جلد: ۱۱ - شمارہ: ۳ - ۴
جولائی - دسمبر ۲۰۲۴

ISSN: 2394-5567
S.No. 27

دبیر

UGC Care Listed

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

مدیر
احمد نوید یاسر ازلان حیدر

DABEER July - December 2024 S.No. 27

ISSN: 2394-5567
S.No. 27

Vol: 11, Issue: 3-4
July - Dec 2024

DABEER

UGC Care Listed

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق

Editor:
Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder

ISSN:- 2394-5567 (UGC Care Listed) S.No. 27

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

دبیر

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

شمارہ:۔۳۔ ۴ جلد:۔۱۱

جولائی۔دسمبر 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
١	اداریہ	ازلان حیدر	4
٢	علم دوست: نواب بیگم شاہجہاں	پروفیسر طاہرہ عباسی	5
٣	مبارکپور کا ادبی و تاریخی پس منظر	پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی	10
٤	جدید فارسی شاعری کا نقیب: نیما شوشیج	ڈاکٹر زہرہ فاروقی	16
٥	اکیسویں صدی میں رباعیات دارا شکوہ کی معنویت......	ڈاکٹر نیلوفر حفیظ	22
٦	سیمین دانشور کے افسانوں کا اجمالی جائزہ	ڈاکٹر محمد قیصر	37
٧	حزین لاہیجی: شعر اور عشق	ڈاکٹر قمر حیدر	45
٨	ذکر کے روحانی فائدے	ڈاکٹر رحمت اللہ	54
٩	شیرازہ میں مولانا رومی پر چھپے مقالات پر ایک جائزہ	ڈاکٹر واحد احمد شیخ	61
١٠	علامہ شبلی کی پرواز فکر: دارالمصنفین اور معارف	ڈاکٹر سعد الدین	66
١١	میلی ہروی: احوال و آثار	ڈاکٹر محمد مبارک حسین	72
١٢	میر حسین دوست سنبھلی: احوال و آثار	ادیبا خانم	82
١٣	محمود الحسن بہارکوٹی کی ادبی خدمات: ایک جائزہ	ٹیپو سلطان	89
١٤	ابوطالب کلیم کاشانی بحیثیت قصیدہ نگار	محمد عارف	93
	شخصیات		
١٥	ڈاکٹر عبدالوحید	پروفیسر رضوان اللہ آروی	98
	دکنیات		
١٦	دکن میں ملفوظ نویسی کی روایت	ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں	107
١٧	فتوح السلاطین: ہندوستانی تاریخ کا ایک اہم ماخذ	ڈاکٹر سید تصور مہدی	117
١٨	دکن کے عادل شاہی عہد حکومت میں فارسی نثری......	ڈاکٹر جاوید اختر اثری	123
	چشم بینش		
١٩	مشائخ چشتیہ کا ایک اہم تذکرہ ''اقتباس الانوار''......	ڈاکٹر احتشام الدین	129
٢٠	تصفیہ شرح تسویہ کا تجزیاتی مطالعہ	سید انوار صفی	141

اداریہ

دبیر کا ۲۷واں شمارہ (جولائی۔دسمبر۲۰۲۴ء) تیار ہوکر آپ قارئین کی خدمت میں پیش کیا جارہا ہے، ہمیشہ کی طرح جو کہ جریدہ کا خاصہ ہے مختلف موضوعات پر مقالات شامل شمارہ ہیں اردو میں تقریباً ۲۰ مقالات ہیں جس میں کلاسیکی فارسی ادب، ہندوستانی فارسی ادب اور جدید فارسی ادب کے ساتھ ساتھ دکنیات کے گوشہ میں اس مرتبہ ۳ مقالات شامل کئے ہیں۔اس کے علاوہ گوشۂ شخصیات اور چشم بینش بھی منفرد و بہترین ہیں۔انگریزی میں مقالات کی بڑھتی تعداد کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس شمارہ میں تقریباً ۲۲ مقالات کو شامل کیا گیا جو کہ فارسی ادب، تاریخ اور دیگر موضوعات پر لکھے گئے ہیں۔۲۰۲۴ء کے اس شمارہ کی تکمیلی روداد کے ساتھ ساتھ میں یہ بھی عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اس سال نہ کہ صرف فارسی ادب کے بلکہ اس جریدہ کے شروعاتی دنوں سے ہی منسلک دو اساتذہ کا ریٹارمنٹ ہوا اور ان کے شعبوں نے اپنے دیرینہ ساتھی کو خوشی خوشی وداع کے لئے مجلس الوداعیہ کا انعقاد بھی کیا ان اساتذہ میں لکھنؤ یونیورسٹی سے پروفیسر عمر کمال الدین اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پروفیسر سید محمد اصغر ہیں۔

پروفیسر عمر کمال الدین کا تعلق اودھ کے مشہور قصبہ کاکوری سے ہے، لکھنؤ یونیورسٹی سے تعلیم کی تکمیل کے بعد انہوں نے اپنی ملازمت کی شروعات رضا کالج، رامپور سے کی اس کے بعد شعبہ فارسی بنارس ہندو یونیورسٹی میں تقرر ہوا اور بعد ازاں شعبہ فارسی، لکھنؤ یونیورسٹی میں بحیثیت پروفیسر تقرر ہوا جہاں سے وہ ریٹائر ہوئے۔تقریباً ۱۰۰ سے زائد مقالات ملک و بیرون ملک کے ادبی و تحقیقی مجلوں میں شائع ہوئے سیکڑوں نیشنل و انٹرنیشنل سیمینارس اور کانفرینسز میں شرکت کی و مقالات پڑھے اور ۵ تصانیف بھی شائع کرواکر منظر عام پر پیش کیں، جن میں خانوادۂ کاظمیہ کی ادبی خدمات اور لمعات تصوف بہت مشہور ہیں۔

پروفیسر سید محمد اصغر کا تعلق شیراز ہند جونپور کے نواب خاندان سے ہے انہوں نے تعلیم و تربیت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں پائی اور یہیں ان کا شعبہ فارسی میں تقرر ہوا اس کے بعد عہدوں میں اضافات کے ساتھ ساتھ بحیثیت پروفیسر سبکدوش ہوائے۔ پروفیسر اصغر نے اپنی ملازمت کے دوران کئی سیمینارس میں شرکت کرکے تحقیقی مقالات پیش کئے ساتھ ہی ساتھ ملک و بیرون ملک کے ادبی و تحقیقی جریدوں میں ان کے مقالات شائع ہوئے انہوں نے اس دوران تقریباً ۴ تصانیف شائع کیں جن میں دیوان آرزو (تدوین) اور مثنوی گوئی بعہد اورنگزیب کافی اہمیت کی حامل ہیں۔ان اساتذہ کی تمام تفصیلات و خصائل کا ذکر اس مختصر سے اداریہ میں ممکن نہیں البتہ ان کی علمی ادبی و تحقیقی کاوشوں کا محض اعتراف ہے اور امید ہے ایسے لوگ خالی نہیں بیٹھتے اور آگے بھی اپنے علمی کام جاری رکھیں گے۔

ازلان حیدر

پروفیسر طاہرہ عباسی

علم دوست: نواب بیگم شاہجہاں

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ مدھیہ پردیش کی ریاست بھوپال اپنی گنگا جمنی تہذیب وتمدن، ہرے بھرے پہاڑوں کے دلکش مناظر، اپنی زرخیزی وشادابی کے ساتھ ساتھ صاف وشفاف پانی سے لبریز تالاتوں وندیوں، وجھرنوں سے ہمیشہ دل کش رہی ہے جس کی وجہ سے بلاتفریق مذہب وملّت ہزاروں کی تعداد میں لوگ یہاں سیر وسیاحت کیلئے آتے ہیں۔ ریاست بھوپال کی ان صفات کے برطرف اگر یہاں کی بیگمات اوران کے دورحکومت کے تناظر میں اس کا تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ تمام بیگمات الگ الگ جوہروفن کے میدان میں مختلف اوصاف حمیدہ کی مالک تھیں۔ ان سب کے پیش نظر بیگم شاہ جہاں کی شخصیت کا ذکر کیا جائے تو واضح طور پر اس بات کی تصدیق ہوتی ہے۔

شاہ جہاں بیگم ریاست بھوپال کی وہ بیگم ہیں جنھوں نے اپنی آنکھ اسلام نگر میں کھولی اور اسلامی تہذیب وتمدن، تعلیم وتربیت اور اسلام کے زیر سایہ اپنی رعایا نیز اپنی ریاست کی نشو ونما کو پروان چڑھایا۔ بیگم شاہ جہاں کی سماجی وعلمی خدمات کا اگر جائزہ لیا جائے تو دفتر کے دفتر لکھے جا سکتے ہیں۔ ان کی تربیت آغوش مادر سے ہی اس طرح ہوئی کہ اسلامی دائرہ میں رہ کر انھوں نے اپنی زندگی کو بیش قیمتی زیورات سے آراستہ کیا۔ اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ اعمال نیک خصائل، نیک فطرت، اخلاق محسنہ، صلہ رحمی، فیاضی، ہمدردی، بلند حوصلگی ان کی ذات میں بدرجہ اتم موجود تھیں۔ فیاضی کا عالم یہ تھا کہ رعایا میں معمولی شخص بھی احساس کمتری ومحرومی سے دوچار نہ تھا۔ آپکے دور حکومت میں تین مرتبہ قحط پڑا لیکن آپ کی حکمت عملی و دوراندیشی سے رعایا کو کسی دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔

بیگم شاہ جہاں نے اپنی رعایا کی ذھن سازی وکردار سازی کیلئے علماء، صوفی، اولیاء اور خطباء کے ساتھ ساتھ تعلیمی ادارے قائم کئے اپنے پدر شفیق کے نام منسوب کرتے ہوئے مدرسہ جہانگیریہ کا قیام کیا۔ صحت عامہ کیلئے شفاء خانہ کھلوایا اور سب سے اہم کام جو تاریخ میں سنہرے حرفوں سے لکھے جانے والا ہے ''تاج المساجد'' کی سنگ بنیاد ہے۔ حالانکہ ان کی زندگی میں اسکی تعمیر مکمل نہیں ہو پائی۔ لیکن بھوپال کے مشہور ومعروف فرزند مولانا عمران خان ندوی رحمتہ اللہ علیہ نے اسکی تعمیر کا بیڑہ اٹھایا اور پایۂ تکمیل تک پہونچایا۔ یہ مسجد شہر بھوپال کی آن بان ہے لاکھوں لوگ یہاں آتے رہتے ہیں اور فیض اٹھاتے ہیں۔

مذکورہ بالا خصوصیات وحالات زندگی کو مختصراً بیان کرنے کے بعد راقمہ ان کی علمی وادبی زندگی پر روشنی ڈالنا چاھتی ہے۔

ILM DOST NAWAB BEGUM SHAHJAHAN (Pg.No. 5 TO 9)

DR. TAHIRA ABBASI, HEAD & PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, BARKATULLAH UNIVERSITY, BHOPAL (M.P.)

نواب شاہ جہاں بیگم ایک ذی علم خاتون تھیں اپنی علمی عقل وفراست کی بناء پر علم وادب کی ترقی وترویج کیلئے کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ کئ کتابیں تصنیف کیں، تاج الاقبال جو تین جلدوں پر مشتمل ہے۔ تہذیب نسواں، تربیت النسان، قاطع جدری، خزینۃ اللغات جو سات زبانوں (اردو، عربی، فارسی، ترکی، سنسکرت، ہندی اور انگریزی) میں ہے دنیائے علم وادب کا ایک بیش بہا سرمایہ ہے ان کے علاوہ آپ ایک صاحب دیوان شاعرہ تھیں تاجور اور شیریں تخلص کرتی تھیں۔ ان کے دو دیوان ''تاج الکلام'' اور ''دیوان شیریں'' ہیں جو شائع ہو چکے تھے اور ایک اہم مثنوی ''صدق البیان'' کے نام سے لکھی۔ اردو کی یہ مثنوی مختلف موضوعات پر قلم بند کی گئ ہے اور مثنوی لکھنے کا جو انداز روایتی ہے اس کو برقرار رکھتے ہوئے اس کا آغاز بھی حمد وثنائے الٰہی سے کیا ہے

لکھوں پہلے حمد خدائے جہاں
وہ ہے مالک الملک شاہ شہاں
کروں اس کی توحید کا کچھ بیاں
اگرچہ وہ ہے قاصر قلم تاز باں

نواب شاہ جہاں بیگم کا دور علم وادب کا زریں دور کہا جاتا ہے ان کی شاعری بہت عام فہم تھی زبان میں شائستگی، سادگی، روانی اور تسلسل ہے۔ نیز یاس وحسرت کے پہلو بھی جا بجا نظر آتے ہیں۔ بطور مثال یہ شعر ملاحظہ کیجئے

سرخ رو ہونے کے قابل کیا حنا تھی میں نہ تھا۔ آپکے قدموں کے نیچے اسکو جا تھی میں نہ تھا

کیوں نہ اس حسرت سے میرا شیشۂ دل چور ہو
باغ تھا ساقی تھا سبزہ تھا ہوا تی میں نہ تھا

ان اشعار کے پڑھنے سے ان کی یاس وحسرت اور اپنے محبوب سے درپردہ جو شکوہ ہے وہ بھی اپنے جذبات کو بیان کرنے کا ایک نادر نمونہ ہے۔ شاہجہاں بیگم نے اپنی شاعری میں اپنے محبوب پر جو طنز کیا ہے وہ انداز بھی بہت دلفریب ہے

پڑھی جب فاتحہ تو پڑھتے پڑھتے ہنس دیا گویا
گرائی آپ نے بجلی جب آئے میرے مدفن پر
ہمارا دل دکھانا کچھ ہنسی یا کھیل سمجھے ہو
سمجھ پکڑو جواں ہو اب نہ جاؤ تم لڑکپن پر
ہماری آنکھ سے گرتے نہیں یہ اشک کے قطرے
نچھاور کرتے ہیں موتی تمھارے روئے روشن پر

بیگم شاہ جہاں کی شاعری میں عشق حقیقی کا عنصر پایا جاتا ہے اپنے احساسات وجذبات کو انھوں نے الفاظ کے خوبصورت پیکر میں ڈھال دیا ہے انداز بیان اتنا دلکش ہے کہ انسان اپنے وجود سے بے خبر ہو جائے اور مدھوشی وجد کی کیفیت طاری ہو جائے۔

صورت تمھاری آئینۂ دل پہ ہے عیاں
پردے میں تم نے منھ کو چھپایا تو کیا ہوا
ساقی میخانہ ہوگی گر نگاہِ مست یار
مۓ کا پینا اہل تقویٰ کو روا ہو جائیگا
روشنی مہر کی ذرہ سے بھی کم ہو جاتی
خیر گذری کہ ترے رخ کے مقابل نہ ہوا

اسی ضمن میں ان کے یہ اشعار بھی ملاحظہ کیجئے

خالق ہو خدائے سحر و شام ہمارا
مشہور اسی نے یہ کیا نام ھمارا
بے تابی دل ان کے بھی دل میں تو اثر کر
مدت سے یہی تجھ سے ہے پیغام ہمارا
دنیا میں بڑا شور ہے شکر شکنی کا
شیریں جو تخلّص میں ہو نام ہمارا

شاہجہاں بیگم ایک جذباتی خاتون تھیں۔ ایثار، خلوص، محبت ان کی ذاتی خصوصیات تھیں یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں اپنے محبوب سے فرقت و جدائی، انتظار یار، محبوب کی بے مہری کی جھلک نظر آتی ہے جس کو انھوں نے کچھ اس طرح پیش کیا ہے

کیا کہوں الفت نے مجھ سے کیا کیا
دل کو شعلہ آنکھوں کو دریا کیا
آنکھیں کھلی ہیں دید کی حسرت میں اب تلک
مڑ کر تو دیکھو کشتۂ شمشیر کیطرف

نواب شاہ جہاں بیگم کی شاعری میں ھندی، سنسکرت اور دیگر زبانوں کے الفاظ کی بھی بہت آمیزش ہے اور بہت انوکھے واچھوتے رنگ میں ان کا استعمال کیا ہے

سکھی کالی بدریا گھر آئی
یوں چلت پروائی
اَموا کی ڈالی پپیہا بولے
کوئل سبد سنائے
گرج گرج برست ہے مورے آنگن

بجلی چمکی من بھائے

انھوں نے اپنے اشعار میں تشبیہ،استعارے اور محاوروں کا بہت برجستگی سے استعمال کیا ہے

پیچ جو اس زلف کا یاد آ گیا
سانپ میرے سینہ پہ لہرا گیا
دن کو خورشید اسے کہتے ہیں شب کو مہتاب
مہر رخشاں گہے گاھے مہہ تا باں ہے وہ رُخ
مجھ سے تعریف نہیں ہوتی اسکی شیریں
چشم بددُور عجب قدرت یزداں ہے رخ

نواب شاہ جہاں بیگم کی فارسی شاعری کا انداز بیان بھی بہت دلفریب ہے فارسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے عربی الفاظ کا استعمال بھی بڑے اچھوتے پیرایہ میں کیا ہے۔ بطور مثال اس شعر کو ملاحظہ کیجئے

از کـــرم هـــائـے الـهـیٰ درمیــان چـنـد ســال
عـلـم ودیـن و نـحـو و صرف و هـنـدسـه آمـو ختم

یعنی اللہ تعالیٰ کے لطف وکرم کی بناء پر میں نے چندسال میں ھی علم دین،نحو وصرف (عربی گرامر) وھندسہ سب کچھ سیکھ لیا۔

ان کو صرف شاعری میں ہی کمال حاصل نہ تھا بلکہ نثر نگاری میں بھی مہارت حاصل تھی جیسا کہ وہ خود بیان کرتی ہیں

نـظـم و نثــر بــر کــمــالاتـم گـواه عــادل اسـت
مـنـت ایـز درا کــه گـنـج شـائـسـگـاں انـدوختم

نظم ونثر میں مجھے کمال حاصل ہے جس پر مصنف لوگوں کی گواھی موجود ہے۔اللہ تعالیٰ کا احسان وشکر ہے کہ میں نے قیمتی خزانہ حاصل کرلیا۔

علم وادب کی شیدائی جو سراپا علم تھیں اور اسکی روشنی سے اپنی زندگی کو سنوار رکھا تھا اپنے اشعار میں بیان کرتی ہیں

تــاچــراغ عــقــل درفــانـوس دل افــروختـم
عـجـب و نـخـوت جـمـلـه اسباب جـهـالـت سو ختم

یعنی جب تک عقل و دانش کا چراغ دل کے فانوس میں روشن رہتا ہے اس وقت تک اس کی برکت سے بغض و حسد،تعجب کے ساتھ جہالت کے تمام اسباب کو جلا کر راکھ کر دیتا ہے۔ یعنی عقل و دانش رکھنے والے ہر طرح کی کثافت و برائیوں سے دور رہتے ہیں۔

نواب شاہ جہاں بیگم کی امتیازی خصوصیات نے ان کے کلام اور اردو شعر و ادب کو جلا بخشی اور اہل ادب کیلئے بہت

سودمند ثابت ہوئی۔ انھوں نے اپنی ریاست کی عوام کیلئے بہ حیثیت نواب سماجی، تعلیمی، تعمیری و معاشی خدمات کیلئے بہت ہی معقول انتظام کئے۔ اسی لئے ڈاکٹر سلیم حامد رضوی نے نواب شاہ جہاں بیگم کے عہد حکومت کو بھوپال کی تاریخ میں ''عہد زریں'' اور ''بغداد الھند'' کے نام سے یاد کیا ہے۔ نواب شاہ جہاں بیگم شیریںؔ جنھوں نے تقریباً نصف صدی تک حکمرانی کا کا انجام دیا وہ ایک قابل قدر تاریخ ساز غربا پرور و علم وفضل کی علمبر دار شاعرہ تھیں۔ جیسا کہ وہ خود کہتی ہیں

کبھی ہندو ہے کبھی ہے وہ مسلماں شیریں
روز اس بت کو نئی شان سے ہم دیکھتے ہیں

نواب شاہ جہاں بیگم کی صلاحیتوں اور علم وادب کی دلدادہ شخصیت کو ان کے شریک حیات نواب صدیق حسن خان نے اور رخشندہ و تابندہ کر دیا۔

آخر الذکر علامہ ڈاکٹر اقبال کے اس شعر کو بیگم صاحبہ کی نظر کرتی ہوں

موتی سمجھ کر شان کریمی نے چن لئے
قطرے جو تھے میرے عرق انفعال کے

☆☆☆

پروفیسر شاہد نوخیز اعظمی

مبارکپور کا ادبی و تاریخی پس منظر

اعظم گڑھ شیراز ہند دیار مشرق کا ایک مردم خیز ضلع ہے جسکے بیشتر قریہ و قصبات علم و فن سے مالا مال ہیں جن میں ماہل، بندول، جیراجپور، چریا کوٹ، کوریا پار، نظام آباد، قاضی کی سرائے، قابل ذکر ہیں، انہیں قصبات میں ایک مشہور نام مبارکپور کا بھی ہے جہاں بے شمار علمی شخصیات پیدا ہوئی ہیں۔

مبارکپور، ضلع اعظم گڑھ کا ایک قدیم مشہور معروف، مردم خیز اور صنعتی قصبہ ہے، یہ ضلع اعظم گڑھ سے مشرق میں ۱۵ کلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے اس وقت اس کی آبادی تقریباً ۱۳۵۰۰۰ (ایک لاکھ پینتیس ہزار) ہے جسمیں مسلم آبادی قریب ۸۰ فیصد ہے اس کا رقبہ ۹ مربع کلومیٹر ہے۔

یہاں اسلام کب پھیلا؟ مسلمانوں کا عمل دخل کب سے شروع ہوا؟ اس کا نام مبارکپور کیوں پڑا؟ اس ضمن میں بیان کیا جاتا ہے کہ سلطان محمود غزنوی (متوفی ۴۲۱ھ ۱۰۳۰ء) کے ہمراہ ہندوستان میں جو فوج آئی تھی اس میں سید مسعود سالار غازی بھی تھے، غازی موصوف نے کچھ لشکر لیکر مشرقی اتر پردیش کا رخ کیا وہ خود تو بہرائچ چلے گئے اور انکے کچھ سپاہی اعظم گڑھ کی طرف چلے آئے، ان سپاہیوں میں ملک شدنی نام کے ایک سپاہی بھی تھے، وہ اپنے چند ہمراہیوں کے ساتھ مبارکپور میں وارد ہوئے، اس وقت اس آبادی کا نام 'قاسم آباد' تھا، قاضی اطہر مبارکپوری ''تذکرہ علمائے مبارکپور'' کے صفحہ ۶۲ پر رقمطراز ہیں کہ:۔

> ''ہماری تحقیق میں ملک شدنیؒ یہاں کے قدیم ترین بزرگوں میں سے ہیں، جو پانچویں صدی میں مسعود سالار غازیؒ نے زمانہ میں بسلسلہ جہاد شہید ہوئے، آپ کا مزار مبارکپور کے شمال مشرق میں چند فرلانگ پر سریاں نامی بستی سے متصل شمال میں ایک پر فضا باغ میں تالاب کے پاس واقع ہے اور اسی سے متصل مغرب میں ملک شدنی موضع آباد ہے۔''

ملک شدنی کے مزار کے علاوہ مبارکپور کے اطراف میں کئی مزارات ایسے ہیں جنکے بارے میں ظن غالب ہے کہ مسعود سالار غازی کے ہمراہیوں کے ہیں، چنانچہ قصبہ کے جنوب میں سمودی تالاب پر ایک قبر ہے ''جونو غازی پیر'' کے نام سے مشہور ہے قصبہ کے مشرق میں ایک انہادر نام کی بستی ہے۔ اسمیں دو مزارات ہیں ایک کو سیکھندی شہید اور دوسرے کو امرٹے شہید کہتے ہیں جو اصل میں شیخ ہندی شہید اور عمر شہید ہیں۔ قصبہ کے جنوب میں ایک مزار ہے جسے ''شہید بابا'' کے نام

MUBARAKPUR KA ADABI WA TAREEKHI PAS MANZAR (Pg.No. 10 TO 15)
DR. SHAHID NAUKHEZ AZMI, PROFESSOR
CENTRE FOR URDU CULTURE STUDIES, MANUU, HYDERABAD, TELANGANA

سے جانا جاتا ہے۔ اعظم گڑھ اور مبارکپور کے بیچ موضع محبت پور اور موضعہ روضہ محلیا میں بھی کئی گنج شہیداں ہیں۔ اس کے علاوہ کئی شہیدواڑے ہیں مگر انکی تاریخ بالکل مجہول ہے۔ اسی زمانے سے اس قصبہ میں مسلمانوں کی تعداد دن بدن بڑھتی گئی۔ اور جلد ہی یہ قصبہ مسلم اکثریت کی آبادی والا قصبہ بن گیا۔

یہ قصبہ عہد غزنوی سے عہد ہمایوں تک زوال وانحطاط سے کافی دوچار ہونے کے بعد سلطان محمد نصیر الدین ہمایوں کے زمانہ میں از سر نو حضرت راجہ سید مبارک شاہ قصبہ مانک پور ضلع پرتاب گڑھ (متوفی ۲ شوال ۹۶۵ھ) سے اسکی موجودہ آبادی کی بنیاد پڑی۔ آپکا سلسلہ نسب یہ ہے۔ حضرت راجہ سید مبارک بن راجہ سید احمد بن راجہ سید نور بن راجہ سید حامد شاہ بن راجہ عز الدین بن شہاب الدین ثانی بن حسام الدین بن شہاب الدین بن زین الدین بن امام محمد باقر بن امام جعفر صادقؒ۔ چونکہ راجہ سید مبارک شاہ اس کے بانی ہیں اس لئے یہ قصبہ آپ ہی کے نام منسوب ہو کر مبارکپور کے نام سے مشہور ہوا۔

آپ سے منسوب قصبہ میں ایک مسجد راجہ مبارک شاہ ہے۔ راجہ صاحب کا قیام اسی مسجد سے متصل تھا، یہ ایک طویل وعریض مسجد ہے، بلاشبہ یہ مسجد اہل مبارکپور کے دلوں کی دھڑکن ہے، ماضی قریب میں یہ قصبہ کی واحد جامع مسجد تھی، لیکن آبادی میں اضافہ کے سبب دوسری جامع مسجد ناگزیر ہوگئی۔ لہٰذا اب کئی جامع مسجدیں بن گئی ہیں۔ پھر بھی اہل مبارکپور کا ہر فرد اس پر دل وجان سے قربان ہے۔ عطا مبارکپوری ''بہار رحمت'' کے صفحہ ۳۲ لکھتے ہیں کہ:-

عظمت قصبہ مبارکپور کی روشن دلیل
جامع مسجد ہے مبارك شاہ کی بے قال و قیل
پختگی و رفعت و وسعت کی شہہ کار جمیل
مشرقی یورپ میں جو رکھتی نہیں اپنا مثیل
بو الحامد اشرفی نے رکھی بنیاد جدید
ہے اسی بنیاد کی تعمیر نوروشن دلیل
رونق این مسجد جامع ازین گرد و فزون
آیت قرآن کہ مکتوب است در آن بر فصیل
ہر کہ شرکت کرد در تعمیر بالخصوص
بالیقین گویم کہ آن یابد ز حق اجر بفر سیل
بہر این مسجد سلطان خون دلہا ریختند
لائق صد آفرین اہل مبارکپور اند ۲؎

عہد ماضی میں اس قصبہ پر غزنوی سلاطین سے مغل سلاطین تک نیز نوابان اودھ کا عمل دخل رہا ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ قصبہ اور قصبہ کے قرب وجوار کی بہت سی قومیں، مواضع، عمارتیں اور تالاب ان بادشاہوں یا ان صوبہ داروں کے نام سے منسوب ہیں۔ مغل شہنشاہ عالمگیر کی بنوائی ہوئی گجھڑا میں ۱۰۹۹ھ کی ایک شاندار مسجد ہے۔ ۱۲۰۹ھ میں نواب شجاع الدولہ نے

ایک امام باڑہ بنوایا جواب ''مکان'' کے نام مشہور ہے، نیز قصبہ و اطراف قصبہ میں بہت سے امام باڑے اور روضے مسلم سلاطین کی نشانیاں ہیں۔ ۱۰، نومبر ۱۸۰۱ء مطابق ۲، رجب ۱۲۱۶ھ میں یہ قصبہ برطانیہ حکومت کے زیر نگیں ہو گیا۔ یہ تھا مبارکپور کا مختصر تاریخی پس منظر۔

معاشی اور اقتصادی اعتبار سے قصبہ کافی ترقی پذیر ہے، یہاں کی خاص صنعت پارچہ بافی ہے، بیڈروم پر مختلف قسم کے نہایت عمدہ کپڑے خاص کر ریشمی ساڑیاں تیار کی جاتی ہیں۔ جو بنارسی ساڑی کے نام سے مشہور ہیں یہاں کی تیار شدہ ساڑیاں پورے ہندوستان اور بیرون ہند بھیجی جاتی ہیں، یہ یہاں کا بہت قدیم پیشہ ہے، عہد تغلق میں جبکہ کٹرا مانکپور مرکز تھا، اس زمانے میں کٹرا مانکپور اور اسکے ماتحت علاقوں کے بارے میں مشہور مغربی سیاح ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ

''ان علاقوں میں نہایت عمدہ قسم کے کپڑے تیار کئے جاتے ہیں اور یہاں سے اٹھارہ دن کی مسافت پر دہلی بھیجے جاتے ہیں۔'' (بحوالہ ''تذکرہ علمائے مبارک پور صفحہ ۱۷)

سلطان محمد بن تغلق کے دور میں صرف شاہی کارخانوں میں ۴ ہزار پارچہ باف، ریشمی اور دوسرے اقسام کے کپڑے تیار کرتے تھے، اس کے سوا سو سال بعد راجہ سید مبارک شاہ کٹرا مانکپور سے تشریف لائے اور یہاں کے بعض خاندان کو یہاں لاکر بسایا ان لوگوں نے پارچہ بافی شروع کر دی۔ حاصل کلام یہ ہیکہ مبارکپور کے وجود کے ساتھ ساتھ یہاں پارچہ بافی کا بھی وجود ہوا۔ اس صنعت میں بلا امتیاز مذہب و ملت سب لوگ شامل ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ہندو مسلمان ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں، مبارکپور ہندو مسلم کے میل ملاپ کا ایک سنگم ہے، اور ساتھ ہی ساتھ ہر شخص انتہائی خوش و خرم نظر آتا ہے۔

یہ قصبہ اپنی معاشی اور اقتصادی ترقی کے ساتھ علم و فضل، سیاست و حکمت اور شعر و ادب کے میدان میں بھی انفرادی حیثیت کا حاصل ہے، یہ امر متفق علیہ ہے کہ مسلمان روزی روٹی کے ساتھ ہمیشہ تعلیم کی طرف بھی دھیان دیتے ہیں کیونکہ بانی اسلام حضرت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ طلب العلم فریضۃ علی و مسلمہ۔ اور بیشک مسلمان کا مصداق نظر آتا ہے۔ مولانا ابوالحسنات ندوی ''ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں'' میں صفحہ ۱ پر رقمطراز ہیں کہ:۔

''وہ جس وقت عرب سے نکلے تھے ان کے ایک ہاتھ میں فتح و نصرت کی تلوار اور دوسرے میں علم و فن کا چراغ تھا، جو ملک ان کے زیر نگیں آیا وہاں انہوں نے فضل و کمال کی بزم چراغاں برپا کر دی۔ وہ عرب کی سرزمین سے نکلے اور دنیا کے جنوب و شمال شرق و مغرب میں پھیل گئے۔ ان کا پھیلنا ساری دنیا کیلئے مبارک تھا۔ جہاں پہنچے وہاں کے زمین و آسمان کو بدل دیا، اندلس کی زین میں تہذیب و تدن کی روشنی پھیلائی کہ مغرب کا ظلمت کدہ روشن ہوا، مصر، طرابلس، الجزائر، مراکش، اور قیروان کے افریقی وحشیوں کو تعلیم دے کر فضل و کمال کی معراج پر پہنچا دیا، ایران کو مشرق میں علوم و فنون کا سرچشمہ بنا دیا۔ اندلس کا اسلامی تمدن، ایران میں شیراز و بغداد کی اسلامی تعلیم گاہیں آج

تک انکی قومی تاریخ کے زریں کارنامے ہیں اور ابدالاباد رہیں گے۔''۴۶

قصبہ مبارکپور تعلیم کے میدان میں ہمیشہ آگے رہا ہے، شروع شروع میں یہاں گھروں پر ہی تعلیم کا عام رواج تھا پھر مسجدوں میں تعلیم کا رواج ہوا، بعدہٗ مستقل طور پر مدرسوں کا وجود ہوا، اس وقت قصبہ میں حسب ذیل مدارس چل رہے ہیں:۔

۱۔ **مدرسہ باب العلم**:۔عہد شجاع الدولہ میں ۱۲۰۹ھ میں رمضان علی شاہ نے ایک امام باڑہ بنایا جو بعد میں مکان کے نام سے مشہور ہوا۔اس میں بہت بڑا مدرسہ تھا، جسمیں باہر کے کئی مدرس تھے مثلاً مولوی نثار علی سرائے میری، مولوی نشان اور میر معظم حسین ۔ یہی امام باڑہ ۱۸۱۳ء کی جنگ میں مسلمانوں کا قلعہ بند تھا، یہ تینوں حضرات جنگ میں داد و شجاعت دیتے ہوئے کوچ کر گئے، یہی امام باڑہ والا مدرسہ آج تک باب العلم کے نام سے جاری ہے ۔ یہاں دور دراز کے طلبہ آتے ہیں یہ مدرسہ شیعہ جماعت کے زیر تصرف چل رہا ہے۔

۲۔ **مدرسہ دار التعلیم**:۔۱۳۱۳ھ بمطابق ۱۸۹۴ء میں قصبہ کے لوگوں نے مولانا عبدالرحمٰن صاحب محدث کی قیادت میں ایک مدرسہ قائم کیا وہی اسکے پہلے مدرس تھے، مگر کچھ دنوں بعد حنفی اور غیر مقلد کا اختلاف پیدا ہو گیا، اور حنفی لوگ اس سے علیحدہ ہو گئے، یہ مدرسہ آج بھی اچھی حالت میں چل رہا ہے اور اہل حدیث مکتب خیال کا ترجمان ہے۔

۳۔ **مدرسہ احیاء العلوم**:۔۱۳۱۷ھ بمطابق ۱۸۹۹ء میں احناف نے ایک مدرسہ مصباح العلوم کے نام سے جاری کیا، جس کے مدرس اول مولانا محمد محمود صاحب (متوفی ۱۳۷۰ھ) اور مدرس دوم مولانا محمد صدیق صاحب گھوسوی تھے۔مگر کچھ دنوں بعد دیوبندی اور غیر دیوبندوی کا اختلاف پڑا اور مولانا محمد صدیق صاحب مدرسہ کو پرانی بستی میں لے گئے اور اس مدرسہ کا نام مصباح العلوم ہی رکھا اور پرانے مدرسہ کا احیاء العلوم پڑا جو آج بھی اپنی جگہ پر دیوبندی نظریہ پر جاری ہے۔

۴۔ **دارالعلوم اشرفیہ مصباح العلوم مبارکپور**:۔احناف میں اختلاف کے بعد ۱۳۲۶ھ (۱۹۰۷ء) میں محلّہ پرانی بستی میں مصباح العلوم کا قیام عمل آیا، اور مولا محمد صدیق صاحب حسب سابق درس دینے لگے، شروع میں یہ ایک چھوٹا سا مکتب تھا، اس زمانہ میں شیخ المشائخ حضرت مولانا سید شاہ علی حسین اشرفی (اشرفی میاںؒ) کچھوچھ شریف اسکے سرپرست اور صدر الشریعہ حضرت مولانا امجد علی صاحب اسکے مربی تھے، مدرسین کی تقرری آپ ہی کیا کرتے تھے مذکورہ بالا اداروں کے علاوہ سریاں، رسولپور، نوادہ، املو، حسین آباد میں بہت ہی کامیابی کے ساتھ مدارس چل رہے ہیں اور بلاشبہ مبارکپور سے عربی و فارسی کا عظیم سرچشمہ پھوٹ رہا ہے، جس سے پورا عالم سیراب ہو رہا ہے۔

قدیم جدید تعلیم کے معاملہ میں یہ قصبہ راہ ترقی پر گامزن ہے، یہاں دینی اور عربی مدارس کے علاوہ انگریزی ادارے بھی چھوٹے بڑے اور قدیم و جدید خاصی تعداد موجود ہیں، لڑکوں کے ساتھ لڑکیوں کی تعلیم کا رواج عام ہو رہا ہے، اس مقصد کے تحت کئی نسواں ادارے قائم کئے گئے ہیں اور مزید کئی ادارے قائم ہو رہے ہیں، نسواں ادارے دو طرح کے ہیں جن میں کچھ دینی تعلیم کیلئے مختص ہیں اور کچھ علوم جدیدہ کیلئے مخصوص ہیں۔دور حاضر کی ضرورت کے مطابق متعدد پبلک اسکول بھی قائم ہوئے ہیں اور نسواں ڈگری کالج قائم ہو چکا ہے۔قاضی اطہر مبارکپوری اور مولانا ظفر حسن عینی کا تعلق بھی اسی مشہور قصبہ

سے ہے۔ یہ خطہ ہمیشہ سے علم وادب کا مرکز رہا ہے، یہاں کی مردم خیز زمین نے ایک سے بڑھ کر ایک دانشور، مفکر، مدبر ادیب اور شاعر پیدا کئے ہیں، یہاں کی خاک سے اٹھنے والے ذرۂ بے مقدار افق ادب پر آفتاب و ماہتاب بن کر چمکتے رہے ہیں، اس سرزمین پر جب علم وادب کے پرکیف جھونکے مست خرامی میں مسروف ہوتے ہیں تو انکے دوش پر پرواز کرتے ہوئے ذرہ شہرۂ آفاق پر جا پہنچتے ہیں اور اپنے پرتو فیض سے ایک عالم بسیط کو رخشندہ کرتے ہیں، ایک زمانہ تھا کہ یہ قصبہ عطاؔ، شفاؔ، غلام حسین خاکیؔ، حبیب اللہ حبیبؔ، علی حسن حسنؔ، افتخار احمد رہبرؔ، اور منشی سہد یورام کیفؔ، کا مسکن تھا۔ پھر اس کے بعد یہی قصبہ ارشاد احمد جوہرؔ، قاضی اطہرؔ، مولانا عبدالحمید ناظرؔ، نذیر احمد فرازؔ، ڈاکٹر محسن ادیبیؔ، مولانا عثمان ساحرؔ، قمرالزماں زماںؔ، منظور احمد منظورؔ، اور ظہیر احمد مضطرؔ کا وطن عزیز بنا۔ اسی سرزمین میں مولانا خلیل گوہرؔ، ایوب مبارک پوری، شرر مصباحی، حماد مبارکپوری محمد احمد کوثرؔ، حافظ محمد عمرؔ اور غلام مصطفیٰ ہاشمی نے اپنی سخن فہمیوں اور سخن سازیوں کا جادو بکھیرا، گویا مبارکپور عطاؔ، شفاؔ، اور خاکیؔ سے لیکر آج تک گہوارۂ شعر ادب بنا ہوا ہے۔

ماضی بعید میں منشی سہد یورام کیفؔ کا ''کیفیات کیف'' جب منظر ادبیات پر منکشف ہوا تو مبارک پور کے نیم ادبی ماحول میں ایک کیف پیدا ہو گیا، ایک سرور، ایک مستی کی فضا بن گئی، اور یہ کیفیت مبارکپور کے عوام وخواص، ادبی وغیر ادبی لوگوں کے رگ و پئے میں اس حد تک سرایت کر گئی کہ لوگ اسی میں گم ہوتے چلے گئے اور پھر دھیرے دھیرے ''کیفیات کیف'' کی کیفیت ماند پڑنے لگی تو نذیر احمد فرازؔ کے ذہن جدید میں یہ خیال آیا کہ کہیں یہ ادبی تحریک پیچھے نہ رہ جائے، پھر کیا تھا انہوں نے ادب شناس لوگوں کے دست ذوق میں ''حرارتیں'' تھما دی۔ ادب کی رگوں کے منجمد خون میں ایک حرارت پیدا ہوگئی، مبارکپور کے اہل ادب، ادب کی دکھتی ہوئی نبض پر انگشت مسیحا کا لمس محسوس کرنے لگے۔ مبارکپور کی مسموم اور سرد فضا میں ایک سکون بخش گرمی، ایک پرکیف حرارت نے لوگوں کو بڑی حد تک مائل بہ مشق سخن کر دیا۔ اس طرح شش جہاتی طور پر ایک ادبی فضا قائم ہوگئی، فراز صاحب نے ہمیں ''حرارتیں'' دے کر ایک عظیم کارنامہ انجام دیا ہے۔

شررؔ مصباحی نے مبارکپور کے متعدد شعراء کی تخلیق کائنات کو بڑی جاں فشانی سے یکجا کر کے ''نمود سحر'' کے نام سے شائع کیا۔ یہ ان کا احسان ہے کہ انہوں نے زبان اردو کے ادبی سرمائے میں ایک بیش بہا شے کا اضافہ کیا اور ساتھ ہی ساتھ انہوں نے قصبہ مبارکپور کے ادبی شاہکاروں کی ایک شناخت قائم کر دی۔

مولانا خلیل گوہرؔ کا نام قابل ذکر ہے، ان کی ذات لائق تحسین و مبارکپور باد ہے کہ انہوں نے اپنی نعتیہ شاعری کو ''سامان آخرت'' کی شکل میں شائع کر کے اپنے اور اپنے متعلقین بلکہ جتنے لوگ حضور انور ﷺ کی ذات اقدس سے عقیدت رکھنے والے ہیں، سبھی کے لئے آخرت کا سامان فراہم کر دیا اور انشاء اللہ گوہرؔ صاحب کو ''سامان آخرت'' کے صدقے حیات جاودانی نصیب ہوگی اور ہمیشہ یاد کئے جائیں گے۔ مولانا قمرالزماں اعظمی جن کی شخصیت خود میں ایک تصنیف کی مانند ہے ان پر کچھ لکھنے کے لئے ابواب درکار ہیں لہٰذا اس مختصر مقالہ میں انکا ذکر نہیں کیا جا سکا۔

اس طرح مجموعی اعتبار سے دیکھا جائے تو مبارک پور کا ادبی کینوس مزید وسیع ہو رہا ہے، اب مسلہ ہے مبارکپور کے ادبی سرمائے کے تحفظ اور شناخت اسی بنیاد پر ہو سکتا ہے کہ اب تک جو انتخابات کلام اور کتابچے شائع ہوئے ہیں ان کو

دوباری شائع کیا جائے اوراس کے علاوہ مبارکپور کے جوشاعروادیب گمنانی کی تاریکیوں میں بھٹک رہے ہیں،جن کی تخلیقات بے دست بردہ زمانہ کے ہاتھ برباد ہوگئی ہیں،جنکی آوازیں دنیا کی ہنگامہ آرائیوں میں گم ہوگئی ہیں،ان گم شدہ ہستیوں پرادبی فیچر قائم کئے جائیں،انکی ادبی خدمات کومنظرعام پرلایا جائے،انکے ادبی فنی ثقافتی اورلسانی کارناموں کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی جائے تاکہ مبارکپور کے ادبی سرمائے کاعملی طورپرتحفظ ہوسکےاورعوام تک انکی پہنچ کوآسان بنایا جاسکےاس سلسلہ میں تمام شعراء،ادباء،مصنفین ،اوردیگرلوگوں کی مخلصانہ تعاون کی ضرورت ہےتاکہ یہ تمام کوششیں کامیابی کی منزلوں سے ہمکنارہوسکیں۔

☆☆☆

ڈاکٹر زہرہ خاتون

جدید فارسی شاعری کا نقیب: نیما یوشیج

نیما یوشیج جدید فارسی شاعری کے سالار کارواں ہیں۔انہوں نے فارسی کی روایتی اور کلاسکی شاعری سے گریز کا رخ اختیار کیا تو ہمعصروں اور تازہ واردان بساط شعروادب کو اپنی طرف مائل کرلیا وہ ان کے گرد اکٹھا ہوتے گئے اور فارسی شاعری میں تازہ کاری کا کارواں نئی سمتوں کی طرف رواں دواں ہوا۔

دراصل ماضی سے گریز کی جولہر یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلابات کے جلو میں اٹھی تھی،معاشی اور معاشرتی زندگی میں سرایت کرتی ہوئی دنیائے ادب میں راہ پا گئی پھر وسائل ابلاغ کے فروغ اور نو آبادیاتی طاقتوں کے عمال،تجار اور دانشوروں کی بکثرت آمدورفت بہ الفاظ دیگر عوام کی ہر سطح پر ارتباط کے نتیجے میں پھیلتی بڑھتی چلی گئی۔اگر ہندوستان میں انگریزی زبان وادب کے وسیلے سے اس کا اثر ونفوز ہوا تو ایران میں نیما یوشیج نے فرانسیی ادب سے استفادہ کیا جو نہایت مالا مال تھا اور سارے یورپ پر سایہ فگن تھا۔

نیما نے گذشتہ صدی کے اواخر میں طبرستان کے ایک چھوٹے سے گاؤں ''یوش'' میں آنکھ کھولی اور اسی مناسبت سے اپنے نام کے ساتھ یوشیج لگانا پسند کیا۔اصلی نام علی تھا اور ان کا تعلق اسفندیاری قبیلے سے تھا،رضیہ اکبر کے مطابق:

> نیما کے آباواجداد کا تعلق رستم کی سرزمین مازندران سے تھا جو اپنی سرسبزی اور شادابی کے لئے مشہور ہے۔نیما کا بچپن اسی سرسبز وشاداب کھلی فضاء میں گذرا۔۔علی اسفندیاری وہیں ایک کسان گھرانے میں ۱۸۹۵ء میں پیدا ہوا۔اس کا باپ ابراہیم نوری بہت ماہر تیرانداز اور شہسوار تھا۔موسیقی سے بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ستار بجانا اور شکار کھیلنا اس کا محبوب مشغلہ تھا اپنے بڑے لڑکے علی کو اس نے خود تیراندازی اور شہسواری کی تربیت دی تھی۔علی کی ماں کا تعلق طوبیٰ کے ایک علمی ادبی گھرانے سے تھا وہ بہت باذوق، بے حد نرم مزاج،شریف خاتون تھیں۔حافظ شیرازی اور نظامی گنجوی ان کے محبوب شاعر تھے۔علی کو بچپن میں حافظ کی غزلیں گا گا کر سلاتیں اور نظامی کی ھفت پیکر کی کہانیاں سنایا کرتی تھیں۔انہیں سینکڑوں لوک کہانیاں بھی یاد تھیں۔ا

نیما کا بچپن گاؤں میں ہی گذرا۔کوہساروں پر رہنے والوں کی سادہ بودو باش ان کا مزاج بن گئی۔ابتدائی زندگی قدرتی مناظر اور خوبصورت چراگاہوں کے سیر سپاٹے میں گذری تو اس سے لگاؤ ہونا فطری بات تھی۔اسی اثناء میں مکتب و

JADEED FARSI SHAYERI KA NAQEEB: NIMA YUSHIJ (Pg.No. 16 TO 21)
DR. ZOHRA KHATOON, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, JAMIA MILLIA ISLAMIA, NEW DELHI

مدرسہ میں ابتدائی تعلیم ہوئی جسے آگے چل کر انہوں نے تہران میں جاری رکھا لیکن اس کے بعد مسیحی اسکول ''سن لوئی'' میں داخل ہوئے تو فرانسیسی زبان سے ان کی شناسائی ہوئی جو وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ اس کے ادب تک رسائی میں بدل گئی۔

نیما کا حساس ذہن اگر ایک طرف فارسی کی کلاسیکی شاعری کی عظیم الشان روایات کا امین تھا تو دوسری طرف قدرتی مناظر کی صناعیوں اور سحر کاریوں سے بھی اپنے دامن ہوش و گوش کو بقدر استطاعت بھرے ہوئے تھا لیکن کسی درد کی ماری ہوئی کرب کی مہمیز اور دوسری طرف نئے نشاط انگیز اثرات کی یورش نے نیما کو اپنی گرفت میں لے لیا پھر تخلیقات کا وہ چشمہ رواں ہوا جس کی امواج میں نئی ترنگ اور نیا آہنگ تھا لیکن فارسی کی شعری روایات کے کناروں نے اس کو اس طرح اپنی گرفت میں لے رکھا تھا کہ اس کو بے راہ ہونے سے روکا اور اس منزل و مقصد کی طرف روا رکھا جس کے لئے اس کی روح مضطرب تھی۔ چنانچہ نیما یوشج کی شاعری قدیم و جدید کا ایک ایسا حسین گلدستہ بن گئی جس نے سخن شناسوں کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ نیما نے فارسی کی شعری روایات سے بغاوت نہیں کی تھی بلکہ کوئی نئی ڈگر نکالنے کے لئے بعض بندشوں سے گریزاں تھا۔

موجودہ صدی کے نصف اول میں ابھرنے والی نسل جس گھٹن میں مبتلا تھی وہ عالم گیر تھی۔ نیما جیسا حساس انسان اس سے کس طرح بچ سکتا تھا۔غرض یہ کہ نیما نے ابتداً اپنی شاعری کو روایات کی حدوں میں پابند رکھا، اور عروضی پابندیوں کے ساتھ طویل نظمیں دنیائے ادب کو عطا کیں۔مثال کے طور پر ان کی نظم ''افسانہ'' جو پانچ پانچ مصرعوں پر مشتمل ۱۲۸ بندوں کی نظم ہے۔ایک بند ملاحظہ ہو:

ای دل مــــن، دل مــــن، دل مــــن
بیـــنـــوا، مـــضـــطـــراء قـــابـــل مـــن
بـــا هـــمـــه خـوبـی و قـدر و دعـوی
از تـــو آخـــر چـــه شـد حـاصـل مـن
جز سرشکی به رخساره ی غم

''نظم افسانہ'' کے متعلق یحییٰ آرین پور لکھتے ہیں:

''افسانہ شعری است غنائی و عاشقانہ غزل است بہ شیوۂ نوین وسیلہ درطرز ادائی
احساسات عاشقانہ تغیر دادہ است'' ۲

لیکن جب نیما نے اس سے انحراف کا راستہ اختیار کیا تو صاف صاف کہہ دیا کہ عروض سے قطعی گریزاں کا مقصد نہیں ، وہ صرف عروضی اجزاء کی تعداد کی پابندی سے گلوخلاصی چاہتے ہیں اور ان اجزاء کی کمی بیشی اور قوافی کی نوعیت و کیفیت میں تنوع کے ذریعہ فارسی شاعری میں تازہ کاری ان کا نصب ہے۔

نیما کی پہلی مثنوی 'قصہ رنگ پریدہ' ۱۹۲۰ء میں منصۂ شہود پر آئی جو مولوی معنوی کے رنگ میں ڈوبی ہوئی اور درد درون کی عکاس ہے۔لیکن اسی وقت شاعر کو ناکامی اور مایوسی کا احساس ہوتا ہے اور اس کے لہجے میں تبدیلی کے آثار نظر آتے ہیں:

عشق با من گفت: از جا خیز هان

خلق را از درد بدبختی رهان

خواستم تا رهنمایم خلق را

تا ز ناکامی رهانم خلق ر ا

۱۹۲۲ء میں نیما کی دوسری نظم 'ای شب' منظر عام پر آئی جو اپنے طرز ہیئت اور لہجہ کے اعتبار سے ایک شاہکار تخلیق ہے۔اس کے بعد افسانہ، مجلس، خانوادۂ سرباز اور دوسری نظمیں شائع ہوئیں۔فکری تغیر نے شعری نظام میں تغیرات و تجربات کو راہ دی تو نظموں کے نئے نئے پیکر اور نئی نئی ہئیتیں جلوہ گر ہوئیں، مثال کے طور پر ان کی نظم 'ای آدم ھا' کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

آی آدم ها که بر ساحل نشسته شاد و خندانید!

يك نفر در آب دارد می سپارد جان

يك نفر دارد كه دست و پای دائم می زند

روی این دریای تند و تیره و سنگین که می دانید

آن زمان که مست هستید از خیال دست یابیدن به دشمن

آن زمان که پیش خود بیهوده پندارید

که گرفتستید دست ناتوانی را

تا توانایی بهتر را پدید آرید

آن زمان که تنگ می بندید

بر کمرهاتان کمربند

در چه هنگامی بگویم من؟

يك نفر در آب دارد می کند بیهوده جان ، قربان

نیما کی یہی تمام تخلیقات تھیں جن کی بناء پر 'پدر شعر نو' کے عنوان سے منسوب ہوئے۔[۳] شعر آزاد کے رنگ میں چند اشعار ملاحظہ ہوں:

می تراود مهتاب

می درخشد شبتاب .

نیست یکدم شکند خواب به چشم کس و لیك

غم این خفته ی چند

خواب در چشم ترم می شکند

نگران با من استاده سحر

صبح می خواهد از من

کز مبارك دم او، آورم این قوم به جان باخته را بلکه خبر

در جگر لیکن خاری

از ره این سفرم می شکند٤

اس نظم میں زبان اور شاعری کی ندرت کے ساتھ ساتھ نیما نے ایک نئی فکر پیش کی ہے اور آج کے دور میں انسانیت کے مسائل پر توجہ دلانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ شاعر علامتی انداز میں ان لوگوں کی جانب اشارہ کرتا چلا جاتا ہے جو غفلت کی دنیا میں ہیں اور نیند کی کیفیت سے دوچار ہیں۔ وہ اپنی نظم کو پھول کی ایک نازک شاخ کے طور پر دیکھتا ہے جس کی وہ عمر بھر دیکھ ریکھ کرتا رہا ہے لیکن کوئی اس پھول کی جانب متوجہ نہیں ہوتا وہ صبح کے مبارک لمحوں کا ذکر کرنا چاہتا ہے، لوگوں کے دروں پہ دستک دے کر انہیں جگانا چاہتا ہے کہ یہی بیداری کے لئے درست وقت ہے وہ چاند کی روشنی کی جانب سب کو متوجہ کرنا چاہتا ہے اور روشن رات کے نظاروں کی دعوت دینا چاہتا ہے لیکن افسوس کہ لوگ گہری نیند میں ہیں اور شاعر اپنے آپ کو حد درجہ تنہا اور خستہ و شکستہ محسوس کر رہا ہے۔

۱۹۳۷ء میں نیما نے ایک اور نظم ققنوس کی شروعات کی جو قافیہ کی قید و بند سے آزاد تھی:

قُقنوس، مرغ خوشخوان، آوازه ی جهان

آواره مانده از وزش بادهای سرد

بر شاخ خیزران

بنشسته است فرد .

بر گرد او به هر سر شاخی پرندگان .

او ناله های گمشده ترکیب می کند

از رشته های پاره ی صدها صدای دور

در ابرهای مثل خطی تیره روی کوه

دیوار یك بنای خیالی

می سازد

اس بارے میں ڈاکٹر جعفر یاحقی فرماتے ہیں:

”درین شعر دو ویژگی دیگر دیده می شود ۔هر دو ی این ویژگی ها به

عنوا ن نقطه عطف نهایی برای مقاومت شعر کلاسیك در برابر مدرنیته

تلقی می شوند۔قافیه علاوه برناهمسانی مصراع ها و وزن ها باید به شعر

حدی باشد کہ به بیت آزاد برسد به همین دلیل شعر آزاد نیمائی که
مدتی پیش در جستجو ی آن بود ۔تنها ویژگی شعر کلاسیك بود که در
شعر مدرن وجود داشت۔" ۵ ؎

ان اشعار کے توسط سے نیما نے مصرعوں میں عدم برابری، اوزان میں ھجا تفاوت، قافیہ کے درمیان بھی غیر متعین فاصلے گویا کہ آزاد قوافی کے ضمن میں آجائے، اس طرح کی نئی جدتیں پیدا کرنے کی کوشش کی ہے چنانچہ اس قسم کی نظمیں نیما کے شعر آزاد کی فہرست میں شامل کی جا سکتی ہیں۔

جعفر یاحقی ایک جگہ لکھتے ہیں:

"نیما نے ققنوس کے اشعار میں اپنی سرگذشت اور فارسی اشعار سے لگاؤ کو تمثیلی قالب میں بیان کیا ہے۔ یہ اشعار نیما نے اپنی زندگی کے سخت دنوں میں لکھے ہیں۔اس دوران جب کہ نیما دنیا والوں کے ساتھ امید اور آرزو کو چھوڑ کر معلّمی کے پیشہ سے وابستہ تھے۔"

۶ ؎

نیما کے آثار شعر مانلی، افسانہ و رباعیات، برگزیدہ اشعار، ماخ اولا، شعر من، شہر شب شہر صبح، قلم انداز، فریادھای دیگر و عنکبوت رنگ، آب درخوابگہ مورچہ گان، نمونہ ھای از شعر نیما، مانلی و خانہ سر یویلی، حکایات و خانوادۂ سرباز، افسانہ، مجموعہ آثار نیما، برگذیدہ آثار نیما اور شعر قصہ رنگ پریدہ وغیرہ اہم ہیں۔ پہلی نظم ان کی 'قصہ رنگ پریدہ' تھی جسے انہوں نے ابتدائی دور کے اشعار کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ دسمبر ۱۹۳۴ء میں نیما نے جب 'نظم افسانہ' لکھی تو اس کے اشعار کا کچھ حصہ اس وقت کے موقر جرائد میں شائع بھی کروایا اور شاعر افسانہ کے عنوان سے معروف ہوئے۔

نیما کی تحریریں کئی حصوں میں منقسم ہیں جن کا الگ الگ تجزیہ کیا جا سکتا ہے یعنی ایک حصہ وہ جس میں ان کی نظمیں ہیں، دوسرا حصہ وہ جن میں ان کے بے شمار مضامین ہیں جو اس دور کے مختلف مجلّات میں شائع ہوئے۔ تیسرا حصہ نیما کے خطوط کا مجموعہ ہے جو انہوں نے اپنے عہد کی معتبر شخصیات ہم خیال دوستوں اور اپنے استاد "نظام وفا" کے نام لکھے تھے۔ ان میں سے بعض خطوط میں سماجی حالات پر تنقید بھی کی گئی ہے اور بعض میں اپنے عہد کی شاعری کا تجزیہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں جس نے ہم عصر شعراء کے لئے نئی راہیں کھولیں۔

گذشتہ صدی کے نصف النہار سے گذرتے ہی نیما کا مہر نیم روز غروب ہوگیا۔ ۱۹۶۰ء میں رحلت ہوئی اگر اس کی تابندگی کو کچھ مہلت نصیب ہوتی تو شاید فارسی کی دنیائے شاعری کچھ اور جلوہ سامانیوں سے متصف ہوتی۔

منابع و ماخذ:

۱۔جدید فارسی ادب کے پچاس سال: ڈاکٹر رضیہ اکبر۔ص،۲۴۶

۲۔از صبا تا نیما: یحیٰ آرین پور۔ص،۱۳۵

۳۔سبک شناسی شعر: دکتر سیروش شمیسا۔ص،۳۴۳

۴۔ایضاً۔ص،۳۴۷

۵:چن سبوی تشنہ: دکتر جعفر یاحقی۔ص،۵۴

۶۔معاصر فارسی ادب کے آبشار: ترجمہ جویبار لحظہ ھا: دکتر جعفر یاحقی (مترجم ڈاکٹر محمد افروز عالم) ص،۵۴

۷۔ادبیات معاصر: دکتر اسماعیل حاکمی۔ص،۵۸

۸۔جدید فارسی شاعری: دکتر منیب الرحمٰن

۹۔جدید فارسی شاعری: پروفیسر شریف حسین قاسمی

۱۰۔بیسویں صدی کے معروف فارسی شعراء: پروفیسر محمد اقبال

☆☆☆

ڈاکٹر نیلوفر حفیظ

اکیسویں صدی میں رباعیات دارا شکوہ کی معنویت واہمیت

رباعی ابتدائی دور سے ہی فارسی شاعری کی مقبول ترین اصناف میں سے ایک رہی ہے۔تاریخ کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس شعری صنف کی ایجاد کا سہرا ایرانی شاعروں کے سر رکھا جاتا رہا ہے۔محض چار مصرعوں پر مشتمل اس مختصر لیکن جامع شعری صنف کو دوسری اصناف سے وزن کی بنیاد پر الگ کیا جاتا ہے فارسی کے عالموں نے ابتدائی دور میں اسے دو بیتی اور ترانہ وغیرہ ناموں سے بھی موسوم کیا تھا اور صنف ترانہ کو تو فارسی شاعری میں خوب رواج بھی حاصل ہوا تھا اس صنف کا نام ترانہ اس لیے بھی مشہور ہے کہ ترانہ سرود و نغمہ کو بھی کہا جاتا ہے اور ایران کے خواص وعوام ابتدائی زمانے سے ہی سرود و موسیقی کے بڑے دلدادہ اور شیدائی رہے تھے اور اسی کے پیش نظر ایرانی ماہرین موسیقی ،صنف رباعی کو بڑے خوبصورت ودلچسپ انداز، دلکش اور موثر راگوں میں پیش کیا کرتے تھا جو اہل دل کے لیے وجد میں آنے کا سبب ہوتا تھا۔گزرتے ہوئے وقت کے ساتھ رباعی کے اس فن کو مسلسل شہرت اور مقبولیت حاصل ہونے لگی اور اب رباعی صوفیا کرام کی سماع کی محفلوں کے علاوہ بادشاہوں، وزیروں اور امراء وغیرہ کے درباروں اور خلقت کدوں وغیرہ میں بھی گائی جانے لگی اور اس طرح شاعری کی اس مختصر صنف کو بتدریج شہرت ،مقبولیت اور پیشرفت حاصل ہوتی چلی گئی۔ فارسی زبان وادب کے بہت سے محققین اور ناقدین کا ماننا ہے کہ فن رباعی کا موجد ایران کا مشہور ومعروف شاعر رودکی سمرقندی ہے تاریخ کی کتابوں میں مذکور ہے کہ سامانی بادشاہ کا بیٹا ایک دن گوٹیاں کھیل رہا تھا اور انھیں ایک گڑھے میں ڈال رہا تھا اس کے پاس موجود ساری گوٹیاں تو گڑھے میں چلی گئیں لیکن ایک گوٹی گڑھے کے کنارے پر کچھ دیر تک رکی رہی جس کی وجہ سے بچہ مایوس ہونے لگا لیکن پھر وہ گوٹی بھی اچانک ڈرامائی انداز میں لڑھکتے ہوئے گڑھے میں جا گری جسے دیکھ کر لڑکے نے خوشی اور شادمانی سے چلاتے ہوئے کہا:

غلطاں غلطاں همی رود تالب گور

رودکی سمرقندی نے جب بچے کا یہ خوبصورت اور متاثر کن انداز بیان سنا تو اس کو بہت پسند آیا اور اس نے اسی بحر میں چار مصرعے کہہ ڈالے اور درباری شاعروں نے اسے خوب پسند کیا اور انھوں نے بھی رودکی کا تتبع کیا اور اس طرح رباعی کی صنف وجود میں آئی جبکہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ بادشاہ کو شہزادے کا یہ انداز بیان بہت پسند آیا اور اس نے درباری شعراء کو اسی بحر میں شعر کہنے کا حکم دیا اور آہستہ آہستہ یہ صنف مقبول ہوتی چلی گئی یعنی فن رباعی کی یہ صنف بادشاہ اور درباریوں کی باقاعدہ کوششوں کے سبب وجود میں آئی۔لیکن اس کے بالکل برعکس بعض محققین کا کہنا ہے کہ رباعی کی صنف رودکی سمرقندی سے قبل بھی ایران میں موجود رہی تھی اور اس اعتبار سے وہ عبدالشکور بلخی کو پہلا رباعی گو شاعر قرار دیتے ہیں جبکہ کچھ دانشوروں

IKKISWIN SADI MEIN RUBAIYAAT DARA SHIKOH KI MANWIYAT...... (Pg.No. 22 TO 36)
DR. NILOFER HAFEEZ, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF ARABIC & PERSIAN, ALLAHABAD UNIVERSITY, PRAYAGRAJ (U.P.)

کے نزدیک بایزید بسطامی پہلے رباعی گوشاعر ہیں، بہر حال یہ فیصلہ کرنا بہت ہی مشکل بلکہ دشوار ہے کہ اس مختصر لیکن دل کش صنف کے ایجاد کا سہرا با قاعدہ طور کس کے سر کی زینت بنایا جائے، البتہ یہ بات پورے وثوق ویقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ رودکی سمرقندی نے رباعی کے فن کو نہ صرف حسن واستحکام بخشا بلکہ اس کی ہیئت، ساخت اور اوزان وغیرہ کے اصول مرتب کرنے کے سلسلے میں بھی اس نے کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ بہر حال یہ ایک طول وطویل بحث ہے لہٰذا اس سے قطع نظر کرتے ہوئے یہاں مغل شہزادہ داراشکوہ کی فارسی رباعیات کے متعلق گفتگو کرنا مقصود ہے داراشکوہ ہندوستان کے تیموری بادشاہوں کی تاریخ کا ایک ایسا شہزادہ ہے جس کی متنازع شخصیت ابتدائی زمانے سے لے کر عصر حاضر تک بحث کا موضوع بنی رہی ہے کچھ مفکرین نے اس کو نیک خصلت، معصوم اور فرشتہ صفت مانا ہے تو اس کے بالکل برعکس کچھ کے نزدیک وہ ایک زندیق، کافر اور ملحد کی حیثیت رکھتا ہے جس کی ذات نے ہمیشہ لوگوں کو ذہنی وروحانی طور پر نقصان پہنچایا ہے، بہر حال داراشکوہ کی شخصیت اور ذاتی زندگی سے متعلق کسی قسم کی رائے زنی کرنا میرے مقالے کے موضوع سے خارج ہے لہٰذا میں اپنے اصل مقصد کی طرف رجوع کرتی ہوں مغل بادشاہوں اور شہزادوں کو جو چیز دنیا کے تمام حکمراں طبقہ سے ممیّز وممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ لوگ بیک وقت صاحب سیف اور صاحب قلم تھے یعنی ایک طرف یہ بادشاہ اور شہزادے شجاعت وجوانمردی میں یگانہ عصر تھے تو وہیں دوسری طرف علم وفضل میں بھی یکتائے روزگار تھے، اور رزم وبزم دونوں مملکتوں پر یکساں طور پر حکمرانی کرتے تھے ہندوستان کی طول وطویل مغل تاریخ میں کوئی ایسا حکمراں یا شہزادہ ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتا ہے جس کا ہاتھ تیغ وقلم سے آشنا رہا ہو۔ مغل شہزادوں میں اپنے قلم کے ذریعے، ہر خاص وعام کو فیض پہنچانے والوں کی فہرست میں داراشکوہ کا نام سب سے پہلے شامل کیا جاتا ہے جو اپنے علمی لیاقت اور ذہانت کی بنا پر ہمیشہ صوفیوں، عارفوں، جوگیوں اور پنڈتوں کا منظور نظر رہا ہے، کہتے ہیں کہ داراشکوہ ایک صوفی منش انسان تھا اور وہ اپنے عہد میں ایک عظیم الشان شہزادے سے زیادہ ایک بڑا عالم وفاضل تصور کیا جاتا تھا داراشکوہ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ہندو مذہبی فکر اور اسلامک توحید کے دھاروں کو نہ صرف تلاش کرنے کی کوشش کی بلکہ انھیں آپس میں منسلک ومربوط کرنے پر بھی خصوصی توجہ صرف کی تھی۔

داراشکوہ کی زندگی کا سب سے اہم مقصد ہندوستان کی دوسب سے بڑی قوموں یعنی ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی ہم آہنگی ورواداری اور آپسی یگانگت ومحبت کو فروغ دینا تھا اس شہزادے نے اسلامی تعلیمات کے ساتھ ساتھ ویدوں اور اپنیشدوں وغیرہ کا بھی بڑی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ مطالعہ کیا تھا جس کے سبب وہ مادیت سے زیادہ روحانیت کی جانب راغب ہوتا چلا گیا تھا حالانکہ داراشکوہ مغل حکمرانوں میں تنہا نہیں تھا جو مادی دنیا سے زیادہ روحانی دنیا میں دلچسپی رکھتا ہو بس فرق صرف یہ تھا کہ اس شہزادے کو زندگی کے روحانی پہلوؤں کے ساتھ رغبت حد سے زیادہ بڑھی ہوئی تھی اور یہ اسی بے پناہ رغبت، ریاضت اور محنت کا نتیجہ تھا کہ اس نے ''مجمع البحرین''، ''سفینۃ الاولیاء''، ''سکینۃ الاولیاء''، ''رسالہ حق نما''، ''مکالمہ بابالال وداراشکوہ''، ''طریقۃ الحقیقت'' اور ''حسنات العارفین'' وغیرہ جیسی شہرہ آفاق کتابیں تصنیف کرکے روحانیت کی دنیا میں وہ مقام پیدا کیا جو اس کے معاصرین میں صرف چند بزرگ صوفیا کے حصے میں ہی آسکا ہے، داراشکوہ کی ان کتابوں کی اہمیت وافادیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ گزرتے وقت کے ساتھ ان کتابوں کی مقبولیت اور شہرت

مسلسل افزوں ہوتی چلی جارہی ہے منثور آثار کے علاوہ فارسی زبان میں داراشکوہ کی شاعری کا ایک دیوان بھی موجود ہے جو دارا کے مذہبی افکار وعقائد کا آئینہ دار ہے یوں تو دارا نے شاعری کے میدان میں بھی کئی اصناف سخن میں طبع آزمائی کی ہے بالخصوص فارسی غزل گو شاعر کی حیثیت سے داراشکوہ کو خاصی مقبولیت اور شہرت حاصل ہے حالانکہ بعض دانشوروں نے دارا کی شاعری کو تخیل ونکتہ آفرینی سے عاری قرار دیا ہے اور ادبی وفنی اعتبار سے بھی اس کے کلام کو کسی بلند مقام پر فائض نہیں کیا ہے، احمد نبی حادی داراشکوہ کی شاعری کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''حقیقت یہ ہے کہ اس کی شاعری شاعرانہ جذبات اور لطافت زبان کے اعتبار سے بالکل بے جان ہے، یہ ہی وجہ ہے کہ اسے ہم عصر نیز متاخر شعرا کی صف میں کوئی جگہ نہیں مل سکی۔ اس کے دور میں لوگ عرفی ،نظیری، طالب آملی ،کلیم کاشانی ،قدسی ،فیضی وغیرہ کے تغزل وآھنگ کے دلدادہ تھے اور ان ممتاز شعرا کا رنگ لوگوں کے ذہنوں کے بے انتہا متاثر کیے ہوئے تھا، مغل شہزادوں اور شہزادیوں کی شاعری کا موضوع بھی، جیسا کہ متعدد تذکروں میں مندرج ان کے منتشر اشعار سے معلوم ہوتا ہے، انھیں شعرا جیسا تھا، غیر دل چسپ اسلوب کی وجہ سے داراشکوہ کی شاعری کو قبول عام حاصل نہ ہوسکا''[۱]

مذکورہ بالا آرا کو صد فیصد درست قرار نہیں دیا جاسکتا ہے زبان وبیان کے اعتبار سے بھلے ہی دارا کو ایران کے بڑے شاعروں کی صف میں نمایاں مقام اور بلندترین مقام نہ دیا جاسکتا ہو، لیکن یہاں اس بات کو بھی فراموش نہیں کیا جانا چاہیے کہ دارا نے شاعری کو ایک فن ک حیثیت سے اختیار نہیں کیا تھا بلکہ اپنے متصوفانہ اور عارفانہ احساسات کی ترجمانی کا ذریعہ بنایا تھا اور اس کا خطاب اپنے ملک وملت کے عام لوگوں سے تھا، لہٰذا اس کو زبان وبیان کی سادگی کو بروئے کار لانا اشد ضروری تھا تاکہ عوام وخواص تصوف کے دقیق اسرار ورموز کو بآسانی سمجھ سکیں یہ ہی سبب ہے کہ اس نے عرفی شیرازی، نظیری نیشاپوری، طالب آملی اور کلیم کاشانی وغیرہ جیسے شاعروں کا مشکل ومبہم طرز اختیار کرنے کے بجائے عام فہم انداز بیان اختیار کیا تاکہ اس کے پیغام سے زیادہ سے زیادہ لوگ استفادہ کرسکیں لہٰذا داراشکوہ کی شاعری کے بے پناہ افادی اور پرارزش پہلوؤں کو یہ کہہ کر رد نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دارا کی شاعری شاعرانہ جذبات اور لطافت بیان سے پوری طرح خالی ہے ہمیں اس کے کلام میں بے شمار ایسے جالب وجاذب نکات دیکھنے کو ملتے ہیں جو معاصرین شاعروں کے یہاں ڈھونڈنے سے بھی نہیں نظر آتے ہیں بالخصوص ایک صوفی رباعی گو شاعر کی حیثیت سے تو دارا کا مقام اپنے معاصرین کے درمیان خاصا بلند وبالا نظر آتا ہے۔ دارا بنیادی طور پر ایک آزاد منش اور صوفی صفت انسان تھا لہٰذا اس کی بیشتر رباعیات اس کی اسی فکر کی نمائندگی کرتی نظر آتی ہیں اس کی رباعیات میں ہمیں حکمت ومعرفت، عشق ومحبت، اخلاق وکردار اور ذہنی وروحانی آسودگی کا بھرپور سامان ملتا ہے۔ دارا کی رباعیات میں جو وارفتگی، جذباتیت، صداقت، حقیقت اور عقیدت کی چاشنی پائی جاتی ہے وہ نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ ان رباعیات کو فارسی رباعی گو شاعروں کی صف میں بآسانی ایک بلند مقام پر فائض کیا جاسکتا ہے پروفیسر عراق رضا زیدی نے داراشکوہ کی رباعیات کا فارسی زبان وادب کے اساتذہ رباعی گو شعراء سے موازنہ ومحاکمہ کرتے

ہوئے لکھا ہے:

’’فارسی شاعری میں دوسری اصناف کے ساتھ رباعیات کے ذریعے بھی اپنے افکار وخیالات کو عوام تک پہنچایا داراشکوہ کی رباعیات میں وہ تمام خوبیاں موجود ہیں جو روایت میں ابوسعید ابوالخیر، عمر خیام، سعدی شیرازی، عطار اور مولانا روم سے اس تک پہنچی تھیں‘‘ ۲

لیکن رباعیات دارا کے سلسلے میں بعض دانشوروں کی رائے پروفیسر عراق رضا زیدی سے قدرے مختلف بھی نظر آتی ہے ان دانشوروں نے داراشکوہ کے دیگر فارسی کلام ہی کی طرح اس کی رباعیات کو بھی غیر اہم اور شاعرانہ خوبیوں سے خالی قرار دیتے ہوئے بے حیثیت گردانا ہے اور ان رباعیات کی بے پناہ عصری اہمیت و معنویت سے یکسر لاتعلقی اختیار کرتے ہوئے غیر اہم قرار دیا ہے مثلاً وکرما جیت داراشکوہ کی ان رباعیات کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:

’’اس کی اکثر رباعیاں متعدد صوفیانہ اقوال کی تشریح و توضیح کرتی ہیں، مختلف مذاہب کے مطمح نظر کو یکساں ثابت کرنے کی کوشش میں جو ذہنی انتشار پیدا ہوا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے فکر و نظر میں کوئی انفرادیت اور ارتباط قائم نہ رہ سکا ہے اور یہ ہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں عام شاعرانہ خوبیوں سے عاری ہے‘‘ ۳

بہر حال است تمام بحث سے قطع نظر ہم داراشکوہ کی رباعیات میں موجود ان خصوصیات کو جانچنے کی کوشش کریں گے جن کے سبب یہ چند رباعیات آج بھی اہل علم کی توجہ کا مرکز و منبع بنی ہوئی ہیں اور گزرتے ہوئے وقت کے ساتھ ان کی عصری اہمیت و معنویت میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، داراشکوہ کے مطبوعہ دیوان میں کل ۱۴۵ رباعیات ملتی ہیں جن میں سے زیادہ تر اس کے صوفیانہ عقاید اور عارفانہ خیالات کی ترجمانی کرتی نظر آتی ہیں جیسا کہ قبلاً بھی ذکر کیا جا چکا ہے کہ داراشکوہ نے شاعری کو ایک فن کی حیثیت سے اختیار نہیں کیا تھا بلکہ صرف اپنے دل کے سچے جذبات واحساسات کی ترجمانی کا ذریعہ بنایا تھا لہٰذا اس کے کلام میں شاعری میں فن کی گہرائی و گیرائی کی تلاش و جستجو صدا بہ صحرا ہی ثابت ہوگی البتہ اتنا دعویٰ ضرور کیا جا سکتا ہے کہ دارا کی ان رباعیوں کو ایران کے بڑے رباعی گو شعراء کے بالمقابل بآسانی رکھا جا سکتا ہے اور اگر عصر حاضر کے حبس زدہ اور پامال ہوتی ہوئی اخلاقی اقدار کے پس نظر میں یہ کہوں کہ یہ ذی قیمت رباعیات فارسی ادب کا گرانقدر سرمایہ ہیں تو مبالغہ نہ ورزیدہ باشم، داراشکوہ نے اساتذہ رباعی گو شاعروں کے طرز پر ہی رباعیاں کہی ہیں صنائع و بدائع کا استعمال، الفاظ کی دروبست، بیان کی عذوبت ولطافت، لہجے کی صداقت وحدت، مذھب کی عقیدت وشدت اور زبان کی سلاست وروانی غرض ہر وہ خوبی موجود ہے جو اس کو رباعی گو شاعروں کی فہرست میں ایک بلند مقام ومرتبہ عطا کرتی ہے بقول عادل اسیر لکھنوی:

’’داراشکوہ کی رباعیاں فارسی ادب کا گراں بہا سرمایہ ہیں۔ ان پر بھی دوسرے رباعی گو شعرا کی طرح ہی کام کرنے کی ضرورت ہے۔ ان رباعیوں میں روایتی شاعری کے تمام لوازمات صنایع، بدایع، محاوروں کا استعمال، آسان الفاظ کا انتخاب موجود ہیں، مضامین بھی وہ ہی ہیں جو حافظ وسعدی کا طرۂ امتیاز ہیں‘‘ ۴

داراشکوہ کی فارسی رباعیات میں تصوف وعرفان کے ان سارے موضوعات کا احاطہ ملتا ہے جو فارسی زبان وادب کی شاعری کی صوفیانہ شاعری کا طرۂ امتیاز سمجھے جاتے رہے ہیں۔ داراشکوہ نے ان رباعیات میں وحدۃ الوجود، تقویٰ وتوکل، فنا، تسلیم ورضا، صبر وقناعت خشوع وخضوع، حقیقت وصداقت، باہمی یکرنگی ویگانگت، فقر وغنا اور بے ثباتی وناپائداری دنیا وغیرہ جیسے دہ ھا مضامین کو نظم کیا ہے اور حق تو یہ ہے کہ ہر مضمون کا حق ادا کرنے کی اپنی پوری کوشش کی ہے اور بڑی حد تک کامیابی بھی حاصل کی ہے۔

داراشکوہ کی رباعیات کی سب سے بڑی اور اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ وحدۃ الوجود کے نظریہ کا ماننے والا ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں وحدۃ الوجود کا نظریہ تقریباً تمام ہی صوفی شاعروں کے یہاں موجود رہا ہے اور ان صوفیوں نے بڑے لطیف اور دل کش پیرایہ میں اس کو بیان کیا ہے اور داراشکوہ کی غزلیات ہی کی طرح ان کی رباعیات میں بھی بہت سی ایسی رباعیات ملتی ہیں جو ان کے اس نظریہ کی بھرپور ترجمانی کرتی ہیں ذیل میں اس نظریہ سے متعلق داراشکوہ کی کچھ رباعیات پیش کی جارہی ہیں جو وحدۃ الوجود کے نظریہ کی حمائت کرنے والوں کے لیے خصوصی غور وفکر کی طالب قرار دی جاسکتی ہیں:

هـر ذره نـدیـدیـم ز خـورشید سوا هـر قـطـره آب هسـت ، عیـن دریـا

حق را چه نام کس تواند خواندن هر اسم که هست، هست ز اسمای خدا

ترجمہ ومفہوم: اس کائنات کا کوئی بھی ذرہ میں نے اس خورشید کے جوہر سے مختلف نہیں پایا، پانی کی ہر بوند عین دریا ہے پروردگار عالم کو کسی بھی نام سے پکارلو ہر وہ شے جو اس کائنات میں ہم کو نظر آتی ہے وہ درحقیقت اللہ ہی کے ناموں میں سے ہے یعنی اس کائنات کا ذرہ ذرہ اللہ کی ذات کا مظہر ہے بھلے ہی اس کا نام کچھ بھی ہو لیکن حقیقت صرف ایک ہے اور وہ ہے اللہ کی ذات واحد اس کے علاوہ اس دنیا میں کسی چیز کی کوئی اہمیت وحیثیت نہیں ہے۔

داراشکوہ مختلف الفاظ میں توحید کی حقیقت کو بیان کرتا ہے اور قارئین کو بار بار یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ اس پوری کائنات میں خدا کے علاوہ کچھ اور موجود نہیں ہے لیکن اپنی ناسمجھی اور کم علمی کے سبب ہم اس ذات واحد کی معرفت وحقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تاعمر سرگرداں اور پریشان رہتے ہیں اور من وتو کے جال میں پھنس کر حقیقت کو یکسر نظرانداز کردیتے ہیں اس خیال کی ترجمانی کرتی ہوئی دارا کی مندرجہ ذیل رباعی ملاحظہ کیجئے:

تـوحیـد بـگـویـم ار فهـمـی یـارا مـوجـود نبـوده هیـچ غیـر خـدا

این هـا کـه تـو بینی وهمی دانی غیر در ذات هـمـه یك است در نـام جـدا

ترجمہ ومفہوم: اے عزیز اگر تو سمجھنا چاہے، تو میں تجھ کو سمجھاتا ہوں کہ توحید کیا ہے اس پوری دنیا میں سوائے خدا کے کچھ اور موجود نہیں ہے اور تو جن کو غیر از خدا سمجھتا ہے وہ درحقیقت ایک ہی ذات کے مختلف نام ہیں۔

داراشکوہ ان لوگوں کی سمجھ پر بھی شدید حیرت کرتا ہے جو ''ہمہ اوست'' کے احساس سے عاری ہیں اور اس کائنات میں موجود چیزوں کی حقیقت کو دیکھتے ہیں لیکن ان کو ماننے کے بجائے ان سے انکار کرنے کی کوشش کرتے ہیں اگر یہ لوگ معرفت الٰہی کو پالینے کی ذراسی بھی کوشش کریں تو ان کی ہمہ دنیاوی امراض کا خاتمہ ہوجائے گا اور وہ لوگ فارغ البال اور پر

مسرت زندگی گزار سکیں گے لہٰذا کہتا ہے:

آنکس که درین جهان نگوید همه اوست یـا مغـز نـدانـد کـه بـود عین پوسـت

چـون مـرد یـقیـن شود بر او وحدت ذات پـس مـرگ بـرای دفـع غفلت نیکوست

ترجمہ ومفہوم: اس جہاں میں وہ شخص جو کہ همه اوست کو نہیں مانتا ہے یا "همه اوست" نہیں کہتا ہے وہ شائد اس راز سے واقف نہیں ہے کہ مغز سے ہی پوست ہوتا ہے یعنی درحقیقت مغز ہی پوست ہے اور اگر تجھ کو اس ذات واحد پر یقین ہو جائے تو اے عزیز اس موت میں تیری غفلت کی بیماری کا پورا علاج موجود ہے یعنی ہمہ اوست نظریہ کا قائل شخص بظاہر اگر خسارے اور نقصان میں بھی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے بلکہ یہ نقصان اور خسارہ ہی تو ہے جو عین اس کی کامیابی اور کامرانی کا ضامن ہے۔

داراشکوہ کے مجموعہ رباعیات سب سے زیادہ رباعیات مذکورہ بالا موضوع پر ہی نظر آتی ہیں وہ بار بار خالق کائنات کی وحدانیت کو بیان کرتا ہے اور سیر نہیں ہوتا، وہ چاہتا ہے کہ جس طرح اس نے اس معرفت الٰہی کے راز کو پالیا ہے ٹھیک اسی طرح دوسرے لوگ جو اپنی لاعلمی کے سبب جاننے کے اہل نہیں ہو پاتے وہ بھی اس کو سمجھنے کی کوشش کریں لیکن افسوس کہ ان کوتاہ بینوں کا اس طرف کوئی دھیان نہیں ہے اور ستم بالائے ستم تو یہ ہے کہ لوگوں کو اپنی اس بدبختی اور خسارے کا کوئی احساس بھی نہیں ہے لہٰذا دارا اس باریک اور بے حد اہم نکتہ کو ایک اور مثال کے ذریعے اس طرح پیش کرتا ہے کہ پڑھنے اور سننے والا متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے:

جـز حـق نـه بـود چـرا تو دانـی مشکل گـفـتـم هـمـه حق است ونه گفتم باطل

صـد مـوج اگـر بـر وی دریـا بـاشـد در وحـدت بـحـر ، هیـچ گـردد حـایل

ترجمہ ومفہوم: اس دنیا میں سوائے حق کے اور کچھ نہیں ہے یہ بات تیری سمجھ سے کیوں دور ہے، میں نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ حقیقت ہے باطل نہیں ہے اگرچہ سمندر میں سینکڑوں موجیں ابھرتی ہیں لیکن اس کے باوجود بھی وہ دریا کی وحدت کے راستے میں حائل نہیں ہو سکتی ہیں یعنی سمندر میں صدہا موجوں کی موجودگی باوجود بھی ان موجوں کی کوئی بنیادی حیثیت نہیں ہے ٹھیک اسی طرح اس کائنات میں موجود ذرہ ذرہ اسی ذات واحد کا عکس اور پرتو ہے لیکن انسان اپنی کوتاہ بینی کے سبب اس کا مشاہدہ نہیں کر پاتا اور اس کو ذات واحد سے جدا تصور کر لیتا ہے۔

داراشکوہ کے کلام میں توحید سے متعلق جو دلکش و جالب اور عقیدت مندانہ و والہانہ گفتگو ملتی ہے وہ معدود چند صوفی شاعروں کے یہاں ہی دیکھنے کو ملتی ہے حالانکہ وحدت و توحید کے نغمے ہر صوفی شاعر نے گائے ہیں لیکن جو شدت اور حدت ہمیں داراشکوہ کی رباعیات میں نظر آتی ہے وہ یقیناً اسی کا وصف خاص ہے اور جب وہ اپنی بات کو بار بار کہنے کے باوجود نا اہلوں اور کم علموں سمجھانے میں کامیاب نہیں ہو پاتا ہے، تو خود کو خود ہی سمجھانے کی کوشش کرتا ہے کہ توحید کی سعادت ہر کس و ناکس کو حاصل نہیں ہو سکتی ہے اس نعمت کو صرف وہ ہی خوش قسمت حاصل کر سکتا ہے جو ریاضت و محنت سے اس نعمت کو حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے:

تـوحیـد شـنـاخـت هـر کـه را حـالی نیست در راه طـلـب هـمـت او عـالـی نیسـت

خوش آن که میان خویش حق را به شناخت او در همه جاست هیچ جا خالی نیست

ترجمہ ومفہوم: وہ دل جس میں حق کو پالینے کی جستجو نہیں ہے،اور طلب کے راستے میں وہ کم ہمت ہے یعنی اگر وہ معرفت حق کی تلاش میں جدوجہد نہیں کرتا ہے تو اس کو ایک اعلیٰ انسانوں کے زمرہ میں نہیں رکھا جا سکتا ہے،خوش قسمت وہ ہے جو اپنے آپ میں حقیقت وصداقت کی شناخت کر لیتا ہے کیونکہ حق سے تو کوئی بھی جگہ خالی نہیں ہے بس تھوڑی سی قلبی بینائی اور دردمند دل کی ضرورت ہے۔

داراشکوہ بار بار مختلف طریقوں سے اس نکتہ کو بیان کرتا ہے تا کہ لوگوں کے دل میں یہ احساس جاگزیں ہو جائے کہ اس کائنات میں نظر آنے والی ہر چیز خالق کائنات کے ہونے کا پتہ دیتی ہے لہذا انسان کو دنیاوی خواہشات کا غلام ہو کر اس کی حقیقت سے چشم پوشی اختیار کرنے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس دنیا میں کامیابی اور پرسکون زندگی جینے کا راز اسی حق کے راز کو پالینے میں پوشیدہ ہے لہذا کہتا ہے:

او در نظر است رو بهر چیز کنی کوری تو چرا به خویش تجویز کنی

حق گفت چو "اینما تولوا" باتو باید که نظر بسوی خود نیز کنی

ترجمہ ومفہوم: اس کائنات میں موجود ہر چیز اپنے خالق کے ہونے کا پتہ دیتی ہے لیکن افسوس کہ تو نے اپنے لیے خود ہی اندھیروں کا انتخاب کیا ہے چونکہ حق نے تجھ سے کہا ہے''اینما تولوا'' تو ایک نظر ذرا خود پر بھی نظر ڈالنے کی کوشش تو کر۔اس رباعی میں داراشکوہ نے مندرجہ ذیل آیت کی طرف اشارہ کیا ہے

''وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ،ان اللہ واسع علیم'' (یعنی اور مشرق ومغرب سب اللہ کا ہی ہے،تو تم جس طرف رخ کرو،سو وہیں اللہ کا چہرہ ہے، بے شک اللہ وسعت والا،سب کچھ جاننے والا ہے)

مذکورہ بالا خیال کو داراشکوہ اپنی ایک اور رباعی میں اور بھی زیادہ شدت اور حدت کے ساتھ بیان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جس طرح سنگ کے سینے میں شرارے ہوتے ہیں لیکن وہ پتھر ان شراروں کی اصل اہمیت وقیمت سے پوری طرح لاعلم ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح ہر دل میں پروردگار عالم موجود ہے لیکن انسان اپنی ناواقفیت،عدم توجہی بلکہ بلکہ تسہل پسندی وذہنی آلائش کی بنا پر اس سے لاعلم اور انجان رہتا ہے:

فی انفسکم به گفت آن جان جهان این حرف عیان است نه محتاج بیان

در خویش بجویند که او عین شماست آتش به میان سنگ باشد پنهان

ترجمہ: فی انفسکم (کیا تم نہیں دیکھتے)اس نے بالکل صاف طور پر فرما دیا ہے اور یہ حروف کسی اور بیان کے محتاج نہیں ہیں تو اس ذات واحد کو کہیں اور نہیں بلکہ اپنی ذات کے اندر ہی تلاش کر کیونکہ وہ تیرے اندر اسی طرح موجود ہے جس طرح کہ کسی سنگ میں شرارے پوشیدہ ہوتے ہیں بس نظر نہیں آتے ہیں جس کے سبب انسان اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت سے بیگانہ بنا رہتا ہے:

داراشکوہ اس دنیا میں سربلندی اور ایمانداری کے ساتھ زندگی گزارنے کی ترغیب وتلقین کرتا ہے وہ دنیا میں ہونے

والی ھمہ برائیوں اورخرابیوں کا ذمہ دارانسانی خواہشات کو مانتا ہے اورحق وانسان کے درمیان سب سے بڑا پردہ انسان کے دل میں ہردم موجزن رہنے والی آرزوؤں اورتمناؤں کو ہی سمجھتا ہے جوانسان کواس جہاں میں ایک پل بھی سکون نہیں لینے دیتی اورنہ ہی اس کوحق کی طرف مائل ومتوجہ ہونے دیتی ہیں جبکہ سچ تو یہ ہے کہ اگراحساس دوئی اور بے یقینی کی کیفیت کودل سے ختم کردیاجائے اور ہرفکراور پریشانی کا مداوارضائے الٰہی کے ذریعے کیا جائے جیسا کہ اپنے پیغام میں کہتا ہے:

بر مسند وحدت چو نشینی شاهی وهم از دل وجان خویشتن کن راهی

بگذر تو از ترس مردن وبیماری در آب حیات کی بہ میرد ماهی؟

ترجمہ ومفہوم: تو وحدت کی مسند کا بادشاہ ہوجائے گا بس شرط یہ ہے کہ وہم و بے یقینی کو اپنے دل سے باہر بھیج دے،تو موت اور بیماری سے خوف زدہ مت ہو بھلا آب حیات میں ماہی (مچھلی) کب مرتی ہے؟

داراشکوہ کوتعجب ہوتا ہے کہ لوگوں تلاش حق کے لیے ساری عمرعبادت وریاضت میں گزار دیتے ہیں لیکن ان کو اپنا مقصد حاصل نہیں ہو پاتا ہے کیونکہ وہ عبادت وریاضت تو کرتے ہیں لیکن انھیں اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا کہ وہ جس چیز کو پوری دنیا میں تلاش کررہے ہیں وہ حقیقتاً ان کے اپنے دل کے اندر ہی کسی گوشہ میں پوشیدہ ہے لیکن افسوس کہ انسانی ذہن کی وہاں تک رسائی نہیں ہو پارہی ہے لہٰذا کہتا ہے:

تسبیح بہ من عجب در آمد بہ زبان گفتا کہ مرا چرا کنی سر گردان

گر دل بہ عوض همی گردانی تو دانی کہ برای چیست خلق انسان

ترجمہ ومفہوم: تسبیح نے ایک دن بہت ہی حیرانی کے ساتھ اپنی زبان کھولی،اور پوچھا تو مجھے کیوں سرگرداں کرتا ہے یعنی تجھے کیا حاجت ہے جو مجھے لحہ بہ لحہ گھماتا رہتا ہے جبکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تو اپنے دل میں جھانک کر دکھ سکے تو تجھ کو پتہ چلے کہ خالق کائنات نے تجھے یعنی انسان کو کیوں اس دنیا میں تخلیق کیا ہے یعنی ایک انسان کی حیثیت سے تیرا مقام بہت بلند ہے بس تجھے لازم ہے کہ تو اپنے تخلیق کیے جانے کے مقصد کو سمجھے اور پھراس کے مطابق اپنی زندگی گزارے۔

اس عظیم مفکر کو بخوبی احساس ہے کہ اس دنیا میں صرف ظاہری عبادت اور دکھاوے کی ریاضت سے کبھی کچھ حاصل نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا وہ بار بار ایسے عارفوں،صوفیوں،عابدوں اورواعظوں کی مذمت کرتا ہے جن کا ہرعمل ظاہری ہوتا ہے اور حقیقت سے ان کا کوئی لینا دینا نہیں ہوتا ہے دارا کا کہنا ہے کہ ایسی عبادتیں جو میں خشوع وخضوع عاری ہوں ان سے کوئی نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے اپنے اس خیال کو دارا نے کس قدر موثر،سادہ اوردل کش انداز میں پیش کیا ہے اس کا اندازہ اس کی مندرجہ ذیل رباعی سے بآسانی کیا جاسکتا ہے:

با حق نہ رسی تو از نماز بسیار از بهر خدا خودی خود را بردار

حق تورا بگیر وجملہ اشغال گزار مشغولی تو شرك بود آخر کار

ترجمہ ومفہوم: بہت زیادہ نمازیں پڑھنے سے مرادعبادتیں کرنے سے تجھے حق کا دیدار نصیب نہیں ہوسکتا اگر تو خدا کو پانے کا خواہش مند ہے تو اپنی خودی اورانانیت کا چولا اتار کر ایک طرف رکھ دے اور پھر ماسوائے حق کے تو تمام چیزوں سے اپنا تعلق

قطع کرلے تا کہ تیرا کوئی بھی شغل شرک نہ ہو یعنی جب تک دوئی کا احساس تیرے دل میں جا گزین ہے تیری عبادتیں تجھ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی لیکن جس دن انسان دنیاوی لوازمات سے کنارہ کشی اختیار کرلے گا اس کو اپنے مقصد میں کامیابی حاصل ہو جائے گی۔

دارا شکوہ کی رباعیات میں عشق کا موضوع اپنی تمام تر حشر سامانیوں کے ساتھ موجود ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ عشق کا موضوع ہمیشہ ہی فارسی شاعری میں موجود رہا ہے اور صوفی شعراء کا تو یہ محبوب ترین موضوع رہا ہے دارا شکوہ کے یہاں بھی عشق کا جذبہ صوفی شاعروں کی طرح بڑی خوبصورتی اور سلیقے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے دارا کے نزدیک مسلک عشق سب سے جدا ہے بظاہر تو اس راہ میں بڑی پریشانیاں اور مشکلات ہیں لیکن ان مصائب و مشکلات میں بھی یک گونہ لذت پائی جاتی ہے جس کے سامنے دنیا کا ہر عیش پھیکا اور بیکار ہے لیکن عشق کی اس لذت کو چکھنے کے لیے ہمیں حقیقی عشق اختیار کرنا پڑے گا جو بڑے بڑے اولیائے کرام کا خاصہ رہا ہے بظاہر عشق کا راستہ اختیار کرنے والا خسارے اور نقصان میں نظر آتا ہے لیکن در حقیقت وہ ہی اس دنیا کا کامیاب ترین انسان ہوتا ہے ملاحظہ کیجئے دارا کی مندرجہ ذیل رباعی:

در عشق هر آن که می خورد خون جگر — یا آن نه خسپند ز سر شام وسحر
بر قول کسی مبین بر افعال نگر — تقلید دگر باشد و تحقیق دگر

ترجمہ و مفہوم: وہ جو کہ راہ عشق میں اپنے جگر کا خون پیتا ہے یہاں تک کہ وہ شام و سحر سو بھی نہیں سکتا ہے عاشقوں کا قول نہیں بلکہ ان کا عمل دیکھنا چاہیے کیونکہ تقلید سے زیادہ بہتر تحقیق ہے لہٰذا انسان کو ظاہری حالات سے کسی کا اندازہ لگانے کی کوشش نہیں کرنا چاہیے مصائب و مسائل سے چشم پوشی اختیار کرنے والا کبھی کامیاب عاشق نہیں بن سکتا ہے اور نہ ہی ایک عام فہم انسان ایک عاشق صادق کی درست حقیقت اور کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے۔

خوش دار همیشه ای برادر جان را — در خانه معرفت نشان مهمان را
اندر ره عشق هر چه پیشت آید — بر دیده وسر قبول می کن آن را

ترجمہ و مفہوم: اپنے آپ کو خوش دیکھنا چاہتا ہے یعنی اپنی روح کی خوشیاں چاہتا ہے تو تجھے اپنا سر پیش کرنا پڑے گا یعنی مشکلوں اور مصیبتوں کا سامنا خندہ پیشانی اور شکر گزاری کے ساتھ کرنا پڑے گا تیرے لیے لازم ہے کہ اپنے مہمان مراد عشق کو اپنی معرفت کا گھر پیش کر اور عشق کے راستے میں تجھ پر جو بھی حالات گزرتے ہیں یا جو کچھ بھی پیش آتا ہے اس کو مسکراتے ہوئے قبول کر کیونکہ یہ ہی ایک عاشق صادق کا وطیرہ یہ ہی ہوتا ہے کہ وہ ہر حال میں راضی بہ رضا رہے۔

دارا شکوہ عشق کی نیرنگیوں سے خوب اچھی طرح واقف ہے وہ اس حقیقت کو بہت اچھی طرح جانتا ہے کہ عشق حقیقی کے سچے جذبات کا ادراک و احساس لا وسعت ہے یہ ہر لمحہ عاشق کو نئی لذتوں اور مسرتوں سے ہمکنار کرتا ہے لیکن اس سے صرف وہ ہی انسان لطف اندوز ہو سکتا ہے جو عشق کے اس اس بحر بیکراں میں شناوری کرنے کا ہنر جانتا ہو کیونکہ ظاہری آنکھ رکھنے والے دوں ہمت لوگوں کو تو اس میں سوائے نقصان کے کچھ اور نظر نہیں آتا ہے چنانچہ کہتا ہے:

جز دفتر عشق کس سبق می خواند — بی دوست کسی خبر دگر می داند

بـی حـوصـلـه گـویـنـد مـرا نـا دان   از دیـدن یـار حـوصـلـه مـی مـانـد

ترجمہ ومفہوم: اس دنیا میں جومکتب عشق میں داخل ہو جاتا ہے وہ انسان ہمیشہ محبوب کی باتوں میں مست ومگن ہوکر اس دنیا کی تمام چیزوں سے بےخبر بلکہ بے نیاز ہو جاتا ہے مجھے کم ظاہر بین لوگ نادان اور احمق سمجھتے ہیں اور یہ برا بھی نہیں ہے کیونکہ معشوق کے دیدار کے بعد پھر ہوش وحواس باقی ہی کہاں رہ جاتا ہے۔

دارا اک عاشق صادق کے دل پر گزرنے والی ہر کیفیت سے بخوبی آگاہ ہے اس کے نزدیک دولت عشق کا نزول ہر دل پر نہیں ہوسکتا ہے یہ صرف قسمت والوں ہی کو میسر ہوتی ہے اور جس کو یہ دولت حاصل ہو جاتی ہے وہ دنیا کی بھیڑ میں ایک ایسا مقام حاصل کر لیتا ہے جو لافانی ہوتا ہے اور موت بھی اس کو فنا نہیں کر سکتی ایک عاشق انسان ہمیشہ شیر کی طرح ہوتا ہے روبا مزاجی تو کم ہمت لوگوں کا شیوہ رہا ہے۔

هـر دم بـرسـد بـه عــاشـقـان ذوق جدید   خـود مـجـتـهـد انـد نـــه ز اهــل تـقـلـیـد

شیـران نـه خـورنـد جـز شکـار خـود را   روبـــاه خـورد فـتـــادئـــه لـحـم قـدیـم

ترجمہ ومفہوم: عاشقوں کو ہر لحظہ ہر گھڑی ایک نیا ذوق نظر آتا ہے وہ مجتہد ہوتے ہیں اہل تقلید میں سے نہیں ہیں یہ جانباز لوگ شیر کی طرح صرف اپنا کیا ہوا شکار کھاتے ہیں لیکن روباہ ہمیشہ بچا ہوا کھاتی ہے، یعنی روباہ اپنی تمام تر مکاری اور چالاکی کے باوجود بھی شیر کا مقام ومرتبہ حاصل نہیں کر سکتی ہے لہٰذا شیر بنو، روباہ یعنی لومڑی نہیں۔

داراشکوہ نے دنیا کی ناپائداری کے موضوع کو بھی اپنی رباعیات میں بیان کیا ہے حالانکہ دنیا کی بے وفائی اور ناداری کو مضمون کو بہت سے صوفی شاعروں نے بیان کیا ہے لیکن دارا جب اپنے سادہ اور سلیس فطری انداز میں اس فرسودہ اور کہنہ مضمون کو پیش کرتا ہے تو اس میں یک گونہ تازگی اور شگفتگی محسوس ہونے لگتی ہے اس کی مندرجہ ذیل رباعی ملاحظہ کیجئے جس میں وہ انسان کو احساس برتری اور تکبر سے دور رہنے کی تلقین کچھ اس طرح کرتا ہے

آنـکـس کـه هـزار عالم از رنگ بقاست   رنگ مـن وتـو کـجـا خـرد روی نـداشـت

ایـن رنگ هـمــه هـوس بـبـایـد پنداشت   او بـی رنگ اسـت، رنگ او بـایـد داشـت

ترجمہ ومفہوم: اس کائنات میں بقا کا رنگ صرف پروردگار عالم کا ہے اور اس کے سامنے ہر رنگ بے حیثیت ہے تو پھر تیرا رنگ اس کے سامنے کیا چلے گا تو جس پر تکبر کر رہا ہے اور اترا رہا ہے، وہ صرف تیری ضد اور ہوا ہوس ہے جبکہ رنگ اسی (خالق کائنات) بے رنگ کا ہے جو باقی رہ جانے والا ہے۔

داراشکوہ اس دنیا اور یہاں کے لوازمات کو ایک بارگراں سے تشبیہ دیتا ہے انسان کے شانوں پر جتنا زیادہ دنیاوی لوازمات کا بوجھ ہوگا اس کے لیے معرفت حق کا راستہ چلنے میں اتنی ہی زیادہ پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑے گا لہٰذا ایک کامیاب وکامران زندگی گزارنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس دنیاوی ساز وسامان سے بے نیاز رکھے تاکہ سفر حق آسانی کے ساتھ طے کیا جا سکے۔

هـر چـنـد کـه بیـش خواهـش زر بـاشد   جـمـعـیـت خـاطـر تـو کـم تـر بـاشـد

این بار گراں چرا بہ سر برداری درد سر کس موافق سر باشد

ترجمہ ومفہوم: تو جتنی زیادہ دولت دنیا کی خواہش رکھے گا اس میں الجھ کر تیرا دتنا ہی بے سکون اور پریشان ہوتا چلا جائے گا تعجب ہے اس بات پر کہ تو یہ بارگراں (دنیاوی خواہشات کا بوجھ) اپنے سر پر اٹھائے رہتا ہے یہ سب تیرے لیے مناسب اور بہتر نہیں ہے۔

داراشکوہ نے اپنی زیادہ تر زندگی مسلمان صوفیوں اور ھندو جوگیوں کے ساتھ بسر کی اور ان کے مشرب کو قریب سے سمجھنے کی کوشش کی تا کہ زندگی کی اصل حقیقت تک رسائی حاصل کر سکے اور دقیق مطالعے اور طویل محاسبے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ انسانیت ہی سب سے بڑا مذہب ہے اور ہر صوفی سب سے پہلے انسانیت کی بات کرتا ہے اور وہ لوگ جو انسانیت کی بات کرنے والے آزاد فطرت لوگوں کو کسی مسلک و مشرب میں مقید کرنے کی کوشش کرتے ہیں وہ غلطی پر ہیں کیونکہ اگر یہ آزاد فطرت لوگ خود کو خانوں میں تقسیم کر لیں گے تو کبھی بھی انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے کام نہیں کر سکیں گے، دارا کا یہ ہی وہ پیغام ہے جس کی ضرورت آج انسانیت کی بقا کے لیے بے حد ضروری ہے اور صرف اسی پیغام پر عمل کر کے آج ہم بارود کے ڈھیر پر بیٹھی ہوئی اس دنیا اور اس میں سسکتی ہوئی انسانیت کو بچا سکتے ہیں لہٰذا وہ کہتا ہے:

گفتی تو کہ صوفیان ندارند مذہب لیک از مذہب برسیدہ اند تا مطلب

صوفی تو بدان کہ بستہ مذہب نیست کردی غلطی عظیم ای بد مشرب

ترجمہ ومفہوم: صوفی مشرب انسان کا کوئی مذہب نہیں ہوتا ہے انسان کو اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کرنے کے لیے مذہب سے اوپر اٹھنا پڑتا ہے صوفیوں کا کوئی مذہب نہیں ہوتا ہے یہ صرف تجھ بد مشرب کی ہی غلطی ہے۔

داراشکوہ کی منثور تخلیقات ہی کی طرح اس کی رباعیات میں بھی مذہبی رواداری کی بات بار بار دہرائی گئی ہے۔ دارا مذہب کی بنیاد پر روا رکھی جانے والی ذاتی منافرت اور آپسی تنگ نظر کو ختم کرنے کا شدید خواہش مند تھا اور اس کا اظہار اس کی رباعیات میں بھی بار بار کیا گیا ہے جن کی اہمیت آج بھی اسی طرح قائم ہے وہ اپنے اس پیغام کو عام کرتے ہوئے کچھ اس طرح نغمہ سرا ہوتا ہے:

نبود بہ جہاں نکوتر از مشرب ہیچ باید کہ ترا بود جز او مطلب ہیچ

توحید گزین وصلح کل پیش بگیر بگذار تعصب کہ بود مذہب ہیچ

ترجمہ ومفہوم: مشرب ھیچ، کے سوا دنیا میں کچھ اور موجود ہی نہیں ہے تجھ کو بھی چاہیے کہ اس کے سوا کسی اور کے متعلق کر نا ھیچ ہے توحید کے راستے پر چلو اور صلح کل کو اپنے پیش نظر رکھ تعصب کو ایک طرف رکھ دو کہ مذہب ہیچ ہوتا ہے۔

مندرجہ ذیل رباعی میں دارا نے وصل اور فصل کی فرق کو سمجھانے کی کوشش کی ہے اور اس حقیقت کو ایک مچھلی کی مثال دے کر سمجھایا ہے کہ جب تک مچھلی سمندر کے اندر ہے اس کو پانی کی قدر و قیمت اور ارزش وافادیت کا اندازہ نہیں ہے وہ اس حقیقت سے یکسر انجان ہے کہ وصل کیا ہے لیکن اگر اس مچھلی کو پانی سے جدا کر دیا جائے تب حقیقت اس پر آشکار ہوگی اور وہ وصل و فصل کے فرق کو سمجھنے کی اہل ہو سکے گی لہٰذا ایک انسان بھی اس مچھلی ہی کی طرح ہے جس کو حقیقت کا اندازہ ہی نہیں ہے

کہ وہ درحقیقت ذات حق کا ہی حصہ ہے تحقیق کی کمی کے سبب وہ اس کو آشنائی حاصل نہیں کر پاتا ہے۔

هرگز نبود ترا بہ دلدار توفصل　　تحقیق بدان کہ خود توئی خود را اصل

از آب اگر جدا شود فهمد آب　　ماهی بہ میان آب کی داند وصل

ترجمہ ومفہوم: اے عزیز تو اپنے یار سے جدا نہیں ہے تو جستجو سے سمجھنے کی کوشش کر کہ تیری حقیقت کیا ہے جب تک مچھلی پانی میں ہے اس کو وصل کا پتہ نہیں ہوتا لیکن جب اس کو پانی سے الگ کیا جائے تو وہ پانی کی صداقت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے۔

جیسا کہ پہلے ہی ذکر کیا جا چکا ہے کہ داراشکوہ کی بیشتر رباعیات پر صوفیانہ رنگ غالب ہے لیکن اس نے تصوف کے دقیق اور مبہم نکات بیان کرنے سے زیادہ اخلاق سازی اور کردار سازی کا درس دیا ہے، اس کو اس حقیقت کا پوری طرح ادراک تھا کہ اخلاق کی درستگی ہی درحقیقت تصوف کی پہلی سیڑھی ہے یہ ہی وجہ ہے کہ دارا نے زندگی کے اخلاقی پہلوؤں پر پوری تندہی کے ساتھ خامہ فرسائی کی ہے اور انسان کی زندگی سے جڑی ہوئے اخلاقی باتوں کو اس نے بڑی خوبصورتی اور دلکشی کے ساتھ پیش کیا ہے، دارا کی اخلاقی رباعیات میں معنویت اور اظہار کی قوت نے ایسی سرورکن اور فکر انگیز کیفیت پیدا کر دی ہے کہ پڑھنے والا عبرت حاصل کیے بغیر نہیں رہ سکتا اور اس کا ہر اخلاقی نکتہ ''از دل خیزد بر دل ریزد'' کا مصداق نظر آتا ہے یعنی اس کی کہی ہوئی ہر بات سیدھے دل میں اتر کر اثر انداز ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے ہے دارا کی مندرجہ ذیل رباعی ملاحظہ کیجیے جس میں وہ ایک بہت ہی اہم اور دقیق اخلاقی نکتہ کو اتنی چابکدستی اور سلاست کے ساتھ پیش کرتا ہے کہ قاری اس سے بے نیاز نہیں گزر سکتا انسان کو خود کو سمجھنا اور پہچاننا بے حد ضروری ہے یہ کائنات درحقیقت انسان کے دل کا ہی آئینہ ہے جس میں اس کو وہ ہی عکس نظر آتا ہے جیسا کہ وہ خود ہوتا ہے:

اگر نیك خودی تو نیك دانی همه را　　ور خود تو بدی یقین بدانی همه را

جز صورت تو نیست غیری پیدا　　مرآت وجود خویش دانی همه را

ترجمہ ومفہوم: اگر تو نیک ہے تو پھر تجھے سب ہی نیک نظر آئیں گے اور اگر تو خود بد یعنی برائیاں اپنے دل میں سموئے ہوئے ہے تو تجھ کو اپنے ہمہ طرف برائی اور خرابی کے سوا کچھ اور نہیں نظر آئے گا جس طرح کہ ایک آئینہ میں انسان کا کو اپنا ہی چہرہ نظر آتا ہے اور اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ابھرتی ہے دل بھی ایک آئینہ کی مانند ہے لہٰذا اس کو دنیا کی ہوا ہوس سے پاک رکھنا چاہیے تا کہ اس دل کے آئینہ میں اپنے مالک حقیقی کی صداقت اور حقیقت آشکار ہو سکے۔

تاریخ کی کتابوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ داراشکوہ کو ابتدائی جوانی سے ہی بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اس کی ذات بے ضرر، اس ظالم سیاست کا شکار ہو کر رہ گئی ورنہ آج ہندوستان کی تصویر دوسری ہوتی مگر افسوس کہ اس شہزادۂ بزرگ کی صوفیانہ طبیعت کے مقام حیرت کو نظر انداز کر دینے والے اپنی اپنی خودغرضیوں میں مبتلا رہے اور اس کے سچے افکار کی حقیقت وصداقت کو پوری طرح سے نظر انداز کر دیا اس قومی یک جہتی کا علم بردار کو اگر کچھ وقت اور ملا ہوتا تو لوگ آج اس کی پرستش کر رہے ہوتے اس شہزادے کم نصیب کو کافر اور ملحد قرار دینے والوں نے اس حقیقت کو سمجھا ہی نہیں کہ وہ اپنے اوپر اعتراض وایراد کرنے والوں کے متعلق خود بھی کہتا ہے کہ شائد ان سہل پسند طبیعت کے لوگوں نے میرے افکار واحساسات کی

حقیقی روح کو سمجھنے کی سنجیدہ کوشش ہی نہیں کی ہے:

در مدح بشر نہ شد زبانم گویا جانم چو نہ بود غیر حق را جویا

آن جوش مباد، آن زبان دان ما کو جز سوی او بود بسوی پویا

ترجمہ ومفہوم: میں بشر کی مدح وستائش میں کبھی اپنی زبان نہیں کھولی۔ میں نے سوائے حق کے کبھی کسی اور چیز کی تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ مجھ میں نہ تو وہ زبان دانی ہے اور نہ ہی وہ جوش وخروش ہے کہ اس کا حق ادا ہو سکے البتہ مجھے اتنا معلوم ہے کہ میں نے نے سوائے اس کے کبھی کچھ تلاش نہیں کیا ہے۔

داراشکوہ نے اپنے افکار واحساسات کی اشاعت میں کبھی مصلحت پسندی سے کام نہیں لیا اور دل آزاری کرنے والوں کی پرواہ کبھی نہیں کی کیونکہ وہ اس حقیقت سے پوری طرح باخبر تھا کہ یہ کم فہم لوگ حقیقت ومعرفت سے پوری طرح نابلد ہیں اور انھیں سوائے دل آزاری اور ستم رسانی کے سوا کچھ نظر نہیں آتا ہے ان کے محدود ذہن کچھ بھی بڑا سوچنے سمجھنے کے لائق ہیں ہی نہیں لہذا طنز وطعن کسنے والوں کو جواب دیتے ہوئے دارا کہتا ہے کہ لوگوں کی جانب سے کی جانے والی تضحیک وتمسخر سے اس پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے کیونکہ میں اب ان ساری چیزوں سے اوپر آچکا ہوں میرے لیے کوئی پستی وبلندی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے:

کافر گفتی تو از پی آزارم این حرف ترا راست همی پندارم

پستی وبلندی همه شد هموارم من مذهب هفتاد ودو ملت دارم

ترجمہ ومفہوم: مجھے تکلیف پہچانے کے لیے لوگ مجھے کافر کے لقب سے نوازتے ہیں میں لوگوں کی ان باتوں کو درست قرار دیتا ہوں کیونکہ میرے لیے پستی اور بلندی کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ میں ہفتاد ودو ملت کے مذہب پر یقین رکھتا ہوں:

داراشکوہ زہد ریائی کا سخت مخالف تھا اور اس کا اظہار اس نے اپنی رباعیات میں قدم قدم پر کیا ہے ان کی مندرجہ ذیل رباعی دیکھئے جس میں عارف کے بارے میں بات کرتا ہے اور طنزیہ لہجہ اختیار کرتا ہے کہ ایک عارف تو وہ ہے جسے خدا کی معرفت کا سب سے زیادہ علم ہونا چاہیے لیکن افسوس کہ وہ اپنی خودسری اور خوش فہمی کے سبب حقیقت سے بہت دور ہو گیا ہے اور اس طرح کہ اس کو اس بات کا احساس بھی نہیں ہے اور وہ اپنی خامیوں مراد اپنی دکھاوے کی عبادت وریاضت سے کتنا نقصان اٹھا رہا ہے۔

عارف به بیان وحدتش می نابست هر چند کراست غافل ودر خواب است

داند که نه فهمد این سخن را هر گز این مسله فهم در جهاں کمیابست

ترجمہ ومفہوم: عارف کی گفتگو میں وحدت کی شراب موجود ہوتی ہے لیکن سچ تو یہ ہے کہ یہ عارف پوری طرح غافل ہے اور مسلسل خواب گراں میں محوخواب ہے لیکن افسوس کا مقام ہے کہ واقف ہے کہ یہ باتیں ہرگز نہیں سمجھے گا کیونکہ اس راز کے جاننے والے بہت ہی کم یاب ہیں

جبکہ حقیقت تو یہ ہے کہ عارف تو وہ ہے جو انسان کی پوری شخصیت کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ ناممکن کو بھی ممکن کر دینے

کی خصوصیت اپنی ذات میں رکھتا ہے

عــارف دل و جــان تــو مـزیـن ســازد　　　خـاری کــه کـنـد بـجـاش گلشن سازد

کــامــل هــمــه را از نـقـص بیـرون آرد　　　یك شـمـع هـزار شـمـع روشـن ســازد

ترجمہ ومفہوم: عارف تو وہ ہوتا ہے جو دل کو مزین کر دیتا ہے جہاں خار ہوتے ہیں وہاں گلشن کر دیتا ہے یہ وہ شخصیت ہے جس کے ذریعے یہ دل کے ہر نقص کو دور کر دیتے ہیں بالکل ایسے ہی جیسے ایک شمع سے ہزار شمعیں روشن کر سکتی ہے۔

عظمت انسانی: دارا کی رباعیوں میں ہمیں احساس انسانیت اور احترام آدمیت کا احساس جس شدت سے ملتا ہے وہ اس کے معاصرین کے کلام میں بہت ہی کم نظر آتا ہے۔ اس دنیا کے کوتاہ بین اور کم ہمت انسان پر اس کی عظمت کا راز منکشف کرنے کے لیے دارا نے جو پیرایہ بیان اختیار کیا ہے وہ نہایت اعلیٰ ہے جس کی مدد سے ہمیں فکر کی بلند پروازی، فطری عظمت، بلند عزائم اور مقصدیت کا سبق ملتا ہے۔

چیـزی کــه فـلـك بـرای آن گردان است　　　چیـزی کــه فـلك وصف آن حیران است

چیـزی کـه زمیـن چو فرش گشته بهرش　　　آن چیــز بـــه پیـــش حـضـرت انســان

ترجمہ ومفہوم: جس چیز کے لیے یہ فلک بھی سرگرداں ہے۔ وہ شے جس کی خصوصیات کو دیکھ کر فرشتے بھی حیران ہیں جس کے لیے یہ ساری زمین فرش بنی ہوئی ہے اللہ کے نزدیک وہ شے درحقیقت انسان ہی ہے۔

اس کائنات کی ہر شے انسان کی عظمت کی شاہد ہے مگر افسوس کہ انسان بذات خود اپنی حقیقت اور عظمت سے واقف نہیں ہے اور وہ اپنے تخلیق کیے جانے کے مقصد کو نہیں سمجھتا ہے دارا کا ماننا ہے کہ انسان کو اس دنیا میں صرف عبادت کے لیے پیدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ اعلیٰ مقاصد کو پورا کرنے کے لیے یہاں لایا گیا ہے لیکن افسوس کہ خود ہمیں اس حقیقت کا احساس نہیں ہے اور یہ ہی سبب ہے کہ انسان تمام تر دنیاوی راحتوں اور لذتوں کے پریشان اور سرگرداں ہے وہ اپنی حیات کے باریک نکات کو سمجھنے کا اہل ہی نہیں ہو پا رہا ہے لہٰذا دارا کہتا ہے

مختصر یہ کہا جا سکتا ہے کہ داراشکوہ کی رباعیات کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ عظیم اور انسانی اقدار کا علم بردار شہزادہ اپنی رباعیات کے ذریعے ان روایات کو از سر نو زندہ کرتا ہے جو آج کی دنیا کی نئی چمک دمک میں ہم کہیں فراموش کرتے چلے جا رہے ہیں دارا عالم انسانیت بالخصوص اپنے ہم وطنوں کو ذہنی اور مادی کشمکش اور مذہبی منافرت اور انتشار سے نجات دلانے کی پرزور حمایت کرتا ہے، داراشکوہ کا انداز بیا اور زبان اس قدر سادہ، سلیس اور رواں ہے کہ ایک عام فہم اور معمولی پڑھا لکھا عام انسان بھی سمجھ سکتا ہے دارا کا زبان کی باریکیوں اور نزاکتوں پر عبور حاصل کیے بغیر، زبان و بیان میں ایسی دلفریبی اور رعنائی ممکن نہیں ہے اس مفکر عظیم نے حق پرستی، خدا ترسی اور ذہنی آسودگی حاصل کرنے کی جو تعلیم دی اور اللہ سے بندوں کو قریب کرنے کے جن طریقوں سے عوام کو باخبر کیا وہ یقیناً قابل ستائش ہے، داراشکوہ نے اپنی ان رباعیات کے ذریعے صلح کل اور امن عالم کا آفاقی پیغام دیا ہے اور ہندوستانی سماج کے تانے بانے کو مستحکم کرنے والے صوفیائے کرام اور

مشائخ عظام کے سرمدی پیغام کو اپنے الفاظ وانداز میں سماج کے ہر طبقے تک پہنچانیکی کامیاب کوشش کی ہے اس کی یہ رباعیات انسان کی خوشحالی وراحت، اس کی دنیاوی واخروی کامیابی، باہمی رواداری ویکجہتی اور سماجی یک جہتی وہم آہنگی کا اعلیٰ ترین نمونہ ہیں جن کو صدیوں تک یاد رکھا جائے گا۔

ماخذ ومنابع:

۱۔ دیوان داراشکوہ، داراشکوہ بتصحیح احمد نبی حادی، طابع دین محمدی پریس، ۱۹۶۹، صفحہ نمبرک۔

۲۔ رباعیات داراشکوہ، سلطان محمد داراشکوہ، مترجم عادل اسیر دہلوی، مطبع انیس آفسیٹ پریس، نئی دہلی، ۲۰۱۱، صفحہ نمبر ۱۱۔

۳۔ بحوالہ دیوان داراشکوہ، محمد داراشکوہ بتصحیح احمد نبی حادی، طابع دین محمدی پریس، ۱۹۶۹، صفحہ نمبرک۔

۴۔ رباعیات داراشکوہ، سلطان محمد داراشکوہ، مترجم عادل اسیر دہلوی، مطبع انیس آفسیٹ پریس، نئی دہلی، ۲۰۱۱، صفحہ نمبر ۱۷۔

☆☆☆

ڈاکٹر محمد قیصر

سیمین دانشور کے افسانوں کا اجمالی جائزہ

سیمین دانشور ایک اہم اور معروف ایرانی مصنفہ ہیں، جو بیسویں صدی کی فکشن نگاری میں اپنی منفرد شناخت رکھتی ہیں۔ان کی تحریریں جدید ایرانی ادب میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں، اور انہوں نے اپنے فسانوں کے ذریعے نسوانی تجربات، سماجی مسائل، اور انسانی نفسیات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی تحریروں میں تنوع اور رنگارنگی کا امتزاج قابل تحسین ہے۔

سیمین دانشور ۱۹۲۱ء میں شیراز میں پیدا ہوئیں۔شیراز ابتداء سے ہی فارسی شعر و ادب کا گہوارہ رہا ہے۔ان کی پرورش و پرداخت نہایت ہی علمی اور ادبی گھرانے میں ہوئی۔انہوں نے اپنے ادبی کیریئر کا آغاز تقریباً ۱۹۴۰ء کی دہائی میں کیا، جب ایران میں ادبی تحریکیں زور پکڑ رہی تھیں۔ ہر طرف ایران میں جدیدیت، ترقی پسند اور نسوانی تحریکیں ابھرتی ہوئی نظر آ رہی تھیں۔اگرچہ ایران کی ثقافت میں صدیوں سے جاری سماجی روایات اور مذہبی عقائد نے ادب پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔لیکن انہوں نے اپنی تصنیفات میں ان روایات کا سامنا کیا ہے اور کم و بیش ان روایات کو چیلنج کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔

سیمین دانشور کے افسانے اکثر خواتین کے تجربات، ان کی جدوجہد، اور ان کے حقوق کے گرد گھومتے نظر آتے ہیں۔ان کی تحریروں میں عورت کی خودی، معاشرتی دباؤ، اور روایتی تصورات کے خلاف لڑائی کا ذکر ملتا ہے۔ان کے افسانے سماجی انصاف، طبقاتی فرق، اور سیاسی دباؤ جیسے موضوعات کے آئینہ دار ہیں۔ وہ ایرانی سماج کی تضادات اور تبدیلیوں کا بصیرت سے تجزیہ کرتی ہیں۔سیمین کے افسانوں میں انسانی نفسیات کے گہرے نقوش ظاہر ہوتے ہیں۔ان کے افسانوں میں کرداروں کے اندرونی تنازعات اور احساسات کی گہرائی موجود ہے۔ان کی نثر کا انداز سادہ مگر موثر ہے، جو قاری کو کہانی کی طرف کھینچتا نظر آتا ہے۔انہوں نے علامتوں، تشبیہوں کے ساتھ ساتھ خوبصورت زبان کا استعمال بھی کیا ہے، جو کہانی کو زندگی بخشنے میں مدد کرتے ہیں۔ان کے کردار عموماً پیچیدہ ہوتے ہیں، جو انسانی تجربات و احساسات کی عکاسی کرتے ہیں۔سیمین دانشور کی افسانہ نگاری نہ صرف ایرانی ادب میں ایک منفرد مقام حاصل کیا ہے بلکہ وہ عالمی ادب میں بھی اپنی شناخت بنا چکی ہیں۔ان کی کہانیاں نسوانی تجربات، سماجی تبدیلیوں اور انسانی نفسیات کی عکاسی کرتی ہیں۔

”همین است که اهل علم مایوس و نومیدند، همین است که از ماده و
کلیهٔ نتایج مادی صرف نظر کرده بمعنا چسپیده اند. همین است که

SEEMIN DANISHWAR KE AFSANO KA IJMALI JAYEZA (Pg.No. 37 TO 44)
DR. MOHD. QAISER, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

این تئوری را ماخذ و ملاك قرار داده میگویند: علم باید بخاطر علم باشد، صنعت باید بخاطر صنعت انجام گیرد، نه برای حظ مادی و نه برای راه و رسم زندگی"۔۱

سیمین دانشور فارسی ادب کی پہلی خاتون افسانہ نگار ہیں۔ان کا پہلا افسانوی مجموعہ " آتش خاموش"۱۹۴۸ء میں شائع ہوا، جو کسی ایرانی خاتون کا پہلا افسانوی مجموعہ تھا۔اس کے بعد ۱۹۶۱ء میں ان کا دوسرا مجموعہ "شہری چون بہشت "اور ۱۹۸۰ء میں تیسرا مجموعہ "بہ کی سلام کنم" منظر عام پر آیا۔۱۹۹۷ء میں ان کا آخری افسانوی مجموعہ "از پرندہای مہاجر پرس" شائع ہوا۔سیمین دانشور کا مشہور ناول "سووشون"۱۹۶۹ء میں شائع ہوا، جس نے انہیں بین الاقوامی شہرت بخشی۔ان کے دیگر ناول "جزیرہ سرگردانی"۱۹۹۳ء میں اور "ساربان سرگردان"۲۰۰۱ء میں شائع ہوئے۔انہوں نے کئی اہم مغربی ادبی تخلیقات کا بھی فارسی میں ترجمہ کیا، جن میں "انتون چخوف" کی کہانیاں شامل ہیں، جنہیں "دشمنان" کے نام سے پیش کیا گیا۔ان کی ادبی خدمات نے نہ صرف فارسی ادب کو نئی جہت دی، بلکہ خواتین کی تخلیقی صلاحیتوں کو بھی نمایاں کیا۔وہ ایک ایرانی خاتون ہیں جو حکومت کے ظلم وستم، مشرق ومغرب کے استحصال اور زبان وادب کے میدان میں مردوں کی بالادستی اور فوج میں والد کی وراثت کی محدودیت سے غمگین رہتے ہوئے بھی، کبھی مایوس نہیں ہوئیں۔

"من اولین زن ایرانی هستم که مجموعه ای از داستانهای کوتاه چاپ کرده است۔۔۔ هرچند عکس العمل مردم بهترین پاداش من بود تا مدتی بیشتر منتقدان مرا نادیده می گرفتند و رسانه ها که بدون اجازه حکومت آب نمی خوردند به آثار من توجه نداشتند، اما هنوز فکر می کنم که بهترین و آخرین داور مردم اند" ۲۔ص

