humanity

Vivekananda's interpretation of Vedanta led him to advocate for the oneness of humanity. He argued that recognizing this fundamental unity could dissolve the artificial barriers created by race, religion, and nationality. In his famous speech at the Parliament of the World's Religions in 1893, Vivekananda declared, "We are all one, and it is through this oneness that we can achieve true understanding and harmony" (Vivekananda, 1893).

## Practical Implications of Universal Brotherhood:

### Social Harmony and Global Peace

The practical application of Universal Brotherhood can lead to significant social and global benefits. By fostering a sense of unity and mutual respect, communities can transcend conflicts and work towards common goals. Vivekananda believed that this principle could pave the way for global peace, as it encourages individuals to look beyond superficial differences and recognize the shared humanity that binds us all (Chattopadhyaya, 1999).

### Personal Spiritual Growth

On an individual level, embracing the idea of Universal Brotherhood can facilitate personal spiritual growth. Vivekananda taught that seeing oneself in others and treating everyone with compassion and respect can lead to a deeper understanding of one's own spiritual nature. This practice, he suggested, can help individuals overcome egoism and develop a more profound sense of empathy and connectedness (Burke, 1986).

## Vivekananda's Impact and Legacy:

### Influence on Indian Society

Swami Vivekananda's teachings had a profound impact on Indian society, particularly in the context of the country's struggle for independence. His emphasis on self-reliance, national pride, and social reform inspired many leaders and played a crucial role in shaping modern Indian identity. The principle of Universal Brotherhood resonated deeply in a society divided by caste and religious differences, offering a vision of unity and collective progress (Nikhilananda, 1953).

### Global Influence

Beyond India, Vivekananda's message of Universal Brotherhood has had a lasting influence on global spiritual and philosophical thought. His lectures and writings have inspired countless individuals and movements dedicated to promoting peace, understanding, and spiritual growth. The continued relevance of his teachings is evident in the enduring popularity of Vedanta and Yoga in the West (Isherwood, 1976).

## Challenges and Criticisms:

**Practical Challenges**

While the concept of Universal Brotherhood is inspiring, its practical implementation faces numerous challenges. Deep-seated prejudices, socio-economic inequalities, and political conflicts often hinder the realization of this ideal. Critics argue that while the philosophy is noble, translating it into actionable strategies requires significant structural and attitudinal changes at both individual and societal levels (Sen, 2003).

**Philosophical Criticisms**

Some scholars have critiqued Vivekananda's interpretation of Vedanta, arguing that it oversimplifies complex metaphysical concepts. They contend that his emphasis on unity may overlook the importance of diversity and the need for acknowledging and respecting differences. Additionally, there are debates about the feasibility of achieving such a universal sense of brotherhood in a world characterized by deep-rooted divisions (Rambachan, 1994).

**Conclusion**

Swami Vivekananda's core value of Universal Brotherhood remains a powerful and relevant philosophy in today's world. Its emphasis on the unity of all human beings and the interconnectedness of all life offers a profound vision for personal and global transformation. While there are challenges to its practical implementation, the enduring appeal of this principle lies in its ability to inspire individuals and communities to strive for a more harmonious and compassionate world. As we navigate the complexities of contemporary society, the teachings of Swami Vivekananda provide a beacon of hope and a roadmap for achieving true unity and understansding.

**References**


- Burke, M. (1986). *Swami Vivekananda in the West: New Discoveries*. Advaita Ashrama.
- Chattopadhyaya, R. (1999). *Swami Vivekananda in India: A Corrective Biography*. Motilal Banarsidass.
- Isherwood, C. (1976). *Vivekananda: A Biography.* Vedanta Press.
- Nikhilananda, S. (1953). *Vivekananda: A Biography*. Ramakrishna-Vivekananda Center.
- Rambachan, A. (1994). *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas.* University of Hawaii Press.
- Sen, A. (2003). *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. Penguin Books.
- Vivekananda, S. (1893). *Addresses at the Parliament of Religions*. The Complete Works of Swami Vivekananda. Advaita Ashrama.
- Vivekananda, S. (1996). *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Advaita Ashrama.


***

**Dr REKHA KARIM** **(4)**

ASSOCIATE PROFESSOR

MAHARAJA'S COLLEGE, ERNAKULAM

# ARCHITECTURE AS INTELLECTUAL PURSUITS: AN EPISTEMOLOGICAL UNDERSTANDING OF THE ARCHETYPAL MUGHAL GARDEN AND TOMB

**Abstract**

An interdisciplinary study on the conceptual framework of the archetypal garden and tomb structures in the Mughal era, this paper employs a systematic approach to trace the Mughal architectural knowledge, not only in its epistemological sense but in its applied logic as well. Drawing conclusion from inferences, the paper primarily focuses on the process of architectural designs, namely, the prototypes of Mughal gardens and tombs. As a projected and completed object of study, the paper takes into account the aesthetics of the archetypal tomb and garden and its architectural philosophy. Lastly, the paper explores the performance of such architectural wonders, which is studied in relation to the notion of social occupation and cultural associations.

Keywords Aesthetics Archetype Charbagh Performance Hasht Bihisht Eschatology

## Introduction

Studies on Babur's architectural endeavours principally focus on the gardens he commissioned and largely neglect the structural projects which had been undertaken during his reign in India. This is mainly because of the fact that hardly any of those gardens, except a few in number, stood the test of time. Babur found Hindustan less enchanting and often pined for the exotic fruits and snow-capped mountainous of Ferghana and Samarkhand. It is to be noted that the lives of early Mughal rulers like Babur and Humayun were peripatetic as they spent most of their lives in tented encampments like the warrior clans of Timur and Chengiz Khan that preceded them. When Babur finally settled in India, he was particularly distasteful to the people of his newly conquered land, especially their lack of poetic talent, etiquette, nobility and lack of symmetry in art and craft. He loathed the dearth of good horses, meat, grapes, melons or other fruits. In *Baburnama,* he writes, " there is no ice, cold water, good food or bread in the markets. There are no baths and no schools.There are no candles, torches or even candlesticks."[1] But he had great regard for Indian craftsmanship, as it is evinced in his autobiography. Though less impressed by the Indian architectural designs and edifices, he had great admiration for the fort in Gwalior. Babur, being a green thumb and a poet with a profound artistic imagination- celebrated as a hero in Uzbekistan, where he was born- majorly built gardens and mosques in India.

## Aesthetics, Philosophy and Performance

---

[1] Babur, Z. (2017).*The Babur-Nama in English; Memoirs of Babur Translated from the Turki Text of Zahiru'd-din Muhammad Babur Padshah Ghazi* (VOLUME 1).(A. Beveridge.Trans.)Alpha Edition.(1921), pp.487.

The Prototypal Mughal Garden

Morphologically Babur's planned terraced gardens which were developed in Persian or Timurid architectural style had a charbagh structure where land was symmetrically divided into four rectangular or square plots with water channels with running water. The Mughal garden was conceived of as an earthly analogue for life in paradise- a metaphor of paradise- and hence the archetypal image of paradise is recreated in the form of charbagh. To this a priori knowledge they combined geometrical patterns which are instruments believed to be the bridge to the spiritual realm with the intention to purify the mind and soul.This thought process is in tandem with the philosophy of art in Islam, which is to transform or transfigure. Mughal gardens and tombs built in symmetry and embellished with reiterative geometrical patterns and designs were manifestations of this philosophy of art. The gardens constructed in rectilinear layouts were meant to create a vision of earthly utopia, an ecosystem in which the biotic and abiotic elements blended harmoniously.

In this ecosystem, the soil was static, so were the stones, but the running water with plants and birds around in abundance was kinetic. The overflowing water pools with fountains and cascades symbolized the renewal of life. It not only added charm to the scenic beauty, but also was a great stress buster for the royalty. Indeed gardens for the Mughals were meant as spaces for relaxation and retreat from the resplendency and pomp, from the cacophony and fury of life and its battles.As mentioned earlier the biotic and abiotic elements in Mughal paradisiacal gardens existed in a symbiotic way.

To ease the boredom of "the charmless" and "disorderly" [1] Hindustan Babur built gardens that showcased order and symmetry, thereby taking the process to a higher realm of art and aesthetics.This could also be perceived as bringing order into the chaotic lives of Hindustan as well as its new king Babur, who had a nomadic past. It is interesting to note that Babur emerged in the process as a " muhandis (geometer/architect/engineer), as a Cartesian almost."[2] Mughal garden designs reminiscent of Cartesian coordinates in Mathematics replicate the ways of patterns in which the Muslim mind perceives reality or in short, as James Dickie writes "....The Muslim mind apprehends reality in patterns"[3] and hence the chevrons (the inverted V designs) inlaid in the chute (a vertical or inclined plane, channel, or passage through which objects are moved by means of gravity) provide the running water in Mughal gardens the effect of dancing arabesque,an essential feature of Islamic art. To cut it short, the Mughal gardens were built on geometric patterns with octagonal pavilions or baradiri, square or rectangular sweet smelling verdant grass carpets laced with fruit bearing trees that symbolize renewal of life and also with cypress trees that are emblematic of eternity.The circles of water pools with intermittent small exotic tents were evocative of Babur's nomadic past.The gardens of Babur's heirs, created later were built on the aforementioned archetypal pattern and could be classified into pleasure

[1] Babur, Z. (2017).*The Babur-Nama in English; Memoirs of Babur Translated from the Turki Text of Zahiru'd-din Muhammad Babur Padshah Ghazi* (VOLUME 1).(A. Beveridge.Trans.)Alpha Edition.(1921), pp146.

[3]Dickie, J. (Yaqub Zaki) (1985). The Mughal Garden: Gateway to Paradise. *Muqarnas*,3.128–37. *JSTOR*, https://doi.org/.Tr10.2307/1523089

[3] ibid,129.

gardens for the royal blue blood line, tomb or the funerary gardens, gardens around sprawling havelis and open gardens for emperor's leisure to break the tedious travails. Funerary garden laid in the pattern of the archetypal paradisiacal pattern should be understood in the eschatological framework with a tomb in the centre mostly planned as dynastic mausoleum situated on a lofty square terrace with a mosque adjunct.The garden provided a serene ambience to the spirit of the deceased. The terraced gardens in Mughal designs could be seen as having an upper visual operational level and a lower sensual level which operated as a private space of cool repose and romantic indulgences. These gardens were a foil to English gardens meant primarily for walking and leisure.

The Central Asian Timurid or Persian gardens that Babur knew in Samarkhand and Heart, which he tried to recreate in the dusty plains of Hindustan had its perils. The gardens in Central Asian mountainous terrains were laid out "on a gentle slope so the water moves through gravity; alternatively, it is disposed on a graduated series of terraces, a solution the Mughals were to adopt wherever feasible, as in Kashmir."[1] Shalimar Bagh relaid by Jahangir, Nishat Bagh by his brother-in-law Asaf Khan and Chashma Shahi Bagh by Ali Mardan Khan- the Mughal governor of Shah Jahan- are examples of such terraced gardens. But Mughal gardens were also laid out sometimes "towards great open spaces and vast expanses of water."[2] The first garden Babur built in India was in Agra, which he named as Bagh-i-Nur Afshan, or Light Scattering Garden.The commoners of Agra named it Arambagh due to the tediousness of pronouncing the Persian name and it is now rechristened as Rambagh. [3] His body was buried in Rambagh before being taken to Bagh-e-Babur in Kabul.

Shalimar Bagh or Farah Baksh, considered as the high point of Mughal horticulture, was relaid by Babur's descendant Jahangir in 1619 to delight his twentieth wife NurJahan. It was actually an enlargement of the already existing ancient garden founded by Pravarsena II. Drawn to botany, biology, ornithology and zoology, Jahangir inherited the dynastic interests of the Mughals. He documented what he experienced and experimented in and around the garden in a scientific, systematic and visual way in the form of images, unlike his predecessors. Enarmoured by the Zabarwan -Pir Panchal ranges and the scenic beauty of Kashmir, Jahangir moved the Mughal imperial court to those sprawling verdant gardens and, thus, Shalimar Bagh became the Mughal summer residence.The tradition of terraced gardens continued with Shah Jahan, as it is found in Shalamar Bagh in Lahore, though there were gardens laid on plains like the Mehtab Bagh, which was the last in the series of eleven gardens along the Yamuna in Agra.

Mughal Tombs

Most of the early Mughal tombs were built with " posterity in mind and viewers were a part of its concept."[4] It is to be noted that the history of the early Mughal tombs is intertwined with the history of some of its most enigmatic women as well. Humayun's tomb in Delhi, Itimad-ud-Daula tomb in Agra which is also called Baby Taj, Akbar's

---

[1] Wilber, D. (1964). *Persian Gardens and Garden Pavilions.*Tokyo and Rutland, pp.76.
[2] ibid

[3]Koch, E.(2013).*Mughal Architecture; An Outline of its History and Development* (1526-1858).Primus Books, pp.86.

[4] Koch, E. (2016, January). The Idea of the Taj.*Frontline*, https://frontline.thehindu.com/arts-and-culture/heritage/the-idea-of-thetaj/article8068337.ece

tomb at Sikandra, tomb of Jahangir in Lahore and of course the iconic Taj Mahal in Agra are considered the greatest achievements of Indo-Islamic architecture.Among these five architectural marvels spread across India and Pakistan now, the first two and the fourth were built by women. Commissioned by Akbar and supervised by Humayun's first wife, Bega Begum, Humayun's tomb is considered to be the first Mughal tomb in India and the first ever overseen by a woman at that point in time.

The tombs like the Mughal gardens were drawn on similar geometric patterns in consonance with Islamic eschatological framework though these patterns had a gradual progression from simple to complex, intricate and syncretic style as in the case of its use of arabesque, jali, calligraphy, mihrab, double dome, pishtaq and chattris. The double dome, appears in its fullest sense for the first time in Humayun's tomb as the earlier versions of domes before never traced the shape of the full semicircle. It was a Persian feature used to give the building an imposing exterior height but, at the same time, kept the height of the interior central hall in proportion to the exterior height. The hasht bihisht was a concept first used in Humayun's tomb signifying the eight doors of paradise. The number eight is a motif oft repeated in Mughal garden and architectural style as it is considered sacrosanct in Islamic symbology and eschatology. Hence, one would find Mughal tombs with eight doors evocative of the eight doors of paradise and eight angels carrying the throne of Allah.

Humayun laid the foundations of the new city after his ascension to the throne, which he called Dinpanah by the Yamuna, but had to flee from Hindustan before its fruition when he lost his kingdom to Sher Shah Suri. "Crushed and abandoned, the desperate Humayun had to trek across north India and Afghanistan into the Safavid domains, with whose help he was able to return to, several years later and managed to restore the dynasty in Hindustan in 1555.[1] So, after fifteen years of exile, he regained his kingdom with the help of a borrowed army from Shah Tahmasp of Persia, found the city project completed by Sher Shah Suri and hence moved into the citadel, today known by the name Purana Qila, though unfortunately he died in an accident a year later there. He tripped down the stairway of his observatory and fell to his death.The body, though buried in Dinpanah, was later moved into the present mausoleum.

Set in a garden adjacent to the tomb of the Sufi saint Nizamuddin Auliya, Bega Begum along with her team ideated it in a typical Timurid way with a symmetrical pattern having a bulbous double dome on an elongated square drum. Ghur-e-Mir built by Timur in Samarkhand for his grandson which also became his final resting place had similar bulbous domes and high square drums.Bega Begum entrusted the task of building Humayun's tomb to Mirza Ghiyas, an architect of Persian descent.He had already completed his projects in Herat and Bukhara and was well versed in Persian architecture.It had, not only Persian elements incorporated, but also drew several elements from the land it was built on.The walls and two gates were built with the locally available quartzite stones dressed in red sandstone with marble panels.The combination of red sandstone and marble was a distinguishing feature found in the Delhi Sultanate era preceding the Mughals.Under the highly aesthetic Mughals, the red sandstone with marble inlay feature underwent a gradual transition as found in the sparse use of both in Humayun's tomb, contrary, to its profuse use in Akbar's tomb built later. "The symbolic qualities of Humayun's tomb reflect a bold attempt to create an architecture that goes out of, but is distinct from earlier

[1] Anooshahr, A. (2008). The King Who Would Be Man: The Gender Roles of the Warrior King in Early Mughal History. *Journal of the Royal Asiatic Society*, *18*(3), 327–340. http://www.jstor.org/stable/27755957

Islamic buildings in India and Iran, the two poles of the Mughal world.” [1]An example of the bold step could be seen in the incorporation of the chattri element which was basically inspired from Hindu architecture prevalent in Rajasthan and Madya Pradesh those times. The tomb has eight blue domed chattri, a pair of chattri on each pishtaq, a popular feature in Timurid tradition. Pishtaq is a high entrance usually placed at the centre and Humayun’s tomb still has one pishtaq centrally located at each cardinal direction. Apart from the aforementioned chattris the four larger chattris found on top of the ancillary chambers were all functional pavilions.

Humayun’s tomb in a nutshell could be seen as the architectural metaphor for the Indianisation of the Mughals.Built by a woman probably less influential than empress Nur Jahan, the one who built the Baby Taj and the Tomb of Jahangir, Bega Begum’s body is interred in the subsidiary chambers of Humayun’s tomb uninscribed and unrecognisable unlike NurJahan’s tomb in Lahore. In the world of men, such erasures in history open up new debates on selective memory and on the problematic position of women in history. In fact, many of the Mughal marvels share the same destiny as that of women in history.As the future is firmly rooted in the past, the gardens, architectural wonders and names mentioned above are a treasure trove to be preserved to have a comprehensive understanding of history based on tolerance, syncretism and shared cultural habits.

## References

Anooshahr, A. (2008). The King Who Would Be Man: The Gender Roles of the Warrior King in Early Mughal History. *Journal of the Royal Asiatic Society*, *18*(3), 327–340. http://www.jstor.org/stable/27755957

Babur, Z. (2017).*The Babur-Nama in English; Memoirs of Babur Translated from the Turki Text of Zahiru’d-din Muhammad Babur Padshah Ghazi* (VOLUME 1).(A. Beveridge.Trans.)Alpha Edition.(1921)

Dickie, J. (Yaqub Zaki) (1985). The Mughal Garden: Gateway to Paradise. *Muqarnas,*3.128–37. *JSTOR*, https://doi.org/.Tr10.2307/1523089

Eaton,R. M.(2019). *India in the Persianate Age* 1000-1765.Penguin Random House.

Koch, E. (2013). *Mughal Architecture; An Outline of its History and Development* (1526-1858).Primus Books.

Koch, E. (2016, January). The Idea of the Taj.*Frontline*, https://frontline.thehindu.com/arts-and-culture/heritage/the-idea-of-thetaj/article8068337.ece

Lowry, G. D. (1987). Humayun’s Tomb: Form, Function, and Meaning in Early Mughal Architecture. *Muqarnas*, 4, 133–148. https://doi.org/10.2307/1523100

Mukhia, H.(2004). *The Mughals of India.* Blackwell Publishing.

Nath,R.(2005). *Private Life of the Mughals of India(1526-1803 A.D.).*Rupa.

Wilber, D. (1964). *Persian Gardens and Garden Pavilions.*Tokyo and Rutland.

***

[1] Lowry, G. D. (1987). Humayun’s Tomb: Form, Function, and Meaning in Early Mughal Architecture. *Muqarnas*, 4, 133–148. https://doi.org/10.2307/1523100

**DR. SUBRATA SHARMA** **(5)**

ASSOCIATE PROFESSOR, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

AMBEDKAR COLLEGE, FATIKROY, TRIPURA

# MEDICAL ETHICS IN ANCIENT INDIA: AN OVERVIEW

**Abstract:** Medical Ethics deals with the principle of professional conduct concerning the right and duties of medical practitioner and also in patient care and in relation to their families. Medical ethics is the foundation of healthcare practice, providing a framework for ethical decision-making in complex and challenging situations. While contemporary medical ethics frameworks are well-established, it is important to recognize that ancient civilizations, including India, also had their own rich traditions of medical ethics. This research article explores the principles of medical ethics in ancient India, drawing primarily from the Vedas and Ayurveda, to shed light on the ethical foundations of ancient medicine.

India has a rich tradition of medical ethics, dating back to the ancient times. The Indian medical system places a strong emphasis on the moral code of conduct for physicians.The Charaka Samhita, one of the foundational texts of Indian medicine, provides a detailed code of ethics for physicians, which emphasizes the importance of compassion, honesty, and selflessness.Susruta Samhita, another important text of Indian medicine, also contains references to the moral code of conduct for physicians.The code of ethics and practice in ancient India was highly advanced and played a significant role in the development of medicine worldwide.

**Key words: Medical ethics, Medicine, Physician, Disease, Samhita, value, Code of Conduct, Patient,.**

Medical ethics, as we understand it today, has evolved over centuries and draws from various cultural and philosophical traditions. Diseases and ailments have plagued humanity since the dawn of time. The effort of humankind in curing diseases by finding its cause has a long history. The ancient India has played a pivotal role in the development of medicine, surgical training and also in medical ethics. The earliest concepts of treatment are set out in Vedas, particularly in *Atharvaveda*. The period of Vedic medicine lasted until 800 BCE, and from 800 BCE to until 1000CE a remarkable evolution came in the field of Indian medicine by the production of *Samhitas* of Charaka and Sushruta (Charaka was a physician and Shusruta was a surgeon). These two seminal works of medical literature provided a comprehensive overview of the scientific knowledge of the time and established a high standard of ethical conduct for physicians.

In the field of medicine and health service, medical ethics has of great importance. The code of ‘Medical Ethics’ first adapted in 1847 with reference to Thomas Percival’s

document published in 1803 regarding requirement and expectations of medical professionals .

The World Medical Association adopted the International Code of Medical Ethics in 1949, a set of ethical principles for physicians worldwide, based on their duties to their patients and colleagues. The code was developed in response to a report on "War Crimes and Medicine."The code aims to establish a universal standard of ethical conduct for physicians, based on their duties to their patients and colleagues.

The Declaration of Geneva, adopted by the World Medical Association and amended in 1968 and 1983, states:

At the time of being admitted as a member of the medical profession:

I solemnly pledge myself to consecrate my life to the service of humanity; I will give to my teachers the respect and gratitude which is their due:

I will respect the secrets which are confined in me, even after the patient has died.

I will maintain by all the means in my power, the honor and the noble traditions of the medical professions:

My Colleague will be my brothers:

I will not permit consideration of religion, nationality, race, party politics or social standing to intervene between my duty and my patients.

I will maintain the utmost respect for human life from its beginning even under threat and

I will not use my medical knowledge contrary to the laws of humanity; I make these promises solemnly, freely and upon my honor.[1]

Indian Medical Council (Professional Conduct, Etiquette and Ethics) Regulations 2002 (Published in part III, Section 4 of the Gazette of India, dated 6th Aril 2002) lays down certain ethical principles for medical practitioners like-A physician shall keep himself pure in character and be diligent in caring for the sick ;he should be modest, sober, patient, prompt in discharging his duty without anxiety; conducting himself with propriety in his profession and in all actions of his life(1.1.2).Another section reads-A physician should expose , without fear or favour, incompetent or corrupt, dishonest or unethical conduct ion the part of members of the profession(1.7).

1. (Bulletin of the Indian Institute of the History Medicine,VolXXXIII-2003 pp 17 to 31, Sisir Kr. Majumdar)

Medical practitioners must adhere to the six core principles of medical ethics: autonomy, beneficence, nonmaleficence, justice, respect for persons, and truthfulness and honesty.

Ancient India has played an effective role in development of medicine, surgical training and codes of medical practice. Before introduction of formal writing, sanatana dharma practiced healing therapies for spiritual benefits. The authors of ancient scriptures like Atreya, Kashyapa Dhanvantari and Bhela stressed on the spiritual philosophy and medical ethics as part of mainstream healing practices.

The Vedas, ancient sacred texts of Hinduism, offer glimpses into the ethical aspects of healing practices in ancient India. While the Vedas are not primarily medical texts, they contain references to health, illness and role of healers.

The Vedas emphasizes the duty of healers to care for the sick and alleviate suffering. This duty is rooted in compassion and the recognition of the interconnectedness of all living beings.Honesty and integrity are upheld as fundamental virtues for healers. Deception and malpractice are considered unethical.

Ancient vaids and medical practitioners was serious about their profession and had the wisdom of understanding the conditions and signs of illness and undertook their service in accordance with the laws of nature maintaining ethical code and conduct.

Ayurveda, the ancient Indian system of medicine, provides a comprehensive framework for medical ethics, rooted in the principles of non-violence (ahimsa) and doing no harm (primum non nocere).

Ayurveda recognizes the uniqueness of each patient and prescribes personalized treatments. The ethical imperative is to consider the patient's constitution, needs, and preferences.

The Ayurvedic tradition acknowledges that patients have the right to make informed decisions about their care. Ayurvedic healers strive to provide patients with all the information they need to make educated choices about their treatment, and they consider all aspects of the patient's well-being when developing a treatment plan

The Ayurvedic texts, such as Charaka Samhita and Sushruta Samhita, delve into ethical considerations specific to health care practice.

- Charaka, in his Samhita elaborated lucidly the moral and holistic method of treatment. Charaka prescribed four ethical principles for physicians. These are- Friendship towards the patients, sympathy towards the patient, taking interest in the cases and no attachment after the recovery of the patient. Charaka emphasized the ethical values central to the nobility of the medical practitioner. He advised the physician to try to learn every moment. Physicians must have a deep understanding of medical knowledge, a strong imagination to envision new possibilities, the ability to comprehend complex information, a sharp memory to recall relevant knowledge, the resourcefulness to overcome challenges, and the promptness to act quickly when needed.[2]

He also recommended that physician should be compassion towards ailment.

From the study of history of medical ethics in ancient India we can say that the ancient medical treatment was based on the ethical principles that prioritise the well being of the patients and a holistic understanding of health. The ethical principles of ancient Indian medicine, such as non-violence, compassion, and patient autonomy, are as relevant today as they ever were, and can offer us guidance in the face of the ethical challenges of modern medicine.

These insights serve as a bridge between the ancient wisdom of Indian medicine and ethical challenges facing modern healthcare. By reflecting on and incorporating the ethical principles of the past we can strive to enhance the quality of healthcare and uphold the dignity of patients in our rapidly evolving medical landscape.

2.(*vidyā* vitarko *vijñānaṃ smṛtistatparatā kriyā yasyaite ca ṣaḍguṇāstasya na sādhyamativartate*, CS. Su, IX. 21.)

Reference:

1. Bhagat Sinhjee –Aryan Medical Science, A Short History, Rare Reprints, 1981 Delhi.

2. Bhattacharya N.L.(Ed)(1973) Susruta Samhita, Delhi, Motilalal Banarasidass.

3.Charaka Samhita- Choukambha Surbharati Prakashan,2009 Edn

4. History of Medical ethics in India-Dr. S.K.Pandiya, Eubios Journal of Asian and international Bio Ethics 10 (2000)pp 40-44.

5. https://www.hinduscriptures.com.

6. An English Translation of the Sushruta Samhita, based on original text, Vol-I paperback published in April 2018.

7.JoydevaVidyalankara,(Ed).(1986)Charaka Samhita , Motilal Banarasidass, Delhi.

8. Susruta Samhita, Vol.I English translation by Kaviraj Kunja Lal Bhishagratna,Chowkhamba Sanskrit Series office,1963.

***

**R. JAYENDRA SELVAM** **(6)**
RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF HISTORY
BHARATHIDASAN UNIVERSITY, TIRUCHIRAPPALLI
**DR. Y. SRINIVASA RAO**
ASSOCIATE PROFESSOR & HEAD, DEPARTMENT OF HISTORY
BHARATHIDASAN UNIVERSITY, TIRUCHIRAPPALLI

# THE FIRST SEED OF DALIT'S EDUCATION IN MADRAS PRESIDENCY- 1893

**Abstract**

If you want to prevent the development of a community, it is enough to prevent the education of that community. During the time of the British, this restriction started to be removed slowly. How can it be done only in Madras Presidency when the government has not enacted separate laws for the education of Dalits in any other state in India? Two main reasons can be stated, one is the relationship between Christian missionaries and Dalits, the efforts of these missionaries to lift Dalits from the clutches of poverty, and the second is the benevolent view of the great government officials J. H. A. Tremenheere and Dr. D. Duncan towards the Dalit people. I try to expose how important this special act on future Dalits education in Tamil Nadu. And also this education act created a new space for government agency discussed the reality of Dalit education situation.

Keywords : *Pariahs, Dalits, Panchamars, Pallar, Education, Madras Presidency.*

**Introduction**

Education is one of the tool, for eradicating all social evils. In the case of Indian society, education was not a common right, the number of people totally denied this right. During both pre-British and early British rule, no attempt was made to educate the Dalits because, as with Brahmani policy, education was confined to the higher castes. Entering British power in India try to change this situation. Yet, The British government introduces a western type of education, and indigenous or traditional education was slowly going down. Indigenous or vernacular education formed a caste hierarchy because Dalits were not allowed.1 But western education allowed all society, including Dalits. The British government could not involve in the field of Dalit education issues, but at the same time, this situation was used by the Christian missionaries, there are started their evangelical work in Tamil-speaking areas in the Presidency. And also some government officials take serious efforts in Dalits education, particularly J. H. A. Tremanheere and Dr. D. Duncan stated that other than the efforts on the part of missionaries, there had been no tangible attempts to improve the educational standards of these classes. This article discussed background of the first seed of the Dalit Education Act in 1893, Madras Presidency.

**Review of Literature**

On the modern days historians, social scientists and feminist writers to involved to write Dalits history without caste biases. Raja Sekar Basu, *Nandanar's Children – The Paraiyans' Tryst with Destiny Tamil Nadu 1850-1956* (2011), this work deal with Pariahs historical background society, politics and education. The author traces the transformation Dalit empowerment in the colonial period to Free India time. Yohathi Chinna Rao, *Dalits Struggle for Identity*: *Andhra and Hyderabad 1900-1950* (2003) this research work has focused on the early Dalits history in Madras Presidency. Sabhashi Bhattachariya, *Education and the Disprivileged: Nineteenth and Twentieth Century India* (2002) this editorial work deal with colonial educational policy and the impact of Dalits society and Rupa Visvanath, *The Pariah Problem - Caste, Religion, and the Social in Modern India* (2014) write new methods on Tamil Dalits history, the author argued the relationship of Christian missionaries and Dalits. Shailaja Paik, *Dalit Women's Education in Modern India: Double Discrimination* (2014) this work gives valuable information on Colonial education policy and Dlaits, and mainly focused Dalits women education growth in Bombay Presidency. P.Radhakrishnan writes the article *Backward Classes in Tamil Nadu: 1872-1988*, this article has given valuable information on Dalits educational conditions from early colonial days to the modern period. Parimala V. Rao, *Colonial State as 'New Manu'? Explorations in Education Policies in Relation to Dalit and Low Caste Education in the Nineteenth Century India* (2019), This article looks at the education policies of the colonial state towards lower castes in nineteenth-century India and how these policies upheld and reinforced the caste system.

**The Word of Dalits**

After the Panther Movement in 1970s, the social science scholars and researchers used the word on Dalits. History indicates that there was segregation of communities based on the division of work. Literature reveals that Dalit is a contemporary term used for the earlier term untouchables. Some believe that the word Dalit has its origin in the Pali (a pre-Sanskrit language) word 'Daliddh' , which means the deprived, in Sanskrit, it is derived from the root 'Dal' which mean split, broken, or cracked.2

The etymology of 'Dalit' is traced to the rood of dal in Sanskrit which means split, break, crack, or crushed. As an adjective Dalit came to signify broken or ground down and evolved to mean oppressed, exploited and downtrodden.3 Mahatma Jithirao Phuls first used that word. The term 'Dalit' was chosen by the group itself like the word Black and even the English press had to use unfamiliar Marathi word. None of the normally used word such as untouchable, Depressed Caste, Scheduled Caste, and Harijan. Dalit Mean hose who have been broken, ground down by the upper class in a deliberate and active way. There is an inherent denial of impurity, karma, and justified caste hierarchy in the word itsel.4 The term Dalit signifies their anger, their protest, anti-caste objectives, and political awakening of depressed classes of Hindu caste Society.5 During that time government records called poor people 'Pariahs' or 'Panchamars'. Before British rule, our Indian society was formed on caste hierarchy order so the low caste people when to last place in society, there was not allowed temples, common water wells, educational institution, and public steed. At the same time without the role of Panchamars or Dalits, the economic structure totally collapsed on society. Because the system of Mirasidar was followed, Parayars and Pallar communities fully were involved in agriculture economic, without his own land.6 Therefore society treated on slaves. Dr. B. R Ambedkar has not accepted the word slave, because the European slavery system allows educational rights for slaves but our Indian social customs do not allow the untouchables go-to learn. When you came to British colonial rule were trying to change Pariah's social life. According to G.O.63, Educational Department, 1893 explained the word Pariah is common to all the

Depresses Classes or last cattery in the social order, The several classes on Madras Presidency known by the designation of Chachadis, Chakkilis, Chamaris, Chandalas, Godaris, Holayas, Madigas, Malas, Mochis, Paidies, Pallas, Pallis, Panus, Paraiyas, Rellis, Tutis, and Valluvars are almost akin to each other, and have accordingly been treated in the department returns as constitution one general class under the name of "Pariahs and Kindred races".7

The Pallar, Paraiyar, Chakkiliar were most of the soil of sons in the Tamil-speaking areas. Today the Pallars was called Deventhira Kula Velalar, Paraiyars was called Adi Dravida, and Chakkiliar was called Arunthadiyar. My understanding of the term Dalit is a socio- revelosnary identification, who is against continuing to struggle on his own rights on emancipation that group of people so-called Dalit. It is not only caste identification, is a symbol of change and revolution.

**Madras Missinaries Conference Proposal for Dalits Empowerment in 1891**

The largely due to the educational campaign of missions and of great social value and promise to India, is the awakened interest of the Government in the education of the Pariah, now oftern named in official documents as the Panchamas. Missions have always sought to reach in some measure these outcaste classes, but hitherto they had been almost ignored or forgotten in the great educational scheme of the Government. A forward movement came in the Madras Presidency about the year 1892, during the administration of Dr.Duncan, who was then Director of Public Instruction in the Presidency. In the report of Public Instruction in the Madras for the official year 1890-1891, Dr.Duncan dismissed the education of the Pariah in seven brief lines. In 1892 he devoted a whole chapter to it.8

In September 1892, the missionaries in a memorial presented to Lord Wenlock, the Governor of Madras. This presentation deal with the illegal practice of agrestic slavery; provide secured house site, prevent rack-renting and distrait of property, make Pariahs 'equally eligible' with others for obtaining wastelands, forbid Mirasidars and others for others from hindering the establishment of schools, and increase Government grants for education. The missionaries request for an enquiry was endorsed by leading Madras newspapers including the Madras Mail and The Hindu.9 The most significant outcome of the effort towards evangelizations in India by Christian missionaries, both Catholic and Protestant, since the beginning of the sixteenth century is the emergence of an Indian Christian community. To examine the forces that shaped Pariah –Missionary alliances, as well as those they would unleash, we will consider how Pariahs efforts to harness missionaries particular skills and social position transformed the labor relationship between Pariahs and their masters and impinged as well upon processes of village-level administration, the missionary engagement with the centers of Provincial administration.10 So missionaries were easy moving on government agents, there also started the first initial steps to promote Dalit social-economic conditions during the 18th century, so the number of Dalit converted to Christianity. Consequently missionaries were suggestions to the government we want to help to promote Dalit education. Mainly three missionaries' role was important, Rev. T. B. Pandian, American Baptist Foreign Missionary in Madras, Rev. A. Andrew, Free Church of Scotland mission, Chingleput, and William Goudie, Wesleyan Methodist Mission Society,Ikkadu.

**J.H.A.Tremenheere Report and Dalits Education**

J.H.A Tremenheere, Acting Collector of Chingleput, 11 The Collector submitted one of the valuable report on Pariahs social conditions under the title, Note on The Pariahs of Chingleput (1892), The report led to the historical British Government Order of

Revenue 1010/1892 being passed, which empowered Dalits with landholding and education rights.12

Tremenheere noted in his report, the divorce of the Pariahs from the land and the insecurity of their homes…place the agricultural labourer under the heel of the large landholder. In the result the district shows worse farming, has fewer resident landlords, is fuller of sub-tenants and bond-labourers, and altogether produces more striking contrasts of wealth and poverty than any of which I have had experience. Tremenheere, "Note on the Pariahs in Chingleput" Revenue, GO, nos. 1010, 1010A, 30 September 1892 His report discussed three main problems of Dalits, first social slavery, second economical position, and third educational conditions. The system of *mirasi* (Mirasidars) could not be allowed to Pariahs children entering the schools. The education, economic and social positions are very close to one other fact.

The Collector stated that other than the efforts on the part of missionaries, there had been no tangible attempts to improve the educational standards of these classes. Tremenheere stated, in the first place even, a low standard of instruction will, to some extent, safeguard them against becoming victims of fraud and oppression and teach them to make of opportunities. In second, their instruction carried a little further, may add materially to the intelligence and progress of the country. The animated discussion on the conditions of Pariahs in the newspapers in Madras and in London not only created an awareness among the officials in the Government of India and in the government in Great Britain but also forced them to act. When the question was raised in the House of Commons enquiring about Tremenheere's report on the conditions of Pariahs in Chingleput district and about the measures adopted by the Government of Madras to ameliorate their conditions.13

This report section XIII exposed the educational conditions of the Pariahs society. That report clearly finds out Pariah's education status, in the Tiruvallur Taluk, out of 303 villages, there are, it is said, no less than 200 which cannot boast of a single Pariah who can read and write. In 272 of the villages, there is not one Pariah child at school. In all, there are 221 boys and 36 girls attending schools, but these are confined to 31 and are principally at mission schools. It will be seen that save where there are mission schools next to nothing is being done even for the Primary education of Pariahs. The reasons for this appear to be:

(a) That the Mirasidars and other masters of Pariah set their face against this education.

(b) That the parents of the caste pupils object to their children frequenting schools where Pariahs ate admitted.

(c) That the schoolmasters share this prejudice, making the Pariah children sit outside the schools, and teaching them from a distance.

(d) That the children have to tone cattle or otherwise work during the day.

(e) That they are often too poor to pay fees or buy books.

(f) That there are no trained Pariah masters (for no Result Grands are given unless masters have passed the primary examination); even intrained masters can hardly be obtained.

(g) That ever if masters could be obtained, they could not keep themselves on the Result Grands, though these are 50 percent higher for Pariahs.14

Tremanheere proposed his remedies on Pariah education.

1. To increase the number of special Pariah day and night schools so that every large *Paracheri* shall have one;

2. To attract Pariahs by scholarships into the normal schools;

3. To abandon the Result Grand system and pay salaries in these special schools;

4. That provincial admission, which alone can stand financial strain, and which can maintain a sympathetic policy in favour of the low-castes much more consistently than the Local Boards, should assume the control of the special Pariah schools.15

As a result of these activities and propaganda, the Government of Madras was persuaded to pass government orders, on 30 September 1892, G.O.1010, 1010 A Department of Revenue. This report one of the indications of ender the Dalits social conditions. It should be understood here that although the revelation of this report has only mentioned the living conditions of Chengalpattu, this is also the condition of the lower caste people of the entire Tamilgam of that time.

**Dr. D. Duncan Involvement in Dalits Education**

Dr. David Duncan was one of the educationalists and administrator in colonial Madras, the former Principal of Presidency College in Madras, (1884-1892), Director of Public Instruction in Madras (1892-1899) and Vice-Chancellor of Madras University in 1899,16 Dr. Duncan, Director of Public Instruction, says: The question of the education of the Pariahs, as different from that of the low castes and backward classes in general, has not hitherto received the special attention of the department. The subject was first brought prominently to the notice of the Government and the public by mission bodies last year 1892. The difficulties that are in the way for admitting the claims of Pariahs and other low-caste children are chiefly of asocial and religious nature, owing to the existence of the system of caste …….. all the inspecting officers unanimously state that ……in small towns, in which the inhabitants are conservatives, existing schools, are almost ruined by an attempt to admit Pariah children to the interests of education to insist upon such admission as a condition for recognition.17

**Government support**

At that time Director reviewed the Public Instruction Report for 1890-1891, it was published, it was noted Dalit educational condition. The Madras Government also observed that the children of the Pariah and kindred classes under instruction formed a very insignificant proportion of the total school population, directed that every effort be made to ameliorate their educational condition and called on the Director to submit his views on the subject, especially as to the desirability of opening a large number of special schools for low caste Hindus alone.18 On receipt of the above order, a circular letter inviting suggestions as to the best means of educating the classes in question was addressed to the representatives of the various Missionary Societies engaged in the education and in the social and moral elevation of these classes, and their replies are printed in extensor in the accompanying proceedings.19 The following suggestions made by the missionaries and Dr. D. Duncan, Acting Director of Public Instruction, Madras.

1. Special Inspection Agency

2. Special Provision for Training Teacher

3. Establishment of Special Schools from public fund

4. Special Conditions of Aid

**As regards school accommodation, it has been suggested**

1. That village officers should be required to secure proper sites for the creation of school buildings

2. That no restriction should be imposed regarding the special form of the building, especially when the cost does not exceed Rs.50

3. That half grant should be given for buildings

4. That refund of building grants should not be claimed when the buildings have been used for school purposes for a period of six years.

The chief Secretary was favour of granting these concessions, except that as regards the proportion of building grants. The Grant-in –Aid Code allows third grants for school-houses, and this is as liberal as funds will permit. For school-sheds and repairs thereto no minimum contribution is demanded from managers.20

**Magna Charta of Panchama education**

On 1st February, 1893, granting special privileges to Panchama schools, is regarded as the "Magna Charta of Panchama education." in a later official report Dr.Duncan refers to the special efforts put forth on their behalf by a missionary of the Free Cppphurch of Scotland, in the following terms: "The efforts of the Rev. Mr. Andrew toward the amelioration of the condition of the Panchamas are noted with great satisfaction."21 It was a golden day for Dalits education history in Madras Presidency. The Director of Public Instruction submits proposals for encouraging education among the Pariah and similar classes. Dr. Duncan's suggestions are generally judicious and meet with the approval of His Excellency in Council, who proceeds to pass orders upon the various points raised;-

1. To the effect that a larger number of Missionaries and other specially interested in the welfare of the poorer classes should be appointed as members of Local Boards and Municipal Councils, will be considered in the Local Municipal Department.

2. To grant to pariahs who are under instruction in training schools under public management the additional stipend of Rs.2 per mensem allowed to Europeans, Eurasians and Muhammadans under Article 23 (2) (a) of sections VI of the Educational Rules;To grant to Pariah who seek admission into training schools under private management the enhanced rate of scholarship-grants provided for in Chapter VI of the Grant-in-Aid Code. This proposal are approved.

3. The establishment of special schools for Pariahs

The Directors letter- is open to theoretical objection but the necessity of taking such a step has already been recognized by Government and local bodies have been urged to open such schools wherever necessary. The Government is by no means dissatisfied with the manner in which its suggestion upon this subject have been met by local bodies, but there is no question that very much more remains to be done. Dr.Dunean suggests that Local Boards and Municipal Councils should be required to open special schools for Pariahs in all large Pariah villages and suburbs where such do not already exist; this suggestion is reasonable and has the approval of Government, and the remarks of the Director of Public Instruction on this subject will be commended to the earnest consideration of Local Boards and Municipal Councils in the Local and Municipal

Department. As regards the provision of sites for Pariah schools. The Director of Public Instruction will observe from paragraph 11 (f) of G.O ., dated 30th September 1892 No 1010 Revenue, that Government has already expressed its readiness to assign such sites on waste-land wherever they are proved to be necessary. There is nothing to prevent local bodies from acquiring private land under the Land Acquisition Act, 1870, wherever such a course is necessary in order to provide a site for a school, and the Government will also favorably consider similar proposals put forward by Missionary Bodies.

The Director of Public Instruction recommends the exemption of Pariahs in all schools from payment of fees, or merely of these under instruction in schools specially designed for Pariahs. If the latter is Dr.Duncan's intention, it is sufficient to draw his attention to Art. IX of the School Fee Notification under which the director of Public Instruction has the power to fix such rates of fees as he considers advisable in schools for backward and indigent fees, the Government regards as sufficient. The Grant-in-Aid Code already provides sufficient for the supply of books, slates, and furniture.22

**Conclusion**

This Education Act brought in 1893 can be considered the first seed planted by the government for the education of Dalits in the Madras Presidency. All subsequent education laws were based on this. This is the law that first introduced the system of free education for Dalits, the government should give aid to Dalit students in schools, and encourage the work of teachers in the Dalit community. That is why I have said that this is the first seed planted by the government for Dalit education.

***Notes & References***

1. *Adams Reports On Vernacular Education in Bengal and Behar, with a Brief view of its Past and Present Condition,* The Home Secretariat Press, Calcutta, 1868.

2. Savita Sagar and Vinita Bhargava, "Dalit Women in India: Crafting Narratives

of Success", by NanditaChaudhary and All (eds) "*Resistance in Everyday Life –Constructing Cultural Experience* ", Springer Publication, New Delhi, 2017, p.19.

3. Anand Teltumbde, *Dalits Past, Present and Future,* Manohar Publication, New Delhi, 2017, p.2.

4. Sanjay Pasuvan (ed), *Encyclopaedia of Dalits in India,* Kalpaz Publications, Delhi, 2002, p.13.

5. Himansu Charan Sadangi, *Dalit, The Downtrodden of India,* Isha Books, Delhi, 2008, p.130.

6. Irschick, Eugene F, *Dialogue and History – Constructing South India 1795 – 1895,* Oxford University Press, Delhi, 1994, p.29.

7. G.O.No.68, Educational Department, 1st February, 1893.

8. James S. Dennis, "The Educational Campaign of Missions in India", *The Princeton Theological Review*, Princeton Theological Seminary, Vol.III, 1905, pp.32-54.

9. William Goudie, *A Veritable Apostle to Ikkadu,* Nation Press, Chennai, 2018, p.53.

10. Rupa Viswanath, *The Pariah Problem, Caste, Religion, and The Social in Modern India,* Columbia University Press, 2014, p.28.

11. H.A.Stuart, *Census of India, 1891, Vol.XIII, (Madras),* Government Press, Madras, 1893, p.470.

12.https://frontline.thehindu.com/social-issues/social-justice/still-remembered/article9662675.ece.

13. Brindavan C. Moses, "Panchama Land in Tamil Nadu", by M.Thangaraj (ed), *Land Reforms in Indian*, Vol.9, Sage Publication, New Delhi, 2003,p.123.

14. G.O.1010/1010 A Department of Revenue.30 September, 1892.

15. *Ibid.*

16. C.Hayavadana Rao, *The Indian Biographical Dictionary*, Pillar Publication, Madras, 1915, p.133.

17. H.S.Olcott, *The Poor Pariah*, Theosophical Society, Adyar, 1903, pp.7-8.

18. *Report on the Public Instruction in Madras Presidency, 1890-1891*, Government Press, Madras, 1892, p.135.

19. Proceeding No. 13325, dated 29th September 1892.

20. G.O.No.68, Educational Department, 1st February, 1893, p.2.

21. James S. Dennis, *The Educational Campaign of Missions in India, The Princeton Theological Review*, Princeton Theological Seminary, Vol.III, 1905, pp.32-54.

22. G.O.No.68, Educational Department, 1st February, 1893, p.4.

***

**DR. TAFIQUAR RAHMAN** **(7)**
ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF PERSIAN
COTTON UNIVERSITY, PAN BAZAR, GUWAHATI

# A STUDY ON THE COMPOSITION OF MAULANA JAMI: THE LAST GREAT CLASSICAL POET OF IRAN

**Abstract:** Throughout this paper an attempt has been made to highlight about the contribution made by Maulana Jami, the last great classical poet of Iran, for the development of Persian granary literature, under whose contribution the Persian literature has reached its heightens. This saintly man had a very gentle disposition and was endued with such extensive and varied learning that he was thought peerless in his age.

**Keywords**: Reverence, Peerless, Interpretation, Devotion, Straightforward, Creativity, Collection

**Introduction:** Mullah Nur al-Din Abd al Rahman ibn Ahmad Jami was born on November 7, 1414 and died at Harat on November 9, 1492[1]. It was in Harat that Jami acquired that profound learning in all branches of the Islamic Sciences which qualified him to write with authority on the interpretation of the Koran, the traditions of Muhammad, the biography of the prophet, Arabic grammar, poetics and prosody, music and riddles and made of him among the most erudite of Persian poets[2]. Jami derived his nom de plume either from the town of Jam where he was born or owing to the devotion with Sheikh ul-Salam Ahmad Jami as he himself says:

**مولد جام و رشحه قلم * جرعه جام شیخ الاسللمست**

**لا جرم در جریده اشعار * بدو معنی تخلصم جامیست**[3]

Jami paid tribute to the great body of pious spirits in his ‘Nafahat al-uns’[4], comprising 582 biographies of Muslim saints edited at Calcutta in 1859 by captain W. Nassau Lees with a valuable life of the author, is an important source for the history of Sufism, especially in the later period; written in simple and straightforward style, it abounds in interesting and informative anecdotes and is among the finest specimens as Dr. Hikmat affirms, of fifteenth-century prose[5]; composed in 1478 in which he revised and continued the biographies of the saints written long before by al-Sulami and translated by Ansari; sixty years after his encounter with Muhammad Parsa he made a little collection of his sayings as a grateful offering to his memory[6]. Jami has often been called the “seal of the Persian poets”, not only because he is really the last great writer in the tradition- it being case that from the end of the fifteenth century, the creativity edge of the poetic arts moved towards India and the Turkish cultures and there were no immediate great successors to him writing in Persian[7].

Jami wrote a commentary on the Lama’at of Iraqi at Navai’s invitation, completing it in 1481; some years earlier he had composed the ‘*Lavaih*’[8] and is divided it into thirty ‘*Flashes’*[9] in emulation of that work, offering it to the ‘Shah of Hamadan’. The ‘Baharistan’ is a very different kind of book. Jami himself explains the circumstances under which he came to compose it[10] and as Sadi’s ‘Gulistan’ is divided into eight chapters, so the ‘Baharistan’ is set out eight gardens. While Jami carefully imitates Sadi’s rhyming

and rhythmical prose and his interspersion of verses, the contents of his book are somewhat different; in particular the seventh ‘garden’ is a miniature anthology of Persian poets bringing in some pointed criticisms. He was much addicted in incoherent expressions’’ is Jami’s verdict on the minor poet Adhari, Katibi used many expressions peculiar to himself in a peculiar manner[11]. Considerable as Jami achievements were in prose, it is far more through his poetry that he has dwarfed all who have come after him. Coming so late in the classical tradition, he inevitably had little new to add to what the great figures of the past had said; Persia would need a new contact and a fresh and abundant source of inspiration from outside before her writers could recover the old creativeness. Jami’s verse testifies to the thoroughness with which he had studied Anvari and Khaqani, Sadi and Hafiz, Nizami and Amir Khusrau, all the acknowledged masters of ode, lyric, idyll. Yet he fused together these diverse elements and produced out of the amalgam an individual style of great fluency and brilliance, a diction permeated above all else by the language and the ideas of mysticism. Amir Khusrau had published five Divans representing different phases of his literary activity; Jami did not quite rival this productivity, but for all that he put together three separate collections of odes and lyrics. The first, called ‘*Fatihat al-shabab’*, was issued in 1479, the second, ‘*Wasitat al-iqd*, in 1489, the third ‘*Khatimat al-hayat* in 1491; each is preceded by an elegant preface written by the poet himself. Jami sums up his own output in this genre and at the same time defends himself against any criticism that might have been provoked by his contributions to the ancient art of princely panegyric[12].

The *Kulliyat* of Jami his ode, lyrics and occasional pieces extends to 568 pages in the Lucknow lithograph of 1876. In making his modern edition of the Divan Pizhman has omitted many poems judged to be of inferior merit, and yet his text required no fewer than 316 pages- a rich offering to future workers, for very few of Jami’s lyrics have so far been translated, Sir William Jones was early in the field with an ingenious version in which he aimed to imitate the intricate rhyming pattern of the original.

*How sweet the gale of morning breathes!*

*Sweet news of my delight he brings;*

*News that the rose will soon approach*

*The tuneful bird of night, he brings.*

*Soon will a thousand parted souls*

*Be led, his captives, through the sky,*

*Since tidings, which in every heart*

*Most ardent flames excite, he brings.*

Jami’s Divan has attracted more interest in Germany, where Ruckert, Von Rosenz Weig-Schwannau and Wicker Hauser all occupied themselves with his lyrics a century ago. E.G. Browne put a handful into prose; otherwise this master of melody has been strangely neglected. His fondness for the poem of seven couplets encourages the attempt to reproduce him in the form of the sonnet, and the following experiments were made to that end.