جب ہم سیمین دانشور کے افسانوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں ایرانی معاشرے کی زندگی کی جھلک ملتی ہے۔خاص طور پر انہوں نے اپنے افسانوں میں ایرانی خواتین کی صورتحال کے مختلف پہلوؤں کو بڑی مہارت سے پیش کیا ہے۔وہ اپنے ملک کی حالت زار اور عورتوں کے پر درد مسائل سے بخوبی آگاہ تھیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ان اپنے افسانوں میں ان کے احساسات اور جذبات کی عکاسی کی ہے اور ان کے معاشی وسماجی مسائل کو اپنی تخلیقات کا موضوع بنایا۔ان کی تخلیقات میں اس دور کی تہذیب، روایات، اور رسم ورواج کی بھرپور عکاسی ملتی ہے۔سیمین دانشور نے اپنے ناولوں میں ماضی کو موجودہ دور کے سوالات کے جواب میں جدید انداز میں پیش کیا ہے۔ان کے ناولوں میں عہد حاضر کے لوگوں کی نفسیات کا گہرا تجزیہ موجود ہے، اور انہوں نے یہ واضح کیا ہے کہ لوگ اپنے مفادات کے خاطر دوسروں کو کس طرح تکلیف دیتے ہیں۔

سیمین دانشور کے افسانے حقیقت کی عکاسی کرتے ہیں، اور ان میں چوری، بدکاری، شادی، بیماری، موت و حیات، خیانت، منافع خوری، جہالت، غربت، اور تنہائی جیسے موضوعات شامل ہیں۔ان کی تخلیقات ۱۳۳۰ تا ۱۳۶۰ شمسی (۱۹۹۲ تا ۱۹۸۲ء) کے دوران پیش آنے والے سماجی مسائل کا احاطہ کرتی ہیں، جن کا قاری بخوبی ادراک کرتا ہے۔سیمین

دانشور روایتی متوسط طبقے اور اشرافیہ کے طرز زندگی کی تصویر کشی میں مہارت رکھتی ہیں۔ان کی تخلیقات قارئین کو مختلف طبقات سے متعارف کراتی ہیں بالخصوص ان توجہ تنہا زندگی بسر کرنے والی بوڑھی عورتوں پر ہے جن کی ساری زندگی تلاش معاش میں صرف ہوگئی اور آخری لمحات تک غربت و افلاس اور دل شکنی دوچار رہیں۔ان کی تخلیقات کا مختصر تعارف کچھ یوں ہے

آتش خاموش

سیمین دانشور نے اپنا پہلا افسانوی مجموعہ "آتش خاموش" ۱۳۲۷ش (۱۹۴۸ء) میں تالیف کیا۔ یہ افسانہ ۱۶ داستانوں پر مشتمل ہے جن کے عنوانات اس طرح ہیں: 'اشکہا'؛ 'آتش خاموش'؛ 'یادداشت ھای یک خانم آلمانی'؛ 'کلید سل'؛ 'آن شب عروسی'؛ 'شب عیدی'؛ 'گذشتہ'؛ 'کلاغ کور'؛ 'سایہ'؛ 'مردھا عوض نمیشوند'؛ 'ناشناس'؛ 'عطریاس'؛ جامہ ارغوانی'؛ 'عشق استاد دانشگاہ'؛ 'عشق پیری' اور 'یخ فروش'۔ "آتش خاموش" کے متعلق سیمین یوں رقم طراز ہیں۔

> "۱۳۲۷ش انتشار 'آتش خاموش، شامل ۱٦ داستان کوتاه۔ بعضی از
> این داستانها قبلاً در روزنامهٔ کیهان مجلهٔ بانو، امید چاپ شده بو۔ .
> آتش خاموش اولین مجموعهٔ داستانی است که زنی ایرانی به چاپ
> رساند"۔۳

"آتش خاموش" میں سیمین دانشور امریکی مصنف او۔ ہنری سے متاثر نظر آتی ہیں۔اس مجموعے میں شامل ۱۶ افسانوں میں سے ۷ افسانوں میں او۔ ہنری کا اثر واضح طور پر جھلکتا ہے، یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ کہانیاں او۔ ہنری کی تخلیقات سے متاثر ہیں۔سیمین دانشور کو اپنی طالب علمی کے زمانے میں ہی او۔ ہنری کی تحریروں سے واقفیت ہوگئی تھی، اور اسی وجہ سے وہ بنیادی موضوعات جیسے زندگی، موت، عشق و محبت، اور فداکاری پر غور کرتی ہوئی نظر آتی ہیں۔او۔ ہنری کے متعلق "جدال نقش با نقاش" کے مصنف یو لکھتے ہیں۔

> "مجموعه شانزده داستان کوتاه است که هفت داستان آخر کتاب به
> گفتهٔ خود نویسنده اقتباس از 'او۔ هنری' است یکی نیز اقتباس از یك
> داستان کوتاه انگلیسی"۔٤

"آتش خاموش" میں سیمین دانشور کی شخصیت استاد، ماں، اور لڑکی کی صورت میں ابھرتی ہے۔یہ کردار زمان و مکان اور طبقاتی قید سے آزاد ہیں۔اس مجموعے میں دانشور کی تخلیقی خصوصیات میں سب سے اہم پہلو معاشرتی حیثیت میں عورتوں کا مقام ہے۔فن کے اعتبار سے، اس دور میں ادیب کی "من" یعنی خودی کا کردار بھی نمایاں ہے، جس کی وجہ سے بعض اوقات شخصیتوں کی "من" پس منظر میں چلی جاتی ہے۔یہ مسئلہ کبھی کبھا ان کی کمزوری کا باعث بن جاتا ہے۔

> "اواخر تعطیل تابستان یکی از عصر های ماه شهریور، دوست من
> [م---] تمام رفقا را در خانه خود بجای دعوت کرده بود۔ منهم از
> مدعوین بودم و بنا شد باتفاق خانم [د---] در آن مهمانی دوستانه

حاضر شوم۔ بعد سه ربع ساعت انتظار، خانم [د۔۔۔] در خانۂ ما را کوبید و منکه بانتظار او دقیقه شماری میکردم بشتاب در را برویش گشودم، ولی بر جای خود خشکم زد وقتی دیدم۔۔۔ دوستان خود را مثل [هدی لامار] ساخته، چین بر چین، بوکله بر بوکله، خلاصه زلف آشفته، لب خونین کرده، مژه چسبانیده بمن سلام گفت۔۔۔۔منکه هرگز تصور چنین فاجعه یی را نمیکردم بلرزه افتادم، بزانو درآمدم و دامن اشك را رها کردم و بالتماس و بزاری زار گفتم: چرا خود را کشت؟ مگر چه شده بود"؟۵

بعد کے مجموعے "شہری چون بہشت" میں ان کا انداز زیادہ پختہ اور عوامی زبان کے قریب نظر آتا ہے، جہاں جملے مختصر اور واضح ہیں۔ ان کے کئی افسانوں میں اب بھی "من" کا احساس موجود ہے، لیکن اس مجموعے کی آخری کہانی "صورت خانہ" میں وہ اس دور کی خود پرستی سے آزاد نظر آتی ہیں۔ ان کا دوسرا فکری پہلو، جو اس وقت ابھرا ہے، وہ زمانے کی حقیقت کا ادراک ہے۔ آل احمد اور ساعدی کی طرح وہ یہ محسوس کرتی ہیں کہ قارئین کو ہمیشہ وقت کے گزرنے کی خبر دینا ضروری ہے، چاہے وہ دن ہوں، ہفتے ہوں، یا مہینے۔ ان افسانوں میں سیمین دانشور انسانی جذبات، معاشرتی مسائل، اور زندگی کی پیچیدگیوں کو پیش کرتی ہیں، اور ان کی منفرد انداز کی عکاسی کرتے ہیں۔

شہری چون بہشت:

افسانوی مجموعہ "شہری چون بہشت" کا پہلا اڈیشن ۱۳۴۰ش (۱۹۶۱ء) میں اور دوسرا اڈیشن ۱۳۵۲ش میں منظر عام پر آیا۔ یہ مجموعہ ۱۰ مختصر داستانوں پر منحصر ہے۔ ان کے عنوانات اس طرح ہیں: 'شہری چون بہشت'؛ 'عید ایرانیھا'؛ 'سرگذشت کوچہ'؛ 'بی بی شہر بانو'؛ 'زایمان'؛ 'مدل'؛ 'یک زن با مردھا'؛ 'در بازار وکیل'؛ 'مردی کہ برنگشت' اور صورتخانہ۔ اس مجموعہ میں ایرانی معاشرے میں خواتین کی زندگی کے حالات کو بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس تخلیق میں سیمین دانشور عورتوں کی مختلف خصوصیات کی طرف اشارہ نہیں کرتی، بلکہ وہ یک طرفہ نقطہ نظر اختیار کرتی ہیں، اور کسی حتمی رائے قائم کرنے سے گریز کرتی ہیں۔ انہوں نے عورتوں اور ان کی زندگیوں کو اپنے مشاہدے کے مطابق پیش کیا ہے۔

افسانہ "شہری چون بہشت" میں سیمین دانشور کا اسلوب بڑی حد تک ترقی یافتہ نظر آتا ہے۔ یہاں وہ عوامی زبان کے قریب آ گئی ہیں، جو کہ "آتش خاموش" میں استعمال ہونے والی زبان سے مختلف ہے۔ اس میں انہوں نے مختصر، سادہ اور واضح جملے استعمال کیے ہیں، اور حقیقت کی عکاسی کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کی ابتدائی سوچ بعض کہانیوں میں اب بھی موجود ہے، لیکن آخری کہانی میں وہ اپنی نثر کو بے ربطی سے آزاد کرنے میں کامیاب ہوتی نظر آتی ہیں۔ اس مرحلے پر ان کی سوچ زمانے کے تصور کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔

"پاهاموحنا بستن۔ خنك شدم۔ با نورالصبا سوار درشکه شدیم۔ مردا با

کلاپوسی۔ سر چاپ فتح الایا له۔خیار تازه برام کند۔خنك، خنك، خنك۔ چقدر دل و اندرون آدم خنك۔۔۔جامو تر و تمیز کرد۔ گفت میره حموم۔ رفته حموم۔۔۔بچۂ خودم چونه مو می بنده۔۔۔من می ترسیدم چونشو ببندم۔دهنش دیگه کج کج کج شده بود۔ سیاھا کوھا رو ساختن۔ زیر کوھا یه شهر یه مث بهشت میریم دیگه۔آب خنك خنك خنك۔۔۔"۔٦

آل احمد اور سعیدی کی طرح، وہ قارئین کو وقت کے گزرنے کی اہمیت کو محسوس کراتی ہیں، جیسا کہ افسانہ "تصادف" میں شوہر اور بیوی کے درمیان کار کی خریداری پر ہونے والے مناقشہ کی طوالت کو بیان کیا گیا ہے۔

"شہری چون بہشت" میں سیمین دانشور نے اپنے قلم کی سای طاقت ایرانی سماج میں خواتین کے حالات کو پیش کرنے پر صرف کر دیا ہے۔ وہ عورتوں کے عام کردار پر زیادہ انحصار کرنے کے بجائے ایک غیر جانبدارانہ نقطہ نظر اختیار کرتی ہیں اور ان کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنے سے گریز کرتی ہیں۔ ان کے کردار خود اپنے حالات اور جذبات کو بیان کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

سیمین دانشور اس بات میں بھی کامیاب ہیں کہ اپنے کرداروں کے لیے فرضی اور حقیقی دنیا کی تخلیق کریں۔ "بی بی شہر بانو" میں، وہ اپنے کردار کی حقیقی زندگی کی عکاسی کرتی ہیں، جو اس زندگی کے برعکس ہے جس کی انہوں نے خواہش کی تھی۔ شاہ کے کردار اور لڑکیوں کے ساتھ اس کے خفیہ عشق کو نہایت لطیف مگر دور رس انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ ایک لڑکی کی جہالت اور سوسائٹی میں اس کی حیثیت کی تصویر کشی کرتے ہوئے، سیمین دانشور اپنی تمام سابقہ کہانیوں کو پیچھے چھوڑتی نظر آتی ہیں۔

"و جوانك مریم را بغل زد و به یك چشم بهم زدن او را آن طرف نهر زیر درخت نخل بزرگی گذاشت۔ اما خودش نا پدید شد۔ بوی خوشش به تن مریم مانده بود۔ بوی تربت می داد۔ زیر بغل مریم آنجا که جوانك دست گذاشته بود مور مور می کرد۔ مریم حالی به حالی می شد۔ ماشاء الله۔ چه جوان خوش قد و قواره ای بود۔ چه شانه های پهنی داشت و پشت لبش سبز سبز بود"۔۷

جب "شہری چون بہشت" شائع ہوا اس وقت سیمین دانشور اپنے شوہر جلال آل احمد کے زیر سایہ تھیں، جو تہران کی ادبی سوسائٹی میں ایک ابھرتی ہوئی شخصیت تھے۔ حسن عابدینی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: سیمین دانشور نے اپنے دوسرے مجموعہ افسانہ 'شہری چون بہشت' (۱۳۴۰ش) میں کودکانہ نقطہ نظر سے کہانیاں لکھی ہیں۔ شہری چون بہشت کی کہانی کو روایتی خاندان کا ایک بچہ بیان کرتا ہے۔ اس کہانی میں دانشور نے حقیقت اور خواب کو باہم مربوط اور ہم کچے آہنگ کر کے ایک خوبصورت تخلیق پیش کی ہے۔ دورہ سیاہ کی رویائی ذہنیت جس کا سرچشمہ زندگی میں شکست ہے راوی داستان کی مایوسی اور

ڈپریشن سے ہم آہنگی کا اظہار کرتی ہے۔

سیمین دانشور نے اپنے افسانوی مجموعہ "شہری چون بہشت" میں غریب اور پسماندہ طبقے کے لوگوں کے لیے اپنے بچپن کے وعدے کو نبھانے کی کوشش کی ہے۔انہوں نے کئی پہلوؤں سے ایران میں فکشن نویسی کے مخصوص اصولوں کی پیروی کی ہے، جو سماجی تنقید سے وابستہ ہیں۔اس مجموعے کی کہانیاں کردار سازی اور اسلوب بیان کا بہترین نمونہ ہیں، جو انہوں نے بعد میں اپنے ناول "سووشون" میں بھی پیش کیا ہے۔مثال کے طور پر، وہ اپنی کہانیوں کو مقامی رسم و رواج سے مزین کرتی ہیں، جس میں کچھ دیگر افسانہ نگار بھی شامل ہیں۔مزید برآں، وہ خواتین کے مسائل اور ان کی اندازِ فکر پر اپنی کہانیوں میں بڑی اہمیت کے ساتھ روشنی ڈالتی ہیں۔یہ کہانیاں نہایت دلچسپ پیرایہ اور جذباتی انداز میں بیان کی گئی ہیں، جو حساسیت سے بھرپور ہیں۔

به کی سلام کنم؟:

۱۳۵۹ش (۱۹۸۰ء) میں انہوں نے "بہ کی سلام کنم" کے عنوان سے ایک مجموعہ پیش کیا جس کے عنوانات اس طرح ہیں:'تیلہ شکستۃ'؛'تصدف'؛'بہ کی سلام کنم؟'؛'چشم خفتۃ'؛'مار و مرد'؛'انیس'؛'درد ھمہ جا ھست'؛'یک سر و یک بالین'؛'کیدالخائنین' اور 'سوترا' جس کے ذریعے انہوں نے خود کو ایک ماہر فکشن نگار کی حیثیت سے متعارف کرایا۔اس مجموعے میں سیمین دانشور اپنی پچھلی خصوصیات کو مزید وسعت دیتی ہیں، اور کرداروں اور موضوعات کے انتخاب میں ان کا تنوع ایرانی سماج کی کثیر جہتی نوعیت کے بارے میں ان کی گہری آگاہی کو واضح کرتا ہے۔وہ مختلف سماجی طبقوں کی پسندیدہ گفتگو، طرز زندگی، امنگوں، خیالات اور ذہنیت کو اپنی تحریروں میں اجاگر کرتی ہیں۔ان کے ہمہ جہتی کردار اپنے وقت اور مقام کی عکاسی کرتے ہیں، جو ایرانی ثقافت کے متنوع پہلوؤں کو پیش کرتے ہیں۔ان کی تحریریں بالخصوص سماج کی حقیقی تصویر پیش کرتے ہو نظر آتی ہیں۔سیمین دانشور کے افسانے خواب و خیال کے بجائے حقیقت کو بیان کرتے ہیں۔انہوں نے اپنی کہانیوں میں، بچوں کی چوری، زنا کاری، مکاری، شادی، بچوں کی پیدائش، بیماری، موت، غداری، منافع خوری، جہالت، غفلت، غربت، اور تنہائی جیسے اہم مسائل کو موضوع بنایا ہے، جو ۱۹۶۰ء سے ۱۹۷۰ء کی دہائی کے دوران منظر عام پر آئے۔ یہ مسائل قارئین پر فوری اثر ڈالنے کی خصوصیت رکھتے ہیں۔

> شیر تمام شده بود، نه شیر شیشه بود و نه شیر پاکتی و نه شیر معمولی۔ خراب بشوی تهران،روی ناکسها و نا مردها و اخته ها خراب نشوی، با آن زمستانهای سخت و سرد و تابستانهای گرم خشك، نه رود خانه ای، نه دار و درختی، نه جوی آبی۔ به قول خانم مدیر مثل یك لکه جوهر روی کاغذ آب خشك کن پهن شده۔ همه جا دویده، مثل خرچنگ به اطراف دست انداخته، ای شهر خرچنگ قورباغه ای خراب بشوی"۔۸

ازپرندہ های مہاجر بپرس

یہ افسانوی مجموعہ ''از پرندہ ھای مہاجر بپرس'' ۱۳۷۶ش (۱۹۹۷ء) میں شایع ہوا۔ اس مجموعہ میں کل ۱۷ کہانیاں شامل ہیں جن کے نام: 'از پرندہ ھای مہاجر بپرس' یہ ایک عورت کی کہانی ہے جو اپنی شناخت اور آزادی کی تلاش میں ہے؛ 'بوی پیراھن' یہ محبت اور جدائی کی داستان ہے؛ 'عروسک ھای من' یہ ایک عورت کی کہانی ہے جو اپنی زندگی کے معنی اور مقصد کی تلاش میں ہے؛ 'گیسوھای بلورین' یہ ایک عورت کی کہانی ہے جو آزادی اور خودمختاری کی تلاش میں ہے؛ 'خانہ ای برای یک تنہا' یہ اس عورت کی داستان ہے جو گھر اور خاندان کی تلاش میں ہے؛ 'شبی در مہمان خانہ یہ اس عورت کی کہانی ہے جو گیسٹ ہاوس میں رہتی ہے؛ 'دختر دایی جان' یہ داستان خاندانی تعلقات پر مبنی ہے؛ 'مرغابی ھای وحشی یہ ایک عورت داستان ہے جو آزادی اور خودامختاری کی خواہاں ہے؛ 'خاطرہ ای برای بعد از مرگ' یہ داستان ایک عورت کی یادوں کی عکاسی ہے؛ 'مردی در آئینہ اس شخص کی کہانی ہے جو اپنی شناخت تلاش کر رہا ہے؛ 'زنان در بہشت' یہ معاشرے میں خواتین کی داستان؛ 'دختران آفتاب' ان لڑکیوں کی داستان ہے جو آزادی اور خودمختاری کی تلاش میں ہیں؛ 'شب ھای بی ستارہ' اس عورت کی کہانی ہے جو اپنی زندگی کے معنی اور مقصد کی تلاش میں ہے؛ 'بدرود، ای پاییز' یہ جدائی پر مبنی داستان ہے؛ 'عیدانہ ھای من' یہ داستان ایک عورت کی یادوں روداد ہے؛ 'خاطرہ ای از یک روز' یہ بھی ایک عورت کے یادوں پر مبنی ہے؛ اور 'مردی کہ بہ دنبال خورشیدی رفت' یہ ایک ایسے شخص داستان ہے جو امید اور مستقبل کا متلاشی ہے۔

اس مجموعے کی کہانیوں میں سیمین دانشور کی خصوصی زبان اور ادبی اسلوب کا کرتے ہوئے کرداروں کے جذبات اور خیالات کو بیان کیا گیا ہے اور ایرانی معاشرے میں سماجی اور ثقافتی مسائل کو تلاش کیا گیا ہے۔ ایرانی معاشرے میں خواتین کے لئے صنفی کردار اور سماجی پابندیوں پر تنقید ہے۔ زندگی کے نفسیاتی اور فلسفیانہ مسائل کی چھان بین کرتا ہے۔ اپنی زبان اور اسلوب سے وہ کرداروں کے احساسات اور خیالات کو بیان کرتا ہے۔ سیمین دانشور کی کہانیوں کا مجموعہ ''از پرندہ ھای مہاجر پرس'' ایک شاندار ادبی تصنیف ہے جو ایرانی معاشرے میں سماجی اور ثقافتی مسائل کا اپنی زبان اور انداز سے جائزہ لیتی ہیں۔

> معلم هندسه سر کلاس می گفت: دو خط موازی بهم نمی رسند مگر خدا بخواهد۔ گفتم خدا به اضافه بینهایت است و در خط موازی بینهایت دور بهم می رسند۔ خانم هندسه گفت: آفرین۔ افزودم: گرد بودن کرۂ زمین هم کمك می کند۔۔۔فرمولش رانوشتم: خدا مساویست با به اضافۂ بینهایت (= +) و شیطان مساویست با منهای بینهایت (= −) خانم هندسه هم آمد پای تخته۔ آه کشید: تنها یکی است کی یگانگی بر او اوفتد و بدو نامزد شود“۔۹

الغرض سیمیں دانشور جدید فارسی ادب کی خواتین فکشن نگاروں میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں۔ انھوں نے فکشن کے میدان میں اس وقت قدم رکھا جب ایران میں یہ بات معمول کے خلاف سمجھی جاتی تھی کہ کوئی خاتون افسانہ یا ناول لکھ کر

چھپوائے۔ وہ پہلی ایرانی خاتون تھیں جنھوں نے خواتین کے لیے فکشن کے میدان کی راہ ہموار کی۔ یہ ان کی بلند فکر اور دوراندیش نگاہوں کا ہی نتیجہ تھا کہ اپنے سماج میں عورتوں کی حالت زار کو بھانپنے اور سمجھنے میں ذرا بھی تاخیر نہ کرتے ہوئے فکشن نگاری کو اپنا آلہ کار بنا کر عورتوں کے سماجی، سیاسی، اقتصادی، تعلیمی اور نفسیاتی حقوق دلوانے کے لیے میدان عمل میں اتر پڑیں۔افسانوں کے علاوہ ان کا ناول 'سووشون' بھی ان کی اصلاحی کاوشوں کا ایک بہترین ماحصل ہے اور ایک ایسا ادبی شاہکار ہے جس میں ایک طرف فنی رعایت اور ادبی حسن وکمال کی جلوہ نمائی پائی جاتی ہے تو دوسری جانب ایسے حساس ترین سماجی اور سیاسی پہلوؤں اور مسائل کو پیش کیا گیا ہے کہ قاری نہ صرف فنی وادبی رعنائیوں سے لطف اندوز ہوتا ہے بلکہ سماج کی مخفی حقیقتوں اور پوشیدہ سچائیوں سے بھی بالواسطہ یا بلاواسطہ روبرو ہوتا ہے۔ یہ غیر معمولی فنی اور اصلاحی امتزاج 'سیمین دانشور' کو ایک جامع ترین فن کار کی حیثیت عطا کرتا ہے۔

منابع:

۱۔سیمین دانشور، آتش خاموش، کتابفروشی وچاپخانہ علی اکبر علمی، ارد بہشت ماہ ۱۳۲۷ش، ص۱۰

۲۔ایضاً

۳۔ھوشنگ گلشیری، جدال نقش با نقاش در آثار سیمین دانشور، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۵

۴۔ھوشنگ گلشیری، جدال نقش با نقاش در آثار سیمین دانشور، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۶ش، ص۱۶

۵۔سیمین دانشور، آتش خاموش، کتابفروشی وچاپخانہ علی اکبر علمی، ارد بہشت ماہ ۱۳۲۷ش، ص ۵۵۔۵۶

۶۔سیمین دانشور، شہری چون بہشت، شوکت سہامی انتشارات خوارزمی تہران، ۱۳۶۱ش، ص ۲۹

۷۔سیمین دانشور، شہری چون بہشت، شوکت سہامی انتشارات خوارزمی تہران، ۱۳۶۱ش، ص ۱۷

۸۔سیمین دانشور، بہ سلام کنم؟، شوکت سہامی انتشارات خوارزمی تہران، ۱۳۸۰ش، ص ۷۶۔۷۷

۹۔سیمین دانشور، از پرندہ ھای مہاجر بپرس، نشر کانون باھمکاری نشر نو تہران، ۱۳۷۶ش، ص ۱۱۱۔۱۱۲

☆☆☆

ڈاکٹر قمر حیدر

حزین لاہیجی؛ شعر اور عشق

ہندوستان اسلامی عہد میں علم و حکمت، شعر و شعور اور فکر و نظر کا ایسا گہوارہ تھا جس تک رسائی کا خواب قرون وسطی کے ایران میں بسنے والے ہر اہل علم اور صاحب ذوق شاعر نے دیکھا۔ بہت سے شعراء، علماء اور افاضل ہجرت کر کے اس سرزمین پہ وارد ہوئے اور اپنی علمی صلاحیت و امتیازی ہنر سے اپنا انمٹ نقش ہمیشہ کے لئے صفحۂ تاریخ پہ مرتسم کر دیا۔ تاریخ کا حافظہ اگر چہ نہایت قوی ہے لیکن اسے صرف وہ نام یاد رہ جاتے ہیں جو اپنے معاصرین میں ہر لحاظ اور ہر نوعیت سے منفرد ہوتے ہیں۔ امیر خسرو سے فیضی اور فیضی سے بیدل تک کا سفر تاریخ نے بہت سنبھال کر طے کیا ہے۔ ہجرت کا کرب جھیلنے والے بہت سے شاعر آج پردۂ گمنامی میں ہیں۔ تاریخ صرف عرفی و نظیری جیسے عبقریوں کو یاد رکھتی ہے۔ اس مہجری دور کی آخری یادگار شخصیت جو اپنے فنی کمالات، علمی تغلب اور فکری جاہ و حشم کے سبب نہ صرف نام آور ہوئی بلکہ اپنی وفات کے بعد کے دور تک فکری بحث و نقد کا ایک سلسلہ قائم کیا، وہ علی حزین لاہیجی کی شخصیت ہے۔

شیخ حزین کا مکمل نام محمد علی بن ابی طالب بن عبداللہ بن علی بن عطاء اللہ بن اسماعیل بن اسحٰق بن نورالدین بن محمد بن شہاب الدین علی بن علی بن یعقوب بن عبدالواحد بن شمس الدین محمد بن احمد بن احمد بن محمد بن جمال الدین علی بن شیخ تاج الدین ابراہیم بن روشن امیر بن بابل بن شیخ پندار الکردی سنجان ہے۔ شعر میں ''حزین'' تخلص کرتے تھے جو شیخ خلیل اللہ طالقانی نے انہیں دیا تھا۔

(Shaik Mohammad Ali Hazin: By Sarfaraz Khan Khatak P 3-5)

شیخ علی حزین، ایران کے مشہور علماء اور افاضل روزگار خانوادے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ۲۷/ ربیع الثانی ۱۱۰۳ھ اصفہان میں پیدا ہوئے۔ چوں کہ والد بزرگوار اہل علم تھے لہذا انہوں نے ملا شاہ محمد شیرازی کے پاس لے جا کر حزین کی رسم بسم اللہ ادا کرائی۔ (سفرنامۂ حزین، صفحہ ۷) علمی ماحول نے ان کے بہت جلد علم دوستی کی جوت جگا دی۔ تحصیل میں شغف ان کی زندگی کا محبوب مشغلہ بن چکا تھا۔ کم عمری ہی میں انہوں نے مروجہ علوم اور متداولہ فنون میں دست رسی پیدا کر لی۔ خود ان کے والد بزرگوار نے انہیں شرح تجرید، زبدۃ الاصول، تشریح الافلاک اور علم ہیئت کی کتابیں پڑھائیں۔ حزین نے اپنے تذکرۃ المعاصرین میں اپنے اساتذہ منجملہ ملا محمد شیرازی، مولانا ملک حسین قاری اصفہانی، شیخ خلیل اللہ طالقانی، شیخ بہاء الدین گیلانی، شیخ ابراہیم، میرزا کمال الدین حسینی فسائی، مولانا حاجی محمد طاہر، حکیم محمد مسیحائی، آخوند مسیحائی، شیخ عنایت اللہ گیلانی، امیر سید حسن طالقانی، مولانا لطف اللہ شیرازی، مولانا محمد باقر اور اپنے پدر عزیز شیخ ابو طالب کا تذکرہ لکھا ہے۔

HAZEEN LAHIJI: SHER AUR ISHQ (Pg.No. 45 TO 53)
DR. QAMAR HAIDER, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, JAWAHAR LAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI

حزین نے اپنے بیشتر اساتذہ کے کلام بھی نقل کئے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ جس ماحول کے تربیت یافتہ تھے وہ صرف علمی امتیازات سے لبریز نہ تھا بلکہ ادبی اور شعری رجحان سے بھی سرشار تھا۔ایسی صورت حال میں اپنے والد کی سختی کے باوجود، شعرگوئی کی طرف ان کا التفات وتمائل بے وجہ نہیں۔حزین خود لکھتے ہیں:

"چون طبیعت موزون بود از شعر لذتی عظیم می یافتم و به گفتن میل می شد و مدتی مخفی بود۔ چون استاد مطلع شد مرا از آن منع نمودی و والد مرحوم نیز مبالغه در ترک آن داشتی و مرا صرف طبیعت یکباره از آن ممکن نبود۔ چیزی که وارد خاطر می شد، می نوشتم و پنهان می داشتم"

(تاریخ وسفرنامۂ حزین، صفحہ۱۵۲)

استاد کی ممانعت اور والد گرامی کی سخت نکیر، حزین کے تمائل شعری پہ غالب نہ آسکی چنانچہ وہ دل میں خطور کرنے والے احساسات کوشعری زبان دیتے رہے البتہ حفظ مراتب کے خوف سے اس ذوق کا اعلانیہ اقرارنہیں کیا۔مگران کے اساتذہ میں ایک استاذ شیخ خلیل اللہ طالقانی کوان کے شعری مذاق کا علم ہو چکا تھا وہ ان کی ہمت افزائی کرتے تھے۔لیکن ایک دن ایسا واقعہ رونپذیر ہوگیا جس کے بعدان کے والدگرامی نے بھی نہ صرف حوصلہ افزائی کی بلکہ اپنا قلم دان تک انہیں تفویض کردیا۔حزین نے مذکورہ واقعہ کو یوں نقل کیا ہے۔

"روزی در منزل والد علامه، مجمعی از مستعدان منعقد بود مرا هم در آن مجلس طلبیدند واز هر جا سخنان درمیان بود یکی از حاضران، این بیت ملا محتشم کاشی را برخواند:

ای قامت بلند قدان در کمند تو
رعنائی آفریدۂ قد بلند تو

و بعضی از حضار، تحسین بلیغ نموده، والد مرحوم فرمود که دیوان ملا محتشم به نظر من در آمده ، شاعری به آن استاد است اما کلامش بی نمك است و آن مقدار از حلاوت که تدارك بی نمکی کند، ندارد و با آن که نمك در سخن شاید که گلو سوز تر باشد از حلاوت، چنان که از همین مطلع بلند او، این معنی مستنبط تواند شددیگر تنها مصرع آخر، درست افتاده، مصرع اوّل به طبع مانوس نمی شود۔ چه قامت را در کمند افتاده گفتن یا سلیقۂ راست نیست اگر لفظ قامت نبودی و گفتی ای که بلند قدان درکمند تواند۔ این کلام پسندیده بودی۔ حاضران

تصدیق نمودند۔ پس متوجه من شده فرمود، می دانم که از شاعری هنوز باز نیآمده ای۔ اگر توانی در این غزل بیتی گفت، بگو، همان لحظه مرا مطلعی به خاطر رسید و چون نظر ایشان باز به من افتاد، دریافتند که چیزی به خاطرم رسیده فرمود که اگر گفتی بخوان و حجاب مکن۔ این مطلع برخواندم:

صید از حرم کشد خم جعد بلند تو
فریاد از تطاول مشکین کمند تو

حاضر ان از جا در آمدند و آفرین ها گفتند تا ایشان در تحسین بودند، مرابیت دیگر به خاطر رسیده بر خواندم:

شد رشك طور ز آمدنت کوی عاشقان
بنشین که باد خردهٔ جانها پسند تو

(مصدر سابق، صفحہ ۱۵۷)

حضار حزین کی فکری پرواز سے متحیر رہ گئے۔ تحسین کی گئی خود ان کے والد نے بھی بہت تعریف کی انہوں نے غزل مکمل کی۔ یہ وہ برجستگی اور اقتدار تھا جو آغاز امر ہی میں انہیں حاصل ہو گیا تھا۔ سن شعور تک سیر جہاں کا عزم کیا۔ احباب کے ساتھ شیراز گئے۔ وہاں سے بیضا، بیضا سے اردکان پھر وہاں سے شیراز اور شیراز سے خسا گئے۔ یہیں پہ شیخ سلام اللہ شورستانی سے ملاقات ہوئی۔ ملاقات حزین کے زندگی میں بہت اثر انداز رہی۔ اس کے بعد طبیعت میں عرفان وتصوف کی طرف رجحان پیدا ہوا۔ حزین وہاں سے کازرون اور کازرون سے شورستان وشہر خرم، داراب اور لار گئے۔ بندر عباس سے ایک جہاز کے ذریعہ سفر حج کا ارادہ کیا لیکن خرابی موسم کے سبب یہ سفر ممکن نہیں ہو سکا (سفرنامۂ حزین، صفحہ ۳۲)

بہر حال کسی طرح عمان اور مسقط پہنچے، بحرین ہوتے ہوئے واپس شیراز لوٹ گئے البتہ بعد میں انہوں نے حج کے فریضہ کو مکمل کیا۔

حزین ۱۱۴۲ھ ہجری کو ہندوستان کے صوبۂ سندھ میں ٹھٹھ پہنچے۔ یہ سفر دیگر فارسی شعراء کی طرح اگرچہ کسی جاہ طلبی کی خاطر نہ تھا۔ بلکہ ایران میں موجود سیاسی ہلچل نے ترک وطن اور عزم سفر پہ مجبور کیا تھا۔ حزین لاہور میں تھے جب انہیں نادر شاہ درانی کے حملے کی خبر ملی۔ جب وہ دہلی پہنچے تو وہاں پہ بھی محمد شاہ کی پست ہمتی اور اسکے وزرا کی غفلت کے سبب، نادر شاہ نے حملہ کر دیا تھا۔ اس دوران، حزین اپنے دوست اور تذکرۂ ریاض الشعراء کے مولف والہ داغستانی کے یہاں مقیم تھے۔ بقول والہ:

"حضرت شیخ لا بد به دهلی تشریف آورده در کلبهٔ این ذرهٔ ناچیز مخفی ماند و کوکب اقبال شاهی از شاه جهان آباد مراجعت به ایران نمود"

(ریاض الشعراء، صفحہ ۱۰۵)

حزین ہندوستان کیوں آئے؟ اس کے اسباب وعلل کیا تھے؟ اس سلسلے میں محققین نے بہت سے تاریخی مسائل و حقائق پیش کئے ہیں لیکن ان میں سب سے اہم وجہ مہاجرت، یکسوئی کی تلاش تھی جو انہیں ہندوستان لائی تھی۔ اور شاید یہی وجہ تھی کہ وہ دہلی میں کسی سے ملنے میں دلچسپی نہیں رکھتے تھے۔ حالانکہ دہلی کے حکمراں طبقے کے افراد نہایت احترام وخضوع سے ملاقات کرتے تھے۔ یہ یکسوئی، گوشہ نشینی اور عزت پسندی تھی کہ انہوں نے محمد شاہ سے ملنے والی وزارت کو ٹھکرا دیا تھا۔ منشی غلام حسین خان طباطبائی نے لکھا ہے:

> "محمد شاه به وساطت عمدة الملك و دیگر مقربان دولت خواه پیغام داده مسئالت نمود که حزین متعهد امضاء امور وزارت گشته رونق افزای سلطنت او شود امّا چون سر فرود آوردند به دنیا نیك و عار آن نقاوهٔ اخیار بود، راضی نشد"

(سیر المتاخرین، صفحہ ۶۱۹)

دہلی کے بعد ایک بار پھر سفر مقدر ٹھہرا اور حزین نے ایک بار پھر سے سفر حج کا آغاز کیا۔ اس سلسلے میں حزین نے عظیم آباد میں قیام کیا۔ اس کے بعد بنارس چلے گئے۔ اور یہیں پہ مستقل قیام کیا۔ پروفیسر شمیم اختر نے تاریخ بنارس تصنیف سید مظہر حسن کے حوالے سے لکھا ہے کہ

> ''مشہور یہ ہے کہ حزین نے خواب میں حضرت امام حسین رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ حزین کو فرما رہے ہیں کہ تم یہیں رہ جاؤ۔ حزین مسلکا تو شیعہ تھے ہی انہوں نے حضرت امام حسین کے اس فرمان کا خود کو پابند قرار دے دیا۔ چنانچہ ایران سے ان کے کسی دوست نے ان کے وطن واپس ہونے کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے جواب میں لکھا:

از بنارس نروم معبد عام است اینجا — هر برهمن پسر لچهمن و رام است اینجا

(شیخ علی حزین: حیات وکارنامے، صفحہ ۱۶۴)

وہ تقریباً ۳۴ سال ہندوستان میں قیام پذیر رہے اور چار تیموری بادشاہوں کا دور اقتدار دیکھا محمد شاہ کے زمانۂ سلطنت میں وارد ہوئے تھے۔ اس کے بعد احمد شاہ، عالمگیر دوم اور جلال الدین شاہ عالم کے غلغلۂ اقتدار کا تجربہ کیا۔ حزین چونکہ خمول پسند تھے لہٰذا وہ بنارس میں ہی مقیم رہے اور ۱۱؍ جمادی الاول ۱۱۸۰ ہجری کی شب میں حزین نے داعی اجل کو لبیک کہا (مصدر سابق: صفحہ ۱۸۴)

حزین لاہجی اور شاعری

ملا جامی کو عمومی طور پہ ''خاتم الشعراء'' کہا جاتا ہے۔ خاص طور پر مشہور محقق اور ناقد ای۔ جی براؤن نے لکھا ہے کہ جامی

کے بعد ایران میں کوئی عالی رتبہ شاعر پیدا نہیں ہوا۔(اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا، ج۴،ص ۲۶)

جامی کو اگر خاتم الشعراء اس معنی میں سمجھا جائے کہ وہ قدیم شاعری کا آخری تاجدار ہے تو کوئی مضائقہ نہیں لیکن اگر خاتم الشعراء کا عمومی اور حقیقی معنی مراد لیا جائے اور کہا جائے کہ جامی پہ شعری روایت کا خاتمہ ہوتا ہے۔ تو یہ بات سخت نا معقول اور غیر منطقی محسوس ہوتی ہے۔ کیونکہ صفوی عہد اور اس کے اواخر میں شاعری کے کئی صاحب اسلوب اور ممتاز شعراء نظر آتے ہیں۔ کیا عرفی شیرازی، نظیری نیشاپوری، ظہوری ترشیزی، کلیم وقدسی، سلیم و طالب آملی اور صائب تبریزی جیسے قد آور شعراء کی موجودگی میں ''جامی'' کو ''خاتم الشعراء'' قرار دیا جا سکتا ہے؟ یہ نہایت غیر عادلانہ فیصلہ اور کم نظری کا ثبوت ہوگا۔

یہ سچ ہے کہ صفوی عہد حکومت نے بعض مصالح کی بنیاد پہ شعر و مدح کی بے لگامی اور منھ روزی پہ پابندی عائد کرتے ہوئے اعلان کیا تھا کہ

''من راضی نیستم که شعراء به مدح وثنای من، زبان بیآلایند۔

قصائد در مدح شاه ولایت پناه وائمه معصومین علیهم السلام بگویند''

اس حکم کا تاثر قائم ہوا۔ شعراء نے بے راہ مضامین کو سمیٹا اور دینی موضوعات اور مناقب و مراثی کی طرف متوجہ ہوئے لیکن شاہی حمایت کی عدم موجودگی میں غزلیہ آہنگ اپنے پورے جوش کے ساتھ شعراء کے کلام میں نظر آتا ہے۔ غزل کبھی بھی دربار کی محتاج نہ تھی۔ اسے کسی بیساکھی کی ضرورت نہیں رہی اس قالب نے احساسات کو اظہار کی زبان دی ہے۔ صفوی دور حکومت میں بھی یہ روایت پوری تر و تازگی کے ساتھ قائم تھی۔ محتشم کاشانی آج اگر چہ اپنے اکلوتے مرثیے کی بنا پہ موضوع گفتگو ہے لیکن اس کے پرواز تخیل، ندرت سخن کی امتیازانہ اپج اور ہنر مندانہ صلاحیت کو اس کے غزلیاتی ذخیرے ہی میں محسوس کیا جا سکتا ہے۔ صفوی سلطنت کا بانی شاہ اسماعیل خود شاعر تھا خطاؔ تخلص تھا۔ حزین نے ''تذکرۃ المعاصرین'' میں سو سے زائد شعراء کا ذکر لکھا ہے جن کا کلام شعری روایت میں اضافے کی حیثیت رکھتا ہے۔

ہم نے اوپر لکھا ہے کہ حزین کی تربیت ایک علمی ماحول میں ہوئی اور خود انہی کی تصریح کے بموجب آغاز شعور سے ہی ادبی ذوق اور شعری رجحانات کے حامل تھے۔ طبیعت جب فطری طور پہ شعر پسند ہوتی ہے تو شاعر کے کلام میں روانی، شستگی، صفا اور آمد شعر کی فراوانی آ ہی جاتی ہے۔ سوز و گداز بھی ایک ایسی صفت ہے جو تجربۂ طویل اور مرۃ العمر کی ریاضت کے بعد ملتی ہے۔ حزین کی شاعری ان تمام اوصاف کی حامل ہے۔ حزین کے کلام کی ان خصوصیات کی طرف خود انہوں نے توجہ دلائی ہے۔ مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی نے اس طرح اردو ترجمانی کی ہے۔

''شاعری کے خیالی مضامین نے حقیقت کا جامہ پہنا۔ ایک زیبا شمائل پر فریفتہ ہو گئے۔ آشفتگی نے قلب و دماغ میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا۔ رقیبوں کی کثرت نے پریشانی کو بڑھا دیا۔ ایک روز دوستوں کے ساتھ ایک باغ میں گئے۔ مولانا علی کو ہساری نے کہ اور کمالات کے ساتھ خوش آوازی و نغمہ سرائی میں ماہر روزگار تھے آدھی رات کو ساز درست کر کے یہ شعر گانا شروع کیا۔

امشب بیاتا در چمن سازیم پُر پیمانه را تو شمع و گل را داغ کن من بلبل و پروانه را

آسانی سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ یہ شعر سن کر ایک سوختہ جاں پر کیا گزری ہوگی۔حزیں نے لکھا ہے کہ میرا یہ حال تھا کہ ہزار کالبد خاکی کو سلطان روح نے خالی کر دیا۔صبح تک یہی ترانہ تھا۔تھوڑی دیر چپ ہو جاتے اور پھر یہی شعر گاتے'' (حالات حزین مع انتخاب کلام،صفحہ ۱۵)

حزیں ایک قادرالکلام شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں۔شعر کی انواع و اقسام از جملہ قصائد،مثنویات،قطعات، رباعیات،تراکیب بند،ترجیعات اور تواریخ پہ مکمل دستگاہ تھی۔لیکن غزل،ان کی پہچان ہے۔اظہار احساسات کی حدّت، لہجے کا گداز پن اور بیان عشق کی نیرنگیاں ان کی غزلوں کا خاص موضوع رہا ہے۔قصیدہ اور دیگر اصناف میں حزین لاہیجی کی کم قدرتی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی کہتے ہیں:

''حزیں کے کلام میں ہر قسم کا کلام وافر ہے۔ بآسانی کہا جا سکتا ہے کہ سوائے غزل کے اور کوئی کلام ایسا نہیں جس کی بنیاد پر شیخ کا پایۂ شاعری بلند مانا جائے۔قصیدہ اور مثنوی میں نہ متقدین کا زور کلام ہے نہ متاخرین کی سحر آفرینی و دل آویزی''

(حالات حزیں،صفحہ ۳۴)

بہر حال حزیں،عشق کی مکمل تجسیم تھے۔مضامین میں سوز اور گداز کی کیفیت ہے۔وہ خود کہتے ہیں کہ میرا خمیر،عشق سے گوندھا گیا ہے۔جب آدم کا جسد،خاک کے ذروں سے تیار ہو رہا تھا اس دن شاعر کا خمیر،عشق و محبت تھا۔

در آن روزی که کردند آبیاری خاك آدم را نمك پروردۂ شور محبت شد خمیر من

عشق،عرفانی ادب کا کلیدی اور مرکزی نکتۂ ارتکاز ہے۔حزیں کے نزدیک عشق،دیو مالائی اور عرفانی راز کا انوکھا اظہار یہ ہے۔داغ عشق اس دار فانی میں حاصل کیا ہوا سرمایہ نہیں ہے بلکہ یہ وہ لازوال بضاعت ہے جو انسان اپنی ولادت کے وقت اپنے ہمراہ لاتا ہے۔

به تمهت بو الهوس بر خویش می بندد،نمی داند که داغ عشق باشد برجگر چون لاله مادر زا

حزیں نے اپنی غزلیاتی شاعری میں عشق کی ہر جہت کو سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔وہ درحقیقت مکتب عشق کے نمائندہ شاعر ہیں۔عشق کے جملہ لواحق جنون و اشتیاق کو حقیقی نقطۂ خلق تک رسائی کا ذریعہ سمجھتے ہیں اس راہ عشق میں عقل کی فتنہ سامانیوں سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں۔عشق حقیقی ہی اس کائنات عالم کی واحد صداقت ہے۔انسان کی تخلیق کا مقصد اسی واجب الوجود صداقت کی جستجو میں پنہاں ہے۔

امی نام تو زینت زبان ها حمد تو طراز داستان ها
مقصد توئی از سلوك عالم شوق تو دلیل کاروان ها
بگشای نقاب تا برآیند از قالب جسم تیره جان ها
خاموش حزین که بر نتابد افسانه عشق را زبان ها

عشق حقیقی حزیں کی شاعری کا جوہری جزء ہے۔عشق مجازی کو غیر معتبر شمار کرتے ہیں۔بھلا وہ عاشق جو صادق ہے

اسے مجازی عشق سے کیا نسبت۔ عشق، شہد ہوس کے ذائقہ سے ملول خاطر ہوتا ہے:

عاشق نشود شیفتۂ عشق مجازی　　از شهد هوس ذائقه عشق نفور است

اگر تلاش حقیقت اور جستجوئے وجوب میں عشق کی منزل، مجاز سے تجاوز نہ کرے تو اہل عرفان کی نگاہ میں وہ عشق نا قابل اعتبار اور ہوس کا آئینہ دار تصور کیا جاتا ہے۔ مائدہ عشق کی لذت سے وہی آشنائی رکھتا ہے جس نے اپنے نفس کو رام کر لیا ہو۔

از نـالـۀ عـاشـق چـه اثـر بوالهوسی را　　آری خبر از درد کسی نیست کسی را

هـر خیـره سـری چاشـنی درد نـدانـد　　از مـائـده عشـق چـه قسمت مگسی را

فارسی شعری تہذیب میں واردات قلب کا بیانیہ اور جذبات نگاری کا ایک اہم مقام ہے۔ عشق کی منزل میں آرزوئے وصال اور کرب ہجر وہ مقامات ہیں جو ایک سچے عاشق کی راہ میں آتے ہیں۔ حزیں نے بھی اپنی شاعری میں خواہش وصال اور درد فراق کو خاص اسلوب میں برتا ہے۔

اگـر بـه دامـن وصـل تـو دست مـانرسد　　کشیـده ایـم در آغـوش، آرزوی تـرا

جب عاشق کو راحت وصال کے لمحے میسر نہیں آتے تو خواہش قرب کو ہی حرز جاں بنا لیتے ہیں۔ حزیں نے اس مضمون کو نہایت فنی مہارت اور ہنری چابکدستی سے پیش کیا ہے کہ اگر تیرے ''دامن وصل'' تک ہمارے ہاتھ نہیں پہنچ سکتے تو ہم تیری آرزو کو ہی اپنی باہوں میں بھر لیتے ہیں۔ اس مذکورہ شعر میں جگہ پانے والے کئی ایسے لفظ ہیں جو خاص مناسبت سے استعمال ہوئے ہیں۔ دامن وصال اور آغوش آرزو کے باہمی تناسب نے پامال مضمون کو خاص رنگ دے دیا ہے۔

وصال کی آرزو، عاشق کو تلاش پہ مہمیز کرتی ہے۔ وادی عشق میں طلب ایک اہم مقام ہے۔ اعطّار نے اپنی مثنوی میں طلب کو عشق کے منازل کا اہم ترین رکن شمار کیا ہے۔ جب انسان کے دل میں طلب کا جذبہ آتا ہے۔ تو منزل مقصود کی تلاش میں وہ کئی صحراؤں کی خاک چھانتا ہے۔ وہ ہر ایک شئے سے اپنے مقصود کا راستہ پوچھتا ہے۔ اسے ہر چیز میں مقصود و مطلوب کا روشن چہرہ نظر آتا ہے۔ اس پس منظر میں حزیں کی مندرجہ ذیل غزل ملاحظہ ہو:

شـایـد کـه دهـد آگهی از بوی تو مـارا　　دیشـب سـر ره تـنگ گـرفتیم صبـا را

دیـریست کـه از دوری خـاك سر کوی　　در دیـده و دل ریـختـه ام خـار جفـا را

ایـن نـغـمه به لب بی خبر از خویش فتادم　　کـز خـاك رهـت غـالیـه ای بود صبا را

چـون بـاز بـه خـوش آمـدم از عالم مستی　　گـفتـم کـه بـگـو آن صـنـم هـوش ربـا را

گر دوری ات آتش به جهان زد دل گرمم　　بیـداد گـرا، دل شـکـنـا، طرفـه نـگـارا

سوز و شب و آسوده بود روز خوشا شمع　　قـد احـرقـنـی فـی هـجـرك لیـلا و نهـارا

مپسـنـد سیـه روز و پـریشـان دل جمعی　　یـکبـاره مـکـش از کف مـا زلف دوتـا را

الـقـصـه مـرا بی تـو دگر تاب نماند ست　　لـن اقـدر فـی هـجـرك صبـرا و قـرارا

عشق کے ایک مرحلہ کا نام ''درد'' ہے۔اس کا آغاز، درمیان اور انجام صرف اور صرف درد ہے۔ یہ درد بھی ایسا توانا اور مستحکم درد ہے جس کی تاب کوئی نہ لا سکے۔اس سلسلے میں عرفاء اور صوفیاء نے بہت سے مطالب ومفاہیم پیش کئے ہیں۔حزیں نے بھی ان مطالب کی طرف توجہ منعطف کی ہے۔وہ محض عشق کو ہی نہیں بلکہ ''حدیث عشق'' کو بھی آتشناک کہتے ہیں۔

حدیث عشق آتشناک می باشد مپرس از من تو نازک، دل نداری تاب آہ سینہ تابش را

درد عشق کو جھیلنا اور اس کو جرعہ جرعہ پینا ہی عشق کا پہلا امتحان ہے۔ جو اس سے خوفزدہ ہو جاتا ہے۔وہ دریائے عشق کو پار کر ہی نہیں سکتا۔حزیں اس درد سے نالا کناں ضرور ہیں لیکن وہ اس نعمت کے حصول کو فخریہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔گویا ایک عاشق صادق ہے جسے اپنی سخت جانی پہ فخر ہے۔

ھزار نشتر الماس در جگر داریم سزد کہ عشق بنازد بہ سخت جانی ما

کنار و جیب دو عالم بہ دست چاك افتاد اگر ز پردہ برآید غم نھانی ما

غم اسیری خود می خوریم کآزادست ز طوق فاختگان سروِ بوستانی ما

انہیں درد آمیزیوں کی وجہ سے بہت سے عارف شعراء نے بھی عشق کو مشکل سمجھا ہے۔خود حافظ نے راہ عشق کو مشکلات کی وادی کہا ہے: کہ عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکل ہا

حزیں،عشق کو مشکلات اور درد وغم کا آمیزہ نہیں مانتے بلکہ ان کا ماننا ہے کہ عشق حلال مشکلات ہے انسان اپنی زندگی کی صعوبتوں، تکلیفوں اور مصیبتوں کو عشق کے ذریعہ ہی تحمل کر سکتا ہے۔عشق ہی زندگی جینا سکھلاتا ہے۔وہ کہتے ہیں:

محبت گر نبودی زندگانی مشکل افتادی

غم عشق تو آسان می کند دشواری ما را

پھر دوسری جگہ کہتے ہیں۔

شر مندۂ عشقیم کہ بی چارہ و تدبیر آسان کند آن کار کہ دشوار برآید

حزیں اس عشق کے احسان مند ہیں جس نے بغیر کسی تدبیر اور چارۂ کار کے زندگی کی دشواریوں کو آسان کر دیا۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں، عاشق کو درد کی شدت کا احساس ختم ہو جاتا ہے۔اسی فلسفۂ عشق کی تعبیر غالب دہلوی نے یوں کی ہے:

رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے غم مشکلیں اتنی پڑی مجھ پر کہ آساں ہو گئیں

حزیں بھی اسی رنج عشق کے خوگر ہیں۔یہی وہ مقام ہے جہاں عشق میں بیداد،مہربانیاں نظر آتی ہیں اور بے توجہی و عدم التفات بھی دل پہ گراں نہیں گزرتا بلکہ تصور جاناں میں خوشگواری کا ہی احساس ہوتا ہے۔

تاعشق تو دلر باست مارا بیداد تو جانفزا است ما را

حزیں اپنی شاعری میں عاشق کو ایک ایسے مجذوب دیوانہ کی شکل میں پیش کرتے ہیں جسے درد میں احساس تلطف ہوتا ہے۔اس کے اندر فراق کے ایام میں غصہ کے بجائے دلآویزیاں اور جوش وخروش نظر آتا ہے۔وہ پروانہ وار خود کو شمع پہ نچھاور کرنا اپنا فریضہ سمجھتا ہے۔

شوریده دلی دارم دیوانه چنین باید — کز خون بشود خالی پیمانه چنین باید

عمریست که می گردم بر گرد سر شمعی — می سوزم و می سازم پروانه چنین باید

خون از مژه می آرم ای ابر تماشا کن — چشمی که شود گریان مستانه چنین باید

غلتیده دلم در خون پیش صف مژگانی — گر کشته شوی باری مردانه چنین باید

من دانم و دل کز تو در عشق چها دیدم — جانم به فدایت باد جانانه چنین باید

کتابیات:

۱- دیوان حزین، بہ تصحیح ذبیح اللہ صاحبکار، نشر سایہ، تہران، ۱۳۷۸ش

۲- کلیات حزین، شیخ محمد علی حزیں، مطبع اخبار اودھ کان پور، ۱۸۹۳ء

۳- تاریخ وسفرنامۂ حزین، بہ تصحیح علی دوانی، انتشارات مرکز استاد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ش

۴- ریاض الشعراء، والہ داغستانی، انتشارات اساطیر، تہران، ۱۳۸۴ ش

۵- سیر المتاخرین، منشی غلام حسین طباطبائی، نول کشور پریس، ۱۳۸۲ھ

۶- شیخ علی حزیں: حیات وکارنامے، پروفیسر شمیم اختر، ناردن آفسیٹ پریس، لکھنؤ، ۲۰۰۳ء

۷- حالات حزین مع انتخاب کلام، حبیب الرحمٰن شیروانی، مطبع مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۱۹۳۰ء

8- Shaikh Ali Hazin: By Sarfaraz Khan Khatak

9- A Literary History of Persia, E.G. Browne, Cambridge, 1959

☆☆☆

ڈاکٹر رحمت اللہ

ذکر کے روحانی فائدے

ذکر عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معانی یاد کرنا، یاد تازہ کرنا، کسی شئے کو بار بار ذہن میں لانا، کسی چیز کو دہرانا اور دل و زبان سے یاد کرنا ہیں۔ ذکر الٰہی یادِ الٰہی سے عبارت ہے ذکر الٰہی کا مفہوم یہ ہے کہ بندہ ہر وقت اور ہر حالت مس اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے اپنے معبود حقیقی کو یاد رکھے اور اس کی یاد سے کبھی غافل نہ ہو۔

صوفیہ کی اصطلاح میں ذکر اللہ کی حمد و ثنا خاص طور پر سانس لیتے ہوئے جسم کو ایک انداز سے حرکت دیتے ہوئے معینہ کلمات کو معینہ طریقے کے ساتھ بار بار بآ زواز بلند یا دل میں دہرانے کا نام ہے۔(۱)

موجودہ دور اہلِ ایمان کے لیے آزمائشوں اور فتنوں سے بھرا ہوا ہے۔ ہر طرف بے سکونی، پریشانی اور تاریکی کا منظر ہے۔ لوگ گھروں، بازاروں اور سڑکوں پر مضطرب نظر آتے ہیں۔ ہر شخص کے دل میں اک سوال ہے: "آگے کیا ہوگا؟" ہم دیکھتے ہیں کہ مختلف طبقے اپنے اپنے انداز میں مسائل کا حل تلاش کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ منصفانہ انتخابات ہی کامیابی کی کنجی ہے، تو کوئی کرپٹ حکمرانوں کو مسئلے کی جڑ قرار دیتا ہے۔ کوئی جاگیرداروں، سرمایہ داروں اور افسر شاہی کو موردِ الزام ٹھہراتا ہے، اور کوئی جمہوریت کے نعرے بلند کرتا ہے۔ میڈیا بھی دن رات مسائل پر بحث و مباحثہ کرتا ہے، لیکن کوئی ایسا حل نظر نہیں آتا جو دلوں کو سکون دے اور قوموں کو بحران سے نکال سکے۔ قرآن کریم ہمیں بتاتا ہے کہ انسانی قلب کا سکون و آرام اللہ کی یاد میں ہے، پروردگار عالم کے ذکر سے اضطرار کو قرار ملتا ہے، بے سکونی کا احساس ختم ہوتا ہے، ظلمتوں کا خاتمہ ہوتا ہے۔ المیہ یہ ہے کہ ہم بیماریوں کا ذکر تو کرتے ہیں، مگر اس کے علاج کی طرف توجہ نہیں دیتے۔ ہم لفظی اور زبانی کلامی باتوں پر تو یقین رکھتے ہیں، مگر قرآن و حدیث کی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے سے کتراتے ہیں۔ اللہ رب کریم ارشاد فرماتے ہیں:

> ''بھلا وہ کون ہے کہ جب کوئی بے قرار اُسے پکارتا ہے تو وہ اس کی دعا قبول کرتا ہے اور تکلیف دور کر دیتا ہے اور جو تمہیں زمین کا خلیفہ بناتا ہے؟ کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا ہے؟ نہیں! بلکہ تم بہت کم نصیحت قبول کرتے ہو۔'' (۲)

حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی فرماتے ہیں: ''لوگوں کی بھی عجیب حالت ہے، چاہتے یہ ہیں کہ کرنا تو کچھ پڑے نہیں اور کام سب ہو جائیں۔ بعض شب و روز اس انتظار میں رہتے ہیں کہ فلاں کام سے فارغ ہو جائیں، فلاں مقدمے سے نمٹ لیں، فلاں کی شادی سے فارغ ہو جائیں، تب خدا کی یاد میں لگیں۔ چوں کہ ایسی فراغت میسر نہیں ہوتی، اس لیے

ZIKR KE ROOHANI FAYEDE (Pg.No. 54 TO 60)
DR. RAHMATULLAH, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF ISLAMIC STUDIES, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

ایسا شخص کبھی کامیاب نہیں ہوسکتا،محروم ہی رہتا ہے اور ایک دن موت آ کر کام تمام کر دیتی ہے۔یاس اور حسرت کی حالت میں خسران کی گٹھری سر پر رکھے ہوئے اس عالم سے رخصت ہوجاتا ہے۔کام کرنے کی صورت تو یہی ہے کہ اس آلودگی کی حالت میں خدا کی طرف متوجہ ہو جاؤ،اس کی برکت سے فراغ بھی میسر ہوجائے گا۔اور دنیا میں رہتے ہوئے کہاں فراغ؟ یہ نفس و شیطان کا ایک بڑا زبردست کید (دھوکا) ہے۔لوگ (حق تعالیٰ تک) رسائی کی تمنا تو کرتے ہیں،مگر معلوم بھی ہے کہ رسائی کے لیے کچھ شرائط بھی ہیں،جن میں پہلی شرط یہ ہے کہ تم برے ہو یا بھلے،اس کی طرف متوجہ ہو جاؤ، پھر رحمتِ حق تم کو از خود جذب کرے گی۔ذرا کام میں تو لگ کر دیکھو،(حق تعالیٰ) تمہاری اس ٹوٹی پھوٹی ہوئی متاع کو کیسے قبول فرماتے ہیں''۔(۳)

انسان کی روحانی زندگی کی بقاء واصلاح کے لئے صحت عقیدہ اور صحت عمل کی اصلاح نہایت ضروری ہے۔انسان ان دونوں چیزوں کی اصلاح میں درماندہ و عاجز ہے،کیونکہ بُرے کاموں سے بچنا اور نیک کام کرنا اللہ تعالیٰ کی نصرت وہدایت کے بغیر نہیں ہوسکتا،اس لئے شریعت نے ''تعوّذ'' اور ''بسم اللہ'' کی تعلیم دی ہے اور ہمہ وقت اللہ تعالیٰ سے تعلق قائم رکھنے کے لئے ادعیہ واذکار کا ایک مستقل نظام قائم کیا جو روحانی ترقی کا نہایت موثر اور اہم ذریعہ ہے۔اسلامی عبادات کا مرکز ومحور ''ذکر اللہ'' ہے،اسلام کے ارکانِ خمسہ میں سے اہم رکن نماز ہے،قرآن نے اس کی غرض وغایت ان الفاظ میں بیان کی ہے:''وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ''(۴)۔یعنی میری یاد کے لئے نماز پڑھا کرو۔

اقامتِ صلوٰۃ کا مقصد یادِ الٰہی کو دل میں تازہ رکھنا ہے۔اسی طرح اسلام کا اہم رکن حج ہے،اُس کا آغاز ہی تکبیر وتہلیل اور تسبیح وتحمید سے ہوتا ہے۔طواف وعمرہ اذکار وادعیہ پر مشتمل ہے۔حج کا اہم رکن قیام عرفات ہے،اس میں سارا زور اذکار وادعیہ پر دیا گیا ہے،اس کے لئے میدان عرفات میں نماز میں تقدم وتاخر کیا گیا ہے،جس سے اسلام میں اس کی اہمیت ظاہر و باہر ہے۔

اسلام میں اذکار وادعیہ کے نظام کو نہایت بلند مقام حاصل ہے۔کتبِ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جن الفاظ سے دعائیں اور اذکار حدیث کی کتابوں میں منقول ہیں وہ سب الہامی اور توقیفی ہیں۔ان الفاظ سے مانگنا اجر وثواب کا موجب اور بارگاہ الٰہی میں سب سے زیادہ محبوب ومقبول ہے۔علامہ جلال الدین سیوطیؒ (۱۴۴۵۔۱۵۰۵) نے ''تدریب الراوی'' میں تصریح کی ہے کہ دعائیں توقیفی (الہامی) ہیں۔الفاظ الاذکار توقیفیۃ'(۵) اذکار اور دعاؤں کے الفاظ الہامی ہیں (یعنی انہی الفاظ میں انہیں پڑھنا چاہئے)

ذکر کے بھی درجات ہیں،جس درجہ کا ذکر ہوتا ہے،اُسی درجہ کا اطمنان ہوتا ہے،ذکر کی خاصیت ہی اطمنان قلبی ہے۔جو ذکر اللہ سے جُڑتا اور استوار ہوتا ہے،اُس کا ہر لمحہ عبادت میں گزرتا اور وہ ہر حال میں خوش رہتا ہے۔یہ اسلام کا ایسا نظریہ حیات ہے،جس کی مثال عالم کے مذاہب میں ملنی مشکل ہے۔اس نظام کی یہی سب سے بڑی خوبی ہے کہ بندہ کی زبان ہمہ وقت ذکر اللہ سے تر رہتی،دل اللہ کی یاد سے آباد اور قناعت وغنا کی دولت سے ہمیشہ سرشار رہتا ہے۔سخت سے سخت گھڑی اور کٹھن سے کٹھن منزل پر جزع وفزع،گھبراہٹ اور بے چینی نہیں ہوتی،اس کا سکون واطمنان برقرار رہتا ہے،اس لئے کہ اس کا دل اور زبان یادِ الٰہی سے معمور ہے۔اذکار وادعیہ کا اسلامی نظام اس نوع کی زندگی بناتا اور سنوارتا ہے کہ ہر لمحہ اور ہر آن

عبادت میں گزرتا اور وہ اطمنانِ قلب کی لذت سے لطف اندوز ہوتا رہتا ہے۔

نظامِ اذکار وادعیہ کے مقاصد:

نظامِ اذکار وادعیہ کی غایت یہ ہے کہ ''اللہ کا ذکر'' اللہ کی یاد اٹھتے بیٹھتے، سوتے جاگتے، چلتے پھرتے دل ودماغ میں ایسی رچ بس جائے کہ اس کی کوئی حرکت اللہ کی یاد سے خالی نہ ہو۔ وہ کام کرے گا ''بسم اللہ'' پڑھ کر کرے گا، ہر نعمت پر اس کا شکر ادا کرے گا، ہر کوتاہی اور قصور پر اس کے آگے معافی مانگے گا، حاجت کے وقت اس کے حضور میں ہاتھ پسارے گا، ہر مشکل میں اس کو پکارے گا، ہر مصیبت میں ''اِنّ للہ'' کہے گا، کبریائی وعظمت کے موقعہ پر بے ساختہ اس کے منہ سے ''اللہ اکبر'' نکلے گا، ہر معاملہ میں اس کے آگے ہاتھ پھیلائے گا، کوئی بُری بات کان میں پڑے گی وہ ''معاذ اللہ'' اور ''نعوذ باللہ'' کہے گا، ہر نامناسب بات پر ''لاحول ولاقوۃ اِلّا باللہ'' کے الفاظ اس کی زبان پر جاری ہو جائیں گے، اٹھتے بیٹھتے ہر کام اور ہر بات پر ''الحمد اللہ''، ''سبحان اللہ''، ''ماشاء اللہ''، ''اِن شآء اللہ'' جیسے بابرکات کلمات اس کی زبان سے ادا ہوتے رہیں گے۔ یہ اللہ سے اس کی محبت وتعلق کا نہایت بین ثبوت ہوگا۔ ''ذکر اللہ'' کرنے والوں کی شان یہ ہے کہ دنیا کے معالات اور تجارت میں لگے ہوئے ہیں، پھر بھی دل اُن کے کہیں اور ہی اَٹکے ہوتے ہیں، نہ ان سے فرائض کی ادائیگی میں غفلت ہوتی ہے اور نہ وہ ادائے حقوق میں سستی کرتے ہیں۔ ان کی زبان ''بارک اللہ''، ''یرحمک اللہ''، ''یغفر اللہ''، ''رحمۃ اللہ''، ''واللہ، باللہ، اِلا باللہ'' اور اردو میں ''اللہ کی رحمت ہو''، ''اللہ ہدایت دے''، ''اللہ برکت دے''، ''اللہ صحت دے''، ''اللہ رکھے''، ''اللہ عافیت دے''، ''اللہ خیریت سے پہنچائے''، ''اللہ توفیق دے''، ''اللہ خیر کرے''، ''اللہ بخشے''، ''اللہ رحم کرے''، ''اللہ معاف کرے''، ''اللہ کی پناہ'' وغیرہ جملوں سے تر رہتی ہے۔

صوفیاء کے اورادواذکار:

صوفیاءُ کا طریقہ سلوک، اوراورادواذکار اور اشغال واعمال کا دستور العمل جو اصلاحِ اعمال واحوال کا کامیاب تجرباتی طریقہ کار ہے، اس نظام کا ایک حصّہ ہے، چنانچہ شاہ عبدالعزیز دہلویؒ آیت کریمہ: ''وَاذْکُرِ اسْمَ رَبِّکَ'' (۶)۔ ''اور آپ اپنے پروردگار کے نام کا ذکر کرو''۔ کی تفسیر کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

ترجمہ:۔ ''یعنی آپ اپنے پروردگار کا نام ہمیشہ یاد کرتے رہیں، ہر وقت اور ہر کام میں اور ہر عبادت کے ساتھ خواہ اس کے اثناء میں ہو، اور خواہ اس کے اول وآخر میں، خواہ زبان سے ہو، خواہ لطفہ قلب سے اور خواہ روح سے اور خواہ سری ہو، خواہ خفی اور خواہ اخفیٰ، اور خواہ نفس سے ہو، خواہ دن میں ہو، خواہ رات میں، ذکر لسانی سراً ہو یا جہراً، اور چاہے پوشیدہ ہو، اور پروردگار کا نام خواہ اسمِ ذات ہو یا اسمِ اشارہ ہو، یا اسماء حُسنیٰ میں سے کسی ایک نام سے ہو، جو نام سالک کی ذات اور اس کے حال اور وقت کے زیادہ مناسب ہو، پھر اسمِ ذات یا کلمہ طیبب کے ضمن میں نفی واثبات کے ساتھ، خواہ ''سبحان اللہ''، ''الحمد اللہ''، ''اللہ اکبر'' اور ''لاحول ولاقوۃ اِلا باللہ'' کے ساتھ اور دوسرے مسنون اذکار کے ساتھ ہو، اور خواہ کیفیت ذکر یک ضربی ہو خواہ دوضربی، یا اس سے بھی زیادہ، خواہ حبسِ نفس کے ساتھ ہو یا حبسِ دم کے بغیر، برزخ کے بغیر ہو یا برزخ کے ساتھ، خواہ سہ رکنی ہو یا ہفت رکنی، خواہ شرائطِ عشرہ کے ساتھ ہو (یعنی شد، مد، تحت، فوق، محاربہ، مراقبہ، محاسبہ، مواعظ، تعظیم اور حرمت) یا ان شرائط

وغیرہ کے بغیر دوسری خصوصیات کے ساتھ ہو جو ماہرینِ اہلِ طریقت کی وضع واستنباط کی ہوئی ہیں(۷)۔قرآن کہتا ہے:''اگر تمہیں خود علم نہیں ہے تو نصیحت کا علم رکھنے والوں سے پوچھ لو۔''(۸)

شاہ عبدالعزیز مُحدّث دہلویؒ ایسے دس کلماتِ اذکار کے متعلق تفسیر''فتح العزیز'' میں رقمطراز ہیں:

''درایں جا باید دانست کہ اذکارِ عشرہ کہ تسبیح وتحمیدو تکبیروتھلیل وتوحیدوحوقل وحسبلہ وبسملہ واستعانت وتبارك است، ودر ھر شریعت صیغ مختلفہ آنھا رائج ومعمول است''۔

ترجمہ:۔''یہاں اس حقیقت کو سمجھ لینا چاہئے کہ اذکارِعشرہ (۱)''سبحان اللہ'' کہنا (۲)''الحمد اللہ'' کہنا (۳)''اللہ اکبر'' کہنا (۴)کلمہ''لا الٰہ الا اللہ'' پڑھنا (۵)''وحدہ لاشریک لہٗ'' کہنا(۶)''لاحول ولاقوۃ الا باللہ'' کہنا(۷)''حسبنا اللہ'' کہنا(۸)''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کہنا(۹)اللہ تعالیٰ سے استعانت مانگنا(۱۰)برکت مانگنا، مذکورہ بالا دس کلمات ہر شریعت میں مختلف الفاظ اور صیغوں کے ساتھ رائج اور قابلِ عمل ہیں''۔

علامہ حافظ ابن قیم الجوزی(۱۲۹۲۔۱۳۵۰) نے اپنی کتاب''الوابل الصیب من الکلم الطیب'' میں ذکر کے ۷۳ فوائد وثمرات کا ذکر کیا ہے ان میں سے کچھ میں متعدد فوائد شامل ہیں۔اس صورت میں ان کی اصل تعداد ایک سو سے زیادہ ہے، جن میں کچھ کا تذکرہ کیا جارہا ہے۔(۹)

ذکر پر اطمنانِ قلب کا الٰہی وعدہ:

اس دور میں جہاں ہر طرف سامانِ عیش وطرب کی فراوانی ہے، خوش دلی وخوش حالی کا سامان بکثرت موجود اور بآسانی دستیاب ہے، زندگی کے ہر مدان میں ترقی کی راہیں کشادہ ہیں، پھر بھی دنیا میں ہر جگہ معاشرہ گھٹن کا شکار ہے، اور اطمنا نِ قلب کی دولت کا کہیں سے سراغ نہیں ہے، اس کے حصول کے لئے اجتماعی اور انفرادی جو بھی کوشش ممکن ہے برابر جاری ہے، لیکن تمام کوششیں رائگاں وبرباد جاتی ہیں۔اس کی بنیادی وجہ اسلام کے نظامِ اذکار وادعیہ سے بے رغبتی، غفلت ودوری ہے۔دنیا میں غفلت ودوری کا یہ پردہ ہی وہ پردہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی اطاعت وفرمانبرداری اور یادِ الٰہی سے دور رکھتا ہے، دین حق قبول کرنے، دعوتِ حق کو سننے سے مانع ہے، اور آخرت میں انسان کو جہنم کا ایندھن بناتا ہے۔قرآن کہتا ہے:

''اَلَّذِیۡنَ کَانَتۡ اَعۡیُنُہُمۡ فِیۡ غِطَآءٍ عَنۡ ذِکۡرِیۡ وَ کَانُوۡا لَا یَسۡتَطِیۡعُوۡنَ سَمۡعًا''۔(۱۰)

ترجمہ:۔'': جن کی آنکھوں پر (دنیا میں) میرے ذکر کی طرف سے پردہ پڑا ہوا تھا، اور جو سُننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے''۔

معلوم ہوا کہ اللہ کی یاد ہی وہ بنیاد ہے جس سے بندے کا رشتہ اللہ سے جڑتا اور قائم رہتا ہے، قرآن کہتا ہے:

''اَلَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَ تَطۡمَئِنُّ قُلُوۡبُہُمۡ بِذِکۡرِ اللّٰہِ ؕ اَلَا بِذِکۡرِ اللّٰہِ تَطۡمَئِنُّ الۡقُلُوۡبُ'' (۱۱)

ترجمہ:۔''یہ وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے ہیں، اور جن کے دِل اللہ کے ذکر سے اطمنان حاصل کرتے ہیں یاد رکھو کہ صرف اللہ کا ذکر ہی وہ چیز ہے جس سے دلوں کو اطمنان حاصل ہوتا ہے''۔

ذکر سے اللہ کی قربت کا وعدہ:

ذکر ایک ایسی عبادت ہے جو بندے کو اللہ کی قربت عطا کرتی ہے۔قرآن وحدیث میں ذکر کی بے پناہ فضیلت اور اس کے ذریعے اللہ کی قربت حاصل کرنے کے کئی پہلو بیان کئے گئے ہیں۔اللہ کی قربت کا مطلب یہ ہے کہ بندہ اللہ کی رحمت، محبت، اور مدد کو اپنی زندگی میں محسوس کرے، اور اس کے دل میں اللہ کی عظمت ومحبت جاگزیں ہو۔قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

"وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ"(۱۲)

"جب میرے بندے میرے بارے میں پوچھیں، تو کہہ دیں کہ میں قریب ہوں۔ میں دعا کرنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھے پکارتا ہے۔" یہ آیت ذکر کرنے والے بندے کے لئے اللہ کی قربت کی گواہی دیتی ہے۔اسی طرح حدیث میں ہے کہ اللہ ذکر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"اللہ فرماتا ہے: میں، اپنے بندے کے گمان کے مطابق ہوں، اور جب وہ مجھے یاد کرتا ہے، تو میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں۔ اگر وہ مجھے دل میں یاد کرے، تو میں بھی اسے دل میں یاد کرتا ہوں، اور اگر وہ مجھے کسی مجلس میں یاد کرے، تو میں اسے اس سے بہتر مجلس میں یاد کرتا ہوں۔"(۱۳)

گناہوں کی معافی اور نیکیوں بڑھتی ہیں:

ذکرِ الٰہی گناہوں کی معافی اور نیکیوں کے بڑھنے کا سب سے مؤثر ذریعہ ہے۔قرآن وحدیث میں ذکر کے ذریعے گناہوں کی بخشش اور نیکیوں کے انعامات کا کئی بار ذکر ہوا ہے۔ ذکر انسان کے دل کو گناہوں سے پاک کرتا ہے اور اس کی روح کو اللہ کے قریب کر دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ذکر کو بندے کے گناہوں کی معافی کا ایک مؤثر راستہ قرار دیا ہے۔ارشاد الٰہی ہے

"وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا"(۱۴)

"جو کوئی برا کام کرے یا اپنی جان پر ظلم کرے، پھر اللہ سے بخشش مانگے تو وہ اللہ کو بہت معاف کرنے والا، نہایت مہربان پائے گا۔"

استغفار اور ذکر گناہوں کے بوجھ کو ہلکا کر دیتا ہے اور اللہ کی رحمت کو حاصل کرتا ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"جو شخص 'سبحان اللہ وبحمدہ' کو دن میں ۱۰۰ مرتبہ کہتا ہے، اس کے گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں، چاہے وہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں۔"(۱۵) یہ حدیث واضح کرتی ہے کہ ذکر چھوٹے گناہوں کو دھو دیتا ہے اور بندے کے اعمال کو پاک کر دیتا ہے۔اللہ کا ذکر نہ صرف گناہوں کو مٹاتا ہے بلکہ انسان کی نیکیوں میں بھی اضافہ کرتا ہے۔اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے:

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ"(۱۶) جو کوئی ذرے برابر بھی نیکی کرے گا، وہ اسے دیکھ لے گا۔

ذکر کے چھوٹے سے چھوٹے کلمات بھی انسان ک نیکیوں کے خزانے میں اضافہ کرتے ہیں۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"اللہ کے نزدیک سب سے محبوب الفاظ یہ ہیں: 'سبحان اللہ، الحمد للہ، لا الہ الا اللہ، اللہ اکبر۔' ان الفاظ کو زبان سے ادا کرنے میں مشقت نہیں اور یہ نیکیوں کو کئی گنا بڑھا دیتے ہیں۔"

شیطان سے حفاظت:

شیطان انسان کا کھلا دشمن ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا:

"اِنَّ الشَّیْطَانَ لَکُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوْہُ عَدُوًّا" (۱۷) بے شک شیطان تمہارا دشمن ہے، تم بھی اسے اپنا دشمن سمجھو۔"

شیطان کا کام انسان کو گمراہ کرنا، اسے برائیوں کی طرف مائل کرنا، اور اللہ کے راستے سے ہٹانا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے انسان کو شیطان سے حفاظت کے لئے کئی راستے بتائے ہیں، جن میں سب سے اہم اللہ کا ذکر (ذکر الٰہی) ہے۔ اللہ کی یاد انسان کے لیے ایک ڈھال کا کام کرتی ہے جو شیطان کے وسوسوں اور حملوں سے بچاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَ" (۱۸) "بے شک جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں، جب انہیں شیطان کی طرف سے کوئی وسوسہ پہنچتا ہے تو وہ اللہ کو یاد کرتے ہیں، اور فوراً انہیں بصیرت حاصل ہو جاتی ہے۔" اس آیت سے واضح ہے کہ اللہ کا ذکر انسان کو شیطان کے اثرات سے آزاد کر دیتا ہے۔ حدیث مبارکہ: نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "جب انسان اللہ کا ذکر کرتا ہے تو شیطان اس سے دور بھاگ جاتا ہے۔" شیطان انسان کے دل میں وسوسے ڈالتا ہے تاکہ وہ غلط فیصلہ کرے یا گناہوں کی طرف مائل ہو جائے۔ ذکر ان وسوسوں کو ختم کر دیتا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہے:

"وَاِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطٰنِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ اِنَّہٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" (۱۹)

"اگر شیطان کی طرف سے تمہیں کوئی وسوسہ پہنچے تو اللہ کی پناہ مانگو، بے شک وہ سننے والا اور جاننے والا ہے۔"

آخرت میں کامیابی:

ذکرِ الٰہی انسان کی آخرت میں کامیابی کا ایک بنیادی ذریعہ ہے۔ قرآن و حدیث میں، ذکر کے فضائل اور اس کے ذریعے آخرت میں کامیابی حاصل کرنے کے بارے میں بے شمار ارشادات موجود ہیں۔ ذکر نہ صرف دنیا میں انسان کے دل کو سکون اور روح کو تقویت بخشتا ہے بلکہ آخرت میں اس کے درجات بلند کرنے، جنت میں داخلے، اور اللہ کی رضا کا ذریعہ بھی بنتا ہے۔

آخرت کی کامیابی کا مطلب اللہ کی رضا کا حصول اور جنت میں داخلہ ہے۔ ذکر کے ذریعے بندہ اللہ کی رضا حاصل کر سکتا ہے کیونکہ ذکر اللہ کی محبت کو پیدا کرتا ہے اور گناہوں کو مٹا دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

"وَالذّٰکِرِیْنَ اللّٰہَ کَثِیْرًا وَّالذّٰکِرٰتِ اَعَدَّ اللّٰہُ لَھُمْ مَّغْفِرَۃً وَّاَجْرًا عَظِیْمًا" (۲۰) "جو مرد اور عورتیں اللہ کا کثرت سے ذکر کرتے ہیں، اللہ نے ان کے لئے بخشش اور بڑا اجر تیار کر رکھا ہے۔" یہ آیت واضح کرتی ہے کہ ذکر کرنے والے جنت کے انعامات اور اللہ کی مغفرت کے مستحق ہیں۔

گناہوں سے معافی آخرت میں کامیابی کی پہلی شرط ہے، اور ذکر اس کا آسان ترین راستہ ہے۔ ذکر انسان کے اعمال نامے کو نیکیوں سے بھر دیتا ہے، جو قیامت کے دن کامیابی کا سبب بنیں گی۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"دو کلمے ایسے ہیں جو زبان پر ہلکے، میزان (ترازو) میں بھاری اور اللہ کو بہت محبوب ہیں: سبحان اللہ وبحمدہ، سبحان اللہ العظیم۔ (۲۱)

قیامت کے دن اعمال کا وزن کیا جائے گا، اور ذکر میزان کو بھاری کر دے گا، جو جنت میں داخلے کا ذریعہ بنے گا۔ یہ ذکر آخرت میں بلند درجات اور جنت کے انعامات کا ذریعہ بنتا ہے۔ آخر میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ذکر کے ذریعے انسان اللہ کی رحمت، سکون اور برکتوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ یہ دل کو روشن کرتا ہے، روح کو پاکیزہ بناتا ہے، اور دنیا و آخرت میں کامیابی کا ذریعہ بنتا ہے۔ ذکر کو اپنی زندگی کا حصہ بنانا ایک مؤمن کی اصل پہچان ہے۔

حوالاجات:

(۱) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور، جلد ۱۰، ص ۲۲

(۲) سورۃ النمل: ۶۲

(۳) ملفوظات حکیم الامت: ۲، ۱۰۲

(۴) سورۃ طٰہٰ: ۱۴

(۵) امام جلال الدین سیوطی، تدریب الراوی، ص ۲۰۵

(۶) سورۃ المزمل: ۸

(۷) جواہر عزیزی اردو ترجمہ تفسیر عزیزی، جلد ۳، ص ۳۴۲

(۸) سورۃ الأنبیاء: ۷

(۹) ابن قیم الجوزی، الوابل الصیب من الکلم الطیب،، دار القلم۔ لاہور، ص ۲۴

(۱۰) سورۃ الکہف: ۱۰۱

(۱۱) سورۃ الرعد: ۸۲

(۱۲) سورۃ البقرہ: ۱۸۶

(۱۳) صحیح مسلم، باب فضل الذکر والدعاء والتقرب الی اللہ تعالیٰ، حدیث نمبر ۸۶۳۲

(۱۴) سورۃ النساء: ۱۱۰

(۱۵) صحیح بخاری، باب فضل التسبیح، حدیث نمبر ۶۴۰۵

(۱۶) سورۃ الزلزال: ۷

(۱۷) سورۃ الفاطر: ۶

(۱۸) سورۃ الاعراف: ۲۰۱

(۱۹) سورۃ الاعراف: ۲۰۰

(۲۰) سورۃ الاحزاب: ۳۵

(۲۱) صحیح بخاری، باب وضع الموازین القسط، حدیث نمبر ۷۵۶۳

☆☆☆

ڈاکٹر واحد احمد شیخ

شیرازہ میں مولانا رومی پر چھپے مقالات پر ایک جائزہ

جموں و کشمیر بالخصوص سرزمین کشمیر کا ایران کے ساتھ ایک ایسا رشتہ ہے کہ جس کی بنا پر اسے ایران صغیر کے نام سے مدتوں پکارا گیا اور آج بھی اہل علم وفنون اسے اس نام سے یاد کرتے ہیں۔ورود اسلام کے ساتھ ہی ساتھ فارسی کو رسمی اور سرکاری زبان تک کے درجات حاصل رہے۔اسی علمی تشنگی کا ازالہ کرنے کے لئے جموں و کشمیر کلچرل اکاڈمی نے سال ۱۹۵۸ء میں ادبی مجلّہ ''شیرازہ'' کے نام سے ایک فصلنامہ جاری کیا جو تا حال چھپتا آرہا ہے۔اس فصل نامہ میں کشمیر میں فارسی، عربی، کشمیری اور اردو ادبیات کے متعلق پُرمغز مقالات تحریر کئے جاتے ہیں۔یہاں یہ بات کہنا از حد ناگزیر ہے متذکرہ مجلّہ میں پروفیسر شمس الدین (مرحوم)، پروفیسر عبدالقادر سروری، پروفیسر، مرغوب بانہالی کے علاوہ متعدد اہل قلم کے مقالات وقتاً فوقتاً چھپتے رہتے ہیں۔وادی کے گوش و کنار سے اہل علم اپنی کاوشیں کلچرل اکاڈمی کو بھیجتے ہیں، جس سے یہ مجلّہ ترقی کی راہ پر گامزن ہو کر علم کے متلاشی طلاب کی پیاس کو بجھا تا رہتا ہے۔یوں تو احوال و آثار مولانا رومی کے بارے میں بہت لکھا جا چکا ہے۔میں یہاں اختصاراً چند اہم نکات زیر تحریر لاتا ہوں۔

مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی، مولانا، مولای روم، ملای رومی، پیر رومی کے القاب سے مشہور و معروف ہیں جو کہ ایران کے بہت بڑے صوفی متکلم اور مفکر مانے جاتے ہیں۔ان کی ایک مشہور و معروف مثنوی ''مثنوی معنوی'' جو کہ (۲۶۰۰۰) چھوبیس ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔استاد بدیع الزمان فیروزانفر مرحوم نے مثنوی کی تعریف میں یوں لکھا ہے کہ'' خداداد فکر انسانی کے بلند ترین چند نمونوں میں سے ایک ہے۔اسکے علاوہ ''دیوان شمس تبریزی'' یا دیوان کبیر'' کے مجموعی اشعار (۶۰۰۰۰) ساٹھ ہزار کے لگ بھگ ہے۔راہ تصوف میں طریقہ ''مولویہ'' کی بنیاد رکھی۔مولانا کے پیر اور مرشد حضرت شمس الدین، صلاح الدین زرکوبی اور حسام الدین چلپی رہے ہیں جن سے راہ سلوک میں بہرہ ور ہوئے (۱)

علامہ اقبال کے کئی افکار ان ہی دریائے معارف کا مد ہیں۔آپ نے بیسویں اشعار میں رومی کو خراج تحسین پیش کیا اور اپنے آپ کو ان کا معنوی مرید اور شاگرد قرار دیا ہے۔مثنوی ''پس چہ باید کرد'' کا آغاز یوں کرتے ہیں۔

پیر رومی مرشد روشن ضمیر — کاروان عشق و مستی را امیر
منزلش برتر ز ماہ و آفتاب — خیمہ را از کہکشان ساز وطناب
نور قرآن درمیان سینہ اش — جام جم شرمندہ از آئینہ اش (۲)

رومی صوفی شعراء میں سنائی اور عطار سے متاثر ہیں۔چنانچہ انہوں نے مثنوی میں سنائی کو حکیم غزنوی کہہ کر پکارا ہے

SHEERAZAH MEIN MAULANA RUMI PER CHAPE MAQALAAT............ (Pg.No. 61 TO 65)

DR. WAHID AHMAD SHEIKH, ASSISTANT PROFESSOR
HEAD, DEPARTMENT OF PERSIAN, SOPOOR COLLEGE, JAMMU & KASHMIR

۔مولانا خود فرماتے ہیں۔

عـــطـــــار روح بــــود ســـنــــائـــــی دو چشـــم او

مــــا از پـــئـــی ســـنــــائـــــی و عـــطـــــار آمــدیــم

صوفی بزرگوں میں ذوالنون مصریؒ، سلطان ابراھیم ادھمؒ، بایزید بسطامیؒ، شبلی نعمانیؒ اور منصور حلاج رومی کے عزیز بزرگ تھے۔
(۳)

زیر تحریر مقالہ میں راقم شیرازہ کے چند مقالات کی روشنی میں جو مولانا روم پر کشمیری زبان میں لکھے گئے مقالات پر تحقیقی نکات لکھنے کی جسارت کروں گا۔ واضح رہے کہ تحقیقی وادبی مجلّہ ''شیرازہ'' کے ڈیڑھ سو سے زیادہ مجلّات کتابی شکل میں ملک کی مختلف دانشگاہوں میں کتب خانوں کی زینت بنے ہوئے ہیں اور اہل علم کے لئے نئی راہوں کے زیر ہیں۔

ا۔مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی زندگی ھندی اوحال (مولانا جلال الدین محمد بلخی کے احوال زندگی)

''پروفیسر شمس الدین احمد کے نام سے کون واقف نہیں شمس الدین احمد نے کشمیر میں فارسی کی آبیاری میں کوئی کسر باقی نہ چھوڑ دی۔ متعدد کتابوں کے مصنف پروفیسر موصوف نے فارسی کی قدیم تواریخ، فارسی شعراء، فارسی نثر نگاروں پر مقالات کے علاوہ متعدد کتابیں تحریر کی ہیں جن کا ذکر یہاں ممکن نہیں۔ البتہ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ وہ اعلیٰ درجے کے محقق اور دانشور مانے جاتے ہیں۔ زیر تحقیق مقالے کا آغاز انہوں نے کچھ یوں کیا ہے۔

مـولانـا جـلال الـدین محمد بلخی یمه مولانا رومی ناو نام وآر چُھ زاے

ربیع الاول ۶۰۴ھ منز بلخ شهرس منزیُس منگولن هند وتلیتھ ینه برونهه

خراسان شهرك اکھ آباد تہِ بستھ شهرس اوس ----

ترجمہ اردو: (مولانا جلال الدین محمد بلخی، مولانا رومی کی نام سے معروف، کا تولد ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ کو بلخ میں پیدا ہوئے جو منگولوں کے حملہ اور غارت گری سے پہلے ایک آباد شہر تھا۔ بلخ اب افغانستان کا حصہ ہے) (۴)

آگے مذکورہ تحقیقی مقالہ میں پروفیسر صاحب نے مولانا کی ابتدائی زندگی پر مفصل بحث کی ہے۔ انہوں نے مولانا کے اساتید محترم کے علاوہ اُن کی ازدواجی زندگی، علم وہنر اور بحر عرفان وتصوف کے متعدد مراحل ہر ایک پُرسوز بحث کی ہے۔ اسی مناسبت سے انہوں نے مسافرت مولانا کے بارے میں یوں تحریر کیا ہے۔

(مـولانـا جـامی چُـھ فـرمـاوان یُـد یم پَنن عیال تہِ مرید هیتھ دارالسلام

(بـغداد) شهرس منز ژاے تہِ لوکھ لگ ونان ز اما یه کوسہِ جماتھا چَھ تہِ

یِم کته پیٹھ آیه -- (۵)

ترجمہ اردو: (مولانا جامی فرماتے ہیں کہ جب مولانا اپنے مریدین اور اہل وعیال کے ہمراہ شہر بغداد میں داخل ہوئے تو لوگوں نے حضرت کے عالم میں ان کی آمد اور مسکن پر سوالات کئے۔ مولانا رومی کے والد بزرگوار کی مہاجرت اور قونیہ (روم) میں ان کی سکونت پذیر ہونے کے واقعے کو پروفیسر صاحب نے ایک دلکش کشمیری ترجمہ میں کیا ہے، ملاحظہ ہو۔

روم (موجودہ ترکی) کس صاحب اعتقاد سلجوقی پادشاہ علاء الدین
محمد قونیہ شہرس منز پنن عیال ھیتھ بسنہ یوان ، تمہ پتہٕ چھ تتی
روزنُك سنز کرآن ــــ(٦)

ترجمہ اردو: (روم (موجودہ ترکی) کے صاحب اعتقاد بادشاہ علاء الدین کیقباد کی فرمایش پر بہاء الدین محمد قونیہ کے شہر میں اپنے عزیز و اقارب کے ہمراہ تشریف لائے اور وہی پرسکونت اختیار کی۔ پروفیسر موصوف نے ایک محققانہ انداز میں حضرت جلال الدین رومی کے احوال وکوائف کو بیان کیا ہے۔رومی کے نزدیک انسانی زندگی کی کچھ خاص قدریں ہیں جو انسانی وجود کے مقدر کو ایک خاص طرح دینے کے حوالے سے کردار ادا کرنے کے علاوہ اسے تعین ذات اور اثبات نفس کی لذتوں سے آشنا کرآتی ہے۔حریت فکر، لایزالت ،خودی ،خودشناسی ،خداشناسی ،صلاحیت ،عمل قوت ارادی ،عشق ،ضبط نفس اور فقر کی لافانی دولت ہو کر اپنا مقام متعین کرنے کا اہل ہوتا ہے۔بعد از آن پروفیسر موصوف نے شمس تبریزی سے ان کی ملاقات کا واقعہ بیان کیا ہے۔جو کشمیری زبان دانوں کے لئے مولانا کی حیات پر ایک پُرمغز تحریر ہے وہ مولانا رومی اور شمس تبریز کے واقعے کو یوں بیان کرتے ہیں۔

”اکہٕ دوھہ چُھ مولانا رومی قاطرس کھستھ بڈ چشمہ سآن بآزر منز
پکان ز شمس الدین تبریزین پَرزنو نظر سیتی پنین مطلوب تہٕ چُھس
رکابس سیتھ پکان پکان ونان ز یہٕ علم پرنہٕ تلہٕ ونہٕ تومہ چُھ کیا امك
مطالب آخر ــــ(٧)

ترجمہ اردو: (ایک بار مولانا جلال الدین محمد بلخی سواری پر بازار میں بڑے جاہ وحشم سے سوار ہو کر جا رہے تھے کہ راستے میں حضرت شمس تبریزؒ سے آپکی ملاقات ہوئی انہوں نے برملا سوال کیا کہ علم کے کیا مطالب ہیں۔مولانا نے جواباً شریعت وسنت نبوی ﷺ کی پاسداری کیا مگر شمس تبریز نے اسے ظاہری اطوار سے جوڑا اور باطن کے بارے میں سوالات کئے جس کے بعد مولانا نے اُن کے حلقہ ارادت میں آنے کی خواہش ظاہر کی۔

ھزاران دُرج دُر دارد بناگوش ضمیر من
ازآن الفاظ وحی آساسی شکر بار شمس الدین
ز جسم و روحیا بگذرد ، حجاب عقل برھم در
دو سہ منزل ازآن سوتر ببین بازار شمس الدین

بعد از آن پروفیسر صاحب نے زبان و مقام واقعات کو بہترین کشمیری لہجہ دیگر ہر خاص و عام کے لئے باعث برکت گردانا ہے، علاوہ ازین انہوں نے مناقب العالمین اور اس جیسے متعدد تذکرہ نگاروں کے حوالے سے مولانا اور شمس الدین تبریز کی ملاقات اور اس مناسبت سے مختلف واقعات قلمبند کئے ہیں جو ان کی رومی شناسی کی دلیل ہیں آگے بڑھ کر مقالہ نگار نے شمس تبریزؒ کی جدائی ،قونیہ اور دمشق کے حالات و واقعات کا مفصل خاکہ کھینچا ہے۔بعد از آن مولانا اور صلاح الدین

زرکوب، مولانا رومی اور حسام الدین چلپیؒ، سلطان ولد کے علاوہ متعدد اشخاص مولانا کے روحانی فیوض پر بحث وتمہید کی ہے ۔

زھــی گــنــجــی پــدیــد آمــد زآن دُکـــان زرکـــوبـــی
زھـی صـورت زھـی مـعـنـی ، زھـی خوبی زھی خوبی(۸)

ایک حکایت ''غمِ عشق'' کے نام سے مولانا رومی نے لکھی ہے جس میں فرماتے ہیں ۔

عشـــق دم جبـــریـــلؑ، عشـــق دل مـــصـــطـــفـــی ﷺ
عشـــق خـــداکـــا رســول ﷺ ، عشـــق خـدا کـــا کــلام
عشـــق کـــی مستـــی ســے ھـــے پیکـــر گُـــل تـــابـــنـــاك
عشـــق ھـــے صبهـــاے خـــام ، عشـــق ھـــے کـــاس الـــکـــرام

'' عـاشـق لوکھ چھ آسان هردل عزیز تہِ ییلهِ معشوق سندیاد چکھ یوان
تـہِ دیـوانـگـی هندس عالمس منز چھ داخل سپدان ، اکھ عاشق مجنون
یُـس ریـگـستـانس منز چُھ لیلیٰ سند ناو بار بار لکھان تہِ کران یاد تازہ ۔
آکـہ شـخـصـن وونـس زِ امهِ سیتھ کیاہ گژھی ۔ مجنونن وونس ز لوکہ
زلان آسہ یَز سمجون ز یہِ گو مجازی عشقق جوش ، عشقِ حقیقی یعنی
عشقِ الهی تہِ عشق رسول ﷺ کوتاہ اعلیٰ تہٗ بالا آسہ ۔۔(۹)

یعنی عاشقوں کی ہرادا نرالی ہوتی ہے جب یادِ محبوب ستاتی ہے تو دیوانگی کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے اور بے خود ہوجاتا ہے۔مجنون تپتے صحرا میں بیٹھا انگلیوں سے ریت پر بار بار لیلیٰ کا نام لکھ رہا تھا۔کسی نے مجنون کی یہ ادا دیکھ کر کہا ارے دیوانے! یہ خط کس کے لئے لکھ رہے ہو۔مجنون نے آنسوں سے بھیگی ہوئی آنکھوں سے کہا لیلیٰ کی جدائی کا غم ستا رہا ہے۔اس لئے اس کا نام بار بار لکھ رہا ہوں۔اسطرح محبوب کا نام لکھنے سے دل قربت وغمزدہ کو تسلی دے رہا ہوں۔لیلیٰ کا عشق مجازی تو یہ اثر دکھا دیا تو مولیٰ کا عشق حقیقی کس قدر اعلیٰ وبالا ہوگا اس لئے ہمیں بھی اللہ اور اس کے پیارے رسول ﷺ کی محبت میں اپنے قول وفعل کے ذریعے کردار ادا کرنا چاہے۔۔۔(۱۰)

پروفیسر شمس الدین (مرحوم) نے آگے فارسی عرفانی مثنویوں کا ذکر کیا ہے جن میں ''منطق الطیر ،الھی نامہ،سیر العباد، حدیقۃ الحقیقہ خاص توجہ کی حامل ہیں۔اس ضمن میں مولانا کی ''مثنوی معنوی'' کی موصوف نے خاصی توضیح دی ہے۔

علاوہ ازین مقالہ نگار نے اُن کی ''مجالس سبعہ'' نامی ایک نئی کتاب کا ذکر بھی کیا ہے جو استامبول کے کتب خانے میں قلمی شکل میں موجود ہے۔جس کو آغا سلیم کی اجازت سے زیورطبع سے آراستہ کیا ہے''فیہ مافیہ''،''مثنوی معنوی'' رباعیات مولانا اور مکاتیب مولانا پر بھی شمس الدین (مرحوم) نے جامع بحث کی ہے مجموعی اعتبار سے پروفیسر شمس الدین (مرحوم) ایک بلند پایہ محقق اور مولانا رومی شناس گذرے ہیں۔

۲۔حکایات مولانا رومی کا کشمیری ترجمہ: (حکایات مولانا رومی' مثنوی معنوی' وہ تعبیراتی مسائل جن کو مختلف محققین نے اپنے

اندازمیں بیان کیا ہے۔ یہ تمثیلی حکایات دراصل دریائے عرفان ہیں۔ جن کا کوئی بھی کنارہ نہیں۔ اس دریائے بیکران میں غلام نبی آتشؔ کشمیری نے غوطہ زن ہونے کی ایک بلیغ سعی کی ہے۔ انہوں نے ''شیرازہ'' میں قسط وار مولانا رومی کی حکایات کا کشمیری ترجمہ کیا ہے۔ شیرازہ، جلد (۳۸) کے شمارہ ۵،۴،۳، میں غلام نبی آتشؔ نے محمود غزنوی اور چوروں والی تمثیلی داستان کے علاوہ، تاجراور طوطی، عزرائیلؑ اور ایک شخص، پیرچنگی، قوم ہود، کی تباہی جیسی حکایات کا بلیغ ترجمہ کشمیری زبان میں کیا ہے، ترجمہ نگاری کا فن قدرے دشوار ہے مگر آتشؔ صاحب کے تراجم کو پڑھ کر رومی شناسی ہر دو یقین ہو جاتا ہے۔

اسطرح آتشؔ صاحب نے شیرازہ جلد (۳۹) کے شمارہ (۴،۵،۶) میں موصوف نے بیماراور طبیب، گھڑسوار اور تیرانداز، حضرت لقمانؑ، حضرت ذوالنون مصریؒ کے علاوہ اور بھی حکایات کا کشمیری ترجمہ زیر تحریر لایا ہے۔

شیرازہ جلد(۴۱) کے شمارہ۔ (۱،۲،۳) میں غلام نبی آتشؔ نے عبادت صحابی رسولﷺ، حضرت سلیمانؑ سے مچھر کے فریاد، ایاز و وزیر حاسد، کے علاوہ کم وبیش دس (۱۰) حکایات کا کشمیری ترجمہ کیا ہے، اسی طرح شرازہ جلد۔۴۴ کے شمارہ (۴) میں سلسلہ وار ترجمہ نگاری کا کام جاری رکھا ہے۔ مجنون اور اونٹنی، عزرائیلؑ و نمرود، خلیفہ بغداد اور لیلیٰ، توحید موسیٰؑ کے علاوہ بھی چند حکایات کا کشمیری زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ ان تراجم کی خصوصیت یہ ہے کہ تمثیلی حکایات کو غلام نبی آتشؔ نے کشمیری زبان دانوں کے لئے آسان، سادہ و سہل عبارت میں ترجمہ کرنے کے علاوہ آخر پراس میں چھپے مضمون کو اپنے نظرئے سے اُبھارا ہے جو ایک قابل قدر تحقیق عرق ریزی اور ترجمہ دقیق کا کام ہے۔ جس سے تمام اہل زبان مستفید کے مستحق ہیں۔

مراجع وماخذ

۱۔ ایرانی ادب از ڈاکٹر ظہور الدین احمد، چاپ وجیھہ پرنترز راولپنڈی، ص۔۱۲۵ اور چکیدہ (نظم) از ڈاکٹر منظر امام، چاپ مظفر پور، بھار، ص۔۱۱۶

۲۔ پس چپ باید کرد از علامہ اقبال، چاپ شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور (کراچی)، ص۔۳

۳۔ ایرانی ادب از ڈاکٹر ظہور الدین احمد، چاپ وجیھہ پرنترز راولپنڈی، ص۔۱۲۹

۴۔ شیرازہ، جلد۔۱، شمارہ۲۹، ص۔۸۔۵

۵۔ ایضاً، ص۔۹

۶۔ ایضاً، ص۔۱۰

۷۔ ایضاً، ص۔۱۴

۸۔ ایرانی ادب از ڈاکٹر ظہور الدین احمد، چاپ وجیھہ پرنترز راولپنڈی، ص۔۱۲۹، اور مختصر ترین تاریخ از ڈاکٹر ریاض الاسلام و ڈاکٹر صدیق شبلی، چاپ بسمہ کتاب گھر دھلی، ص۔۷۳

۹۔ شیرازہ، جلد۔۲، شمارہ۔۳۰، ص۔۱۰

۱۰۔ حکایات رومی از جلال الدین رومی (صوفی آصف محمود) چاپ اے۔ بی۔ سی پبلشنگ ھاوس سرینگر، ص۔۱۰۲

☆☆☆

ڈاکٹر سعدالدین

علامہ شبلی کی پروازِ فکر: دارالمصنفین اور معارف

ہندوستان کی تاریخ میں ۱۸۵۷ء مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی حکومت کے عروج کا سال تھا۔ یہ زمانہ ہمارے اجتماعی، سیاسی، سماجی، معاشی، تعلیمی اور ملی تاریخ میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی زمانہ میں تہذیب وتمدن، علوم و فنون، تعلیم و تربیت کے تحفظ کے لئے بہت سے ادبا، شعراء، محقق پیدا ہوئے۔ انہیں محققوں میں سے ایک نام شبلی کا بھی ہے۔ جن کی ولادت ۱۸۵۷ء کے اسی ہنگامہ خیز ماحول میں ہوئی۔

شبلی ۳ جون ۱۸۵۷ء میں ضلع اعظم گڑھ کے ایک چھوٹے سے گاؤں بندول میں پیدا ہوئے تھے۔ مولانا شبلی نے اپنے اس مولد کی تعریف میں تفریحاً یہ شعر کہے ہیں۔

فضل بندول اگر تو نہ شناسی آدمی نیستی تو نسناسی
نہ توان یافت ہیچ جایی چو او خرم و سبز و دلکشایی چو او
ہست از غایت فرخ بسرشت مرغزاری مگر زباغ بہشت(۱)

شبلی کے آبا واجداد راجپوت تھے اور راوت کہلاتے تھے۔ انکے کنبہ کے سب سے پہلے بزرگ شیوراج سنگھ نے تقریباً تین چارسو سال قبل اسلام قبول کیا تھا، جن کا تعلق راجپوت گھرانے سے تھا۔ شبلی کے والد شیخ حبیب اللہ کا شمار شہر کے بڑے رئیسوں میں ہوتا تھا۔ وہ ایک نامور وکیل ہونے کے ساتھ ساتھ بڑے زمیندار بھی تھے۔ شیخ حبیب اللہ صاحب کے چار بیٹے تھے۔ مولانا شبلی، مہدی حسن، شیخ محمد اسحاق اور مولوی محمد جنید، چاروں بیٹوں میں شبلی سب سے بڑے تھے۔ شبلی نے چھ سال کی عمر میں لکھنا پڑھنا شروع کیا۔ قرآن پاک اور فارسی پڑھانے کے لئے استاد کے طور پر حکیم عبداللہ جیراجپوری کو ذمہ داری دی گئی۔ انہوں نے اس کام کو بخوبی انجام دیا۔ اس کے بعد شبلی مزید تعلیم کے لئے مدرسہ چشمۂ رحمت غازی پور چلے گئے۔ اس مدرسہ کے جید عالم مولانا محمد فاروق چریاکوٹی سے مولانا نے اپنی علمی صلاحیت میں گراں قدر اضافے کئے اس سلسلے میں سید سلیمان ندوی شبلی کا قول نقل کرتے ہیں۔

> ”میں نے معقولات کی تمام کتابیں مثلاً میر زاہد، ملا جلال مع میر زاہد حمد اللہ، شرح مطالعہ، صدرا شمس بازغہ انہیں سے پڑھیں۔ اور میری تمام تر کائنات انہیں کے افادات ہیں۔ فارسی کا مزاق بھی انہیں کا فیض ہے۔“(۲)

تعلیم سے فراغت کے بعد شبلی نے زمانے کے دستور کے مطابق مشاہیر فن سے فیض حاصل کرنے کے لئے مختلف

ALLAMA SHIBLI KI PARWAZE FIKR: DARULMUSANNEFIN AUR MAARIF (Pg.No. 66 TO 71)
DR. SADUDDEEN
PH.D., DEPARTMENT OF PERSIAN, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

مقامات کا سفر بھی کیا۔شبلی اسی دوران وکالت کا امتحان پاس کیا۔مولانا کو وکالت کے پیشہ سے کوئی دلچسپی نہیں تھی ۔مگر والد کے کہنے پر اس کام کو انجام دیا۔کچھ عرصہ تک وکالت کے پیشے سے منسلک رہے چونکہ یہ پیشہ ان کے مزاج کے موافق نہیں تھا اس لئے اس سے بیزار ہو کر دست بردار ہو گئے ۔اس کے بعد علیگڑھ چلے آئے ۔اور یہاں ۱۸۸۳ء میں عربی کے استاد کی حیثیت سے مامور ہوئے۔

شبلی سر سید کی علمی بصیرت اور افکار و خیالات سے بے حد متاثر تھے۔علیگڑھ آنے کے بعد آپ کے علمی استعداد اور ذوق و شوق کو دیکھتے ہوئیں سر سید نے اپنی ذاتی لائبریری میں مطالعہ کی اجازت دے دی۔شبلی کی صلاحیت کی وجہ سے سر سید بعض اہم مسائل میں ان کی نظریاتی رائے کے قائل ہوتے تھے۔چونکہ شبلی نہایت ذہین تھے اس لئے ہر مسلہ میں اپنی منفرد رائے رکھتے تھے۔یہی وجہ تھی کہ سر سید شبلی سے بعض اہم مسائل میں رائے لیتے اور شبلی کے مشورہ کو عملی جامہ پہناتے تھے۔اگر چہ سیاسی مسائل میں اکثر و بیشتر نظریاتی اختلاف باہم پیدا ہو جاتے ،لیکن سر سید انکی نظریاتی اختلاف کو برا نہیں مانتے تھے۔اسی طرح درس و تدریس میں ماہ و سال گذرتے رہے کہ اچانک ۱۸۹۶ء میں برادر عزیز مہدی حسن کے اس جہان فانی سے رخصت ہونے کی خبر موصول ہوئی۔اس خبر کو سنتے ہی مولانا بھائی کی تدفین میں شرکت کے لئے اعظم گڑھ روانہ ہو گئے ۔تدفین و تکفین کے بعد کئی ماہ تک گھریلو مسائل میں دو چار رہے اور ۱۸۹۷ء میں دوبارہ علی گڑھ تشریف لائے لیکن بعض گھریلو ضروریات کے چلتے کالج میں طویل چھٹی کی درخواست دی جو نا منظور ہو گئی آخر کار ۱۸۹۸ء میں استعفیٰ دے کر علی گڑھ کو ہمیشہ کے لئے خیر باد کہہ دیا۔

۱۲ نومبر ۱۹۰۰ء میں والد کے وفات کے بعد بڑے بیٹے ہونے کی وجہ سے گھر کی ساری زمہ داری شبلی پر آن پڑی۔ملازمت کے لئے ۱۹۰۱ء میں حیدر آباد گئے ۔جہاں انکو سر رشتہ علوم و فنون کی نظامت کا عہدہ ملا۔اور یہاں انکو تصنیف و تالیف کے لئے وقت بھی ملا۔جس کا اندازہ انکی ان تصانیف سے ہوتا ہے جو انہوں نے حیدر آباد میں رہ کر لکھیں۔الغزالی،علم الکلام،سوانح مولانا روم،اور شعرالعجم کی کچھ جلدیں یہیں لکھی۔شبلی جہاں بھی رہے اپنے علمی و ادبی کارنامے انجام دیتے رہے اور اپنے طالب علموں کو بھی تحریر و تقریر کے لئے ابھارتے رہے اور اس بات کی کوشش کرتے کہ طلباء مضمون نویسی کے ذریعہ اپنی علمی استعداد میں اضافہ کرتے رہیں۔یہی وجہ ہے کہ جب حیدراباد سے سبکدوش ہو گئے اور ۱۹۰۵ء میں ندوہ کے معتمدی کی زمہ داری سنبھالی تو سب سے پہلے رسالہ ''الندوہ'' کو اپنی کاوشوں سے معیاری بنایا۔شبلی کا خیال تھا کہ اچھے قلم کار اسی وقت پیدا ہو سکتے ہیں جب تصنیف و تالیف کا کام تسلسل سے جاری رکھیں۔لکھنوء کے قیام کے زمانے میں شبلی قدیم تعمیری فکر کو انجام تک پہونچانے میں مشغول ہو گئے اس کے لئے ۱۹۱۰ء میں ندوہ کے ایک جلسے میں دارالمصنفین کے قیام کی تجویز پیش کی۔اس زمانے میں بھائی مولوی اسحاق کی وفات پر شبلی کو اعظم گڑھ آنا پڑا۔اور دارالمصنفین کا خیال جو انکے دل میں پہلے سے تھا۔اسے قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔افسوس کہ اس سے پہلے یہ کام عمل میں آتا خود مولانا شبلی ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ء کو اس جہان کو الوداع کہہ گئے۔

دارالمصنفین کا قیام:

شبلی ایک ایسے عالم تھے جو بیک وقت درس وتدریس کے ساتھ قومیت کا جذبہ بھی رکھتے تھے اس کے لئے انہوں نے نہ صرف کالج اور مدرسہ کی بنیاد رکھی بلکہ ایک ایسے ادارے کا بھی خاکہ تیار کیا جس کے ذریعہ سے تصنیف وتالیف کا کام انجام دیا جائے۔مولانا کا کہنا تھا کہ فرھنگ وادب،علوم وفنون،اورقومی تاریخ کو اگر زندہ رکھنا ہے تو اس کے لئے ایک کتاب خانہ کا قیام عمل میں لانا چاہئے۔جس میں مذہبی علوم سے متعلق نادر اور بیش بہا اثار موجود ہوں جس میں مسلمانوں کے ذریعہ ایجاد کیا ہوا علوم وفنون کا سرمایہ ہو۔ ہرفن سے متعلق کتابیں بھی موجود ہوں۔انکی یہ فکر دارالمصنفین کے قیام کا ذریعہ بنا۔

مولانا شبلی نے دارالمصنفین کی تجویز سب سے پہلے ۱۹۱۰ء میں ندوہ کے ایک اجلاس میں پیش کی اور سید سلمان ندوی سے بھی اس تجویز کو پیش کرنے کی بات کہی۔اور سید سلمان ندوی نے ''ندوہ میں ایک عظیم الشان کتب خانہ کی ضرورت'' کے عنوان سے دارالمصنفین کی ضرورت اور افادیت کو واضح کیا۔اسی دوران علامہ شبلی اور ندوہ کے دوسرے اکابرین کے درمیان کچھ تلخیاں پیدا ہوگئیں۔اس صورت حال میں شبلی نے ۱۹۱۳ میں ندوہ سے استعفیٰ دے دیا اور وہاں کے ہر معاملات سے دست بردار ہوگئے۔لیکن شبلی کے دل میں دارالمصنفین کا خیال اس قدر پختہ ہوگیا کہ انہوں نے ۱۹۱۴ء میں ''الہلال'' کے ذریعہ ایک اہم تجویز پیش کیا۔

دارالمصنفین کے قیام کے سلسلہ میں سب سے بڑی پریشانی سامنے یہ آئی کہ اس کو کہاں قائم کیا جائے،کیوں کہ اس کے لئے جگہ کی درکار تھی۔اس سلسلہ میں مولانا حبیب الرحمٰن شیروانی سے رائے لی تو انہوں نے اپنے گاوں حبیب گنج کی بات کہی تو شبلی نے کہا۔

> ''آپ دارالمصنفین کو حبیب گنج لے جانا چاہتے ہیں،تو حضرت میں اعظم گڑھ کو کیوں
> نہ پیش کروں۔اعظم گڑھ میں اپنا باغ دو بنگلے پیش کرسکتا ہوں''(۳)

ابھی دارالمصنفین کے قیام کے سلسلہ میں صلاح ومشورہ چل ہی رہا تھا کہ اسی دوران مولانا کے چھوٹے بھائی مولوی محمد اسحاق کا اگست ۱۹۱۴ء میں انتقال ہوگیا اور شبلی اعظم گڑھ چلے آئے،یہاں انہیں سکون ملا اور اعظم گڑھ میں مستقل سکونت اختیار کرلی اور دارالمصنفین کو قائم کرنے کا فیصلہ کرلیا۔دارالمصنفین کو قائم کرنے کی ساری ضروریات کو پورا کرنے کے بعد شبلی نے دارالمصنفین کا ایک تعلیمی خاکہ جیسے درجۂ تکمیل،درجۂ تصنیف،طریقۂ تعلیم،فن تصنیف تیار کیا۔

مولانا شبلی دارالمصنفین کی بنیاد رکھنے کی تیاری میں ابھی مشغول ہی تھے کہ اسی درمیان انکی صحت خراب ہوگئی۔اپنی صحت کا علاج کرایا لیکن صحت ٹھیک نہ ہو پائی،بالآخیر ۱۸ نومبر ۱۹۱۴ کو اس جہان کو داغ مفارقت دے گئے۔جس وقت شبلی کی وفات ہوئی اس وقت دارالمصنفین کا کل اثاثہ محض دو کچے کمرے اور کچھ کتابوں کی الماریوں پر منحصر تھا۔شبلی کے انتقال کے بعد انکے شاگردوں نے دارالمصنفین کے قیام کی ذمہ داری لی۔جس میں مولانا حمیدالدین فراہی،سید سلمان ندوی،مولانا عبدالسلام ندوی،مولانا مسعود علی ندوی وغیرہ شامل تھے۔

دارالمصنفین کو بنیادی جامہ پہنانے سے پہلے۔اس کی آمدنی کا بندوبست کرنا ضروری سمجھا گیا۔اس کام کو پورا کرنے کے لئے مولانا حمیدالدین فراہی نے حیدرآباد کا سفر کیا۔اور شبلی کا وظیفہ جو انھیں حیدرآباد سے ملتا تھا اسے دارالمصنفین

کے نام منتقل کرایا، اس کے بعد ۴ جولائی ۱۹۱۵ء کو باقاعدہ دارالمصنفین کے نام سے رجسٹری کرائی۔ اس طرح سے مئی ۱۹۱۵ء میں دارالمصنفین کا آغاز ہوا۔ اور سب سے پہلے دارالمصنفین سے شائع ہونے والی کتاب ''ارض القرآن اور مکاتیب شبلی'' تھی۔ شبلی کے تلامذہ کی کوشش اور خلوص کا یہ نتیجہ ہوا کہ دارالمصنفین کو نہ صرف ہندوستان بلکہ دیگر ممالک میں بھی شہرت حاصل ہوئی، اسی عہد میں دارالمصنفین کے اراکین کو یہ احساس ہوا کہ اس ادارے سے ایک معیاری رسالہ بھی شائع ہو جو کہ شبلی کا دیرینہ خواب تھا اس لئے باہمی مشاورت کے بعد معارف کے نام سے ایک ماہانہ ترجمان شائع ہونے لگا۔

معارف۔

مولانا شبلی کے بہت سے علمی کام جو ادھورے رہ گئے تھے۔ بعد میں ان کے شاگردوں نے انھیں پورا کیا۔ علامہ شبلی کے شاگردوں نے ایک جماعت ''اخوان الصفا'' کے نام سے بنائی جس کے ارکان یہ ہیں۔

مولانا حمید الدین فراہی: (صدر مجلس)

مولانا سید سلمان ندوی: (ناظم)

مولانا عبدالسلام ندوی: (رکن)

مولانا مسعود علی ندوی : (رکن)

اس جماعت نے مولانا شبلی کے وہ خواب جو انہوں نے دیکھے تھے اس کو آگے بڑھایا۔ دارالمصنفین کے قیام کے بعد شبلی کے شاگردوں کو یہ احساس ہوا کہ ایک ماہانہ رسالہ بھی نکالا جائے۔ آخر کار یہ طے پایا کہ معارف کے نام سے اس کا پہلا شمارہ شائع کیا جائے۔ جب دارالمصنفین کے اپنے پریس نے معارف پریس کے نام سے کام کرنا شروع کیا تو معارف کا پہلا شمارہ جولائی ۱۹۱۶ء میں منظر عام پر آیا۔ معارف کے مدیر اور دارالمصنفین کے ناظم سید سلیمان ندوی صاحب معارف کے اجراء سے متعلق فرماتے ہیں۔

> ''رسالہ کا پہلا نمبر ہم رمضان المبارک کے مقدس مہینے سے شروع کرتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے علوم و معارف کی سب سے پہلی کتاب اسی ماہ مقدس میں نازل ہوئی تھی۔ شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن۔'' (۴)

یہ رسالہ روز اول سے اب تک پابندی کے ساتھ ہر مہینہ شائع ہو رہا ہے۔ معارف کی اشاعت سے پہلے سرسید کے تہذیب الاخلاق سے لے کر خواجہ غلام الثقلین کے عصر جدید تک متعدد رسائل چھاپے جا چکے تھے۔ اور اب تک چھپ بھی رہے ہیں۔ لیکن معارف نے اپنی منزل مقصود سب سے الگ متعین کی۔

معارف کی اشاعت کی تاریخ کو ہم تین حصہ میں تقسیم کرتے ہیں معارف کا پہلا دور اس زمانے میں ختم ہوتا ہے جب سید سلمان ندوی صاحب اس کی ادارت سے دست کش ہوئے، دوسرا دور شاہ معین الدین احمد ندوی کی وفات پر اور تیسرا دور سید صباح الدین عبدالرحمٰن پر اختتام کو پہنچتا ہے۔

مولانا سید سلیمان ندوی کے دور ادارت میں معارف اپنے قائم کردہ معیار پر برقرار رہا۔ سید صاحب کے زمانہ

ادارت میں جن شاعروں کا کلام معارف میں شائع ہوا ان میں مولانا محمد علی جوہر، اکبرالہ آبادی، فانی بدایونی، علامہ اقبال ،فراق گورکھپوری، وغیرہ کے نام شامل ہیں۔مولانا سید صاحب کے پاکستان چلے جانے کے بعد شاہ معین الدین احمد ندوی صاحب معارف کے مدیر مقرر ہوئے۔شاہ صاحب ایڈیٹر کے ساتھ ساتھ دارالمصنفین کے ناظم بھی مقرر ہوئے۔شاہ صاحب کی وفات کے بعد مولانا عبد السلام ندوی صاحب کی نگرانی میں معارف نکلنا شروع ہوا۔ابھی اس صاحب قلم شخصیت کی نگرانی میں دو تین برس ہی معارف شائع ہوا تھا کی اسی درمیان مولانا عبدلسلام صاحب کا انقال ہوگیا۔تقریبا پانچ برس تک مولانا عبدالسلام صاحب نے دارالمصنفین کی خدمت کر پائے۔ان کے انتقال کے بعد سید صباح الدین عبدالرحمٰن صاحب دارالمصنفین کے علمی اور عملی ناظم اور معارف کے ایڈیٹر بنے۔

کسی بھی اخبار یا رسالے میں مقالات کے علاوہ جو سب سے اہم چیز دیکھی جاتی اور جو سب سے زیادہ دلچسپ اور معنی خیز بناتی ہے وہ رسالے اور اخبار کا اداریہ ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ معارف اپنے وقار کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہے۔یہ رسالہ بعض حیثیتوں سے دوسرے رسالوں سے الگ ہے۔وقت کے ساتھ ساتھ ہر رسالے کے عنوانات اور ابواب میں کچھ نہ کچھ تبدیلی ضرور پائی جاتی ہے لیکن معارف کے چند مستقبل عنوانات ہیں،جن کو دارالمصنفین کے رفقاء اور مصنفین وقتا فوقتا موضوع بنا کر لکھتے رہتے ہیں۔جو عنوانات اپنے پہلی اشاعت سے لے کر آج تک برقرار ہے۔باب التقریظ والانتقادی، تلخیص وتبصرہ، اخبار علمیہ، آثار علمیہ وادبیہ، ادبیات مطبوعات جدید، جو آج بھی ان موضوع کے تحت رسالہ میں شائع ہوتا ہے۔

ا۔باب التقریظ والانتقادی۔

اس عنوان کے تحت کسی اہم کتاب پر تفصیلی نقد وتبصرہ ہوتا ہے اور کتابوں کے علاوہ اہم رسائل اور جرائد کے خاص نمبروں پر بھی تنقید وتبصرہ کیا جاتا ہے۔

۲۔تلخیص وتبصرہ۔

معارف میں اس عنوان کے تحت اردو فارسی عربی کے کسی ممتاز اہل قلم کے مضمون کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔اور کبھی کبھی اس عنوان کے تحت مختصر تبصرہ بھی ہوتا ہے۔

۳۔اخبار علمیہ۔

اس عنوان کے تحت دنیاں میں وقوع پذیر اہم ترین خبروں پر تبصرہ کیا جاتا ہے،

۴۔آثار علمیہ وادبیہ۔

اس موضوع کے تحت مشاہیر اور مصنفین کے وہ خطوط شائع کئے جاتے ہیں جو مزید معارف کو علمی، دینی اور ادبی مسائل سے متعلق لکھے جاتے ہیں۔

۵۔ادبیات۔

اس میں شاعروں کی شعری تخلیقات خواہ وہ غزل یا نظم کی شکل میں ہوں پیش کی جاتی ہے۔اور بہت سے ایسے شعراء

کا کلام ملتا ہے جو ادبی دنیاں میں اپنا ایک مقام رکھتے ہیں۔

۶۔مطبوعات جدیدہ۔

اس موضوع کے تحت اردو، عربی، فارسی میں شائع ہونے والی کتابوں پر تبصرہ کی شکل میں شائع کیا جاتا ہے۔معارف میں کتابوں کے اپر جو تبصرہ ہوتے ہیں وہ عموماً سادہ اور عمیق ہوتے ہیں۔جو اپنے توازن اور علمی طور پر ممتاز ہیں۔

ان مستقل موضوعات کے علاوہ معارف میں کبھی کبھی، باب الاستفار الجواب وآ ثار ادبیہ، کے عنوان کے تحت اول الذکر میں دینی ،علمی و ادبی سوالات کے بالتفصیل جواب اور آخرالاذکر میں مشاہیر ادب کے تحریروں کے نادر و نایاب نمونہ پیش کئے جاتے ہیں۔اس رسالہ نے علوم وفنون ملک وملت اور زبان ادب کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے۔اس رسالہ کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس عہد کے دوسرے رسالہ سے منفرد اور ممتاز ہے۔اس کے ظاہری اور معنوی مواد اور نظام اشاعت کی چند خوبیاں ایسی ہیں جو دوسرے رسالوں کی دسترس سے باہر ہیں اور یہی خصوصیت اسے ممتاز کرتی ہے۔

مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ معارف کا جس زمانے میں اجراء ہوا اس وقت یہ تنہا رسالہ تھا جس کی شہرت ومقبولیت کے باعث اس کے بعد معارف کی تقلید میں بے شمار رسالہ نکلے لیکن ان میں سے کوئی بھی رسالہ اسکی علمی حیثیت اور رتبہ تک نہیں پہنچ سکا۔

حواشی:

۱۔حیات شبلی ،مرتب مولانا سید سلیمان ندوی، مطبع معارف پریس، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، آعظم گڑھ، ۲۰۰۸ء،ص ۸۷

۲۔ایضاً ص ۹۱

۳۔مکاتیب شبلی، حصہ اول، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، آعظم گڑھ، ۱۹۶۶ء، ص ۱۱۵

۴۔معارف، شذرات، دارالمصنفین اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۱۶ء ص ا

کتابیات:

۱۔مولانا سید سلیمان ندوی، حیات شبلی، دارالمصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، ۲۰۰۸ء

۲۔ڈاکٹر شباب الدین، دارالمصنفین کی ادبی خدمات کا تعارف، شبلی نیشنل پوسٹ گریجویٹ کالج، اعظم گڑھ، ۲۰۰۸ء

۳۔ڈاکٹر شاہد نوخیز اعظمی، دبستان شبلی کی فارسی خدمات، الانصار پبلیکیشنس، حیدرآباد، ۲۰۱۰ء

۴۔ڈاکٹر شباب الدین، علامہ شبلی نعمانی، شبلی نیشنل کالج، اعظم گڑھ، ۲۰۰۸ء

۵۔سید صباح الدین عبدالرحمان، بزم رفتگاں، اعظم گڑھ، ۱۹۷۸ء

۶۔سید سلیمان ندوی، ارمغان سلیمان، کراچی، ۱۹۶۰ء

☆☆☆

ڈاکٹر محمد مبارک حسین

میلی ہروی: احوال وآثار

فارسی کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ مغل دور خصوصاً عظیم الشان بادشاہ جلال الدین محمد اکبر کا دور فارسی زبان وادب کے لیے ایک سنہرا دور رہا ہے۔ اکبر کے عہد میں فارسی نثر ونظم دونوں نے ایسا عروج وکمال حاصل کیا جو نہ اس سے پہلے کبھی تھا اور نہ اس کے بعد ممکن ہوا۔ انتہائی اہم شاعر اور نثر نویس، مترجم اور تذکرہ نگار اور تاریخ نویس اکبر کے دور سے تعلق رکھتے ہیں ان میں سے بیشتر وہ ہیں جن کو ایسی شہرت حاصل ہوئی کہ ان کا نام مشہور زمانہ ہوا۔ ان کا ذکر ہر اہم تذکرے اور تاریخ میں موجود ہے اور ان کے احوال اور آثار سے متعلق تفصیلات سے ہم اچھی طرح واقف ہیں۔

ان معروف شخصیات کے علاوہ کچھ ایسے ادیب اور شاعر بھی اکبر کے دور سے وابستہ تھے جن کو وہ شہرت نہ مل سکی جس کا ان کا فن متقاضی تھا۔ خصوصاً کچھ شعراء اس دور میں ایسے ہیں جن کا شعر ہر لحاظ سے قابل توجہ ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے بھی 'سبک ہندی' جو اس دور کا طرّہ امتیاز ہے ان کو اپنے کلام میں برتا ہے۔ اس بات کو مدّ نظر رکھتے ہوئے مقالہ حاضر میں خصوصی توجہ اس غیر معروف شاعر کی طرف کی گئی ہے جو ہر اعتبار سے کامل فن تھے لیکن ان کے احوال وآثار اور شعری صلاحیت پر کما حقہ توجہ نہیں ہوئی۔ موجودہ باب میں ایسے پانچ شعراء کو منتخب کیا گیا ہے۔ اور ان کے احوال وآثار اور کلام سے متعلق اطلاعات جو جگہ جگہ بکھری ہوئی تھیں ایک جگہ جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے تا کہ ان پر کام کرنے والوں کو تحقیق اور نقد کے لیے ایک جگہ مواد فراہم ہو سکے۔ اس نقطہ کو مدّ نظر رکھ کر کافی کوشش اور تلاش کے بعد مختلف تذکروں اور معتبر کتب تاریخ سے اطلاعات جمع کی گئی ہیں اور ان کو ترتیب کے ساتھ درج کیا گیا ہے۔ ان کے دستیاب کلام کا کچھ انتخاب بھی تذکروں کی مدد سے درج کیا گیا ہے۔ اس کے کلام کی روشنی میں ان کے سبک فکر اور طرز بیان پر ایک مختصر تنقیدی نظر بھی ڈالی گئی ہے۔

شعری تخلیق کے بارے میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ جن میں عینی، جدلیاتی، نفسیاتی اور جمالیاتی مکاتب فکر قابل ذکر ہیں۔ عینی مکتب فکر کی رو سے شاعری کی باگ ڈور کسی روحانی ہستی کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو اسے اپنے اظہار کے لیے استعمال کرتی ہے۔ جیسا کہ خواجہ حافظ شیرازی کا مندرجہ ذیل شعر:

در پسِ آئینہ طوطی صفتم داشتہ اند
هر چہ استادِ ازل گفت همان می گویم

اسی نظریے کی تائید کرتا ہے۔ نفسیات والوں کے نقطۂ نظر سے انسان کی بنیادی فطرت ہی اس کی شخصیت کی تعمیر میں حصہ لیتی ہے اس مکتب فکر سے تعلق رکھنے والوں میں بھی بعض نے تو فن کو جنسی خواہش کی براہ راست سیرابی کا نعم البدل

MAILI HARVI: AHWAL-O-ASAAR (Pg.No. 72 TO 81)

DR. MOHD. MUBARAK HUSSAIN, INSTITUTE OF PERSIAN RESEARCH
ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

قرار دیا ہے۔ بعض نے اسے ازالہ یا تلافی گردانا ہے اور بعض نے اس کا رشتہ لاشعور اور اس کی آرکی ٹائپس سے جوڑ دیا ہے۔ ان مفکرین میں فرائڈ، ریڈلر اور ینگ کے نام نمایاں ہیں۔ تیسرا مکتب فکر مادی جدلیات کے فلسفہ کی پیداوار ہے اس کے مطابق شعری تخلیق کشف یا الہام کا نتیجہ نہیں بلکہ معروضی دنیا اور اس کے مسائل سے وابستہ ہے۔ جمالیاتی مکتب فکر کا خیال ہے کہ تخلیق میں اظہار ہی سب کچھ ہے۔ حسن یا فن اظہار کی ہی ایک صورت ہے۔ غرض کہ تخلیقی عمل اور فن کی تعریف میں عینی، نفسیاتی، جمالیاتی اور جدلیاتی مکاتبِ فکر نے اپنے اپنے نظریات کا اظہار کیا ہے جن سے تخلیقی عمل اور فن کے شعوری عمل کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

ہندستان میں مغلوں کی آمد سے فارسی زبان نے ترقی کی منازل طے کیں اور فارسی شاعری کی شمع روشن رکھی اور عمدہ و معیاری ادبی تخلیقات وجود میں آئیں۔ وہ جس درجہ کے جنگجو اور فاتح تھے اسی درجے کے علم پرور، ادب نواز، شعر دوست اور بزم آرائی کے شایق تھے۔ ہندوستان کی تاریخ میں عہد اکبر کئی اعتبار سے نہایت اہم دور کہلاتا ہے خود اکبر جیسا کوئی دوسرا فرمانروا ہندوستان کی تایخ میں نظر نہیں آتا اپنی ذاتی صلاحیت کی بنا پر وہ سارے حکمرانوں میں ممتاز تھا۔ اکبر کی تخت نشینی کے بعد جب مغلیہ سلطنت کو استحکام نصیب ہوا تو علم وادب اور دیگر فنون کی ارتقا کی طرف متوجہ ہوئے شعراء اور ادباء اور فنکاروں کی ہمت افزائی کی گئی جس کے نتیجے میں ہندوستان علوم وفنون کا مرکز بن گیا۔ شہنشاہ اکبر کی فیاضیاں، زر پاشیاں اور علم دوستی کو سن کر اکناف واطراف سے شعراء، ادباء، فضلا ہندوستان میں وارد ہوئے۔ بادشاہ اکبر کی کم سوادی کے باوجود اس کی ادبی خدمات، فن کاروں اور شعراء ادباء کی تشویق و پذیرائی اور علم وفن کی ترویج و اشاعت میں اسکی دلچسپی اور سرگرمیاں اربابِ فضل وکمال کے لیے حیرت کا مقام ہے۔ اس عہد میں جہاں گراں قدر کتب تواریخ لکھی گئیں وہیں شعراء نے شاعری کے جوہر دکھائے۔ اس عہد میں جو تہذیبی ترقی ہوئی اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ ایران میں قصیدہ اور غزل گوئی بہ زوال آیا جس کے نتیجے میں وہاں کے شعرا وادباء نے ہندوستان کا رخ کیا۔ شہنشاہ اکبر کی سخن شناسی، ادب پروری اور فیاضی کے باعث ہندوستان ایران کے فارسی شاعروں کا مرکز بن گیا تھا۔

ہمایون کے انتقال کے بعد جب اس کا بیٹا جلال الدین محمد اکبر تخت نشین ہوا تو اس نے بھی شعراء کی ہر طرف سے ہمت افزائی کی۔ اس کی فیاضیوں کی شہرت سن کر ایران سے بڑے بڑے مشہور شاعر کھینچے چلے آتے تھے ابوالفضل نے آئین اکبری میں دربار اکبری کے جن شعراء کی فہرست درج کی ہے ان میں میلی ہروی بھی ایک ہیں۔ ان شعراء کے اسمائے گرامی اس طرح ہیں:

فیضی، ثنائی مشہدی، حزنی اصفہانی، قاسم کاہی، غزالی مشہدی، عرفی شیرازی، میلی ہروی، جعفر بیگ قزوینی، خواجہ حسین مروی، حیاتی گیلانی، شکیبی اصفہانی، انیسی شاملو، نظیری نیشاپوری، درویش بجران، صرفی کشمیری، صبوحی چغتائی، شفقی بخاری، صالحی ہروی، مظہری کشمیری، محوی ہمدانی، صرفی ساوجی، قراری گیلانی، عتابی نجفی، ملا محمد صوفی مازندرانی، جدائی مرزی، وقوعی نیشاپوری، خسروی قائنی، شیخ رہائی، وفا سپاہانی، شیخ ساقی، رفیع کاشی، غیرتی شیرازی، یادگار حالتی، سنجر کاشی، جذبی، تشبیہی کاشی، اشکی قمی، اسیری رازی، فہمی رازی، قیدی شیرازی، پیروی ساوجی، کامی سبزواری، پیامی، سید محمد، قدسی کربلائی، حیدری

تبریزی، سامری، فریبی رئی شاپور تہرانی، فسونی شیرازی، نادری ترشیزی، نوعی حبوشانی، بابا طالب اصفہانی، سرمدی اصفہانی، وخیل اصفہانی، شیری، قاسم ارسلان مشہدی، غیور حصاری، قاسمی مازندرانی، رہی نیشاپوری۔ (آئین اکبری، ص ۱۶۸ تا ۱۸۱)

اکبر پہلا مغل بادشاہ تھا کہ جس نے ''ملک الشعرا'' کے عہدہ کا آغاز کیا اور درباری مؤرخ کا منصب قائم کیا۔ غزالی مشہدی ہندوستان کے مغل بادشاہوں کے دربار کا پہلا ملک الشعرا تھا جو ''جون 1567ء'' میں اکبر کے دربار میں باریاب ہونے کے کچھ ہی دنوں کے بعد اس منصب سے سرفراز ہوا۔ اس کے ابوالفیض فیضی اس عہدہ پر معمور ہوا۔ مشہور و معروف شعرا کے علاوہ اور بھی شعراء دربار اکبری سے وابستہ تھے جن کا تفصیلی ذکر نہیں ملتا۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، ان میں سے میلی ہروی کی ادبی خدمات کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے:

میلی ہروی کا شمار اپنے زمانے کے ممتاز شعرا میں ہوتا تھا اس کا پورا نام مرزا قلی جرایری ہروی تھا۔

(ریاض العارفین، ص ۲۴۹)

شاہ طہماسپ کے زمانے میں ایک مدت تک مشہد مقدس میں سلطان ابراہیم میرزا جاہی کے دربار میں رہا۔ حسین ثنائی اور ولی دشت بیاضی کے معاصرین میں سے تھا۔ ثنائی اور اس کے درمیان معاصرانہ چشمکیں رہتی تھیں اور دونوں ایک دوسرے سے بغض و عناد رکھتے تھے جیسا کہ مجمع النفالیس میں درج ہے:

" معاصر حسین ثنائی و ولی دشت بیاضی است و درمیان او و ثنائی یك گونه نقاری بود"

(مجمع النفالیس، جلد سوم، ص ۱۴۹۸)

شاہان مغل کی علم پروری اور فیاضی کی شہرت سن کر میلی ہروی نے مشہد سے ہندوستان کا رخ کیا اور مغلوں کے امراء میں سے ایک نورنگ خان کے دربار سے وابستہ ہو گیا۔ ایک عرصہ تک نورنگ خان کی خدمت میں رہ کر ان کی مدح میں قصاید کہے لیکن بعد میں دونوں کے درمیان رنجش پیدا ہوئی جس سے نورنگ خان کے اشارے پر اس کو زہر دیدیا گیا اور مالوہ میں ہی اس کا انتقال ہو گیا چنانچہ بدایونی کہتے ہیں:

" بجهته بدگمانی فرموده نورنگ خاں چیزی در کاسهٔ او کردند تاازهم گذرانیدند ،وفات او درمالوه بود "

(منتخب التواریخ، جلد سوم، ص ۳۲۹)

لیکن علامہ شبلی اس خیال سے متفق نہیں ہیں اور لکھتے ہیں:

''مشہور ہے کہ اکبر کے دربار میں غزالی کا رنگ چھایا ہوا تھا ہوا غزالی نے حکمت عملی سے اس کو مغلوب کیا اس کا اس کو اس قدر صدمہ ہوا کہ اسی وقت تپ چڑھ آئی اور بالآخر بیمار رہ کر مر گیا''۔

(شعر العجم، جلد پنجم، ص ۵۹۔۵۸)

بزم تیموریہ میں طبقات اکبری کے حوالہ سے لکھا ہے:

''مرزا قلی میلی نورنگ خاں کی خدمت میں برسوں رہا،نورنگ خاں اس عالی شان دودمان (یعنی خاندان تیموری) کے امرا میں سے ہے مرزا قلی غزل اور قصیدہ کا ایک دیوان رکھتا ہے''۔

(بزم تیموریہ،جلداول،ص ۳۹۸)

بیشتر تذکرہ نگاروں نے ان کی خوش خلقی اور خوش مزاجی کی تعریف کی ہے۔تذکرہ شمع انجمن کے مؤلف کا بیان ہے کہ:

" میلی هروی و میرزا قلی از اتراك بود وجه حسن و خلق مستحسن داشت"۔

(تذکرہ شمع انجمن،نواب صدیق حسن خان)

میلی ہروی صاحب دیوان شاعر تھا۔مجمع النفائس کے مصنف نے معاصر رحیمی کے حوالے سے اسے خوش فکر اور تازہ خیال شاعر قرار دیا ہے۔(مجمع النفائس،جلدسوم،ص ۱۴۹۸)

بدایونی نے اسے صاحب طرز شاعر کہا ہے اور اس کی شعر گوئی کی صلاحیت اور سلیقے کی تعریف اس طرح کی ہے کہ اگر وہ اس زمانے میں زندہ ہوتے تو خام شعراء کا دل اس کے عمدہ اشعار پڑھ کر نا تجربہ کار شعراء کے سر سے شاعری کا جنون اتر جاتا اور متاخرین شعراء میں سے کوئی بھی اس کے اشعار کی برابری نہیں کر سکتا:

صاحب دیوان است وصاحب طرز سلیقۂ شعر آن چنان داشت که اگر تااین زمان زنده می ماند اکثری را ازین خامکاران دل از سودای شعر سرد می شد واز زمان وقوع هیچیکی رااز متاخران بااوسخن نیست"

(منتخب التواریخ،جلدسوم،ص ۳۲۹)

میلی ہروی کا امتیاز یہ ہے کہ وہ ایک ایسے شاعر تھے جنہیں صحیح معنوں میں قدیم تہذیبی اور تمدنی قدروں اور نئے طرز واسلوب کے درمیان کی سنہری کڑی کہا جا سکتا ہے۔بہ الفاظ دیگر ان کے کلام میں فارسی کی روایتی غزلیہ شاعری اور سبک ہندی کی خصوصیات کا امتزاج ہے۔میلی ہروی کا غزل سے خاص ربط تھا اس کے ناز و انداز،غمزہ وعشوہ اور شوخی و ادا کا مکمل ادراک انہیں حاصل تھا۔اچھا شعر،حسن خیال،حسن الفاظ اور حسن ادا کا مجموعہ ہوتا ہے۔جب میلی ہروی کی غزل کو ان کے معیار پر پرکھا جاتا ہے تو اس کے اندر یہ تمام خوبیاں پائی جاتی ہیں۔اس کا انداز فکر و خیال اور جذبہ واحساس،زبان و بیان اور منفرد لب ولہجہ خوانندہ کو اپنی جانب کھینچتا ہے۔وہ اس انداز سے غزل کہتا ہے کہ پڑھنے والا اس میں ایک نیا اثر اور ایک نئی تازگی محسوس کرتا ہے۔اس کی فکر اور اس فکر کا اظہار وابلاغ اور اس کا انداز بیان غزل کی جان ہے۔

غزل کا سب سے اہم موضوع عشق ہے۔شعراء نے ہر دور میں عشق اور اس کی مختلف کیفیات کی ترجمانی کی ہے۔ ہر ایک نے عاشق کی کیفیت،محبوب کے حسن کا تذکرہ اور عاشق و معشوق کے تعلقات اور معاملات عشق پر روشنی ڈالی ہے۔میلی ہروی کے غزلیات کا موضوع بھی کم وبیش یہی ہے۔ان عشقیہ کیفیات میں وہ آفاقیت ہے جو سعدی،حافظ،خسرو،عرفی،نظیری، طالب،کلیم اور غالب وغیرہ کے غزلیہ کلام میں نظر آتی ہے اور آج بھی وہ کیفیات تازہ معلوم ہوتی ہے۔میلی ہروی نے ان

عشقیہ کیفیات کو پیش کرکے اپنے ذاتی اور انفرادی جذبات واحساسات کی ترجمانی کی ہے۔اس کا انداز بیان اس قدر دلکش اور پُر تاثیر ہے کہ ان پر بیتی ہوئی کیفیات آج بھی ہمیں اپنی کیفیات محسوس ہوتی ہیں۔جن واقعات سے وہ دوچار ہوئے ہیں وہ واقعات ہمیں اپنے واقعات معلوم ہوتے ہیں۔اس طرح اس کے غزل کی نوعیت آفاقی ہوجاتی ہے۔

میلی ہروی کی غزل کے موضوعات میں حسن وعشق،ہجر ووصال،صبر واجبار،حسرت وناکامی،دردوغم،امید ورجا اور محبوب کا جوروستم اپنی انفرادی شان کے ساتھ ہر جگہ جلوہ گر ہے۔ذیل میں اس کی چند مثالیں پیش کی جارہی ہیں جس سے اس کی قادرالکلامی کا پتہ چلتا ہے۔مثلاً محبوب غافل ہوکر اپنے عاشق کے پاس پہنچتا ہے اور وفاداری کا دم بھرتا ہے لیکن وہ اپنے سر کو جھکا لیتا ہے اور حیا کا بہانہ بناتا ہے۔اس خیال کو میلی نے اس طرح بیان کیا ہے:

غافل بمن رسید و وفا را بهانه ساخت
افگند سر به پیش و حیا را بهانه ساخت
می خواست تا ز آمدن خود خجل شوم
بر خاست گرم و دادن جا را بهانه ساخت

(دیوان میلی ہروی،نسخہ خطی،حبیب گنج کلکشن،مولانا آزاد لائبریری،علیگڑھ،ورق ۷)

جب انسان کسی سے جذباتی تعلق رکھتا ہے تو لازمی طور پر دل اس کی تمنا کرنے لگتا ہے جب اس کی نظر محبوب کے دلفریب جذبوں پر پڑتی ہے تو اس کے دل میں بھی درد واشتیاق پیدا ہوتا ہے۔اس کا دل ہر وقت بیقرار رہتا ہے وہ عشق کا مارا ہوا ہے اور محبوب کے علاوہ اس کے اندر کسی دوسری چیز کی تمنا نہیں:

بیقرار ست دل اندر بدن کشتۂ عشق
دیگر از یار ندانم چه تمنا دارد

(دیوان میلی ہروی،نسخہ خطی،حبیب گنج کلکشن،مولانا آزاد لائبریری،علیگڑھ)

اوصاف وخصائل میں عاشق ومشعوق ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہوتے ہیں نیاز،ذلت ورسوائی اور بیچارگی عاشق کا مقدر ہے جب کہ بے نیازی،جبّاری اور غرور معشوق کے نمایاں اوصاف ہیں۔میلی کی طرف فطرت محبت کوٹ کوٹ کر بھری ہے وہ محبوب سے عجز ونیازمندی کا اظہار کرتا ہے لیکن ان کے ساتھ محبوب کا انداز امیرانہ اور عامرانہ ہے۔محبوب اس کے ساتھ ناز وتمکنت سے پیش آتا ہے۔میلی نے اپنی حسرت وناکامی اور معشوق کے غرورِ بےجا اور بےالتفاتی کا ذکر،غیروں کے ساتھ لطف وکرم کو معشوق کا جوروستم قرار دیا ہے۔اس خیال کو اس طرح ادا کیا ہے:

تا غیر شود در پی آوارگی من
که غیر آید و پرسد نشان یار از من
بر خویش نهد تهمت غمخوارگی من
تا غیر شود در پی آوارگی من

(مجمع النفالیس، جلد سوم، ص ۱۵۰۶)

عشق میں ایک مقام ایسا آتا ہے جب عاشق اور معشوق ایک دوسرے کے بالکل آمنے سامنے ہوتے ہیں عاشق اس سے ربط اور اختلاط بڑھانا چاہتا ہے وہ محبوب کی ذات میں وابستہ ہوانا چاہتا ہے محبوب سے قربت حاصل کرنے کے لیے حسرت سے سلام پیش کرتا ہے لیکن معشوق کی کج ادائی کے سبب تمام جذبات سمٹ کر رہ جاتے ہیں۔ محبوب کی گالیوں کو ہی وہ سلام کا جواب سمجھتا ہے اور اسی میں وہ خوش ہے:

من دیوانہ ھنگام سلام از غایت حسرت
ز دشنام تو خرسندم کہ پندارم جواب است این
کمال ناامیدی ھا ببین کز وعدۂ مستی
خوشم با آنکہ می دانم کہ تاثیر شراب است این

(مجمع النفالیس، جلد سوم، ص ۱۵۰۷)

جب عاشق مبتلائے عشق ہوتا ہے تو وہ خوشی کو بھول جاتا ہے۔ محبوب کی طلب میں صحرا نوردی اور خاک نشینی اسے زیادہ مرغوب ہے اسے محبوب کی طلب اور جستجو ہوتی ہے۔ دنیا اور اہل دنیا سے اس کو کوئی غرض نہیں اپنی عزت اور وقار کو بھی وہ داؤ پر لگا دیتا ہے اور لوگوں کی نظروں میں وہ گر جاتا ہے۔ عشق کی جرم میں وہ بے اعتبار ہو جاتا ہے۔ اس خیال کو میلی نے اس طرح پیش کیا ہے:

بی اعتبار پیش تو خلقی بجرم عشق
بیچارہ میلی از ہمہ بی اعتبار تر

(دیوان میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ)

رقابت فارسی غزل کا جز ولاینفک ہے میلی کے کلام میں محبوب پر شبہ کا اظہار ملتا ہے اس کا محبوب اس قدر دلفریب ہے کہ جو بھی اسے دیکھتا ہے اس کا گرویدہ ہو جاتا ہے اسی طرح میلی نے اپنے محبوب کے حسن کی عظمت بھی ثابت کی ہے۔ محبوب بزم رقیب میں جلوہ افروز ہے اور اس سے اظہار محبت کر رہا ہے وہ رقیب کے ساتھ بزم میں گرم سخن ہے اور عاشق کو جلانے کی غرض سے ایک ایسے شخص کو قاصد بنا کر عاشق کے پاس پیغام بھیجتا ہے جسے عاشق کے گھر کا پتہ نہیں معلوم۔ اس خیال کو میلی نے بہت ہی اچھوتے انداز میں پیش کیا ہے:

با غیر نشینی و فرستی ز پئ ما
آن را کہ ندانند رہِ کاشانۂ مارا

(دیوان میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ)

وعدہ خلافی محبوب کی فطرت میں شامل ہے، عاشق وعدہ کے وفا ہونے کا منتظر ہے، وصال یار کی طلب میں اس کا دل تڑپتا ہے لیکن حسب وعدہ ایک مدت تک محبوب سے ملاقات نہیں ہوتی اور عاشق اپنا وعدہ بھول جاتا ہے اور عاشق کو معشوق

کا وعدہ یاد نہیں رہتا یہاں تک کہ پھر دوسرا وعدہ ہو جاتا ہے۔اس خیال کو میلی نے اس طرح پیش کیا ہے:

از خلاف وعدہ ام شد مضطرب در اضطراب
رفت از بادش کہ بام وعدہ دیگر دھد
بسکہ ھر دم بفریب از رہ دیگر گذری
ھیچکس بر سر راہِ تو دگر ننشیند
نہ آشنا و نہ بیگانہ نمی دانم
کہ اختلاط چنین را کسی چہ نام کند
امتحان نام نہد دل سمتی گر تو کنی
خویش را چند باین حیلہ شکیبا دارد
جان بعزمِ رحلت و من شاد زین معنی کہ دل
درد چندین سالۂ امید درمان یافتہ
در فراقت زان نمی میرم کہ ناید در دلت
کین ستم نا دیدہ روزی چند با ھجرم نساخت
منم از زخم دل آن نیم جان صیدی کہ بر حالش
ترحم میکند صیاد و بسمل میند زودش
با آنکہ بپرسیدن ما آمدہ مردیم
کآیا ز کہ پرسید رہِ خانۂ ما را

(دیوان میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن ،مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ)

میلی ہروی کے اشعار نہایت رنگین اور مضامین غایت درجہ متین ہیں حلاوت اور شستگی سے خالی نہیں ہیں غزل کے جتنے لوازم ہیں سب ان کے یہاں موجود ہیں ۔آئین اکبری اور منتخب التواریخ میں اس کے اشعار کی تعداد کافی ہیں ۔ چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں جس سے اس کی شاعری کا اندازہ ہوتا ہے۔

دانستہ کہ مھر تو باجان نمی رود
کز خاك کشتکان گذری سرگراں ھنوز
ز دیدن تو دلم یافت لذتی کہ فلك
نعوذ باللہ اگر فکر انتقام کند
نہ آشنا ونہ بیگانہ نمی دانم
کہ احتیاط چنین را کسی چہ نام کند

بیقرار است دل اندر بدن کشتۂ عشق
دیگر از یار ندانم چہ تمنا دارد
امتحان نام نہد دل ستمی کز تو کشد
خویش را چند باین حیلہ شکیبا دارد
میرم و بر زندگانم رحم می آید کہ تو
خوبان بی دادھا داری کہ با ما کردہ
آزار خلق خواست کند چرخ لاجرم
بدخوئی ستمگر مارابھانہ ساخت

(منتخب التواریخ، جلد سوم، ص۳۲۹)

رباعی:

فارسی زبان میں مشہور رباعی گو شعراء میں جو نام سب سے پہلے ذہن میں ابھرتا ہے وہ سلجوقی دور کا شاعر عمر خیام ہے۔انھوں نے رباعی کو فلسفیانہ مزاج دیا پھر اس میں تصوف و اخلاق کو جگہ دی گئی۔ان کے علاوہ دیگر موضوعات مثلاً عاشقانہ مضامین، ذاتی حالات اور شکوہ شکایت بھی شامل کیے۔مغلوں کے عہد تک تقریباً یہی رنگ غالب رہا۔

عام طور پر شعراء جب زندگی کی کلفتوں سے دوچار ہوتے ہیں تو وہ خیام اور حافظ کی طرح شراب کے پیالے میں ڈوب کر اس تلخی کا سدّ باب کرنا چاہتے ہیں اور بعض اوقات دعوت عیش طرب دیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔میلی ہروی نے رباعیات میں بھی طبع آزمائی کی اور ان شعراء کا اثر قبول کیا۔ان کی رباعیوں کا انداز زیادہ تر عاشقانہ ہے۔غزلوں کی طرح رباعیوں میں بھی انھوں نے جذبہ عشق کی ترجمانی کی ہے۔عشق کی شدت اور جاں نثاری کا جذبہ ان کے قلب کو گداز اور روح کو جلا بخشتے ہیں۔وہ محبوب کے خیال میں شرسار ہیں اور دنیا کے گرم و سرد سے بے نیاز۔انھیں خوشی ملے یا ان پر بلائیں نازل ہوں بلا تأمل اور بے کم و کاست قبول کرتے نظر آتے ہیں۔ایک رباعی میں اس نے عاشق صادق اور غیر تمند معشوق کا نقشہ کھینچا ہے اور عاشق صادق کی حالت پر رحم کی درخواست کی ہے:

خوبی تو حسنِ غیر پرور باشد
من عاشق و معشوق غیرت آور باشد
بینی بچنین حالم و رحمم بکنی
این رحم تو بیرحمی دیگر باشد

(کلیات میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ، ورق ۴۳)

اسی طرح ایک اور رباعی میں معشوق کے حسن و جمال بالخصوص جس نے عاشق کے دل کو زخمی کر دیا ہے اور عاشق درد میں مبتلاء ہے۔رنج و غم اور شکست خوردگی نے اس کے دل کو سیکڑوں ٹکڑے کر رہے ہیں۔اس خیال کو میلی نے اس طرح

بیان کیا ہے:

ابروی بلندت کہ کنند افتاد است
دل را ہمہ دردی و گزند افتاد است
اکنون دلم از شکستگی صد پارہ است
چون شیشہ کہ از طاق بلند افتاد است

(کلیات میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ، ورق ۴۳)

مختصر یہ کہ میلی ہروی دیگر شعرائے ایران کی طرح قدر شناس اور شعر دوست ممدوحین کا دل جیتنے کے لیے ہندوستان آیا۔ میلی ہروی کی تخلیقات اس کے اپنے احساس وشعور کی ترجمان ہیں، اس کی تڑپ خود اس کی اپنی ہے جس کی وجہ سے اس کی شاعری میں ایک متحرک عمل ہے۔

منابع:

منتخب التواریخ، ملا عبدالقادر بدایونی، مطبع نولکشور، لکھنو 1868ء

طبقات اکبری، نظام الدین احمد بخشی، مطبع نولکشور، 1875ء

تذکرہ شمع انجمن، نواب صدیق حسن خان،

ریاض الشعرا، علی قلی خان والہ داغستانی، مقدمہ، تصحیح وترتیب، پروفیسر شریف حسین قاسمی، کتابخانہ رضا، رامپور، یوپی، 2001ء

ریاض العارفین آفتاب، بتصحیح سید حسام الدین راشدی، مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، 1982ء

مجمع الخواص، ۔تذکرہ مجمع النفائس، سراج الدین علی خان آرزو، بہ کوشش دکتر مہر نور محمد خان باہمکاری، دکتر زیب النساء علی خان، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، پاکستان، 2006ء

تذکرہ شعرای غنی، ۔نشتر عشق، آقا حسین قلی خان عظیم آبادی، مرتبہ سید شاہ عطاء الرحمٰن عطا کاکوی، 1968ء

شام غریباں، لچھمی نرائن شفیق، مرتبہ محمد اکبر الدین صدیقی، انجمن ترقی اردو و پاکستان، 1977ء

معراج الخیال، ۔نتائج الافکار، قدرت اللہ گوپاموی، چاپخانہ سلطانی، بمبئی، 1336 شمسی

جام جمشید نما، ۔مجمع الفصحاء، جلد دوم، رضا قلی خان ہدایت، بہ کوشش مظاہر مصفا، انتشارات امیر کبیر، تہران، 1382 شمسی

مرأۃ آفتاب نما، ۔تذکرہ شعرای فارسی، غلام ہمدانی مصحفی، مرتبہ ڈاکٹر اکبر حیدری کاشمیری، محمدی پبلیشرز نظیر آباد، لکھنو، 1980ء

آئین اکبری، ابوالفضل، مطبع نولکشور، لکھنو، 1869ء

سفینہ خوشگو، بندرابن داس، مرتبہ سید شاہ عطاء الرحمٰن عطا کاکوی، پٹنہ، 1959ء

فہرست مخطوطات عربی، فارسی و ہندوستانی در کتابخانہ شاہان اودھ،

بزم تیموریہ، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، دارالمصنّفین، اعظم گڑھ، 2015ء

کلیات میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ

دیوان میلی ہروی، نسخہ خطی، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علیگڑھ۔

☆☆☆

ادیبا خانم

میر حسین دوست سنبھلی: احوال و آثار

سنبھل شہر تاریخی اہمیت کے علاوہ علمی اور ادبی لحاظ سے بھی نہایت اہم ہے، قدیم زمانے سے ہی یہ شہر علم و دانش اور شعر و ادب کا گہوارہ رہا ہے۔ مغلوں کے عہد میں بھی یہاں کے کئی علماء و ادباء فارسی زبان و ادب سے وابستہ ہوئے۔ اور درس و تدرس میں بھی مشغول رہے، اس شہر سے تقریباً ہر دور اور ہر عہد میں مختلف شخصیات ابھر کر آئیں ہیں، جن میں سے بعض تو ماہر عالم و فاضل، ممتاز مشائخ، شاعر اور ادیب ہوئے ہیں۔ مختصر یہ کہ ادب اور فن کے ہر شعبے میں ایسے افراد پیدا ہوئے جو ایک دوسرے سے برتر تھے اور اپنی تخلیقات اور تحریروں کے ذریعہ علم و ادب کے خزانے میں بیش بہا اضافے کیے، ان اہم ادبی شخصیات میں سے ایک تذکرۂ حسینی کے مولف "میر حسین دوست سنبھلی" ہیں(۱)۔ میر حسین دوست سنبھلی نے اپنی ادبی خدمات اور قابلیت کی وجہ سے فارسی زبان و ادب میں ایک اعلیٰ مقام حاصل پایا ہے۔ ان کا شمار اٹھارویں صدی عیسوی کے مشہور شاعروں اور ادیبوں میں ہوتا ہے، مگر بدقسمتی سے تاریخ کی کتابوں، تذکروں اور دیگر ذرائع میں میر حسین دوست کی حالاتِ زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتی ہیں(۲)۔

احوال میر حسین دوست سنبھلی

مختلف کتابوں اور منابع کے مطابق انکا اصل نام " میر حسین دوست " اور انکے والد کا نام "سید ابو طالب " ہے۔ تذکرہ نویسی فارسی در ہند و پاک کے مولف نے اس طرح لکھا ہے:

"اسم مولف این تذکرة میر حسین دوست و تخلص وی حسینی است
و اسم پدرش مولوی سید ابو طالب است و اصل وی از سنبھل......(۳)"

خود مولف نے اپنے تذکرے "تذکرۂ حسینی" کے دیباچے میں اس طرح بیان کیا ہے:

" اما بعد خاك راه نبی و علی مولف این اوراق میر حسین دوست
سنبھلی(٤) "

تذکرۂ گلشن سخن کے مولف نے اس کے والد کا نام میر علی لکھا ہے:

"اسمش میر حسین دوست ابن میر علی، موطن مراد آباد سنبھل۔۔۔"

لیکن میر حسین دوست نے خود اپنی تصنیفات اور تالیفات میں اپنے والد کا نام سید ابو طالب بتایا تھا۔ تمام تحقیقات کے بعد یہ ظاہر ہے کہ انکا نام میر حسین دوست تھا اور انکے والد کا نام سید ابو طالب تھا۔ انکی ولادت کی صحیح تاریخ

MEER HUSSAIN DOST SAMBHALI: AHWAL-O-ASAAR (Pg.No. 82 TO 88)
ADEEBA KHANAM, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

دستیاب نہیں ہے البتہ اندازے سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یا تو وہ بادشاہ اورنگزیب عالمگیر کے دورِ حکومت کے آخر میں یا بادشاہ بہادر شاہ اوّل کے اوائل دور میں شہر سنبھل میں پیدا ہوئے، اور انکی نشو ونما بھی یہیں ہوئی۔

شہر سنبھل کا شمار روہل کھنڈ کے اہم تاریخی علاقوں میں ہوتا ہے، جو پورے چار سال اسکندر لودھی کے دور میں دارالحکومت رہا، اکبر بادشاہ کی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے ہیمو کو شکست دینے والا علی قلی خان شیبانی بھی سنبھل کا ہی تھا، جسکی وجہ سے سرکار کو شہر کا عہدہ حاصل ہوا۔ اس کے علاوہ مغل بادشاہ شاہجہاں کی ایک بیوی جن کا نام کاندھاری بیگم تھا، شہر سنبھل کے گورنر کی بیٹی تھیں۔ ابوالفضل، فیضی، اور ملا عبدالقادر بدایونی جیسی معروف شخصیتیں شاہ خاتم سنبھلی کے مدرسے سے تعلیم یافتہ ہوئیں۔ یہ شہر صرف تاریخی واقعات کے اعتبار سے ہی نہیں بلکہ علم وادب کے لیے بھی بہت اہم حیثیت رکھتا ہے(۵)۔

میر حسین دوست کا تعلق ایک علمی خانوادہ سے تھا، جس طرح خود مولف نے اپنی کتاب تشریح الحروف میں اپنے والد کے بارے میں لکھا ہے:

"۔۔۔مسوّد این اوراق میر حسین دوست سنبھلی ولد عارف کامل و فاضل بی مانند میر ابو طالب دانشمند طالب الله ثداه و جعل الجنته مثواه۔۔۔(٦)"

میر حسین دوست کے تحصیل علم اور ابتدائی زندگانی کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتی ہیں، لیکن تاریخ کی کتابوں، تذکروں اور ان کی خود اپنی تحریروں میں جو لکھا ہے وہ یہ ہے کہ بچپن سے ہی انکی طبیعت میں علم وادب حاصل کرنے کا شوق تھا۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد صاحب سے حاصل کی اور اس کے علاوہ کئی معروف علماء اور فضلاء سے بھی کسب فیض کیا یہاں تک کہ وہ پورے ۹ سال کے بھی نہ ہوئے تھے کہ علم ودانش کے حصول کے لیے اور ایک بزرگ استاد کی تلاش کی جستجو میں اپنے مالوف ومحبوب وطن سنبھل کو ترک کر کے دہلی چلے گئے۔ وہاں ان کی ملاقات شیخ فضل اللہ سے ہوئی، جن کا شمار اپنے وقت کے معروف علماء وفضلاء میں ہوتا تھا(۷)۔

میر حسین دوست ان کے مقربینِ خاص میں شامل ہو گئے اور ایک عرصے تک ان کی خدمت میں رہے، انھوں نے خود اپنے تذکرے "تذکرۂ حسینی" کے دیباچے میں لکھا ہے کہ:

"چون عمر نوزده سالگی از وطن سعادت موطن به خدمت سراپا برکت فضائل و کمالات مخدومی شیخ فضل الله مدظله بر سبیل تحصیل علم به دارالخلافت نزهت نهاد شاه جهان آباد وارد گشت و عمری در اکتساب علوم ادبیه بگزرانید و به فیض مجالس فصحائی شیرین کلام و شعرائی بلاغت انتظام در فن شعر مهارتی بهم رسانید(۸)"

میر حسین کی شاعری اور سبک شعر گوئی

میر حسین دوست کو شاعری میں دسترس حاصل تھی، وہ صرف فارسی زبان وادب میں ہی نہیں بلکہ اردو زبان میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ بیشتر تذکرہ نگاروں نے ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کا اعتراف کیا ہے، ایک شاعر کے ساتھ ساتھ وہ نثر نگار کی حیثیت سے بھی مشہور ہوئے، انھوں نے دونوں زبانوں میں شعر کہے ہیں، فارسی میں انھوں نے اپنا تخلص" حسینی" اختیار کیا اور بھاکا میں "ذاکر" تخلص اختیار کرتے تھے۔ جیسا کہ تذکرہ عشقی کے مولف نے ان کے بارے میں لکھا ہے:

"ذاکر تخلص موسوم به میر حسین از ساکنان مراد آباد بود......(۹)"

تذکرۂ گلشن سخن کے مولف نے اس طرح بیان کیا ہے:

"مرد ظریف و شعر فهم خوب و در صرف و نحو هم فی الجمله مهارت

داشت، به ندرت گاهی شعرمی گفت در زبان بهاکا از وست ے

جو چاہو سو کہو مختیار ہو عدو کو وے

حسین دوست کے دشمن کے تئیں یزید کہو(۱۰) ''

تذکرہ روز روشن کے مولف مظفر حسین نے اپنے تذکرے میں میر حسین سے متعلق زیادہ تفصیلات درج نہ کر کے چند سطروں میں اکتفا کیا ہے، وہ اس طرح لکھتا ہے:

"حسینی میر حسین از موزون طبعان سنبهل مرادآباد بود کتاب تشریح

الحروف و تذکرة حسینی ازوست"

میر حسین دہلی کے قیام کے دوران زیادہ سے زیادہ علمی اور ادبی محفلوں میں شرکت کیا کرتے تھے، اپنے ہم عصر شعراء کا کلام سنا کرتے تھے اور اپنا کلام ان کے سامنے پیش کیا کرتے تھے۔ اپنی شاعری کے بارے میں خود انہوں نے اپنے تذکرے "تذکرۂ حسینی" میں اس طرح لکھا تھا:

" خاك پای سخنوران آفاق میر حسین دوست حسینی مولف این اوراق

اگر چه اقوال و اشعار این ضعیف نحیف لیاقت آن ندارد که در سلك

لطیف پهلوانان عرصه نکته دانی و شهسواران مضمار معانی انسلاك

یابد، لیکن به پاس خاطر احباب این چند بیت می نگارد:

تا کہ تن زیب تو شد خلعت خوبی ایاد　　راست بر قامت من جامه محمودی شد

بسکه از شرم رخت رنگ بیرویش بشکشت　　چهرهٔ لاله به رنگ گل داو ودی شد"(۱۱)

میر حسین دوست نے دہلی کے قیام کے دوران فارسی زبان و ادب کے لیے قابل قدر خدمات انجام دیں اور پورے ذوق وشوق کے ساتھ علم و ھنر کے میدان میں نمودار ہوئے۔

۱۶۷۳ء میں انہوں نے بریلی کا رخ کیا اور کچھ مدت وہاں پر مقیم رہے، بریلی میں قیام کے دوران میر حسین نے اپنے علمی ذوق وشوق کو برقرار رکھنے کے لیے ادبی محفلوں میں شرکت کرنا شروع کر دیا اور اس دور کی بریلی کی تمام اہم

شخصیات کی صحبت اختیار کی، اور کچھ مدت میں دہلی کی طرح یہاں پر بھی ادبی حلقوں میں اپنے اشعار کہنے لگے۔ میر حسین دوست تاریخ گوئی کے فن میں بھی مہارت رکھتے اور اپنے ہم عصروں کی وفات پر چند قطعہ بھی نظم کئے اپنے دوست میر غلام نبی کی وفات پر ذیل کا قطعہ کہا تھا:

"آن کـــه بـــود مـــولـــداو بـــلـــگـــرام سیـــد عـــالـــی نســـب واســـطـــی
در فـــن هـــنـــدی و زبـــان عـــرب واقف اســـرار خـــفـــی و جـــلـــی
داشتـــه بـــر نـــغـــمـــه بـــه ساز تمـام دســـت نـــوازش چـــو فـــن فـــارســـی
همـــره صـــفـــدر بـــه پـــی جنگ رفـت تـــا کـــه بـــه میدان کـــنـد افـغـــان کشـی
از کف شـــمـــری کـــه بـدو افـغـان بـخـورد شهـــد شهـــادت چـــو حسیـــن عـــلـــی
ســـالِ شهـــادت دلِ حســـرت زده گـفـت"کـجـا آه غلام نبی"(۱۱۶۳ھ)(۱۲)

اگر میر حسین دوست سنبھلی کی طرز تحریر کی بات کی جائے تو اس کے بارے میں زیادہ اطلاعات نہیں ملتی ہیں سوائے ان کی تالیف کی ہوئی چند کتابوں کے جن میں سے بعض تو وجود میں ہی نہیں ہیں باقی جو بچی ہیں ان کے ذریعے حسینی کی طرز تحریر کی معلومات پیش کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے(۱۳)۔

میر حسین دوست سنبھلی نثر میں سادہ اور عام فہم زبان کا استعمال کرتے تھے، ان کا طرز تحریر نہایت ہی سلیس تھا۔ان کی تحریر کی سب سے نمایاں خصوصیت پر اثر اور دلکش انداز ہے، زبان میں نہایت سادگی اور سلاست پائی جاتی ہے جو پڑھنے والے کو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے پڑھنے میں مدد دیتی ہے، میر حسین دوست اکثر ایسے موضوعات کا انتخاب کرتے ہیں جو عام لوگوں کی زندگیوں سے قریب ہوں اور جن میں گہرائی اور احساس شامل ہو(۱۴)۔

حالانکہ ان کے دور میں دونوں قسم کی طرز نگارش کا معمول تھا لیکن زیادہ تر سلیس اور سادہ زبان کو ہی ترجیح دی جاتی تھی، کبھی کبھار شعراء اپنے کلام کو علمی جامعہ پہنانے کے لیے عربی اور فارسی الفاظ کو بھی شامل کر لیتے تھے۔ میر حسین دوست کی تحریروں میں تجزیہ اور مشاہدہ بہت عمدہ انداز میں ملتا ہے، انہوں نے اپنے خیالات کو نہایت خوبصورتی سے پیش کیا ہے، ان کی طرز نگارش میں زندگی کے مختلف پہلوؤں کا عمیق مطالعہ جھلکتا ہے، اور قارئین کو غور وفکر کرنے پر مجبور کرتی ہیں اور انہیں زندگی کی حقیقتوں کے قریب لاتی ہیں۔

یوں تو حسین سنبھلی کی طرز تحریر سادہ اور آسان تھی لیکن انہوں نے اپنی معروف کتاب " تشریح الحروف" میں سادہ اور آسان زبان کو ترک کر کے مشکل طرز کو اپنایا ہے۔اس کتاب کا گرامر اور عروض پر مبنی ہونے کی وجہ سے آسان زبان میں اسکا لکھے جانا بہت مشکل تھا۔دراصل اس فن سے ناواقفیت نے انہیں مشکل زبان استعمال کرنے پر مجبور کر دیا(۱۵)۔

ان کی ایک اور کتاب جس کا انہوں نے فارسی زبان میں ترجمہ کیا وہ "منظوم تیمور ہافتی" ہے، مگر افسوس کے وقت کے ساتھ وہ ضائع ہوگئی اور اب موجود نہیں ہے، لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ جس سے انھیں عالمی شہرت کی اونچائیوں پر

پہنچایا وہ" تذکرۂ حسینی" ہے۔عموماً توحسینی نے اس تذکرے میں اپنی زبان سادہ اور سلیس رکھی ہے مگر بعض اوقات شاعر کے ذکر میں مشکل اور دقیق تراکیبیں شامل کرلیں ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تذکرۂ حسینی کی طرز نگارش جگہ جگہ مشکل اور پیچیدہ ہوگئی ہے۔

حسین سنبھلی کی طرز کی روانی اور عام فہمی مندرجہ بالہ اقتباس سے ظاہر ہے جو انہوں نےشیخ احمد غزالی کے تذکرے میں لکھا ہے:

"آھوی میر غزار صاحب کمال شیخ احمد غزالی قدسی سرّہ دات کرامت صفاتش از حر کہ اصفھان بودہ است و نسبت ارادت شیخ ابوبکر نساخ علیہ الرحمۃ درست نمودہ از جملہ کراماتش اینست کہ روز شخصی آمدہ احوال برادرش حجۃ الاسلام محمد غزالی پر سید رحمۃ اللہ علیہ فرمود کہ وی در خون است سائل وی راطلب کرد و مسجد دریافت از قوی شیخ احمد تعجب کرد قصہ بحجت الاسلام باز نمود او گفت راست گفتہ است کہ من در مسئلہ میتحاضہ فکر میکرد م القصہ در سال پانصدوھفت رحلت نمود و سر بلدہ طیبہ قزوین بر آسودہ(١٦)"

آثار میرحسین دوست سنبھلی

میرحسین دوست سنبھلی ایک معروف عالم،محقق اور ادیب تھے جنہوں نے اپنے علمی کارناموں سے فارسی زبان وادب میں نمایاں مقام حاصل کیا ہے،ان کا زمانہ تذکرہ نگاری،انشاءنگاری،لغت نویسی،علم عروض،بلاغت اور فارسی قواعد کے میدان میں ایک روشن دور تھا۔انہوں نے بھی اس دور کی روایت کے مطابق ایک تذکرہ" تذکرۂ حسینی" کے نام سے تالیف کیا۔علم بلاغت،عروض ومعما اور فارسی قواعد پر ایک کتاب" تشریح الحروف" لکھی،ان کی اس علمی کاوش نے انہیں فارسی ادب میں ایک ممتاز مقام دلایا۔اس کے علاوہ میرحسین کا ادبی کارنامہ "منظوم جنگ نامہ" یا" ظفرنامہ ھاتفی" ہے جسے انہوں نے مختصر کرکے" تیمورنامہ ہاتفی" کو نثر کی شکل میں پیش کیا۔ذیل میں ان کے اہم کاموں کا مختصر ذکر کیا گیا ہے(١٧)۔

تذکرۂ حسینی

میرحسین دوست سنبھلی کا یہ ایک اہم تذکرہ ہے جس کو انہوں نے اٹھارویں صدی ھجری میں یعنی ١١٦٣ھ میں تالیف کیا۔یہ تذکرۂ تقریباً ٥٦٤ شعراء،علماء،اولیاء،بادشاہوں اور صوفیوں کے احوال وآثار پر مشتمل ہے،جو شاعری بھی کیا کرتے تھے۔حسینی نے اپنے اس تذکرے کو حروف تہجی کی ترتیب سے مرتب کیا ہے،یعنی پہلے حروف کے لحاظ سے ان کا نام یا تخلص دیا ہے۔کتاب کا آغاز حضرت علی علیہ السلام کے ذکر سے ہوتا ہے،اور اسکا خاتمہ یوسیفی طبیب خراسانی کے ذکر پر ہوتا ہے۔تذکرے کے آغاز میں مولف نے حضرت علی علیہ السلام کے مناقب اور فضائل بیان کیے ہیں اور ان کے دیوان سے

ایک رباعی اور چند اشعار نقل کیے ہیں(۱۸)۔

مختصر تیمور نامہ ھاتفی

میر حسین کے ادبی کاموں میں سے ایک اور اہم تصنیف مختصر تیمور نامہ ہاتفی ہے، یہ میر حسین کا نثری کارنامہ ہے جسے انہوں نے ۱۲۰۳ھ/۸۹/۱۷ء میں نظم سے نثر میں منتقل کیا۔ جنگ نامہ ہاتفی یا ظفر نامہ ہاتفی عبداللہ جامی جو ہاتفی تخلص اختیار کرتے تھے، کا منظومہ ہے، جس میں انہوں نے نظامی گنجوی کے اسکندر نامہ سے اسکندر کے واقعات کو اپنی طرز تحریر میں نظم کیا تھا، میر حسین دوست نے اپنی زندگی کے آخری حصّے میں اس منظومے کو نثر میں تبدیل کر کے مختصر تیمور نامہ ہاتفی کا نام دیا۔

میر حسین کی اس معروف کتاب کا آغاز کچھ اس طرح سے ہوتا ہے......" ستائش شایان و نیایش نمایان مالك الملكی را............الخ(۱۹)"

تشریح الحروف

میر حسین دوست سنبھلی نے یہ کتاب ۱۱۷۳ھ میں مکمل کی اور اس کی تکمیل کی تاریخ کو " تشریح نادر اور بیاض نشاط" سے استخراج کیا۔

دستور زبان ایک اہم موضوع ہے،اور فارسی زبان میں اس پر بہت سی کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔لیکن تشریح الروف کی ایک خاص اہمیت ہے، کیونکہ اس کتاب میں مصنف نے نہ صرف دستور زبان کو بیان کیا ہے بلکہ اس ساتھ ساتھ لفظی اور معنوی صنائع،عروض و قافیہ اور معما سازی کے فن کو بھی شامل کیا ہے۔انہوں نے ان سب کی تشریح نہایت مختصر اور شیرین انداز میں کی ہے۔یہ کتاب ایک مقدمہ،مختلف فوائد و ابواب اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے(۲۰)۔

میر حسین دوست سنبھلی شہر سنبھل کے اولین تذکرہ نویس ہونے کے ساتھ ساتھ فارسی ادب کے معروف شاعر بھی ہیں جن کا شمار اٹھارویں صدی کے مشہور علماء و فضلاء میں ہوتا ہے۔ان کو اپنے زمانے میں افضل العلماء،مورخ بے عدیل اور ماہر علوم مخفی جلی جیسے مشہور خطاب حاصل تھے لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ اتنی اہم شخصیت ہونے کے باوجود ان کی زندگی اور خدمات پر زیادہ تفصیلات نہیں ملتی ہیں اور نہ ہی ان کے کارناموں اور حالاتِ زندگی پر زیادہ کام ہوا ہے یہاں تک کہ خود انہوں نے اپنے تذکرے میں اپنے احوال بیان کرنے میں اختصار سے کام لیا ہے اور قدیم تذکروں سے بھی ان کے متعلق زیادہ معلومات فراہم نہیں ہوتی ہے(۲۱)۔

حواشی:

(۱) تشریح الحروف۔میر حسین دوست سنبھلی۔تحقیق و تدوین ڈاکٹر محمد قمر عالم۔مرکز تحقیقات فارسی۔مقدمہ ص ۹

(۲) ایضاً ص ۱۰

(۳) تذکرہ نویسی فارسی در ہندو پاک۔علی رضا نقوی۔ص ۳۱۶

(۴) دیباچہ تذکرہ حسینی۔مرتبہ عماد الدین قادری

(۵) تشریح الحروف۔ص۱۰

(۶) ایضاً ص۱۰

(۷) تذکرہ نویسی فارسی۔ص۳۱۷

(۸) دیباچہ تذکرہ حسینی۔ترجمہ وترتیب ڈاکٹر کشور جہاں زیدی

(۹) تشریح الحروف۔ص۱۵

(۱۰) تذکرہ گلشن سخن۔مردان علی خان مبتلا

(۱۱) دیباچہ تذکرہ حسینی

(۱۲) تشریح الحروف۔ص۱۷

(۱۳) تذکرہ نویسی فارسی۔ص۳۲۱

(۱۴) ایضاً۔ص۳۲۱

(۱۵) تشریح الحروف۔مقدمہ

(۱۶) تذکرہ حسینی۔ص۳۳

(۱۷) تشریح الحروف۔مقدمہ ص۱۸

(۱۸) ایضاً ص۱۸

(۱۹) ایضاً۔ص۱۹

(۲۰) ایضاً۔ص۲۰

(۲۱) تذکرہ حسینی۔دیباچہ

☆☆☆

ٹیپو سلطان

محمود الحسن بہارکوٹی (۱۹۰۷ء - ۱۹۷۱ء) کی ادبی خدمات: ایک جائزہ

تجسس انسان کی فطرت میں شامل ہے، یہ وہ جذبہ ہے جس نے تدریجی ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔ تحقیق، تجسس کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ زندگی کے ہر شعبہ میں جو ترقیاں ہمیں نصیب ہوئی ہیں وہ سب تحقیق کی ہی بدولت ہے۔ تحقیق کے ذریعہ ہی ہم نے بہت سی خطرناک بیماریوں کا سدباب کیا ہے، اسی کے ذریعہ ہم نے سمندر کی گہرائیاں ناپی ہیں، اس کے ذریعہ آج ہم ستاروں کی دنیا میں قدم رکھ رہے ہیں۔ یہاں بات ہو رہی ہے ادبی تحقیق کی، تحقیق کی بدولت ہی ہم نے ادب کے بہترین جواہر پارے تلاش کئے، گمنام فنکاروں کو تلاش کیا ہے، ان کی تخلیقات کو منظر عام پر لائے ہیں۔ ان تحقیقات کے سبب ہم نے ادب کو اس کے شایان شان قدر و منزلت دی ہے۔ ادب میں تحقیق کا سلسلہ ہنوز جاری ہے۔ ہندوستان کے مختلف تعلیمی اداروں میں بڑی تعداد میں تحقیقی مقالے مختلف موضوعات پر سپرد قلم کئے جا رہے ہیں۔ ان ہی مقالوں میرا مقالہ بھی شامل ہے۔ جس کا عنوان " محمود الحسن بہارکوٹی (۱۹۰۷ء - ۱۹۷۱ء) کی ادبی خدمات: ایک جائزہ ہے۔ محمود الحسن بہار، اردو ادب کی ایک اہم شخصیت تھے۔ جنھوں نے راجستھان کے تاریخی شہر اجمیر میں آکر شہرت و مقبولیت حاصل کی۔ بہار ۱۹۲۷ء میں بہ سلسلہ معاش اجمیر تشریف لائے اور مستقل طور پر یہیں بود و باش اختیار کی۔ ابھی تک وہ صرف شاعر تھے۔ جب انھیں اجمیر کا ادبی ماحول میسر آیا اور یہاں پر موجود مشاہیر سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں تو وہ کھل کھیلے۔ ریلوے میں انھیں ملازمت مل گئی تھی، اس لئے معاش کی طرف سے اطمنان ہو جانے کے بعد وہ ادب کی جانب متوجہ ہوئے۔ انھوں نے افسانے تحریر کئے۔ خاکستر (۱۹۴۵ء) ان کے افسانوی مجموعے کا نام ہے۔ ذات و کائنات ان کا شعری مجموعہ ہے جو ان کے انتقال کے بعد ۱۹۷۷ء میں شائع ہوا۔ لیکن ان کے علاوہ ان کے بے شمار ادبی شہ پارے ہیں۔ جن میں غزلیں نظمیں، افسانے اور مضامین و مقالات شامل ہیں۔

بہار کے مختصر حالات:-

ان کا پورا نام محمود الحسن تھا۔ ادب میں بہارکوٹی کے نام سے مشہور ہیں۔ ۱۹۰۷ء میں کوٹ، ضلع فتحپور (یوپی) میں پیدا ہوئے۔ اسی نسبت سے اپنے آپ کو کوٹی لکھتے رہے۔ والد کا نام بدر الحسن خاں تھا۔ آپ کے آبا و اجداد کابل کے رہنے والے تھے۔ جو محمد غوری کے ساتھ ہندوستان آ گئے تھے۔ مغل بادشاہوں نے ان کی خدمات کے صلے میں ۲۱ گاؤں دئے تھے، کوٹ ان میں سے ایک تھا۔ کاشت کاری آپ کے بزرگوں کا پیشہ تھا۔ آپ کی ابتدائی تعلیم و تربیت کوٹ میں ہوئی۔ اس کے بعد فیروز پور (پنجاب) چلے گئے۔ وہاں ہائی اسکول کی تعلیم مکمل کی۔ مزید تعلیم کے لئے کالج میں داخلہ لے لیا۔ لیکن کالج کا

MAHMOOD-UL-HASAN BAHARKOTI KI ADABI KHIDMAT: EK JAIZA (Pg.No. 89 TO 92)
TIPU SULTAN, RESEARCH SCHOLAR
UNIVERSITY OF RAJASTHAN, JAIPUR, RAJASTHAN

ماحول انھیں پسند نہیں آیا۔ شعر وسخن کی جانب فطری طور پر راغب تھے۔ فیروز پور میں اسوقت علامہ عیش فیروز پوری موجود تھے، ان سے شاعری میں اصلاح لینے لگے۔ بہارکوٹی ان ادبی شخصیات سے ہیں جن کا ادبی سفر اجمیر کی سرزمین سے شروع ہوا۔ ان کے ہم عصروں میں رفیع اجمیری، قیسی رامپوری، الیاس رضوی، اثر جلیلی، عبیداللہ قدسی اور ابوالعرفان فضائی وغیرہ قابل ذکر حضرات ہیں۔ اجمیر میں بہار کو بہت اچھی اور مشہور شخصیات کی صحبت ملی۔ چونکہ اجمیر میں سیماب اکبر آبادی بھی اکثر آتے تھے اور قیسی رامپوری کے گھر پر ٹھہرا کرتے تھے۔ جہاں سیماب کے دیگر تلامذہ جمع ہوتے اور شعری مجلسیں منعقد ہوا کرتی تھی۔ میر احدی اجمیری، عبیداللہ قدس، فضائی، اور سیماب کے دوسرے تلامذہ بھی وہاں ہوا کرتے تھے۔ بہارکوٹی کو سیماب اکبر آبادی سے بھی فیضیاب ہونے کا پورا موقع ملا۔

بہارکوٹی ہمیشہ ایک عملی انسان رہے۔ ہمیشہ متحرک رہے۔ ملازمت کے علاوہ اپنا تمام وقت مطالعہ اور ادبی مصروفیات میں گزارا کرتے تھے۔ انھوں نے اجمیر میں جو اپنی ایک تنظیم بنائی تھی انجمن فروغ ادب'' اس کے تحت سرگرم عمل رہے۔ سال میں ایک بڑا مشاعرہ ضرور کراتے تھے۔ عام دنوں میں نشست اور دیگر ادبی محفلیں سجائی جاتی تھیں۔ مذہب کے پکے تھے، توکل پر رہا کرتے تھے، اپنی آمدنی بڑھانے کے لئے انھوں نے کبھی کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا جو شریعت کے خلاف ہو۔ انھوں نے کبھی اپنی شاعری کو معاش کا ذریعہ نہیں بنایا۔ ادبی نقطہ نظر سے ان کا یہ ماننا تھا کہ جو ادب ''ادب'' کے اصولوں پر پورا نہ اترے وہ ادب کہلانے کے قابل نہیں ہے۔ ادب میں عریانیت کے بھی سخت مخالف تھے۔ تقسیم ملک کے بعد بہار کراچی منتقل ہو گئے۔ اور وہیں پر ۱۹۷۱ء میں انتقال کیا۔

معنویت اور اہمیت:۔

بہارکوٹی ادب کی ایک اہم شخصیت ہیں لیکن افسوس ہے کہ ابھی تک ان پر کوئی تحقیقی کام نہیں کیا۔ اس موضوع کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے میں نے اس کا انتخاب کیا ہے۔ بہارکوٹی کی شاعری، افسانے اور تحقیقی وتنقیدی مضامین ادب کا اہم ترین سرمایہ ہے۔ جن کو منظر عام لانے کا ذمہ میں نے اپنے ناتواں کندھوں پر لیا ہے۔ ادبی دنیا بہارکوٹی کو ایک شاعر کی حیثیت سے جانتی ہے۔ لیکن وہ ایک اچھے نقاد اور بہترین افسانہ نگار بھی تھے۔ کئی زبانوں کے ادب پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ اگر یہاں ان کے تنقیدی مضامین میں سے چند کے نام پیش کئے جائیں تو مناسب ہوگا،

۱۔ جذبات بھاشا۔ عالمگیر، لاہور۔ عید قرباں نمبر ۱۹۳۴ء
۲۔ میر احدی اجمیری۔ عالمگیر، عید قرباں نمبر۔ لاہور۔۱۹۳۵ء)
۳۔ کیا اقبال کا پیغام کوئی نیا پیغام ہے: شاعر آگرہ۔ جنوری ۱۹۴۳ء
۴۔ ہمارا نصاب تعلیم۔ شاعر، آگرہ مئی ۱۹۴۳ء
۵۔ مسئلہ تقدیر اور مشاہیر عالم۔ شاعر، آگرہ۔ جون ۱۹۴۳ء
۶۔ ہندوستان صنعتی ملک تھا۔ شاعر، آگرہ۔ جولائی ۱۹۴۳ء
۷۔ پوسٹ آفس۔ شاعر، آگرہ نومبر ۱۹۴۳ء

۸۔ ہندی اور مسلمان۔شاعر،آگرہ۔جنوری ۱۹۴۴ء

۹۔ دورِ حاضر کی ایک ہندی شاعرہ۔شاعر،آگرہ مارچ ۱۹۴۴ء

۱۰۔ ہندی افسانہ نگاری۔شاعر،آگرہ۔جنوری۔۱۹۴۶ء

۱۱۔ نظارے کی جھلک۔شاعر،آگرہ۔جنوری فروری۔ ۱۹۴۵ء

۱۲۔ بے خود بدایونی۔شاعر،آگرہ۔جون ۱۹۴۲ء

۱۳۔ کیا دبیر و ناسخ فارسی نہ جانتے تھے۔زمانہ،کانپور۔جولائی ۱۹۴۵ء

۱۴۔ ترقی پسندی سے پہلے۔چمنستان،دہلی۔جون۔۱۹۴۵ء

۱۵۔ راجپوتانہ کا ایک شاعر۔چمنستان،دہلی۔فروری۔۱۹۴۵ء

۱۶۔ خریطہ۔چمنستان،دہلی۔اگست ۱۹۴۵ء

۱۷۔ حضرت شار بھٹی بارہ بنکوی۔چمنستان،دہلی۔فروری ۱۹۴۶ء

۱۸۔ پہلا بنگالی ناول نویس۔شاعر۔آگرہ۔اکتوبر ۱۹۴۴ء

۱۹۔ ثابت لکھنوی مرحوم۔شاعر۔آگرہ۔جولائی ۱۹۴۵ء

۲۰۔ بنگال کے بعض اچھے لکھنے والے۔شاعر۔آگرہ مئی ۱۹۴۶ء

مذکورہ مضامین کے عنوانات سے بہار کوٹی کی تحقیقی و تنقیدی بصیرت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح اگر غزل کی بات کریں تو ان کے یہاں اقبال جیسی شوکت اور فانی کا رنگ نظر آتا ہیں۔غزل کے یہ اشعار ملاحظہ فرمائیں،

نہ کچھ حقیقت کے پیرہن میں نہ کچھ لباس مجاز میں
کہ جس کو جذب تمام کہئے، نیاز میں ہے نہ ناز میں ہے
نیاز کیشی کا ادعا ہے تو پھر سراپا نیاز ہو جا
بہار اچھی نماز ہے یہ کہ ہوش سجدہ نماز میں ہے

☆☆☆

بڑی ہی دلکش و رنگیں ہے داستاں میری
چمن میں آنکھ، قفس میں کھلی زباں میری
چراغ بجھ گئے نیند آ گئی ستاروں کو
جب ان کے ذکر سے غافل ہوئی زباں میری
کہاں سے لاؤں نظر حسن رہ گزر کے لئے
مرا ہی حسن بہت ہے مری نظر کے کے لئے

اگر نظموں کی بات کریں تو بہار کوٹی نے بہترین نظمیں ہمیں دی ہیں۔ان کی نظمیوں میں وطن پرستی، انقلابی جذبات اور مزدور و کسان کا درد عام ہے۔۔سوز و ساز۔آج تک۔ایک مغربی سیاح سے۔شاعر کا گھر۔انقلاب عظیم۔محنت کا پھل وغیرہ ان کی بہترین نظمیں ہیں جو اہل ادب کی دسترس سے باہر ہیں۔ان کو سامنے لانا اور ان کی معنویت اور قدر و قیمت بتانے کے لئے ہیں میں نے اس موضوع کا انتخاب کیا ہے۔سوز و ساز، نظم سے ایک بند پیش کرتا ہوں:

ہر موج کے آغوش میں رقصاں ہے شرر دیکھ
داماں شب تار میں پنہاں ہے سحر دیکھ
کھا جائے نہ دھوکا کہیں تیری بھی نظر دیکھ
پابندی آداب تماشا سے گزر جا
آنکھیں ہیں تو ہر جلوہ پیدا سے گزر جا

بہار کوٹی کا ادبی سرمایہ:

ا۔بہار کوٹی کے ادبی سرمائے پر ایک نظر ڈالی جائے تو یہ صورت حال سامنے آتی ہے۔خاکستر (افسانوی مجموعہ (۱۹۴۵ء۔اس میں 19 افسانے شامل ہیں لیکن ان افسانوں کے علاوہ اور بھی افسانے ہیں جو مختلف رسائل میں شائع ہوئے ہیں۔

۲۔ذات و کائنات: شعری مجموعہ (۱۹۷۷ء) ہے۔یہ بہار کوٹی کا شعری مجموعہ ہے۔جو ان کے ان کے انتقال کے بعد شائع ہوا۔اس میں بڑی تعداد میں غزلیں اور نظمیں شامل ہیں لیکن اس مجموعہ کلام کے علاوہ بھی بہار کوٹی کے کلام کا بڑا حصہ اس دور کے رسائل کی زینت بنا رہا۔راقم الحروف نے اسے بھی نظر میں رکھنے کی کوشش کی۔اس طرح ہم بہار کوٹی کی ادبی خدمات کو بلا کسی شک و شبہ کے قومی سطح پر پیش کر سکتے ہیں۔

☆☆☆

محمد عارف

ابو طالب کلیم کاشانی بحیثیت قصیدہ نگار

ملک الشعراء ابو طالب کلیم کاشانی ہمدان میں پیدا ہوئے۔ کاشان میں زیادہ وقت گزارنے کی وجہ سے کاشانی مشہور ہوئے بچپن میں ہی تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے شیراز چلیے گے اور یہاں پر ہی درسی تعلیم کی تکمیل ہوئی۔ شروع سے ہی طبعیت شعر و شاعری کی طرف مائل تھی، رفتہ رفتہ کلام میں پختگی آ گی۔ 1073ھ مطابق 1401ء مغل بادشاہوں کی علم نوازی داد و تحسین سن کر پہلی مرتبہ جہانگیر کے دور حکومت میں ہندوستان میں وارد ہوئے یہاں پر ابو طالب آملی جو جہانگیر کے دربار کا ملک الشعراء تھا۔ ان سامنے اس کی شاعری کا چراغ روشن نہ ہو سکا کلیم کو کچھ اپنے ارادوں اور کچھ، وطن کی یاد نے بے قرار کیا چناچہ 1082ھ بمطابق 1681ء میں حسرتوں سے بھر دل لے کر اپنے وطن عزیز روانہ ہو گے۔ کلیم اکو ایک طرف وطن کی یاد ستا رہی تھی لیکن ہندوستان کو چھوڑنے کا بھی بہت دکھ تھا جس کا اظہار وہ اس غزل میں کچھ اسطرح سے کرتے ہیں:

زشوق ہند زان سان چشم حسرت بر قفا دارم
کہ روہم گر براہ آرم نمی بنیم مقابل را

ہندوستان میں ایرانی شاعروں کا انا تو شروع ہی سے تھا، مغلیہ سلطنت مین یہ کثیر التعداد ایرانی شعراء، وارد ہند ہوئے جس کی وجہ مغلیہ حکومت کی داد و تحسین اور صفویہ حکومت کی بے روحی رہی ،صفویہ حکومت کا رجحاں صرف مذہب ہی کی طرف تھا۔ ادبیات فارسی اس وجہ سے بے اعتنائی کا شکار رہی۔ خاص کر کے قصیدہ اور غزل کا کوئی پرساں حال نہ رہا، اس وجہ سے بھی شعراے نے ہندوستان کی راہ لے لی۔

کلیم دو سال کا عرصہ وطن میں گزارنے کے بعد ہندوستان میں واپس آ گے انتھک کوشش کرنے کہ بعد آخر شہزادہ خرم شاہجاں کے دربار میں رسائی حاصل ہوئی اور بادشاہ نے شاعرانہ عظمت کو دیکھتے ہوئے کلیم کو ملک الشعرا کے خطاب سے نوازا، جس کا فرض انھوں نے قصاید لکھ کر با خوبی نبھایا۔ ایک دفعہ کا واقعہ روم کے بادشاہ نے شاہجہان کو خط لکھ شاہجاہان کی وضاحت پوچھی اس کے جواب میں کلیم نے ایک قصیدہ لکھ کر بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا،

ہند و جہان ز دو عدے ہر چون یکے ست
شہ را بہ خطاب شاہ جہانی مبرھن است

کلیم شہاجہان کے ساتھ کشمیر میں چلا گیا، وہاں کے قدرتی مناظر، نشیب و فراز کو دیکھ کر وہ و مستقل سکونت اختیار کی

ABU TALIB KAEEM KASHANI BAHAISIYAT QASEEDA NIGAR (Pg.No. 93 TO 97)
MOHD. ARAF, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT PERSIAN, JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI

آخرکا 1041ھ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لے اس دنیافانی کوخیر آباد کہ گے۔ان کی سال وفات کی تاریخ غنی کشمیری نے لکھی ہے؛جوان کے ہم عصرشاعر تھے:(طورمعنی بودروشن از کلیم)

کلیم نے تقریبا شاعری کے تمام اصناف سخن پرطبع آزمائی کی ہے۔قصیدہ، رباعی، قطعہ،مثنوی،غزل ان کے دیوان میں شامل ہیں۔ ان کی شاعری کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔انھوں نے اپنی شاعری کہ زریعہ اس دور کی خوب عکاسی کی رزم وبزم،نشیب وفراز،جشن فتح کی رنگ رلیاں ان کے کلام میں دیکھنے کوملتی ہیں،اس بات سے انکار ممکن نہیں کے قصیدہ نگاری کا براہ راست تعلق بادشاہوں،امیروں اوروزیروں سے ہی رہا،لیکن کلیم نے اپنے قصاید میں بیان حال پندو عبرت وغیرہ سے کام لیا ہے۔قصاید میں کلیم نے مبالغہ آرائی،حسن تعلیل،تشبیہ واستعارہ کوقلم سے خوب طاقت بخشی ہے۔ مبالغہ آرائی میں ظہیر فاریابی کی تقلید کی ہے،مثال کے طور ایک شعر پیش کرتا ہو

نثار محفل شاہ جہان نمودقضا
هر آن نشاط که دربزم گاہ امکان یافت
تیر اودرروی دشمن گفت پیغام اجل
شمع راهرچیزدردل هست آیدبر زبان

ان کے قصاید میں مضمون آفرینی کثرت سے ملتی ہے۔کلیم قصاید کی تمہید اصلی واقعات کے ساتھ شروع کرتا ہے۔ سردی وگرمی،رزم وبزم،پہاڑوں اور بیابان جنگلوں جسے مضامین ان کی تمہید میں شامل جو قاری کواپنی طرف متوجہ کرتے ہے:

سحاب آراست باغ و بوستان را فدای باغبان کن جان ومان را
همان آبی که گردازروی گلشست بدنیسان مست دارد بلبلان را
چنان گلبن گرانبارست از گل که بلبل ست بر خاك آشیان را
دگر بهار را چنان گلستان کرد که شوق سیر چمن سررور اخرمان کرد
چو دام دار تهمیدست ازخجلت ابر بزیر سبزه زمیں روی خوشیں پنهان کرد

اسی طرح کلیم نے اور بہت سارے قصاید ابر و بہار کی تعریف میں لکھ ہیں،کلیم کی زورطبع اور جدت آفرینی کا انداز ان اشعار سے لگایا جاسکتا ہے،اس میں کلیم نے اپنے ممدوح کے انتظام سلطنت کواس طرح سرائے ہے:

بعهدش آنچنان درخواب امن است که باید پاسبانے پاسبان را
بملکش راه زن مانندجاده بمنزل می رساند کاروان را
خون دل روبه کمی کرد ز سوزتپ هجر آن قدر نیست که یك ابله راآب دید
شراب کهنه می نوشم به بزم او چوبنشینم بمن تانوبت اید دخترز پیر می گردد
زان برق حسن کافت هر گوشه گیرد شد آتش درآشیانه عتقاگرفت است
یك رهبرم درین شب تاریك برنخورد چون آفتاب ست بدیوارمی کشم

کلیم کے کلام سے انداز ہوتا ہے جب بھی اس کی نظر قدرت کے مناظر پر پڑتی ہے، تو وہ ان مناظر کو اپنے تخلیلی انداز میں پیش کرتا ہے جیسے، وہ اندھیری راتوں میں گھبراتا اور اس کو نظر آتا ہے کہ ستاروں کہ چراغ میں روغن نہی رہا، حکما کہتے ہیں عالم کا آغاز و انجام معلوم نہی لیکن کلیم کی قوت تخیل سے عالم ایک پرانی کتاب بن کر نظر آتا ہے۔

مــــا ز آغـــــا ز و ز انـــــجـــــام جهـــــان بـــــخـبـــــريـــــم

اول و آخيـــــر ايـــــن كهـــــن كتـــــاب افتـــــاده اســـــت

1024ھ میں جب شہاجہان نے آگرہ میں تخت طاوس تیار کروایا جشن نوروز کے موقع پر اس کی رسم افتتاح ادا کی گی جہاں متعدد شعرا نے اس بزم میں قصاید پیش کر کے اپنی صلاحیت و ذہنیت کا ثبوت پیش کیا و ہیں پر کلیم نے بھی قصیدہ لکھ کر اپنی قادرالکلامی کا ثبوت پیش کیا ہے۔ان کے قصیدہ سے یہ صاف عیاں ہوتا ہے کہ کلیم نے کس قدر جدت مضمون آفرینی، حسن تعلیل، تشبیہ وغیرہ کو کتنے خوبصورت پرائے کے ساتھ شعروں میں پرویا ہے۔ مثال کے طور چند اشعار پیش کے جاتے ہیں:

خـجسته مـقـدمـه نـوروزه غـره شـوال — فشـانـده انـد گـل عيـش به سرمه وسال

بـه چشـم مـردم دارالـخلافـه عيدنويست — غبـارمـوكـب شـاه جهـان جهـان جلال

شـرف پـزيـردنـوروزه درچنيـن عيـدے — كـه بـادشـاه نشينـدبـه تخت استقلال

بـه وصف تـخت مرصع گـهرفشان گشتم — خـدانـصيب كند عمر خضروطول مقال

هـزارسيـلان يـاقـوت وصدبـدخشان لعل — بـرونـمـائيـگـرفـت اسـت تـانمودجمال

جب شہاجہان میں وادی کشمیر میں پہونچا کلیم نے جو استقبال میں جو قصیدہ لکھا اس کی تشبیب اور مدح پیش آپ کی نظر کرتا ہو:

اے بـــــخـــــت مـــــژده كـــــزافـــق كبـــــريـــــا رسيـــد

خـــــورشيـــــد رحـــــمتـــــى كـــــه بـهـــــر زره دارسيـــد

مدح میں کہتے ہیں:

شـــــكـــــر خـــــداكـــــه ديـــــده اميـــــد خـــــلـــــق را

ازگـــــرد راه شـــــاهـــــجهـــــان تـــــوتيـــــارسيـــد

جب بادشاہ روم نے شہاجہان سے لقب کی وضاحت پوچھی تو اس پریشان حالات میں یمینا الدولہ سے لقب کو بدلنے کے لے مشورہ کرنے والا تھا کہ کلیم نے اس کے جواب میں ایک قصیدہ لکھ کر پیش کیا، جس کا مطلع پیش ہے:

بـــــا ز از درعيـــــد مـــــجـــــلـــــس ايـــــام گـــــلشـــــن ســـــت

چشـــــم ظـــــرب چـــــوديـــــده پيـــــمـــــانـــــه روشـــــن ســـــت

عشـــــرت چـــــنـــــان رســـــالـــــت در گـــــلشـــــن مـــــراد

گلهائے عیش برسرم افزون زدامن ست

پھر لقب کی وضاحت کچھ اسطرح بیان کی ہے:

هند وجهان ز دو عدے هر چون یکے ست

شه را به خطاب شاه جهانی مبرهن است

اس جواب کی عوض میں بادشاہ نے کلیم کو خوش ہوکر روپے میں تلوایا علاوہ ازیں کلیم نے تخت طاؤس سے لے کر شاہی سیر وتفریح، شاہی شمشیر، شاہی قلمدان وغیرہ پر بھی اشعار کہے ہیں، ہندوستان میں برسات کے موقع پر کلیم نے قصیدہ کی تشبیہ بہت ہی زبردست انداز میں کی ہے:

همان آبے که گر دازروئے گل شست — بدنیا رهستددارد بلبلاں را

چنان گلشن گرانباراستاز گل — که بلبل بست بر خاك آشیاں را

به گلشن می کش و بر خورمخنداں — دهاغنچه پر زعفراں را

بروئے سبزه می غلطه بنفشه — عجب پسرے که می مالدچواں را

بهم آمزش گلهاچنان ست — که گلدسته نخواهدرسیمان را

بهار گلشن فردوس خواهی — درین موسم به هندوستان را

خوشاملکے که از یك آب شمشیر — گل ولاله دمد سنگ فساں را

قصاید میں کلیم کا انداز وہی جو حاجی محمد جاں قدسی کا ہے۔اس زمانے میں نظری نشاپوری، اور عرفی کی طرف پچیدہ اور مشکل بندیش صاف کردی مبالغہ اور حسن تعلیل کو وسعت دی۔لیکن اس سے قصاید کی پختگی کم ہوگی۔غزلیت کا رنگ غالب آ گیا مضمون آفرینی کی کلیم کہ قصاید میں بر مار ہے۔کلیم کے اکثر قصاید کی تمہید اصلی وقعات سے شروع ہوتی ہے۔لیکن خیالی مضموں آفرنیاں بیان کرکے ایک طلسم بنا دیتا ہے جس کا واقعیت سے کچھ واسطہ نہیں ہوتا۔کلیم نے جو مدحیہ قصاید، قطعات ،اور مثنویات لکھی ہیں، اس سے حصول معاش اور اظہار علمیت دونوں مقصود ہیں۔ان کے بعض قصاید نہایت ہی دل چسب اور اعلی درجہ کے ہیں، شاہجہان کا انعام وکرام خود اس کا شاہد ہے۔ظہیر فاریابی، انواری، اور امیر خسرو کا رنگ اکثر قصاید میں نمایاں ہوتا ہے۔امیر خسرو کی تقلید میں ایک قصیدہ بھی لکھ ہے۔ظہیر کی مبالغہ آرائی صاف نظر آتی ہے:

حوالہ جات:

۱۔ بزم تیموری، ج۲،ص۱۷۵،سید صباح الدین عبدالرحمان

۲ ادب نامہ ایران، ج، دوم، ص، ۵۵۶، ۶۵۶، مرزا مقبول بیگ بدخشانی

۳ شعرالعجم، ج۳،ص، ۹۸۱،شبلی نعمانی

۴ ایضا، ج۳،ص۲۹۱

۵ بزم تیموریا۔ج۔۲۔ص۳۸۱

۶ بزم تیموریا ج ۳ص۴۸۱

۷ خیات ابوطالب کلیم کاشانی،ص،۸۵۱،شریف النساء بیگم

کتابات:

۱ عبدالرحمان،،سید صباح الدین، بزم تیموری، ج ۲،مطبع معارف آعظم گڑھ

۲ بدخشانی،مرزا مقبول بیگ،ادب نامہ ایران، ج،۲، یونیورسٹی بک ایجنسی لاہور

۳ نعمانی،،شبلی، شعرالعجم ،ج،۳،مطبع معارف آعظم گڑھ

۴بیگم،،شریف النساء،خیات ابوطالب کلیم کاشانی،مطبع،ابراہمیہ کٹا منڈی حیدرآباد،۱۶۹۱

۵بیضائی، پرتو،دیوان ابوطالب کلیم کاشانی،کتاب فروشی خیام چاپخانہ،رشدیہ

☆☆☆

پروفیسر رضوان اللہ آروی

ڈاکٹر عبدالوحید

ڈاکٹر عبدالوحید صاحب میرے ہم وطن بھی تھے، ہم سن بھی اور ہم مزاج بھی۔ اور ان سب سے بڑھ کر وہ ہمارے استاد بھائی بھی تھے۔ پروفیسر طلحہ رضوی برق صاحب کے چند خصوصی تلامذہ میں وہ بھی شامل تھے اور یہ عبدالوحید صاحب کے لئے فخر ومباہات کی بات ہے کہ خود پروفیسر طلحہ صاحب نے عبدالوحید صاحب کی مرتبہ کتاب ''شبنم شاداب'' کی تقریظ میں انہیں اپنا 'لایق وفایق شاگرد' قرار دیتے ہوئے اُن کے اِس کام کی تحسین کی ہے۔ میری بھی خوش نصیبی کہ مجھے بھی جین کالج آرہ میں پروفیسر طلحہ صاحب کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنے کا شرف حاصل رہا ہے۔ لیکن ہم دونوں میں فرق یہ رہا کہ بی۔اے آنرز کرنے کے بعد میں نے آرہ کو خیر باد کہا اور فارسی میں ایم۔اے کرنے کے لئے پٹنہ یونیورسٹی میں داخلہ لے لیا۔ اُس زمانے میں ڈاکٹر محمد صدیق صاحب یہاں کے صدر شعبۂ فارسی ہوا کرتے تھے۔ دوسری طرف عبدالوحید صاحب پروفیسر طلحہ صاحب کے دامن فیض سے وابستہ رہے اور انہی کی نگرانی میں خود ان کے والد محترم علامہ محمد قائم رضوی قتیل داناپوری کی شخصیت اور ان کی فارسی شاعری پر تحقیقی مقالہ لکھ کر فارسی میں پی ایچ ڈی کی سند سے سرفراز ہوئے۔ پٹنہ آنے کے بعد میرا اُن سے رابطہ تقریباً ختم ہوگیا۔ تاہم کسی نہ کسی ذریعہ سے ان کی علمی سرگرمیوں اور مختلف سیمیناروں میں ان کی شرکت کی خبریں مجھے ملتی رہیں۔ اس دوران کبھی آرہ میں ان سے ملاقات ہوتی تو فارسی دنیا کے بارے میں ان کی وسیع اطلاعات مجھے حیران کردیتی تھیں۔ کس صوبہ میں کس یونیورسٹی میں فارسی کے کتنے شعبے ہیں، وہاں کے صدر شعبہ اور دیگر اساتذہ کون ہیں، کس کی کیا علمی سرگرمیاں ہیں، کہاں کہاں کون سے سیمینار ہوچکے ہیں اور کون سیمینار ہونے والے ہیں، کس کا دعوت نامہ انہیں مل چکا ہے اور کس کا ملنے والا ہے، کس سیمینار کے مقالے کی تیاری مکمل ہے اور کس کی جاری ہے۔ ایک ایسے زمانے میں جب موبائل فون تھا اور نہ انٹرنیٹ، ان سب کے بارے میں اُن کا ہوم ورک حیران کن اور قابل داد تھا۔ اُس زمانے میں نئی دہلی میں ایران کلچر ہاؤس بھی بہت فعال تھا جہاں ہر سال نہایت اہتمام کے ساتھ ریفریشر کورس کا انعقاد ہوتا تھا اور اتنے ہی اہتمام کے ساتھ عبد الوحید صاحب ہر سال وہاں شرکت بھی فرماتے تھے۔ ایران کا یہ ان کا پہلا زینہ تھا۔ اس کے بعد تو انہوں نے ایران کا معرکہ بھی سر کیا اور وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی کی دعوت پر ۱۹۹۴ء میں ایک ماہ کے لئے ایران تشریف لے گئے۔ ایران کلچر ہاؤس کے ریفریشر کورس میں مسلسل شرکت اور ایران کے سفر کے بعد وہ فارسی زبان وادب کے ساتھ ایرانیوں کے مزاج سے بھی آشنا ہوگئے تھے اور ان کے گفتہ ونا گفتہ عادات وخصائل کے بارے میں پوری جزئیات کے ساتھ نہایت بے تکلفی سے گفتگو فرماتے تھے۔ ملک کے مختلف حصوں میں ہونے والے سیمیناروں کی فہرست ترتیب دے کر وہ خود اپنا پروگرام یوں

DR. ABDUL WAHID (BIHAR KE FARSI ASATAZA SERIES-9) (Pg.No. 98 TO 106)

DR. RIZWANULLAH ARVI, PROFESSOR
PATNA, BIHAR

مرتب کرتے کہ ایک ہی سفر میں کئی سیمینار ان کی زد میں آجاتے اور مہینوں گھر واپسی کی نوبت نہیں آتی ۔

نہ منزلوں کو نہ ہم رہگزر کو دیکھتے ہیں　　عجب سفر ہے کہ بس ہم سفر کو دیکھتے ہیں

لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ مسلسل سفر میں رہنے اور لوگوں سے مسلسل اختلاط کے باوجود وہ فطرتاً کم آمیز اور خاموش طبع واقع ہوئے تھے۔ایک بار ایران کلچر ہاؤس کے ریفریشر کورس میں اِس فقیر کو بھی ان کی صحبت کا شرف حاصل ہوا ۔خاموشی سے کلاس کرتے،خاموشی سے کھانا کھاتے اور کتابوں کے ساتھ مختلف شخصیات کا مطالعہ بھی خاموشی سے کرتے۔کتابوں کے مطالعہ کے بارے میں تو مجھے نہیں معلوم لیکن شخصیات کا ان کا مطالعہ اتنا گہرا اور نتیجہ خیز ہوتا تھا کہ اپنے نپے تلے دو جملوں میں وہ ان کے ایسے 'اوصاف' کو بھی منکشف کر دیتے تھے جس کا علم خود ان شخصیات کے فرشتوں کو بھی نہیں ہوگا۔حالانکہ عبدالوحید صاحب کی خاموشی پُر اسرار نہیں تھی لیکن اس میں کچھ ایسی رمزیہ کیفیت ضرور تھی جس کو میں،ان کا ہم وطن ہونے کے باوجود،سمجھنے سے قاصر رہا۔۱۹۹۶ء میں فارسی کے لکچرر شپ کے انٹرویو میں ہم دونوں شریک ہوئے۔ان کا سلیکشن نہیں ہوا۔وہ خاموش رہے۔۲۰۰۳ء میں دوبارہ انٹرویو ہوا۔ان کا انتخاب ہو گیا۔تب بھی وہ خاموش رہے،گہرے سمندر کی طرح۔

نہ باہر کی خبر ہم کو نہ اندر کا پتہ ہم کو　　نہ جانے کتنے عرصہ تک ہمیں خاموش رہنا ہے

تقرری کے بعد ان کی پوسٹنگ مظفر پور کے ایک کالج میں ہوئی،جبکہ میں موتیہاری میں مامور تھا۔اس طرح ہم دونوں آرہ سے بھی جدا ہوئے اور ایک دوسرے سے بھی۔کئی ماہ وسال دبے پاؤں خاموشی سے گزر گئے۔کسی خاص موقع پر ہم دونوں آرہ میں ہوتے تو ملاقات ہوتی اور پرانی یادیں تازہ ہوتیں۔ پھر اپریل ۲۰۲۰ء میں ملازمت سے ان کی سبکدوشی کا دن بھی آ گیا۔سبکدوشی کے بعد وہ بیمار رہنے لگے۔ پہلے ان کی علالت اور پھر شدید علالت کی خبریں ملتی رہیں۔اور یہ تشویشناک خبر اُس دن حسرتناک مشاہدے میں بدل گئی جب میں نے اچانک پٹنہ میں انہیں ایک ہاسپٹل کے قریب اِس حال میں دیکھا کہ ایک شخص کا سہارا لے کر وہ بمشکل قدم بہ قدم چل پا رہے تھے۔میرا دل کٹ گیا۔میں نے اشارے سے سلام کیا اور خیریت دریافت کی۔کوئی جواب نہیں۔ہمیشہ کی طرح خاموش۔آنکھوں میں نمی اور لبوں پر حزن آمیز تبسم۔ ہلکے سے ہاتھ ہلایا اور رخصت ہو گئے۔ ہمیشہ کے لئے ۔

برسوں کی دوستی کا صلہ یہ ملا کہ وہ　　رخصت ہوا تو بس،یونہی رسماً ہلا کے ہاتھ

ڈاکٹر عبدالوحید ابن عبدالوہاب (مرحوم) ۵/اپریل ۱۹۵۵ء کو موضع پچھمن پور آرہ میں پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم کے حصول کے بعد آرہ ہی کے ایک ہائی اسکول سے ۱۹۷۱ء میں میٹرک کا امتحان پاس کیا۔پھر آرہ ہی کے ایک کالج سے ۱۹۷۴ء میں ہائر سکنڈری اور بھاگلپور یونیورسٹی سے ۱۹۷۹ء میں بی۔اے آنرز (فارسی) کرنے کے بعد انہوں نے ملگدھ یونیورسٹی گیا سے بالترتیب ۱۹۸۴ء اور ۱۹۸۶ء میں فارسی اور اردو میں ماسٹرز کیا۔بعدازاں ۱۹۹۶ء میں انہوں نے پروفیسر طلحہ رضوی برق صاحب کی نگرانی میں ''شاہ قتیل داناپوری بحیثیت فارسی غزلگو'' کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ویر کنور سنگھ یونیورسٹی آرہ سے فارسی میں پی ایچ ڈی کی سند حاصل کی۔حالانکہ اس سے پہلے ۱۹۸۹ء میں ہی وہ یو جی سی کے تحت فارسی سبجیکٹ کے

ساتھ نیٹ کا امتحان پاس کر چکے تھے اور اس سے بھی پہلے ۱۹۸۳ء میں وہ بھاگلپور یونیورسٹی سے قانون (Law) کی ڈگری بھی حاصل کر چکے تھے۔

فارسی لکچرر کی حیثیت سے ڈاکٹر عبدالوحید صاحب کی باضابطہ تقرری بہار یونیورسٹی سروس کمیشن کی سفارش پر ۲۰۰۳ء میں عمل میں آئی اور بہار یونیورسٹی مظفر پور کے تحت للت نرائن ترہت (ایل۔این۔ٹی) کالج کے شعبۂ فارسی میں ان کی پوسٹنگ ہوئی۔لیکن اس سے پہلے وہ عارضی طور پر آرہ کے جین کالج میں فارسی درس تدریس کے فرائض انجام دے چکے تھے۔تقریباً ۱۷ر برسوں کی تدریسی ملازمت کے بعد اپریل ۲۰۲۰ء میں وہ ملازمت سے سبکدوش ہوئے جس کے بعد ہی ان کی علالت کا سلسلہ شروع ہو گیا جو بالآخر ۱۹ر دسمبر ۲۰۲۱ء کو ان کی وفات پر ختم ہوا۔ڈاکٹر عبدالوحید صاحب کی تخلیقات میں ان کے مقالات کے علاوہ نصابی نوعیت کی دو کتابیں دستیاب ہیں۔اختصار کے ساتھ ان کا تعارف پیش خدمت ہے۔

شبنم شاداب۔ اس کتاب کا شمار فارسی کی دیر آشنا کتابوں میں ہوتا ہے جس کی تفہیم اس کی مشکل اور مرصّع نثر کے سبب آسان نہیں ہے۔لیکن اس کے باوجود یہ کتاب تقریباً تمام دانشگاہوں کے نصاب میں شامل رہی ہے۔تاکہ طلبہ ہر قسم کی نثر کا نمونہ دیکھ سکیں اور اس سے آشنائی حاصل کر سکیں۔ چونکہ اس کتاب کی تفہیم ذرا مشکل ہے،اس لئے مختلف اوقات میں مختلف اساتذہ نے اپنے اپنے انداز واسلوب میں اس کتاب کے ترجمہ وتشریح کی کوشش کی ہے جس سے استفادہ کر کے فارسی کے طلبہ نے اس کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ایسی ہی مستحسن کاوشوں میں ڈاکٹر عبدالوحید صاحب کی یہ کاوش بھی ہے جس میں انہوں نے کتاب کے متن کے ساتھ اس کا اردو ترجمہ بھی بہت حد تک رواں اور قابل فہم انداز میں پیش کیا ہے۔اور ان کی اس پیشکش کو سراہنے والوں میں پروفیسر سید شاہ عطاء الرحمٰن عطا کاکوی، پروفیسر سید انوار احمد اور پروفیسر سید شاہ طلحہ رضوی برق جیسے اساتذہ اور نابغۂ روزگار شامل ہیں۔عطا کاکوی صاحب نے 'نمایاں ادبی خدمت' کے زیر عنوان اپنی تحریر میں فارسی میں مختلف ادوار میں مختلف نوعیت کی نثر نگاری کا پس منظر بیان کرتے ہوئے لکھا ہے "یہ کام مشکل ضرور تھا لیکن عبدالوحید صاحب نے فرہاد کی مانند کوہکنی کر کے 'شبنم شاداب' کے چشمۂ شیریں کو جاری کر کے اپنی اہلیت اور صلاحیت کا مظاہرہ کیا ہے۔متن کا اردو ترجمہ کر کے اور اس کے مضامین کی تلخیص کو بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ مرتب کیا ہے۔" (ص ۷) اسی طرح پروفیسر سید انوار احمد اور پروفیسر طلحہ رضوی برق صاحبان نے بھی عبدالوحید صاحب کی اس کاوش کو خراج تحسین پیش کیا ہے اور ان کے ترجمہ وتشریح کو طلبہ کے لئے مفید بتایا ہے۔

'عرض مرتب' کے تحت خود ڈاکٹر عبدالوحید صاحب نے اس قسم کی نصابی کتابوں کی عدم دستیابی کے سبب اساتذہ و طلبہ کو ہونے والی مشکلات کو بیان کیا ہے اور حکومت کی توجہ بھی مبذول کرائی ہے کہ اس قسم کی کتابوں کے ترجمہ وتشریح کے لئے باضابطہ ایک پروجیکٹ بنا کر ریسرچ اسکالرز کو بحال کیا جانا چاہئے جو ہماری ہند۔ایرانی تہذیب وثقافت کی بقا وتحفظ کے لئے بھی ضروری ہے۔'شبنم شاداب' کی ترتیب اور اس کے ترجمہ وتشریح کی صراحت کرتے ہوئے انہوں نے امید ظاہر کی ہے کہ ان کی اِس کاوش سے نہ صرف ایم۔اے کے طلبہ کی ضرورتوں کی تکمیل ہوگی، بلکہ مقابلہ جاتی امتحانات میں شامل ہونے والے طلبہ کو بھی اس سے یکساں فائدہ ہوگا۔ بعد ازاں اپنے 'مقدمہ' میں ڈاکٹر عبدالوحید صاحب نے مختلف ادوار میں فارسی نظم ونثر

کے ارتقا کا جائزہ لیا ہے اور اس کی نوعیت کے ساتھ اس کے انداز واسلوب پر بھی روشنی ڈالی ہے۔تحول وتبدل کے اس ارتقائی سفر میں فارسی نثر نے جو کمال حاصل کیا،اس کا ایک نادر نمونہ ظہیر تفرشی کی کتاب 'شبنم شاداب' بھی ہے۔لیکن مرتب نے حیرت وافسوس کا اظہار کرتے ہوئے یہ بھی لکھا ہے کہ فارسی ادبیات کے کم وبیش تمام مؤرخین نے اسے نظر انداز کیا ہے اور اس کتاب پر کوئی توجہ نہیں دی ہے۔ان میں رضا زادہ شفق،علامہ شبلی نعمانی اور مہدی حسین ناصری جیسے ممتاز ناقدین بھی شامل ہیں جنہوں نے اس کتاب اور اس کے مصنف کو قابل اعتنا نہیں سمجھا۔اسی احساس کے تحت اور اس کتاب کو فارسی ادب کی تاریخ میں اس کا صحیح مقام دلانے کے جذبہ سے عبدالوحید صاحب نے اس بھاری پتھر کو چوم کر نہیں چھوڑا بلکہ اس کو اس کے صحیح مقام تک پہنچانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔اس کے بعد تقریباً ۴۰ صفحات میں مرتب نے ہر باب کا الگ الگ جائزہ لیا ہے اور شبنم شاداب کے انداز واسلوب،اس کی امتیازی خصوصیات اور اس کی تاریخی وفنی حیثیت کو اجاگر کرتے ہوئے ایران کی نسبت ہندوستان میں اس کی زیادہ مقبولیت کے اسباب پر بھی روشنی ڈالی ہے۔مرتب کا یہ مفصل تجزیہ اس کتاب کی تفہیم کے ساتھ اس کے تصنیفی پس منظر کو بھی نمایاں کرتا ہے۔آخر میں شبنم شاداب کے درج ذیل ابواب کا متن اور ان کا اردو ترجمہ پیش کیا گیا ہے:

حمد وثنا۔صفت حوض۔صفت فوارہ وحباب۔صفت باغ۔تلازم انعقاد محفل شادی۔تلازم دربار بہ اجلاس خسرو نو بہار بر سریر تختۂ گلزار۔ساقی نامہ۔

فارسی کی بیحد خوبصورت نثر کو انجوائے کرنے کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ناگزیر ہے۔

وکلائے مرافعہ: 'شبنم شاداب' کی طرح یہ کتاب بھی ڈاکٹر عبدالوحید صاحب نے طلبہ کی نصابی ضرورتوں کے پیش نظر لکھا ہے اور ہر اُس پہلو کو بہ صراحت بیان کیا ہے جس پر اِس کتاب کے حوالے سے سوالات پوچھے جا سکتے ہیں۔مثلاً مصنف کے حالات زندگی،ایران میں ڈرامہ نگاری کا آغاز وارتقا اور فارسی ادب میں ایک ڈرامہ کی حیثیت سے وکلائے مرافعہ کا مقام وغیرہ۔اپنے 'مقدمہ' میں انہوں نے سب سے پہلے جدید فارسی نثر کی خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے اور ایران کے کچھ اہم اور نمائندہ افسانہ نگاروں اور ناول نگاروں کے حوالے سے گفتگو کی ہے۔اسی ذیل میں فارسی ادب میں ڈرامہ نگاری کے ابتدا وارتقا سے بحث کرتے ہوئے جدید فارسی ادب میں ہونے والے لسانی تغیرات پر بھی نظر ڈالی ہے۔اس سلسلے میں انہوں نے ایران کی کئی ڈرامہ کمپنیوں کا بھی ذکر کیا ہے جنہوں نے ایران میں ڈرامہ اسٹیج کر کے عوامی سطح پر اس کو مقبول بنایا۔ان میں 'کمیڈی ایران،خیابان لالہ زار،جامعہ باربد اور شہرستان ہنر پیشگی اہم اور قابل ذکر ہیں۔اسی ذیل میں انہوں نے ایران میں ریڈیائی ڈرامے،اوپیرا،تاریخی ڈرامے اور منظوم ڈرامے کی بھی مثالیں پیش کی ہیں۔اس کے بعد مصنف نے 'فارسی ڈرامہ کا فن' کے عنوان سے ایک اہم باب لکھا ہے جس میں ڈرامہ کے عناصر ترکیبی کا مفصل جائزہ لیا گیا ہے۔یہ گویا ڈرامہ 'وکلائے مرافعہ' کے مفصل مطالعے کی تمہید ہے۔اس لئے کہ اس کے فوراً بعد مصنف نے ڈرامہ وکلائے مرافعہ کے حوالے سے اس کے مرکزی خیال،پلاٹ،افراد قصہ،کردار نگاری،مکالمہ نگاری اور اسلوب پر لکھنے کے بعد اپنے مطالعے کا ماحصل پیش کیا ہے اور اسی کے ساتھ اصل قصہ کا خلاصہ بھی بیان کیا ہے۔آخر میں کتاب کا متن اور اس کا اردو ترجمہ پیش کیا گیا ہے۔مجموعی طور پر یہ کتاب 'وکلائے مرافعہ' کے ہر گوشہ وکنار کو منکشف کرتی ہے اور ایران میں ڈرامہ نگاری کی ابتدا وارتقا کی تفصیل کے

ساتھ فارسی ادب ونثر پر اس کے اثرات کو بھی اجاگر کرتی ہے۔

اشعار حافظ۔ مستقل کتابوں کے علاوہ اردو فارسی ادبیات کے حوالے سے عبدالوحید صاحب کے کئی مقالات بھی ان کی یادگار ہیں۔ان میں سے کچھ مختلف سیمیناروں میں پیش کئے گئے اور کچھ مختلف رسائل کی زینت بنے۔غنیمت ہے کہ انہوں نے انتقال سے پہلے ان مضامین کو یکجا کر کے کتابی صورت میں 'اشعار حافظ' کے نام سے شائع کر دیا۔اس کتاب کے مطالعہ کے بعد اس کی وجہ تسمیہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ اس کے آخری چند مضامین میں صنف غزل اور فارسی غزلگوئی کے ارتقا کے تناظر میں حافظ کی فارسی غزلگوئی کا مفصل جائزہ لیا گیا ہے اور آخر میں حافظ کی دس غزلوں کا اردو ترجمہ بھی پیش کیا گیا ہے۔حافظ کے حوالے سے ان چند مضامین کو چھوڑ دیا جائے تو بقیہ سارے مضامین اردو ادب وتنقید کے حوالے سے لکھے گئے ہیں جس پر فارسی ادبیات ہی کی طرح عبدالوحید صاحب یکساں قدرت رکھتے تھے۔کتاب کے آغاز سے پہلے اپنے پیش لفظ میں انہوں نے اختصار کے ساتھ عہد بہ عہد غزل کے بدلتے ہوئے رجحانات ومیلانات اور سبک واسلوب کا جائزہ لیا ہے اور بحیثیت صنف اس کی ساخت پر بھی نظر ڈالی ہے۔اس کے بعد تخلیق وتنقید کے باہمی رشتوں کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے صراحت کے ساتھ فن تنقید کے اصول وضوابط پر روشنی ڈالی ہے اور ساتھ ہی ناقدین کی ذمہ داریوں اور ان کے حدود کا بھی تعین کیا ہے۔تنقید کی جامع تعریف کرتے ہوئے انہوں نے حسن وقبح دونوں کے بیان کو بہتر تنقید کی پہچان بتائی ہے اور اس سلسلے میں اردو کے دو اہم ناقدین الطاف حسین حالی اور کلیم الدین احمد کی مثالیں دی ہیں۔

کتاب کا پہلا مضمون 'شعر وشاعری' کے عنوان سے ہے جس میں ندرت خیال، جدت ومعنی آفرینی، موزونیت و تناسب اور جوش و جذبہ کو انہوں نے شاعری کی بنیاد قرار دیا ہے۔بعد ازاں فارسی شاعری کے مختلف رنگ کو چار ادوار متقدمین، متوسطین، مابعد اور متاخرین میں تقسیم کرتے ہوئے انہوں نے فارسی میں تین طرز پر خاصی تفصیل سے بحث کی ہے جس میں سبک خراسانی، سبک عراقی اور سبک ہندی شامل ہیں۔اختصار کے ساتھ یہ مضمون فارسی شاعری کے مختلف عہد کی مکمل نہیں تو ایک چھوٹی سی جھلک ضرور پیش کرتا ہے۔دوسرا مختصر مضمون 'تنقیدی براہین' کے عنوان سے ہے جس میں ایک متوازن تنقید کے معیار کا تعین کرتے ہوئے انہوں نے تنقید میں مختلف نظریات کے ساتھ ادبی انداز واسلوب کے استعمال پر زور دیا ہے۔تیسرا مضمون معروف ناقد کلیم الدین احمد کے حوالے سے ہے جس میں انہوں نے مغربی تنقید سے ان کی وسیع واقفیت کا اعتراف کرنے کے باوجود ان کے منفی تنقیدی رویہ پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔تاہم کلیم الدین احمد نے اپنی تنقید سے اردو تنقید کو جو وسعت عطا کی ہے اس کی اہمیت سے بھی انہوں نے انکار نہیں کیا ہے۔'اردو شاعری کا مزاج' ڈاکٹر وزیر آغا کی معروف تصنیف ہے جنہیں عبدالوحید صاحب نے تیسرے دور کے جدید ناقدین میں ایک اہم ناقد قرار دیا ہے۔اس پر ایک طویل مضمون نما تبصرہ اس کتاب میں شامل ہے۔اس کتاب کی روشنی میں ڈاکٹر وزیر آغا کے تنقیدی امتیازات سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے ہندوستان کی تہذیبی قدروں کی روشنی میں اردو شاعری کے جائزے کو ڈاکٹر وزیر آغا کی انفرادیت بتایا ہے۔کیونکہ اس نہج سے کسی اور ناقد نے اردو شاعری کا جائزہ نہیں لیا ہے۔'عملی تنقید' کے عنوان سے شامل ایک اہم مضمون اس کتاب کی زینت ہے جس میں عبدالوحید صاحب نے عملی تنقید پر بحث سے پہلے غالب، میر اور اقبال وغیرہ کے یہاں غزل

کے مختلف رنگوں کی نشاندہی کی ہے اور پھر مخدوم کی وہ نظم پیش کی ہے جس پر عملی تنقید کر کے انہوں نے عملی تنقید کے اصولوں کا گویا اطلاق ثابت کیا ہے۔ موضوع، فن اور تکنیک کے حوالے سے عبدالوحید صاحب کی یہ عملی تنقید نہ صرف نظم کے معنی ومفہوم کو عیاں کرتی ہے بلکہ اردو کی پوری ترقی پسند شاعری پر بھی ان کی نگاہ کا پتہ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس نظم کے تناظر میں انہوں نے مخدوم کی پوری شاعرانہ فکر کا بھی احاطہ کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

'صنف غزل اور اس کی اہمیت' شاید اس کتاب کا سب سے اہم مضمون ہے جس میں مصنف نے غزل کے لغوی معنی ومفاہیم کی روشنی میں غزل کی معنوی وسعت بیان کی ہے جس میں تہذیبی شناخت کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اور پھر اسی تہذیبی شناخت کے ذیل میں انہوں نے ایرانی تہذیب کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جس کے نمونے غزل میں بکھرے پڑے ہیں۔ یہ وہ نقطۂ آغاز ہے جہاں سے انہوں نے فارسی غزل کے سفر کا جائزہ لیا ہے جس کی تکمیل اگلے مضمون میں ہوتی ہے، جس کا عنوان ہے۔ 'فارسی غزل کا ارتقا' دراصل یہ پچھلے مضمون ہی کی توسیع ہے۔ تقریباً ۵۰ رصفحات پر پھیلے ہوئے اس مضمون میں فارسی غزل کی پوری تاریخ سمٹ آئی ہے۔ اور اس پوری تاریخ میں فارسی کے نمائندہ شعرا کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے حافظ شیرازی کے ذکر پر انہوں نے یہ مضمون ختم کیا ہے۔ اور ایسا لگتا ہے کہ حافظ کی شاعری پر یہ ان کی تمہید ہے جس کا تسلسل اگلے مضمون میں نظر آتا ہے جس کا عنوان ہے۔ 'حافظ: نام ونسب اور تعلیم'۔ جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اس مضمون میں انہوں نے تمام جزئیات اور تفصیلات کے ساتھ حافظ کی سوانح حیات بیان کی ہے۔ اس کے بعد 'حافظ کی فارسی غزل' کے زیر عنوان اپنے مضمون میں مصنف نے حافظ کی فارسی شاعری کے حوالے سے گویا پچھلے مضمون کے اجمال کی تفصیل بیان کی ہے اور فکری وفنی لحاظ سے حافظ کے شاعرانہ امتیازات پر روشنی ڈالی ہے۔ آخر میں حافظ کی دس غزلوں کا متن اردو ترجمہ کے ساتھ پیش کیا گیا ہے جس سے فارسی نظم کے اردو ترجمہ پر ان کی قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ اس کتاب کے شروع میں حالانکہ اردو ادبیات کے تعلق سے چند مضامین ضرور ہیں لیکن بنیادی طور پر یہ کتاب فارسی غزل کے تناظر میں حافظ کی غزلگوئی کے امتیازات پر لکھی گئی ہے اور اس موضوع پر ربط اور تسلسل کے ساتھ الگ الگ عنوانات کے تحت مضامین قلمبند کئے گئے ہیں جس سے حافظ شناسی کے کئی نئے دریچے وا ہوئے ہیں۔

اردو فارسی ادبیات کے حوالے سے تین اہم مضامین اس کتاب میں شامل ہونے سے رہ گئے جس میں ایک اہم مقالہ 'فارسی نثر بیسویں صدی میں' کے عنوان سے انہوں نے لکھا ہے۔ یہ مقالہ انہوں نے ادارہ تحقیقات عربی وفارسی پٹنہ کے زیر اہتمام پٹنہ میں منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش کیا تھا جو بعد میں وہیں سے شائع ہونے والے مجموعۂ مقالات کی زینت بنا۔ اس مقالے میں بیسویں صدی میں فارسی نثر کا جائزہ لینے سے قبل پروفیسر عبدالوحید صاحب نے اُس دور میں ایران میں تیزی سے بدلتی ہوئی سیاسی ومعاشرتی صورتحال پر نظر ڈالی ہے جس نے فارسی شعر وادب کو بھی فکر وفن کی سطح پر متاثر کیا اور اسی تاثر کے نتیجہ میں فارسی نثر میں بھی ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے انقلاب آفریں تبدیلیاں آئیں۔ اس میں دیگر زبانوں کے ادب کے فارسی تراجم کا بھی بڑا دخل رہا ہے جس کا ذکر تفصیل سے مقالہ نگار نے کیا ہے۔ انہوں نے اس دور کے ادب پر گفتگو کرتے ہوئے اس اہم نکتہ کی بھی گرہ کشائی کی ہے کہ چونکہ اُس دور کے ادیبوں کا مقصد عوام تک انہی کے جذبات کی

ترجمانی کے ساتھ پہنچتا تھا، اس لئے انہوں نے اسلوب کو سادہ و سلیس رکھا تا کہ اس کی ترسیل میں کوئی مسئلہ نہ ہو اور اس کی تفہیم میں کوئی دشواری بھی نہ ہو۔ اُس دور کے نثری ادب میں سیاسی رجحانات کو اہمیت اور اولیت دینے کا ذکر کرتے ہوئے نثر کی تین اہم اصناف افسانہ، ناول اور ڈرامہ کے حوالے سے گفتگو کی ہے اور اس سلسلہ میں محمد علی جمالزادہ، صادق ہدایت اور فتح علی آخوندزادہ کی تخلیقات کی روشنی میں اُس عہد کی ساجیات کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اسی ذیل میں مختلف زبانوں کے ادب کے فارسی تراجم کے سبب فارسی نثر میں لسانی سطح پر ہونے والی تبدیلیوں پر بھی انہوں نے نگاہ رکھی ہے اور انگریزی، فرانسیسی اور ترکی کے ایسے کئی الفاظ کی نشاندہی کی ہے جو فارسی نثر کا حصہ بن گئے تھے۔ یہاں تک کہ جملوں کی ساخت میں بھی انگریزی کی تقلید کی جانے لگی تھی۔ جدید فارسی نثر کے اسلوب کا یہ لسانی تجزیہ مقالہ نگار کے نقطۂ نظر کو منفرد بناتا ہے جس میں قدیم عربی الفاظ کا نئے معانی و مفاہیم میں استعمال بھی شامل ہے۔ فارسی شعر کی نسبت فارسی نثر کا موضوع عام دلچسپی کا موضوع نہیں رہا ہے۔ لیکن عبدالوحید صاحب نے نہ صرف اس کی طرف توجہ کی بلکہ فکر و فن دونوں اعتبار سے بیسویں صدی کی فارسی نثر کی کئی ایسی خصوصیات کی بھی نشاندہی کی ہے جس نے معنوی سطح پر اس میں توسیع کرنے کے ساتھ اس کو جدید تقاضوں سے ہم آہنگ بھی کیا ہے۔ یہ موضوع اپنے جامع تجزیہ اور تنقیدی بصیرت کے لحاظ سے نہایت اہمیت کا حامل ہے۔

ڈاکٹر عبدالوحید صاحب فارسی ادب کے ساتھ اردو شعر و ادب کا بھی یکساں ذوق رکھتے تھے۔ خاص طور پر ترقی پسند تحریک کے بطن سے زائیدہ اردو ادب سے انہیں خصوصی دلچسپی تھی اور اسی لئے اس تحریک سے وابستہ شعراء ان کے مطالعات کا ایک اہم حصہ رہے ہیں جس میں ساحر لدھیانوی بھی شامل تھے جن کی نظم 'تاج محل' گویا ان کی ادبی شخصیت کی پہچان بن گئی ہے۔ عبدالوحید صاحب نے اس نظم کا تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے اپنے ایک مضمون بعنوان 'ساحر کی نظم تاج محل کا تجزیاتی مطالعہ' میں ساحر کے اشتراکی نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں معاشی عدم مساوات، بے انصافی اور طبقاتی فرق و امتیاز جیسے موضوعات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ تاہم عبدالوحید صاحب کے مطابق، ساحر نے اپنی شاعری کو پروپیگنڈہ نہیں بننے دیا اور ان کی رومانی نظمیں شاعرانہ حسن کے پیکر میں ڈھل کر عصری حسیت کی ترجمانی کرتی رہیں۔ کہنے کو تو یہ صرف ایک نظم کا تجزیاتی مطالعہ ہے، لیکن اس کے تناظر میں انہوں نے ساحر کی شعری کائنات کا مکمل منظرنامہ پیش کر دیا ہے۔ ساحر کی نظم 'تاج محل' طبقاتی فرق و امتیاز کے ان کے بنیادی نظریہ پر مبنی ہے جس میں انہوں نے ایک شہنشاہ کی تشہیر محبت کو ہدف ملامت بنایا ہے۔ جبکہ محبت ہونے کے باوجود عام لوگ اس کی نمائش سے تو کیا، بسا اوقات اس کے اظہار سے بھی محروم رہ جاتے ہیں۔ اسی ذیل میں عبدالوحید صاحب نے ساحر کے اُس جذبہ کو بھی دکھایا ہے جس کے تحت وہ غریبوں کی حالت زار پر ماتم کرتے ہیں اور ان کے استحصال پر اظہار افسوس بھی کرتے ہیں ؎

ان کے پیاروں کے مقابر رہے بے نام و نمود   آج تک ان پہ جلایا نہ کسی نے قندیل

نظم تاج محل کے فنی ارتقا پر گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ یہ نظم رومانی انداز سے شروع ہوتی ہے لیکن رفتہ رفتہ اس میں انقلابی لہر پیدا ہو جاتی ہے اور اسی انقلابی جہت نے اس نظم کو انفرادیت بخشی ہے۔ اِس نظم کے جائزے سے اور اسی نظریہ کی حامل ساحر کی کچھ اور نظموں مثلاً 'نور جہاں کے مزار پر' اور 'پرچھائیاں' کے جائزے سے عبدالوحید صاحب نے ساحر کی

فکری وفنی جہات کو آئینہ بنا کر پیش کر دیا ہے۔

شیخ علی حزیں کی شخصیت اوران کی شاعری کے حوالے سے ڈاکٹر عبدالوحید صاحب کا ایک اوراہم مضمون اس مجموعہ میں شامل نہ ہوسکا جومجلّہ بیاض، دہلی میں ۲۰۱۰ء میں شائع ہوا تھا جب یہ رسالہ پروفیسر امیر حسن عابدی اور پروفیسر عبدالودود اظہر صاحبان کی مشترکہ ادارت میں انجمن فارسی کے زیر اہتمام وہاں سے شائع ہوتا تھا۔مقالے کے آغاز میں عبدالوحید صاحب نے مختصراً شیخ علی حزیں کی سوانح حیات پر روشنی ڈالی ہے اوراُن عوامل کا بھی جائزہ لیا ہے جس کے سبب حزیں کو ترک وطن کر کے ہندوستان آنے پر مجبور ہونا پڑا۔اوراس میں سب سے بڑا سبب صفوی حکومت کا زوال تھا جس سے حزیں کے قریبی روابط تھے۔ہندوستان آمد کے بعد حزیں کی علمی وادبی سرگرمیوں پرنظر ڈالتے ہوئے انہوں نے یہاں ان کی قدردانی کی تفصیلات بیان کی ہیں اوراُن ادبا وشعرا کی ایک طویل فہرست بھی دی ہے جنھوں نے حزیں سے اکتساب فیض کرنے کے بعد علم وادب کی دنیا میں اپنا نام روشن کیا۔ان میں غلام علی آزاد بلگرامی، مرزا محمد رفیع سودا، میرتقی میر اور والہ داغستانی وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔مقالے کا آخری حصہ حزیں کی شاعری کے تنقیدی وتجزیاتی مطالعہ پر مشتمل ہے جس میں عبدالوحید صاحب نے ان کے یہاں لطافت معنی، بار یکی خیال اورعرفانی فکر کی نشاندہی کی ہے اورفنی اعتبار سے ضرب الامثال و محاورات اورخوبصورت تشبیہات و استعارات کے برجستہ استعمال کی تحسین کی ہے۔موضوعاتی اعتبار سے عبدالوحید صاحب نے حزیں کے کلام میں تصوف کے رموز واسرار اورطریقت کے آداب ورسوم کی نہ صرف دریافت کی ہے بلکہ اُن کے اشعار سے اس کی مثالیں بھی پیش کی ہیں جس میں عشق حقیقی، ترک دنیا کی تعلیم، اسرارالٰہی، تواجد وتحیر اور حکمت ومعرفت کے موضوعات غالب نظر آتے ہیں۔حزیں کی شخصیت اوران کی شاعری کے بنیادی عناصر کی تفہیم میں یہ مختصر سا مضمون نہ صرف رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس سے حزیں شناسی کے کچھ نئے دریچے بھی کھلتے نظر آتے ہیں۔

افسوس ہے کہ عبدالوحید صاحب کی مزید تخلیقات اور مقالات تلاش کے باوجود دستیاب نہ ہو سکے۔ایک اطلاع کے مطابق ان کی کئی چیزیں مظفر پور ہی میں کہیں رہ گئیں جن کا حصول اب مشکل ہی نہیں، ناممکن ہے۔ان کے انتقال کے سبب ان کا تحقیقی مقالہ (برائے پی ایچ ڈی) بھی تشنۂ طبع رہ گیا۔

منابع:

۱۔شبنم شاداب۔مصنف: ظہیر تفرشی۔مرتب وناشر: عبدالوحید۔اشاعت اول۔۱۹۹۴ء

۲۔وکلائے مرافعہ (مع مقدمہ وترجمہ) مصنف: مرزا جعفر قراجہ داغہ ای۔مقدمہ وترجمہ: ڈاکٹر عبدالوحید۔تقسیم کار: مینار پبلی کیشن۔خزانچی روڈ، پٹنہ۔سال اشاعت۔۲۰۰۸ء

۳۔رسالہ ساغرادب، مظفر پور۔مدیر اعزازی: ڈاکٹر سید آل ظفر۔جنوری تا مارچ۔۲۰۲۰ء

۴۔بیسویں صدی میں عربی و فارسی زبان وادب۔(سیمنار میں پڑھے گئے مقالات کا مجموعہ) مرتب: ڈاکٹر حسن رضا خاں۔ناشر: ادارہ تحقیقات عربی وفارسی، پٹنہ۔اشاعت۔۲۰۱۳ء

۵۔اشعار حافظ۔ڈاکٹر عبدالوحید۔ناشر: ارم پبلشنگ ہاؤس۔دریاپور، پٹنہ۔سال اشاعت۔۲۰۱۵ء

۶۔ مجلّہ بیاض، دہلی ۔مدیر: پروفیسر امیر حسن عابدی اور پروفیسر عبد الودود اظہر دہلوی۔ناشر: انجمن فارسی دہلی (ہند) ۲۰۱۰ میلادی
۷۔تذکار قتیل (علامہ قتیل دانا پوری کی حیات وشخصیت پر مشتمل مضامین) مرتبہ التفات امجدی۔ناشر۔دارالاشاعت خانقاہ امجدیہ سیوان بہار۔۲۰۲۱ء

☆☆☆

ڈاکٹر سیدہ عصمت جہاں

دکن میں ملفوظ نویسی کی روایت

دکن کی سرزمین ابتداء ہی سے اولیاء اللہ وصوفیاء اکرام کا مرکز ومسکن رہی ہے ۔سینکڑوں اولیاء اللہ نے اسکو اپنی رشد وہدایت ،تعلیمات وتوجہات کا محور بنایا ہے ۔ بے شمار بھٹکے ہوئے گم کردہ رہران کو صراط مستقیم پر گامزن کیا اور آنے والی نسلوں کے لیے اپنے بیش بہا آ ثار چھوڑ گئے ہیں جو آج بندگانِ خدا کے لیے سرمایہ ہدایت ہیں ۔ان میں ملفوظات کو خاص اہمیت حاصل ہے ۔ برصغیر میں صوفیاء کے ملفوظات کی جمع وتدوین کی ایک طویل تاریخ ہے ۔ملفوظات صوفیاء اپنے دور کے سماجی ، سیاسی ،تہذیبی وثقافتی ،علمی وادبی اور روحانی حالات کی عکاسی کرتے ہیں ۔ملفوظ کی جمع ملفوظات ،اصطلاح صوفیاء میں اولیاء اللہ کے فرمودات وارشادات کے مجموعہ کو ''ملفوظات'' کہا جاتا ہے جو عام طور پر کسی مرید ،معتقد اور ارادتمند کی جانب سے لکھے جاتے ہیں ۔ پروفیسر طلحہ برق رضوی ملفوظات کی ماہیت واہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں ۔

> ''ملفوظات دراصل صوفیائے کرام وعرفان عظام کے اقوال واذکار کی تحریری شکلیں ہیں ۔اللہ کے وہ نیک بندے جنہیں ہم صوفیہ کہتے ہیں ۔اس کرہ ارض پر اللہ تعالی کے ربانی مشن کی ترویج وتبلیغ زبانی و بیانی کے ساتھ لوح وقلم سے بھی کرتے ہیں ۔صوفیہ نے جو تعلیم اپنی خلوت وجلوت میں لوگوں کو دی ۔ کسی سامع نے اگر اسے یاد رکھا اور ضبط تحریری میں لایا تو وہی ''ملفوظ'' ہے ۔ وہ ایسے مجموعہ اقوال و فرمودات ہیں جو حاضرین مجلس وسامعین میں سے کسی نے اپنی یاداشت پر اعتبار کرتے ہوئے حتی الامکان بے کم وکاست اپنے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہو ۔ملفوظات مذہبی ،ادبی ،تاریخی اور ثقافتی اعتبار سے بڑی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں ۔ یہ ایسے پاکیزہ نفوس ،ستودہ صفات اور برگزیدہ شخصیتوں کے علمی وروحانی تجربات ، ملاحظات ومکاشفات کا بے لوث وبے ریا بیان اور معرفت حقیقت کی تعلیم ہوتے ہیں جن میں تجلیات آیات الٰہیہ اور انوار ارشاداتِ مصطفویہ کا ہی فیضان نظر آتا ہے ۔''

ملفوظ نویسی کی ابتداء کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عثمانِ ہارونی بغداد میں معتکف ہوئے انہوں نے اپنے مرید وشاگرد حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ سے فرمایا کہ میں کچھ دنوں کیلئے باہر نہیں نکلوں گا تم چاشت کے وقت آجایا کرو تاکہ میں جو کچھ بھی کہوں جا کر مریدوں اور فرزندوں سے کہہ دینا ۔چنانچہ حضرت معین الدین چشتی اپنے پیرو مرشد حضرت عثمان ہارونی کے ملفوظات ''انیس الارواح'' کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ:

DECCAN MEIN MALFOOZ NAWISI KI RAWAYAT (Pg.No. 107 TO 116)

DR. SYEDA ASMATH JAHAN , HEAD & ASSOCIATE PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN & CENTRAL ASIAN STUDIES, MANUU, HYDERABAD, (T.S.)