*Far from thy face, my love, it is with me*

*As if to my own being I was dead:*

*I can endure, that beauty all is fled,*

*But I am slain, when I am lost to thee.*

*Upon the day we meet in amity*

*I'll tell thee how in absence my heart bled;*

*Until that hour, how can my grief be said,*

*My tongue being silenced by much misery*

But Jami was not ambitious only to emulate Anvari and Hafiz; he also aimed at matching the work of Nizami in the field of more extended composition. Nizami had written five epics (or idylls, as it seems preferable to call the shorter epic); Jami composed seven, known collectively as the 'Haft Aurang' (Seven Thrones). It appears that Jami himself was responsible for publishing the seven together, for some manuscripts of the collection are introduced by an editorial preface, presumably (as Dr. Hikmat believes) from his pen[13].

Noticing that certain very ancient copies lack this preface, Hikmat concludes that Jami originally composed only five idylls in emulation of the Khamsa of Nizami and of Amir Khusrau, but afterwards decided to add two more. This conjecture is strengthened by the fact that in the *Khirad-nama-yi Iskandari*, the last of the seven, Jami expressly states that it was his first intention to write five *mathnavis* in the same metres as those of Nizami, but that he augmented this total by writing the *Silsilat al-dhahab* and the *Subhat al-abrar*. Now it shall be consider these seven poems in the order in which they occur in the manuscript. *Firstly*, the *Silsilat al-dhahab* written in the *khafif* metre after the fashion of Sanai's *Hadiqat al-haqiqa* and Auhadi's *Jam-i-Jam*, is dedicated to sultan Husain Baiqara and must have been completed between 1468 and 1472. The *terminus a quo* is fixed by the plated between 1468 and 1472. The *terminus ad quem* is determined by a more interesting historical argument, for it was in 1472 that Jami set out on the pilgrimage to Mecca, and on his way back ran into a storm of protest at Baghdad on account of certain verses from the poem of an allegedly anti-Shi'ite complexion which were already in circulation in that city. *Second*, the Salaman- u-Absal was composed for Sultan Yaqub of the 'White Sheep' evidently in 1479 or 1480, for Yaqub succeeded Uzun Hasan in 1478 and the poem was intended as a kind of coronation present. In it Jami complains of his advancing years and the necessity to wear 'Frankish spectacles'. *Third*, the *Tuhfat al-ahrar* is a didactic poem in the sari metre, modelled on the *Makhzan al-Asrar* of Nizami and Amir Khusrau's Matla al-Anwar. This work makes no mention of any prince and was seemingly intended as a tribute to all the saints; in particular Jami blesses the memory of Baha al_Din Muhammad Bukhari the founder of the Naqshbandi order, and prays for the welfare of his friend and the contemporary Nasir al-Din Ubaid Allah called Khvaja Ahrar. In the twentieth and the concluding discourses the poet addresses his son Diya al-Din Yusuf, born after his father had reached sixty and at that time of writing four years old. The educational programme outlined for the little boy harks back to the famous *ars longa vita brevis (meaning – art is long, life is short).* After recommending a thorough study of the Koran as laying the surest foundations of a religious life, Jami proceeds:

*Whatever lesson you set yourself, be certain*

*Not to pass on until you know it completely.*

*Science has ways so many and multifarious;*

*See you do not transgress the essential limits.*

*Life is short; long is learning and virtue*

*Only acquire what is absolutely essential.*

*Fourth*, the *Subhat al-abrar*, yet a third didactic poem, composed in a rare variety of the *ramal* metre otherwise employed in a section of the *Nuh Sipihr* of Amir Khusrau, is dedicated to Sultan Hussain Baiqara and again mentions Jami's son Yusuf. Since the boy is stated to be five, and since he is known to have been born in 1477, it is possible to date the *Tuhfat al-Ahrar* as completed in 1481 and the *Subhat al-Abrar* in 1482; both poems are preceded by prefaces in elaborately artificial prose. *Fifth*, the *Yusuf u Zulaikha* was composed in 1483 in the *hazaj* metre, like the *Vis u Ramin* of Fakhr al-Din Gurgani and the *Khusrau u Shirin* of Nizami. Jami again commemorates the revered Khvaja Ubaid Allah Naqshhband, and eulogizes Sultan Husaain Baiqara; at the end he remembers his good friend and patron Mir Ali Shir. The poem is based on the story of Joseph and Potiphar's wife as told in Sura XII of the Koran, a romantic theme (Jami gives it a mystical twist) which was a favourite with Persian authors; an idyll on this topic is attributed to Firdausi's old age, and among others who wrote on the same subject were Shihab al-Din Amaq and Mas'ud of Qum; many Turkish poets also took it up. This is the most popular of all Jami's works and deservedly so; it was published with a German verse-translation by V.E. von Rosenzweig- Schwannau at Vienna in 1824, and English metrical versions were put out by R.T.H. Griffith in 1881 and by A. Rogers in 1892; in 1910 Auguste Bricteux produced a rendering in French prose. It cannot be said that any of these translations does justice to the brilliance and subtlety of Jami's original[12]. *Sixth*, the *Laila u Majnun*, composed in 1484, was a direct challenge to comparison with the poems written on the same theme by Nizami and Amir Khusrau, for Jami chose exactly the same metre, a jaunty variety of the hazaj. The poet obligingly gives of the verses as coming to 3,860 and states that the poem took him fourteen months, more or less to complete; he again mentions Khvaja Ubaid Allah and applauds '*the Sultan of the Age*' without however naming him more precisely. It may be added that Jami's Nephew Hatifi, himself a noted poet who died in 1521, also composed a 'Laila u Majnun'; it was his version of the old desert love-story that Sir William Jones chose to publish (1788, Calcutta) assigning whatever income might acquire from the sales to the poor in the supreme court, in trust for the miserable persons under execution for debt in the prison of Calcutta. Jami's version has not even attracted that much attention, though it contains many fine descriptions and exhibits to the full his rhetorical virtuosity. Seventh, the *Khirad-nama-yi Iskandari* (Wisdom of Alexander), imitating in *mutaqarib* metre and subject-matter the Iskandar-Nama of Nizami and Amir Khusrau, enabled Jami in the guise of the ancient legend of Alexander to write what is virtually a fourth didactic idyll. The poet again addresses Khvaja Ubaid Allah Ahrar, Sultan Husain Baiqara, and his own son; since the Khvaja died in 1490, Dr. Hikmat concludes that this poem must have been composed about the year 1485, certainly after the *Laila u Majnun.* Jami repeatedly complains of the increasing weariness of old age; towards the end of the work he speaks of it as the last of his *Khamsa*, and he praises the Turkish *Khamsa* which his old friend Navai had written. The wise counsel which he imparts with all of an old man's sententious repetitiveness as his final offering to the world is conveniently if improbably put into the mouths of such famous sages as Aristotle, Plato, Socrates, Hippocrates, Pythagoras, Aesculapius and Hermes. The narratives drags slowly to its close with the death of Alexander and the later of condolence supposedly sent by Aristotle to the great conqueror's mother, a document which we encountered summarized in simple prose in Mir Khvand's *Raudat al-Safa.*

*The sword of the decree of god the pure*

*That sways the world from fish to Arcturus*

*To that he rendered up his kingly rule*

*And died, as living, emperor of men*[14]

At last, this great literary figure took his last breath at Herat on 18th of Muharram, 898 A .H. (Nov. 9, 1492 AD[15]. Jami's death marks the conclusion of the golden age; the silver period sets in with the beginning of the sixteenth century.

**Conclusion**: After a close study it has been found that his genius, eloquence and the beauty of his poetical compositions attracted many persons of high rank. Even princes who were themselves men of erudition and possessed great talents lavished upon him the most unbound praises and the highest honours. However, in the latter part of his life retired from the poetic composition and gave himself to asceticism and meditation and it has been narrated very nicely in his composition as follows-

**جامی دم گفتگو فرو بند دکر : دل شیفته خیال میسند دگر**

**در شعر مده عمر گران مایه بباد : انگار سیه شد ورقی چند دگر**

***

**Selected References**:


1. Arberry A.J (1958) Classical Persian Literature, London p.425
2. Ibid, p.426
3. Ahmad, Tanwir (1991) A Short History of Persian Literature, Calcutta, P.217
4. Arberry A.J (1958) Classical Persian Literature, London p.426
5. Ibid, pp. 427-428
6. Ibid. P. 426
7. https://open.conted.ox.ac.uk/sites/open.conted.ox.ac.uk)
8. Arberry A.J (1958) Classical Persian Literature, London p. 428
9. Ibid, p. 428
10. Ibid, p.430
11. Ibid, p.431
12. Ibid, p.433
13. Ibid, pp. 434-437
14. ibid, pp. 447-450
15. Davis, F Hadland (1908) The Persian Mystics JAMI, London, p.13


***

**DR. S. JEEVANANDAM** **(8)**
ASSISTANT PROFESSOR, CENTRE FOR WOMEN'S STUDIES
SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES, JNU, NEW DELHI

# ENCOUNTERS AND OBSERVATIONS: EARLY EUROPEAN TRAVELLER'S ACCOUNT IN MUGHAL INDIA

During the period from 1500 to 1750, there was a remarkable European fascination with the medieval world, which fuelled a profound curiosity in studying and understanding India. This keen interest in India was evident in the historiography of the time, as European explorers and travellers embarked on voyages to the Indian subcontinent with a strong desire to document their experiences and gain insights into its socio-economic and political conditions. These intrepid individuals played a crucial role in this endeavour, meticulously recording their observations and insights through various forms of writings, including travel narratives and missionary polemics.

The writings of these European travellers and scholars not only enriched European perceptions of India but also had a lasting impact on the course of historical research and cultural appreciation. These early European accounts provided valuable knowledge about India's history, culture, and society, offering a window into the intricacies of its socio-economic and political landscape during the medieval period. The exchange of information and ideas between Europe and India during this period played a vital role in fostering cross-cultural dialogue and facilitating a deeper understanding of India's rich heritage. These travel narratives served as a bridge between the two continents, enabling Europeans to gain valuable insights into the diverse facets of Indian life, such as its traditions, customs, religious practices, and social structures. Moreover, the documentation of India's socio-economic conditions provided European scholars with a comprehensive view of its trade networks, economic systems, and political dynamics. By studying these travel narratives and delving into the socio-economic and political conditions of medieval India, the present paper aims to contribute to our understanding of this fascinating period in Indian history.

## Encounters and Observations: Early European Travellers in Mughal India

The emergence of the earliest encounters between European travellers and the medieval Mughal court is well-documented in historical accounts. One notable figure in the study of India during this time was Ralph Fitch, whose works contributed significantly to the understanding of India's historical context.[1] Ralph Fitch, an English merchant, who embarked on a remarkable journey through India and Southeast Asia from 1583 to 1591. His travels took him to various destinations in India, including Varanasi, Patna, and Cooch Behar, where he engaged in trade with Tibet. Fitch's experiences and encounters during

[1] Sharma, Sri Ram. *A Bibliography of Mughal India (1526-1707 A.D.).* Bombay: Karnatak Publishing House, 1938: 138-139.

his journey shed valuable light on the rule of Akbar, the Mughal emperor, and were meticulously documented in Hakluyt’s Principal Navigations.[1]

William Foster’s literary work, “Early Travels in India 1583-1619,” further enriches our understanding of early encounters between Europe and India. As an English traveller, Foster embarked on a series of journeys throughout India during the late sixteenth and early seventeenth centuries. His travels exposed him to diverse cultures, landscapes, and historical contexts, providing valuable insights into the political, social, and economic aspects of the time. Foster’s meticulous descriptions and first-hand narratives within the book offer a unique window into the historical backdrop of the period and the interactions between Europeans and the Indian subcontinent.[2]

In his observations, Foster reflects on the medieval Indian mind-set and the comparisons made by Western travellers to their own conditions. He portrays Indians as conservative and resistant to change, often preferring the familiar over novelty. Foster highlights the prevalence of civil wars, instability, and the constant threats of epidemics and famines faced by the Indian populace during that era. The book also sheds light on the fatalistic attitudes of native authorities, resource mismanagement, and the susceptibility of the Indian justice system to corruption, influencing the administration of justice.[3]

“Early Travels in India 1583-1619” holds great significance for scholars and historians seeking insights into the early engagements between Europe and India. Foster’s work contributes to our understanding of the historical, societal, political, and economic aspects of medieval India, as witnessed and documented by Western travellers like himself. It provides a valuable perspective on the interactions between European travellers and the medieval Mughal court, offering a glimpse into the complexities of this pivotal period in history.[4]

Francis Bernier's travel account, “A Travel in the Mogul Empire A.D. 1656-1668,” is a highly significant work in Indian history, providing valuable insights into the Indian subcontinent during the 17th century. Based on Bernier's personal experiences during his travels in the region, this influential narrative serves as a remarkable addition to the historical records of India. The account offers a comprehensive view of various aspects of India during that time, shedding light on both its political and cultural landscape.

One of the key contributions of Bernier's work is its documentation of early British activities in India. As a keen observer, Bernier recorded the interactions and engagements

[1] Since its establishment in 1846, the Hakluyt Society has remained committed to the publication of scholarly editions containing primary records of voyages and travels. With an impressive collection of approximately 370 volumes published thus far, this remains our core focus. However, we have expanded our activities to encompass conferences, lectures, and the provision of grants and prizes in support of our mission. Our volumes, which are distributed exclusively to our esteemed members, are renowned for their exceptional standards of scholarship and book production. They often include maps and plates that enhance their value and appeal.
The Hakluyt Society derives its name from the influential figure of Richard Hakluyt (1552-1616), a distinguished collector and editor of narratives documenting voyages, travels, and other relevant documents pertaining to English interests overseas. Among his notable contributions, “The Principal Navigations, Voyages and Discoveries of the English Nation” stands out as his most celebrated work. It is worth noting that the pronunciation of Hakluyt’s name is believed to be hak’loowt, with his family originating from the forest of Clwyd in the historic county of Radnor.

[2] Foster, William. *Early Travels in India 1583-1619*. London: Oxford University Press, 1921.

[3] *Ibid.,*

[4] *Ibid.,*

of the British in the Indian subcontinent, offering valuable glimpses into the dynamics of trade, commerce, and diplomacy during the period. This aspect of his narrative holds particular significance in understanding the early stages of British involvement in India's history.

The travelogue also stands out for its detailed cartographical information about the region. Bernier's descriptions of geographical features, landmarks, and trade routes provide readers with a deeper understanding of India's topography and its importance as a crucial center of trade and cultural exchange. In addition to geopolitical aspects, Bernier's work delves into the historical context of the Mughal Empire. His account includes vivid descriptions of the Mughal rebellions, giving readers a glimpse into the challenges faced by the empire during that era. By recounting these historical events, Bernier contributes to a better comprehension of the political upheavals and power struggles that shaped the Mughal Empire.

Bernier's narrative also offers intriguing insights into the social fabric of Hindustan. His depictions of the non-Jewish population, commonly referred to as Gentiles, provide valuable ethnographic information about the diverse communities that coexisted in the Indian subcontinent during that time. This sociocultural perspective enhances our understanding of the region's multicultural and religiously diverse society. Moreover, the travelogue includes meteorological details specific to India, showcasing Bernier's attention to environmental observations. This inclusion not only enriches the narrative with scientific and climatic information but also contributes to a holistic understanding of the region's ecosystem and its impact on the lives of its inhabitants.

Among the captivating narratives in Bernier's work are those about the famous Koh-i-nur diamond and the Peacock Throne of the Great Mughal. These tales of opulence and grandeur add an element of intrigue and fascination to the account, providing glimpses into the rich cultural heritage and artistic achievements of the Mughal Empire.

H.M. Elliot's monumental work, "The History of India, As Told by its Own Historians: The Muhammadan Period," is an invaluable resource for comprehending the intricacies of medieval Indian history.[1] Published in eight volumes during the latter half of the nineteenth century, this comprehensive work offers a meticulous and organized exploration of various aspects of India's medieval era, allowing readers to delve deep into the subject matter.

Elliot's approach to the material is characterized by the classification of materials into "General Histories" and "Particular Histories." This thoughtful categorization enables readers to explore specific areas of interest while also gaining a broader understanding of the historical context. Furthermore, the inclusion of translations within the volumes serves as a valuable source of basic information, granting access to primary sources that would otherwise be inaccessible to a wider audience.

The work delves into the accounts of Early Arab Geographers, such as the Merchant Sulaiman and Abu Zaid to Al Kazini, offering valuable insights into the interactions and perspectives of Arab scholars in medieval India. These accounts shed light on the cross-cultural exchange and intellectual discourse that shaped the understanding of India during this period. Additionally, the inclusion of historical records of Sind, ranging from

[1] Elliot, H.M. *The History of India, As Told by its Own Historians: The Muhammadan Period.* Vol. I-VIII. London: Trubner and Co, 1867 and 1877.

Mujmalu-t Tawrikh to Tuhfatu-iKiram, provides crucial glimpses into the region's history, contributing to a better understanding of its political, social, and cultural developments.

Elliot's work covers a wide range of topics, encompassing not only political and historical accounts but also aspects of the natural and human landscapes of medieval India. Descriptions of flora and fauna, landscapes, cities, and towns paint a vivid picture of the physical environment and cultural milieu of the time, enhancing our comprehension of the context in which historical events unfolded.

A notable emphasis in Elliot's work lies in the exploration of Muhammadan sources and scholars. By highlighting the perspectives and contributions of Muslim historians and intellectuals, Elliot offers a unique lens through which to view historical events. This includes significant occurrences such as the Raj and Brahman Dynasty, as well as the Arab advancements towards Sind, which played a pivotal role in shaping the political landscape of medieval India.

Moreover, Elliot's work encompasses ethnological perspectives, offering opinions and observations on various aspects of medieval Indian society. This includes insights into the Aborigines of Sind, the presence of Buddhists in Sind, and information on groups such as the Jats, Kerks, and Meds. This ethnographic dimension adds depth to our understanding of the cultural diversity and dynamics that characterized medieval India.

"India in the Fifteenth Century: Being a Collection of Narratives of Voyages to India," edited by R.H. Major, is a compilation that offers valuable insights into India during the fifteenth century.[1] The volume features the works of various scholars and includes narratives of voyages by notable individuals who documented their experiences in the region. One of the highlighted accounts is that of Abd-Er-Razzak, a Persian Timurid chronicler and Ambassador of Shah Rukh, which sheds light on the social conditions during the Vijayanagar period. The collection also includes the travels of Nicolo Conti, providing insights into regions such as Malabar, Hindustan, Ceylon, Sumatra, and Java. The Russian manuscript work documenting the travels of Athanasius Nikitin is also featured, offering information about the kingdoms of the Deccan and Golconda. Additionally, the travel accounts of Hieronimo Di Santo Stefano provide valuable cultural observations of medieval India.

Vemberey's English translation of Sidi Ali Reis*'s* "Travels of an Admiral: The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis: In India, Afghanistan, Central Asia and Persia" provides a fascinating account of his travels through India, Afghanistan, Central Asia, and Persia during a significant period in history. Sidi Ali Reis offers a unique perspective as an observer and participant in various cultural and political landscapes. The book offers vivid descriptions of the places he visited, the people he encountered, and the customs and traditions he witnessed. It provides valuable insights into the historical, social, and cultural aspects of the regions he explored. The narrative is engaging and informative, allowing readers to immerse themselves in the adventurous and captivating world of Admiral Sidi Ali Reis. It discussed the rule of Humayun.[2]

---

[1] Major, R.H. *India in the Fifteenth Century: Being a Collection of Narratives of Voyages to India*. New York: Burt Franklin, 1857.

[2] Vambery, A. Trans. *Travels of an Admiral: The Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis: In India, Afghanistan, Central Asia and Persia*. London: Luzac and Co, 1899.

Father Monserrate's Commentary detailed his journey, when he accompanied Akbar on his expedition to Kabul.[1] This is a compelling book that offers a first-hand account of the journey of Father Jerome Xavier (commonly known as Father Monserrate) to the court of Emperor Akbar in sixteenth century India. The book provides a detailed and insightful narrative of Monserrate's experiences, observations, and interactions with the Mughal emperor and the society of that time. Monserrate's commentary offers a unique perspective on the political, cultural, and religious dynamics of Akbar's court and the wider Indian context. His encounters with Akbar and other notable figures shed light on the religious tolerance, intellectual pursuits, and administrative policies of the Mughal Empire. The book is well-researched, drawing on Monserrate's own writings and other historical sources to provide a comprehensive understanding of the era. The author presents Monserrate's account in a clear and engaging manner, making it accessible to both scholars and general readers interested in Indian history and cross-cultural encounters. "The Commentary of Father Monserrate" is a valuable resource that contributes to our knowledge of Akbar's reign and the interactions between European travellers and the Mughal Empire.

Joannes de Laet (1581-1649) was a Dutch geographer and director of the Dutch West India Company. His writings provided information about the reigns of Akbar and Jahangir. "The Empire of the Great Mogol: A Translation of De Laet's 'Description of India and Fragment of Indian History'" is an important book that provides readers with a translated version of De Laet's work, offering valuable insights into the Mughal Empire and the history of India.[2] The book is a meticulous translation that captures the essence of De Laet's original text, allowing readers to delve into the rich and complex history of the Mughal dynasty. It covers various aspects of the empire, including its political structure, social dynamics, cultural practices, and economic activities. The author provides extensive footnotes and annotations, adding context and clarifications that enhance the reader's understanding of the subject matter. The translation is well-executed, maintaining the integrity of De Laet's narrative while making it accessible to a wider audience. By offering a glimpse into the Mughal Empire, the book contributes to our understanding of this significant period in Indian history. It is a valuable resource for historians, scholars, and anyone interested in exploring the grandeur and intricacies of the Mughal Empire.

The account of Francisco Pelsaert (1591–1630) described Jahangir's India.[3] "Jahangir's India: The Remonstrantie Francisco Pelsaert" is a captivating book that provides readers with a unique perspective on India during the reign of Emperor Jahangir. Francisco Pelsaert, a Dutch merchant and traveller, penned his experiences and observations in the form of a remonstrance, offering valuable insights into the political, social, and cultural landscape of 17th-century India. The book offers a vivid and detailed account of Pelsaert's encounters with the Mughal court, the daily life of the people, and the intricacies of the empire. Pelsaert's keen eye for detail and his ability to vividly depict the scenes and characters he encountered make the book an engaging read. The author's remonstrance serves as a critique of the Mughal administration and provides valuable historical information about the period. The book is well-researched and supplemented with informative footnotes, aiding the reader's understanding of the historical context. It sheds

[1] Hoyland, J.S. Trans. *The Commentary of Father Monserrate: On His Journey to the Court of Akbar*. London: Humphrey Milford, 1922.
[2] Hoyland, J.S. Trans. *The Empire of the Great Mogol: A Translation of De Laet's "Description of India and Fragment of Indian History"*. Bombay: D.B. Taraporevala Sons and Co, 1908.
[3] Geyl, P. Trans. *Jahangir's India: The Remonstrantie Francisco Pelsaert.* Cambridge: W. Heffer and Sons Ltd, 1925.

light on various aspects of Mughal India, including governance, trade, religion, and cultural practices. Overall, "Jahangir's India" is an enriching and enlightening book that offers a fascinating glimpse into the vibrant and complex world of 17th-century India under the rule of Emperor Jahangir. It is a valuable resource for history enthusiasts, scholars, and anyone interested in exploring the Mughal era.

**The Role of Christian Missionaries in the Mughal Court: Interactions, Influence, and Challenges**

According to the historian Sri Ram Sharma, European Christians of the sixteenth and seventeenth centuries provided balanced accounts of their experiences in "heathen or Moorish India," shedding light on the interactions between Christian missionaries and the Mughal Emperors.[1] Scholars like Du Jarric and Guerreiro relied on the writings of Jesuits to explain the relationships between these missionaries and the Mughal Emperors Akbar and Jahangir.[2] The accounts of medieval travelers during the Mughal era consistently mentioned the tolerant attitudes of the Mughal Emperors toward Christianity and their engagement in religious debates.[3]

In the Mughal court, Christian missionaries played a significant role in spreading Christianity and establishing their presence. The Mughal Emperors, especially Akbar the Great and his son Jahangir, were known for their religious tolerance and willingness to engage with people of different faiths. This created an opportunity for European Christian missionaries, particularly Jesuits like Father Jerome Xavier and Father Rudolf Aquaviva, to gain access to the Mughal court and engage in theological discussions. Akbar's interest in religious dialogue and syncretism made him receptive to various religious perspectives, including Christianity.[4]

Jahangir, continuing his father's policy of religious tolerance, maintained a close relationship with Christian missionaries. Father Thomas Stephens, who wrote extensively about his experiences in India, was welcomed in Jahangir's court and enjoyed the emperor's patronage. Various European travellers documented Jahangir's interest in learning about Christianity and his interactions with missionaries in their memoirs.

The presence of Christian missionaries in the Mughal court had both religious and political implications. While their primary goal was to spread Christianity, they also served as intermediaries between European powers and the Mughal Empire. The missionaries' presence and influence facilitated the establishment of diplomatic ties and economic advantages for European powers in the region.

However, the success of Christian missionaries in converting Mughal nobles or the general population to Christianity was limited. Despite the openness of the Mughal court, conversion to Christianity faced challenges due to the deeply rooted Islamic traditions and cultural practices prevalent in the empire. Nevertheless, the presence of Christian missionaries in the Mughal court during this period contributed to a greater understanding of Christianity and its interaction with other religious traditions in India.

**Conclusion**

[1] Sharma, Sri Ram. 1938. *Op.cit.*, 138-139.
[2] *Ibid.*, 137.
[3] *Ibid.*, 136.
[4] *Ibid.*,

Between 1500 and 1750, there was a remarkable European fascination with the medieval world, particularly regarding India. European explorers and travelers eagerly voyaged to the Indian subcontinent to document their experiences and understand its socio-economic and political conditions. Their meticulous recordings, encompassing travel narratives and missionary polemics, enriched European perceptions of India and significantly influenced historical research and cultural appreciation.

The exchange of information between Europe and India fostered cross-cultural dialogue, deepening the understanding of India's rich heritage. These travel narratives acted as bridges, granting Europeans valuable insights into Indian life, including traditions, customs, religious practices, and social structures.

The works of Bernier, Elliot, and Major, namely "A Travel in the Mogul Empire A.D. 1656-1668," "The History of India, As Told by its Own Historians: The Muhammadan Period," and "India in the Fifteenth Century: Being a Collection of Narratives of Voyages to India," significantly contribute to our understanding of medieval India. These invaluable resources, spanning history, culture, and geography, are crucial for scholars and enthusiasts delving into India's past.

Bernier's travel account offers a multifaceted perspective on India during the 17th century, enriching our knowledge of its interactions with the outside world. Elliot's monumental work meticulously organizes materials, translating primary sources, and emphasizing Muhammadan sources and scholars, providing a valuable resource for studying medieval Indian history. Similarly, Major's collection of narratives offers unique insights into the historical, cultural, and geographical dimensions of medieval India.

Collectively, these works shed light on various aspects of medieval India, making them indispensable tools for researchers and enthusiasts, facilitating a deeper exploration of India's rich and complex past.

***

**RAKTIMJYOTI HAZARIKA** **(9)**

ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF HISTORY

JORHAT COLLEGE (AMALGAMATED)

# EXPANSION OF CHRISTIANITY IN COLONIAL ASSAM: ROLE OF MEDIEVAL STATE AND COLONIAL STATE IN THE GROWTH OF CHRITIANITY

Abstract

Christianity was introduced to India in the 1st century AD, but north-eastern India was not exposed to the Christian gospel until the late 18th century. Due to the sceptical and xenophobic character of the medieval tribal states, the rapid progress of Christianity in the region went unnoticed until colonial rule began. It was the colonial state that made the necessary arrangements for the spread of religion among the local population. With state involvement, majority of the hill tribes of the Northeast embraced Christianity, and this also had a positive impact on the interests of the colonial masters. As, Colonial Assam was the gateway to the North East and the first region where the first active missionary activities had happened therefore, in this study an attempt has been made to understand the early connection of Christianity with Assam. It also tries to examine the approach of the medieval and colonial political authority in Assam towards Christianity. It also tries to analyse the reasons for the delay in Christian missionary works in Assam and the Northeast.

Keywords: Ahom, Assam, Baptist , Christianity, Colonial , Missionary

## Introduction

North East India has grown to be the area of modern India with the highest concentration of Christians since the 20th century. At present, out of the 8 states (Assam, Meghalaya, Manipur, Mizoram, Nagaland, Tripura, Arunachal Pradesh and Sikkim) of North East, five can be categorised as the Christian dominated region. But 300 years before from today the region was not exposed to the Christian gospel. Before the arrival of the British East Company in the political scenario of North East India, it was a conglomeration of several tribal governments and minor ethnic chiefdoms. Among these, the Ahom state was the most powerful political entity. The Ahoms, member of the Great Tai Shan group migrated to Assam from Burma (Myanmar) and established a vast kingdom in the Brahmaputra valley (also known as Assam Valley). Apart from Assam, their political influence was even extended to the kingdom of Manipur, Tripura and Jayantiya during the 17$^{th}$ century. It was due largely due to the stiff resistance from the Koch state and Ahom state, the entire North East was free from the clutches of the Mughal hegemony during the medieval period. However, from the beginning of the 19$^{th}$ century, Assam, Manipur and Jayantia kingdom was devasted by the Burmese atrocities which paved the way for the introduction of the colonial rule in the North East. The treaty of Yandaboo (1826) signed between the

Burmese authority and the British East India Company officially recognized the English hegemony over Assam, Manipur, Cachar and Jayantiya kingdom. Within 60 years of its first entry into North East, the entire region was brought under the dominion of the British East India Company. Within 60 years of its first entry into the Northeast, the entire region came under the control of the British East India Company. Along with the change of government, socio-cultural changes have also become apparent in Assam and North East as a whole. Only in tandem with the colonial infiltration did Christianity begin to spread more powerfully within this vast landscape. But till the beginning of the 19th century these areas had no connection with Christianity. Even though there were a few Christian communities settled in the Assam-Bengal Frontier and Tripura, they had little impact on its rapid development since they received little aid from the major tribal states of the region particularly from the Koch Kingdom, Manipur Kingdom and the Ahom Kingdom[1].Even though several missionaries had already arrived in the border areas of North East, they hardly ever had any intention of baptizing the local tribes. However, with the onset of British administration, Christianity advanced quickly throughout the North East, with Assam emerging as the key hub of these missionary endeavours. In this study an attempt has been made to understand the early connection of Christianity with Assam and its adjoining areas. It also tries to understand the reasons behind the delay in missionary activities in North East frontier of India. It also tries to examine role of the company officials and the missionaries in establishing stronghold for the further evangelical activities in Assam.

## Relation between the Ahom state and Christianity

Assam's primary religions have been Hinduism, various forms of Buddhism, and Shaktism from antiquity. The hill tribes of Manipur, Meghalaya, and Nagaland, on the other hand, adhered to their traditional entheistic religious worship, which was predominately animist. Though Assam encountered several Muslim invasions but till the end of the Ahom rule the spread of Islam and Christianity in this region was very limited. This is evident from the fact that the medieval European accounts on Assam were silent about the presence of Christianity Beyond the frontiers of Medieval Bengal. Ralph Fitch, a noted British merchant and explorer was regarded as the first Christian Traveller in the lands of the Brahmaputra Valley who visited the Koch Kingdom in 1583-85. He found no sign of Christian presence in this region, nor any potential for spreading Christianity (Ryley, 1899). While visiting Bengal in 1626 two dedicated missionaries named Stephen Cachela and T. Cabral did not notice Christian people beyond the Assam- Bengal border (Acharya,1987). Moreover, they themselves did not took any initiative in this regard. Again, the first Christian who entered the interiors of the Ahom kingdom was a not a missionary but a cannon man of Portuguese nationality worked under the Mughal navy. The Ahom royal chronicles states that a Portuguese cannon man was captured and sent for trial to the Ahom capital Gargoan (395 km from the Muslim military outpost at Hajo), for firing at the Ahoms (Goswami, 1922). Again, during Mirjhumla’s invasion of Assam, Glanius (A Dutch sailor worked for the Mughal navy) and Gelmur Vorberg (Mirjhumla’s physician) reached Gargaon with the victorious Mughal army in 1662 who made ample descriptions about Assam in their writings (Bhuyan, 1949).All these facts reveal that Assam and North East was remained untouched from the missionary campaigns. Though several works has been done on the the growth of Christianity in North East India, none investigates the possible reasons for the slow progress of Christianity in this region till the 19th century. The lack of interest on the part of Missionaries were never been discussed in

a systematic way . Again, the role of political authority or the state as a whole in encouragainging or discouraging Christian faith.

The long-standing policy of isolation prevented its subjects from engaging with other religious unknown to the natives. The continuous Muslim invasions from Bengal made the rulers and the people hostile towards all the outsiders and foreigners. Though a very small amount of Muslim population was there in the Ahom state but they were none but the descendants of the Muslim War prisoners. However, they were more Hindus in their activities than the Muslims. Shihabudin Talis, while accompanying Mirjhumla during Assam campaign in 1661-62, stated that the local Muslims of Assam prefer to mix with the native Ahoms than their Muslim brothers of Mughal India. Despite their bitter relation with the Mulsim rulers of the west, they never persecuted the limited Muslim population of the state and even donated lands to their heads. The Ahom state occasionally donated revenue free lands to the Mulsim *pirs* and religious leaders locally known as *dewans (Kar, 1980)* Even Sufi saint Azan Fakir or Azan Pir was involved in preaching Islamic ideas among the subjects of Assam who was granted revenue free lands at Sibsagar not so far from the Ahom capital. He composed some religious songs in local language(Assamese) known as Zikirs and Zaris which helped in solidify the bonding between the native Hindus and the minority Muslims. Throughout their long 600 years rule, the Ahom rulers used to follow a tolerate religious diversity by patronising different religious sects. But the approach of the state towards the Christians was altogether different. The medieval historical records were silent about any kind of state patronage and state initiative towards the growth of Christian faith in medieval Assam. But the Christian missionaries failed to avail such kind of encouragement from the both Ahom and Koch state during the medieval period.

Despite their liberal religious policy, the Ahoms had some kinds of reservations towards the missionary activities as the Ahom rulers were more cautious of the European activities. As these Europeans were not Indian subjects it might made the state authority uneasy with them. The Ahoms forbade any business ventures or religious missions from the west past the Assam-Bengal frontier till the end of the 18th century. Baptiste Chevalier, a Knight of the Royal and Military Order of St. Louis (Governor of French East India Company at Chandanagor in Bengal) while visiting Assam thrice observed that theoretically European access to Assam and the Brahmaputra valley was forbidden at that time (Deloche,2008). Jhon Peter Wade, participated in Capt. Welsh's expedition to Assam 1792 also expressed the same view and stated that every stranger’s from outside Assam (both people of rest of India and outside India) were denied admission into Assam (Wade, 1927). William Hamilton stated that there was no Christian penetration into the interior parts of Assam till 1820 (Hunter, 1879). Though Chevalier was the commander in chief of the Christian settlements in French occupied territories of Bengal, he was failed to spread Christianity in Assam. Chevalier even made factory at Goalpara[2] which was continued for several decades (Bhuyan, 1949). He was welcomed in the royal capital of the Ahom state but he had to travel in the capital cities with an escort which deprived him from getting into touch with the natives of Upper Assam (Deloche, 2008). Such kind of strict surveillances by the state on all types of outsiders made the missionary activities very difficult during the medieval period.

Lack of geo-political and demographic knowledge about North East India also created uncertainty about the fruitfulness of the missionary activities in the North East. The region, particularly Assam valley had a bad reputation among the foreigners as the land of black magic and unnatural deaths. The insecure and poorer communication system, made it harder for any outsiders to penetrate deep inside the region without any support of the

locals who were accustomed to the climate and topography of the region. The Company authority had good network of connections with China, Tibet, Bhutan and Burma which helped the missionaries in different ways in managing their missionary works in these regions. But at the same time, they were reluctant to start their religious campaign in Assam valley and its foothills due to lack of state initiative. Prior to Captain Welsh's arrival in Assam in 1793, the East India Company had little knowledge of the region despite having conquered half of India. If the EIC, despite having effective human and military resources, could not get involved in the state affairs of the North East it obviously destroyed the morale of the missionaries. In most part of India, they got indirect or indirect support from the political authorities. But without the support of the tribal chiefs and the European commercial agencies, it became harder for them to have safe passage to Assam from Burma, Bhutan, China and even from the neighbouring Bengal. Due to the native kingdom's traditional policy of seclusion and isolation, the missionaries did not even show any enthusiasm to spread the religion in Assam and beyond its territory. Therefore, they were not optimistic about the possible success of conversion in Medieval Assam.

The political authorities of Medieval assam used to maintain status quo by keeping the religious beliefs of the subjects and the existing socio- economic system in a balanced state so that it didn't harm their interests. Bengal, Bhutan, and Tibet were the three regions outside Assam with which the Assamese people had commercial connections. By conducting trade and commerce, the Europeans hoped to penetrate into Assam to gain an understanding of the potential for trade and Christianity among the natives. Under the initiative of Dupleix, (Governor of the French East India Company) three traders namely James Mill (an ex-employee of the Company of Ostende), Goodingt, a Dutch national and a certain Mathews (Mathie) were sent to Assam in 1739-40 who returned emptyhanded (Bhuyan, 1949). Despite welcoming them at the newly built Ahom Capital Rangpur, the Ahom king never encouraged their commercial and other motives in Assam (Deloche,2008) Even though James Mill managed to get permissions to have some trade with Assam in 1742, but he was not allowed to settle in the country (Deloche,2008). Therefore, the missionary activities in pre-British era, could not went further beyond Rangamati, a Mughal frontier post located in Goalpara on the North bank of the Brahmaputra. In medieval period, Rangamati was conquered by the Mughals and it became the frontier Mughal outpost sharing its border with the Ahom state.

Historical sources recorded that the earliest known Christian settlements in North Eastern region was started at Rangamati during the mid 17$^{th}$ century. The presence of Christian settlement in Assam-Bengal border was not mentioned by Cachela or Ralph Fitch because of this reason. As the Mughal army invaded North East with a significant number of Portuguese sailors and artillerymen, it is quite possible that they settled there during the Muslim retreat from Assam. These Portuguese descendants established two Churches there dedicated to the lady of Rosary and to lady of Guadalupe(Bhuyan, 1847) Frey Sicardo, an Augustinian Friar of Bandel came to Rangamati from Hoogley in 1682 where he observed a Portuguese settlement of 7000 people with two Christian churches. Francis Laynez, the bishop of Mylapore accompanied by Fr. Barbier also visited Rangamati in 1713 (Ghosh, 2014). These churches were also visited by Father Barbier (1720), Padre Della Tomba (1758) and Father Tiefenthaler (Bhuyan, 1949).

In spite of their close connection to Rangamati, the Jesuits were unable to obtain religious privileges or establish any kind of relationship with the Ahom state. Both the colonial and medieval accounts were silent about any kind of missionary involvement in establishing

connection with the rulers of Assam valley for procuring religious privileges for themselves. Rather than North East, the Jesuits diverted their energies in Burma, Tibet and China (Syiemlieh,2012). Apart from the strictness displayed by Ahom rulers, the inadequacy of Assam has been an influential factor in bypassing the evangelical activities in North East Asia. Although Assam valley was known to them, they were handicapped because they had very limited knowledge of the terrain and demographics of the area. Therefore, they prefer to visit the places of Burma and China which were comparatively easily accessible, secured and well known to them. Again, both the Catholics and the Protestants did not form any specific foreign Mission to Northeast till the first two decade of the 19$^{th}$ century. The early Baptist missionaries in Assam were the member of the Burma Mission. The Catholic Church authorities also failed to take quick decision in assigning specific foreign mission to Assam for which their first official mission to North East was initiated only in the 20$^{th}$ century((Syiemlieh,2012). It seemed that the missionaries too did not consider Assam as a potential ground for missionary work which led to the delay in the process of evangelicalism in entire North East.

**Relationship between Colonial government and Christianity**

Assam and its frontier areas were relatively free from the colonial clutches till the first half of the 19th century. The Burmese invasions and the first Anglo Burmese War (1824-26) gave the British authority the golden opportunity to mark their footprints into the interior parts of Assam, Nagaland, Manipur and Tripura. With the change in power, the nature of state patronage towards Christianity also got Changed. However, during its initial days in Assam, the higher authorities of the British East India Company (EIC) was not so sympathetic towards the Christian Missionaries (Ghosh, 2014). The policy of 'religious neutrality' taken by the company in their conquered territory discouraged them from getting involved in baptising the natives. However, the introduction of the Charter Act of 1813 permitted legal residential licenses to the people to preach religious gospel for the betterment of the Indian subjects. It was the evangelical influence which encouraged the newly recruited British officials in India to spread Christianity and for them they took the help of these missionary groups. David Scott, Agent to the governor general of Bengal had eagerly tried to bring the members of the British Baptist Mission members from Sreerampore since 1819. But Scott had to wait for fruitful results till 1825 due to the unwillingness and objection showed by the Court of Directors of the EIC (Syiemlieh,2012). Despite the initial objection from the higher authority Scott was able to establish a network of British Baptist Mission of Sreerampore at Gauhati and Cherapuji under the charge of James Rae(Syiemlieh,2012). in 1829, Rae came to Gauhati with his wife from shreerampore and started in missionary activities in Gauhati and at the foothills of the Khasi Hills region. He also got the active support from William Robbinson in accomplishing missionary zeal. Meanwhile, the Missionaries printed the two gospels in 1815 at Sreerampore Press (Bagster, 1848). The British and Foreign Bible Society provided a grant in aid of 500 pounds from which they published the whole new Testament of 1000 copies(Bagster, 1848). These newly educated Youths of Assam were ready to acknowledge the religious scriptures of the Christianity as true and to denounce Hinduism as false at the same time (Bagster, 1848). Till 1836, Rae was able to convert only 6 persons but their origin was not known. He even set up a Baptist Church at Gahutai with 12 members. But after the death of his wife, Rae joined a government school while Robinson started his campaign in Bhutan. Besides these, the support from the company officials was minimal as they themselves were not so sure about the possible success of evangelicalism in Assam. Therefore, the shreerampore mission had to close their direct involvements in 1836 and left the work in the hands of the American Baptist missionaries.

However, the direct involvement of the colonial states in the spread of Christianity in the Northeast was evident during the tenure of Francis Jenkins. Jenkins, brought up in a clergymen's family, had a deep evangelical faith in his heart from his childhood. Therefore, he communicated with the American Baptist Missionaries stationed at Burma. In a letter Jenkins clearly wrote to them that in his tenure if they came to Assam and involved in converting the natives apart from their educational mission, he had no objection to that. Jenkin's enthusiasm encouraged these missionaries to take a small leap for the greater cause of evangelicalism. Besides these Jenkins also had a hidden motive behind his patronage to the American Baptist missionaries. Though Assam were brought under the control of the Company rule by the Treaty of Yandaboo (1826), the colonial masters found it difficult to subjugate the hilly tribal areas. The Singhpoos along with the other neighbouring frontier tribes constantly at war with the British armies. Therefore, he took the weapon of religion to pacify the so called barbarous hilly tribes of Assam frontier. Again, after the discovery of tea in the Singphoo khamti areas, entire Sadiya frontier Tract

and undivided Sibsagar district (comprising present Jorhat, Sibsagar and Golaghat district of Post-colonial Assam) was proved to be the potential centres for the emerging plantation industry. Therefore, for the safeguard of the capitalist interests of Great Britain, it was most necessary that these frontier regions must be under the concreate domination of the British government. He also thought that magic of Christian affinity would could provide the colonial masters an upper hand over these frontier tribes and would make them loyal to the colonial authority as he understood that only through peaceful manners and mutual cooperation, these law and order could be maintained in the hilly tracts of North East.

The American Baptist Missionaries were the most successful Christian Group in the Brahmaputra valley in spreading the gospel. With the intension of spreading Christianity to China and Myanmar through the hilly tracts of Assam, 'Assam Mission' was established in 1836. As the land had immense potentiality for missionary activities the British East India Company urged the American Missionaries to visit Assam (Titterington, 1891). Due to the appeal, Brown and Oliver T. Cutter arrived in Assam from Burma (Myanmar) in 1836. They first stationed at Sadiya, the easternmost region of the Brahmaputra valley. The nexus with the Company can be traced from the fact that Captain Francis Jenkins requested the American Baptist Mission Foreign Society (ABMFS) at Moulmein (Burma) for sending Christian missionaries to Assam to baptise the natives. The society too accepted the invitation by sending Oliver T. Cutter to Assam in 1835. Jenkins, himself influenced by Evangelism offered a financial grant of 500 dollars upon reaching the missionary group in Assam (Titterington, 1891). Due to their vigorous effort the missionaries were able to get in touch with the natives who expressed their willingness to receive books related to Christianity.

Apart from their personal agenda, the rapid growth of evangelical works in North East was also motived by the colonial interest. The early anti-British Tribal uprisings in North East India made the company officials alarmed about the xenophobic nature of the natives. The British officials were concerned about the security of the North Eastern frontier of the empire. As several ethnic groups inhabited in the vast frontier regions had close connection with Burma, the British authority always in the fear of possible invasions from Burma with the aid from these semi barbaric, savage tribes. As these hilly tracts were important from both geo military and commercial point of view, the colonial masters tried to gain confidence of these people by sending the missionaries to handle them. So where military resources failed to dominate these people they took the help of 'Bible' (Phukan, 2013). They wanted a middle path to pacify these people and so solidify their presence in the frontier areas of British India. Therefore, they took Christianity as a mean to achieve their goals. On the other hand it seemed that the missionaries too preferred to work under a Christian government as it would help in legitimizing process of evangelicalism. (Ward, 1884). Elizabeth Vickland confessed that it was the need of the hour to put political stronghold in the eastern frontier of Assam in a peaceful way and for that purpose Christianity was the most influential weapon (Vickland, 1926). Adam White, the successor of David Scott stated that despite the Company's contribution in driving the Burmese intruders from Assam and brining law and order, xenophobic natives watched their activities with the eyes of suspicion and many even plotted against the company's rule in Assam. So, to win the heart of the natives the colonial authority tried to convert the natives into Churchianity. At the same time, in the name of civilization and religion, colonial state initiated some welfare schemes to fill the heart of the natives of Assam with love and gratitude towards both the missionaries and the government (Gogoi, 2016)

Early Baptist missionaries of Assam

The Baptist missionaries in Assam overcame all obstacles due to their religious passion despite initial hardships. There was a significant relationship between the colonial masters and the increasing number of missionaries in Assam as a result of their active support and cooperation. In 1836, Reverend Jacob Thomas and Reverend Miles Bronson along with their wives joined the missionaries (Titterington, 1891). In 1840, Mr. and Mrs Barker arrived Assam along with Miss Rhoda Bronson(sister of Mr. Bronson) and stationed at Sibsagar. Miss Rhoda was considered as the first female missionary in Assam who died in the service of Christianity (Titterington, 1891). She along with his brother stationed at Namsang and did yeoman service for the spread of Christianity among the head-hunting Nagas of Naga Hills district (currently known as Nagaland). However, the Khamti and Singphoo rebellion in 1839 at the Sadiya Frontier Tract compelled them to disperse their activities in different directions by setting up three stations (Bagster, 1848). As a tactical move, they shifted there headquarter from Sadiya to a more secured place called Jaipur. Among the main reasons for selecting Jaipur was the proximity to the Naga and Singphoo dominated areas with whom Mr. Bronson was designated to spread Christianity (Bagster, 1848). They even started printing works to circulate the message of the Bible among the animist and idolators. While Mr. Oliver Cutter managed the printing section, Mr. Bronson extended his missionary campagins to Namsang and Sibsagar. Gradually they expanded their activities from Upper Assam to central and Lower assam. In 1844, the first church in entire Assam was established at Gauhati (near Nehru Park, Panbazar) known as 'the Christ Church' with Reverend Cyrus Barker as the pastor. In 1845, they established the second Christian church at Sibsagar known as 'Central Baptist Church' with Reverend Nathan Brwon was the first pastor of the historic monument. The third church was set up at Nowgong district and in 1845, the three churches were combined as the Baptist Church of Assam' (Moffett, 2007) These two churches were considered one of the oldest Churches of Colonial North East. The large mission school established by Mr. Bronson at Nowgong district soon became the centre of making the future native Christian teachers and Preachers of Assam(Bagster, 1848). Due to their selfless effort Assam got the first baptised native named Nidhiram in 1841. Mr. Miles Bronson baptized him at Jaipur who renamed himself as Nidhi Levi Farwell (Titterington, 1891). Nidhiram was followed by Batiram Das (a local native of Sibsagar) and Kalibar (Bagster, 1848). They helped Bronson in the preparation of hymn book in Assamese language. Nidhiram even earned fame as a good writer also involved in translating the Christian scriptures (Neog, 1987). In 1847, Assam got the first baptized women at nowgong who was married to Nidhiram (Mofflet,2007). Mr. Brown and his associates were able to baptize some natives who either heavily criticised the even the missionary zeal or received family objection (Putnam, 1847). Imparting Christian education through periodicals, printed works and Chrtsian institutions were the salient features of the missionaries in colonial Assam. The native schools set up in every hill stations played a vital role in converting the animist, idolatrous tribal schools which were aided by the government (Ward,1884 ). The colonial authority also noticed the fact the rate of conversion was much higher among the tribals of Khasi and Jayantia Hills, Garoo Hills, Mikir Hills, Naga Hills. Therefore the government incentives and allowances were heavily provided in these areas. Girls and Boys boarding schools were set up at the hill districts of colonial assam which helped in the growing

popularity of Christianity in these localities. The colonial government provided the liberal grant of 3000 rupees for the sustainability of these schools (Ward,1884)

During the Uprising of 1857, missionary activities slowed down due to political unrest across the Indian subcontinent. Even in Assam, Maniram Dewan (a native nobleman) planned to kill Christian leaders and other Europeans as part of his anti-British agenda. Due to the tensed situation, all the missionaries left Assam (Putnam, 1847) Even no assurance was officially given to them by the colonial authority in Assam. But after the revolt, hundreds of missionaries again entered North East which clearly indicate the fact that the entire process of evangelicalism would not get fruitful result without the direct encouragement and support from the colonial masters of Assam. Mr. Whiting was the only active Missionary available in Assam during that period(Titterington, 1891).. However he received the valuable assistance from Reverend C.F. Tolman and his wife (daughter of Mr. Bronson) who spent a long time living among the hill tribes of then Naogaong and Kamrup district. As a result, missionaries were able to baptize two people from the Mikir and Garo tribes for the first time in 1863(Putnam, 1847). Compared to the plains, baptism showed rapid development in the hilly areas. The hill tribes came with relative ease under the influence of the missionaries, which can be estimated from the fact that in the plains it took them 5 years to baptize the second native Assamese. However, within 5-6 years of the first baptism among the Garoo people, there were 45 Garoo Christians with 5 churches (led by ten native preachers) in the Garoo hills in 1869(Titterington, 1891). There were in the 120 Churches in the Mikir Hills as the increasing rate in the number of converted Christians among the Kuki, Hmar and Naga tribes.

**Conclusion**

History of Christianity in India dated back to 1st century C.E. The arrival of the Europeans in the 15th and 16th century caused a sharp increase in the number of Christians across India. However, the spread of Christianity in north-eastern India was relatively slow throughout the Middle Ages as it was confined to the Assam-Bengal border only till the end of the 18th century. Despite, the frequent visits of the Jesuits from Bengal to Burma and China, the missionary activities did not gain momentum in the region until the 19th century. Although Assam valley was known to them, they were handicapped because they had very limited knowledge of the terrain and demographics of the area. Again, the role of the medieval state was not so kind to them. The Ahom kingdom neither provide assistance nor allowed any kind of religious preaching or interaction with the people of the province. However, the colonial state policy was the exact opposite of the medieval state. From the very beginning of colonial rule in Assam, the officials of the British East India Company encouraged missionary works in north-eastern part of India. The fate of Christianity in Assam would have been different if the colonial administrators like David Scott, Jenkins had not called for missionaries from Burma. The State intervention gave courage to missionaries who had hitherto received little attention during the rule of the Koches and the Ahoms. Incentives and state protection reassured the sparsely populated

missionaries in a land populated by dozens of so-called semi-civilized barbarian hill tribes. Initial encouragement from colonial state laid the foundations for Christian faith in Assam and its adjoining territories. The gradual and rapid conversion of the natives during the colonial period transformed North East India into a Christian dominated region in entire Indian Subcontinent.