”یہ حکم سن کر میں روزانہ حضرت خواجہ کے یہاں مقام عزلت میں پہنچ جاتا اور جو کچھ ان کی زبان دربار سے سنتا قلمبند کر لیتا۔“

اس طرح ملفوظات جمع کرنے کا ایک رواج چل پڑا جو خاص طور پر سلسلہ چشت کے صوفیاء میں زیادہ رائج رہا ہے۔ چنانچہ ’انیس الارواح‘ حضرت خواجہ معین الدین چشتی ، ’دلیل العارفین‘ حضرت خواجہ قطب الدین بختار کاکی، ’فوائد السالکین‘ حضرت خواجہ فرید الدین گنج شکر، ’راحت قلوب‘ حضرت نظام الدین اولیاء، ’فوئد الفواد‘ حضرت حسن سنجری، ’افضل الفوائد‘ امیر خسرو درر نظامی از حمید قلندر، قوام العقائد قوام الدین، خیر المجالس حمید قلندر، ’میر المجالس‘ مولانا حمید قلندر، ’مفتاح العاشقین‘ مولانا محبّ اللہ، ملفوظات حضرت منیری یحیٰ معدن المعانی، فوائد رکنی، فتح المعانی، خوان پر نعمت، لطائف المعانی، ’مونس الطالبین‘ شیخ پیر محمد الفوئد السعد یہ چاہ محمد مینا لکھنوی، رفیع العارفین، شیخ حسام الدین مانک پوری، ’تحفۃ المجالس‘ شیخ احمد بن عبداللہ مغربی، ثمرۃ الحیات شیخ برہان الدین شطاری وغیرہ

ملفوظات صوفیاء اپنے عہد کی تاریخی ، سیاسی ، سماجی، تہذیبی، علمی، ادبی اور روحانی حالات و واقعات کا بہترین مرقع اور نہایت اہم مستند و معتبر دستاویزات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان ملفوظات کے مرتب چونکہ مریدین و معتقدین ہوا کرتے ہیں۔ لہذا غلط بیانی، دروغ گوئی یا مبالغہ آرائی کا گمان واحتمال نہ کے برابر ہوتا ہے۔

دکن میں اولیاء اللہ وصوفیاء کرام کی آمد کا سلسلہ ۱۲۹۴ء سے قبل شروع ہو چکا تھا۔ دولت آباد جو اس وقت دیوگیر کہلاتا تھا۔ حضرت منتخب الدین زرزری بخش جو ”دولہا“ کے نام سے بھی جانے جاتے تھے۔ اپنے پیرومرشد حضرت فرید الدین گنج شکر کے حکم سے دیوگیر (دولت آباد) تشریف لائے ان کے ہمراہ بارہ یا چودہ سو پالکی مریدین اور ان کے اہل خانہ بھی تھے یہاں انہوں نے دین اسلام کی تبلیغ کی اور دکن کو اسلام کا ایک بڑا مرکز بنا دیا۔

دکن میں ملفوظ نویسی کی تاریخ کا آغاز حضرت برہان الدین غریب سے ہوتا ہے۔ جو حضرت نظام الدین اولیاء محبوب الٰہی کے جید خلفاء میں شمار ہوتے تھے اور آپ حضرت منتخب الدین زرزری بخش کے چھوٹے بھائی تھے۔ آپ کی ولادت ۶۵۴ھ میں شہر ہانسی (ہریانہ) میں ہوئی۔ ابتدائی شعور وتمیز سے فارغ ہونے کے بعد تحصیل علم کی جانب متوجہ ہوئے چنانچہ اس زمانہ میں حضرت نظام الدین اولیا محبوب الٰہی کے فیوض و برکات کے سرچشمہ دلی تشریف لائے اور حضرت نظام الدین اولیاء کی محبت میں رہ کر درجہ کمال کو پہونچے۔ مرشد نے خلافت سے نواز۔ سیر الاولیاء کے مطابق حضرت نظام الدین اولیاء کی وفات کے بعد آپ دہلی سے دولت آباد آئے۔ دکن کی ریاستوں میں دولت آباد ایک سر برآوردہ ریاست تھی۔ سلطان محمد تغلق شاہ نے ۷۳۳ھ میں دلی کے بجائے دولت آباد کو دارالسلطنت بنایا۔ اسی وقت سے دکن میں اسلامی سلطنت کی بنیاد قائم ہوئی اور اولیاء اللہ وصوفیاء کرام نے اس سرزمین کو اپنے رشد وہدایت کا مرکز بنالیا۔ حضرت برہان الدین غریب تقریباً خلد آباد (دولت آباد) میں ۲۸، ۲۹ برس رہ کر اپنے عادات واطوار، معاملات، عبادات وریاضات سے عوام وخواص کو اپنا گرویدہ بنالیا۔ بے شمار غیر مسلموں کو دائرہ اسلام میں داخل کیا۔ بے شمار بندگان خدا کو راہ مستقیم پر گامزن کیا۔ اور اسی سرزمین میں پیوند خاک ہوئے۔ مزار مبارک خلد آباد میں آج بھی مرجع خلائق ہے۔

حضرت برہان الدین غریب کے دوملفوظات ''نفائس الانفاس' مرتبہ خواجہ رکن الدین عماد دبیر کاشانی اور ''احسن الاقوال'' مرتبہ خواجہ حماد کاشانی کا پتہ چلتا ہے۔ مؤلف گلستان خلد آباد کے بموجب حضرت برہان الدین غریب کے ملفوظات حمید قلندر نے بھی ''اخبار الاخیار'' کے نام سے مرتب کئے تھے جس میں بیس مجلسوں کا حال لکھا ہے۔ حمید قلندر وہی ہیں جنہوں نے حضرت نصیر الدین چراغ دہلوی کے ملفوظات ''خیر المجالس'' کے نام سے مرتب کیے تھے۔ ان کی یہ کتاب ''اخبار الاخیار' اب مفقود ہے۔

'نفائس الانفاس' حضرت برہان الدین غریب کے ملفوظات کا مجموعہ ہے۔ جسے ان کے مرید خاص خواجہ رکن الدین کاشانی نے مرتب کیا ہے۔ یہ ملفوظ یکم رمضان المبارک ۷۳۲ھ سے شروع ہوکر حضرت خواجہ برہان الدین غریب کی وفات تک کے واقعات پر مشتمل ہے یہ کتاب 'فوائد الفواد' کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ یہ کل 49 مجالس کے احوال واقوال پر محیط ہے۔ نفائس الانفاس شائع ہوچکی ہے۔ اس کا اردو ترجمہ ڈاکٹر شبیب انور علوی نے کیا ہے۔ جو 2012ء میں کتب خانہ انوریہ خانقاہ کاظمیہ قلندریہ کاکوری، لکھنو سے شائع ہوا ہے۔

نمونہ ملفوظات ملاحظہ ہو:

> ''دنیا سایہ کی مانند ہے جب آدمی سایہ کی طرف منہ کرتا ہے تو وہ آگے آگے چلتا ہے اور جب پیٹھ پھیرتا ہے تو پیچھے آتا ہے ایک اور موقع پر فرمایا کہ مجھ کو مشرق سے مغرب تک تمام عالم ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہتھیلی مرغی کا انڈا ہے۔
>
> لوگوں کی راحت رسانی میں کوشاں رہیں۔ ایک درخت خود تو دھوپ میں کھڑا رہتا ہے لیکن دوسروں کو سایہ دیتا ہے۔ لکڑی خود جلتی ہے لیکن اوروں کو آرام پہنچاتی ہے۔ اسی طرح انسان خود تکلیف اٹھائے اور اپنی تکلیف کا خیال نہ کرے لیکن دوسرے کو فائدہ اور آرام پہنچائے۔
>
> دل ایک ظرف کی مانند ہے۔ جب تک ظروف خالی ہے ہوا سے پر رہتا ہے اور جب اس میں کوئی چیز رکھ دی جاتی ہے تو ہوا سے خالی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دل دنیا کی خواہش سے پر ہوتا ہے لیکن جب اس میں محبت بھر جاتی ہے تو خواہش نفسانی دور ہو جاتی ہے اور پھر اللہ کی محبت بھر جاتی ہے۔
>
> ایک سخی ہوتا ہے اور ایک بخیل۔ سخی وہ ہے جو مہمان کو دوست رکھتا ہے اور بخیل وہ ہے جو دولت کو مہمان رکھتا ہے۔
>
> اگر کوئی تمہارا عیب ظاہر کرے تو یہ دیکھو کہ تم میں وہ عیب ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو اس سے باز آجاؤ اور عیب ظاہر کرنے والے سے کہوں کہ تم نے مجھ پر کرم کیا کہ میرا عیب مجھ کو بتا دیا اور اگر تم میں یہ عیب نہیں ہے تو دعا کرو کہ الٰہی اس عیب ظاہر کرنے والے کو عیب جوئی سے بچائے اور مجھ کو بھی بد کلامی سے محفوظ رکھے۔
>
> خدا کو حاصل کرلو ساری چیزیں خود بخود حاصل ہو جائیں گی۔

انسان جب کمال کو پہنچتا ہے تو اس کی نظر اپنے عیوب پر زیادہ پڑتی ہے۔

خدا کی محبت کے لیے نفس کو پاک اور دل کو ماسوا اللہ کی محبت سے دور رکھنا ضروری ہے۔''

خواجہ رکن الدین کاشانی کی دیگر تصانیف میں رسالہ غریب، تفسیر رموز، اذکار المز کور، شمائل الاتقیاء وغیرہ شامل ہیں۔خواجہ رکن الدین عماد دبیر کاشانی نے اپنے پیر و مرشد خواجہ برہان الدین غریب کے حکم سے ''شمائل الاتقیاء'' لکھی جو تصوف کے موضوع پر ایک نہایت دقیع واہم تصنیف مانی جاتی ہے۔تصوف کا کوئی ایسا مسئلہ نہیں جو اس کتاب میں موجود نہ ہو لیکن مؤلف نے ان مسائل پر کوئی مرتب اور مدلل بحث نہیں کی ہے بلکہ ہر مسئلہ پر شروع میں اپنی رائے کا اظہار کر کے کلام پاک کی آیات، تفاسیر کی تشریحات، احادیث نبوی، صحابہ کرام، تابعین عظام، بزرگان علم طریقت و حقیقت کے اقوال اور مختلف ارباب تصانیف کی آراء نقل کر دی ہیں۔اس کا سبب خود بتایا ہے کہ

"اگر کسی رادرروایتی نزاع افتد و درمقدمه و کلمه شبه بر خاطر گزرد

در کتب و نسخ مز کورنظر فرماید تا به تحقیق و تیقن انجامد"۔

خواجہ برہان الدین غریب کا دوسرا مجموعہ ملفوظات ''احسن الاقول'' ہے۔جسے خواجہ رکن الدین عماد دبیر کاشانی کے بردار حقیقی خواجہ حماد کاشانی نے مرتب کیا ہے۔یہ ملفوظ انتیس (۲۹) ابواب مجالس پر مشتمل ہے۔اس میں دین و دنیا کی فلاح واصلاح کا ذخیرہ موجود ہے۔پیران طریقت سے ملاقات و زیارت کے اصول و آداب، مجالس اہل اللہ کے طریقے، حسن عقائد و معاملات کی روشیں، تزکیہ نفس و تہذیب اخلاق کے طریقے، کنایت و مہمات، وسعت رزق و قضاء حاجات، دینی و دنیوی اذکار و اعمال، مجالس سماع کے طریق و آداب سے معمور ہے۔آخر میں چند مکاشفات و بعد وفات کے کرامات کا مفصل حال موجود ہے۔خواجہ رکن الدین کاشانی لکھتے ہیں کہ:

''کتاب 'احسن الاقوال' پسندیدہ اہل سلوک و مشائخ زمانہ ہے اس لیے کہ حضرت شیخ

برہان الدین غریب کے اقوال کا خزانہ ہے۔''

حضرت زین الدین شیرازی، حضرت خواجہ برہان الدین غریب کے خلیفہ و جانشین تھے۔آپ کا اسم گرامی ''سید داؤد'' اور لقب ''زین الدین'' ہے۔خلد آباد میں آپ کو ''حقانی'' بھی کہا جاتا ہے کیونکہ آپ محمد بن تغلق کے دور حکومت میں قاضی شریعت کے عہدہ پر فائز تھے۔عام طور پر آپ ''بائیس خواجہ'' کے نام سے مشہور ہیں۔چونکہ آپ کا سلسلہ نسب و طریق دونوں 22 واسطوں سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے جاملتا ہیں اسی کی نسبت سے آپ کو ''بائیس خواجہ'' کہا جاتا ہے۔ حضرت زین الدین شیرازی ۷۰۱ھ ۱۳۰۱ء میں شہر شیراز (ایران) کے ایک مذہبی علمی و تجارتی گھرانے میں پیدا ہوئے۔کمسن ہی تھے کہ والدہ کا سایہ سر سے اٹھ گیا۔تربیت والد گرامی خواجہ سید حسین شیرازی زیر سایہ ہوئی۔ان کے دادا سید محمود شیرازی کا شمار شیراز کے بڑے عالموں میں ہوتا تھا۔علم و فضل کے ساتھ ان کا گھرانہ شیراز کے بڑے تجارتی گھرانوں میں شمار ہوتا تھا۔ چنانچہ آپ کے والد سید خواجہ حسن شیرازی اور چچا خواجہ سید عمر شیرازی علم و فضل میں ماہر ہونے کے علاوہ کامیاب تاجر تھے۔ ابتدائی تعلیم کے بعد آپ نے قرآن، حدیث، فقہ اور دیگر علوم و فنون میں مکمل دستگاہ حاصل کر لی تھی۔نو عمری میں فریضہ حج ادا

کرنے کے بعد آپ دہلی تشریف لائے اور وہیں مستقل قیام پذیر ہوئے۔ قرآن مجید حفظ کیا اور کسب علوم کے لیے دہلی کے جید علماء سے رجوع ہوئے۔ سلطان محمد تغلق نے جب دولت آباد کو دارالسلطنت مقرر کیا آپ بھی دولت آباد (دکن) تشریف لائے۔ اور یہاں حضرت برہان الدین غریب کے حلقہ ارادت میں داخل ہو کر خرقہ خلافت وطریقت پایا اور لقب ''زین الدین'' سے بھی سرفراز ہوئے۔ دولت آباد میں ہر عام وخواص امراء وسلاطین حضرت سید زین الدین شیرازی کے حلقہ ارادت میں داخل تھے۔ ۷۷۱ھ میں آپ نے اس دار فانی کو الوداع کہا۔ آپ کا مزار خلد آباد میں مرجع خلائق ہے۔ آپ کے ملفوظات میں ''ہدایت القلوب'' مرتبہ خواجہ میر حسن مؤلف دہلوی کے علاوہ اور تین ملفوظات دلیل السالکین وہدایت العاشقین ،حبۃ القلوب من قال المحبوب اور حبۃ المحبت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ صاحب روضۃ الاولیاء نے بھی ان کتابوں کا ذکر کیا ہے لیکن ابھی تک یہ آثار اشاعت آشنا ہے۔ اور نہ ہی ان کے نسخہ خطی تک رسائی ممکن ہوئی ہے۔ البتہ ہدایت القلوب کے خطی نسخہ مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں۔

چنانچہ سالار جنگ میوزیم لائبریری، حیدرآباد میں بھی اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے۔ ہدایت القلوب کا پروفیسر نثار احمد فاروقی نے اردو ترجمہ کیا تھا۔ جو ماہنامہ ''منادی'' دہلی میں قسط وار اگست ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۹ تک اشاعت پذیر ہوا۔ ان کے انتقال کے بعد اسے کتابی شکل دی گئی جو 2013ء میں یونک پبلی کیشنز اورنگ آباد سے شائع ہوا۔

ہدایت القلوب کا پہلا ملفوظ مجلس کا ۱۷ رجب المرجب ۷۴۵ھ سے آغاز ہوتا ہے۔ ۷۷۰ھ میں یہ ملفوظ ہدایت القلوب اپنے اختتام کو پہنچتا ہے۔ یعنی تقریباً چوبیس سال کے عرصہ پر محیط یہ ملفوظ دکن کے ملفوظاتی ادب میں خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ ہدایت القلوب کے اردو ترجمہ کے دیباچہ سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت خواجہ میر حسن مؤلف دہلوی ہدایت القلوب تحریر فرمانے سے قبل اپنے پیرومرشد کی تین ملفوظاتی کتابیں مرتب کر چکے تھے۔ ان سے متعلق حضرت مؤلف دہلوی ''حبۃ المحب'' میں تحریر کرتے ہیں کہ اس سے قبل میں حضرت خواجہ زین الدینؒ کے بارے میں دو کتابیں تصنیف کر چکا ہوں پہلی کتاب حضرت کے ارشادات مبارکہ پر مشتمل ہے اس کا نام ''دلیل السالکین وہدایت العاشقین'' ہے۔

اس میں حضرت خواجہ (زین الدین شیرازی) کے خاندان عالی کے آداب وتہذیب اور روش وطریقت کا بھی ذکر کیا ہے۔ اس کی دوسری جلد ''حبۃ القلوب من مقال المحبوب'' نام سے موسوم ہے اور یہ دونوں کتابیں حضرت خواجہ کی نظر مبارکہ سے گذر کر شرف قبولیت حاصل کر چکی ہیں۔ اب خواجہؒ کے حکم خاص پر بتاریخ ۷ ماہ رجب المرجب ۷۵۵ھ سے ان فوائد کو تحریر کرنے کا آغاز کرتا ہوں اور جلد کا نام ''حبۃ المحبۃ وجنۃ المودۃ'' رکھتا ہوں (بحوالہ حبۃ المحبۃ)

حبۃ المحبۃ دوسو پانچ مجالس پر مشتمل ہے۔ ۷۵۵ھ تا حیات شیخ زین الدین شیرازی ۷۷۱ھ تک کے ملفوظات پر مشتمل ہے۔ مختلف تذکروں اور خود مؤلف کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت خواجہ زین الدین شیرازی کے چاروں ملفوظ خواجہ میر حسن مؤلف دہلوی مرید خاص حضرت زین الدین شیرازی کے مرتبہ ہیں۔

ہدایت القلوب کو سلسلہ چشتیہ کے ملفوظاتی ادب میں اہم مقام حاصل ہے۔ اس ملفوظ میں امور شریعت، اسرار طریقت وحقیقت، صوفیائے عظام کے احوال واقوال، حضرت سید زین الدین شیرازی اور ان کے پیرومرشد حضرت خواجہ

برہان الدین غریب کے علاوہ دیگر پیران چشتیہ کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے اور ان کے طریقہ تبلیغ، ارشاد و تلقین کو خوبصورت انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

نمونہ ملفوظات:

''فرمایا جو اپنی زبان کو قابو میں نہیں رکھتا اپنی سزا کو پہنچتا ہے۔ نیز فرمایا ایک ارادت بندے کی ہے دوسری ارادت حق تعالی کی ہے۔ جب تک حق تعالی اپنی صفت ارادت سے بندے کے دل پر تجلی نہ کرے بندے میں صفت ارادت ہرگز پیدا نہیں ہوسکتی۔ مرید کیلئے مناسب یہ ہے کہ اس کا ظاہر اپنی ارادت سے خالی اور باطن حق تعالی کی ارادت سے معمور ہے۔ جب ارادت حق اس پر روشن ہو جائے تو ارادت حق کا محمول ہو جاتا ہے پھر اردہ حق ہی اس کا ارادہ بن جاتا ہے۔ درویشوں کا کام، درویشوں کی نظر، درویشوں کی راہ یہ سب پوشیدہ ہوتی ہے۔ ظاہر کے حال پر فریفتہ نہ ہونا چاہئے اور کسی کا ظاہر خراب ہونے سے نفرت بھی نہ کرنی چاہئے۔ یار نیک (اچھا ساتھی) کار نیک (اچھا کام) سے بہتر ہے۔ یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ محبت قائم کرنے کیلئے اپنی مرادوں (خواہشوں) کا ترک درکار ہے۔

جلیس کی (ہم نشین) کی تین قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس سے تمہیں فائدہ پہنچے اسکو لازم پکڑلو۔ دوسرا وہ ہے جسے تم سے نفع پہنچے اس کو یہ میسر ہوا ہے تو وہ بھی اچھا ہے۔ تیسرا وہ ہے جس سے نہ تمہیں نفع پہنچے اور نہ تم سے اس کو کچھ فائدہ ہو۔ اسے چھوڑ دو۔''

حضرت زین الدین شیرازی کے ملفوظات ہدایت القلوب، دلیل السالکین، حبۃ القلوب من مقال المحبوب، حبۃ المحب وجنۃ المودۃ یہ ملفوظات نہ صرف صوفیانہ ادب کا بے بہا خزانہ ہیں بلکہ اپنے دور کے مذہبی، سماجی، سیاسی، معاشی و تاریخی واقعات کا سچا مرقع بھی ہیں۔

حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز حسینی، حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ کے مرید و خلیفہ تھے۔ خواجگان چشت میں خواجہ بندہ نواز گیسودراز کا ایک اپنا خاص مقام ہے۔ آپ کا نور ایمانی، فیض روحانی سے صرف جنوبی ہند ہی منور نہیں بلکہ سارے برصغیر میں اس کی گونج سنائی دیتی ہے۔ آپ کا اسم گرامی ''سید محمد'' بندہ نواز گیسودراز، شہباز بلند پرواز، خواجہ دکن، سلطان القلم وغیرہ آپ کے القاب ہیں۔ آپ کی ولادت 1320ء میں دہلی میں ہوئی۔ محمد بن تغلق کے ذریعہ تبدیلی دارالسلطنت کے نتیجہ میں تقریباً پانچ سال کے عمر میں اپنے والد گرامی سید محمد یوسف حسینی المعروف شاہ راجو قتال تخلص بہ راجہ کے ہمراہ دولت آباد تشریف لائے۔ پھر سولہ برس کی عمر میں اپنے بڑے بھائی سید چندن حسینی کے ہمراہ دہلی تشریف لائے حضرت پیر نصیر الدین چراغ دہلی کے حکم سے ریاضت اور مجاہدہ میں مشغول رہے پھر انیس برس کی عمر تک تحصیل علوم کے ساتھ عبادت و ریاضت اور مجاہدہ میں مشغول رہے۔ پھر اپنے پیرو مرشد شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کی وفات کے بعد دہلی سے مختلف مقامات پر کچھ عرصہ قیام کرتے ہوئے دکن تشریف لائے۔ گلبرگہ کو اپنے رشد و ہدایت کا مرکز بنایا اور تا عمر وہیں رہے۔ اس

وقت گلبرگہ بہمنی سلاطین کا دارالخلافہ تھا آپ کا قیام گلبرگہ میں تقریباً ۲۲ برس رہا۔اس عرصہ میں رشد وہدایت کے ساتھ تصنیف و تالیف کا عظیم الشان فریضہ بھی ادا کیا۔مختلف روایتوں کے مطابق آپ کی ۱۰۵ تصانیف بتائی جاتی ہیں۔جن میں قرآن مجید کی تفسیر،مختلف رسائل اورتصوف کی مشہور کتب کی شروح وحواشی کے علاوہ مکتوبات اور دیوان اشعار بھی شامل ہے۔آپ کے ملفوظات میں ''جوامع الکلم'' خاص طور پر قابل ذکر ہے۔

لیکن مؤلف لمعات الاسرار (سوانح عمری حضرت خواجہ بندہ نواز گیسودراز) محمد عمر ابن حکیم احمد یحی لکھتے ہیں کہ حضرت بندہ نواز گیسودراز حسینیؒ کے ملفوظات بھی کثرت سے ہیں۔پہلے ملفوظ آپ کے ربیع الاول ۷۷۴ھ کی انیسویں تاریخ سے آپ کے خلیفہ شیخ علاء الدین قریشی گوالیاری نے ترتیب دینے شروع کئے اور پھر رجب المرجب ۸۰۲ھ کی اٹھارہ تاریخ سے آپ کے تربیت ونظریافتہ خاص محمد اکبر حسینی نے جمع کئے۔اول ملفوظات کا نام انوارالمجالس رکھا گیا اور دوسرے کا نام جوامع الکلم۔۔۔۔''

مؤلف لمعاۃ الاسرار کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ بندہ نواز حسینی کا ایک اور ملفوظ بھی ہے جس کا نام انوارالمجالس ہے اور جسے ان کے مرید وخلیفہ شیخ علاء الدین قریشی گوالیاری نے لکھا تھا یہ ملفوظ اب ناپید ہے تبصرۃ الخوارقات کے مطابق حضر ت بندہ نواز حسینیؒ کے جوامع الکلم کے علاوہ اور پانچ (۵) ملفوظات تھے جو اب ناپید ہیں۔جوامع الکلم کے متعدد نسخے ملتے ہیں اس ملفوظ کا اردو زبان میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔جسے پروفیسر معین الدین دردائی نے کیا ہے جو ۱۹۸۰ء میں دہلی سے شائع ہوا۔

یہ ملفوظ کا آغاز ۱۸ رجب المرجب ۸۰۲ ھجری سے ہوکر ۲۲ ربیع الثانی ۸۰۲ ھجری کو یہ اختتام کو پہنچی ہے۔یہ ملفوظ ۱۳۹ مجالس پر مشتمل ہے۔اس کے مرتب وجامع حضرت سید محمد اکبر حسینی فرزند کبیر وخلیفہ حضرت خواجہ بندہ نواز حسینی ہیں۔ان ملفوظات کی صحت کے بارے میں کوئی اختلاف کی گنجائش نہیں رہ جاتی کیونکہ اس کی تصحیح خود بندہ نواز گیسودراز حسینی نے کی تھی۔ جیسا کہ جامع ملفوظات جوامع الکلم سید محمد اکبر حسینی لکھتے ہیں کہ ان ملفوظات (جوامع الکلم) کو حضرت مخدوم جہانیان (سید محمد حسینی گیسودراز) نے حرفاً حرفاً اور سبقاً سبقاً نظر مبارک سے مشرف فرمایا ہے اور اگر کسی جگہ قضائے بشری سے کوئی سہو ہوگئی تھی تو ہر جز و پر صحت کا نشان لگا کر اس ضعیف پر کرم فرمایا ہے اور ایک موقع پر یہاں تک ارشاد فرمایا کہ صحت اور تحقیق وتدوین کے لحاظ سے یہ ملفوظات (جوامع الکلم) اتنے معتبر ہیں کہ گویا میں نے اپنے ملفوظات کو خود اپنے قلم سے لکھا ہے۔

جوامع الکلم میں پیر ومرشد،شیخ،معتقدین ومریدین کے باہم تعلقات سے متعلق بہت سی حکایات بیان کی گئی ہیں۔قرآنی آیات،احادیث،اقوال صوفیا اور اشعار کے ذریعہ شیخ کی طرف سے اپنے مریدین ومعتقدین کو تلقین وہدایت کی گئی ہے۔جوامع الکلم میں محبت،عشق،کرامات،اسرار الٰہی،سماع،وجد،بزرگان دین وصوفیا کرام کے حالات وحکایات، تصوف کے اسرار ورموز آداب ومراسم کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔عہد وسطی کے ہندوستان کی علمی،ادبی ومعاشرتی وروحانی تاریخ کو سمجھنے کے لیے جوامع الکلم ایک اہم ومعتبر دستاویز کا درجہ رکھتی ہے۔

نمونہ از ملفوظات:

''فقراء کا طریقہ ہے کہ وہ بات چیت کرنے کو بالکل پسند نہیں کرتے خاموشی کے عاشق ہوتے ہیں۔
مخلوق کی نظر عمل پر رہا کرتی ہے اور خالق کی نگاہ نیت پر لہذا آدمی کو چاہیئے کہ نیت بخیر رکھے۔ درستی نیت کے ساتھ ہی سارے معاملے درست ہوا کرتے ہیں۔
مرید کو جو خلافت پیر کی طرف سے حاصل ہوتی ہے وہ تین طرح پر ہے ایک الہامی ورحمانی وہ ہے کہ پیر کے دل میں الہام واقع ہو اور وہ مرید کو درجہ خلافت سے ممتاز فرمائے۔ دوسری ذاتی وصفاتی وہ ہے کہ پیر مرید کے صفات دلی ونیکوکاری کو دیکھ کر بغیر کسی ایماء واشارہ کے اپنی طرف سے خلافت عطا کرے۔ تیسری سبھی وعرضی وہ ہے کہ کوئی الہام ہو نہ شیخ کو خود ہی عطائے خلافت کا خیال آئے بلکہ عزیز واقاریب یا کسی دوسرے شیخ کی سعی وسفارش عارض ہونے کے سبب خلافت کے مرتبت سے سرفرازی حاصل ہو جائے۔ ان تینوں قسموں میں سب سے بہتر پہلی قسم ہے۔''

حضرت بندہ نواز گیسو دراز حسینی کے نبیرگان کے ملفوظات میں حضرت سید شاہ یداللہ حسینی کے ملفوظات محبت نامہ مرتبہ سید محمود فضل اللہ، حضرت سید شاہ من اللہ حسینی کے ملفوظات ''شوامل الجمل در شمائل الاکمل'' مرتبہ نا معلوم کے علاوہ حضرت سید شاہ یوسف حسینی المعروف شاہ راجو قتال کے ملفوظات ''زاد الموحدین'' مرتبہ حسین ابن حسن قابل ذکر ہیں۔ یہ تمام ملفوظات شائع ہو چکے ہیں۔

حضرت سید شاہ راجو قتال حسینی ۱۰۰۲ھ میں بیجاپور میں پیدا ہوئے اور وہیں سن شعور کو پہونچے ابتدائی تعلیم اپنے والد گرامی شاہ سفیر اللہ حسینی سے حاصل کی۔ شاہ راجوؒ ۱۵ ہجری میں بعمر 33 سال اپنے عم محترم حضرت سید شاہ اکبر محمد حسینی کے ہمراہ بعہد عبداللہ قطب شاہ حیدرآباد تشریف لائے اور تاحیات یہیں مقیم رہے اور موجودہ گنبد کی جگہ آپ کی خانقاہ تبلیغ و اشاعت دین کا مرکز ومحور بنی رہی اور آج بھی الحمد اللہ یہ سلسلہ جاری وساری ہے۔ چنانچہ آپ کی خانقاہ پر عامۃ المسلمین، امراء وزراء بادشاہوں کے علاوہ غیر مسلم بھی بڑی عقیدت سے حاضری دیتے اور فیوض و برکات سے سرفراز ہوتے ہیں۔ قطب شاہی سلطنت کا آخری فرمانبردار ابوالحسن تانا شاہ آپ کے حلقہ ارادت میں داخل تھا اور آپ سے بڑی محبت وعقیدت رکھتا تھا۔ آپ کے وصال کے بعد اس نے گنبد کی تعمیر کی۔ آپ کی بارگاہ حیدرآباد میں بڑی گنبد کے نام سے جانی جاتی ہے جو مصری گنج میں واقع ہے۔

حضرت شاہ راجو قتال حسینی صاحب تصنیف وتالیف تھے اور انہیں یہ صلاحیت اپنے اجداد سے ورثہ میں ملی تھی۔ چنانچہ فارسی زبان میں آپ نے کیمیائے ذات، رسالہ سوال وجواب، رسالہ طریق الموحدین۔ فارسی ودکنی شاعری کے علاوہ آپ نے دکنی زبان میں عورتوں کی تعلیم واصلاح کے لیے ایک طویل نظم ''سہاگن نامہ'' لکھی۔ اس میں معرفت حق کے اہم مسائل کو اپنی زبان میں اخلاق وکردار کی اصلاح اور تعلیم دینداری کے لیے نہایت دلکش پیرائے میں بیان کیا ہے۔

حضرت شاہ راجو قتال حسینیؒ: کے حکم وایماء پر حسین ابن حسین جو مرید خاص تھے نے ۱۳۴ مجالس پر مشتمل آپ کے ملفوظات کو مرتب کیا اور آپ کی حکم سے اس کا نام ''زاد الموحدین'' رکھا گیا۔ زاد الموحدین تصوف کے موضوع پر ایک نہایت

اہم کتاب مانی جاتی ہے کیونکہ اس میں تصوف کے مختلف موضوعات پر نہایت مدلل بحث کی گئی ہے ان موضوعات میں وحدت و کثرت، ذکر و ثنا، فنافی اللہ، فنافی الرسول، فنافی شیخ، فراق و وصال، خدا و خودی کی شناخت، مقصد عبادت، خود سپردگی و خود آگہی ،نماز دائمی، صبر، شکر، تسلیم و رضا وغیرہ اور دیگر اہم ترین مسائل و اصلاحات تصوف کی تشریحات عام فہم اور نہایت ہی دلنشین انداز میں بیان کی گئی ہیں۔ روزمرہ کے محاورے، ضرب الامثال، اشعار کا برمحل استعمال بھی ملتا ہے جو اس ملفوظات کے حسن کو دوبالا کر دیتا ہے۔ اس ملفوظ کے تا حال چار نسخہ دستیاب ہیں۔ ایوان اردو، سالار جنگ میوزیم، اورینٹل مینوسکرپٹ لائبریری حیدر آباد اور کتب خانہ حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز حسینی گلبرگہ میں موجود ہیں۔ زاد الموحدین 6-2004 میں شاہ راجو اکیڈیمی حیدر آباد سے بہ معہ اردو ترجمہ قاضی سید شاہ اعظم علی صوفی، دو جلد میں بعنوان ''شان مقربین'' شائع ہوئی ہے۔

نمونہ ملفوظات:

''زہد کے تین حروف ہیں۔ ''ز'' سے اپنی زبان کو بے معنی بات چیت کیلئے بند کر دینا اور اللہ کے ذکر پر کھول دینا مراد ہے۔ 'ھ' سے مراد اپنی ہستی سے پاک ہوجانا اور نیتی پر ہمت باندھنا ہے۔ ''د'' سے دینا و دین کا پرہیز کرنا اور دوست کے راستہ میں جان و دل کی بازی لگا دینا مراد ہے۔

موحد وہ ہے کہ ایک ہی پر یقین کرے اور ملحد وہ ہے کہ ہر کسی کو خدا بولے۔ لہذا دونوں میں کچھ فرق ہے۔

بعض لوگ تعریف سے خوش ہوتے ہیں اور مذمت سے رنجیدہ ہوتے ہیں تو وہ لوگ اول و آخر سے ناواقف ہوتے ہیں انہیں نہ اول کی خبر ہوتی ہے اور نہ آخر کی کیونکہ وہ خود نمائی اور خود ستائی کیا کرتے ہیں اور بعض لوگ تعریف سے خوش ہوتے ہیں اور مذمت سے رنجیدہ نہیں ہوتے تو یہ لوگ اول سے ناواقف ہوتے ہیں اور آخر سے واقف تیرا نفس تو گویا لوہا ہے اسکو ریاضتوں تکالیف سے پاک کر کے آئینہ بنادے اور اس کا نام دل رکھ اس کے بعد اس آئینہ کے زنگ کو ذکر صیقل کے ذریعہ دور کر کے اس کا نام روح رکھ۔۔۔''

دکن میں ملفوظ نویسی کا آغاز حضرت برہان الدین غریبؒ کے ملفوظات نفائس الانفاس، احسن الاقوال سے ہوا تھا جو حضرت سید شاہ راجو حسینی قتال کی ''زاد الموحدین'' پر ختم ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ زاد الموحدین دکن میں لکھی جانی والی آخری ملفوظات میں سے ہیں۔ لیکن قوی احتمال ہے کہ دکن کے بیشتر خانوادہ مشائخ میں چونکہ ملفوظ نویسی کا ایک رواج چل پڑا تھا تو بہت ممکن ہے کہ کئی خانوادوں میں آج بھی کئی ملفوظات مخطوطہ کی شکل میں موجود ہونگے۔ اہل خانوادہ اپنے اجداد کے علمی آثار کو بھی دیگر تبرکات کی طرح احترام و عقیدت کے ساتھ انکی حفاظت کرتے رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اسے عام کرنا نہیں چاہتے۔ لیکن اگر وہ یہ حقیقت جان لیں کہ یہ بیش بہا علمی آثار بندگان خدا کی رہبری و رہنمائی، انکی رشد و ہدایت، تعلیم و اصلاح کے لیے انکے اجداد کی طرف سے چھوڑی گئی ایک امانت ہے اور اسے مخلوق خدا تک پہنچانا انکی ذمہ داری ہے تو یقیناً یہ گرانقدر علمی سرمایہ منظر عام پر آ کر بندگان خدا کے لیے مورد استفادہ اور صاحب ملفوظات کے لیے موجب اطمینان

ہونگے۔

کئی ملفوظات ایسے بھی ہیں جواب تک زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئے ہیں لیکن اردو اور دیگر زبانوں میں انکے ترجمہ ہو چکے ہیں۔ یہ بھی ایک تشویش ناک امر ہے چونکہ اس عہد میں فارسی زبان ہی مستعمل تھی لہذا بیشتر ملفوظات فارسی زبان ہی میں لکھے گئے تھے ان کے دیگر زبانوں میں تراجم ہونا ایک اچھی بات ہے تاکہ قارئین کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہو لیکن ضروری یہ ہے کہ جو بھی ترجمہ شائع ہو فارسی متن کے ساتھ شائع ہو۔ کیونکہ صرف ترجمہ کا شائع کر دینا اصل متن کے ساتھ سراسر ناانصافی ہوگی۔

تصوف کا ذوق رکھنے والے محققین کے لیے ملفوظات ایک اہم موضوع تحقیق ہوسکتا ہے۔ ہندوستان بھر میں آج بھی ایسے سینکڑوں ملفوظات ہونگے جو مخطوطہ ہی کی شکل میں موجود ہیں۔ ان تک رسائی ان کا حصول اوران کی تصحیح وتدوین اور طباعت واشاعت ایک اہم اور مفید تحقیق ثابت ہوسکتی ہے۔ یہ تحقیق نہ صرف اہل ذوق تصوف کے لیے ارمغان ثابت ہوگی بلکہ اہل تاریخ ، نقد شناسی ، اہل ادب وثقافت کیلئے بھی مورد استفادہ ثابت ہوگی۔ لہذا اس جانب بھی پیشرفت ہونی چاہئے ۔اس سے تحقیق کی کئی راہیں ہموار ہوسکتیں ہیں۔

کتابیات:

۱۔گلستان خلدآباد، الحاج محمد عبدالحسینی، ۲۰۰۱ اورنگ آباد۔

۲۔روضۃ الاولیاء، آزاد بلگرامی، مترجم نثار احمد فاروقی ۱۹۹۶ رامپور

۳۔تبصرۃ الخوارقات، سید من اللہ بن سید علی اللہ محمد الحسینی، مرتبہ سید مبارز الدین رفعت

۴۔جوامع الکلم، مرتبہ سید محمد اکبر حسینی: ترجمہ پروفیسر معین الدین دردائی، دہلی

۵۔بزم صوفیہ، سید صباح الدین عبدالرحمٰن، ۱۹۵۰، اعظم گڑھ

۶۔نقد ملفوظات، پروفیسر نثار احمد فاروق، ۱۹۸۹، نئی دہلی

۷۔تاریخ مشائخ چشت، خلیق احمد نظامی، ۱۹۸۰، دہلی

۸۔نفائس الانفاس، مرتبہ خواجہ رکن الدین عماد کاشانی، مرتبہ ومقدمہ شبیب انوا کاکوری ۲۰۱۳ لکھنو

۹۔ہدایت القلوب، خواجہ میر حسن مؤلف دہلوی، ترجمہ وتلخیص پروفیسر نثا احمد فاروقی ۲۰۱۳ اورنگ آباد

۱۰۔زادالموحدین، بمعہ اردو ترجمہ شان مقربین دوجلد از صوفی اعظم علی صوفی ۶-۲۰۰۴

۱۱۔گلزار ادب، ڈاکٹر اسماء بیگم، ۲۰۰۹ حیدرآباد

۱۲۔تعلیم اورفرقہ وارانہ ہم آہنگی کے فروغ میں صوفیائے دکن کی خدمات، سید محمد عزیز الدین حسین ہمدانی، ۲۰۲۴ حیدرآباد

☆☆☆

ڈاکٹر سید تصور مہدی

''فتوح السلاطین'' ہندوستانی تاریخ کا ایک اہم ماخذ

یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ہندوستان اور ایران کا تاریخی، سیاسی، ثقافتی اور لسانی ہر اعتبار سے گہرا تعلق رہا ہے۔ بعض محققین اس کی قدامت ۶۰۰ سال قبل مسیح بیان کرتے ہیں۔ اسناد و مدارک اس حقیقت کو بیان کرتے ہیں کہ ساسانیوں کے عہد میں ہند و ایران کا یہ ارتباط اور بھی گہرا ہو گیا تھا۔ اسلام آنے کے بعد یہ تعلق اتنا عمیق ہوا کہ دونوں ممالک ایک ہی چنے کی دو دال شمار کئے جانے لگے۔ ۱۰۰۱ء میں جب محمود غزنوی نے ہندوستان پر حملہ کیا تو یہ فرق بھی مٹا دیا اور یکے بعد دیگرے ایسی حکومتوں کی تشکیل عمل میں آتی رہی جس نے تقریباً ۸۰۰ سال تک فارسی زبان و ادب کو ہندوستان میں خوب پروان چڑھایا۔ اگر چہ فارسی زبان کو کمزور اور اسے ترک کرنے کی بہت کوششیں کی گئیں، خاص طور پر اُس زمانے میں جب انگریزوں کا اس سرزمین پر غلبہ تھا، اس کے باوجود فارسی زبان کے ذرائع سے فائدہ اٹھائے بغیر ہندوستان کی ثقافت اور تہذیب کا مطالعہ نامکمل اور ناممکن ہے۔

جب فارسی زبان ہندوستان میں غزنوی اور غوری لشکر کے ہمراہ اور بعد میں بابری فوج کے ساتھ پروان چڑھی تو نتیجتاً گیارھویں صدی سے انیسویں صدی تک بتدریج تبدیلی اور ارتقاء کے دور سے گزرتی رہی۔ یہ میٹھی زبان جو شروع میں اجنبی بن کر رہی لیکن عرصہ نہ گزرنے پایا کہ فارسی نے ہندوستان میں اپنا مسکن بنالیا اور آٹھ صدیوں تک دنیا کے مختلف مقامات سے علماء، شعراء اور صوفیاء یہاں آتے رہے جس کے نتیجے میں فارسی کا پودہ ایک تناور درخت میں تبدیل ہو گیا اور اس میں بہترین ثمر بھی آنے لگے۔ لغت کے میدان میں ایک خاص ہندوستانی لہجۂ تکلم وجود میں آیا جسے ''ہندوستانی فارسی'' کہا جانے لگا اور شاعری کی دنیا میں ایک خاص مکتبۂ فکر قائم ہوا جسے ''سبک ہندی'' کے نام سے یاد کیا جانے لگا۔ جب مغل شہنشاہ ظہیر الدین محمد بابر نے کابل سے دہلی کا ارادہ کیا تو اس کے ہمرکاب بے شمار شعراء و ادباء ہندوستان تشریف لائے، یہاں تک کہ جب جلال الدین محمد اکبر کا زمانہ آیا، اسکی حکومت کا ستارہ اپنے اوج پر پہنچا اور قوت و جاہ و جلال کے ساتھ عطا و بخشش کا سلسلہ شروع ہوا تو ایران سے سخنوروں کا ایک سیلاب آگرہ کا احرام باندھ کر عازم ہندوستان ہوا، جن کی آمد سے فارسی کا مستقبل روشن نظر آنے لگا۔ اکبر نے بھی اس مہم میں مختلف انداز میں اپنا نام درج کرایا۔ اسے خود بھی فارسی شعر کا شوق تھا جس کے نتیجہ میں اس نے اشعار کہنے شروع کئے، اس شعر کی نسبت اکبر کی جانب دی جاتی ہے:

عمر ہمہ در فراق و ہجر بگذشت، با درد و الم
این عمر گرانمایہ چہ ارزان بگذشت، در رنج و ستم

FUTUHUS SALATEEN: HINDUSTANI TAREEKH KA EK AHEM MAAKHAZ (Pg.No. 117 TO 122)
DR. SYED TASAWWUR MEHDI, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ORIENTAL COLLEGE, PATNA, BIHAR

عمری کہ بشد صرف سمرقند و هری، با عیش و طرب

افسوس کہ در آگرہ ویران بگذشت، با غصه و غم ۱؎

ترجمہ: فراق وہجر کے باعث تمام عمر درد والم میں گذر گئی، یہ قیمتی عمر کتنی ہی ستی رنج وغم میں گذر گئی، جو زندگی عیش وعشرت کے ساتھ سمرقند اور ہرات میں گذری تھی، افسوس کہ وہی زندگی آگرہ آنے کے بعد غم واندوہ کے سبب ویران ہوگئی۔

تاریخ اور تذکرہ نویسوں نے بادشاہوں، شہزادوں اور شہزادیوں کی بدیہہ گوئی کی مختلف داستانیں بیان کی ہیں۔ مغلوں کے ہم پلہ جنوب ہند کے بادشاہوں خواہ وہ بہمنی ہوں، عادل شاہی ہوں، نظام شاہی ہوں یا قطب شاہی سبھی نے فارسی زبان وادب کے ارتقاء میں مکمل حصہ لیا۔ چودھویں صدی کے وسط یعنی تقریباً ۱۳۴۷عیسوی سے دکن میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوئی جن میں سب سے نمایاں بہمنی، نظام شاہی اور عادل شاہی خاندان تھے۔ ان سلسلوں کے اکثر حکمراں فارسی ادب وشاعری کے دلدادہ تھے اور فارسی شعراء کی حوصلہ افزائی کیا کرتے تھے۔ یہ بات بہت مشہور ہے کہ محمود شاہ دکنی نے خواجہ حافظ شیرازی کو دکن آنے کی دعوت دی تھی۔ آج بھی وہاں کی مساجد، محلات اور عمارتوں کے کھنڈروں میں ان بادشاہوں کی بہت سی فارسی تحریریں باقی ہیں۔ ۲؎

دکن میں جو پہلی حکومت وجود میں آئی وہ بہمنی حکومت تھی، اس سلسلے کا بانی علاء الدین حسن شاہ تھا جو کہ غیاث الدین تغلق کے دربار کے نجومی گنگو برہمنی کا ملازم تھا۔ علاء الدین کی دیانتداری نے گنگو اور غیاث الدین دونوں ہی کو بہت متاثر کیا تھا۔ تاریخ فرشتہ کے مصنف اس کی دیانتداری کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں:

"حسن کارمند برهمن که اهل دهلی بود، روزی تشتی پر از طلا از
ارباب خود می یابد ولی با دیانت تمام تشت را پیش آقای خود می برد،
آقا هم از وفای حسن خوشحال شده او را پیش ولی عهد سلطنت محمد
بن تغلق می آورد ولی عهد سلطنت هم از حسن خوشحال شده از غیاث
الدین برایش سفارش می کند"۔ ۳؎

ترجمہ: حسن، برہمن کا ملازم جو کہ دہلی کا رہنے والا تھا، اسے ایک دن اپنے مالک کے گھر سونے سے بھرا ہوا تشت ملا، لیکن پوری دیانتداری کے ساتھ اس نے وہ تشت اپنے آقا کے پاس لے گیا۔ مالک اپنے غلام کی اس وفاداری پر بہت خوش ہوا اور اسے ولی عہد سلطنت محمد بن تغلق کے پاس لے گیا، واقعہ سن کر وہ بھی بہت خوش ہوا اور غیاث الدین تغلق سے حسن کی سفارش کی۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاءؒ نے حسن گنگوی کی اہمیت کے بارے میں پہلے ہی آگاہ کر دیا تھا، ایک دن غیاث الدین تغلق کا بیٹا محمد بن تغلق نظام الدین اولیاءؒ کے حضور سے رخصت ہو رہا تھا اسی وقت حسن گنگوی حضور کی زیارت کو پہنچے۔ شیخ نے فرمایا: "سلطانی آمد و سلطانی رفت" یعنی ایک سلطان آیا اور ایک سلطان چلا گیا۔ شیخ کے دسترخوان پر بھی حسن کی خوب پذیرائی ہوا کرتی تھی۔ غالباً اسی نشست میں شیخ کی جانب سے اطلاع دی گئی تھی کہ وہ ایک دن دکن کا سلطان بنے گا۔ ۴؎ یہ بات سچ ثابت ہوئی حسن تدبیر، شیخ نظام الدین اولیاءؒ کے نیک فال اور خود حسن گنگوی کی خوش نصیبی کے

سبب ۴ ربیع الثانی ۷۴۸ھ بروز جمعہ قطب الدین مسجد میں دکن کی سلطنت کا تاج سر پر رکھا گیا۔ ۵

فارسی زبان وادب کا ابلاغ اور فروغ علاء الدین حسن گنگوی کے دور حکومت سے ہی ہونے لگا کیونکہ اس نے فارسی جاننے والوں کو ہندوستان کے جنوب میں آباد ہونے کی دعوت دی تھی۔حسن بہمنی کے فرمان کے بعد دہلی اور بعض دیگر ہندوستانی شہروں کے ساتھ ساتھ ایران اور دیگر سرزمینوں سے ہندوستان کے جنوب میں عالموں، عارفوں، شاعروں، سائنسدانوں، فنکاروں اور تاجروں کی ہجرت شروع ہوئی اور دن بدن بڑھتی گئی۔انہیں مہاجرین میں ایک نام صاحب فتوح السلاطین **عبدالملک عصامی** کا بھی ہے۔ان سب کے باوجود جنوبی ہند وایران کے تعلقات کو مستحکم بنانے میں مذہب تشیع کے کردار کو بھی نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

عصامی کا زندگی نامہ: دکن کی جانب ہجرت کرنے والوں کی ایک لمبی فہرست ہے لیکن جن شعراء وادباء کو بے پناہ شہرت ملی ان میں ایک نمایاں اور عظیم نام فتوح السلاطین کے شاعر عبدالملک عصامی کا ہے، جس منظومہ کو ہم **شاہنامۂ دکن** کے نام سے بھی جانتے ہیں۔عصامی کی ولادت ۷۱۱ھ کے لگ بھگ دہلی میں ہوئی۔اس کا خاندان سمرقند کے رئیسوں میں سے ایک تھا لیکن اس کی نشو ونما ہندوستان میں ہوئی تھی جبکہ شہرت دکن سے حاصل ہوئی۔فتوح السلاطین کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے آباء واجداد کا تعلق عصام سے تھا اسی نسبت کی بنا پر انہوں نے اپنا لقب عصامی رکھا تھا یہاں تک اس نے اپنا تخلص بھی یہی اختیار کیا۔وہ خود اس بارے میں کہتا ہے:

یکی بود روشن دل و نیک نام چراغی از دودهٔ بو عصام
هم از فخر ملك عصامی به هند بزاده بدان گوهر دلپسند ۶

عصامی کہ آباء واجداد میں سے پہلا شخص جو ہندوستان آیا وہ فخر الملک عصامی تھا۔خود عصامی کہ مطابق وہ بنی عباس کے خلفاء میں ایک خلیفہ کے دربار میں وزارت کے عہدے پر فائز تھے لیکن کسی سبب خلیفہ سے ناراض ہوگئے اور وزارت سے استعفیٰ دے کر اپنے رشتہ داروں کے ساتھ ہندوستان چلے آئے۔جب وہ ملتان پہنچے تو ان کے چند رشتہ دار وہیں رک گئے اور ملتان میں آباد ہو گئے جبکہ فخر الملک بقیہ رشتہ داروں کو لے کر دہلی آ گئے۔ان دنوں ہندوستان کا حکمران شمس الدین التمش تھا، جب سلطان نے سنا کہ بغداد کا وزیر آیا ہے تو اس کے استقبال کے لئے چند فرسخ خود گیا اور انہیں اپنا وزیر مقرر کیا۔ ۷

عصامی جو کہ دہلی میں پیدا ہوا تھا اس نے اپنی زندگی کے آغاز سے سولہ (۱۶) سال کی عمر تک اپنے دادا عزالدین عصامی کے سایہ میں دہلی میں ہی گزاری۔ ۷۲۶ھ میں جب محمد بن تغلق نے دولت آباد کو دارالحکومت بنایا تو اس نے تمام سرکاری اور غیر سرکاری ملازمین کو دہلی چھوڑ کر دولت آباد منتقل ہونے کا حکم دیا۔مجبوراً نوّے (۹۰) سال کی عمر میں عصامی کے دادا عزالدین کو بھی اپنے پوتے کے ساتھ نقل مکانی کرنا پڑی۔باوجود اس کے کہ وہ کافی ضعیف اور بوڑھے ہو چکے تھے، سفر کرنا ان کے لئے ممکن نہ تھا، انہوں نے دولت آباد جانے کا ارادہ کیا کیونکہ ان کے پاس کوئی اور چارہ نہ تھا۔لیکن وہ سفر کی سختیوں کی تاب نہ لا سکے اور درمیان راہ ہی اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔عصامی نے سفر کی ان سختیوں اور پریشانیوں کو یوں بیان کیا ہے:

چون آن پیر فرخ عصامی نژاد به حد نود سالگی سر نهاد

ابــا خــلــق دهـلـی در آن روزگــار   بــرون کــرد از دهــلیــش شهـریـار

چـون خـدامــش از شهـر بیـرونـش کشید   نشستـه بـه مهـدی بـه تـلپت رسید ۸ـ

ڈاکٹر ابوالقاسم رادفر کی تحریر کے مطابق عصامی نے اپنی زندگی سولہ (۱۶) سال کی عمر سے چالیس (۴۰) سال کی عمر تک دولت آباد میں گزاری۔ اس دوران وہ سلطان محمد بن تغلق کے بہت سے جبر، بغاوت اور مظالم کا گواہ رہا۔ اس صورت حال نے اسے بہت غمگین اور پریشان کر رکھا تھا جس کی وجہ سے اس نے ہندوستان ترک کر کے ۷۵۰ھ ہجری میں حرمین شریفین جانے کا ارادہ کیا۔ لیکن ہندوستان سے ہجرت کرنے سے پہلے وہ اپنی ایک یادگار چھوڑنا چاہتا تھا، اسی مناسبت سے اس نے ایک ایسے موضوع کا انتخاب کیا جو شاعری اور تاریخ کا امتزاج تھا، اپنی اس خواہش کی تکمیل کے لئے اس نے قاضی بہاء الدین جو کہ سلطان علاء الدین حسن بہمنی کے دربار سے منسلک تھا اس کی حمایت اور خود سلطان علاء الدین حسن بہمنی کی اجازت سے مثنوی نظم کرنا شروع کی۔ سب سے پہلے اس نے حمد، نعت، منقبت اور سلطان کی مدح میں اشعار نظم کئے اور اسے سلطان حسن کی خدمت میں پیش کیا، ان اشعار کو ملاحظہ کرنے کے بعد بادشاہ بہت خوش ہوا اور اس نے عصامی کو ہندوستان کی تاریخ نظم کرنے کی اجازت دے دی۔ کتاب مکمل کرنے کے بعد عصامی نے اس کا نام ''فتوح السلاطین'' رکھا۔ یہ عصامی کا آخری ادبی اثر تھا جو زمانے کی آفات سے محفوظ رہا کیونکہ اس کے دو دیوان ضائع ہو چکے ہیں جن کا کوئی پتہ نہیں ہے۔ فتوح السلاطین کی تکمیل کے وقت اس کی عمر ۴۰ سال تھی، مثنوی تمام کرنے کے بعد اس نے حرمین شریفین کی جانب ہجرت کی۔ کہا جاتا ہے کہ عصامی نے اسی پاک سرزمین پر وفات پائی اور وہاں سے واپس نہ آیا۔ ۹

فتوح السلاطین: فتوح السلاطین ہندوستان کے بادشاہوں کی منظوم تاریخ ہے۔ اس منظوم نامہ کا آغاز محمود غزنوی کے تذکرے سے ہوتا ہے، محمد بن تغلق کے واقعات کو تفصیل سے بیان کرتا ہے اور سلطان علاء الدین بہمن شاہ کے تذکرے پر ختم ہو جاتا ہے۔ دکن کی یہ منظوم تاریخ بہمنی خاندان کے بانی کے حالات کو تفصیل سے بیان کرتی ہے۔ عصامی بھی درباری شاعروں کی مانند اپنے ولی کی مبالغہ آرائی کی حد تک تعریف کرتا ہے اور اسے عظیم بادشاہوں میں شمار کرتا ہے۔

ایک نقطۂ نظر سے فتوح السلاطین، فردوسی کے شاہنامہ کا جواب ہے اور دوسرے نقطۂ نظر سے یہ شاہنامے کا ایک ضمیمہ اور تکملہ ہے کیونکہ شاہنامے میں فردوسی نے حضرت آدمؑ سے لے کر محمود غزنوی تک ایرانی بادشاہوں کے قصے سنائے ہیں اور عصامی نے سلطان محمود غزنوی سے لے کر اپنے زمانے تک کے بادشاہوں کے تمام واقعات اور فتوحات کو شاہنامے کی بحر متقارب مثمن محذوف (فعولن فعولن فعولن فعل) میں سال بہ سال اور ماہ بہ ماہ تفصیل سے ترتیب دیا ہے۔ ۱۰ تاہم عصامی کی فتوح السلاطین کا ایک قابل ذکر امتیاز یہ ہے کہ یہ رزمیہ مثنوی حیرت انگیز اور ناقابل یقین افسانوں سے پاک ہے۔ فتوح السلاطین کے پہلوان و سورما فردوسی کے شاہنامے کے سورما کی طرح طاقت اور حوصلے میں کبھی بھی انسانی حدود سے خارج نہیں ہوتے۔ جس طرح فردوسی نے شاہنامہ کی ابتدا خدا کی حمد اور توحید سے کی ہے:

بنام خداوند جان وخرد   کزین برتر اندیشه برنگزرد

عصامی بھی فتوح السلاطین کا آغاز حمد و توحید سے کرتا ہے:

بـــــام خـدا ونـد هـــر دو جهـــان کـنـد ابـتـدا نـــامــه کـــار آگهـــان

هـــر آن نـــامـــه کـــآغـــازز آن نـام شـد درانـجـام کـــاوش سـرانجام شد ۱۱؎

خود عصامی کے مطابق انہوں نے اپنی مثنوی میں فردوسی اور نظامی کی تقلید کی ہے لیکن فتوح السلاطین کی مخصوص خصوصیات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ یہ پیروی فقط ظاہری یعنی ہیئت اور اسلوب کی ہے بقیہ چیزوں میں ان دونوں رزمیہ مثنویوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔عصامی نے بھی اس کا تبصرہ کرتے ہوئے فردوسی کے شاہنامے کو مور، خمسۂ نظامی کو بلبل اور اپنے منظومہ کو طوطے سے تشبیہ دی ہے اور ہر ایک کی خصوصیت کو الگ الگ بیان کیا ہے۔۱۲؎

دوشـاعـر دریـن فـن چـون کـارآگهان ربـودنـد گـویـی کـمـال از جهـــان

یـــکـــی جـلـــوه داد طـــاؤس را چـــو فـــردوس آر اســـت طـــوس را

دوم بـــلـبـــل آورد انـــدر نـــوا شـــرف داد مـــر گـلـشـن گـنـجـه را

بـکـــردم مـــن آن هـــر دو را پیـــروی شـــدم پیـــرو هـــر دو در مثـــنـوی

ز طـــاؤس و بـلـبـل بـــه هـنـدوستـان یـکـی طـوطـی زاد شـکـر فشـان

فتوح السلاطین تاریخ اور شاعری کا دلکش امتزاج ہے، اس نظم میں عصامی نے ادب کو تاریخ کی بنیاد پر استوار کیا ہے اور اپنی شاعری کو دم مسیح کے ساتھ تازہ زندگی بخشی ہے تاہم اس میں شاعرانہ تخیل کا بھی بھرپور استعمال کیا ہے۔اس نے تاریخی واقعات کو نہایت ہی دیانت اور سچائی سے بیان کیا ہے، تاریخ گوئی میں ذرہ برابر بھی حق گوئی کا دامن نہیں چھوڑا ہے۔عصامی نے دستاویزی اور مستند لیکن شاعرانہ تاریخ پیش کی ہے۔اس نے دانشمندوں اور قدیم تاریخی کتب کا سہارا لیتے ہوئے ایک صحیح تاریخ ہمارے حوالے کی ہے۔وہ خود اس بارے میں کہتا ہے:

حـدیثـــی کـــه بشـنیـدم از بـاستـان کشیـدم بـــه نـظـمـش دریـن داستـان

دگـــر آنـچـــه انـدر کـتـب یـافـتـم ســـر از درج آن نیـــز کـــم تـــافـتـم

حـکـــایـــات شـاهـــان هـنـدوستـان طـلـــب کـــردم از بـــاخـــرد دوستـــان

هـمـــه بـــا تـــواریـخ کـــردم رجـــوع چـــو دیـدم مـــوافـق اصـول و فـروع ۱۳؎

ہم سبھی جانتے ہیں کہ فردوسی نے شاہنامہ کو ترتیب دینے کے لئے بہت محنت کی اور اس کام میں اسے مکمل تیس (۳۰) سال لگے، جس کا ذکر خود اس نے اپنے ایک شعر کے ذریعہ کیا ہے:۔

بسی رنج بردم درین سال سی عجم زنده کردم بدین پارسی

فردوسی کی طرح عصامی نے بھی فتوح السلاطین کو نظم کرنے میں بہت محنت کی ہے اور اس نے اپنی کوششوں کا اظہار اس طرح کیا ہے:

به تحقیق افسانه ای کهن ببردم بسی رنج در هر سخن

عصامی نے رزم اور بزم دونوں میدان میں اپنی قابلیت دکھائی ہے۔اس نے حقیقت کے ساتھ، بادشاہوں کے

خوف کے بغیر اس تاریخ کو نظم کیا ہے۔اس کے علاوہ اسے بادشاہوں سے کسی قسم کا کوئی لالچ نہ تھا،اسی لئے اس نے غیر جانبداری سے ہر سچ کو عین مطابق لکھا ہے،حتیٰ کہ سیاسی معاملات میں بھی اپنی رائے کا اظہار پوری آزادی کے ساتھ کیا ہے۔

نتیجہ: خلاصہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے قیام کے بعد تاریخ،ثقافت اور معاشرت میں بہت سی تبدیلیاں رونما ہوئیں جن میں سرفہرست یہ تبدیلی آئی کہ فارسی زبان کو اس ملک کی سرکاری زبان کے طور پر تسلیم کیا جانے لگا اور ایران سے ادیبوں اور شاعروں کی ہجرت ہونے لگی،جس کے نتیجے میں ہندوستان میں شاعری،نثر نگاری اور اسلامی تاریخ نویسی کے بہت سے آثار وجود میں آئے۔اسی زمانے میں امیر خسرو دہلوی اور عصامی جیسے شاعروں نے تاریخی مثنوی کی شکل میں کئی منظوم آثار یادگار چھوڑے ہیں جس کی بنا پر ہندوستانی فارسی شاعری قابل افتخار بن گئی۔جس طرح فردوسی کے شاہنامے اور نظامی کے خمسہ کا فارسی ادب میں بڑا مقام ہے اسی طرح عصامی کی فتوح السلاطین کو بھی اپنی صوری اور معنوی خوبیوں کے لحاظ سے ان دوشاہکاروں سے کم نہیں سمجھا جانا چاہئے۔بہت افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ بہمنی دور کے بیشتر ادبی سرمایے ختم ہو چکے ہیں اس کے باوجود یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ جب تک فتوح السلاطین موجود ہے کافی ہے اور کوئی بھی تاریخی تحقیق فتوح السلاطین سے مراجعہ کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔

منابع:

۱۔حکمت،علی اصغر،سرزمین ھند،ص ۹۸۔چاپخانہ دنشگاہ طہران ۱۳۳۷ش

۲۔حکمت،علی اصغر،نقش پارسی براحجار ھند،ص ۸۲۔کلکتہ ۱۳۳۶ش

۳۔فرشتہ،محمد قاسم،تاریخ فرشتہ،ج ۲،ص ۹۳۵۔مترجم خواجہ عبدالحی۔المیز ان،لاہور

۴۔شعیب،شعیب اعظمی،فارسی ادب بہ عہد سلاطین تغلق،ص ۸۱۔انڈو پرشین سوسائٹی،نئی دہلی ۱۹۸۴

۵۔فرشتہ،محمد قاسم،تاریخ فرشتہ،ج ۲،ص ۵۴۴۔مترجم خواجہ عبدالحی۔المیز ان،لاہور

۶۔عصامی،عبدالملک،فتوح السلاطین،ص ۱۴۸۔مصحح،اے۔ایس۔یوشع،مدراس یونیورسیٹی ۱۹۸۴

۷۔ایضاً،ص ۲

۸۔ایضاً،ص ۴۴۸

۹۔مجلّہ زبان وادبیات فارسی،ص ۶۰۔(بررسی جنبہ ھای ادبی فتوح السلاطین عصامی)ش۔۲،بہار ۱۳۸۵

۱۰۔عصامی،عبدالملک،فتوح السلاطین،ص ۶۰۹۔بیت ۱۵ تا ۱۹۔مصحح،اے۔ایس۔یوشع،مدراس یونیورسیٹی ۱۹۸۴

۱۱۔ ایضاً،ص ۱

۱۲۔عصامی،عبدالملک،فتوح السلاطین،ص ۶۰۹۔بیت ۷ تا ۱۲۔مصحح،اے۔ایس۔یوشع،مدراس یونیورسیٹی ۱۹۸۴

۱۳۔ایضاً،ص ۶۱۴

☆☆☆

جاوید اختر اثری

دکن کے عادل شاہی عہد حکومت میں فارسی نثری تصانیف پر ایک نظر

عادل شاہی خاندان جس نے تقریباً دوسو سال (1490ء سے 1686ء تک) خطہ دکن پر حکمرانی کی وہ نہ صرف سیاسی لحاظ سے دکن کی تاریخ میں ممتاز مقام کا حامل ہے بلکہ ہنر پروری اور علم دوستی کے حوالے سے بھی ایک نمایاں مقام رکھتا ہے۔اہل علم وفن اور بالخصوص شاعروں اور ادیبوں کی قدر دانی، سرپرستی،علم وادب کے فروغ کے لیے انکی سخاوت وفیاضی اور انعام واکرام کے نتیجے میں ایران اور دیگر ممالک کے بہت سے فنکار اور ادیب ان کے دربار میں جمع ہو گئے جسکے سبب انکا پایہ تخت بیجاپور اپنے عہد کی علمی اور ثقافتی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا اور علمی وادبی ارتقا کی بلندیوں پر پہنچ گیا۔

اگرچہ اس خاندان کے بادشاہوں کو فارسی شاعری سے خاص دلچسپی تھی اور ان میں سے بعض خود بھی شعر گوئی سے شغف رکھتے تھے اور شعرا کو خوب نوازتے تھے۔اسی وجہ سے ان کے دربار میں فارسی شاعروں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔تاہم وہ فارسی نثر اور نثری تصانیف کی طرف سے غافل نہیں تھے۔یہی وجہ ہے کہ اس دور میں اور اس خاندان کے بادشاہوں کی سرپرستی میں فارسی نثر میں کئی اہم کام ہوئے۔اس مقالے میں ہم ان میں سے کچھ انتہائی اہم تصانیف کا مختصر جائزہ لینے کی کوشش کرینگے۔

مختلف مراجع ومصادر کے مطالعہ اور تحقیق کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس دور کی زیادہ تر نثری تصانیف تاریخی نوعیت کی ہیں،لیکن ادبی تصانیف کے لحاظ سے بھی یہ دور بے بہرہ نہیں ہے، بلکہ چند مشہور اور اہم ادبی تصانیف اس عہد کی یادگار ہیں،جن کا ذکر ذیل میں کیا جاتا ہے:

سہ نثر ظہوری: درحقیقت یہ کوئی مستقل تصنیف نہیں ہے بلکہ تین دیباچوں کا مجموعہ ہے جسے ابراہیم عادل شاہ ثانی کے ملک الشعرا ملا ظہوری ترشیزی نے تین مختلف تصانیف پر تحریر کیا تھا، یعنی دیباچہ نورس (ابراہیم عادل شاہ ثانی کی موسیقی پر مبنی کتاب)، دیباچہ گلزار ابراہیم (ابراہیم عادل شاہ کی مدح میں ظہوری اور ملک قمی کی منظوم تصنیف) اور دیباچہ خوان خلیل (ابراہیم عادل شاہ کی مدح میں ظہوری اور ملک قمی کی دوسری شعری تصنیف)۔اپنے حسن بیان اور طرز تحریر کی وجہ سے یہ تینوں دیباچے اتنے مشہور ومقبول ہوئے کہ برصغیر پاک وہند میں ایک زمانے تک مصنفین اور منشیوں کے لیے نمونہ تحریر بنے رہے۔اور فارسی ادب میں انہوں نے ایسا مقام حاصل کیا کہ وہ مدارس کے نصاب کا حصہ بن گئے اور فارسی ادب کے دیگر شاہکاروں مثلا گلستان وبوستان، شاہنامہ اور چہار مقالہ کے ساتھ پڑھائے جانے لگے۔ڈاکٹر نذیر احمد نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں سہ نثر کے بارے میں یوں تبصرہ کیا ہے:

DECCAN KY ADIL SHAHI AHED E HUKUMAT MEIN FARSI NASRI............ (Pg.No. 123 TO 128)

JAWED AKHTAR ASARI, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, POONA COLLEGE, PUNE, MAHARASHTRA

"سه نثر یکی از بهترین نمونه ای نثر مسجع است و اکثر قسمت های
متون آن با وزن فارسی شناخته شده مطابقت دارد، ظهوری گهگاهی از
نثر مسجع با بیش از دو کلمه، نظم عالی هم وزن خلق کرده است که
هماهنگی در همه قسمت های آن به چشم می خورد"۔

مینا بازار: اس دور کی ایک اور نثری تصنیف "مینا بازار" ہے۔ اگر چہ اسے بھی ظہوری سے منسوب کیا گیا ہے لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے، اور بعض محققین نے دعویٰ کیا ہے کہ اسکے مصنف کا نام ارادت خان ہے۔ بہر حال یہ ایک اہم نثری تصنیف ہے اور اس کی وجہ تسمیہ کے تعلق سے کہا جاتا ہے کہ یہ تصنیف ابراہیم عادل شاہ کے "مینا بازار" کو دیکھنے کے ارادے کے موقع پر لکھی گئی۔ اس کتاب کی نثر بہت حسین اور دلکش ہے، اور اس میں بہت سارے ہندوستانی الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ ظہوری نے اس کتاب میں ایہام تناسب کی صنعت کا بہترین استعمال کیا ہے۔ اور ایک عمدہ اور منفرد تحریر یادگار چھوڑی ہے۔

بحیرہ: عہد عادل شاہی کی ایک اہم ادبی و تاریخی تصنیف "بحیرہ" ہے جو میر محمد ہاشم بیگ فزونی استر آبادی کی تحریر کردہ ہے۔ ایران سے شائع شدہ اسکے جدید ایڈیشن میں اس کتاب کا پورا نام "بحیره؛ در حکایت نویسی و عجایب نگاری " مرقوم ہے۔ اس کتاب کے مصنف سفر کے شوقین تھے اور انہوں نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ ہندوستان، ایران اور عرب ممالک میں سفر کرتے ہوئے گزارا اور اپنے حیرت انگیز تجربات اور اپنے حاصل مطالعہ کو اس کتاب میں جمع کیا۔ فزونی کا طرزِ تحریر عام طور پر سادہ اور رواں ہے اور مشکل پسندی اور مترادفات کے بیجا استعمال سے پاک ہے۔ کتاب کا مخصوص موضوع اور بڑی تعداد میں بنیادی مآخذ کے حوالے، جن میں سے کچھ ناپید ہیں یا کم از کم غیر مطبوعہ ہیں، اسکے علاوہ مصنف کے نئے اور انوکھے مشاہدات کتاب کی خوبیوں میں سے ہیں۔

عادل شاہی خاندان کے بادشاہوں نے جہاں دیگر علوم وفنون کی ترویج وترقی میں اہم کردار ادا کیا وہیں تاریخ نویسی پر خصوصی توجہ دی جس کے نتیجے میں ان کے دور حکومت میں متعدد اہم تاریخی کتابیں تخلیق ہوئیں۔ اس دور کی تاریخی تصانیف مختلف خصوصیات کی حامل ہیں، مثلاً ان میں سے بعض ہندوستان کی عمومی تاریخ ہیں اور بعض عادل شاہیوں کی تاریخ کے علاوہ دکن کے دوسرے حکمراں خاندانوں کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالتی ہیں، اور بعض صرف عادل شاہی خاندان کی تاریخ پر مبنی ہیں۔ نیز ان میں سے کچھ تاریخی اہمیت کے علاوہ ادبی قدر و قیمت بھی رکھتی ہیں۔ درج ذیل سطور میں عہد عادل شاہی کی تاریخی تصانیف کا مختصر تعارف پیش کیا جارہا ہے۔

تاریخ فرشتہ: عادل شاہی دور کی سب سے مشہور تاریخ ابراہیم عادل شاہ ثانی کے دور میں محمد قاسم ہندوشاہ استر آبادی نے لکھی، جو فرشتہ کے لقب سے معروف ہیں۔ پہلے مصنف نے اس کتاب کا نام ''گلشن ابراہیمی'' رکھا اور پھر ''نورسنامہ'' جو بعد میں ''تاریخ فرشتہ'' کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس کتاب کو لکھنے کا سبب ابراہیم عادل شاہ ثانی کی خواہش اور حکم تھا کہ ہندوستان کی ایک عمومی تاریخ لکھی جائے۔ بادشاہ کے حکم کے مطابق فرشتہ نے یہ کتاب لکھنے کا ارادہ کیا اور آخر کار 1015 ہجری میں اس نے یہ قیمتی کتاب تالیف کی۔

لیکن چونکہ اس کتاب میں بعد کے واقعات بھی نظر آتے ہیں (مثلاً دوسری جلد میں آخری فاروقی سلطان کی وفات 1033 ہجری کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) اس لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنف نے 1015 ہجری تک کے واقعات لکھنے کے بعد اس کتاب کو ''گلشن ابراہیمی'' کے نام سے پیش کیا اور پھر بعد میں اس کے اندر کچھ اور مواد شامل کیا اور اگلے سالوں کے واقعات کا تذکرہ کیا اور اسے ''نورسنامہ'' نام دیا۔

یہ کتاب ایک مقدمہ، بارہ مقالوں (ابواب) اور ایک نتیجہ پر مشتمل ہے، یہ ہندوستان کی عمومی تاریخ ہے، خاص طور پر اس سرزمین پر مسلمانوں کی حکومت کے آغاز سے گیارہویں صدی ہجری کے آغاز تک۔

تذکرۃ الملوک: عادل شاہی دور کی ایک اور کتاب جو تاریخ فرشتہ کے بعد بہت مشہور ہے، میر رفیع الدین ابراہیم شیرازی کی تصنیف "تذکرۃ الملوک" ہے۔ یہ کتاب بھی ابراہیم عادل شاہ ثانی کے عہد میں لکھی گئی ہے۔ "تذکرۃ الملوک" دکن کی تاریخ، بالخصوص عادل شاہیوں کی تاریخ اور دکنی ریاستوں کے آپسی تعلقات کا ایک اہم ماخذ ہے۔ بدقسمتی سے، کتاب کے پہلے باب کے علاوہ، جو حیدرآباد دکن کے مجلّہ تاریخ میں شائع ہوا تھا، اگلے ابواب ابھی تک شائع نہیں ہوئے۔

اس کتاب کے مندرجات میں عادل شاہی اور دیگر خاندانوں کی تاریخ شامل ہے۔ اس معاملے میں بہمنی حکومت، خاص طور پر اس خاندان کے آٹھویں حکمران تاج الدین فیروز شاہ (حک: 800-825ھ) کے بارے میں معلومات اہم ہیں۔ اس کے علاوہ عہد بہمنی کے مشہور وزیر محمود گاوان کے بارے میں اہم معلومات اور اس دور کی اقتصادی اور تجارتی صورت حال کا ذکر ہے۔ اگلے ابواب میں ابراہیم عادل شاہ ثانی تک عادل شاہیوں کی تاریخ ہے اور ساتھ ہی قطب شاہیوں اور نظام شاہیوں سے ان کے تعلقات اور شہر حیدرآباد اور اس کے محلات کے بارے میں اہم معلومات دی گئی ہیں۔ کتاب کے دوسرے حصوں میں گجرات کی تاریخ، سلطنت مغلیہ کی تاریخ بابر سے اکبر تک، اور صفویوں کی تاریخ بھی مذکور ہے۔

فتوحات عادل شاہی: یہ عادل شاہی دور کی اہم تاریخی تصنیف ہے، جسے ایرانی مورخ میر محمد ہاشم بیگ فزونی استرآبادی نے لکھا ہے۔ فزونی نے اپنی کتاب 1042ھ/ 1641ء میں مکمل کی۔ مذکورہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے، یہ عادل شاہی حکومت کی ابتدا سے لے کر محمد عادل شاہ کے دور تک کی ایک خصوصی تاریخ ہے۔ کتاب کے پہلے چار ابواب اس خاندان کے پہلے چھ بادشاہوں کے دور کے واقعات پر مشتمل ہیں اور آخری دو ابواب ابراہیم عادل شاہ ثانی اور محمد عادل شاہ کے دور کے واقعات کے بارے میں ہیں۔

فزونی نے یہ کتاب محمد عادل شاہ کے لیے تصنیف کی ہے اور اس میں ابراہیم عادل شاہ ثانی اور محمد عادل شاہ کی تاریخ پر زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ اس کتاب کو لکھتے ہوئے انھوں نے "تذکرۃ الملوک" سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ اور اسکے کچھ عنوانات بھی اپنی کتاب کا حصہ بنائے ہیں۔

فتوحات عادل شاہی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس کتاب میں عادل شاہیوں کے خارجی تعلقات کے بارے میں قیمتی معلومات موجود ہیں اور عادل شاہیوں، مغلوں، نظام شاہیوں، قطب شاہیوں اور وجے نگر کے درمیان پیش آنے والے واقعات کو اچھی طرح بیان کیا گیا ہے۔ اس کتاب کا مخطوطہ برٹش میوزیم میں موجود ہے۔

محمد نامہ: یہ ملاظہور بن ظہوری کی تصنیف ہے جو سلطان محمد عادل شاہ کے دور میں لکھی گئی۔ یہ کتاب، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، محمد عادل شاہ (حک: 1037-1067ھ) کے دور کے واقعات پر مشتمل ہے۔لیکن ابراہیم عادل شاہ ثانی کی حکومت کے اواخر کے حالات جس کا "تذکرۃ الملوک" میں ذکر نہیں ہے، اس کتاب میں انکو بیان کیا گیا ہے۔لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ "محمد نامہ" "تذکرۃ الملوک" کا تکملہ بھی ہے۔

محمد نامہ کی خاص بات یہ ہے کہ اس کتاب میں بعض سماجی محافل، شادی بیاہ کی تقریبات، اولیا کے عرسوں اور بعض شاہی محلات کی تعمیر کا ذکر ہے۔اس طرح یہ کتاب بیجاپور کی سماجی تاریخ کو اچھی طرح بیان کرتی ہے۔ یہ کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے اور 1654ء میں مکمل ہوئی۔

راقم الحروف کو کوشش کے باوجود کتاب کے مصنف ظہور بن ظہوری کے بارے میں کوئی اطلاع نہیں ملی سوائے اس کے کہ صاحب بساتین کی فراہم کردہ معلومات کے مطابق وہ عادل شاہی دربار کے علما اور شاعروں میں سے تھے جنھیں محمد عادل شاہ نے تاریخ نویسی کے لیے منتخب کیا تھا۔

راقم کی معلومات کی حد تک محمد نامہ ابھی شائع نہیں ہوئی ہے۔لیکن میں نے حال ہی میں بیجاپور میوزیم میں اس کا مخطوطہ دیکھا ہے۔اس کتاب کے دو اور نسخوں کا بھی ذکر ملتا ہے۔ایک سالار جنگ لائبریری میں اور دوسرا کپورتھلہ لائبریری میں۔

تاریخ علی عادل شاہیہ: "تاریخ علی عادل شاہیہ" جسے "انشاء علی عادل شاہیہ" بھی کہا جاتا ہے، قاضی سید نوراللہ بن سید علی محمد کی تصنیف ہے۔اسے علی عادل شاہ ثانی کے دور میں مرتب کیا گیا۔ یہ کتاب اپنے نام کے مطابق علی عادل شاہ ثانی کے دور کے واقعات پر مشتمل ہے۔اس کتاب میں ایک تمہید اور دس ابواب ہیں اور اس میں علی عادل شاہ ثانی کی ولادت سے لے کر وفات تک کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔تاریخی معلومات کے علاوہ یہ کتاب ادبی خصائص سے بھی معمور ہے۔ابراہیم زبیری کے بقول:

> "بعد ازان درعهد علی عادلشاه ثانی سیادت مآب کمالت نصاب
> سید نور الله ولد قاضی سید علی محمد نَوَّرَ اللهُ مضجعها وقایع و سوانح
> آن زمان در عبارت رنگین و فقرات برجسته و نمکین نوکریز خامه
> سحر پرداز خودش ساخته اند که بانشاء علی عادل شاهیه مشهور است"

یہ کتاب 1991 میں عثمانیہ یونیورسٹی کی سابق پروفیسر شریف النساء انصاری نے ایڈٹ کر کے شائع کی تھی۔

مذکورہ تصانیف کے علاوہ صاحب بساتین السلاطین ابراہیم زبیری نے دو اور مؤلفات کا ذکر کیا ہے جو راقم کو دستیاب نہ ہو سکے اور نہ ان کے بارے میں کوئی معلومات ہے۔خود زبیری نے بھی ان تصانیف کا نام نہیں بتایا ہے، بلکہ صرف مؤلف شیخ ابوالحسن "اور نبشتہ "ابراہیم اسد خانی" کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔جیسا کہ وہ م مؤلف شیخ ابوالحسن کے بارے میں لکھتے ہیں:

" بعد ازان فضیلت مآب شیخ ابوالحسن ولد قاضی عبدالعزیز در سدد ضبط و شرح سوانح و حالات علی عادلشاه و بیان فترات زمان اسکندر خان که ختم طبقه عادل شاهیه است، در آمده مدتها درآن تحقیق سعی ها بکاربرده در اواخر مایة حادی عشرتالیفی مشتمل برجمیع سوانح و حالات و فتوحات عادل شاهیان پرداخته است اما روشن باد که این هر دو نسخه یعنی محمد نامه ملا ظهور و مؤلّف شیخ ابوالحسن کمیاب بلکه نایاب اند باوجود تلاش هنوز به نظر نرسیده“

اورابراہیم اسدخانی کی کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں:

"و برخی نبشته ابراهیم اسد خانی و غیر آن متفرقه منتشره غیر مربوط نزد این فقیر جمع آمده بودند"

خلاصہ یہ کہ جو کچھ ذکر کیا گیا اس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عادل شاہیوں کا عہد فارسی نثر اور خاص طور پر تاریخی تصانیف کے لحاظ سے بہت اہم ہے۔اس دور کی ادبی تصانیف مثلاً ظہوری کی نثر کو فارسی ادب میں ایک خاص مقام حاصل ہے اور اس دور میں لکھے گئے تاریخی دستاویزات میں نہ صرف بیجاپور اور عادل شاہی حکومت کی تاریخ سے متعلق معلومات موجود ہیں بلکہ انکی ہمسایہ حکومتوں جیسے قطب شاہی اور نظام شاہی اور ہندوستان کی شمالی حکومتوں مثلاً دہلی سلطنت اور مغلوں کے بارے میں مفید معلومات درج ہیں۔اس خاندان کے بادشاہوں کی حوصلہ افزائی سے تخلیق ہونے والی یہ قیمتی تصانیف فارسی زبان وادب اور تاریخ کے فن سے انکی دلچسپی اوران کے نزدیک تاریخ نویسی کی اہمیت کو ظاہر کرتی ہیں نیز عادل شاہی حکمرانوں کی علم دوستی اور ہنر پروری کی دلیل بھی ہیں۔

مراجع ومصادر

(1) زبیری، ابراہیم: تاریخ بیجاپور مسمیٰ بہ بساتین السلاطین، حیدرآباد، بی تا۔

(2) سید، نوراللہ: تاریخ علی عادل شاہی با تصحیح وتحشیہ متن از پروفیسور شریف النساء انصاری، آندھراپردیش گورنمنٹ اورینٹل مینوسکرپٹس لائبریری اینڈ ریسرچ انسٹیٹیوٹ، حیدرآباد ۱۹۹۱م

(3) صدیقی، عبدالمجید: مقدمہ تاریخ دکن، ادارہ ادبیات اردو، حیدرآباد ۱۹۴۰م

(4) فرشتہ، محمد قاسم، تاریخ فرشتہ از آغاز تا بابر، با تصحیح محمد رضا نصیری، مرکز تحقیقات رایانہ ای قائمیہ اصفہان، ۱۳۸۷

(5) صالحی، علی رضا، ویژگیھای بلاغی وسبکی تاریخ بجیرہ، دانش فصلنامہ علمی پژوھشی، شمارہ ۱۳۴-۱۳۵ بھار وتابستان، مرکز تحقیقات فارسی ایران وپاکستان، ۱۳۹۸

(6) محمد عباسی، پژوھشی پیرامون کتاب تذکرۃ الملوک۔۔۔، پژوھشنامہ تاریخ تمدن اسلامی، سال پنجاھم، شمارہ یکم، ۱۳۹۶، ص ۹۴-۹۶

(7) خدایی، محمد زمان: مورخان ایرانی دکن، تاریخ درآیینہ پژوھش ۱۳۸۸، شمارہ ۲۲، ص۔ ۳۷ تا ۸۸

(8) باباسالار، علی اصغر و دیگران، سہ نثر ظھوری ترشیزی و جایگاہ آن در ادبیات فارسی، متن پژوھی ادبی، سال 23، شمارہ 79، 1398 ش)

(9) دریاباری، سیدہ پرنیان و دیگر، نقش نظام شاھیان و عادل شاھیان در خلق آثار تعلیمی ظھوری ترشیزی، فصلنامہ تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی۔ دانشگاہ آزاد اسلامی، بوشھر، شمارہ 12، 1391 (ص-29-44)

(10) Literaturelib.com/books/5247/ بجیرہ در حکایت نویسی و عجایب نگاری

(11) fa.wikifeqh.ir/تاریخ_فرشتہ

☆☆☆

ڈاکٹر محمد احتشام الدین

مشائخ چشتیہ کا ایک اہم تذکرہ ’اقتباس الانوار‘-ایک تعارف

مغلوں کا عہد ہندوستان میں فارسی زبان وادب کی ترویج وترقی اور ایرانی تہذیب وتمدن کی گسترش کے لحاظ سے ایک زرین عہد رہا ہے۔اس عہد میں شعرونثر،لغت نویسی ،تاریخ نویسی اور ترجمہ کے علاوہ تذکرہ نویسی کو بھی کافی فروغ حاصل ہوااورخزینۃ الاصفیا،اخبارالاخیار،اخبارالاصفیا،سیر العارفین،سیرالاقطاب،مرآۃ الاسرار،سفینۃ الاولیا،وغیرہ جیسے تذکرے جوصوفیائے کرام کے تراجم احوال اور ان کے اقوال وافکار پر مشتمل ہیں لکھے گئے۔’’اقتباس الانوار‘‘ بھی اسی قبیل کے تذکروں میں سے ایک ہے۔

تذکرہ ’اقتباس الانوار‘ شیخ محمد اکرم بن محمد علی براسوی کی تالیف ہے۔محمد اکرم براسوی ایک جید عالم اور عالی مشرب صوفی تھے۔وہ بمقام براس[1] پیدا ہوئے۔مذہبا حنفی اور مسلکا چشتی قدوسی تھے،چنانچہ اس تذکرہ کے مقدمہ میں صراحتا لکھتے ہیں:

”محمّد اکرم ابن محمد علی البراسوی موطنا و مسکنا، الحنفی مذھبا و نسبا، القدّوسی طریقا و مسلکا“ ۲

اقتباس الانوار کی اطلاعات کے مطابق جد مولف شیخ الہ بخش نے براس میں آکر سکونت اختیار کی۔لیکن یہ واضح نہیں ہے کہ وہ کب اور کہاں سے ہندوستان آئے۔ان کی ہندوستان میں آمد کے تعلق سے مختلف روایات ملتی ہیں لیکن خود مولف کے مطابق انہوں نے شاہ ابوالاعلی چشتی اور اپنے پیرومرشد شاہ میر لاہوری کے باطنی اشارہ پر اپنے آباواجداد کے مسکن کو ترک کرکے براس میں اقامت اختیار کی،وہ لکھتے ہیں:

”(شیخ الہ بخش) چون در قریۂ براس ... تشریف آورد به زیارت روضۂ ولایت آن مقام شاه ابوالاعلی چشتی برفت،روحانیت وی مجسّم شده از قبر برآمده اورا به شرف ملاقات خویش تشریف بخشید و فرمود آن قریه که در نواحی قصبۂ کرنال شاه میر لاهوری به ماندن شما معین ساخته است همین قریۂ براس است و خوشنودی من نیز درین است که شما هم درین مکان بمانید بنابر آن جد این فقیر در موضع براس طرح

MASHAIKH CHISHTIYA KA EK AHEM TAZKIRA IQTIBAS-UL-ANWAR...... (Pg.No. 129 TO 140)
DR. EHTESHAMUDDIN, ASSISTANT DIRECTOR
INSTITUTE OF PERSIAN RESEARCH, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

اقامت انداخت"[3]

شیخ الہ بخش کا شمار اپنے عہد کے مشہور مشائخ میں ہوتا تھا۔انہیں اپنے والد شیخ اسمعیل ثانی اور پیرو مرشد، معروف صوفی شاہ میر لاہوری دونوں سے خرقۂ خلافت حاصل تھا۔مولف کے والد شیخ محمد علی بھی اپنے عہد کے معروف مشائخ میں سے تھے۔انہیں شیخ سوندھا سفیدونی سے خرقۂ خلافت حاصل تھا۔مولف کے مطابق وہ مادرزاد ولی اور قطب وقت تھے، جیسا کہ لکھتے ہیں:

"پدر بزرگوار این فقیر را اکثر مردمان موضع براس و نواحی وی ولی مادرزاد بلکه قطب وقت خویش می دانستند و به دعا و دیدار وی تبرّک می جستند"[4]

شیخ محمد علی نے علوم دینی کی تعلیم اس زمانے کے اساتذہ سے حاصل کی، اس کے بعد ان کی والدہ نے شیخ محمد اسحٰق جو ابوایوب انصاری کی اولاد میں سے تھے، ان کی دختر نیک اختر بی بی جان سے شیخ محمد علی کا نکاح کر دیا۔شیخ محمد علی کے دو بیٹے اور ایک بیٹی تھی۔ بیٹوں میں ایک خود مولف اور دوسرے کا نام عبداللہ تھا جو مولف سے عمر میں چھوٹے تھے۔

شیخ محمد اکرم براسوی کی ابتدائی زندگی کے متعلق بہت زیادہ معلومات دستیاب نہیں ہے لیکن ان کی مختلف تصانیف کی رو سے ان کے احوال زندگی کا جو خاکہ ابھر کر سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے متداول و مروجہ علوم میں کامل مہارت رکھتے تھے اور اپنے عہد کے معروف عالم اور صوفی کامل تھے۔ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے والد کے زیر نگرانی ہوئی اور پھر وہ شیخ سوندھا سفیدونی کے زیر تربیت آ گئے اور ان کے مقربین اور مریدین خاص میں شامل ہو گئے۔

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ محمد اکرم نے دہلی میں بھی کچھ دن اقامت کی تھی۔ پروفیسر نبی ہادی نے انہیں دہلی سے نسبت دی ہے[5]۔اس کے علاوہ خود مولف نے اس تذکرہ کے تاریخ اتمام کے ضمن میں لکھا ہے کہ اس نے اسے دارالخلافہ دہلی میں پایۂ تکمیل کو پہونچایا:

"تالیف این مختصر را ...... در دار الخلافۂ حضرت دهلی پس پشت قدم رسول شروع کرده .... همانجا به اتمام رسید"[6]

محمد اکرم براسوی کی آثار و تالیفات درج ذیل ہیں:

۱۔اقتباس الانوار، ۲۔جواہر ستہ، ۳۔شرح اللہ لی، (شرح جواہر ستہ)، ۴۔حدایقۃ المجالس (ملفوظ) ۵۔بوارق الانوار، ۶۔بحر الاسرار، ۷۔اسرار عشقیہ، ۸۔دو شرح الف و بی، ۹۔مکتوبات۔

شیخ محمد اکرم کے بیشتر آثار تصوف و عرفان کے موضوع پر ہیں اور طالب حق کے لئے بہت مفید ہیں۔

جیسا کہ فوق میں ذکر ہوا، مولف کا تعلق ایک عارف مشرب اور صوفی خصلت خانوادے سے تھا جو سلسلۂ چشتیہ سے ارادت رکھتا تھا۔خود مولف شیخ سوندھا سفیدونی کے مرید تھے اور بچپن سے ہی صوفیا کے احوال و افکار سے انہیں رغبت تھی۔ مرور زمان اور عرفا سے وابستگی نے انہیں صوفیا کے احوال اور خصوصا چشتیہ سلسلہ کے صوفیا کے احوال و افکار کی جمع آوری اور

ایک مفصل اور مبسوط تذکرہ کو ترتیب دینے پر آمادہ کیا۔ لہذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس تذکرہ کی تالیف کا اولین سبب مولف کی تصوف وعرفان سے ذاتی دلچسپی تھی۔ اس کے علاوہ اور بھی اسباب تھے جن کا ذکر مولف نے خود مقدمہ میں کیا ہے۔ مثلا یہ کہ انہوں نے اپنے چند احباب جیسے حافظ فتح محمد سرہندی، میر محمد جعفر، شیخ یار محمد اور حافظ امان اللہ دہلوی کی فرمائش پر اور بتقاضاے اشارۂ غیبی اس تذکرہ کو تحریر کیا:

"ایـن کـاتـب حروف که به استدعای بعضی مقبولان اینجانب که مسمّی بـه حـافـظ فتـح مـحـمّد سهرندی و میر محمّد جعفر و شیخ یار محمّد و حافظ امان الله دهلوی است و به مقتضای اشارت غیبی از عالم معانی به صـحـرای صـور و حـروف جلـوه نـموده و از تقریر به تحریر پیوسته و از خلوتخانۂ کُنتُ کنزاً مَخفِیّا در صحن ظهور پا نهاده" ۷

مقدمہ میں ہی سبب تالیف بیان کرتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

" و چـون ثـابـت شد که صراط مستقیم اتّباع اقوال و افعال و احوال پیران خـود اسـت ایـن سبـب دیـگـر آمـد مـر جمع و تالیف این مختصر و بیان شمایل سنیّه و خصایل مرضیّۂ پیران چشتیه ...." ۸

اس کتاب کی وجہ تسمیہ کے تعلق سے مولف لکھتے ہیں کہ چونکہ اس کتاب میں اولیائے متقدمین ومتاخرین کی معتبر کتابوں کے اقتباس نقل کئے گئے ہیں اس لئے اس کا نام 'اقتباس الانوار' رکھا گیا:

" و چـون ایـن کتـاب مـقتبـس بـود از کتـب مـعتبر و متداولۂ متقدمان و متـاخـران بـه قـوت انـوار فـکر و فراست باطن وی را ' اقتباس الانوار' نام نهاده شد " ۹

شیخ محمد اکرم نے اس تذکرہ کی تالیف میں درجۂ اول کے منابع سے استفادہ کیا ہے۔ انہوں نے کتاب کے مقدمہ میں ان کتابوں اور رسالوں کی ایک طولانی فہرست فراہم کی ہے جن سے انہوں نے استفادہ کیا ہے، مثلا:

مرآۃ الاسرار، سیر الاقطاب، سیر الاولیا، بحر المعانی، شواہد النبوۃ، روضۃ الشہداء، روضۃ الصفا، روضۃ الاحباب، لطایف اشرفی ومکتوبات شاہ اشرف جہانگیر، نفحات، تحفۃ الراغبین، تحفۃ القادریہ، تکملۂ غوث الصمدانی، کتاب عروۃ الوثقی وچہل مجلس شیخ علاء الدّولہ سمنانی، سبع سنابل، کشف المحجوب، سیر العارفین، اخبار الاخیار، رونق المجالس، ترجمہ حکایات الصّالحین، اسرار السّالکین، طبقات حسامیہ، جامع السّلاسل وملفوظ حوض شمسی، جوامع الکلم ملفوظ سید محمد گیسو دراز، فتوحات مکّی، شرح فارسی فصوص الحکم، تذکرۃ الاولیا، انوار العیون ومکتوبات حضرت قطب العالم شیخ عبد القدوس گنگوہی حنفی، لطایف قدوسی، وغیرہ۔

اس کتاب کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اسے رسول مقبول سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے شرف قبولیت بخشا ہے۔ مولف اقتباس اس مورد میں لکھتے ہیں کہ جب یہ کتاب اختتام کے قریب تھی تو ایک شب اس فقیر نے خواب میں

دیکھا کہ باغہائے بہشت میں سے ایک باغ ہے جس کے اندر ایک قبہ ہے اور اس قبہ کے اندر رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم مع چار یار اور اولیائے متقدمین ومتاخرین تشریف فرما ہیں۔ حضرت غوث الثقلین محی الدین عبدالقادر جیلانی، حضرت خواجہ غریب نواز، فریدالدین گنج شکر، نظام الدین اولیا، شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور شیخ محمد صادق گنگوہی بھی وہاں موجود ہیں۔ حضرت شیخ محمد صادق گنگوہی نے اس کتاب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا۔ آنحضرت نے کتاب اپنے ہاتھ میں لے کر مجھ فقیر سے فرمایا کہ:

"... بسیار نیکو کتاب نوشته ای و خیلی احوال و اسرار غریبه در وی درج ساخته ای. ای ما ترا و کتاب ترا مقبول حضرت خویش گردانیدیم" ۱۰

اقتباس الانوار کو بعض منابع میں "سواطع الانوار" کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے۔ مولف نے اس تذکرہ کو ۱۱۳۲ھ میں بہ مقام دہلی تحریر کرنا شروع کیا اور پھر چار ماہ کی مدت میں دہلی میں ہی اسے پایۂ تکمیل کو پہونچایا۔ ۱۱

یہ تذکرہ حضرت خاتم النبیین، ائمہ معصومین، خلفائے راشدین، پیشوایان دین، اولیائے متقدمین ومتاخرین اور خصوصا مشائخ چشتیہ کے احوال کے بیان میں ہے اور ایک مقدمہ اور چار اقتباس پر مشتمل ہے اور ہر اقتباس تین انوار مثلا نور اول، نور دوم اور نور سویم کا حامل ہے۔

مقدمہ خلافت الہیہ، چار مشائخ، چار اصل سلاسل طریقت، اور دیگر فروعی سلاسل کے بیان اور رجال اللہ جیسے غوث وقطب کے حالات اور مشرب صوفیۂ اہل صفا ومرتبۂ ولایت مقید ومطلق کے بیان پر مشتمل ہے۔

اقتباس اوّل:

اقتباس اوّل حضرت رسالت پناہ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلّم، خلفائے راشدین اور ائمہ معصومین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے احوال پر مشتمل ہے۔ اسی اقتباس کے نور سوم میں حضرت غوث الثقلین سید محی الدین ابومحمد عبدالقادر جیلانی رضی اللہ عنہ کا ذکر بھی مجملا درج ہے۔

اقتباس دوم:

اقتباس دوم میں حضرت خواجہ امام حسن بصری، حضرت عبدالواحد بن زید، حضرت فضیل بن عیاض، حضرت سلطان ابراہیم ادہم، حضرت حذیفہ مرعشی، حضرت ہبیرہ بصری، حضرت خواجہ ممشاد علو دینوری، حضرت خواجہ ابواسحاق چشتی، حضرت خواجہ ابواحمد ابدال چشتی، حضرت خواجہ ابومحمد چشتی، حضرت خواجہ ناصرالدین ابویوسف چشتی، حضرت خواجہ قطب الدین مودود چشتی، حضرت خواجہ حاجی شریف زندنی اور حضرت خواجہ عثمان ہارونی قدس اللہ اسرارہم کے احوال درج ہیں۔

اقتباس سیوم:

اقتباس سوم میں حضرت خواجہ معین الدین حسن سنجری، حضرت خواجہ قطب الدین بختیار اوشی، حضرت شیخ فریدالدّین گنج شکر مسعود اجودھنی، حضرت شیخ علاء الدین سلطان علی احمد صابر کلیری، حضرت شاہ شمس الدین ترک پانی پتی، حضرت شیخ جلال الحق والدین پانی پتی، حضرت شیخ احمد عبدالحق ردولوی، شیخ عارف بن شیخ احمد عبدالحق اور شیخ محمد بن شیخ عارف احمد عبدالحق

کے احوال درج ہیں۔

اقتباس چہارم:

اقتباس چہارم میں حضرت قطب العالم بندگی شیخ عبدالقدوس گنگوہی، حضرت جلال الدین تھانیسری، حضرت شیخ نظام الحق والدین تھانیسری، شیخ ابوسعید گنگوہی، شیخ محمد صادق گنگوہی بن شیخ فتح اللہ وشیخ داؤد بن شیخ محمد صادق گنگوہی، حضرت شیخ سوندھا ابن شیخ عبدالمؤمن سفیدونی قدس اللہ اسرارہم، جد مولف شیخ الٰہ بخش براسوی اور والد بزرگوار بندگی شیخ محمد علی کے احوال درج ہیں۔

اس طرح یہ تذکرہ عہد رسالت مآب سے شروع ہو کر مولف کے عہد یعنی ۱۱۳۲ ہجری پر ختم ہوتا ہے۔ مولف نے اس تذکرہ میں سلسلۂ چشتیہ کے ۳۰ سے زائد بزرگوں اور عارفوں کے تراجم احوال کو بہ ترتیب شجرہ بیان کیا ہے۔ انہوں نے تذکرہ کو حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین اور ائمۂ معصومین کے احوال سے شروع کیا ہے اور پھر اس کے بعد چشتیہ سلسلہ کے بزرگوں کے احوال درج کئے ہیں۔

یہاں یہ ذکر کردینا ضروری ہے کہ اس تذکرہ کا اصل موضوع چشتیہ سلسلہ کے عرفا وصوفیا کے احوال وآثار اور اقوال و افکار کا بیان ہے اور جیسا کہ ہم جانتے ہیں، اس سلسلہ شریف کے بانی ممشاد علو دینوری کے خلیفہ ابواسحٰق شامی چشتی تھے جنہوں نے تیسری صدی ہجری میں بمقام چشت اس سلسلہ کی بنیاد رکھی۔ خود مولّف نے اس بارے میں لکھا ہے:

> "وی (ابو اسحق شامی) به موجب امر الهی به نیّت ارادت از ملك شام در بغداد به خدمت حضرت خواجه علو دینوری قدّس سرّہ رسید و مرید شد. خواجه پرسید چه نام داری؟ گفت ابواسحق شامی. خواجه فرمود، از امروز ترا ابو اسحق چشتی خوانند که خلایق چشت و دیار آن از تو هدایت یابند و هر که به تو پیوند نماید او را نیز تا قیام قیامت چشتی خوانند. پس بعد از تربیت ابو اسحق چشتی را خرقۂ خلافت پوشانیده به چشت فرستاد از آن روز باز خواجگان چشت پیدا شدند"۱۲

لیکن چوں کہ شیخ ابواسحٰق شامی کے ذریعہ اس سلسلہ کی بنیاگزاری سے قبل، سلسلۂ چشتیہ کے منبع وسرچشمہ ان سے پہلے کے عرفا اور صوفیا جیسے خواجہ ممشاد علو دینوری، خواجہ ہبیرہ بصری، سلطان ابراہیم ادہم، وغیرہ رہے ہیں، اس بنا پر مولف نے یہ اہتمام کیا ہے کہ اس تذکرہ میں ان کے اسمائے گرامی بھی شامل رہیں۔

بلاتردید ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کے پیشوا خواجہ معین الدین چشتی ہیں اور دیگر سلاسل کی مانند سلسلہ چشتیہ کا ریشہ بھی علی کرم اللہ وجہہ سے جا کر ملتا ہے اس ترتیب سے:

حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ

حضرت خواجہ امام حسن بصری

حضرت عبدالواحد بن زید

حضرت فضیل ابن عیاض

حضرت سلطان ابراہیم ادہم

حضرت حذیفہ المرعشی

حضرت خواجہ ہبیرہ البصری

حضرت خواجہ علودینوری

حضرت خواجہ ابواسحاق چشتی

حضرت خواجہ ابواحمد ابدال چشتی

حضرت خواجہ ابومحمد چشتی

حضرت خواجہ ناصرالدین ابویوسف چشتی

حضرت خواجہ قطب الدین مودود چشتی

حضرت خواجہ حاجی شریف زندنی

حضرت خواجہ عثمان ہارونی

حضرت خواجہ معین الدّین چشتی

سلسلۂ چشتیہ کے اولین بزرگ جنہوں نے ہندوستان میں اقامت اختیار کی اور اس سلسلہ کو فروغ دیا خواجہ معین الدین چشتی تھے کہ جن کی برکت سے یہ سلسلہ خوب پھلا پھولا اور ان کے خلفا جیسے شیخ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ نظام الدین اولیا وغیرہ کی کوششوں سے اس سلسلہ نے رشد و تکامل حاصل کیا۔ سلسلہ چشتیہ کے تعلق سے بہت سی گرانمایہ کتابیں مکتوبات، ملفوظات اور تذکرہ کی صورت میں لکھی گئی ہیں۔ اقتباس الانوار بھی انہی میں سے ایک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مولف نے اس تذکرہ میں حضرت علی سے لے کر شیخ محمد علی (مولف کے والد) تک چشتیہ صوفیا کے احوال بیان کئے ہیں۔

جیسا کہ فوق میں ذکر ہوا، مولف نے اس تذکرہ میں چشتیہ سلسلہ کے عارفوں کے احوال بیان کئے ہیں، لیکن صوفیائے کرام کے تراجم احوال سے پہلے انہوں نے ایک مختصر مقدمہ لکھا ہے جس میں اس امر کی وضاحت کی ہے کہ کمال انسانی کا انحصار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، خلفائے راشدین، ائمۂ معصومین اور اولیائے متقدمین و متاخرین کی اتباع میں ہے اور فرقۂ صوفیہ کی متابعت صورتاً و معناً حضرت رسالت پناہ کی عین متابعت ہے۔ لہذا طالب سلوک پر لازم ہے کہ وہ صوفیائے کرام کے احوال، اقوال اور عقاید کو کما حقہ جانے اور ان کے قدم بہ قدم صراط مستقیم پر گامزن رہے:

"بـایـد دانسـت کـه کـمال انسانی منحصر در اتّباع حبیب خدا حضرت محمّد مـصطفی صلّی اللّه علیه و آله وسلّم و خلفاء الرّاشدین و ائمّهٔ معصومین و اولیای متـقـدّمیـن و متـاخـریـن اسـت .....و متـابـعت فرقهٔ صوفیه صورتاً و معنیاً عین

متابعت حضرت رسالت پناه است، صلّی اللّه علیه وسلّم. پس بر طالب سلوك
لازم است كه احوال و اقوال و عقاید صوفیه كما حقّه بداند و قدم به قدم ایشان
به راه صراط المستقیم سلوك نماید" ۱۳

خرقۂ خلافت کی حقیقت و ماہیت کے تعلق سے لکھتے ہیں:

" رسول صلّی اللّه علیه وسلّم در شب معراج خرقه از حضرت رب
العزّت یافته بود. چون از معراج باز گشت آن خرقه را به موجب فرمان
الهی به حضرت علی كرّم اللّٰه وجهه عطا فرمود و آن خرقه گلیم سیاه
بود و از حضرت علی مرتضی منتقل شده واسطه به واسطه به پیران
چشت رسید، قدّس اللّٰه اسرارهم، اینجا خرقۂ چشت نام یافت" ۱۴

مولف نے مختلف سلاسل کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ تمام سلاسل کے منبع و مرجع خواجہ حسن بصری ہیں۔ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے فیض نظر سے مقتدائے مشائخ ہوئے اور اکثر سلاسل آپ کے وسیلہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک پہونچتے ہیں:

و خواجه حسن بصری به سبب نظر قبول اسداللّه الغالب مقتدای مشایخ
گردید كه اكثر سلاسل از وسیلۂ او به حضرت مرتضی علی كرّم اللّٰه
وجهه می پیوندند": ۱۵

اس طرح مولف نے ۱۴ سلاسل اصلی جو کہ زیدیان، عیاضیان، ادہمیان، ہبیریان، چشتیان، عجمیان، طیفوریان، کرخیان و...... سے عبارت ہے کا ذکر کیا ہے اور دیگر فروعی سلاسل جن کی تعداد ۴۰ ہے اور اسی ۱۴ سے نکلے ہیں ان میں سے صرف ۱۳ کا ذکر کیا ہے جو زیادہ مشہور ہیں مثلاً قادریہ غوثیہ، یسویہ، نقشبندیہ، نوریہ، خضرویہ، شطّاریہ عشقیہ، وغیرہ، وہ لکھتے ہیں:

"دیگر چهل خانوادۂ فرع ازین چهارده استخراج شده اند..... از آن
جمله احوال سیزده خانواده كه مشهور و معمول اند مجملاً درین
مختصر مندرج می سازد." ۱۶

اس کے بعد مولف نے رجال اللہ اور اس کی اقسام مثلاً، اقطاب، غوث،، اوتاد، ابدال، اخیار، ابرار، نقباء، نجباء، وغیرہ، ماہیت افراد، مرتبۂ ولایت مطلقہ و مقیدہ وغیرہ کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

جیسا کہ ذکر ہوا اقتباس اول سے لے کر چہارم تک مولف نے عرفا اور صوفیائے کامل کے احوال کا ذکر کیا ہے لیکن اقتباس سوم اور چہارم کو سلسلۂ چشتیۂ ہند کے عرفا اور مشائخ کے تراجم احوال کے لئے مختص کر دیا ہے، جس کے ضمن میں مولف نے سلسلۂ چشتیہ، اس کے آداب و رسوم اور عقائد کے متعلق اہم اطلاعات ہم تک پہونچائی ہیں۔ مثلاً خواجہ بزرگ خواجہ معین

الدین چشتی کے تعلق سے لکھتے ہیں:

" و این چهار دانگ هندوستان که در هر جا مشرکان دعوی انا ولاغیری می کردند و مقیّدپرستی را شعار خود ساخته بودند همه را از مقیّد به مطلق هدایت بخشید. از آنست که وی را وارث نبی بلکه نبی الهند خوانند ..."۱۷

اس تذکرہ میں صوفیا و مشائخ کے احوال و اقوال کے بیان کے علاوہ ایسی مستقل فصلیں موجود ہیں جن میں صوفیائے کرام کے عقائد و آرا اور نظریات بیان ہوئے ہیں۔اس حصہ کو اس تذکرہ کا اہم حصہ قرار دیا جاسکتا ہے۔اس کے علاوہ تراجم احوال کے ضمن میں بھی ان چیزوں کا ذکر آیا ہے۔اس طرح یہ کتاب عقاید صوفیہ کی شناخت کے لحاظ سے ایک اہم ماخذ ہے۔مولف نے اس ضمن میں مسئلۂ رویت، وجود حقیقی، وجود اصلی وظلّی، فرق درمیان وجود اصلی وظلّی، سماع، حالات وجد وسماع، حلّت وحرمت غنا، بیعت، پیر بیعت، حب شیخ، حب رسول وحب خدا وغیرہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

سماع:

تصوف کی تاریخ میں سماع ہمیشہ سے مختلف فیہ موضوع رہا ہے۔نہ تنہا اہل ظاہر نے اس کی مخالفت کی ہے بلکہ مشائخ صوفیہ کے درمیان بھی اس کی حلت وحرمت کے تعلق سے اختلاف پایا جاتا ہے۔بعض مشائخ صوفیہ نے سماع کے لئے کچھ شرائط مقرر کی ہیں اور کچھ نے اسے بعض گروہ کے لئے جائز اور بعض کے لئے ناجائز قرار دیا ہے۔اسی تذکرہ میں بہت سی ایسی داستانیں ملتی ہیں جہاں ہم دیکھتے ہیں کہ سماع کے دوران جسم سے روح پرواز کر جاتی ہے اور اسی تذکرہ کی اطلاعات کے مطابق علو دینوری، خواجہ معین الدّین چشتی، قطب الدّین مودود چشتی، نظام الدین اولیا وغیرہ وہ مشائخ ہیں جنھوں نے سماع کو مستحسن جانا ہے۔یہاں ہم اسی تذکرہ سے چند مثال پیش کرتے ہیں جن سے سماع کے تعلق سے سلسلۂ چشت کے صوفیا کے عقاید و آرا واضح اور روشن تر ہو جائیں:

"(علو ممشاد دینوری) صاحب سماع بود و سماع اکثر شنیدی و مجلس ترتیب می داد و در آغاز مجلس قرآن مجید می خواند و ختم به قرآن می کرد از آنکه روزی پیغمبر علیه الصّلوة والسّلام را در واقعه دید، پرسید که یا رسول اللّٰه تو از سماع به چیزی منکری؟ رسول خدا علیه السّلام فرمود ما انکره بشیٔ یعنی ما منکر نیم از وی به چیزی و لیکن بگو مر اهل سماع را که آغاز کنند مجلس را به قرآن. پس از آن باز همچنان می کرد"۱۸

" و وی قدس سره (شیخ داؤد گنگوهی) شیفتهٔ سماع بود. چون در سماع در آمدی بر هر که نظر مبارکش افتادی در حال از خطرهٔ ماسوی

فارغ گشتی و گاهی آنحضرت در عین حالت وجد از حلقۂ سماع
غایب گشتی"۱۹

بزرگان دین کا عرس اور سماع:

بزرگان دین کے عرس منانے اور اس میں سماع کی محفل منعقد کرنے کے اثبات میں علوممشاد دینوری سے دلیل و برہان پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آنحضرت (علوممشاد دینوری) اعراس پیران خود می کرد و روز عرس البتّه سماع می شنید و خلایق را در مجلس عرس اجتماع می داد و طعام پیش همه یکسان می کشید. به خدمت وی پرسیدند که سماع شنیدن باز مخصوص در روز عرس از کجا آمده است؟ گفت پیغمبر ما علیه السّلام و علی مرتضی رضی اللّه عنه و جمیع پیران ما سماع شنیده اند امّا خصوصیت روز عرس شریفش آنست که ایشان را در آن روز وصال دوست میسّر شده است **الموت جسر لوصول الحبیب الی الحبیب** پس من بر شادی روز وصال پیران خود سماع می شنوم تا از توجّه شان ما نیز به مقام وصال برسیم"۲۰

صوفیۂ اہل صفا کا مذہب و مشرب:

"... از صریح عبارت کتاب مستطاب آنحضرت که غنیة الطّالبین است چنان معلوم می شود که آنحضرت (شیخ عبد القادر جیلانی) در مذهب امام حنبل بوده...... و تحقیق مرام درین مقام آنست که به حکم **الصّوفی لامذهب له** این طایفه برگزیده از همه مشارب و مذاهب معرّا است......"۲۱

اسی طرح اذکار و اشغال کے ضمن میں سلطان ذکر، ذکر جہر و خفی، شغل سہ پایہ، شغل بھونکم، مراقبہ اور اس کی اقسام جیسے مراقبۂ صفا و مراقبۂ فنا، مراقبۂ توحید الٰہی و مراقبۂ ہوا وغیرہ کو اس کی حقیقت و ماہیت اور ان اذکار و اشغال کے طریقے کے ساتھ بیان کیا ہے، مثلاً:

سلطان ذکر:

"سلطان ذکر واردیست غیبی و حالتیست مخصوصه و آن خاصه مشرب حضرت قطب العالم است. چندین سالکان ذاکر آن بوده اند، معلوم نیست که هیچ کس خبر این حالت داده باشد مگر صاحب رساله

مـکّیـه... الـغـرض سـلـطان الذّکر را صولتی عظیم و هیبتی فخیم است.
کسـافـت وجـود کونی را بر می دارد و حملهٔ عظیم پیش می آرد و نمونهٔ
اذا زلـزلـت الارض زلزالها و اخرجت الارض اثقالها و قال الانسان مالها
روی می نماید"۲۲

توحیدوجودوشہود:

توحیدوجودوشہودکی تشریح وتوضیح میں لکھتے ہیں کہ:

"چـون بر سالك نور قلب و روح متجلّی شود حقیقت وصل بالتّلبیس نقد
وقـت وی گـردد. وصـل بـالتّـلبیس عبارت است از شهود انوار جمالیه و
جـلالیـه و وجـوبیـه در عیـن نـظـر به سوی اشیای کونیه حدوثیه به غلبهٔ
محبّت و این را توحید وجودی می نامند، یا شهود انوار مذکوره در خیال
بدون نظر به سوی اشیاء بود این را توحید شهودی می نامند"۲۳

اس کے علاوہ اس تذکرہ میں مولف نے کئی دیگر اہم موضوعات کوزیر بحث قرار دیا ہے، مثلاً ذکر خفی وجلی، ذکر جہر کا طریقہ، بیعت واجب ہے یا سنت یا مستحب، اولیا کی اقسام-مستورین وظاہرین، خلافت اوراس کی اقسام وغیرہ۔مولف کے مطابق خلافت مشائخ جواس وقت رائج ہے اس کی سات قسمیں ہیں:

..'خلافت اوّل اصالتا، دویم اجازتا، سیوم اجماعا، چهارم وراثتا، پنجم
حُکما، ششم تکلیفا ، هفتم اویسیا..."۲٤

اس کے علاوہ مشائخ کے ایک گروہ نے خلافت کودواورقسموں میں تقسیم کیا ہے-خلافت صغریٰ اور خلافت کبریٰ۔ مولف اقتباس اس تعلق سے لکھتے ہیں:

"(خـلافـت) صـغـری آنسـت کـه مـجاهده و ریاضت مرید را دیده بنابر
حسـن ظـن بـه وی بـه خلافت مشرفش سازد و کبری آنکه بر دل پیر به
کرّات و مرّات الهام حق به اعطای خلافت مر یکی را ظهور یابد"۲۵

اس تذکرہ کی ایک اوراہمیت ان اشتباہات کا ازالہ ہے جن سے پہلے کے تذکرہ نگار دچار ہوئے ہیں، مثلاً صاحب سیرالاقطاب نے ناصرالدین غازی کوحضرت گنج شکر کے خلفا میں شمار کیا ہے، لیکن اقتباس کے مولف کے مطابق یہ ضعف سے خالی نہیں ہے۔وہ اپنے قول کے اثبات میں لکھتے ہیں کہ سلطان ناصرالدین نے غازی وقت قطب الاقطاب کا زمانہ نہیں پایا تو وہ ان کے خلیفہ کیسے ہوسکتے ہیں اور پھر اسے حضرت کے خلیفہ ہونے کی لیاقت کہاں سے آگئی، مولف کے بقول:

"وی مـردی صالح و پارسا بود و همین سعادت وی را بس است که ارادت به سلسلهٔ
چشتیه می داشت"۲٦

اسی طرح شیخ شمس الدین ترک کے تعلق سے لکھتے ہیں کہ:

سیر الاقطاب کے مصنف کا شیخ شمس الدین ترک قدس سرہ کو حضرت گنج شکر کے خلفا میں شمار کرنا ضعف سے خالی نہیں، کیوں کہ سبھی پر یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے حضرت گنج شکر کا زمانہ نہیں پایا:

"شمردن مصنّف سیرالاقطاب شیخ شمس الدّین ترك قدّس سرّه را در خلفای حضرت گنج شکر خالی از ضعف و غرایب نیست چرا که بر همگنان متحقّق و معلوم است که وی حضرت گنج شکر را در نیافته .....۲۷"

مختصر یہ کہ تذکرہ اقتباس الانوار اپنے مطالب ومحتوی کے لحاظ سے سلسلۂ چشتیہ کے عرفا اور صوفیا کے احوال واقوال، کرامات اور آثار وافکار سے آشنائی کے لئے ایک اہم ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تذکرہ راقم الحروف کی سعی وکوشش سے دو جلدوں میں ۲۰۱۶ و ۲۰۱۸ میں مرکز تحقیقات فارسی، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی سے شائع ہو چکا ہے۔

منابع وحواشی:

۱- براس-(Baras) صوبہ ہریانہ میں ایک قصبہ ہے جو کرنال سے ۲۱ کلومیٹر کی دوری پر واقع ہے۔

۲- اقتباس الانوار، ج ۱، محمد اکرم براسوی، بہ تصحیح محمد احتشام الدین، مرکز تحقیقات فارسی، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی، ۲۰۱۶، ص ۱

۳- اقتباس الانوار، ج ۲، محمد اکرم براسوی، بہ تصحیح محمد احتشام الدین، مرکز تحقیقات فارسی، علیگڑھ مسلم یونیورسٹی، ۲۰۱۸، ص ۶۶۱-۶۲

۴- ایضا، ص ۶۷۰

۵- History of Indo–Persian Literature, Nabi Hadi, Iran culture House, New Delhi,2001, P537

۶- اقتباس الانوار، ج ۱، ص ۱۸

۷- ایضا، ص ۱

۸- ایضا، ص ۱۷

۹- ایضا، ص ۶

۱۰- ایضا، ص ۲

۱۱- ایضا، ج ۱، ص ۱۸

۱۲- ایضا، ص ۲۷۹-۲۸۰

۱۳- ایضا، ص ۷-۸

۱۴- ایضا، ص ۱۹-۲۰

۱۵-ایضاً،ص۲۰

۱۶-ایضاً،ص۳۱

۱۷-اقتباس الانوار،ج۲،ص۲

۱۸-اقتباس الانوار،ج۱،ص۲۷۶-۲۷۷

۱۹-اقتباس الانوار،ج۲،ص۵۴۹

۲۰-اقتباس الانوار،ج۱،ص۲۷۸

۲۱-ایضاً،ص۲۰۰

۲۲-اقتباس الانوار،ج۲،ص۳۵۱-۳۵۲

۲۳-ایضاً،ص۳۹۷

۲۴-ایضاً،ص۴۹۱

۲۵-ایضاً،ص۴۹۳

۲۶-ایضاً،ص۱۰۳

۲۷-ایضاً،ص۱۹۳

☆☆☆

سیدانوارصفی

تصفیہ شرح تسویہ کا تجزیاتی مطالعہ

فن تصوف کی جن کتابوں نے ذہنوں میں انقلاب برپا کیا، اورجن کے مالہ وماعلیہ کی وجہ سے ابن عربیؒ کے مسلک کی گرم بازاری رہی ان شاہکار تصانیف میں شاہ محبّ اللہ الہ آبادی کی تصنیف ''تسویہ'' بھی ہے، رموز تصوف، معارف سلوک، لطائف احسان وعرفان اور نکات شریعت وطریقت پر مشتمل یہ کتاب اپنی نظیر آپ ہے، سالکین تصوف نے اس کی تعریف کی تو علمائے ظاہر نے اس پر تنقید کی، جس وقت یہ کتاب منظر عام پر آئی اس وقت سے لے کر اب تک اس کے مباحث ومشمولات زیر بحث رہے، شاہ صاحب نے تصوف اور وحدۃ الوجود کے موضوع پر متعدد کتب ورسائل لکھے، جن میں سے اکثر ناپید ہیں، مگر ''تسویہ'' آپ کا سب سے مشہور ومعروف رسالہ ہے، اس میں فن تصوف سے متعلق حقائق ومعارف کے ایسے بیانات درج ہیں۔ کہ بقول صاحب ''تصفیہ شرح تسویہ''

"واقعی مزلۃالاقدام عرفا است وازاین جا ست کہ بسیارے درپے انکار آں رفتہ وازبدعت بر شیخ تہمتہا بستہ"(۱)

ترجمہ: اس کتاب کو لے کر بہت سارے عرفا کے قدم پھسل گئے، جس کی وجہ سے اس کا انکار کر بیٹھے اور شیخ پر بدعت کی تہمت لگا ڈالی۔

اگر چہ تسویہ کی تصنیف کے بعد ہی سے اس کے محتویات پر اہل ظاہر کی پیشانی پر بل پڑنے شروع ہو گئے تھے مگر اس کی مخالفت نے عہد عالم گیری میں زور پکڑا اور بادشاہ نے اس رسالے پر پابندی لگا دی۔

صاحب مآثر الکرام نے لکھا ہے کہ جب رسالہ تسویہ کے خلاف علمائے ظاہر نے شورش برپا کی اور عالمگیر سے جا کر کہا کہ اس میں خلاف شریعت باتیں درج ہیں تو بادشاہ نے شیخ کے تمام معتقدوں اور حامیوں کو بلا بھیجا اور عام اعلان کر دیا کہ اگر کسی کے پاس آج کے بعد وہ رسالہ دستیاب ہوگیا تو اسے سزا ملے گی، شیخ محمد افضل الہ آبادی(1038ھ 1668-1124ھ 1713ء) کے پاس بھی اس کی ایک نقل تھی چوں کہ رسالہ کے خلاف ایک عام شورش وفتنہ برپا ہو چکا تھا اس لئے انہوں نے بے ادبی کے خیال سے اپنے ہاتھ سے جلانے یا ضائع کر دینے یا دفن کر دینے کے بجائے بادل ناخواستہ پانی سے بھرے برتن میں ڈال دیا کہ رات بھر میں خود ہی گل جائے گا اور حروف مٹ جائیں گے۔ لیکن صبح کو جب دیکھا تو ایک ورق وسطر نہ مٹی تھی(تمام شب در آب بودورقے وسطرے محو نہ شد)۔(۲)

جب یہ رسالہ مشہور ہوا اورنگ زیب عالمگیر کی نظر سے گزرا تو وہ بہت غصہ ہوا اور حکم دیا کہ شیخ کو حاضر کرو، لوگوں

TASFIYAH SHARAH TASWIYAH KA TAJZIYATI MUTALEA (Pg.No. 141 TO 148)
SAYYAD ANWAR SAFI, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF PERSIAN, LUCKNOW UNIVERSITY, LUCKNOW (U.P.)

نے کہا کہ ان کی وفات ہوگئی ہے البتہ ان کے مریدوں میں دو آدمی باقی ہیں۔ایک شاہ محمدی، دوسرے ملا محمد قنوجی، حکم دیا کہ اگر ان میں سے کوئی اس رسالے کے مضامین کی مطابقت شرع کردے تو خیر ورنہ رسالہ جلا دیا جائے اور جس قدر ان کے مرید ہوں بیعت توڑ دیں، کیوں کہ اس کے مطالب نہایت دشوار ہیں، ملا محمد قنوجی منصب دار شاہی نے تو بیعت توڑ دی مگر شاہ محمد نے جواب میں لکھا کہ بیعت الاسلام سے ارتداد ممکن نہیں اور شیخ نے جس مقام سے گفتگو کی میری ابھی وہاں رسائی نہیں اور اگر اس رسالہ کے جلا دینے کا مصمم ارادہ ہے تو جس قدر اس کی نقلیں ملیں جلا دیں، شاہی باورچی خانہ میں فقرائے متوکلین کے یہاں سے زیادہ آگ ہے، بادشاہ عالمگیر خاموش ہو رہا۔(۳)

شاہ محبّ اللہ الہ آبادی کے رسالہ تسویہ نے اس وقت کی ذہنی فضا مکدر اور مذہبی زندگی میں ہلچل مچا دی۔اس رسالہ میں انہوں نے آنحضرت پر نزول وحی کے بارے میں ایسی بحث کی تھی جو درباری علما کی سمجھ سے بالاتر تھی۔اس رسالہ کے خلاف باقاعدہ کارروائی تو ان کی وفات کے بعد اورنگزیب عالمگیر کے عہد میں ہوئی لیکن معاصر مآخذ معارج الولایت کے ایک اندراج سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے حین حیات بھی ان کے نظریات کے خلاف شورش برپا ہوئی تھی اور وہ اس قدر شدید تھی کہ عوام ان کے قتل کے درپے ہوگئے تھے جب شیخ محمد رشید جونپوری کو معلوم ہوا تو وہ برق رفتاری سے جونپور سے آئے اور انہیں عوام کے نرغے سے بچایا اور ان کے کلام کی توجیہ کر کے عوام کے جذبات فرو کیے۔حضرت خواجہ باقی باللہ کے صاحبزادے حضرت خواجہ خورد نے اس رسالہ کی تردیدی شرح عہد عالمگیری میں ہی لکھی۔شاہ محبّ اللہ الہ آبادی اپنے مکتوبات میں اس رسالہ کو عام کرنے سے اپنے خلفاء کو منع کرتے رہے کہ اسے اپنے تک محدود رکھیں اور اغیار کو نہ دکھائیں لیکن اس دور کی فضا ہی کچھ ایسی تھی کہ اس قسم کے لٹریچر کا تقاضا کیا جانے لگا تھا۔اس لیے ان کے مرید اس کے پابند نہ رہ سکے۔

عالم اسلام میں جس بزرگ ہستی کی تعلیمات اور تصنیفات نے تصوف اور فکر اسلامی کو ایک نیا رخ عطا کیا وہ انقلاب آفریں شخصیت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی طائی اندلسی (17 رمضان 560ھ/2 جولائی 1165ء شب دوشنبہ۔22 ربیع الثانی 638ھ/10 نومبر 1240ء شب جمعہ) کی ہے، جن کے حقائق ومعارف سے لبریز حیرت انگیز بیانات اور بہ بانگ دہل دعوے ان کے معاصرین اور متاخرین کے لیے بھی تعجب خیز اور چیستاں بنے رہے۔شیخ کی فکر اسرار و رموز کے کشف میں انقلابی موڑ کی حیثیت رکھتی ہے، ان کے نثری اور منظوم کلام کی بہت سے صوفیہ نے علمی تشریح وتعبیر کی۔ان میں جلال الدین رومی (۱۲۰۷۔۱۲۷۳عیسوی) شیخ صدرالدین قونوی (۱۲۰۷۔۱۲۷۴عیسوی) شیخ فخرالدین عراقی (۱۲۱۳۔۱۲۸۹ عیسوی) شیخ عبد الرزاق کاشانی (۱۲۵۶۔۱۳۵۳عیسوی) شیخ داؤد قیصری (۱۲۶۰۔۱۳۵۰ عیسوی) شیخ محمود شبستری (۱۲۸۷۔۱۳۲۰ عیسوی) شیخ عبد الکریم جیلی (۱۳۶۵۔۱۴۲۴ عیسوی) نورالدین عبد الرحمٰن جامی (۱۴۱۴۔۱۴۹۲ عیسوی) شیخ عبدالوہاب شعرانی (۱۴۹۱۔۱۵۶۵عیسوی) جیسے بکثرت حضرات ہیں۔

ہندوستان میں اس سلسلے کی سب سے اہم شخصیت حضرت شیخ محبّ اللہ الہ آبادی قدس سرہ کی ہے جن کی فکر پر شیخ اکبر کا بہت گہرا اثر ہے اور وہ شیخ کی تعلیمات وفکر کی تفہیم اور تعبیر وتشریح نیز اشاعت کی بنا پر بلاشبہ شیخ کبیر کہے جاتے ہیں۔

حضرت شاہ محبّ اللہ قدس سرہ 2/صفر روز دوشنبہ 996ھ یکم جنوری 1587ء کو صدرپور ضلع خیرآباد میں بعہد

جلاالدین محمد اکبر بادشاہ پیدا ہوئے سلسلہ نسب حضرت بابا فرید الدین مسعود گنج شکر تک اس طرح پہنچتا ہے۔

شیخ محب الله بن شیخ مبارز بن شیخ پیر بن شیخ بڑیین شیخ مٹھی بن شیخ رضی الدین ملك العلمائبن شیخ اوحد الدین بن شیخ مجد الدین بن شیخ جمیل الدین بن قاضی رفیع الدین بن شیخ محب الله فیاض بن حاجی رستم الله بن حسیب الله بن شیخ ابراهیم بن علاء الدین بن قاسم بن عبد الرزاق بن عبدالقادر بن ابولفتح بن عبد السلام بن جعفر بن شهاب الدین بن حضرت فرید الدین عمری۔(۴)

آپ کا وطن اصلی ''صدر پور'' تھا-علوم ظاہریہ کی تکمیل کے بعد جب علوم حقیقت کے مشتاق ہوئے تو دہلی حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کے مزار پر حاضر ہوکر مراقب ہوئے، حضرت نے ارشاد فرمایا کہ سلسلہ صابریہ میں آج کل شیخ ابوسعید گنگوہی کے یہاں بازار تکمیل گرم ہے وہاں جاؤاس بنا پر گنگوہ حاضر ہوئے اور بیعت ہوئے۔شاہ محبؔ اللہ الہ آبادی نے اپنی تعلیمات کی بنیاد شیخ محی الدین ابن عربی کے افکار پر رکھی۔وہ شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے اس قدر حامی و مبلغ تھے کہ وہ اس میں اجتہاد کے درجہ کو پہنچ گئے تھے۔انہوں نے وحدت الوجود کے افکار کو ہندوستانی مزاج کے مطابق اس طرح بیان کیا کہ وحدت ادیان کی مثالوں کے متلاشی افراد کو ان میں بہت سا مواد مل گیا۔

آپ نے بہت ساری نایاب کتابیں یادگار چھوڑیں، عربی میں فصوص الحکم کی شرح لکھی اور 1041ھ/ 1631ء میں فارسی زبان میں اس کی دوسری شرح لکھی اور عبدالرحیم خیر آبادی، جو ان کے مکتوب الیہ بھی تھے، کی وساطت سے اس کا ایک نسخہ دارا شکوہ کو بھیجا۔اس کے علاوہ انہوں نے ہفت احکام اور مناظر اخص الخواص 1050ھ/ 1640ء میں مرتب کی اور 1053ھ/ 1643ء میں عبادت الخواص، تفسیر القرآن، المغالطۃ العامہ، عقائد الخواص اور تسویہ وغیرہ قابل ذکر رسائل لکھے۔

گزشتہ صفحات سے علم ہوا ہوگا کہ ہندوستان میں اس اہم رسالہ کی متعدد شرحیں وتراجم فارسی اور اردو میں کئے گئے چونکہ ''تسویہ'' اور اس قبیل کے جیسے بہت سے رسائل کی تفہیم عوام تو عوام بلکہ بعض خواص کے لئے بھی مشکل امر تھا۔اس لئے ان حضرات نے ایسے رسائل کی تشریح وترجمہ کا جو اہم کام انجام دیا ہے وہ نہ صرف لائق تعریف بلکہ باعث تقلید بھی ہے۔

''تسویہ'' کی اہمیت وافادیت کے پیش نظر ارباب تصوف اور محققین طریقت وسلوک نے اسے اپنے مطالعہ میں رکھا۔اس کے مطالب دشوار تھے اس لئے تسہیل کے لئے بہت سارے لوگوں نے اس کی شرحیں لکھیں ہندوستان میں اس کی درج ذیل شرحیں لکھی گئیں:

1۔شرح تسویہ : مصنفہ محمدی فیاض زبینی ہرگامی شاگرد محبؔ اللہ آبادی۔

2۔شرح تسویہ :مصنفہ شیخ امان اللہ بنارسی 1133ھ 1721ء

3۔شرح تسویہ :مولفہ شیخ عبداللہ بن الباقی نقشبندی دہلوی

4۔شرح تسویہ :شیخ محمد افضل بن عبدالرحمٰن عباسی الہ آبادی 1224ھ 1712ء

5۔شرح تسویہ :بزبان عربی۔مولانا عبدالحکیم فرنگی محلی بن مولانا امین اللہ انصاری

بزرگوار مولانا عبدالحی فرنگی محلی 1284ھ 1867ء

6۔شرح تسویہ :سید علی اکبر دہلوی فیض آبادی۔

7۔تصفیہ شرح تسویہ: شرح فارسی، مولانا حافظ شاہ علی انور قلندر کاکوروی (1906ء)

مؤخرالذکر شرح تصفیہ ہی زیر مطالعہ ہے، یہ شرح کئی لحاظ سے دیگر شرحوں سے ممتاز ہے،اس میں زبان و بیان کی چاشنی بھی ہے،اور حقائق و معارف کی شیرینی بھی، نحوی،صرفی، بلاغی تشریحات بھی ہیں،اور سیر و سلوک سے متعلق دقیق نکات بھی۔تصفیہ فارسی زبان میں لکھی گئی تسویہ کی نہایت معیاری شرح ہے۔

بقول پروفیسر مسعود انور علوی: حق یہ ہے کہ شارح موصوف نے رسالہ تسویہ کی شرح و وضاحت کا حق ادا کر دیا۔یہ شرح شارح موصوف کے جد محترم مولانا شاہ حیدر علی قلندر کے مرید خاص آغا محمد صادق حسین وصفی کی فرمائش پر لکھی گئی۔ کتاب کے آخر میں شاہ محبّ اللہ الہ آبادی کے مختصر حالات بھی تحریر کئے گئے ہیں۔متوسط تقطیع کے ۲۱ سطری ۱۶۰ صفحات پر مشتمل یہ رسالہ مع اصل متن اور اردو ترجمہ شاہ محمد تقی حیدر قلندر کے مطبع اصح المطابع تھوئی ٹولہ لکھنؤ میں ۱۳۴۳ ہجری بمطابق ۱۹۲۴ عیسوی میں شائع ہو کر منظر عام پر آیا۔(۵)

تصفیہ شرح تسویہ کے شارح حضرت شاہ علی انور قلندر علم و ادب کی عظیم اور مشہور و معروف شخصیت ہیں۔آپ کا شمار زبان و ادب کے ماہرین میں ہوتا ہے۔آپ کی ادبی کاوشیں تاریخ ادب کا انمٹ نقوش ہیں۔آپ کے علمی انہماک و ادبی خدمات کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔آپ نے علم و ادب کے وقار کو بلند کیا اور ایسے بیش بہا علمی،ادبی کارنامے انجام دیئے ہیں جنہیں دنیائے ادب کبھی فراموش نہیں کر سکتی۔آپ کا تعلق ہندوستان کی ریاست اتر پردیش کے مردم خیز قصبہ کاکوری سے ہے۔آپ ایک شریف اور ذی وقار خانوادہ سے ہیں۔علم و ادب آپ کو ورثہ میں ملا ہے۔آپ کے پردادا حضرت غوثِ ملت لسان الحق شاہ تراب علی قلندر قدس سرہٗ بڑے ہی صاحب علم و فضل تھے۔آپ کے والد ماجد کا نام حضرت شاہ علی اکبر قلندر (۱۳۱۴ ہجری) اور جد محترم کا اسم گرامی حضرت شاہ حیدر علی قلندر ہے۔

شاہ علی انور قلندر 11 ربیع الآخر 1269ھ مطابق 22 جنوری 1853ء سنیچر کو پیدا ہوئے۔آپ کی پیدائش پر آپ کے پردادا شاہ تراب علی قلندر بہت مسرور ہوئے اور اپنی مسرت کا اظہار اس طرح فرمایا۔(الحمدالله در خانه من آفتاب آمد) الحمدللہ میرے گھر میں آفتاب آیا۔(۶)

ذیل میں تصفیہ شرح تسویہ کے متن سے منتخب چند نکات نذر قارئین ہیں، کچھ تو عربی، کچھ فارسی اور کچھ عبارتیں اردو میں ہیں،ان دقائق و معارف کا مطالعہ فرمائیں اور زبان و بیان کی رعنائی کے ساتھ معنی کی گہرائی کا اندازہ لگائیں۔

بسم اللہ کی لغوی ونحوی تشریح:

بسم اللہ کی تشریح و توضیح میں درج ذیل اقتباس ملاحظہ فرمائیں اور شارح علام کی علمی گہرائی کا اندازہ لگائیں:

"قوله بسم الله جار مجرور متعلق به ابتدی محذوف ست ودرحذف
ابتداء دردین مقام حکما چند فائده اند که بر تحقیق مقصد دارند،اول ایں
که ایں مقامے ست که دران سوائے ذکر الله چیزے مقدم نه باید شد،پس

اگر فعل ذکر می کردند،فاعل آن آوردن ضرور می شد واین مناقض مقصود می افتاد،پس از حذف عامل مشاکلت شد براے معنے تا ایں که باشد مبدع بآن اسم حق سبحانه، چنانچه در صلوة می گویند الله اکبر،معنی این که بزرگ است ازهر شی وایں مقدمه مذکور نخواهد شد تا تلفظ لسان مطابق بے مقصود و چنان نه بود آن این که در قلب جزو ذکر الله دیگرے نبود،پس چنانچه تجرد ذکر حق در قلب مصلی است،هم چنین تجرد ذکر است بر لسان،دوم آنکه هرگاه فعل حذف کرده شد ابتدا بلسان درست آمد،درهر قول وعمل،پس گویا حذف اعم ازذکر است،سوم این حذف ابلغ است زیرا که متکلم باین کلمه گویا دعواے استیفاء بالمشاهده می کند از نطق بالفعل و گویا حاجت به نسبت الی النطق نه چه که مشاهده و حال دلالت دار ندبرین که این فعل است و حواله بر مشاهد حال ابلغ است از حواله بر مشاهد نطق،کذا فی فوائد البدیعة لابن القیم و،شروع کردن کتاب باتسمیة تمین است به کتاب الله وعمل بحدیث رسول الله که کل امر ذی بال لم یبدأ به بسم الله فهو اقطع اوا جزم اوا بتر است وهمین حدیث در حمدهم واردست به تغیر لفظ بسم الله به حمد الله و باقی عبارت یکے است پس تعارض میان حدیثین نخواهد بود زیرا که ابتدائے تسمیه محمول بر حقیقت است و ابتداے تحمید مقول بر مجاز که معبر باضافے و عرفی است و ابتداے حقیقی آنکه آغاز شی بود که بروے شے سابق نه باشد و ابتداے اضافی آن که ابتداے چیزے بود مقدم است به نسبت دیگر۔(۷)

نظریہ وحدت الوجود کی خوبصورت توجیہ:

وحدت الوجود کے معنی یہ ہیں کہ وجود حقیقی باری تعالی کی ذات کو حاصل ہے، جبکہ دیگر تمام موجودات کا وجود عارضی ہے، اور وجود حقیقی کے مقابل میں دیگر موجودات کا وجود کالعدم ہے، یہ عین توحید ہے، اور ایسا عقیدہ رکھنا درست ہے۔

البتہ وحدت الوجود بایں معنی کہ باری تعالی کا وجود تمام موجودات میں حلول کر گیا ہے، جس کے سبب ہر موجود میں باری تعالی موجود ہے، باطل ہے، اور ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے۔

''اصل یہ ہے کہ ممکنات کے دو وجود ہیں ایک نظر سے قدیم اور ایک لحاظ سے حادث واجب بلحاظ اعتبار تعین امکانی ہرگز ممکن نہیں ہوسکتا اور یہ بدیہی ہے تو حضرت شیخ نے مقام فنا کے اعتبار سے بات کہی، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ واجب اسم ظاہر وباطن کا موضوع ہے اور یہ دونوں اس پر محمول ہیں اور یہ ثابت ہے کہ وجود محمول عین موضوع ہوتا ہے تو تمام محمولات شی کا وجود ایک وجود ہوگا جو عین وجود موضوع ہے اور

دوسرے کا محمول بھی اور اس میں اعتراض نہیں جناب باری عز اسمہ کا ارشاد ہوا الاول الخ اس پر ناطق ہے کہ اس کے سوا نہ کچھ ظاہر ہے نہ باطن جس ظاہر کی ذات اس پر محمول ہے اور اس ذات کی عین ہے جس پر باطن محمول ہے مثلا زید انسان کا ظاہری نام ہے جسے بظاہر ادراک کرتے ہیں اور حقیقت انسان ناطق زید ہے جس سے ہر شخص واقف نہیں ہوتا اور ان میں صرف اعتباری فرق ہے اسی طرح اکابر اہل اللہ کے کلام میں وجود مطلق ہے اور مطلق و مقید کے احکام کا تغیر کسی کے خیال میں نہ آیا وہ احکام حقیقتاً متغایر ہیں اگر چہ مقید میں مطلق ہے اور مطلق خود مقید کے وجود میں موجود ہوتا ہے''۔(۸)

الصوفی لا مذہب لہ کا مطلب:

ارباب تصوف کے یہاں ایک قول بہت مشہور ہے،''الصوفی لا مذہب لہ'' جس کا ظاہری مطلب یہ ہوتا ہے کہ صوفی کا کوئی مذہب نہیں، بظاہر اس قول سے عوام کے دل میں صوفیا کے تعلق سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے، اس تعلق سے تصفیہ میں جو توجیہ و توضیح پیش کی گئی ہے وہ لائق مطالعہ ہے، فرماتے ہیں:

مشرب نیز دارند، مشرب متولداز مذہب است و بعض عمل کہ بحکم مشرب می کنند موافق مذہب نمی افتد چنانک مثلاً وقت استوا تجدید وضو کنند و دوگانہ تحیت الوضو بگذارند اگرچہ بحکم مذہب وقت مکروہ است اما بحسب مشرب درست و چون اعمال ایشان درچنیں جاہا موافق مذہب نیست از انجا گفتہ اندالصوفی لا مذہب لہ"(۹)

ترجمہ: من جملہ اقوال صوفیہ الصوفہ لا مذہب لہ ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ صوفیہ کے مذہب کی طرح مشرب بھی ہوتا ہے جو مذہب ہی سے پیدا ہوتا ہے اور ان کے بعض اعمال بحکم مشرب ہوتے ہیں جو موافق مذہب نہیں ہوتے، مثلا دوپہر کے وقت وضو کر کے دوگانہ تحیت الوضو پڑھنا اگر چہ بحکم مذہب مکروہ ہے مگر بحسب مشرب درست ہے، چونکہ ان کے اعمال ایسے مواقع پر موافق مذہب نہیں ہوتے، اس لیے کہتے ہیں کہ صوفی کا کوئی مذہب نہیں اور ان لوگوں نے مذہب کو ہرگز نہیں چھوڑا ہے۔

عارفین کے کلام پر اعتراض نادانی ہے:

بعض جہلاء بلکہ کچھ علمائے اہل ظاہر عارفین کی ظاہری حالت دیکھ کر ان پر زبان طعن دراز کرتے ہیں، ان کے شطحیات اور حالت جذب کے اقوال و احوال کو لے کر ان پر تنقید کرتے ہیں، یہ سچ ہے کہ عارفین کے کچھ اقوال و افعال بظاہر خلاف شرع ظاہر ہوتے ہیں مگر ان کی مناسب تاویل کرنی چاہیے، انہیں اچھے محمل پر محمول کرنا چاہیے، اس تعلق سے شیخ منصور حلاج اور شیخ اکبر کی ذات زیادہ نشانے پر رہی، اول الذکر کو تو ان کے ایک قول ہی کی بنیاد پر سولی پر لٹکا دیا گیا۔

اس سلسلے میں تصفیہ میں صاف حکم موجود ہے، چناں چہ تصفیہ کا یہ مقام ملاحظہ فرمائیں:

''حضرت شیخ عبدالکریم قدس سرہ تجدد امثال کے بہت منکر تھے، جب مرآۃ العارفین تصنیف کی تو اس مسئلے پر جو چند اعتراض تھے وہ بھی لکھے، جب لکھ چکے تو جوش سکر کا ان پر ایسا غلبہ ہوا کہ قلم ہاتھ سے گر گیا۔ اور بیہوش ہو گئے جب ہوش میں آئے تو محرم راز

نے وجہ پوچھی فرمایا کہ حضرت شیخ اکبر کی روحانیت نے بکمال جلال مجھ پر ظاہر ہوکر فرمایا کہ عارف کے کلام پر اعتراض کرنا جہالت ہے، سعادت مندوہ ہے کہ جو کچھ خود نہ جانے اسے اس کے کہنے والے سے پوچھ لے اور اس کی طرف متوجہ رہے پھر اپنا ہاتھ میری آنکھوں پر پھیرا جس سے مجھ پر فنا کا غلبہ ہوا، آنکھ کھول کر میں دیکھتا تھا کہ ایک عالم جاتا اور ایک عالم آتا ہے جب سکر جاتا رہا تو وہ حالت بھی جاتی رہی''۔(۱۰)

شرح تصفیہ گوناگوں خوبیوں کی حامل ہے، اس میں ادبی و بلاغی نکات بھی ہیں تو فقہی وتفسیری مواد بھی، ایک اختلافی فقہی مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے صاحب تصفیہ لکھتے ہیں:

''و اعلم ان الصلوۃ فرض بالامر مرۃ واحدۃ فی العمر اتفاقاًواختلف فی وجوبھا کلما ذکر اسم النبی فاختار الطحطاوی تکرار الوجوب کلما ذکر ولو اتحدالمجلس علی الاصح لالان الامر تقتضی التکرار بل لانہ تعلق وجوبھا بسبب یتکرر وھو الذکر فیتکرر بتکررہ وتصیر ذنبًا بالترک لانھا حق العبد کالتسمیۃ و بہ قال ابن اسحاق وقال ابن العربی انہ الاحوط وقال الکرخی لایجب تکرارھا کلماذکر اسمہ صلی اللہ علیہ وسلم بل یستحب وفی الدر المختار المعتمد من المذاھب قول الطحطاوی وصححہ الچلپی وغیرہ کذافی المحلی شرح المؤطا''.(۱۱)

دواہم سوال:

تصفیہ کی ایک بڑی خوبی یہ بھی ہے کہ متن پر اگر کوئی سوال ہوتا ہے تو شرح میں اس کا جواب بھی لکھتے ہیں، اس طرح قاری کا ذہن بالکل صاف ہو جاتا ہے، بطور نمونہ دو سوال اور ان کا جواب حاضر خدمت ہے:

۱۔سوال بر تقدیر توحید وجودی لازم آتا ہے کہ وہی ایک ذات فاعل بھی ہو اور قابل بھی تو میں کہوں گا کہ اس پر کسی نے دلیل عقلی قائم نہیں کی اور نہ اسے ممتنع بالذات کہا حالانکہ نفس ناطقہ براصول معترضین اس کے خلاف ناطق ہے کہ جو خود ہی عاقل و معقول ومعالج و مستعلج ہے۔

۲۔سوال اگر یہ کہوں کہ بر تقدیر توحید وجودی یہ ہی لازم آتا ہے کہ ایک ہی چیز اپنا سبب امتیاز واشتراک ہو یہ نا جائز ہے تو میں کہوں گا کہ یہ محض وہم ہے کیونکہ مثلاً جو ہر متصل جو ایک طبیعت رکھتا ہے قطع نظر تناہی ابعاد جہات ثلاثہ سے زائد ہے اور تینوں جہتیں ایک دوسری سے ممتاز ہیں ورنہ جو ہر متصل و جو ہر فرد میں تغایر حقیقی نہ ہوگا، حالاں کہ جو ہر سوا کسی جہت میں کچھ نہیں پایا جاتا مثلاً واحد عددی جس کے سوا تمام مراتب غیر متناہیہ اعداد میں کچھ نہیں لہذا تمام اعداد میں سبب امتیاز واشتراک وہی اکائی ہے پس سبب اشتراک وجود حقیقی ہے اور سبب امتیاز اعیان ثابتہ کے مقتضیات جیسے لوہا، خنجر اور تلوار میں سبب اشتراک ہے۔(۱۲)

شرح تسویہ میں اس امر کا بھی التزام ہے کہ اگر تصوف یا صوفیا کو لے کر کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو شارح علام اس

وسوسہ کو دفع بھی کرتے ہیں، تاکہ لوگوں کا تردد دور ہو اور خلجان واضطراب ختم ہو، اس حوالے سے یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

"دفع ایں وسوسہ بدیں نحط است کہ اشیا را دو اعتبار اند، یکے من
حیث المعنی وآن عبارت است از قیام اشیا بہ قیومیت حق و ظہور آں
بدو، وایں اعتبار باطل نیست، چنانکہ شیخ ابو سعید خرازمی فرماید:

چوں بعض ظہورات حق آمد باطل
پس منکر باطل نہ شود جز جاہل

واعتبار دوم من حیث الصورۃ است وازیں اعتبار اشیارا در شرع حادث و
ممکن و باطل می گویند وجمیع عیوب و نقائص راجع بہ اشیا ہم ازیں
اعتبار است و تکلیف و ثواب و عقاب ہمہ مبنی بر صورت اشیا ست"۔

یہ وسوسہ یوں رفع ہوتا ہے کہ اشیا کے دو اعتبار ہیں: ایک بحیثیت معنی یعنی حق کی قیومیت سے اشیا کا قیام اور اسی سے اس کا ظہور اور یہ اعتبار باطل نہیں ہے، حضرت شیخ ابوسعید خراز فرماتے ہیں کہ چون بعض الخ۔

اور دوسرا اعتبار بحیثیت صورت ہے اس اعتبار سے اشیا کو شرعاً حادث وممکن باطل کہتے ہیں۔ اشیا میں تمام نقائص و عیوب بھی اسی اعتبار سے ہیں اور ثواب وعذاب سب اسی پر مبنی ہیں۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر یہ چند نکات پیش کیے گئے ہیں، شائقین رموز تصوف اگر چاہیں تو اصل کتاب کا مطالعہ فرمائیں، ان شاء اللہ بے شمار فوائد سے محظوظ ہوں گے۔

حواشی:

(۱)۔تصفیہ شرح تسویہ، مولانا حافظ شاہ علی انور قلندر، ص:۳، اصح المطابع تھوئی ٹولہ لکھنؤ
(۲)۔کوکب، پروفیسر مسعود انور علوی، ص:۱۲۳۔۱۲۴، نشاط آفسیٹ پریس ٹانڈہ فیض آباد ۱۹۹۹ء
(۳)۔ترجمہ رسالہ تسویہ شرح تسویہ، مولانا شاہ تقی حیدر قلندر کاکوروی، ص:۴، اصح المطابع تھوئی ٹولہ لکھنؤ
(۴)۔کوکب، پروفیسر مسعود انور علوی، ص:۵۴۔۵۵، نشاط آفسیٹ پریس ٹانڈہ فیض آباد ۱۹۹۹ء
(۵)۔خانوادہ کاظمیہ کی ادبی خدمات، پروفیسر عمر کمال الدین، ص:۲۳۷، عادل پبلیکیشنز ۱۲۳۰ کلاں محل نئی دہلی ۱۹۹۶ء
(۶)۔تذکرہ گلشن کرم، تقدیم وترتیب جدید ڈاکٹر حافظ شبیب انور علوی کاکوروی، ص:۱۶۳ سن اشاعت ۲۰۲۰ء
(۷)۔ترجمہ رسالہ تسویہ شرح تسویہ، مولانا شاہ تقی حیدر قلندر کاکوروی، ص:۶۵، اصح المطابع تھوئی ٹولہ لکھنؤ
(۸)۔مصدر سابق، ص:۳۵
(۹)۔مصدر سابق، ص:۴۲
(۱۰)۔مصدر سابق، ص:۸۸
(۱۱)۔مصدر سابق، ص:۲۵
(۲۱)۔مصدر سابق، ص:۳۵

☆☆☆

ISSN: 2394-5567 (UGC Care Listed) **S. No. 27**

بخواندم یکی مرد ھندی دبیر سخن گوی و گوینده و یادگیر

(فردوسی)

DABEER

(An International Peer Reviewed Refereed Quarterly Literary Research Journal for Persian Literature)

VOLUME: 11 ISSUE: 3 - 4

JULY – DECEMBER 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

CONTEXT

S. NO.	TITLE	AUTHOR	PG. NO.
1	REVISITING 1947: A RETROSPECTIVE ANALYSIS OF THE PATITION OF INDIA THROUGH POEMS	PROFESSOR UPASANA VARMA/ KRATI JAIN	5
2	THE CASTE SYSTEM AS REFLECTED IN ARYA SAMAJ LITERATURE	DR. INDU BALA	11
3	QAZI IRTAZA ALI KHAN BAHADUR (1198-1270): LEGACY OF ENLIGHTMENT IN ISLAMIC JURISPRUDENCE AND LITERATURE BY PERSIAN SCHOLAR	DR. K.M.A. AHMED ZUBAIR	16
4	SWAMI VIVEKANAND'S VIEWS ON REVIVING THE INDIGENOUS INDUSTRIES FOR BETTER ECONOMIC GROWTH	DR. NEHA	19
5	SOCIAL MOBILITY IN THE CONTEXT OF BEGUM SAMRU (1750A.D.-1836A.D.)	ROHAN KUMAR NIRWAN	22
6	HISTORICAL TRAJECTORY OF CULTURAL INTERACTIONS BETWEEN INDIA AND PERSIA	DR. AMIT KUMAR/ DR. NITISH KUMAR	44
7	INDO-IRAN RELATIONS IN CULTURAL & LITERARY PERSPECTIVE DURING THE MEDIEVAL PERIOD	DR. ATIQUR RAHMAN	50
8	THE IDENTITY OF THE FORTY SLAVES OF SHAMSUDDIN ILTUTMISH: A CRITICAL OVERVIEW OF TURK-I-CHIHILGANI	DR. SAMANA ZAFAR	59
9	EXPLORING THE BUILT HERITAGE OF DELHI: A FRESH PERSPECTIVE	DR. SARFARAZ NASIR	73
10	DAMS: HISTORY AND OVERVIEW	DR. SHARANJEET KAUR	80
11	DIASPORA AND NATIONALISM: A COMPRATIVE STUDY OF SELECT POEMS OF MAHMUD DARWISH AND SEMUS HEANEY	DR. ZAFAR IFTEKHAR/ ALAMGEER HUSSAIN	85
12	THE POSITION OF WOMEN IN MEDIEVAL INDIA: A STUDY OF AL-BIRUNI'S KITAB-UL-HIND	MISS BHABANA DEKA	91
13	YOGA IN THE DIGITAL AGE: PRESERVING MINDFULNESS IN A HYPERCONNECTED WORLD	DR. PRIYANKA MISHRA	96
14	THE CONCEPT OF SOMA IN	DR. RUBY TABASSUM	101

	RIGVEDA AND ITS RELEVANCE TO MODERN ENVIRONMENTAL, SOCIAL AND SPIRITUAL CHALLANGES		
15	INFLUENCE OF PERSIAN ON BENGALI LANGUAGE AND LITERATURE: A HISTORICAL ANALYSIS	ABDULLAH/ DR. MD. SHAMIM FIRDAUS	110
16	THE ARCHITECTURE OF AVOOR PASUPATHEESRAR MADA TEMPLE IN THIRUVARUR DISTRICT, TAMILNADU	P. PRAVEEN KUMAR/ DR. V. VIVEKANANDAM	126
17	A BRIEF STUDY ON SANSKRIT WORKS TRANSLATED INTO PERSIAN LANGUAGE WITH REFERENCE TO DARA SHIKOH	PINKY CHOUDHURY	131
18	ONE COIN TWO ASPECTS: DIVINE WILL AND PREDESTINATION IN ISLAM	SAIF KHAN	137
19	LAYLA’S STRUGGLE IN THE NOVEL “AL-BAB AL MAFTUH” BY LATIFA AL ZAYYAT	MR. SANIDUL ISLAM/ DR. FARID UDDIN AHMED	151
20	LITERARY SIGNIFICANCE OF TUZUK-I-JAHANGIRI	TANVEER HUSSAIN/ GOWAR ZAHID DAR	157
21	THE ENDOWMENT ACTIVITIES OF TELUGU SPEAKING RULERS IN SRIVILLIPUTHUR-A STUDY	MRS. A. ANU/ DR. C. CHELLAPPANDIAN	161
22	BABA USMAN UCHAP GANAI: A REVERED KASHMIRI SUFI AND PHILOSOPHER FROM THE 13TH CENTURY	MOHD. AKRAM/ OWAIS ISMAEIL/ DR. MOHSIN ALI	165
23	AN ANALYSIS OF ECOFEMINIST PERSPECTIVES ON URBAN NATURE: EXAMINING THE ESSENTIAL THEMES IN RUSKIN BOND’S DELHI IS NOT FAR AND THE ROOM ON THE ROOF	MD. EHTASHAMUL ISLAM KHAN/ PROFESSOR MOHAMMAD RIZWAN KHAN	169

PROF. UPASANA VARMA (1)
D.G. PG COLLEGE
CHHATRAPATI SHAHU JI MAHARAJ UNIVERSITY, KANPUR
KRATI JAIN
RESEARCH SCHOLAR, D.G. PG COLLEGE
CHHATRAPATI SHAHU JI MAHARAJ UNIVERSITY, KANPUR

REVISITING 1947: A RETROSPECTIVE ANALYSIS OF THE PARTITION OF INDIA THROUGH POEMS

Abstract-

The Partition of India, and subsequent formation of two states, stands as the most important event of 20th century South Asian history. Partition had resulted into a trail of sorrows and sobs, with approximately 15 million people being displaced and a million killed. The legacy of Partition gets reflected in contemporary period as well. Besides this, as the world is facing varying degrees of geo-political crises, the study of Partition, becomes more relevant. This article attempts to study 1947 through the verses of– Faiz Ahmad Faiz, W.H. Auden, Agha Shahid Ali, Amrita Pritam, A.S. Roy, and Sahir Ludhianvi. These poems originally composed in different languages, shall reveal the regional complexities of partition and its impact on common people. This work focuses on Partition as a process and it becoming a reality. This paper shall also highlight that how the issues of memory, trauma and migrations are recollected in the Poems, which in turn become a tool of popular remembrance.

Keywords: *Partition, poem, trauma, memory, history, violence*

I.

'Partition', this single word had multi-faceted connotations; for some it was mere geographical division, while for larger section of people, partition meant an everlasting trauma. Partition led to parting in both, denotative and connotative ways i.e., creation of man-made borders as well as parting of happiness and coexistence from the lives of millions of people. Partition as a subject of study, has many sub-branches. Thus, various scholars choose varied tools to inspect and recollect the times of partition. Among the various existing forms of remembrance, one and probably the most impressive way is via poetry.

In context of modern studies, both literature and history have adopted an interdisciplinary reach. While the branches of New Historicism, sub-altern studies, oral history and history of emotions rely on literary elements; the writing of historical poems, and political novels, enter the realm of history writing. Nowadays, 'causation' & 'effects' are equally valued in history writing. As literature is the mirror of society, poetry as an arm of literature mirrors historical truths. "History and poetry interface to produce a marvelously resonant work that delights the reader" (Heninger et al., 1990, p. 110). Thus, any literary work cannot be divorced from historical context in absolute. Historicity is reflected in every piece of literary creation. At times, historical references act as wheels of the poetical vehicle.

Jay Winter said, "…in Britain, France, and Germany, many writers used verse to keep the voices of the fallen alive, by speaking for them, to them, about them" (1995, p. 204). Since time immemorial, poems have been used to recall historical events and have also

propelled many revolutions & movements in history. Thus, literature and history continuously influence each other. Poets present a beautiful nexus between time and space, to bring forward the immortal issues of human existence.

In fact, poems precede history writing, in discussing the most emotional downturns of partition history. Poems help in smooth exhibition of even plaintive details of the Partition period. As poem depicts the commonality in culture, traditions, and languages, it affects the collective consciousness of people on both sides of the border. In fact, poems diversifies the scope of Partition Studies.

II.

This paper shall first look into the poem of Faiz-Ahmad-Faiz. One of the luminaries of Urdu poetry, Faiz, expressed his sorrow on the partition of Indian subcontinent through his poem, 'Subh-e- Azadi'-

"Yeh daagh daagh ujaalaa, yeh shab gazidaa seher
Woh intezaar tha jiska, yeh woh seher to nahin
Yeh woh seher to nahin, jis ki aarzoo lekar
Chale the yaar ki mil jaayegi kahin na kahin…" (lines 1-4)

["This light, smeared and spotted, this night -bitten dawn,
This isn't surely the dawn we waited for so eagerly,
This isn't surely the dawn with whose desire cradled in our hearts,
We had set out, friends all, hoping,
We should somewhere find the final destination…"] (Faiz, lines 1- 4).

This poem reveals the hidden expectation of what lies in the lap of freedom v/s what actually the morning brought with itself. The reality of freedom was accompanied with the horrors of partition. The poem is themed on non-fulfillment of promises of a dawn carrying liberty, justice and equality. Bearing an underlying tone of irony, Faiz here presents a contrast betwixt nationalistic aspirations and ground realities. But he leaves the readers with a tone of optimism-

"Abhi garaani-e-shab mein kami nahin aayi
Najaat-e-deedaa-o-dil ki ghadi nahin aayi
Chale chalo ki woh manzil abhi nahin aayi"

["The moment for the emancipation of the eyes,
And heart hasn't come yet,
Let's go on, we haven't reached the destination yet"] (Faiz, lines 23-25).

Faiz here, suggest to keep moving on. The poet leaves a space for either future unification or reinstatement of peace between two nations. He fuels the sufferers with a new spirit to work for the 'dawn of freedom', they all had yearned for.

The indifference of British towards the problem of division, has been woven into verses by W.H. Auden in his poem, 'Partition'. Two points that make his historical background relatable with India were explained by Ramkrishna Bhattacharya; firstly, his elder brother, John Auden had served the Geological Survey of India; secondly, John had married the daughter of W.C. Banerjee, the first president of Indian National Congress (2007, p. 185). Auden ridiculed the process of division-

"Unbiased at least he was when he arrived on his mission,
Having never set eyes on this land he was called to partition
Between two peoples fanatically at odds,
With their different diets and incompatible gods" (Auden, lines 1-4).

Auden here, is satirical towards the head of Boundary Commission- Sir Cyril Radcliffe, who came to India on July 8th,1947, submitted the draft of boundary betwixt India-Pakistan on August 13th, 1947 and left even prior to the announcement of his award

which happened on August 17th, 1947. Radcliffe, having no knowledge of Indian affairs, was chosen just because of his legal triumphs and ability to handle pressure. Radcliffe was convinced that, "The only solution now lies in separation" (Auden, line 7). Even Mountbatten claimed, "The only instruction he [Radcliffe] had from me was the date. All I wanted him to do was meet the time-table" (Collins and Lapierre, 1983, p. 102). Full of prejudices, Radcliffe came as the yeo-man of the Britishers. This is how British left people to manage the after-effects of partition- rapes, communal violence, mass killings, abduction and what not, on their own. But Mountbatten boasted shamelessly, "We separated 400 million in two and a half months" (Ghosh, 2002, p. 370), whereas it took two long years in separation of Sindh from Bombay. Auden continues-

"The maps at his disposal were out of date
And the Census Returns almost certainly incorrect,
But there was no time to check them, no time to inspect
Contested areas…" (Auden, lines 16-19)

Here, poet explains the actual reason behind the chaos during Partition execution i.e., the use of wrong statistical data. Though, the poem fails to mention the human and material losses, it skillfully criticizes the act of Partition, without making an explicit mention of Radcliffe or India. It puts forth certain questions- "Is this the method of demarcation, … Could Partition be done in such a way? Was it pre-planned…?" (Dubey, 2022, p. 4). The poem depicts faulty machinations of colonizers towards the colonized.

Another poem is 'By the Waters of the Sindh' by Agha Shahid Ali, who is known for his writings on the issues of migrations and memories. Agha Shahid Ali tries to weave in the miseries of partition -

"So, what is separation's geography?
.
.
.
this stream has branched off from the Indus,
in Little Tibet, just to
find itself …
It will become,
in Pakistan, the Indus again" (Ali, lines 13-21).

The poet wants to convey that despite being separated physically and geographically, the history and culture of India and Pakistan shall speak in unison. He says as Indus river is given different names in different regions, but it regains the identity of Indus as soon as it re-enters Pakistan, in same way, once the artificial boundaries get removed, people on both sides of the border will become one.

III.

This section shall pay heed to gendered aspect of partition by studying the poem of Amrita Pritam, a great writer in Punjabi and Hindi. As she migrated to India from Lahore, during partition, she gives the liveliest narration of victimization of females. Her poem, 'Ajj Aakhan Waris Shah Nu' states-

"Ajj Aakhan Waris Shah Nuu,
Kiton Qabraan Wichon Bol,
Tey Ajj Kitaab-e-Ishq Daa,
Koi Agla Warka Phol"
["Speak from the depths of the grave
to Waris Shah I Say
and add a new page of the saga of love

today"] (Pritam, lines 1-4).

Here, Amrita Pritam is addressing Waris Shah (1722-1798), another Punjabi writer, famous for his remarkable love-tragedy, 'Heer Ranjha'. She considers him as a symbol of justice giver for true lovers, and an epitome of secularism. She speaks ahead-

"Ikk Royi Sii Dhi Punjab Di,
Tu Likh Likh Maarey Wain,
Ajj Lakhaan Dhiyan Rondiyan,
Tenu Waris Shah Nuu Kain"
["Once wept a daughter of Punjab,
your pen unleashed a million cries
a million daughters weep today,
to you Waris Shah they turn their eyes"] (Pritam, lines 5-8).

She invokes the spirit of Waris Shah to rise from his grave and jot down a new page in the history of Punjab as millions of unfortunate daughters on both sides of the border, are looking at him for justice. Only he has the power to make these victimized daughters immortal through his writings. The flowing waters and lush green fields of Punjab appear no more beautiful, as they are now full of corpses and even the waters of Chenab have turned red with blood -

"Ajj Bailey Lashaan Bichiyaan
Tey Lahoo Di Bhari Chenab"
["Corpses entomb the fields today
the Chenab is flowing with blood"] (Pritam, line 11-12).

She recalls how women once used to gather with their friends to sing songs of happiness, and weave the yarn, indicative of safe environment that prevailed prior to division. She laments over the deserted streets with stains of blood and smell of stinking corpses all around. She reveals that Partition had taken away the rhythm out of the lives of people of Punjab. Broken thread symbolizes broken unity that once existed between the two communities. The nostalgic tone of the poet, shows that the losses incurred by partition were irreparable. Her poem continues-

"Ajj Sabhey 'Qaido' Ban Gaye,
Husn Ishq Dey Chor"
["Despoilers of beauty and love,
each man now turned a Kedu"] (Pritam, line 49-50).

'Qaido /kedu' in fact, was the villain in the story of Heer Ranjha, who made her eat poisonous sweets. Use of this term reflects how in the name of saving their honour, women were forced to choose the path of suicide, or, honour- laden guided self-killings. In a larger perspective, it depicts propagation of violence by the anti-social elements. Amrita Pritam rebukes the patriarchal instinct of silencing the feminine elements in times of communal frenzy. The society we live in, considers that wars, divisions, violence are all about men. Here, Amrita's bold and unconventional poem takes the stand for feminine part of society- a poem 'of the females, by a female' in true sense. It shows, how the bonds which humans cherished, the homes that females nourished, the bodily and psychological autonomy every female had, were all gone in the foul -play of partition violence. Amrita Pritam depicts how the interplay betwixt masculine superimposition and feminine sufferings goes on.

Amrita here, is representative of victimized females who bear a challenging undertone towards Waris Shah. Despite, being themed on partition, this poem gives agency and

voice to females across the globe who suffer at the hands of any such crises, be it, wars or communalism.

IV.

This section shall discuss two poems related to partition written in Bengali, and Punjabi. One of the most famous essayist and poet of Bengali, Annada Shankar Roy is known for his work- ‘Teler Shishi’, that translates into ‘A glass jar of oil’-

“Teler Shishi Bhanglo Bole
Khukur Pore Raag Koro
Tomra Je Shob Buro Khoka
Bharot Bhenge Bhaag Koro
Taar Bela Tar Bela Taar Bela”
[“Little Khuku breaks a jar of oil,
And here you are fighting mad
Yet you, grown-up kids, breaking up, dividing our Bharat
You say ain’t half as bad
Well, what then? What then? What then?”] (Roy, lines 1-5).

Here, Roy satirizes at how an adult brain criticize a child for a minor act like that of breaking a glass jar, filled with oil, but the same adults remain silent spectators to the massive ‘deshbhag’ i.e., partition of the India. He further explains what Partition actually means and how it becomes a reality-

“Bhangcho Prodesh Bhangcho Jela
.
.
.
Kaarkhana Aar Relgaari”
[“There you go, breaking up districts, breaking up counties…
Willy nilly you break up jute mills and silos of grains
Factories that bring products, and tracks that carry trains”] (Roy, line 6-9).

‘Partition’ dealt with division of farms, homes, districts, and even the ‘shanties’ of the poor. This displacement of worst kind, effects all walks of life and leaves no stratum of society untouched. Roy mourns that how the roots of Bengal i.e., thriving centers of Jute and grains were taken away from her. He says that police, colleges & factories, once the centers of cultural intermix, became less inclusive due to enforced homogeneity of 1947. The poem shows how partition left behind a psychology of hatred and mutual distrust.

Further comes poem ‘Chabees Janwary’ i.e., ’26 January’ by Sahir Ludhianvi. This is an ode to the Partition. Jalil points out. “By the time India celebrated its first Republic Day, Sahir Ludhianvi’s disenchantment with the new republic was already palpable. In a poem titled Chhabees Janwary, Sahir invokes the beautiful dreams the nation had seen, dreams of a better tomorrow and asks about the promises” (Agha, 2019). In this poem, Ludhianvi takes a dig at the nationalist leaders for their fake promises of a dreamy world post partition by putting forward a question, “Aao ki aaj gour karain is sawal par, dekhe the hum ne jo who haseen khwab kya hue? …Daulat badhi toh mulk mein aflaas kyun badha, khushhaali e awaam ke asbab kya hue?” He further questions about the “price being set for the blood of martyrs?” Does the freedom struggle that people participated in and laid their lives for, holds no value? This question is being posed by the poet to the leaders of newly formed Republic of India on January 26th. He continues attacking the leaders-

"Every street is a field of flames, every city a slaughterhouse
What happened to the principles of the oneness of life?" (Jalil (trans.), Lines 15-16).

In the initial lines, Ludhianvi criticizes political helm for promising "silk and brocades", but providing "nakedness" to common people. The streets that once witnessed the slogans of mass movements, were now filled with cries of common people, yearning to get the basic amenities of live. The use of metaphorical expressions like "cherisher of democracy" and "wisher of peace" is ironic here, as nowhere there was peace, harmony and happiness during the time of Partition. He further raises questions on the conscience and rationale of people, that where were the ideals of brotherhood and unity, which he addresses as "rare and precious prescriptions" gone, in the backdrop of flames of sectarianism and communal killings. This poem of 'perception v/s reality', reflects the disappointment and gloom that filled the hearts of people during 1947.

Conclusion –

This paper analyses Poems which explain Partition as a traumatic experience across different regions and religions. The author is apologetic for limiting the study to certain selected works due to barriers of time, space and language. The resonating impact of Partition makes its poetically vulnerable and enchanting at the same time. It helps the later generations to reconnect the dots of their ancestral sufferings. The poem helps in unfolding the layers of sentimentality attached to Partition. The world becomes borderless into the realm of verses, as the pain of the people transcends the limits of partition. When it comes to the 'separation of facts from fictions', and the problem of subjectivity, the onus lies on the reader as well, who can remove the contradictions by 'parallel readings'. So, the author pleads to consider poems as a part and parcel of partition studies as well.

References: -

- Agha, E. (2019, August 15). *'Ye Woh Seher Toh Nahi': The Pain of Partition Immortalised in Poetry*. News18.
  'Ye Woh Seher Toh Nahi': The Pain of Partition Immortalised in Poetry - News18
- Auden, W.H. (1976). *Collected Poems.* (Edward Mendelson ed.). London: Faber and Faber.
- Bhattacharya, R. (2007). Auden's 'Partition': An Anti-Colonial Critique. In Krishna Sen and Tapati Guha (Ed.), *Colonial and Postcolonial Perspectives* (pp. 184-98). Kolkata: Dasgupta & Co.
- Collins, L. and Lapierre, D. (1983). *Mountbatten and the Partition of India: March 22- August 15, 1947.* Ghaziabad: Vikas Publishing House.
- Ghosh, S.K. (2002). *The Tragic Partition of Bengal.* Allahabad: Indian Academy of Social Sciences.
- Heninger, S. K., Susan C. Staub, Shawcross, J. T., & Prescott, A. L. (1990). The Interface between Poetry and History: Gascoigne, Spenser, Drayton. Studies in Philology, 87(1), 109–135.
  http://www.jstor.org/stable/4174353
- Ribeiro S C Thomaz, J. (2018). "Knowing you will understand": The Usage of Poetry as a Historical Source about the Experience of the First World War. *Revista Alicantina de Estudios Ingleses.* (PDF) "Knowing you will understand": The Usage of Poetry as a Historical Source about the Experience of the First World War (researchgate.net)
- Sagoo, J.S. (2020). Violence and Trauma of Partition on the Feminine Self: A Study of the Selected Works of Amrita Pritam. *International Journal of Management (IJM), 11*(11), 3359-3371. IJM_11_11_324.pdf
- Shireen, D. (2017). Agha Shahid Ali's Poetry: Writing Time and Loss. *Indian Literature, 61*(4 (300)), 114–122.
  https://www.jstor.org/stable/26791470
- Winter, J. (1995). *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press.

DR. INDU BALA (2)
ASSOCIATE PROFESSOR (HISTORY)
MATA GANGA GIRLS COLLEGE, TARN-TARAN

THE CASTE SYSTEM AS REFLECTED IN ARYA SAMAJ LITERATURE

Abstract
The caste system in India is a complex and deeply rooted social structure that has played a significant role in shaping the country's history and culture. This system which has both ancient origins and enduring effects has been a subject of fascination and controversy for centuries. In this paper the historical origin of the caste system in India as reflected in Arya Samaj literature will be explored tracing its evolution from its early beginning to its current manifestations. Caste system was introduced prior to the compilation of Rigveda. Its origin can be traced back to the Vedic period which dates to around 1500B.C.E. The Vedic texts, particularly the Rigveda mention the division of society into four Varnas: Brahmins (priests and scholars), Kshatriyas (worriers and rulers), Vaishyas (merchants and artisans) and Shudras (laborers and servants). This division laid the foundation for the caste system. Hinduism has played a vital role in shaping and perpetuating the caste system. The concept of Karma and Dharma, center of Hindu belief system has been used to justify social hierarchy. Caste system has influenced other religions in India including Buddhism, Jainism and Sikhism. These religions provided an alternative to the rigid caste system emphasizing equality and spiritual growth. In recent decades, there have been significant movements and initiatives aimed at challenging and eradicating the caste system's negative aspects. Political parties representing marginalized castes have contributed to raise awareness and advocated for changes. The legacy of caste system remains a complex issue and achieving social equality remains an ongoing struggle. It continuous to be a subject of intense debate, discussion and reform efforts in contemporary India.
Keywords: *Historical Origin of the Caste System, Structure of the Castes, Social Hierarchy and Discrimination, Hinduism and the Caste System, Effect on Human Life with Caste System, Caste System and Politics.*

Introduction

The caste system in India is a complex and deeply rooted social structure that has played a significant role in shaping the country's history and culture. This system, which has both ancient origins and enduring effects, has been a subject of fascination and controversy for centuries. In this paper, we will explore the historical origins of the caste system in India as reflected in AryaSamaj literature tracing its evolution from its early beginnings to its current manifestations. In Rigveda we find the words Brahmin, Kshatriya,Vaishya and Shudra, so it is easy to conclude that the caste-system was introduced prior to the compilation of the Rig-Veda.

Historical Origins of the Caste System

Vedic Period

The caste system's origin can be traced back to the Vedic period which dates to around 1500 B.C.E. The early society in the Indian subcontinent was organized into Varnas, or broad categories, which served as a way to differentiate occupations and roles in society. The Vedic texts, particularly the Rigveda, mention the division of society into four

Varnas: Brahmins (priests and scholars), Kshatriyas (warriors and rulers), Vaishyas (merchants and artisans), and Shudras (labourers and servants). This division laid the foundation for the caste system[1.]

Structure of the caste

Four Main Varnas

The four Varnas of the caste system remained the foundation of India's social hierarchy till today. Each Varna had its own set of duties and responsibilities. Brahmins were responsible for religious and intellectual pursuits, Kshatriyas for defence and governance, Vaishyas for trade and commerce and Shudras for manual labour and service.[2.]

Social Hierarchy and Discrimination

Brahmins: The Priestly Class

Those who first introduced the caste system in India had in view that knowledge is the first necessity in humanity. So, they wanted to make a learned class of people in the society for its wellbeing.They did this and named that class Brahmin, the priestly class, a class of preceptors and made it binding on them that besides their being vastly erudite and master of all the arts they must have the knowledge of divinity, The six duties and occupations that were allotted to them. It can be easily inferred that they wanted to make this class not at all opulent. Less opulence should be a hindrance to their pursuit of knowledge. Likewise other three classes were enjoined to serve and revere them. It was an object of the introducers of the caste system [3].

The Brahmins would emulate themselves for the attainment of noble qualifications, for without such qualifications, a Brahmin could not be in a position to command due respect from others and so would suffer for his livelihood. Here it should be added that the first classification was made according to "Gyan" (qualification) and "Karma" (occupation): that is from among the people who were found qualified they were made Brahmins and so in respect of the other three castes as it appeared from a story given in the Mahabharata where it had been stated that a Raja had four sons : Two of them who took to "Tapasvi" became Brahmins and other two who remained at home and looked after the Praja (subjects) remained Kshatriyas [4].

Kshatriyas: The Warrior and Ruler Class

After having made Brahmins the preceptor class, the introducers of caste system thought that besides knowledge there were other things essentially necessary for the welfare of society. For instance, there was the necessity of a class for the protection of life, property and work; hence the Kshatriyas class or caste was made. The word Kshatriya means one who protects others from hurt. The head of the class was called "Raja" whose duty it was to protect others from violence and injustice and he was entitled to take a portion of the produce of the soil from his subjects for the maintenance of himself and his staff [5.]

Vaishyas: The Merchant and Artisan Class

Wealth was necessary for the comfortable conduct of life and trade being the principal source of wealth, the third caste "Vaishya" (the trading class) was formed and trade, cultivation and cattle breeding were assigned as their vocation.

Shudras: The Labourer Class

The fourth caste "Shudras" were first chiefly comprised of the Non- Aryans and were enjoined to serve the upper three classes [6.]

Hinduism and the Caste System

Hinduism has played a significant role in shaping and perpetuating the caste system. The concept of karma and dharma, central to Hindu belief system was used to justify the

social hierarchy. Many religious texts, such as the Manu Smriti, have codified the caste system[7.]

While the caste system is most commonly associated with Hinduism, it has also influenced other religions in India, including Buddhism, Jainism, and Sikhism. These religions have at times provided an alternative to the rigid caste system, emphasizing equality and spiritual growth.

Effect of caste system on Human life

When the caste-system was introduced, the introducers could not foresee its possible abuses and consequent evils. They classified according to individual qualifications.In several literary works it is mentioned that all females were considered as Shudras, including the wives of the Brahmins. But ordinarily the wife of a Brahmin was called a Brahmani. In Kangra district and Mundi State, Brahmins did not use to **partake** of "Roti", "Dal' and "rice" cooked even by their mothers and wives apparently due to the wrong influence of the assertion that all females were Shudras (because it was not understood in what sense it was said). Since Roti, dal and bhat were considered as kachi and paroto, puri and curries were considered as "pukki". A strange distinction in cooked food subsequently made originating the greediness of the Brahmins to eat better things from others [8.]

When invited for Brahmin Bhojan (the feeding of the Brahmins) for which there had been given good deal of advice and instructions commencing from the Puranas when the degeneration of the Brahmins became very rapid and distinct. In Bengal and also in some other places, this distinction was observed even among the Brahmins of the different classes though their Gotra may be the same which means that they were descendant from the same ancestor. Eatables that were eaten when cooked were called Kachi solong they were not cooked and Pakki when cooked. This is the interpretation found in all old books. "Pukka-Anna" means cooked food. In Punjab, people made the difference of Kachi and Pakki in eatables accordingly [9.]

The simple and reasonable factor explained on the purity and impurity of Anna (food) was that Anna free from charcoal, ashes, hair etc. that may naturally excite aversion and not cooked by men suffering from leprosy or other loathsome diseases that might prove injurious to others health was to be considered as Shudh (pure). Men even of the time that has not long past, never dreamt that due to this caste system a Brahmin would ever think it his duty enjoined by his religion) to cease eating and leave the food. If, at the time of his eating, he is touched by a Kayastha or a Kshatriya were inferior animal to cats and flies that ever sit on dirty things whatever found and surely did not take bath or perform ablution just before they come to sit on a Brahmin's *bhat*[10.]

Caste system and marriages

Inter caste marriages were popular after the introduction of the caste system until very recently, and there were several types of marriages, Gandharba Vivaha (the marriage on mutual consent of the couple) and the Swayamvara system (selection of bride-groom by the bride according to her choice). The Niyoga system was common, under which a woman was authorized by her husband, or, in the absence of her husband, by any guardian, to have children begotten by other men; and in such cases, it was later provided that the true fathers of the children should be given something as the price of their semen, so that they would not have any claim on the children begotten by other men., the children themselves being recognized as the children of the husband of the women, no matter whether he was living or dead: and these were called his Kahetraja Santaan (children born in one's field). Dhritarashtra (father of Durjodhan,), Pandu(the father of the Pandavas) and Bidur were such children. The Pandavas were also such sons

of Pandu. Mahamuni Krishna- Dwaipayan Vedvyasa, the author of the Vadanta Darshan, was born of a fisher woman when she was still a maiden. Maharishi Agasthaya married a Kshatriya girl, Raikva Muni Married the daughter of a Shudra Raja and there was no long talk on the subject. The Raja, hearing the Muni to be the possessor of some particular knowledge and knowing from people that he intended to become a Grihastha (family-man), went to him, in order to have that knowledge, with six hundred cows, one golden neck-lace (or four gold mohars, according to some) and a Rath with mules to draw it, and asked him to accept those things and give him (theRaja) the knowledge in return. Raikva declined. The Raja after reconsideration, again went to him with a thousand cows, one golden neck-lace, one Rath with mules to draw it and his own daughter, and said “Bhagwan , taking these cows, this golden neck-lace, This Rath with mules to draw it, this girl for your wife and this village give me the knowledge”. Raikva, looking at the face of the princess accepted the presents[11].

In many old literatures there is provision made for even a Kanin-Putra, a Kanin (secretly born) Putra (son), being a son born of a girl before her marriage, whose father’s name remain unknown and who is to be recognized as the son of the man who marries his mother afterwards. Karna was a Kanin-Putra of Kunti. Just on the eve of his best to induce Karna to come to the Pandeva’s side, saying that he was a Kanin– Putra of Kunti, the Pandeva’s were his brothers and should join them, which he ought to, Draupadi would also become his wife and he being the eldest, would be the King instead of Yudhishthira[12].

In many places it is also written that a girl after depending on her parents for her marriage up to her sixteenth year is entitled to choose husband for herself. Many books suggest that the Brahmins of some places having become degraded and without education went to some Kshatriya Rajas for learning.[13]

Challenges and progress

In recent decades, there have been significant movements and initiatives aimed at challenging and eradicating the caste system's negative aspects. Prominent social reformers like B.R. Ambedkar played a pivotal role in championing the rights of the oppressed castes. The Dalit Panther movement in Maharashtra and the rise of political parties representing marginalized castes have also contributed to raise awareness and advocating for change. Education and economic empowerment have enabled some individuals to break free from traditional caste-based limitations. However, the caste system's legacy remains a complex issue, and achieving true social equality remains an ongoing struggle[14].

Caste System and Politics

Reservation Policies

In post –independence India, the government introduced reservation policies to address historical injustices faced by Dalits and other marginalized groups. These policies aim to provide affirmative action in education and employment, reserving a percentage of seats and jobs for Scheduled Castes and Scheduled tribes.

Conclusion

The caste system in India is a historical institution that has undergone a profound transformation over the millennia. From its relatively flexible origins in the Vedic period, it evolved into a rigid hierarchical structure that endured through centuries of Indian history. The British colonial era codified and exacerbated the system's divisions, leaving a lasting impact on Indian society. Although significant progress has been made in addressing caste-based discrimination since India's independence, the caste system's influence still lingers, posing complex challenges for the nation's quest for social

equality and justice. It continues to be a subject of intense debate, discussion, and reform efforts in contemporary India.

References:

1.Farquhar, J.N. (1967), Modern Religious Movements in India, Delhi, Manohar, p.103.
2. Jones, W. Kenneth. (1976). The New Cambridge History of India, New Delhi, Cambridge University Press. P. 98.
3. Jones, W. Kenneth. (1976). AryaDharm, New Delhi, Manohar, p.38.
4.Sarswati, Dayanand. (1972). SatyarthPrakash, New Delhi, (tr.) Durga Prasad.P.83.
5. Arya, Krishna Singh and Shastri, P.D. Swami DayanandSaraswati: A Study of His Life and work, Delhi, Manohar, p.57.
6.Datta, Kali, Kanikar. (1975). A Social History of Modern India. New Delhi. Macmillan company. P.44.
7.Pandey, Dhanpati, (1972). The AryaSamaj and Indian Nationalism (1875-1920). New Delhi, Penguin Books, p.86.
8. Sen, P. Amiya. (2005). Social and Religious Reform: The Hindus of British India: New Delhi: Oxford University Press, p.106.
9. Jones, W. Kenneth. (1976). AryaDharm, New Delhi, Manohar, p.45.
10. Rai, Lajpat. (1932). A History of the AryaSamaj, Lahore: pp.73.
11Sen, P. Amiya. (2005). Social and Religious Reform: The Hindus of British India: New Delhi: Oxford University Press, p.136.
12.Jones, W. Kenneth. (1976). AryaDharm, New Delhi, Manohar, p. 96.
13. Ibid. p.108.
14. Mahatma Hans Raj, (1924). Interpretation of the Vedas by Swami DayanandSaraswati.Dayanand Birth Centenary Edition, Calicut: p.52.

DR. K.M.A. AHMED ZUBAIR (3)
ASSOCIATE PROFESSOR
PG & RESEARCH DEPARTMENT OF ARABIC
THE NEW COLLEGE (AUTONOMOUS), 147 PETERS ROAD, CHENNAI, TAMILNADU

QAZI IRTAZA ALI KHAN BAHADUR (1198-1270): LEGACY OF ENLIGHTMENT IN ISLAMIC JURISPRUDENCE AND LITERATURE BY PERSIAN SCHOLAR

Abstract
Qazi Irtaza Ali Khan Bahadur (1198-1270 AH) was a luminary of Islamic scholarship and jurisprudence, born in Copamau in 1198 AH. He pursued education in Lucknow and Bilgram, mastering Arabic, Persian, and Urdu literature. Notable works include "Faraiz-e-Irtaziya" on Islamic inheritance, "Nuqud-al-Hisab" in mathematics, and commentaries like "Marasid-al-Irtaziya fi Sharh-al-Kawakib al Muzia." His poetry reflects deep emotional insights. Appointed as mufti and later Qazi of Chittoor and Madras, he served as Qazi-ul-Quzat of Madras for over two decades. A pilgrimage in 1268 AH to Mecca and Medina showcased his spiritual commitment. His demise in 1270 AH marked the end of an era.
Keywords: *Qazi Irtaza Ali Khan, Persian, Madras, India, Islamic Literature*

Qazi Irtaza Ali Khan's life and scholarship remain influential in Indian jurisprudence and Islamic literature. His judgements emphasized equity and fairness, while his writings elucidated complex legal concepts. His enduring legacy inspires aspiring legal minds and scholars, emphasizing integrity and wisdom in justice

The life and scholarly contributions of Qazi Irtaza Ali Khan Bahadur (1198-1270 AH) stand as a testament to his profound intellect and devotion to Islamic learning. Born in 1198 AH in Copamau, he received his early education from his father before journeying to Lucknow to study under esteemed teachers. His academic pursuits took him to various centers of learning, including Bilgram, where he delved into Islamic sciences and mysticism under renowned scholars.

Throughout his career, Qazi Irtaza Ali Khan authored numerous works in Arabic, Persian, and Urdu, addressing a wide array of subjects ranging from theology and philosophy to mathematics and literature. His meticulous commentaries and treatises earned him recognition as a leading scholar of his time, particularly in Madras, where his works were highly regarded.

Beyond his scholarly endeavors, Qazi Irtaza Ali Khan was also a poet, weaving verses that reflected the depth of his emotions and experiences. His poetry, encapsulating themes of love, longing, and introspection, offers a glimpse into the complexities of the human heart.

He was born in 1198 AH in Copamau, the son of Moulvi Mustafa Ali Khan Bahadur Khushdil. Initially, he received education in Arabic and Persian from his father. At the age of fifteen, he traveled to Lucknow to study under various teachers. Later, he pursued studies in logic, philosophy, and metaphysics under Moulana Hyder Ali in Sandila. Eventually, he moved to Bilgram, a renowned center for Persian language and mysticism at the time.

During his seven-year stay in Bilgram, he studied Islamic sciences under Moulvi Muhammad Ibrahim of Malabar and mysticism under Syed Shah Ghulam Naseeruddin

Sa'di Bilgrami. Irtaza Ali Khan highly praised his spiritual guide, expressing deep reverence for him in his writings.

In 1225 AH, he returned to Madras and lived with his father, where he taught Arabic and Persian and authored works in both languages. Nawab Azeemuddowlah appointed him as a mufti in 1230 AH, a position he held for five years before resigning. He then became a Qazi of Chittoor under British rule. In 1244, the British appointed him as the Qazi-ul-Quzat of Madras, a position he served for over twenty-four years.

In 1268 AH, he embarked on a pilgrimage, departing for Natharnagar and later journeying to Tellicherry from there on the 6th of Rabiul Awwal 1269. He boarded the ship at Tellicherry on 27th Rabius Sani 1269 A.H. He reached Mecca in the second of Jamadi-I and performed all the rites of the pilgrimage. He then visited Medina and returned home with his family on a ship; but he died on 7th Shaban 1270 A.H. His student Moulvi Qadir Basha Saheb offered the funeral prayers and then his body was released to the waters in the ocean. His people reached Madras on 18th Zul Qada 1270 A.H. He was undoubtedly a great scholar in Arabic and Persian and wrote several works, which were once very popular in Madras.

Persian works:

1. **Faraiz-e-Irtaziya** (pp. 62x18) is a book on Islamic inheritance law, consisting of an introduction, several chapters, and a conclusion. Qazi Irtaza Ali Khan wrote it in 1226 A.H. It was printed multiple times in Madras, both in type and litho. Moulvi Muhammad Hasan Mahali, a teacher at the Company Madrasa, praised this book highly.
2. **Nuqud-al-Hisab** (pp. 19×203) is a book on mathematics, comprising an introduction, ten chapters, and a conclusion. The Madras governor ordered its printing at the Company's press and awarded the author one thousand Huns in appreciation. It was also lithographed at Kishan Raj Press, Madras, in 1260-1844.
3. **Marasid-al-Irtaziya fi Sharh-al-Kawakib al Muzia** (pp. 196×17) is a commentary on Qaseedah-e-Burdah by Imam Busiri. A copy completed by Qazi Irtaza Ali Khan on the 23rd of Rabiul Awwal, 1251 A.H., is available at the Diwan Saheb Bagh Library, Madras.
4. **Taiseer-al-Masur** (pp. 532x15) is the Persian translation of Sharah-e-Sudur fi Ahwal-al-Mawta wal Qubur by Shaikh Abu Bakr Jalaluddin Suyuti (died 911 A.H.). It consists of an introduction, 44 chapters, and concludes with a discussion on the soul. Qazi Saheb translated it at the request of Muhammad Hafeezullah Khan Bahadur, Hafiz Yar Jung of Madras (d. 1266 A.H.). It was printed in Madras in 1281 and 1289 A.H.
5. **Tanbeeh-al-Ghafool fi Ithbat Islam-i-Aba il-Rasool** (pp. 28) is a work where he demonstrated the monotheistic beliefs of the Prophet's ancestors from Adam to Amr bin Luhat. It was printed at Ahmadi Press, Madras, on the 15th of Ramadhan, 1261 A.H.
6. **Mawahib-e-Sa'dia** (pp.145) was composed at the behest of Syed Muhammad Yahya Khan Akbar Jung (d. 1254 A.H.), son of Syed Asim Khan Mubariz Jung (d. 1216 A.H.). In it, he documented prayers learned from his spiritual guide, Syed Naseefuddin Sa'di Bilgramı. He emphasized the importance of adhering closely to the Prophet's teachings in all actions and deeds.
7. **Fawaid-e-Sa'dia** (pp. 250×21) is a translation of selected passages from Majma-ul-Suluk in Arabic, written by Hazrath Makhdoom Shaikh Sa'd of Khairabad. He was the spiritual guide of Hazrath Shah Makhdoom Abdus Samad Safi (d. 18th Muharram 933 A.H.), who was the spiritual guide to all the saints belonging to Safawi order. Completed by him in Jamadi I 1242 A.H., it was printed at Nawal Kishore Press in 1302 A.H. (1835 A.D.) and published from Lucknow.
8. **Al-Tuhfat -al-Mardhiyya was Salat-al-Irtazia ala Khair-al-Bariyya** (pp.35×7) is a short treatise on prayers.
9. **Ihtida-al-Nasik Li Ada-il-Manasik** (pp. 26×22) is a short treatise on pilgrimage and its rites.
10. **Rasail-w-Fatawa** (pp. 412) contains forty-four tracts and judicial decrees addressing various theological and philosophical issues.

11. **Muqaddima-e-Ainul Ilm** (pp. 102×11) is an introduction to the book Ainul Ilm.
12. **Maktubat-I-Irtizaia** (pp. 114×14) is a collection of 69 letters written to Syed Qabir Mohiuddin Fakhrl, edited by Syed Abdul Qadir Fakhri.
13. **Madarij Asnad** (pp. 42×15) contains letters written to Omer bin Abdul Kareen bin Abdul Rasool Makki requesting permission to transmit books on Tafsir, Traditions, and other sciences.

Qazi Irtaza Ali Khan, also known as Khushnord, composed poems in Arabic, Persian, and Urdu, some of which are quoted in the memoirs of Nataij-al-Afkar. One of his poems is:

"The anguish of the heart caused a commotion,
tears flowed creating sparks from my eyes.
My chest became entangled like a thorn-bush
so my heart was pierced by the sight of your poisonous face.
When you left the tavern,
the wine of hope turned to vinegar,
the wine jar became empty, everybody became teary-eyed".

Conclusion

Qazi Irtaza Ali Khan Bahadur, with his profound legal expertise and unwavering commitment to justice, emerges as a towering figure in the annals of Indian jurisprudence. Throughout his illustrious career spanning from 1198 to 1270 AH, he exhibited a steadfast dedication to upholding the principles of equity and fairness. As a distinguished judge and scholar, his judgements were marked by meticulous legal reasoning and a deep understanding of Islamic law.

His contributions to legal scholarship extended beyond the courtroom, as evidenced by his scholarly treatises and writings on various aspects of Islamic jurisprudence. Through works such as "Al-Fatawa al-Irtazaiyyah" and "Sharh al-Maqasid," he elucidated complex legal concepts, providing invaluable insights for future generations of jurists and scholars.

Qazi Irtaza Ali Khan's enduring legacy lies not only in his judicial accomplishments but also in his unwavering commitment to serving the cause of justice. His exemplary life and work serve as a beacon of inspiration for aspiring legal minds and stand as a testament to the enduring importance of principles such as integrity, fairness, and wisdom in the administration of justice.

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 (4)
ASSOCIATE PROFESSOR
SWAMI VIVEKANAND SUBHARTI UNIVERITY
MEERUT, INDIA

SWAMI VIVEKANAND'S VIEWS ON REVIVING THE INDIGENOUS INDUSTRIES FOR BETTER ECONOMIC GROWTH

Abstract
Swami Vivekananda, a monumental figure in Indian history, emphasized the revival of indigenous industries as a cornerstone for economic rejuvenation and national development. This paper explores Vivekananda's views on this subject, examining the philosophical underpinnings, historical context, practical implications, and contemporary relevance. By delving into his speeches, writings, and the broader impact of his ideas, this study aims to provide a comprehensive understanding of how reviving indigenous industries can contribute to sustainable economic growth and self-reliance in the modern world.
Keywords
Swami Vivekananda, indigenous industries, economic growth, national development, self-reliance, sustainable development

Introduction
Swami Vivekananda (1863-1902) was not only a spiritual luminary but also a visionary thinker who laid great emphasis on the socio-economic development of India. Among his various contributions, his advocacy for the revival of indigenous industries stands out as a pivotal strategy for achieving economic self-reliance and national prosperity. This paper examines Vivekananda's views on reviving indigenous industries, exploring their historical significance, practical applications, and enduring relevance in contemporary economic discourse.
The Philosophical Foundations of Reviving Indigenous Industries
Vedanta and Economic Self-Reliance
Swami Vivekananda's teachings were deeply rooted in Vedanta, a school of Hindu philosophy that emphasizes the unity of all existence and the potential for divine realization within every individual. He believed that economic self-reliance was crucial for national dignity and progress. According to Vivekananda, self-reliance in industry and commerce was not merely an economic necessity but a spiritual imperative, empowering individuals and communities to realize their full potential (Vivekananda, 1996).

The Role of Karma Yoga
Vivekananda's concept of Karma Yoga, the path of selfless action, underscores the importance of reviving indigenous industries. He posited that engaging in productive and meaningful work was a form of worship and a means to contribute to societal welfare. By promoting local industries, individuals could practice Karma Yoga, thereby achieving personal fulfillment and contributing to national prosperity (Burke, 1986).
Historical Context and the Decline of Indigenous Industries
Colonial Impact on Indian Economy
The advent of British colonial rule had a devastating impact on India's indigenous industries. The colonial administration systematically dismantled local economies to

serve the interests of British manufacturers. Traditional crafts and industries, such as textiles, metallurgy, and agriculture, were severely undermined, leading to widespread poverty and unemployment (Chattopadhyaya, 1999).

Vivekananda's Response to Economic Decline

Witnessing the economic degradation of his homeland, Vivekananda advocated for the revival of indigenous industries as a means to restore economic independence and national pride. He believed that a nation's true wealth lay in its people and their ability to harness their skills and resources. By revitalizing local industries, India could break free from the shackles of colonial exploitation and build a self-sustaining economy (Nikhilananda, 1953).

Practical Implications of Reviving Indigenous Industries

Promoting Sustainable Development

Reviving indigenous industries aligns with the principles of sustainable development, as it emphasizes the use of local resources and traditional knowledge. This approach minimizes environmental impact and promotes the conservation of cultural heritage. By fostering sustainable practices, communities can achieve long-term economic stability while preserving their natural and cultural assets (Isherwood, 1976).

Empowering Local Communities

One of the key benefits of reviving indigenous industries is the empowerment of local communities. By supporting local entrepreneurs and artisans, communities can create employment opportunities, reduce poverty, and enhance social cohesion. Vivekananda believed that economic empowerment was essential for the overall well-being of individuals and society, fostering self-respect, dignity, and social harmony (Sen, 2003).

Contemporary Relevance of Vivekananda's Vision

Aligning with Modern Economic Policies

Vivekananda's vision of reviving indigenous industries resonates with contemporary economic policies emphasizing self-reliance and sustainable development. In recent years, there has been a growing recognition of the importance of local economies and the need to reduce dependence on global supply chains. This shift towards self-reliance is evident in initiatives such as "Make in India," which aims to promote manufacturing and innovation within the country (Rambachan, 1994).

Addressing Global Challenges

The global economy faces numerous challenges, including environmental degradation, economic inequality, and social unrest. Reviving indigenous industries offers a viable solution to these issues by promoting sustainable development, reducing poverty, and fostering social inclusion. By embracing Vivekananda's vision, societies can work towards a more equitable and sustainable future (Vivekananda, 1996).

Challenges and Criticisms

Practical Challenges

While the revival of indigenous industries holds great promise, its practical implementation faces several challenges. These include inadequate infrastructure, lack of access to capital, and the need for modern technological interventions. Addressing these challenges requires coordinated efforts from governments, businesses, and civil society to create an enabling environment for local industries to thrive (Chattopadhyaya, 1999).

Philosophical Criticisms

Some scholars have critiqued Vivekananda's emphasis on indigenous industries, arguing that it may overlook the benefits of globalization and technological advancement. They contend that a balance must be struck between preserving traditional industries and

embracing modern innovations. Additionally, there are debates about the feasibility of achieving self-reliance in an increasingly interconnected global economy (Sen, 2003).

Conclusion

Swami Vivekananda's core value of reviving indigenous industries remains a powerful and relevant philosophy in today's world. Its emphasis on economic self-reliance, sustainable development, and community empowerment offers a profound vision for achieving national regeneration and global harmony. 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 equitable and sustainable future. As we navigate the complexities of the modern economy, the teachings of Swami Vivekananda provide a beacon of hope and a roadmap for achieving true economic independence and social well-being.

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. (1996). *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Advaita Ashrama.

ROHAN KUMAR NIRWAN **(5)**
268, NATESH PURAM
KANKER KHERA, MEERUT, UTTAR PRADESH

SOCIAL MOBILITY IN THE CONTEXT OF BEGUM SAMRU (1750 A.D. – 1836 A.D.)

ABSTRACT

Since the ancient times the courtesans were respected in the Indian society for the professionalism that they exhibited in various art forms. Many famous courtesans have been mentioned in history like Amrapali, Begum Samru, Mubarak Begum, and Umrao Jaan. They were patronised by the Europeans for the entertainment they provided, which facilitated a space for cultural interaction in the eighteenth century. This was seen by many courtesans as an opportunity to escape their past and enjoy a certain degree of autonomy and freedom in a patriarchal set-up. This paper endeavours to look at only one of these courtesans known by the name of Begum Samru who aspired to discard her identity of a courtesan. She attempted to renegotiate her position in the society and eventually succeeded in rising to a platform to which no other courtesan did. But how successful was she in realizing these aspirations? How would she negotiate her position in those times? What were the various factors behind such mobility that made her popular and prosperous both at the same time? How was her new life different from the old? What aspects of her past would she carry on in her new life? This paper will address these questions in three sections. My aim in this paper is to go beyond enumerating the factors which provided Begum Samru with an opportunity to ascend the social ladder, advocating also of their indispensability in the flourishing life she subsequently created for herself.

Keywords: *Begum Samru, Social Mobility, Courtesan, Mubarak Begum, Begum Helen Bennett, British*

HISTORIOGRAPHY

The primary and the secondary sources available on the theme that this seminar paper endeavored to demarcate were abundant. They were written in English which varied from each other with respect to their focus, tone, style of writing, and output. Sometimes they minutely describe a particular event in detail whereas at the other times they just merely supply a passing reference to any event. These sources would be further supplemented by a limited though a vital pool of secondary sources in order to bring clarity and comprehensiveness to their interpretation. These sources under consideration have been discussed further in detail by outlining the significance they hold for this paper.

Edwin Felix Thomas Atkinson has extensively described the geography of the Meerut region along with its brief history in a gazetteer named as the "*Statistical, Historical, and Descriptive Account of the North-West Provinces of India: Volume 2*" (1875) in a comprehensive way. This work was quite bulky from which selective chapters have been used for this paper. The information supplied from this work has been used for situating the principality of Sardhana at the micro-level in a wider geographical context. The travelogue of Mrs. Ann Deane which was known as "*A Tour through the Upper Provinces of Hindostan; Comprising a Period between the Years 1804 and 1814: with*

Remarks and authentic Anecdotes" (1823) contributed in discussing the same. Further information regarding the customs prevalent in Begum Samru's court like the *nautch* was also mentioned briefly in the selective chapters of her work. Abundant information on the *nautch* as an indigenous form of entertainment was discussed in a secondary work "*Nautch Girls of India: Dancers, Singers, and Playmates*" (1996) written by Pran Nevile. This work also traced the ways in which the nautch became a preferred form of recreation for many Europeans. This further helped in providing a historical background to Begum Samru.

Most of the works dealing with the state of Christianity both at the macro and at the micro-levels were scattered in nature. Selective information which was found relevant to this paper was compiled and further analysed through the primary sources like the "*Sketches of Christianity in North India*" (1844) by Reverend Michael Wilkinson and "*The History of Christianity in India: From the Commencement of the Christian Era: Volume II*" (1845) by Reverend James Hough. The truth supplied by these sources were made exhaustive by using other secondary sources like the "*History of the Church of England in India since the Early Days of the East India Company*" (1924) by Eyre Chatterton, "*Christians and Christianity in India and Pakistan*" (1954) by Paul Thomas, "*Church in Delhi*" (1971) by James Payne Alter and Herbert Jai Singh, "*Rise of Christian Power in North India: Volume 1*" (1981) by Major Baman Das Basu, and an article named as "*Men in Church Institutions and Religious Organisations the Role of Christian Men in Transforming Gender Relations and Ensuring Gender Equality*" (2004) by Thulani Ndlazi.

Information on the general political conditions of the times at the macro-level were described briefly in the selective chapters of Ian Barrow's "*The East India Company, 1600-1858: A Short History with Documents*" (2017). The micro-level at which Begum Samru's reign was discussed was largely drawn from the first-hand works composed by contemporary European officials who were present in the region around Sardhana then like George Thomas' "*Military Memoirs of George Thomas*" (1805) which was edited by Franklin William, James Baillie Fraser and James Skinner's "*Military Memoir of Lieutenant-Colonel James Skinner*" (1851), Lieutenant Thomas Bacon's "*First Impressions and Studies from Nature in Hindustan: Volume 1 & 2*" (1937) and Major-General Sir William Henry Sleeman's "*Rambles and Recollections of an Indian Official: Volume 2*" (1995). The only indigenous work pertaining to her biographical account was the "*Zib-Ul-Twarikh*" (1822?) which was composed by her *Munshi* Lala Gokul Chand who served her for nearly fifty-years. The Hindi translation of this source which was undertaken by Dr. Mahendra Narain Sharma and Dr. Rakesh Kumar Sharma has been used for this paper. These works were instrumental in a brief character analysis of Begum Samru which was essential to trace the role of her personality in her rise. These works also assisted in arguing the factors that helped Begum Samru achieve social mobility when used simultaneously with other secondary sources like a book named as "*Begam Samru*" (1925) by Brajendranath Banerjee and articles such as "*Courtesan Culture in India: The Transition from the Devdasi to the Tawaif or Boijee*" (2014) by Mekhala Sengupta, "Mimetic Traditions or Strategic Self-Fashioning? From Common Courtesan to Queen Dowager in Nineteenth Century India" (2014) by Mrinalini Rajagopalan, "The Army of Begum Samru" (2015) by Dr. Preeti Sharma, and "Cosmopolitan Crossings" (2018) which was another article by Mrinalini Rajagopalan.

Insights on the concept and the parameters of social mobility discussed in this paper were based on the inferences provided by the secondary works such as "*Social Mobility and Prejudice*" (1959) by Fred B. Silberstein and Melvin Seeman, "*This Sex Which is*

Not One" (1985) by Luce Irigray, "*Sex and The Family in Colonial India: The Making of Empire*" (2006) by Durba Ghosh, and "*Sociability in Eighteenth-Century Colonial India*" (2019) by Yoti Sharma Pandey. Durba Ghosh's work gave vital information which further helped in establishing a comparison between Begum Samru and Begum Helen Bennett. Information with regards to Mubarak Begum was limited which was eventually retrieved from web-articles such as "*An 'Ambitious' Courtesan & a British Officer — The Tale Behind Old Delhi's Mubarak Masjid*" (2020) by Unnati Sharma, "*Masjid Mubarak Begum: Remembering the 'Generalee Begum' Everyone Loved to Hate*" (2021) by Devasis Chattopadhyay, and "*David Ochterlony*" (2023) which was supplied by Wikipedia.

These sources were thus unique in their character owing to the personalities who wrote them and the times to which they correspond. The information that they provide could thus straightforwardly be used to contextualize the different aspects that the paper deals with.

SECTION – 1

This particular section further spread over into three sub-sections would be based on a general overview of the times of Begum Samru. This was necessary because the readers could not only then contextualize but also have an enhanced comprehensiveness about her period. The first of these sub-sections would delineate the physiographical features of the region of Sardhana in order to situate the same with respect to the major political centers and powers of the time. It became imperative to analyze these features since Begum's principality was quite fertile thus annually yielding hefty revenues which further helped in cementing her position. The following sub-section would focus on the contemporary political players of the period under discussion. This was because their existence played a significant role in bestowing legitimacy to the Begum's rule. The last sub-section would deal with a general outlook of the social conditions of the time. This would be based on certain parameters which would assist in providing a background to the arguments around social mobility that this paper endeavors to achieve.

1.1 PHYSIOGRAPHY OF THE REGION

Sardhana was a small principality currently situated in the present Meerut district of Uttar Pradesh which was believed to be established by Raja Sirkut in the ancient period. Demographic changes were witnessed in the area owing to the recurring invasions of Mahmud Ghaznavi beginning in around between 10-11th centuries. No further information could be traced regarding this principality during the intervening centuries until it was revealed that Sardhana comprised a part of the Saharanpur *sarkar* under the Mughals. This could have been the case before a Jesuit traveler Tieffenthaler mentioned that the *sarkar* of Delhi incorporated Meerut in the 18th century. Sardhana was geographically positioned in the fertile *doab* region further close to the Mughal capital of Delhi which was appraised as prosperous both economically and politically. It was a fortified town during this period. Sources suggested that the *jagir* of Sardhana was perpetually passed-on from one *jagirdar* to another. This tradition emerged since the times of Muhammad Shah 'Rangeela' (1719-1748 A.D.). Najib-ud-daula was acting as the Prime Minister of Shah Alam II (1759-1806 A.D.) who ultimately transferred the *jagir* to Walter Reinhardt Sombre for his services to the Mughals. This further elapsed to his wife Begum Samru after he passed away in 1776 A.D. The British eventually got hold of the same by a treaty with the Marathas in the early 19th century.[1]

[1] See, William Franklin, 1805, *Military Memoirs of George Thomas,* London: John Stockdale, pp. 89-92. Also see, E. T. Atkinson, 1875, *Statistical, Historical, and Descriptive Account of the*

Mrs. Ann Deane gave a brief description about Sardhana in her accounts. She was a wife of Captain Charles Meredith Deane who was serving under the Marathas. Meerut lay inland forty miles from the Garh Mukteshwar Ghat on the Ganges according to her accounts. It was however unclear as when she visited the same. She observed that hunting beasts like Tigers, Hyenas, and Hares was a favorite past time of the Englishmen in the region. Elephants were mostly used for transportation purposes. Sardhana particularly had several fruit gardens inclusive of Oranges and Lemons which she visited. This attested the fact that the principality was heavily cultivated because of it being situated in the *doab*. Villages were thus naturally dense in this region because the area towards adjoining Khatauli village was not that agriculturally prosperous. These crops profited highly from the onset of the monsoon which was usually expected in the area either in June or July. Floods were thus observed sometimes in the *doab* region as a result.[1] The establishment of the Upper Ganga Canal later added to the agricultural prosperity of Sardhana especially during the dry seasons. This amplified the land-revenues added to which were the transit duties collected from those operating in the canal. Fishing industry also developed here on a small scale. Canal plantations along with the supply of Timber became important sources of revenue for this principality.[2] She also observed that the custom of the dung-cakes being pasted on the walls was prevalent in the Indian households even if a European married with a native woman. Customs were thus capable of crossing a cultural line.[3] This information could thus be further used in the upcoming arguments of the paper.

1.2 POLITICAL BACKGROUND IN THE 18th CE

The 18th century was an era of mayhem and fragmentation. Why was this the case? This was because the Aristocracy wielded more power than the rulers during this time.[4] Also, this was a period when both the regional as well as the foreign powers were emerging simultaneously. It was a period of switching alliances frequently. The eventual subsidence of the Mughal empire combined with other significant factors (which were out of scope for this paper) were gradually paving a way for the colonization of the country. Delhi was perpetually decaying in its splendor since the death of Aurangzeb (1707 A.D.). The Mughal legitimacy to the throne endured a considerable setback at the hands of the Afghans, the Jats, the Sikhs, the Rohillas, the Marathas, and the foreign powers of the English and the French. Successive incidents and invasive events had stripped the Mughals of the glamour once boasted. They merely as puppets possessed a

North-West Provinces of India Volume 2, Allahabad: North-Western Provinces Government Press, pp. 78, 85, 90. Also see, Mahendra Narayan Sharma and Rakesh Kumar Sharma, 2006, *Begum Samru ka Itihas: Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* Jaipur: Sheetal Printers, pp. 7, 32, 35

[1] See, Eyre Chatterton, 1924, *History of the Church of England in India since the Early Days of the East India Company,* London : Society for Promoting Christian Knowledge, p. 171

[2] "This canal started from Haridwar and diverted into etawah and Kanpur branches at Nanu in Aligarh. It was first proposed by Proby Thomas Cautley. The water rate rose drastically. The Navigation lines were however impacted by the Revolt of 1857." See, *Ibid*, pp. 13-19, 23, 26, 30-32

[3] "This heavily cultivated area gave her a cheerful look." See, Mrs. A. Deane, 1823, *A Tour through the Upper Provinces of Hindostan; Comprising a Period between the Years 1804 and 1814: with Remarks and authentic Anecdotes,* London: C. & J. Rivington, pp. 177, 179-181, 184, 192-93, 259-63, 286

[4] "Alamgir II was assassinated by his noble Ghazi-ud-din Khan whereas Shah Alam II was plundered, tortured, and blinded by a Rohilla chief, Ghulam Kadir Khan." See, Franklin, *Military Memoirs of George Thomas,* pp. 18-29

ceremonial sovereignty. The Marathas henceforth became a protectorate of the Mughals who were eventually succeeded by the British in this role.[1]

The Marathas were emerging as a regional power in the 18th century when the French, English and the Portuguese would often take up arms against each other.[2] Mahadji Rao Scindhia (1768-1794 A.D.) was instrumental in rejuvenating the Maratha power in the north when the Peshwas were losing their ground as a result of the Third Battle of Panipat (1761 A.D.). The Marathas under him captured the Mughal capital of Delhi in 1785 A.D. even after this. He was further acting under the nominal authority of Shah Alam II. The *doab* region stretching from Agra to Delhi was placed under Benoit De Boigne (1751-1830 A.D.) who was his army commander of a European descent. Mahadji was succeeded by Daulat Rao Scindhia (1794 A.D.-1827 A.D.) who was a contemporary of the same Mughal ruler.[3] The Afghan Rohillas who were once overran by the Marathas was another emerging power in the north. They carved out their kingdom on the western side of Awadh. Najib-ud-Daula ruled this kingdom as a regent of the Mughals from Najibabad. The Rohillas were an ally of the declining Mughals. Shuja-ud-daula and his successor Asaf-ud-daula were another contemporary of Shah Alam II who ruled Awadh as the nawab *wazir* of the Mughals. Sombre also served the Awadh *nawabs* for a short period of time.[4] Relationship with these regional powers was thus gleaned essential to not only forge a political identity but also to consolidate the same in such an unstable era.

The British East India Company (EIC) transitioned from a merchant company to a state in the 18th century. India's land revenue was found lucrative for the British military and commercial establishments. Both the English and the French were prioritizing their relations with the local rulers as their financial fortunes rested on their favors. For instance, the Rohillas were annexed by Awadh in 1774 A.D. with the help of an army provided by Warren Hastings in exchange for a large sum of money. The French however went out of competition with the loss of Pondicherry (1761 A.D.). The transfer of *diwani* made the English a master of finances in both the provinces of Bengal and Bihar. The EIC began acting as a ruler and a trader simultaneously in this period.[5] Marquess Wellesley later gave permission to Lieutenant-General Lake to even take possession of Delhi in 1803 A.D.[6] Relationship with the British once they became the master of Delhi was thus held much importance above relationship with any other regional power. This ensured a guarantee of both security and legitimacy to any of their existing ally.

1.3 SOCIAL CONDITIONS IN THE 18th CE

---

[1] See, James P. Alter and Herbert Jai Singh, 1971, *Church in Delhi,* Nagpur : National Christian Council of India, pp. 7-8. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 38

[2] See, Chatterton, *History of the Church of England in India,* p. 78

[3] "Boigne was succeeded by M. Perron." See, B. D. Basu, 1981, *Rise of Christian Power in North India Volume 1,* Allahabad: R. S. Publishing House, pp. 489-97. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. 15-16, 40

[4] See, Ian Barrow, 2017, *The East India Company, 1600-1858: A Short History with Documents,* Indiana: Hackett Publishing Company, pp. 42-57, 65-69. Also see, Deane, *A Tour through the Upper Provinces of Hindostan,* p. 182 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. 6, 38

[5] "The land revenue could be used to wage wars. The Black Hole Tragedy became a motivating factor for the EIC to capture Bengal." See, Barrow, *The East India Company, 1600-1858,* pp. 42-57, 65-69. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 20

[6] See, Basu, *Rise of Christian Power in North India Volume 1,* pp. 489-97. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 21

The 18th century was puffed with uncertainty in general. This was because of a frequent change in the balance of power which stripped the state of a stabilized social order and security. This conclusively had a widespread impact on the social conditions of the times as well. The deteriorating population concentrated itself within Shahjahanabad. The top hierarchy was composed of the Mughal monarchy and the agents of the British EIC. The gentry comprised majorly of the Hindus followed by the Muslims and a limited number of the Christian converts in the region. These settlements inclusive of the nobility and the middle class henceforth became dense in the capital drawn close particularly to the imperial political structures. The later Mughals were surprisingly successful in keeping their subjects in harmony. This gave the commoners a space where interaction with the western powers encouraged renaissance in both cultural and intellectual realms. The Europeans supplemented these with a new interpretation. For instance, the custom of the *nautch* entertainment.[1] These have been further discussed briefly as follows under discrete heads.

1.3.1 C HRISTIANITY

It was a renowned fact that the Portuguese were the premier initiators of the Christian institutions in India. But the missionaries and their activities in the country were affected by various factors later. They could not be convinced towards making sacrifices for their cause. They also remained indifferent towards leading a life of desolation abroad. Political disturbances like the invasion of Nadir Shah (1739 A.D.) and the banishment of the Jesuits by the Portuguese King (1759 A.D.) further kept them in a sorry state of affairs even when considerable progress was witnessed in these missions after the mid-18th century.[2] Reverend Samuel Briercliffe of the Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) even attested to the aforementioned facts by stating that the presence of the Muslim *nawabs* in Bengal would prove as an impediment towards the propagation of Christianity. This however changed with the Battles of Plassey (1757 A.D.) and Buxar (1764 A.D.) as they stabilized the British settlements in India. Avenues thus opened for the company officials to shower their patronage towards missionary activities. The latter thus began to reap the benefits of the company's sanction and protection.[3]

The pioneer Chaplains established a permanent church in these new settlements for serving the Europeans living in the country then. The Bishops and Chaplains were further facing their demise frequently owing to tropical diseases in the area where they served. The company was however uncertain about its religious role with respect to the church during this time owing to which the Court of Directors were reluctant to lose funds for the development of the same. This was despite the fact that dignitaries would visit the church and the Chaplains were invited on dinner by the Company officials frequently. It was only with the endeavors of Reverend John Owen that the company was able to merge its political designs with the Christian missions. Conversions were easier because the Christians shared cultural values of the Hindus and the Muslims. The issue

[1] See, Singh, *Church in Delhi,* pp. 7-10

[2] "This task of the Portuguese was later undertaken by the London based Society for Promoting Christian Knowledge." See, Reverend M. Wilkinson, 1844, *Sketches of Christianity in North India,* London: Seeley, Burnside, and Seeley, pp. 2-21 and "No Church was observed in Delhi by a Carmelite Father from Bombay." Also see, Singh, *Church in Delhi,* pp. 17-20. Also see, Chatterton, *History of the Church of England in India,* pp. 100-103

[3] "This also fulfilled the demands of Instruction for the children of those Europeans who were staying in India." See, Reverend James Hough, 1845, *The History of Christianity in India India: From the Commencement of the Christian Era Volume II,* London: Seely, Burnside, and Seeley, pp. 1-19

regarding Christian marriages in India however remained for long but still the bishops would keep Muslim wives as well.[1]

What was the state of Christianity specifically in the Meerut district then? The circumstances of Christianity in the prominent towns of north India were generally daunting as per the observations made by Reverend Reginal Heber. Meerut was then considered as a remote area until the same was invaded by the forces of Sir Arthur Wellesley and Lieutenant-General Lake in the early 19th century. Heber surprisingly still mentioned of a large congregation in the Meerut district. Daniel Wilson also became ecstatic at the sight of the same which he considered more prosperous than Delhi.[2] This could also be attested by the fact that the latter was believed to be an outstation of Meerut Chaplain only. Begum Samru was considered as a 'natural leader' of the Christians in the region. The Protestant Missionary works began in India only when Delhi passed under the British. William Carrey who was attached to the Baptist Missionary Society was accompanied to Delhi by Begum Samru on a preaching tour much later after this conquest.[3] She was gifted a gospel of St. Mark by someone named Bowley who was proactive in instructing the local natives of this area. Captain Sherwood and his family would take care of the congregation and the schools after Bowley.[4] The Captain was finally succeeded by Reverend Henry Fisher who was able to manage a larger congregation. He looked after the Sunday services regularly which was taken a note by Heber too.[5] Considerable progress with respect to the Christian missions could thus be noticed in the Meerut district.

1.3.2 NAUTCH GIRLS

Begum Samru was herself a performer once which made an introduction to this form of entertainment imperative for this paper. The *nautch* was a form of indigenous entertainment which was symbolic of a cultural interactivity between the Europeans and the natives. It was a product of the Mughal times which witnessed expansion in the 18th century. The Europeans were intrigued to this form of indigenous entertainment because of the seductive charm expressed by the performers and their tolerance towards the native customs of the period. These performers were a resort for the young Europeans who would embark in an alien setting as a means to satisfy their emotional and sexual exigencies. This mode of recreation was also encouraged by the John Company which eventually became representative of the European status symbol in India. They would blend freely in their presence as sex was not viewed as a sin in India at that time unlike in England. This however lend these *nautch* girls synonymous with prostitutes by the company soldiers. Once they employed their personal troupe of *nautch* then they would establish their own *zenanas* where smoking *hookah* and chewing betel-leaves became common. But why there emerged a need for keeping a personal troupe when these performers were available for anyone who signed up for them? Possession of a *nautch* actually began to be considered as a symbol of 'oriental luxury' with the passage of time.

---

[1] "The Chaplains enjoyed a monopoly of trade in salt, tobacco, and betel-nut. Even the state was the least in religion in those days." See, Chatterton, *History of the Church of England in India,* pp. 81, 84-89, 159, 163, 171-72. Also see, Singh, *Church in Delhi,* pp. 7-10

[2] See, Chatterton, *History of the Church of England in India,* pp. 133-34

[3] "The Baptist Mission was established in Delhi in 1818 A.D. by J. T. Thomson. Delhi saw its first Chaplain much kater in 1826 A.D." See, Singh, *Church in Delhi,* pp. 7-10, 17-20

[4] "She promised him the gospel to be read daily. The native congregation under Bowley comprised of 20-30 Christians in Meerut. Rev. H. Fisher would vsiit these schools monthly in which the natives showed much interest." See, Hough, *The History of Christianity in India,* pp. 470-75

[5] See, Wilkinson, *Sketches of Christianity in North India,* pp. 2-21, 244-48

This held true at least for renowned Europeans like Colonel James Skinner and Sir David Ochterlony who patronized the *nautch* to a great extent. Bishop Heber also attested these facts. Their political importance could be corroborated from the fact that the local rulers and aristocracy also used these performers not only as a vital gift to forge political alliances but also as a welcoming gesture towards their guests.[1]

Mrs. Deane's mentioned in her accounts that her visit to Begum Samru's palace in Sardhana was accompanied by a *nautch* performance. She has briefly explained their performance in which she described their ornaments and attire. Their gestures according to her observation were expressive especially the eyes which allowed an easy comprehension. And that they were usually accompanied by the men adept in music who usually belonged to a particular *gharana.* These girls owned a 'peculiar grace' according to her.[2] The *nautch* performances paved a way for these performers to attain fame, wealth and status in society. They bestowed an aesthetic satisfaction upon their European clients and were amused by a life of leisure and ease. These information regarding the *nautch* would further be employed in the background while negotiating the mobility aspects associated with Begum Samru. This institution however directly came under attack with the influx of European means of entertainment and protests by the Christian missionaries. Gradually, it went out of passion and became limited to the princely states only.[3]

Thus, until the period of Warren Hastings, the British servants thought highly of the Indian customs and traditions. The native attires and living arrangements were adopted. They even married the natives as was the case with the bishops. This was however a portrayal of the policy overlooking the expansion of the British dominions in India.[4]

1.3.3 LAVISH LIFE OF THE COMPANY OFFICIALS

The 18th century served as a 'golden period' for the European adventurers in India. They were usually designated as being mean and were blamed as not being the men of exceptional talents. Rather their actions were motivated by greed which lacked a noble backing. They owed their respect and recognition to the fact that they received their training in Europe because of which the natives also held them high in reverence. The thought of these Europeans being a 'master' became a widespread idea throughout the country. Marrying them could thus be considered as a sign of mobility amongst the natives even though they often indulged in marriage more than once like the native rulers did. Many indigenous rulers like Mahadji Rao Scindhia of Gwalior became anxious to train their armies on the European lines as has been mentioned above. Territories were attached to help them meet their personal expenses and pay for their troops. Such

[1] "The Sanskrit word *nach* was anglicized by the Europeans. It was challenging to bring European women abroad on long journeys via the Cape of Good Hope. Most of these young European soldiers were addicted to alcohol as well. The European females later would not mind their men indulging in this form of entertainment except a few. These were employed on salary basis as sex partners as well for their masters." See, Pran Nevile, 1996, *Nautch Girls of India: Dancers, Singers, and Playmates,* New Delhi: Ravi Kumar Publishers & Prakriti India, pp. 49-60, 141-156

[2] See, Deane, *A Tour through the Upper Provinces of Hindostan,* pp. 169-170

[3] "It was dubbed as immoral and offensive." See, Nevile, *Nautch Girls of India,* pp. 93-114, 141-156, 161-170

[4] See, Barrow, *The East India Company, 1600-1858,* p. 71

employment opportunities henceforth proved to be a low-hanging fruit for these Europeans which they used to amass hefty fortunes.[1]

These officers however proved unreliable as far as their employment was concerned. But how could they be blamed as unreliable especially when their fortunes depended upon the local rulers as mentioned before? This was so because they either carved out their own individual principalities or observed servility under those regional rulers who offered them better employment standards using fortunes under their disposal.[2] They lacked patriotism towards those rulers under whom they were employed. For instance, Lieutenant-General Lake during his campaign of Delhi relied on good luck and bribery. He thus successfully won over most of the Europeans employed by Daulat Rao Scindhia.[3] An ever-expanding military state thus provided space for the embezzlement of personal and corporate benefits. The life expectancy of company's servants was low in India like the Bishops and the Chaplains. This was also the reason for their amassing humongous fortunes in a short span of time. Presents were regularly given to them which included the *nautch* performers also. A culture of extravagance thus developed amongst these officials.[4] Whereas the palace of the Mughal Emperor Shah Alam II was scarcely habited and lacked splendor as per the accounts of Mrs. Deane when juxtaposed with these luxuries enjoyed by these Europeans. Most of the articles were superfluous with limited places to occupy in his room. He usually resided in the *zenanas* and seldom visited the outer palace as per her.[5]

The Europeans exceptionally proved powerful than the rulers in certain cases as they were sometimes employed to subjugate rebellious elements by the local rulers for the realization of tributes. Their weapons and strategies being of a superior quality was dreaded even by the local powers. This provided them a platform to intrigue in the local politics to an extent that rifts between two chiefs brought advantage to them in the form of various fortunes. All this made them wealthy. Jealousy between two Europeans under the service of a local rulers would usually create factions in the army. They therefore gradually became the king-makers in this way.[6] For instance, Sombre became a favorite under Mir Qasim of Bengal and George Thomas under Begum Samru on the similar lines later.[7]

---

[1] "The natives became naturally subservient to the Europeans because of this idea being dominant." See, Brajendranath Banerjee, 1925, *Begam Samru,* Kolkata: M. C. Sarkar & Sons, pp. 1-19. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 34

[2] See, Franklin, *Military Memoirs of George Thomas,* pp. 18-29

[3] "This was done through fraud. Lake was not a worthy commander." See, Basu, *Rise of Christian Power in North India,* pp. 489-97. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. 17-18

[4] "Large sums of money was attributed to the company officials after the Battles of Plassey and Buxar. Almost 57% company officials died in service. 25% of the army personnels died annually. The Company's governor in India became a symbol of corruption." See, Barrow, *The East India Company, 1600-1858,* pp. 43, 49, 57-59

[5] See, Deane, *A Tour through the Upper Provinces of Hindostan,* p. 172

[6] "Colonel James Skinner was able to build a chruch in delhi using his own wealth." See, Singh, *Church in Delhi,* pp. 17-20. "This intriguing behavior of these adventurers was not liked by many native rulers. They used their powers to remove or reinstate anyone on the throne." See, Franklin, *Military Memoirs of George Thomas,* pp. 33-60, 86-90

[7] See, Banerjee, *Begam Samru,* pp. 1-19. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 6

SECTION – 2

This particular section would begin with the outlook of her *Munshi* Lala Gokul Chand and contemporary European personalities like Lieutenant Thomas Bacon, Colonel James Skinner, and Major-General Sir William Henry Sleeman on her. These accounts though limited are vital because they recount the aforementioned historical observations associated with a female through a male lens. This would be followed by another sub-section dealing with the arguments regarding the various parameters that played a positive role in her rise to a commanding position.

2.1 VIEWS OF CHAND, BACON, SKINNER, AND SLEEMAN ON BEGUM SAMRU

Lala Gokul Chand has extensively exalted Begum Samru in his biography named as the "*Zib-ul-Twarikh*" (1822? A.D.). This was maybe because the work was commissioned in the court of the Begum who might have wanted this work to serve as a sign of her legacy.[1] His thoughts about the Begum has been described as:

"...परमपिता जो गरीबो की प्रार्थना सुनता है और पापियो को दंड देता है उसी की कृपा से यह महिला जिसकी सब प्रशंसा करते है सबका भार वहन कर रही है। इस (ज़ेब-उन-निसा) महिला की प्रसिद्धि तुर्की ईरान और इंग्लैंड तक व्याप्त है। यह सैनिक और सेनापति के गुनो से संपन्न है और इसकी कोई सानी नहीं है। अपनी प्रजा पर उसकी कृपा महान है। इसी से बहुत लोगो का ख्याल है कि यह महिला साक्षात देवी है । यद्यपि वे दयालु है पर उसकी शक्ति उसका साहस और शौर्य इस बात का साक्षी है कि उसका मन और मस्तिश्क पूरा परिपक्क है। सत्य तो यह है कि उसकी प्रशंसा करने के लिए मेरे पास कोई शब्द नहीं है क्योंकि यह मानवी न होकर कोई देवी शक्ति है। वह परमपिता परमात्मा की शान का शीशा है जिसकी परछाई सदा उसकी रक्षा करती है। जो उसकी कृपा पा जाता है वह सदेव कृतज्ञ रहता है।..."[2]

("…By the grace of the Supreme Father who listens to the prayers of the poor and punishes the sinners, this woman who is praised by all is bearing the burden of all. The fame of this (Zeb-un-Nissa) woman spread to Turkey, Iran and England. She is endowed with the qualities of a soldier and a commander and has no match. Her kindness to her subjects is great. Because of this, many people think that this woman is a real goddess. Although she is kind, her strength, her courage and bravery testify that her mind and brain are fully mature. The truth is that I have no words to praise it because it is not a human but a divine power. She is the mirror of the glory of the Supreme Father, the Supreme Soul, whose shadow always protects her. One who gets her grace is ever grateful…")

Thomas Bacon in his work *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan (1837)* has traced the Begum's origins to Kashmir. He mentioned in this work that her complexion was fair with lustrous eyes, ingenious spirit, and art of fascination characterized by dynamic and sharp expressions. She felt pride in her beauty as could be gleaned from his work. He also remarked about the Begum's determination in whatever tasks she put to action.[3] Col. James Skinner in his work *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner (1851)* has also maintained that the Begum had her origins from Kashmir. She traced her lineage from that of a Mughal aristocratic family. She was a woman who possessed courage, prudence, diplomacy, courteousness, sound judgement, and shrewd observation marked by strict firmness and faithfulness in her conduct according to him. This came with a pronounced presence of mind. She took pride in her beauty which is in-harmony with what Bacon has maintained.[4] W. H. Sleeman in his work *Rambles and*

---

[1] See, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad*, pp. 2-3

[2] See, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad*, p. 2

[3] See, Lieut. Thomas Bacon, 1837, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 1*, London: W.M.H. Allen & Co., pp. 35, 39-40, 44-45

[4] See, James Baillie Fraser and James Skinner, 1851, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner*, London: Smith, Elder & Co., pp. 285, 287, 294-95

Recollections of an Indian Official (1893) mentioned explicitly that the Begum was of a Saiyyadani lineage born to a Mughal nobleman named Asad Khan who settled in Meerut. He further remarked that as a woman she owned a masculine attitude and an uncommon acuity. Though she behaved amicably but at the same time she did not lose her sense of self-respect.[1] These observations thus provided a concise character analysis of Begum Samru particularly when she was at a commanding position in the period.

2.2 PARAMETERS OF SOCIAL MOBILITY: AN ANALYSIS IN THE CONTEXT OF BEGUM SAMRU

Fred B. Silberstein and Melvin Seeman have classified people into dual categories. There were those who sought mobility and then there were others who strived for achievement. The notions of prestige and status were associated with the former which stands in harmony with Begum Samru's case. They have argued that people seeking mobility however attracted certain kind of insecurity. And there was a motivating impulse to secure this new status. This was owing to the perception of threat that others posed in order to achieve the same level of mobility. Begum Samru owing to her will power rose from an occupation which was considered as so-called "lowly" by the foreign institutions later. Her lack of satisfaction in the *nautch* occupation and her aspiration to achieve a higher status in society made her a victim of prejudice somewhere in the social space. Her recourse to multiple modes of aquiring mobility in the society must have been resultant from her desire to boost avenues of status satisfaction. One way to do the same was the relative downgrading of certain minorities which suited well to her cause.[2] For instance, she buried alive a slave girl who generally did not enjoy much freedom in the then society and slept over her burial space after smoking a *hookah* in order to tame her European soldiers to behave as per her whims and fancies.[3] She henceforth never allowed anything to stand between herself and her objectives.

There were other factors in play which encouraged mobility in her social status despite such digressions in her quest for power. These ranged from her marriage with a European, her inheritance of the *jagir* of Sardhana, her commanding of an army, her conversion to Christianity, healthy relationship with the Mughals, the Marathas and the British, the titles bestowed for her deeds to the architecture of her estate. Certain factors acted simultaneously. The distinctive role played by these factors in attributing the current status to Begum Samru in history had been discussed in detail under the following discrete heads:

2.2.1 MARRIAGE WITH A EUROPEAN

Luce Irigray underlined a problem where masculinity has always garnered much recognition in the face of femininity. She argued that the latter has been mostly conceptualized on the basis of the former which usually made a female dependent on her male counterpart. Such was also the case with Begum Samru who was just a compatriot for the enactment of Sombre's fancies. Brajendranath Banerjee has supported this fact

[1] See, W. H. Sleeman, 1995, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* New Delhi & Madras: Asian Educational Services, pp. 267, 288-89. Also see, "She was a daughter of a noble man of *Kutana* in Meerut known by the name of Lutf Ali Khan" in Banerjee, *Begam Samru,* pp. 14, 185

[2] "The level of prejudice was dependent upon an individual's history of mobility or his attitude towards the same." See, Fred B. Silberstein and Melvin Seeman, November, 1959, "Social Mobility and Prejudice", *American Journal of Sociology , Vol. 65, No. 3,* pp. 258-64. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. (iii)

[3] See, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 2,* p. 42. Also see, Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* pp. 274-76

that her close association with Sombre caused her fortune to shine. This dependency was also owing to the productive excess on behalf of her husband. Sombre was given the *jagirdari* of Sardhana in the interest of the skills he possessed. If this was due to the Begum who was active in behind the screen discussion with the Mughals for this *jagir* as she wanted to stay in the area of her birth was another matter of discussion. But the fact that she inherited her title, the *jagir*, and the mercenary army from Sombre cannot be contested. Chase for power indeed sacrificed their bygone identities in a space where culture was responsible for promoting and inculcating gender-based discriminations. Begum Samru began commanding autonomy and freedom to choose her partner once she broke the glass ceiling cast by her past occupation. As a commodity though she later became a locus of exchange amongst the men in a patriarchal setup which was evident from her secret marriage with one of her French army commanders named Le Vassoult but at the same time she would despise men as the sole custodians of culture. She was also desired later by one of her army commanders Montigny because of the wealth she owned but in vain.[1]

Cohabiting with a native woman has been talked of in history from a European perspective rarely taking into account the material benefits that accrued from this union to the woman involved. The major push to the Begum's status was however provided by her first marriage with Sombre which cannot be overlooked. She identified herself with him only as evident from her name as well. Indulgence in conjugal and domestic relations with Sombre thus structured her life. Her later marriage could not even be seen as helpful in consolidating her status. She kept the same classified not only to avert a lower esteem in the public space but also to prevent her position being compromised as Sombre's heiress which could have exasperated her army otherwise. She became an adept in military affairs solely by accompanying Sombre on his campaigns. Her tactical skills and political strategies were majorly attributed to him. She therefore resolved not to sacrifice her autonomy by weakness of her sex.[2]

2.2.2 INHERITANCE OF THE JAGIR OF SARDHANA

The *jagir* of Sardhana the extent of which varied with time comprised of the *parganas* including Karnal, Budhana, Baraut, Kutana, Tappal, and Jewar (presently situated in the states of Uttar Pradesh and Haryana). It was after the death of their masters by convention that the women appeared to inherit their wealth. Sombre died without any confession.[3] Begum Samru thus successfully inherited the same by playing her cards artfully and utilizing the technique of persuasion against Zafaryab Khan who was a son of Sombre. This inheritance was also due to her being a favorite to her European husband. It was thus a two-way process. This *jagir* yielded an annual income of around twenty-five lakhs of rupees owing to its fertility as has been discussed earlier. This was

[1] See, Luce Irigaray, 1985, *This Sex Which is Not One*, Ithaca, New York: Cornell University Press, pp. 23-32, 192-93. Also see, Durba Ghosh, 2006, *Sex and The Family in Colonial India: The Making of Empire*, New Delhi: Cambridge University Press, p. 154 and Thulani Ndlazi, 2004, "Men in Church Institutions and Religious Organisations the Role of Christian Men in Transforming Gender Relations and Ensuring Gender Equality", *Agenda: Empowering Women for Gender Equity , No. 61, Religion & Spirituality*, p. 64.

[2] See, Banerjee, *Begam Samru*, pp. 38-39, 67. Also see, Ghosh, *Sex and The Family in Colonial India*, pp. 35, 138 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad*, p. 33

[3] "Extension of tillage and market improvements further refined revenues from her principality. The other sources of revenue apart from the land revenue were: transit duties on inland and river trade, duties from the *ghats*, tariff on village markets, fairs, and places of pilgrimage." See, Banerjee, *Begam Samru*, pp. 13, 134-36, 140-43.

enough to pay for the expenditure incurred on behalf of the feasts, art, and architecture which she patronized. Her powerful influence flew through this *jagir* which also made her a wealthy dowager. This was hence responsible for providing her mobility across class which conclusively aligned her manners and customs with that of an aristocrat. She then desired to be counted amongst the nobility of Delhi. This was also evident from title of the "Begum" through which she located herself amongst those having a noble descent. She was thus required to maintain this *jagir* in the face of every exigency either by way of diplomacy or warfare or bribery.[1] Even her Munshi Lala Gokul Chand has described her jagir in the following way:

"…बेगम ने आगरा से सरधना को अपना मुख्यालय बनाया और दोआब के उपजाऊ प्रदेश का विकास इतना किया कि धन संपदा का अभाव न रहा। उसकी जागीर पास-पड़ोस के राज्यों की अपेक्षा स्वर्ग के सामान थी जिसकी सभी प्रशंसा करते थे।…"[2]

("…Begum made Sardhana her headquarters from Agra and developed the fertile region of Doab so much that there was no dearth of wealth. Her property was more like heaven than the neighboring states, which was praised by all…")

It could have been possible that in the absence of this *jagir* she would have inherited the same fate as other native women cohabiting with Europeans. The so-called urbanity of manners which was at play mostly around the civil and military establishments would never have been present in the area under discussion. This could have also been accompanied by lack of a certain religious freedom which was a characteristic feature of an Anglo-Indian society then thus preventing her from exercising religious sovereignty in her favor. Her *jagir* was thus an expression of her sovereignty from where she could chase both her domestic as well as global ambitions. Her domestic space was an arena of both political and military activities which contributed in her rise to a status equivalent of her European male counterpart. The principality of Sardhana which got attached with her name served as a representative of her legacy later in addition to her personal properties which could be traced to different towns around her *jagir*. It was only after her death that this *jagir* lapsed under the British East India Company.[3]

2.2.3 COMMAND OF THE ARMY

George Thomas, a brilliant army personnel, received commission under the Begum in 1787 A.D. Thomas and Begum put their heads together to mold for the latter an authority which would remain undisputed within the borders of Sardhana. He trained her army on the European lines as was done by other regional powers of the time which made the same formidable.[4] The prowess of her army has been defined by Lala Gokul Chand in the following way:

---

[1] See, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 1,* pp. 32, 40. Also see, "The *jagir* of Sardhana was attached to Sombre for the maintenace of his corps" in Skinner, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner,* pp. 283, 291; Mrinalini Rajagopalan, 2014, "Mimetic Traditions or Strategic Self-Fashioning? From Common Courtesan to Queen Dowager in Nineteenth Century India", *Traditional Dwellings and Settlements Review , Vol. 26, No. 1,* p. 46 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 7

[2] See, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. (iii)

[3] See, Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* pp. 251-53, 284-86. Also see, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 2,* p. 59

[4] See, Franklin, *Military Memoirs of George Thomas,* pp. 18-20, 90. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. 4-5

"...जैसे एक शेर को देख कर अनेको भेड़ों में भगदड़ मच जाती है इस प्रकार बेगम की फौज के विषय सुनकर हजारो अफगान रफूचक्कर हो गए। बेगम की सेना को अत्याधिक यश प्राप्त हुआ जहां भी सेना गई वही उसे सफलता प्राप्त हुई। विद्रोहियो ने लड़ना बंद कर दिया जिससे दौलत राव सिंधिया बहुत प्रसन्न हुए।..."[1]

("…Just as many sheep go into a stampede at the sight of a lion, in the same way thousands of Afghans became giddy when they heard about the Begum's army. Begum's army got a lot of fame, wherever the army went, it got success. The rebels stopped fighting, which pleased Daulat Rao Scindia…")

The Begum henceforth owed much of her stardom and notability to her army. She had a regular cantonment in her principality of Sardhana as per the accounts of Mrs. Deane. There were quarters which were inhabited both by the officers and the soldiers. Her army comprised majorly of the Europeans consisting of the quartermasters who looked after rationing, surgeons for the injured, and a musical band with large instruments under Antoine. Sombre commanded four battalions of infantry which expanded to six under the Begum. This was expressive of her increasing power owing to the resources supplied by her *jagir*. There were bodyguards, irregular cavalry known as the '*Sehbandi'*, and artillery establishment apart from these battalions who were permanently stationed in her *jagir*. Though their uniforms were heterogenous but they were well-trained, disciplined, courageous, and tough-fighters. A part of them were stationed at Delhi owing to her loyalty towards the Mughal emperor.[2]

The slave girl's example which has been mentioned earlier was only to instill fear in her European troops who were prone to insubordination. She wanted them to work as per her discretion. They took oath of allegiance to the Begum even after when they were revolting for their pay and dissensions which arose as a result of her secret marriage with Le Vassoult. A factory which produced cannons was also located in her *jagir* which formed a part of her military system.[3] This ascertained the self-sufficient character of her army which was only disbanded after her death. She entered into a sphere that was generally dominated by men during these times by not only discussing the vital political and military matters with her male officials but by also commanding her army besides being a landed magnate. This echoed the power of her newly acquired status.

2.2.4 CONVERSION TO CHRISTIANITY

Ritual sovereignty was visible after the Begum's conversion into Roman Catholicism by Reverend Francis Gregorio (1781 A.D.). She was baptized as 'Joanna' which was another instrument through which she remodeled her identity thus bidding farewell to her past identity of a *nautch*. Renaming as a part of self-fashioning was majorly done to situate oneself in a colonial space. Courtesans spent the initial part of their lives carving out a niche for themselves in a space that sought to antagonize them. In the case of Begum Samru, we additionally witness, an attempt on their part to eradicate previous identities once they established a stature of notice within the same space. The Begum's

---

[1] See, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad*, pp. 18-19

[2] See, Dr. Preeti Sharma, 2015, "The Army of Begum Samru", *International Journal of Novel Research in Humanity and Social Sciences*, pp. 64-67. Also see, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 1,* pp. 46-47; Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* pp. 272-84 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad*, p. 11

[3] See, Skinner, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner,* pp. 289-95. Also see, Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* p. 284 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 40

action was a marker of communication with a trans-national and cross-cultural community of the Christians. This obscured her caste and religious affiliations also.[1]

She bestowed a lot of charities as far as the construction of Christian spaces was concerned. Her charitable nature was renowned in the Southeast Asia as well. Handsome chapels were raised both for the Roman Catholics and the Church Missionaries stationed at Meerut on her part. The church in Meerut was considered as the largest in the area as was stated earlier. She also expended a large sum of money in the construction of a lavish church at Sardhana to the maintenance of which separate funds were accorded. The churchyard at Agra which was built by Sombre was expanded by her after his demise. Churches were basically channels via which she forged a European network outside of the British dominions and alliances with the Vatican. An extensive feast which spread over for three-days was a part of the annual Christmas celebrations in her *jagir*. This helped in nurturing her relationships with key foreign personalities on whom she owed her recognition. Her guests were majorly Europeans from around Sardhana, Meerut, and Delhi who were invited to witness her hospitality. The celebrations were usually inclusive of a *nautch* followed by fireworks and a grand banquet. She wanted to be in the good books of her European counterparts especially after Delhi passed under the British in 1803 A.D. This was also evident from her habit of bestowing precious gifts even on the European ladies for they were considered as the life and soul of these Christian feasts. Such feasts were only a way of reaffirming her identity in public. Tents were usually pitched-in to look after the accommodation of her guests.[2] These tents could be viewed as a space in the Begum's territory which were capable to hold these foreigners for three-days as a sign of her power and vast resources at her perusal.

She furnished hefty sums for the Catholic Missions at Bombay, Agra, Calcutta, and Madras along with which lakhs of rupees were sent at the Pope's discretion to Rome and also to the Archbishop of Canterbury. This was expressive of her aspiration and participation towards some global ambitions which were however exactly not clear. The Roman Catholic priests were trained at a college in Sardhana for which sperate funds were earmarked. A little contribution was also made towards the cause of the Protestants too.[3] These were the ways through which the Begum maintained her ritual sovereignty not only amongst the Europeans but also amongst the small Christian population around her. She attempted to reinforce her position within the prescribed norms of a patriarchal society. These practices were also symbolic of her piety.[4] These also subscribed to the recognition and consolidation of her new identity and her political position in the region.

2.2.5 BEGUM'S RELATIONSHIP WITH THE MUGHALS, THE MARATHAS & THE BRITISH

Begum Samru had close associations with the court at Delhi which benefited her in various ways. Sleeman had mentioned that it was Shah Alam II who bestowed the *jagir* of Sardhana and the titles of "*Zeb-un-Nisa*" or the ornament of females and "*Farzand*

---

[1] See, Ghosh, *Sex and The Family in Colonial India,* pp. 15, 135-36. Also see, Banerjee, *Begam Samru,* p. 18 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. (iv)

[2] See, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 1,* p. 366. Also see, "She never refused donation to aid in construction of any public institution" in Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 2,* pp. 33, 42, 46-47, 51-52; Rajagopalan, "Cosmopolitan Crossings", pp. 168, 179-181; Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* p. 249 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. 29-31, 43

[3] See, Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* pp. 273, 286-87. Also see, Rajagopalan, "Cosmopolitan Crossings", p. 182

[4] See, Rajagopalan, "Cosmopolitan Crossings", pp. 170-71, 179

Ajizai" or the most beloved daughter upon the gallant deeds of the Begum. The Mughals thus favored her. She was loyal to Shah Alam II and was expected to support him in times of any contingency. Part of her battalions guarded Delhi because the onus of protecting the Mughal sovereign lay upon her shoulders as could be gathered from the episode of Ghulam Qadir Rohilla and Najaf Quli Khan. Even Ghulam Qadir was aware of her influence at the Mughal court. The Begum's advices were valued in Delhi even by the princes. Her absence from Delhi was a euphemism to its defenseless state. It was the repercussion of a healthy relationship with the Mughals that she was granted certain trans-Yamuna estates which eventually strengthened her economic backing.[1] However, the flourishing relation which she enjoyed under Shah Alam II did not hold true in the case of his successor Akbar II. The latter demanded homage from all those who were inferior in rank. This inflamed the pride of the Begum who on one occasion disallowed her elephant to kneel down in front of the new emperor. She then abstained herself from visiting Delhi.[2] The self-respect and honor held greater importance for a woman who had tried relentlessly to erase her courtesan past.

The Marathas under Mahadji Rao Scindhia were acting as a regent of the Mughals during this period as has been stated earlier. This was evident from the reinstatement of Shah Alam II on the throne of Delhi after the brutality committed on him by Ghulam Qadir. Mahadji thought highly of the Begum who expected her to secure his frontiers from the incursions of the Sikhs. The Begum's army battalions proved worthy enough to accompany the Marathas under Daulat Rao Scindhia to the Deccan which indeed pointed at the depth of their relationship. The Begum was once reinstated to the *jagir* of Sardhana with the help from the Scindhias only after which she kept them in her good books. The Marathas however lost this position after when Delhi passed under the British in 1803 A.D. which also compelled the Begum to seek a new alliance with them.[3]

Begum Samru was a genuine ally of the British who were considered of a superior creed in India. Their supremacy was never overlooked by the Begum. She developed a convention of social courtesy and friendly interaction with them. Even her courtly and social manners were highly influenced from them as had been attested by Sleeman. Her talent of negotiation saved her *jagir* on her own terms from the British interference. Her position as the lone landowner of Sardhana solidified after this which also established the same as a pit-stop for many European travelers. The British paid homage and attributed favors from the Begum at different occasions despite the fact that Sombre had been considered as their enemy. She also employed the language of English to establish herself as a noblewoman amongst the British.[4]

---

[1] See, Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* pp. 274, 285-86. Also see, Ghosh, *Sex and The Family in Colonial India,* p. 155; Banerjee, *Begam Samru,* pp. 17, 22-23, 27, 31, 135, 144 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. 1, 3, 10-13, 35, 39

[2] See, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 2,* pp. 54-56. Also see, Banerjee, *Begam Samru,* pp. 28, 186; Skinner, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner,* p. 289 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. (ii)

[3] See, Banerjee, *Begam Samru,* pp. 20, 36-37, 136-38. Also see, Skinner, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner,* pp. 285-86; Franklin, *Military Memoirs of George Thomas,* pp. 86-89 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. (iii), 8-10, 13-14, 40-41

[4] See, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 2,* pp. 45, 57. Also see, Skinner, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner,* pp. 292-94; Sleeman, *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2,* p. 288 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* pp. (i), 15

The Begum therefore changed her allies strategically with time. It kept shifting between the native and the foreign powers in the early nineteenth-century just to consolidate her newly acquired position. This was done by situating herself simultaneously in various cultural spaces. The titles bestowed and association with these powers did legitimize her status as an independent *jagirdar*. Her aspiration to be counted amongst the nobility was being given shape through these instruments which could never have been possible with her being in the earlier profession of a *nautch.* Her seal which was inclusive of a Persian inscription established her as a political player in her own right.[1]

2.3 ARCHITECTURE AND CULTURE AS AN EXPRESSION OF HER NEW STATUS

Begum Samru had various magnificent palaces, mansions, and gardens as a part of her possessions across the *doab* which she employed to get away with her image of a *nautch*. The Mughals were regarded as a symbol of urbanity and etiquettes whereas the Europeans were the men of means and social standing.[2] She strategically negotiated her position between the Mughals and the Europeans. Her possessions included three-gardens and a market at Agra, the "*Churi Walo ki Haveli"* at Chandni Chowk in Delhi, a fortress in Bharatpur, a fine house in the village of Khirwa, a residential house at Jalalpur, a "*Begum Kothi"* with a large garden at Meerut, a bridge over the river Kali, and a two-storeyed Anglo-Indian palace at Sardhana which was known as the "*Dilkhush Kothi"*.[3] The mansions were known as the *kothis* which gesticulated features from both the Indian *havelis* as well as the European styled Palladian-villas thus epitomizing an east-west duality. These were a pivot of sociability as far as the *nabobian* life was concerned. These hybrid spaces made it possible to observe both the Mughal and the British leisure activities in their spaces.[4] These mansions were heavily decorated by the Europeans articles supplied from Calcutta.[5] They owned a political character. These mansions were more like a stage from whence she exhibited her bold ideas in order to forge a new identity amongst the elite class. She tamed the same not only to introduce the reformed terms of engagement between the two cultures but also to derive pleasure from public spectacle below.[6]

The architecture patronized by the Begum was a union of elite Indian and European forms of expression. She also built wells, roads, and developed basic necessities in her *jagir.*[7] These were not merely structures but were symbols that groaned of her elevated status, publicity, and legacies. "Cosmopolitanism" as per Mrinalini Rajagopalan was linked to power which allowed the Begum to situate herself in multiple worlds. She exercised her diplomatic arbitrations, social capital, and political strategies through these instruments. Her stake in the then politics was communicated out through these

---

[1] See, Ghosh, *Sex and The Family in Colonial India,* pp. 156, 162

[2] See, Yoti Sharma Pandey, 2019, "Sociability in Eighteenth-Century Colonial India", *Traditional Dwellings and Settlements Review , Vol. 31, No. 1,* pp. 7-8. Also see, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 29

[3] See, Banerjee, *Begam Samru,* pp. 152-54. Also see, Rajagopalan, "Cosmopolitan Crossings", p. 177; "Mimetic Traditions or Strategic Self-Fashioning?", p. 46 and Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 42

[4] "The Mughal styled *tehkhanas, hammams*, gardens, and *jalis* were established to give respite from summer heat. The *tehkhanas* also worked as a burial space for the head." See, Pandey, "Sociability in Eighteenth-Century Colonial India", pp. 13-14, 18-19

[5] See, Franklin, *Military Memoirs of George Thomas,* p. 91

[6] See, Rajagopalan, "Cosmopolitan Crossings", pp. 171, 173

[7] See, Sharma, *Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad,* p. 3

structures. The Begum's mansion in her *jagir* of Sardhana was symbolic of her sovereign character. She was greeted with a gun-salute on the inauguration of this mansion as a sign of power-play and position. It was to serve as an expression of her legacy also after her death. This could also be inferred from the fact that she lived in a black tent situated outside this palace in the garden from where she would perform her administrative duties. The main structure and the *hammam* within the palace were used for holding feasts, manifest hospitality, and impress her European guests and dignitaries. Her mansion in Delhi was located close to the Red Fort which was not only a power center of both the Mughals and the British but also the most crowded areas in the region as has been mentioned earlier. She participated in the political space of Delhi through this mansion.[1]

Begum Samru also appropriated multiple cultural images in her favor as per Durba Ghosh in order to expose her substantial wealth and power. She adopted many visible virtues of masculinity in order to achieve these goals. For instance, she discarded the *purdah* in public as a sign of invading the male space. Other similar activities were inclusive of her sitting cross-legged on her couch like a European male, dining on table with the gentlemen where natives were forbidden, chewing betel-nuts, and smoking a *hookah*. It was not her habit to leave the pipe half-smoked as per Brajendranath Banerjee. Her attire was a mixture of both feminine and masculine features inclusive of combining a turban which she loved to wear with a *kameez* and loose trousers with shoes at the bottom. Added to these were the precious jewelry which she put. Paintings also depicted her powerful stake by demonstrating a masculine figure of speech placed either in a political or a military space. Her palanquin and the elephant which she used to travel in the evening through the markets were direct symbols of her esteemed status apart from possessing at least twenty to thirty female attendants.[2] Her aspirations to modify the then social conventions and distract the prevailing system in her favor were thus unparalleled.

SECTION – 3

This last section of this paper would explore the traces of the *nautch* profession which if at all Begum Samru carried into the new position that she began to enjoy in her social space or not. This would be followed by two sub-sections dealing with the comparison of Begum Samru's case with that of Begum Helen Bennett who was married to Benoit De Boigne and Mubarak Begum who was married to Sir David Ochterlony (1758-1825 A.D.). Boigne had already found a mention in this paper earlier. Ochterlony was the first British resident of Delhi (1803 A.D.). The lives of these women were altogether unrelated despite having European partners. An interpretation of these comparisons was imperative for this paper in order to trace the exceptional role that social mobility played to either improve or destroy their fortunes. This would also help to set apart Begum Samru as an exception.