## References

Acharya, N.N., (1987). '*Assam In the Views Of Some European Writers'*, In Bendudhar Sharma Commemorative Volume, Kamrupa Anusandhan Samiti.

Bagster, Samuel. (1848).The Bibel Of Every Land. A History Of The Sacred Scriptures In Every Language and Dialect, Samuel Bagster and Sons.

Bhuyan, S.K. (1949). *Early British Relations with Assam.* Government Printing press.

Deloche. Jean, Dutta-Baruah. Caroline. (2008). The Adventures of Jean-Baptiste Chevalier In Eastern India (1752-1765), Lbs Publications

**Hamilton, Walter. (1820). A geographical, statistical, and historical description of Hindostan and its Adjacent countries, Vol II, John Muray**

Ghosh, A. (2014). EVANGELISM IN ASSAM: SCHOOLS AND PRINT CULTURE (1830S-1890S). *Proceedings of the Indian History Congress*, *75*, 808–818. http://www.jstor.org/stable/44158464

Gogoi, Hasnahana. (2016). Missionary Travel Literature And The Representation Of Assam, The Nehu Journal, 9(1), 22-32

Kar, M. (1980). Muslim Immigration to Assam. *Social Scientist*, *8*(7), 67–75. https://doi.org/10.2307/3516659

Phukan, Sudipta.(2013). Christianity and Women: A Glimpse at E. Elizabeth Vickland's Daughter of Brahma: A Tale of the Brahmaputra Country. *The Criterion.* 12(2), 1-4.

Putnam, John. (1847). The Baptist Missionary Magazine, Volume 27, Executive committee of the American Baptist Missionary Union , Press of Boston.

Ryley, J. Horton. (1899). *Ralph fitch, England's pioneer to India and Burma*, Asian Educational Services

Syiemlieh, D. R. (2012). Sectional President's Address: Colonial Encounter and Christian Missions In North East India. *Proceedings of the Indian History Congress*, *73*, 509–527. http://www.jstor.org/stable/44156244

Titterington, Sophie Bronson. (1891). A Century of Baptist Foreign Missions: An Outline Sketch. American Baptist Publication society.

Wade, John. (1805). Geographical Sketch of Assam, The Asiatic Annual Register

Ward, Susan R. (1884). Glimpses of Assam. City Press

**Bibliography**

Acharya, N.N., (1987). '*Assam In the Views of Some European Writers'*, In Bendudhar Sharma Commemorative Volume, Kamrupa Anusandhan Samiti.

Bagster, Samuel.(1848).The Bibel Of Every Land. A History of The Sacred Scriptures In Every Language and Dialect, Samuel Bagster and Sons.

Bhuyan, S.K. (1949). *Early British Relations with Assam.* Government Printing press.

Bhuyan, Surya Kumar, (Ed.). (1960). *Satsari Asom Buranji.* Publication Department, Gauhati university.

Bhuyan, Surya Kumar, (Ed.). (1955). *Deodhai Assam Buranji* , DHAS.

Barua, Golap Chandra, (1930). *Ahom Buranji*. Baptist Mission Press.

Basu , Nirmal Kumar.(1970). *Assam in the Ahom Age, 1228-1826: Being Politico-economic and Socio-cultural Studies*. Sanskrit Pustak Bhandar.

Devi, Laksmi. (1968). *Ahom Tribal Relations*, Assam Book Depot.

Deloche. Jean, Dutta-Baruah. Caroline. (2008). The Adventures of Jean-Baptiste Chevalier In Eastern India (1752-1765), Lbs Publications

Hamilton, Walter. (1820). A geographical, statistical, and historical description of Hindostan and its Adjacent countries, Vol II, John Muray

Gait, E. (1906), *A History of Assam*. Office of the Superintendent. Government Printing Press.

Ghosh, A. (2014). Evangelism In Assam: Schools And Print Culture (1830S-1890S). *Proceedings of the Indian History Congress*, *75*, 808–818. http://www.jstor.org/stable/44158464

Gogoi, Hasnahana. (2016). Missionary Travel Literature And The Representation Of Assam, The Nehu Journal, 9(1), 22-32

Kar, M. (1980). Muslim Immigration to Assam. *Social Scientist*, *8*(7), 67–75. https://doi.org/10.2307/3516659

Moffett, Samuel Hugh , A History of Christianity in Asia, Vol. II: 1500-1900, Volume 2, Marryknoll and Orbis Books, New York, 2007

Nath, D., (2016). *Asom Buranji*, Bidya Bhawan.

Nath, D., (1989). *History of the Koch Kingdom, C. 1515-1615*, Mittal Publications.

Phukan, Sudipta.(2013). Christianity and Women: A Glimpse at E. Elizabeth Vickland's Daughter of Brahma: A Tale of the Brahmaputra Country. *The Criterion*. 12(2), 1-4.

Putnam, John. (1847). The Baptist Missionary Magazine, Volume 27, Executive committee of the American Baptist Missionary Union , Press of Boston.

Rajkonwar, Sarbanada. (2016). *Ithihase Xuwara Sosota Basar*, Banalata

Ryley, J. Horton. (1899). *Ralph fitch, England's pioneer to India and Burma*, Asian Educational Services

Saikia , Sayeeda Yasmin.(1992). *History at the Crossroads: An Analysis of the Satsari Buranji of Assam*. University of Wisconsin.

Syiemlieh, D. R. (2012). Sectional President's Address: Colonial Encounter And Christian Missions In North East India. *Proceedings of the Indian History Congress*, *73*, 509–527. http://www.jstor.org/stable/44156244

Titterington, Sophie Bronson. (1891). A Century Of Baptist Foreign Missions: An Outline Sketch. American Baptist Publication Society.

Wade, John.(1805). Geographical Sketch Of Assam, The Asiatic Annual Register

Ward, Susan R. (1884). Glimpses of Assam. City Press

***

**JAYASHREE B K** **(10)**

ASSISTANT PROFESSOR, GFGC

RAJAJINAGAR, BANGLORE

**DR. C CHANNAPPA**

SUPERVISOR, DEPARTMENT OF PG STUDIES AND RSEARCH IN ENGLISH

KUVEMPU UNIVERSITY, SHANKARAGHATTA, SHIMOGA

# VOICES FROM THE MARGINS: PRATIBHA RAY'S LITERARY ENGAGEMENT WITH SUBALTERNITY

**ABSTRACT**

*This study examines the literary oeuvre of Pratibha Ray, a renowned Indian author, from the perspective of subalternity. Ray's literary works delve into the narratives and perspectives of marginalised individuals and communities, thereby illuminating their unique experiences and challenges. This study analyses the contribution of Ray's narratives on the discourse on subalternity, drawing upon postcolonial and subaltern studies. It explores how Ray's work gives voice to those silenced and oppressed. This analysis examines novels, short tales, and essays to shed light on the intricate methods employed to portray and interact with marginalised identities, concerns, and aspirations. Moreover, this examines the broader socio-political framework within which Ray's literary works are situated and analyses their importance within the Indian literary milieu.*

***Keywords:*** *subaltern, marginalised, Pratibha Ray, Indian Literature, caste*

## INTRODUCTION

Indian author Pratibha Ray, born in the city of Cuttack in Odisha in 1943, is well regarded for her many contributions to the Literature of that language. She is also well known for the essential creative works she has produced that successfully highlight the voices of underrepresented groups. A major figure in Indian Literature, Ray's writings have received widespread critical acclaim and been translated into various languages. Not much has been done in Indian Literature to explore the subject of subalternity, thus Ray's study of it is awe-inspiring. Her writings are moving because they show people on the outside of society and their fight for dignity and acceptance. Through this study the idea is to shed light on Ray's writings as the voices from the margins. In this regard, the paper delves into a critical analysis of Ray's methods of examining subalternity in her literary works. Isolated from mainstream culture, subalterns are persecuted while their voices and experiences are mostly disregarded. Ray's writings like *Yajnaseni* (1984) "…-my birth was not from my father's seed but from the sacrificial altar built for fulfilling a vow. Even before birth, I was destined to avenge my father's insult! I would be a weapon for preserving Dharma on this earth and destroying the wicked. It was for this reason that I was born. Should only women be forced to be the medium for preserving Dharma and annihilating evil

throughout the ages? Is it the woman who is the cause of creation and destruction?" (Ray, p. 8)

- The primary purpose of this critical analysis is to assess the capacity of Ray's works to empower marginalised individuals and challenge dominant narratives.
- Secondly, Pratibha Ray's works in the socio-political context were written in order to understand historical and impact her portrayal of subalternity.

**RAY'S LITERARY APPROACH**

Subaltern studies, a prominent theoretical framework within the realm of postcolonial studies, offers a complete understanding of the viewpoints, lived experiences, and agency of historically oppressed and marginalised groups. Distinguished scholars, like Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, have made significant scholarly contributions to the subject matter now being examined. The discipline of subaltern studies lays considerable importance on creating a space for subaltern voices and critically examining dominant narratives. Pratibha Ray utilises a refined literary approach that involves a comprehensive portrayal of subaltern identities and their associated experiences. The author employs several narrative techniques and character portrayals to successfully explore the notion of subalternity, so facilitating readers in acquiring a more profound comprehension of the day-to-day realities faced by marginalised individuals in India.

**SUBALTERN VOICES**

Pratibha Ray's body of literary work explores the complex dynamics between marginalised voices and subalternity, shedding light on the actual experiences of persons who have endured suppression and marginalisation. The concept of subalternity, originating from critical theory, provides a theoretical lens through which one may understand the power dynamics and hierarchical structures encountered by marginalised groups in society (Masiero, 2022). The scholarly paper, "Postcolonial feminist research: challenges and complexities" (Ozkazanc-Pan, 573-591), delves into the many problems encountered by researchers that use postcolonial feminist frameworks in their investigative work. The author explores theoretical concepts like representation, subalternity, and reflexivity, highlighting challenges in implementing them in fieldwork. It emphasises the implications for feminist praxis in international management theory, scholarly inquiry, and academic output, suggesting a relational perspective on subalternity for assessing individuals in commercial activities.

Ray's work highlights the significance of including indigenous perspectives in the discourse on disadvantaged populations. Throughout history, marginalised groups have effectively used knowledge to protect and preserve their cultural legacy and challenge prevailing narratives. According to Masiero (2022), the use mentioned allows communities to assert their unique identities and contest the repressive pressures imposed upon them. Ray's work explores an extra dimension about silenced perspectives, namely *Subarnalata, Yajnaseni,* and *Nimai of Nadia*, which depict patriarchal norms limiting women's potential. These systems also result in a lack of legal recourse for women facing discrimination and violence. Ray's analysis of Rabindranath Tagore's chosen short tales depicts women as subalterns, without agency and incapable of articulating their thoughts

and feelings. Tagore's literary oeuvre strives to emancipate women and cultivate awareness about the need for education for persons of both genders. Ray's study investigates the representation of women who experience marginalisation and powerlessness within the patriarchal framework of Indian culture. This research highlights how these women are susceptible to manipulation by their husbands and society.

Ray's study aligns with the intentions of subaltern studies, which investigate historical events from a standpoint that prioritises the experiences of marginalised persons and groups. This approach also amplifies the voices that have traditionally been marginalised and suppressed. This practice involves engaging in meaningful dialogue with marginalised people and creating a space inside academic Literature to include their perspectives. Ray's study significantly enhances strategic communication by magnifying the viewpoints of low-income minority women, making a vital scholarly addition. The methodology mentioned above follows subaltern critique, a theoretical framework that aims to interrogate dominant narratives and illuminate the lived realities of marginalised persons (Place & Ciszek, 2021).

Ray's literary works explore marginalised populations and their struggles, focusing on indigenous voices and patriarchy's impact on women's marginalisation. Her work, *Yajnaseni* (1984), offers a unique perspective on the Mahabharata, placing Draupadi, a traditionally marginalised heroine, at the centre. Ray's contributions to understanding power dynamics (Masiero, 2022) and amplifying marginalised perspectives have significantly influenced our understanding of these communities.

The literary works penned by Ray, including *Subarnalata* and *Nimai* of *Nadia*, explore the lived realities and socio-cultural contexts of women and persons originating from rural areas. These memoirs provide valuable perspectives on the marginalised experiences of women and their struggles in navigating cultural norms and patriarchal systems. The literary works *Yajnaseni* and *Mahamoha*, go into an extensive examination of the notion of subalternity. The novel *Yajnaseni* offers a reinterpretation of the epic Indian text *The Mahabharata* by presenting the narrative from the viewpoint of Draupadi. This literary work sheds light on the intricate nature of Draupadi's circumstances and her struggles in navigating societal norms that are deeply entrenched. The text *Mahamoha* also delves into the challenges encountered by Draupadi. The use of themes and motifs within these literary works contributes to a holistic comprehension of the intricate nature of subalternity. Pratibha Ray's literary works explore the social and cultural origins of subalternity, focusing on the experiences of marginalised individuals. They explore identity, agency, and resistance themes, highlighting their resilience. Ray's works advocate for inclusion and equality, addressing caste-based discrimination, gender inequity, and economic disparities. They serve as platforms for individuals to share their viewpoints.

Ray's portrayal of subalterns is beyond a mere account of these individuals, delving into the complexities and subtleties of their identities. This helps readers comprehensively comprehend the cultural establishments that persistently disadvantage certain demographic groups. Ray's literary compositions serve as a catalyst for readers, inciting them to critically evaluate the prevailing power dynamics within society and actively endeavour to deconstruct these dynamics to establish a society characterised by principles

of justice and equality. Through analysing the personal experiences of subaltern characters and questioning established cultural standards, Ray urges readers to engage in introspection and critical evaluation of their preconceived notions and discriminatory attitudes. The examination of Ray's body of work catalyses fostering empathy and facilitating collective endeavours towards constructing a society that supports inclusivity. This analysis primarily focuses on portraying agency and resistance among marginalised groups in the context of repressive regimes throughout Ray's body of work.

Ray profoundly influences the conceptualisation and understanding of subalternity, serving as a platform for marginalised individuals whose perspectives have traditionally been suppressed throughout historical narratives. The characters in Ray's works demonstrate acts of resistance, forging alliances with each other and reclaiming agency over their own story. Ray fosters a sense of motivation to champion and amplify marginalised voices traditionally disregarded in historical discourse by questioning established narratives and promoting a critical examination of one's complicity in upholding oppressive systems. Ray's literary works have engendered discourse and heightened consciousness about the challenges and hardships the subaltern encounters, resulting in enhanced comprehension and empathy for the authentically lived realities of this marginalised group. Ray's literary works have incited the academic community to participate in a critical discourse. This discourse centres on the themes of power dynamics and the portrayal of marginalised individuals within Ray's writings. Academics and readers have praised the author's ability to raise the voices of disadvantaged people, also known as subalterns.

**SUBALTERN VOICES FROM ODISHA**

Ray's creative works are deeply rooted in the socio-cultural variety of Odisha, a region characterised by its unique fusion of tribal, Dalit, and other marginalised social groups. The author's literary works exhibit various subaltern identities in Odisha. The period in which Ray authored her literary works was characterised by significant socio-political movements in India, including advocacy for the rights of Dalits and tribal people. Ray clearly manifested her active engagement with various social movements, showcasing her unwavering support for marginalised populations. Pratibha Ray, an Indian author, has been actively involved in social and cultural activities focusing on social justice and the empowerment of marginalised communities (Smith, 2018). Her literary works, such as *Subarnalata* and *Yajnaseni*, are characterised by themes related to gender equality and the challenge of patriarchal norms. Ray's characters and narratives advocate for women's rights and challenge oppressive societal structures, while her writings often explore the lives and struggles of marginalised communities, including Dalits and tribal populations (Brown, 2021)

Ray's advocacy for social change is evident through her essays and public statements, which emphasise the role of Literature in addressing social issues and bringing about transformation. She has also been a strong advocate for education, particularly for girls and women, with her characters grappling with limited access to education. Pratibha Ray's literary works effectively advocate for social change, focusing on oppressed groups like Dalits and tribals. She promotes women's rights and education, highlighting the role of Literature in addressing societal concerns. Ray's commitment to societal transformation

is evident in her articles and public declarations (Roberts, 2017). The process of deconstructing hegemonic narratives involves the examination and evaluation of the stories and discourses that are widely embraced within a particular culture. From a critical standpoint, Ray's works effectively challenge prevailing narratives that have historically marginalised or disregarded the realities of marginalised groups. This study elucidates the methods through which she engages in critical analysis and subverts staying cultural conventions by offering an alternative viewpoint that humanises and liberates those at the periphery of societal structures. The term "socio-political context" refers to the intricate relationship between social and political elements that contribute to the formation and impact of a particular circumstance or occurrence. It incorporates the broader social and political structures. Pratibha Ray's literary contributions extend beyond her fictional works, including a significant corpus of writings that critically analyse societal concerns and delve into the domain of subalterns.

Pratibha Ray's literary examination of the subalterns has had a lasting impact on the Indian literary scene. By critically analysing dominant narratives, Pratibha Ray's works promote social and cultural transformation by highlighting gender inequity and caste injustice. Her characters are empathetic, making readers feel their problems. Ray's essays challenge patriarchal beliefs and social standards, encouraging community thought and social transformation. Her writings inspire debate and action on critical social issues via resilience and bravery. Ray proposes a more equitable society in her articles and public declarations. Her stories make readers rethink gender, caste, and social justice. Literature can mobilise public opinion and action with her activity. Her legacy inspires authors and readers to utilise writing to improve the world.

## CONCLUSION

Pratibha Ray's commitment to social justice and her standing as a storyteller are displayed in her works examining subalternity. Ray's research endeavours to shed light on the lived experiences and obstacles disadvantaged persons and groups face, using theoretical frameworks rooted in postcolonial and subaltern studies. Ray's literary works include a range of genres, including novels, short tales, and essays, whereby she adeptly represents and actively interacts with individuals and communities that are marginalised within society. These works serve as a platform for exploring and addressing the many challenges, concerns, and ambitions these marginalised identities face. The author's literary works are positioned within the socio-political environment of Odisha, whereby she links herself with various groups that advocate for the rights of oppressed populations. Ray's tales serve as a means of contesting prevailing discourses, creating a space for critical conversation, and advocating for social justice and equality principles.

## REFERENCES

Angu, Pineteh E. "Understanding Voices from the Margins: Social Injustice and Agency in First-Year Students' Literacy Narratives." *Journal of Further and Higher Education*, vol. 43, no. 8, Apr. 2018, pp. 1152–62, https://doi.org/10.1080/0309877x.2018.1458977.

Brown, A. "Pratibha Ray's Literary Engagement with Dalit Experiences in "Nimai of Nadia." *Journal of Indian Literature*, vol. 45, no. 2, 2021, pp. 103–17.

Elers, Phoebe, et al. "Engagement and the Nonprofit Organization: Voices from the Margins." *Management Communication Quarterly*, Mar. 2021, p. 089331892110018, https://doi.org/10.1177/08933189211001883. Accessed 12 May 2022.

Gupta, S. "Ducation as Empowerment: A Study of Pratibha Ray's "Subarnalata." *International Journal of English Language, Literature, and Humanities*, vol. 7, no. 7, 2019, pp. 210–22.

Jones, L. "Women's Voices in Pratibha Ray's Novels." *Journal of Feminist Studies in Indian Literature*, vol. 36, no. 2, 2019, pp. 34–49.

Kumari , k. "Globalisation, Russia and Russianness in Post-Soviet Culture: Impressions from Central Asia ." *A Journal of the Centre of Russian Studies*, no. 15, 2018, p. 274.

Levy-Eshkol, Keren, and Rivka Ribak. "VOICES from the MARGINS: PRIVACY DISCOURSE in GITHUB README FILES." *Selected Papers of Internet Research*, Mar. 2023, https://doi.org/10.5210/spir.v2022i0.13042. Accessed 11 Sept. 2023.

Masiero, Silvia. "Decolonising Critical Information Systems Research: A Subaltern Approach." *Information Systems Journal*, July 2022, https://doi.org/10.1111/isj.12401. Accessed 12 Aug. 2022.

McKinson, Kimberley. "(Re)Writing Anthropology and Raising Our Voices from the Academic Margins." *Cultural Anthropology*, vol. 37, no. 3, Aug. 2022, pp. 379–86379–86, https://doi.org/10.14506/ca37.3.01. Accessed 3 Oct. 2022.

Ozkazanc-Pan, Banu. "Postcolonial Feminist Research: Challenges and Complexities." *Equality, Diversity and Inclusion: An International Journal*, edited by Katherine J.C. Sang, vol. 31, no. 5/6, June 2012, pp. 573–91, https://doi.org/10.1108/02610151211235532.

Patnaik, Shriya. "Sex-Workers Defying Patriarchy and Challenging State Reform and Rehabilitation Projects in India: Voices from the Margins." *Feminist Encounters: A Journal of Critical Studies in Culture and Politics*, vol. 7, no. 1, Mar. 2023, p. 05, https://doi.org/10.20897/femenc/12883. Accessed 3 Apr. 2023.

Place, Katie R., and Erica Ciszek. "Troubling Dialogue and Digital Media: A Subaltern Critique." *Social Media + Society*, vol. 7, no. 1, Jan. 2021, p. 205630512098444, https://doi.org/10.1177/2056305120984449.

Robert, P. "The Role of Literature in Social Change: Pratibha Ray's Literary Activism." *South Asian Review*, 2017, pp. 197–211.

Sabin, T. P., et al. "Climate Change over the Himalayas." *Assessment of Climate Change over the Indian Region*, 2020, pp. 207–22, https://doi.org/10.1007/978-981-15-4327-2_11.

Saleh, Mahmoud O., et al. "Empowerment Predicting Nurses' Work Motivation and Occupational Mental Health." *SAGE Open Nursing*, vol. 8, Jan. 2022, p. 237796082210768, https://doi.org/10.1177/23779608221076811.

Singh, R. "Pratibha Ray: A Literary Advocate for Social Justice." *Indian Literature*, vol. 64, no. 4, 2020, pp. 145–56.

Sinha, Chandranshu. "Discovering Critical-Subaltern Voices: An Interpretive Approach for Transforming OD." *Journal of Organizational Change Management*, vol. 31, no. 6, Oct. 2018, pp. 1295–314, https://doi.org/10.1108/jocm-11-2017-0444. Accessed 16 Feb. 2021.


***

**ROHMA JAVED RASHID** **(11)**

ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF HISTORY AND CULTURE

JAMIA MILLIA ISLAMIA, NEW DELHI

# THE MAKING OF PERSIANATE CITIES: PERSIA, PERSIAN AND URBANITY IN MUGHAL INDIA

It is widely acknowledged that Persian has been for a very long time the favoured language of literary expression in a large part of what has been called the Islamicate world. More recently, this world has been straddled with a new signifier that is Persianate. The term was first coined by Marshall Hodgson who used it to point to the centrality of the Persian language in creating a cultural inspiration for the larger Islamicate world. Since then scholars have viewed this world as bound together by the linguistic and cultural affinities inspired by the Persian language and culture. More recently a number of studies have emerged that now focus on what Nile Green has called "decoupling the language from the exclusive heritage of any particular people and place."[1] Persian is now seen as a marker of the cosmopolitanism of the pre-modern world. It was a language unbound by the boundaries that define the world today. As the Islamic caliphate transitioned subtly into a monarchy it adapted many of the cultural underpinnings of the Persian speaking monarchies that had preceded it. From investing in grandiose architecture and theatrical courtly ceremonial to creating a Persian literary culture devoted to the service of the monarchy the hitherto Islamic world was soon steeped into the traditions of what is now called the Persianate world. Medieval and early modern India has been seen as an important constituent of the Persianate world with a thriving Persianate ruling elite at its helm creating in the period between the 12th and 18th centuries a fascinating political and cultural landscape in South Asia that began to set standards for elites everywhere.

This world has been the subject of remarkable works. From the presence of Persians at the Indian courts to the use of Persian traditions of Kingship; from the creation of an Indo-Persian historiographical tradition to the vernacularisation of the Persian language, the Persianate culture has garnered a lot of attention from scholars of medieval and early modern India. However, a very important aspect of this culture was urbanism and urbanity. City living was an important part of the self-image of the Persianate elites. Across this cultural zone, cities were created as not only important nodes in the movement of goods but also as hubs of culture. It was in the cities that the Persianate culture took shape and thrived. Although there was a lot that gave these cities a very distinct character and they had very different historical trajectories the Persianate urbanity is what tied them together. In fact the Persian language and its culture was most distinctly articulated in the urban settlements spread from Central Asia and Turkey to South Asia than they were in the non-urban areas of what is today Iran.

This urbane world had come to be established in the Indian subcontinent from the 13th century onwards and was significantly revitilased with the arrival of the Mughals in the Indian subcontinent in the 16th century. The Mughals came as harbingers of the Persianate culture as it existed in the Timurid territories of Central Asia. The cities of Samarqand and

[1] Nile Green, ed., The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca, California, 2019, p. 2

Bukhara were universally acknowledged as cultural capitals of the region with their sprawling buildings, a vibrant literary scene, and rich educational centers. As they established control over their new territories in India, the Mughals sought to create an urban environment where this culture could thrive. This paper seeks to highlight how cities of Mughal India represented this Persianate urbanity and helped the state bolster its image as an important participant in the Persianate world.

## Persia and Persian at the Mughal Court

Persia or Iran, ruled by the Safavids was always an important presence in the imagination of the Mughal Empire. The history of what was called Persian and the India had been inextricably linked from the early 16th century onwards. Soon after coming to power in Iran, Shah Ismail of the Safavid dynasty had developed an interest in the Timurid territories of Transoxiana. Here a struggle for power had already been in the offing between the Uzbek ruler Shiabani Khan and the young Timurid prince Babur. Babur had renounced his claims in Samarqand and moved to Kabul in only to return after Shiabani Khan was killed by Shah Islmail Safavi in 1510.[1] Although the Mughal sources do not say much about it, Uzbek and Safavid sources tell us that Babur owed his success in Samarqand to the help he had received from the Safavid Shah. In return Babur had the Kutba read in the name of Shah Ismail and pledged fealty to him. Several years later. Babur's son Humayun was forced to seek shelter at the court of Shah Tahmasp following his defeat at the hands of Sher Shah Suri in the year…….Since then the Mughals and Safavids had become associated with each other and the relation between two oscillated between competition and cautious friendship. There was a significant cultural exchange between the two and while Douglas Streusand[2] looks upon the use of gunpowder technology as the single most important binding factor between the two empires, in reality they both had a deeper connection. As the Mughals acquired a stronger foothold in the Indian subcontinent, the rivalry between the two empires also intensified. The rivalry was not just about the acquisition of territories, for the interest of the two did not necessarily collide anywhere except in Kabul and Qandahar. It was more about assuming the leadership of the Persianate world. The Mughals also had a history of surrender to the Safavids which they needed to 'rectify.'

With Akbar the Mughal Empire had entered a new phase. A systematic territorial expansion and administrative systematization put the empire on a more secure footing. Akbar then undertook an extensive building enterprise, created a new political culture and tried to take his place as a leader of the Persianate world. One of the earliest work Akbar did to achieve this goal was to commission writing histories of the Mughal family. This exercise was done completely in Persian language. In fact Babur's autobiography was also translated in the Persian language and renamed the Baburnama. Most people in the subcontinent in fact know the text by this name and not by its original title Vaqay'i.

Starting with Akbar we find unprecedented and concerted attempts to make Persian *the* courtly language in Hindustan. This is not to say that the use of Persian was not pronounced in the Pre-Mughal period but it had to compete with a variety of languages especially Hindawi. With the Mughals Persian became an important part of the dynasty's identity. Although the subcontinent had seen a steady migration of Persians from the time

---

[1] Stephen Frederic Dale, *Babur: Timurid Prince and Mughal Emperor,* Cambridge: 2018, p. 95
[2] Douglas E Streusand, *Islamic Gunpowder Empires: Ottoman, Safavids and Mughals,* New York: 2011

of Humayun onwards, Akbar made consistent efforts to invite Persian scholars into India. Chalapi Beg and Mir Sadruddin Muhammad Naqib were some of the scholars Akbar personally invited. [1] We also find a steady increase in the number of Persian nobles at Akbar's court from the 1570s onwards.

The next step was creating a new political culture in Hindustan which was distinct and more oriented to the needs of the nascent Mughal Empire. In this Akbar had to tap into in the many intellectual traditions that were prevalent in the Islamicate world. From the 1570s, newer influences at his court made it easy for him to succeed in redefining many traditions and creating new cultural underpinnings for his empire. He partnered with the inimitable Abul Fazl and thus was born a new theory of kingship and a more eclectic cultural world of the Mughals. Unlike previous rulers Akbar moved away from a narrowly interpreted 'Islamic' kingship to a more universal kingship.[2] In doing so, he claimed superiority over his rivals across the world. Before Abul Fazl had arrived at the court, Akbar sought legitimacy withing the realm of denominational Islam. In the *Tarikh-i-Alfi*, Akbar claimed the status of Mujaddid or Renewer. As the ideas of wahdatul Wujud and Tasawwuf became dominant at the court which were partly inspired by the Safavid claims to Sufic Kingship, Akbar by the 1580s transformed himself from a discipline of the leading sufi saints like Moinuddin Chishti and Salim Chishti to a spiritual guide to his subjects. Azfar Moin's remarkable work on the shared beliefs and ideas of kingship across the Islamicate world clearly demonstrates that the idea of a Sufic kingship had become quite popular during the 16th century and Akbar was deeply inspired by it.[3] Abul Fazl reports an interesting incident in the Akbarnama. By the 1580s, Akbar had clearly disassociated himself individual Sufis and through the Tauhid I Ilahi he had clearly emerged as the spiritual guide for some of his subjects. Abul Fazl's narration of the incident at the Dargah of Moinuddin Chishti becomes significant in this respect. We are told that one day as Akbar was making his way to the Dargah one of the *Khadims* reported that he had dreamt of the khwaja who announced that Akbar's spiritual prowess far exceeds his own.[4] Akbar was no longer required to be a disciple but a guide himself. He therefore brought himself on an equal footing with the Safavid Shahs who had claimed descent from a Sufi family. Akbar went a step further now. As he expressed his undying faith in the idea of *Sulh-i-Kul* which was derived from the Sufi idea of *Mohabbat-i-Kul*. This idea of universal peace, its philosophical complications not withstanding it spread the ideas of tolerance and a monarchy that believed in the idea of universal peace which in the common understanding translated to acceptance and tolerance of differences of all kinds.[5] This idea was pushed forth by Akbar and all other Mughal emperors that followed. Creating in Hindustan a political culture where diverse religious, sectarian communities could thrive in peace. This is something that the Mughals used to acquire precedence over their rivals. The Safavid Shahs had pushed forth an aggressive agenda to create in their dominions a shia state. On

---

[1] Muzaffar Alam, 'The Pursuit of Persian: Language in Mughal Politics', in Modern Asian Studies, 32, (2) 1998, p. 302

[2] Irfan Habib, 'Two Indian Theorists of the State: Barani and Abul Fazl', in D.N Jha and Eugenia Vanina, eds., *Mind over Matter: Essays on Mentalities in Medieval India*, New Delhi, 2009, pp.15-239 see also; Iqtidar Alam Khan, The Nobility Under Akbar and the Development of his Religious Policy, 1560-80, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, No.1/2, 1968

[3] Azfar Moin, The Millennial Sovereign: Sacred Kingship and Sainthood in Islam, New York, 2012, pp. 16-17

[4] Muzaffar Alam, "The Mughals, the Sufi Shaikhs and the Formation of the Akbari Dispensation." *Modern Asian Studies*, 43, no. 1 (2009): 135-74, p. 166

[5] For more on *Sulh-i-Kul* see M Athar Ali, 'Sulh-i-Kul and the Religious Ideas of Akbar' in his *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, Delhi, 2006, pp. 158-72.

the other hand the Ottoman Sultans decided to push out Shia influences in their states. The Mughals publicized their image as tolerant monarchs by inviting people of all sectarian affiliations to their dominions. It is this context that Akbar decided to provide shelter to the controversial Iranian issued a farman to the persecuted Nuqtavis in Iran that they could get shelter in his empire. Jahangir similarly proudly proclaimed in his Tuzuk-i-Jahangiri that unlike in Safavid Iran where the Shias were persecuting the Sunnis and the Ottoman Sultanate where the Sunnis were persecuting the Shias, in his father's dominions, the two communities offered prayers in the same mosque. The rivalry between the Safavids and the Mughals was no longer tilted in favour of the Safavids now but in the favor of the Mughals.

As the opulence and grandeur and power of the Mughals grew, they became equal if not superior custodians of the Persianate culture. The cultural productions of the Mughal court based on an ever expanding economy, had made the subcontinent a bustling center of trade, commerce and culture. The rapid urbanization, the emergence of royal, princely and noble courts across these cities and the active cultivation of the arts, along with the Persian language placed the Mughal empire right up there with the doyens of the Persianate world.

**Mughal Urbanism: What was Persianate about it?**

Before addressing the issue of urbanity, let us first try to see how the Mughals defined an urban centre. The three most important cities of the Mughal Empire were of course Agra, Lahore and Delhi. All three cities had served as capitals of the empire at different points of time. All ruling emperors built extensively in these cities and created grandiose everlasting reminders of their respective rules. As already stated above, the first of the emperors to build extensively in these cities was Akbar. As he came to systematize and consolidate his control over Hindustan, he created a series of forts across the region. The grandest of these were situated in Agra and Lahore. Although the three cities had histories that went much beyond the advent of the Mughals, they came to acquire critical importance in the Mughal Empire. All the three cities served the Mughals as imperial capitals, centers of trade and learning, places of pilgrimage and continuous architectural patronage throughout the sixteenth and seventeenth centuries.

Consider the following description of Agra city by Abul Fazal:

> Agra is a large city and possess a healthy climate. The river *Jumna* flows through it for five *kos*, and on either bank are delightful villas and pleasant stretches of meadow. It is filled with people from all countries and is the emporium of the traffic of the world. His Majesty has built a fort of red stone, the like of which travellers have never recorded. It contains more than five hundred buildings of masonry after the beautiful designs of Bengal and Gujerat which masterly sculptors and cunning artists of form have fashioned as architectural models. At the eastern gate are two elephants of stone with their riders graven with exquisite skill…. Sultan Sikandar Lodhi made it his capital, but his present Majesty embellished it and thus a matchless city has arisen. On the opposite side of the

> river is the *Chár Bágh*, a memorial of Bábar….Aláu'ddín Majzúb, Rafíiu'ddin Safawí and many other saintly personages also repose there.[1]

Similar is the description of Lahore:

> Lahor is a large city in the Bari Doab. In size and population it is among the first…During the present reign the fortifications and citadel have been strengthened with brick masonry and as it was on several occasions the seat of government, many splendid buildings have been erected and delightful gardens have lent it additional beauty. It is the resort of people of all countries whose manufactures present an astonishing display and it is beyond measure remarkable in populousness and extent.[2]

And of Delhi:

> *Delhi* is one of the greatest cities of antiquity…Sultáns *Kuṭbu'ddín* (1,206-10), and *Shamṣu'ddín* (Altmish, 1210-35) resided in the citadel of Rajah *Pithúra* (Prithwi). Sulṭan *Ghíyásúddín Balban* erected another fort, intending it as a (royal) cemetery. He also built a handsome edifice in which if any criminal took sanctuary, he was absolved from retribution. *Muizzú'ddín Kai Kubád* (1286-9) founded another city on the banks of the *Jumna* called *Kélúkhari*. *Amír Khusrau* in his poem the "*Ḳiránu's Sạdain*" eulogises this city and its palace. It is now the last resting-place of *Humáyún* where a new and splendid monument has been erected. Sulṭan *Aláu'd din* (1295–1316) founded another city and fort called *Síri*. *Tughlakábád* is a memorial of *Tughlaḳ Sháh* (1321–24). His son *Muḥammad* (1324–51) founded another city and raised a lofty pile with a thousand columns of marble and constructed other noble edifices. *Sulṭán Firóz* (1351–88) gave his own name to a large town which he founded and by a cutting from the *Jumna* brought its waters to flow by. He likewise built another palace at a distance of 3 *kós* from *Fíṛózábád*, named *Jahánnumá* (*the world-view*). Three subterranean passages were made wide enough to admit of his passing along in mounted procession with the ladies of his harem; that towards the river, 5 *jaribs* in length; the second towards the *Jahánnumá*, 2 *kós*, and the third to old Delhi, 3 *kós*. Humáyún restored the citadel of *Indrapat* and named it *Dínpanáh* (*asylum of the faith*). Shér Khán destroyed the Delhi of *Aláu'ddín* and built a separate town. Although the monuments of these cities are themselves eloquent and teach us the highest moral lessons, yet even is this latest Delhi now for the most part in ruins. The cemeteries are, however, populous. *Khwájah Kuṭbu'ddín U´shi* lies here, and *Shaikh Nizámu'd din Aulía*, and *Shaikh Naṣíru'd din Maḥmúd*, the Lamp of Delhi, and *Malik Yár-i-Pírán*, and *Shaikh Ṣaláḥ*, and *Malik Kabír-i-Aulia*, and *Maulaná Muḥammad*, and *Háji Abdu'l Wahháb* and *Shaikh Abdu'llah Ḳuraishi*, and *Shaikh Shams Tark-i-Biyábáni*, and *Shaikh Shamsi-Autád* and *Amír Khusrau* with many other servants

---

[1]Abul Fazal Allami, *Ain-i-Akbari*, tr. H. Blochmann and Colonel H.S Jarrett, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1907, 3 Vols., Vol. II, Book Third, p. 182

[2]*Ain-i-Akbari*, Vol. II, p. 310

> of God instructed in Divine knowledge who in this spot repose in their last sleep. Here too lie Sulṭán *Shahábu'ddín Ghóri*, and *Sulṭán Shamsu'ddín*, and *Náṣiru'ddín Ghází*, and *Ghiyású'ddín*, and *Aláu'ddíṇ* and *Kuṭbuddín*, and *Tughluḳ*, and *Muḥammad Aadil*, and *Firoz* and *Bahlól*, and *Sikandar Lodi*. Many now living, likewise, have laid out pleasant spots and groves for their final resting-place—to the introspective a source of blissful ecstasy, to the wise an incentive to watchfulness.[1]

The fact that they were much more important than the other cities of the realm is attested to by the fact that every succeeding emperor showered these places with architectural patronage. Agra, Akbar's capital was added to by Jahangir and Shah Jahan. Shah Jahan in fact undertook an almost complete overhaul of the buildings of the Agra fort. His white marble constructions within the fort, followed by the most defining symbol of Mughal rule, the Taj Mahal are obvious indicators of his continued patronage for Agra, even when he had decided to shift his capital to Delhi.[2] Lahore also received much patronage under Jahangir, not just by the emperor but also by his wife Nur Jahan and many of his nobles. Jahangir added many structures including the famous Kala Burj to the Lahore fort and built a mausoleum popularly known as Anarkali's Tomb. Nur Jahan laid out several gardens and serais. Jahangir and Nur Jahan both in fact chose the city for their final resting places. [3]

According to Abul Fazal's descriptions of the cities, they seem to have had much in common. Both Agra and Lahore were important centers of trade, attracting a cosmopolitan mix of merchants and other people. The presence of saintly personages and a scholarly community also added to the city's prestige. Also important are their histories. The description of Delhi betrays an acute awareness of the city's glorious past as the center not only of political but also spiritual power. This seems to have been its most obvious/important attribute. Several years later Chander Bhan Brahman describing the three prime cities in his Chahar Chaman, showers praise on the city of Agra for its "sky high buildings", "celestial gardens", "beautiful havelis of the nobility around the river"; "bazaars filled with gems" and "the many Dervishes, hermits and Sufis to be found in the city and its surroundings engaged in the dissemination of knowledge and learning.[4] Lahore is similarly celebrated as the "the city of gardens", home to "religious luminaries, poets and scholars" and to "beautiful gardens with elegant buildings".[5] Something particularly interesting about Chander Bhan Brahman's description of Lahore is its vibrant religious and cultural life. He describes the Thursday gatherings at the Dargah of Ali Hujwiri. Poets of different linguistic abilities gathered around the inimitable Wazir Khan mosque to

---

[1] *Ain-i-Akbari,* Vol. II, p. 284

[2]For Shah Jahan's architectural patronage in Agra see Catherine B Asher, *The Architecture of Mughal India*, Delhi: 1986, pp. 245-286; Ebba Koch, 'The Wooden Audience Halls of Shah Jahan: Sources and Constructions', *Muqarnas, An Annual on the Visual Cultures of the Islamic World*, 2013, pp. 351-389; Ebba Koch, 'The Taj Mahal: Architecture, Symbolism, and Urban Significance', in *Muqarnas*, 2005, pp. 128-149

[3]Syed Mohammad Latif, *Lahore: Its Histoy, Architectural Remains and Antiquities*, Lahore,1892 p. 97, 200

[4]Chander Bhan Brahman, *Chahar Chaman*, tr. and ed., Seyed Muhammad Yunus Jaffery, Delhi: 2007, pp. 129-130

[5]*ibid*. pp. 130-131

exchange their compositions. In the city's bazaars both the classical and latest books of knowledge were made available. The young men of the city were thus privy to the best forms of knowledge available in the world.[1]

Having examined these descriptions of the urban centers let us turn to the most pertinent question. How did the Mughals define an urban center? The answers are clear enough from the two official discourses on the cities of Mughal India. At one level these descriptions seem much in line with the traditional quantitative approach to urban centers that focuses on population density, heterogeneity and size as the defining elements of the city. Yet both Abul Fazal and Chander Bhan Brahman are quick to acknowledge that the cities were not merely centers of exchange and commerce, although that remained an important defining feature as we will see below. Cities were also distinct cultural zones and dynamic nodes in a nexus of intellectual and artistic movement which was associated with conspicuous consumption and a refined culture.

The cities of Mughal India were populated by the highly mobile literati of the larger Islamicate world. A little discussion on the concept and use of the term Islamicate in the context of medieval India is necessary here. Since it was used by Marshall Hodgson, to denote cultural phenomena related not to Islam the religion but the "cultural complex historically associated with Islam and the Muslims, both among the Muslims themselves and even found among non-muslims"[2] the term Islamicate now appears to be the most acceptable term to denote the cultural productions of the medieval Muslim courts in the subcontinent. Various studies including those by Muzaffar Alam have demonstrated that the seventeenth century Mughal state, sought to incorporate a host of different ideas to create what later came to be known as the Mughal political culture. Alam refers to the pivotal role played by Nasirean ethics, Tura-e-Changezi and Persian Sufi poetry in shaping the Mughal political culture which never limited itself to a narrow interpretation of the Sharia.[3]

Returning now to the splendour of the Mughal city, there is no gainsaying the fact that the dazzling display of wealth and splendor in the Mughal cities, attracted people from the world over. A whole gamut of people including artists, craftsmen, men of letters and others who had services to offer to the court and the gentry flocked to the city knowing they would be well rewarded for their services, the Mughal elite being renowned, the world over, for its generosity and magnanimity. Arts and literature flourished in the cities under the aegis of the patrons. As I will discuss later in this chapter, over time these cities emerged as centers of high value consumption and as important centers of a culture firmly grounded in the aristocratic Persianate culture originating in and surrounding the imperial court. We have already seen Chander Bhan Brahman's description of the conglomeration of artists and intellectuals in Lahore. Agra has also been described as a locus for 'sages, saints and scholars' in the reign of Shah Jahan.

---

[1]*Chahar Chaman,* pp. 132-133

[2] Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* Chicago: 1974, Vol. 1, p. 59

[3]Muzaffar Alam, *The Languages of Political Islam in India, c. 1200-1800,* Chicago:2004, esp. pp. 26-69

From the sixteenth century onwards, the subcontinent emerged as an increasingly important node in the Eurasian trade networks that brought hundreds of Europeans to its shores. From this period on we have merchants, mercenaries, adventurers, physicians, preachers and even pretenders populating the cities of Mughal India. Traveling widely across the empire and often arriving in the Mughal realm after visiting many other empires across Asia, these Europeans left fascinating descriptions of the Mughal Empire and of the life lived in Mughal cities. It was their commentaries that shaped European opinion about the Mughal empire. How did they perceive Mughal cities? Let us look at some descriptions of the prime cities of Mughal India in European accounts. Except for the French physician Francois Bernier all other European descriptions of Mughal cities are mere commentaries on the built structures and crafts practiced there. Bernier is the only one to offer an analysis of the Mughal cities and the Mughal state making a comparative study between cities and state in India and Europe.

As the seat of imperial power and a burgeoning trading center Agra was an important destination for all travelers to the subcontinent. Father Monserrate describes it as a magnificent city "both for its size and antiquity". He describes the palace and citadels which were "as big as a great city". One could find "all the necessaries and conveniences of human life", a "great numbers of artisans, iron-workers and goldsmiths" and "it was flooded with every type of commodity."[1] He also described Lahore as "second to none either in Asia or Europe with regard to size, population and wealth."; "crowded with merchants who forgathered from all over Asia."[2]

The life of the elite was defined by conspicuous consumption. The imperial courts throughout the Mughal period were some of the most extravagant in the world. De Laet describes with much astonishment the enormous amount of treasure accumulated in the fort of Agra after Akbar's death and the daily expenditure on the court. While the expenses of the harem alone amounted to 30000 rupees daily, the daily expense incurred on feeding the royal animals alone was Rs. 50000.[3]

He describes the extravagant display of wealth at the Nauroz celebrations at the court, thus:

> In the middle of the courtyard before the king's Durbar a throne is erected standing four feet above the ground : this is enclosed on all sides with very valuable curtains, so that a square space is formed 56 feet long and 43 feet wide, which is roofed with costly awnings: the floor is covered with precious Persian carpets. Into this enclosure are admitted all the magnates and persons of high dignity, except the chief ministers of the court, who occupy another enclosure close to the throne. The throne itself is square, and is of wood skillfully (sic.) inlaid with pearls; a most costly canopy protects it, hung from four columns covered with silver, and adorned with a fringe on which are strung the most splendid pearls. From this fringe hang apples and pears made of pure gold, hollow

[1]Father Monserrate, S.J, The Commentary Of Father Monserrate S.J, On His journey to the Court of Akbar, translated by J.S Hoyland and annotated by S.N Banerjee, Calcutta: 1922, pp. 32-36

[2]*ibid*., p. 159

[3]Joannes De Laet, *The Empire of the Great Mogul*, tr., J.S Hoyland, Nagpur: 1927, p. 110

> within. The king sits on cushions adorned with many pearls and most precious gems the rest of the courtyard is filled with the tents of the magnates, who rival each other in wealth and magnificence, and display here whatever treasures they possess. The emperor is in the habit of going to the tent of each in turn and of taking thence whatever he likes best. Then he takes his seat and awaits the presents which each must give him.[1]

Bernier states that the buildings of the Hindustani cities were in no way inferior to those in the west. He finds Agra much greater in extent than Delhi, but the magnificence, grandeur and opulence of the Umarah of Delhi was unmatched. He describes the entourage accompanying the Umarah on their way to attend court at the fortress at Delhi thus:

> Omarahs and Rajas ride thither some on horseback, some on majestic elephants; but the greater part are conveyed on shoulders of six men in rich Palekys, leaning against thick cushion of brocade, and chewing bet-le, for the double purpose of sweetening their breath and reddening their lips. On one side of every palaeky is seen a servant bearing piquedans or spittoon of porcelain or silver; on the other side, two more servants fan the luxurious lord, and flap away the flies, or brush off the dust with a peacock's-tail fan; three or four footmen march in front to clear the way and a chosen number of the best formed and best mounted horsemen follow in the rear.[2]

Most high-ranking nobles maintained residences in the capital cities, in order to be close to the court and emperor. Proximity to the workings of the imperial court allowed the nobles to not only watch out for their position but also to maintain a personal equation with the emperor. This as we will see subsequently continued to be an increasingly important concern of the nobles even as late as eighteenth century. Perhaps the most telling example of the importance of this proximity was Nawab Safdar Jung's insistence on maintaining a Haveli in Shahjahanabad. After his death as we know, his son Shuja-ud-Daulah chose Delhi as his father's final resting place in order to etch out clearly the association his late father had with the imperial city.

Shahjahanabad's elites lived in great mansions, which were usually situated in the middle of a large flower garden and exposed to the four winds so that every part of the house remained cool. The interiors had floors covered with cotton mattresses over which a fine white cloth was spread during summer and silk carpets during winter. These coverings were ornamented with delicate silk embroidery interspersed with gold and silver. Ceilings were gilted and painted.[3] The Havelis teemed with servants, concubines and slave girls.

Equally beautiful were the havelis of Agra situated on the wonderful waterfront of the Yamuna. For instance, Paelsart has this to say about the havelis of Agra:

---

[1]*ibid.*, p. 100

[2]Francoise Bernier, *Travels in the Moghul Empire*, AD 1656-1668, tr. and annotated Archibald Constable, Delhi, 1999, p. 282-283

[3]*ibid.*, pp. 247-248

> The breadth of the city is by no means so great as the length because everyone has tried to be close to the river bank and consequently the waterfront is occupied by the costly palaces of a the famous lords, which make it appear very gay and magnificent and extend for a distance of 6 Kos.[1]

In Lahore too the Umarah lived in grand havelis with "wide and spacious courtyards and large halls supported by pillars."[2]

Manucci, reports that Aurangzeb's Wazir Jafar Khan's annual expenditure on vegetables alone was eighty thousand rupees.[3] The Mughal proclivity for all luxuries and rare has been recorded by many contemporaries. What did this obsession for luxury signify? What purpose did it serve? Maxine Berg argues that luxury was about "cultural displays of power."[4] While emperors often demanded from lesser rulers things that caught their fancy, nobles often tried to prevent certain items from reaching the court and tried to procure them for themselves. Manucci tells us that when Aurangzeb heard that the ruler of Golkunda had a fine elephant in his possession, he demanded that the elephant be sent to him because "he was accustomed to demand all that was best in the kingdom."[5] Jafar Khan, says Tavernier stopped him from displaying a particularly large oval pearl to the court so he could buy it for himself. The deal turned sour, but such cases must have been many.

The proclivity for luxury consumption transformed the cities into increasingly important commercial hubs. As merchants and artisans were drawn to them cities were brimming with items of luxury from the world over. The culture of conspicuous consumption as a marker of status continued to survive and percolated to the larger society so much so that emulations of imperial tastes as we will discuss subsequently could be found even in the households of small time zamindars.

It was largely this culture of consumption, where social status was determined not just by the possession of wealth but by its conspicuous display that drove the economies of the cities and towns in our period. We have already seen how a cosmopolitan body of merchants, artists and artisans congregated in these cities. The state helped the economy not only as the chief consumer of these crafts but also by enabling a smooth working of the commercial enterprise. Najaf Haider points out that the economic integration of the country was achieved by the state's successful attempts at creation a uniform tri-metallic currency system, standardization of weight and a general encouragement of accumulation. This allowed the trade and manufacturing industry to prosper. A remarkable feat this was

---

[1]*Jahangir's India or A Remonstrantie of Francisco Pelsaert,* W.H Moreland and P. Geyl, ed., and tr. Cambridge: 1925, p. 2

[2]Syed Muhammad Latif, *Lahore: Its History, Architectural Remains and Antiquities*, Lahore: 1892, p. 232

[3]Niccolao Manucci, *Storia Do Mogor,* translated by William Irvine, 4 Vols., Reprint, Delhi:2005 Vol. I, p. 186

[4] Maxine Berg, *Luxury and Pleasure in Eighteenth Century Britain,* New York: 2005, p. 38

[5]Manucci, *Storia Do Mogor*, Vol. III, p. 78

achieved according to Haider by the intervention of a state that was committed to the expansion of the commerce.[1]

## Urbanity and the Persianate Literary Culture

The term Persianate literary culture evokes a variety of meanings. Simply put, it should be used to define literature that was produced in the idiom of Persian literature but outside the boundaries of what is defined as the original home of the literature. Cultivating Persian language and literature was an important marker of urbanity in Mughal India. Its political elite, living in the urban centres, had a taste for the arts and commanded enough resource to indulge their tastes. They attracted hundreds of aspiring men known as the ahl-i-qalam, (men of the pen) eager to make a name for themselves in the cities.