3.1 ASPECTS OF BEGUM SAMRU'S PAST IN HER NEW POSITION

Begum Samru was a part of a community that were the first female entertainers in the world accepted both by the Hindus and the Muslims. Domestic conventions did not bother her neither as a courtesan nor as a wife of Sombre. Certain practices that she learned from her courtesan past brought her mobility later. She was intelligent enough to use these to achieve her personal ambitions. Mekhala Sengupta has argued that the

---

[1] See, Rajagopalan, "Cosmopolitan Crossings", pp. 168, 170, 175-82

[2] See, *Ibid*, pp. 172-73, 177. Also see, Bacon, *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 1 & 2*, pp. 45, 363 and Skinner, *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner*, p. 295

nautch were the pioneers of women empowerment in the Indian society. This however does not hold true for every case. Begum Samru was only an exception upholding Sengupta's argument. Though these courtesans were forbidden to have biological children but still they kept their freedom foremost. Begum Samru as an exception chose to lead a life of resistance in a patriarchal space.[1]

If a courtesan yearned for enriching the dancing traditions by herself performing as a *nautch* or commanding the *nautch* to perform on her directions was a choice. Begum Samru preferred the latter. She tried various means as discussed above to obscure her identity of a courtesan but never tried to eliminate the same completely from her life even after achieving the desired mobility and a lasting legacy. It could be assumed that she retired from that profession though *nautch* remained as a welcoming gesture whenever any European dignitary either a male or a female visited her *jagir*. It was this minute aspect of her past which she carried upwards in her future life. Had she not done so then she would have perished as an ordinary performer living in harmony with the whims and fancies of the masculine power and sexuality only to be later considered as a threat to the society according to the British norms.[2]

3.2 COMPARATIVE CASE STUDIES:

Sources were silent on whether marriages of native women were duly solemnized with their European counterparts or not. This was however another matter of debate out of the scope of this paper. It could thus be assumed for now as stated by Durba Ghosh that these Europeans entered into an informal arrangement with these women bound solely by customary practice in a cultural milieu. Nevertheless, they were not wholly absent in the presence of their European partners. Their lives were representative of the fact that a single person could observe various cultural practices simultaneously irrespective of the regional spaces in which they were placed. The lives of Begum Samru, Begum Helen Bennett and Mubarak Begum were unique to each other. These women changed their names soon after their alliances with their European counterparts in order to earmark greater benefits for themselves in their social spaces. They also molded their identities later owing to their baptism which motivated them to bring a change in their cultural practices too.[3]

A. BEGUM SAMRU AND BEGUM HELEN BENNETT

Begum Helen Bennett was the wife of Benoit de Boigne. She came from a reputed background unlike Begum Samru. Begum Bennett had to 'formally' marry De Boigne when he accompanied her to England. Though she might have achieved mobility in the eyes of the natives but she lived a highly unstable life in England. She remained a mere custodian of his children who had to seek an annual allowance from him later when he married another European woman within a year of their arrival. Begum Bennett remained forbearing throughout her life as could be argued from the fact that she accepted whatever was served to her in this new social space. One of her children was accepted by de Boigne as an heir only when she took to legal recourse. It could henceforth be inferred from these instances that he lost her hereditary repute in England. She passed away in a small cottage only to be forgotten in the long run without any due

[1] See, Mekhala Sengupta, 2014, "Courtesan Culture in India: The Transition from the Devdasi to the Tawaif or Boijee", *India International Centre Quarterly , Vol. 41, No. 1,* pp. 124-131

[2] See, *Ibid*, pp. 135-36

[3] "Bennett being a woman of some status also set Boigne apart from other Europeans. Both the Begums were buried as per Islamic traditions." See, Ghosh, *Sex and The Family in Colonial India,* pp. 147-152, 168

recognition or a lasting legacy either in the political or the social space like that enjoyed by Begum Samru.[1] Her life stood in cohesion with Yoti Sharma Pandey's argument that *bibis* usually lived in a private life in the secluded spaces called the *zenanas* and the *nabob* was usually the head of the family.[2] Contrastingly, Begum Samru negotiated her position both at the political and the social fronts. Her life was not a baggage of constraints like that of Begum Bennett's. She rather decided to be strategic and restrictive as the circumstances demanded. She being a popular choice over her step-son helped her inherit the assets of her European husband which was an atypical factor absent in the life of Begum Bennett. Thus, their individual distinctions as well as their indulgence in the state of affairs determined and guided their position in the society. They both however lived as a Christian but died like a Muslim later .[3]

B. BEGUM SAMRU AND MUBARAK BEGUM

Mubarak Begum also known as the "Generallee Begum" was a courtesan like Begum Samru. She became one of the thirteen *bibis* of Sir David Ochterlony. This was however controversial whether she was the first or the thirteenth wife of Ochterlony. She was responsible for her relative ascendancy in her house for being the dearest to her husband. It was the administrative position enjoyed by Ochterlony in the Mughal court and amongst the British that she was able to recognize her autonomy in the social space. She henceforth identified herself with her husband as was the case of Begum Samru. While the circumstances surrounding ascent of both these Begums were superficially similar but Mubarak Begum could not capitalize on those benefits like Begum Samru thus making her unpopular as a "whore" amongst the gentry for her *nautch* past. Even though Begum Samru was also looked down upon by the society for her profession of a *nautch* but none of the sources mentioned such derogatory references for her. A mosque built by Mubarak Begum in 1822-23 A.D. in Delhi thus came to be identified as the "Whore's Mosque" by the locals instead of legitimizing her stance amongst the elite strata of the society. No one would enter the same owing to the derogatory image associated with the mosque. The year 2023 marks the centenary of this mosque. Rather the Christian structures raised by Begum Samru instead were reckoned as a part of her larger domestic as well as global ambitions.[4]

Ochterlony would often ask for her advice as she was not inferior to Begum Samru in the art of decision-making and strategies. He thus left everything for Mubarak Begum in his will unlike Sombre for which Begum Samru had to negotiate both at the social and the political fronts. Mubarak Begum inherited the "Mubarak Bagh" built by her husband in her name. She also built a *haveli* for herself which was known as the "*Mubarak Begum ki Manzil*". But these structures lacked that authority and glamour that was represented by those built by Begum Samru where she would invite her European guests in order to bring in their recognition. The Mughals gave titles to Begum Samru for her valor. She was also an ally of the British owing to the army under her command which further legitimized her stance. But Mubarak Begum awarded the titles such as "*Lady*

[1] See, *Ibid*, pp. 163-69

[2] See, Pandey, "Sociability in Eighteenth-Century Colonial India", p. 10

[3] "Begum Samru became a popular choice after the demise of Sombre." See, Ghosh, *Sex and The Family in Colonial India*, pp. 163-169

[4] "Such mosque constructions were rarely done by the courtesans in a patriarchal setup." See, Wikipedia: The Free Encyclopedia, 2023, *David Ochterlony*, March 12, Accessed June 28, 2023.

Ochterlony” which displeased the British and “*Qudsia Begum*” which offended the Mughals to herself thus subscribing further to her unpopularity.[1]

CONCLUSION & INFERENCES

Traditional historiography has classified alliances that women of “lowly” character shaped with Europeans during the colonial occupation of India as a blatant disregard of the customs and cultures of their motherland. Earlier scholars have persistently tried to portray these women as vile, selfish, and overtly ambitious individuals who intended only on carving out a position of note for themselves within the eighteenth-century landscape. My seminar was an attempt to demonstrate the lived realities of one of these women. It aimed at tracing the recourses to social mobility that were available to such women through Begum Samru’s example. Begum Samru and others akin to her, deployed their wits to create for themselves a legacy in a time which disallowed for them a privileged existence that would go down in history. The Begum strived to retain and showcase elements of tradition and custom that resonated with her from her native land despite the overly critical assessment that earlier historians had brandished. While women in eighteenth century India did seek ways to make themselves socially mobile still, they consistently tried to highlight their roots and pay homage to a region which had reared them in different ways.

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES

1. Atkinson, E. T. 1875. *Statistical, Historical, and Descriptive Account of the North-West Provinces of India Volume 2.* Allahabad: North-Western Provinces Government Press.
2. Bacon, Lieut. Thomas. 1837. *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 1.* London: W.M.H. Allen & Co.
3. —. 1837. *First Impressions and Studies from Nature in Hindustan Vol. 2.* London: W.M.H. Allen & Co.
4. Chatterton, Eyre. 1924. *History of the Church of England in India since the Early Days of the East India Company.* London : Society for Promoting Christian Knowledge. (Procured from Nehru Memorial Museum & Library (NMML); Call No. 275.4 F4)
5. Deane, A., Mrs. 1823. *A Tour through the Upper Provinces of Hindostan; Comprising a Period between the Years 1804 and 1814: with Remarks and authentic Anecdotes.* London: C. & J. Rivington.
6. Franklin, William. 1805. *Military Memoirs of George Thomas.* London: John Stockdale.
7. Hough, Reverend James. 1845. *The History of Christianity in India: From the Commencement of the Christian Era Volume II.* London: Seely, Burnside, and Seeley. (Procured from NMML; Call No. 275.4 A.1/A.2/A.3)
8. Sharma, Mahendra Narayan Sharma and Rakesh Kumar. 2006. *Begum Samru ka Itihas: Zib-Ul-Twarikh ka Hindi Anuvaad.* Jaipur: Sheetal Printers. (Procured from the Indian Council of Historical Research (ICHR) Library; Call No. 954.2092 CHA 361-B)
9. Skinner, James Baillie Fraser and James. 1851. *Military Memoir of Lieut.-Col. James Skinner.* London: Smith, Elder & Co. (Procured from NMML; Call No. DS 355.020954 A5)
10. Sleeman, W. H. 1995. *Rambles and Recollections of an Indian Official Vol. 2.* New Delhi & Madras: Asian Educational Services. (Procured from NMML; Call No. S 923.41L88S A44.2)

[1] See, Devasis Chattopadhyay, 2021, *Masjid Mubarak Begum: Remembering the 'Generalee Begum' Everyone Loved to Hate,* July 10, Accessed June 28, 2023. Also see, Unnati Sharma, 2020, *An ‘Ambitious’ Courtesan & a British Officer — The Tale Behind Old Delhi’s Mubarak Masjid,* July 21, Accessed June 28, 2023.

11. Wilkinson, Reverend M. 1844. *Sketches of Christianity in North India.* London: Seeley, Burnside, and Seeley.

SECONDARY SOURCES

1. Banerjee, Brajendranath. 1925. *Begam Samru.* Kolkata: M. C. Sarkar & Sons. (Procured from NMML; Call No. 928.154L50S F5)
2. Barrow, Ian. 2017. *The East India Company, 1600-1858: A Short History with Documents.* Indiana: Hackett Publishing Company.
3. Basu, B. D. 1981. *Rise of Christian Power in North India Volume 1.* Allahabad: R. S. Publishing House. (Procured from JNU Central Library; Call No. 954.03 B299 Ri)
4. Chattopadhyay, Devasis. 2021. *Masjid Mubarak Begum: Remembering the 'Generalee Begum' Everyone Loved to Hate.* July 10. Accessed June 28, 2023. https://www.peepultree.world/livehistoryindia/story/people/masjid-mubarak-begum.
5. Ghosh, Durba. 2006. *Sex and The Family in Colonial India: The Making of Empire.* New Delhi: Cambridge University Press. (Procured from NMML; Call No. 306.850954 P61)
6. Irigaray, Luce. 1985. *This Sex Which is Not One.* Ithaca, New York: Cornell University Press.
7. Nevile, Pran. 1996. *Nautch Girls of India: Dancers, Singers, and Playmates.* New Delho: Ravi Kumar Publishers & Prakriti India. (Procured from JNU Central Library; Call No. 793.31954 N416 Na)
8. Ndlazi, Thulani. 2004. "Men in Church Institutions and Religious Organisations the Role of Christian Men in Transforming Gender Relations and Ensuring Gender Equality." *Agenda: Empowering Women for Gender Equity , No. 61, Religion & Spirituality,* pp. 62-65. (Procured from JSTOR)
9. Pandey, Yoti Sharma. 2019. "Sociability in Eighteenth-Century Colonial India." *Traditional Dwellings and Settlements Review , Vol. 31, No. 1,* pp. 7-24. (Procured from JSTOR)
10. Rajagopalan, Mrinalini. June, 2018. "Cosmopolitan Crossings." *Journal of the Society of Architectural Historians", Vol. 77, No. 2* 168-185. (Procured from JSTOR)
11. Rajagopalan, Mrinalini. 2014. "Mimetic Traditions or Strategic Self-Fashioning? From Common Courtesan to Queen Dowager in Nineteenth Century India." *Traditional Dwellings and Settlements Review , Vol. 26, No. 1,* p. 46. (Procured from JSTOR)
12. Seeman, Fred B. Silberstein and Melvin. November, 1959. "Social Mobility and Prejudice." *American Journal of Sociology , Vol. 65, No. 3,* pp. 258-264. (Procured from JSTOR)
13. Sengupta, Mekhala. 2014. "Courtesan Culture in India: The Transition from the Devdasi to the Tawaif or Boijee." *India International Centre Quarterly , Vol. 41, No. 1,* pp. 124-140. (Procured from JSTOR)
14. Sharma, Dr. Preeti. 2015. "The Army of Begum Samru." *International Journal of Novel Research in Humanity and Social Sciences,* pp. 64-67. (Procured from JSTOR)
15. Sharma, Unnati. 2020. *An 'Ambitious' Courtesan & a British Officer — The Tale Behind Old Delhi's Mubarak Masjid.* July 21. Accessed June 28, 2023. https://theprint.in/feature/an-ambitious-courtesan-a-british-officer-the-tale-behind-old-delhis-mubarak-masjid/465132/.
16. Singh, James P. Alter and Herbert Jai. 1971. *Church in Delhi.* Nagpur : National Christian Council of India. (Procured from NMML; Call No. 275.456 K1)
17. Thomas, P. 1954. *Christians and Christianity in India and Pakistan.* London : George Allen. (Procured from NMML; Call No. 305.604054 J4)
18. Wikipedia: The Free Encyclopedia. 2023. *David Ochterlony.* March 12. Accessed June 28, 2023. https://en.wikipedia.org/wiki/David_Ochterlony.

DR. AMIT KUMAR **(6)**
ASSISTANT PROFESSOR
CENTRE FOR WEST ASIAN STUDIES, SCHOOL OF INTERNATIONAL STUDIES
JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI
DR. NITISH KUMAR
ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE
GARGI COLLEGE, UNIVERSITY OF DELHI

HISTORICAL TRAJECTORY OF CULTURAL INTERACTIONS BETWEEN INDIA AND PERSIA

Abstract

This paper documents India-Persia cultural relations from pre-historic times to the era of Archaemeni and Sassani in Persia and the Gupta, Lodi and Mughal Period in India. The study investigates their cultural interactions in the ancient and medieval periods, their cultural and religious similarities, and the influence of culture and literary works on one another. It was found that the cultural interactions and assimilation of belief systems flourished most during the era of Gupta and Mughal rulers as these rulers actively supported Persian literary works, culture and religion. Migration of a large number of skilled individuals from both sides has led to myriad interactions and sharing of culture, spiritual and religious beliefs in many aspects in different periods of time. These skilled migrants included accountants, administrators, astrologers, bookbinders, calligraphers, craftsmen, physicians, poets, scholars, traders, and writers; as such, the cultural interactions and belief systems were something inevitable in history. This study tries to locate the patterns of these interactions and their impact on people's day-to-day lives.

Keywords: *India; Persia; Iran; Veda; Avesta*

Introduction

Historians have traced the cultural interactions of India and Persia to the Pre-historic period and the Neolithic age. There are sufficient written records that confirm that the Indus Valley Civilization and the Civilization of Persia, Egypt and Mesopotamia are almost as old and contemporary as one another (Ahmad, 2018). The first Prime Minister of India, Jawaharlal Nehru, wrote, "These people of the Indus Valley had many contacts with the Sumerian civilization of that period, and there is even some evidence of an Indian colony, probably of merchants, at Akkad. Manufacturers from the Indus cities reached even the markets on the Tigris and Euphrates" (Nehru, 2004, p. 65). Further, he wrote, "Conversely, a few Sumerian devices in art, Mesopotamia toilet sets, and a cylinder seal were copied on the Indus. Trade was not confined to raw materials and luxury articles; fish regularly imported from the Arabian Sea coasts, augmented the food supplies of Mohenjo-Daro" (Ibid).

It is evident that Persia and India have had close socio-cultural-linguistic links since ancient times. In the course of interactions over several thousand years, they supplement each other in culture, music, literature, language and others (Nehru, 2004, p. 149). Historians concurred that Persians and Indians have the same place of origin, i.e., Central Asia. However, either population pressure or the depletion of pasture lands or both factors led them to migrate in groups in different directions towards the south. One group

went to the hilly region of northern India and the other to Persia. Mohammad Hussain Azad reiterated that the Indian and Iranian races are the offspring of one grandfather (Azad, 2005, p. 244). They lived once together in the same land. Saied Nafisi writes, “Indians and Iranians belong to one single family before the beginning of the Indo-Aryan civilization and lived together with a common language for many centuries in pastoral lands of Oxus Valley in Central Asia” (Saied, 1949, p. 349).

Historically, it has been suggested that the first wave of migration towards India and Persia took place in 2000 BC. They brought horses, chariots, worshipping of sky God, and matrilineal system to India and Persia (Basham, 2004, p. 30). As a result, the people of these two civilizations shared close social, economic, political, cultural and scientific relations at different periods of time. The relations between them most flourished during the reign of the Achaemenid to Sassani in Persia and the Gupta era in India (Farhangestan, 2005).

While upholding the importance of culture in Iran and India relations, this study investigates the history of the migration pattern and its impact. It intends to study the cultural affinity and proximity between them and identify the period where there was the flourishing of interactions and exchange of culture and knowledge in different periods of their rulers. This paper also seeks to identify various fields that have an influence on one another in different periods of time.

Interactions between India and Persia

The cultural interactions between India and Persia took place in the form of the exchange of economic, political and scientific interactions that occurred between them at different points in time. This interaction was found to be most prominent and flourishing during the Gupta period and the era between Archaemeni and Sassani (224-651 AD) (Farhangestan, 2005, p. 207). Around 300AD, Sassanians marched towards central India and occupied Malwehin, one of the central powers of the Guptas. Since then, the development of Indian classical design and art has been influenced by Sassanians' art, designs and techniques. This interaction flourished more during the Islamic era, especially during the sultanic reign of Ghaznavis, along with the influx of many scholars, jurists, artists, Sufis and craftsmen; this interaction continued during the reign of Muslim kings and Mughal rulers. During these periods, Persian arts and culture, literature and language had become so entrenched in the lives of indigenous Hindus and Muslims, and this lasted for over 350 years (Pourlak, 2016).

Furthermore, Persian speakers and texts have been in wide circulation in West, Central, and South Asia since 1100 AD. This means there were many mercenaries, artisans, Sufis, poets, scholars, diplomats, migrants, pilgrims, slaves, merchants, and adventurers’ movements in the regions (Eaton, 2020, p. 380). Even before the Mughal rulers, Lodi rulers employed Hindu scribes to issue revenue documents in Persian and Hindavi (Sheikh, 2014, p. 9). Before the conquest of Mughal provinces, even the Afghan king, Sher Shah, commissioned two scribes for each district, one for Persian and the other for Hindavi (Sarwani, 1964, p. 210). Among the Mughal rulers, in 1582 AD, Akbar established all matters of his bureaucracy in all the controlled provinces in Persian (Alam, 2004, pp. 133-40). Subsequently, India could probably be the leading centre for flourishing Persian speakers, literature and scholarship, with an estimated seven times more Persian literacy than Iran (Cole, 2002, p. 18). The power of Persian culture has become so influential that the religious or spiritual and the creation of classical Indian cultures have much impacted the lives of indigenous Indians during that period.

Cultural Similarities between Persia and India

It is believed that the people of Persia and India were nomads who originated from Central Asia and shared a similar development of language, culture, tradition and belief system. Hence, many similarities have been found in both cultures. The contents of Vedas[1] and Avesta[2] have plenty of similarities. In addition, there is mention of India in Avesta and Persia in Rigveda (Ahmad, 2018). The people of India and Iran followed the same Vedic religion before the arrival of Zoroastrianism in Iran[3], which is why, the Rigveda is considered the most important and oldest religious text of the both (Hashemi, 1367, pp. 58-59). Further, the names of God/Goddess and hymns, anthems, and myths are closely mentioned in Veda and Avesta. To cite an example, in Avesta, "arsharaya" or "Ereta" is translated into the truth and the source of creation and universe where humans derived the divine knowledge, and in Veda, “Rita” means the same. The worshipping of idols was not mentioned in both books. However, the worshipping of fire was mentioned in both books, where it is called "Yajna" in Veda and “Yasna” in Avesta. The names and duties of religious authorities are identical in Veda and Avesta (Friedani, 1356, p. 214). Therefore, religion has played a crucial role in the cultural relations and influences between Persia and India, where Zoroastrianism and Islam were introduced to India by Iran in different periods.

In the field of language, Sanskrit and its grammar were found to have close proximity with Avesta, and it is said that when linguists find difficulty in understanding texts, they refer to each other texts to solve the ambiguity (Moin, 1338, p. 176).

Both the Indian and Iranian societies have a social order of class division. In Vedas, the Indian society is chiefly divided into four *vernas* viz., Brahmins (priests and teachers), Kshatriyas (warriors and rulers), Vaishyas (merchants, landowners and farmers) and Sudras (servants) (Azeri, 1350). Likewise, ancient Iran was divided into four classes, viz., Katozian (Clergy), Nissarians (warriors), Nasoudi (farmers) and Ahnokhoshi (skilled workers) (Ferdowsi, 1315). Some mythologies of Indian and Iranian share a common meaning with the same or different names. For instance, *Mitra* shared a common myth of bonding, bonhomie and lucidity (Shayegan, 1362, p. 52). In Indian mythology, *Ashwins* are goddesses/physicians who symbolize healing and fertility and unveiled prior illness and death to those who worshipped them, whereas the same myth exists in Iran with the name *Hertat and Amertat* (Hinels, 1996, p. 34). The other common myth is *Agni* in Indian name and *Atre* in Iranian, the epitome of wisdom, loving family, purity and enemy destroyer (Mehrdad, 1996, p. 478).

Furthermore, the number “7” is considered sacred to both India and Iran. Sassanians surmised the story of the seven skies and ascribed every floor to either one of the seven planets. The movement of Buddha through 7 heavens to attain Acme symbolizes the sacredness of the number 7 to the believers of Buddhism (Yahaghi, 1375, p. 448).

Influence of Persia on India

Historians have recorded that many popular musicians came to India from various provinces of Persia, and hence, different genres of regional music with variations were

---

[1] Vedas is a large collection of religious text of Hinduism in India. It is considered the oldest Sanskrit texts and scripture of India. Vedas is comprised of four core scripture, namely, the Rigveda, the Yajurveda, the Samaveda and the Atharvaveda.

[2] Avesta is the religious text of Zoroastrianism. The sacred hymnal collection was assembled through the oral tradition of the religion founder, prophet Zoroaster.

[3] Both of the same origin, India and Iran are known to practice same religion until 7th century, however, with the emergence of reformer Zarathustra, also known as Zoroaster, the religious separation between these two Aryan races happened (Friedani, 1356, p. 65)

brought to India. Later on, this music was assimilated in the traditions of Indian music (Rahimy, 2011). This saga started with the invasion of Iran by Mongols leading to devastation and migration of thinkers, mystics and Sufis to Indian sub-continent which later influence the religious thoughts and spirituality and knowledge to the native of India (Ezkayi, 1370). Moreover, the proximity between Iranian mysticism and India mysticism led to the convergence of these two great cultures during the same period (Chaitanya, 1953, p. 63)

Apart from introducing music to India, Persian was once the official language of the Islamic provinces of India until English become widespread all across the province. The introduction of Persian and Islam in India started with the regime of Mahmud Ghaznavi. The second regime of Ghaznavis (432-583 AD), which lasted for more than 150 years, happened to be a crucial period for the expansion of Persian language and literature. These kings loved poetries, and some famous poets like Massoud Sa'ad Salman and Abu al-Faraj Roni served in their courts (Safa, 1372). In the same period, many jurists, scholars, artists, Sufis and craftsmen arrived in India and spread Islam, Persian culture, art, music and literature. Indians began to learn Persian when the second reign of Ghaznavis made Lahore and Peshawar the capital of reigning. Kelileh and Demneh, the Indian book excerpted from the work of Nasrollah Monshi[1], was written in Arabic and later translated into Persian (Naini, 1375). As time passed, Persian became the official language of India for over 700 years until English started taking over from early nineteenth century. Until then, political thoughts, social and economic relations, and culture have had a lot of Iranian influence. Scholars were encouraged to research the Persian language, culture and literature; subsequently, many political, cultural, religious and literary works were written in Persian vocabulary and proverbs (Atarodi, 1347, p. 78). During this period, Persian was the official language of the ruling class in India, and it slowly replaced Sanskrit and became the mediator language for communication between different speakers in many provinces of India. Many indigenous Hindu and Muslim scholars wrote Persian literature, including science subjects, during this period (Anousheh, 2001).

The scientific interactions between India and Iran, especially in the field of medicine, date back to the pre-Islamic era. Because of their skills, many Iranian physicians earned their fame in Delhi and the Deccan court. To cite a few, Hakim Abu al-Fath, a physician in Akbar Shah court (974 AD) and Amir Mohammad Mahdi, popularly known as Hakim al-Malek Ardestani, were highly regarded by the contemporary kings and people of India. The latter succeeded in the healing of Aurangzeb's daughter when she was unable to be healed by an Indian physician (Aram, 1373).

Another important field that the Persians had an influence on India was architecture, calligraphy, and painting. The Mughal rulers brought Persian architects and artists to India, which is evident from the creation of one of the world's wonders, the Taj Mahal. This famous monument was made possible by the Persian architect Isa Isfahani. Some other important historical monuments that have Persian architecture and designs include Fatehpur Sikri, Humayun Tomb and Qutub Minar. The Persian painters Mir Sayyed Ali and Khwaja Abdussamad were known to have painted famous Mughal architectural figures during this period (Rahimy, 2011).

Influence of India on Persia

[1] Secretary of Bahram Shah Ghaznavi, one of the sultans of Ghaznavis that reigned between 1117 and 1152 AD.

The influence of Indian cultures mainly happened during the Sassanian dynasty, particularly in the areas of religion, philosophy, science, medicine, literature, music and dance (Hossein, 2012). The Hindu scientific knowledge from India was introduced to Iran through many Indian physicians who was invited by Iranian rulers before the advent of Islam in India. These physicians were asked to teach Indian medicine at Jundishapur Hospital to the span of Islamic period. During the reign of Bani Abbas, the physician Kankahand Ibn Dahan is worthy to mention among the physicians, as he translated many Indian medical books into Persian (Safa, 1372).

The medieval period witnessed a magnitude of Indian works of various subjects which include religion, science, astronomy; history, geography, philosophy; language, literature and culture gets assimilated into Persian literary works. Some of the important religious books include Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita, Bhagvata Puranas, Mahabharata, Ramayana and others (Ahmad, 2018, p. 271). The deeper study of India-Iran spiritual relations found that the Sufi thoughts of Iranian mystic grew more with the spreading of Buddhist monks and Hindus in Khorasan, a region known for its fertility and emergence of great *Sufi* poets like Abu Saeed Abil Khair, Jalaludin Rumi, Sanai Mashadi and Shaikh Fariduddin Attar. These Iranian mystics fostered the spreading of Islam in India and nudged the impulse of the famous “Bhakti Movement” in India engineered by saints including Chaitanya, Nanak, Kabir and Tuka Ram (Chand, 1964, p. 8). Further, Maulana Jalaluddin Rumi, one of the famous *Sufi* poets, are known to employ Indian stories (to cite one is the Panjatanta of Visnu Sharma) in his art of delivering the message (Ahmad, 2018, p. 272). History witnessed the cross-migration of skilled Iranians and Indians in different period of times. Among these migrations, the Mughal period is one worth discussing as huge numbers of skilled Iranians migrated to India because the Mughal rulers, especially Babur, Akbar, and Shah Jahan, were staunch patrons of Persian culture and literature. The skilled Iranians include accountants, administrators, astrologers, bookbinders, calligraphers, craftsmen, gold, historians, sprinklers, physicians, poets, scholars, soldiers, traders, and writers. These skilled Iranians further strengthened Persia-India relations and fostered the growth of Islam and Persian cultures in Mughal provinces and in India (Ahmad, 2018, p. 275).

Conclusion

As many similarities have been found in both the cultures. The cultural interactions and sharing of literary works were most flourishing in the era of Archaemeni and Sassani and Ghaznavis sultans; and Gupta and Mughar rulers as they are the patronage of Persian culture, religion, music and literary works. A large number of skilled migrants from Persia was witnessed in different period of times, especially in the era of Ghaznavis sultans and Mughal rulers which led to the spread of Islam, Sufis and Persian culture in the rulers’ provinces. Similarly, Indian skilled migrants were too witnessed in different period fostering the spread of Indian philosophy and literary works in Persia.

The contents of Vedas and Avesta have plenty of similarities. India is mentioned in Avesta and Persia in Rigveda. The people of India and Iran followed the same Vedic religion before their conversion, which is why, the Rigveda is considered the most important and oldest religious text of both the Aryan race. Further, the names of God/Goddess and hymns, anthems, and myths are closely mentioned in Veda and Avesta. The worshipping of idols is not mentioned in both books but the worshipping of fire is mentioned which is called "Yajna" in Veda and “Yasna” in Avesta. The names and duties of religious authorities are identical in Veda and Avesta. Some of the important fields that had Persia influence on India include music (*Sufism),* language, religion, medicine, literature, architecture, calligraphy and paintings. Similarly, Indian

religion, science, astronomy; history, geography, philosophy; language, literature and culture get assimilated into Persian culture and literary works.

Bibliography:-

Ahmad, W. (2018). Age Old Indo-Iran Ties. In R. Ahmed, *Dialogue between Cultures and Exchanged of Knowledge and Cultural Ideas between India, Iran, Turkey and Central Asia with Special Reference to the Sasanian and Gupta Dynasty* (p. 247). Guwahati, Assam: Department of Persian, Gauhati University, Assam, India.

Alam, M. (2004). *The Languages of Political Islam: India 1200-1800.* Chicago: University of Chicago Press.

Anousheh, H. (2001). *Encyclopedia of Persian Literature.* Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Aram, R. A.-I. (1373). *The History of Iran-India Relations.* Tehran: Amir Kabir.

Atarodi, Q. (1347). The Islamic Works of Iranians in the Indian Subcontinent and Pakistan. *Islamic Studies, Vol. 5*.

Azad, M. (2005). *Sukhandan e Fars.* New Delhi: National Council for Promotion of Urdu Language, West Blobk-1, R.K. Puram, New Delhi-110066.

Azeri, A. (1350). *Iran-India Relations in the Ancient Period.* Historical Surveys.

Basham, A. (2004). *The Wonder that was India.* London: 3rd Edition, Picador, An Imprint of Pan Macmillan Road, 20 New Wharf Road.

Chaitanya, D. (1953). Mangala of Jayananda. In F. Davar, *Iran and its Culture* (p. 63). Bombay: Jangpurea Publications.

Chand, T. (1964). *Indo-Iranian Relations.* New Delhi: Information Service of India, Embassy of India.

Cole, J. R. (2002). Iranian Culture and South Asia 1500-1900. In N. R. Matthee, *Iran and the Surrounding World: Interactions in Culture and Cultural Politics* (p. 18). Seattle: University of Washington Press.

Eaton, R. M. (2020). *India in the Persianate Age 1000-1765.* New Delhi: Penquin Books.

Ezkayi, P. (1370). *Promoting Islam in Iran Minor (Ahwal and works by Mirsid ALi Hamedani).* Hamedan: Hamedan University.

Farhangestan, N. (2005, March). pp. Volume 7, Sh. 4., p. 207.

Ferdowsi, A. (1315). *Shahnameh.* Bombay: Abdullah Tehrani.

Friedani, M. (1356). *Considerations in Indian and Iranian Culture.* Vahid, p. 214.

Hashemi, A. (1367). *History of Iranian Culture.* Tehran: Iran Culture Foundation.

Hinels, J. (1996). *Recognition of Iranian Mythology translated by Jalta Amoozar and Ahmad Tafazali.* Tehran: Thymus.

Hossein, M. (2012). *(PhD Thesis) Indo-Iranian Relationship with Special Reference to Sussanid Era (336 A. D. - 646 A. D.).* Pune: University of Pune.

Mehrdad. (1996). *Research in Mythology in Iran.* Tehran: Awareness.

Moin, M. J. (1338). *Mazdisena in Persian Literature.* Tehran: Tehran University.

Naini, M. R. (1375). *India at a Glance.* Tehran: Shiraz.

Nehru, J. (2004). New Delhi: Penguin Books India Pvt Ltd, 11 Community Centre, Panchsheel Park, New Delhi-110007, India.

Nouri, A. N. (1375). *Iran's Most Valuable Contribution to the Culture of the World.* Tehran: Cultural Works.

Pourlak, F. S. (2016). Cultural, Political Interactions among Iran and India. *Middle East Political Review*, 31-50.

Rahimy, A. (2011). *(PhD Thesis) Iran and India Commercial and Cultural Relations During the Safavid Period 1501-1722 A D.* Mysore: University of Mysore.

Safa, Z. (1372). *History of Literature in Iran.* Tehran: Ferdowsi.

Saied, N. (1949). *The Indo-Iran Relations.* New Delhi.

Sarwani, A. K. (1964). *The Tarikh-i Sher Shahi.* Dacca: University of Dacca.

Shayegan, D. (1362). *Philosophical Religions and Philosophy of India.* Tehran: Amir Kabir.

Sheikh, F. O. (2014). *After Timur Left: Culture and Circulation in Fifteenth-Century North India.* New Delhi: Oxford University Press.

DR. ATIQUR RAHMAN
ASSISTANT PROFESSOR OF PERSIAN
DEPT. OF ARABIC, PERSIAN, URDU & ISLAMIC STUDIES
BHASHA BHAVANA, SANTINIKETAN, WEST-BENGAL

(7)

INDO-IRAN RELATIONS IN CULTURAL & LITERARY PERSPECTIVE DURING THE MEDIEVAL PERIOD

Abstract

India and Iran share centuries of close cultural and civilization affinities. The two countries have long influenced each other in the fields of culture, art, architecture and language. Close links between the two countries have continued over contemporary times. It is a fact that India and Iran are two culturally rich and the oldest civilization in the realm of history. Both the countries have influenced and enriched one another to such an extent that it is impossible to study the history of either without the reference to the other. India and Iran are the cradle of ancient civilization and mystic pursuits for the last more than 5000 years.

As has been pointed out, interactions between Indians and Persians have had a long history, but the full-fledged interactions in relation to the literary works evidently started during the reigns of Mahmud of Ghazna and Muhammad Ghori respectively. Iran witnessed the rise of the Safavid dynasty and India saw the rise of the Mughal Empire in the 16th century. The Mughal patronage of culture constantly attracted Persian scholars; talented Persians poets were absorbed in expanding services of the Mughal Empire.

The paper attempts to analyse the Indo-Iran cultural & literary relations, Spiritual interaction, spreading of Persian Literature in India as well as Persian influence in the field of Art and architecture in the light of Mughal–Safvid bilateral relations.

Keywords: *Indo-Iran Cultural & Literary relations, Mughal Safavid Relations, Sufism, Persian Literature in India, Art & Architecture.*

Introduction: The civilization of India and Iran are the two ancient ones. The people of these countries have been enjoying close historical harmony through the ages. They had common motherland and shared a common linguistic and racial past. For the past many years, they interacted and enriched each other in the fields of language, religion, art, culture, food and other traditions. Even now the two countries have a very warm, cordial relationship. They are alike in various fields.

The relations between Persia and India are said to have been since the time immemorial. The Persians long before the Islamic invasion had close relations with India. "Persian kings, until the end of the Sasanid dynasty, had the Western Punjab, Sind and Baluchistan under their rule. In the Achaemenian period (B.C. 521), King Darius had sent his officer to discover the sea-route to India. The discovery finally led to conquest of Sind, the Punjab and their annexation to the Persian Empire[1]. The relations thus established between the Persians and Indians evoked a natural regard for each other's culture, language and mode of living.

1. Nehru, Jawaharlal, (1981) The *Discovery of India (*New Delhi: Oxford University Press), P-147.

As has been pointed out, interactions between Indians and Persians have had a long history, but the full-fledged interactions in relation to the literary works evidently started during the reigns of Mahmud of Ghazna and Muhammad Ghori respectively. The great ruler, Mahmud of Ghazna invaded India for the first time in 1001 A.D. and in the last years of his life (1026 A.D.) he added the territory of the Punjab to his jurisdiction. In the next century, 150 years later to be exact, Muhammad of Ghor (1175 A.D.) invaded northern India and he made his slave Qutubuddin Aybak ruler over the Indian Territory.

The contact between India and Iran in the field of new Persian literature dates back to the invasions of Mahmud's armies in India. The Hindu nobility of the conquered Punjab was in high esteem at the court of Mahmud and his successors and we learn from the historian Firishta[1] that Ghazna had the appearance of an Indian city on account of the many Indians who lived there.

The thirteenth century saw a bloom of Persian panegyric poetry written in Indian style. The Sultans, on their campaigns to the battlefield, were accompanied by the poets of the court. They used to describe battles, praise the heroic deeds of the soldiers and draw up chronograms laying down the dates when the most strongholds had been conquered. The themes of the *qasidas* were almost exclusively secular as they portrayed only the valour's of the soldiers. The first one to introduce spiritual subjects in the *qasidas* was the court poet of Ruknuddin Feroz Shah, the successor to Iltutmish, a man called Shihabuddin Muhmara Badauni also known as Shihab-i Muhmara[2] who is regarded as the innovator of a new, more florid style of writing *qasidas.* His panegyric poetry does not depart from the usual scheme of the Indian style and is rich in rhetorical adornment, but it is remarkable for its integrity of experience and delicacy of expression. His pupil Amir Khusrau who called him,"the nightingale in the garden of knowledge", attempted to imitate some of his *qasidas.*

Iran witnessed the rise of the Safavid dynasty and India saw the rise of the Mughal Empire in the 16th century. India and Iran became great power under these two dynasties. The Mughal patronage of culture constantly attracted Persian scholars, talented Persians were absorbed in expanding services of the Mughal Empire. Babar received help from the safavid king shah Ismail I and established himself in Kabul first and then in Delhi and Agra. Babar himself an accomplished Persian poet was a Patron of Persian Poets[3].

India and Iran both are Aryan blood, so their cultural and historical approach is the same. Iran is one of the most important countries in the West Asian Region. There was strong influence of Buddhism on the east Iranian region in those times. The region grew closer during the Mughal periods. The Persian language becomes the language of the Indian elite. A new language Urdu with a strong Persian influence developed in northern India. Taj Mahal is referred as the "Soul of Iran incarnated in the body of India". A good example of political similarity of Iranian was through the wife of Jahangeer, Noor Jahan, who was a political expert and a good diplomat of that time.

Cultural diplomacy is a domain of diplomacy concerned with establishing, developing and sustaining relations with foreign nations by way of culture, art, and education. It is also a proactive process of external projection in which a nation's,

---

1 . Bukhari, Abdul Wahab *Persian in India,*. P-30.
2 . Badauni, Abdul Qadir, Muntakhbat-ut-Tawareekh, I, pp-71-83, English translation by G.S.A Ranking, I, pp-99-119
3 . Anislie T Embree, (1992) Sources of Indian Tradition, Vol. I, Penguin Books, p-385

institutions, value system and unique cultural personalities are promoted to a bilateral and multilateral level.

Mughal-Safavid Relations

Akbar's long reign (1556-1605 A.D.) is very significant in history because of its wide conquests and judicious administration. His territory extended from Kabul to Bengal and Kashmir to Ahmadnagar. Akbar was an extremely judicious ruler and provided a very peaceful and prosperous environment, which led people to conglomerate in India. The sense of peace and life in prosperity attracted scholars and poets too. The luxury in life also culminated in the cultivation of art, aesthetics, culture and literature in general. That is why Akbar's period is the richest in the production of literature and art. Akbar's reign is also called Indian summer in Persian literature. Persian literature at the time of Akbar's was far richer than that in Iran during Safavids, who were the contemporaries and counterparts of Akbar. Todarmal, one of the prominent ministers of Akbar's court, made Persian the government language for the entire empire. In Akbar's period historiography was also well represented, and except for the later parts of Auranzeb's reign there are reliable histories for every reign. The Akbar- Nama and Aain-e-Akbari of Abul Fazal, in spite of their difficult and rhetorical style[1], continue to be the greatest historical works of Akbar's period, coloured throughout by excessive adulations of the Empire.

Muhammad Urfi (d.1590-1 A.D.), Naziri and Zuhuri are the exponents of the Indian style of poetry from the time of Akbar. Sheikh Mubarak Nagori, father of Abul Fazal and Abul Faizi, Sheikh Abdullah Muhaddith Dehlavi, Sheikh Yaqub of Kashmir, Mir Fatahullah Shirazi, Qazi Nizam Badakhshi, Kazim Nurullah Shustri, the author of Majalis-ul-Momineen, Makhdoom-ul-Mulk Abdullah of Sultanpur, Sadrus-Sudur, Sheikh Abdun Nabi, Syed Muhammad Mir Adl, Mullah Abdul Qadir Al-Badnuni, the uncompromising writer of Muntakhabu-ut-Tawareekh, Ghazali Mushhadi, Urfi Shirazi, Naziri Nishapuri, Sanai, Sheri, Maahili were some of the prominent figures of literature of the time.

The age of Akbar was indeed a brilliant epoch in the history of Indo-Persian literature. Under him, Agra could justly claim to be the literary metropolis of Central Asia. A shot of poets from all parts of Persia flocked to his court, amongst whom, Ghazali Mashhadi (d.1572 A.D.), Jmaluddin (d.1591 A.D.), Urfi Shirazi, Sanai Mashhadi, Zuhuri Tarshizi and Mullah Husain Nasziri Nishapuri are the most prominent. Faizi (d. 1595 A.D.), was the most eminent among the numerous poets mentioned by historians. In the field of history, the outstanding works are Akbar Nama and Ain-i-Akabri of Abul Fazal, Tabqat-i-Akbari of Mullah Nizamuddin Ahmad Harawi, Nafais-ul-Ma'athir of Mir Abdullah Qazwini and Abdul Haq's, Zikr-ul-Mulk.

Zahiruddin Muhammad Babur, who ruled India from 1525 A.D. to 1530 A.D., wrote his memoirs in his native· language, Chagatay, but he was also an accomplished and prolific poet of Persian. Babar's memoirs are considered to be one of the most revealing and sincere autobiographies ever written. His writings bear the testimony to the mysticism[2]. Babar's autobiography, *Tuzuk-i-Babari* in Turkish, was later, translated into Persian by Abdur Rahim Khan-i-Khanan, a fluorescence of Persian literature. Humayun himself was a poet of merit. His brother Kamran was a poet and his sister Gulbadan Begum was a prose writer, who composed *Humayun-Namah,* the biography of Humayun. Muhammad al-Muskini compiled his encyclopaedia of Islamic sciences called

---

[1] . Mukhia, Harbans, (1993) "Perspectives on Medieval History", Delhi, Vikas Publishing House.

[2] . Ghani , M. A, *History of Persian Literature,* Vol. I, p-50.

the *Jawahir-ul-ulum-i-Humayuni* in 1539 A.D. and Yusuf bin Muhammad Harati wrote in 1533 A.D. ·the *Badai-ul-Insha,* a treatise on the epistolography. Poets like Shah Tahir Dakhni (d. 1545 A.D.), Damri Bilgrami (d.1594 A.D.) and Khwaja Husain Marvi (d. after 1572 A.D.) adorned his court.

Muhammad Jamaluddin Urfi[1] Shirazi was born and educated in Shiraz. He came to India in his early life and spent some time with Faizi. Later on he associated himself with Hakim Abul Fath, a learned noble and patron of poets. After Abul Fath's death, Urfi entered the service of Khan-e-Khanan. He wrote panegyrics praise of Akbar and Prince Salim but could not gain any position in either's court because of his strained relations with Faizi and Abul Fazal who exercised considerable influence over Akbar. He was poisoned to death at an early age of 36. Urfi was a great poet of Persian in India. His published divan consists, of *ghazals, qasidas* and *mathnavis.*

Abul Faiz Faizi[2] was a great scholar and an extremely prolific writer. He is reported to have authored more than 100 books including some translations from Sanskrit books. Faizi wrote *qasidas, ghazals* and versified stories in the form of *mathnavis.* Many translations from Sanskrit to Persian took place during that period. *Razm-Namah,* "The Book of battle", was a Persian translation of *Mahabharata* by a group of scholars. *Ramayana* was translated into Persian. *Tareekh-i Krishnaji* was the translation of "the Life of Krishnaji", based on *Bhagvatapuran. Yoga Vashishta* was also translated during the same period. Faizi translated *Lilavati,* a treatise on Algebra and Geometry and rewrote the *story* of the king Nal and princess Damayanti from the epic *Mahabharata* in the form of *mathnavi* and gave it the title *Nal- Daman.* He also translated *Katha-Sarit Sagar* by the poet Somdeva from Kashmir[3]. Abul Fazl translated *Bhagvad Gita* into Persian. *Singhasan Batisi* was translated into Persian by Chaturbhuj Kayastha. Todarmal, Mirza Manahar Tosni and Krishna Das are some of the Hindu Persian writers of Akbar's time[4].

Sufism & Spiritual Interaction between India and Iran:

Sufism was the result of spiritual interaction between Persia and India. Sufism was originally borrowed from India and returned to India with a distinct Iranian stamp. The mysticism of Islam came under the impact of Hinduism and its philosophy of Vedanta. Hinduism also accepted some Islamic elements such as equality and monotheism[5].

Islamic grew in the intellectual soil of Iran. Among its sources were the Quran, the teachings of Hindu Philosophy and neo-platonism of Alexandria. The dominating concern of the neo-platonists was religious and their attitude was subjective and intuitive. Upanishadic monism and ethics of Hinduism transformed the idealism of Plato into a Gnostic Philosophy. Therefore Hindu thought entered the structure of Muslim Tasawwuf thorugh neo-Platonism[6].

Buddhist monks and Hindu priests spread throughout the land from Khwarizm to Khotan and Afghanistan. Sufi thought and practice grew in Khorasan. Sufi philosophy

---

1 . See *Muntakhab-ut Tawareekh; Ain-e Akbari; She'er-ul 'Ajam* .

2 . See Muntakhabatu-ut Tawareekh; and She'rul 'Ajam .

3 . Desai, *The Story of Nal Damayanti as told by Faizi.* P-84.

4 . Syed Abdullah, (1992) Adabiyat-e-Farsi Mein Hinduon Ka Hissa, Anjuman Taraqqi Urdu, Hind,

5 . Jorfi, Abdul Amir, (1994) Iran and India: Age old Friendship, Indian Quarterly, Oct-Dec., p-76.

6 . Chand , Tara, (2005) 'Indo-Iranian Relations’. p-7.

inspired sufi poetry and learnt the Hindu practices of restraining the breath using the rosary and mediation. Great mystic poet Abu said Abil Khair, Abdul Majid Sanai, Jalaluddin Balkhi and Summa Rumi came from Khorasan. The Iranian muslim mystics were mainly responsible for propagating Islam in India and thereby bhakti movement existed in Hinduism. Today, India is the biggest centre of Sufism in the world. The four well known sufi, silsilas in India are the Quadiriya, the Chishtiya, the Naqshbandiya and the Sohravardiya.[1].

There are a lot of similarities among the Hindu and Muslim mystical thought. The Pantheist monism of the Advita Vedanta and Wahdat al Wujud of the Sufis are different expressions of the same world view[2]. Self-manifestation of the ultimate being is spoken of in vedantic terms such as vivarta, Pratibhasa and Pratibimba. These are the same as the sufi concepts of tajalli, Zuhur, aks and numud. The immanence of the divine essence described as sarvabhutatma and antaryamin is also postulated by the sufis in their conception of God as soul of the world that's jane-i- jahan. The idea of nirguna Brahman is comparable to dhat al-mutlaq, jivatman with ruh and tajrid and so on.

The most prominent Sufis in India were Moinuddin Chishti, Fariduddin Ganj Shakar, Nizamuddin Aulia, Jalaluddin Tabrizi, Bahauddin Zakariya, Qutubuddin Bakhtiar Kaki and Amir Kabir Seyyed Ali Hamadani[3]. These are the exact translations of Upanishadic passage into sufi terms. The most prominent sufi in India were Moinuddin Chishti, Fariduddin Ganj Shakar and so on. Seyyed Ali Hamadani came to Kashmir in the 14th century along with 700 friends, disciples and artisans. He propagated Persian and religious guidance.

Before the establishment of the Delhi sultanate in 1206 and the Muslim kingdom of Kashmir in 1320, Sufis had migrated to northern India. The abodes of the sufis in India were generally known by their Persian name Khanqahs. Most of the sufi pioneers came from Iran or from central Asia. The Shattari silsilah of Sufism was founded by Shah Abdullah Shattari in Persia. The poetry of Khwaja Abdullah Ansari, Sanai, Ahmad Jam, Nizami Ganjavi, Attar, Rumi, Sa'di, Hafez and Jami inspired the Indian Sufis. Mohd. Ghouse translated Amrit Kund into Persian under the title of Bahr-al-hayat. A warifu-l-ma'arif of Sheikh Sihabuddin Suhrawardi was another sufi work that contributed to the spread of Persian ideas in India. An important Iranian tradition that influenced the Indian minds in the Khanqahas was the compilation of malfuzat. Sufis also contributed in large measure to the development of Urdu language[4].

The love of Sufi poetry cemented relationship between Hindus and Muslims. A Persian verse of 'Attar was inscribed on temples of Kashmir. A glossary of masnavi by Rumi, compiled by Abdul Latif Abbasi during the reign of Shah Jahan identifies words in the masnavi that's common to Persian and Hindi. Hafez's literary reputation reached India during his lifetime. The sufi literature pertaining to Kashmir is rich in discussion involving the sufis and Hindu ascetics[5].

Sufis appealed to all classes of Muslims particularly those who are less educated in traditional sciences and exhibited a way of life. Sufis had spread their network of 'retreats' over north India. Between the end of the 12th century and the end

---

[1] . Khan, Rashiduddin , (2007) *The Making of the Muslim Mind','Muslims in India' edited by Ratna Sahai*, p- 26.

[2] . Arya (2006). 'The mutual relations of culture & civilisation of Iran and India',p-38

[3] . Chand, Tara , (2005) Indo Iran Relations, p-9.

[4] . 'Reciprocal enrichment between Iran and India from historical point of view', paper , 2008

[5] . Ainslie T. Embree, (1992) 'Sources of Indian Traditions', Vo.I, *Penguin Books*, , p-450.

of the 15th century, three great sufi orders had migrated from Iraq and Persia into northern India, the Chishti, the Sohravardi and the Ferdowsi. The tombs of the mystic saints are still honoured by both Hindu and Muslims[1].

In 13th century, the great Persian poet travelled from Shiraz to Punjab, Somnath, Gujarat and Delhi. From Somnath, he went to Gujarat and then to Punjab and later to Delhi and from Delhi to Yemen. In 1220, Islam went into eclipse in Persia when the Mongols ransacked the Muslim World. India escaped the mongal invasion. The Delhi sultanate offered a refuge in that crucial period and India became a cultural sanctuary of the Muslim world.

Modern Indo-Iran cultural relations were interacted by cultural embassies; book translated and annotated art exhibition, exchange of learned persons, exchange of ideas, people to people contact, and fascination of Iranian for Indian language and culture.

After the advent of Britisher's in India, this cultural affinity which existed between two civilized countries of the oriental world got set back. But with the independence of our country from yoke of British oppression, a new enhances the cultural contacts. And fortunately Iran also reciprocated and we see that the first ambassador of Iran to India, Mr. Ali Asghar Hikmat in himself was a person, who was obsessed with the wisdom and knowledge of India. He translated many books from India and wrote his observatories about the literary development of Persian in India.

Many intellectuals and thinker's i.e. Dr. Tarachand, Maulana Abul Kalam Azad, Rabindra Nath Taigore and the founder of communist party in India M. N. Roy have visited Iran for the betterment of cultural affinity between the two sides. The relationship entered the modern context in the 1960's with exchange of high level visits from both sides. Prime Minister Jawaharlal Nehru visited Iran in 1963. Prime Minister Indira Gandhi visited Iran in April 1974 and the Shah of Iran made a return call the same year in October.

Spread of Persian Literature in India:

The Muslim rulers in India patronized Persian language. Most of the Persian vocabulary was, absorbed into this language that's Urdu. The grammar and essential structure of Urdu remained very close to the language of north India. Persian was the official and court language under the Mughals. An Indian style developed in Persian poetry and literature. Many Persian poets and scholars came to India to seek employment at the courts of the Mughal rulers[2].

The official and court language of the Mughal's was Persian. An Indian style developed in Persian poetry and literature. Amir Khosrau Dehlavi and Mirza Asadullah Khan Ghalib were among the prominent Indian poets. Many Persian poets and scholars came to India to seek employment at the courts of the Mughal rulers. Akbar for the first time appointed a poet as poet- laureate in his court.

The first one was Ghazzali Mashhadi. Another Persian scholar Mir Abdul Latif of Qazvin became Akbar's tutor. Persian poets–Naziri Nishaburi, Urfi Shirazi and Anisi Shamlu among others – and Iranian scholars like Sharif Amuli were present at Akbar's court[3]. During the Mughal period, the importance of Persian was enhanced both by Akbar's attempt to have the main works of classical Sanskrit literature translated into Persian and by the constant influx of poets from Iran who came seeking their fortune at

[1] . Khan, Mohd. Ishaq, (2009) 'Some Iranian Sufi traditions & their impact on the evolution of Indo-Muslim culture' paper..
[2]. Islam , Riazul , (1970) Indo- Iran Relations, Iranian Culture Foundation, p-150
[3] . Bose, D.M. (1989) A Concise History of Science in India, INSA Publications, p-49.

the lavish tables of the Indian Muslim grandees. The Persian vocabulary was enriched due to translations from Sanskrit, and new stories of Indian origin added to the reservoir of classical imagery.

The translations from Sanskrit enriched the Persian vocabulary and new stories of Indian origin. Urfi who lift Shiraz for India and died in this mid 30s in Lahore was one of the genuine masters of Persian poetry. The Persian poet Hazin came to India in the early 18th century[1]. In the 13th century Amir Khusrau created 12 new melodies including zilaf, muafiq, ghanam and so on according to several Persian texts. The origin of Tarana is associated with Amir Khusrau. In 14th and 15th century the earliest Persian writings on Indian music appeared in the form of Ghunjat-ul-Munya and Lahjat-e-Sikandar Shahi[2].

In all the local languages of northern India that's Punjabi, Kashmiri, Sindhi, Marathi and Bengali besides Hindi and Urdu there are a large number of Persian words and expressions including popular proverbs. Persian and Arabic vocabulary entered the speech of the common folk of Punjab[3]. In the 18th century Swami Bhupat Biragi was deeply influenced by Rumi's mathnavi which composed a long mystical mathnavi in which Vedanta and Sufism were fused in exquisite form and style. There were several Hindu poets and authors who contributed to Persian poetry and literature in India. Mirza Asadullah Khan Ghalib was a distinguished poet of Persian and Urdu and is immensely popular even today[4].

Persian Influence in the field of Art and Architecture:

Indian crafts men worked with Persian and Turkish masters to create a new harmonious art and architecture. The Indian flora blended with Islamic calligraphy. New colour palette of turquoise blue, emerald green, lapis, viridian and brilliant white were added to the Indian safforns, indigos and vermilions. Persian artists like Abdus Samad of Shiraz, Mir Sejjed Ali of Tabriz and so on worked with their Indian colleagues in royal Mughal courts.

The Taj Mahal, Fatehpur Sikri and Humayun Tomb are the finest examples of the synthesis of Indo-Iranian style in architecture. The Iranian influence is visible in Qutab Minar. Persian architects and artisans were brought to India to design and construct palaces and forts, mosques and public buildings[5]. Iranian painters introduced the art of portrait and miniature paintings in Mughal courts. The Mughal schools of paintings owed much to Iran and blossomed under Akbar's patronage. Mir Sayyed Ali and Khwaja Abdussamad from Persia were the founders of the Mughal School of paintings in India[6]. There were major developments in the technique of miniature painting, portraits and scenes of war, social events and illustrations of manuscripts. (Although literary evidence shows that miniature painting existed in India long before the coming of the Muslims. These were the products of formalized Buddhism)[7].

1 . Jorfi, Abdul Amir, (1994) Iran and India: Age old Friendship, Indian Quarterly, Oct-Dec, p-78.
2 . Britannica web site (www.britannic .aindia.com)
3 . Najma P. Ahmed, (2007) *'Muslim contribution to Hindustani music', Ratna Sahai,'Muslims in India*, p-39.
4 . Singh, Gurbachan Talib , (2008) 'The Punjabis and their Iranian heritage' paper.
5 . Mujtabai, F. (1978) 'Hindu-*Muslim Cultural Relations'*, NBB publication, p- 119-120.
6 . Chand, Tara, (2005) Indo-Iran Relations, p -11.
7 . Jorfi, Abdul Amir, (1994) Iran and India: Age old Friendship' *India Quarterly*, Oct-Dec, p-78.

The Kashmir carpet weavers absorbed the Persian design of the 'tree of life', mehrab, vase and floral medallion designs. In the 17th century, a kind of handmade carpets by the name of Indo-Esfahan carpets with designs inspired from heart were exported by the east India Company to Europe and are frequently seen in Dutch paintings of that time[1]. Indian palangposh, pardeh, jah-namaz and jama were being exported to Persia. Kalamkari was a fusion of the indigo and ochre based temple paintings of South India with the Safavid Persian Chitrsaz and Kalamkars, Damascene wire-work, the base of steel or bronze and ornamentation in gold and silver wire travelled to India via Iran and Afghanistan from its original home in Damascus.

The pottery of Khurja and Jaipur contain folk memories of colours, glazes and motives derived from Turkmen and Persian influenced turquoise, green and lemon tiled ornamentation[2]. The Persian carpets which have designs characteristics of the Mughal taste with staggered horizontal rows of plants or a plant-filled lattice were in the seventeenth century. Its subsequent popularity is often linked to Nadir Shah who brought back considerable booty from his Indian campaign and also the scheme was used in the decoration of his palace. The theme remained popular for carved stone revetments, tile works and textiles. Inclusion of the new floral designs on carpets and ceramics probably reflects a broader popularity, stimulated by familiarity with both European and Indian goods[3].

---

[1] . Basham , A L , (1967) The Wonder that was India', p-381

[2] . Britannica Web site(www.britannic .aindia.com)

[3] . Tyabji , Laila, (2006) *'Muslim influence on craft'- Ratna Sahai,'Muslims in India'MEA, publication,* p- 74-75.

Web Sources:

1. Url: https://www.indianembassytehran.gov.in/pages.php?id=71
3. Url: http://www.ipedr.com/vol31/021-ICSSH%202012-S00046.pdf
4. Url: http://www.oiirj.org/oiirj/jan2018-special-issue(02)/53.pdf
5.Url: https://www.researchgate.net/profile/Nupur_Dasgupta/publication/335881195_ARTICLE_IN_SEMINAR_PROCEEDINGS/links/5d81c1f092851c22d5e09b5b/ARTICLE-IN-SEMINAR-PROCEEDINGS.pdf
6. Url: http://www.ipedr.com/vol31/021-ICSSH%202012-S00046.pdf
7. Url: https://core.ac.uk/download/pdf/144512178.pdf
8.Url: https://archive.org/stream/SOCIOCULTURALANDECONOMICDEVELOPMENTSINKASHMIRUNDERTHEMUGHALS/SOCIO%20CULTURAL%20AND%20ECONOMIC%20DEVELOPMENTS%20IN%20KASHMIR%20UNDER%20THE%20MUGHALS_djvu.txt

---

Selected Bibliography

- Abul Fazl, (1886), Akbar-Nama, ed. Agha Ahmad Ali and Abdur Rahim, III, Calcutta.
- Alvi, S.M. Ziauddin, (1984) Muslim Educational Thought in the Middle Ages.
- Arbrey, A. J., (1953) The Legacy of Persia, Oxford.
- Bose, D.M. (1989) A Concise History of Science in India, INSA Publications.
- Basham, A.L. (1975) A Cultural History of India, Clarendon Press, Oxford.
- Basham, A L, (1967) The wonder that was India, Sedgwick & Jackson, London.
- Chand, Tara, (1963) Influence of Islam on Indian Culture, The Indian Press, Allahabad.
- Chand, Tara, (1964) Indo-Iranian relations, Information Service of India, Embassy of India.
- Chandra, Lokesh, India and Iran: A Dialogue, paper, L-Z, index By Josef W. Meri, Jere L. Bacharachurl, Medieval Islamic Civilization.
- Ghani, M.A., (1929) History of Persian Literature, Vol. I.
- Gilani, Abul Fath, (1968) Ruq'at-i Abul Fath Gilani, ed. Muhammad Bashir Husain, Lahore.
- Geelani, S.M.A., (1984) Hindustan Mein Musalmanon Ki Taleem-o-Tarbiat (Urdu), Vol. II, 2nd Edition, Delhi.

Conclusion:

The relations between Iran and India have gone through numerous vicissitudes. But Strong historical and cultural relations between India and Iran have always played a significant role in bringing the two countries closer to each other. Civilization bonds between the two countries were further strengthened in the period of Mughal rule in India, with the migration of large numbers of Iranians to India, the use of Persian as the 117 language of the imperial court and the impact of Persian culture on north Indian literary and artistic traditions. As a consequence, the people of India and Iran share significant cultural, linguistic and ethnic characteristics.

It is a fact that India and Iran are two culturally rich and the oldest civilization in the realm of history. Both these countries have influenced and enriched one another to such an extent that it is impossible to study the history of either without the reference to the other. India and Iran are the cradle of ancient civilization and mystic pursuits for the last 5000 years.

- Islam, Riazul, (1970) Indo-Persian Relations, Iranian Cultural Foundation, Tehran.
- Islam, Riyazul, (1979) A Calendar of Documents on Indo-Persian Relations, 1500-1750, Karachi.
- Jorfi, Abdul Amir, (1994) “Iran and India, Age old Friendship”India Quarterly, Oct-Dec.
- Kishan S. Rana, Inside Diplomacy, Manas Publications, New Delhi.
- Kosami, D.D., (1965) The Culture and Civilization of Ancient India, Lahore.
- Majumdar, R.C., (1952) History and Culture of the Indian People, vol. II, London.
- Morland, W.H., (1920) From Akbar to Aurangzeb, London, 1920.
- Mujumdar, D. N., (1961) Races and Culture of India, Bombay.
- Mujtabai, F, (1978) 'Hindu-Muslim Cultural Relations’, NBB publication.
- Mulla Qati' Heravi, (1979) Tazkira Majma'-ush-Shu'ard-i Jahangir Shah I, ed. Saleem Akhtar, Karachi.
- Noamani, Shibli, (1920) Sher-ul-Ajam, Vol. II, Ma’arif Press, Azamgarh.
- Noamani, Shibli, (1920) Sher-ul-Ajam, Vol.III, Ma’arif Press, Azamgarh.
- Nasr, Hussein, (2001) Islam and the Plight of Modern Man, Kazi Publications.
- Nehru, Jawaharlal, (1992) The Discovery of India, Oxford University Press.
- Rahim, Abdur, (1934) Mughal Relations with Persia, vol. III.
- Radhakrishnan, S, (1992) Eastern Religions and Western Thoughts, oxford university press.
- Siddiqui, Naeemuddin, (1985) Persian Literature in India, Nazia, Printers, New Delhi.
- Sarkhosh, Vesta, (1996) Persian Myths, British Museum press.
- Simpson, Smith, (1986) Perspectives on Study of Diplomacy.
- Waseem, S.M. (editor), (2008) Indo-Iran Relations, Alhoda, International Publishers & Distributors, Iran Culture House, New Delhi.

DR. SAMANA ZAFAR **(8)**
ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF HISTORY AND CULTURE
JAMIA MILLIA ISLAMIA, NEW DELHI

THE IDENTITY OF THE FORTY-SLAVES OF SHAMSUDDIN ILTUTMISH: A CRITICAL OVERVIEW OF TURK-I-CHIHILGANI

Abstract:
The upheaval that occurred at Delhi after the death of Iltutmish in 1236 led to an inter-dispensational conflict of the Turkish nobles with the Sultans of Delhi in which Turk-i-Chihilgani were said to have played an essential role. But who were they? Time and again, historians have discussed and presented their perspectives on the issue. But due to the insufficient information regarding the matter, the suggestions are quite limited in approach. The present paper takes into consideration the theories of modern historians on Turk-i- Chihilgani and subsequently attempts to explore the identity of it based on the description laid down by Ziyauddin Barani and the recognition of those characteristics and traits in some of the nobles whose biographies have been provided by Minhaj us Siraj.
Keywords*: Chihil, Bandagan, Tajik, Turk, Khwajahtash*

Who are you that I am not and what thou are that I can't be

Shamsi slaves to one another

The Sultan of Delhi was not only the chief executive of the state, he was the chief representative of the ruling class as well. The members of the ruling class or nobles designated as Khan, Malik and Amir governed the empire at the behest and on behalf of the Sultan. In fact, many a Sultan, including Iltutmish himself, were themselves nobles and had succeeded in wielding royal authority by sheer dint of merit and manipulative skill. The term 'Amir' (p. umara) means a commander, governor, king, chief, leader, lord or prince; in short, a person of rank and eminence or a member of the ruling class. In the early thirteenth century, an amir or noble was one who commanded a certain number of troops or held a position in the government. According to Irfan aHabib, the nobility encompassed those individuals who were given territorial assignment (*iqta*) and were designated as *muqti*.[1] However, the holder of *iqta* was not feudal lord in the European sense. The *muqti* served at the pleasure of the Sultan and had no hereditary claim over the territory he administered. A better definition of 'noble' in the context of medieval India is given by Athar Ali. He opines that the term nobility denotes "the class of persons who were officers of the king and at the same time formed the superior class in the political order."[2] The success and failure of an individual Sultan depended to a very large extent on the administrative ability and military prowess of his nobility. It would

NOTES:

1 Irfan Habib, 'Iqta's: Distribution of Revenue Resources among the Ruling class' in Tapan Raychaudhari and Irfan Habib (ed.) *The Cambridge Economic History of India, vol. I : c. 1200-1750* (Hyderabad: Orient Longman Limited, 1984; first published, 1982), p. 68
2 M. Athar Ali, *The Mughal Nobility under Aurangzeb* (Bombay: Asia Publishing House, 1970; first published, 1968), p. 02

therefore be no exaggeration to suggest that the history of the Delhi Sultanate is in large measures the saga of the achievements and failure of the nobility.

An oft-debated issue related to the nobility of Early Turks, to be more precise, the nobility of Shamsuddin Iltutmish is the question of Turk-i-Chihilgani. The meaning of this term is itself obscure. Modern historians have given assorted interpretations of this term owing perhaps to the ambiguous manner in which the term has been discussed in the primary sources. A. B. M. Habibullah writes that “a large progeny was not favourable to a king’s interests, while a number of tried and efficient slaves having no other interest than to serve the master’s family, was a sure asset. Iltutmish had no illusions about the capacity of his sons and the only way to counteract the opposite tendency seemed to lie in organizing his personal retainers into a party who would stand by his family and thereby uphold its absolutist monarchy. Like the Mu’izzi and Qutbi slaves, the Shamsi slaves were thus allowed to form themselves into a political group which, after his death received the collective name of the ‘forty’. By absorbing or destroying the adherents of former kings they were enabled to reign supreme after his death…Thus there came into being a curious phenomenon, a party of bondsmen pledged to support the power of the master’s family who considered the state a vast household in which the outsiders could have no place. The Sultanate was converted into a kind of household polity.”[1] He is thus of the opinion that the Chihilgani was the result of Iltutmish’s desire to preserve kingship in his own dynasty. Later, during the period of his successors, they started managing the state on behalf of Iltutmish’s heirs and regarded themselves as the sole custodian of the empire of Iltutmish. K. A. Nizami opines that it was probably the growing assertion of Indian elements in the body politic which led the Turkish maliks to organize themselves into a corporate body known as Chihilgani.[2] Khurram Qadir is perhaps most imaginative of all. He suggests that “Iltutmish had four Qazis, two wazirs, twenty-one amirs and ten offspring. If one were to include the three Mu’izzi (slave) contenders for the throne of Aram Shah, the list of individuals thus involved in the power struggle during Iltutmish’s reign comes to forty. This may be another source for the tradition of identifying the Chihilgani as the cause of and culprits for the political turmoil during the Ilbari rule.”[3] Qadir’s theory is not tenable. He has failed to realize that the power-struggle of Turk-i-Chihilgani began after the death of Iltutmish and not during his reign. Peter Jackson has come up with a totally new theory on this issue. He writes that only on one occasion in his account of Iltutmish’s nobility has Barani referred to ‘the forty’ (Chihil) but on every other occasion the chronicler has used the distributive numeral which suggests that each of the chihilganis commanded a corps of forty mamluks.[4] His predilection for comparing Indian nobility with that of Egypt has perhaps led to this assumption. He compared Turk-i-Chihilgani with ‘Amir Tablkhana’ of Egypt; amirs commanding units of forty royal mamluks. As the theory suggests, commanders were not actually forty in number. Like Gavin Hambly (see

1 A. B. M. Habibullah, *The Foundation of Muslim Rule in India* (Allahabad: Central Publishing House, 1976; first published, 1945), p. 284

2 K. A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth Century*, (New Delhi: Asia Publishing House, 1961), p. 127, fn 07

3 Khurram Qadir, ‘The Amiran-i-Chihilgani of Northern India,’ *Journal of Central Asia: Journal of International Association for the Study of Cultures of Central Asia*, vol. 4, no. 2 (December, 1981), pp. 97-98

4 Peter Jackson, ‘The Mamluk Institution in Early Muslim India,’ *Journal of Royal Asiatic Society* (1990), pp. 345-46; also Peter Jackson, *The Delhi Sultanate: A Political and Military History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999),, p. 66

below), Peter Jackson holds that Barani has alluded to only three amirs as Chihilganis: Ulugh Khan Balban, his cousin Sher Khan and Tamar Khan (muqta' of Sunam and Samana after Sher Khan's death). However, it is highly unlikely that Minhaj who has provided a detailed biographical sketch of the first two nobles would not have mentioned this fact had it been so. If there were nobles who controlled forty slaves, it would have definitely been brought to the notice of the readers by the contemporary historians. Sunil Kumar links chihilgani with an elite cadre within the bandagan-i-Shamsi and calls it bandagan-i-khas. He describes them as "a group of slaves, trusted and commended for their action, raised above others by Shamsuddin Iltutmish and manumitted as a reward for their service."[1] This theory is definitely not in keeping with the definition of Chihilgani provided by Barani (see below) who clearly writes that Chihilganis were at first the less-recognized Shamsi ghulams. This misunderstanding has probably convinced Sunil Kumar to suggest that Barani has wrongly mentioned Balban as a member of this group. Irfan Habib also talks about the forty slaves but suggests that it is not necessary to cavil at the number forty.[2]

Gavin Hambly was perhaps the first scholar to examine this issue. Though he did not reach a definite conclusion, he certainly raised some pertinent questions. Hambly suggests that it might be an 'expression of opprobrium', probably a popular nickname, bandied on the streets of the capital but not on the lips of those associated with the ruling elite.[3] He also suggests that they might be forty Shamsi slaves who were all manumitted at the same time on a momentous occasion long remembered by the inhabitants of Delhi and therefore, the sobriquet Chihilgani was still fresh and in circulation during the lifetime of Barani. He also opines that Barani's Chihilgani might not be a group of forty slaves and that the term may have been used merely in the Biblical sense of meaning a large number.[4] He draws attention to the fact that Barani has mentioned only three amirs belonging to the Chihilgani: Balban, Sher Khan and Tamar Khan. He also suggests that Barani has probably confused Tamar Khan of Balban's reign with the Shamsi malik Tamar Khan-i-Qiran (s. no. 8), governor of Awadh who died in 1246. However, all of Hambly's views are in the realm of speculation and nothing concrete and conclusive can be drawn from his article.

Among the contemporary historians, Barani is the only one who has mentioned about the Corps of Forty. Though *Tarikh-i-Firuz Shahi* begins with the reign of Balban, the author has included a few remarks about the predecessors of Balban as well. Writing about them he writes that "After the death of Iltutmish…in the period of thirty years when the reins of the Empire was in the hands of his progeny…the fortune of the Sultanate and its means were divided among the Turkish slaves of Iltutmish [Shamsi slaves] who have now become Khans…All [the successors of Iltutmish] were young and of tender years and they lack the strength to endure the burden of responsibility of dominion…consequently, during their period of sovereignty, the Turkish ghulams who

1 Sunil Kumar, 'When Slaves were Nobles: The Shamsi Bandagan in the Early Delhi Sultanate,' *Studies in History*, 10, 1, (1994), p. 51. Also see Sunil Kumar, *The Emergence of the Delhi Sultanate* (Ranikhet: Permanent Black, 2007), pp. 152-59

2 Irfan Habib, 'Formation of the Sultanate Ruling Class of the Thirteenth Century' in Irfan Habib (ed.) *Medieval India 1: Researches in the History of India 1200-1750* (New Delhi: Oxford University Press, 2000; first published, 1992), p. 16

3 Gavin Hambly, 'Who were the Chihilgani, the Forty Slaves of Sultan Shams al Din Iltutmish of Delhi,' *Iran*, 10, 1972, p. 59

4 Ibid, p. 60-61

were pronounced as ‘Chihilgani’ established their sway over the affairs of the entire kingdom and they [the Turkish slaves] became personalities or figures of potency and consequence.”[1] From Barani onwards, this term has been used by later historians. Ferishta tells us that in the reign of Shamsuddin Iltutmish, forty of his Turkish slaves who were in great favour, entered into a solemn covenant to support each other, and on the King’s death to divide the empire among them.[2] Similarly, Nizamuddin Ahmad writes that Sultan Shamsuddin had forty Turkish slaves, every one of whom attained the rank of an Amir and the whole body of them was known as Chihilgani.[3] Evidently, both Ferishta and Nizamuddin Ahmad had taken this information from Barani. However, the two chief contemporary historians of the thirteenth century, Hasan Nizami and Minhaj us Siraj do not even mention this term ‘Chihilgani’ in their work. It is also worth noting that in his biographical sketch, of the two nobles identified by Barani as the members of the Chihilgani team, Minhaj has not used the word Chihilgani. Fakr-i-Mudabbir is also silent over this issue.

If we analyze this term ‘Chihilgani’, we find that it is comprised of two words: chihil and gani. Chihil means forty and gani, an infamous boy (a derogatory term). Therefore, Turk-i- Chihilgani signifies the infamous forty Turks. We also know that ‘chihil’ does not just means ‘forty’. It is also used in the sense of ‘a large number’ or ‘several’. Centipede is known as *chihilpai* when it actually has many legs and not exactly forty. *Chihil-chirag* refers to a candelabrum, a large branched candlestick or holder for several candles or lamps. In the same vein, *Chihil Qadmi* means walk, not exactly forty steps. It also denotes the Muslim practice of stepping back forty paces from the grave at the time of funeral and then advancing towards it before the formal completion of service. Here also the steps taken are not strictly forty. That in historical works the term ‘chihil’ was used in the sense of ‘many’ or ‘several’ can be ascertained from the fact that Isami at one place has written that there was a group of forty (chihil) Turkish slaves who were asked to stand in a line and were presented to the king [Iltutmish].[4] Balban was one of them. Writing about the same event, Ibn-i-Battuta observes that the number of slaves brought before the Sultan was hundred.[5] The difference in the number of slaves enumerated by Isami and Ibn-i-Battuta indicate that both meant ‘many’ or ‘a large number’ of slaves and did not specify an exact number of slaves. If we look at the usage of Chihilgani from this angle, we can say that the confusion is not so confounding. If chihil denotes ‘many’ or ‘a large number’ then Barani’s narrative becomes much clearer. Except on one occasion,[6] Barani’s application of the term indicates that he was talking

1 Ziyauddin Barani, *Tarikh-i-Firuzshahi*, translated into Urdu by Sayyid Moin ul Haqq (Lahore: Urdu Science Board, 2004), p. 73

2 Muhammad Qasim Hindu Shah Ferishta, *Tarikh-i Ferishta*, translated into English by John Briggs as *History of the Rise of Muhammadan Power in India* (Delhi: Low Price Publications, 2006; first published, 1829) vol. I, p.138

3 Khwajah Nizamuddin Ahmed, *Tabaqat-i-Akbari*, translated into English by Brajendra Nath De (Delhi: Low Price Publications, 1992, first published, 1911), vol. I. p. 93

4 Isami, *Futuh al Salatin*, translated into English by Agha Mahdi Husain (London: Asia Publishing House, 1977), vol. II, p. 238

5 Ibn Battuta, *The Rehla of Ibn-i-Battuta*, translated into English by Agha Mahdi Husain (Baroda: Oriental Institute, 1976; first edition, 1953), p. 36

6 At one place (only once), Barani writes that the bandagan-i-Shamsi were slaves of one master (khawajahtash) and all the forty (har chihil; in urdu translation, challis ke challis) reached the exalted position at the same time. For Persian text, see Ziyauddin Barani, *Tarikh-i-Firuzshahi,*

about a particular group of nobles who rose to prominence after the death of Iltutmish. They may or may not have been forty. Moreover, Barani has clearly mentioned that he was talking about the developments that took place in the post Iltutmish period (thirty years rule of the successors of Iltutmish) and not immediately after the death of Iltutmish.

The term seems to have been used in a derogatory sense, which probably gained currency when the Turkish domination in the administration came to an end, and was perhaps used to describe the upheaval and massacre caused by them in an earlier period. Since there were not one but many such stories of rapine and plunder in this period of chaos (1236-66), those who were responsible were collectively tagged as *Turk-i-Chihilgani*. As this term was not in vogue during the thirteenth century, Minhaj and others have not mentioned it in their accounts. Barani also says that "during the period of Sultan Shamsuddin, on account of the murder and bloodshed caused by Chengiz Khan, fear gripped them and the renowned maliks and umara, who were chiefs for a long time, and a number of wazirs and famous people (notables) came and appended themselves to the Court of Sultan Shamsuddin Iltutmish. In the presence of those maliks who can be classified as rarities and those wazirs and celebrated people unrivalled in nobility, liberty, sublime race, and unparalleled in wisdom, learning and skill in the entire world– the court of Iltutmish rivaled that of (Sultan) Mahmud and (Sultan) Sanjar and acquired great prestige. After the death of Iltutmish, his chihilgani Turkish slaves (Bandagan-i-Turk-i-Chihilgani) succeeded in fulfilling their ambitions. The Sultan's own sons did not come out (did not behave) as the princes must and should and they could not carry out the duties of kingship - a duty which is next only to Prophethood in term of greatness and magnificence. Due to the ascendency and assault of the Turkish slaves of Shamsuddin (Bandagan-i-Turk-i-Shamsi), all the nobles and sons of nobles whose ancestors and forefathers were maliks and sons of maliks and wazirs and sons of wazirs were destroyed on various pretexts during the reign of the sons of the Sultan who did not have inkling about the worldly affairs. After the destruction of those chiefs, the Shamsi slaves rose and became khans. Each of them established his own court, palace and insignia of royalty…Till the time the nobles and generals do not fall from their position, the slaves and unworthy can neither rise nor became generals."[1]

Barani further writes that "as the bandagan-i-Shamsi were the slaves of one master (khwajahtash) and all the forty reached the exalted position at the same time, they do not obey or submit to each other, bow to another and in (obtaining) iqta', army and rank of honour all of them demanded equality and parity…Each say to the other, who are you that I am not and what thou are that I can't be. As a result of the incompetence of the successors of Iltutmish and the dominance of the slaves of Iltutmish, the monarchy had forfeited all majesty."[2] From this extract of Barani, certain characteristic of his Turk-i-Chihilgani can be ascertained. It seems that these nobles were less-recognized Turkish slaves of Iltutmish and were alive when the Sultan died. They gained ascendancy during the period of his successors, killed free-born nobles and dignitaries, became khans, assumed a luxurious lifestyle, controlled Iltutmish's successors and each one of them considered himself at par with the other. Although their cause was common yet they

edited by Shaikh Abdul Rashid (Aligarh: Department of History, Muslim University, 1957), vol. I, p. 33. For Urdu translation, Saiyid Moin ul Haqq, op. cit. p. 75

1 *Tarikh-i-Firuzshahi*, edited by Shaikh Abdul Rashid, pp. 32-33; translated by Saiyid Moin ul Haqq, op. cit. pp. 74-75

2 Ibid.

fiercely fought with one another in sharing the spoils of the state. In fact, most of the Shamsi slave-officers displayed the traits that Barani associates with Turk-i-Chihilgani. From Table 1, it is clear that most of the maliks who can be called Iltutmish's prominent slave officers were either dead or died soon after the conclusion of Iltutmish's reign. Tajuddin Gajzlak Khan (s. no. 1), Nasiruddin Aiyitim (s. no. 3), Saifuddin Yughantat (s. no. 5) were already dead before the end of Iltutmish's rule. Saifuddin Aibak-i-Uchch (s. no. 4), Nasiruddin Tayasa'i (s. no. 5) and Hindu Khan (s. no. 9) died soon after and till the time they remained alive, they remained completely indifferent to the confusion prevailing at the centre after the death of Iltutmish. Most members of his elite corps did not even bear the title of 'Khan'. Therefore, there is little chance that they can be a member of Turk-i-Chihilgani. Among the other three prominent maliks of Iltutmish who held the title Khan and survived several years after their master's death were Tughril Tughan Khan (s. no. 7), Qaraqash Khan Aetkin (s. no. 10) and Kabir Khan Ayaz (s. no. 2). Izzuddin Tughril Tughan Khan (s. no. 7) was virtually independent in Lakhnauti but remained aloof from the politics of the centre. Moreover, he already held an exalted position during the reign of Iltutmish and did not acquire it later on. Similarly, Ikhtiyaruddin Qaraqash Khan Aetkin (s. no. 10) was also an influential noble and there is no report of any problem caused by him in the post-Iltutmish era. Only Kabir Khan Ayaz (s. no. 3) rebelled and that too immediately after the death of Iltutmish. But he could not be called a member of Turk-i- Chihilgani as he had revolted was in connivance with some free-born nobles and not against them.[1] However, the junior slaves of Iltutmish gained ascendancy after his demise as can be ascertained from Table 1. The officer placed on serial number 8 and those from serial number 11 onwards all received major assignments during the period of the successors of Iltutmish (See Table 1). None of these maliks find place in the list of the maliks of Iltutmish given at the end of the chapter on Sultan Iltutmish (Tabaqat twenty-one). However, by the time of Sultan Nasiruddin Mahmud, most of these lesser-known slaves are included in the list of the prominent maliks of his reign.[2]

It can therefore be safely concluded that the post Iltutmish period witnessed the rise of these maliks to prominence. It is also noteworthy that with a few exceptions, all those who survived Iltutmish and whose biographical sketches are provided by Minhaj (in Tabaqat twenty-two) held the title of Khan. Since Iltutmish had seldom bestowed this title upon his senior and principal slave-officers, the chances of junior slaves receiving this title from the Sultan are very remote. Most of them received it during the period of their dominance. For instance, Balban (s. no. 25) received the title of Ulugh Khan from Nasiruddin Mahmud on 3rd Rajab, 647 AH/ 12th October, 1249 AD,[3] Badruddin Sunkar Sufi (s. no. 21) was styled as Nusrat Khan in 657 AH/ 1258 AD.[4] The growing influence of these officers and their role in Ulugh Khan's rise to power might have motivated Minhaj to write their short biographies. Many of these officers were subsequently involved in the killing of the Tajiks and other free-born immigrant nobility. The first such event took place in the vicinity of Tarain and Mansurpur immediately after the

1For the rebellion of Kabir Khan Ayaz, see Minhaj-i-Siraj Juzjani, *Tabaqat-i-Nasiri,* translated into English by Major H. G. Raverty (Calcutta: The Asiatic Society, 1995; first published, 1881), vol. I, pp. 639-40; *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 726

2 For the comparison of both the list see *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. I, pp. 625-27 (list of Iltutmish's maliks) and pp. 673-74 (maliks of Sultan Nasiruddin Mahmud)

3 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 820

4 Ibid, p. 788

death of Iltutmish and led to the murder of Taj ul Mulk Mahmud, Bahauddin Husain-i-Ashari, Karimuddin Zahid, Ziya ul Mulk (son of Nizamul Mulk Junaidi), Nizamuddin Shafurqani, Khwajah Rashiduddin Maikani and Amir Fakruddin many other Tajik officers.[1] A close study of *Tabaqat-i-Nasiri* reveals that the lesser-known ghulams of Iltutmish, Ikhtiyaruddin Yuzbak Tughril Khan (s. no. 18) and Balban-i-Kishlu Khan (s. no. 20) were the ringleaders in this massacre.[2] Balban Kishlu Khan was also involved in spearheading the coupe against Mu'izuddin Bahram Shah.[3] Both these officers were subsequently accused of acting in an independent manner. Yuzbak rebelled at Lahore, then at Kannanj. Later when Lakhnauti was assigned to him, he assumed three canopies of state- red, black and white, attacked Awadh, had the Khutbah read in his name and styled himself Mughisuddin.[4] Balban Kishlu Khan also demonstrated his lack of awe and respect for the central government on many occasions. He even sent an embassy to Halaku, the Mongol Khan, in open defiance of the central authority.[5] Shortly after this he threw the yoke of the Sultan and, along with Qutlugh Khan, advanced up to Bagh-i-Jud in the vicinity of Delhi (1257).[6] His continuous strife with Nusratuddin Sher Khan (s. no. 23) and Ulugh Khan Balban (s. no. 25) is well-known.

Minhaj also informs that during the reign of Alauddin Ma'sud Shah (d. 1246), wazir Muhazzabuddin, a Tajik, was killed (28th October, 1242) by Turkish amirs for displaying insignias of royalty.[7] This dastardly act was committed by Tajuddin Sanjar Kuret Khan (s. no. 15) and Nusrat Khan Badruddin Sunkar Sufi (s. no. 21).[8] Both of them were awarded with higher positions after the incident. In the same vein, Ulugh Khan Balban (s. no. 25) took active part in the downfall of Sultan Mu'izuddin Bahram Shah.[9] After assuming the charge of Naib (1249), he virtually took the entire administration in his own hand. Isami writes that Balban had acquired a white parasol from the Sultan by a trick.[10] He was also involved in the assassination of Qutbuddin Husain Ghori, the prominent Shamsi malik. Minhaj writes that on account of a unsavory remark made by Qutbuddin Husain Ghori in the against Balban, he was martyred (1255).[11] The incident occurred soon after the re-installation of Balban at the centre after the fall of Imaduddin Raihan. Shortly after this, Saifuddin Aibak Kashli Khan (s. no. 24), brother of Ulugh Khan Balban, was assigned the extensive iqta' of Qutbuddin Husain. Isami clearly writes that Ulugh Khan Balban killed Qutbuddin Husain on account of a remark made by the latter.[12] If we look at Table 1, we will find that all these Turkish amirs who were involved in killing the free-born nobles or involved in defying the authority of the Sultan (s. nos. 15, 18, 20, 21, 25), were relatively less-recognized junior

1 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. I, p. 635

2 For Ikhtiyaruddin Yuzbak Tughril Khan's (s. no. 18) participation, see *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 761; for the role of Izzuddin Balban Kashlu Khan (s. no. 20), see *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 779

3 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 780

4 Ibid, pp. 763-64

5 Ibid, p. 784

6 Ibid, p. 785

7 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. I, p. 662

8 For Kuret Khan's (s. no. 15) involvement, see *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 757; for Nusrat Khan Badruddin Sunkar Sufi (s. no. 21), refer to *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, pp. 787-88

9 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, pp. 806-07

10 For the complete episode, see *Futuh al Salatin,* pp. 280-85

11 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. I, p. 702; *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 798

12 For details, see *Futuh al Salatin,* pp. 285-87

ghulams of Iltutmish who gradually gained ascendancy during the period of his successors. To this list we can also add the name of Nusratuddin Sher Khan (s. no. 23), the cousin of Ulugh Khan. Being a slave of Iltutmish, he rose to power during the post Iltutmish era and held the title of Khan. He showed scant respect to Balban Kishlu Khan, Tajuddin Arsalan Khan and others.[1] In his iqtas, Sher Khan acted according to his free-will and had the courage to place his subordinate officer, Kurez Khan, as his representative in Multan (after ousting Qarlughs from there) while he himself was the feudatory of Tabarhindah.[2] His recalcitrant demeanour clearly matched with the innate nature of Turk-i-Chihilgani as perceived by Barani.

On the basis of evidences furnished by Minhaj and Barani, it can be safely concluded that Tajuddin Sanjar Kuret Khan, Ikhtiyaruddin Yuzbak Tughril Khan, Izzuddin Balban Kishlu Khan, Nusrat Khan Badruddin Sunkar Sufi, Nusratuddin Sher Khan and Ulugh Khan Balban were members of Turk i-Chihilgani no matter what its actual strength at a time would have been. Barani has categorically mentioned that Ulugh Khan Balban and Sher Khan belonged to the fraternity of Turk-i-Chihilgani.[3] Barani has given a succinct account of the post Iltutmish era but Minhaj has spared a considerable time and space in describing the events of this period in the sequence of their occurrence. Hence, the confusion prevailed in identifying the Turk-i Chihilgani and the consequent controversies in determining the character as well as the numerical strength of this group of nobility.

Table 1: List of the twenty-five Shamsi Maliks and their position during 1236-66

S. No.	NAME OF THE SHAMSI OFFICE	ALLOCATION AT THE TIME OF THE DEATH OF ILTUTMISH (d. 633/1236)	ASSIGNMENT DURING THE PERIOD OF					WHETHER INCLUDED IN THE LIST OF NASIRUDDIN MAHMUD'S PROMINENT MALIKS
			RUKN UDDIN FEROZ (d. 634/ 1237)	RAZIYA (d. 638/ 1240)	MU'IZZUDDIN BAHRAM SHAH (d. 639/ 1242)	ALAUDDIN MAS'UD SHAH (d. 644/ 1246)	NASIRUDDIN MAHMUD (d. 665/ 1266)	
1.	Tajuddin Sanjar-i-Gajzlak Khan	Died in 629 AH/ 1231-32 AD as the Governor of Uchch						
2.	Izzuddin Kabir Khan Ayaz i-Hazar Mardan ul Mui'zzi	Governor of Palwal	District of Sunam	Lahore→ rebelled→ Multan	Assumed sovereignty in the territory of Sindh and captured Uchch. Died in 639AH/1241 AD			
3.	Nasiruddin Aiyitim ul Bahai	Died during an expedition against Bundi while serving in Ajmer						

1 For Balban Kishlu Khan's (s. no. 20) altercation with Sher Khan (s. no. 23), see *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, pp. 782-83

2 *Tabaqat-i-Nasiri,* vol. II, p. 792

3 *Tarikh-i-Firuz Shahi*, edited by Shaikh Abdul Rashid, p. 30 & p. 76; translated by Saiyid Moin ul Haqq, p. 71& pp. 129-30

4.	Saifuddin Aibak-i- Uchch	Governor of Uchch	Uchch	Died as the muqta of Uchch				
5.	Saifuddin Aibak-i-Yughantat	Died in 631 AH/ 1234 AD as the Governor of Lakhnauti						
6.	Nusratuddin Tayasa'i	Biyana, Sultanate and Shahnagi of Gwalior	Same?*	Awadh. Died soon after				
7.	Izzuddin Tughril-i-Tughan Khan	Lakhnauti	Same?	Same? declared his independence	Same?	lost Lakhnauti to Tamur Khan Qiran → Awadh (643/1245)	Died in 644AH/1246 AD	Yes
8.	Qamaruddin Qiran-i-Tamur Khan as Sultani	Amir-i-Akhur	Same?	Kannauj → Karah→ Awadh (after the death of Nusratuddin Tayasa'i)	continued as feudatory of Awadh	captured Lakhnauti from Tughril Tughan Khan	Died in 644AH/ 1246 AD	Yes
9.	Hindu Khan, Mu'ayyid uddin Mihtar-i-Mubrak al Khazin as Sultani	Treasurer + Tashtdar	Same?	Fortress f Uchch	Jalandhar. Died there			
10.	Ikhtiyaruddin Qaraqash Khan-i-Aetkin	fief of Multan	Same?	Lahore	lost Lahore to Mongols→ Biyana→ imprisoned in Delhi along with Ikhtiyaruddin Yuzbak	Amir-i-Hajib→ Biyana→ Karah	Killed in Karah in 644AH/1246 AD	Yes
11	Ikhtiyaruddin Altunia	Sar Chatardar	Same?	Baran→ Tabarhindah→ rebelled→ married Raziya. Died in 638AH/1240 AD				
12.	Ikhtiyaruddin Aetkin	Kujah and Nandanah	Probably the same	Badaun→ Amir-i-Hajib	**Naibor (???)** lieutenant of the Sultan. Murdered in 638AH/ 1241AD			

13	Badruddin Sunkar Rumi	Amir-i-Akhur	Same?	Badaun	Amir-i-Hajib (after the assassination of Ikhtiyaruddin Aetkin)→ rebelled, back to Badaun→ died in confinement in Delhi in 639AH/ 1241-42 AD			
14	Tajuddin Sanjar-i-Kikluk	Shahnah of the Stable	Same?	Baran→ Sarsuti	Same?	Badaun→ murdered		
15	Tajudddin Sanjar-i-Kuret Khan	Shahnah of rivers and vessels	Same?	Same?	Same?	Rebelled against Muhazzabuddin, the wazir→ Shahnah of the elephants→ Sar-i-Jandar→ Badaun→ Awadh. Killed while fighting in Bihar		Yes
16	Saifuddin Bat Khan-i-Aibak, the Khitai	Sar-i-Jamadar	Same?	Same?	Same?	Sar-i-Jandar→ Kuhram and Samana→ Baran	Wakil-i-Dar (after the fall of Raihan). Died in 655 AH/ 1257 AD during Santur expedition	Yes
17	Tajuddin Sanjar-i-Tez Khan	?	?	?	Amir-i-Akhur	Same?	Naib Amir-i-Hajib→ Jhanjhanah → Kashmandi and Mandianah (when Ulugh Khan moved to Nagore→ Baran (when Ulugh Khan returned to the Court)→ Wakil-i-dar and muqti of Badaun (probably after Bat Khan Aibak's death)→ Awadh	Yes
18.	Ikhtiyaruddin Yuzbak-i-Tughril Khan	Naib Chashnigir	Amir-i-Majlis→ Shahnagi of the elephants	Amir-i-Akhur	Same? Imprisoned in 639AH/ 1241 AD along with Ikhtiyaruddin Qaraqash Khan	Tabarhindah→ Lahore→ Kannauj	Awadh→ Lakhnauti declared his independence and took the title of Mughisuddin. Killed during the Kamrud	Yes

							campaign	
19.	Tajuddin Arsalan Khan, Sanjar-i-Chast	Jamahdar	Same?	Chasnigir	Same?	Same?	Biyana→ Wakil-i-dar→ Tabarhindah in 651 AH/ 1253 AD (after it was recovered from the dependents of Sher Khan)→ Awadh→ Karah in 657 AH/ 1259 AD→ seized Lakhnauti	Yes
20.	Izzudddin Balban-i-Kishlu Khan as Sultani Shamsi	Baran	Same?→ rebelled	? captured and imprisoned→ honoured	? honoured→ rebelled	proclaimed himself the Sultan→ submitted to Alauddin Mas'ud→ Nagore→ Multan along with Nagore	Same?→ Uchch along with Multan→ lost Multan to Qarlughs→ lost Uchch to Sher Khan → Badaun→ Uchch & Multan again (after Sher Khan proceeded to Turkistan and Ulugh Khan was exiled)→asked for Mongol assistance after Ulugh Khan returned to the Court→ allied with Qutlugh Khan against Ulugh Khan→ retained Uchch→ dispatched his agents to the Royal Court in 658 AH/ 1260 AD	Yes

21.	Nusrat Khan, Badruddin Sunkar-i-Sufi, the Rumi	?	?	?	?	Amir of Kol	Territory of Biyana→ Tabarhindah, Sunam, Jhajhar Lakhwal and frontiers till the ferries over the river Beas (when Sher Khan moved to Biyana)	
22.	Saifuddin Aibak, the Dadbeg, the Shamsi Ajami	?	?	Sahm ul Hasham	Amir-i-Dad of Karah	Amir-i-Dad of Delhi in 640 AH/1242-43 AD with the fiefs of Amir-i Dad and the bench being passed over to him	Iqta of Palwal and Kamah in Bharatpur with bench of judgeship→ Baran→ Karsak with office of Chief Justicey→ Baran (again)	
23.	Nusratuddin Sher Khan, Sunkar-i-**Saghalsus** **(**????)	?	?	?	?	Tabarhindah (when he was moving towards Lahore to fight the Mongols who were at the walls of Uchch)	captured Multan from Qarlughs and placed his chief, Kurez at that place (648 AH/1250 AD)→ wrested Uchch from Balban Kishlu Khan (649 AH/1251AD)→ conflict with Ulugh Khan (651AH/1254 AD)→ went to Turkistan→ returned, tried to support Ma'sud Shah, son of Iltutmish→ altercation with Arsalan Khan for Tabarhindah which he finally got → territory of Kol, Biyana, Balaram, Jalisar, Baltarah, Mihir and	Yes

							Mahawan and fortress of Gwalior (657 AH/ 1259 AD)	
24.	Saifuddin Aibak-i-Kashli Khan as Sultani	?	?	Naib Sar-i-Jandar	Sar-i-Jandar	Amir-i-Akhur	Amir-i-Hajib (647AH/1249 AD) along with fief of Nagore (when it was taken back from Balban Kishlu Khan)→ Karah (when Ulugh Khan Balban moved to Nagore)→ Amir-i-Hajib (again, when Ulugh Khan returned)→ city of Meerut to mountains of Bandiaram (in 653AH/1255 AD, on the death of Qutbuddin Husain Ghori)→ Died in 657AH/ 1259-60 AD	Yes
25.	Al Khakan al Mua'zzam al A'zam, Baha ul Haq wa uddin, Ulugh Khan-i-Balban as Sultani	Khasahdar	Khasahdar	Same?→ Amir-i-Shikar	Amir-i-Akhur→ fief of Riwari (when Badruddin Sunkar Rumi became Amir-i-Hajib)→ participated in coup against Mu'izuddin Bahram Shah	Iqta of Hansi→ Amir-i-Hajib (642 AH/ 1244-45 AD)	Amir-i-Hajib→ Naib-i-mamlakat + title of Ulugh Khan (647AH/1249 AD)→Hansi (650 AH/1252AD, deposed)→ Nagore (651 AH/1253 AD when Raihan became wakil-i-dar)→ returned to power in 652 AH/1254 AD (Raihan	Yes

							sent to Badaun)→ death of Raihan and conflict with Qutlugh Khan and Balban Kishlu Khan→ Sultan of Delhi (664 AH/1266AD)	

→ Indicates change in assignment
Same? Probably the same (as there was no information about the change in the assignment/ office).
? No information
Note: This table is taken from Sunil Kumar’s *The Emergence of the Delhi Sultanate* (pp. 244-255) with the addition of the third and the ninth column “ALLOCATION AT THE TIME OF THE DEATH OF ILTUTMISH” and “WHETHER INCLUDED IN THE LIST OF NASIRUDDIN MAHMUD’S PROMINENT MALIKS” respectively.

DR. SARFARAZ NASIR **(9)**
DEPARTMENT OF HISTORY AND CULTURE
JAMIA MILLIA ISLAMIA, NEW DELHI

EXPLORING THE BUILT HERITAGE OF DELHI: A FRESH PERSPECTIVE

Abstract
The study of heritage as a discipline of inquiry, characterised by its intricate and extensive nature, is relatively recent and has a short history. Diverse academic disciplines within the social sciences have analysed the heritage in a fragmented or highly thematic fashion, utilising their distinct views and methodology. The city of Delhi, serving as the national capital, stands as a testament to its rich and diverse historical heritage that has unfolded over the course of several centuries. Delhi, where numerous civilizations emerged, prospered, reached their zenith, and eventually declined, is also called 'Rome of the East'. Thus, this city is characterised by a multitude of monuments and remnants that establish a cultural connection between the present and the past. This essay seeks to evaluate the cultural significance of built heritage in Delhi by exploring the various interpretations and the resulting attributions of new meanings to these monuments over time. Besides, this essay analyses the significant and often turbulent transformations that have occurred in Delhi over the last century, emphasising the issues confronting the city's architectural heritage.
Keywords: *History, Heritage, Preservation, Culture, Delhi, Conservation*

Introduction

Above the inner corner arches of the Diwan-e Khas at the iconic Lal Qila (Red Fort) at Delhi is inscribed the often quoted Persian couplet which encapsulates the cultural heritage significance and warmth of Delhi past:

Agar firdaus bar ru-ye zamin ast
Hamin ast-o hamin ast-o hamin ast!
(If there is heaven on earth
It is this, it is this, it is this!) [1]

Settled on the banks of the formidable River Yamuna, the city of Delhi has served as a centre of political authority for various ruling dynasties. For many years leading up to present time, the city of Delhi also functioned as a hub of cultural activity, attracting visits from scholars, intellectuals, poets, painters, dancers, and musicians from different parts of the world. Delhi, in its early years, served as the primary centre of the flourishing disciplines of Sufism. The Khariboli dialect of Delhi played a pivotal role in a linguistic evolution that culminated in the emergence of the literary traditions of Urdu and modern standard of Hindi. Since the thirteenth century, the notion of Delhi has been deeply embedded in the collective consciousness of its residents and literary figures, who frequently designated it as "Hazrat-I-Dehli" [2] (revered Delhi) and the Shahr-e-Dehli (the urban centre of Delhi).

However, the cultural landscape of Delhi has been significantly shaped by its extensive historical background and its historical significance as the capital city of India. The unfortunate partition in 1947 led to a huge influx of refugees from across the man made borders, resulting in the existence of a significant impact in terms of culture especially

language, dress, and culinary practices in Delhi. However, the migration from various regions of India in the 1990s and 2000s, notably from South and North East India, has transformed Delhi into a diverse cultural amalgamation. Delhi, being the national capital of India, has exerted a significant influence on the culinary preferences of its inhabitants. It is within the confines of Shahjahanabad city that the origins of Mughlai cuisines can be traced.

In addition to the three designated World Heritage Sites in Delhi, namely the Red Fort, Qutub Minar, and Humayun's Tomb, the city of Delhi boasts a number of other prominent architectural landmarks, including the India Gate, Jantar Mantar, and Purana Qila. Safdarjung and Humayun's Tomb serve as a prime illustration of the architectural attributes associated with the Mughal gardens style. The Old City of Shahjahanabad encompasses a collection of splendid Havelis, while the Laxminarayan Temple, Gurudwara Bangla Sahib, and the Lotus Temple of the Bahá'í Faith serve as notable examples of contemporary architectural designs and aesthetics. The city of New Delhi, a brainchild of the renowned architects Edwin Lutyens, Herbert Baker, and their team, stands as the ultimate masterpiece of the meticulously planned city.

The architectural landscape of Delhi which is commonly characterised by a juxtaposition of the traditional Mughal and the modernist Lutyens' legacy, there is another significant architectural heritage for which Delhi deserves greater recognition and appreciation. This pertains to the contemporary architectural style prevalent throughout the Nehruvian era. During the 1950s after independence, a remarkable prospect presented itself to establish a novel architectural vocabulary, an inventory of native Indian resources, of lively building methods. Nehru, the 'architect of modern India' sensed it on time. The stunning buildings like National Museum, Lalit Kala Akademi, the University Grants Commission, Vigyan Bhavan, Hotel Ashok, and the Supreme Court are few of the examples. What is common in these building designs is the use of chattris and chajjas, and are topped by domes to give an Indian character. The Vigyan Bhawan, designed by R. P. Geholote, is adorned with elements from Buddhist, Hindu and Mughal architecture.[3] The large entrance is of black marble and glass and is shaped in the form of a Chaitya arch of the Ajanta style, symbolizing the Indian heritage of peace and egalitarian culture. Nehru, along with young Indian designers and architects like Achyut Kanvinde, Durga Bajpai, Habib Rahman, Charles Correa, and others, made efforts to revolutionise the urban landscape of Delhi and actualize his vision rooted in principles of democracy and equality.[4]

The National Museum and National Gallery of Modern Art are among the most prominent museums in Delhi. Delhi is home to several other museums, namely the National Museum of Natural History, National Rail Museum, and National Philatelic Museum. Therefore, it is evident that the city of Delhi showcases a rich historical heritage, encompassing remnants from ancient times up until the present day. Delhi boasts a profound cultural heritage that can be traced back to thousands of years. Delhi is commonly known as the "Rome of the East" [5] due to its abundant cultural heritage.

Cultural Heritage: What is it?

The concept of 'culture', which encompasses a multitude of interpretations, lacks a precise and universally agreed-upon definition. Likewise, the concept of cultural heritage encompasses a wide range of elements. Heritage, nonetheless, includes the cultural inheritance that is derived from preceding generations, experienced in the present, and transmitted to future generations.[6] The 1972 Convention concerning the Protection of

the World Cultural and Natural Heritage, to which India was a signatory, was established by UNESCO to recognise specific locations on earth that possess exceptional universal value and are considered part of the collective heritage of humanity.[7] Thankfully, Delhi is blessed with abundance of heritage assets that needs to be preserved. However, it is important to note that cultural heritage extends beyond the realm of physical monuments and collections of objects. Additionally, it encompasses cultural elements that have been passed down from previous generations, such as oral traditions, performing arts, social etiquette, rituals, knowledge and practices pertaining to the natural world and the universe, as well as information and expertise associated with traditional crafts. According to UNESCO, culture plays a significant role in enhancing our lives through various means, such as the preservation of valued historical landmarks and museums, the continuation of living heritage traditions, and the expression of contemporary art forms. Moreover, culture contributes to the development of inclusive, innovative, and resilient communities.[8]

A range of academic disciplines, such as history and archaeology, geography, cultural studies, anthropology, art and architectural history, musicology and conservation studies, sociology, politics, semiotics, and others, have each approached the subject of heritage in their own distinct manner, placing great emphasis on its scientific significance above all other considerations.[9] The above mentioned related disciplines in the field of heritage studies have traditionally focused solely on the "raw materials of heritage", primarily emphasising the physical aspects of heritage while disregarding its diverse potential and significance in present-day society.[10]

Nevertheless, the perspective on heritage has undergone revision, now explicitly defining a field that adopts a transcendent approach. The emergence of Heritage studies has become important in response to the current state of affairs, since it seeks to investigate the influence of heritage on contemporary society and devise comprehensive methodologies to tackle the intricate issues and obstacles associated with heritage. Similar to the conservation discipline, heritage studies can be described as a multidisciplinary field that encompasses the social sciences, the humanities, the hard sciences, and public policy, as stated in the Getty Report (2000).[11]

Cultural heritage, as commonly characterised in current discourse, is sometimes characterised as the utilisation of past elements for present-day objectives or the portion of the past that is chosen in the present to serve contemporary objectives, encompassing economic, cultural, political, or social aspects.[12] Heritage can be characterised as a concept that evolves through time and encompasses several aspects, displaying qualities of dynamism, complexity, and plurality. It is inherently connected to the present and undergoes continuous evolvement.[13]

A Multi-Perspective Approach to Heritage Interpretation

Throughout history, monuments are consistently constructed and manipulated with the intention of projecting the particular interests of specific groups within a given society. Delhi is the most recent example of a city losing its World Heritage City status because how a regime with a specific ideology used the monuments to advance its own agenda and ideology. The colonial government's involvement with the monument was primarily centred around exerting control and regulation over the various interpretations and uses of the structure. Their aim was to categorise and define these interpretations in a way that limited their significance to specific historical periods and political entities.

Hilal Ahmad details the process by which the colonial state in India designated specific historical sites and buildings to be significant for commemoration and subsequently converted them into monuments which he refers as "monumentalisation".[14] In her scholarly work, Tapati Guha-Thakurta highlights how monuments were categorised in a hierarchical manner, from the oldest to the most recent structures. She argues writings of Fergusson and Cunningham introduced the categorizations of India's built heritage into "Buddhist" "Hindu" and "early and later Muhammadon"[15] in order to analyse and examine various monuments.

These seminal works have laid the essential foundation for a more methodical and institutionalised approach to the study and preservation of Indian architectural and cultural heritage. The emergence of the field of Archaeology and the establishment of the Archaeological Survey of India were subsequent to this event. Percy Brown as well as Susan L. Huntington's works can be aptly categorised as the art-history paradigm within the realm of monument studies.[16] These works were primarily oriented towards the physical attributes and manifold architectural aesthetics observed in the buildings, alongside their intricate associations with different dynasties and the religious inclinations of their benefactors. Catherine B. Asher and Ebba Koch depart from the conventional art-historical framework by adopting a more sophisticated methodology that involves examining the social and cultural backdrop of the monuments in question. They highlight how these monuments serve as manifestations of the sovereign's power and authority.[17] While Richard Eaton argues that monuments possess inherent political significance as they are infused with political connotations. He is of the view that monuments can also symbolise the defeat and decline of a community, highlighting their loss of prestige and glory. Eaton argued that monuments were vulnerable to attacks and raids primarily when they were perceived as symbols of dominant authority and political power.[18]

Sunil Kumar examines the afterlives of monuments in Delhi, focusing on the transformative process through which their identities have been reconfigured as a result of their interaction with the contemporary context.[19] This interaction has led to the emergence of novel interpretations and significations for these monuments. This assertion holds particular significance in the context of Sufi Dargahs and mosques, which constitute a prominent focus of Kumar's research. This again raises questions regarding the myriad interpretations and appropriations that can be ascribed to a monument. It is imperative to recognise that a monument cannot be regarded as a homogeneous entity, as its identity is intricately intertwined with the diverse connections forged by various communities and groups of individuals. Nayanjot Lahiri has presented a compelling analysis of the Purana Qila and various other architectural structures in Delhi, examining the influence of Partition and the subsequent resettlement of refugees on their physical and cultural composition.[20]

In her brilliant work, Mrinalini Rajagopalan proposes a novel perspective on the interpretation of monuments, emphasising their role as spaces where communities and the state interact. Her hypothesis is that monuments occupy a unique position, situated at the intersection of both "archival" and "affective" (emotional) realms.[21] In Rajagopalan's proposed framework, the concept of the archival life of a monument pertains to the recorded and authoritative historical narrative associated with the monument. This narrative serves the purpose of unifying and standardising the

monument's identity, and is diligently safeguarded by the custodians of state records. However, the emotional aspect of the monument encompasses the diverse emotional interpretations and attachments to the monument made by various individuals and groups.

Anand V. Taneja examines the prevailing conceptions surrounding Jinns and other revered entities that are believed to reside within the architectural sites of Delhi. Taneja asserts that the prevailing belief in the Jinn and the healing abilities of the saint are rooted in concepts of justice and the pursuit of solutions to the mundane challenges faced by urban dwellers.[22] These beliefs are intertwined with the pervasive violence and lack of legal order within the postcolonial state. This scholarly examination of monuments presents a credible rationale for the growing appeal of Sufi shrines and revered Islamic figures among the citizens of Delhi. Similar to Sunil Kumar, Taneja also situates his analysis within the framework of the lived realities inherent in the urban environment, as well as the diverse encounters of its evolving inhabitants.

Furthermore, Delhi possesses a substantial cultural legacy in the form of architectural landmarks and historical sites,[23] in addition to its present-day representation. The cultural richness and diversity in Chandni Chowk was initially dismantled following the events of the Revolt of 1857, and subsequently during the Partition in 1947. Nevertheless, despite the tumultuous nature of the era, the medieval city has managed to endure and retain its rich cultural heritage. Shahjahanabad, commonly known as Old Delhi, is a vibrant hub of business, cultural legacy, and culinary delights. During the daytime, one may experience the city's busy atmosphere and navigate through its chaotic and intricate narrow lanes. This sensory experience is further intensified during the nighttime hours. The evening in Old Delhi offers a dreamlike experience, characterised by shimmering bazaars, a multitude of stores offering sweets and savouries, and the illuminated night view of iconic Jama Masjid and Lal Qila.

In her memoir titled "*Perpetual City: A short biography of Delhi*" Malvika Singh recounts her initial encounter with the crumbling yet lively Old City of Shahjahanabad in the late 1950s. According to the author's own account, while the newly developed metropolis is dormant by ten o'clock, the historic district of Old Delhi remains vibrant and active into the late night. Furthermore, Singh extensively explores the intricate portrayal of the urban environment saturated with its diverse manifestations of commerce, amusement, gastronomy, festivity, recreation, communal coexistence, and religious harmony. The author, further, observes that despite encountering several obstacles, such as the extensive destruction of certain areas of the city during the mid-1970s under the pretext of "beautification of Delhi," which led to the disruption of its vibrant cultural activities, the vitality of life in Old Delhi persist into the night-time hours even today.[24]

Conclusion

Without a doubt, Delhi stands as a metropolis of international repute. Many different historical, cultural, and environmental aspects came together to form the city that is now recognised internationally as a cultural Mecca. However, the current perception of heritage is shifting towards important engagement with the past rather than solely focusing on its preservation. This new perspective emphasises the role of contemporary individuals as both makers and beneficiaries of history. They actively assign value and purpose to various elements of the past, carefully selecting what is deemed worthy of being classified as heritage from the vast array of historical artefacts and traditions available. Despite the emergence of noteworthy interdisciplinary research, the nascent

subject has not yet achieved the necessary robust conceptualization of heritage that is accommodating to its contemporary interpretations, less contentious, and more efficacious in its application. Thus, the analysis and subsequent findings contributes to the objective of examining the impact of social and political factors on the condition of built heritage and the surrounding communities. Hence, it is imperative to establish a mechanism that can efficiently harness the extensive potential of heritage monuments in Delhi, while simultaneously fostering socio-cultural development within the surrounding environment of these structures.

REFERENCES:

1. Safvi, Rana. *Shahjahanabad: The Living City of Old Delhi.* Harper Collins India, 2019.
2. Aquil, Raziuddin. "Hazrat-I-Dehli: The Making of the Chishti Sufi Centre and the Stronghold of Islam". *South Asia Research*, *28*(1). Pp.23-48. 2008.
3. Rebecca M. Brown's "Reviving the Past: Post-Independence Architecture and Politics in India's Long 1950s.'" *Interventions 11* no. 3: pp.293-315. 2009.
4. Ibid.
5. Nanda, Ratish. "A Millennium of Building, 50 Years of Destruction". *Seminar*, December 2011.
6. 'Cultural Heritage' (Accessible at https://en.unesco.org/fieldoffice/santiago/cultura/patrimonio)
7. Titchen, Sarah M. "On the Construction of Outstanding Universal Value: UNESCO's World Heritage Convention (Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, 1972) and the Identification and Assessment of Cultural Places for Inclusion in the World Heritage List." (1995).
8. 'Culture Protecting Our Heritage and Fostering Creativity', (Accessible at https://www.unesco.org/en/culture).
9. Loulanski, Vesselin, and Tolina Loulanski. "Interdisciplinary Integration of Heritage Studies and Sustainable Development." In *Tourism and Culture in the Age of Innovation: Second International Conference IACuDiT, Athens 2015*, pp. 3-22. Springer International Publishing, 2016.
10. Howard, Peter, and Gregory John Ashworth, eds. *European Heritage, Planning and Management.* Intellect books, Exeter, UK, 1999.
11. Getty Research Report. (2000). 'Values and Heritage Conservation'. *The Getty Conservation Institute*, Los Angeles. 2000.
12. Graham, Brian, Greg Ashworth, and John Tunbridge. *A Geography of Heritage.* (Arnold, London, 2000, Routledge, 2016).
13. Loulanski, Tolina. "Revising the Concept for Cultural Heritage: the Argument for a Functional Approach." *International journal of cultural property* 13, no. 2: pp.207-233, (2006).
14. Ahmed, Hilal. "Mosque as Monument: The Afterlives of Jama Masjid and the Political Memories of a Royal Muslim Past." *South Asian Studies* 29, no. 1: pp.51–59. 2013.
15. Thakurta, Tapati Guha. *Monuments, Objects, Histories: Institutions of Art in Colonial and Postcolonial India (Cultures of History).* Columbia University Press, 2004.
16. Brown, Percy. *Indian Architecture: Buddhist, Hindu and the Islamic Period.* Read Books 2013; Huntington, Susan L, and John C Huntington. *The Art of Ancient India: Buddhist, Hindu, Jain.* Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2016.
17. Asher, Catherine B. *Architecture of Mughal India.* Cambridge U.A.: Cambridge University Press, 1992; Koch, Ebba. *Mughal Architecture: An Outline of Its History and Development (1526-1858).* Delhi: Primus Books, 2014.
18. Eaton, Richard M. "Temple Desecration and Indo-Muslim States." *Journal of Islamic Studies* 11, no. 3 (2000): Pp.283-319.

19. Kumar, Sunil. *The Present in Delhi's Pasts*. Three Essays Collective, 2002.
20. Lahiri, Nayanjot. *Marshalling the Past: Ancient India and Its Modern Histories*. Ranikhet: Permanent Black, Bangalore, 2015.
21. Rajagopalan, Mrinalini. *Building Histories: the Archival and Affective Lives of Five Monuments in Modern Delhi*. University of Chicago Press, 2019.
22. Taneja, Anand Vivek. *Jinnealogy: Time, Islam, and Ecological Thought in the Medieval Ruins of Delhi*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2020.
23. Gupta, Narayani, & Sykes, L. *Delhi: Its Monuments and History*. Oxford University Press, 2009.
24. Singh, Malvika. *Perpetual City: a Short Biography of Delhi*. Aleph Book Company, 2013.

DR. SHARANJEET KAUR **(10)**
ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF HISTORY
GURU NANAK DEV UNIVERSITY, AMRITSAR, PUNJAB

DAMS: HISTORY AND OVERVIEW

Abstract
Water is life itself and life revolves around it. It is historical fact that human civilization has developed along riverbank. Dams have been regarded as one of the earliest methods of storing water. A dam is a structure built across a river or stream to control the flow of water downstream; it forms a reservoir behind the dam. It is also known as an impounding structure, and it is designed and built on the water channel to hold a big volume of water and then control the flow of water. Dams in ancient period had been used for water supply and for irrigation purposes only but with the development of civilizations or change in the lifestyle of the people, development of technology, there was increase in the demand of water for various purposes. These are irrigation. hydroelectricity, fishing, navigation, recreation, salinity-sediment and flood control. The main objective of my study to give details account of the historical development of dams in India.
Keywords: *- reservoir, dam, lake, hydroelectricity, power plants.*

Introduction

It is not clear when the first dam was built but it is recorded that 5000 years ago dam was found in Babylonia, Egypt and Indian Civilisation. The first dam built in present Jorden named Jawa dam about 4000 B.C.E. The Sadd-el-kafara is known as ancient Egyptian dam built on the river Nile between 2950 B.C. and 2750 B.C. Mudrak dam was constructed around 2000 B.C on the Tigris River located north of Baghdad and south of Samaria. Dams were built by the Assyrians to the Nineveh city on the Tigris River to water supply. Around 2280 B.C. dams and canals were built by the emperor Yau for irrigating fields and for domestic use. Kaerumataike dam, an oldest dam on Yodo river in Japan was built around 162 A.D. which is still in use. (The Encyclopedia Americana, 1999) Romans were well known engineers in history of dams. Almansa dam is oldest dam built on the Vega de Belen river in Spain which is still in use today. In South and South East Asia too, there was considerable dam building activity through the ages. The Buddhist kings of Angkor in Combodia used large numbers of slaves to build canals and dams. This structure known as Barays were built to control the Mekong river. The smaller rivers were dammed and the larger ones diverted through canals. The Greeks made extensive use of tunnel, walls, conduits and clay pipes to bring water from springs into cities to supplement city supplies. About 200 BCE, an aqueduct was installed in Asia Minor. This aqueduct carried water from a reservoir at an elevation 1,200 ft. to a cistern at an elevation 369 ft. over intervening lower ground. Water was distributed in Greek cities by underground pipes. The kareze system of irrigation originated about 3,000 years ago in northwestern Iran and spread with the expansion of the Persian Achaemenian Empire. The kareze was devised to tap groundwater through gravity flow. It is gently sloping tunnel that conveys water from below the ground to the surface. (D.P. Agrawal & Manikant Shah, 2015)

Hydropower is an important outcome of building dams in modern times. Human have known for ages that they can harness energy from the flowing water. They

invented the waterwheel- a wheel with the paddles around its edges. The first mention of a watermill dates to around 85 BCE and comes from the Greek Poet Antipater who celebrates the ladies's freedom from their labour as quern (early hand mill operator) The ancient Romans and Chinese used water wheel while Egyptian used Archimedes water screws for irrigation purposes. Hydropower was used for the first time with the invention of turbine in 1820 by Benoit Fourneyron (French engineer). The further step in the hydroelectric power took place when Michael Faraday invented Francis turbine in 1831. Power generation through hydroelectric projects expanded, when big dams began to be built on a large scale. In 1870, The first hydroelectric power plant was installed in Cragside, Rothbury (England). The world's first hydroelectric power plant began operation on the Fox river in Appleton, Wisconsin, United States of America on 30 September 1882. (Sheng-Hong Chen, 2015) The big dams began to be built worldwide in the beginning of twentieth century, United Nations built big dam such as Tennessee Valley project in June 1933, Hoover Dam in 1936 and Grand Coulee dam in 1942.

India has a long history in the field of development of water resources. It is believed that Zoroastrians in Baluchistan constructed the first dam on the Indian sub-continent using stone rubbles. Bricks bunds have been discovered in Karachi and stone rubble dams known as Gabarbands might have been observed in Kutch. ((D.P. Agrawal & Manikant Shah, 2015)

Dams, weirs, aqueduct channels etc., for irrigation purposes have been known to be constructed since earliest times. Harappa, Mohenjo-Daro, and Kot Dijji all had ancient well developed irrigation systems. According to the Archeologists at indian Institute of Technology Gandhinagar, an elaborate system of interconnecting water reservoirs, bunds, canals, drain and check dams were discovered at Harrapan Dholavira site. (The Times of India, 2018) The Arthshastra is a political and administrative book that is frequently likened to Machiavelli's The Prince. According to Kautilya's chapter on 'The Activity of Heads of Departments':

"He should build irrigation systems with natural water sources or with water to be brought in from elsewhere. To others who are building these, he should render aid with land, roads, trees and implements and also give aid to the building of holy places and parks. If one does not participate in the joint buiding of an irrigation work, his labourers and bullocks should be share the expenses but will not receive any benefits from it. The ownership of the fish, ducksand green vegetables in the irrigation works should go to the king". Thus Kautilya , the author of Arthshastra, gives detailed legal instructions to observe the rules regarding water management. (D.P. Agrawal & Manikant Shah, 2015) Kautilya also mentioned about the Dams as a *setu* in his famous writing *Arthshastra*. There were two types of *setu* namely Sahodakasetu and Aharyodakasetu. (Anandakrishnan Kunholathillath, 2012)

In *Rajtarangini,* Kalhana stated about drainage and irrigation system. He stated some lakes such as Dal Lake, Wullar lake and Mahapadma lake. (Ranjana Date, 2008) It is replete with detail about canals, aqueducts, irrigation channels, circular dykes, wells, barrages and water wheels. Several canals from Dal and Anchar lake that interconnect the suburbs of Srinagar and entre a city's core. (D.P. Agrawal & Manikant Shah, 2015)

According to Sanskrit inscription from Junagarh, the lake Sudarsana embankment was built by Pushyagupta, the Governor of Chandra Gupta Maurya in the 4th century BC to prevent floods and then repaired by Rudradaman–I. a dam built between rivers Suvarnasikata II and Palasini formed this lake. the Grand Anicut dam also known as Kallanai dam built on the Kaveri River by the Chola king Karikalan in the 1st century AD. Another example is the construction of Bhopal Lake. The enormous

artificial lake known as Bhojapala was built by the Paramara king Bboja of Bhopal in the eleventh century AD between two hills that served as embankments. (Sumanta Bid, Giyasuddin Diddique & Subhendu Ghosh, 2018)

The Delhi Sultanate period is known for the steps taken to develop agriculture. In some areas water was blocked by building throwing dams (*bands*) on streams. It proved important source of irrigation in the period of Muhammad Tughlaq. (Dharma Kumar & Tapan Raychaudhari, 1982) Firoz Shah Tughlak is known as pioneer in the canal irrigation. He built the Western Jamuna Canal around AD 1355 to transport Yamuna waters to his hunting lands in the Hisar area. It remained neglected till 1568 and re-excavated by Emperor during the reign of Emperor Akbar. (G.S. Chabra, 1962) During Jahangir's reign, the first perennial canal in the Indus basin was constructed from the Ravi River to his fortress and hunting grounds in Sheikhupura, where he established a park and a reservoir at Hiran Minar. Later, in 1623, Ali Mardan Khan, Shah Jahan's well-known engineer, constructed a canal that emerged from the Ravi and delivered water to the Shalimar Garden in Lahore. The Sikhs later used this canal to carry water to the sarovar of the Golden Temple and it came to be known as Hansli Canal. (Gian Singh Rarewala, 1962) The Shah Nehar on Beas was built around 1744 AD. It irrigated the area around Mukerian. (Shripad Dharmadhikary, 2005)

The British also took initiative and installed plant (Sidrabong) at Darjeeling in 1897 for the first time in India for hydroelectric purposes. This plant had been established with the assistance of Maharaja of Burdwan, Maharajadiraja Sir Bijoy Chand Mahatab Bahadurand the British Government. In 1899, the first thermal power plant installed at Emambagh at Calcutta near Princep street to supply hydroelectric power to Calcutta. The installed capacity was later upgraded with the installation of units in (Howrah with 165 kW, Alipore with 700 kw and Ultadanga with 1200 kW). (Sandhya Madan, Swetha Manimuthu, Dr. S. Thrivengadam, 2007) After that many hydro-electric plants were installed in various states of India. Other projects, namely, The Sivasamudram power plant built on Cauvery river in 1902 to supply electricity to Kolar Gold Mines fields. (K.L. Rao, 1978) In 1905, two power stations had been installed in the region of Jammu & Kashmir namely Jammu power plant and Mohora power plant. It had been began operated in 1909. (J.W. Meares, 1922)

Tata Son's had developed three schemes of hydroelectric enterprises in India. These schemes were: -The Tata Hydro Electric Power Supply Company, Ltd., The Andhra Valley Power Supply Company, Ltd. And The Tata Power Company, s Ltd scheme (Bhira Power station).

The Tata Hydro Electric Power Supply Company, Ltd. had been started in 1915. The Hydraullic works of the Tata Hydro-Electric Power Supply Company are located near Lonavala at the top of Bhor Ghats. The normal capacity of the power plant at Khopoli is 48,000 kW. The Andhra Valley Power Supply Company, Ltd. it was started in 1922. (Sudhir B. Loitongbam, 1994.) The Andhra Valley Power Supply Company consisted of a reservoir formed by dam around 190 feet high across the river Andhra. The electricity is sent to Bombay via 56 miles long transmission line to supplementing the supply from Khapoli. The Tata Power Company, s Ltd scheme was erected on the Nila Mula River to the South East of Bombay. This scheme is similar of Andhra Valley scheme. It was started in 1927. The installed capacity of the scheme is 87,500 kW. The power was transmitted to Bombay over a transmission line 76 miles long and was used to increase the supply of the Tata Hydro-Electric Power Supply Company and the Andhra Valley Power Company to factories, mills and railways. (Report Year Book, 1941)

The Uhl River Project (Shanan Project) was Punjab Government project situated at Joginder Nagar in Mandi. Shanan project with the installed capacity of 213kW. The site of the project found in 1922, construction started in 1928 and completed by 1933. The power houses were located near Shannan village. One power plant had been installed at Thuji and another installed in south west at Dhelu. Electricity generated at Joginder Nagar power station is sent to the cost centers through a double circuit transmission line 1,32,000 volts, whose sub stations were KangraPathankot, Dhariwal, Amritsar and Lahore. Amritsar was connected with Jalandhra through a single circuit 132,000-volt line. A further 33,000-volt line connected Jalandhar to Ludhiana via intermediate substation at Gurai. On the other hand, 66,000-volt line was brought from Lahore to Ferozepur via Kasur sub-station. (Report Year Book, 1941)

After independence, the Government of India enacted a first law in the electricity i.e., Electricity Supply Act 1948. Damodar Valley Corporation was founded on February 18, 1948 to carry out the Damodar Valley project. Damodar Valley Corporation constructed four multipurpose dam namely Tilaiya, Maithon, Konar and Panchet Hill to provide irrigation, hydroelectricity and manage floods. (Encyclopedia Britannica)

Bhakra Nangal project was also first among the river valley development schemes. Initial work began in 1948. Bhakra Nangal Dam is a multipurpose dam and one of highest dam in India with 740ft. height. The main objective of the Bhakra Nangal Dam project is to provide electricity, to provide irrigation to adjoining states, water supply and flood control. (BBMB)

Conclusion

From earliest times people were well known about the use a water. Dams in ancient times used for domestic purposes and for irrigating land. But with the passage of time, dams have been used for various purposes such as irrigation, hydroelectric power, recreation and flood control and navigation. Dams have been built in the modern era for the development of the nation. Jawahar Lal Nehru coined a term the dam as a 'temple of modern India'.

References

1) https://www.britannica.com/topic/Damodar-Valley-Corporation
2) D.P. Agrawal & Manikant Shah. (2015). National Council of Science Musuems, Kolkata.
3) J.W. Meares, "*Hydro Electric Survey of India*", Triennial report with a preliminary Forecast of the Water Power Resources of India 1919 to 1921, Superintendent Government Printing, India, 1922, Para 68.
4) *Report Year Book 1941,* "Hydro-Electric Development in India" Taylor and Francis, 1941.
5) https://tatapower100.tatapower.com/heritage/power-generation-over-the-years.aspx
6) Anandakrishnan Kunholathilath, "Dams in Ancient India", *Brennen Journal Multidisciplinary studies,* 2012.
7) K.L. Rao, *Cusecs Candidate: Memoirs of an Engineer,* Metropolitan Book Co. Pvt. Ltd., New Delhi, 1978.
8) Sudhir B. Loitongbam, *History of Hydro Power Development in India,* M.Tech Dessertation, 1994.
9) Sandhya Madan, Swetha Manimuthu, Dr. S. Thrivengadam,. *History of Electric Power in India (1890-1990),* IEEE Conference on the History of Electric Power, Newark, NJ, USA, Date of Conference. 3-4 August, 2007.
10) Ralph Allen Wurbs, *Military Hydrology,* Report 21 Regulation of stream flow by dams and associated modelling capabilities, Department of Army, Waterways Experiment Station, U.S. Corps of Engineers, Vicksburg, Missippi, Oct,1992.