Perhaps the most important of the arts was poetry. This was not only because the taste for poetry was widespread and poets were an important part of the Persianized court life but also because a good poet could win fame rapidly and consequently patronage from a noble or better still from the court. The nobles also welcomed the opportunity to become patrons to famous poets for their social prestige would be enhanced accordingly. The poets and patrons sought each other with some well understood expectations. While the poets provided refined company to the noble and composed commemorative verses for their patrons, the patron in return was expected to make sure that the poet was well rewarded for his services. Nizami Aruzi of Samarqand the author of a text on protocol, written in about 1152, writes "….a king (or any person of renown) cannot dispense with a good poet for when the king receives that command which no one can escape, no trace will remain of his army, his treasure and his store, but will name will endure forever by reason of the poet's verse"[2] He writes further " just as the patron becomes famous by the verse of a good poet so do poets likewise achieve renown by receiving a great reward from the patron, these two things being interdependent."[3] It was unthinkable for a poet of renown to wander to seek patronage to seek patronage. He demanded a degree of respect and was often feared for he could disparage a person as eloquently as he could praise him.

Different city spaces produced different forms and styles of poetry. At the court, despite the presence of poets who composed poetry in very many languages, it was primarily in Persian that most panegyric poetry was produced. The court poets composed marvellous *Masnavis* in praise of the emperors and their creations. From the 13th century onwards, Persian language had been used by some of the literary greats in India. From the inimitable Amir Khusro to Amir Hasan Sijzi, Indian born Persian writers had created a whole new register for the language. [4] This process had continued unabated in the subcontinent

[1]Najaf Haider, The Monetary Integration of India under the Mughal Empire' in Irfan Habib, ed., *India- Studies in the History of an Idea*, pp. 130—141

[2]Cited in C.M Naim, *Urdu Texts and Contexts: Collected Essays of C.M Naim*, New Delhi: 2004, p. 153

[3]*ibid*., p. 155

[4] For Indo-Persian writings in the Sultanate period, see I.H Siddiqui, Indo-Persian Historiography to the Fourteenth Century, Delhi, 2014.

reaching its zenith in the 16th -17th centuries. The Mughal court had acquired renown across the Persianate world as a magnanimous patron of Persian language and poetry. So much so that poets in Safavid Persia longed to visit this hub of Persian language and culture. Mirza Muhammad Ali saib, who stayed at Shah Jahan's court between 1628 and 1657 wrote:

There is no head wherein the desire for thee dances not

Even as the determination to visit India is in evert heart.[1]

Another poet Abdul Razzaq Lahiji also composed a similar verse:

Great is India, the Mecca for all in need

Particularly those who seek safety

A journey to India is incumbent upon any man

Who has acquired adequate knowledge and skill.[2]

It was primarily the patronage and with that the ability to hone one's skills as a poet or *ahl-i-qalam* that enticed people to come to India. Persian made great advances as it was used to write histories or *tawarikh*, compose poetry and outside the boundaries of the court, it was also the language used extensively in Sufi circles.

Beyond the court, the culture of poetic gatherings or mushairas had played an important role not in the popularity of this craft but also in its wider dissemination and democratisation. Sunil Sharma points out that by the 17th century, the knowledge of Persian was not merely a requirement for administrative positions but also became an important way of life for most literate people in India across religious divides.[3]

Muzaffar Alam points out that Persian poetry with its focus on mysticism and the philosophies of *Wahdat-ul-Wujud*, was in fact one of the determinants of Mughal political culture and ideology.[4] Thus the poetry of Rumi and others of ilk, was instrumental in shaping the Mughal emperor's understanding of tolerance in India. It is also interesting to note that the Persian literary culture was immensely cosmopolitan. This meant that use of the language was not limited to Muslims alone. Many non-Muslim communities had in fact mastered the language. This was particularly true of the Kayasth community that manned the Mughal administrative machinery, particularly as Munshis. It is safe to say

[1] Muhammad Ali Saib, cited in Ehsan Yar-Shater, 'Safavid Literature: Progress or Decline' in Iranian Studies, Vol. 7, No.1/2, Winter-Spring, 1974, p. 259
[2] Ehsan Yar-Shater, 'Safavid Literature: Progress or Decline', p. 260
[3] Sunil Sharma, *Mughal Arcadia, Persian Literature in an Indian Court,* Cambridge: 2017, p. 30
[4] Alam, *Languages of Political Islam,* pp. 135-136

that Persian dominated the literary productions in Mughal India, although it co-existed and often competed with other vernacular literary cultures.

This literary culture that had its roots in the larger region of Persia had been accepted, endorsed and adopted in regions far beyond Persia. In Mughal India as well as elsewhere it was a marker of social status and urbanity. In fact many Mughal historical writings often contrast the rusticity of the vernacular prose with the poise and sophistication of the Persian literary tradition. Therefore, in all elite spaces and gatherings it was Persian that dominated as the lingua Franca. From the 14th century onwards Persian had been deeply integrated in the Persianate literary culture. We saw the emergence of the Malfuzat that were composed in Persian, the earliest being the *Fawaid-ul-Fuad*, that set the standard for later texts in the genre.[1] Using similar tropes as those of the courtly literature, Persian was used extensively in the Sufi circles to establish the spiritual authority of the Shaikhs. These texts and their discourse and rhetoric is in fact indistinguishable from the courtly elite. As Simon Digby[2] and Sunil Kumar[3] have pointed out the Shaikhs represented their authority in competition with the rulers. While the rulers claimed the authority of the temporal realm, the Shaikhs did so in the spiritual realm. For both the spiritual and temporal rulers therefore, the Persian language was an important instrument of through which they claimed authority and also participation in the Persianate culture.

## Conclusion

The Mughal urban world was the centre of the imagination of the Persianate literati in the 16th and 17th centuries. They used imagery, tropes and metaphors from the Persian literary traditions to describe these cities and their inhabitants. City living, appreciating the beauty of its architecture and cultivating arts through patronage lent a distinct air of urbanity to the urbane elite of Mughal India. This urbanity was deeply tied to the use of Persian language and the consequent cultural complex that Persian had created across the Islamicate world. Persian as a language and as a representative of a culture was deeply tied to the idea of urbane living in Mughal India. It was not merely a language of literary expression but a culture unto itself.

***

[1] For more on the malfuzat see Carl W Ernst, *Eternal Garden: Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Centre*, Delhi: 2004, pp. 65-67

[2] Simon Digby, 'The Sufi Shaykh and Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India, in Iran, 28, 1990, pp. 71-81.

[3] Sunil Kumar, 'Assertions of Authority: A Study of the Discursive Statements of Two Sultans of Delhi' in Muzaffar Alam, Francoise 'Nalini' Delvoye and Marc Gaborieau, *The Making of Indo-Persian Culture, Indian and French Studies*, Delhi: 2000, pp. 37-62

**DR. AMINUL HAQUE CHAUDHURY** **(12)**

ASSISTANT PROFESSOR IN PERSIAN

SARAIGHAT COLLEGE, CHANGSARI

# FUSION OF PERSO-ARABIC ELEMENTS IN ASSAMESE ZIKIR AND ZARI SONGS OF SUFI SAINT AZAN FAUKIR- A CRITICAL STUDY

**Abstract:**

The Sufis who came to India and then to Assam were of Iranian and Arabian origin. Their mother tongue was either Arabic or Persian. When they came to Assam they came with their own language but as the language of the place was not Arabic and Persian, initially they felt it difficult to preach the doctrine of Islam to the mass people of the society. So they had to learn Assamese and made themselves acquainted with this language; thus they started to converse with the people in their tongue. As such they introduce a number of Perso-Arabic words with religious connotations into the Assamese vocabulary and made such words familiar to the common people. The word Zikir (Zikr) is of Arabic origin, generally means ‘to chant the name of God-repeatedly’, In Assamese Zikir implies a devotional song containing ideas and ideals of the religion of Isalm. The key of Zikir is the glorification of God and the same principle of Idea is also contained in the vaishnavite poetry. Owing to this fact of affinity the Assamese people easily tolerated the Zikirs.

Keywords: Zikir, Zari, Sufi-Saint, Iran, Dargah, Culture, Religion, Assam, mysticism, Kalima etc.

**Discussion:**

The early history of Sufis in India is most obscure but we may safely assume that Muslims with strong learning towards mysticism were at work in this country from the time of Islam’s earliest contact with it. Historian tell us that it was by way of three open doors –the sea, the land route leading through Persia into Sind and the Khyber pass – that Islam entered India. Through these same doors there also must have come Sufis and wandering Darwishes, following in the step of peaceful Arab traders and military commanders.

The writings of Muslim historians and Arab travelers show that Islam first appeared early in south India, on the Malabar coast, chiefly through the influence of Arab traders, who in most cases were also preachers of their new path. Other channels of influence in those early days were saints, who, as ever, were noted for their wandering life. Tradition points out the tomb of Wahab, a companion of the Prophet, at Canton in Chaina: and that of Akasha, another companion, at port Mahmuda; and yet another tomb, again of a companion, named Tamim Ansati, at Mylapur, twelve miles south of madras.

Sufism came to India with Sufi dervishes from Middle East countries during the 11$^{th}$ and 12$^{th}$ centuries A.D. It was by the over powering spell and charm of their magnetic

personality, spiritual powers and exemplary conduct that they won the hearts of millions of people in Hindustan and thus laid the foundation of Islam and "Unity in Diversity" in this country. They preached Love among all classes of people with the ultimate aim of raising a one-nation edifice in this country. The lives of the humble and peaceful dervishes, who brought nothing with them except the 'Name of God' and the resolution of preaching" Universal love and brotherhood" were exclusively dedicated to the cause of religious enlightenment of the suffering mankind whom the rescued from many age-long tyrannies. As such, they were naturally loved and respected by all classes and ranks of people from peasant to a prince. They made India their home, lived here and gloriously passed away in the service of Indians.

The glory of noble life and deeds of these dervishes is perpetuated by thousands of their standing (dargahs and shrines) scattered all over the country from North to South and East to West. A unique features of their undying glory throughout the past eight centuries, is reflected by the fact that millions of the succeeding generations of their followers and devotees, irrespective of cast, creed and religion and in spite of all the ups and downs of history., are still devoted to them as staunchly as ever, and continue to seek and enjoy their spiritual benediction is solving all kinds of their worldly problems.

It must be noted that these millions of devotees are no ordinary or crazy sort of people. They include mighty monarchs, haughty princes, proud aristocracy, learned intelligentsia plus all kinds of people among the middle and poorer classes of India belonging to every cast and religion. The supplicated all kinds of favours at their Khanqahs or monasteries during their life time and received divine blessings at their shrines even after their death. Many were the bad characters and criminals who gave up sin and became pious. God fearing and staunch devotees at the very first glance of these spiritual monarchs. Every devotee has a variety of stories to exemplify his strange personal experiences and success. If one were to collect and record these miraculous experiences. There would be an endless volume and of highly interesting and amazing stories of their marvelous success. Otherwise without any benefit who would ever care to undergo the trouble and expense of visiting their holy shrines all the year round and showering wealth upon them in gratitude of the favors received? This is indeed something marvelous, something supernatural and something baffling about the "spiritual powers of the saints which defy all the knowledge of the 'modernist' who, infatuated by the present day scientific materialism, can hardly believe or understand the marvels of Islamic mysticism and the wonders of unflinching religious "faith that moves mountains".

The origin of the Muslim of Assam can be clearly traced back to the $12^{th}$ century. Since then, this community has been evolved gradually over a very long stretch of time. According to 'Tabaqate Naseri', one of the most valuable historical works written by Minhaj Siraj, in 1206 A.D. Assam for the first time came in contact with the Muslims. However, the history of origin, growth and development of the Muslims of Assam can be attributed to four different major developments.

- Various Muslim Invasion
- Conversion
- Import of Muslim Artisans and Learned men by the Ahom rulers
- Migration and Immigration

The spirit of religion and mysticism has always played a dominant role in every form of Persian literature through all the stages of its development. Breaking the barriers of religious tolerance, mysticism commanded considerable influence over the masses.

Owing to the presence of many prominent Saints and Mystics, India achieved the dignity of considering herself as an important centre of Sufism. The Sufis who had always been the media of living Islamic impact on the language, literature and culture of the people of India, were originally came from Iran and Iraq. They generally adopted the Arabic and Persian as their medium of expression for writing, if not for speech. Primarily they were held responsible for the growth of Islamic learning and mysticism in India. The presence of Awliyas, Sufis and Saints who had no distinction of colour and creed, easily could have mixed with all strata of society, gradually inclined to popularise Persian words, phrases in the indigenous language of the country. Owing to their influence the liking for creating the sufistic literature created among their followers, who indirectly helped in promotion the growth of Persian language and literature. The role they played remained as vital link between the ruling and the general class of people and they extended their powerful influence on both the classes of the society.

The main function of the Saints was the propagation of Islamic culture and religion. It was necessary for them to come into close contact with the masses of the society for the expansion of their mission. Owing to the service of the Sufis and the Saints, who felt the necessity of an easy and popular medium of expression for the expansion of their religious speeches, the transformation of a new language in the prevailing indigenous one was made possible.

Though Assam had come into contact of the Muslim first in 1205 A.D, it is not known when the Sufis and Saints first came to Assam and where their original groups were. But it is certain that a number of Muslim invaded the country on different occasions. Some of them settled here and other perhaps went back after sojourn in Assam.

Assam has many mazar and dargahs and the name of some of the saints are associated with these holy places. Most of the Sufis and Saints who entered Assam, belonging to either Chistiyah and Nizamiaya tariqah. As in the other part of India and Assam also the Sufis and Saints played an important role in the enrichment of Assamese language and literature producing religious literature full of Perso-Arabic words and phrases. They made many contributions in their own way to the social, cultural and literary life of the Assamese people.

In Assam, from the very beginning the Sufis realized the need of learning the regional language of the people, so as to converse with them freely in their own tongue. Assam had always been the cradle of Sufis and Saints from the time immemorial. The land of Assam has always been fertile for the Sufis and Saints the preachers of different religions. Dargahs and holy places of the Saints were considered the centres of propagation of Islam in ancient of Assam.

One of the famous Saints of Assam was Khwaja Pir who was held in high esteemed by the people of Western Assam. He was also known as Khawaja Khizr. It is generally believed that he was a descendent of the family of Hazarat Nur and was a Jew by blood. He was born in the City of Shiraz of modern Iran. Early part of his life was spent as Merchant and Chemist. But he took the path of spiritual entity and decided to devote himself to the path of God. There is a stream in Afghanistan, which is said to have be linked with the name of this Saint. A rock inscription saying ; " abe hayat chashmi khizr". The same inscription is also found near a stream on the foot of the Eastern slope of Kamakhya Hill in Guwahati.

Among the Saints of Assam the most famous was Ghiyas-Ud-Din Awliya, who is considered to have been the first preacher of Islam in Kamrupa. It is said that he came to

Assam with the invading forces of Sultan Ghiyasu-Ud-Din in 721 A.H, as Buranji Mentions that Sultan was sent by the king of Gauda to capture Kamrupa. According to the tradition the Saint stayed in Garigoan area, to the west of Guwahati and then he proceeded to Hajo in Kamrup and lived on the hill top of Garudachal mountain. Regarding the Dargah on the top of the mountain in Hajo, a different account is recorded in B.C. Allen's Assam District Gazetter (Kamrup). The accounts relate that Sultan Ghiyas-Ud-Din built a mosque on the top of the mountain. But before its completion he died and buried within the enclosures of the mosque. It is said some clay has been brought from holly Mecca for the construction of the Mosque and thus the place was declared to have the one fourth sanctity of Mecca. An inscription written in Persian on the wall of the present mosque records the fact that during reign of emperor Shah Jahan in the year 1057 A.H.(1657 A.D.), Lutfullah Shirazi, the officer of Hajo has laid the foundation of the Mosque at Shujabad. Later the construction of the mosque was completed by his son Nemat-Ullah, in the month of Ramzan in the year 1067 A.H.. The place is still known as Poa Mecca and with the construction of this mosque at Hajo, there added in race and religion in the Kamrupa.

In the beginning of the 17$^{th}$ century A.D a number of Sufi -Saint came to Assam. Amongst them were one of the most prominent Saint-Poet Azan Faquir or Shah Miran accompanied by his brother Hazrat Nabi Pir is said to have entered Assam. According to the biographers he hailed from Bagdad. He spent few days in the Dargah of Moinuddin Chisti and Dargah of hazrat Nizamuddin Awliya in Delhi. After that he stayed few days in Gaur and reached Assam. First part of his life in Assam he lived in Hajo area of Kamrup District where Azan Faukir learned Assamese language.

It is indicated from his Zikirs, twenty or thirty years after acquiring the knowledge in Islamic philosophy, sufistic literature and Islamic history, Azan Faukir came to Assam. In some of his Zikirs Azan Faukir describes himself to be a foreigner, which clearly indicates that he came to Assam from outside the state and settled down in Sibsagarh district in upper Assam.

Azan Faukir who came as a preacher of Islam in Assam engaged in converting people to Islamic faith. This earned him popularity among his followers. He made an outstanding contributions towards the popular literature of Assam through Zikir and Zari. He composed a number of Zikir and Zari and some of them were composed during 1635A.D. to 1642 A.D.. Gradually these Zikirs grew into valuable assets to the Assamese culture. In some of his Zikirs the reference regarding the date of their composition and the use of literary expression from Assamese Folksongs and other Vaishnavite literary works suggests that he had perfect knowledge of Assamese Folk literature and other religious literature. He learned the Vaishnava literature and also acquire the knowledge about the style and writing.

The Sufis who came to India and then to Assam were of Iranian and Arabian origin. Their mother tongue was either Arabic or Persian. When they came to Assam the came with their own language but as the language of the place was not Arabic and Persian, initially they felt it difficult to preach the doctrine of Islam to the mass people of the society. So they had to learn Assamese and made themselves acquainted with this language; thus they started to converse with the people in their tongue. As such they introduce a number of Perso-Arabic words with religious connotations into the Assamese vocabulary and made such words familiar to the common people. The Use of Perso-Arabic words in the Zikir and and Zari have been the outcome of this.

The word Zikir (Zikr) is of Arabic origin, generally means 'to chant the name of God-repeatedly', In Assamese Zikir implies a devotional song containing ideas and ideals of

the religion of Isalm. The key of Zikir is the glorification of of God and the same principle of Idea is also contained in the vaishnavite poetry. Owing to this fact of affinity the Assamese people easily tolerated the Zikirs. Azan Faukir most probably composed about one hundred sixty Zikirs.

As Azan Faukir hailed from Baghdad he was highly influenced by Persian sufistic literatureof Maulana Jallal-ud-Din Rumi, Hafiz, Sa'adi and Shams Tabrizi. Most of Zikirs were written on sufistic ideas and hence, through it many Perso-arbic words entered into Assamese language. The Zikirscan be divided into two groups, relating to the laws of tradition, wajeb, sunnat etc. which are the main teaching of Zikirs, the other containing the discussion of M'arifat, Haqiqat etc.

Assamese Zikirs are not literary works of high order ; but they have a message to convey and it is conveyed in a very effective manner. Kalimah, Namaz, Roza, Zaqat and Haj are considered to be five pillars of Islam. Azan Faukir gives more stress on the Kalimah and terms it as Nam ( name of God) in many of his Zikirs. The following lines of Assamese Zikir are quoted as example:

"Neriba Kalima, Dhariba Kalima

Kalima Dharamar Guri"

" Kalimar naam Sarathi

Allah Jeor Loge Jai

Kalima Haqiqat, Kalima Saiyat

Klaima Pohribo Pai"

( Do not leave kalmia, hold on to kalmia, kalmia is the origin of the Name, O' believer, take kalmia, kalmia is the essence, kalmia is haqiqat, kalmia is sariat, Please recite kalmia).

Like the other Sufis, Hazrat Azan Faukir also described about the mighty benediction of Almighty Allah through his composition like

" Allah Kadir Kamal

Saheb Kadir Kamal

Maj Sagarat Parisy Banda

Kariba Aasan"

(God is mighty, Perfect and powerful, The prophet is powerful, When your servant is in trouble, rescue him from all troubles).

It is really noteworthy that Azan Faukir and his disciples were very liberal and secular in their outlook. The catholicity of their outlook can be realized from the following lines composed by Syed Murtaz .

" Mor manat aan bhab nai O, Allah

Mor monot nai aan bhab

Hindu ki Musalman ek Allar farman

Akherat eke Allar name;

Hinduk jhalaba Musalmanak gariba

Khakar tan khakt milaba."

( There is no other thought in my mind, O' God the commandment of God is the same for all, whether he is a Hindu or a Muslim, same is the name of God at the end. A Hindu will be burnt, a Muslim will be buried, but the body of earth will mix with the dust)

Zikir were sung and still sung in groups with rhythmic steps keeping time by clapping of hands. Solo singers are also not uncommon. There is no indication of the use of Zikir, but its theme is different. Zaris are like elegies sung in the memories of sad incident of Karbala. Apart from their religious influence Zikirs and Zaris are a kind of folk entertainment to the rural people. Moreover Zaris have the elements of story in them. When sung in tune with dance by a group, the performance acquires a dramatic quality. Such performance may be studied as a type of folk-theatre of Assam.

**Objectives of the Study**:

- To study the influence of Persian on socio- religious background of Assam.
- To study the significance of Zikir and Zari of Azan Faqir .
- To study the Linguistics amalgamation of Persian and Assamese.

Following are a few Perso- Arabic words used in Assamese Zikir and Zaris:

| Persian Word | Assamese Pronunciation | Meaning |
|---|---|---|
| Ab | Ab | Water |
| Atis | Atis | Fire |
| Awal | Awal | First |
| Azan | Ajan | Calling for prayer |
| Asman | Achman | Sky |
| Awaz | Awaj | Tune |
| Ab-e-hayat | Abe Hayat | Water of life |
| Alam | Alam | Art/world |
| Ahsan | Ahsan | Kindness |
| Akhir | Akher | End |

| | | |
|---|---|---|
| Bad | Bad | Wind |
| Bayan | Bayan | Explanation deliberation |
| Baz | Baz | Falcon |
| Bakhil | Bakhil | Misery |
| Duniya | Dunya | This world |
| Dost | Dost | Friend |
| Dom | Dam | Breath |
| Dozakh | Dojakh | Hell |
| Dowa | Dua | Prayer |
| Iman | Eman | Faith |
| Dargah | Dargah | Dorway |
| Din | Din | Religion |
| Dariya | Dariya | Ocean, sea |
| Fariyad | Phariyad | Lamentation |
| Gulistan | Gulistan | Flower Garden |
| Hal | Hal | Present, situation |
| Haq | Hak | Lawful |
| Hayat | Hayat | Life |
| Zameen | Jameen | Earth |
| Khaneh | Khanah | House,abode |
| Zalim | Jalim | Oppression |
| Kalmah | Kalima | Declaration of faith |
| Hasil | Hachil | Outcome |
| Jama | Jama | Garment |
| Juda | Juda | Separation |
| Kabutar | Kabutar | Pigeon |
| Meherban | Meherban | Merciful, Kind |
| Manzil | Manjil | Destination |
| Murid | Murid | Disciple |
| Nabi | Nabi | Prophet |
| Munajat | Munajat | Prayer |
| Na-Pak | Napak | Impure |
| Noor | Nur | Light |

| | | |
|---|---|---|
| Mard | Mard | Gentleman |
| Mehnat | Mehnat | Hard work |
| Masriq | Masrik | East |
| Maut | Maut | Death |
| Naam | Naam | Name |
| Nasib | Nachib | Luck |
| Nazar | Najar | Sight |
| Uzir | ujir | Minister |
| Seikh | Saikh | Heirach |
| Toubah | Tobah | Repentance |
| Sharam | Charam | Shame |
| Tezi | Teji | Sharpness |
| Sizdah | Chijdah | Prostrated |
| Taqrir | Takrir | Interpretation,Statement |
| Safid | Safed | White |
| Siyah | Siya | Black |
| Tahrimeh | Tahrima | Banned |
| Surat | Churat | Appearance , Face |
| Salam | Salam | Islamic greeting |
| Tehkiq | Tahkik | Research, Investigation |
| Rab | Rab | God |
| Rad | Rad | Rejection |
| Subah Allah | Subahanallah | Glory to Allah |
| Rooh | Ruh | Soul |
| Torzoma | Torjoma | Translation |
| Kamil | Kamil | Perfect |
| Niyat | Niyat | Intention |
| Khedmat | Khedmat | Service,Duty |
| Farj | Faraj | Essential |
| Firista | Firista | Anjel |
| Iqra | Ikra | Read etc. |

**Conclusion:** Persian made a far reaching impact on Assamese, Urdu, Hindi and other Indian languages. The Zikir and Zaris are the significant contribution of Azan Faqir to the Assamese oral literature. The immortal contribution of Azan Faqir, the Saint poet of Assam is today acknowledged by all with the veneration and admiration it rightly

observes. His Zikir compositions admixtured with Perso-Arabic words constitute a rich addition to the store house of Assamese folk poetry. Today the impact of Persian language can be seen in written and spoken form of the Assameselanguage.

References:

1. Sarmah, Dr.Nabin Chandra-Asomar Kriti-Kristi-Sanskriti,Pub: Ashok Book Stall, Guwahati,2012,P.135
2. Hussain,Ismai-Azan Pir Aru Zikir Zari, Pub:Chandra Prakash, Guwahati-2008,P.125
3. Rizvi,Athar Abbas- A History of Sufism in India, Munchiram Monoharlal pub.pvt.Ltd New Delhi-2003,p.323
4. Malik. Prof.Syed Abdul- Asomiya Zikir-Zari Sar,Jyoti Prakasan, Guwahati-1990,p.p.10,24
5. Malik. Syed Abdul- Asomiya Zikir Aru Zari, Gauhati University-1958,p.34
6. Begum, Dr. Rousanara-Influence of Persian on Assamese, India Offset Press, Guwahati-2016,p.p-162,163
7. Khan, Masood Ali & Ram.S-An introduction to Sufism, Anmol pub.pvt.Ltd, NewDelhi,2003,p.120
8. Ali, Dr Kasim: The Muslim of Assam, Eastern Book House, Guwahati, 2010, p.3
9. Kashani, Manoocher Aryanpur: The Aryanpur progressive Persian-English Dictionary.Amir Kabir Publishing Corp, Tehran, 1991.
10. Kashani, Manoocher Aryanpur: The Aryanpur progressive English-Persian Dictionary.Amir Kabir Publishing Corp, Tehran, 1991.
11. Sultan,Dr Hasinus & Saikia Dr. Pranjit: Immigration and Assam , Prashruti pub. 2021, P.137

***

**MANPREET KAUR** **(13)**

ASSISTANT PROFESSOR

KHALSA COLLEGE, AMRITSAR

# THE ARYA SAMAJ: QUESTION OF CHILD MARRIAGE AND CHILD WIDOWHOOD IN COLONIAL PUNJAB

**Abstract**

The research paper deals with the two social issues of child marriage and child widowhood in colonial Punjab. The paper focused on the efforts made by the Arya Samaj for the upliftment of child wives and child widows. Swami Dayanand Saraswati advocated best time of marriage is 16 to 24 years for females and 25 to 48 years for males. The Arya Samaj did work in four directions for the better condition of child wives and child widows spread awareness through publishing literature, opening of widow ashrams, societies and educational institutions, provide scholarships to widows and legal efforts against child marriage taken by Rai Harbilas Sarda by passing of The Child Marriage Restraint Act of 1929. The Arya Samaj emphasized on the *Niyoga* in certain circumstances. The paper highlights the number of child widows and widowers through Census reports from 1881 to 1931 per 1000.

**Keywords:** *Arya Samaj, Child Marriage, Child Widow, Satyarth Prakash, Niyoga, Brahmacharya Ashram.*

Swami Dayanand Saraswati was the founder of the Arya Samaj in India. The first suggestion of laying the foundation of an organization to work for his mission came in 1874.[1] On 10th April 1875, the Arya Samaj was founded by Mul Shankar, popularly known as Swami Dayanand Saraswati in Bombay. On 24th June, 1877, Lahore Arya Samaj was established at the house of Rahim Khan.[2] Since then the Arya Samaj got a momentum and branches of Arya Samaj were established in all the principle towns of the country.[3] After the establishment of Lahore Arya Samaj, its expansion was witnessed in the other districts of Punjab such as Amritsar, Jalandhar, Gurdaspur, Ferozepur and Rawalpindi including even small towns. In a short time period of eighteen months, a large number of branches

[1] Swami Satya Parkash Saraswati, *Architects of Arya Samaj, Swami Virjanand & Swami Dayanand*, Ratna Kumari Swadhyaya Sansthana Allahabad, 1986, p. 107.

[2] Bhimsen Vidyalankar, Minister of Arya Pratinidh Sabha, Lahore, *Arya Pratinidhi Sabha Punjab ka Sachitar Itihas*, Chaitra, 1912, p. 17; B. S. Saini, *The Social and Economic History of The Punjab 1901-1939*, Ess Ess Publication, Delhi, 1975, p. 92.

[3] Swami Satya Parkash Saraswati, *Architects of Arya Samaj, Swami Virjanand & Swami Dayanand*, p. 107.

of Arya Samaj came into existence.[1] The primary aim of the Arya Samaj was to do good to mankind that was to ameliorate the physical, spiritual and social condition of all men.[2] The social reform of the Samaj focused on the various social evils such as condemnation of child marriage, *Sati* and prohibition on widow remarriage. The Arya Samaj took significant initiatives to curb the social evils of child marriage and child widowhood. By spreading awareness regarding its bad impact on society, establishing widow homes and promoting education.

The Arya Samaj was the most influential movement to reform the position of women in North India, particularly in Punjab. *Satyarth Parkash** was first published in 1875 and revised in 1883, Swami Dayanand Saraswati was responding to the contemporary climate of colonial domination, Christian evangelicalism and concern for socio-religious reform among the educated urban middle classes in North India. He shared his concern to improve the condition of Hindu women by eradicating social evils, he was one of the first reformer to have given a broadly consistent ideology of social reconstruction with a well-defined place for women in it.[3] From 1877 to 1883, Swami Dayanand Saraswati spread a close network over Northern India, Rajputana, Gujrat, the United Provinces of Agra, Oudh and above all in the Punjab which remained his chosen land, practically the whole India was affected by his movement of Arya Samaj.[4] In 1877, after the establishment of Lahore branch of the Arya Samaj, it found its base in the North India. The leaders of the Arya Samaj wants to keep the reformed within the pale of Hinduism and in touch with the masses of the Hindu population that a very small number fully act up to the reforms which they desire to carry out.[5]

Swami Dayanand Saraswati challenged the Hindu orthodox society for their basis for the prevalence of casteism, untouchability, child marriages, forced widowhood, *Sati*, infanticide and numerous other superstitions those degenerating Hinduism. The entire the Hindu orthodox society came forward to silence him but he brought them to their knees.[6] The Arya Samaj advocated reforms in women's lives and position in society through awareness campaigns against child marriage, advocacy of widow remarriage bringing

[1] Bhimsen Vidyalankar, Minister of Arya Pratinidh Sabha, Lahore, *Arya Pratinidhi Sabha Punjab ka Sachitar Itihas, Chaitra,* 1912, p. 20-26; Harish K. Puri & Paramjit S. Judge, *Social and Political Movements*, Rawat Publications, Jaipur, p. 99.

[2] Harbilas Sarda, *Life of Dayanand Saraswati: World Teacher* (An Old and Rare Book), Vedic Pustakalya, Ajmer, Edition 1968, p. 180.

*The book is divided into fourteen chapters. It deals with the Vedic concepts and propounded by Dayananda on the basis of ancient authorities, concerning philosophy, sociology and theology in first ten chapters and the critical review of other religions. *Satyarth Parkash,* Vedic Pustkalya, Ajmer, p. 6-8; Swami Satya Parkash Saraswati, *Architects of Arya Samaj, Swami Virjanand & Swami Dayanand,* Ratna Kumari Swadhyaya Sansthana Allahabad, 1986, p. 85.

[3] Kiran Pawar, *Women in Indian History, Social, Economic, Political and Cultural Perspectives,* Vision & Venture, Patiala, New Delhi, 1996, p. 247.

[4] Romain Rolland, *Dayananda and Arya Samaj,* Published by Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha & Delhi Arya Pratinidhi Sabha, New Delhi, October, 2006, p. 9.

[5] H. A. Rose, *Census of India, 1901, Vol. XVII, The Punjab its Feudatories, and The North-West Frontier Province, Part 1,* Government Central Printing Office, Shimla, 1902, p. 115.

[6] Gulshan Swarup Saxena, *Arya Samaj Movement in India 1875 to 1947,* Commonwealth Publishers, New Delhi, pp. 114-115.

them out of *Purdah* and by championing the cause of women's education.[1] The Arya Samaj advocated social and religious reforms to make women better life.

Ganga Parsad Upadhaya in *Vidhwa Vivah Mimansa,* appealed the Hindu society to put stop on the child marriages, treat widows well, show respect to innocent child widows, completely destroying the practice of old age marriages and give education to women. He suggests that none of these things are such as to destroy the personal religion of a particular person or mislead them.[2] The author tried to convince the Hindu society to curb the evils of child marriage, prohibition on child widow remarriages and old age marriages among themselves. Swami Dayanand Saraswati condemned child marriage as being an anti-Vedic. He advocated the necessity of *Brahmacharya* and suggested that a law should be enacted to enforce *Brahmacharya* and abolish child marriage.[3] The Arya Samaj insists on strict observance of *Brahmacharya* by the young of both sexes that was the attainment of a proper degree of maturity of body and mind before marriage. He said that a country is sunk in misery in which *Brahmacharya* is neglected.[4] To prevent child marriage, Sawami Dayanand Saraswati suggested that the marriage should be celebrated with the consent of the contracting parties. Marriage with mutual consent was susceptible to the least disruption and conductive to the birth of excellent progeny.[5] One should get married at a young age after completion of *Brahmacharya* period and even if it was each other pleasure, marriage should be performed in *Swayamvara* manner. It was only such marriages that relationships grow and healthy children were born.[6] To curb the evil of child marriage, Swami Dayanand Saraswati insists strongly upon the observance of the *Brahmacharya* period and highlights its religious sanctity as well. Swami Dayanand Saraswati suggested that marriage should be in a young age after the fulfillment of *Brahmacharya.*

The Chapter IV of the *Satyarth Parkash* discussed about the question of age of marriage and different form of marriages. Swami Dayanand Saraswati said that 'the best time for a female marriage is when she is from 16 to 24 years of age and for a male when he is 25 to 48 years of age. The marriage of a female of 16 years and a male of 25 years of age is of the lowest order, of a female of 18 or 20 years and a boy of 30, 35 or 40 years is of the middle order, of a maid of 24 and a bachelor of 48 years is of the best kind.'[7] According to him that country is happy in which this best custom of marriage, the observance of chastity and the vigorous pursuit of knowledge exist to a great extent but that country try sinks into misery in which there is no enforcement of chastity, no light of knowledge and which has the custom of the marriage of infants or in early age or of unworthy and discordant couples. In *Satyarath Prakash,* the age of marriage divided into

[1] J. S. Grewal & Indu Banga, *Lala Lajpat Rai in Retrospect, Political, Economic, Social and Cultural Concerns,* Publication, Punjab University, Chandigarh, p. 200.
[2] Shri Ganga Parsad Upadhaya, *Vidhwa Vivah Mimansa,* Chand Publishers, Illahabaad, p. 20.
[3] Bhimsen Vidyalankar, Minister of Arya Pratinidh Sabha, Lahore, *Arya Pratinidhi Sabha Punjab ka Sachitar Itihas,* Chaitra, 1912, p. 54; Radhey Shyam Pareek, *Contribution of Arya Samaj in the Making of Modern India 1875-1947,* Sat Sahitya Kendra Printers, Delhi, 1965, p. 127.
[4] Indu Bala, 'Women Issues and Arya Samaj', *International Journal of Science and Research,* p. 549
[5] Durga Parsad, *The Light of Truth*, p. 107.
[6] Swami Shri Satyanand, *Shri Dayanand Vachanamrit,* Sahitya Sadan, Mnaohar Lal Road Lahore,
p. 89.
[7] Maharishi Dayanand Saraswati, *Satyarth Parkash,* Arya Sahitya Parchar Trust, p. 72.

three groups lowest, middle and upper order. The upper order is considered the best form of marriage where the age of female is 24 years and male of 48 years respectively.

Swami Dayanand Saraswati insisted that neither women nor men should be married in childhood. He did not believe in the concept of the bride and groom should be equal in age. It was noteworthy that the age differential consistently favours the husband making him the senior partner in the relationship. Yet it should be made clear that Swami Dayanand Saraswati did not present this as the reason for the age gap. He did not really explain the logic behind the system contenting himself with citing an ancient medical text as his source.[1] Swami Dayanand Saraswati preferred mature male than female in marital relationship.

The best children were the fruits of the marriage of women in the age group of 16 to 24 years when their uterus was perfectly developed and body was grown strong and for men it was 25 to 48 years when their semen was matured and body was grown stout and strong.[2] In *Satyarth Parkash*, Swami Dayanand Saraswati discussed the right age of marriage in relation to the physical development of the men and women. He said that

> vkB] ukS vkSj nlosa o"kZ Hkh fookg djuk fu"Qy gS] D;kasfd lksygosa o"kZ ds i'pkr~ pkSchlosa o"kZ i;ZUr fookg gksus ls iq#"k dk oh;Z ifjiDo] 'kjhj cfy"B] L=h dk xHkkZ'k; iwjk vkSj 'kjhj Hkh cy;qä gksus ls lUrku mŸke gksrs gSA tSls vkBosa o"kZ dh dU;k eas lUrkuksrifŸk dk gksuk vlEHko gS

Marriage in the age of 8, 9 and 10 years is fruitless because after the age of 16 to 24 years, the man semen matures, the body is strong, the woman's body is full and strong. They can give birth to healthy children.[3] The Arya Samaj was strongly in opposition to child marriage and fixed the minimum marriageable age of 16 years for girls and 25 years for boys.[4] Swami Dayanand Saraswati recommended the years for the performance for marriage both for girl and boy to get married and his recommended age of marriage directly condemns the child marriage.

Swami Dayanand Saraswati thought that no real upliftment of women was possible without radical reforms in the marriage system. The Arya Samaj led a fiery crusade against child marriage. On the principle of the *Vedas*, the Arya Samaj fixed the minimum marriageable age for girls and boys. To Dayanand's mind this was also necessary for getting a strong progeny. When Swami Dayanand Saraswati was in Meerut in 1878 and Sub-Judge of the District, Bakhtawar Singh came to meet him along with his 16 years old married son, Swamiji expressed his disfavour to Bakhtawar Singh in marrying his son at such an early age. He further advised the married youth not to have sexual

---

[1] J. E. Llewelly, *The Legacy of Women's Uplift in India*, Sage Publications, New Delhi, p. 28.
[2] Maharishi Dayanand Saraswati, *Satyarth Parkash*, Arya Sahitya Parchar Trust, p. 73; Durga Parsad, *Light of Truth*, p. 133.

[3] Maharishi Dayanand Saraswati, *Satyarth Parkash*, Arya Sahitya Parchar Trust, p. 73. lksyg o"kZ ls U;wu o;okyh L=h eas] iPphl o"kZ ls U;wu vk;q okyk iq#"k tks xHkZ dks LFkkiu djs rks og dqf{kLFk gqvk xHkZ foifŸk dks izkIr gksrk vFkkZr~ iw.kZ dky rd xHkkZ'k; eas jg dj mRiUu ugha gksrkA vFkok mRiUu gks rks fpjdky rd u thos rks nqcZysfUnz; gksA bl dkj.k ls vfr ckY;koLFkk okyh L=h eas xHkZ LFkkfir u djsA
[4] B. S. Saini, *The Social and Economic History of The Punjab 1901-1939*, Ess Ess Publication, Delhi, 1975, p. 92

intercourse before the age of 25 years. The evil practice of child marriage had its roots so deep in the Hindu Society that mere speeches or preachings could not bring its prohibition. Dayanand wished to stop this evil practice by a legislative enactment. This wish of Dayanand was fulfilled by the efforts of his disciple Dewan Bahadur Harbilas Sarda.[1] Swami Dayanand Saraswati gave suggestion to married youth not to have sexual intercourse before the age of 25 years.

Swami Dayanand Saraswati quotes his work *Sanskar Vidhi* to justify his point of view as those people arrange marriage of their children in childhood age, they ruined their life and destroy their geneology. Marriage before puberty ruins the constitution of women more than that of men. Men and women should ever live like those who were ready and very energetic in full prime of youth and able to beget children and marry youthful and beautiful women as they live 100 years or even more with joy and are blessed with children and grandchildren.[2] The mature age of marriage is directly related to good health of the new born child. According to *Sanskar Vidhi,* Swami Dayanand Saraswati gives suggestion that the age of marriage for man should be minimum to minimum one and a half times and maximum to maximum twice the age of woman.[3] The Table 3.1 highlights the different ages of marriage preferred by Swami Dayanand Saraswati. The data shows the age gap between the male and female at different ages. It highlights that male should be always older in age than female in marital relationship.

**Table-3.1**
**Ideal Corresponding Age of Marriage according to Swami Dayanand Saraswati***

| Preferred Age of Marriage of Wife | Preferred Age of Marriage of Husband |
|---|---|
| 16 | 25 |
| 17 | 30 |
| 18 | 36 |
| 20 | 40 |
| 22 | 44 |
| 24 | 48 |

Source: J. E. Llewelly, *The Legacy of Women's Uplift in India,* Sage Publications, New Delhi, 1998, p. 28.

The data shows that the age of marriage was fixed for female from 16 to 24 years and male from 25 to 48 years of age. It highlights 24 years of age for marriage was the last for female which was very lowest in comparison to male spouse of 48 years.

The Arya Samaj made various attempt to curb the evil of child marriage. The Arya Samaj declared a crusade against the child marriage. The D. A. V. High School at Lahore had refused to give admission to the married students who were working in various sectarian and even sub-sectarian agencies. They succeeded in convincing the society that the child marriage was an evil to be abolished at any cost.[4] In October 1907, an annual

[1] Gulshan Swarup Saxena, *Arya Samaj Movement in India 1875 to 1947,* Commonwealth Publishers, New Delhi, p. 125.

[2] Dayanand Saraswati, *Sanskar Vidhi,* p. 115; *Light of Truth*, p. 134-135.

[3] Dayanand Sarswati, *Sanskar Vidhi,* Arya Sahitya Limited, Ajmer, 1934, p. 110.

* J.E. Llewelly, *The Legacy of Women's Uplift in India,* Sage Publications, New Delhi, 1998, p. 28.

[5] S. P. Sen, *Social Contents of Indian Religious Movements*, p. 334

meeting of the Arya Samaj held at Peshawar, a determinate Arya Samaji named Jagat Singh spoke against the child marriage. He objected the early marriage as the offspring of such unions were likely to be weak and unable to create a stand before the enemy. Similarly Nanak Chand advocated against the child marriage at several places in Punjab. The women branch of Arya Samaj in Hissar made a leading role in the work of social reforms and Puran Devi who was appointed as a lecturer by the very branch began to preach against child marriage.[1] The Arya Samaj spread awareness about the ill effects of the child marriage through their various meetings. The evils of the child marriage an important agenda of the Arya Samaj meetings and D. A. V. school refused to give admission to married student.

After the death of Swami Dayanand Saraswati, his disciples took up his mission. Dewan Bahadur Harbilas Sarda was the president of the Paropkarini Sabha. He studied the conditions of the country. At that time according to the *Census Report of 1921* there were 612 Hindu widows who were babies not even 12 months old, 498 between 1 and 2 years, 1280 between 2 to 3 years, 2863 between 3 and 4 years and 6758 who were between 4 and 5 years of age. This number of Hindu widows increased in the *Census of 1931*. According to the *Census of 1931* Hindu widows under 5 years were 23,832 and under ten were 1,08,176 and under fifteen were 2,54,438. Keeping these things in view he moved a bill in the legislative assembly to restraint the child marriage known as Child Marriage Restraint Bill of 1928. The primary object of the bill was to put a stop to child widowhood. The secondary aim as Mr. Harbilas Sarda pointed out was to remove the principal impediment to the physical and mental growth of the youth of both sexes and the chief cause of their premature decay and death.[2] The idea of law against child marriage put forward by Harbilas Sarda.

In colonial Punjab, attention was paid to the eradication of child marriage. In this context, Arya Samaj took legal recourse and met with success. A bill known as Sarda Act was passed on 23rd September 1929.[3] Many orthodox Hindus like Pandit Madan Mohan Malviya, N. C. Kelkar, Acharya made efforts to obstruct the progress of the Child Marriage Restraint Bill of 1928 when it was to take a final shape. But the strenuous efforts of the Harbilas Sarda paved its way.[4] The Arya Samaj was strongly condemned the practice of child marriage. It has carried on a most vehement crusade against this institution and may be congratulated on the success it has met with in rallying public opinion in favour of its view.[5] Though orthodox section of the society opposed the Child Marriage Restraint Bill, an Arya Samajist Harbilas Sarda succeded in his legal battle against the practice of child marriage with the passing of Child Marriage Restraint Act of 1929.

In relation to the issue of child widows, the Arya Samaj highlighted that child widows was the consequence of child marriage. Both the issues were inter-related with each other. The prohibition on the Hindu widow remarriage further worsened the life of

---

[1] Dhanpati Pandey, *The Arya Samaj and Indian Nationalism (1875-1920),* New Delhi, 1972, p. 92

[2] Radhey Shyam Pareek, *Contribution of Arya Samaj in the Making of Modern India 1875-1947,* Sat Sahitya Kendra Printers, Delhi, 1965, p. 146-147

[3] Harish K. Puri & Paramjit S. Judge, *Social and Political Movements*, Rawat Publications, Jaipur, 2019, p. 101.

[4] Gulshan Swarup Saxena, *Arya Samaj Movement in India 1875 to 1947,* Commonwealth Publishers, New Delhi, 1990, p. 125.

[5] Lajpat Rai, *The Arya Samaj, An Account of its Aims, Doctrine and Activities with a Biographical Sketch of the Founder,* Longmans, Green and Co., London, 1915, p. 149.

the child widows. In *Vidhwa Vivah Mimansa,* Shri Ganga Parsad Upadhaya discussed the number of child widows in the Hindus with reference to census of 1881 to 1911. The statistical figures described that despite the hard work of the socio-religious reform movements, the Hindu society has not achieved much success in this question of reducing the number of child widows and widows. In 30 years, from 1881 to 1911, the number of Hindu widows was not decreased. In comparison to 1891 figures in the *Census of 1911*, number of the Hindu widows was increased.[1] No doubt, the number of child widows was decreased in 1911 in comparison to 1881 but overall, the number of child widows was increased.

There was no proper arrangement for the education of child widow and widows nor were the institutions of rescue or orphanage homes for them where they live and spent their life virtuously and get education. It was the matter of thinking that in such a critical situation when there was no arrangement for them to live somewhere, there was no means of education and no livelihood.[2] The need for the establishment of the orphanage homes for child widows, widows and school education was felt.

Swami Dayanand Saraswati interprets the ancient *rishis* for disapproving of second or third marriages on the death of husbands and wives. According to Swami Dayanand Saraswati the more approved opinion was that neither widows nor widowers should remarry, but he follows the ancient lawgivers in sanctioning sex unions in the case of persons who on account of their physical tendencies or for the sake of having offspring stand in need of the same. The Hindu authorities and Swami Dayanand Saraswati knew this doctrine by the name of *Niyoga.*[3] Swami Dayanand Saraswati advocated *Niyoga*. According to the *Satyarath Prakash* marriage and *Niyoga* had the same purpose that was to have male progeny.[4] The Arya Samajist gave strong support to the cause of widow remarriage. Swami Dayanand Saraswati was in favour of the marriage of such a widow whose husband died without having any sexual intercourse with her. Swami Dayanand Saraswati said that

> ftl L=h ok iq#"k dk ikf.kxzg.kek= laLdkj gqvk gks vkSj la;ksx u gqvk gks vFkkZr~ v{kr;ksfu L=h vkSj v{kroh;Z iq#"k gks] mudk vU; L=h ok iq#"k ds lkFk iqufoZokg gksuk pkfg;sA[5]

Swami Dayanand Saraswati suggests that *Niyoga* should be performed under certain circumstances. He did not laid down any specific rule for women only which does not apply to men and in doing so he was only following the spirit of the ancient law-givers. There were certain conditions in which they allow men to remarry even in the lifetime of

[1] Shri Ganga Parsad Upadhaya, *Vidhwa Vivah Mimansa*, Publisher Chand Karyalya, Ilahabaad, year not given, pp. 17-18.

[2] Shri Ganga Parsad Upadhaya, *Vidhwa Vivah Mimansa*, Chand Publishers, Illahabaad, year not given, p. 24.

[3] Lajpat Rai, *The Arya Samaj, An Account of its Aims, Doctrine and Activities with a Biographical Sketch of the Founder,* Longmans, Green and Co., London, 1915, p.136, 137, 147.

[4] Indu Bala, 'Women Issues and Arya Samaj', *International Journal of Science and Research,* p. 550.

[5] Maharishi Dayanand Saraswati, *Satyarth Parkash*, Arya Sahitya Parchar Trust, p. 95; Renu Behl, *Social and Religious Reforms of the Arya Samaj,* M. Phil Dissertation, Guru Nanak Dev University, Amritsar, 1989, p. 117.

another wife.[1] For example, a man can remarry in case if the wife is physically incapable of bearing children or has fallen into drunkenness or immorality or even in the case of utter incompatibility of temper.[2] Woman has a right to remarry if he be impatient or falls into dissolute habits or disappears without trace for a number of years and so forth. In special cases, Hindu law sanctions polygamy also though only under very exceptional circumstances.[3] Swami Dayanand Saraswati accepted the remarriage of both the spouses under certain conditions.

Swami Dayanand Saraswati condemned the unfairness of a system which allows marriage for widowers and not for widows he said that he did not take issue with the ban on widow marriage. In place of remarriage of widow, Swami Dayanand Saraswati recommended *Niyoga* a temporary liaison contracted between a widow or widower and a member of the opposite sex for the purpose of producing offspring.[4] According to Swami Dayanand Saraswati, the primary purpose of *Niyoga* was to maintain a family line that would otherwise die out because of the absence of the issue. He did not explain how the practice of *Niyoga* would eliminate the suffering of India's widows. Perhaps he believed that their loneliness would be mitigated and their social status improved if they had children.[5] The practice of *Niyoga* was preferred for producing children specifically male offspring.