11) Catherine Reidy Liermann, *Eco hydrologic impacts of dams: A Global Assessment*, Ph.D. Dissertation, Landscape Ecology Group, Department of Ecology and Environmental Sciences, Umea University, 2007.
12) *The Times of India*, "Dholavira's water conservation secret is an engineering marvel", 19 May 2018.
13) Bhakra Beas Management Board, *History of Bhakra Project.* https://www.bbmb.gov.in/bhakra-project.htm
14) Sheng-Hong Chen, *Hydraulic Structures*, Springer Heidelberg, New York Dordrecht London, 2015.
15) Ranjana Date, "Water Management in Ancient India", *Deccan College Post Graduate and Research Institute,* Vol 68, Pune, 2008.
16) Dharma Kumar and Tapan Raychaudhari, *The Cambridge Economic History of India,* Volume I, 1200-1750, Cambridge University Press, Cambridge, 1982
17) Michel, Alloys Arthur., *The Indus Rivers A Study of the Effects of Partition*, New Heaven and Yale University Press, 1967.
18) G.S. Chabra, *Social and Economic History of the Punjab 1849-1901,* S. Nagin & Co, Jalandhar, 1962.
19) Shripad Dharmadhikary, *Unravelling Bhakra: Assessing the Temple of Resurgent India,* Manthan Athyan Kendra, Badwani, Madhya Pradesh, 2005.
20) D P Agrawal and Manikant Shah, *Water Management in India a Historical Perspective,* National Council of Science Museum, Ministry of Culture, Government of India, Kolkata, India, 2015.

DR. ZAFAR IFTEKHAR (11)
ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF SANSKRIT, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH
ALAMGIR HUSSAIN
SENIOR RESEARCH FELLOW
POLITICAL SCIENCE, ALIGARH MUSLIM UNIVERISTY, ALIGARH

DIASPORA AND NATIONALISM: A COMPARATIVE STUDY OF SELECT POEMS OF MAHMUD DARWISH AND SEMUS HEANEY

Abstract:
The paper aims to study the diaspora and nationalism comparatively in the poems of Palestinian poet Mahmud Darwish and Irish poet Seamus Heaney. It deals with how both writers presented their association with their motherland, what sorts of images, symbols, and tones they used, and how they expressed their feelings towards the family and the country. It deals with their attitudes and way of expressing their feelings. It also seeks to explore the differences and similarities in terms of both the theme and the expression.
Keywords: *Diaspora, Nationalism, Association and Motherland.*

Introduction:
As literature is true mirror of the society, it reflects ongoing quotidian life including political upheavals. Literature produced by the Irish Poet Seamus Heaney and Palestinian poet Mahmud Darkish echoes exceptionally what both countries underwent through colonial oppression and sacrificed their lives for the liberation from the occupation. Both poets adequately represented their countries and raised issues related to diaspora and nationalism.

In contemporary politics, nationalism is a powerful force. Both a blessing and a curse might result from it. Nationalism has both advantages and disadvantages. Positively, it is the most effective force for fostering a sense of community and uniting people behind a shared goal. Such nationalism is beautifully depicted in the poems of the both the poets. The tendency of nationalism to become exclusive results often in wars and conflicts is a negative trait. This brand of nationalism was mostly to blame for the start of multiple international hostilities after World War I. Consequently, it leads to migration and exile.

Concept of Diaspora

The word diaspora was used by Greeks to refer to citizens who migrated to a conquered land to colonize it. It was used in the Old Testament for Jews exiled from Judea. Exile is a kind of punishment that preceded the diaspora. The Dictionary Merriam-Webster defines the term as a bunch of individuals who live outside the homeland in which they had lived for a long time or in which their forefathers lived.

The terms diaspora and exile are sometimes used interchangeably to refer to the people forced physically or economically to leave their homeland. The two essential parts of the diaspora are the discrimination against the diaspora group and the yarning and longing to return and recreate the lost homeland. Besides these, identity crisis is also a crucial aspect that migrated or exiled people face.

Moreover, to reclaim identity, they must associate themselves with a particular culture, language and country by adopting and using symbols of national identity because it is believed that “collective unity is generated and sustained by symbolic forms” (Narayan 176) since it is called nationalism.

Concept of Nationalism:

Nationalism is a vital force in modern politics. It can be a curse as well as a blessing. Nationalism has both positive and negative aspects. Positively, it is the most potent force that creates a sense of unity and brings the people together for a common endeavour. Negatively, nationalism has a tendency to become narrow and dangerously irrational, causing wars and conflicts. After World War I, it was this type of nationalism that was mainly responsible for the outbreak of numerous international conflicts. Narrow nationalism has become a stumbling block in international peace and cooperation. It has led to the growth of national chauvinism, which is a reactionary force. Narrow nationalism, thus, preaches violence and hatred and comes into conflict with the forces of peace and human progress.

The terms 'nationality,' ‘nation,' and ‘nationalism’ are etymologically synonyms. A “nationality” is a group of people united together by certain ties such as common race, common language, common culture, common traditions, and the like.

A “nation” is a nationality plus political independence, i.e., State. A nation has a sense of continuing historical identity. It identifies with a particular territory or homeland .It exists when its constituents feel a sense of unity. It is different from a group because it has the collective aspiration to have an independent political existence.

Nationalism is a fusion of nationality and patriotism. It is a community formed by the will to become a nation. It is an ideology based on the premise that it should be organized on the basis of nationality. Nationalism stands for the historical process by which nationalities are transformed into political units, i.e., states.

Thus, we can say that nationalism is a feeling and emotion that expresses itself through political aspiration. It is a sentiment of oneness, togetherness, and common consciousness. It is psychological, emotional, and spiritual. It cannot be artificially created or forcibly pushed into people's minds. A plurality of factors, such as common race, common religion, common literature, common traditions, contribute to the growth of nationalism.

The Asian Nationalism:

Nationalism in many Asian countries begins in terms of the struggle against colonialism. Foreign domination helped to forge a sense of unity among the masses in Asian countries, which prepared the ground for the steady growth of the development of national consciousness. This national consciousness was not simply a reflection of their revolt against imperialism; It was manifested more and more in their intense desire for national unity and for a separate and distinct political identity. By the middle of the 20th century, nationalism in Asia became a dynamic political force. Its primary demand was independence based on the principle of self-determination. Nationalist movements in Asia were mainly Pacifist in nature, but often they turned out to be violent. In some countries, nationalism became militant, and the leaders urged the people to take up arms against the colonial rulers. The nationalist movement in Asian countries became a well-organized revolutionary movement of the masses. So, Asian nationalism emerged mainly as a revolt against Western colonialism. As a result, colonial powers head to submit to Asian nationalism and withdraw from several countries.

Diaspora and nationalism in poems of Mahmud Darwish

Mahmud Darwish crafted several poems featuring the themes of diaspora and exile. Poems such as *Who Am I without Exile*, *To My Mother*, *Lover from Palestine* and O *My Father I am Yusuf* replete with such themes are read throughout the world in various languages. Darwish, called the poet of exile, represents Palestine and the people of it who are treated as exiled even in their homeland. They are always considered foreigners and are asked at every checkpoint to prove their identity and nationalism. Such discrimination threw them into an identity crisis even in their own home. Darwish depicts this traumatic and fractured situation in his poem *Who Am I without exile*. While explaining this situation he says we and exile have become two friends of the strange in the sky and went lost in the lands of identities. For him, exile is the only friend; without exile, he is nothing. Life for him is like a piece of paper; one side is exile another is his identity.

Another poem titled *A Lover From Palestine* depicts his homelessness and exile. He desperately expresses his pangs of homelessness and grief of exile and tries to attach himself to the land through whatever possible association he can bring. He is imploring a sparrow to bring him back to home asking it to shelter him in its warmth gaze. He is so helpless that he is begging it to take him wherever and however it can. Furthermore he asks it to provide any stuff "a plaything or "a stone" from the home so that will inform our next generation to their motherland. He asked a sparrow to bring him back home. "The sparrow, a Palestinian bird that leaves its place for some time and comes back, symbolizes resistance of the exiled Palestinian people" (Nofal 8). Here it could be inferred that Palestinians are optimistic about their homeland and will soon retain their land because this duration of homelessness is temporary and ephemeral. In the poem *O My Father I am Yusuf* he expressed his feelings towards the Jews and their heinous crime of throwing him out. Furthermore, he used the myth of Yusuf and their brother to describe it. He says that my father gave me the name Yusuf to me, and they flung me into the well and put the blame on the wolf. He narrated to his father that he found wolf more merciful than the brothers. The poem *To My Mother* expresses his yarning and desire to meet his mother. He used mother metaphorically for motherland Palestine. He used the word mother to express his close relationship with Palestine. He says that I long the bread, coffee and touch of my mother. The bread, coffee, and art of making it are unique. Furthermore, I long and yarn these products of Palestine. In other words, he wants to return to his motherland.

Darwish asserts his nationalism and patriotism through images drawn from various fields; geography, religion, and culture. His nationalism is patriotic and humanistic and not confined to the boundaries of Palestine but encapsulates the entire Arab. In the poem *A lover from Palestin*e he says that Palestinians are your name and fame. They are your love, thoughts, dreams tattoos, mantilla, body, feet, words silence and voice and your birth and death. He claims that although from birth to death and what comes between them all are Palestinian, they are neglected, tortured and considered termites and infiltrators. In the poem *Identity Card*, he proudly asserts his attachments with Palestine and Arab. The poem was written as a representational persona of a common Palestinian prey of Zionist cruelty and interrogation by Israeli officials. The poem gives dispossessed Palestinian the confidence and the courage to defy their continuous humiliation and assert their identity. The poem begins with an imperative sentence to show their confidence and courage "Write down: I am an Arab". Then he explained that it is a name having no title. However its roots are so deep down that it indicates that it has its birth before the birth of time, plant cypress olives and other

pastures. The poet in following lines responded to the officer in the Arabic language to assert his linguistic nationalism and identity.

Moreover, in introducing himself, he did not say I am Palestinian; instead, he used the word "I am An Arab" to delineate that I belong to A big part of the world, which is Arab. Furthermore, he proudly asserts that "Arab is my root, and I am part of it. "He also confided to his friends that he had no intention of continuing to be solely a Palestinian voice. Instead, he wanted to constantly explore the universality of the human condition and expand his poetry's horizons in form, style and content" (Hilmy1). He also mentioned clearly in the poem that you must remember that I neither like to despise people nor assault anyone, however, If I get famished I can eat the flesh of my usurper. So beware of my hunger and anger. In other words, he says that I am a Palestinian nationalist, but I do not loathe and hate people, but at the same time, I don't accept usurpation and exploitation of my wealth and my body. If anybody usurped my land and resources and I got hungry, I would eat his flesh and blood. He expressed that they are not beggars and they have self-respect and self-pride. They will not tolerate the oppression and exploitation of their wealth and resources.

Diaspora and Nationalism in poems of Seamus Heaney

On the other hand, Seamus Heaney was a poet of Ireland, but his poetry moved around the province of Northern Ireland. He was obsessed with this area because he was born and raised here. Heaney started imagining Northern Ireland as a worthwhile region in which to harness his poetic career and muster the efforts to unify the region's separated denizen.(Russell3). Due to the civil war, his family left the homeland Mossbawn and shifted to Bellaghy. This exile made him homesick and obsessed with the motherland. He expressed his diaspora feelings in several poems. Few are famous, such as Railway Children, Digging, The Diviner and Midterm Break. He seems nostalgic and obsessed with memories of childhood. He expressed his childhood feelings powerfully in the poem The Railway Children by recalling his childhood activities such as the thrilling climbing of "the slopes of cutting", enjoying the melodic sound of "sizzling wires", and gaily observation of "shiny pouches of raindrops". These are the things that are located in the area of their homeland. The theme of patriotism is also found in the poem The Diviner, in which he talked about the farmer and his tool to find a water stream. The water is essential for the Irish people, especially the Northern. The poet tried to make an affinity between himself and the Irish diviner. Because the one who could discover the existence of such springs and wells, he should be given great acknowledgment and eminence in the community. This yarning and longing is intensified in another poem *Digging*, in which he was reminded of his father and forefather's profession and hardworking nature. He remembered the tools and instruments his ancestors used to associate himself with them in agricultural activities. He imagines that he was sitting in the room and heard the snarling sound when sword and spade descends into the rough ground and sensed the cold smell of vegetable mould, the splash and slap of wet peat and the abrupt slashes of edge stirred his root and awakened his head. Heaney expresses his diasporic feelings rooted in the activities of the homeland and alive and vibrant with their remembrance. However, one thing is surprising that though Heaney associated himself with his ancestors and their traditions, at present, he has no spade to emulate men like them.One can infer that Heaney feels for his homeland; however, he does not want to return to choose his ancestors' profession. On the other hand, Darwish does not just express only his love and attachment to his country and culture but wants to return and mingle with them, as mentioned in the poem *To My Mother* "Take me, if I come

back one day as scarf for eyelashes". It is also evident when he compares himself to a sparrow that symbolizes "return back".

Nationalism in Seamus Heaney's poetry is regional rather than national. He sought to establish a regional language and literature as he said that each individual who resided in Ulster lives first in the Ulster of the real present, and then any other Ulster of the figment.(Russell1). Most of the cultural symbols in his poetry are regional and local. The profession of the "Diviner", mention of "Toner's bog", and presentation of "bottle cork" cultures suggest that he is regional and obsessed with his locality. It is strengthened further when he asserts his linguist dialect to be prevailed rather than Elizabethan English. In the poem Tradition, the poet tries to express his patriotism by showing grief and indignation at the deterioration of native languages and the spread of the British language. He says that our language was corrupted long ago by the tradition of alliteration.

He asserts his dialectical identity by using Irish dialects, colloquial expressions, Irish characters and heroes. He also used irony and similes, and metaphors to claim his Irish linguistic patriotism. One very sounding instance of their dialect is "What ish my nation". He used the word "Muse" rather than language to delineate that their Muse, a source of inspiration for language and art, had been raped forcefully by the British. However, he is still optimistic about the revival of his dialect as he compared it to 'coccyx', which is the base of the spine, suggesting that it never perishes.

Comparative study of nationalism and diaspora of Seamus Heaney and Mahmud Darwish

After studying the poets mentioned earlier, we can conclude that both have some similarities and dissimilarities in terms of the themes of the diaspora, exile and nationalism. Both expressed their roots and attachments with their homeland through symbols and images drawn from agriculture. Because agriculture is closely associated with the land, to delineate such intimacy, Darwish and Heaney used the word 'coffee' ', bread' and 'potato', 'water', 'spade' ', digging', respectively. Nevertheless, both differ in terms of returning to their homeland. Darwish is yarning and longing to be embraced by his motherland even after death as it is shown in the poem *To My Mother* wherein he begs to cover the bones with your lovely grass and bless us with your caring footsteps.

On the other hand, Heaney is either pessimistic or does not want to return, as is evident in the poem Digging, "But I have no Spade to follow men like them". Regarding the theme of nationalism, both are on a different path. Darwish's nationalism blends with patriotism and is not restricted to just Palestine but Arab. On the contrary, Heaney's nationalism is regional and confined to northern Ireland. In Darwish's nationalism, the approach is humanistic with necessary and inevitable violence, while in Heaney's, there is no pride and violence. In Heaney's nationalism, the linguistic assertion is more critical than others, while Darwish's linguistic assertion is just a tool to achieve the bigger goal of Palestine.

REFERENCES:

Alshaer, A. (2013). Humanism, nationalism and violence in Mahmoud Darwish's poetry. IB Tauris.

Brown, D. (2003). *Contemporary nationalism*. Routledge.

Butler, J. (2012). " What shall we do without exile?": Said and Darwish address the future. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, (32), 30-56.

Breuilly, J. (1993). *Nationalism and the State*. Manchester University Press.

Calhoun, C. (1993). Nationalism and ethnicity. *Annual review of sociology*, 211-239.

Eid, M. A. (2016). *Mahmoud Darwish: literature and the politics of Palestinian identity*. Bloomsbury Publishing.

Gal, A., Leoussi, A. S., & Smith, A. D. (Eds.). (2010). *The call of the homeland: diaspora nationalisms, past and present* (Vol. 9). Brill.

Hutchinson, J., & Smith, A. D. (Eds.). (1994). *Nationalism*. Oxford readers.

Kedourie, E. (1961). *Nationalism*. Prabhat Prakashan.

Laskar, J. H., Hussain, A., & Ahmed, N. (2022). Strategy and ideology in the Syrian civil war: Geopolitical & psychological consequences. *International Journal of Health Sciences*, *6*(S2), 11279–11287.

Mani, B., & Varadarajan, L. (2005). “The Largest Gathering of the Global Indian Family”: Neoliberalism, Nationalism, and Diaspora at Pravasi Bharatiya Divas. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, *14*(1), 45-74.

Mojab, S., & Gorman, R. (2007). Dispersed nationalism: War, diaspora and Kurdish women’s organizing. *Journal of middle east women’s studies*, *3*(1), 58-85.

Nofal, K. H. (2017). National Identity in Mahmoud Darwish’s Poetry. *English Language and Literature Studies*, *7*(3), 66-77.

Peteet, J. (2007). Problematizing a Palestinian diaspora. *International Journal of Middle East Studies*, *39*(4), 627-646.

Pramod, K. (2010). Nayar. *Contemporary Literary and Cultural Theory: From Structuralism to Ecocriticism. NP: Pearson Education*.

Russell, R. R. (2008). Seamus Heaney's regionalism. *Twentieth Century Literature*, *54*(1), 47-74.

Zeidanin, H. H. (2020). A Comparative Study on the Chauvinism of Nationalist Discourse in Selected Poems by Mahmoud Darwish, Maya Angelou and Rudyard Kipling. *World*, *10*(2).

MISS BHABANA DEKA **(12)**
ASSISTANT PROFESSOR
K.R.B. GIRLS'S COLLEGE, GUWAHATI

THE POSITION OF WOMEN IN MEDIEVAL INDIA: A STUDY OF AL-BIRUNI'S KITAB-UL-HIND

ABSTRACT:
Gender studies has become one of the most important studies to be undertaken in the contemporary period. One of the basic components of gender studies is the study of women. In this paper, an attempt has been made to study the position of women in Indian history, particularly in Medieval Indian History, through the lens of a foreign traveler Al-Biruni. Al-Biruni's account called Kitab-ul-Hind is an important source of information for the medieval period and it offers a fresh perspective on the various traditions and customs prevalent in India during that period. The historical sources have to be carefully perused and the position of women in society have to be extracted from these embedded sources because in a patriarchal society there was hardly any books or chapters dedicated completely to women. Women were mentioned only in relation to men and they were subjected to subjugation and oppression. However, it is important to study and write about women in history so as to promote gender equality in society.
KEY WORDS:
Medieval India, women, history of women, medieval society, gender relations, travelers' accounts

INTRODUCTION:
Indian history has been divided into ancient, medieval and modern periods where the ancient period covers the history of India from the earliest times to about the 8th century CE, the medieval period covers roughly a thousand-year period between the 8th and the 18th century while the modern period is distinguished by the commencement of British rule in India. The medieval period saw a number of changes occurring in India in terms of the polity, economy as well as society. The early medieval period saw the rise of south Indian kingdoms, the Cholas, Cheras and Pandyas and by the 12th century the Muslims had made a place for themselves in India. The period from c. 1000 to 1200 CE is termed by historian Satish Chandra as the age of conflict as this period saw frequent changes in West and Central Asia which led to the incursion of the Turks into northern India. The internal strife and weakness of India's regional kingdoms like the Gurjara-Pratiharas made India an easy prey to incursions from outside and due to the political uncertainty in north India, the threat posed by the aggressive and expansionist Turkish states was more or less ignored. One of the most notorious of the Turks was Mahmud of Ghazni who made about seventeen raids into India and plundered and destroyed temples in north India. However, the role he played in Indian history is also important because he paved the way for the beginning of Muslim rule in India with the establishment of the Delhi Sultanate and subsequently the Mughal Empire under whom India reached its zenith of cultural development.
In terms of the economy, new systems of land use and land ownership were introduced by the Sultanate kings with the introduction and implementation of the iqta system. There is a debate amongst the historians about whether a feudal system had developed in India. However, things had definitely changed with the coming of the new rulers.

The same cannot be said about the condition of women in India. Their condition remained the same and in some cases it worsened. Not much has been written about the condition of the common women in Indian society because women were not considered to be an important part of society. The sources which are used for the reconstruction of medieval Indian history are replete with the accounts of kings and the nobility but hardly there is any mention of women except in relation to men. Whatever history that has been extracted from the embedded sources do not help to paint a good picture of the condition of women in the society of medieval India.

STATUS OF WOMEN IN ANCIENT INDIA:

As Engels (1972) elucidates in his book *The Origin of the Family, Private Property and the State*, the status of women deteriorates with the rise of the concept of private property and the laws of inheritance. In the hunting-gathering societies that preceded the sedentary agricultural societies, there was no concept of monogamy or marriage, which changed with the coming of settled agricultural societies. The development of the concept of private property seems to have triggered the need to impose restrictions on women who were the reproductive channels of a society. The concept of private property and inheritance went hand in hand with the development of marriage rules in society. Although Engels had made these historical observations in the context of the history of England, a similar trajectory can be seen in India as well. In the context of Indian history, women had enjoyed a relatively better position in society during the Vedic period but with the commencement of the Later Vedic period and in the subsequent ages, the position of women started deteriorating under the confines of the patriarchal society.

The Aryans were a nomadic tribe who settled in India. Their economy was centered around the 'go" or cattle. The concept of private property was not prevalent during the initial period; hence division of labour was a simple division between women and men with women being in charge of domestic responsibilities while men were engaged in hunting and gathering. The position of women was fairly better than what they were to face in the subsequent periods with the introduction of rigid rules and the dictums of the sastras and smritis. However, right from the Vedic period, the importance given to women seems to have been minimal in literature as can be inferred from their prescribed role in society. Even the goddesses of the Vedic corpus were given little power and were merely companions to much stronger male gods. About 1000 BCE and herewith saw the deterioration of the position of women in society corresponding to the dissemination of the concept of private property. From this period onwards, the Aryans started to take up slaves called dasas and dasyus which further contributed to the decline of the status of women in society (Thakaran S. M. & Thakaran M. 1975).

During the Gupta period, the status of women continued to decline. Women were not allowed to pursue formal education, and the law books prescribed the early marriage of women, preferably in the pre-puberty age. There is mention female teachers and philosophers but they are very scarce to have an impact on the general condition of women in society. During this period the practice of sati or burning a widow in the funeral pyre of her husband gained legitimacy and its instances increased in number. Women were also denied the right to ownership of property except for the stridhana which could be jewellery and garments. In reality, women were considered to be the property of their husbands and their lives were completely dependent on the will of the husband. As the concept of private property solidified in society, patriarchal notions became the norm too and it led to the eternal subjugation of the women (Jha, 2015, pp.159).

STATUS OF WOMEN IN MEDIEVAL INDIA:

Women being placed in an inferior position continued in the medieval period in India. The Smritis and Sutras that gained popularity during the medieval period were written in favour of men and placed women in a subordinate position to that of men. Some of these textual sources prescribed the service of her husband as the sole purpose of the life of a woman. The position of woman was no better than a servant according to these normative texts. The most popular of these normative texts was the Manusmriti which renders the female to the position of mere servant. This can be inferred by an excerpt from the book which reads, "Though destitute by virtue, or seeking pleasure elsewhere, or devoid of good qualities, yet a husband must be constantly worshipped as God by the faithful wife". The Manusmriti prescribes against the education of women and says that she has no right to property; the only aim of a woman should be to provide her husband with a male progeny who can carry on the name of her family.

The life of woman was to be constantly regulated by her male relatives: her father, husband or son. She was seen through distrustful eyes and only within the confines of her house did she get any sort of respect and credit. In terms of private property, widows were allowed to inherit the property of her deceased husband but the life of a widow was controlled so that she does not remarry and the property remains in the family. Chakravarti (2012, pp. 157) compares the status of widow to a state of social death. She is alienated from her right to reproduction and sexuality and excluded from the society.

The Arab writer Sulaiman wrote about the tradition of sati which was practiced by the queens of the royal family. He describes how the queens burned themselves in the funeral pyres of their husbands. But his account reveals about the practice being prevalent only amongst the royal families and no mention is made about its practice amongst the common people. A tenth century Arab traveller called Abu Zaid wrote about the absence of the purdah system in India and he mentioned that the Indian princes allowed their women to be seen unveiled by all the men present in the court without any reservations (Chandra, 2016, pp.47).

Abu Rayhan Al-Biruni was an Iranian scholar who visited India in 1017 CE. The *Kitab-ul-Hind* of Al-Biruni (Ahmad, 1995) barely mentions about the women of that period. Like most literary sources of the period under consideration, women were not seen as worthy or important subjects who have to be written about or whose circumstances have to be recorded. Whatever information we have about the position of women in ancient and medieval India comes from mention here and there about women, always in relation to men. History of the status and position of women in society of medieval India have to be extracted from embedded histories and accounts. Al-Biruni mentions about women in relation to matrimonial customs of the Hindus and talks about women in their relation to the man as his wife or daughter.

In case of polygamy, according to Al-Biruni a man may marry one to four wives but not more than four. However, a women can only marry one man and after his death she has the option of living as a widow or committing sati (Ahmad, 1995, pp. 240). As a widow she is ill-treated all her life. Wives of kings are to compulsorily perform sati and the reasoning provided is that they might do something which is unworthy of their illustrious husband. Only those who are old or with children are not forced to commit sati- because they have to raise the son. The son is considered to be responsible for the protection of his mother. This suggests that women were considered to be a weak race who need protection from the husband or son to survive.

We can see the inherent skepticism with which a woman is seen in the eyes of man. As all lawmakers were men, they did not trust women and painted them in a negative color.

Women going through the menstrual cycle were considered to be impure and it continued to be seen through negative lens even in the modern period.

On the rule of inheritance, Al-Biruni writes that women did not inherit property except the daughter who got the 4th part of the share of the son. She was entitled to her father's money only till her marriage and after her marriage no part of the father's property is to be shared with her.

If we compare the trajectory of the position of women in Indian history to that of European history it is seen that in the medieval period in Europe women were viewed as second class citizens and their needs were always an afterthought. They were withheld from position of power and barred from speaking their voices. Within this stereotypical outlook on women, the most common and positively looked upon character was that of the virgin, inspired by the Virgin Mary. Medieval literature portrayed women as pure, innocent and virtuous. Another important role for women was that of the mother and child bearer. The third trope in which women were placed is that of the witch. Innumerable women were accused of being a witch during the medieval period and most of them suffered through the unfortunate fate of being burnt on the stake on the suspicion of being a witch. Occasionally we also see women being portrayed as the whore or the prostitute. She is looked down upon and perceived to be conceited. The Indian counterpart is the character of Ganika which is quite famous in medieval Indian literature. Ganikas were supposed to be expert dancers and singers employed solely for the pleasure of men, often in the courts of important rulers.

CONCLUSION:

The status of women as seen through the lens of foreign travelers' accounts and the literary sources of the medieval period present a picture of oppression and subjugation of women that is typical in a patriarchal society. Women were denied the basic rights of education and made to stay away from the public sphere. Women were often viewed as objects and were placed in the same position as that of the low castes in the social ladder. In a hierarchical society with the strong grip of Brahmanical patriarchy, it was difficult for women to achieve basic forms of liberty and equality. The widows led a desolate colorless life if not forced to be burnt in the funeral pyre of her husband. Women were also subjected to the tortures of raiders and looters because they were the easy target. Even the women belonging to the upper castes did not particularly enjoy a better position than that enjoyed by women of lower castes. Their access to rights and equality was same if not worse than that of women of lower castes.

There was a relative improvement in the position of women during the Modern period in Indian history. The coming of the British and the beginning of colonial rule in India led to the introduction of many changes in the social and economic life of Indians. The British introduced in India a western style of thinking with the establishment of western style schools and the growth of English education. The exposure to English education brought its own consequences. The native Indians who had access to English education had now gained access to books about liberty, equality and fraternity. They got access to the works of Voltaire, Montesquieu, Diderot, Locke and others who advocated the rights of man. They got to study about the French Revolution which had brought about the Age of Enlightenment in Europe. These western ideas had far reached impact on the lives of Indian men and women. This was also facilitated by the reforms carried out by the British governors such as the abolition of Sati under the governorship of Lord William Bentinck. During the colonial period and under the guidance of Mahatma Gandhi we see changes in the position of women because they could finally get out of their houses and participate in the freedom struggle and we see many women having access to good

education becoming doctors and lawyers. After India gained independence, the position of women in society improved with equality being a basic feature of the Indian Constitution. In the contemporary period, Indian women enjoy the same status as that of women especially in cities and towns. However, the situation is yet to improve in the remote areas of the country and many women are still deprived of formal education. It is only with the gradual death of the patriarchal system and the focus on women's education and women empowerment which will help the women to enjoy an equal status with men in the society.

REFERENCES:

Ahmad, Q. (1995). *India by Al-Biruni*. New Delhi: National Book Trust.

Chakravarti, U. (2015). *Beyond the Kings and Brahmanas of Ancient India.* New Delhi: Tulika Books.

Chandra, S. (2016). *History of Medieval India*. New Delhi: Orient BlackSwan.

Engels, F. (1972). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Moscow: Progress Publishers.

Jha, D. N. (2015). *Ancient India in Historical Outline*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

Thakaran, S. M. and Thakaran, M. (1975). Status of woman in India: A Historical Perspective. *Social Scientist*, Vol. 4, No. 4/5, pp. 115-123.

DR. PRIYANKA MISHRA **(13)**
ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION
FACULTY OF ARTS, BANARAS HINDU UNIVERSITY, VARANASI

YOGA IN THE DIGITAL AGE: PRESERVING MINDFULNESS IN A HYPERCONNECTED WORLD

In our hyper-connected world, technology has become an integral part of daily life, influencing nearly every aspect. As the pace of life accelerates, the significance of yoga continues to rise, offering a much-needed sense of balance and stress relief for many seeking calm amidst the chaos. One of the primary concerns in a digitally integrated world is the impact on mental well-being. This paper will explore the evolving role of yoga in the digital age and examine how the practice can serve as a tool for preserving mindfulness amidst the distractions of a hyper-connected world. It will first discuss the challenges posed by the digital landscape, such as the constant influx of information and the impact of technology on mental well-being. The paper will then delve into how yoga, with its focus on mindfulness and self-awareness, offers a counterbalance to these challenges. Additionally, it will highlight the ways technology has facilitated the growth of yoga, making it more accessible through virtual classes, apps, and online communities. Finally, this paper will consider how yoga practitioners can consciously integrate technology into their practice while maintaining its core values of mindfulness and inner peace.

With the proliferation of smartphones, social media, and instant messaging, people are more connected than ever before. Information flows constantly across global networks, making communication and collaboration easier, faster, and more efficient. However, this hyperconnectivity comes with significant challenges. The constant stream of notifications and information can lead to digital overload, making it difficult for individuals to disconnect and focus. This environment often contributes to anxiety, stress, and a reduced ability to concentrate. Yoga is an ancient practice and is widely recognised for its holistic approach to health, addressing the mind, body, and spirit. The pressure to remain continuously available also blurs the boundaries between personal and professional life, increasing the risk of burnout. that integrates physical postures, breathing exercises, and meditation to promote overall well-being. Here, I quote:

In today's hyperconnected world, individuals are constantly plugged into an endless stream of digital interactions, which can lead to information overload, stress, and a reduction in meaningful social connections.[1]

Moreover, while hyperconnectivity facilitates global communication, it can paradoxically reduce meaningful, face-to-face interactions. The reliance on digital communication often limits the depth of personal relationships, replacing quality time with superficial exchanges. Additionally, social media platforms, while connecting millions of users, can contribute to feelings of isolation and inadequacy as individuals compare their lives to idealised versions presented online. Balancing the benefits of connectivity with mindful disconnection is essential for navigating this digital era healthily and sustainably. One of the primary benefits of yoga is its ability to improve mental clarity and reduce stress. Through mindful breathing and meditation, yoga

[1] Sharma, A. (2020). *Digital Overload and Well-Being in a Hyperconnected World: A Critical Analysis.* Journal of Digital Health, 12(3), 45-56.

encourages individuals to focus on the present moment, promoting relaxation and mental calm. This helps manage anxiety, enhance emotional resilience, and improve concentration. Physically, yoga increases flexibility, strengthens muscles, and enhances overall body awareness, making it a valuable tool for injury prevention and physical health. A well-known quote from Patanjali's *Yoga Sutras* is:

Yogaś citta-vṛtti-nirodhaḥ

Translation: "Yoga is the cessation of the fluctuations of the mind."[1] (*Yoga Sutra* 1.2)

Additionally, yoga fosters a deeper connection between the mind and body, essential for promoting long-term well-being. By practising regularly, individuals cultivate mindfulness, patience, and self-awareness, positively impacting their personal and professional lives. In essence, yoga is not just a physical exercise but a transformative practice that enhances mental and emotional well-being, making it an indispensable part of a healthy, balanced lifestyle. A significant quote related to mindfulness from *Patanjali's Yoga Sutras* is:

Tatra sthitau yatno'bhyāsaḥ[2]

Translation: "Practice is the effort to remain firmly established in a state of mindfulness or calm awareness." (*Yoga Sutra* 1.13)

In the digital age, yoga is evolving alongside the technological advancements that shape modern society. Traditionally rooted in mindfulness, presence, and inner awareness, yoga now finds itself at a crossroads, where it must adapt to the rapidly changing digital landscape while preserving its core principles. As technology becomes an integral part of daily life, the way people engage with yoga has transformed, leading to both opportunities and challenges for practitioners. The proliferation of online platforms, mobile apps, and social media has made yoga more accessible than ever before. No longer confined to physical studios, yoga can now be practised virtually from anywhere in the world. This accessibility allows individuals who may have once lacked access to in-person classes due to geographic or financial constraints to engage in yoga practices through online videos, virtual classes, and tutorials. Furthermore, mobile applications designed for yoga and meditation have gained widespread popularity, offering guided sessions, customisable routines, and progress tracking for users seeking to incorporate mindfulness into their busy lives.

Pariṇāma-tāpa-saṁskāra-duḥkhair guṇavṛtti-virodhāc ca duḥkham eva sarvaṁ vivekinaḥ[3]

Translation: "To the discerning, all are suffering due to the inherent nature of change, anxiety, and habitual impressions."

This sutra reflects on the nature of mental suffering and the importance of mindfulness and discernment (Viveka) in overcoming emotional pain and achieving mental clarity. However, with these technological advancements come potential downsides. The rise of social media influencers and the commercialisation of yoga through digital channels have, at times, shifted the focus from the mental and spiritual aspects of yoga to its physical and aesthetic elements. Images of complex poses and "perfect" bodies dominate platforms like Instagram, potentially leading to an emphasis on external appearances rather than internal growth and mindfulness. This trend risks distorting the true essence

[1] Patanjali. *The Yoga Sutras of Patanjali: A New Translation and Commentary.* Translated and Commentated by Edwin F. Bryant. North Point Press. 2009, p. 8.
[2] Ibid. p.19.
[3] Ibid. p.174.

of yoga, turning it into a performance or competition rather than a practice of self-awareness and inner peace.

Maitrī-karuṇā-muditā-upekṣāṇāṁ sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-viṣayāṇāṁ bhāvanātaś citta-prasādanaṁ[1]

Translation: "By cultivating attitudes of friendliness toward the happy, compassion for the unhappy, delight in the virtuous, and equanimity toward the wicked, the mind retains its calmness."

This sutra emphasizes mental well-being through the practice of emotional regulation and maintaining positive attitudes, helping to reduce stress and anxiety. Discuss the challenges posed by digital distractions and how yoga can help people cultivate mindfulness and focus in a world dominated by technology and information overload. In today's fast-paced world, technology has deeply integrated into almost every aspect of our lives. From smartphones to social media, the constant flow of information and notifications often leads to a sense of overwhelming mental noise. Amidst this digital chaos, yoga, aimed at achieving mindfulness, mental clarity, and physical well-being, offers a refuge. However, as yoga increasingly intersects with the digital age, its traditional values of mindfulness and presence face new challenges and opportunities.

Sthira-sukham āsanam[2]

Translation: "The posture (asana) should be steady and comfortable."

This sutra highlights the importance of balance between effort and ease in physical postures, promoting physical health, flexibility, and relaxation, all of which contribute to mental stability. Yoga's core philosophy emphasises mindfulness, self-awareness, and inner peace. Practitioners are encouraged to turn inward, away from distractions, and focus on the present moment. In contrast, the digital world pulls attention in multiple directions, often encouraging multitasking, a habit that is at odds with yoga's focus on single-pointed awareness. The constant connectivity through devices makes it more challenging for individuals to engage in mindful practices, creating a paradox where people seek mindfulness while simultaneously being immersed in a culture of digital distraction. One of the widely recognised benefits of yoga in our lives is its ability to improve mental well-being. A study published in the journal *Frontiers in Psychiatry* states:

Yoga, as an ancient practice of mind-body wellness, has proven effective in reducing stress, anxiety, and depression while also enhancing cognitive functioning and promoting emotional balance.[3]

Yet, technology has also transformed the way yoga is practised and shared. Virtual yoga classes, apps, and online platforms have made yoga accessible to a global audience. These innovations have democratised yoga, allowing anyone with an internet connection to learn and practice, regardless of their geographical location. The rise of yoga influencers on social media platforms like Instagram has popularised the practice, helping to spread awareness about its benefits to a wider audience. However, these technological conveniences come with the risk of commercialising and diluting the essence of yoga, as practitioners may focus more on aesthetics than on mindfulness and personal growth. A notable perspective on the integration of yoga and technology is highlighted in the paper by Patel and Ryu (2020), which states:

---

[1] Ibid. p.71.

[2] Ibid. p. 298

[3] Gothe, N. P., & McAuley, E. (2015). Yoga and Cognition: A Meta-Analysis of Chronic and Acute Effects. *Frontiers in Psychiatry*, 6, 76.

Technology has enabled the modernisation of yoga practices through mobile applications, online platforms, and virtual classes, offering innovative ways to integrate mindfulness into daily life. These advancements have expanded access to mindfulness, making it more adaptable to contemporary lifestyles.[1]

Despite the challenges posed by the digital age, it is possible to preserve the mindful aspects of yoga while embracing technology. Digital tools can serve as reminders to take mindful breaks, engage in breathing exercises, or practice short meditation sessions during the day. Many yoga apps incorporate features that encourage users to disconnect from their devices and focus on their practice. With conscious use, technology can become a tool for deepening one's yoga practice rather than detracting from it.

The integration of yoga and technology also presents opportunities to innovate mindfulness practices. Apps like Headspace and Calm use technology to offer guided meditations and mindfulness practices, allowing users to cultivate inner peace in their own time and space. The key lies in striking a balance, ensuring that technology supports the practice of yoga without overshadowing its primary goal: fostering a deeper connection between body, mind, and spirit.

Despite these challenges, technology provides innovative ways to enhance mindfulness practices. Apps and digital tools help users maintain consistency by offering daily meditation reminders, guided mindfulness exercises, and platforms for reflection or journaling. Emerging technologies like virtual reality (VR) and artificial intelligence (AI) are also transforming the experience, creating immersive environments that allow users to practice yoga in serene, nature-inspired settings from the comfort of their homes. These advancements can elevate the meditative experience by promoting deeper focus and relaxation.

Smart technologies such as artificial intelligence, extended reality, and brain-sensing headbands are transforming mindfulness-based interventions. These tools assist in training self-regulation skills and promoting mental wellness, especially for individuals with special training needs. Mindfulness training enhanced by these digital innovations leads to improvements in cognitive, emotional, and behavioral self-regulation, playing a crucial role in mental health support in the digital age.[2]

This reference details how smart technologies are transforming mindfulness-based interventions, focusing on self-regulation and mental wellness in the context of modern digital tools. Additionally, technology fosters global yoga communities, connecting practitioners from diverse cultures and backgrounds. Online forums, social media groups, and virtual events create spaces for individuals to share insights, discuss their practices, and support each other's growth. This global network encourages the exchange of ideas and traditions, enriching the yoga experience by incorporating diverse perspectives from various lineages and philosophies.

To navigate the digital age mindfully, yoga practitioners must strike a balance between embracing technological advancements and staying grounded in the foundational principles of yoga. Setting intentional limits on screen time, turning off notifications during practice, and creating a dedicated, tech-free space for yoga can help maintain the focus on mindfulness. Practitioners can also use technology consciously by selecting

---

[1] Patel, S., & Ryu, J. (2020). The Role of Technology in Modernizing Yoga Practices: A Digital Revolution in Mindfulness. *Journal of Digital Health*, 5(3), 102-110.

[2] Wienrich, C., Terzimehić, N., & Gramann, K. (2023). "Digitally Assisted Mindfulness in Training Self-Regulation Skills for Sustainable Mental Health: A Systematic Review." *Behavioral Sciences*, 13 (n. 12), 1008.

apps or platforms that emphasize the holistic nature of yoga, promoting mental clarity, emotional well-being, and physical health equally.

Yoga in the digital age represents both an evolution of the practice and a challenge to preserve its core values. While technology offers unprecedented accessibility and innovative tools for mindfulness, it also risks commodifying and distorting the true purpose of yoga. By practising with intention and awareness, individuals can leverage the benefits of technology while ensuring that yoga remains a practice rooted in mindfulness, inner connection, and balance.

Mindfulness can be preserved in the digital age by setting clear boundaries around technology usage, particularly during yoga practice. Turning off notifications, setting dedicated screen-free time, and creating a distraction-free environment can help maintain the sanctity of the yoga practice. Yoga itself offers a counterbalance to the relentless demands of the digital world, encouraging individuals to pause, reflect, and find stillness amid chaos.

In conclusion, yoga in the digital age presents a complex dynamic between tradition and modernity. While the digital world poses challenges to maintaining mindfulness, it also offers tools to support and expand the practice of yoga. By intentionally integrating mindfulness into our interactions with technology, we can preserve the core values of yoga, fostering a sense of calm and clarity in an increasingly connected world.

DR. RUBY TABASSUM

ASSISTANT PROFESSOR, HISTORY

GOVERNMENT DEGREE COLLEGE, BHUPATWALA, HARIDWAR

THE CONCEPT OF SOMA IN RIGVEDA AND ITS RELEVANCE TO MODERN ENVIRONMENTAL, SOCIAL AND SPIRITUAL CHALLENGES

Abstract *The Rigvedic period marks an early phase of Indian civilization where Vedic literature, particularly the Rigveda, plays a vital role. Among the deities described in the Rigveda, Soma is the principal god, and his conceptualization is a fundamental aspect of Vedic religion, philosophy, and culture. Soma represents not just a source of spiritual and religious meaning but also symbolizes the human connection with nature and the environment. In the 114 hymns of the Rigveda, Soma is referred to as the "source of immortality," the embodiment of life energy, and the favored beverage of the gods. Soma juice, a sacred fluid derived from a specific plant, was offered to the gods during yajnas (rituals). It was believed to bring divine pleasure, strength, and immortality. In modern contexts, the medicinal properties of Soma juice and the respect for natural sources can inspire movements in Ayurveda and environmental conservation. Scholars such as Arthur Macdonell and W. Norman Brown have linked the concept of Soma to deeper social and cultural values within the Vedic tradition. Today, this concept can not only help maintain environmental balance but also provide guidance for community cooperation.*

Keywords--- *Environmental Conservation, Deities, Immortality, Energy, Soma Juice, Divinity, Nature*

Objective--- The objective of the study is to explore the relevance of the concept of Soma to modern environmental, social, and spiritual challenges.

Method

The study uses a qualitative approach, analyzing the concept of Soma in the Rigveda and its significance in ancient Indian society. The study also explores the relevance of Soma to modern times, using contemporary issues such as Environmental ,Social and Spiritual challenges

Results

The study finds that the concept of Soma is highly relevant to modern times, and its significance can be applied to address contemporary issues such as climate change, biodiversity loss, and mental health. The study also finds that the concept of Soma can be used to promote social unity and collective efforts towards environmental conservation.

Introduction

The concept of Soma occupies a central position in Vedic tradition, symbolizing vitality, immortality, and the profound harmony between humanity and nature. Revered as both a deity and a divine substance in the Rigveda, Soma is not merely a physical entity but a spiritual and philosophical emblem that transcends material limitations. It represents an elevated state of consciousness, spiritual bliss, and the unity of the soul with the divine. Ancient societies, as reflected in Vedic hymns, recognized Soma as a source of strength and energy derived from nature, underscoring their deep connection with the environment.

In modern times, the symbolic essence of Soma finds resonance in practices like yoga, meditation, and Ayurveda, which aim to achieve inner peace, mental balance, and holistic well-being. Beyond its spiritual and psychological dimensions, Soma's teachings emphasize sustainable development and environmental conservation, offering timeless lessons in harmony and moderation. With the growing threats of climate change, biodiversity loss, and social fragmentation, Soma's principles remain highly relevant, advocating for a balanced coexistence between humanity and the natural world.

This study explores Soma's multifaceted significance, from its religious and philosophical implications to its relevance in addressing contemporary challenges. By examining its role in promoting unity, environmental conservation, and mental well-being, the study highlights how the ancient wisdom of Soma can inspire sustainable development and societal harmony in today's context.

Main Feature –

1-Soma juice was considered the nectar of the gods, providing them with energy and strength .

ऋग्वेद 9.67.16
"पवस्व सोम मन्दे तरिन्द्राय मधुमत्तमः" **1**

2- The consumption of Soma juice granted both humans and gods divine pleasure.
- Soma juice was derived from a special plant in nature, reflecting the Rigvedic society's deep respect for the environment .

ऋग्वेद 9.67.16, 9.74.6

"सहस्रधारेव चा असरत स्तुतये सन्तु राजसी प्रजावती।
चतस्रो नभो निहिताः अर्णवो दिवः"। 2

The preparation and use of Soma juice involved collective efforts, symbolizing social unity and cooperation .

ऋग्वेद **9.72.1**

"हरिर्मर्जत्यारुषो न यूज्यते
स धेनुभिः कलशे सोमो अजयत।
उद्याचमी रयाती हिंटवे मति
पुरुक्षुतस्तस्य कति चिद्रिपे प्रियः'' ।3

3- Soma served as a source of energy for humanity, yet its use was measured, conveying a message of prudent resource use and conservation .

ऋग्वेद **9.64.2,9.63.29**

"अप घन्तस रक्षसो अमीवाऋक्षः
कनिक्रदद्भिर्द्युम्नतः शुचिष्मान्।
शोचद्भिरग्निरोषधीषु जातः
सुपेशसो वसुविदस्तु सोमः।" **4**

4- The 9th Mandala (Soma Mandala) of the Rigveda particularly glorifies the Soma deity, with several hymns dedicated to the preparation and significance of Soma juice (Rigveda 9.71.3, 9.64.2)

अदरिभिः सुतः पवते गमश्वित्वो
वृषयाते नभसा वेपते मणिः।
स मन्मदाते नशते साधते गिरा
ननिक्ते अप्सु यजते परिमाणि। 5

The 9th Mandala (Soma Mandala) of the Rigveda contains a special mention of the Soma plant. It is described that Soma is brought from the peaks of the highest mountains in the Himalayas. It is prepared through a meticulous process. First, Soma is placed in four primary containers. Then, it is pounded with stones to extract its juice. The extracted juice is filtered through a sieve to purify it. The pure Soma juice is pressed by hand and later mixed with milk before being stored in a sacred vessel. This juice is used in yajnas (sacrificial rituals), where the officiating priests (Ritviks) chant hymns in its praise. Through this process, Soma is believed to transform into amrita (nectar of immortality).

The amrita-like Soma juice is first offered to Indra. The purpose of offering it to Indra is to enhance his strength, enthusiasm, consciousness, and bliss so that he can destroy demons and protect the people. Drinking Soma is said to liberate individuals from worldly bonds, fill them with joy, and increase their wealth. Soma is also referred to as the progeny of Aditi, as Aditi gives rise to the gods, the gods bring rain, and this rain nourishes the mountains where the Soma plant grows.6

Thus, Soma not only provides strength, enthusiasm, and joy but is also considered to possess medicinal properties akin to amrita. It is believed to cure diseases and contribute to the welfare and protection of society. By consuming this juice, the power and

influence of mighty deities like Indra are enhanced. The Soma plant, as described in the Rigveda, not only symbolizes divine significance but also reflects the concept of social and natural balance through its usage

.It states,

"तिष्ठं सोम दिवि सोम पृथिव्यां सोम अप्सु सोम रेतः समुद्रः।
तिष्ठं सोम औषधीषु सोम वृक्षेषु सोम वीरषु सोम।।"

ऋग्वेद 9.86.29

meaning, "Soma juice pervades the sky, earth, and water. It is the source of life : Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton translates this as:

We have drunk the soma; we have become immortal; we have gone to the light; we have found the gods.
What can hostility do to us now, and what the malice of a mortal, o immortal one?7

In the Vedas, soma "is both a plant and a god."8

Soma provides energy and immortality to the gods, establishing itself as a king among them, bestowing divinity and immortality. This immortality is not only physical but represents spiritual advancement and the attainment of higher levels of consciousness. Symbolically, it reflects a state of transcending material limitations to achieve spiritual and mental bliss. This emphasizes that ancient societies sought sources of energy and strength in nature. Soma juice, as described in the Rigveda, was believed to elevate consciousness and promote immortality and bliss. In today's society, this concept is echoed in psychological and meditative practices that emphasize inner peace and mental health, addressing common issues such as stress, fatigue, and lack of energy. Soma juice symbolizes vitality and longevity, highlighting the importance of maintaining physical health alongside mental and spiritual balance. The divine peace and bliss that the gods experienced through Soma are mirrored today through practices such as meditation and yoga. Arthur Macdonell (1917) referred to the Soma deity as one of the most significant symbols in Vedic tradition. According to him, Soma was not merely a drink but a pathway to spiritual advancement, a source of immortality, and life energy. 9The many names of Soma, such as Pavaman, Indu, Amrit, and Shuddha, reveal that Soma was more than just a material substance; it is a divine element symbolizing purity and consciousness. The Soma deity holds significant religious importance and symbolizes nature conservation and respect. According to Rigveda 9.74.5, Soma represents the balance of nature and serves as a source of energy for humanity that must be used with moderation. Brown (1993) noted that the concept of Soma embodies the message of co-existence with nature. 10

In contemporary times, as the excessive exploitation of natural resources and environmental crises rise, the Vedic tradition advocates for sustainable development. Macdonell (1917) pointed out that the extinction of the Soma plant serves as a reminder of the importance of conserving medicinal and rare plants. 11 The teachings of Soma continue to inspire modern medicine and environmental awareness. The WWF (2021)

report emphasizes that conserving biodiversity and medicinal plants is a key goal of today's environmental movements. The loss of the Soma plant highlights the need to preserve rare species and natural resources. 12 Soma juice revitalizes the natural balance and can inspire community tree planting and environmental awareness programs today.

This illustrates that Rigvedic society promoted the prudent use and conservation of nature's resources. In light of escalating environmental crises and climate change, the teachings of Soma are highly relevant. The concept symbolizes the sustainable management of resources and highlights the importance of collective efforts. Additionally, Soma juice had medicinal properties in ancient times. Today, the increasing significance of herbs and medicinal plants in Ayurveda and natural medicine reinforces the relevance of Soma's medicinal tradition. Some scientists believe that Soma juice may have possessed chemical properties that enhanced both mental and physical strength, aiding the spiritual and physical journeys of the Vedic sages. The concept of Soma extends beyond physical and religious dimensions; it has profound philosophical implications. Soma symbolizes the immortality of the soul and a higher state of consciousness. In the Rigveda, sages explore the union of the soul with the Supreme Being through Soma. They view it as a source of divine bliss and cosmic consciousness, which explains its prominent role in Vedic yajnas, where it was offered in fire as an oblation, considered nectar for the gods. Several hymns of the Rigveda praise the Soma yajna, depicting it as a source of divine power, inspiration, and the foundation of dharma. The concept of Soma in the Rigveda is not only spiritually important but also deeply rooted in environmental balance, collective effort, and respect for natural resources. As modern society grapples with environmental crises and social imbalances, the teachings of Soma are growing increasingly relevant. They provide guidance for establishing harmony between nature and humanity, inspiring sustainable development. The Rigveda details the process of extracting Soma juice from plants. In Rigvedic society, the preparation and use of Soma juice symbolized collective effort, fostering social unity and cooperation. Soma, representing life energy and immortality, underscored the profound connection between humanity and nature. In today's context, marked by challenges such as environmental crisis, climate change, and biodiversity loss, the concept of Soma serves as a crucial reminder of the importance of respecting nature, managing resources sustainably, and emphasizing collective action. Kashyap (1981) highlighted that Soma revitalizes community practices and natural balance, which can motivate initiatives like community tree planting and environmental awareness programs in contemporary society. 13 This symbolism inspires efforts in environmental conservation and sustainable development. The WWF (2021) report further emphasizes the significance of biodiversity conservation, aligning with the Soma concept. 14 In today's world, where environmental and social imbalances pose significant challenges for humanity, the concept of Soma offers inspiration and potential solutions. It teaches that by maintaining a balance between nature and humanity, we can achieve sustainable development, social peace, and spiritual advancement. The concept of the Soma deity is not just rooted in ancient religious thought but serves as a guiding principle for contemporary living. Soma juice, offered to the gods, symbolizes respect and gratitude toward nature. The Vedic concept of Soma and Soma juice embodies harmony among nature, humanity, and divinity, remaining highly relevant in today's world. As we confront growing environmental crises and societal imbalances, Soma's teachings can guide sustainable development and communal efforts. From a spiritual perspective,

Soma juice symbolizes the expansion of consciousness and mental balance, which can foster peace amid today's hectic lifestyles. Practices such as yoga, meditation, and Ayurveda, inspired by this Vedic concept, continue to be relevance .

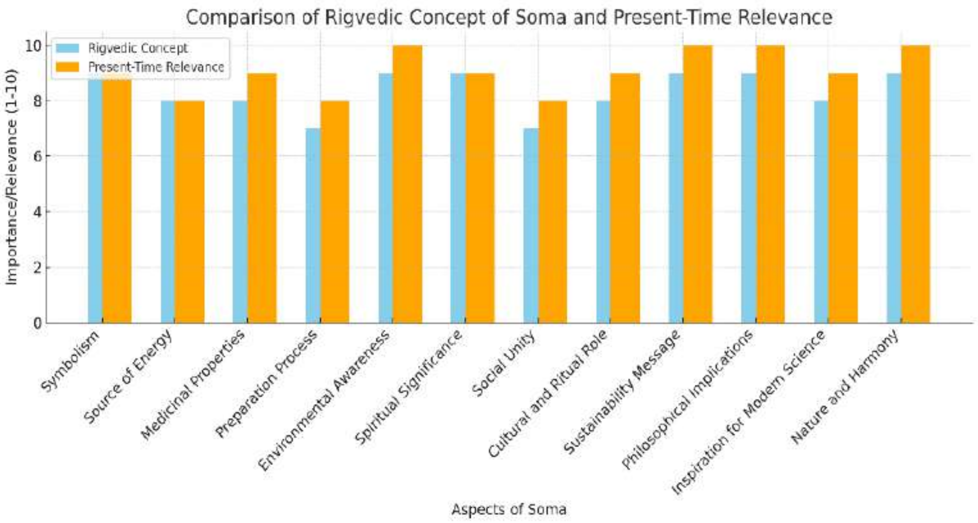
Aspect	Rigvedic Concept of Soma	Present-Time Relevance
Symbolism	Soma symbolizes purity, vitality, and immortality. It is both a sacred plant and a deity.	Represents sustainable development, conservation of natural resources, and the harmony between humans and nature.
Source of Energy	Soma juice provided energy, strength, and divine pleasure to gods and humans, elevating consciousness and granting immortality.	Promotes physical health, mental well-being, and spiritual growth. Analogous to modern practices like yoga, meditation, and herbal remedies for energy and vitality.
Medicinal Properties	Soma juice was considered akin to amrita (nectar of immortality), possessing medicinal properties to cure diseases and enhance vitality.	Increasing significance of herbal medicine and Ayurveda for holistic healing. Inspires the use of medicinal plants for well-being.
Preparation Process	Meticulously prepared through collective efforts involving extraction, purification, and ritual offerings.	Reflects the importance of teamwork and sustainable resource management in industries and community-based environmental programs.
Environmental Awareness	Soma plant grew in the Himalayas and required careful conservation, reflecting respect for nature and sustainable use of resources.	Advocates for biodiversity conservation, prevention of overexploitation, and environmental awareness in light of contemporary environmental crises.
Spiritual Significance	Consuming Soma facilitated higher states of consciousness, inner bliss, and spiritual advancement, symbolizing the immortality of the	Practices like meditation and mindfulness echo

	soul.	the Soma-inspired emphasis on achieving peace, mental balance, and elevated consciousness.
Social Unity	The preparation and use of Soma involved collective efforts, symbolizing social cooperation and unity.	Promotes community engagement and collective action in tackling modern issues like climate change, resource management, and biodiversity loss.
Cultural and Ritual Role	Soma juice was central to Vedic yajnas (sacrificial rituals) and worship, serving as an offering to gods like Indra, enhancing their strength to protect humanity.	Represents gratitude toward nature. Modern parallels are seen in eco-conscious rituals and efforts promoting harmony between humans and the environment.
Sustainability Message	Soma’s use was measured, emphasizing prudent resource use and conservation.	Reinforces the need for sustainable practices and balanced consumption in the face of environmental challenges like deforestation and resource depletion.
Philosophical Implications	Soma embodied the connection between humanity and divinity, symbolizing the pursuit of dharma (righteousness) and the balance of cosmic forces.	Inspires ethical living, ecological balance, and the integration of spiritual values with practical solutions to global issues such as climate change.
Inspiration for Modern Science	Described as a plant with potent properties, leading to theories about its chemical composition and its potential to enhance both physical and mental capabilities.	Encourages research in natural sciences, plant-based compounds, and their applications in medicine and well-being.
Nature and Harmony	Soma represents the unity of the elements—sky, earth, and water—and the interconnectedness of all life forms.	Promotes global efforts for environmental restoration, tree planting, and

		creating harmony between human societies and ecosystems.

This comparative table demonstrates how the Rigvedic concept of Soma resonates with contemporary issues, offering insights into sustainable living and environmental conservation.

Key findings



Graph produced by the above content

The key findings of the study are:

- Soma is a symbol of environmental conservation and sustainable development.
- Soma represents the unity and harmony between humans and nature.
- Soma is a source of energy and vitality, and its concept can be applied to modern times to address issues such as climate change and biodiversity loss.
- Soma is a symbol of mental well-being and spiritual growth.

Conclusions

The study concludes that the concept of Soma, as detailed in the Rigveda, offers valuable insights for addressing modern environmental, social, and spiritual challenges. Soma symbolizes environmental conservationand sustainable development, representing the interconnectedness of humanity and nature. Its emphasis on prudent resource management and collective action provides a framework for tackling issues like climate change and biodiversity loss. Furthermore, Soma’s association with mental well-being and spiritual growth offers valuable lessons for promoting peace and inner harmony in a

fast-paced world. The concept's enduring relevance is underscored by its resonance with contemporary practices like yoga, meditation, and Ayurveda.

References

1. Satvalekar, Sripaad Damodar (1973) . Rigveda ka Subodh Bhashya. Swadhayay mandal Gujrat. Part-04, 9/67/16,p.98
2. ***Ibid* ,9/67/16,9/74/6 , p. 98,124**
3. ***Ibid*, 9/72/1, p.115**
4. *Ibid* ,9/63.2, p.82
5. *Ibid*,9/71/3,p.112
6. *Ibid*, 9/1/10,9/2/2,9/63/26,27,29, 9/64/2,10,12,16,9/65/12,9/67/01,3,16,19,9/69/3, 9/72/1,9/74/4,6 ,p.3,82,83-85, 89, 96-99, 105
7. Stephanie Jamison (2015). The Rigveda — Earliest Religious Poetry of India. Oxford University Press. p. 1129.
8. Stevenson, Jay (2000). The Complete Idiot's Guide to Eastern Philosophy. Indianapolis: Alpha Books. p. 46
9. Macdonell,Arthur Anthony,(1917) Vedic Mythology, Oxford University Press, Page No -153
10. Brown, W.Norman ,(1951) Man in Rigveda, Harvard University Press,
11. WWF Report, State of the Planet, 2021.
12. Macdonell,Arthur Anthony,(1917) Vedic Mythology,Oxford University Pres, Page no.156
13. काश्यप रमेश चंद्र (1981) ऋग्वेद का सांस्कृतिक अध्ययन, पृष्ठ 142
14. WWF Report, State of the Planet, 2021

ABDULLAH **(15)**
RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF HISTORY, ALIAH UNIVERSITY, KOLKATA, WEST BENGAL
DR. MD. SHAMIM FIRDAUS
HOD & ASSOCIATE PROFESSOR
DEPARTMENT OF HISTORY, ALIAH UNIVERSITY, KOLKATA, WEST BENGAL

INFLUENCE OF PERSIAN ON BENGALI LANGUAGE AND LITERATURE: A HISTORICAL ANALYSIS

Abstract- *People speak different languages in order to communicate with each other. It is important to note that one language influences the other in the process of Communication. This equation is also seen in the relationship between Bengali and Persian language-literature. The contact of Persia with India dates back to ancient times, but especially since the conquest of Bengal by Bakhtiyar Khalji in the beginning of the twelfth century, the contact between Bengal and Persia is visible significantly. After this period, many merchants, Sufis, Darbeshes from Central Asia including Persia started coming to Bengal and many settled here permanently. Gradually a social contact developed between the Persian speaking people and the people of this region. As a result, the influence of Persian language, literature, grammar and philosophy gradually increased on Bengali language. In medieval Bengal, particularly during the Sultanate and Mughal periods, Persian gained the status of an official language, as does English today. As a result many people started learning Persian language for administrative work. This trend continued until the recognition of English as the official language in the 1830s. Gradually, Bengali language assimilated some Persian words in such a way that nowadays many people do not consider those words as foreign. The foremost Bengali poets and writers like Alaol, Hayat Mahmud, Dwaraka Nath, Rabindranath Tagore, Kazi Nazrul Islam, Raja Ram Mohan Roy, and Ram Ram Bose etc. were influenced by Persian language and literature. In their writings, the influence of the writings of notable Persian poets and writers like Hafiz, Rumi, Omar Khaiyam, and Firdausi can be seen. Many Persian books, poems, romantic stories etc. were translated into Bengali and vice versa. Several newspapers of Persian language were published regularly from Bengal. Persian occupied a place not only as a court language but also in institutional education as William Adam's report of 1838 shows that there were several Persian schools in different districts of Bengal, which had a majority of students and teachers from different communities, especially people from Muslim community and upper class Hindu community.*

Keywords- *Bengali, Persian, Literature, Language, Medieval Bengal.*

In social life, people speaking different languages interact with each other, so one language influences another language and acquires some words from other languages, keeping in mind their own dynamics. Many people have come to India since early times for commercial and political reasons. The influence of many foreign languages and literature over the ages has had a profound impact on the various languages and literatures of India. As a branch of Indo-European languages, Persian has had a great linguistic and literary influence on Indian languages. 'Bengali is a member of the Indic group of the Indo-Iranian or Aryan branch of the Indo-European family of

languages. With its sister-speech Assamese, Bengali forms the easternmost language in the IE. (Indo-European) linguistic area, just as the Celtic Irish and the Germanic Icelandic are the westernmost.’[1] Many of the languages of the world have largely been influenced by Persian language and literature and have borrowed a large number of Persian words and phrases from the Persian language. Bengali language and literature is no exception. This language is most prevalent in the states of West Bengal, Assam, Tripura in India and present-day Bangladesh. The Bengali language has assimilated the words of many languages to increase its richness and expressiveness - through its own rules and regulations. As a result of exchange and fusion with different cultures, many words of their languages have been adopted into Bengali language which has increased the glory of Bengali literature. ‘Persian language was never an indigenous language of India. It was used as a lingua-franca of many middle-eastern and Asian countries, from around 1000 A.D. - 1800 A.D. In India particularly, it was used as a language of culture and education in several Muslim courts.’[2] One of the foreign languages that have had the most influence on the Bengali language is the Persian language which originated in Persia. “Among the foreign words found in Bengali language, Persian words stand prominent.”[3] Dr. Sukumar Sen in his book ‘History of Bengali Literature’, while distinguishing between late Middle Bengali and early period has cited several points, out of which one of the points is- ‘admission of a large number of Persian words’.[4] During the intervening period of about 600 years, from the beginning of the 13th century until the adoption of English as the official language in the 1830s, Persian was considered the language of the Subcontinent's science and culture.

‘It is worthy of note that India and Bengal in very early times had political connections of some sort with Scythia and (through the latter) with Persia.’[5] India's contact with Persia dates back to prehistoric times. The earlier Persian Empire conquered the Indian subcontinent. ‘The Iranian ruler Darius penetrated north-west India in 516 BC and annexed the Punjab, west of Indus and Sindh.’[6] ‘The Indo-Iranian contact gave an impetus to Indo-Iranian trade and commerce. The cultural results were more significant.’[7] The ancient seaports of Bengal, such as: Tamralipti, Saptagram became the great centers of shipping and trade of Bengal at that time. These ports attracted traders and sailors from both Eastern and Western countries. Along with Iranian merchants and trade goods, soldiers, engineers, artisans, Sufis, darbeshes and artists also arrived in Bengal. Ali Akbar Khansir and Nasrin Mozafari in their research paper 'The Impact of Persian Language on Indian Languages' quoted Tahir Ali's article 'Impact of Persian on Bengali Poetry' and stated that- “....it was the preaching of the Muslim Sufis of Bengal through which Persian mystical elements as well as Persian words and thoughts started

---

[1]Chatterji, Suniti Kumar. *The Origin and Development of the Bengali Language.* vol. 1, Calcutta University Press, 1926. 2 vols. P.1.

[2] Abbas, Dr. Mirza Mohd Ejaz. “The Role of Persian Language before Independence in India.” *International Journal of Pure and Applied Researches,* vol. Vol. 1, no. 2, May 2016, pp. 232-235, http://ijopaar.com/files/CurrentIssue/26D16111.PDF. Accessed 12 November 2023. P. 232.

[3] Chatterjee, Suniti Kumar. *Bhasha- Prakash Bangla Byakaran.* 2nd ed., Calcutta, Calcutta University Press, 1942. P. 21.

[4] Sen, Dr. Sukumar. *History of Bengali Literature.* First published ed., New Delhi, Sahitya Akademi, January 1960. P-5.

[5] Salim, Ghulam Hussain. *Riyazu- S –Salatin.* Translated by Maulavi Abdus Salam, Calcutta, The Asiatic Society, 1902. P. 57.

[6] Sharma, Ram Sharan. *India's Ancient Past.* New Delhi, Oxford University Press, 2005. P-153.

[7]Ibid. P-153.

penetrating into Bengali poetry."[1] This type of relationship gradually spread to the royal court, society and art literature. The practice of Persian language and the propagation of Islam began even before the establishment of sultanate rule in Bengal, but whether Persian language and literature exerted any influence on the language literature of India at that time is a matter of inquiry. The invasion of India by Sultan Mahmud of Ghazni led to the spread of Arabic and Persian language and literature in India, as many scholars like Albiruni accompanied him on his Indian expedition. With the establishment of Muslim rule, the Persian language and literature began to develop rapidly in India. The Persian language was used as a second language in South Asia; it served as the language of culture and education in several Muslim Courts in South Asia and became the sole official language under the Mughal emperors. "From the end of the 16th century, after Bengal was conquered by the Mughal Emperor of Delhi and became part of the Mughal Empire, a growing number of Persian words began to appear in Bengal."[2] 'During the Mughal period in India, Indian culture and education was influenced by Persian, and the literary and scientific ties between two nations peaked and the Persian language was Indian official. At this time, almost all Indian languages were influenced by Persian not only in the Indian literature but also in the common people's speeches.'[3] Many distinguished scholars were patronized by many rulers during the Sultanate and Mughal periods. After the Turkish conquest at the beginning of the 13th century AD, the entrance of Persian words was opened in Bengal. In the first decade of the 13th century, when Muhammad Bakhtiyar's Turkish cavalry captured the western Sena city of Nudiya,[4] defeated the Sena kings Lakshmana Sena[5] in Bengal and took Bengal under his control. Sufi-darbeshes from Iran arrived in Bengal in caravans with warriors, merchants, and rulers. The Sufis produced numerous works on religious and spiritual matters, which in turn greatly influenced the development and the spread of the Persian language. From then, Persian gradually became the court language of the province of Bengal, and traditional centers of learning such as Mosques, Madrasas and Maktabs in the medieval period and states, nawabs and zamindars also encouraged the development of literature in Persian. Persian language spread in social manners, cultural activities and daily life in various activities, administrative needs. At one time there was no alternative to the use of Arabic-Persian words in the language of law courts. 'With the advent of Muslim rule and the permanent establishment of a Muslim empire, a large number of Persian scholars immigrated to India; and the irruption of the Mongol hordes from central Asia and their destructive and ruthless incursions into Persia in the thirteenth century, compelled many a learned Persian to seek asylum in India. These immigrants and refugees made India their permanent home and formed the nucleus of Indo Persian culture and scholarship.'[6]

---

[1] Khansir, Ali Akbar, and Nasrin Mozafari. "The Impact of Persian Language on Indian Languages." *Theory and Practice in Language Studies*, vol. 4, no. 11, November 2014, pp. 2360-2365.

[2]Chatterjee, 1942, *op. Cit.*, P. 21.

[3] Sahebi, Maryam. "Effects of Persian language on Indian languages." *International Journal of Advanced Academic Studies*, vol. 2, no. 4, 2020, pp. 373-377, https://www.allstudyjournal.com/. Accessed 11 12 2023.

[4] Eaton, Richard M. *The rise of Islam and the Bengal frontier, 1204-1760*. London, University of California Press, 1993. P. 21.

[5] Ibid. P.127.

[6] Borrah, Dr. M. I. "An Account of the Immigration of Persian Poets into Bengal." *The Dacca University Studies*, vol. 1, no. 1, November 1935, p. 141.

'Knowledge of Persian in those days was considered as a sign of refinement and culture, just as English is in modern times.'[1]

Bengali vocabulary has also been enhanced by adding Persian prefixes and suffixes to Bengali words and even Bengali grammar has Persian influence. Bengali contains thousands of words that are Persian or have Persian roots. "Persian influence is particularly noticeable in Bengali vocabulary and to some extent in grammar. Later Bengali literature got a completely new form under the influence of English and Western literature, not much was done by Persian literature, however, mainly the poets from the Muslim community of the Middle Ages wrote human love poems in Bengali under the influence of Persian poetry."[2] Persian words overtook everyday words as well as terms of rule, religion, and culture in the Bengali language. Although it is not known exactly how much Persian language has entered the Bengali language, in this regard different linguists have expressed different opinions. Dr. Sukumar Sen mentions that- 'Bengali had acquired more than two thousand more or less essential foreign vocables, developed even a case-ending or two out of Persian (and Arabic) and evolved a documentary prose style that was as much Bengali as Persian.'[3] Prof. Dr. T. B. Chakraborty in his book *Influence of Persian on Bengali Language & Literature* mentioned that- 'More than 3000 of Persian words came into Bengali vocabulary in various ways and took permanent place in Bengali language as well as in literature.'[4] Dr. Mohammad Shahidullah said that "as a result of the long 600 years of Muslim influence, more than two thousands of Persian, Arabic and some Turkish words have entered the Bengali language through Persian."[5] In 1942, Suniti Kumar Chattypadhyay said- "now about two and a half thousand Persian words are found in Bengali language."[6] There are many Arabic words in Persian language and some Turkish words as well, some of these came to Bengali language through Persian; and basically, these should be considered Persian for Bengali.[7] But whatever the numbers of words, those Persian words are mixed with Bengali language and words in such a way that, Bengali language would lose its beauty and grandeur without them. Dr. Muhammad Shahidullah points out that "words adopted from Persian into Bengali can be practically classified into seven categories, namely states and wars; law-courts; religion; education; tools of civilization; nations and trade; common goods."[8] On the other hand, Suniti Kumar Chatterjee has divided the Persian words into seven categories- Namely, war and hunting related to royal court, law court related to revenue and governance, Muslim religion related, mental culture education literature and art related, belief as part of general civilization, related to art etc., related to foreign nations, related to natural objects and daily life.[9] Dr. Muhammad Shahidullah points out that the "words coming from the Persian language have become obsolete in Bengali; sometimes they don't seem like foreigners."[10]

---

[1] Ibid. p. 141.
[2] Shahidullah, Dr. Muhammad. *Bangala Bhashar Itibritta*. Dhaka 1100, Mowla Brothers, July 1998, P. 60.
[3] Sen, 1960, *op. Cit.,* P-7.
[4] Chakrabartī, Timirabaraṇa. *Influence of Persian on Bengali Language & Literature: A Survey*. Kusum Prakashan, 2012. P-1.
[5] Shahidullah, 1998, *op. Cit.,* P-59.
[6] Chatterjee, 1942, *op. Cit.,* P. 21.
[7] Chatterjee, 1942, *op. Cit.,* Pp. 21- 22.
[8] Shahidullah, 1998, *op. Cit.,* P. 59-60.
[9] Chatterjee, 1942, *op. Cit.,* P. 22.
[10] Shahidullah, 1998, *op. Cit.,* P. 60.

Persian language, literature and philosophy have had a significant impact on Bengali language and literature. Persian writers, especially Rumi, Hafez, and Khayyam, had a profound influence on many Bengali poets, including Rabindranath Tagore, Nazrul Islam. Their ideas and souls, as well as their literary style and technique, were all influenced by these writers. 'The role of the Persian language was very vital in the progress of Bengali poetry; we can see hundreds of the Persian words in poetry of Bengal; even after the establishment of Muslim rules in the area. Some of the famous Persian books, stories and poems were translated into Bengali language such as Laila and Majnu, Hafiz Shirazi, (Hafiz Shirazi is a Great poet in Iranian literature and very famous over the world), Yusuf and Zulaikha, etc.'[1] There are also Bangla translations of the writings of Hafiz, Omar Khyam, Jalaluddin Rumi, and Ferdowsi etc.. Romantic stories were also widely translated, in addition to Persian religious writings. Many Persian books were translated into Bengali language and vice versa.

As is well known, Bakhtiyar Khilji overthrew the Bengali Sena dynasty in 1204; a new form of culture began to take root. Bengal thus turned into one of the first provinces of the sultanate. Bakhtiyar Khilji had been the first ruler to set up various madrasas at his newly established city called Rangpur (now in Bangladesh)[2] and later on, under the patronage of the rulers of Bengal, the Persian language got a special foundation in Bengal. In addition to patronization of local poets, scholars and dignitaries during their time, they patronized a large number of poets, historians from Central Asia and Iran who came to their court or settled in Bengal. During this period, the Persian language and literature reached its peak of development, bringing to Bengal a vast collection of manuscripts, documents, miniatures and other artifacts that enriched Bengal. The first Persian book written in Bengal was "Bahlul Hayat", by Qazi Ruqn al-Din, it was the translation of Sanskrit book 'Amrita Kunda' on yogic system,[3] resulting in a new chapter of Persian literature which began in Bengal.

The growth of the traditional educational institutions like Mosques, Madrasahs, and Maktabs—created a friendly environment that aided in the production of literary works in Arabic and Persian. These establishments had direct responsibility for indigenous endeavors in Persian original composition, encompassing both religious and secular domains. The kings and queens of the day engaged in intellectual activities in addition to providing writers and poets with their generous support and encouragement. Nasiruddin Mahmud Bogra Khan (1283–91 AD), the governor of Lakhnauti, the eldest son of Delhi Sultan Ghiyasuddin Balban, assumed independence after his father's death. Many writers came to Bengal from Delhi and played an important role in nurturing Persian literature in Bengal under his patronage. The reign of Sultan Ghiyasuddin Azam Shah, can be referred to as the "Golden Age" of Persian literature in Bengal as a great deal of prose and poetry was produced in Persian during this period. Sultan Ghiasuddin (Azam Shah) (1389-1410 AD) invited the illustrious Persian poet Hafiz (the renowned

---

[1] Khansir, *op. Cit.*, Pp. 2360-2365.

[2] Choudhury, A.Q. Suhail Ahmed. *Development of Madrasa Education in Assam Since Independence With Special Reference To Barak Valley Region*. Unpublished Ph.D. Thesis. Department of Education, Aligarh Muslim University Aligarh (India), 2008. P-12.

[3] Barua, Pranab. *An Analytical Study Of Loanwords In Bengali Language: Their Impacts On Bengali Language And Literature.* Unpublished Ph.D. Thesis. https://e-thesis.mcu.ac.th/thesis/868 Graduate School, Mahachulalongkornrajavidyalaya University, 2020. Pp- 23-24.

Persian poet of Shiraz[1]) to his court.[2] Thus from 1203-1576 AD an important field of Persian study and development was created in Bengal through the patronage of the Sultans of Bengal.

The Persian language, which was developed during the Mughal era, was the foundation of Iranian influence in India. During the Mughal era, when "Akbar" was one of the most powerful emperors, the Persian language was established as the official language of the empire, and the Indian people embraced it more than other languages, like Arabic. Persian evolved into India's primary administrative language and the language of diplomacy. As a result, many Persian words have been borrowed by Indians, and numerous Indian poets and writers have adopted Persian as their primary language of poetry and literature. During the Mughal period, Persian language and literature reached the highest stage of development in Bengal and greatly influenced the local language and literature. During Mughal rule, and later until the full establishment of British rule, Persian was widely adopted by the Bengali elite as the language of administration and high culture. Family members of the zamindar class who had dealings with the Mughal court and aspired to positions in the administration studied Persian.

Alaol, a Sufi poet in the court of Arrakan[3], appears to be the first Bengali writer to translate Persian poetry[4]. The Bengali literature of Mrauk-U is mainly represented by two poets, Daulat Kaji (1622-38) and Alaol (1651-71), who worked under the patronage of Muslim nobles employed in the royal administration, and consists of translations of Awadhi and Persian texts into Bengali[5]. His knowledge of Persian poetry was deep.[6] He translated the religious treatise 'Tuhfa' (1663) from Persian[7] and rendered Jaisi's Padmavati into Bengali verse[8]. Alaol adapted in Bengali verse the story of the Persian romance, Saiful-mulk badiuj-jamal, he also rendered Persian classics 'Haft Paikar' or Saptapaykar (Seven Portraits) of Nizami into Bengali verse[9]. At the request of the Majlis Alaol wrote Dara-sikandar-nama, a Bengali adaptation of Nizami's Sikandar-nama.[10] He translated many Hamad-Naats written in Persian language into Bengali and he introduced Persian to the people of Bengal by using various words of Persian language with Bengali. Thibaut d'Hubert cited that '.................the Persian versified treatise of Yusuf Gada entitled Tuhfa-ye Nasa'ih (A Gift of Guidance; 1393) translated entirely by the poet Alaol in Arakan in 1663, and also partly by 'Abd al-Hakim in Bhulua around the same time.[11]

---

[1] Salim Ghulam Hussain (1904), Riyazu- S –Salatin, translated into English from the original Persian with notes by Maulavi Abdus Salam, Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta,1902, p. 109.

[2] Ibid., pp. 40, 108.

[3] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-153.

[4] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-153.

[5] d'Hubert, Thibaut. "Pirates, Poets, and Merchants: Bengali Language and Literature in Seventeenth-Century Mrauk-U." *Culture and Circulation: Literature in Motion in Early Modern India*, edited by Thomas de Bruijn and Brill's Indological Library, vol. 46, Brill, 2014, p. 49.

[6] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-153.

[7] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-153.

[8] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-154.

[9] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-155.

[10] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-155.

[11] d'Hubert, Thibaut. "Persian at the Court or in the Village?: The Elusive Presence of Persian in Bengal." *The Persianate World: The Frontiers of a Eurasian Lingua Franca*, edited by Nile Green, University of California Press, 2019. P. 101.

'The earliest known Muslim poet of North Bengal was Hayat Mamud, his works include a Bengali adaptation of a Persian version of Hitopadesha written in 1732, an Islamic theological treatise Hitajndnvdm (Words of Good Knowledge) written in 1753, and Ambiyavam (Voice of the Prophets) written in 1758.'[1]

Poet Bharat Chandra (Died -1760) learned Persian language from Ramchandra Munsi of Hooghly.[2] Bharatcandra, who was an orthodox brahman but at the same time very well read in Persian.[3] The mid-eighteenth century poet Bharatcandra Ray belonged to this region (in the Bhursut (ancient Bhurisresthi) region on the lower reaches of the Damodar of West Bengal) and his highly Persianized style of poetry reflects the influence of the style of the popular Muslim writers of that locality.[4] The most notable of these local writers was Garibullah who in all probability belonged to the early part of the eighteenth century. Two poems of Garibullah have come down to us. One is the version of Jangnama of Amir Hamza and the other is Yusuf-Zulekha based on the Persian poem of Nuruddin Jami[5] (Molla Abdur Rahaman Jami[6]).

The defeat of Nawab Sirajud Daula at the Battle of Plassey brought an end to Bengal independent Nawabate and introduced Company rule in Bengal. The antipathy of the company leaders towards Persian led to the indifference to Persian language in the official and administrative fields of Bengal from the beginning of the company's rule. As a result, the state was deprived of the opportunity to develop Persian. After a while, a very valuable history book of Persian language was written. "Tarikh Bangla" written by Munsi Salimullah in 1764, "Mozaffarnama" written in 1772, "Riaz-us-Salatin" (means-Gardens of Kings[7]) a description of the History of Bengal, written in Persian by Ghulam Hossain, a government employee of Malda, in 1787 (translated by Abdus Salam, Asiatic Society of Bengal), "Siyar ul Mutakhkhirin" written by Ghulam Hossain Khan in 1780, etc. "Tarikh-e-Bangla" written in Persian by Munsi Salimullah is a reliable history of the Nawabs of Bengal written just 6 years after the Battle of Plassey.

In the 18th century, a series of poetical romances, but deeply coloured by Persian influence, were composed. In this century, a significant role was found in the development of Persian practice in Bengal. William Jones wrote the first Persian dictionary in Bengal called 'A grammar of the Persian language' in the 18th century under the East India Company.

Persian language and Kolkata have long standing historical links. There is a need to look at the spread of the Persian community and their language in the whole of Bengal, especially in Kolkata. "In 1799 Tipu Sultan, King of Mysore, was killed in the war with the British, his descendants resettled in the Taliganj area of Kolkata in 1806, a large Muslim area was formed in Taliganj based on them. In 1798 Nawab Wazir Ali of Awadh was deposed and brought to Calcutta and imprisoned in Fort William, where he died in 1817. Forty-nine years later, in 1856, another Nawab of Awadh, Wazed Ali Shah, was also deposed, also in the palace of the Maharaja of Burdwan in Belgachia, and later

[1] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-157.
[2] Begum, Dr. Firoja. *Rabindra Kabbyo: Farshi Provab Ebong Noor Ba Alo.* Pabna, Bangladesh, Rupom Prakashoni, 2017. P. 15.
[3] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-163.
[4] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-157.
[5] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-157.
[6] Islam, Azhar. *Prachin O Madhyajuger Bangla Sahityer Itikatha*. 1 ed., Dacca 1000, Bangla Academi, 1958. P-136.
[7] Salim, *op. Cit.*, p. 4.

imprisoned in Fort William. After the failure of the Sepoy Mutiny in 1857, Nawab Wazed Ali was released and exiled to Metiabruz in Kolkata. Later, when Calcutta became the central and provincial capital of the colonial rule in India, the political importance of this place increased a lot. Moreover, various economic opportunities are also created here for the growth of business and the production of modern industrial products in factories. Calcutta became an important educational center as a result of the establishment of the university in 1857. As a result, many Bengali both from Hindu-Muslim communities came here from almost all parts of Bengal. Incidentally, not only from different parts of Bengal, some Muslims from South India also came to Calcutta for business purposes. In Chitpur, they started a business of lungis made in South India and settled permanently. When Persian was taught at Fort William College in 1800, many learned Muslims from abroad came to Calcutta. Not only from different regions of India or Bengal, but also from far away Iran, several Muslims came to Kolkata and started permanent residence. Gradually, a separate community of Iranian people or Persian people developed in Calcutta. The use of Persian language in the Muslim society and workplace began to expand in Calcutta."[1] The first ever printing press in Persian was set up in Calcutta, as the city was then called, in the early 19th century, and people from Iran who wanted their works to be published got them printed in the city.[2] As a result, along with the excellence of the Persian language, it also influenced literature and journalism. One of the most illustrious and influential newspapers in the Persian language, the weekly *Habl al-matin* was published in Calcutta, with occasional long interruptions, from 19 December 1893 until 9 December 1930, by Sayyed Jalāl-al--Din Moʾayyed-al-Eslām.[3] Aga Maidul Islam Syed Jalduddin A1 Husseni was a journalist cum politician from Persia and due to his revolutionary political views he was exiled by the Shah. At the time of Balkan War (1912) he fled to India and started publishing his paper *Hablul Matin* from Calcutta.[4] *Hablul Matin*- Weekly; editor: Mohammad Manirazzaman Islamabadi; founder; Aga Maidul Islam (from Persia); first published around 1912 from Calcutta as the Bengali edition of its Persian number.[5] Another sources report that-*Hablul Matin* was the first Bengali daily edited by Muslims,[6] That is why Maulana Mohammad Manirazzaman Islamabadi is called the first Muslim editor of a daily newspaper published in Bengal.[7] It appears that some sources refer to Hablul Matin newspaper as daily and some sources refer to it as weekly.

Some visionary thinkers of Calcutta realized that the expansion of public education is not possible without institutional education. Some educators, from the muslim community petitioned Governor Lord Warren Hastings to set up an Islamic educational institution in Calcutta to teach Arabic-Persian. On the other hand, the British

---

[1] Begum, *op. Cit.*, Pp. 11-12.
[2] Chattopadhyay, Suhrid Sankar. "Kolkata's Persian connection - Frontline." *Frontline*, 11 January 2020, https://frontline.thehindu.com/arts-and-culture/heritage/the-persian-connection/article30441795.ece. Accessed 8 December 2023.
[3] Parvin, Nassereddin. "ḤABL AL-MATIN – Encyclopaedia Iranica." *Encyclopaedia Iranica*, 15 December 2002, https://www.iranicaonline.org/articles/habl-al-matin. Accessed 28 October 2023.
[4] Rahman, Mujibur. "Bengalee Moslem Public Opinion As Reflected in the Vernacular Press Between 1901 and 1930." *SOAS Research Online*, ProQuest LLC(2017)., https://eprints.soas.ac.uk/28464/1/10672623.pdf. Accessed 28 October 2023.P. 130.
[5] Rahman, *op. Cit.*, Pp. 440-441.
[6] Begum, *op. Cit.*, P. 12.
[7] Ahsan, Zia Habib. "Maulana Manirazzaman Islamabadi." *Daily Purbodesh*, 25 October 2022. Accessed 16 12 2023.

did not know Persian even at that time, which caused various difficulties in the administration. To overcome this difficulty, Hastings felt the need to teach Persian to English servants. In this perspective, in 1780, Hastings built the Calcutta Madrasah at his own expense, where Persian education was conducted. Through him, Persian language and literature developed further in Bengal. In the 1830s, English was declared compulsory, thereby driving Persian language and literature out of Bengal. In fact, for more than 25 years, the Persian language has not been patronized in any way. Their aim was only to create the required number of Persian-speaking manpower required by the company. Basically they used Persian to run the administration and communicate with the local people. In 1843 the Company declared Persian as the language of religious and cultural heritage, and before that by the order of 20 November 1837 abolished Persian as the official language in India from 1 December and replaced it with English. The position and influence of Persian was not impaired until the fourth decade of the nineteenth century, 1838 to be exact, when Bengali and English replaced Persian in the field of law, revenue and administration.

Persian language survived for 80 years under the English company, in the third stage of the Middle Ages of Bengali literature, i.e. the stage which many call the 'Mughlai-age', from 1576 to 1757, for a total of 180 years, Persian practice had an unstoppable momentum, and in the political and social evolution of the said period, some poets' groups, Baul groups, groups of bilingual writers and groups of bilingual newspapers were formed due to various reasons. The first reason is that in offices, courts and schools, as well as in all areas of education, the alternative to Parsian has not yet been developed. The second reason is that all the 'Sufis-Pirs', 'Darbeshes' and 'Auli-Awliyas' who came to this country to propagate Islam were mainly Arab and Persian people. Their languages were Arabic and Persian. The third reason is the Turkish conquest of the West. Long before the eighteenth century, the Sultanate of Delhi adopted Persian as the official language. As a result, Persian gradually occupied the place of religion, education and culture of Muslims and because of all these Bengali language was neglected not only by Bengali Muslims but also by the people from Hindu community. Brahminical Hindu society adopted Sanskrit as the language of education, culture and religion. Dr. Sukumar Sen says that- Perso-Arabic words and phrases were used more in popular prose style, and the popular style was cultivated by Kayasthas as it was they who took to Persian learning more than any other caste or group.[1] Even among the upper echelons of local culture, studying Persian came to be seen as a sign of nobility. This is presumably primarily due to the Persian language's literary nature, deep wisdom, and poetic beauty, as well as its regal possession. Persian was the official language of the Mughal administration and so it had to be learnt even by a Brahman if he had an ambition to do well in life. As a consequence less and less attention was given to Sanskrit.[2]

The British colonial authority took over the administration from the hands of the East India Company. As a result, Calcutta naturally became the cradle of British civilization, and the acceptable aspects of this civilization impressed the elite of Calcutta, the people of British Bengal and the elite of India. About this - From the Middle Ages to the period of the English Company, many people from countries like Iran, Afghanistan, Turkey, Iraq, Arabia, Khorasan etc. continuously migrated through Delhi-Lucknow-Patna to Murshidabad-Dhaka and Calcutta in search of livelihood. As a result, Persian

[1] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-162.
[2] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-162.

practice never declined in this country. Rather, the culture of Bengal had become essential. In British-Calcutta, those who came from far and wide to Calcutta Madrasa, Fort William College, School Book Society and Asiatic Society, also preferred Arabic and Persian studies. The Royal Asiatic Society was established in 1784 by the renowned orientalist Sir William Jones, whose contributions revitalized interest in Persian studies.

The seeds of Persian practice were sown not only by the Muslims, but also noble-educated persons of other communities expanded this field of practice as much as possible with their own interest and knowledge. It has been said that they are all well-educated people but none of them thought about the change in social life. All their thoughts were expressed in Persian. Since the Mughal era, Persian was the only language in this country through which official activities were expressed. It was not limited to Muslims. People like Bharat Chandra, Ram Ram Basu, Ram Mohan Roy, Tarinicharan Mitra, Ramkamal Sen, Radhakanta Dev, Dwarkanath Tagore, and Raj Narayan Bose, all were masters of Persian.

There was a pronounced Persian tilt in early Bengali prose writings, which can be detected in the books of Ram Ram Basu (1751 – 1813), one of the pioneers of Bengali prose who wrote Bengali textbooks for Fort William College in the early 19th century. Ram Ram Basu was influenced by Persian diction and vocabulary; his Bengali compositions bore traces of Perso-Arabic vocabulary and style.[1] Rajkrishna Ray (1852-94) popularized on the stage some romantic tales from Persian and Urdu.[2] Girish Chandra Sen translated a number of books from Persian to Bengali.[3] Hindi and Persian grammar was written by Deen Nath Deb. Devoted to studying Persian and Urdu, Apurba Krishna Bahadur Raja Kunwar penned four volumes of "Persian Words" and composed exquisitely punctuated Urdu poetry with Persian words.

It is also noteworthy how the field of Persian practice and the mentioned language practice field has expanded in the elite Muslim society of Bengal. Under the influence of the Turkish rule in Bengal and also the Sultanate period (1351-1575) and the Mughal period (1576-1757), the overwhelming presence of Persian can be observed in various fields of poetry, literature and knowledge. For example, the Nawab of Dhaka, Nusrat Jangi, (1786-1821) wrote the book Tarikh-i Jahangir Nagar alias Dhaka in Persian language. Nawab's brother Razan Daula knew English well. However, he practiced all kinds of knowledge through Persian.

Sheikh Iti Sammuddin of Hooghly district traveled abroad 65 years before Raja Rammohan Roy. Itisamuddin composed a work in Persian entitled ‘Shigurf Nama’[4] (Shegurfnama-i-Vilayet)[5] in 1784 AD, which is the account of his journey to England.[6] This book could not be published. In 1827 A.D. Captain J.E. Alexander published its

---

[1] Tah, Abhishek. “Education and the Vernacular in 19 Century Bengal: Translation, Print, and Standardization Abstract With the introduction of pri.” *National Translation Mission*, 1 February 2022, https://ntm.org.in/download/ttvol/volume15-2/Article%204.pdf. Accessed 2 December 2023. P-79.

[2] Sen, 1960, *op. Cit*., P-251.

[3] Chakrabartī, *op. Cit*., P. 31.

[4] Begum, Shabnam. *Bengal's Contribution to Islamic Studies During the 18th Century*. Unpublished Ph.D. thesis, Department of Islamic Studies Aligarh Muslim University Aligarh (India) 1994. P- 105.

[5] “Shegurfnama-i-Vilayet.” *Banglapedia,* 17 June 2021, https://en.banglapedia.org/index.php?title=Shegurfnama-i-Vilayet. Accessed 13 November 2023

[6] ‘Shegurfnama-i-Vilayet’ means wonderful tales of England.

English version in an abridged form from London.[1] In the second decade of the twentieth century the English translation of the first three chapters by Abdul Aziz Talukdar were published in Dacca Review in 1917 with title 'Belayat Nama'.[2] There is a complete Bengali translation by Professor ABM Habibullah, titled Vilayetnama. A complete modern English version, based on the Alexander and Habibullah translations, has been done by Kaiser Haq under the title The Wonders of Vilayet.[3]

Lucknow resident Abu Talib was in Kolkata and Murshidabad for a long time. He wrote several books. He also traveled to Bilat in 1799. He recorded his travel experience (1804) in a Persian book called 'Masir-i-Talibi'. His son, Munshi Mirza Hasan Ali of Fort William College translated the book into English from Calcutta in 1812.

Raja Rammohan Roy (1772-1833) went to Patna only to learn Arabic-Persian. Rammohan devoted himself to Persian studies and published his earliest book on religious reform, 'Tuhfatul Muwahhidin' written in excellent Persian (published before 1815)[4] in 1804. In 1822, he started editing and publishing the 'Mirat Ul Akhbar' magazine, a weekly that came out on Fridays. It was the first Persian language newspaper in the country, published from Calcutta, of course in Persian.

The Amin of Calcutta High Court was Fakir Mohammad, a resident of Rajapur village of Faridpur. In 1836, he produced a book called 'Jami Al-Tawarikh' (World History) in Persian. His two sons Abdul Latif and Abdul Gafur were both Persian poets and held high government positions. Elahi Bakhs of English Bazar in Malda was a learned man in Persian. He wrote the famous history book 'Khurshid-Jahan-Nama' in 1863 and wrote it in Persian. Agha Ahmad Ali of Dhaka wrote several valuable books in Persian. Nawab Abdul Latif also did for Bengali speaking Muslims what Syed Ahmad did for Urdu speaking Muslims in North India. Nevertheless, on the question of the language of the Muslims of Bengal, Nawab Abdul Latif made it clear that the Muslims would teach Bengali, a mixture of Arabic and Persian, which was common at court. In this regard - "Nawab Abdul Latif published a notice of an essay competition among Muslims in Persian language on 'Benefits of English Education' in Calcutta Gazette on August 11, 1853 AD and arranged a prize of 100 rupees for the best essay". To tell the truth, just as Nawab Abdul Latif had no objection in writing 'Benefits of English Education' in Persian language, he also cooperated with the authorities in opening the English-Persian Department of Kolkata Madrasa. In 1855 AD Presidency College was established by his efforts and this educational institution was open to all.

The first half of the Company's reign in this country was notable for the practice of the Persian language. Due to the prevalence and influence of Persian language at the government official level, in the first era of newspapers, some Persian newspapers were also published from different regions of the country. In 1822 under the editorship and publication of Raja Ram Mohan Roy, Weekly Mirat Ul-Akhbar was published from Calcutta. In 1835, the first Muslim edited newspaper 'Sultan-ul-Akhbar' was published. In 1893, the weekly 'Hablul Matin' was published under the editorship and publication of prominent Iranian journalist and politician Agha Maidul Islam. He also published a

---

[1] Begum, *op. Cit.*, P- 78.
[2] Begum, *op. Cit.*, P- 78.
[3] "I'tesamuddin, Mirza Sheikh." *Banglapedia*, 17 June 2021, https://en.banglapedia.org/index.php/I%E2%80%99tesamuddin,_Mirza_Sheikh. Accessed 13 November 2023.
[4] Sen, 1960, *op. Cit.*, P-183.

newspaper called 'Miftahuj Zafar'. Other newspapers published from Calcutta are- Ain-e-Sikandari, Shamsul Arthbar, Gulshan-e-Naubahar, Mihr-e-Munir and Mah-e-Alan Afoz etc. All except Mihr-e-Munir were weekly; Mihr-i-Muni was tri-weekly. During the Swaraj movement, the Muslims who supported the movement here also published a Persian newspaper called 'Behnam-e Mokdama'. Along with the publication of newspapers, Parsin Urdu books also started to be published in Calcutta from the twenties of the nineteenth century. Kazi Ruknuddin Abu Hamid Muhammad wrote the first Persian language in Bengal. Parsi, Urdu papers and books were not only published from Calcutta, they also resonated with the heartbeat of Calcutta.

It is worth noting that the small document on Persian practice strongly identifies the various trends of later Bengali literary development, and both the Hindu-Muslim communities of Bengal were equally active in this identification. Harihar Dutt's Jam-e-Jahannama (1822), Maniram Tagore's 'Meeratul Ambar' (1822), Shamsul Akhbar (1823). Sheikh Ali Mullar's ‘Savrajendra’ (1831), all in Persian. Aina-i-Sikander (1831), Mah-i-Alam Afroz (1833), Sultan-ul Akhbar (1835), all appeared in Persian. Editor Moniram Thakur informed that he took responsibility for bringing out a weekly Persian newspaper for those who do not know English, but know Persian. In most cases, it is seen that the role of the royal power in the development and expansion of literary culture continues by touching the upper floor. This did not happen in Persian practice. This practice combined the ideals of cultural proximity of the two large groups of the country and society, Hindu-Muslim, in various ways. Persian influence in Bengali literature is the most active aspect of this combination.

By compiling the Persian dictionaries Shamshir-i-Tiztar and Muayyid-i-Burhan, which are still in use throughout the subcontinent, Agha Ahmad Ali of Dhaka gained significant notoriety. His other academic writings include Haft-Asman and Risala-i-Tarana. Ghalib referred to Khawaja Haider Jan Shaiq as Bulbul-i-Bangalah, or the parrot of Bengal. He left a book of epistles and a diwan, or anthology, of Persian poetry. Some well-known Persian composers were Khwaja Abdur Rahim Saba, whose greatest work is a literary biography called Tarikh-i-kashmiriyan-i-Dhaka; Khwaja Ahasanullah Shaheen, a prominent Persian poet and writer; Maulvi abdul ghafur Nassakh, a talented poet and prose writer whose major work is Tazkiratul Ma’asirin; and Syed Muhammad Baqir Tabataba’i, who immigrated from Iran to Bengal and settled in Dhaka, where he passed away in 1910.

Kabiguru Rabindra Nath was invited to Persia in 1932 AD. “The Tagore family has always been closely associated with Persian language and Literature, Ratan Garbh, an ancestor of Rabindra Nath Tagore was a famous Persian ‘Alim’ and his three sons were Persian scholars.”[1] “Prince Dwaraka Nath used to sign all official peppers in Persian.”[2] The Department of Arabic, Persian, Urdu and Islamic Studies was established at Visva Bharati in 1927 during the lifetime of Rabindranath Tagore with a generous donation of Rupees One Lakh by the then Nizam of Hyderabad.[3] ‘About a hundred poems of Rabindranath were translated into Persian with the help of the famous Iranian scholar Pur-Daud and it was published by Visva-Bharati as early as 1938.’[4] Tagore's father was an ardent fan of Hafiz's poetry, and love, beauty, and mysticism are major

---

[1] Chakrabartī, *op. Cit.*, P. 20.
[2] Chakrabartī, *op. Cit.*, P. 20.
[3] “Untitled.” *Visva Bharati*, https://visvabharati.ac.in/file/Dept_APUIslamic.pdf. Accessed 3 December 2023.
[4] Chakrabartī, *op. Cit.*, P. 21.

themes in Tagore's poetry—the same elements that appear in Hafiz's poetry as well. Maharshi Devendra Nath had deep knowledge in Persian language. He was a great fan of Persian poet Hafez. Like the German poet Goethe, he called Hafiz 'Holy Spirit'. Devendranath was always engrossed in the profound wisdom and theorizing and revealing expressions of Hafez's poetry. He was called 'Hafez-e-Hafez' as the entire Diwan of Hafez was in his voice. On his deathbed he sang a ghazal of Hafez (A la ya ayyohas saki adir kasa wa nabilha, translated by Kazi Nazrul thus: Ha ay saki sharab bhar lao bolao payasi chalao hardam) and he breathed his last while listening to that song.

Persian literature had the most influence on Nazrul Islam, as reflected through his writings. He was proficient in Persian. "In 1916 Nazrul joined the newly recruited Bengali Regiment; there was a Maulvi from the Punjab attached to the regiment who was an admirer of Persian poetry. Nazrul read Hafiz with him and this was his real initiation in poetry. On return home (1918) he wrote some poems paraphrasing Hafiz."[1] He wrote hundreds of ghazals and poems and those were mostly influenced by Persian literature. He composed around five thousand song lyrics. Numerous of these songs were inspired by the ideas, emotions, tunes, traditions, phrases, and even literary legacy of Persian literature. Nazrul Islam used hundreds of Persian vocabulary in his works. Moreover, he often used special Persian words such as sharab (drink), saqi (drink serving), sharaikhana (tavern), bulbul (a bird), lala (tulip), nargis (a flower), nowruz (New Year's Day) etc. The use of the words 'Ramadan' and 'Roja' in the famous song of Nazrul – 'Ramjaner Oi Rojar Sheshe Elo Khushir Eid' - bears the impression of the Persian language in Bengali. Some of the Muslim writers used a lot of Arabic-Persian words in their works to compose a kind of prose. Persian literature had an impact on the poetic-circle that Nazrul Islam impacted as well, primarily through his writings. However, Kazi Nazrul Islam was arguably the most knowledgeable writer of Bangla literature of the 20th century, having studied Persian literature extensively.

Another learned Bengali scholar proficient in Persian is Dr Sheikh Ghulam Maqsud Hilali, born on the 30th of November, 1900, in village Phulbari of Sirajganj subdivision, in the Pabna district.[2] 'He received his D.Phil degree from the University of Calcutta in the year 1949, the subject of his doctoral thesis being 'Iran and Islam: Their Reciprocal Influence' and also completed the Bachelor of Law from the University of Calcutta in 1927.'[3] He was the Professor of Arabic and Persian, and taught in various renowned institutions, such as Government College at Krishnagar, the Presidency College at Calcutta, Government College at Chittagong and Rajshahi Government College[4] Some of his works were influenced by Persian language are- 'A Manual of Persian Grammar': This book was compiled for the students of Matriculation and Intermediate classes, Ash'ar-i-Taran: It is a compilation of Persian verses of Ramtaran Mukhcrji (1793-1860), a contemporary of Raja Ram Mohan Roy. These verses were also rendered into English with an introduction by Dr. Hilali; it also includes Persian prose compositions of the poet.[5] Rubaiyat of Khaiyam: This is a Bengali translation of eighty

---

[1] Sen, *op. Cit.*, Pp. 355-356.
[2] Hilali, Dr. Sheikh Ghulam Maqsud. "Farhang-i Hilali Or A Concise Etymological Dictionary Of Persian Language" Edited by Dr. Kalim Sahsrami. *Khuda Bakhsh Library Journal*, vol. 103, 1996, p- V.
[3] Ibid. p- V.
[4] Ibid. p- VI.
[5] Ibid. p- VIII.

one quatrains of the famous Persian poet Omar Khaiyam. Zarb-i-Kalim:This is a Bengali translation of different poems of Zarb-i-Kalim by Allama Muhammad Iqbal, Persian verses: These verses were composed by Dr. Hilali in 1938, It includes one poem under the title of 'The Decline of the Muslims of Bengal' and mentions some masnavi of Maulana Rumi.[1] Perso-Arabic elements in Bengali: This is a commendable work of Dr. Hilali, edited by late Dr. Muhammad Enamul Haq and published posthumously by the then 'Central Board for the Development of Bengali at Dacca', in 1967. The author with his life-long labor has collected several thousand Bengali words and etymologically pointed out Persian and Arabic elements mixed with Bengali words which, in true sense of the term indicates the impact of Perso-Arabic Languages on Bengali Language.[2]

The Iran Society is an important center for Persian studies in the country and a repository of old and rare Persian books and journals related to Persian studies. 'An Iranian cultural mission led by the scholar Dr. Ali Reza Hekmat, visited India in 1944 and stressed on the bonds of fraternity, love, brotherhood, and friendship between two ancient countries. In the same year 1944 (on August 27) Dr. Mohd. Ishaque founded the Iran Society in Calcutta.'[3]

'A recent dictionary compiled a total of 5,186 words and expressions of Perso-Arabic origin found in ordinary Bengali, but noted that "some of these words and expressions were metamorphosed into Bengali forms almost beyond recognition in respect of phonology and spelling".'[4] 'Indeed, the deep penetration of Perso-Arabic words into the phonology and spelling of modern Bengali remains perhaps the ultimate testi-mony to Iran's long and profound influence on the delta region.'[5] 'Muhammad Danish has translated Sanskrit Panchatantra into Bengali from its Persian translation. He has named this work 'Ynan-Bashanta Bani'.'[6] 'Muzakera-e-Qutb-ul-Alamin' written in Persian by Ziaur Rahman Shakilpuri, translated into Bengali by Ghulam Mainuddin Abul Khairat Qaderi,[7] which was published in 1987 from Calcutta. However, details about this book are not known. Maulana Ubaidullah al Ubaidi suhrawardy (1834–1885) of the Dhaka Alia Madrasah composed Persian poetry that was influenced by the works of classical writers such as Sadi, Hafiz, Jami, Saib, Naziri, and Ghalib. An authoritative work on Persian grammar is his five-volume Dastan-i-Parsi Amuz. An account of one seventy three (173) Persian works can be found in Salsa-i-Ghazalah, the bibliographical work of Hakim Habibur Rahman (1881-1947 AD). Moniruddin Yusuf also showed his brilliance by translating Ferdousi's epic Shahnama into Bengali from Persian in six volumes. The great work was also published by Bangla Academy in 1991.

Not only Persian language, Persian civilization and culture also influenced them in many ways. Literary Bankimchandra Chattapadhyay and Prince Dwarkanath Tagore also wore turbans in Persian tradition. Raja Rammohan also wore a Persian turban. Several Bengali writers used the title 'Munsi' before or after their names. In fact, Persian scholars who studied Persian language literature were called 'Munshi', while Sanskrit

[1] Ibid. p- X.
[2] Ibid. p- IX.
[3] "A Report on the Foundation Day of IRAN SOCIETY, Kolkata - India." *icro*, 2021, https://en.icro.ir/National-Events/A-Report-on-the-Foundation-Day-of--IRAN-SOCIETY%2C-Kolkata-%E2%80%93-India. Accessed 10 December 2023.
[4] "BENGAL – Encyclopaedia Iranica." *Encyclopaedia Iranica*, https://iranicaonline.org/articles/bengal. Accessed 3 December 2023.
[5] Ibid.
[6] Begum, 1994. *op. Cit.*, P- 159.
[7] Begum, 1994. *op. Cit.*, Pp- 78, 175.

scholars were called 'Pandit'. The use of the title 'Munsi' in Bengali came from Persian influence.[1]

Persian language has had a significant influence on Bengali language and literature, but it is debatable how Persian language influenced the common people from the beginning of Muslim rule in Bengal onwards. Momtazur Rahman Tarafdar in his book *Husain Shahi Bengal*, says- Persian (,) which was closely connected with the life of the court, does not seem to have had any direct impact on the ordinary people, nor could it produce literature of any importance in our period.[2] The Chinese traveler Ma-Huan visited Bengal in the 1420s-30s and he found that the people had adopted Bengali as an independent language, although there were some people who spoke Persian.[3] *Persian at the Court or in the Village?*- In this article, Thibaut d'Hubert referring to Abd al-Hakim's 'Nur-nama' said that- When listening to Persian from someone else's mouth, one cannot understand properly and be content.[4] Although the above data are for the early period of Muslim rule in Bengal, perhaps by then Persian language could not have influenced the common people and therefore Persian could not have become the language understood by the common people. However, whether there was any change in this condition in later times like the Mughal period is definitely a matter of research. But it can be seen that from the late 17th century onwards, Persian words started entering the Bengali vocabulary.

It is important to note that with the establishment of Bengal sultanate and administrative system under Mughals, Persian not only became an important language for communication but also received its place in literary traditions of the contemporary Bengal. Persian also became an important part of the language of instruction not only in some of the permanent Madrasahs or Maktabs but also in the schools. During the second quarter half of the 19th century the report of William Adam 1838 provides information regarding the number of Persian schools in many of the districts of Bengal. The same report shows that Birbhum district contains seventy one (71) Persian and has the same number of teachers. Of the teachers of the Persian schools, sixty six (66) were from Muslim community and five (5) were from Hindu community. The number of Persian students were Four Eighty Five (485), of the Persian students two forty (240) were from Muslim community and two forty five (245) were from Hindu community.[5] In Burdwan district there were ninety three (93) Persian schools and had the same number of teachers, of whom eighty-six (eighty six) were from Muslim community and seven (7) were from Hindu community, of the latter four (4) were Kayasthas, two (2) were Brahmans, and one (1) was Gandhabanik.[6] There were eight hundred ninety nine (899) Persian scholars in these schools. Out of which four hundred fifty one (451) were from Muslim community and four hundred forty eight (448) were from Hindu community including one hundred seventy two (172) Kayasthas, one hundred fifty three (153) Brahmins and two (2) Gandhabanik. In Murshidabad district there were 17 Persian

[1] Sen, 1960. *Op. Cit.*, P-180.
[2] Tarafdar, Momtazur Rahman. *Husain Shahi Bengal, 1494-1538 A. D.; a socio-political study*. Dacca, Asiatic Society of Pakistan, November 1965. Pp. 238-239.
[3] Ma Huan, *Ying-yai Sheng-lan: "The Overall Survey of the Ocean's Shores,"* tr. J. V. G. Mills, Cambridge, 1970. Pp- 160- 161.
[4] d'Hubert, 2019. *op. Cit.*, P. 93.
[5] Long, Rev. J. *Adam's Reports on Vernacular Education in Bengal and Behar*. Calcutta, The Home Secretariat Press, 1868. Pp. 201-202.
[6] Ibid. Pp. 203-204.

schools and had the same number of teachers, all were from Muslim community. Of the total number One Hundred two (102) were engaged in the study of Persian, sixty one (61) were from Muslim community and forty one (41) were from Muslim community, Out of sixty one (61) scholars from Hindu community, twenty even (27) were Brahmins and fifteen (15) were Kayasthas.[1] The numerical representation of the Muslims in terms of percentage was larger in Murshidabad than in Burdwan. The existence ninety three (93) Persian schools in Burdwan district, where Muslim representation in terms of numerical superiority was far less than other districts. It can be stated that Persian to some extent were known by a large number of people. It is to be noted that the majority of the people from the district spoke Bengali (near about 99%) and the existence of ninety three (93) Persian schools, thus suggests the language was to some extent recognized by a section of people.

When English became the medium of education and court of office during the reign of Lord William Bentinck, Persian eventually disappeared as the official language of India, but the Persian words have taken root in the Bengali language in such a way that they still belong to the important words of Bengali. During the first three centuries of Sultani rule in Bengal, Persian words did not enter Bengal much, but from the end of the sixteenth century, especially after the beginning of the Mughal rule, there was a large influx of such words. It continued until the eighteenth century. Thousands of books have been written in Persian language during this period of almost six hundred years and many poets and writers have written them in Persian. All these manuscripts are contained in various theological treatises, prayer-books, commentaries on the Qur'an, discussions of Sufism, and lives of saints and prophets; Literary and poetic texts, histories, fables, grammar books, dictionaries; Books on Indian history and local history, personal diaries and rich writings on philosophy, travelogues, medicine, geography, astronomy and astrology.

Although the study of Persian among Bengali-speakers is very less at present, it can be said that the heritage of seven hundred years has been permanently embedded in the Bengali language. Thousands of Persian words are not only standard Bengali, but are also part of many local dialects of Bengal, words and phrases we know are often derived from Persian.

[1] Ibid. Pp.199-200.

P. PRAVEEN KUMAR **(16)**
RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF HISTORY
THIRU. VI. KA. GOVT. ARTS COLLEGE, THIRUVARUR-03
(AFFILIATED BHARATIDASAN UNIVERSITY THIRUCHIRAPPALLI-24)
DR. V. VIVEKANANDAM
ASSOCIATE PROFESSOR, DEPARTMENT OF HISTORY
THIRU. VI. KA. GOVT. ARTS COLLEGE, THIRUVARUR-03
(AFFILIATED BHARATIDASAN UNIVERSITY THIRUCHIRAPPALLI-24)

THE ARCHITECTURE OF AVOOR PASUPATHEESWARAR MADA TEMPLE IN THIRUVARUR DISTRCIT, TAMIL NADU

Abstract

Aavoor Pasupatheeswaram, also known as Aavoor Pasupatheeswarar Temple, is a Hindu temple dedicated to the Hindu god Shiva, located in the village of Aavoor, 12 kilometres south of the south Indian town of Kumbakonam in Tamil Nadu. It is located on the Melattur-Thittai Highway, south-west of Kumbakonam. The temple is one of 70 madakoils built by Kochengat Chola, a Chola king from the fifth century. The Panchabairavar, or five sculpture of Bhairavar, are famous in this temple. The temple is mentioned in Thirugnana Sambandar's Tevaram, a 7th-century Tamil Saiva canon. This is the 21st sthalam on the Cauvery River's southern bank. The goal of this article is to highlight the unique features of this temple, which is known for its architecture and sculpture and serves as a historical record in the region.
Key words *:(Hindu temple , ,kochengat chozhan, Madatemple, Architecture, Sculpture)*

Introduction

Since ancient times, Tamil Nadu's ancient temples have been known as a place of arts and moral teaching. Kochengatchola, a pioneer in Tamilnadu architecture, built seventy Mada temples with bricks and clay in this manner Mada temples differ from other temples in that the Lord's sanctum sanctorum is located on the upper floor rather than the lower floor.

Mada temples can be found in the Chola Nadu regions of Thanjavur, Tiruvarur, and Nagapattinam. Tiruvarur district is home to the Aavoor Mada temple foundation is made of rock, making it architecturally distinct from other temples. The temple has a gopuram, mandaba vimanas, and other architectural features.Chola period sculptures and art forms can be found here, as well as techniques. The temple was built of brick by Kochenga Chola and was rebuilt by many kings. It is considered an architectural masterpiece in the region. The natural resources of Avoor are extensively described in the hymns of Sambandar's Pathigam, indicating that the region was a natural beauty and a Mada house region at the time. Pasupadeeswaram was named after Kamathenu, who worshipped here.The Aavoor mada temple, one of Kochengatcholan's seventy mada temples, stands out in the area. Pasupatheeswarar Temple is also an important place of Saiva worship.The primary goal of this article is to highlight the architectural and sculptural features that distinguish the Mada Temple from other temples.

objectives of the study

a. Discover how Aavoor Matakoil differs from other temples.
b. Discover Aavoor Madakoil's architecture and sculpture.
c. This article aims to inform you about the features of Aavoor Madakoil.

Methodology

Data is gathered from inscriptions and ancient symbols as primary sources, literary evidence, books, journals, and periodicals as secondary sources, and extensive exploratory observation. An in-depth luminescence study was completed at the preliminary level, with facts obtained from primary and secondary sources.

Meaning and features

- Kochengatchozhan
- Architectural style of mada temple
- Sculpture
- Aavoor pathigam
- Important facts
- Present contidion of the temple

Kochengatchozhan

Between AD 300 and AD 600, Tamil Nadu was thriving in a variety of fields,[1] and Kochengat Cholan,[2] a descendant of Karikal Chola, ruled Chola nadu from Uarayur.Literature, inscriptions, The earliest evidence on this king's life comes from a song in the Purananurus[3] and the forty verses that comprise Poygaiyar's poem Kalavali.[4] The king is mentioned in the hymns of Tirunnvukkarasar[5], Tirumangai Alwar, and Sundara Murthy. He also mentions the legendary Chola legacy on tenth- and eleventh-century Chola period copper plates. The mentions of this king in the Tiruvalangadu[6] copperplates of Rajendra Chola's reign and the Kalingatupparani Vikramachola Ula match, so his reign was between the fifth and sixth centuries AD.Kochengatcholan[7], revered as a Saiva Nayanmar, dissolved religious differences and built seventy mada temples for both Shiva and Tirumal, glorifying religion.According to Periyapurana, the king worshipped Shiva in his previous life as a spider in order to build th Koil. At the same time, Kochengatcholan, a great conqueror[8], is lauded by many epithets, including Tirunaraiyur Pasuram of Tirumangayalvar, Theivaval Valamkonda Cholan, Vadabulakkon Cholan of Thendamizhan, Kudakonkan Cholan of the world, Theralan,

Reference

1 G.Venidevi, R.Kalaikkovan,**Malaikkavaikkum Madakkoilka**l,(Tricy : M.Rajamanikkanar,Varalatru Ayivu mayam -2011) p.p.17-30

2.M.Rasamanikkanar,**Cholar varalaru,**(Chennai:Puram Pathippagam -2005)P.149

3.**Purananuru**:74

4.K.A.Nilakantasastri, **The colas** (Madras:university of Madras 1984)P.51

5.**Appar: Kurukkai** V.4 ,**Thiruttandakam** V.6

6.**Thiruvalagadu plates,** South indian inscriptions V.43

7.K.K.Pillai **Tamilaga varalarum Makkal panpadum**,(chennai:,International institute of tamil studies. 2009).p.107

8.Ibid P.108

9.R.Nagaswamy,**Thiruttani and Velanjeri copper plates,(**chennai:The state Department of Archaeology Government of Tamilnadu-1979).p.26

10.Sini.Venkadasamy,**Tamilar Valarttha Azhahu Kalaigal** (Chennai:Pari nilayam-1956)PP 18,19

and Kochocholan[1].Because Chola Nadu had vast forests and wide streams, the Lord built a high platform and placed the Vimana on it to protect the temple where the Lord resides from wild elephants and natural hazards such as rainfall and floods. Before the Pallavas, it was Kochengatcholan who revolutionised Tamil Nadu by building seventy mada temples [2]with new architectural thinking

Architectural style of the Mada temple

Temples are typically constructed on land, rocks, or hills. The vimanas[3] built on elevated platforms known as madakoils [4]are quite different from these. A high platform is built on the ground during the construction of the Mada temple, and the temple of the Attic temple receives the corresponding platforms and elements from that platform. The shrine of the main deity is on the upper floor rather than the lower, which is why this structure is called Madakoil. In inscriptions and thevara pathigam, these temples are referred to as "Perunkoils" [5]due to their size On a 15-foot-high vettru thalam,(lower floor)[6] Pasubadeeswarar, Amman, Nataraja, Somaskandar Vimanas, Muhamandapa, and Perumandapa are located in the centre of the temple complex. the platform's eastern face, the Kotapancharam titled Makarathorana is empty. The looped and banded retaining walls at the bottom and top of the 23 steps on the vettru thalam (lower floor) south side The Sangha and Padma Nidhis are located at the top of the upper wall. Just before the end of the steps, This structure leads to the Lord's sanctum sanctorum. The main mandapa features cylindrical pillars and some architectural work.

Pasupatheeswar Vimana

Upanam, Thamarai Upanam, Pratibandha thanguthalam, Vethikaithogudhi, and Nagabandha Padam are surrounded by octagonal semi-pillars. 5.75-meter[7] vimana base with flower buds, lotus vallabi, a nesting dome, and a ramp. The upper part of the vimana, which is a two-status vesara, as well as the upper chambers, the grivam and the sikaram, are also made of brick. Statues adorn the walls of the second floor. Ilingothbhavar on the west and bhrama on the north have Makarathorana-headed walls flanked by cylindrical semi-pillars. The south A padabandha thangu thalam, vedhigai thoguthi, an octagonal, semi-pillared wall with naga bandha batham, and roof elements supporting flower buds connect Amman Vimana. Their wall kottam are empty.

Campus Mandapa

A mandapam with a kapotham on the north-east, a padma bandha supporting a vedigai-block, four-sided half-pillars, a hollow roof structure with cut-out pedhigai, and a

---

11. **The Great temples India,** (Madras:Asian Educational Service,- 1999).p.36
12. K.R.Subramanian**, The Origin of Saivisam and it's History in the Tamil land**, (New delhi: Asian Educational. Services- 2002.)p.54.

13.**Malaikkavaikkum Madakkoil(** Trichy, M.Rajamanikkanar,Varalatru Ayivu mayam -2011)p.16
14.Ibid P.59
15.Ibid p.59
16. Ibid p.65

kapotham adorn the temple's front. Its walls have six makarathorana kotta pancharas on the west, four on the north, and six on the east, as well as deep kottam on the fronts with panchara carvings. The entire mandapam is made of rock, and the pillars are adorned with sculptures of dancing women

Niriti Vinayaka is in the one-status Vesara Vimana in the west of the Mada Temple Complex, Dhanush Subramaniyar in the middle, and Gajalakshmi in the one-status Nagara Vimana in the north.

Sculptures

It is customary to place sculptures of gods within the Agamas of temples. Saiva tradition sculptures have been installed in the Aavoor pasupatheeswar Madatemple in this manner. The sculptures of vinayaka, Gajalakshmi, Sandeswarar, saptha madha and navagraga deities found in the Madatemple circles are highlighted. This section mentions Dhanush supramaiyar, , Chola Period Alamar Annal and Kortavai, sculpture.

The main form of worship is the Shivalinga, which is the source of the temple sanctum. Ilingam is made up of three parts. The base is known as the Brahma part, which has four angles; the middle part is known as the Vishnu part, which has eight points; and the cylindrical-shaped Siva part looks like a grinding stone. The Brahma part is buried in the earth in a bowl known as Audaiyar to make space for the Vishnu part. Swayambu Lingam refers to something that arose from the earth itself.

Dhanush supramaniya Subramaniya is depicted with a bow and arrow in his forehands, a vajram and Shakti in his back hands, and Karandamakudam palm kundalams on his head. Sarappli, shoulder and arm bands, muppurinul, and Udarabandham; Deivanai and Valli wear flowers in their inner arms on both sides of Muruga.

Alamar Annal He is also known as the thenmuga kadavul or Dakshinamurthy because he faces south. He is known as Dakshinamurthy because he bestows wisdom and dharma on all living beings. Alamar Annal Sculpture from the Chola Period Alamar Annal [1]is seated in Veerasana and is head in sadaiparam, makara, palm kundalams, muppurinul, udarapandham, urutirakamalai, chitradai, veerakazhal bangles, idaikkattu, and akkamalai, with a snake in his right hand[2]. On the left, fire The right forehand has a suvadi, while the left forehand has a chin muthra.

Kottravai kottravai standing on Mahitathalai, holding conch, wheel with karandamakudam, makara, palm yola kundalams, Sarapalli, Swarnavaikaksham wearing patatai, and showing protective Muthra in the right front hand. The front left hand in kadakam, and Kotravai was a little earlier than Martani in the same composition. The small Kotravai is similar to the beautiful Kortavai sculpture under a tree as a separate shrine on the northern campus.Panchabairavar,[3] Saptha Kanniyar, Dwara Balakar, and other sculptures can be found in this temple.

17.S.Swaminatha sastri,**Murthi Dhyanam(** Thanjavur :Sarasvati Mahal Library 2015) p.134

18.T.A.Gopinatha Rao,**Elements of Hindu Iconography Vol.2 part-1**(Madras:The law printing house -1916)p.177

19.**Avoor Pasupatheeswar Thalapuranam** (thevashthana veliyidu- 1973)P.16

20.P.M. Jayasenthilnathan,**Thirumurai thalangal,(** chennai:Vartthmanan,Pathippagam,2009) p.469

21.**Thiruvarur Mavatta Tholliyal Varalaru** (tharamani Chennai : The state department of Archeology Government Of Tamil nadu-2000)p.175

22.**Annual Report On Indian Epigraphy Volume-1911**

Aavoor padhigam

Tirunnasambandar mentions[1] the Pasupatheeswar nature and methods of grace, the natural resources of Aavoor, and the Sages worship types in his pathigam. In every song, Aavoor orders us to sing about Pasupathiswaram who praises the glory of Aavoor, Tirunanasambandar mentions in the Bhatikas that this temple is a beautiful Aavoor beloved by the Goddess Pangayamanga and that people from all directions come to worship and praise the Aavoor's beauty. “mentions the increased number of people visiting the temple during the festivals, as well as the women singing and dancing on stage in kola festival He makes numerous references to Aavoor's " [2] mentions the flower gardens that surround the Mada streets, the honey bees that are full of flowers, banana plantations full of female monkeys eating the fruit, and fields full of ponds.[3]This demonstrates that during the reign of Gnanasambandar, this location was a properous city Our town is surrounded by green fields and fresh Cauvery water.

accordingtoSanga'sbook

Important Facts :

- It is one of Kochengat Chola's 70 Mada temples.
- The Mada temple features rock-worked architecture and Chola sculptures such as Alamar Annal Kottravai Dwara Balakar.
- An inscription from Rajendra III's third regency year provides a list of temple lands.[4]
- This temple was built around 1500 years ago by Kochengat Chola and has been patronised by many kings. The intricacies of Madakoil architecture and Chola period sculptures reveal the magnificence of this temple, and thus the temple has many features and is considered the best historical treasure of the region.
- Avoor is Tamil for Pasupatheeswara and is well known in Saivite tradition as the. place. where Indra , the Saptharishis and cows worshipped Siva . It has been. celebrated in Gnanasambanda's Padikas This location was known as Aavoor Koottram in ancient times.

Present condition of the temple

Each of Tamil Nadu's ancient temples is unique, including the architectural techniques and sculptures of Aavoor Madatemple, which has a completely different construction structure. There have been cracks and damage in some areas of the construction structure in today's cycle. Maintenance and care are required to repair and maintain the same quality for centuries to come. Temple festivals play an important role in bringing a variety of people together and achieving peace of mind. The festivals that were held here are no longer practised, and it is certain that the temple will be revived when they are. The above statements are the author's opinions.

PINKI CHOUDHURY
RESEARCH SCHOLAR,DEPARTMENT OF PERSIAN
COTTON UNIVERISTY, PAN BAZAR

(17)

A BRIEF STUDY ON SANSKRIT WORKS TRANSLATED INTO PERSIAN LANGUAGE WITH REFRENCE TO DARA SHIKOH

Abstract
Throughout this paper an attempt has been made to highlight some prominent Sanskrit works that has been translated from Sanskrit into Persian language by Dara Shikuh. Prince Muhammad Dara Shikoh, the eldest son of Shah Jahan and the heir-apparent to the throne, was born in the suburbs of Sagartal Lake, near Ajmer, on 29 Safar, 1024 A.H. was popularly known as a mystic philosopher and was the brotherhood of all faiths and the unity of mankind. Dara Shikoh translated Bhagavat Gita into Persian and The Upanishads were too translated into Persian by him under the title of 'Sirr-e-Akbar' (The Great Secret). He had also translated 52 Upanishads and the 'Atharva Veda' to Persian. This played a major role in cultural interchange. He completed the translation of fifty Upanishads from their original Sanskrit into Persian in 1657 so that they could be studied by scholars.
***Keywords**: Affable, Bhagavat Gita, Sirr-e-Akbar, Mystic, Eclectic, Orthodox, Mankind*

Introduction

Dara Shikoh also known as Dara Shikoh, (b.11 March 1615-d.30 August 1659) was the eldest son and heir apparent of the Mughal emperor Shahjahan. Shahjahan had four sons, Dara, Shuja, Aurangzeb and Murad, and two daughters Jahanara, knows as the Begum Sahib who was a strong partisan of Dara and Raushanara, who backed the claims of her third brother Aurangzeb and kept him informed of everything that went on in the palace. Dara who had just completed his 24th year was a man of eclectic views in religious matters. He freely associated with Muslim Sufis and Hindu Vedantists, and listened with equal interest to the doctrines of the Talmud and the New Testament. With the help of Brahman scholars he had translated the Upanishads into Persian and attempted to discover a modus operandi between irreconcilable doctrines which divided mankind into hostile groups. His lack of sympathy with the orthodox point of view was enough to damn him in the eyes of the champions of bigoted Sunnism and no wonder if Aurangzeb could successfully rally the hatred and spite of his co-religionists against him. Dara was his father's favorites. He had always lived at court and, though polite in conversation and affable in manners, he had not acquired the qualities of a statesman.[1] A team of historians and archeology experts is busy identifying the tomb of Mughal emperor Dara Shikoh.Let us tell you that this campaign has been started on the initiative of the Ministery of Culture. Know the complete history.The Central Government plans to start an initiative to bring Dara Shikoh's dedication,work and personality towards Indian culture and literature before the country.Dalhousie Road,the most important area of Delhi,right next to Rashtrapati Bhavan and near South Block, has also been named Dara Shikoh Margin the pastyears.

In a campaign started on the initiative of the Ministery of Culture,a team of historians and archeology experts are engaged in identifying the tomb of Mughal emperor Dara Shikoh.Former Director General of Archaeological Survey of India, Dr.Syed Jamal Hasan is also included in this team.

Dara Shikoh was the much loved son of Shahjahan .Shahjahan had made Dara his Wali Ahad i.e. crown prince because he was his elder son and beloved .Dara was more interested in Sufis.After performing administrative responsibilities with his father in the court, he used to discuss Indian philosophy with Sufis and Scholars.