According to the *Satyarth Prakash*, in *Niyoga* a widow lives in the house of her deceased husband. The widow's sons inherit her deceased husband's property. Men and women united by *Niyoga* have no obligation bound to serve and support each other. Men

---

[1] Lajpat Rai, *The Arya Samaj, An Account of its Aims, Doctrine and Activities with a Biographical Sketch of the Founder*, Longmans, Green and Co. New York, 1915, p. 148

[2] Maharishi Dayanand Saraswati, *Satyarth Parkash*, p. 101; Lajpat Rai, *The Arya Samaj, An Account of its Aims, Doctrine and Activities with a Biographical Sketch of the Founder*, Longmans, Green and Co. New York, 1915, p. 148 tc ifr lUrkuksRifr eas vleFkZ gksos rc viuh L=h dks vkKk nsos fd gs lqHkxs! lkSHkkX; dh bPNk djus gkjh L=h rw ¼er~½ eq> ls ¼vU;e~½ nwljs ifr dh ¼bPNLo½ bPNk dj D;kasfd vc eq> ls lUrkuksRifŸk dh vk'kk er djA rc L=h nwljs ls fu;ksx djds lUrkuksRifŸk djs ijUrq ml fookfgr egk'k; ifr dh lsok ls rRij jgSA oSls gh L=h Hkh tc jksxkfn nks"kksa ls xzLr gksdj lUrkuksRifŸk eas vleFkZ gksos rc vius ifr dks vkKk nsos fd gs Lokeh vki lUrkuksRifŸk dh bPNk eq> ls NksM+ ds fdlh nwljh fo/kok L=h ls fu;ksx djds lUrkuksRifŸk dhft;sA

[3] Maharishi Dayanand Sarswati, *Satyarth Parkash*, p. 101; J. S. Grewal & Indu Banga, *Lala Lajpat Rai in Retrospect, Political, Economic, Social and Cultural Concerns*, Publication, Punjab University, Chandigarh, p. 241. Dayanand Saraswati quotes lines of Manu (law giver) in *Satyarth Parkash* which depicts that fookfgr L=h tks fookfgr tkfr /keZ ds vFkZ ijns'k x;k gks rks vkB o"kZ] fo|k vkSj dhfrZ ds fy, x;k gks rks N% vkSj /kukfn dkeuk ds fy, x;k gks rks rhu o"kZ rd ckV ns[k ds] i'pkr~ fu;ksx djds lRrkuksRifŸk dj ysA tc fookfgr ifr vkos rc fu;qDr ifr NwV tkosA oSls gh iq#"k ds fy, Hkh fu;e gS fd oU/k;k gks rks vkBosa ¼fookg ls vkB o"kZ rd L=h dks xHkZ u jgS½ lUrku gksdj ej tk;sa rks n'kosa] tc&tc gks rc&rc dU;k gh gksos iq= u gksa rks X;kjgosa o"kZ rd vkSj tks vfiz; cksyus okyh gks rks l|% ml L=h dks NksM+ ds nwljh L=h ls fu;ksx djds lUrkuksRifŸk dj yssosA

[4] Maharishi Dayannad Saraswati, *Satyarth Parkash*, p. 98. tc L=h&iq#"k dk fu;ksx gksuk gks rc vius dqVqEc eas iq#"k fL=;kas ds lkeus & *ge nksukas fu;ksx lUrkusRifŸk ds fy, djrs gSaA tSls fu;ksx dk fu;e iwjk gksxk rc ge la;ksx u djsaxsA tks vU;Fkk djsa rks iki vkSj tkfr ok jkt ds n.Muh; gksA eghus eas ,d ckj xHkZ/kku dk dke djsaxs] xHkZ jgs i'pkr~ ,d o"kZ i;ZUr i`Fkd~ jgsaxsA*

[5] J. E. Llewelly, *The Legacy of Women's Uplift in India*, Sage Publications, New Delhi, p. 29-30.

and women who enter into the compact of *Niyoga*, ceases with the accomplishment of their purpose of raising up issues only not connection lasts till death. Men and women those united by *Niyoga* can beget only 4 children and not more. A man and a woman bound by *Niyoga* do not live together. They do not meet except in the season of women. If a woman contracts *Niyoga* for her interest she should separate from her man or her second pregnancy. If a man enters into the compact of *Niyoga* for his own sake, his relation with his woman should cease on the second pregnancy. Thus a widow can raise up 2 children for herself and 2 children to each of 4 appointed men united to her in *Niyoga*. A widower can raise up 2 children for himself and 2 to each of 4 widows.[1] So, widow and widower can beget 10 children from *Niyoga*. It shows that marriage by *Niyoga* was not restricted for both the spouses to live together at the last of life. *Satyarth Parkash* gives permission to male and female to remarry eleven times.

> gs L=h! tks ¼rs½ rsjk ¼izFke%½ igyk fookfgr ifr rq> dks ¼fofons½ izkIr gksrk gS ml dk uke ¼lkse%½ ldqdqekjrkfn xq.k;qDr gksus ls lkse] tks nwljk fu;ksx gksus ls ¼fofons½ izkIr gksrk og ¼xU/koZ%½ ,d L=h ls laHkksx djus ls xU/koZ] tks ¼r`rh;½ nks ds i'pkr~ rhljk ifr gksrk gS og ¼vfXu%½ vR;q".krk;qDr gksus ls vfXulaKd vkSj tks rsjs rqjh;% pkSFks ls ysds X;kjgosa rd fu;ksx ls ifr gksrs gSa os ¼euq";tk%½ euq"; uke ls dgkrs gSaA tSlk ¼beka RofeUnz½ bl eU= eas X;kjgosa iq#"k rd L=h fu;ksx dj ldrh gS] oSls iq#"k Hkh X;kjgoha L=h rd fu;ksx dj ldrk gSA[2]

It highlights the various names from first to eleventh husbands such as *Som*, *Gandarav*, *Agni* and *Manushya*. There were number of Arya Samajis worked to uplift the status of child widows. They took certain efforts to curb the evil of child widows. It was the implication in the Hindu society that a widower could remarry any number of times but a child widow had to keep enforced widowhood. The Arya Samaj gave a strong impetus to the widow remarriage movement under certain conditions. Widow homes have been established and second widow remarriage societies were established whose sole object was to educate public opinion and to allow necessary facilities in the matter. Sir Ganga Ram, a prominent Arya Samajist of the Punjab has left a rich legacy to help the widows and there were widow homes under Sir Ganga Ram Trust at all important centres in India. One evil that enforced widowhood marked in the Hindu society was that the widows were tormented by inhuman restrictions in their homes.[3] Sir Ganga Ram Trust did

---

[1] Maharishi Dayanand Saraswati, *Satyarth Parkash*, Arya Sahitya Parchar Trust, p. 96; Durga Parsad, *Light of Truth*, p. 157. fookfgr L=h&iq#"k ,d ifr vkSj ,d gh L=h fey ds ns'k lUrku rd mRiUu dj ldrs gSa vkSj fu;qä L=h ok iq#"k nks ok pkj ls vf/kd lUrkuksifŸk ugha dj ldrsA vFkkZr~ tSlk dqekj dqekjh gh dk fookg gksrk gS oSls ftl dh L=h ok iq#"k ej tkrk gS mUgha dk fu;ksx gksrk gS( dqekjh dk ughaA tSls fookfgr L=h iq#"k lnk lax eas jgrs oSls fu;qä L=h iq#"k dk O;ogkj ugha fdUrq fouk _rqnku ds le; ,d= u gksaA tks L=h vius fy, fu;ksx djs rks tc nwljk xHkZ jgs mlh fnu ls L=h iq#"k dk lEcU/k NqV tk; vkSj tks iq#"k vius fy, djs rks Hkh nwljs xHkZ ls lEcU/k NwV tk;A ijUrq ogh fu;qä L=h nks rhu o"kZ i;ZUr mu yM+dksa dk ikyu djds fu;qä iq#"k dks ns nsosA ,sls ,d fo/kok L=h nks vius fy, vkSj nks&nks vU; pkj fu;qä iq#"kksa ds fy, nks&nks lUrku dj ldrh gS ,sls feydj nl&nl lUrkuksRifŸk dh vkKk osn eas gSA

[2] Mahrishi Dayanand Sarswati, *Satyarth Parkash*, p. 100.

[3] Ganga Prasad Upadhyaya, *The Origin, Scope and Mission of the Arya Samaj*, Allahabad Law Journal Press, 1940, pp. 111-112.

praiseworthy work for the upliftment of the child widows and widow by opening various widow homes and supports widow remarriage.

Lala Lajpat Rai, the Arya Samajist that condemned *Smritis* on the concept of widow remarriage. Lala Lajpat Rai highlights that under certain circumstances law sanctions more than one wife for husband but under no circumstances does it countenance more than one husband for the wife. Again under certain circumstances the law allows the husband to remarry in the lifetime of one or more wives but under no circumstances was woman allowed to remarry in the lifetime of her husband. Lala Lajpat Rai opposed the ill treatment given to the child widows and widows within the family but he did not offers any solution to maltreatment of a wife by the husband and his family. Lajpat Rai's advocacy of widow remarriage was as much a way of controlling her sexuality and reproductive activity as it was out to desire to mitigate her suffering. He supports the idea of maintenance for widows but does not accept the right of succession for girls.[1] A widow has the first lien on a deceased Hindu's estate for her maintenance and housing. This has to be arranged according to the social position of her deceased husband.[2] Lala Lajpat Rai in his reply to Katherine Mayo book *Mother India* refuted her argument that the Hindu widow's remarriage was impossible. He said that prohibition of remarriage was limited to the higher castes whereas the lower castes mostly did not practice any prohibition. The higher castes constituted not more than 30% of the total Hindu population. Lajpat Rai argued that the widow life was not so hard as has been made out by Miss Mayo. Lajpat Rai claimed that he have never seen a Hindu widow's head shaved anywhere in the NWFP, Punjab, United Provinces and Rajputana.[3] It highlights that the prohibition on widow remarriage was prevalent in higher castes of the Hindu society. Lala Lajpat Rai was one of the leader of the Arya Samaj who made initiatives for the betterment of child widows. He was in favour of giving the right of maintenance to widows.

Another Arya Samajist Mahatama Hansraj worked towards to a legislation to permit widow remarriages among the higher castes in the Nabha State. Mahatma Hansraj was an ardent champion of widow remarriage. He was very successful in this task. One of the famous Shastrarthas (religious debate) was held at Nabha or the invitation of the late Maharaja Hira Singh on widow remarriage. The Maharaja wanted to permit it in his state but he was afraid to do so without religious sanction as it would have no value without religious sanctioning. Lala Hansraj positively responded to the invitation and went to Nabha with several pandits. The discussion were conducted for several days. At the end, the Maharaja declared that Lala Hansraj's presentation of the case was in the favour of widow remarriage had won the day and appropriate measures were eventually taken to permit widow remarriage in the state.[4] With the staunch efforts of Mahatma Hansraj widow remarriage was permitted in the State of Nabha.

Mahatma Munshi Ram was later known as Swami Shardhanand was another champion for the cause of widow remarriage. In 1895, he published a pamphlet entitled *Kshatra Dharam Palan Ka Ghair Mamuli Mauka* (an unusual opportunity to defend the

[1] J. S. Grewal & Indu Banga, *Lala Lajpat Rai in Retrospect, Political, Economic, Social and Cultural Concerns,* Publication, Punjab University, Chandigarh, p. 209, 218.
[2] J. S. Grewal & Indu Banga, *Lala Lajpat Rai in Retrospect, Political, Economic, Social and Cultural Concerns,* Publication, Punjab University, Chandigarh, p. 366.
[3] Jyoti Atwal, *Real and Imagined Widows Gender Relations in Colonial North India,* p. 228.
[4] Shri Ram Sharma, *Mahatma Hans Raj: Maker of Modern Punjab,* p. 144.

dharm of Khatri).[1] This pamphlet was written in defense of Diwan Sant Ram Das who was excommunicated because of arranging the remarriage of his widow daughter. In this Munshi Ram tried to prove that remarriage of virgin widow did not ran counter to the Hindu religion. An appeal was made through pamphlet to all the Hindus to accept remarriage of widows in all cases, as the Hindu religion supports it. One more reason was highlighted that why Arya Samajists started advocating the cause of widow remarriage was the fear of the Hindu widows running away from their houses on account of restrictions imposed on them. They were often tempted to convert to Islam and Christianity. The Arya Samajists rescued many of such women. Widow Homes were opened by the Arya Samajist for such widows as they were not accepted by their families.[2]

In 1933, The All India Dayanand Salvation Mission was founded. Its aims were to rescue Hindu girls and widows from the clutches of the ruffians and save them from molestation by bad characters.[3] Lala Lajpat Rai, Mahatma Hansraj, Munshi Ram were in favour of the remarriage of child widows.

Other Arya Samajist, Shri Ganga Parsad Upadhaya was strong supporter of child widow remarriage. He said that those girls who have not lived with their husbands, who have not even seen their husbands, how could they feel love for them in their hearts. He quotes that creating conjugal love in front of such girls was just like said to a virgin girl that 'you are married and she should love at the feet of her husband for life'. So those girls didn't go to their in-laws home, the duty of their parents to arrange their remarriage. Those girls who lived with their husbands for few days but were still young, remarriage should depend on their wishes. He suggests that if the Hindu society called itself alive and has an emotion of kindness and generosity in it then it should solve the question of widow.[4] Ganga Parsad Upadhaya was in favour to arrange child widow remarriages those were virgin child widow.

By publishing literature on child marriage and child widows, Arya Samaj spread awareness in the society. The Arya Samajists published and distributed tracts and pamphlets and approval of remarriage of widows arguing that widow remarriage particularly of the virgin widows was not in contravention of Vedic tradition.[5] The Arya Samajis of Lahore, Amritsar and Kohat sponsored these tracts of Munshi Jiwan Das, *Sada-i-Haqq* (the voice of truth) and Pandit Lekh Ram's, *Risala-i-Anwid-i-Begwan* (a treatise containing glad news for widows) which strengthened the public opinion in the support of widow remarriage. By 1882, The Arya Samaj leaders arranged widow remarriages. *The Arya,* a monthly journal carried a report of a widow remarriage of the same caste in Gurdaspur district of Punjab. Moreover three monthly papers *Vidhwa Bandhu*, *Vidhwa Sahayak* and *Widow Cause* in Hindi, Urdu and English respectively published. Besides this, widow ashrams were opened at Lahore, Mathura and Haridwar where they were

[1] Indu Bala, 'Women Issues and Arya Samaj', *International Journal of Science and Research*, p. 550
[2] Anita Chahal, *Social and Philanthropic Works of Arya Samaj*, M.Phil Dessertation, Guru Nanak Dev University, Amritsar, 2008, p. 57
[3] Renu Behl, *Social and Religious Reforms of Arya Samaj*, p. 119.
[4] Shri Ganga Parsad Upadhaya, *Vidhwa Vivah Mimansa*, Chand Publishers, p. 32-33, 42, 56-59.
[5] Radha Sharma, *The Women Question*, p. 9.

lodged and remarried.[1] Arya Samaj did tremendous work by publishing literature and opening of the widow homes for the upliftment of the chid widow and widows.

Hundred of marriages of child widows took place by the efforts of Arya Samaj. In June 1901, Lala Swarup Lal Aggarwal of Muzaffarnagar remarried his virgin widowed daughter to Lala Gobind Prasad. The Arya Samajists attended the marriage ceremony.[2] The Punjab contributed a good deal in this sphere. Shrotriya Shankar Dutt belonged to Bijnore married a widow after the death of his first wife and helped to conduct more such marriages. At Agra Dr. Mukund Lal arranged marriage of his widow daughter married. Pt. Bhagwan Din got his widow daughter married.[3] The orthodox section of the society did not accept these efforts of Arya Samaj and there were several cases when persons and families were ex-communicated for arranging the marriages of their daughters.[4] There were several examples of the widow remarriages conducted arranged by the Arya Samaj. However, the orthodox section of the Hindus was not in the support of widow remarriage.

The Arya Samaj opened different institutions for the betterment of the child widow and widows. Widow remarriage was initiated to rehabilitate the girls who become widows in their childhood. In Punjab alone as claimed by Radhey Shyam Pareek, 1099 widow remarriage were conducted. The upliftment of women become an important aspect of the agenda of various Arya Samaj organizations such as *Dayanand Dalitoddhar Mandal* whose programme included protection of Hindu girls and widows from *goondas* and anti-social elements.[5] The Arya Samaj had its own full programmes for the upliftment of child widows and their remarriages. In 1915, *Vidwa Vivah Sahayak Sabha* was founded by Ganga Ram of Lahore. Later on its branches spread throughout the country. Further in United Province *The Arya Pratinidhi Sabha* established various widow ashrams. The *Pracharni Sabhas* saved many widows from being converted to Islam and were got married. The Arya Samaj found women education as one of the means to strengthen the condition of widows. Education was an important tool to keep widows occupied and serve the community. They considered widows as the only category of women who could meet the shortage of teachers and preachers. To meet the shortage of teachers and preachers the Arya Samaj founded many other ashrams and school to impart their training.[6] The Arya Samaj have not hesitated to encourage female education and the Girls Orphanage at Jalandhar where there was a widows home has shown what excellent social results can be achieved in that direction.[7] The Arya Samaj gave supported the child widows and widows through widow homes.

The details of 1930 showed that the Arya Samaj had built 47 widow ashrams. This showed that women in Arya Samaj were opening ashrams for themselves.[8] The

---

[1] Indu Bala, 'Women Issues and Arya Samaj', *International Journal of Science and Research,* p. 550

[2] Gulshan Swarup Saxena, *Arya Samaj Movement in India 1875 to 1947,* Commonwealth Publishers, New Delhi, p. 127.

[3] Radhey Shyam Pareek, *Contribution of Arya Samaj in the Making of Modern India 1875-1947,* Sat Sahitya Kendra Printers, Delhi, 1965, p. 151-153

[4] Indu Bala, 'The Women Question and Arya Samaj', *Proceedings of the Indian History Congress*, 63rd Session, Amritsar, 2002, p. 920.

[5] Harish K. Puri & Paramjit S. Judge, *Social and Political Movements, Rawat Publications*, Jaipur,
p. 101-102.

[6] Shiv Kumar Gupta, *Arya Samaj and the Raj, (1875-1920),* New Delhi, 1991, p. 48

[7] Valentine Chirol, *Indian Unrest*, Macmillan and Co. Limited, London, 1910, p. 110-111

[8] *Khalsa Samachar*, 8th September, 1930, p. 4.

*Khalsa Samachar* did not hesitate to praise the work done by the widows of the Arya Samaj and the women's wing of the Arya Samaj. The Arya Samaj was in favour to give education to widows. By getting education they can economically independent and serve the community. Widows can fill up the requirement of teachers in educational institutions.[1] By 1906, the Kanya Mahavidyalaya enrolled 203 students in all grades and the Ashram housed 105 students, a mixture of unmarried, married and widowed women.[2] This way Arya Samaj did great work for the spread of education among the child widow and widows. The efforts of the Arya Samaj in relation to Hindu child widow and child widower analyzed through the census data from 1881 to 1931. The table 3.3 observed that in the age group of 0-5 years, negative number of widow and widowers among Hindus. By comparing 1881 to 1931, in 5-9 year age group, 1 number got increase of widows and the number of widowers became static in the same age group. Further in 10-14 age group, number 4 got decreased from 1881 and among widowers 1 number decreased from 1881. It shows more change noticeable among the number of widows than widowers.

**Table 3.3**

**Number of Hindu Child Widow and Child Widowers per 1000 (1881-1931)**

| Age Groups | 0-5 | | 5-9 | | 10-14 | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Widow | Widower | Widow | Widower | Widow | Widower |
| 1881 | .. | .. | 1 | .. | 9 | 4 |
| 1891 | .. | .. | 2 | 1 | 10 | 5 |
| 1901 | .. | .. | 1 | 1 | 8 | 3 |
| 1911 | .. | .. | 3 | 1 | 10 | 7 |
| 1921 | .. | .. | 2 | 2 | 8 | 7 |
| 1931 | .. | .. | 2 | 1 | 5 | 3 |

*Source: Census of India, 1921, p. 265; Census of India, 1931, p. 189.*

To conclude, to prevent child marriages, Swami Dayanand Saraswati gave two suggestion, the first was observance of *Brahmacharya* and the second was marriage should be performed with the consent of the contracting parties. Swami Dayanand Saraswati in his work *Satyarth Parkash* and *Sanskar Vidhi* recommends 16 to 24 years marriageable age for girls and 25 to 48 years of age for boys. He was not in favour of child marriage of both the sexes but he did not believe in the concept of bride and bridegroom should be equal in age. For marriage, he advised boys should be twice the age of girl. Such kind of marriage will create healthy progeny.In relation to child widows, Swami Dayanand Saraswati was in favour of remarriage of virgin widows. He propagate the remarriages for both the spouses under certain conditions. Various Arya Samajist such as Ganga Prasad Upadhaya, Lala Lajpat Rai, Mahatma Hansraj and Mahatma Munshi Ram condemned the prohibition of widow remarriage. The Arya Samaj did great work in four directions for the upliftment of the child widows and widows by publishing literature and second opening of widow ashrams and third provide scholarships to widows for getting eduaction. Last Arya Samaj and Harbilas Sarda plays significant role in the passing of the legislation The Child Marriage Restraint Act of 1929 to restraint child marriage.

***

[1] Reeta Grewal, *'Widows in North-Western India under Colonial Rule'*, p. 374.
[2] Kenneth W. Jones, *The New Cambridge History of India,* Cambridge University Press, 1989, p. 102.

**DR. AFSHAN MEER** **(14)**

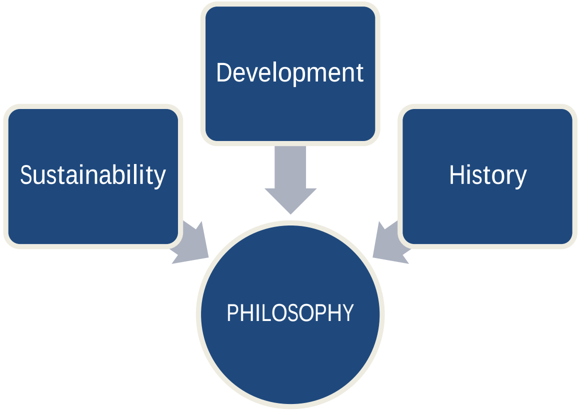
**PROF. MOHD. NAFEES ANSARI**

DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE

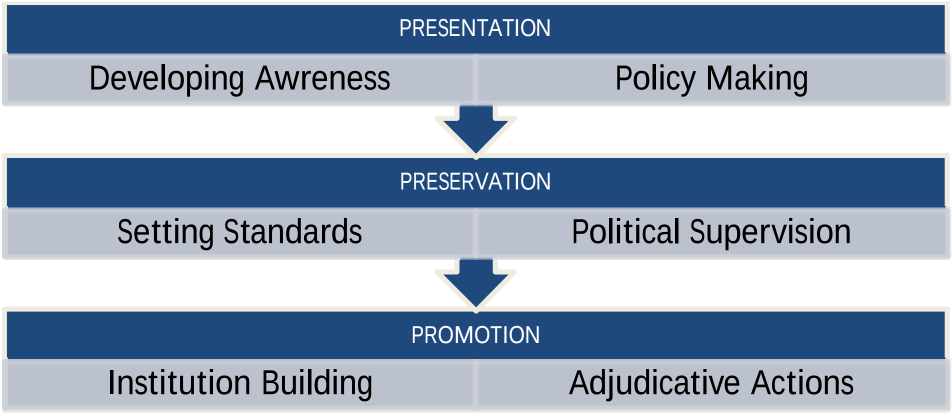
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

# MAJOR LANDMARKS IN THE HISTORY OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT: PHILOSOPHICAL ANALYSIS

It is worth considering the study of historical episodes of sustainable development not only to antecedent the idea of sustainability but also to provide a forum to its own antipode elicit calls in transforming future of this movement[1]. It would always be feasible for researchers to conduct such studies time to time through *histoire evenementielle* approach. The crux of this study is to examine eventual history of sustainable development and to squeeze out its inherent philosophical void left by apostles of sustainability time to time. The study begins with the Stockholm Report (1972) in modern times because it was great turning point in the history of sustainable development. Also it discusses the ongoing agenda of sustainable development and explores valuable philosophical questions at the end which need to be addressed for the full realization of sustainable development. Whole theoretical depiction of this study can be understood by the diagram given below:




Philosophy of sustainable development seems to revolve around three Ps namely presentation, preservation and promotion. Presentation aims at introducing sustainability initiatives to its administrators as well as public and preservation aims at sustaining the achieved millstones and preserving them positively. Whereas promotion aims at moving forward the idea of sustainability through continuous growth. This idea can be understood more clearly through the diagram given below:




**Three Ps of Sustainable Development**

## Sustainable Development: An Introduction

Sustainable development aims at meeting the needs of this generation while ensuring the fulfillment of the needs of future generation's too[2]. Major breakthrough for sustainable development came with the publication of two significant reports by the Brundtland on North and South in 1987. It has become a wholesome word with well expressed definition after the publication of Reports. After this initiation various other steps were taken to boost up sustainable development globally.

Sustainable development has three prominent principles to work in its ecological terms, namely:[3]

- Inter-Generational Equity and Justice
- Intra-Generational Equity and Justice
- Respect for the Carrying Capacity of Different Countries.

Since the definition given by above mentioned report was found inadequate to describe the processes under laying the complexities and contradictions within which international decisions are taken, the industrialized and less industrialized countries have adopted the sustainable development to suit their own requirements. The essence of these forms of development is a stable relationship between human activities and the nature-ruled world, which does not diminish the prospects for future generations to enjoy a quality of life at least as our own.

Environmental concerns not only entertain social, political & economic aspects but are also connected to its philosophical dimension. The socio economic welfare of humankind and their surroundings largely depends on the environmental factors.

Sustainable development has become an integrated knowledge which revolves around several other disciplines of knowledge and leads them into a composite whole of new knowledge paradigm. This mature structure of knowledge has witnessed a long history of traditional developments. From the typology of the ethical paradox to a utopian concept of perfect sustainable society provides holistic perspective of sustainable philosophy in its legacy[4].

This paper will explore those five major historical landmarks of sustainable development which helped in shaping the sustainable development in its present status.

**Historical Milestones in Accomplishment of Sustainable Development**

- **Stockholm Conference (1972)[5]**

It was in 1972 when Stockholm city of Sweden hosted a world level conference of United Nations on the concern of human environment. It was carried for fifteen days long from 5th June to 16 June. Maurice Strong was invited by United Nations as the secretary general of the conference because he was having same experience of working on a project for two years.

At the end of detailed discussions in the conference parties agreed on a declaration of 26 principles concerning the environment and its development. This declaration was also accompanied by a resolution and an action plan of 109 recommendations[6].

These principles present a deep philosophy of environmental concerns. In the early period of ignorance for environmental issues, this conference was a great start to pull the attention of world leaders towards this philosophical development. It paved the way to move forward where we are at present. Here are twenty six principles of declarations given under[7]:

1. To end the colonialism and apartheid and thereby assuring Human Rights.
2. To protect the wildlife.
3. To safeguard oceanic life from oceanic pollution.
4. To safeguard natural resources
5. To minimize pollution level to the level to clean itself.
6. To promote environmental education and awareness.
7. To eliminate the weapons of mass destruction.
8. To enhance capacity of earth to produce more renewable resources continuously.
9. To share non renewable energy in among states without exhausting it.
10. To focus on development to improve environment
11. Therefore developing countries need assistance.
12. They need reasonable price for exports to carry out environmental management.
13. Compensation to states is due at large and should be addressed.
14. They (developing countries) may need money to take environmental initiatives.
15. To facilitate integrated development planning.
16. To promote rational planning to eliminate conflict between environment and development.
17. States should formulate their own principles and standards.
18. Governments of respective nations should plan their own population policies.
19. Sates can should use and exploit their resources without endangering others.
20. To plan proper human settlements to prevent environmental problems.
21. Environment planning should not hamper development.
22. National institutes should plan the development of natural resources.
23. Science and technology should be used to protect and develop environment.
24. International organization should also help in improving environment.
25. International level cooperation is must for international issues.
26. Environmental research is highly required for development specially in developing nations.

- **Brundtland Report (1987)[8]**

Mr. Gro Herlem Brundtland provided a report in 1987 and concrete view of sustainability into its previously existing abstract concept. Mr. Brundtland was the then prime minister of Norway. He was also appointed the chairperson of the world commission on

environment and development. He was given responsibility to reconsider the fragile ecosystems of earth and their preservation. Report was published under theme known as "OUR COMMON FUTURE"[9]. This report is popularly known as Brundtland Report in recognition to its head. It provided for radical reordering of socio economic and environmental coexistence. It asked for alteration of consumption and production processes.

Philosophically it has three mandates as under[10]:

1. It asserts on re examining all critical issues of development and sustainability to produce more creative innovative, concrete as well as realistic action proposal to deal with them.
2. It focuses on strengthening the international cooperation and proposes more philosophical form of cooperation that can transform existing patterns of international cooperation. It also encourages to formulate needed policies to bring required change;
3. It aims at raising the awareness and understanding level on the part of individuals, organizations, institutes and governments about the philosophy of sustainable development to a point where they all can realize that all of these are connected and cannot be treated in isolation.

- **Rio de Jenerio (1992)[11]**
  This was an eco centric approach of its own kind. It is popularly known as earth summit. This summit resulted into more concrete outcomes in the forms of legally binding documents and agreements to strengthen sustainability initiatives in more positive directions.

Some of its documents as well as agreements are as under:

1. Rio declaration on environment and development.
2. Agenda 21
3. Forest principles.
4. Convention on biological diversity
5. Framework convention on climate change (UNFCCC)[12]

Among above mentioned declarations of United Nations on sustainable development, this UNFCCC was a Key achievement. It was a treaty mutually singed by 154 nations to stabilize greenhouse gas concentration and to prevent excessive interference of humans in climate system. Its decision making body is popularly known as COP (conference of the party). Party stands for signatory member state. Gradually the number of member parties has increased to 198 at present. This body meets once in a year at a prescheduled place to assess its progress.

- **MDG (2001)[13]**

With the advent of 21st century, people and nations started understanding the philosophy of sustainable development. Initiatives in the past provided solid base to move upward in the development process of sustainability. Also, the philosophy of environment was now a philosophy of life which includes all social, political and economic dimensions altogether with the environmental issues. It was realized that no action can be taken in isolation nor it can fulfill its requirement in airtight compartments. Even before the arrival of new century, it was in 1996 when world summit report was published entitled as "**Shaping the 21st Century"[14]** and there upon started plan of action for future. In continuation to this effort, a special millennium

assembly WAS envisaged in 1997 and again after a year, this millennium assembly was converted into a millennium summit[15] to address structural questions of United Nations reforms. In 2000 the then secretary general of United Nations published a report popularly known as Annan's Report and its title was "**We the Peoples: the Role of the United Nations in the 21st Century**"[16]. Finally this millennium summit and Annan's Report collectively came under unification in2001. In September, general assembly of United Nations resolved a declaration namely "**Roadmap towards the Implementation of the United Nations Millennium Declaration"**. And it was this declaration where a very special sanction was inserted. This very special section became the turning point for sustainable development philosophy. It provided clear direction to move ahead for both individuals and for their representative governments. It was termed as "**The Millennium Development Goals".**

There are eight specific goals under the agenda with 21 targets. These goals were to be achieved by the year 2015. These goals are here given in chronological order[17]:

1. Goal 1: Eradicate extreme poverty and hunger
2. Goal 2: Achieve universal primary education
3. Goal 3: Promote gender equality and empower women
4. Goal 4: Reduce child mortality rates
5. Goal 5: Improve maternal health
6. Goal 6: Combat HIV/AIDS, Malaria, and Other Diseases
7. Goal 7: Ensure environmental sustainability
8. Goal 8: Develop a global partnership for development

- **AGENDA#2030 (2015)[18]**

After completion of millennium development goals, United Nations realized the importance of such agendas and it was agreed by all member states that many more similar initiatives are needed to save the earth from massive destructions in future. Though former agenda could not meet its desired outcomes but positive response and enthusiasm of the countries encouraged United Nations to adopt one more similar agenda according to need of time.

In September 2015, the United Nations General Assembly (UNGA) sought to design a new global world order. This is a set of 17 sustainability based goals along with their targets to demonstrate the scale. It was highlighted as an ambition with self determined pledge *"no one will be left behind"*. They resolved to escape the human race from centuries old poverty. It became a forum of hope wherein very bold and transformative steps were adopted to heal and cure mother earth from old wounds.[19]

**Seventeen Goals of Agenda#2030:** Here is the orderly list of seventeen goals given below:[20]

1. **No Poverty**
2. **Zero Hunger**
3. **Good Health and Well Being**
4. **Quality Education**
5. **Gender Equality**
6. **Clean Water and Sanitation**
7. **Affordable and Clean Energy**
8. **Decent Work and Economic Growth**

9. **Industry,, Innovation, and Infrastructure**
10. **Reduced Inequality**
11. **Sustainable Cities and Communities**
12. **Responsible Consumption and Production**
13. **Climate Action**
14. **Life Below Water**
15. **Life on Land**
16. **Peace Justice and Strong Institutions**
17. **Partnership for the Goals**

Two types of actors are required to for ground level implementation of the SDGs known as state actors as well as non state actors. State actors include national and local authorities and non state actors are corporations and civil societies. The role of non state actors in achieving these goals is also very significant and their role can further be studied in a separate thesis from multiple dimensions. Civil society itself is a composite whole of various interest groups at large level.

**Philosophical inquisition of the concept of sustainable development[21]**

- **Oxymoron:** The credo and convictions of sustainable development an officially declared hope to save the humankind from scourge of instability of life on the planet. But it could never be realized in its true sense as it was never real. Global sustainability based on ensuring healthy and happy life to everyone is proving oxymoron. Developed countries have emission threat to the earth whereas underdeveloped countries are proved helpless in fighting with poverty, education and health issues. Developing countries have a combination of both threats in one place. Ongoing wars and mistrust between nations is making agenda too oxymoron to realize in future. United Nations found it gradually floundered in disarray of balancing things in this era of uncertainty.
- **Fuzzy Concept:** concept of sustainability is too wide in range to fix its boundaries in anything or for anyone. Though the idea is not vague and can be clearly understood by all but its application is hard to be fixed in any frame. This is the reason why it was not possible to achieve earlier timelines of agenda and also it seems hard to achieve agenda 2030 within given timeframe. Consequently we have a model named SAFE (Sustainability assessment by fuzzy evaluation) to assess overall sustainable development through fuzzy logic.
- **Worse Still:** its oxymoron nature along with fuzzy logic approach together making it to worse still. Critiques argue that sustainable development has its own flaws and limitations such as Lack of clear definition, focus on economic growth, tradeoffs and conflicts and its power dynamics and these all affects the guiding efforts of sustainability to convert it into more sustainable and equitable world.
- **Orchestration of New Sciences:** this orchestration has become an advanced potential strategy to look into the different kinds of problems of sustainability but there is an evidence of substantial implementation gap. One such gap is the lack of integration among these sciences that can go through diverse factors. Overcoming these challenges will depend on how effectively the scholars from these new sciences work in network and provide resources, advices, and technical solutions to the problems.
- **Acceptance:** public acceptance of sustainable development is directly connected with the realization and goal achievement of sustainability. Public understanding can influence this growth as people are more likely to accept and spread the information consistent with their own understanding. For example some people

may identify tensions between achieving environmental versus social responsibility whereas others mental map may also include economic sustainability within. The more people will be involved the more sustainability agendas can be served.

- **Focal Point:** philosophy of sustainable development is mainly based on three dimensions: environment, economy and society. The need is ensure a balanced growth of all three metrics. Also a focal point should be determined to track and apply a balanced growth. Sustainability is meeting the needs of present generation without endangering the needs of future generations. A focused and consistent attempt is preconditions to achieve this wide and ultimate goal.

Thus, on a philosophical note this remarkable journey of sustainable development is worth to be reviewed time to time to provide continuous and change oriented stability to welfare of the mankind. From its root point to a contemporary buzzword of sustainable development has subsumed into a mature philosophy of life. Similar studies are further needed to track the growth rate as well as to identify inherent challenge of sustainability in the path of its success and to provide a roadmap to move forward towards creating a prosperous and healthy philosophy of life.

**References:**

1. Allen, C; & Clouth, S. (2012). Green Economy, Green Growth, and Low Carbon Development: History, Definitions and a Guide to Recent Publications. UNDESA: A Guidebook to the Green Economy. Retrieved from http://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/GE%20Guidebook.pdf accessed on 24/04/2024
2. Blewitt; J. (2014). Understanding Sustainable Development. Abingdon, Oxon, London: Routledge
3. Edith Brown Weiss, (2022) Intergenerational Equity, Oxford Public International Law, http://opil.ouplaw.com/view/10.1093/law:978019923190e1421 accessed on 30/04/2024
4. Panday P. (2021) History of Environmental Law, Law Times Journal, retrieved at http://lawtimesjournal.in/history.of.environmental.law accessed on 5/May/2024
5. McCormick, J. (1995) The Global Environmental Movement (London: John Wiley) seen at http://Stockholm+50:unlocking.a,better.future accessed on 14/04/2024
6. Beylis, J. & Smith S. (2005). The Globalization of World Politics (3rd Ed.). Oxford. Oxford University Press. Pp. 454.455
7. United Nations. (1974). Conferences. Environment and sustainable development. [Online Available at] http://www.un.org/en/conferences/environment/stockholm1972. accessed date 15/03/2024
8. Iris, B. (2014) Defining Sustainable Development: The World Commission on Environment and Development (Brundtland Commission), Milton Park: Earth scan (London: Routledge)
9. WORLD Commission on Environment and Development (1987) Our Common Future. Oxford: Oxford University Press. p. 27
10. Bergesen, H. O. (1988). “Reformism Doomed to Failure? A Critical Look at the Strategy Promoted by the Brundtland Commission. (PDF)
11. Report of United Nations Conference on Environment and Development, held at Rio De Jenerio, Brazil in June 1992. Retrieved At Https://Www.Un.Org.Rio1992 accessed on 2/03/2024
12. Jepsen, H; et al. (2021) Negotiating the Paris Agreement: The Insider Stories, London: Cambridge University Press.
13. Millennium Development Goals Report 2015 by United Nations retrieved at http://www.un.org/millenniumgoals/2015.MDG.Report/pdf accessed date 18/03/2024
14. Shaping the 21st Century: The Contribution of Development Cooperation. Retrieved at www.oecd.ilibrary.org.in.pdf accessed on 21/March/2024

15. Wildmoon, K.C (2000) “Clinton welcomes world leaders to U.N Millennium Summit; Deaths in West Timor Cast Shadow over historic conference. United states: Pine Lake
16. We The Peoples: The Role of United Nations in the 21st Century retrieved at https://press.un.org/en/2000/20000403.ga9704.doc.html accessed on 12/03/2024
17. Introduction to the Millennium Development Goals. Retrieved at www.abd.org/sites/default/files/publication/27727/mdg_introduction.pdf accessed date 29/02/2024
18. Jeffrey, S. (2018) “From Millennium Development Goals to Sustainable Development Goals”; In (Ed.) Jahan, ‘The MDGs Beyond 2015’. Columbia: Columbia University Press
19. “Sustainable Development Timeline”. (2015). A Report of International Institute of Sustainable Development. *retrieved from* http://www.iisd.org/pdf/2016/sd_timeline_2016.pdf *accessed on* 09/03/2024
20. Bali S, R & Yang W. F (2002) Achieving Sustainable Development Goals: Predicaments and Strategies” International Journal of Sustainable Development & World Ecology. Published Date: February 2020.
21. Ministry of Statistics and Programme Implementation (MoSPI), (2020) “Sustainable Development Goals: National Indicators Framework: Progress Report 2020.” New Delhi *retrieved on* http://mospi.nic.in/sites/default/files/main_menu/sustainable_Development_goals_national_indicator_framework_progress_report_2020_version2 Accessed on 29/04/2024

***

**ANURADHA PAL** **(15)**

RESEARCH SCHOLAR, P.G. DEPARTMENT OF HISTORY

SAMBALPUR UNIVERSITY, JYOTI VIHAR, BURLA, ODISA

# FAIR AND FESTIVAL OF INDIAN TRIBES: WITH SPECIAL REFRENCE TO PARAJA TRIBE OF KORAUT DISTRICT, ODISHA

**Abstract:** In India religion is considered an important part of one's life. Indians celebrated different festivals with different colors, even the Tribal people has their own festivals. Among the 62 tribes of odisha, Paraja are one of the major tribe of southern Odisha. They live with other tribal communities in the society such as the Kondha, Omantya, Saura, Bhumia, Durua, Bhottadas, Rana, Paik, Mali, Gond, Domb etc. Generally Paraja people follow Hinduism, when they blend up with other communities of the society. But earlier they did not follow any superior religion. The Paraja profess their own tribal religion which is an admixture of animism with later addition of elements of Hinduism by external influence. Now they stick to Hindu religion. The Paraja also worship Hindu deities like Laxmi, Ganesh, Shiv, Jaganath of Sabaro Shrikhetra etc. They also have the cult of ancestor worship like other communities. The Paraja devotion a number of god and goddesses for their prosperity and protection and celebrated different festivals with great joy.

**Keywords:** Fair and Festival, Paraja Tribe, Women, Koraput.

**Introduction:** There are total 62 types of schedule tribes living in Odisha, one of them is Paraja. Paraja tribes form a separate group. Every villager considers himself as individual entity. Even a number of other communities like Bonda and Gadaba also considered themselves to be Bonda Paraja and Gadaba Paraja respectively. They have their surname like Jani, Muduli, Chalan, Nayak, Naik, Bhatanaik, Paraja, Bhatabhoi, Krisani, Algundi, Majhi etc. They are divided into number of sub groups. There are four main section of Paraja tribe. They are as follow :

- Bada Paraja or Sodia Paraja
- Bada Jodia Paraja or Pengo Paraja
- Bareng Jodia Paraja
- Selia (Chhelia) Paraja or Konda Paraja

**Religious Functionaries of Paraja :**

**Jani**: Jani is the ancestral village priest. The eldest son of Jani takes over the position when he leaves his position. He is the village protector as well as responsible for village based religious ceremonies. The villagers respect him and listen to everything they say. They are responsible people and act patiently in a crew.

**Muduli:** Muduli is the village chief. He is handling all the internal affairs of village and community. The post of Muduli is hereditary. He is the centre to all village activities.

**Disari:** Disari is the astrologer who prevents the evil spirits from the village subject. Disari main job is predicts auspicious dates and time for social function of their village and community.

**Chalan:** Chalan is the helping hand of Jani and Muduli. He acts as per the guidance of Jani and Muduli.

**Gurmai:** The female priest of Paraja community is known as Gurumai . Gurumai can be more than one in a village. They perform “Bat Viva” an elaborate ceremony. They play significant role in “Nandi Puja” too. The Paraja community is famous for their Nandi Puja that is performed in every three years in the munda or village of origin in cluster basis. She does the marriage of the evil spirit of the patient with another, a good sprit and orders them to leave the patient and make promise that they shall not disturb the villages subject and allow peace prevail. People respect her out of scare kind of fear. Some man of the Paraja community does not like their wives to be Gurumai.

**Gunia:** Gunia is a sorcerer and also medicine person of the Paraja community. They chant some mantras to relive evil spirit. He works according on the advice of of Disari. Gunia cure disease by herbal medicine. They charge some amount from the patients for his service such as rice, hen, wine etc.

**Bhatanayak:** Bhatanayak A cluster of village have one Bhata Nayak. The office of Bhatanayak is only to induct when members of the community were rejected by their community and declared out caste. When a person is out caste due to marriage in another caste or tribe, beaten by Domb caste person, bitten by dogs, or injury by tiger, maggot wound on the body etc.The Bhatanayak re-admits the person into the community again by performing several purification rituals. The outcaste person has to contribute one pig, a goat, fowls, rice and some cash, which is spent for a village feast in addition to the cost of rites. All village people come together and work for the feast. Some rupee is placed underneath the leaf plate on which food is served to Bhatanayak. This money is a gift to Bhatanayak.

**Moda dhangada:** Moda dhangada In poraja villages there are hereditary position to families who are allowed to perform certain last rites to community members and they are four such members. They join together and remove the dead person from the house and later they do all that skills required to burn or otherwise bury the dead.

**Important God and Goddesses of Paraja:-**

- Danteswari- Tutelary goddess
- JhankarDebata- Earth goddess
- DongarDebata- Hill god
- Nishanimunda- Village deity
- Hundi Debata- Village deity
- Budaraja- Old king
- Laxmi- Goddess of wealth and fortune
- Mahaprabhu- Supreme god
- Landi- God in charge of ensuring an orderly social life
- Duma debta- Dead ancestors

**Fair and Festivals of Paraja :**

Paraja tribe has their different 12 months. They observe different festivals as per their own tribal month. The months of the year are Pond, Pus, Magh, Fagun, Chaita, Baisakh, Landi,

Asadh, Bondapon, Osa, Dushera, Diwali. They do not observe any festival and marriage in the month of Pond and Landi respectively. Following are the important festivals of Paraja people :-

**Asadhi parab**: Asadhi Parab comprises a series of rituals such as Lungaladhua Punei, Bandapana etc. It celebrated during the month of Asadh. During festival they cleaned all agricultural implements. Women decorate house with different type of colour soil. They celebrate it with making different sweet dishes. Women performed dehmsa nach wearing new clothes.

**Dasara:** Dasara is celebrated in the month of Aswina (September-October). The tribal headman and other important people of the village collect money from each and every house and purchases fowl, coconut, liquor etc. During Dasara festival they worship of their village deity 'Hundi' Devi. On the Dasara day the village member gather in Hundi. The Disari or Pujari worships the Mutha lathis (Symbol of Goddess), where they sacrifice animal to please Hundi Thakurani. During the festiva Paraja men cook rice and meat and feed their women and children and in the night Dasara Jatra is celebrated in Dasara Padia (field) of the main villages. The tribal folks gather in Dasara Jatra and enjoy Dhemsa Nach and in the night, Desia Nata is performed and fair organized. The lathis from different villages are gathered in the ground.

> **"**The Dasara festival of Jeypore Zamindars was very famous and was said to be next to Dasara of Mysore. It is still observed. The festival is observed in honour of Maa Kanka Durga, the family Goddess of Jeypore king. Lathis from different muthas come with the Mutha head to Jeypore and stay at Bankamatha. The Mutha heads used to pay their respect to the Maharaja by offering gifts but now it is discontinued long since after vesting of the Zamindari. People from far and near used to come down to the main street of Jeypore in large number and move with their village dancing groups and music parties. The crowd used to extend from Jeypore palace to the festival ground known as Dasrapodia. Each village group used to carry the sacred lathi (a piece of long wooden mace) symbolizing the village mother deity. This event has also long since been discontinued (Koraput District Gazetteer, p.149.)."

Dasara is also observed in different parts of Koraput region in Sakti peethas. The whole night is spent amidst rituals, archery competition and dances.

**Diali Parab**: Diali Parab is celebrated during the month of Ashwin or Kartlk (September-october). Diali parab is celebrated for worshipping cattle. On the day of the Diali parab the tribal decorated their cattle with vermillion, turmeric and flowers. They tie thread to each animal. They feed animal with charu / Khatudi (rice cooked with vegetables). The cattle herds perform one kind of dance called 'Kikiri dance'. They beating of different musical instruments like Dhol, Mahuri, Tidibidi etc at the door of all cattle owners and collect money, paddy, rice and clothes from the cattle owners. They offer rice to the cattle and worship cattle and Kasini Devi (the goddess of cattle) and they prepare delicacy foods, cakes and other items during different festivals.

**Pus Parab**: One of the joyfull and colourful festival of the Paraja is the Pus Parab**.** The festival is cebrated in the month Pausa (December-January) in order to celebrate the harvesting of paddy and other crops. The festival celebrated by different tribal communities like Bhumia, Bhattra, Pentia, Parenga, Gadaba , Durua etc. Pus parab festival starts fifteen days before the full moon night of Pousa. The young and old member from the tribal community roam from village to village dancing and singing Chera-Chera song

and collect some amount of paddy, rice and money from the villagers. On the Pus Punei (last day of Pus Parab), they assemble at Hundi cottage and arranged a feast. The Dhangdas (young men) start visiting other villages forming danda hulia dance groups. During their night halt in other villages they make friendship with the villagers as Sangata, Meeta, Mafsad ( Maha Prasad) etc. They return to their villages after one month and assemble in a feast at Hundi Thakurani's place.

Individual Paraja family members worship their household deities and ancestors by offering fowl sacrifice and charu. Pus parab is the festival of immense joy where they dance, sing. Paraja tribe observes Pus Parab as Pus pandu by firing Bhogi. They collect firewood's from each and every house of their community and fire the wood. They enjoy throughout the night in dancing and singing around the fire. The Koya tribe observe this festival as Pus Pundum while the Bondas, as Sumegelierak.

**Chaita Parab**: Chait Parab is celebrated during the month of Chaita (March-April). Chaita parab is grand festival of Koraput region for the tribal communities. Chaita parab is celebrated by the all tribal communities in the month at Chaita (March-April). It is a festival of joy and great enthusiasm. The tribal people of Koraput region remain in festive mood for a whole month. It begins with dancing, singing and merry making. In the past chaita parab was being observed for one month, but now it is celebrated for 10 to 15 days. The tribal girls and woman clean their houses and painted. All the tribal folks wear new clothes. The Disari decided the auspicious day for starting the Chait Parab. The village head Nayako and his assistant (Challan) collects money from each house. The Challan were engaging in different works like purchases fowls, sheep, goat, coconut etc. from the market for the rituals.

On the very first day of the chaita parab village member assemble at village deity Hundi where the Disari and the Pujari start their ritual. They worship Hundi Devi (Mother Earth) and other deities by offering sacrifice of fowls, sheep and goat. The lathis (long bamboo poles) the symbol of goddesses is cleaned and worshipped. From the village farmers the paddy seeds were collected and present before the goddesses 'Hundi', after worship of those seeds by Disari they are distributed among the village farmers. The tribal people offer mangoes to the village deity and after that are permitted to eat new mangoes of the year. The elder daughter in law of the family cooks Charu and offers it to the 'Dumma' (Spirit of ancestors) and the household deity. The whole family sit together and eat it with this the Kandula (red gram) and Mahula flower are also newly eaten by tribals of the region.

The second phase of Chait Parab is 'Benta Parab' (hunting festival) it is quite interesting for them. The village Disari declares the auspicious moment and after that the villagers go for hunting. All the male members getting them fully equipped with hunting implements like arrow, bow, axe, spears etc proceed to jungle. They search for a suitable hunt. When they came back from a successful hunting, the village women warmly welcome them and then the meat of hunt animal is divided among the villagers. If they did not find any hunt, the village women make joke of them by sprinkling cow dung mixed water on them singing Chait Parab songs. Next day Benta Jatra is observed in the main village and people enjoy this with dancing, singing and drinking. They have the tradition during the Chait Parab, women and the small children of the village come out and block roads by logs, ropes and stones. They collect money as a gift from people who happen to pass on the road. The amount that was collected is spent on a grand feast and they enjoy it with their traditional song and dance.

**Conclusion:** Paraja folk celebrated much joyful and colorful festival with great pomp. Now under the impact of modernization religious practices have undergone changes, this can be seen through their acceptance of Hinduism. Earlier they used to worship their own deities; now along with their own deities they worship different deities from other religion. The Paraja people used to conduct animal sacrifice to please their deities. It is their custom or ritual to sacrifice animal. They sacrifice animals like hen, goat, Billy/buck etc. They believed that if they do such type of activities their deities gets pleased by them and their life will be happier. In order to get their wish fulfilled they take vow before their deity to sacrifice certain creatures. If certain wish of them gets fulfilled then they proceed to do the ritual which commands sacrifices animal. The sacrifice ritual has been reduced to great extent.

## References

Tara Datt, *Koraput District Gazetteer*, Bhubaneswar.

Gopinath Mohanty, *Paroja,* Cuttack, 1997.

S.C. Mohanty, *Tribes of Orissa*, Bhubaneswar, 1990.

A.B. Ota, and S.C. Mohanty, *Demographic profile of Schduled Tribes in Odisha (1961-2011),* Bhubaneswar, 2015.

*Schedule Castes and Scheduled Tribes Research and Training Institute (SCSTRTI),* Bhubaneswar, 2013.

Crispin Bates, *Race, Caste and Tribe in Central India: the early origins of Indian anthropometry,* New Delhi, 1995.

Christoph Von, *Tribes of India The Struggle for Survival*, Delhi, 1985.

***

**ASHRAFUL ISLAM AHMED** **(16)**
RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF HISTORY
BODOLAND UNIVERSITY, ASSAM
**DR. SUDEV CHANDRA BASUMATARY**
ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF HISTORY
BODOLAND UNIVERSITY, ASSAM

# UNDERSTANDING SUFISM IN THE UNDIVIDED GOALPARA DISTRICT OF ASSAM

**Abstract**

Sufism, also known as *"Tasawwuf,"* is an indissoluble aspect of Islam and a fundamental component of Islamic faith and rituals. It is the mystical side of Islam that primarily rests on unadulterated love, submission, and devotion to the Almighty as the ultimate authority. Sufism emerged as a liberal movement within the framework of Islam. The land of western Assam did not fall behind in accepting the missions of the Sufi saints. The advent of numerous Sufi saints and their activities in this part of Assam are important historical facts. The profiles of the Sufi saints show that they were the true torchbearers of the Islamic faith in this region. The spread of Islam and Sufism in the undivided Goalpara district of Assam is an extension of those movements in north India. The majority of the early Sufi saints in this area were disciples of renowned Sufis from north India. It is to be noted that the penetration of Islam into Assam occurred through Bengal. The Sufi saints, who spent a large portion of their lives in Bengal, are credited with the introduction of Islam as well as Sufism in this part of Assam. The presence of Sufism here holds significant importance in the religious history of Islam, with its profound impact on the socio-political and cultural aspects of this region.

**Kew Words:** Sufism, Sufi saints, Islam, region, undivided Goalpara, Assam, Bengal.

## Introduction

Islamic mysticism, also referred to as Sufism, began as a spiritual movement in the early years of Islam. In Arabic, it is known as *'Tasawwuf'*. It represents a distinct facet of Islam and focuses primarily on the internal aspects of religion rather than the external. Those who pursue Sufism are referred to as Sufis, and the name 'Sufism' encompasses the doctrines and rituals that seek to establish direct communication between God and man. The realisation of God is the ultimate goal of Sufism. It is, therefore, a process of spiritual progress activated by involvement, practice, and personal experience. Mere knowledge is insufficient to comprehend Sufism. The available sources reveal the advent of several Sufi saints and the presence of numerous Sufi-shrines in the undivided Goalpara district of Assam from the beginning of the eleventh century until the twentieth century. The infiltration of Sufism in the undivided Goalpara district of Assam was influenced by the constantly changing geo-political and socio-cultural landscapes of Bengal. Consequently, the eastern border of Bengal with Assam became an important conduit for the spread of

Islam and Sufism. The original Goalpara district was the first in the entire Brahmaputra valley of Assam to witness the invasion of Muslim outsiders. Therefore, it is very likely that Islam and Sufism had a more secure foothold in this area far earlier than they had elsewhere in Assam.

**Study Area and Period**

The study area is confined to the activities of the Sufis in the undivided Goalpara district of Assam, consisting of the present-day districts of Goalpara, Dhubri, Kokrajhar, Bongaigaon, Chirang, and South Salmara-Mankachar. Since this area is located on the western portion of Assam, sometimes it has been termed 'western Assam' in the subsequent course of discussion. This region is also known as 'lower Assam'. The study period spans from the arrival of Sufism in this region until the independence of India in 1947 A.D.

**Prominent Sufis of Undivided Goalpara District**

The Sufi saints traditionally found fruitful ground in this region of Assam. The Sufi saints of this region can be categorised into three groups: those who were the residents of the undivided Goalpara district, non-resident Sufi saints, and semi-legendary figures.

1. **Resident Sufi Saints:** Those who came here from somewhere else but settled, died, and were buried here have been termed 'resident Sufi saints'. The prominent of them are Panch (Five) Pirs of Dhubri, Deg Dhowa Pir, Pir of Panjatan Dargah, Fakir of Patpara, Hazrat Abul Qasim Khurasani (d. 1896 A.D.), Syed Nasiruddin Baghdadi (d. 1936 A.D.), Hazrat Ezadullah Shah (d. 1970 A.D.), Abdur Rahman Firozi (d. 1988 A.D.), etc.
2. **Non-Resident Sufi Saints:** There are still a number of Sufi-saints who were not residents of the study area, but they frequently visited this area, thereby leaving a deep imprint of their ideology on contemporary society. Some of them even spent a large portion of their working lives establishing *khanqahs* and *asthanas* in different places of the undivided Goalpara district of Assam before leaving for their original place. Prominent among them are Shaykh Jalaluddin Tabrezi, Hazrat Shah Jalal Mujarrad (d. 1346 A.D.), Shah Ismail Ghazi (d. 1474 A.D.), Shah Kamal, Keramat Ali Jaunpuri (d. 1873 A.D.), Hazrat Abu Bakr Siddiqui (d. 1939 A.D.), Shah Muhammad Ekramul Haq (d. 1944 A.D.), Hazrat Ruhul Amin (d. 1945 A.D.), Hazrat Yunus Ali Enayetpuri (d. 1952 A.D.), Syed Asad-ud Daula Shiraji (d. 1971 A.D.), and Abdul Hamid Khan Bhashani (d. 1976 A.D.).
3. **Semi- Legendary Sufi Saints:** There are a few semi-legendary Sufi saints in this area about whom there is no authentic information. Due to a lack of sources, it is very difficult to reconstruct their lives and histories. Whatever information is available about them is also shrouded in myths and legends. However, observing various traditions and rituals prevalent in the present society, it can certainly be said that they once upon a time must have exerted immense influence on the society of this region of Assam. Prominent among them are Hazrat Khwaja Khizr, Satya Pir, Shah Madar, Pir of Mamudpur Dargah, and Saint of Dohela Mazaar, etc.

**Spread of Different Sufi Orders**

The prominent Sufi saints of north India sent their disciples to the north-eastern part of the country, specifically to the regions along the Bengal-Assam border. That is why, in the medieval period, this region witnessed the advent of some prominent north Indian Sufi orders such as *Suhrawardi, Chishti, Madari, Qadiri, and Naqshbandi*. The

*Suhrawardi* order was the first to arrive here. However, the predominance of the *Naqshbandi-Mujaddadi* order in the study area is palpable. Still, there were a number of Sufis who were not clearly affiliated with any particular *silsilah* or order. Furthermore, numerous Sufi-saints or *pirs* appeared among the Muslims in the original Goalpara area of Assam during the study period who could be termed "regional *pirs,"* attracting disciples from the poorer classes of society and contributing to the formation of new regional *tariqas.* Some notable localised *tariqas* include *Fakiri Tariqa, Pagla Tariqa,* and *Krishna Tariqa.* Mostly the Sufi saints of the area belonged to the *Hanafi* order of Islamic Jurisprudence.

**Influence and Impact of Sufism on the Society of Undivided Goalpara District**

The societal and cultural fabric of the study area was profoundly impacted by the Islamic culture introduced by the Sufi saints. Sufism exerted a profound impact on both rural and urban areas, shaping the political, cultural, and social landscape of the masses of the undivided Goalpara district of Assam. The impact of Sufism on contemporary society can be discussed under the following headings:

1. **Sufism and Islamization:** The Sufi saints were largely responsible for the spread of Islam and most of its subsequent growth in this region. Conversion and Islamization in this area of Assam are connected to the proselytising activities of some Sufis, such as Shyakh Jalaluddin Tabrezi, Hazrat Shah Jalal, Shah Ismail Ghazi, Panch Pir of Dhubri, Abul Qasim Khurasani, Syed Nasiruddin Baghdadi, Syed Asad-ud Daula Shiraji, Keramat Ali Jaunpuri, and many more. E. A. Gait, in his account of "*Census of India, 1891,"* noted that the native converts of western Assam also descended from lower caste and indigenous tribes, just as those of eastern Bengal.[1] The Sufis established their *khanqahs/astanas,* which became the centre of socio-religious and cultural activities of the tribal and semi-tribal people. After coming into contact with these Sufi saints, the native people slowly and gradually became associated with Islamic culture.
2. **Growth of Syncretism:** Sufism in medieval Assam has undergone a steady evolution over several centuries, resulting in cultural assimilation. Their interactions with the native population and adoption of numerous regional customs and traditions resulted in a syncretic culture. In the western part of medieval Assam and the eastern part of Bengal, the worship of Satya Pir, or Satyanarayan, Manik Pir, Madar Pir, etc. emerged. These cults exhibit characteristics of *Vaishnava* and Sufi traditions. Hindus and Muslims alike revered and worshipped these saints as spiritual mentors in this area. They collaborated for social harmony and mutual respect. Moreover, the folk songs prevalent in this region, such as *Baul* songs, *Bisshed* songs, songs of Ghazi Pir, songs of Doriya Pir, etc., are the best examples of syncretic culture.
3. **Sufi Nexus with Contemporary Political Authority:** A certain number of Sufi saints worked together with the Bengal Sultans and Mughal generals to consolidate their political authority. The cooperation of Hazrat Shah Jalal and Shah Ismail Ghazi might be considered as examples in this scenario. They were

[1] E. A. Gait, *Census of India, 1891 (Assam),* Assam Secretariat Printing Office, Shillong, 1892, p. 86.

able to obtain all assistance from their royal adherents. It is evident that many of the Sufis in this area received *"pirpal"* land from the contemporary state apparatus for their maintenance. The five *pirs* of Dhubri were sent by Mughal Emperor Aurangzeb to accompany the Mughal forces in their expedition to Assam. According to a government document, the *dargah* of *Pagal Pir* at Dhupdhara, located at the easternmost corner of Goalpara district, was granted 630 bighas of *pirpal* land for its maintenance.[1] As per the accounts of 'Pavitra Asam', Shah Alom, the Mughal emperor of Delhi, engaged the *khadim* in the Panjatan *dargah* of Dakaidal, a few kilometres south-east of Goalpara town. The *khadim* was also provided with 1002.7 bighas of land by the Badshah for the subsistence of the *dargah.*[2] The Deg Dhowa *dargah* was also awarded a land grant in the form of *pirpal* by the royal authority.[3] It is further known that the Mechpara zamindar also donated a sizeable amount of land just in front of present-day Goalpara College to Abul Qasim Khurasani for his shelter as well as for his meditation.[4] Similar endowments were also awarded to other Sufi saints of the original Goalpara during the twentieth century under the British authorities. The most well-known of them is Hazrat Nasiruddin Baghdadi, who established his headquarters at Jaleshwar in west Goalpara. The zamindar of Lakhipur granted Nasiruddin Baghdadi 800 bighas of land, with the intention of building a *khanqah* there.[5] Another instance of such an incident is that the contemporary Lakhipur zamindar also granted the *khanqah* of Asad-ud Daula Shiraji, situated in the Basbari area of western Goalpara, a revenue-free land of approximately fourteen bighas.[6] Even so, it is known that the zamindar would occasionally visit his *khanqah,* seeking his blessing. The then king of Bijni estate also granted the *dargah* of Dohela about 10 bighas of land, which the current *khadim* of this *dargah* is still enjoying today.[7] Thus, the kings, their nobility, and other officials patronised and preserved the Sufi saints and their institutions in this manner.

4. **Sufi Saints and their Literary Compositions:** Several Sufi saints in the study area were both scholars and prolific writers. Some of them even wrote poems and *ghazals.* Shaykh Nasiruddin Baghdadi of Jaleshwar authored a novel, namely *"Ash'ar-e-Haqaiq,"* which is a great demonstration of his brilliance.[8] In addition, he would compose poetry and *ghazals* in Persian and Urdu, which led to him

---

[1] 246 No. Record of Deputy Commissioner, Goalpara, Dt. 31/01/1859, cited in Maheswar Neog (ed.), *Pavitra Asam* (in Assamese), Kiran Prakashan, Dhemaji, 2008, p. 365.

[2] Maheshwar Neog (ed.), *Pavitra Asam* (in Assamese), Kiran Prakashan, Dhemaji, 2008, p. 364.

[3] Maheshwar Neog (ed.), *Pavitra Asam* (in Assamese), Kiran Prakashan, Dhemaji, 2008, p. 365.

[4] Abedur Rahman Saikia, *Hazrat Syed Abul Qasem Khorasani Pir Chahabor Jivani* (in Assamese), Shahi Mohammad Karim, Goalpara, 2016, p. 37.

[5] Mohammad Yahya Tamizi, *Sufi Movements in Eastern India,* Idarah-i Adabiyat-i Delli, New Delhi, 2009, p. 110.

[6] Dewan Nazrul Qadir, *Glimpses of Sufism in the Brahmaputra Valley of Assam (From 13th Century till Date),* Devika Publication, New Delhi, 2010, p. 75.

[7] Kasim Ali Ahmed, *The Muslims of Assam,* EBH Publishers, Guwahati, 2021, p. 63; Monower Hussain, Age- 47, *Caretaker* of the *Mazaar,* Village- Dohela Kalitapara, P.O.- Dohela, Dist. Goalpara (Assam), Date of Interview: 05-11-2023 (Sunday). During his childhood, he obtained this information from his grandfather, Kandura Sheikh, who died in 1988 A.D. at the age of 96.

[8] Mohammad Yahya Tamizi, *Sufi Movements in Eastern India,* Idarah-i Adabiyat-i Delli, New Delhi, 2009, p. 110.

being given the nickname *"Mazhar."*[1] Asad-ud Daula Shiraji of the Basbari area wrote many books, among which the most important one is *"Amader Tapashya"* (Our Penance), written in Bengali. Sufi Abdur Rahman Firoji was a prolific writer, linguist, learned physician, speech artist, philosophical poet, and editor of the weekly magazine *"Biswadoot."*[2] This magazine was published in Assamese and Bengali. He himself was the editor, publisher, and proprietor of the journal. It was probably the first journal that the Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, published in western Assam.[3] Moreover, he has authored about 40 books on different subjects, both in Bengali, Urdu, and Assamese. A few of them have been published, and the majority of them are in manuscript form. Prominent among them are: *"গোৱালপাৰা জিলাৰ ভূগোল" (Geography of Goalpara District), "অসমত মিৰজুমলাৰ স্মৃতি" (Memories of Mirjumla in Assam), "আধুনিক ফটো বিজ্ঞান" (Modern Photo Science), "গাৰো বুলি" (Garo Buli), "মেঘৰ দেশ শ্বিলং, ভ্ৰমণ কাহিনী)" (Land of Clouds, Shillong: Travel Story), "হাজো পোৱামোক্কা তীৰ্থ ভ্ৰমণ কাহিনী" (Hajo Powa Mecca Pilgrimage Story), "হোমিও ভেষজ ৰত্নাকৰ" (Homoeo Herbal Gems), ট্ৰপিকেল ফিভাৰ" (Tropical Fever), "মাশুকেৰ দৰবাৰ" (Mashuk's Court), "ব্যাথাৰ ডাইৰী" (Diary of Pain), "আগুনেৰ খিৰকা" (Fire Crack), "নাৰী কলঙ্কিনী" (Stigmatized Women)*, etc.[4] Hazrat Abu Bakr Siddiqui of Furfura Sharif produced, published, and distributed Islamic literature, including books, pamphlets, journals, newspapers, and other materials in the local language, particularly Bengali, which were invaluable assets for the Muslim population in Bengal and the Bengali-speaking people of Assam. He reportedly oversaw and provided funding for the publication of over two thousand books written by diverse authors from Bengal and Assam.[5] The literary creations of Maulana Ruhul Amin are one-of-a-kind, unparalleled, and breathtaking. Ruhul Amin authored a total of ninety-five books covering multiple topics of Islam, with the majority of them being written in the Bengali language.[6] According to another narrative, he wrote 135 books in Bengali, of which 118 have been published so far.[7] One of his significant literary works, published in 1935 A.D. in Bengali, is *"Banga O Assamer Pir Auwliya Kahini"* (Tales of the Sufi-saints of Bengal and Assam). This work is a notable

---

[1] Dewan Nazrul Qadir, *Glimpses of Sufism in the Brahmaputra Valley of Assam (From 13th Century till Date)*, Devika Publication, New Delhi, 2010, p. 71.

[2] Shoriful Islam (ed.), *Goalparar Ratna (A Collection of Life and Works of Twelve Prominent Persons of Goalpara)*, Char Chapori Shahitya Parishad, Guwahati, 2022, p. 2.

[3] Shoriful Islam (ed.), *Goalparar Ratna (A Collection of Life and Works of Twelve Prominent Persons of Goalpara)*, Char Chapori Shahitya Parishad, Guwahati, 2022, p. 2.

[4] Shoriful Islam (ed.), *Goalparar Ratna (A Collection of Life and Works of Twelve Prominent Persons of Goalpara)*, Char Chapori Shahitya Parishad, Guwahati, 2022, pp. 3-4.

[5] Cited in Md. Mahmudul Hussain, "Maulana Abu Bakr Siddiqi's Participation in the Freedom Movement of India," in *Sprin Journal of Arabic-English Studies*, Vol. 2 (02), Sept. 2023, p. 49, retrieved from https://doi.org/10.55559/sjaes.v2i02.42, accessed on 14/12/2023.

[6] Mostafa Abdul Quyum, *Muhammad Ruhul Amin: His Life and Works*, Doctoral Thesis, Calcutta University, 1993, p. 166.

[7] A. R. M. Ali Haidar, *Shah Sufi Syed Fateh Ali, Shah Sufi Abu Bakr Siddiqui and Shah Sufi Mawlana Nisaruddin Ahmad (R): A Survey of the Lives and Deeds of these Three Sufi-Saints of Bengal* (in Bengali), Doctoral Thesis, Dhaka University, 1997, p. 95.

contribution to the historical understanding of Sufism in Bengal and Assam. As a result of these writings, numerous Assamese and Bengali authors and poets subsequently took pride in their use of Islamic terminology. Not only terminology but also Islamic concepts and themes have taken a place in Assamese and Bengali literature.

5. **Impact of Sufism on Education:** The old Goalpara district of Assam owes a great deal to the educational achievements of the Sufi saints and the centres they founded centuries ago. They built *maqtabs* and madrassas next to their *khanqahs*, which evolved into hubs for learning, wisdom, and information. The *"Mazharul Uloom Madrassa,"* established at Katarihara of Goalpara district in the year 1927 A.D. by the Sufi mystic Syed Nasiruddin Baghdadi, was one of the more well-known madrassas of this region.[1] Now, it has been converted into M. E. and High Schools, respectively, by the Assam government. Sufi Abdul Qadir *Naqshbandi* established Asharikandi M. E. Madrassa and Jhaler Algha M. E. Madrassa in the Dhubri district during the 1950s.[2] Hatipota M. E. Madrassa of Dhubri district was also established by Sufi Abdul Barik Chishti in 1961 A.D.[3] The Assam government has recently converted all of these madrassas into schools. It is believed that Abdul Hamid Khan Bhasani, a Sufi-cum-political activist, founded over 33 educational institutions in different areas of lower Assam.[4] He set up a Higher Secondary School at Hamidabad in 1941 A.D. In the 1950s, there was no female education in the west Goalpara area. Therefore, Sufi Abdur Rahman Firozi established an Assamese medium school named 'Rakhaldubi Girls' Middle School' on his ancestral property at Rakhaldubi in 1957 A.D. in consultation with the local educated people for the purpose of promoting women's education.[5] Pir Abu Bakr Siddiqui of *Furfura Sharif* established numerous educational institutions in Bengal and different areas of lower Assam.[6] Thus, it can be concluded that the Sufi saints in the undivided Goalpara district of Assam played a crucial role in the spread of education and culture throughout the area.

6. **Sufism and Folk Songs:** The undivided Goalpara district of Assam has long-standing borders with Bengal and is home to the largest population of migrant Muslims from Bengal. These people had a stronger affinity for Bengali traditional culture, and they subsequently introduced the same to this region. Consequently, this area witnessed the emergence and progression of Bengali Sufi musical

---

[1] Mohammad Yahya Tamizi, *Sufi Movements in Eastern India,* Idarah-i Adabiyat-i Delli, New Delhi, 2009, p. 110.

[2] Abdus Shahid Sheikh, Age- 64, retired Arabic Subject Teacher of Barkanda Peoples' Academy Higher Secondary School, Alamganj Part- 9, Dist.- Dhubri (Assam), Date of Interview: 14-11-2023 (Tuesday). The informant is also a prominent Islamic writer and is associated with the locality.

[3] Abdus Shahid Sheikh, Age- 64, Retired Arabic Subject Teacher of Barkanda Peoples' Academy Higher Secondary School, Alamganj Part- 9, Dist.- Dhubri (Assam), Date of Interview: 14-11-2023 (Tuesday).

[4] Prasun Barman & Gorky Chakraborty (ed.), *Char-Chapori: Abalokan-Punorabalokan* (in Assamese), Bandhav, Guwahati, 2020, p. 130.

[5] Shoriful Islam (ed.), *Goalparar Ratna (A Collection of Life and Works of Twelve Prominent Persons of Goalpara),* Char Chapori Shahitya Parishad, Guwahati, 2022, p. 2.

[6] Md. Shamin Firdous, "The Light of Furfurah Sharif," in *Journal of Islamic History and Culture in India,* Volume 4, 2015, Department of Islamic History and Culture, University of Calcutta, p. 117.

culture. So, the region gave rise to the traditions of three distinct genres of Bengali folk and Sufi songs like *Marifati, Baul,* and *Murshidi.* Apart from these, many spiritual songs were recently popular among them, such as *Baromashi Geet, Doria Pirer Geet, Ghazi Pirer Geet, etc.* The other instances where the impact of the Sufis in particular as well as the Muslims in general can be vividly observed are the songs of *Manai Zatra, Ghazi Gaan, Bhari Gaan, Moishali Geet, Nao Khelowa Geet, Satyapirar Gaan, Sonapirer Gaan,* etc. These songs are spiritual in nature and instrumental in maintaining communal harmony and integrity in the study area. Their literary value is also immense. However, these songs have considerably lost their significance due to various reasons.

7. **Impact of Sufism on Assamese and Bengali Languages:** The Sufis served as the primary conduit for the introduction of Arabic and Persian terminology into the Assamese and Bengali languages. They initially adopted the Persian language as a means of spreading Islam. Therefore, numerous Persian terms have eventually become part of the Assamese and Bengali languages as well as some other local dialects. It is observed in our daily lives that some of the words and phrases in the Assamese and Bengali vocabulary are of Perso-Arabic origins. The following terms are a few examples in this case: *azan, bondegi, behest, dargah, darvesh, dojakh, eid, fereshta, haji, jannat, jaynamaj, jin, Kaaba, kafer, khadim, khanqah, khilafat, qibla, qiyamat, Quran, Khoda, muharram, masjid, mannat, maut, murid, murshid, nobi, namaj, neki, noor, paygambar, pari, pir, rasul, roza, sunnat, taqdir, talaq, toubah, urs, waj, ziyarat,* and many more. Presently, both the Assamese and Bengali people cannot refrain from employing them in their daily lives. The influx of so many new terms has made the Assamese and Bengali languages diverse and rich.

8. **Interaction with Other Faiths:** Sufism is a mystical tradition, and it shares intimate ties with the mystical traditions of other faiths. It is noticed that certain *dargahs* in the study area were constructed on the remains of Buddhist shrines, as evidenced by the presence of a Buddhist site near the vicinity of Deg Dhowa *dargah* near Goalpara town. There were a few stone-built votive stupas in the Deg Dhowa *dargah* enclosure on the Mahadeva Hill of Goalpara district. The *dargah* of Shah Kamal in Mahendraganj, West Garo Hill district of the present-day state of Meghalaya, also contains similar stones. These archaeological findings discovered at Deg Dhowa and Mahendraganj in the study area provide evidence of the connection between Sufism and Tantricism in the medieval era. There is also evidence of both Hindu and Buddhist sculptures at the Paglatek location, which is largely believed to have been the abode of a *"Pagla,"* alias a Sufi-saint, in the past. The newly converts in the past perceived similarities between the Sufi saints *(pirs)* and the *Tantric Gurus,* while equally drawing parallels between the graves and *dargahs* of the *pir* and the chaityas or stupas of the Buddhists. Moreover, standing across the *Netai Dhubuni Ghat,* the *dargah* of *Panch Pir* in Dhubri town represents the harmonious coexistence among the different faiths.

9. **Participation in the Indian Freedom Struggle:** Several Sufi saints of the early 20th century also took part in the ongoing freedom struggle of India. Among them, Hazrat Abu Bakr Siddiqui of *Furfura Sharif,* Maulana Ruhul Amin of Basirhat, Yunus Ali Enayetpuri, Asad-ud Daula Shiraji, Abdul Hamid Khan Bhashani, and Abdur Rahman Firozi are the prominent ones. They played an important role in the freedom struggle in India by mobilizing the people of Bengal and the Bengali-speaking people of western Assam. Among other activities, they organised

picketing events in villages to encourage people to use native items and abstain from purchasing foreign goods. On different occasions, the colonial government put several of them in jail because of anti-British activities.

**Conclusion**

To conclude, it can be said that the undivided Goalpara district was one of the most prominent Sufi centres in Assam. At various points in history, a multitude of Sufi saints from all over the world arrived in this region. The key teachings that the Sufi saints upheld in their spiritual activities were spirituality, equality, and universal brotherhood. Evidence indicates that the Sufi saints played a significant role in the dissemination of Islam as well as the Islamic teachings across the region. Moreover, local customs and circumstances heavily impacted and fused the Sufis and neo-converts. For this reason, the kind of Islam that developed in this region is more oriented towards Sufism than towards traditional Islam. The arrival of Sufism helped the undivided Goalpara district of Assam flourish culturally, as seen by the proliferation of historic mosques, *khanqahs,* and *mazaars* across the region. Sufi-shrines are perfectly rooted in the pluralist cultures of the study area, and shrine-based Sufism has become recognised as the defender of inter-communal harmony and peace in this region.

***

**ISHRAT MUSHTAQ** **(17)**

PH.D. SCHOLAR, CAS DEPARTMENT OF HISTORY

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

# MUHAMMADI BEGAM (1878- 1908): A TRAILBLAZER

**Abstract:**

In the history of South Asia, Muslim women have often been neglected or portrayed mostly as mute spectators. Such assumptions need to be questioned because the Muslim women of South Asia had a history of their own. In colonial India, there were many such remarkable women who were active not only politics, but also in education and the ongoing reform process. The history of such women needs to be highlighted. So this paper analyses the life and contribution of Muhammadi Begam (1878-1908), the first woman Urdu novelist and editor. She not only wrote wonderful novels but also started a journal for Muslim women and played a significant role in the ongoing reform process among the Indian Muslims.

**Keywords:** Muslim women, Muhammadi Begam, gender, 19th-century India, female novelist, Urdu literature, reforms.

## Early Life and Education

Muhammadi Begum was born in 1878 in Shahpur, Punjab.[1] Her father, Syed Ahmed Shafi, held the position of Assistant Commissioner in the Punjab government.[2] Despite the prevalent societal restrictions on women's education during her time, Muhammadi was fortunate to be raised in a culturally vibrant environment at home, which cultivated her early love for literature. She not only learned Urdu but also became a Hafiz by memorizing the Quran. In 1897, she married Sayyid Mumtaz Ali, an Islamic scholar and graduate of Darul Uloom Deoband.[3] Under his guidance, Muhammadi acquired proficiency in Arabic and Persian, and received private instruction in English, Hindi, and Mathematics.[4] Apart from managing the household, she also took care of the two children that Mumtaz Ali had from his previous marriage.

---

[1]Sar wat Ali, "Stuff legends are made of", *The News International*. 10 May, 2020. Retrieved 3 Nov, 2023.

[2]Tahir, Naim, "Syed Muhammadi Begum: Bhulaya na Jayega ", *Syed Muhammadi Begum aur unka Khandan*, edited by Naim Tahir, Sang-e Mil Publications, 2018, pp. 25-31, p. 26.

[3]He wrote a treatise addressing the stark disparity between the legal standing of Muslim women according to Islamic law and their unfortunate circumstances in Indian society, largely due to prevailing social norms, *Huquq-e-Niswan* (1898).

[4]*Rauf Parekh*, "Muhammadi Begum and Tehzeeb-e-Niswan", *Dawn*. Retrieved 3 Nov, 2023.

In 1898, Muhammadi and her husband embarked on a joint endeavor by launching a weekly magazine specifically catering to women, named *Tehzeeb-e-Niswan.*[1] As the sole editor of the magazine, Muhammadi played a crucial role in encouraging women to contribute their creative and critical works to the publication. The magazine disseminated progressive ideas concerning issues such as divorce with obligatory financial support and advocated for the discontinuation of *purdah a*nd polygamy. From 1898 until her passing in 1908, Muhammadi's relentless dedication and intellectual prowess firmly established the *Tehzeeb-e-Niswan* as a significant platform for women's voices. Her groundbreaking contributions led her to be celebrated as India's inaugural Muslim feminist and the first woman to ever edit an Urdu magazine.

**Socio-cultural context:**

Uderstanding Muhammadi Begam's impact requires considering the cultural and social environment of 19th-century India. Since the beginning of colonization, the topic of women's education and involvement in public affairs has become contentious in Indo-Muslim culture. The prevailing sentiment has been to confine women to the home, rather than allowing them to participate in public life. In regions like Delhi, Punjab, United Provinces, and Hyderabad Deccan, Muslim culture was deeply rooted. However, people in these areas were resistant to change, viewing it as an imposition on their established ways. The ruling elite saw any alteration as a challenge to their cherished values and a disruption of the existing order. With the Muslims of India having lost political power, they clung to traditional customs and social norms for survival, making them resistant to change.

Muhammadi Begam stood against these prevailing beliefs. She saw women as essential contributors to modern society, contrary to the prevalent notion that they should be confined to their homes. Even Sir Syed Ahmed Khan, a leader in modern Muslim education, was hesitant about educating women. He believed it was more important for men to receive education and take on greater roles in society and government. Muhammadi, throughout her entire life, vigorously championed the rights of women both through her own actions and her written works. This was in a world that was rapidly evolving, demanding a corresponding shift in people's attitudes. She and her husband faced severe backlash for their efforts, enduring ridicule, threats, and abuse.[2]

**Literary Career**

Filled with a desire to shift perspectives on women and their education, Muhammadi took up the editorship of *Tehzib-e-Niswan.* At first, the journal for women faced ridicule and strong opposition. Complimentary copies sent by Mumtaz Ali were returned unopened, often with insulting letters. Despite Muhammadi Begum being a devout and *purdah* observing woman, well-versed in eastern and Islamic culture, people were skeptical of their intentions. The initial number of subscribers was disheartening, with only 60 to 70 even three months after the journal's launch. However, Mumtaz Ali persevered, and

---

[1]Gail Minault, *Gender, Language, and Learning: Essays in Indo-Muslim Cultural History,* Permanent Black Publications, Ranikhet, 2009, p.87.

[2]Gail Miault , *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India,* Oxford University Press, New Delhi, 1998, pp. 110-13.

gradually the journal gained acceptance among educated middle-class Muslim families. By 1903, the number of subscribers had risen to above 400.[1]

Muhammadi Begam's literary journey began, she wrote articles about housekeeping manuals, articles, cook books, novels, poetry in a very simple style. Her articles in *Tehzib* focused on women's education, advice texts, housekeeping, etiquette, child-care, healthcare, articles on the reform of extravagant customs, etc.[2] Novels, stories and autobiographical accounts were also serialiazed. The *Tehzib* appeared weekly and style of writings in the was lucid. There was also a "letters to the editor" section" which generated lively interaction among the readers. The journal contributed to the growth of women writers, who played a pivotal role in fostering a budding sense of solidarity among Muslim women in South Asia.[3] Later on, the journal became complex in its language and style, articles on politics and foreign news also started to appear. [4]

Muhammadi Begam also made her mark in the field of Urdu fiction. Her groundbreaking novel *Sharif Beti* came out in 1908. It narrates the story of a poor Muslim girl who, through education and her skills, rises to achieve respectability and prosperity. This fictional narrative is directed towards girls from disadvantaged backgrounds. The main character, Sharifunnisa, is an 11-year-old daughter of a clerk with a mother suffering from mental illness. After her father's passing, she transitions from sewing for a modest income, to tending livestock and selling dairy products, and ultimately utilizes her considerable talents (which Muhammadi Begum equates with virtue) to become a teacher for young girls, all while residing in a borrowed house. She accomplishes this with the guidance of a captivating figure, the spirited hairdresser (Badi Bi),, who teaches her to blend the virtues of her genteel upbringing with the resourcefulness and entrepreneurial spirit of a working-class woman.

Mumtaz Ali criticized contemporary authors for exclusively portraying wealthy families, asserting that such depictions might lead impoverished girls to disdain their own circumstances. He stressed the importance of narrating stories about girls from low-income household. *Sharif Beti* marks a significant deviation from how female characters are typically depicted in Urdu domestic novels written by male authors. In Nazir Ahmad's *Mirat ul-Arus* (1869), Asghari's decision not to accept payment for teaching girls in her home is seen as an affirmation of her honor (sharafat). In contrast, the title page of *Sharif Beti* explicitly states that it tells the story of a disadvantaged Muslim girl who leverages her education and skills to gain respect and prosperity.

Muhammadi also wrote the biography of (Bibi Ahsraf) Ashrafunnisa (1840–1903) titled *Hayat-e-Ashraf,* wife of Syed Alamdar Husain, who worked as Deputy Inspector of School in Jalandhar. After his death in 1870, his widowed wife had to work at Victoria Girls' School, Lahore. She rose to the position of head teacher and served till the school her death in 1903. Muhammadi accounts the hardships such as the loss of Ashraf's husband and children, as well as the eventual successes she achieved in her life. *Hayat-e-Ashraf* shares similarities with *Sharif Beti*, including the similar names of the heroines, both of which depict the victory of resilience in the face of adversity. In addition to emphasizing the immense importance of education, the biography also highlights two

[1]Gail Miault , *Secluded Scholars: Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India,* Oxford University Press, New Delhi, 1998, p. 113.
[2] *Gender, Language, and Learning* , p.88.
[3]Azra Asghar Ali, *The Emergence of Feminism Among Indian Muslim Women, 1920–1947*, Oxford University Press, 2000, p. 25.
[4] *Gender, Language, and Learning,* pp. 87-89.

of Muhammadi Begum's significant ethical concerns: leading a virtuous and upright life, and encouraging women to engage in industrious pursuits in various forms.

Muhammadi Begum introduced another women's magazine called 'Musheer-e-Madar' in 1905, but unfortunately, it didn't endure long after her passing. She wrote various other novels, essays, stories, poems etc, such as *Aaj Kal*, *Safia Begum, Chandan Haar, Aadab e Mulaqaat, Rafeeqe Aroos, Khaanadari Sughar Beti, Khwab-i-rahat, Imtiaz pachchisi, Imtiaz phulwari, Taj phool, Taj geet, Rafeeq-i-aroos, Riaz phool, Sachche moti,* and *Naimat khana.* Muhammadi Begum's lifelong commitment to the cause of female education and empowerment was expressed through her writings and personal example, aimed to shift societal perceptions. Despite facing severe backlash, she and her husband, Maulvi Mumtaz Ali, boldly championed a more inclusive perspective, addressing public issues from a women-centered standpoint**. S**he also founded a school exclusively for women. She conducted a fascinating initiative with an all-women's shop, where women managed all aspects of the business, and no men were permitted to engage in any work within the shop. Muhammadi dies at the young age of 30 in 1908. Naeem Tahir, her grandson compiled a biography *Sayidah Muhammadi Begum aur Unka Khandan* (tr.) Sayidah Muhammadi Begum and her family.[1]

**Legacy**

Muhammadi Begam's legacy surpasses her own written works. As the pioneer female Urdu novelist, she has made an enduring impact. Her writing style was characterized by clear prose and a distinctive linguistic flair, commonly referred to as the *begmati zabaan.* It is a great loss to Urdu literature that her career was cut short by her untimely demise in 1908 at the age of 30. However, she undeniably blazed a trail and set the stage for subsequent female writers like Nazar Sajjad Hyder, Sughra Humayun Mirza, Tyaba Bilgrami, and later luminaries such as Rashid Jahan, Hijab Imtiaz Ali, Ismat Chughtai, Qurratulain Hyder, Aamna Nazli, Nisar Aziz Butt, and Khadija Mastur.

***

[1] Asif Farrukhi, "A PIONEERING WOMAN OF LETTERS", *Dawn, 16 September, 2018.* Retrieved 3 Nov, 2023.

**MEHEBUBA KHATUN** **(18)**

RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF HISTORY

ALIAH UNIVERSITY, KOLKATA, WEST BENGAL

# EDUCATION SYSTEM IN MURSHIDABAD DISTRICT FROM MURSHID QULI KHAN TO ALIVARDI KHAN: A HISTORICAL ANALYSIS

**Abstract:** Murshidabad was one of the most important education centres during Nawabi period. During middle age Arabic and Persian language flourished in Murshidabad. The Muslims rulers established so many madrasahs and Maktabs to spread the study of Islamic theology and Persian language. After that, both the Hindus and Muslims came closer to each other politically and culturally. This was the main point which help to develop the education system of Murshidabad. As a result, several languages like Arabic, Persian, and Sanskrit got momentum to flourish in Murshidabad during the middle age.

**Keywords**: Murshidabad, Nawab, Education, Maktabs, Chatuspathis, Persian, Sanskrit.

The district Murshidabad had long tradition of history and culture and it was the seat of erstwhile Nawabate of Bengal. During Nawabi period, Murshidabad district was not much advanced in terms of education and did not experience much progress. The people of the district were engaged in indigenous industries specially in the skill involved with carpentry, metallurgy, curving, weaving etc. During Nawabi period, both the Hindu and Muslims had their own elementary educational institute like *Pathsalas* and *Maktabs* where *Pundits* and *Maulavis* taught respectively. There were three significant terms of learning like reading, writing and arithmetic. For writing, they used ground followed by palm leaves, then on plantain leaves and lastly on slate and paper. There were flourished many languages for teaching learning method like Persian, Urdu, Arabic, Hindi, Bengali and Sanskrit etc. *Madrasah* provided higher education for Muslims in cities and town while *Tols* and *Chatuspathis* played an important role for the Hindus.

Muslim elementary education mainly based on the Quran and other elementary religious subjects. Masjid played important role for the study of elementary education for Muslims. During medieval period, many mosques constructed with two storeys, where ground floor of it serving as Maktabs.[1] Both the *Khanqahs* of the Muslim saints and the *Imambarahs* of the Shias also provided the house of learning.[2] *Ghulam Hussain* mentioned educated men and scholars whose main business was to impart education to the people.[3] His account gives an idea of the trends of Muslim Education in India. The families of learned person and scholar also received grants from the Mughal Government to maintain the educational institute. Some of these institute also existed during British period. The town of Patna, Murshidabad and Dacca were the main centre of learning.

It is evident that most of the educated men and their forefathers had migrated to the eastern provinces before Murshid Quli Khan reign in Murshidabad. Asad Allah, the Zamindar of Birbhum was a great patron of learning. He granted lands to learned men and inspired them to pursuit of learning. The Muslim education in Murshidabad was encouraged by Murshid Quli Khan himself. He was a learned person and had respect to the eminent personalities for their piety and erudition. His main contribution was confined

to copying the Quran and it distributed in many important places. He built a madrasah known as Katra Madrasah of Jafar Khan (because the building also housed a Katra or residence for travelling merchants) for facilities the Islamic learning.[4] He appointed two thousand and five hundred Karis to recite the Quran at Katra mosque with the royal food and lodging and also provided the scholarship to them. The Mughal Government maintained a learning institution in Dacca which was housed Shahi masjid of Lalbagh and the salary of the teacher was provided by the Government. Maulavi Asad Allah was the last serving teacher of this institution who died in 1750.[5]

Nawabs, nobles, amirs and rich Muslim family took responsibility to support the expenditure of the students in Madrasahs and Maktabs. Two big madrasahs were being set up at Motijhil and Mansurgunj in the capital city of Murshidabad by Nawajis Mohammad, sone-in-law of Alivardi khan. These madrasahs were not only the centres of religious education but also the social and administrative needs, skilled admistrators, clerks, soldiers, doctor, lawyers, poets, writer etc. also produced.[6] Murshidabad was a reputed educational centre during Nawabi period which was able to attract many students and teachers from the different part of the country. Haji Muhammad Mohsin completed primary education from Hooghly and then came to Murshidabad for higher learning.[7] Under the patronage of Murshid Quli Khan, two thousand poets, artists, scholars, practiced knowledge. The curriculum of higher education for Muslims learning was imparted Islamic theology, medical science and astrology which was based on Arabic and Persian Language.

Nawab Alivardi Khan himself was a genius personality and highly appreciated the talent and culture of other artists and learned men. He always enjoyed the discussion moment with ulema and pious men and he tried to held discussion daily. According to Ghulam Hussain Tabatabai's account *Siyar-ul-Mutakharin*, Alivardi Khan encouraged a number of educated scholars from the western provinces to settle in Murshidabad by giving them scholarships and allowances. Mir Muhammad of Hyderabad was a notable who brought 2000 books in Murshidabad. He also written many books on Arabic and Persian language.[8]

Azimabad (Patna) was an important centre of Persian education during the reign of Nawab Alivardi Khan. Ghulam Hussain writes, during this time a number of persons loved science and learning and devoted themselves to teaching and being taught.[9] Ghulam Hussain mentioned some eminent persons who appeared in this era. He mentioned Maulvi Muhammad Nasir was famous scholar who travelled extensively in the Indian subcontinent and Persia. He had the experienced in all branch of science such as specially astronomy, mathematics and algebra. Jair Hussain son of Maulavi Muhammad Nasir, who was also expert in the applied science. He learned applied science from his father and supressed him in spiritual knowledge.[10] Mir Muhammad, disciple of the poet Mirza Muizz Musavi Khan was famous for his erudition, compositional craft and integrity. Kazi Ghulam Muzaffar popularly known as Muzaffar Ali Khan was famous for his talent. He was being appointed as Chief Justice of Murshidabad during the Alivardi Khan reign.

There was also other renowned personality like Maulavi Muhammad Arif, Mir Rustam Ali Khan, Shah Muhammad Amin, Shah Adam Jaibat Beg and Shah Khizir for their learning. Mir Muhammad Muhmud Sajjad was well versed in Islamic and secular knowledge. Historian Ghulam Hussain Tabatabai's grandfather Alim Ullah and great-grandfather's maternal uncle Shah Heydar both were the famous scholar during that time.[11] It is important to note that a number of learned and meritorious men came to Hindustan from Iran and they settled in particularly in the Bihar town and Azimabad.[12] some of them

were Al Muhmmad Mabud Ali, Shaikh Muhammad Hussain, Sayyid Mahammad Ali and Haji Badiuddin.[13]

Ghulam Hussain has mentioned to the scholar in Persian literature in the court of Nawab Alivardi Khan and also tried to explain that the nine (ten) reputed professor with three or four hundred students at the great Madrasah established at Azimabad by Zainuddin, the deputy governor and the son in law and nephew of Alivardi Khan. As a result, Persian knowing Hindu personality appeared at the court of Bengal nawab. During the time of Nawabi period so many Hindu people learned Arabic and Persian for the administrative need of the Nawabi court. Both the Raja Kyretchand, son of Rai Ram Alamchand, the Diwan of the Nawab and Raja Ram Narayan, deputy governor of Bihar who were learned Arabic and Persian during the period of Nawab Alivardi khan.[14] According to Adam, he visited five district of Bengal and identified that the number of Hindu scholars exceeded that the Muslims.[15]

There was also provision for education for Hindus. Hindus received their higher learning from the Chatuspathis. Ramprasad, ideal of Hindu described clearly in his Bengali Poem *Vidya Sundara* which was written after the death of Nawab Murshid Quli Khan. He described social conditions of the people of vardhamana who were happy and free from disease and poverty. There were available Chatuspathis whose learner came from the different part of the country like Dravida (South India), Utkala (Orissa), Kasi (Banaras) and Tirhut (Bihar) etc.[16] Ramprasad shared his fifty-year educational carrier experience, how a Sanskrit scholar had to successful through the different stages. He was at first taught to practice writing letters, and acquaintance with which entitled him to be introduced in to the study of Grammar and the works like Bhattikavyam, Raghuvamsam and Kumarrasambhavam.[17] Later he had took interest to the study of Alankara.

It is important to note that the Maharajah Krishnachandra of Nadia fixed in monthly stipends of Rs 200 for the distant students to motivate for the cultivation of Sanskrit Learning.[18] It was under his patronage that the Bharatchandra wrote *Annada Mangala* and Ramprasad wrote *Kalikirtana* with the inspired by Rajakisora Mukhapadhyaya who was a relative of Maharajah Krishnachnadra.

The people of Murshidabad were experienced in the knowledge on Vedas, the agamas, astrology, astronomy and all are respectful their own religion.[19] Another important famous personality was Suvankara who was Hindu arithmetician probably flourished during the later part of the 17th and early part of the 18th century. The medium of instruction in Chatuspathis for higher learning was Sanskrit. Nadia was the seat of learning from ancient period where existed a college by the record of diaries of Streynsham Master during the time of Murshid Quli Khan.[20] Hindus also learned Persian for entering the state service. The eminent poet Bharat Chandra learned the Persian language in the house of Ramachnadra Munshi of Hugli.[21] There were many Hindu munshis also teach Persian to their own people for the communication with the Dadni merchant who were belong from Persian.[22]

The Bengali Language received attention during the time of Nawabi period. Some eminent Bengali poet like Bharat Chandra and Ramprasad were born during the time of Murshid Quli Khan and published so many books. Two important books like Sivayana and Satya Narayana both published by Bhattacharya is controversial. It is no doubt that the Rameswar Bhattacharyya lived during the time of Murshid Quli Khan but his book

publication time is doubtful. The Muslim also published so many Bengali book but it is not clear how many were written in the time of Nawabi Period.

During the Nawabi period, the women education was neglected in higher stages. Women were participated in primary education in Maktabs and madrasahs. Some rich family arranged the educational facilities at home for girls. Some of them are famous like Zinnat-un-nisa daughter of Nawab Murshid Quli khan and the wife of Nawab Shuja-ud-din Muhammad Khan, the latter's daughter Nafisa Begum and Durdana Begum, Sharaf-un-nesa Begum wife of Nawab Alivardi Khan and her three daughter Ghaseti Begum, Maimuna Begum and Amina Begum.[23] There were also so many Hindu educated ladies. There were a significant growth of libraries and study centre in Murshidabad as a symbol of intellectual progress and cultural activities. Nawab Murshid Quli khan himself maintained an excellent library where he used to copy Quran.[24]

Female education during the time of Alivardi Khan was not unknown. Vidya, heroin of Bharatachandra's *Vidyasundari* was an eminent educated personality during that time.[25] Mallika heroin of Seikh Sadi's literary work *Gada-Mallika Sambad* proclaimed that she would marry him who could defeat her in the literary debate.[26] There were also other women character like Rani Bhawani of Natore, Annakali of Cossimbazar, Ahalya Bai of Indore, the wife of Jasavanta Raya and the wife of Rajah navakrishna[28] and a daughter of Rasoraja etc., who established lot of chatuspathi and tols with the grants to running the education system.[27] There was also example of female educated mendicant among the Vairaginis and sannyasinis who had knowledge of Sanskrit language.[29]

The education history of Murshidabad during the nawabs reign described by different scholars in a different manner. Colonial historians claimed after advent of Europeans, modern education had started in India. Some historian identified Murshidabad had the energy, ability but they did not get the advantages or opportunity to flourished them. Prof. Zaheda Ahmed in her work said that "there (Bengal) was no dearth of energy, ability and intellect but they were being wasted on barren endeavors". Historian Ghulam Hossain and many other intellectual personalities proved that Bengal had not lack of education or did not waste the talent in barren endeavor. The educated person like Bharatchandra, Ramchandra, Jaffar khan Chief Kazi of Aliverdi Khan, Jaswant khan, home tutor and diwan of Sharfaraz Khan, Vaishnava mendicants and saints were famous for their contribution in the educational history of Murshidabad during the period of Nawab. The nawabs of Bengal created an appropriate environment and opportunity to getting education irrespective of caste, creed, religion, gender etc. Nawabs always welcomed the talent wherever they belonged and whatever their religion. They appreciated girls and lower caste people also to imparting education and zamindars of the society grant the fund for free education.

References:

1. Khan Muhammad Mirdha's Mosque Built at Dacca in 1706. See Dani: Dacca, pp.99-100.
2. Karim, Abdul., *Murshid Quli Khan and His Times*, The University of London, School of Oriental and African Studies, 1962. p.373.
3. Tabatabai, Ghulam Hussain, *Siyar-ul-Mutakherin*, tr. Haji Mustafa 2nd volume, 1926, P-165.
4. Hodgs. W., *Travels in India*, p. 18.
5. Taylor, *A Sketeh of the Topography and Statistics of Dacca*, pp-273-74.
6. Halder, Asis, *Murshidabad Jelar Sikkhar Bikas*, Jhar, Sahitya Patrika, Murshidabad, 2004.p.144.
7. Ibid. p.144.

8. Alam, Shamshul, *Murshidabade adhunik sikkhar dhara* (shotoborsho udjapon smaranika domkal vabataran ucchaavidyalaya), jhar, p-156.
9. Datta, Kalikinkar., *Alivardi and His Times,* Published by the University of Calcutta, 1939. P.241.
10. Tabatabai, Ghulam Hussain, *Siyar-ul-Mutakherin*, tr. Haji Mustafa 2nd volume, 1926, P-611.
11. Ibid, p. 178.
12. Ibid. p. 614-20. A detail account of each of these men is available in these pages.
13. Ibid. p.615.
14. Chakraborty, Suparna, *Murshidabad under the nawabs of Bengal from 1704-1757*, ph.d Thesis, 2014, p. 187.
15. Adam's Reports, p.293. as quoted in ibid, p.78.
16. Karim, Abdul., *Murshid Quli Khan and His Times,* The University of London, School of Oriental and African Studies, 1962. pp.375-376.
17. Datta, Kalikinkar., *Alivardi and His Times,* Published by the University of Calcutta, 1939. P.236.
18. Calcutta Review, 1872, pp.108-14
19. Ramprasad. *Vidya Sundara*, pp.14-15.
20. The Diaries of Streynsham Master, Vol. I, p.328.
21. B.C.G. Preface.
22. C.F. Consultations, 24th June, 1704.
23. Chakraborty, Suparna, *Murshidabad under the nawabs of Bengal from 1704-1757,* Ph.D. Thesis, 2014, pp. 187-88.
24. Ibid. pp.187-88.
25. Ramprasada sen, p.3
    See also: Datta, Kalikinkar., *Alivardi and His Times,* Published by the University of Calcutta, 1939, pp-242.
26. Bharatachandra, p.68.
    See also: Rahim, Abdur, *Banglar samajik o sankskritik itihas*, vo-ii, Bangla academy, 1996.
27. Calcutta Review, 1872.
28. Ward, W., *History, literature and religion of the Hindoos*, Vol. I, Mission Press, Serampore, 1815, p. 399.
29. Ibid. Vol. I, p.399.

***

**MIR HUSSAIN NAQVI** **(19)**

RESEARCH SCHOLAR, CAS DEPARTMENT OF HISTORY

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

# COLONIAL APOGEE IN MADRAS: TANJORE, NAWAB OF ARCOT (A749-1795) AND THE CASE OF HIS CREDITORS

**Abstract:** *This paper is an attempt to analyse the triangular relation between the Nawab of Carnatic Mohammad Ali, English East India Company, and the Raja of Tanjore in the light some original documents. This study delves into the examination of the political and economic interactions during a period when the Company faced external threats to its emerging Indian empire while consolidating its authority in southern India. It explores how the Company's relationship with the Nawab in India evolved and evaluates the implications of these changes for both national and company politics in London. Between 1775 and 1785, the East India Company gradually diminished the Nawab's power, effectively reducing him to a figurehead ruler. Mohammad Ali's efforts to resist this process are analysed in the context of the intricate web of relationships that defined the political landscape of late eighteenth-century South India.*

*During this period, the Nawab sought to enhance his local authority with English support while countering the Company's increasing ability and willingness to dictate his policies. The private interests and actions of the Company's employees played a pivotal role in this process. They undermined the effectiveness of the Nawab's state and were instrumental in convincing the Company, the British government, and Parliament in London to reform their approach to the Indian empire. The Nawab's substantial debts, owed both to the Company and its employees, eroded his state's capacity to survive. These debts also highlighted to British policymakers that forming a relatively equal alliance with an Indian power would always be an insecure foundation for their Indian operations.*

**Keywords***: killidars, polygars, Marratas, Pigot's Diamond, Nabob, Arcot Loans, Hong merchants.*

In late eighteenth-century Britain, the term "nabob" was a derogatory label specifically directed at individuals who had worked for the East India Company (EIC) and returned to Britain. These individuals had amassed significant wealth during their service in the East and were met with jealousy and suspicion. Their experiences in distant lands gave Britons back home a tangible connection to the overseas empire they could only imagine. But what did the term "nabob" truly mean?

Etymologically, "nabob[1]" was derived from "nawab," a title used for aristocratic regional leaders in the Mughal empire of South Asia. In eighteenth-century Britain, the word was relatively new. Even as late as 1759, *the Annual Register* felt it necessary to explain the term, describing nabobs as semi-independent viceroys under the authority of the Grand Mogul in their respective provinces.[2]

By the latter part of the century, those critical of British policies in India began using the term to refer to their compatriots in South Asia. Horace Walpole, for instance, referred to India as a "nest of monsters" and labelled the East India Company as the "spawn of nabobs" in 1784.[3] Though not his first instance of using the term in this context, Walpole was among the first to use it disparagingly to describe Company employees. The Oxford English Dictionary and Hobson-Jobson both document that Walpole had already adopted the term as a negative descriptor as early as the 1760s.

In 1771, the Town and Country Magazine published a story titled "The Memoirs of a Nabob." However, in this narrative, a "nabob" was not a representative of the Mughal empire but rather an employee of the East India Company. The story began by clarifying that, in modern terms, a "nabob" was an individual who had cunningly and ruthlessly acquired a fortune akin to that of an Asian prince through their service in the East India Company. Upon returning to England, these individuals were seen as showcasing their foolishness, vanity, and ambition.

In the late eighteenth century, the term "nabob" carried significant connotations, particularly in the context of British involvement in India through the East India Company (EIC). Unlike the renowned fictional character Robinson Crusoe, who exhibited ingenuity and resilience in building a new civilization on a deserted island, nabobs were often portrayed as unscrupulous figures. They were depicted as rapacious villains who exploited India for personal gain and were seen as intending to further despoil Britain with their ill-gotten wealth from the Indian subcontinent.

---

[1] "Nabob, na'bob, *n.* a deputy or governor under the Mogul Empire: a European who has enriched himself in the East: any man of great wealth. (Corr. Of Hind. *Nawwab*, a deputy)." [Chambers's Twentieth Century Dictionary].

[2] Tillman W. Nechtman, *History Compass*, 'Nabob Revisited: A Cultural History of British Imperialism and the Indian Question in Late-Eighteenth-Century Britain', 2006, p. 646. (Henceforth *Nabob Revisited*).

[3] Ibid.

This negative perception of nabobs was rooted in their material displays of extravagance and ambition. They symbolized a complex connection between the nation-building efforts within Britain and the expansion of its empire. The concept of exhibition played a crucial role in shaping public disdain for nabobs during this period. These individuals highlighted the interdependence between constructing a nation and building an empire, effectively serving as tangible evidence of the intricate relationship between Britain and its overseas territories.

Nabobs embodied a hybrid identity, straddling the boundary between metropolitan Britain and the broader British imperial domain. Their significance was emphasized through the collection and display of material artifacts from India. These objects represented a fusion of cultures and served as a manifestation of Britain's evolving hybrid identity. This was particularly relevant at a time when the definitions of both the British nation and its empire were still evolving.

Drawing a parallel with Robinson Crusoe's discovery of a footprint on his secluded island, nabobs were a concrete presence within Britain. They brought with them tangible reminders of imperial influence on domestic soil. Just as Crusoe's solitude was disrupted by the presence of an "other," the nabobs signalled the incorporation of imperialism into British identity.

In re-evaluating the role of nabobs in British imperial history, it's crucial to examine the "India question" that preoccupied political observers of the eighteenth century. The transformation of Britain's presence in South Asia raised significant debates among East India Company shareholders, government officials, Members of Parliament, and the wider public. The EIC, initially established as a trading venture with a near-monopoly on England's eastern trade, faced challenges in an evolving landscape where European powers and regional leaders vied for dominance.

The EIC's military actions in response to challenges, such as the capture of Calcutta and the Battle of Plassey, led to a shift in its role, effectively establishing the Company as a sovereign force in Bengal. This transformation of the EIC's role in India contributed to the emergence of nabobs and their contentious reputation, highlighting the intricate connection between imperial expansion and Britain's evolving national identity. Clive's triumph in Bengal and the East India Company's defeat of the French forces at the Battle of Wandiwash in 1760 not only ensured the Company's stability in South Asia but also

brought about a significant shift in British influence on the subcontinent. No longer confined to mere trading, the East India Company became deeply entwined in the complexities of Mughal political dynamics. This transformation escalated when, under Clive's leadership once again, the Company's forces vanquished the combined armies of the Nawabs of Bengal and Awadh, along with the Mughal Emperor Shah Alam II, at the Battle of Buxar in 1764.

This victory underscored the substantial authority the British had attained in South Asia. This shift was most apparent when Shah Alam relinquished control over the revenue administration (diwani) of Bengal, Bihar, and Orissa to the East India Company in 1765. In essence, the Company's involvement in the Mughal Empire's taxation system elevated it to the status of a revenue minister to the emperor, resulting in a complex power dynamic where the once-defeated Shah Alam now played a subordinate role to the victorious Company. Critics like Edmund Burke correctly recognized this arrangement. What began as a community of trading merchants was steadily evolving into a political force.

However, the East India Company's unchecked actions prompted a response from British politicians in London. Robert Clive was summoned before Parliament to clarify his actions and the significant wealth he had amassed in India. In 1766, the Chatham Ministry's attempt to establish Parliamentary supremacy over the East India Company proved futile. Effective oversight only came about with Lord North's Regulating Act of 1773. This act appointed Warren Hastings as the Governor-General over the three East India Company presidencies in Calcutta, Bombay, and Madras. It also formed a four-member council in conjunction with the East India Company's Court of Directors and the Cabinet.

While the act aimed to rein in the Company's activities in India, practical challenges persisted. Administering regions that required a year to receive orders proved difficult. As Governor-General, Hastings frequently clashed with his councillors. His military campaigns across India – against the Rohillas in 1774, the Marathas from 1778, and the Kingdom of Mysore from 1780 – were contentious points of contention. His Orientalist policies were also a subject of dispute. Hastings, a devoted East India Company employee, believed that cultivating strong ties with the fragmented Mughal successor states was vital for the Company's position in India. He advocated for preserving Muslim and Hindu legal systems and translating South Asian literary and religious texts. Hastings was instrumental in establishing the Asiatic Society of Bengal in 1784, envisioning it as a platform for fostering Orientalist learning and nurturing a group of Britons capable of comprehending

India's diverse communities and effectively managing the Company's interests. Hastings adopted a pragmatic approach to administration. With the decline of Mughal authority, India had fragmented into a collection of autonomous and semi-autonomous successor states, each vying for dominance. The East India Company (EIC), having gained the diwani, was just one of these entities. The complete conquest of the subcontinent was neither feasible nor desirable. Hastings recognized that cooperating with and comprehending the institutions, practices, and policies of neighbouring rival entities was the optimal strategy to safeguard the Company's position.

Although some of Hastings's actions might have seemed authoritarian in his dealings with certain Indian princes, he argued that he adopted this approach because despotism was the political language that resonated with South Asia's Hindu and Muslim communities. According to him, this was the only effective way to navigate India's intricacies. He articulated this argument in his defence during his impeachment back in Britain, where he faced accusations of abusing power, corruption, and despotism.

A central concern of those critical of the EIC and its employees was the potential influence they might bring back to Britain. Since Robert Clive's initial use of his Indian wealth to secure a seat in Parliament in 1760, EIC officials, known as "nabobs," had been known to leverage their economic strength to gain political power within the domestic political establishment. In an April 1785 edition of *The Lounger*[1], a political journal based in Edinburgh, a correspondent expressed his grievance that a returning nabob had thwarted his chance to run for a parliamentary seat. The nabob, who was relatively unknown in the country, had acquired substantial wealth from India and had become influential in local affairs:

"'My opponent was a man new and unknown in the country, but who had lately purchased an estate in it, and had brought home an immense fortune from India, which, it was said, gave him considerable influence in the direction of affairs in that quarter of the world."

Not everyone was convinced that the EIC's imperial pursuits were beneficial for the nation. Concerns persisted that nabobs were sidelining the traditional aristocracy and reshaping the British political landscape with their newfound wealth, social connections, and prestige. An essay in *The Gentleman's Magazine* in September 1786 highlighted that the EIC was bringing back a new breed of individuals who were altering customs, manners,

[1] *The Lounger* Apr 2, 1785, pp.67-71.

and principles remarking 'The private trade of the East India Company demands immediate attention.'[1] The apprehension was that these individuals could lead to significant changes in the nation's constitution.

This new figure, Sir Thomas Booty, was cited as an example of disrupting established hierarchies of wealth, prestige, status, and power. The letter lamented that Booty's "fortune and influence at Court" outweighed the author's own, and the longstanding networks of friendship and patronage that had traditionally supported the author's family were overshadowed by Booty's newfound status as a nabob. Certainly, EIC employees contested the depictions of themselves and the Company as portrayed in editorials like those featured in The Lounger. The concern, as detailed by *The London Chronicle*[2] in July 1784, revolved around the potential disruption caused by "nabobs." These individuals were feared to not only disturb the social order but also to infiltrate the nation's political institutions through their wealth gained from South Asia. This raised worries about undermining the established principles of Magna Carta, the Bill of Rights, and the Act of Settlement. The Chronicle asserted that these nabobs, accustomed to autocratic rule in South Asia, might seek to replicate the same authoritarian approach once they became members of the British Parliament.

The publication expressed a deep apprehension that these nabobs, having wielded "arbitrary power" in India, could attempt to exercise similar influence domestically. This concern echoed the sentiments of the Earl of Chatham, who as early as 1770 had voiced fears that the riches from Asia might bring not only luxury but also Asiatic-style governance principles to Britain. Although the Earl of Chatham's family was linked to Indian wealth through the "Pitt Diamond,"[3] his point found resonance. It is for these developments that the existing literature of that time portrayed the servants as:

*That thieves at home must hang, but he that puts*
*Into his overgorged and bloated purse*
*The wealth of Indian princes, escapes*.[4]

Edmund Burke, in his charges against Warren Hastings, framed the East India Company (EIC) as a threat to the nation. This was during a time when critics believed that the

[1] *The Gentlemen's Magazine,* September 1786, p. 763.
[2] *Nabob Revisited,* p. 650.
[3] Ibid.
[4] William Cowper, *The Task,* J.M. Dent and Co., London, 1800, p.23

foundations of the nation's institutions were under attack, and the structures of the British Empire were ill-defined. Burke in his speech underlined the tortures inflicted upon peasants in India under Warren Hastings saying ‘The most tender of parents (pressed to pay rents) sold their children at market…. The tranny of Mr Hastings extinguished every sentiment, father, son, brother and Husband.’[1]

While joint-stock companies like the EIC were not uncommon in British imperial history, the focus on the nabobs in this political debate stemmed from India's unique role. Unlike other imperial endeavours of the 18th century, India was not an uninhabited land upon British arrival. The British justified their colonization of other territories using the concept of *terra nullius*, which did not apply to India. India's rich history and culture required the British to create a theory of difference that portrayed British civilization as superior to India's.

EIC employees played a crucial role in shaping this narrative. Their accounts, letters, and diaries became the primary means through which the British public learned about India. These writings reinforced the notion of Western supremacy and rationalized the subjugation of South Asia. This process was facilitated by India's abundant natural resources, as noted by John Corneille in 1756,[2] and the relatively easy subsistence that South Asians could attain. Despite acknowledging India's great civilizations, EIC employees attributed these accomplishments more to nature than to the agency of the indigenous people. This perspective led to the perception of India's past civilizations as being only slightly removed from a state of nature.

In Madras, the circumstances diverged markedly from other presidencies within the East India Company's domain. Here, unlike their earlier assumption of the Diwan role in Bengal in 1765, the Company chose not to take up the same position in the Carnatic. Instead, Muhammad Ali (r. 1749-95) retained the formal titles of Diwan and Nizam, while the Company wielded substantial authority. Despite Ali's titular positions as the nominal revenue administrator and military governor, the true power rested in the hands of the Company. Assuming responsibility for the region's military defense, the Company utilized a portion of the Nawab’s revenue for these endeavors. As the Company's requisitions surged owing to ongoing wars, the Nawab turned to unconventional methods, such as

[1] *The Works of the Right Honourable Edmund Burke,* Vol. X. (of 12), John C. Nimmo, London, 1887 p.83
[2] *Nabob Revisited*, p. 651.

borrowing from the Company's officials, to meet these escalating financial obligations. What proved even more consequential and perilous was the security offered by the Nawab for these private debts. Unable or perhaps unwilling to tap into his own reserves, he readily allocated the revenues of his territories to his private creditors. Foremost among these creditors was Paul Benfield. Engaging in money lending at Indian interest rates became an alluring pursuit for the Company's servants. Madras, in particular, served as a sanctuary for such practices, described by James Holzman as the embodiment of 'Nabobery.'

The dynamic between the Tanjore Raja and Mohammad Ali illuminates the intricate interplay of public and private interests that significantly influenced political relations within the Carnatic. This relationship underscores the pivotal role Tanjore's revenues could have played in alleviating Mohammad Ali's debt while also enriching the fortunes of his creditors. It serves as a key reference point, offering insights into the preceding years marked by a substantial surge in debts. Tanjore, operating under the Nawab of Carnatic, existed as a subordinate territory, adding layers to the intricate political landscape of the region.[1] In Lord Pigot's letter addressed to Nawab Mohammad Ali following the 1762 treaty, a comprehensive list was provided, detailing various officials such as *hamildars*, *killidars*, and *polygars*. Notably, among these individuals and entities, the Raja of Tanjore, Pratap Singh, was specifically recognized as a tributary state within the context of the correspondence.[2]

The 1762 treaty between Nawab Mohammad Ali and Raja Pratap Singh of Tanjore created a contentious situation amid specific political developments in the Carnatic. However, this narrative provides an incomplete portrayal, as the Nawab utilized Tanjore to allocate assignments among his creditors, seeking to diminish his escalating debts. Tanjore's rich agricultural potential, fertile lands, diverse manufacturing capabilities, accessible transport

---

[1] During the Subahdari of Daud Khan and Sadatullah Khan, they preserved their obedience, and besides such tribute as was demanded of them, they gave frequent presents and large sums of money. During the Subahdari of Aly Dost Khan, the Zamindars of Trichinopoly and Tanjore became a little disobedient, and he sent his son Subder Aly Khan to reduce them, possessed himself of their countries, and appointed Meer Asafadulla Khan his deputy in the Tanjore province. See, Mahommed Ali Chan, *Letter from Mahommed Ali Chan, Nabob of Arcot to the Court of Directors,* T. Cadell, London, 1777, pp.3-4. (Henceforth *Letter*); After several Nabobs, a young prince Seid Mohammad, son of Subder-Ally who during these convulsions had been under protection of English at Madras was proclaimed the new Nawab. A proper person was chosen as a guardian of the young prince. This duty was entrusted to Anwaruddin Khan. But his restless mind prompted him to fill higher aims. The Young prince remained the only obstacle. In June 1744, the young prince off guard in a relative's marriage Anwaruddin plunged a poniard into his heart. (*An Impartial View of the Origin and Progress of the Present Disputes in the East India Company relative to Mohmmad Ally Khan, Nabob of Arcot, and Tuljagee, Raja of Tanjore,* Edinburg, 1777, pp.15-20), (Henceforth *An Impartial View*).

[2] *Letter,* pp.42-43.

networks, expansive hinterlands, and numerous ports drew attention, leading to threats on its resources from external agents and neighboring principalities.[1]

Mohammad Ali realised the possibility of raising money from the province of Tanjore, Vellore and from the zamindars of Ramnad and Sivaganga. Since becoming the Nawab, he had not received the customary tribute as he was not himself powerful enough to command their obedience, the most possible inference was the British army who recover the arrears of tribute due to him from Tanjore. As he informs in his letter:

'When the tribute was settled with the treaty of 1762, I had not the power to oblige him to pay the extraordinary aids, as former subahdars had done. I was of opinion that this arrangement would have prevented Pretaub singh from promoting disturbances, and would have determined him in obedience to me; but contrary to this he applied to Isouf Cawn to assist him in destroying the tranquillity of Carnatic., and when Isouf Cawn became a rebel, he assisted him by sending his troops with several Frenchman who were in his service. After Madura was taken and Isouf Cawn was killed, Pretaub Singh's letters came into my hands, of which I informed your Governor and Council, in my letter of the 30th October 1764.'[2]

The year 1762 signifies the near end of Anglo-French War in Carnatic with the Treaty of Paris in 1763[3], and by the 11th article of the definitive treaty between Great Britain and France, Muhammad Ali was declared lawful Nawab of Arcot.[4]

By 1777, approximately fifteen years into his tenure as the subahdari of Arcot, the Nawab had navigated a sequence of significant political events. Foremost among these was his active solicitation of English support against the French, resulting in a substantial debt for the Nawab owed to them. As per a contemporary English source, The Nawab played a pivotal role in financing the war along the Coromandel Coast against our mutual adversary, the French. His revenue sustained our armies, and his lands provided essential resources. His assistance proved indispensable; it prevented the potential fall of Madras. Additionally, the funds he contributed for the Calcutta expedition averted a permanent loss in Bengal. Notably, he willingly covered the expenses incurred during the siege of Pondicherry. Overall, his unwavering support and allegiance to the English Nation surpassed any previous experiences with princes from Hindustan by European powers..'[5] The Nawab's debt in 1761-62 was over 25,98,801 rupees.[6] The ongoing war with

---

[1] The Kingdom of Tanjore is in length near seventy miles, and not much less in breadth and esteemed one of the richest and most fertile provinces upon the coast of coromandel. Even Dupleix invested Tanjore before going to attack Muhammad Ali in Trichinopoly. As the Kingdom of Tanjore and the neighbouring territories of the Gentoo prince of Tondeman were from their extraordinary fertility esteemed the granaries of provisions for the garrison and the camp, the English found it an important object to keep an open communication between these countries. (See, *An Impartial*, p.29,30, 42, 68).

[2] *Letter*, p.4.

[3] *An Impartial*, p.68.

[4] *State of Facts relative to Tanjore,* London, 1777, p.23.

[5] *State of Facts,* p.19.

[6] C.S. Ramanujam, *British Relation with Tanjore (1748-1799)* Ph.D. Thesis, University of London, 1968, p.58.

neighbouring principalities added to the already increased debts- the ruler of Mysore, Hyder Ali first attack Carnatic in 1767 and contrived to send a party of cavalry, under his son Tipu Sultan, to make a raid on Madras.[1] Tanjore was one of the first principality on which the company interfered willingly, prior to this they were compelled on account of saving their trade. As the history of Tanjore suggests, the English it must be acknowledged set the example by impolitically entering the quarrel of two India princes, about the Kingdom of Tanjore. Shahjuji who about the year 1742 had been dispossessed of his kingdom of Tanjore, applied to the English for their assistance in restoring him. The English without duly examining the justice of his claims espoused his quarrels, provided that upon his restoration he would cede to them a certain part of the territories of Tanjore. Devicootah a large town on the sea coast was accordingly appropriated to the company.

In his letters, Muhammad Ali presented a compelling argument centered on the imminent threat of French incursion, which he attributed to the actions of the Tanjore ruler. He informed the Court of Directors that he had reclaimed the territories sold to the Dutch by Tuljajee. He also cautioned the company about the possibility of an alliance forming between the Marathas, Mysore, and the French if matters did not improve. Ali emphasized the potential dire consequences if steps were not taken to address the situation.:

‘I released the countries which Tuljagee had sold to the Dutch; and the disturbances of the Tanjore, which lies in the heart of my dominion. There was no other road, by which an enemy could enter the Carnatic, but the Tanjore country; you are now reinstating Tuljagee, is just the same as establishing the French in this country; because, when they bring their forces here, and intend hostilities, Tuljagee will provide them with bullocks, cooley’s, provisions, &c. which will much add to their strength. You are giving the revenues of the Tanjore country into the hands of Tuljagee, is just furnishing provisions, cooleys, &c. to the French, Hyder, and the Marattas….[2]

Both J.D. Gurney and C.S. Ramanujam concur on the idea that Tuljagee had no engagement or dealings with the French. This viewpoint is also supported by the report submitted to the Court of Directors:

‘Even that he rejected many tempting offers from the French and effectually assisted the English upon several very signal occasions.’[3]

But the evidence proves otherwise as the present Raja and all previous ones in newly acquired letters supports their correspondence with the French. As one letter sent by *Monsieur Merchant* to Tuljagee reports:

‘As I was in the pay of the great Raja Pertaub Sing, I now think of nothing but attending you, and giving you, my service. By the blessing of God, the French squadron will soon arrive. Let us have here what assistance you can spare, and take measures that I may go to

---

[1] S. Srinivasachari, *History of the City of Madras*, P. Vardhachary & Co., Madras, 1939, p. 178.
[2] *Letter,* pp.13-14.
[3] *An Impartial,* p. 86.

you. The real cafe is this, should any trouble happen in your country, the enemy will take advantage of it, but Ifouf Cawn and I will join you with all our troops.'[1]

The letter of Hyder Ali to Tuljajee is a testimony to an alliance between the two against Mohammad Ali and English:

'Our Vakeel Baboo Row has fully acquainted me with what you have written to him. You must not imagine that I attend to anything but the destruction of our mutual enemy: you may rest assured of this. My reason for marching into Ballagaut is, that the English troops are retired from my country, and are marched six or seven stages towards Trenomelé; on which I came here to settle the business of Ballagaut, to raise troops here, and to draw others from different countries…... it will be impossible for him to protect his own country, then how can he molest you? but put them off by delays, and write privately to all the Polygars, dependent upon you, to be in readiness with all their troops. I send Seid Abdul Ruffoul, and Juggeewun Row to Namkul country, to raise troops.'[2]

Furthermore, Tuljagee was in regular contact with the rebel commandant Yusuf Khan, in one of the letters of Tuljagee there is an exchange of information regarding the plan of battle by English and make believe from the side of Yusuf Khan to remain in alliance with him to withstand the English pressure. As the letter informs us:

'The English have erected batteries opposite the north and west side of the fort, and have day and night kept up a fire for twenty days, both from cannon and mortars…...they formed the fort, and scaled the walls at the same time, but they were beat off, they left their ladders behind them, and retired to their batteries. I gained a great victory report will inform you of the number of Europeans and Sepoys killed and wounded. There, are fifteen Sepoys killed, and fifteen wounded belonging to the garrison; I have written to Purseram Pundat about some business which he will explain to you...[3]

Governor Pigot played a pivotal role in the restoration of Tanjore. Having arrived in India in 1736 at the young age of 17, he returned to Madras in 1775 with strong convictions about Carnatic policy. He was determined not only to regain his own financial standing but also to recalibrate the balance of power on the Coromandel Coast to its state in 1763. Pigot's earlier experiences in India included a close friendship with Clive, a period spent as a French prisoner of war, and an eight-year tenure (1755-1763) as the Governor of Madras. Upon leaving India in 1763, returning home as a Baronet, Pigot had amassed a substantial fortune, estimated at around £300,000. This wealth was amassed through loans, bribes, and notably, he received approximately £40,000 as a present from the Nawab before his departure. Pigot was credited with framing the treaty between Pratap Singh and the East India Company, purportedly receiving the renowned diamond in recognition for his efforts.[4] The *Letter* of Mohammad Ali to Court of Directors dt. 1777 is another revealing source as it is a testimony to the changing policy of the British Government in

[1] *Letter,* p. 50.
[2] Ibid., p.51.
[3] Ibid., pp.46-48.
[4] Ogden, J, 'England's Largest Diamond (The Pigot-Part 1).' *Gems and Jewellery*. 18, 2 pp.30-33.

two manners. Firstly, the coming of 1773 regulating act. Both company and its shareholders were involved. The government had enforced a financial claim on the Company following an enquiry in 1767. Yet mismanagement abroad and stock jobbing in London led to parliamentary probe and further reforms of the company's administration.

This compromise between those who wanted to maintain the Company's complete independence and the advocates of Government control was achieved in the regulating act of 1773. This legislation allowed the government to view the dispatches from India and ensured that it would be kept fully informed of developments. Secondly, the success of the Nawab's manoeuvres in Tanjore had a detrimental impact on British interests in the Carnatic. It emboldened his ambitions, leading Mohammad Ali to appoint his second son, Amir ul Umara, as his deputy for the southern Carnatic. He held civil authority over Tanjore and Trichinopoly,[1] to bolster his sovereignty, the Nawab meticulously developed his military capabilities, forming a regular army of 12,000 soldiers, including seven cavalry regiments and an artillery contingent of 1,500 men. This army, led by Amir ul Umara and trained by European officers, became the source of the Nawab's newfound strength. The Nawab spent enormous amounts in reconstructing the fort of Tanjore and garrisoned it with his own troops. Every attempt was made to improve the administration of Tuljagee. He appointed *dubbeer,* the capable minister of Tuljaji, to lead the revenue administration and brought competent officials from Arcot.[2] It is no exaggeration to say that the grand ambitions fuelled by the annexation of Tanjore in Mohammad Ali's quest for greatness severely crippled the country's economy. The situation created by the misguided actions of the English turned against them. Mohammad Ali, citing his equal status[3] with the King of England as recognized in the Treaty of Paris, used this claim to alarm the Company's officials. Tanjore found itself vulnerable to the schemes of its two powerful allies. It acknowledged Walajahs overlordship and paid tribute.[4]

All these reasons promoted the restoration of the Tuljagee. But this was not it, Pigot[5] had financial interests in Tanjore and entertained some animus towards Nawab. But the

---

[1] Trichinopoly and Tanjore, though tributary to the emperor, were however governed by the princes of Indian extraction. The Nabobs of Arcot have the charge of collecting the revenue due by these two princes to the emperor; but it had sometimes been necessary to send an army to compel the collection.

[2] *Madras District Gazetteers*, pp.167-169.

[3] Burhan Ibn Hasan Handi, *Tūzūk i Wālā-Jahī,* ed., T. Chandrasekharan, Madras, 1957, pp.353-355.The Nawab also writes 'His Majesty, has been graciously pleased to write me a letter of congratulations, wherein he mentions that my troops, and the troops of the company, have been successful against my subject the zamindar of Tanjore. (See, *The Letter*, p.12).

[4] K. Rajayyan, *A British Diplomacy in Tanjore*, Mysore, 1969, pp.68-71.

[5] George Pigot had been governor of Madras from 1755-63, he defended St. Fort George against the French and captured Pondicherry. He came back much enriched; it was believed by the loans to the Nawab of Arcot and the Zamindars at 2 or 3 percent interest per month. Which though it has that bad effect that whoever that Governor lends money to becomes the adopted child of the company; yet it cannot be called a violation of duty till it shall appear to have biased the Governors in their conduct to the country powers. (See, Lucy Sutherland, *The East India Company in Eighteenth-Century Politics*, Oxford Press, 1952, p.135; When he left in 1763, he was promised a pension of 12,000 pagodas per annum by the Nawab for acting as Mohammad Ali's agent in London. In May, 1775, when it was rumoured locally that Pigot might return to Madras, 117,500

problems of his government were caused by the creditor's massive claims on Tanjore. The Directors neither knew the full extent of these, nor would they have approve had they known. His mission created a flurry of creditors activity in the last few months of 1775- 1,900,000 pagodas worth of *tankhahs* on Tanjore were granted by the Nawab to creditors in addition to 3,600,000 pagodas on other areas of the Carnatic.[1] All of this was outside the 1767 consolidated debt, which at the end of 1775 stood at a little under 1 million pagodas.[2] Paul Benfield held a promissory note from the Nawab for six lakhs of pagodas payable on the revenues of Tanjore.[3] Tanjore Raja even willing to make payment to the Nawab, and required one of the inhabitants of Tanjore, called *Kisnajee Pandit*, to draw bills upon Paul Benfield for twelve lacks of rupees, or about 140,000 *l*, sterling.[4] When Pigot assumed charge, his council consisted of ten members, many of whom who had consented to the despoliation of Tanjore. The members included George Stratton, George Dawson, Henry Brooke, Claud Russell, Alexander Dalrymple, John Maxwell Stone, Archdale Palmer, Francis Jourdan, George Mackay, and Sir Robert Fletcher.[5] As the record suggests they were all creditors of the Nawab spearheading a hostile opposition to the Governor who was himself a creditor to the Nawab earlier.

| **List of Consolidated Debts, 1st January 1767** | |
|---|---|
| **Creditors** | **Pags**. * |
| George Stratton | 45,000 |
| George Mackay | 45,500 |
| Francis Jourdan | 5,850 |
| Henry Brooke | 64,600 |
| George Dawson | 12,000 |
| Claud Russell | 22,000 |
| **Total** | 1,94,950 |

**Table 1**: *11,69,700 Rupees of credit among the eight members of the Madras Council. (Source: Gurney, *Debts*, pp.325-327.)

pagodas were paid him through an agent for the arrears. (Gurney, J.D, *The Debts of the Nawab of Arcot 1763-76*, D.Phil. thesis, British Library, London, p.290).

[1] Gurney, *Debts*, p. 307.

[2] Ibid., p.289.

[3] Susan Neild-Basu, 'The Dubashes of Madras,' *Modern Asian Studies*, 1984, Vol. 18, No. 1, pp. 1-31.

[4] Paul Benfield & Edmund Burke, *Heads of objections to be enquired into before it will be adviseable to take Paul Benfield, Esq. again into the Company's Service*, p.12. (Delivered to the General Court of the East India Company, by Edmund Burke, Esquire).

[5] N.S. Ramaswami, *Political History of Carnatic under the Nawabs*, New Delhi, 1984, p.261.

Nawab found the company's order for restoration mortifying[1] and tried to bribe Pigot with 1.5 million pags.[2] Later, Nawab announced an increased dividend of 7 percent to be paid on the consolidated debt. This was an attempt to regroup the creditors support.[3] The only proposal for a significant change in the relation between Tanjore and the company came from Robert Fletcher and Francis Jourdan. They proposed that the Tanjore revenues, under a new treaty, be given one-third to the company as security for its military expenses, and one-third to the Nawab.[4] On his part the Nawab was in poor financial shape. Harassed by creditors. His army in considerable pay arrears, and now pressed by George Stratton to make good his *qists* to the Company, all without the expected revenues from Tanjore. In October 1776, Stratton demanded over 450,000 pags.[5], from him and in November the Nawab paid the balance on his 1775-1776 military expenses, and his rents to the end of September 1776, a total of 282,515 pags.[6]

Throughout the last months of 1776 the Nawab kept up correspondence with the council to try to persuade them to restore him to the government of Tanjore.[7] And this problem was accompanied with various other territorial negations between the two as The English and their ally Mohammad Ali now became involved in a protracted struggle with Haider Ali of Mysore. Tanjore has their tribute in arrears and the Nawab, much indebted to the English in every sense of the term was anxious to find a pretext for annexing. First, he raised the general question of tribute, but this was solved by the mediation of the English (Oct.12, 1762), next was over the course of dam which prevented the Kaveri flowing into the Coleroon. Further in 1771, the Raja was two years in arrears with his tribute and had given additional provocation both to the Madras Government and to the Mohammad Ali by his unwillingness to assist the allies against Hyder Ali invasion in 1769 (during which Tanjore was exempted, in return for a bribe of four lakhs, from the general depredation which was affected elsewhere) And finally, by invading the Marava countries in 1771 by Tanjore.[8] Whenever pressed for money, Mohammad Ali's answer was invariably that he had none to give but that Tanjore could provide the funds. He rationalised the seizure of the state by accusing Tuljagee of political disloyalty and of correspondence with Hyder Ali.

'I Hope you have received three lacs of rupees, and the two elephants I sent you by Abul Huffein, and Samsharow my Vakeel; I now send you by Aly, Zemaun Cawn, one lack of

---

[1] Pigot in a letter informs 'I understand the Nawab has addressed Mr. Hastings a letter, consisting of seven complaints against me. It was before well known that his manoeuvres had first fomented the division in council, and afterwards brought about the revolution (this word is used to refer to the imprisonment of Lord Pigot) in the government. (See, *Letter to the Court of Directors from Lord Pigot,* dt. 15th October, 1776, p.4).

[2] J.B. Phillips, *The Development of British Authority in Southern India: The Nawab of Arcot, the East India Company, and the British Government, 1775-1785,* unpublished Ph.D. Thesis, Dalhousie University, 1983, p.91.

[3] Ibid.

[4] Ibid., pp.126-128.

[5] Ibid.

[6] Ibid.

[7] Ibid.

[8] *Madras District Gazetteers,* p.48

rupees, and two elephants, which make in all, four lacks of rupees and four elephants; I hope you will acquaint me of having received them. I have informed my Vakeels with the particulars of my situation; you will give attention to their representations….it is needless for me to write your father.'[1]

Nawab in mid-1770s had thrown himself wholeheartedly into the schemes of a new group of less reputable adventurers John Macpherson, Lauchlin Macleane and John Stewart. Contact was maintained with them through James Johnson, Bogue Chand (*munshi*) and Amir ul Umara. Nawab seized ideas that lain dormant for many years, to send his son to rule Bengal, to buy East India company stock to establish an interest in the company's direction, to have an agent in England or to wrest the lands bordering on the Ghats from Hyder Ali.[2] His tactics were clearly to try to discredit Tuljagee and at the same time make the Company's financial health depend on the durbar receiving the Tanjore revenues, If not the state itself. His total claims on Tanjore, for *tankhahs* and revenue shortfalls for previous years, he calculated to be 84,09,766 pags.[3] And implored Stratton to award him at least 3 of the five subahs into which Tanjore was divided.[4]

What is interesting about this episode was the ensuing 'Pamphlet War' (The Pamphlet included the *Letter of Nabob of Arcot to the Court of Directors* and a *State of Facts relative to Tanjore, Original Papers relative to Tanjore* were all produced in 1777) in Britain as the creditors of Nawab in England began to support him by writing anonymous pamphlets. One of them Lauchlin Macleane[5] confesses his allegiance towards the Nawab and accused the leading members of the Court who had procured the orders for restoring Tanjore, in April, 1775 had induced the editor of the papers to suspend his publications and underlined the object of the publication was to explain the nation the rights of an ally of Great Britain, who has much oppressed by the East India Company and their servants. Lauchlin Macleane in one of his letters in March 26, 1777 to East India House confesses- 'The Pamphlets can no longer be considered as anonymous; for I avow having furnished all the materials of which they are composed. I assert and will prove their authenticity and if I fail in this respect, I am ready to have my name consigned to disgrace and infamy. They

---

[1] *Letter.,* pp. 51-52.
[2] J.D. Gurney, 'Fresh Light on Character of Nawab of Arcot,' *Statesman, Scholars, and Merchants,* Clarendon Press, Oxford, 1973. p. 230.
[3] Ibid., p. 71; We must however observe that there is no exaggeration in the account of interest; that the Nawab has really been obliged to pay even more than 30 percent. And that accumulation of heavy interest is the true case why the Nawab has not long since paid off his debt to the company and to individuals.
[4] J.B. Phillips., p.129.
[5] Lauchlin Macleane is one of many who started the pamphlet war in England against the Court of Directors whose decision for the Restoration of the Tanjore Raja was a heavy blow to his interest. Macleane justified the belief of his creditors that he would show enterprise and vigour in seeking his fortune in India. He was quick to see his that his best prospects lay at the disorganised court of the Nawab of Arcot. And he not been six months in the country before he was employing a period of convalescence in Madras in the most grandiose intrigues of the Nawab and his fellow adventurer John Macpherson out of which he clearly hoped to obtain both financial advantages and an early return to England. He became the representative of the Nawab of Arcot to the British Government to complain of his treatment by the company's servants in Madras. He boasted he drew salary which he variously stated at £6000 and at £3400 a year. (See, Sutherland, pp. 303-05).

never were insidious for their purpose is honest and their publication was never disavowed on the contrary it was known by those who complain that the second and principal publication would appear, unless the doing justice to the Nabob prevented it.'[1]

'He advanced money for the expedition of Calcutta, which procured for us the kingdom of Bengal; he defrayed the expense of the siege of Pondicherry, and thus broke the power of the French in Hindustan.' In return, in the eleventh article of Treaty of Paris, lawful nawab of Carnatic, and consequently sovereign and feudal lord of Tanjore. In addition to this solemn investiture, by two greatest nations in world, the Mughal emperor, Shah Alam, by a Farman, dated in 1765, rendered him independent on the crown of Delhi.'[2]

This reflects the two opposing sides working, firstly British government is fearful of its servants engaging in private trade and secondly a fear among the Government is evident about the actual happenings in their colonies- *'the greatest body of our revenue, your most numerous armies, your most important commerce, the richest sources of your public credit are on the point of being converted into a mystery of state. You are going to have one half of the globe hid even from the common liberal curiosity of an English Gentlemen*.[3]And from India Mohammad Ali through his letters was trying to convince the Court of Directors to work in his favour. As he writes in his letter:

"I am the first friend to the English nation, and the Company; and I have spent the best part of my days in their friendship. In all times of prosperity and adversity, and in the battles with the Company's enemies, I have been joined with the English nation, and I did not hesitate in offering my life and fortune, and in sacrificing my sons and friends, in their service; and I have always used my best endeavours to add to the honour, prosperity, and advantage, of the Company."[4]

The Creditors of Nawab were also at play, notorious among them was Paul Benfield (1742-1810) while there is no mention of him or any of his creditors in the *Letter,* but supplementary accounts and letters helps us reach the truth. A proper revelation of truth can be found in the Lord Pigot's account written during his time in prison- *Narrative of the Late Revolution in the Government of the Madras* (1777), the account informs us the magnitude at which the roguery was practiced. That the private claims which Benfield made to the amount of about 200,000 pagodas. Benfield came in India in 1763 Dec. as a Civil architect and Assistant Engineer on the establishment of Fort St. George. On 26th April 1765, he was added to the list of writers for that year. He was never in any office of trust, profit, power, or influence under the company until he met the Nawab. Recent writings on Paul Benfield of Regina Janes, Michael Mark Chrimes, Susan Neild-Basu gave a heavy pass to his early career. Benfield was the first to establish an Insurance office

[1] *Original Papers Transmitted by the Nabob of Arcot to his Agent in Great Britian,* T. Cadell Strand, London, 1777, p.4.

[2] *Original Papers relative to Tanjore,* London, T. Cadell Strand, London, 1777, p. viii.

[3] *The Works of The Right Honourable Edmund Burke* Vol III, John C. Nimmo, London,1887, p.11 (soft version). He further informs that the decline was so glaring in so much that in the year 1779, not one merchant of eminence was to be found in the whole country, p.11

[4] *An Impartial,* p.81

company in India.[1] He was the principal owner of nine ships, employed in foreign commerce; that his internal dealings were proportionable; that, in short, for several years he employed in his different concerns more than six thousand men.[2] Matters became worse when the company sent orders that Tanjore was to be given back to the Raja, Benfield as head had acquired interests in Tanjore which were injured by the orders for its retrocession. Benfield to save his assignment going in complete dilution tried to manipulate the Raja by dictating him to write a letter which he has given him to wrongly accuse Pigot. As Tuljagee in a letter to his Vakil admits:

'Mr. Benfield told me, that he would give me a copy of what I was to write. He accordingly the next day produced a foul copy of a letter in English, which I had translated. Upon examining it, I found, that it touched on an accusation of Lord Pigot.'[3]

But it is true, on behalf of all Nawab's creditors of whom Benfield was the most notorious and it is no surprise that back in Britain he was caricatured as "*Count Roupee*" with a black face riding in Hyde Park on a stout cob, was if not the great original, at least the most successful and the richest.[4] The event also exposed the creditors of both sides. The public was familiar with the activities of the Nawab and his creditors, the power of which can be realised when in 1762, the directors were appalled to find that one of their military officers had brought a letter of the Nawab of Arcot directly to King, the first of series of communications and the personal relations between prominent Company servants and politicians began to cause alarm. The officer was Richard Smith, prominent among the Nawabs creditors.[5] But there was an opposition party of creditors also from the side of Tanjore Raja i.e., The Dutch. Their settlement of Negapatnam lies in the Tanjore country, during the hostilities against the Raja, some negotiations with the Dutch, who appear to have been the *bonafide* creditors of the Nawab.[6]

The King of Tanjore even submitted a memorial to Lord North completely giving himself to the mercy of British crown as he gives to his majesty reasons regarding all the disputes with the Nawab of Carnatic the memorial is evidence of his direct or indirect parliamentary contact with the court of directors. The memorial as it is said was submitted by Tuljagee informs:

"The Nabob cannot be permitted to sequester into his own hands the whole of the king of Tanjore's substance, to the amount of several millions' sterling, and then to call upon him for a rigorous and punctual payment of what the treaty allows him…. When the Nabob, and those gentlemen at Madras who have acted in partnership with him shall have fairly

1 *A Short Account of Mr. Benfield's conduct in India*, Goldsmith Library, London, 1781, p.2.
2 Ibid.
3 Lord Pigot, *Narrative of the late Revolution in the Government of Madras, dt. 11th September,* 1776, British Library, p.32.
4 Dodwell, p.355.
5 Sutherland, p.78.
6 *Account of Mr. Benfield.*, p.8.

accounted for the immense sums of money, and for the most valuable effects, which has been accumulated at Tanjore."[1]

Contemporary sources suggest the very first contact between the Nawab and Benfield in dates to 1773. As the Nawab had before been deeply indebted to the company, he had become liable to repay to the company the expenses of the Tanjore war and he had engaged to pay the company's troops a sum of £240,000 sterling as the ransom of the city,[2] to prevent its being plundered to which by the laws of war, it was subject as a place taken by storm. His credit in his ordinary resources was exhausted and whilst he was utterly unable to raise the money, the English troops dispossessed the Dutch of Nagore. The Dutch drew forces from their other Settlements, to an extent, which plainly indicated intentions of offensive enterprise, and matters were on the point of an immediate rupture. Under these circumstances the Nawab applied to Benfield for assistance, who immediately communicated thereon with the Governor, and, with his privity and approbation, and the assistance of one of the principal native *soucars*, undertook the negotiation. The Dutch accepted his and the *soucar* security for the payment of about £194,000 sterling,[3] which was faithfully paid. All claim to the districts in question was relinquished; the original securities from the deposed Rajah, were given up to Benfield and the *soucar*; and the Company is now in possession of Nagore; and the greatest part of the districts thus rescued from the hands of the Dutch, is since ceded to the Company by the Rajah. The treaty with the Dutch, dated the 23rd November 1773 in which the money is acknowledged to be secured by Benfield and the *soucar*, was approved of not only by the Governor and Council of Madras, but by the Court of Directors; and for securing this sum, as well as the ransom to the troops, Benfield took assignments of the revenue of Tanjore.

These revenues being assigned, a continuation of loans-became indispensably necessary. They were all open and public; Benfield. therein pursued his object as a fair merchant, with assiduity and industry; and paid into the Company's treasury, in discharge of debts from the Nabob, above 800,000*l.* sterling.[4] No insinuation has ever been made in India against the justice of his demands, or the fairness of his conduct. He was thus brought into a situation not unlike that of the Banker of the Court in France, nor indeed much unlike that of the Bank of England here, which, when the supreme authority of the State has ascertained a future revenue to be collected, hesitates not to make advances, for the exigencies of Government, upon the security thereof. In this situation Benfield conducted his negotiations, as he had entered them, not as a man of influence with the prince, but as a man of business among the people, who had been brought into that situation, not as matter of favour, but of expediency.

---

[1] Tuljaji, *Memorial on behalf of the King of Tanjore presented to Lord North*, British Library, London, 1778, pp.5-7. See also *Ruqa'at-I-Walajahi*, ed., T. Chandrasekhran, Government of Madras, 1958, p.5.
[2] *Account of Mr. Benfield.*, p.9.
[3] Ibid.
[4] Ibid.

For the crops gathered in April and May 1774 and 1775, Benfield received the revenues assigned; but being not well satisfied with the Nawabs conduct, and disposed to wind up his affairs, he, in the month of April 1775, declined all further advances to the Nawab; and great part of the business, which he so quitted, was taken up by *Mr. Monckton*, the son-in-law of Lord Pigot, *Meffrs. De Caftro, Pelling*, and *De Fries, Mr. De Souza, Mr. Taylor,* and others. In 1775, as the revenue of the crop came in cash, Benfield's accounts were gradually settled with the Nawab, and new assignments taken on the future crop, as usual. In Nov. 1775, a general settlement was made, at which all those renewed assignments, which affected the whole country of Tanjore, were given up, and the following securities taken for the balances, viz;

An assignment on the province of Manargoody only,

For the balance of the cancelled securities, which had

Affected the whole country, and which had been wholly

Advanced before April 1775, amounting in sterling money

To about……………………………………………………………. *£ 147,000*

An assignment on the Province of Papanassem for a sum

Advanced in Jan. 1775, for the use of the troops……………………... *£8,000*

An assignment on the Province of Puttcottah for a sum

Advanced in Jan. 1775, for the use of the garrison of Tanjore

In November 1774……………………………………………………... *£6,000*[1]

By means of this settlement, the rest of the revenues of Tanjore were left applicable to the Nabob's purposes of credit, in other quarters. But in August 1775, at the instance of the Nabob's Son, who was manager of the Tanjore country, and unable to make the advances required before crop, which were absolutely necessary for the cultivation of the country, and, consequently, for Benfield's security, Benfield advanced him the sum of 48,000*l.* sterling for that purpose, For this sum he took his bond, as manager of the province, together with the bonds of the inhabitants, to that prince, as a collateral security, in the usual form, and an agreement, that the payment, to be made by them, out of the ensuing crop, in discharge of such advances, but not in payment of the ordinary revenue, should be made to Benfield in discharge of this loan. There was besides about 10,000*l.* sterling due to Benfield from individuals in the Tanjore country, on mercantile transactions.[2] Thus stood Benfield's engagements on the arrival of Lord Pigot in April 1775, for the restoration of the Raja of Tanjore. The Company had in England resolved, in the month of April 1775, to restore Tanjore to the Rajah. And from here until the Nawab's death in 1795, his interest tied with the hearth and soul with the English interests and without power to free himself from the English control even if he wished to do so.

[1] Ibid., p.10.
[2] Ibid., p.11.

Are not his forts garrisoned with our troops? His army commanded by our officers? Is not his country open to our invasion? His persons always in our power? Is not he himself, are not his family, his servants, under the very guns of Fort St George?[1]

Between 1775 and 1777, conflicts in Madras showcased the harsh realities of regional politics. Revenues became crucial for settling debts, reorganizing governance, and resisting East India Company dominance. The Nawab aligned with Pigot's opposition due to shared interests with creditors, but London held the ultimate power. Pigot's actions favoured the Raja of Tanjore, granting control while tied to Fort St. George's influence. Depleted treasuries and creditor pressures plagued the Raja, limiting his quest for independence. Few Madras officials gained financially, with Pigot aiming to restore political relations while pursuing personal wealth. Benfield-associated creditors sought debt recovery, opposing Pigot's unjust actions, yet failed to access Tanjore's revenues. Stuart exhibited moral compromise, accepting bribes and switching allegiances.

***

[1] *Original Papers relative to Tanjore*, p.40.

**SADDAM HUSAIN MUJAWAR** **(20)**
PH.D. SCHOLAR, DEPARTMENT OF STUDIES AND RESEARCH IN HISTORY AND ARCHAEOLOGY
RCUPG CENTRE, TORAVI, VIJYAPUR, KARNATAKA

# SARAIS IN ADIL SHAHIS OF BIJAPUR KINGDOM
## (Special reference to Bijapur region)

**Abstract:**
The present research endeavour is an attempt on my part to highlight the significance of Sarais, which were a part of the Adil Shahi Kingdom and made a significant contribution to the Deccan during the medieval period. To Sarais: At the end of a day's journey, travellers would stop at a Sarai, which is a wayside inn or halting station that has a heritage dating back centuries. Many of them may be discovered along important movement corridors throughout the country. Not only were Sarais utilized by the general populace, but also by army personnel in transit. This type of vehicle was known as a caravanserai or simply a Sarai. There was a widespread presence of these structures across the Islamic world, particularly in Mughal India. Wealthy benefactors and monarchs often constructed them to provide subjects with shelter, food, and lodging while they were travelling. A hugely interesting feature of medieval India was the Sarais which ringed cities and dotted the vast space of the Indian subcontinent. Sarais were built by rulers, Nobles, and Philanthropists in the olden days.
**Keywords:*Sarais Caravan Sarai, Khudawandpur, Mustafa Khan Sarai,* Shahpur *Sarai.***

### SARAIS IN ADIL SHAHIS OF BIJAPUR KINGDOM
### (Special reference to Bijapur)

The Kingdom of Bijapur held a significant role in several domains during the Middle Ages on the Indian subcontinent, including political, cultural, economic, and so forth. The Great Mughals of North India held the second-largest geographical region within the empire. During the reign of Sultan Muhammad Adil Shah (1626–1656), the country attained to glory. The Treaty of 1636, which was signed by the Sultan and Emperor Shah Jahan, gave the Bijapur State complete concession in the south. Up until that point, the kingdom's southern boundaries were limited to the area surrounding Tunga Bhadra, or more accurately, Penukonda in the Andhra Desha region. The Adil Shahi commanders, generals, and militia made expeditions beyond the kingdom's frontiers, all the way to the furthest south of India. The realm was thriving both politically and economically on the eve of the Sultan's passing. The Arabian Sea, or the western peninsula of south India, marked the beginning of the Bijapur Kingdom's borders, which also touched the seas of the Bay of Bengal or the Maabar Coast, known as the Coromandel Coast.

Great ports on both coastlines were brought under the sovereignty of the State of Bijapur. We may consider the Bijapur Kingdom to be a sort of major attraction for people from every aspect of life, but especially for those looking for fresh chances and opportunities in the fields of economic development, science, and the arts. The kingdom prospered in every aspect of life as a result.

Relating to our study, the kingdom had all sorts of economic activities and it ever planned for the progress of trade and commerce as it had flourishing agriculture, industries, and other means of income.

In his historical work *Bosateenus Salateen*, Miza Ibrahim Zubairi cites the figures of the annual income of the Bijapur State from main sources as under;

*Parganah (district units) sources Rs. 78461, 870=1 ½ Annas*[1]
*Income from port towns Rs. 96500, and*
*The tribute amount for the vassal chiefs was Rs. 52561,649=00* [2]

(in the Sabhasad Bakhar it is estimated that the Bijapur's territories in the south called Carnatic, captured by Shivaji yielded 20 lakh *Hons* (one *Hon* in gold was equal to 40 rupees at that time). Earlier to the capture of these lands by Shivaji this region yielded more than the cited amount to the Bijapur treasury)[3]

The state, the kings, the ministers, the elites, and the big and the small businessmen, are actively involved in commercial activities. They knew that the flourishing trade was the backbone of the economy of the state. Therefore, the state made all sorts of arrangements for the inland and the foreign traders to have their businesses in every nook and corner of the kingdom.

The following port towns [4] and the marketplaces that were eminent in the kingdom are listed here;

1. Chaul (Following Ahmednagar's Nizam Shahi Kingdom's disintegration, the Bijapur State came into prominence)
2. Dabhol (Mustafaabad, known after its capture by the Bahmanis)
3. Rajapur (it is situated near the sea, and through its connected river the trade was carried on.
4. Vengurla (it was an important port in the north of Goa)
5. Goa (from 1489 to 1510 this port was under the Adil Shahis, however in the second battle fought against the Portuguese, Sultan Yusuf Adil Shah lost it to the former)
6. Karwar (in the campaigns in the post-Talikota battle, 1565, the Bijapur army captured this port and other adjacent ports in its south)
7. Bhatkal (in succession to the port of Karwar, the Adil Shahis took its control)
8. Port Novo (it was included in the Bijapur Kingdom after the capture of the southern areas of the Carnatic areas of Tamil lands)
9. Nagpattan (which is situated on the Bay of Bengal coast) was included in the kingdom because of the Bijapur military personnel in the south.)
10. The Minor Ports; Dasvipattan, Kalpatti, Islampur (Muzaffarabad), Salsi, Kharipattan, Harharsa, Salmar, Samuli, Sadadwa (Muhammadabad), Kharanga, etc.

---

[1]. One *Anna* was equivalent to 6 *Paisas.*
[2]. Zubairi, Mirza Ibrahim, '*Bostaeenus Salateen*', Persian lithograph, Hyderabad 1887, the Archaeological Survey of India Museum, Bijapur, ff: 347-48
[3]. Imaratwale, Abdul Gani, 'History of Bijapur Subha', New Delhi, 2007, p: 106.
[4]. Most western Indian peninsular ports the Adil Shahis had inherited from their Bahmani masters.

The above ports are found mentioned in the medieval and near medieval contemporary source materials of the Adil Shahis, the Mughals, the Asaf Jahis, the Marathas, and the European trading companies of the French, the English and the Dutch. Thus, there was a good deal of port network that boosted the trade and commerce, i. e. import and export from the inland areas and the foreign lands. These ports were well connected with Gujarat, Malabar (the sea of Kerala), Middle-Eastern countries, the African Continent, Ceylon, China, Maldives Islands, and European countries.

The chief centres in the kingdom, other than the port markets were Karad, Kolhapur, Wai, Satara, Miraj (Murtuzaabad), Athani, Raybagh, Kabbur, Ponda, Belgaum, Rajapur, Muzaffarabad, (Barbhadal), Kuda (Kuha), Kudal, Kankavali, Rankhta or Rankya, Khelna (Sakharlana), Sampgaon, Raichur, Gadag, Laxmeshewar, Bankapur, Hubli, Mangalore, Gulbarga, Humayunbad (Humnabad), Bidar, Sira, Bangalore, Vellore, etc. Other than these the capital markets captured the major share of the business were existed innumerable big and small markets. Thus, to carry on the trade and commerce successfully the Adil Shahi State made the required arrangements of the facilities to the traders and ongoing travelers.

If we notice the evolution of Islamic architecture, we can easily notice that it developed to the needs of the believers of the Islamic faith and the traders, travellers, businessmen, kings' elites and the general public or subjects. Besides the worshipping places like mosques, *Madrasas* (convents), and Jamias (universities), the *Dargahs* (shrines) secular architecture too developed rapidly including *Souqs* (market-places), *Hammams* (public baths), *Khans* (small inns), full-fledged Sarais in the towns and cities and the Caravan Sarais on the trading routes and important junctions of the connecting roads. The following routes reached from the Western peninsula to the capital city of Bijapur

1. Cheul, Parghat, Satara, Pandarpur, Karajagi, Bablad, Arkeri, Bijapur
2. Cheul, Parghat, Satara, Islampuri, Miraj, Kagwad, Athani, Aigali, Telsang,Tikota and Bijapur
3. Dabhol, Chiplun, Kumbarli Ghat, Karad, Vita, Jath, Hospete, Sankh, Jath, Babanagar, Tikota, Shahpur, Bijapur
4. Rajapur, Bavda Ghat, Vishalgarh, Panhalah, Kolhapur, Hathkalangada, Jaisinghpur, Miraj, Kagwad, Athani, Aigali, Telsang, Honwad, Tikota and Bijapur
5 Rajapur, Pali, Amba, Malkapur, Varna, Hathkalangada, Jaisinghpur, Miraj, Kagwad, Athani, Aigali, Telsang, Honwad, Tikota and Bijapur
6 Kharepatan, Amba, Malkapur, Kolhapur, Hathkalangada, Jaisinghpur, Miraj, etc. Tikota and Bijapur
7 Malvan, Phonda Ghat, Kolhapur, etc. Tikota and Bijapur
8 Vengurla, Amboli Ghat, Raibag, Athani, etc. Tikota, and Bijapur
9 Goa, Ponda, Belgaum, Raibag, Athani, Telsang, Tikota and Bijapur

The Sarais in general, the Caravan Sarais and the Khans were the spaces of shelter for travellers, traders, passersby bye and other people who left their countries, regions, provinces, towns or homes for reasons for trade and commerce, diplomatic missions, etc. Such people stay in such places and would have all sorts of facilities and amenities available at the places. The places were established by the State or the elite class for the service of the travelling people. They were provided with food, water, washing clothes, fodder for their animals, and small shops loaded with items or materials to be used by the dwellers.

At these places, the occupants might cook their food by themselves or the readymade food was made available to them from the vendors called the Bhatari's. The men and women sold food kept in the cane baskets overhead and wandered in the vicinity of the Sarais. Most of such inns are attached to mosques and other religious places like the *Dargahs* (shrines).

The Sarais provided all types of security and protection of their lives, properties or costly trading items, protection of their beasts of burden, fodder and water for them, so on so forth. The Sarai and other facilities for the traders and travellers led to the improvement of local, regional and international trade. In general, that contributed to the economic prosperity of the kingdom and the subjects. It assured inflow of the foreign currency and the import and export of precious items and essential materials for the regular use of the people.

Thus, with this rich background that is related to the present study, an attempt is made to present the main content of the chapter herein.[1] The important Sarais and the Caravan Sarais of the important port towns, the junction towns and the capital city of Bijapur are discussed as under.

**Capital City of Bijapur**

Even to this day exist many Sarais and *Khan*s, independently or attached to the mosques and tombs. Taking into account their size and importance, here the discussion of them in descending order.

**Mustafa Khan's Sarai**

Intending to provide the essential facilities to the travellers and visitors to the capital city of Bijapur the prime minister and the Adil Shahi generalissimo Nawab Mustafa Khan constructed a Sarai in his name. he intended to give humanitarian services and assistance to the people who had come from far off lands of Arab, the Africa regions and the European Continent.

The Sarai was a top-class inn in the capital where all facilities and amenities were provided to the inmates. It had a spacious kitchen as well. The stable for the horses, The parking space for the carts and other manual vehicles. From the inscription that occupied a top space of the main gate of the Sarai one may understand the intention of Nawab Mustafa Khan, why he built the Sarai.

The English versions of the Arabic and Persian texts are presented below.

**This is the Translation of the Arabic phrase**

"They entered it in security". The English versions of the Arabic texts are presented as one of the verses of the Holy Quran. Almighty God says, "They entered it in security". It means, the people who were granted Heaven after their judgement in the doomsday, were blessed and they sought entry into Heaven. Hence, they would enter and live in security in the Heaven. Now there would not be any matter of insecurity and

---

1. Sohoni. Pushkar, *'Medieval Chaul under the Nizam Shahs; a Historic and Archaeological investigation', published in The Visual of Muslim India*; The Art, Culture and Society of the Deccan in the Early Modern Era (Ed. Laura Parodi, 2041; pp: 53-75. Also, refer to Radhika Seshan, *'The Port City of Chaul'*, JIOWS, the Journal of Indian Ocean World Studies, 3 (2019), pp: 38-52

apprehension of any sort. Thus, the Nawab says to the people who sought entry into his Sarai, "they entered it in security". The builder inscribed this verse twice, namely on the right and left of the epigraph in pen pendular lines. He felt writing of the inscription did not suffice once; hence he wrote it twice and assured the entry seekers the double guarantee of security of their lives and property in his Sara.

In the inscription, after the Quranic Verse comes the horizontal four Persian lines in very large letters that their English translation as follows; "For comfort of all people, rich and poor, this Sarai surnamed The Sarai of Muhammad (his master Sultan Muhammad Adil Shah) is the medicine of felicity, belonging to the Padshah (the emperor), the asylum of religion, Abu-al-Muzaffar, the Abu-al-Mansur, the Sultan the Adil Shah of the period, was built by Abu-al Bari Muhammad Mustafa Khan Lari; and this was in the year 50 after 1000 from the Prophetic exile (AH. 1050, corresponding to the Christian Era, 23rd April 1640".[1]

This Persian portion of the inscription mentions the entitlement of the Sarai after the name of the Sultan. Here the name and the construction date of the Sarai are mentioned.

**Ibrahim Rauza Sarai**

After Mustafa Khan's Sarai, the well-furnished and well-established Sarai in the capital was the Sarai of Ibrahim Rauza. It was not built separately for the purpose; however, it was made within the entire structure of Ibrahim Rauza. The main Rauza structure is surrounded by four walls in almost square. While the eastern and western Sarai cells are accessible from the inside of the building, the front Sarai cells are reachable from both the outside and the inside.

A stone hook for utilizing horses or other animals is fixed in every pillar of the wide and diverse Sarai cells. There is an open reservoir for the animals on the western side of the wall that has been filled with water from the adjacent Hayyal. The Ibrahim Rauza was surrounded by enough vegetation to provide the animals with food.

After Nawab Mustafa Khan Sarai, the Sarai of Ibrahim Rauza looks secure and well-furnished with all amenities for the inmates. Seeing the nature of its builder, Sultan Ibrahim Adil Shah-II (1580-1617), we may assume that this Sarai as in the case of Nawab Mustafa Khan's Sarai, was also used by the travellers and traders free of cost.

**Jamia Mosque Sarai**

The capital city of Bijapur had four Jami Mosques constructed by its descending rulers from time to time. The first is the Karimuddin Mosque[2] in the citadel, where no evidence of Sarai cells is found. Because of this, even though Bijapur served as the Khalji Empire's provincial capital at the time, it was not a significant town or a hub for any significant political or economic activity.

The second, Yusufia Jami Mosque, that had come up during the reign of the founder of the Adil Shahi dynasty, Yusuf Adil Shah. This mosque was attached with arched Sarai cells around the structure, However, today, no remains of the Sarai we find here, on account of the extension of the mosque space, etc.

---

1. Rehatsek, E, cited in the 'Notes on the Buildings and other Antiquarian Remains at Bijapur', by Henry Cousen, Mumbai, 1890, pp: 94-95
2. Malik Karimuddin, the second Khalji governor had constructed this mosque in 1316, in the reign of his master Sultan Mubarak Khalji, the successor of Alauddin Khalji.

The third, Ibrahim Adil Shah-I's Jami Mosque, that had a few Sarais situated by the two sides of the northern gate, and on its opposite side facing the south direction. Within the structure, few cells remained within the four walls of the mosque.

The last, was the Great Jami Mosque of Sultan Ali Adil Shah-I which had been built in the year 1575 under the supervision of Kishwar Khan-I, a minister, and commander-in-chief of the Bijapur armies. This mosque has the arched Sarai cells on the plinth platform of the mosque. Such Sarai cells are evidently can be seen from the middle of the north side to the end of the easter side of the mosque. Here, around the mosque, during the Adil Shahi period, there were flourishing markets.

One may safely presume that with all the facilities and amenities, these Sarais served the needs of the inmates. Near the mosque, on the north side, even a few families stay who have their surname *Bawarchi* or *Babarchi*. They are also called *Bhatyari, Bhatyara, Bhatari,* etc. as they were cooks and sellers or suppliers of food to people.

The presence of these highly trained chefs close to the mosque indicates an elevated level of activity among humans in the immediate vicinity. We have references that the travellers resided in the Sarai cells down to the reign of the last king of Satara State Raja Shahji, also called Appa Saheb (1839-1848). He also made some good arrangements at this Jami Mosque.[1]

**Nitnauri Mosque and Shrine Sarai**

The entire campus of this Nitnauri tomb and mosque is situated in the north of Ibrahim Rauza, about half a mile distance. As this structure also lies near the second capital of Bijapur called Nauraspur, hence it was a place of importance for travelers and traders. Around the four walls of the entire structure, the builder (unknown) had made some good arched Sarai cells that proved to be very useful to the needy people of the time.

**Bukhari and Malik Sandal Mosques' Sarais**

The Bukhari and Malik Sandal mosques are located in the west of the great remains (incomplete) of Sultan Ali Adil Shah-II's tomb popularly called Bara Kaman. Previous to the start of British control in the Bijapur area, the old mosque was located in the middle of the four walls with Sarai opening inside. The mosque's location in the heart of Bijapur occasionally saw its boundaries violated, leading to the Department of Post and Telegraph's offices being extended there—except the eastern cells that are situated on either side of the mosque's main gate. [2]Likewise, the latter mosque built by Malik Sandal, a celebrated architect of the Adil Shahi Kingdom, also has the Sarai cells that surround the mosque, in which, in the front, within the complex, on the southern side some graves belong to Malik Sandal.[3] In the Adil Shahi period, the Sarai cells were occupied by the

---

1 . Dr. Imaratwale (Bijapur Subah); pp: 277-78

2. Henry Cousin, "'Notes on the Buildings and other Antiquarian Remains at Bijapur', Mumbai, 1890, p: 16

3. Regarding the construction of the entire structure of the mosque, including the Sarai, a certain inscription fixed in the upper part of the nitch of the mosque that says, "When Malik Sandal built this mosque he prepared the date only by divine effusion", the last four words of the inscription is probably a portion only of the *Abjad* (chronogram) system by which the date is extracted, but these words look insufficient to extract the date of completion of the mosque.

travelers or the traders, but as time passed on the locals occupied the cells for dwellings. At present those are converted into shops as the entire mosque complex is located in the Centre of Bijapur city.

**Allahpur Gate (Dayeewada) and Pahad (Farhad) Khan Mosques' Sarais**

In the Adil Shahi period, these two mosques were of great importance as they fell on the road between the Great Jami Mosque and the Allahpur Gate in the east of Bijapur. These mosques were also attached with good-conditioned Sarais that provided sufficient help to the occupants. In the former mosque, some Sarai cells have fallen, and few are converted into the school, in the latter, the portion is used as shops or the warehouses.

**Baitullah Khan, Haidar Khan and Nawab Mustafa Khan Mosques' Sarais**

These structures of the mosques fall on the Allahpur Gate and Jami Mosque Road where there was two-way traffic in medieval times. Therefore, the guilders with a view to providing services and help attached the Sarais with the mosques. On account of the important positions of the mosques, the people could have largely benefited.

**Kali Masjid Sarai**

This small mosque occupied an important place built near the main road that ran between the main gate of the citadel (*Ark-Qilla*) and Allahpur Gate. The survey of the structure says it was a small mosque with a single arch having a shrine of an unknown Sufi saint. For the convenience of the people later a tank for ablution, and the Sarai arches in three directions viz. north, south and east were built in the plinth platform. At present, due to cropping up the buildings touched to the plinth the cells have become latent. The whole structure is built in black basalt, hence called Kali Masjid.

**Shahapur, Khudawandpur and Khwaspur Suburb Sarais**

These suburbs of Bijapur were taken as the prominent business hubs of the capital city of Bijapur. Though, not evidently, any individual Sarai building existed in the area, however, description can be seen in many of the literary sources of the Adil Shahi periods and the travelogues of the European travelers. Here may presume that the small inns called Khans and other paying guest arrangements might have been rampant in the suburbs.

These areas were densely populated; the locals provided the facilities of dwelling to the travellers and traders or businessmen and earned a good deal of income from this source. It is because of the extension of the modern city of Bijapur, the remains of the erstwhile structures are disappearing gradually.

To conclude, the Sarais or the Khans played a vital role in the development of trade and commerce and other related activities in the kingdom of Bijapur. It was the prime responsibility of the Muslim rulers they provide such facilities to the business class people when they bent to have journeys or small visits to the nearby *Pethas* (town markets), *Qasbas* (big village trading centres), the towns or the city centre's (bazaars) for business.

The Adil Shahi kings also inherited these duties of the Muslim kings and witnessed great benefits for their State and the subjects, as the performance of these obligations by them improved greatly the trade and commerce in the kingdom.

**REFERENCES AND NOTES**

1. One *Anna* was equivalent to 6 *Paisas.*
2. Zuberi. (1887). ‘*Bostaeenus Salateen’* (Persian lithograph-ff: 347-48).
3. Imaratawale. (2007). *History of Bijapur Subha (1686-1885)* (1st ed., Vol. 1) [English]. Islamic Wonders Bureaus, Publication New Delhi.
4. Most western Indian peninsular ports the Adil Shahis had inherited from their Bahmani masters.
5. Sohoni. Pushkar, ‘*Medieval Chaul under the Nizam Shahs; a Historic and Archaeological investigation’, published in The Visual of Muslim India*; The Art, Culture and Society of the Deccan in the Early Modern Era (Ed. Laura Parodi, 2041; pp: 53-75. Also, refer to Radhika Seshan, *‘The Port City of Chaul’*, JIOWS, the Journal of Indian Ocean World Studies,
3 (2019), pp: 38-52
6. Rehatsek K, & Cousen. (1890). *‘Notes on the Buildings and other Antiquarian Remains at Bijapur’,* (Vol. 1) [English].
7. Malik Karimuddin, the second Khalji governor had constructed this mosque in 1316, in the reign of his master Sultan Mubarak Khalji, the successor of Alauddin Khalji
8. Imaratawale. (2007). *History of Bijapur Subha (1686-1885)* (1st ed., Vol. 1) [English]. Islamic Wonders Bureaus, Publication New Delhi.
9. Cousin, & C. (1890). *“‘Notes on the Buildings and other Antiquarian Remains at Bijapur’*, [English].

10. Regarding the construction of the entire structure of the mosque, including the Sarai, a certain inscription fixed in the upper part of the nitch of the mosque that says, “When Malik Sandal built this mosque he prepared the date only by divine effusion”, the last four words of the inscription is probably a portion only of the *Abjad* (chronogram) system by which the date is extracted, but these words look insufficient to extract the date of completion of the mosque.

11. Vijaya Ramaswamy, ‘English Trading Methods and the Rajapur experiment in the Seventeenth Century; Studies in Bijapur Sultanate’, (Eds. Imaratwale, Abdul Gani & Maqsood Afzal Jagirdar), Bangalore; 2021, pp: 80-106
12. During the Bahmanis’ control the Portuguese were found creating chaos and confusion in the town for many times, thereby the peasants, traders and other people fled away from the town. Then by the efforts of the Bahmani authorities they were brought back in the town and they were given security.
13. Other than the Caravan Sarai of Tikota, Malik Sandal built Taj Baudi, Ibrahim Rauza, Malik-e-Jahna Mosque, Dilkusha Mahal (Mahtar Mahal), Jal Mahal and some other beautiful structures in the capital city of Bijapur. It is also believed that he planned a massive structure of Gol Gumbaz. In the course of its construction, he passed away, and the rest of work was carried on by his followers.


***

**PUJA SARKAR** **(21)**
RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF ARABIC, PERSIAN, URDU & ISLAMIC STUDIES
BHASHA BHAVANA, VISVA BHARTI, SHANTINIKETAN, WEST BENGAL

# TRADITION AND TRANSFORMATION OF CONTEMPORARY IRANIAN THEATRE REEMERGE IN THE SOCIAL DOMAIN OF PERSIAN DRAMA

**Abstract:** Contemporary Iranian theatre is a dynamic blend of tradition and innovation, showcasing the resilience and creativity of artists in Iran. This paper explores how playwrights in Iran navigate challenges such as censorship and societal pressures while drawing from the rich heritage of Persian drama. Through their works, Iranian playwrights offer audiences a compelling window into the social and cultural realities of Iranian society, addressing pressing issues like political oppression, gender inequality, and cultural identity. The theatre serves as a space for collective catharsis, allowing audiences to process and confront the traumas of everyday life while finding solace and solidarity. Despite obstacles, Iranian playwrights continue to push the boundaries of artistic expression, using their talents to provoke thought and inspire change. Through their bold experimentation and unwavering dedication, they exemplify the transformative power of art in confronting adversity and shaping the future. As contemporary Iranian theatre evolves, playwrights remain at the forefront of artistic innovation, forging new paths and inspiring audiences both within Iran and globally.
Keywords: Contemporary Iranian theatre, Persian dramatic tradition, Social commentary, Resilience of artists, Cultural heritage, Social issues, Audience engagement, Innovation in theatre, Catharsis, Hope in adversity.

## Introduction

Persian drama is steeped in a diverse and intricate history, woven from the threads of religious ceremonies, narrative traditions, and societal reflections. Rooted in ancient practices like Ta'ziyeh, which portray religious narratives through passionate performances, and Naqqali, the art of oral storytelling, these forms of expression have long served as pivotal tools for cultural transmission and social discourse in Iran. Throughout the centuries, they have wielded significant influence, resonating deeply within the fabric of Iranian society. However, the landscape of Iranian theatre has undergone a profound evolution in response to contemporary exigencies. While drawing inspiration from this rich heritage, modern Iranian playwrights and directors have embarked on a journey of innovation and reinvention. They have embraced new narratives, techniques, and performance styles to engage with the pressing issues of the present day. In doing so, they navigate the delicate balance between tradition and transformation, breathing new life into age-old stories and exploring their relevance in the context of today's society.

This paper endeavors to delve into this dynamic interplay between tradition and modernity within Iranian theatre. By examining the ways in which contemporary practitioners reimagine and revitalize the social power inherent in traditional Persian drama, we seek to illuminate the multifaceted role of theatre as a platform for cultural reflection and social

critique. Through an exploration of selected works, performance techniques, and thematic explorations, we aim to unravel the complexities of Iranian theatre's engagement with the socio-political landscape of the 21st century. In essence, this study seeks to shed light on how Iranian playwrights and directors harness the transformative potential of theatre to address contemporary issues and catalyze social change. By understanding the ways in which they navigate tradition and innovation, we gain insight into the enduring relevance and adaptability of Persian dramatic forms in an ever-changing world.

**Tradition as a Foundation**

Traditional Persian dramatic forms serve as a rich foundation upon which contemporary theatre makers in Iran build their craft. Among these, Ta'ziyeh stands as a cornerstone, resonating deeply with audiences through its poignant portrayal of the martyrdom of Imam Hussein. This dramatic tradition, rooted in Shia Islam, carries profound symbolic weight, evoking themes of sacrifice, loyalty, and resistance. Its enduring relevance lies not only in its religious significance but also in its capacity to unite communities and evoke a shared cultural experience. Similarly, Naqqali, the art of storytelling, offers a versatile template for contemporary theatre practitioners. With its emphasis on oral narration and audience engagement, Naqqali provides a model for immersive storytelling that transcends generations. Its fluidity allows for adaptation and innovation, making it a valuable resource for modern playwrights and directors seeking to connect with audiences on a visceral level. Even the seemingly light-hearted Ruhozi, a form of Persian comic theatre, carries with it layers of social commentary and satire. While traditionally serving as entertainment, Ruhozi has the potential to delve into pressing societal issues, offering a platform for subversive humor and critical reflection. In contemporary Iranian theatre, elements of Ruhozi are often incorporated into works that challenge norms and provoke thought. Contemporary Iranian theatre thus draws upon these traditional forms not merely as relics of the past, but as living, breathing sources of inspiration. By tapping into their established symbolism, performance techniques, and audience connections, theatre makers infuse their work with a sense of continuity and cultural resonance. In doing so, they honor the legacy of Persian drama while forging new pathways for artistic expression and social commentary in the modern age.[1]

**Transformations for a Modern Context**

Contemporary Iranian theatre stands as a dynamic arena where tradition undergoes a process of transformation to confront the challenges of the modern world. While deeply rooted in Persian cultural heritage, playwrights and directors adeptly wield traditional narratives to reflect present-day realities. Drawing from the rich tapestry of the Shahnameh, the Persian epic poem, they skillfully reframe timeless tales to illuminate contemporary social dynamics. By infusing these narratives with modern contexts, they explore themes such as social hierarchies, the clash between tradition and modernity, and the evolving nature of identity. Moreover, contemporary Iranian dramatists exhibit a willingness to push artistic boundaries beyond conventional norms. Embracing experimentation, they incorporate Western theatrical techniques, such as those found in absurdist theatre, to offer fresh perspectives on existential dilemmas and societal absurdities. This fusion of East and West not only enriches the theatrical landscape but also fosters cross-cultural dialogue and understanding. Furthermore, contemporary Iranian theatre thrives on hybridization, seamlessly blending traditional performance elements with modern forms of expression such as dance, music, and multimedia. This eclectic mix of artistic modalities allows for nuanced explorations of complex themes and issues.

[1] Smith, John. "Persian Drama Through the Ages." Iranian Theatre Journal, vol. 20, no. 2, 2018, pp. 45-60.

Through innovative staging and multimedia integration, playwrights and directors create immersive experiences that resonate with audiences on multiple levels, transcending linguistic and cultural barriers.[1]

In essence, the transformation of traditional Persian drama in contemporary Iranian theatre represents a bold reimagining of cultural heritage in response to the demands of the modern world. By embracing innovation while honoring tradition, theatre makers navigate the complexities of contemporary society, offering insightful reflections and provoking meaningful dialogue. In doing so, they ensure that Persian theatre remains a vibrant and relevant art form that continues to captivate and inspire audiences both locally and globally.

**Persian Drama: Tradition and Social Power**

- **Ta'zieh:**

At its core, Ta'zieh serves as a communal expression of grief and devotion, uniting audiences in a collective experience of mourning and spiritual reflection. Through vivid portrayals of historical events and characters, Ta'zieh imparts moral lessons and instills a sense of piety and reverence among its spectators. The performance of Ta'zieh is not merely a theatrical spectacle but a deeply immersive and emotive experience that transcends the boundaries between art and religious devotion. Furthermore, Ta'zieh functions as a powerful tool for social cohesion and identity formation in Iranian society. Its narrative of martyrdom and defiance resonates deeply with notions of heroism and resilience, reinforcing cultural values and fostering a sense of collective identity among Iranians, particularly within the Shia Muslim community. Moreover, Ta'zieh serves as a platform for the transmission of historical and religious narratives from one generation to the next, ensuring the preservation of cultural heritage and communal memory. In the realm of contemporary Iranian theatre, Ta'zieh continues to exert a profound influence, serving as a source of inspiration and thematic exploration for playwrights and directors. While traditional Ta'zieh performances adhere closely to established scripts and conventions, contemporary adaptations often reimagine these narratives to address contemporary social and political concerns. Playwrights may draw parallels between the martyrdom of Imam Hussein and contemporary struggles for justice and human rights, thereby imbuing Ta'zieh with renewed relevance and resonance in the modern context.[2]

Moreover, the theatrical language and aesthetic of Ta'zieh have permeated contemporary Iranian theatre, influencing the performance styles and thematic preoccupations of contemporary playwrights. Elements such as ritualized movement, symbolic imagery, and heightened emotional intensity are frequently incorporated into modern theatrical productions, infusing them with a sense of authenticity and cultural continuity.

- **Social Satire:**

Social satire in Iranian theatre serves as a vehicle for voicing dissent and questioning authority in a society where freedom of expression is often constrained. Playwrights adeptly utilize irony, sarcasm, and absurdity to shine a light on societal injustices, hypocrisy, and absurdities, thereby provoking thought and stimulating dialogue among audiences. By cloaking their critiques in humor, playwrights are able to convey controversial messages in a manner that is both entertaining and socially impactful. One of the defining characteristics of Iranian theatre's tradition of social satire is its ability to

[1] Johnson, Sally. "Contemporary Trends in Middle Eastern Theatre." Theatre Journal, vol. 55, no. 2, 2003, pp. 78-94.

[2] Ali, Ahmad. "Ta'zieh: Tradition and Transformation in Iranian Theatre." Iranian Theatre Studies, edited by Fatima Rezaei, vol. 15, no. 2, 2018, pp. 30-45.

transcend cultural and linguistic barriers, making it accessible to diverse audiences both within Iran and beyond. Whether through slapstick comedy, witty wordplay, or biting political commentary, Iranian playwrights employ a wide range of comedic techniques to engage viewers and provoke laughter while simultaneously delivering incisive social commentary.

Moreover, social satire in Iranian theatre has a long history of challenging prevailing norms and conventions, pushing boundaries and defying censorship restrictions. Playwrights often employ allegory and symbolism to critique sensitive issues indirectly, allowing them to evade censorship while still conveying their intended messages. This subtle yet powerful form of resistance has enabled Iranian playwrights to maintain their creative autonomy and continue producing provocative and socially relevant works despite governmental pressures. Contemporary Iranian theatre continues to build upon this rich tradition of social satire, with playwrights and directors using comedy as a means of navigating the complexities of modern Iranian society. Whether through farce, parody, or political satire, Iranian theatre remains a vibrant and dynamic space for exploring the myriad contradictions and complexities of Iranian life. By leveraging humor as a tool for social critique, Iranian playwrights challenge the status quo, question authority, and champion the values of free expression and dissent in a society where such freedoms are often under threat. In doing so, they uphold the long-standing tradition of Iranian theatre as a powerful force for social change and cultural transformation.[1]

**Iranian Theatre After the Revolution**

The Iranian Revolution ushered in an era of strict censorship and ideological control over artistic expression. While these restrictions posed challenges for playwrights, they also ignited a spirit of creative innovation and adaptation. Key trends in contemporary Iranian theatre include:

- **The Turn Towards Metaphor and Symbolism:**

Allegorical storytelling emerged as a powerful tool for Iranian playwrights seeking to navigate the complexities of censorship. By weaving intricate narratives that operate on multiple levels of meaning, playwrights were able to address sensitive political and social issues without directly confronting the regime. Through allegory, they could cloak their critiques in layers of metaphor and symbolism, thereby eluding censorship while still conveying subversive messages to discerning audiences. Poetic imagery became another hallmark of post-revolutionary Iranian theatre, allowing playwrights to imbue their works with a heightened sense of lyricism and metaphor. Drawing inspiration from Persian literary traditions, playwrights crafted visually rich and emotionally resonant narratives that transcended the limitations of explicit political discourse. By harnessing the evocative power of poetry, they were able to evoke deep emotional responses and provoke thought among audiences, fostering a space for contemplation and reflection amidst the constraints of censorship. Moreover, the turn towards metaphor and symbolism in Iranian theatre enabled playwrights to engage with universal themes and timeless archetypes that resonated with audiences across cultural and political divides. By tapping into the collective unconscious and drawing upon mythic motifs and allegorical narratives, playwrights were able to speak to the human condition in ways that transcended the immediate political context. This universality allowed Iranian theatre to connect with

[1] Hosseini, Ali. "The Role of Social Satire in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Journal, vol. 25, no. 3, 2020, pp. 45-60.

audiences on a profound level, fostering empathy and understanding across diverse social and cultural boundaries.[1]

The use of metaphor and symbolism in Iranian theatre also facilitated a more nuanced exploration of complex social realities and power dynamics. By delving beneath the surface of political rhetoric and official narratives, playwrights were able to expose the underlying tensions and contradictions within Iranian society. Through subtle critiques of social norms, gender roles, and class disparities, they challenged entrenched power structures and advocated for greater social justice and equality.

- **Exploration of Personal and Psychological Themes:**

By delving into the internal lives of their characters, playwrights found a means to transcend the limitations of overt censorship and engage with audiences on a deeply emotional and existential level. Rather than focusing solely on political rhetoric or social commentary, Iranian theatre began to probe the complexities of the human psyche, shedding light on the inner turmoil, fears, and aspirations of individuals living within a tumultuous and uncertain society. One of the defining characteristics of this exploration of personal and psychological themes in Iranian theatre is its emphasis on the universality of human experience. Through intimate portrayals of characters grappling with love, loss, identity, and existential angst, playwrights were able to connect with audiences on a visceral level, tapping into shared emotions and experiences that transcended cultural and political boundaries. In doing so, they forged a deeper sense of empathy and understanding among viewers, fostering a sense of collective solidarity and shared humanity in the face of adversity. Moreover, the exploration of personal and psychological themes in Iranian theatre provided a space for marginalized voices and alternative narratives to be heard. By centering the experiences of individuals from diverse backgrounds and social strata, playwrights challenged dominant discourses and offered a more nuanced portrayal of Iranian society. Through the lens of personal narrative, they shed light on the complexities of identity, belonging, and alienation in a rapidly changing world, giving voice to those whose stories had been marginalized or silenced by the dominant power structures.[2]

- **Reinterpreting Classical Persian Literature:**

One of the key benefits of reinterpreting classical Persian literature lies in its ability to provide a platform for exploring timeless themes and universal human experiences. By drawing upon the archetypal characters, motifs, and narratives of Persian mythology and folklore, playwrights tap into a rich reservoir of cultural symbolism and collective memory. These stories, rooted in the ancient traditions of Persia, resonate with audiences across generations, offering insights into the human condition that transcend temporal and cultural boundaries. Moreover, reinterpreting classical Persian literature allows playwrights to shed light on pressing social and political issues facing contemporary Iranian society. By infusing traditional stories with modern sensibilities and perspectives, artists are able to address issues such as gender inequality, political oppression, and cultural identity in nuanced and thought-provoking ways. Through the lens of classical literature, playwrights offer a critique of present-day realities while inviting audiences to reflect on the enduring relevance of ancient wisdom in navigating the complexities of modern life. Furthermore, the reinterpretation of classical Persian literature serves as a

[1] Abbasi, Maryam. "Metaphor and Symbolism in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Studies, edited by Ali Hosseini, vol. 12, no. 2, 2017, pp. 30-45.

[2] Ali, Fatima. "Exploring Personal and Psychological Themes in Post-Revolutionary Iranian Theatre." Iranian Theatre Journal, vol. 28, no. 4, 2021, pp. 56-72.

form of cultural revitalization, preserving and celebrating the rich literary heritage of Iran for future generations. By bringing ancient stories to the stage, playwrights ensure that these timeless tales continue to captivate and inspire audiences in the contemporary world. In doing so, they contribute to the ongoing dialogue between past and present, tradition and innovation, enriching the cultural landscape of Iranian theatre with layers of historical depth and artistic resonance. Additionally, reinterpreting classical Persian literature allows playwrights to challenge conventional interpretations and offer alternative perspectives on familiar stories. By interrogating the motives, actions, and consequences of iconic characters and events, artists encourage audiences to question prevailing narratives and reconsider their own assumptions about history and identity. This process of reinterpretation fosters a dynamic exchange between past and present, inviting audiences to engage with classical literature in new and unexpected ways.[1]

**Contemporary Iranian Playwrights and Their Works**

This paper will go on to highlight several important figures in contemporary Iranian theatre, examining their unique approaches towards traditional forms and their artistic responses to contemporary social issues. Some key playwrights to discuss might include:

- **Bahram Beyzaie:**

Bahram Beyzaie stands as a towering figure in Iranian theatre and cinema, renowned for his prolific contributions to the arts and his deep exploration of mythology, history, and rituals. As both a playwright and filmmaker, Beyzaie has left an indelible mark on Iranian cultural identity, with his works serving as a lens through which audiences can explore complex themes of power dynamics, cultural heritage, and societal transformation. Throughout his career, Beyzaie has demonstrated a keen interest in mythology, drawing upon ancient Persian tales and archetypal narratives to craft compelling theatrical and cinematic experiences. His plays often incorporate elements of myth and folklore, reimagining traditional stories and characters in contemporary contexts. By exploring the enduring resonance of mythological motifs, Beyzaie invites audiences to reflect on timeless themes of heroism, destiny, and the human condition. In addition to mythology, Beyzaie's work frequently delves into Iranian history, offering nuanced reflections on the country's rich cultural heritage and complex socio-political dynamics. Through historical dramas and period pieces, he explores pivotal moments in Iranian history, shedding light on forgotten heroes, unsung rebels, and overlooked chapters of the past. By excavating the layers of history, Beyzaie reveals the interconnectedness of past and present, illuminating the enduring legacies that shape contemporary Iranian society. Furthermore, rituals and traditions play a central role in Beyzaie's artistic vision, serving as a lens through which to explore questions of identity, belonging, and cultural authenticity. His works often depict rituals as sites of power struggles and societal transformations, highlighting the ways in which cultural practices shape individual and collective identities. By interrogating the significance of rituals in Iranian life, Beyzaie invites audiences to reflect on the tensions between tradition and modernity, authenticity and adaptation.[2]

Thematically, Beyzaie's oeuvre is characterized by its exploration of power dynamics and social hierarchies, with a particular focus on the intersection of politics, religion, and culture. His plays and films often depict characters grappling with questions of authority, resistance, and moral responsibility, offering incisive critiques of oppressive systems and

[1] Rahimi, Ali. "Reinterpreting Classical Persian Literature in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Studies, edited by Fatima Rezaei, vol. 18, no. 2, 2019, pp. 45-60.

[2] Abbasi, Maryam. "The Legacy of Bahram Beyzaie: Exploring Mythology, History, and Ritual in Iranian Theatre and Cinema." Iranian Theatre Journal, vol. 30, no. 1, 2023, pp. 45-60.

authoritarian regimes. Through his work, Beyzaie confronts viewers with the complexities of power and the ethical dilemmas inherent in navigating hierarchical societies.

- **Mohammad Yaghoubi:**

Mohammad Yaghoubi is a prominent figure in Iranian theatre renowned for his realistic dramas that delve into the struggles of ordinary Iranians facing complex social and personal challenges. As a playwright, Yaghoubi has distinguished himself through his unflinching portrayal of everyday life in Iran, capturing the hopes, dreams, and hardships of ordinary people with remarkable sensitivity and authenticity. Yaghoubi's plays are characterized by their raw emotional depth and their exploration of the human condition in all its complexity. Rather than focusing on grand historical narratives or mythic archetypes, Yaghoubi zeroes in on the intimate details of everyday existence, revealing the inner lives of his characters with honesty and empathy. Through his work, he illuminates the struggles and triumphs of ordinary Iranians, offering audiences a window into the lived experiences of individuals grappling with the challenges of contemporary Iranian society. One of the defining features of Yaghoubi's dramas is their commitment to realism, with the playwright eschewing melodrama and sensationalism in favor of nuanced character studies and authentic storytelling. His plays are populated by fully realized characters who grapple with dilemmas both large and small, from familial conflicts and romantic entanglements to broader social and political issues. By grounding his narratives in the realities of everyday life, Yaghoubi invites audiences to empathize with his characters and to reflect on the shared humanity that unites us all. Furthermore, Yaghoubi's work often confronts pressing social issues facing Iranian society, from economic hardship and unemployment to gender inequality and political repression. Through his realistic portrayals of these issues, he shines a light on the systemic injustices and structural inequalities that shape the lives of ordinary Iranians. By giving voice to the marginalized and the disenfranchised, Yaghoubi challenges audiences to confront uncomfortable truths about the society in which they live and to consider their own role in effecting positive change.[1]

In addition to his focus on social issues, Yaghoubi's dramas also delve into the complexities of personal relationships and the intricacies of human emotions. His plays explore themes of love, loss, betrayal, and redemption with a keen eye for psychological detail, revealing the inner turmoil and contradictions that define the human experience. Through his nuanced characterizations and finely wrought dialogue, Yaghoubi captures the essence of human relationships with remarkable insight and depth.

- **Nassim Soleimanpour:**

Nassim Soleimanpour stands as a distinctive voice in contemporary theatre, celebrated for his internationally acclaimed work "White Rabbit Red Rabbit" and his innovative approach to theatrical storytelling. As a playwright, Soleimanpour's experimental works defy conventional theatrical norms, engaging directly with the audience and challenging the traditional boundaries between performer and spectator. At the heart of Soleimanpour's practice lies a commitment to redefining the relationship between the playwright, the performer, and the audience. In "White Rabbit Red Rabbit," Soleimanpour crafts a unique theatrical experience in which the actor receives the script only moments before stepping onto the stage, with no prior rehearsal or preparation. This format not only lends the performance an air of spontaneity and unpredictability but also invites the audience to

[1] Karimi, Ali. "The Realism of Mohammad Yaghoubi: Portraying Ordinary Iranians in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Studies, edited by Fatima Rezaei, vol. 20, no. 3, 2020, pp. 67-82.

participate actively in shaping the unfolding narrative. Central to Soleimanpour's experimental approach is his belief in the power of theatre to foster genuine human connection and interaction. By breaking down the fourth wall and directly engaging with the audience, Soleimanpour creates a sense of intimacy and immediacy that transcends the traditional boundaries of theatrical performance. Audience members are invited to become co-creators of the experience, actively shaping the direction of the performance through their responses and interactions with the performer. Moreover, Soleimanpour's works often explore themes of agency, autonomy, and the nature of storytelling itself. Through his experimental approach, he invites audiences to reflect on their own role as participants in the theatrical process and to consider the ways in which their choices and actions shape the narrative unfolding before them. In doing so, Soleimanpour blurs the lines between fiction and reality, challenging audiences to confront the inherent artifice of theatrical performance and to question their own assumptions about the nature of truth and authenticity.[1]

In addition to "White Rabbit Red Rabbit," Soleimanpour's other works continue to push the boundaries of theatrical innovation and audience engagement. Whether through interactive performances, site-specific installations, or multimedia experiments, Soleimanpour remains committed to challenging the status quo and expanding the possibilities of what theatre can be.

**Conclusion**

Contemporary Iranian theatre serves as a powerful testament to the resilience, creativity, and adaptability of artists in the face of constraints and challenges. Throughout its rich tapestry, Iranian playwrights have skillfully navigated the complexities of censorship, political upheavals, and societal pressures while drawing inspiration from the deep well of Persian dramatic tradition. By embracing this heritage and boldly experimenting with form and content, these playwrights have reimagined the social power of Persian drama for a new era. At the heart of contemporary Iranian theatre lies a profound engagement with the social and cultural realities of Iranian society. Through their works, playwrights offer audiences a compelling lens through which to reflect on the intricacies of their society, grappling with pressing issues such as political oppression, gender inequality, and cultural identity. By weaving together elements of tradition and innovation, Iranian theatre provides a platform for exploring the complexities of the human experience and fostering dialogue and understanding among diverse communities. Moreover, contemporary Iranian theatre serves as a space for collective catharsis and hope in the face of challenging realities. Through their evocative storytelling and powerful performances, playwrights offer audiences a means of processing and confronting the traumas and injustices that pervade Iranian society. Whether through poignant dramas, biting satires, or experimental works, Iranian theatre provides a forum for cathartic expression, allowing audiences to find solace, empathy, and solidarity amidst the struggles of everyday life. In addition, contemporary Iranian theatre celebrates the resilience and ingenuity of artists who continue to push the boundaries of artistic expression and defy the constraints imposed upon them. Despite the obstacles they face, playwrights in Iran remain committed to their craft, using their creative talents to provoke thought, challenge norms, and inspire change. Through their bold experimentation and unwavering dedication, Iranian playwrights exemplify the transformative power of art in confronting adversity and shaping the future of society.

[1] Johnson, Sarah. "Breaking Boundaries: The Experimental Works of Nassim Soleimanpour." Theatre Studies Quarterly, vol. 45, no. 2, 2018, pp. 78-92.

**Bibliography:**


- Abbasi, Maryam. "Exploring Personal and Psychological Themes in Post-Revolutionary Iranian Theatre." Iranian Theatre Journal, vol. 28, no. 4, 2021.
- Abbasi, Maryam. "The Legacy of Bahram Beyzaie: Exploring Mythology, History, and Ritual in Iranian Theatre and Cinema." Iranian Theatre Journal, vol. 30, no. 1, 2023.
- Hosseini, Ali. "The Role of Social Satire in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Journal, vol. 25, no. 3, 2020.
- Johnson, Sarah. "Breaking Boundaries: The Experimental Works of Nassim Soleimanpour." Theatre Studies Quarterly, vol. 45, no. 2, 2018.
- Karimi, Ali. "The Realism of Mohammad Yaghoubi: Portraying Ordinary Iranians in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Studies, edited by Fatima Rezaei, vol. 20, no. 3, 2020.
- Rahimi, Ali. "Reinterpreting Classical Persian Literature in Contemporary Iranian Theatre." Iranian Theatre Studies, edited by Fatima Rezaei, vol. 18, no. 2, 2019.
- Smith, John. "Tradition and Transformation: How Contemporary Iranian Theatre Reimagines the Social Power of Persian Drama." Journal of Iranian Arts, vol. 15, no. 2, 2023.


***

**DR. MOHAMAD YASEEN KAMBAY** **(22)**
CCAS, UNIVERSITY OF KASHMIR
**DR. PARVAZA AKHTAR**
UNIVERSITY OF KASHMIR

# AMIR KHUSRAU: AN EMINENT HISTORIAN

**Abstract:-**

Abdul Hassan Yamin-ud-din Khusrau, better known as Amir Khusrau was born at Patiali in district Etah of U.P. in 1252. He was the disciple of famous sufi saint Nizamuddin Auliya. Khusrau is regarded as one of the greatest Persian poet and historian of his age and is said to have written four lakh couplets. He was a prolific writer of prose, poetry and music and was the first muslim to write in Hindi. His reputation among the historians of his time seems to have been mainly due to his good taste and balanced criticism and patronage of poets. He was also a great singer and enjoyed the title of "Tuti-Hind" or Parrot of India. Amir-Khusrau saw the rise and fall of many kingdoms in Delhi, yet he maintained his association with each successive monarch. The Khilji and Tuglaq rulers treated him with honour and he lived in the court of prince Mohmad, son of Balban. He wrote many books. His famous historical works are: Qiran-us-Saadian, Miftah-ul-Futuh, Tuglaq Nama, Tarakh-i-Alia etc.

**Keywords:-** Historian, Poet, Historical works, Persian, Courtier, Rulers.

India being one of the greatest civilizations on earth produced great scholars, saints, historians, social scientists, philosophers; poets so on and so forth. Among them Amir Khusrau who was one of the most celebrated poet and historian of medieval India is ranked alongside with Al-Beruni, Abul-Fazul, Faizi, Badayoni, Mohd Qasim Firishta, Zia-ud-din Barni, Qazi-ul-Mulk etc. Persian literature is one of the most treasured gift in the rich stone house of Indian culture. It was the creative expression of cultural synthesis achieved during the medieval times of India. The coming together of the two cultural streams the India and the Iranians gave rise to the mighty flow of a composite national cultural in different parts of India. The cultural and historical relations between India and Iran was since from the ancient times.[1] The socio political, cultural, historical and friendly relations helped them to present their precious gifts each other such as Kalila-Wa-Demina and Chess. When Chess travelled from India to Iran, it was known as Hashtrang.[2]

It must be recorded with sense of pride that India has played a dynamic role in the development of Persian language and literature for about 700 years. It in turn produced a galaxy of eminent poets, scholars and writers. The Persian language which was in the hearts of Hindus and the Muslims alike and penetrated into their day to day life could not loose it beauty and charm even today. Persian poets and writers like Roomi, Saadi, Hafiz, Mirza Manohar Tosni, Chander Bhan Brahman, Begum Beragi, Iqbal, Amir Khusrau have always stood for the supreme cause of universal brotherhood and humanism.[3]Among them Amir Khusrau played a vital and important role in sub-continent. Khusrau who was an acclaimed and outstanding personality of 13$^{th}$ and 14$^{th}$ century was born poet, courtier, writer, historian, sufi and vanguard of composite culture of India. He was court nobles and poet, initially in the court of other smaller nobles and princes, then later permanently at

the sultan of Delhi. He was popularly known as Tuti-Hind "The parrot of India". Zia-ud-din Barni, a prominent historian of medieval India rightly points out that "A man with such a mastery overall the forms of poetry has never existed in the past and may perhaps not come into existence before the day of judgement.[4]

The writer of Sher-ul-Ajum writes no Persian of such comprehensive ability has born in India during last 600 years, and even the fertile soil of Persia has produced only three of four such a varied accomplishments.[5] Here I will only discuss about his historical works in which he gives viewed descriptions. Five rulers and witnessing the rule of several more, he managed to survive the political intrigues of various factions and individuals at work in Delhi and outside. It is also very essential to India line that Khusrau was not only a courtier but a mystic as well, one of the favorites of the famous saint Nizam-ud-din Aullia. He started his career under Balbans nephew Alud-din Mohammad Kashli Khan at the age of 20 years. Balban was a religious person and lived a holy life in accordance with religious tents. He also showed respect to other religious faiths. He was a great lover of art and literature. Amir Khusrau was a famous scholar in his court. After the fall of slaved dynasty Khusrau worked under the patronage of Khilji and Tugluk rulers. Alaud-din was undoubtedly illiterate but he was a great patron of art and education. He had in his court such a great scholars of repute as Amir Khusroo, Sheikh Nizam-ud-din Aulia, Qazi-ul-Mulk "uncle of famous historian Zia-ud-din Barni" etc. Amir Khusroo had written a historical Mathnavi Nuh-Siphr on the name of Kutub-ud-din son of Alaud-din Khilji. In Nuh-Siphr, he claimed that I saw whatever I see with my own eyes – not stories or tales of the past. His ethics of writing are best illustrated by his remarks in his short Mathnavi Mifath-Al Futa.

His account of the kings and nobles was based on his personal knowledge and experience. He wrote about Kiak-Bads meeting with Bugra Khan, as he had accompanied Sultan to Awadh. He wrote about Jalal-ud-din's early campaigns and also attended special religious functions. He also wrote about Dull-Rani and Khazir Khan, Alaud-din's campaigns in the Deccan and numerous administrative measures, market control, Mongol policy and so on.[6]He was fully equipped with knowledge, the experience, the narrative excellence and the ability to speak on unpalatable facts in concealed and suggestive manner which a historian of the Middle Ages in India basically required symbolically. He depicted the socio-political, cultural and historical conditions of the India in his works. His works especially Miftah-ul-Futuh, Tareekh-Khaziyanul-Futuh and Tugluk Nama entitled the author to be called a historian. Though, Nuh-Suphir, Kiran-ul-Saidin and even Risail-i-Ijaz are no weighting invaluable information of political value. They are the works of solid worth for those working in the field of socio and cultural history.[7] His political works also constitute a veritable source of information for the social and cultural history of medieval India. They contain wealth of details about Indian birds and animals, clothes, flowers etc., which helps us in reconstructing a picture of social and cultural life of medieval India.[8] He lived in the court of Prince Mohammad son of Balban. Mohammad patronized his liberally and on his death, he wrote an "elegy on Mohammad". In Tugluk Nama he described the achievements of Ghias-ud-din Tugluk, the founder of the Tugluk dynasty. After his death his eldest son Juna Khan ascended the throne of Delhi. It is generally that Juna Khan was responsible for the mother of his father. After ascending the throne he assumed the name of Mohammad Tugluk.[9]

Khusraus works become handy as for the factual information with historical relevance is concerned. The later historian Barni quotes him on many occasions to confirm of the major points of view on past event. In many works Barani's assertion was supplemented by the facts furnished of Khusrau. Also Amir Khusrau is eloquent where

Barni choses remain silent. For example Barni has not given any account regarding the rising of Tugluk dynasty, but Khusrau has provided detailed information in this regard. Along with this he was also a great poet, father of Qawali and introduced the Gazal style of songs into India. He used 11 metrical schemes with 35 distinct divisions. He wrote in many verses, forms including Gazal, Mathnavi, Qata, Rubai, To-baiti and Tarki-Band. His contribution to the development of the Gazal was significant. Khusrau is credited for the invention of the Sitar. At the time there were many versions of Veena in India. Tahfat-us-Sighr the first Divan contains poems composed by him between the age of 16 and 18. Wast-ul-Hayat, the second Divan, Gurat-ul-Kamal between the age of 34 and 41. Khamsa-e-Khusrau (five Mathnavi) contains Matla-ul-Anwar, Khusrau Sheren, Laila Majnoon, Aini-Sikandari and Hasht-Bihisht. Saki-Nama contains horoscope of Kutub-ud-din Mubarak Shah.[10]

He saw the rise and fall of many kingdoms in Delhi, yet he mentioned his association with each successive monarch and tried to win his favor through his eulogies. The Khilji and Tugluk rulers treated Amir Khusrau with respect and honor, taking pride in him for his scholarly works and above all his piety and purity of heart. He thus earned the title of “parrot of Hind”. Allama Shubli Numani raised Khusrau in such a five way, that they revolutionized the entire world of music. The art reached such a height of perfection that even after the lapse of 700 years, it could not be excelled. Before Khusro Persian writers like Fakhr-ud-din Mudabir, Minhaj-us-Siraj, Hassan Nizami had confined their narratives to descriptions of battles, conquests and court intrigues of the period. Khusrau shifts over focus to social and cultural aspects. He was the first Indian born historian and wrote from a Indian perspective. His works reflect a strong sense of identity with the country and sultanate. Sunil Sharma argues in his book:

“ It should be kept in mind that Amir Khusrau was not engaged in a detached scholarly study of India like that of Alberuni and some of his fanciful ideas must be understood in the context of his creative endeavours and the particular genre into which his work falls as…….”.[11]

Some historians like Peter Hardy not consider him as a historian and blames Khusrau that he had penned down these works for the personal frame. The person, who was known by common folk of North Indian even today, was largely ignored until recently. As a historian Amir Khusrau has achieved what he meant to leave same thing worthwhile and lasting behind him. On the same lines Mohib-ul-Hassan observes:

“ One should keep a balance in one’s prays and blame should not be unnecessarily severe and deprecatory in one’s attitude…….his primary concern was to demonstrate his literary ability and gain lasting reputation and also to get reward for his literary performances………his contribution are in no way negligible.[12]

Thus it is clear that he has written what he saw with his naked eye during his lifetime because he was related from the court to the masses and visited almost all parts of the countries. He has not catalogued the events of past like other historians but had presented the situation and events of the country chronologically and very sincerely. He had indeed achieved what he meant to leave something worthwhile and lasting behind him. Thus it is quite explicit and transparent from the forgone description about the works penned down by Amir Khusrau, that he played a decisive and determined role by highlighting the socio-cultural, political and historical history of India into a more refined and pure pattern. After studying thoroughly and shedding light over the works of Amir Khusrau, it is clear that he was a distinguished historian and be a role model for historians of this era and the future historians.

Reference:


1. Iran, Mohammad Sharf Alum, Dr. (1981), Islam Wonders, Beurood-New Delhi, P.101
2. Literary history of Persia (2002), Browne.EG, Vol. 1, Good Word Books Nizam-ud-din West market New Delhi, P.101
3. Danish (2009-10), Research Journal University of Kashmir Deptt. of Persian, P. 159
4. Ibid (2014-15), P. 14
5. Hazrat Amir Khusrau (1927), Habib Mohammad, P.2,3
6. Farsi Adab Ki Mukhtasar Tareen Tarkeekh (2004), Riyaz Mohammad, Dr., Shubli Sidiq, Dr., Kak offset Printers Delhi, P. 174
7. Amir Khusrau As Historian, Askari, A-H, P. 18
8. On History And Historians Of Medieval India (1983), Nizami, Khaliq Ahmad, Munshi Manohar Lal Publishers Pvt. Ltd., P. 13
9. History of India (2002), Agarwal-JC, Rajindra Ravindra Printers, New Dehli, P. 62
10. Tareekh-Adbiyat-e-Iran, Vol. 2, Imam Manzar, Dr., Bharat Offset Printers Delhi, P. 167
11. Amir Khusrau The Poet of Sufis and Saints (2004), Sharma, Sunil, One World Publications London.
12. Historians of Medieval India (1968), Hassan Mohibul.


***