Dara Shikuh's approach towards hindu philosophy; intuitive and comparative his works on Hinduism and translations from Sanskrit,His knowledge of Sanskrit,Sanskrit scholars associated with dara Shikuh.The Majma'-ul-Bahrain:(1065 A.H.) a treatise on comparative religion-largely verbal abd devoid of deep insight-Some outspoken statements of the author Similarity and divergence of the doctrins:Islamic and Vedantic Dara Shikuh's emphasis on the identical points of the both,a commendable effort no fundamental difference between Islam and Hinduism Knowledge essential for the seeker of the Truth Majma 'ul-Bahrain,described as a collection of the wisdom and truth of two truth-loving peoples.[2]

Literature review:

A Literature review in which Religious texts was translation into Sanskrit and Persian, Dara Shikoh wrote about the books he translated. His translation book Majma-ul-Bahrain, Mukalamai Baba Lal wa Dara Shikoh, Yoga Vasistha, Sirr-i-Akbar. The Bhagavat Gitaetc .It turns out that reading a lot of books. I used lot of Library to write this topic books followed and reference given and this Article but did not do any research, So, I decided to write Article.

Objectives of the study:

> To analyze the life and works of Dara Shikoh
> To describe the salient features of Indian Culture
> To identify the Sanskrit works translated into Persian language
> To focus on the works Developed during the time of Dara Shikoh

Methodology:

The research is based on secondary data. It's an exploratory and descriptive in nature given the nature of the present study, it was required to collect information from the secondary sources. Secondary information was collected from research studies, books, journals, newspapers, ongoing academic working papers and websites of Government of India.

Discussion on the Literary and Religious Sanskrit works translated into Persian language:

Atharvaveda

Atharvaveda have been written by Maharishi Vedvyas. Atharvaveda Chapters are 20 Kandas and Verses 5,977 mantras. The most important, fundamental, and Vedic-sacrifice, the soma-sacrifices are divided on the basis of duration of time in three categories, namely the Ekaha, the Abina, and the Sattra. The sacrifices which are finished in one day in three savannas are called 'Ekaha'. The Sacrifices which take more than one day but not more than twelve days are 'Abina' and the sacrifices lasting from more than twelve days to thousand years are called 'Sattra' in the traditional ritualistic literature. There are seven types of Jyotistoma, namely, Agnistoma, Atyagnistoma, Ukthya, Sodasin, Atiratra, Vajapeya, and Aptoryama; of these the Agnistoma is considered to be an integral part of the Jyotistoma, so that the two (Agnistoma and Jyotistoma) are often identified and described identical, with their parts in almost all the ritualistic-works, the Agnistoma an ekaba type of sacrifice is adopted as model for all the soma sacrifices.[3] Dara Shikoh eldest son of Shahjahan translated the Atharvaveda into Persian major role in Cultural interchange. He loved Sanskrit and Hindu scriptures and

by his associations with the divines of various religious thoughts, he studied diligently Hindu mythology, Gnosticism and Vedanta philosophy.[4]

Bhagavad-Gita

Bhagavad-Gita is authored by Vyasa. The Bhagavad-Gita is consists of 18 chapters and has 700 verses. Bhagavad-Gita is the widely read theistic science summarized in the Gita-mahatmya (Glorification of the Gita).[5] Dara read Sanskrit and later with the Help of learned pandits of Benares, made a Persian translation of the Bhagavat Gita from Sanskrit into the Persian language in1657. Bhagavad-Gita is deep interest in the cosmogony,metaphysics and the mystic symbolisms of the Hindus is manifest from his discourses. [6]

Upanishads (Sirr-i-Akbar)

The Sirr-i-Akbar a Persian translation of the Upanishads Etymology and meaning of the word Upanishads the contents of the Sirr-i-Akbar the translation,its early history.dara shikuh's translation of the Upanishads exhibited a unique degree of fascination of Indian philosophy in the west franz mischel's German rendering of the Sirr-i-Akbar from Duperron's Latin.[7]

The 52 Upanishads from Sanskrit into the Persian language have been translated by Dara Shikoh in 1657. Dara Shikoh's knowledge of Sanskrit language not with standing the fact that he employed a large number of Sanskrit Pandits in the translation of the Upanishads,appears to be very considerable.It is not known as to how many Sanskrit works he had read in the original.Stray references in some contemporary works allude to his keen appreciation of sanskrit poetry. Dara observes that the city of Benares "the centre of the sciences of this Hindu community"was in certain relation with him."Bernier tells us that "a large staff of Benares Pandits"was presumably brought to delhi for the purpose of helping him in the translation of the upanishads[8]. The Sirr-i-Akbar "The Greatest Mystery"Or "The Greatest Secret" is a version of Upanishads. Sirr-i-Akbar of the Vedantic and philosophical terminological, cosmognic myths, legends,mystic interpretations and the symbolicisms in the intricate. Dara Shikoh was associated with many sanskrit Scholars and his intimate knowledge of Hinduism may be the result of that contact.in the preface to the Sirr-i-Akbar.[9]

Maj-ma-ul-Bahrain (The Confluence of the Two seas)

Maj-ma-ul Bahrain is a book on comparative religion authored by Mughal Shahzada Dara Shikoh as a short treatise in Persian 1655. Dara Shikoh translation Maj-ma-ul-Bahrain philosophical terminology,cosmogonic myths, legends,mystic interpretations and the symbolicisms in the intricate Aryakas.Majma-ul-Bahrain is written in Persian language and contents twenty-two topic.[10] The Majma '-ul-Bahrain (1065 A.H.) a treatise on comparative religion-largely verbal and devoid of deep insight .In this book, Dara tried to understand both Islam and Hinduism and present the essence of these religious before the people. Dara also said that monotheism is present in the four Vedas,as it is the Quran.By revealing this similarly,he wanted to show the ideological similarity between Muslims and Hindus.Its examples can be seen in Asiatic Society Library bengal,Asafia Gandhalaya hydarabad,Deccan Khuda Bakra Khan Library Patna,Rampur State Library,Victoria Memorial Hall Kolkata. Some outspoken statements of the author Similarity and divergence of the doctrins, Islamic and Vedantic Dara Shikuh's emphasis on the identical points of the both a commendable effort on fundamental difference between Islam and Hinduism Knowledge essential for the seeker of the Truth Majma 'ul-Bahrain,described as a collection of the wisdom and truth of two truth-loving peoples.[11]

Yogavasistha

Yogavasistha's author name is Maharishi Valmiki. The text starts with the dialogue between Sage Vasistha and his son Sakti who enquires about the method of attaining knowledge, which can liberate one from the miseries of world and fears of birth, old age and death. Sage Vasistha, inspired by the enquiry of his son, starts narrating those secret methods that he had received from Brahma for his own salvation.[12] Dara Shikoh has very well translated this book into Sanskrit .The translation of the Yoga-Vasista and the Gita. This book was written Dara Shikoh in the form of a short treatise in Persian in 1654-55.Dara studied diligently Hindu mythology,gnosticism and Vedanta philosophy and also Psalms, the Gospel and Pentateuch.Following the esoteric path of Islam, like his great grand father Akbar,he patronised and gathered round him learned pandits,eminent Sufis and liberal Christian missionaries.He read Sanskrit and later with the help of learned pandits of Benares,made a Persian translation of the Upanishads,which was soon followed by similar translations of the Yoga-Vasista.[13]

Mukalama Baba Lal wa Dara Shikoh

The Mukalamai Baba lal wa Dara shikuh Baba Lal and the religious tenets of the Baba Lalis Dara Shikuh meets Baba Lal the choronological data 3 paitings and 2 mathnawis commemorating the Dialogues the text of the Mukalama, the nature of the Mukalama lacks the politico-religious.[14]

Dara translated from the book named Jawab Sual(1653). Muka-lama-i-Baba-lal-wa-Dara Shikoh by Religion renunciation have been discussed.Dara has deep interest in the cosmogony,metaphysics and the mystic symbolisms of the Hindus is manifest from his Disconrses with Baba Lal known as the Mukalama.It should not be considered ,as is asserted by many,that Dara Shikoh's characteristic theosophist outlook and his leanings towards Hinduism were due to a political motive and that he made most strenuous exertions as an heir-apparent to the difficultise which his predecessors might bequeath him-to become a more popular monarch to both the Hindus and the Mussalmans. [15]

Kitab al-Maknun

Dara-shikoh reffered Upanishads Kitab-al-Maknun (hidden book)to in the Quran was in fact the Upanishads. Dara-Shikoh was a champion of religion and cultural syncretism who constantly strove to bridge Hinduism and Islam he translated 50 Upanishads from Sanskrit into Persian and suggested that the Kitab-al-maknun is known as Heavenly Quran mother of the Book.[16]

Discussion:

Majma' al-Bahrayn (*Confluence of the Two Oceans*) by the Mughal prince Dara Shikoh (1615-1659), as well as his translation of the Upanishads (*Sirr-i Akbar*) from Sanskrit into Persian, are only drops in a larger ocean of Hindu- Islamic encounter.[17]

Its main motive is to provide knowledge of the past that allows the present to be better understood. The differing method of collecting and using sources and evidences has caused countless debates between historians and other but the debated and discussion discusses the issues regarding the issues surrounding evidence, time and the perspective of the historians and then it leads to the society.

Dara Shikoh translated the Bhagavat Gita and Upanishads into the Persian language. But his most famous work was Majma-ul-Bahrain (1065 AH) is a book on comparative religion authored by Mughal Shahabad Dara Shikoh as a short treatise in Persian. It was devoted to revelation of the mystical and pluralistic affinities between Sufistic and Vedantic Speculation. It was one of the earliest works to explore both the diversity of religion and a unity of Islam and Hinduism and other religions.

Mukatamai Baba Lal wa Dara Shikoh (1062 AH) studied Sanskrit and Vedanta's and translated the Gita. He was continually searching for proof of the unity God. He believed

that the Quran referred to the Upanishads as Kitab-al-Maknun or the Hidden Book. Dara Shikoh's translation of the Upanishads into Persian was instrumental in awakening the west to the knowledge contained within them.

We have already known about the history of Persian and Sanskrit literature that produced during the Sultanate and Mughal period .It has rise basic elements that go into creation of history. They are basically Sanskrit literary works that has been translated from the depth knowledge of Sanskrit culture into Persian language. We need to know about the origin or its formation in what condition the writer had to write it, we need to know in what period it had been written and we need to know the view of the author. We don't need to glorify Dara Shikoh to learn from his story. He was a prince hoping to become a powerful sovereign, not a modern day social reformer or a democratically elected leader. But the Sirr-I Akbar is only one example among many of how the histories of Sanskrit are closely entwined with Persian and Urdu, and the histories of Hindus with those of Muslims.

During the medieval period many religious texts and epics that were initially composed in Sanskrit were translated to various languages. Among them during that time the Persian language has been able to occupy an honorable seat in the entire literary history.

Findings:

Sanskrit is also called the soul of Indian culture. Vedas are considered ancient texts, Sanskrit the language of the Vedas, hence in this respect Sanskrit in this considered to be the oldest language. Sanskrit is the main language of the Hindi -Iranian language family, the main branch of the Hindi-European language family. He studied the Upanishads and Hindu religion and spirituality. Findings in which Religious texts was translated into Sanskrit and Persian, Dara Shikoh wrote about the books he translated. His translation book Majma ul-Bahrain, Mukatamai Baba Lal Wa Dara Shikoh, Yoga Vasistha, Sirr-i-Akbar, The Bhagavat Gita etc.

Conclusion

After going through the above discussion it has been found that Dara has vast knowledge in every field and he acquired deep knowledge being gone through the various works either from Sanskrit or any other prominent works. Shahjahan has four sons, Dara was his father's favorite, He had always lived at court and though polite in conversation and affable in manners, he had not acquired the qualities of a Statement. Literary and religious translated Dara Shikoh's book Sirr- I-Akbar, Upanishads and the Atharva Veda in Persian. Many religious texts during the medieval period and epic that were written in Sanskrit, translated into different languages. Among them at that time literature on Persian language respectable in the history of a literature succeeded in getting the position. As we have already know in English during the Sultanate and Mughal period about the History of Persian and Sanskrit literature.

***

Selected References:

1. Raj Kumar, India Under Shah Jahan (2000)ISBN:81-261-0386-8 Anmol Publications Pvt.Ltd.,New Delhi-110002(India)p.92
2. Hasrat Jit Bikrama(1953)Dara Shikuh:Life and Works,Published on behalf of Visvabharati by Prabhar Kumar Mukherji,p.xi
3. B.S.Mehra, Srauta Sacrifices in The Atharva (2022)ISBN:9788174530004 Sanjay Prakashan .P.6
4. Hasrat Jit Bikrama(1953)Dara Shikuh:Life and Works,Published on behalf of Visvabharati by Prabhar Kumar Mukherji,p.6

5. Bhakti vedanta swami Prabhupada Bhagavad Gita (As It Is)(2022) The Bhakti vedanta Book Trust ISBN:9789384564193,p 33
6. Hasrat Jit Bikrama(1953)Dara Shikuh:Life and Works,Published on behalf of Visvabharati by Prabhar Kumar Mukherji,p.6
7. Ibid.p.xii
8. Ibid p.212-13
9. Ibidp.213
10. Ibidp.213
11. Ibidp.xi
12. Editors & Commentators Philosophical –Literary Research department, Vasistha Samhita (Yoga Kanda)(2022)Kaivalyadhama Samiti Lonavla p.36
13. Hasrat Jit Bikrama(1953)Dara Shikuh:Life and Works,Published on behalf of Visvabharati by Prabhar Kumar Mukherji,p.6
14. Ibidp.xii
15. Ibid,p.6
16. Ibidp.21
17. cjh.uchicago.edu>p.1

###

SAIF KHAN **(18)**
RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION
BANARAS HINDU UNIVERSITY, VARANASI

ONE COIN TWO ASPECTS: DIVINE WILL AND PREDESTINATION IN ISLAM

ABSTRACT
The concept of predetermination is a theological idea that suggests all events and outcomes are predetermined by a higher power or the almighty God. It refers to all aspects of life has been written and preserved by God before the creation of the universe. According to this principle whatever occurs in the universe is already written in the book of God. The Question arises that if all our good and bad deeds are preordained by God then humans have no free will to do something. And if human has no free will then why they should be sent heaven and hell for their good and bad deeds? Why they should be punished and rewarded by God on the day of Judgment? i.e., if a person killed one unjustly then why he should be punished by God, and if a person help one fruitlessly then why he should be rewarded by God? It is very important to know that the concept of predetermination is accepted by Sanatanā, Jews, Christianity, and Islām. Predetermination is one of the six*[th] *articles of faith (imān) in Islām. There are two aspects of predetermination in Islām; one Al-Qadhā as Divine will, another one Al-Qadar as predestination.*

KEYWORDS
Al-lauh Al-mehfooz, Preseved Tablet, Qadhā, Qadar, Predestination, Free will, Divine will, Divine Decree

RESEARCH METHODOLOGY
In this research work, descriptive, analytical and phenomenological methodology has been used and primary and secondary data have been taken from different literatures and online sources.

INTRODUCTION
We observe the sun and the moon rise and set at its particular time, consequently, we observe the day turning into night and night turning into day. We observe a seed transforms a plant, and a plant transforms a tree, and the same tree falling and withering. We observe a living being taking birth and also seeing die. We feel shaking earth during earthquake. We see the rainfalling from the clouds, and see cloud thundering and lightning also. These all natural phenomena have been written in the book of God, and this called predetermination. Raeese W.L. write, “The doctrine that man’s salvation or damnation was predetermined from eternity by God. When the doctrine holds not only man’s eventual disposition, but every events of his life is predestined.”[1] Above statement

* Predetermination and predestination are both prevalent English words for Divine decree. But, in this paper ‘predetermination’ has used as common term for Al-Qadhā and Al-Qadar (Both are the technical terms in Islām) while predestination has used as a specific term for Al-Qadar.
[1] Reese (1980, p. 445)

is a general perspective of predetermination, and accepted by those religions where God is the first cause for all phenomena.

There are six articles of faith (imān) in Islām, and it is incumbent to all Muslims to keep faith in these articles. All sixes articles are as follows;

1. Faith in Allah and His oneness.
2. Faith in Angles.
3. Faith in Scriptures (The books which sent by Allah upon His Messengers).
4. Faith in Prophets; Muhammad (Peace be upon him) is the last amongst all prophets.
5. Faith in the Day of Judgment.
6. Faith in predeterrmination (Qadhā and Qadar)

All aforesaid articles of faith are mandatory for every Muslim to have faith in them. No Muslim can be Muslim in case of denying any one of them. Therefore, all articles of faith are mandatory for all Muslims. The Fourth caliph of Prophet Muhammad (Peace be upon him) "Hazrath Omar has said, we were sitting with the prophet (Peace be upon him) when a man came to Him… he asked 'O Muhammad (Peace be upon him), what is imān (faith)? He said, 'To believe in Allah, His angels, His Messengers, His books, the last day, and the Divine Decree, both the good of it and the bad of it."[1] Thus, of any Muslim for being Muslim is mandatory to keep faith in predetermination. Now the question arises what is predetermination in Islām? To answer this i would like to quote a hadith which is narrated by Ubādah bin al sāmit, "He said to his son, Sonny! You will not get the taste of the reality of faith until you know that what has come to you could not miss you, and that what has missed you could not come to you, I heard the Messenger of Allah (Peace be upon him) say; The first thing Allah created was pen, He said to it (pen), write, It asked: what should I write, my Lord? He said, write what was decreed everything till the last hour comes. Sonny! I heard the Messenger of Allah (Peace be upon him) say; He who dies on something other than this (creed) does not belong me."[2] Imān Abu Hanifā explained it as "We declare that Allah most highly ordered the pen to write. Then pen asked, 'what should I write, O Lord, so Allah most high says, 'write what to occur until the Day of Judgment, as He most high says, 'And everything they did is in the scriptures, and every small and great deed is recorded."[3] Those Islāmic Scholars who keep faith in predetermination are agreed with it, and their creed is all small and great things, and phenomena which will be occur till the Last Day of the universe have been recorded by Almighty Allah said in the book of decree, which called as Al-Lauh Al-Mahfooth (The preserved tablet). Because, Almighty Allah has declared in the Holy Qur'ān, "And with Him are the keys of unseen, none knows them except Him. And He knows what is on the land and in the sea. Not a leaf falls but that He knows it. And no grain is there within the darkness of the earth and no moist or dry (Thing) but that it is (Written) in a clear record."[4]

Conclusively, in Islām, the concept of predetermination is one of the six[th] article of faith, where Muslims consider whatever has gone, is going, and will be go including all smallest and greater things, and phenomena that have to be done is already recorded by Almighty Allah before the creation of the universe. For instance, Adolf Hitler killed about six million Jews by burning them, and the Almighty Allah had known in advance that Hitler would kill six million Jews, and He recorded all this in His book before the

[1] Muslim (Hadith No. 93)
[2] Sulemān (Hadith No. 208)
[3] Abdur-Rahmān (2014, p.110)
[4] Qurān (Chapter.6 , Verse.59)

creation of the universe. Similarly, if Hitler does not kill Jews then, The Almighty Allah never record it in His book. One thing we keep remember that we have no any accurate data of those who killed by Hitler, we can only assumed that around six million Jews was killed by Hitler. But, in the book of God, accurate data of killed people is written, i.e., if six million sixteen thousand six hundred sixty six Jews was killed then, there is recorded the same figure in the book of Almighty Allah. This is the concept of predetermination in Islām, and this creed of predetermination is mandatory to each Muslims for being Muslim.

THEY WHO DENY PREDETERMINATION

Those who denied predetermination, existed during the era of Prophet Muhammad (Peace be upon him) they were hold there is no reality of predetermination, and all events that are taking place have not been written in any book before. However, "It is narrated on the authority of Yahya bin Ya'mur that the first man who discussed (Denied) Qadr (Divine Decree) in Basra was Ma'bad al-Juhani. I along with Humaid Bin Abur-Rahman Himyari set out for Pilgrimage (Hajj) or for Umrā and said: Should it so happen that we come in to the contact with one of the Companion of the Messenger of Allah (Peace be upon him) we shall ask him about what is talked about predetermination. Accidently we came across Abdullah ibn Umar ibn Al-Khattāb, while he was entering the Mosque. My companion and I surrounded him. One of us (stood) on his right and the other stood on his left. I expected that my companion would authorize me to speak. I therefore said: Abu Abdur Rahman! There have appeared some people in our Land who recite the Qur'ān and pursue knowledge. And then after talking about their affairs, added: they (such people) claim that there is no such thing as Divine Decree and events are not predestined."[1] In another Hadith, "Nafi said, Ibn Omar had a friend from the people of Syria who used to correspond with him. Abdullah bin Omar wrote him; I have been informed that you talked something about Divine Decree [you deny predetermination]. You should not write it to me, for I heard the Messenger of Allah (Peace be upon him) said, among my community there will be people who will falsify Divine decree."[2] Those, who were deny predetermination, i.e., all smallest and greater things, and events that have to be done is already recorded by Almighty Allah before the creation of the universe, Prophet Muhammad (Peace be upon him) does not like them. Because, it is not only the denial of predetermination but also they deny the words of Allah. Therefore, The Messenger of Allah (Peace be upon him) said, The Qadariyyah (those, who deny predetermination) are magians of this community. If they are ill, do not pay a sick visit to them, and if they die, do not attend their funerals."[3] Similarly, Omar bin al-Khattāb reported The Messenger of Allah (Peace Be Upom Him) said, "Do not sit with those who believe in free will and do not address them before they address you."[4] At another place the Prophet (Peace Be Upom Him) said, "Neither sit with those who do not believe in predestination nor you appoint them your leader."[5]

Besides this, some other school of thoughts in Islam has denied the concept of predetermination; they hold predetermination is denial of justice. According to them how it can be possible that God first predestined one's good and evil deeds then He reward

[1] Muslim (Hadith No. 93)
[2] Sulemān (Hadith No. 4613)
[3] Sulemān (Hadith No. 4691)
[4] Sulemān (Hadith No. 4720)
[5] Hanbal (Hadith No. 229)

and punish for the same, it is clear injustice. However, Alfred Guillaume writes “The Mu'tazila felt very keenly the moral difficulty inherent in the assertion that God misled sinners, decreed their evil deed, and punish them in hell for the same.”[1] Alfred further writes, “it may be noted that the Qur'ān is not consistent that on this point. There are texts which clearly assert that man is responsible for his own actions, though the majority of texts seen to asserts that they are definitely decreed”[2]

Rev. Edward Sell, D.D., M.R.A.S. Write, there are three well defined school of thought that denied predetermination; first Jabarians, second Qadarians, and third Ash'arians.

First, the Jabarians, “The Jabarians, so called from the word jabr, compulsion, deny all free agency in man, and say that man is necessarily constrained by the force of God's eternal and immutable decree to act as he does. They hold that as God is the absolute Lord He Can, If He so wills, admit all men into paradise, or cast all into hell.”[3]
Second, the Qadarians, “The Qadarians, who denies Al-Qadar, or God's absolute decree, say that evil and injustice ought not to be attributed to God, but to man, who is altogether a free agent.”[4]
Third, the Ash'arians, “The Ash'arians maintained that God has one eternal will, which is applied to whatsoever He willeth, both of His actions and those of men; that He willeth that which He knoweth and what is written on the preserved table; that He willeth good and evil.”[5] Besides these school of thoughts one Shia scholar argues on predetermination, Sayyid Saeed Akhtar Rizvi imparted, “ According to our point of view, if anybody believes in predestination, he cannot, at the same time, believe in the Day of Judgement. Because, if Allah decrees every act which is done on our hands, then it is gross injustice to inflict punishment upon us for those sins and evils and polytheism and disbelief and immoralities which were predestined by Allah Himself.”[6]

So, we saw above, Those men or scholars or school of thoughts are disagree with the creed that all phenomena, acts of men is predestined before the creation of this universe. They argue, if all our good and bad deeds are preordained by the God then humans have no free will to do something. And if human has no free will then why they should be sent heaven and cast into hell for their good and bad deeds? Why they should be punished and rewarded by God in the Day of Judgment? Though, these objections seem very reasonable at surface level.

PROBLEMS

Concept of predetermination is one of the critical concepts in Islām, not only in Islām but in all those religion where this concept exists. Imām Ahmad Ridā Khān write, “One day Ameer-ul-mo’meneen was delivering a sermon….. A man asks O’ Ameer-ul-mo’meneen! Explain us the concept of predetermination, (Ameer-ul-mo’meneen) said, it is a deep ocean, don’t step into it…. (Man ask again) O’ Ameer-ul-mo’meneen! Explain us…. (Ameer-ul-mo’meneen) said, it is the secret of Allah don’t take its weight intentionally….. (Man ask again) O’ Ameer-ul-mo’meneen! explan us….. (Ameer-ul-

[1] Alfred (1954, p.131)
[2] Alfred (1954, p.131-132)
[3] Edward (1980, p.330)
[4] Edward (1980, p.330)
[5] Edward (1980, p.331)
[6] Sayyid (2023, p.6)

mo'meneen) said, if you don't convince (then listen), 'There is a deed between two deeds, neither a man is compelled (to do) nor he has given power (to do).'"[1] However, some people raise their objection against predetermination, and these objections are the largest problems in any religion. The objections that rise by the people seem very reasonable and logical. Some of objections that raise or can be raised are as follows;

1. If all our deeds and actions are predestined, then, how will be justice with us on the Day of Judgment?
2. If all our bad deeds and actions are predestined, then, how can God punish us for the same, while our actions is the consequences of His writing on the preserved tablet?
3. Similarly, if one's good deeds and actions are predestined, then, how can God reward one for the same, while one's actions is the consequences of His writing on the preserved tablet?
4. If all bad phenomena and events are predestined, then, why people do prayer to solve it?
5. Can prayer change the predestined written on the preserved tablet?
6. If prayer can change the predestined written on the preserved tablet then, is God knowledge is not absolute?
7. Does our will dependent on God's will?
8. Do our will mean nothing?
9. Why will we be thrown into hell for our bad deeds?
10. If we are responsible for all our good and bad deeds, then, do we write our destiny ourselves?

These are some objections that raise or can be raised against predetermination.

SOLUTIONS

Here, we will attempt to answer and solve the aforesaid problems according to Islām.

The Preserved Tablet, Preserved tablet is an English translation of 'Lauh Mahfuz',[2] Lauh for Tablet and Mahfuz for Preserved. In which book all phenomena or events have been written from before the creation of the universe by Almighty Allah that is 'Preserved Tablet' Whatsoever the Almighty Allah has wrote in 'Tablet' or 'Lauh' that has been 'Preserved' or 'Mahfuz' that can never be changed, i.e., Almighty Allah inform us in the Holy Qur'ān, "And not absent from your Lord is any (part) of an atom's weight within the earth or within the heaven or (anything) smaller than that or greater but that is in a clear tablet."[3] Another place in the Holy Qur'ān He Informs, "All things We have enumerated in a clear tablet."[4] So, these verses of the Holy Qur'ān is clear evidence of whatsoever occurs in the universe is already written in the book of Almighty Allah. Now we have to see that whatsoever is written in the book of Almighty Allah that is changeable or amendable? It is mentioned in many Hadith that the pen wrote predetermination that has dried after writing, it cannot write again something, i.e., The Muhammad (Peace be upon him) said, "The pen has dried after writing what you are going to confront"[5] In another Hadith that was narrated that Surāqah bin Ju'shum, "I said, 'O Messenger of Allah (Peace be upon him), is one's deed in that which has already

[1] Ahmad (1999, p.36)
[2] Thomas (2003, p.474)
[3] Qurān (Chapter.10 , Verse.61)
[4] Qurān (Chapter.36, Verse.12)
[5] Al-Bukhāri (Hadith No. 5076)

dried of the pen and what has passed of the Divine Decree, or is it in the future? He said, 'No, it is in that which he already dried of the pen and what has passed of the Divine Decree.'"[1] Similarly, in the Holy Qur'ān Almighty Allah said, "The word will not be change with Me, and never will I be unjust to the servants."[2] The aforesaid references are the clear evidence for whatsoever is written in the book of Almighty Allah that is neither changeable nor amendable.

The knowledge of Almighty Allah, The question arises what that has been written on the preserved tablet is the knowledge of Almighty Allah? Yes, it's knowledge of Allah! The question again arises what is the nature of the Knowledge of Almighty Allah? For understanding the knowledge of Allah, we would have understood the Existence of Allah. It is mentioned in the Holy Qur'ān, "Say, He is Allah, (Who is) One. Allah, the Eternal Refuge. He neither begets nor is born. Nor is there to Him any equivalent."[3] The above verses of the Holy Qur'ān clears, there is no God, but, Allah, Allah is one God of all creations. It's clear also, there is no father of Allah, He is not given birth by someone else and not His children, i.e., the Christians hold, Jesus is the son of God, but, Almighty Allah deny it. Further it clears, there is no one equivalent to Him. Mufti Muhammad Āshiqur'rahman has explained, "The Existence of Allah is inevitable essentially. He is Existent per se, i.e. by the demand of His own Essence, not by the demand of any cause. Hence, He does not admit of non-existence. His non-acceptance of non-existence is eternal a parte ante and also eternal a parte post. Thus, He is Self-existent, and He is the Necessary Being."[4] So, the above arguments clears the Existence of Almighty Allah is different from all being and no one equivalent to Him.
Regarding His knowledge He said Himself in the Holy Qur'ān, "Is not He Who created the heavens and the earth able to create the likes of them? Yes, (it is so) and He is the knowing Creator."[5] And He said, "Indeed, your Lord is in observation."[6] And He said, "And Allah has encompassed all things in knowledge."[7] Muhammad Āshiqur'rahman explains the knowledge of the Almighty Allah and said, "Allah is Omniscient, i.e. He knows everything, in perfect manner, without the limb of brain. His Knowledge is an eternal attribute, subsisting in His Essence, surrounding everything, in the manner it is. As He is the Creator, and Originator, of all the existing beings, having His own Intention, Will, and Liberty, of creating or leaving creation, it is impossible for Him, not to know any of them. Had He not been qualified, by the Attribute of Knowledge, He would have been qualified, by what is contrary to it, i.e. ignorance; and being qualified by it, is impossible for Him, because it is a deficiency."[8] The above arguments clears Almighty Allah Knows everything. There is nothing in the universe which is hidden from the sights of Allah. Whatsoever has happened and whatsoever is going to happen, Allah knows all that from eternity. Because, His knowledge is His attribute, and His attribute is eternal as His Existence. Therefore, He knows everything from eternity. Now the question again arises that whatsoever He wrote in preserved tablet is Almighty Allah

[1] Muhammad (Hadith No. 91)
[2] Qurān (Chapter.50 , Verse.29)
[3] Qurān (Chapter.112 , Verse.1-4)
[4] Āshiqurraham (2007, p.9)
[5] Qurān (Chapter.36, Verse.81)
[6] Qurān (Chapter.89, Verse.14)
[7] Qurān (Chapter.7, Verse.89)
[8] Āshiqurraham (2007, p.15)

knows that only? No! It is quite wrong, Almighty Allah knows more than that (if exists) what he wrote in preserved tablet. The preserved tablet contains all event and phenomena what occurs. The Almighty Allah knows that what not to be occurred and why not to be occurred also, and what are the reasoning behind.

Predetermination, there are two aspects of predetermination in Islām one is Qadhā as Divine will; another one Qadar as Predestination. Qadhā and Qadar are the technical terms in the concept of predetermination in Islām. H. L. Muhammad writes, "Predestination, in Islām, relates to a basic conception treated as fundamental belief of Islām articulated with the terms of 'Al-Qadhā', 'Al-Qadr'. These Arabic terms are used as alternate for predestination the root meaning of which is decree, judgement, assessment, or ultimate destiny."[1] Usually predetermination considers as 'Divine Decree', 'Preordained', 'Predetermination', 'Ultimate' destiny etc. But, it has two aspects in an Islāmic perspective one Qadhā and another one Qadar, both terms has different meanings and definitions. Generally, people are unaware from both terms due to lack of knowledge therefore they misunderstand it. People are aware from predetermination only, and take it as 'all phenomena and events take place due to predetermination, they don't regard it as Qadhā and Qadar. If people could get aware from both terms then, they can understand their will, freedom and power given by Almighty Allah, and what are the things out of their control.

Al-Qadhā; the Divine Will, is the first aspect of predetermination. In this aspect of predetermination, all that things are included what God created by His own will; i.e., the universe (including all smallest and greatest things) or more than it what He willed. Dr. Umar S. al-Ashqar writes, "Qadhā (Divine Will) implies doing thing properly, finishing it and concluding the matter. Thus, it also conveys the meaning of creating."[2] After creating He made laws for them, and tied them all to it, i.e., the sun, the moon and others stars and planets, galaxies. All these creations are orbiting and rotating one another in a fixed manner. Almighty Allah said in the Holy Qur'ān, "He creates what He wills, When He decrees a matter, He only say to it, 'Be' and it is [gets done immediately]"[3] further He said, "And Our command is but one, like a glance of the eye."[4] Concerning the law for His creations He said, "He covers the night with the day, [another night] chasing it rapidly; and [He created] the sun, the moon and the stars, subjected by His command. Unquestionably, His is the creation and the command; blessed is Allah, Lord of the worlds."[5] Moreover He said, "It is He Who made the sun a shining night and the moon a derived light and determined for it phases-that you may know the number of years and account [of time] Allah has not created this except in truth. He details the signs for a people who know."[6] And He said, "And He subjected for you the sun and the moon, continuous [in orbit], and subjected for you the night and the day."[7] And He said, "And He subjected for you the night and the day and the sun and moom, and the stars are subjected by His command. Indeed in that are signs for a people who reason."[8] Moreover

[1] Lakhvi (Journal Al-Adwa. 35:26)
[2] Ashqar (2005, p.35)
[3] Qurān (Chapter.3, Verse.47)
[4] Qurān (Chapter.54, Verse.50)
[5] Qurān (Chapter.7, Verse.54)
[6] Qurān (Chapter.10, Verse.5)
[7] Qurān (Chapter.14, Verse.33)
[8] Qurān (Chapter.1, Verse.12)

He said regarding the law of His creation, “He created the heavens and earth in truth. He wraps the night over the day and wraps the day over the night and has subjected the sun and the moon, each running [its course] for a specified term.”[1] And about the earth Almighty Allah mentioned various tangible and intangible things in the Holy Qur’ān what He created for use of humans and all living being i.e., water, fruits, trees, pearl, ocean, mountains and free-will, mind, power, authority, and reason, good deeds and deeds, and numerous of things.

Besides the above things, who will be man and woman, who will be transgender, who will be sterile and nonsterile, who will be physically normal and physically abnormal, and who will be given what form and colour these all things are included in Qadhā. Almighty Allah said, “He is the creator, the inventor, the fashioner.”[2] Further said, “In what form He willed has He assembled you.”[3] And He said, “He makes them [both] males and female, and He renders whom He wills barren. Indeed, He is knowing and competent [in other words, He wills; He give a male or female whomsoever, and He give a mixture of both whomsoever, and He makes sterile whomsoever]”[4] Apart from this there are many things which are beyond human will, for instance, menstruation, it beyond the human will. Concerning menstruation, a hadith narrated by Hazrath Aisha (Prophet’s wife); Allah’s Apostle entered upon me at Sarif while i was weeping (because i was afraid that I would not be able to perform the Hajj). He [Prophet Muhammad (Peace be upon him)] said, “What is wrong with you? Have you got your menstruation? I replied yes, He said, this is the matter Allah has decreed for all the daughters of Adam.”[5] Thus, Almighty Allah has created many things which are beyond the human control.

Al-Qadar; the predestination, is the second aspect of predetermination. Concerning human beings, this aspect of predetermination all that things are includes what human being will attempt to do by his own intention, that is written in the preserved tablet before the creation of the universe. Dr. Umar S. al-Ashqar quoting ‘Aqeedat As-Safāreeni’ writes, in technical sense, “something of which there was prior knowledge, one of the things which were written by the pen when it wrote down everything, that was going to happen for the rest of eternity, when Allah decreed the affairs of all His creation and what would happen before it happened. He knew that these things would happen at certain times that were known to Him.”[6] Concerning Qadar, Dr. Tāhirul Qādri writes, The Almighty Allah has created good and bad deeds for men, and men has given to power and authority by the Almighty Allah to choose either a good deed or a bad deed by his own intention. [It is the disclosure of Dr. Tāhirul Qādri writings]”[7] We came to know above Almighty Allah created many things including free will, power, mind and reasoning, and human has given authority by almighty Allah to do something. Human have mind for reasoning, eyes for looking, hands for doing and legs for stepping. Almighty Allah sent the Holy Book and the Messengers for guiding. Human has learnt true and false, right and wrong, good and bad deeds by the Books and by the

[1] Qurān (Chapter.39, Verse.5)
[2] Qurān (Chapter.59, Verse.24)
[3] Qurān (Chapter.82, Verse.8)
[4] Qurān (Chapter.42, Verse.50)
[5] Al-Bukhāri (Hadith No.5559)
[6] Ashqar (2005, p.34)
[7] Tahir (2011, p.64)

Messengers. Now, human is the only responsible for his doing, i.e., one intend to shoplifting and he go to the shop and he shoplifted by using his hand. In this occurrence, one used his mind for intending given by Almighty Allah, he used his leg for going to shop given by Almighty Allah, he used his hand for shoplifting given by Almighty Allah, and he has free will also given by Almighty Allah that he ought to either shoplift or not. Hence, human is the only responsible for his all rational and intended acts. Almighty Allah said, "And He has subjected for you the night and the day and the sun and moon, and stars are the subjected by His command. Indeed in that are the signs for a people who reason."[1] And he said, "And we have certainly created for hell many of the jinn and mankind. They have hearts with which they do not understand, they have eyes with which they do not see, and they have ears with which they do not hear."[2] And He said, "And that there is not for man except that [good] for which he strives."[3] And He said, "And that his effort is going to be seen."[4] Further He said, "Then he will be recompensed for it with the fullest recompense."[5] These verses of the Holy Qur'ān are the clear clues for men that he is responsible for his acts. In this regard forth caliph of Muhammad (Peace be upon him) Hadrath Ali said, "We were at funeral at Al-Baqi when the Prophet came and sat. So we sat with Him. He had a stick with he was scratching His head toward the heavens, and said, 'There is not a single soul except that his place of entry has been decreed.' The people said: 'O Messenger of Allah! Shall we not rely upon what has been written upon us? For whoever is to be among the people of bliss, then he shall do that acts that lead to bliss, and whoever is to be among the people of misery, then he shall do the acts that lead to misery?' He (The Messenger) said, 'Rather?' do the deeds, for everyone is facilitated. As for the one who shall be among the people of bliss; then verily he is facilitated to do the acts that lead to bliss. And as for the one who shall be among the people of misery' Then He recited (Qur'ān); as for him who has Taqwa, And believes in Al-Husna (i.e., good deeds) We will make smooth for him the path of ease. But he who is greedy and thinks himself self-sufficient, and denies Al-Husna. We will make smooth for him the path to evil."[6]

The disclosure of above lines, Almighty Allah knows the person who is among the good people and who is among the bad people, who will act good deeds and who will act bad deeds from eternity. The Almighty Allah has been revealed to people the path of heaven and the path of hell. Today, if one chooses the path of heaven or the path of hell, all these deeds has been written in the preserved tabled before the creation of the universe. Whosoever will go to the heaven or hell has been written in the preserved tabled before the creation of the universe on the basis of one's act. If one's chooses bad path then Almighty Allah makes the path easy to him, similarly, if one's chooses good path then Almighty Allah makes the path easy to him. Almighty Allah said in the Holy Qur'ān, "And inspired it [with discernment of] its wickedness and righteousness."[7] i.e., an act or thing is either good or bad Almighty Allah pour its knowledge intuitively in the heart of man. In this context, Albert Einstein quotes Arthur schopenhauer's saying, "A man can

[1] Qurān (Chapter.16, Verse.12)
[2] Qurān (Chapter.7, Verse.179)
[3] Qurān (Chapter.53, Verse.39)
[4] Qurān (Chapter.53, Verse.40)
[5] Qurān (Chapter.53, Verse.41)
[6] Tirmidhi (Hadith No. 3344)
[7] Qurān (Chapter.91, Verse.8)

do as he will, but not will as he will."[1] It's mean if a man wills to help poor woman so he can help, but, he cannot generate the will of helping poor woman himself, it generates by the will of Almighty Allah. Therefore, Almighty Allah further says, "He has succeeded who purifies it. And he failed who instills it [with corruption]"[2] i.e., if a man follow the path of righteous, he will be succeed and if a man follow the path wickedness, he will be failed. Almighty Allah said, "And we test you with evil and with good as trial."[3] This is the examination of man by creating situation, Almighty Allah test a man. If we pick the same example of poor woman, so a man asks poor woman for adultery in exchange of helping her. This is the reason that Almighty Allah used; reason, rationality, thinking, intention many times in the Holy Qur'ān for men, i.e., He said, "Allah does not impose blame upon you for what is unintentional in your oaths, but He imposes blame upon you for what your hearts have earned. [i.e.,Allah impose blame upon you for what you do with your intention]"[4]

Thus, it is cleared that Almighty Allah punish or reward a man upon his action and for his good and bad deeds which he does with his intentions. Allah never afflicts a man upon what he does with un-intention. Here, one thing also should be clear, a man can attempt to do something only, what he will. But, the task will be completed or not, it is out of his power. It is only the will of Almighty Allah, if He wills either He can make him success or if He will, He can fail him. For instance, if a man asks poor woman to adultery for helping her and she became ready to it, if Almighty Allah willed He can save him from this sinful deeds that will be the mercy of Allah upon him or if He willed He leave him for examination that result will be the cause of punishment or reward for him. In other words, someone has attempt to killed one with intention and he has succeed in his attempt, but one death does not occur, i.e., someone pushed one from a tall building and one came down on the earth, but still he survived. So, to kill one with intention is will of someone, one death will be occurred or not, is the will of Almighty Allah. Almighty Allah said, "And you do not will except that Allah will"[5] These all events, deeds and acts (including an unintentional act) have been written on the preserved tablet before the creation of the universe, i.e., before occurring these events, that is called Al-Qadar.

Prayer, Medication and predetermination, since mankind came in this world, observing many problems like; earthquake, floods, clouds thundering and others natural phenomena. Besides these problems we face many diseases like; plague, fever, stomach-ache, headache etc. Whenever we face natural disaster, we pray to Almighty Allah to stay it, and on being sick, we take medicine so that it may recover us. The question arises that all these things and phenomena is written on the preserved tablet before the creation of the universe by the Divine will, so the prayers and medication can change the writing of Almighty Allah on the preserved tablet? While we have seen that Almighty Allah said, "The word will not be change with Me, and never will I be unjust to the servants" and The Muhammad (Peace be upon him) said, "The pen has dried after writing what you are going to confront" In this case, what can be significance of prayers and

[1] Albert (1945, p.2)
[2] Qurān (Chapter.91, Verse.9-10)
[3] Qurān (Chapter.21, Verse.35)
[4] Qurān (Chapter.2, Verse.225)
[5] Qurān (Chapter.81, Verse.29

medications to us? The general perspective of prayer is that the prayer can obstacle the problems and it can free from all diseases. Some theist hold prayer can change predetermination also written by Almighty Allah on the preserved tablet. If we believe on this argument that 'prayer can change predetermination' it shows ignorance of Almighty Allah, i.e., Mr. Y will be killed by Mr. X. This incident is written on preserved tablet by Almighty Allah fifty thousand years before He created the space and the earth. Prophet Muhammad (Peace be upon him) has said, "Allah Decreed the measures fifty thousand years before He created the Heavens and the earth."[1] And we should remember that there are a day of heaven is equal to fifty thousand years of the earth. However, Prophet Muhammad (Peace be upon him) has said, "A day the extent of which would be fifty thousand years."[2] We consider Allah as Omniscient. Therefore, the Almighty Allah wrote all incidents before its occurred, because Allah knows what will be happen. Now, if we hold that prayer can change the predestined, it is as we are raising the question of being omniscient of Almighty Allah i.e., we are imposing ignorance toward Allah. However, a man came to Prophet Muhammad (Peace be upon him) and asked, 'O Messenger of Allah! Do you think that the exorcise we use, the medication we use, and what we seek to protect overselves with prevent anything from Allah's Decree? He said, 'All that are from Allah's Decree!'"[3] In other places Prophet Muhammad (Peace be upon him) same thing has said, "Vows do not bring the son Ādam (Manking) anything unless it has been decreed for him. But he is dominated by Divine preordainment, and will get what is decreed for him."[4] On another palace, "Hadrath Hezām informs, I ask O' Messenger! We take medicine and make exorcise (by someone), can this change Divine Decree? Prophet (Peace be upon him) has said, 'It's the part of Divine Decreed!'"[5]

Thus, we cannot not accept the prayers, the medications, and the treatments or anything can change predestined written on the preserved tablet. But, it isn't mean that all these are worst things, and it isn't beneficial to us. For instance, a person is in trouble today, Almighty Allah know this situation from eternity, Allah gave him everything by which he can take attempts to save himself, i.e., Allah gave him hands, legs, eyes and power to operate these parts of body, Allah gave him intelligence to intend how to use power so that he can save himself through using these. If he saved himself today, then Allah has been written it on the preserved tablet before fifty thousand years, and if he does not use his intelligence, and could not saved himself today, Allah has been written it on the preserved tablet before the creation of this universe also. Similarly, if a person get sick today and he takes medicine through using his intelligence and he got well, then Allah has been written it on the preserved tablet before the creation of the universe. In the same way, a person desires to achieve something, but he does not have any means through which he can achieve that thing. In this case, he prays to Almighty Allah to achieve that thing. Almighty Allah was listening his prayer from eternity, If Allah wills, so, let him give what he is asking in his prayer, and if Allah doesn't will, so let him not give. It is upon Allah's, what He wills. Whatever He willed, He has been written on the preserved tablet before the creation of the universe. Dr. Iqbal said, 'Khudī ko kar buland itnā ke har taqdīr se pehle, Khudā bande se khud pūche batā terī razā kya hai' (i,e., Develop the self to such a level that before every decree, the God Himself would ask His slave what is

---

[1] Tirmidi (Hadith No.2156)
[2] Muslim (Hadith No. 2290)
[3] Muslim (Hadith No. 2148)
[4] Muhammad (Hadith No. 2123)
[5] Al-Hakim (Hadith No. 88)

your wish.) It is not so that Allah wrote something in your destination, and you are asking something else in your prayer, so, Allah will remove what He wrote and make an amendment in His book (Preserved Tablet) as per your prayer. In other words, Almighty Allah can accept and reject one prayer, and His acceptance and rejection have been written on the preserved tablet before the creation of the universe. Similarly, one takes medicine, treatment and attempt to save oneself, but, it isn't work. After thousand of attempts one does not save himself. Because; these medication, treatment or any attempt not to be beneficial, it's because its benefits are also depend upon the will of Allah. We observe so many people take medication but, consequently they do not get well.

CONCLUSION

Conclusively, I would like to say that probably what questions can be raised on the concept of predetermination in Islām, if someone look at the entire concept of predetermination then one would find here as much as possible effort has been made to find solution to every problems concerning predetermination. We have raised ten contradictory questions on the concept of predetermination. If all our deeds and actions are predestined, then, how will be justice with us on the Day of Judgment? It was the first problem raised upon predetermination, in which solution we imparted, in Qadar, all that things are includes what human being will attempt to do by his own intention that is written in the preserved tablet before the creation of the universe. Therefore, Mankind is responsible for good and bad deeds or acts done by him. The same answered will be for second and third problems, i. e., if all our bad deeds and actions are predestined, then, how can God punish us for the same, while our actions is the consequences of His writing on the preserved tablet? And if one's good deeds and actions are predestined, then, how can God reward one for the same, while one's actions is the consequences of His writing on the preserved tablet? The fourth problem was, 'if all bad phenomena and events are predestined, then, why people do prayer to solve it? In which solution we said, we cannot not accept the prayers, the medications, and the treatments or anything can change predestined written on the preserved tablet. But, it isn't mean that all these are worst things, and it isn't beneficial to us. For instance, a person is in trouble today, Almighty Allah know this situation from eternity, Allah gave him everything by which he can take attempts to save himself, i.e., Allah gave him hands, legs, eyes and power to operate these parts of body, Allah gave him intelligence to intend how to use his power so that he can save himself through using these. If he saved himself today, then Allah has been written it on the preserved tablet before the creation of the universe, and if he does not use his intelligence, and could not saved himself today, Allah has been written it on the preserved tablet before the creation of the universe also. Further we said, Almighty Allah can accept and reject one prayer, and His acceptance and rejection have been written on the preserved tablet before fifty thousand years. Similarly, one takes medicine, treatment and attempt to save oneself, these medication, treatment or any attempt not to be beneficial, it's because its benefits are also depend upon the will of Allah. We observe so many people take medication but, consequently they do not get well. The same answered will be for fifth, seventh and eighth problems raised against predestination i.e., can prayer change the predestined written on the preserved tablet? Does our will dependent on God's will? And does our will mean nothing?

The sixth problem was if prayer can change the predestined written on the preserved tablet then, is God knowledge is not absolute? In sixth problem we attempt to solve and imparted, There is nothing in the universe which been hidden from sights of Allah. Whatsoever has happened and whatsoever is going to happen, Allah knows all that from

eternity. Because, His knowledge is His attribute, and His attribute is eternal as His Existence. Therefore, He knows everything from eternity. Now the question again arises that whatsoever He wrote in preserved tablet is Almighty Allah knows that only? No! It is quite wrong, Almighty Allah knows more than what he wrote in the preserved tablet. The preserved tablet contains all event and phenomena what occurs. The Almighty Allah knows that what not to be occurred and why not to be occurred also, and what are the reasoning behind. Therefore, it's impossible to change and amendment in the preserved tablet through prayers or by any means. If any change and amendment isn't possible in the preserved tablet, then the question cannot be raised about changing predetermination. The ninth problem was, why will we be thrown into the hell for our bad deeds? It's easy to understand that if we do bad deeds with intellect then we will be responsible for that, therefore, we will be thrown into the hell. The tenth problem was, if we are responsible for all our good and bad deeds, then, do we write our destiny ourselves? In fact, we do not write our destiny but we get it write a part of our destiny i.e., whatsoever we do with our intellect Almighty Allah commanded the pen to write before the creation of the universe, pen wrote it on the tablet which have been preserved. And this preserved tablet can be called the book of predetermination.

REFERENCES

Abdur-Rahmān, I. Y., (2014) Compiled and translated with an introduction, Imān Abu Hanifā's Al-Fiqh al-Akbar Explained. P. No. 110, Published by White Thread Press London, Santa Barbara.

Ahmad, R. K., Taqdeer wa Tadbeer P. 36, 28 Ālā Hazrath Dārul Qutub, Islāmiya Market, Bareilly Shareef.

Al-Bukhāri, M. I., Bukhāri Al-Sahih, Chapter: The book of wedlock, Hdith No. 5076. Tirmidhi. A., Sunan Tirmidhi, Chapter: The discription of the Day of Judgement, Hadith No. 2516. An-Nasa'i. A., Sunan Nasai, Chapter: The book of marriage, Hadith No. 3217. Tabrizi. M. K ., Mishkat ul Masabih, Chapter: The book of purification, Hadith No. 88.

Al-Bukhāri ,M. I., Bukhāri Al-Sahih, Chapter: The book of Al-Adāhi, Hadith No. 5559.

Alfred, G. (1954) Islam, P. 131, Penguin Books Ltd. Harmondsworth, Middlesex, England.

Alfred, G. (1954) Islam, P. 131-132, Penguin Books Ltd. Harmondsworth, Middlesex, England.

Ahmad, R. K., Taqdeer wa Tadbeer P. 36, 28 Ālā Hazrath Dārul Qutub, Islāmiya Market, Bareilly Shareef.

Albert, E., The world as I see it, Translated by Alan Harris, P. no. 2, John Lane The Bodley Head London-1945.

Āshiqurraham, M. (2007) Articles of faith in Allah. P .09, Published by Anjuman Jamia Habibia, Masjid-e-azam compound.

Āshiqurraham. M. (2007) Articles of faith in Allah. P .15, Published by Anjuman Jamia Habibia, Masjid-e-azamc ompound.

Ashqar,U. S. (2005) Divine Will and predestination, P. No. 35, Published by International publishing house, Riyadh, Saudi Arabia.

Ashqar, U. S. (2005) Divine Will and predestination, P. No. 34, Published by International publishing house, Riyadh, Saudi Arabia, 2005.

Edward, S. (1980) The faith of Islam, P.330, K.M. Mittal publication, B-2/19-B, Lawrence Road, Delhi-1100035 India.

Edward, S. (1980) The faith of Islam, P.330, K.M. Mittal publication, B-2/19-B, Lawrence Road, Delhi-1100035 India.

Edward, S. (1980) The faith of Islam, P.331, K.M. Mittal publication, B-2/19-B, Lawrence Road, Delhi-1100035 India.

Hanbal, I. A., Musnad Ahmad, Chapter: 3, Hadith No. 229.

Lakhvi, M. H. Muhammad, Associate professor, Faith in predestination and its philosophy- An Isāmic perspective, Journal Al-Adwa 35:26.

Muhammad, B. M., Muslim Al Sahih, Chapter: The book of faith, Hadith No. 93. Muhammad. B. Y., Sunan Ibn e Mājah, Chapter: The book of sunnah, Hadith No. 63.

Muhammad, B. M., Muslim Al Sahih, Chapter: The book of faith, Hadith No. 93. Suleman. A., Sunan Abu Dawood, Chapter: Model Behavior of Prophet, Hadith No. 4695.

Muhammad, B. M., Muslim Al Sahih, Chapter: The book of Zakāt, Hadith No. 2290, Hanbal. I. A., Musnad Ahmad, Chapter: 66, Hadith No. 3367.

Muhammad, B. Y., Sunan Ibn e Mājah, Chapter: Expiation, Hadith No. 2123. An-Nasa'i. A., Sunan Nasai, Chapter: The book of oaths and vows, Hadith No. 3833. Suleman. A., Sunan Abu Dawood, Chapter: oaths and vows, Hadith No. 3288.

Nishapuri, Hākim., Al Mustadrak Hakim, Chapter: The book faith, Hadith No. 88.

Qādri, M. T., Imān-Bil-Qadr, (2011) P. No. 64, Mihāj-ul-Qurān Publisher [www.minhajbooks.com].

Saeed, A. R. (2023) Islam, P. 6, Published by Al-Ma'ārif Publications, Toronto, Canada.

Suleman, A., Sunan Abu Dawood, Chapter: Model behavior of the Prophet, Hadith No. 4613.

Suleman, A., Sunan Abu Dawood, Chapter: Model behavior of the Prophet, Hadith No. 4691.

Suleman, A., Sunan Abu Dawood, Chapter: Model behavior of the Prophet, Hadith No. 4720.

Thomas, P. H. (2003) Dictionary of Islām, P.474, Adam Publication & Distributors 1542, Pataudi House, Daryaganj, New Delhi-110002.

The Holy Qur'ān, Chapter-10, Verse-61.

The Holy Qur'ān, Chapter-26, Verse-12.

The Holy Qur'ān, Chapter-50, Verse-29.

The Holy Qur'ān, Chapter-112, Verse-1-4.

The Holy Qur'ān, Chapter-36, Verse-81.

The Holy Qur'ān, Chapter-89, Verse-14.

The Holy Qur'ān, Chapter-7, Verse-89.

The Holy Qur'ān, Chapter-3, Verse-47.

The Holy Qur'ān, Chapter-54, Verse-50.

The Holy Qur'ān, Chapter-7, Verse-54.

The Holy Qur'ān, Chapter-10, Verse-5.

The Holy Qur'ān, Chapter-14, Verse-33.

The Holy Qur'ān, Chapter-16, Verse-12.

The Holy Qur'ān, Chapter-39, Verse-5.

The Holy Qur'ān, Chapter-59, Verse-24.

The Holy Qur'ān, Chapter-82, Verse-8.

The Holy Qur'ān, Chapter-42, Verse-50.

The Holy Qur'ān, Chapter-16, Verse-12.

The Holy Qur'ān, Chapter-7, Verse-179.

The Holy Qur'ān, Chapter-53, Verse-39.

The Holy Qur'ān, Chapter-53, Verse-40.

The Holy Qur'ān, Chapter-53, Verse-41.

The Holy Qur'ān, Chapter-91, Verse-8.

The Holy Qur'ān, Chapter-91, Verse-9-10.

The Holy Qur'ān, Chapter-81, Verse-29.

The Holy Qur'ān, Chapter-21, Verse-35.

The Holy Qur'ān, Chapter-2, Verse-225.

Tirmidhi, A., Chapter: Tafseer, Hadith No. 3344.

Tirmidhi, A., Chapter: Hadith No. 2156. Hanbal. I. A., Musnad Ahmad, Chapter: 3, Hadith No. 180. Tabrizi M. K., Chapter: Faith, Hadith No. 79.

Tirmidhi, A., Sunan Tirmidhi, Chapter: Al-Qadar, Al-Tirmidhi, Hadith No. 2148.

MR. SANIDUL ISLAM **(19)**
RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF ARABIC, COTTON UNIVERSITY, GUWAHATI, ASSAM
DR. FARID UDDIN AHMED
ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF ARABIC, COTTON UNIVERSITY, GUWAHATI, ASSAM

LAYLA'S STRUGGLE IN THE NOVEL 'AL-BAB AL-MAFTUH' BY LATIFA AL ZAYYAT

Abstract
This research paper attempts to draw attention to the social novel "Al-Bāb al-Maftūḥ" (The Open Door) and its impact in the society. Laṭīfa al-Zayyât's novel entitled Al-Bāb al-Maftūḥ, deals with the social barrier surrounding Layla, the daughter of a middle-class Egyptian family in the 1940s and 1950s. Layla rebelled against traditional social rules as she began to notice the obstacle that restricted her freedom as an individual. Despite all the difficulties, she tried to fight for personal freedom toward self-fulfillment. The years 1946 to 1956 are referred to as the Arab world's period of independence and nationalism. Fiction in particular was used at that time to mobilize the populace in support of nationalism and the quest for freedom. Egypt was the first Arab nation to be urged to embrace nationalism as a means of bringing about social and political transformation. Many of these enthusiasms were catered to in the majority of the novels created during those years. In this time, an awakening movement towards national independence began under the British occupation in Egypt and spread throughout the country with anti-occupation demonstrations. Throughout the novel, Egyptian national struggle has discussed with Layla's personal freedom struggle.
Keywords: *Struggle, Feminism, İndependence, Protagonist, Social Obstacle, etc.*

Introduction:

Al-Bâb-al-Maftūḥ (1960) is novel that focuses on social aspects. This novel is written by Egyptian feminist Latifa al-Zayyât. She was born on 8 August 1923 in Dumyat, Egypt. She is known as an important political activist and feminist who fought for an independent Egypt throughout her life. She received the Naguib Mahfouz Medal for her novel *Al-Bâb al-Maftūḥ* in 1996. This paper deals with the struggle for the liberation of Egypt and Layla's personal life. The main character of the novel is Layla. She escapes the pressure of traditional rules, whose influence has lasted for centuries. She continued to fight for the liberation of patriarchal traditions from Egypt.

Objectives:

- To discuss women's rights.
- Analyze the struggle of a woman for Liberation.

Methodology:

This study uses both descriptive and analytical methodologies in an effort to be thorough and methodical. A thorough investigation of the topic is ensured by the integration of material from primary and secondary sources, such as books, papers, and journals. This enriches the study with a variety of viewpoints and intellectual ideas.

Backdrop of the novel 'Al-Bâb al-Maftūḥ'

The 1946 Ismailia Square protests against British occupation marked the beginning of the novel *Al-Bāb al-Maftūḥ*. The British, French, and Israelis controlled

Suez following the 1956 Suez Crisis. The main character of the novel, Layla, is a young girl who was a secondary school student when the events of 1946 occurred. During a protest, British troops hurt her older brother Mahmud. Layla's school friends praise Mahmud's bravery as the incident quickly gains widespread attention. This experience had a significant impact on Layla's feeling of national identity growth. She decides to grow up and assume her brother's role. In 1952, the government announced over the radio that it was terminating the Egyptian-British agreement of 1936, causing a nationwide uproar. The streets of Cairo were filled with joy. At that time, she was a seven-year-old high school student. She attends the shows with her friends from school, but in this situation, she was beaten by her father for her participation and imprisoned her in a room. She expected some comfort from her brother Mahmud, but when Mahmud told her that he could not do anything for this matter then she became upset.

Her aunt's son 'Isam, who has been together since childhood, comes to comfort Layla after learning about the situation. The two then began an emotional intimacy. Layla, to escape the pressure of her family, embraces him enthusiastically, thinking that this love is the only way to go out. However, 'Isam' did not feel happy with this girl. When Layla finds out that he is cheating, all her beautiful dreams turned upside down. Meanwhile, in January 1952, the Great Cairo Fire occurred and his older brother Mahmud and many of his colleagues were arrested.

The revolution of July 1952 brought hope of independence to both Egypt and Layla. It gave a new hope. Mahmud's colleague Hussain, when he comes to Mahmoud's house for a visit, meets Layla and falls in love with her. But 'Isam's betrayal Layla, who faced serious ruin because of it, tried to escape this affair as much as possible. Hussain takes care of his love and with confidence and determination; he thought that, for sure, she would tell him that she would love him and wait patiently for that day. A few days later, Hussain was sent to Germany on a state scholarship to study engineering. Layla also enrolled in the Faculty of Literature with her close friends Adila, Sana and Semail. Hussain tells Layla that he will love her and his homeland dearly, and sends letters expressing his wishes. Layla tells him not to write letters to her anymore. Her professor at the university, Dr. Ramzi, follows Layla from a distance. He then asked Layla from her family and Layla goes to Dr. Ramzi with her father's approval. It has been decided that the wedding will take place after Layla's graduation. Meanwhile, Layla's friend Sana and her elder brother Mahmoud fall in love, and they two got married despite family disapproval. Under intense pressure from her cousin Semail's mother, she married a wealthy old man, but her happiness was an illicit attempt to find a relationship.

Layla was engaged to Dr. Ramzi at her father's decision. In the beginning, she did not know about Ramzi, later, influenced by his strong personality and willpower, she began to think that she could get used to it. However, she realizes that his thoughts and actions are opposite. The second time, Layla was very disappointed. British, French, and Israeli forces occupied Suez after Nasser's government announced that it had nationalized the Suez Canal, and conflict broke out in the region. Completely Port Said since it will be turned into a camp, so civilians have been asked to evacuate, but Layla was there. She decides to stay and take care of the wounded soldiers and even fight against the enemy at the front. Isam came to Said voluntarily. Isam and Layla were sides by side on the battlefield. Isam died in the collision and, Layla was injured.

After some treatment in the hospital, Layla got up again and went there. She goes with Mahmoud to her house. Mahmoud also invited Hussain to his house. Layla and there they meet Hussain once again and Layla realizes how close she is to him. People celebrate great victories in the streets. They blend into the crowd, holding hands

between Layla and Hussain. Layla's ring was still on her finger when the excited crowd smashed the De Lesseps statue. She takes off her engagement ring and throws it away.

Layla’s Struggle for Liberation

The novel *Al-Bāb al-Maftūḥ* is a symbol of national and individual independence. Layla, the protagonist of the novel, struggled to break free from the constraints of the patriarchal societal structure. She is an individual who battles to break free from British rule as well (Al-Sadda, 2012 P.104-105 Therefore, throughout the novel, all the events surrounding Layla reflect the situation in the country. Layla not only achieved inner and physical serenity, but she also made significant contributions to the nation's freedom. At the beginning of the novel, Layla was an eleven-year-old girl who attended secondary school in Cairo. At that time, an important event occurred that awakened Layla's political consciousness. Her seventeen-year-old brother, a nationalist, launched a mass campaign on 21 February 1946 against British forces. Layla mentioned him in school with pride and admiration, making him a hero. Layla was very impressed by her brother's courage, began to assume his role, and expressed herself as follows:

"*When I grow up I will show those Englishmen. I will have a gun and I will have everything. I will kill. Especially let me grow up"* (Al-Zayyat 1960: 14).

This ideal was implemented when Layla graduated from university and got her teaching job as a teacher in Port Said. With wounded participating in battles against British, French, and Israeli forces, her self-struggle did not always go in the direction she wanted. Some events seriously encourage her to fight harder. For example, her family is the most important factor that gave her strength to struggle in her early youth, when she was completely under pressure. Likewise, love is the factor that protects her from the harsh and selfish attitude of her teacher and fiancé, Dr. Ramzi in college. Therefore, the protagonist is essential to the freedom of the individual. It is obvious that she is trying to bring love into the spotlight as one of the conditions. It is also one of the most important symbols of freedom. However, love can be a symbol of freedom as long as it promotes freedom. Feelings of restraint and servitude are not called love but bondage. Isam once told her not to talk to Siddiqui to see how determined she was in her struggle for personal freedom. As a result, she replied as follows:

"I am not your property or anyone else's. I am free" (Al-Zayyât 1960, P.131).

When the novel begins in 1946, Mahmoud was injured by demonstrations against the British occupation. The situation was very bad at the time. The country was in a sad condition as several areas were under British occupation. As a result, anti-occupation demonstrations were started. Looking at Layla’s situation in Egypt reveals the plight of the country in all its nakedness. At the time, Layla was eleven years old and she imprisoned as a female person in Arab society. Layla’s menstruation symbolizes both herself as a person and the bond of the whole country. Layla discussed this situation well, which was one of the most important events affecting her spiritual development. She asked her mother about the menstruation out of curiosity and fear, but she did not get the right answer. The girl went to school with a sad structure of slight mischief. She had cut the bloodstain off her uniform with a razor. When the father heard that the girl had reached sexual maturity, he began to cry like a frightened child. Then, seeing as follows:

“Lord give me strength! She is just like a helpless girl. Oh, God interrupted from time to time by her mother’s voice, calm and low Allah to give her strength, Lord protect us and shield us from harm” (Booth, Marilyn,2017, P. 21)

However, when the first hairs began to grow on her brother’s chin, she observed that her father was much happier now. She felt sad remembering that smile. Her grief

turns to deep rage as the family, whose freedom has been restricted since the next day, confronts his underlying decision. Her father informed her that she would not go anywhere without permission and in addition said as follows:

"Layla, now you have to know that you are grown up. From now, you cannot go outside without permission. You just have to go to school from home and straight home from school. And turning his sight on her brother Mahmoud and said, I don't want to see any novels or girlie magazines at home; if you want to read you have to read at school. And from today onwards, it is forbidden to bring any boy friends at home" (Al-Zayyât, PP. 60-61)

So, she would not be allowed to go out on her own, she would have to leave school and come straight home and, Mahmoud was forbidden to bring home his girlfriend or inappropriate books or magazines. Layla was surprised by these restrictions. They started rebelling against it all without even trying to understand the logic of this new restriction. Subsequently, she understood that to become an adult is to enter a prison that clearly and decisively limits one's life. Even when she grew up, they began to impose restrictions on her clothes also. Her father urged her to refrain from wearing untraditional clothes and her uncle Dawlat Hanim said her mother about her dresses as follows:

"Shame on you, your girl is on the brink of marriage. Any girl if she does not dress right, she would not bring any sort of price in the market" (Al-Zayyât, P. 50)

Layla tried to run away from school under her father's orders and her mother's teasing and scolding. If she disobeyed her parents, she was told she would stop attending school. However, because of strong opposition from her elder brother Mahmoud, she was able to continue school, which is another important factor in her spiritual development. When she was a seventeen-year-old high school student. Radio announcements were made in 1936 that the British had won the Egyptian Treaty. The announcement triggered mass demonstrations in the streets of Cairo, and Layla joined them along with many of her school friends (Al-Zayyât 1960, P. 50-51). When her father knew that she was among the demonstrators, he beat her with sandals and locked her in a room. The only person who supported Layla on this difficult day was her cousin Isam. He came to comfort her. Layla said that Isam admired her and fell in love with her. This phenomenon developed after being badly beaten by her father enhanced her sense of self, especially her sense of femininity: she was made to feel attractive, desirable, and special (Al-Zayyât, 1960, P. 61).

When Dr. Ramzi wanted to marry his daughter, Layla's father felt proud and agreed to the marriage. But Layla's transformation under Dr. Ramzi's influence was sad because she could not trust him. Layla's engagement ceremony brings her awakening. A number of simultaneous events that awaited her in the future and made her feel unhappy. Samia and Mahmoud were mad that they were in love with each other. Semail cheated on her husband with Sidqi in a whirlwind of a loveless marriage. In addition, she noticed that her fiancé Ramzi was seeing Semail with a shameless flirty expression. She was shocked to hear the rude anecdotes, insulting comments, Ramzi's love, and women.

October 1, 1956, was decided as the date of Layla's marriage. Layla had the courage to rebel against this decision. At that time, the words of her lover Hussain rang in her ears: *"One morning you will wake up and you will realize that you love him"* (Al-Zayyât, 1960, P.314). The waiting day finally seemed to come down to Layla's life. She began to feel how defenseless and powerless she is. Her love for Husain is intense, it was severe, and hatred for Remji was the same. Layla tried to escape the despotic rule of both her father and her fiancé. When she went together with Dr. Ramzi, to the Office of the Inspector General of Social Studies to request a post, the inspector asked her to fill out

an application form and choose a place. She then gives the form to the inspector, writing Port Said instead of Cairo. As soon as the results were announced, Layla was assigned as a teacher in Port Said. With the start of the Suez Crisis, Port Said was turned into a large camp. When it was announced that women and children should evacuate the city immediately, Mahmoud and Sanaa wanted Layla to go as well. Meanwhile, men, women, and children died at random from air raids. It turns into a bloodbath everywhere. Layla believes the "indifference" phase has passed and she decides to stay there and fight. According to Layla "the defense of the homeland is not merely a "man's war" in which she cannot participate" (Al-Rabî'a, 1965, PP. 164-65). Hussain, who fought on another front, sparked national resistance after capturing Port Said. After joining the movement, Hussain met Mahmoud and speaks of Layla's courage and bravery in battle. Mahmoud gathers them in his house. When Layla found Hussain near her, there was a hint of determination in her eyes. Hussain notices this gleam with surprise and delight and expresses emotion in one word. “You have changed Layla”. Layla replied with the same glee: "Nothing has changed?" (Al-Zayyat, 1960, PP. 346-47). On the day the enemy is thrown out of Port Said, the town overflows with excited and happy people. Hussain and Layla walked through the crowd holding hands. On seeing the statue of De Lesseps from the cheering crowd, she knocks and drops the engagement ring. Thus, the individual and the nation she represents are freed from the last restraints of their freedom. From the beginning, Hussein, who wants to see both Layla and Egypt free, is against the destroyed statue and the thrown ring. He looks at her proudly and hugs Layla, saying, "You are my free girlfriend." (Al-Zayyât, 1960, PP.352-53).

Conclusion:

In Laṭīfa al-Zayyât’s novel *Al-Bab al-Maftūḥ*, Layla as seen as a symbol of struggle under the bonds of the traditional social system. She strongly opposed the inequality between men and women, despised women, did give women equal status, did not allow women to act according to their own wishes and tried to eradicate them from society. The novel shows that Layla not only fighting for her personal freedom but also participating in the country’s freedom movement on an equal basis with men. Layla was forbidden from participating in the War from her family, saying that the war is for men not for women, therefore girls should not participate in the war. However, Layla protested against their order and said, I want to share that in 19191 revolution, when British killed our Egyptian people, they did not differentiate between the men and women. She called for equal participation of men and women in the freedom movement. The novel finish with a successful ending. Layla fought against her family and society for a long time for her liberation in any ways. In addition, she finally found the man she loved and as well, Egyptian were freed from the British rule forever.

References:

1. Al-Sadda, Hudâ (2012). Gender, Nation, and the Arabic Novel: Egypt (1892-2007), Edinburgh University Press, Edinburgh.
2. Al-Zayyât, Laṭīfa, (1992), Hamlat Taftîş: Evrâk Şahsiyye, Dâru'l-Hilâl, Mısre.
3. Al-Zayyât, Laṭīfa, Al-Bab-Al-Maftūḥ (The Open Door, 1960).
4. Al-Zayyât, Laṭīfa (2000). The Open Door, Translate; Marilyn Booth, American University in Cairo Press.
5. Hourani, Albert (2002). A History of the Arab Peoples. Cambridge & Massachusetts: The Belknap Press of Harvard Univ. Press.
6. http://www.latifaalzayyat.net/latifa_work_criticism, Erişim Tar: 22.05.2013
a. In Cairo Press, Cairo.
7. Kahf, Mohja (2002). "Laṭīfa al-Zayyât” (The Open Door), World Literature Today 76, No.1.

8. Morgan, Maggie M. (1998). The Self and the Nation: Four Egyptian Autobiographies, the American University Press, Kahire.
9. Hafez, Sabry. "The Egyptian Novel in the Sixties." Journal of Arabic Literature, vol. 7, 1976, pp. 68–84. JSTOR, http://www.jstor.org/stable/4182965. Accessed 20 Feb. 2024.
10. Valassopoulos, Anastasia, "Contemporary Arab Women Writers" Routledge Publication, 2007

TANVEER HUSSAIN **(20)**
RESEARCH SCHOLAR, UNIVERSITY OF KASHMIR, SRINAGAR
GOWAR ZAHID DAR
RESEARCH SCHOLAR, UNIVERSITY OF KASHMIR, SRINAGAR

LITERARY SIGNIFICANCE OF TUZUK-I-JAHANGIRI

Abstract: *The foundation in Mughal rule in India was laid by the Babur in 1526. Apart from a conqueror, Babar was a man of literary taste and produced his memoir called Tazuk I Baburi in which he wrote about the socio-political as well as the flora and fauna of the India. A similar tradition was followed by Jahangir who was the fourth Mughal Emperor of India. He memoir is called as the Tazuk I Jahangiri which is a mine of information on different aspects of India. The book is a great source of Information on the polity, geography and the culture of India. So, this research paper is an attempt to highlight the literacy significance of the Tazuk-I-Jahanagir.*
Key Words*: - Memoir, Mughal, Jahangir, Nature, Emperor, India.*

The Mughals were not only world famous warriors and statesmen, but they were also keen readers of literature, philosophy, theology, Traditional sciences, so on and so forth. Therefore, all of the Mughal emperors possessed cultured and polite literary taste and had the God given ability to evaluate critically each and every thing. Emperor Babur wrote his autobiography in Chagtai language which was his native language and this is known by the number of names and captions e.g., Babur Nama,Tuzuk-i-Baburi,waqati-i-Baburi etc. Similarly, king Jahangir wrote his memoirs in Persian language and is named as Waqat-i-Jahangiri and Tuzuk-i-Jahangiri.In these Autobiographies both the kings write down their experiences of the battle field and diplomatic affairs, Public personal life and socio-economic and cultural conditions of the Indian people during their reign. Here in this research article we would like to lay focus on the literary importance of the Tuzuk-i-Jahangiri.

In the year 1605 A.D, Emperor Jahangir started writing his memoirs. As already mentioned that when Babur wrote his memoirs, so it is obvious that the emperor Jahangir was inspired by this and thus he began to write his own Tuzuk in order to depict his experiences of the battle-field and other aspects of his life in the shape and form of memoirs. We are aware that the king Jahangir ruled about twenty-two years, but unfortunately due to his bad health he then quit writing it in the year 1622 A.D. In the 17th year of his reign Motamid Khan Bakshi The court historian of Jahangir under his supervision and guidance continued the memoirs up to the beginning of the 19th year of his accession to the throne and finally Mr.Mohammad Hadi brought it down to the end of his rule with an introduction. In 1864 when Sir Syed Ahmad edited the Tuzuk-i-Jahangir his edition includes both these continuations. Renowned historian and orientalist Henry Beveridge argues that the chapters written by the Motamid Khan are nothing but recreation of his own monumental work,Iqbalnama-i-Jahangiri were Mirza Hadi has reproduced extracts from the works of Khawaja Kamgar Hussaini the author of the well-known contemporary book namely Maasir-i-Jahangiri.1

Emperor Jahangir’s style is simple lucid and archaic. It was the period that when Sabk-i-Hindi (style of writing) was in vogue. About the lucid and simple style used by the Mughals especially by the king Jahangir, a great critic of the Persian language

Mohammad Taqi Bahar in his famous work says about the style of the writing during this period:

در این دوره نثر عمومی ساده و روان بود۔۔۔۔۔این شیوه در اوآخر عهد صفویہ در ایران و هند رواج یافتہ و بہ اوج کمال رسیده است

2

The Author begins his book without bringing the pompous and oriental Phraseology which was the trend of the day. So he begins with these lines:

از عنایات بی غایت الهی ساعت نجومی از روز پنج شنبہ هشتم جمادی الثانی هزار و چهارده هجری گذشتہ در دارالخلافہ آگره در سن سی و هشت سالگی بر تخت سلطنت جلوس نمودم۔

3

In his memoirs emperor Jahangir compares Indian currency with the Iranian and Central Asia denominations of those days along with this he also mentioned and described geography of cities while narrating the political events of his sultanate he writes about the maintenance and reconstructions of Agra Fort in the following lines:

پیش از تولد من آن را انداختہ قلعہ ای از سنگ سرخ تراشیده بنا نهادند۔۔۔۔۔سی و پنج لک روپیہ کہ یک صد و پانزده هزار تومان رائج ایران و یک کرور و پنج لک خانی بہ حساب توران خرج این قلعہ شده آبادانی این معموره بر هر دو طرف دریای مذکور واقع شد۔

4

The Mughals were also well informed about the political and cultural development of their contemporaries. Emperor Jahangir was a gifted poet like Babur's memoirs his Autobiography is filled with the verses of the classical poets like Masood Saad Salman Lahori :

حصار آگره پیدا شده از میان گرد
بسان کوه برو باز های چون کوهسار

5

The Emperor's love for wine is well known he refers to it in one of his verse:

ساگر می بر رخ گلزار می باید کشید
ابر بسیار است می بسیار می باید کشید

6

At the time of his accession to the royal throne different poets and writers composed verses eulogizing him on this auspicious occasion. One of these courtiers namely Maktoob Khan writes about this important event:

صاحب قران ثانی شهنشاه جهانگیر
با عدل و داد بنشست بر تخت کامرانی
اقبال بخت و دولت فتح و شکوه و نصرت
پیشش کمر بہ خدمت بستہ بہ شادمانی

7

Emperor Jahangir himself writes about this event also in these following lines:

تاریخ های بہ جهت جلوس من گفتہ بودند همہ را نوشتن خوش نیآمد بہ همین تاریخی کہ مکتوب خان داروغہ کتاب خانہ و نقاش خانہ از بنده های قدیم من است گفتہ بود، اکتفا نمودم۔

8

In addition to the narration of the Military, Political and Socio-Cultural events, he also gives a sufficient information about some poets and quotes verses their or other books related to the poetry. It should be mentioned that during the Jahangir's era we see a good number of Hindu poets also like Raja Suraj Singh,Mirza Minohar Turani

etc.9.Jahangir quotes some verses of a poet known as Charn and comment's that poetry with such fresh themes, ideals and new ideas are rarely composed by the Hindus:

گر پسر داشتی جهان افروز
شب نہ گشتی همیشہ بودی روز
کہ زشت کار گشتن آن شاه
کس بہ ماتم نہ کرد جامہ سیاه

10

He also encouraged Amirs and Nobles in his court. We may estimate the literary and academic activities of that age from numerous narrations, discussions, poetry competition etc. Besides this uncounted poetic exchanges have been recorded between the emperor Jahangir and his favorite consort Nurjahan.Jahangir once said:

بلبل نیم کہ نعره کنم دردسر دهم
پروانہ ام کہ سوزم و دم برنیآورم

Nurjahan quickly replied:

پروانہ من نیم کہ بہ یک شعلہ جان دهم
شمعم کہ شب بہ سوزم و دم برنیآورم

11

Similarly, we find many Indian proverbs used by the king Jahangir with their translated versions in Persian language. Few of them are as under:

چنپه ،تالاب،سنگهاسن،گولی،مگر مچه،گچهری،داک چوکی،جهروکهو وجز آن

Like typical classical poet of Persian, he was also lover of nature. In this connection he visited Kashmir many times and was very much amazed by the natural beauties, elegance and mostly by its cheerful climate which is main component of this beauty. So Jahangir explains his feelings about the valley of Kashmir in these lines as under:

کشمیر باغی است همیشہ بهار ،قلعہ ای است آهنین حصار ،پادشاهان را گلشنی است عشرت افزاء،درویشان را خلوت کده ای است دلکشا۔۔۔۔۔در بهار جان نگار ،کوه و دشت از اقسام شگوفہ مالا مال ،در دیوار صحن و بام خانہ ،از مشعلہ لالہ بزم افروز۔

12

In fact, Tuzuk-i-Jahangiri comprises of plenty of Persian verses and words, and also Terminologies of Indian origin. Which cannot be mentioned here in it thoroughly. Therefore, the Magnum opus of King Jahangir is having a great and important literary significance. His records about his rule or daily account of his personal life has always fascinate the attention of the western scholars too.it is perhaps unnecessary to say anything about the importance of Jahangir's memoirs. They give a vivid picture of India in the early decades of 17^{th} century and are valuable supplements to the Abul Fazl's Akbar Nama. About the importance of the Magnum opus of Jahangir Alexander Roger quotes like this:

"The royal authority of the east had more blend in them, then therefore king whose works have been catalogued by Horace Walpole and certainly the memoirs of Jahangir are far more human and fuller of matter then the story of Gallic wars".

Emperor Jahangir's records of his life and reign have always attract the attention of the western scholars before the full translation of Alexander Rogers and Henry Beverdges extracts were translated by several western authors like, James Anderson, Francis Gladwin, W.H Lowe and first 9 years by Eriskine. As memoirs of Jahangir was translated by Alexander Rogers from the edition of the Sir Syed Ahmad and edited by Henry.Sir Syed published his compilation in the year 1864 A.D. Unfortunately, the literary significance of the Tuzuk-i-Jahangiri till date has not been

taken into the consideration in such a way so that all the literary aspects may be displayed. Because it provides us the authentic knowledge about the concerned era. In this article the author attempted to throw the light on some of the literary aspects of this book in order to depict the literary magnitude of the Tuzuk-i-Jahangiri.so that the importance can be made available to the students, researchers, scholars, teachers and to the keen readers of the Persian literature.

References:

1. Rogers, Alexander,1909, Tuzuki-i-Jahangiri, Publisher London royal Asiatic society 22, Albemarle street,p 7.
2. Mashadi,M Taki Bahar,1337,Sabk Shanasi,Publisher Amir-e-Kabeer Tehran,Vol 3,P 258.
3. Hashim, Mohammad,1359, Tuzuk-i-Jahangiri,Publisher intisharati bunyadi Farhang Iran, p 1.111
4. Ibid, p3.
5. Khan, Sir Syed Ahmad,1864, Tuzuk-i-Jahangiri, Publisher Gazi Por,p 81.
6. P.N Chopra, 1976, Life and Litters under the Mughals, Publisher Ashajanak Publications New Delhi, pp 332.
7. Hashim, Mohammad,1359, Tuzuk-i-Jahangiri,Publisher intisharati bunyadi Farhang Iran, p 10.
8. Khan, Sir Syed Ahmad,1864, Tuzuk-i-Jahangiri,Publisher Gazi Por,p 5.
9. Abdullah, Dr Syed,1992, Adabiyati Farsi main Hindwoun Ka hisa,Publisher Samar Offset publishers New Delhi, p 69
10. Khan, Sir Syed Ahmad,1864, Tuzuk-i-Jahangiri, Publisher Gazi Por, p 67.
11. P.N Chopra, 1976, Life and Litters under the Mughals, Publisher Ashajanak Publications New Delhi, pp 333.
12. Hadi, Mirza Mohammad, Tuzuk-i-Jahangiri ,p 352
13. Rogers, Alexander,1909, Tuzuki-i-Jahangiri , Publisher London royal Asiatic society 22,Albemarle street

MRS. A. ANU **(21)**
RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF HISTORY, MADURAI KAMRAJ UNIVERSITY, MADURAI
DR. C. CHELLAPPANDIAN
ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF HISTORY, DEVANGA ARTS COLLEGE, CHOKKALIGAPURAM, ARUPPUKOTTAI

THE ENDOWMENT ACTIVITIES OF TELUGU SPEAKING RULERS IN SRIVILLIPUTHUR – A STUDY

Abstract

As mentioned by historians the Nayak rulers involved much of administrative activities in Madurai region. Apart from that they had granted endowments in Madurai and its poligari territories with the support of respective poligars. But as far as present Virudhunagar district is concern the Nayak rulers did not granted endowments directly except Srivilliputhur, because the famous vaishnavite shrine i.e Andal temple located there. Being an ardent supporters of Vaishnavism they rendered several endowments in the forms of buildings, arts, sculptures. Hence this paper highlights some of the endowment activities made by Telugu speaking chieftains in Srivilliputhur, importantly the endowments recorded only in the form of inscriptions are taken in this study. There are 78 inscriptions have been published by Archaeological survey of India in it ARE report, which are belonged to various chieftains. Among them the epigraphical records pertaining to Telugu speaking rulers period are taken into account.

Keywords: *Endowments, Inscriptions, Kings, Chieftains, Poligars*

Introduction

History is nothing but the record of unchanging past with this statement, the duty of the researchers is to expose what they come across in their study. with this view this research paper will highlights the endowment activities carried out by the Telugu speaking rulers and their subordinates in Srivilliputhur, the well known vaisnavite center. The Telugu speaking rulers i.e Nayaks ruled Tamil country with madurai, Tanjore and Senji as capitals. Among them the nayaks of madurai administered vast boundary with proper administrative system. They divided Madura country int 72 Palayams, the Poligars were appointed to look over its administration. The Poligars were given rights to collect taxes from the villagers, deliver justice in villages. At the same time the Poligars were entrusted to oversee the endowment activities of the rulers in their regions. Simultaneously, the Poligars, local leaders of Telugu origin would rendered somany endowment activities for the welfare of their villages. This research paper touches the endowment activities carried out in Srivilliputhur region by the then Telugu rulers.

Temple Endowments

The telugu speaking Nayaks were strong devotees of Vaishnavite god, they contributed generously for the cause of devotion in temples. Mavali vanathirayar[1] a telugu ruler had enrolled his name first as a donor of Andal Temple, the evidence its depicted as an inscription dated 1453 AD. It contains the verses of Periyalvar's Thirumozhi, Natchiyar Thirumozhi as…

Poruppanna madam polinthu thonrum[2]
Puthuvaiyar kon vishnusithan kothai[3]
Nallarkal valum naniyaranga p perunagrul…

It portrays that the telugu chiefs were used to inscribe the philosophical and devotional verses in the form of inscriptions. He may be the first Telugu ruler who introduced this system Mavali Vanadhirayar, being a staunch Vaishnavite devotee had renovated Andal Temple at Srivilliputhur, he rebuilt the temple into three parts.[4] Importantly, Sadasivaraya the vijayanagar king also rendered lot of endowments to this temple, the inscriptions belonged to dated 1550AD mention the details of land, jewels donations given by various telugu chiefs of vijayanagar to the Andal shrine.[5]

To get the blessings of god, the Nayak kings and their subordinates rendered lot of donations and charitable activities in the name of gods. They considered giving donations and the charitable services in the temple brought them more blessings from the gods, with this belief the Nayak kings erected Kodimaram[6] in vadapathrasayi temple at Srivilliputhur.

Karthakkalukku punniyamaha[7]
Vadapatrasahi kodimaram
Thiruther pirathistai[8] **kala**
Kuttiya pillai kumaran
Tirugnana sambanda pillai upayam.

The above inscription mentions about the name of the donor i.e. Tirugnana Sambandar pillai, it is evident that the Nayak kings never showed any caste disparity in giving donations to the temple. In addition to that Madurai Nayak ruler Muthu krishnappa Nayak (1601-1609 AD) endowed Thiruvengada Samudram[9] as devathana village to this temple.

The notable king of Madurai Nayak Thirumalai Nayak (1623-1659 AD) was an ardent devotee of Andal. He had constructed a palace infront this temple for his stay during his visit. Among all the Nayak king who gave endowments to Andal temple. Thirumalai Nayak was ranked first. He had built several mandapas, towers, pillars and erected sculptures in this temple. Due to his stupendous contribution the glory of Andal temple reached it's present zenith. To attest his contributions to this temple the event like

---

[1] Mavali Vanathirayan : The Telugu ruler who ruled Pandya country with Alagar Koli as capital. The Vanathirayas clan were fond of using epithets. He was also called Urangavillidhasan, sundarath tholudayan.
[2] ARE 577/1926.
[3] Kothai : Andal is called Kothai.
[4] ARE No: 568,583/1926..
[5]ARE No: 584/1926.
[6] Kodimaram means flagpost which is used to hoist the temple flag to inform festivals to the people.
[7] ARE No: 559/1926.
[8] Pirathistai is a sanskrit word, it denotes erection.
[9] ARE NO: 593/1926.

Parivattam Kattuthal[1] is happened to the Thirumalai Nayak's statue located in the temple premises. It is annually happened at the end of car festival[2] which is usually held at the Tamil month Aadi. On this day the temple priest recites the donation and contributions of Thirumalai Nayak to the temple.

Devathana Endowments

There is a tradition in hindu temples that serving food (Annadhanam) to the devotees and the temple servants. The Nayaks took special care on it, they donated umpteen volume of lands to the temples to serve food. During the time of festivals the number of devotees visiting to the temple increase manifold, so to meet the needs the Telugu rulers gave priorities to built Madappalli[3] in biggest circumferance. Apart from this they endowed much amount of lands even village to the temples for Annadhanam purpose. On 1453 AD Mavali Vanathirayar granted village "Thidiyan" alias Thiruvaranga Nallur for meeting expenses at Madappalli. The food prepared from this donation is called as Kala Soru[4]. The below inscription words proved the existence of Kala Soru in Andal Temple.

Nam kalatch chotril naali[5]
Arichi sorum petru

The Kalasoru was given to temple guards and accountants.

Muthu Virappa Nayak(1609-1623 AD) the notable Madurai Nayak ruler rendered Veppankulam located in Vembu nadu as devathana village[6]. This endowment was given to krishnan kovil located in Srivilliputhur taluk, it was built by him. There is an inscription unearthed at Srivilliputhur, it contains an extensive details about the grant of brahmadeya village to both Andal temple and Vadapathirasayi temple at Srivilliputhur. The name of the king who donated this village is not known, the style of script inscribed in this inscription proved which is belonged to Nayak period, this inscription could be read as

thirualli nattu brahmadeyam[7]
srivilliputhur brahmanar peraiyur
parama padugai ivvur samharithu
vedamum sastramum poi padyatha ha

The above mentioned lines give only details of brahmadeya endowment but there is no mention about exact name of the village. Further it states that the king (name is not mentioned) changed this brahmadeya endowment as 108 chaturvedi mangalam.[8]

Communal Endowment

During the period of Virappa Nayak (1609-1623 AD) there was a land border dispute between the administration of Andal temple and Padikkasu Vaiththarulia Nayanar temple at Srivilliputhur, the case was refered to the adjudicators they enquired about land details of the two temple accountants. According to the epigraphic records

[1] Parivattam Kattuthal: means tieing of halo on the head. It is called as first respect in pandya country even today.
[2] This car festival is conducted on Aadipooram day. Pooram was birth star of Andal.
[3] Madappalli is kitchen in temple where food for people, temple servants and sacrement for the devotees are prepared.
[4] Kala Soru: The food given to the temple servants.
[5] ARE NO: 564/1926.
[6] ARE NO: 591/1926.
[7] ARE NO: 533/1926.
[8] Chadurvedimangalam is known as the settlement of Brahmans.

this issue had been occurred on 1556 AD[1] the adjudicators marked the statements of the accountants of both temple in an inscription as

….Endru sollukayil[2]
Avargal padithum kannakkin
Padikkum avargalu mundana
Visaritha nalu vagaiyilum
Kandavartru…

There is another peculiar inscription recorded in Srivilliputhur about tax rebatement given by Muthu Virappa Nayakka (1609-1623 AD) to a barbar of Srivilliputhur[3]. The reason for this rebatement is unknown, It may be think that barbar may be a royal servant. Likewise another epigraphical records unearthed at Srivilliputhur that the social conditions to be followed by the Parayas.[4] The inscription found unearthed at krishnan kovil mentioned the details of subsidies given to vannars.[5] It is important to mentions that all vannars who were the royal servants could be received subsidies from the royal house.

During the time of festivals the need for drummers increased manifold, the Nayak king used to the music instruments during the poojas and festive occasion to make the event pompious one. In Madurai there is a street called Melakkarar[6] Teru[7] was created by Nayak kings. So the Nayaks patronised them very much. In Srivilliputhur too they were patronised and given due respect by the Nayak ruler (name is not given) who increased the number of temple drummers from 45 to 50. Another inscription mentions that the temple administrator Kangeyan had issued an order on 1657AD[8] to the temple servant not to utilize the oil and ghee purchased for poojas to other uses. Hence the officers of big temples were empowered to carry out certain orders. It is an apt example about that the Nayaks were not a power mongers they decentralised their powers to the poligars, local heads, even to the small officers of villages.

Conclusion

Since famous Vaishnavite center Srivilliputhur received umpteen endowments Nayak rulers, even before the establishment of Madurai Nayakdom. Mavali Vanathirayar rendered endowment services to the Andal temple of Srivilliputhur. This tradition was continued by Muthukrishnappa Nayak who donated Thiruvengada Samudram, a devathana village to the Andal temple. Another Nayak king Muthu virappa Nayak donated Veppankulam as devathana village to Krishnan koil for its adminstrative expenses. The king Muthu Virappa Nayak had involved in philanthropic activites also, his two inscriptions found at Srivilliputhur portrays the details of benefactions given to babar, vannar, drummers. In short the Telugu speaking rulers though they were new to this soil, they acclimated with local by rendering decent endowments for their peaceful livelihood.

---

[1] ARE NO: 582/1926.
[2] Idem.
[3] ARE NO: 586/1926.
[4] ARE NO: 588/1926.
[5] ARE NO: 594/1926.
[6] Melakkarar means drummers.
[7] Teru means street.
[8] ARE NO: 589/1926.

MOHD. AKRAM **(22)**

RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF PERSIAN, JMI, NEW DELHI

OWAIS ISMAEIL

RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF HISTORY, DU, NEW DELHI

DR. MOHSIN ALI

ASSISTANT PROFESSOR, DEPARTMENT OF PERSIAN, JMI, NEW DELHI

BABA USMAN UCHAP GANAI: A REVERED KASHMIRI SUFI AND PHILOSOPHER FROM THE 13TH CENTURY

Abstract
*Born from a noble family in Kashmir, Baba Usman Chap Ganai learned Arabic and religious doctrine at an early age. Inspired by the literature and lives of Sufi saints, he eventually left his home in quest of his pir in order to achieve unity with God. He visited Makah and Madinahh, where he met Khawaja Ishaq Shattari. After a lengthy discussion about religious and non-religious topics, Shattari advised him to return to the valley because that is where his pir is. Shattari has written many positive things about Baba Usman. Upon his return, he finds his pir in the Kashmir valley, under whose direction he attained **La Tayuun**. Later, he got in touch with other well-known Sufi saints and preachers of Kashmir.*
***Key Words**: Sufism, Ganai, La Tayuun, Zainul Abideen, Ganj Baksh, Nur Din, Shattari.*

His Early Life
Although it is generally agreed that Baba Usman Ganie was born in Kashmir in the years 1420 or 1421 AD into a household where acquiring Arabic and Islamic knowledge was a tradition, there is a lot of disagreement among writers and historians over the period of his birth. He was one of the most well-known individuals of his period and was regarded as a Kashmiri nobleman[1].

پس از وی ہمیشہ درین خاندان   ورع بود تقوی و علم آنچنان
ز اولاد آن شیخ صاحب قبول   ہمہ بوده اند اہل علم الاصول
ز احفاد بابائ وحدت شعار   بسی بوده اند اولیای کبار

In those days the title "Ganai" was specified and common for Munshi (the writer). The common people would use this word from Mufti to Patwari-all men of pen[2]. About Ganai, the author of *Tarikh Aazmi* writes "from writers to magistrates to patwari (Revenue officials) all would use this title[3]. **Sir Walter Lawrence,** who was the Settlement Commissioner in Kashmir for five years (1889-1894), writes in his famous book *The Valley of Kashmir* (1895). Lawrence mentions that Ganaie's were believed to

[1]Khuihami, G. H., & Pushp, P. N. (1954). *Tarikh-i Hassan*. Research & Publ. Dpt., Jammu & Kashmir Government.
[2] Deedamari, M. A. (1995). *Tarekh-i-Azmi*. Iqbal Academy Pakistan.
[3] Ibid

be converted Brahmins[1]. Tarikh-e-Hassan has mentioned Ganie people with the title Ganie were usually writers and clerics[2].

Baba Usman Uchap is a subject of poetry by Abdul Wahab. Wahab Mentioned that Baba was like a flower in the Kashmiri gardens, making the entire region look beautiful. Baba Usman Charming made the gardens of Kashmir famous worldwide. Wahab, meantime, noted that Usman was a highly qualified individual and a well-read philosopher. Following the completion of his Arabic studies, Baba Usman developed a passion and desire for worshipping Allah. He then set out to locate his *Pir* (guide) and struggled to do so before deciding to continue traveling and seeing the world from all angles[3].

ۂ گل باغ کشمیر آن شیخ بود   ازو آب و رنگی بگلشن فزود

His Journey to Makkah and Madinahh, and his meeting with Shaikh Ishaq Shattari.

زکشمیر بیرون شد آن نیکنام   بدل بست احرام بیت الحرام
برون شد ز کشمیر جنّت نشان سوی کعبہ آخر روان شد بجان

After getting basic knowledge from home, he went to Makkah in search of his pir (guide) he performed hajj later went to Madinah then returned Makkah back where he got benefitted on being in the service of Shaikh Ishaq Shattari(RA), spending couple of days with and having healthy discourse on both religious and non-religious matters with Shattari he finally disclosed his secret of visiting around many places, shattari himself was the man of high learning and closed to God he smiles and responds " You are searching you Pir here in the world but your guide is at your home, where Shattari refers his home as Kashmir. Baba got confused and simultaneously enthusiastic on listening the words of Shattatri, Baba immediately started preparing himself to rush back to valley. Shattri gave him some tips how he can find his pir[4].

Shaikh Ishaq Shattari himself said that Baba Usman was so pious and his status in Taqwa was so high, no one could attain his position even Baba himself is not aware of the same, Meanwhile, Shattari mentioned that Baba used to come to Mosque every Friday quite early & sits close to the Khateeb. Finally, Shattari wrote I gave him a warm farewell and send him back to Kashmir with Syed Hassan Bildoori[5].

ملاقی شد از لطف جبّاریہ بآن شیخ اسحاق شطاریہ
ازآن شیخ شامی کرامات دید   ز شیخ بہادین بشارت شنید
بفرمود آن شیخ شامی بأو   بکشمیر شو پیر خود را بجو
ترا یار در خانہ تو در سفر   چرا کرد عالم تمای
تراہست در خانہٗ مہمان مقیم   تو در کرد عالم بہ محنت ندیم

On his return to Kashmir with Syed Hassan Biladoori, Biladoor is the name of a village in Room. This is the birth place of Syed Hassan. From the Makkah & Madinah he came to Kashmir along with Baba Usman Uchap Ganai on receiving a direction from his

---

[1] Lawrence, W. R. (1895). *The valley of Kashmir*. H. Frowde.
[5] Khuihami, G. H., & Pushp, P. N. (1954). *Tarikh-i Hassan*. Research & Publ. Dpt., Jammu & Kashmir Government.
[3] Abdul Wahab Shayaq, Abiyat-i-Shayaiq, manscript, Oriental Research Library, University of Kashmir.
[4] Er. Mohammad Ashraf Fazili English tnanslation of TAZKIRA MASHAIKHIN-I-KASHMIR, 2019.

[5] Shayaq, A. W. (n.d.). *Abiyat-i-shayaiq: Manscript*. Oriental Research Library, University of Kashmir.

shaikh and here he joined the circle of disciples of Shaikh Baha-ud-din (RA) and in a short period he excelled his colleagues till he got appointed on the high station of "Wadeed-ud-Dahar wa Farid-ul-Asar" (unique and unparallel of his time) among the honoured Awliya and great Mashaikh. He was the source-(translator) of the vivid Ayat (of Holy Quran) and demonstrated great feats, till the great men of religion and the world would ask his help in both exoteric and esoteric conditions. According to some historians, he was among the associates of Shaikh Ishaq Shattari (RA) and his mausoleum at Rajouri Kadal is a place for circumambulation for the Sufi saints; so much so Hazrat Sultan-ul-Arifin (RA) would get blessed by his vision every night for twelve years. He is buried in the graveyard of great and honored persons of the city[1].

Baba Usman's union with his Pir Baha Ud din Ganj Bakhsh RA

On their arrival to Kashmir both, they traveled across length and breadth and finally landed at Zainkadal Srinagar, he finds Baha ud din Ganj Bakhsh in a position as asked by Shattari. He fell upon his feet and requested him to guide him on the path of Allah Taala. At first, the Shaikh behaved with him with rage, but Baba (Usman Ganai) did not reduce his desire by anyway and remained steadfast on his determination. When the Shaikh observed the truth and ripeness of his determination, thereafter he blessed him with his engagement. Thus, Baba Usman got blessed by the love of his guide and along with it Baba Usman took out his guide and Saint (Shaikh Baha-ud-din Ganj Bakhsh) from the curtains of anonymity and hiding place. Himself Baba struggled hard with extremely straining prayers till he achieved the station of "La Taayun". It was because of Baba Usman, Baha ud Din came into the limelight. Ganj Baksh was himself mureed of Khwaja Ishaq Khatlani. Tarikh-i-Hassan quotes that Ganj Baksh was so pious and was living life of humble and peaceful lover he was collecting tiny food grains from the ground and ate them[2].

نشانها باوگفت شیخ جہان ز شیخ جہان گنج بخش امید
نشان آنکہ نشناسد اورا کسی کہ وا پستر آمد ز ہر واپسی
چو بابائ عثمان بصد آرزوئ   بکمشر آمد پس از جستجوی
بسودای آن پیر روشن ضمیر   گرد برده از برق آن بے نظیر
بشیخ بهادین ملاقات کرد مکافات اوقات نافات کرد
نشانها کہ از شیخ شامی شنید دران مرشد خویش یک یک بدید
چو از جان دل کرد خدمت بشیخ مطاعش نمود آن اطاعت بشیخ
ز شیخ بها دین مشکل کشا   بگنج حقایق شده آشنا
ازان پس بکشمیر شد منزوی زده گام دل در ره معنوی

Tarikh-i-Hassan has maintained multiple encounters of Baha ud Din Ganj Bakhsh with the contemporary ruler of Kashmir Zainul Abideen. It's noted that Ganj Baksh has made a small hut under Zainkadal Srinagar where he used to pray and was not expose to the public, before ascending the throne of Kashmir Zainul Abideen came to know about him from a Sufi saint of Persia later he went to him, upon multiple requests to Baha ud Din finally he prayed for Zainul Abideen that you will become king & will get too much wealth, all the predictions made by sufi saint came to be true later and Abideen has gave him the title "Ganj Baksh" Giver[3].

---

[1] *Tazkira Mashaikhin-i-Kashmir* (M. A. Fazili, Trans.). (2018).

[2] Khuihami, G. H., & Pushp, P. N. (1954). *Tarikh-i Hassan.* Research & Publ. Dpt., Jammu & Kashmir Government.

[3] Ibid, Page No. 197

After ascending the throne of Kashmir Zainul Abideen made another visit to Baha ud Din and requested him to come with me on my ship for an expedition to Srinagar city he refused when Zainul Abideen made countless requests Sufi sprayed his sheet on the river sat on that and flew from his place, Abideen along with his shipman followed him but they didn't find him anywhere. Ganj Baksh died in 1440/41AD. under the tree in Srinagar where groups of thieves came and distributed their plundered materials When they came to know Baba saw all their activities and will disclose them to the public, they stand and killed Baba there, there was no one who can take care of his body and perform his last rites, then sultan Abideen saw a dream of his death he immediately rushed to the place and later his all his last rites of his own[1].

Baba Usman Ganie was so much influenced from his pir he lived rest of his life as like Bahu ud Din, Later he came in with contact of another Sufi saints of Kashmir mentioned may be Shaikh Nur-ud-din (RA)[2] and Baba Haji Adham (RA)[3]. He obtained countless benefits & extras with the company of all these Sufis, he struggled hard till he achieved the station of final "La- Tayuun". When he passed away he was buried in Maqbara-i-Salatin (Graveyard of Kings- which was graveyard of Mirza Haider Kashgari)[4].

Reference

1. Shayaq, A. W. (n.d.). *Abiyat-i-shayaiq: Manscript*. Oriental Research Library, University of Kashmir.
2. *Tazkira Mashaikhin-i-Kashmir* (M. A. Fazili, Trans.). (2018).
3. Deedamari, M. A. (1995). *Tarekh-i-Azmi*. Iqbal Academy Pakistan.
4. Khuihami, G. H., & Pushp, P. N. (1954). *Tarikh-i Hassan*. Research & Publ. Dpt., Jammu & Kashmir Government.
5. Lawrence, W. R. (1895). *The valley of Kashmir*. H. Frowde.

[1] Ibid Page No. 196

[2] Sheikh Nur Din was the founder of the Reshi order of Sufism in Kashmir he was known as "Nund Resh" and was born in Quimoh Kulgam south of Srinagar Jammu Kashmir, he didn't take any interest in domestic life, he sustained his life by drinking a cup of milk in a day, later gave up with drinking milk and was taking an only cup of water. He died in 1438 (widely accepted date) and sultan Zainul Abideen take him on his shoulder to the grave at Chari-i-Shareef. His tomb is at Chari-i-Shareef now the modern Budgam District. His sayings are all preserved in Nur Nama.

[3] Baba Haji Adham (RA) has written in his book "Maqamat-i-Awlyai ein dayar" that Shaikh Baha-ud-din is a perfect Wali of Kashmir. He has written that "when I used to be in the presence of Shaikh-ul-Shayookh Baha-ul-Haq wa-d-din Ganj Bakhsh, I have observed that he has reached a stage higher than Malakoot and Jabaroot and this the stage which has not been obtained by other Mashaikhs of this time"

[4] Khuihami, G. H., & Pushp, P. N. (1954). Tarikh-i Hassan. Research & Publ. Dpt., Jammu & Kashmir Government.

MD. EHTASHAMUL ISLAM KHAN **(23)**

RESEARCH SCHOLAR, DEPARTMENT OF ENGLISH

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

PROFESSOR MOHAMMAD RIZWAN KHAN

PROFESSOR, DEPARTMENT OF ENGLISH

ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

AN ANALYSIS OF ECOFEMINIST PERSPECTIVES ON URBAN NATURE: EXAMINING THE ESSENTIAL THEMES IN RUSKIN BOND'S *DELHI IS NOT FAR* AND *THE ROOM ON THE ROOF*

ABSTRACT

Male-dominated society has controlled the world views and mindsets, social and cultural realms, and wants to retain power and capitalism based on domination over women and nature. Ecofeminism is a Western philosophy, theory and movement that sees nature and women as 'others' and treats them to be objectified and subordinated. The present study analyses the select texts of Ruskin Bond from an ecofeminist lens. It illustrates that man can experience hopes, dreams, adventure, self-discovery, and solace and peace only in association with nature. The study attempts to explore the rich tapestry of Indian landscapes and cultures and unveils nature's voice and the dichotomy of rural/urban in select texts. It reflects ecofeminist aspects of androcentric society in Ruskin Bond's novels that subjugate nature and women simultaneously. It unveils the healing power of nature, and its friendship with and love for human beings in Delhi is Not Far. The Room on the Roof reflects ecofeminist aspects through *Meena's escape from the materialistic world to the natural world, which regenerates her desire, love, sexual instincts, adventure, and decision-making ability. Nature transforms her from an ill-treated wife to a subject in a male-dominated Indian society. The research recognizes the importance of preserving natural landscapes, traditional cultures and practices of rural India, and the relationship between nature and women that promotes sustainability and harmony in a society.*

***KEYWORDS**: Capitalism, Ecofeminism, Western Philosophy, Materialistic World, Natural Landscape*

Ecofeminism is a Western philosophy, theory and movement that sees nature and women as 'others' and treats them to be objectified and subordinated (King 21). It sees patriarchy as a dominant power that controls the world views and mindsets of the people of a society (Gaard 17). It protests against the development and urbanization that makes women and nature subordinate and subjugated. The capitalist patriarchy and civilization of urban society based on cosmology and anthropology make it difficult for urban middle-class women to perceive a commonality between their own liberation and the

liberation of nature (Mies 34-35). Ecofeminist Maria Mies calls the relationship between men and nature, men and women, and urban and rural areas colonial as violence and force are essential to regulate and maintain these relationships (Mies 97). Ecofeminism believes that the liberation of women will only be attained with the liberation of nature and similarly the liberation of nature can only be effective with the liberation of women (Desai 114). Patriarchal discourses consider men superior as they represent culture, rationality and transcendence while treating women as inferior which represents body, sexuality, sensitivity and nature (Tobler 50). The present study explores the voice of women and nature in Indian urban landscapes through an ecofeminist lens in the select novels of Ruskin Bond.

Ruskin Bond is one of the promising writers in Indian writing in English. His writings mostly indulge village life and culture, especially in hilly regions and native folk life of India, and conversely, he exposes how capitalist patriarchal society exploits nature and women (Agrawal 18). Deforestation, pollution of the environment, and decay of wildlife along with nature, friendship and love are presented in synthesis. He talks about the delight, beauty and optimism in nature which is interconnected with humans. He tries to awaken the primitive consciousness of living by transcending the humdrum of everyday life in union with nature (Frederick 138). Unlike nature, he passively portrays the mistreatment and suffering of women in a patriarchal society in the 20^{th} century. It can be discerned that his writings criticize and satirize the oppressive social system of males in marital institutions and gender relations in society. He portrays, in the select texts, a society where males are oppressive and dominant and females are sufferers of and shallow every wrong-doing of patriarchy without any complaint (Handique 01). Bond's women characters are trapped in the capitalist world and are bound to responsibilities and obligations to serve their husband and family. The patriarchal attitudes of males crush their emotions and desires at every step (Handique 01). The present study tries to explore the ecofeminist aspects of nature and humans and the conditions of women in a capitalist male-dominated Indian society in the select texts of Ruskin Bond.

Bond emphasizes that the Indian myths and nature are entwined to spare, to love and to revere both the same. He assumes that God addresses and communicates with humans through nature. This majestic and lovely world with its shimmering natural spectacles is a blessing to humankind from God (Patil 27). He expresses gratitude toward God for His creation through his writings. Ruskin Bond has an immaculate comprehension of nature. A genuine devotee of nature, Bond finds immense pleasure in investigating its myriad vistas. His reaction to nature is personal and remarkable. Bond not only portrays nature as mild and beautiful, but also as wild and harsh which destroys and creates chaos on the earth. He expresses his interest in both the serene and rugged features of nature. Though he deals with smooth, musical, and elegant aspects of nature, he does not avoid the rough, abrupt and violent side of nature. This portraiture of nature makes Bond's writings natural and realistic (Awasthi 69).

In the novel, *Delhi Is Not Far*, Ruskin Bond inquires about the ecofeminist belief in the interconnection between humans and nature. It portrays the essence of small-town living, emphasizing its simplicity, close-knit communities, and picturesque surroundings. He, in this novel, offers a captivating narrative that explores the dichotomy between small-town life and the allure of the city (Shiva 25). It immerses readers in the rich tapestry of Indian landscapes and culture while delving into the universal human desire for growth, adventure, and self-discovery. The story of *Delhi is Not Far* by Ruskin Bond revolves

around two men who share a bond of uncompromising friendship and companionship in the small town of Pipalnagar, Northern India. The book delves into universal themes, such as the allure of the city, the yearning for something beyond the familiar, and the bittersweet nostalgia and longing that accompany dreams of a different life. Ruskin Bond's evocative storytelling and descriptive prose draw readers into Arun's world, allowing them to experience his hopes, dreams, and challenges. Arun's perspective expands when he meets Suraj and begins to appreciate the beauty of his own surroundings. The novel serves as a poignant reminder that the journey to Delhi itself, with all its trials and revelations, can be as transformative as the destination.

The novel paints a vigorous scene of rural India, its surroundings with simply living people, and their romantic life with nature in Pipalnagar. It is an enthralling tale about small lives, with all the signs of exemplary Ruskin Bond writing; wistfulness, enchantment, underplayed cleverness and quiet wisdom in the major fuse of Nature. The novel illustrates the healing power of nature. Arun is enthusiastic that his fellow Suraj, who is suffering from occasional fits, would be alleviated in the lap of Mother Nature. Arun insists Suraj accompany him to the hills. Their journey to the hills is thrilled with nature's beauty, serenity, tranquillity, pleasure, and magnificent and enchanting views of the rising and setting sun. They witness the pine, walnut, oak, apricot, deodar, cicadas and numerous other trees and shrubs covering the hills. The sceneries make them believe that life is not complete if one does not live or visit the mountains. The mountains are the representation of time everlasting, of profound edification, of all-inclusive belongingness and congruity with nature (Awasthi 68).

The hero Arun in this novel *Delhi Is Not Far* is astounded at the developing vulnerability of his own sense in the peacefulness of the slopes. The individual hints of shepherd's tune; the jingle of cow ringers, ladies beating garments on a stone slab and the sound of cricket, winged creatures, water, wind, and leaves dissolve in one amicable sound of nature. Arun achieves bliss and joy through the touch and sound as well as the smell of nature which captivates him. Arun breathes in far-off uncommon scents of variegated herbs and other living and non-living wonders alongside the tremendous smell of rain which extinguishes the thirst of long anticipating dry and burning earth of summer. It is a sort of fulfillment of Earth's desire. Bond discovers nature in various, new hues and freshness and venerates its inspirational quality. In this novel, he reveals how Arun gets motivation from nature.

Bond takes up the issue of nature and its condition through his novel and stories in the most obvious way. Arun appears to be peaceful and unique in comparison to others. He is not apprehensive about the difficulty. He is cool and quiet similar to the quiet of the ocean after the tempest. Nature bestows him with an unbiased mind towards life. He can adjust to any circumstance. Bond decisively believes that human beings can empathize with nature as both have the same kind of souls. A close connection with nature can nurture a person morally, emotionally and spiritually. Nature can elevate and purify the mind and soul of a person who is aware of the senses of the things that cannot be heard or seen superficially. Bond's realistic depictions have given a visionary touch to them. He believes that mountains (nature) can influence people to live in the world and laying dead in their graves.

The first night of the monsoon is an extra special one for both Arun and Suraj. They consider it a favourable night as Suraj is getting ready for his tests and Arun begins to compose his book. Pipalnagar is new and perfect, and alive until the rain stops. Rain, a

part of nature, purges the dusty scene and shows a distinctive, transparent perspective on life around it. Thus, it changes the state of mind and the point mood of the hero Arun. The resurrection and the rejuvenation of the earth are committed to humans. Arun devours the rain as it whirls over the trees and the tops of the town and the dry earth absorbs it, radiating a scent that comes just a single time in a year, the aroma of the extinguished earth, the most invigorating of all smells. The smell of the extinguishing earth is inebriating, and he is squirming in euphoria. The rain satisfies the craving and the yearning of the parched and dried earth. It mirrors that everybody in Pipalnagar is in search of a better life as the earth anticipates rain.

Bond's treatment of myths of birds and animals in *Delhi Is Not Far* is a conceptual technique to secure the natural life and the forest. Myths are a part and parcel of Indian life and Bond has ably consolidated them in narration as literary gadgets. Myths are intended to transmute individual predetermination into the fate of humanity. Through their aesthetic methods for articulation, Bond has reflected the complex collaboration of oneself and the world. In this novel myth features the underline importance of the plot, nature, and the cognizance of the characters. For instance, the hero discovers blue jay. The blue jay is also known as 'Nilkanth'. It is considered holy henceforth it is adored and worshipped by the individuals. The bird reminds him of Lord Shiva, who drank poison to spare humankind and ended up with a blue throat. The narrator needs to be a blue jay, to be cherished and adored by individuals in return he can support them and spare them as a redeemer. Similarly, a squirrel reminds him of Lord Krishna, who stroked the creature tenderly and left the marks of his long fingers on its back, henceforth they have four dark lines down their backside from head to tail. Krishna was darker looking thus the lines are the characteristics of his fingers. The narrator recounts to the tale of Lord Krishna whom he calls the best dearest among all Gods. He consolidates the most undecided character of Indian myths in a couple of sentences that youngsters yearn to be as tall and firm as Krishna, little young girls long for a sweetheart as Krishna to steal them away like Rukmani in a war chariot and the adult begrudge the insight and statesmanship with which Krishna dealt with the issues of his realm.

The myth behind every creature and bird encourages individuals to ensure, to spare, to take care of and to revere them. It is one of the methods for humanity to worship them. Bond manages myths in his fiction to show that he is an Indian and he has a regard for the social and mythical aspects of India. Referencing these myths, he has been a part of shielding the wild creatures and feathered creatures and woods. He shows his genuine concern for them. Bond knows well that myths are prominently a part and parcel of Indian life. They have contributed a great deal in fortifying the humanistic and aesthetic attitude of Indian culture. In the frame of social moral and cultural authenticity, Bond has portrayed these different mythical stories. He has weaved them into the plot of his stories as a part of regional authenticity. The narrator also advances his vision and comprehension through the mythical history of the nation.

The novel depicts the women's insignificant and secondary position in a patriarchal society. The woman is not considered superior and she is recognized with her husband's name or father's property, "A man's credentials are his father and his father's property. His mother is another quantity; it is her family-her father-that matter" (34). Feminists believe that patriarchal exploitation and ill-treatment make women suffer and frustrated which leads them to insanity. Aziz's family announces her wife insane and "…he was forced to send her after his family pronounced her insane" (11).

Ruskin Bond describes the conditions of women and how they are stereotypically thought to be a burden on the family. Women are considered as dependent and fragile in nature. Ganpat said, “I am a poor man, with a wife to support” (Handique 02). Women are trained by patriarchal society to obey the social norms and conventions. These ideologies are instilled in women’s lives to make them timid and mild. Women experience a continuous insecurity in a male-dominated society and therefore yearn for male support. This is evident when Kamala says “I want your protection, not your money, I want to feel that I am not alone in the world” (Handique 02). Kamala’s straightforward and unhesitant behaviour surprised the narrator who assumes her like other fragile women. Despite being a bold woman, Kamala was astonished by a model with a fashionable hair-cut that aroused questions in her mind, “But her hair, how is it like that?” (Bond 32). Bond clearly describes the patriarchal thoughts about women which render them weak and faint in troublesome conditions.

Bond exposes the patriarchal mentality of women through the characters of Seth Govind Ram and Deep Chand. The devaluation and de-recognition of women’s work objectify them as sexual tools (Shiva 42). Seth Govind Ram objectifies women as sexual tools and has the instinct to possess a mistress for sexual pleasure and have dancing girls to satisfy his physical urge at the same time. Deep Chand discerns the opposite sex and wants to marry a woman for her property, “What you should do, is marry a wealthy woman. It would solve all your problems” (Bond 14). “She doesn’t have to be a widow. Find a young woman who is married to a fat and important millionaire. She will support you” (Bond 15). Kamala’s husband treats her as a useful and entertaining object. “I have a husband who is happy only if I can make myself attractive to others…he has given five acres of land for the favour of having a wife half his age. But it is Seth Govind Ram who really owns me; my husband is only his servant” (Handique 02). The above statements of male characters expose the male attitude and state of mind towards women. In patriarchy, women are never respected like men and their emotions and feelings are always neglected and disregarded. They are used as commodities and for commercial benefits (Shiva 05). Through Suraj’s mother, Bond portrays women as submissive and docile, “subdued, silent woman” (Bond 28).

The patriarchal distinction between males and females and discrimination against females creates a bar for both sexes. “For a girl, puberty is a frightening age when alarming things happen to her body; for a boy it is an age of self-assertion, of a growing confidence in himself and in his attitude to the world. His physical changes are a source of happiness and pride” (Bond 30). Patriarchy compels girls to think that puberty brings danger to the lives of womanhood. But feminists argue that both the sexes, male and female, become mature, self-assertion and confident at this stage of life (Handique 02). Bond’s world, males feel proud of possessing women as if they are commodities, “He (Suraj) constantly felt the urge to possess a woman” (Bond 31). For Ramu, it is a matter of pride that he could allure a number of women, whom he never visited more than once. He feels proud to have abdicated them whom he finds masculine.

In *The Room on the Roof*, Ruskin Bond takes the readers on a journey of rural India through the eyes of a young boy Rusty. A closed reading of the novel explores the plight of Meena, a young girl, married to a man twenty years older than her. Meena, Mr. Kapoor’s wife, is a beautiful, wise, witty and innocent girl who leads her domestic life with an invalid alcohol addict. The evil effects of wine on Mr. Kapoor are focused on in the story. The vice of drinking degrades man to an invalid state. It also shows how the

male-dominated patriarchal society subjugates women to serve their husband (Gaard 231). Deprivation of love led Meena to succumb to a love affair with young Rusty. Meena and Rusty were influenced to consummate their love as they offered themselves to the embrace of nature. Meena said, “Listen to the jungle… it would be nice to stay in the jungle … This is where we drink. In the trees we eat and sleep, and here we drink” (Bond 70-71). Meena dislikes living in an urbanized and materialistic culture. She is an embodiment of nature (King18), she feels the pain of abused earth. Meena opens her innermost self in the wilderness. It shows her instinctive closeness with nature as she yearns for a life in harmony with nature (King 23). She feels frustrated by the anthropocentric attitude of the society (Gaard 264). It shows a connection between the domination of women and the destruction of nature (Mies 354). She yearns to live a life with Rusty away from the town and its people. She feels irritated under the stress and strain of modern life, and the patriarchal pressure which exploits her womanhood. She suffers silently but finds love and solace in Rusty.

Meena realizes that human beings are not separate from nature, she yearns to live a life in harmony with nature away from the anthropocentric society. Her silent suffering with her invalid husband fills her life with frustration. She finds her highest expression in the wilderness of Rusty. She finds a harmonious relationship with nature and man. Bond stresses the equality of all creatures and makes one conscious of the need to maintain a balance between nature and humans, and men and women (King 19). Rusty and Meena both led unhappy life in their personal lives. “Their meeting in the forest awakens the long suppressed desire of love” (Frederick 139). They were deprived of their heart's expression. “Life in nature (which includes human beings) is maintained by means of cooperation, mutual care and love. Only in this way can we be enabled to respect and preserve the diversity of all life forms, including their cultural expressions, as true sources of our wellbeing and happiness” (Mies 36-37). Rusty and Meena develop a bond over time but it is notable that they opened up their hearts to each other in the forest and that resulted in the fulfillment of love between them.

The extramarital relationship between Rusty and Meena can also be viewed as Bond’s take on mismatched couples in marriage. Mr. Kapoor is a complete mismatch for Meena as he is an extravagant of sorts, a drunken man. Despite that, she fulfills her role as a housewife to the demand of her husband. The economy of the house is in crisis but she remains calm, managing all household affairs. Aziaz Haider says, “Bonds thereby presents the liberated woman, free from taboos and compunctions” (Frederick 139).

Meena finds her place in nature as she expresses her innermost self. The dissatisfaction in life led her to succumb to a secretive love affair with Rusty. She fulfills her passion for love, care and sex with Rusty. The forest regenerates her soul and fulfills her desires (Shiva 55). Bond is humanistic in portraying Meena as she breaks the walls of society to live a happy life. Bond celebrates the innocence and genuine feelings of two souls who find love in each other as a result of deprivation of love in their personal lives. Her short life is rounded off in a patriarchal domestic life and ends in a tragic accident. Women are treated as resources by men. “Women are devalued, first, because their work co-operates with nature's processes, and second, because work that satisfies needs and ensures sustenance is devalued in general” (Mies 120). Mr. Kapoor exploits Meena to fulfill his greed since after Meena’s death, Mr. Kapoor remarries.

To conclude, Ruskin Bond exposes the ecofeminist aspects by describing natural beauty and its healing power. He shows the nature of women's bond and the patriarchal

domination of both. The patriarchal attitudes used both women and nature as commodities and sexual tools. The select novels reflect how women find solace and freedom in the lap of nature. The paper depicts the cooperative and mutual relationship between human and non-human beings in the natural surroundings. Ruskin Bond, a devotee of nature, beautifully portrays the ecofeminist relationship between women and nature, humans and non-humans, and modern and natural worlds.

REFERENCES

Agrawal, Gaurav. "Literature and Culture: A Survey of Ruskin Bond's Works in Special Context to the Present World." *The Creative Launcher*, vol. 05, no. 05, Dec. 2020, pp. 15-22.

Anita, D. & S. Leela. "Adoration for Nature in Ruskin Bond's The Room on the Roof." *International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature,* vol. 05, no. 10, Oct. 2017, pp. 111-114.

Awasthi, Kuldip. "Ecofeminism and Environment in the Work of Ruskin Bond." *EUROPEAN ACADEMIC RESEARCH,* vol. 03. No. 01, April 2015, pp. 61-72.

Bond, Ruskin. *Delhi Is Not Far.* Penguin Books, 2005.

Bond, Ruskin. *The Room on the Roof.* Penguin Books, 1956.

Chanda, Priyanka. "Ecofeminism in Indian English Fiction." *International Journal of Educational Research and Technology,* vol. 05. No. 01, March 2014, pp. 33-35.

Desai, Falguni. "Anticipating 'Kindom' for Kingdom: An Ecofeminist Emergence of Karnad's Feminist Protagonist in Naga – Mandala." *Taking Action: Contemporary Indian Drama,* Jan. 2014, pp. 113-127.

Gaard, Greta. "Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism." *Feminist Formations*, vol. 23, no. 2, 2011, pp. 26–53, https://doi.org10.1353/ff.2011.0017.

Gaard, Greta. *Ecofeminism.* Temple University Press, 1993.

Glazebrook, Trish. "Karen Warren's Ecofeminism." *Ethics and the Environment*, vol. 7, no. 2, 2002, pp. 12–26, https://doi.org10.2979/ete.2002.7.2.12.

Handique, Patrika. "Patriarchy and Women: An Exploration of Ruskin Bond's Selected Novels." *International Journal of Scientific and Research Publications,* vol. 05, no. 03, March 2015, pp. 01-03.

Kaur, Gurpreet. *Beyond the Binary: Postcolonial Ecofeminism in Indian Women's Writing in English.* University of Warwick, 2017.

King, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology." *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, edited by Judith Plant, New Society Publishers, 1993, pp. 18–28, https://files.libcom.org/files/King-%20Ecology%20of%20Feminism.pdf.

Longenecker, Marlene. "Women, Ecology, and the Environment: An Introduction." *NWSA Journal: A Publication of the National Women's Studies Association*, vol. 9, no. 3, 1997, pp. 1–17, https://doi.org10.2979/nws.1997.9.3.1.

Mies, Maria and Vandana Shiva. *Ecofeminism.* 2nd ed., Zed Books, 2014.

Moses, j. Edwin & Suresh Frederick. "An Ecofeminist Reading of Ruskin Bond's *The Room on the Roof.*" *Roots International Journal of Multidisciplinary Researches*, vol. 02, no. 01, Feb. 2017, pp. 138-140.

Ottuh, Peter Oghenefavwe Oritsemuwa. "Spiritual Ecofeminism: Towards Deemphasizing Christian Patriarchy." *Abraka Journal of Religion and Philosophy*, vol. 01, no. 01, 2021, pp. 51–72, https://www.researchgate.net/publication/361017322_Spiritual_Ecofeminism_Towards_Deemphasizing_Christian_Patriarchy.

Pala Prasada Rao, V, et.al. "Ecofeminism in Indian Fiction: A Select Study." *Ars Artium: An International Peer Reviewed-Cum-Refereed Research Journal of English Studies and Culture*, vol. 08, no. 01, 2020, pp. 49–55, https://www.academia.edu/53686488/Ecofeminism_in_Indian_Fiction_A_Select_Study.

Patil, Sangita. *Ecofeminism and the Indian Novel*. Routledge, 2021.

Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature.* Routledge, 2015.

Ruether, Rosemary Radford. "Ecofeminism – the Challenge to Theology." *Unive. It*, https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n20/06_20_-Ruether_Ecofeminism.pdf. Accessed 12 Mar. 2024.

Shiva, Vandana. *Staying Alive: Women, Ecology and Development.* Zed Books, 1989.

Thompson, Charis. "Back to Nature: Resurrecting Ecofeminism after Poststructuralist and Third-Wave Feminisms." *Isis; an International Review Devoted to the History of Science and Its Cultural Influences*, vol. 97, no. 3, 2006, pp. 505–512, https://doi.org10.1086/508080.

Tobler, Judy. "Goddesses and Women's Spirituality: Transformative Symbols of the Feminine in Hindu Religion." *Journal for the Study of Religion*, vol. 14, no. 02, 2001, pp. 49–71, https://www.jstor.org/stable/24764167.

Vijayalakshmi, N. S., et al. "Cultural Ecofeminism in the Book of the Hunter." *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research*, vol. 06, no. 03, 2019, pp. 76–82, https://www.jetir.org/papers/JETIRAG06018.pdf.

Warren, Karen J., and Jim Cheney. "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology." *Hypatia*, vol. 6, no. 1, 1991, pp. 179–197, https://doi.org10.1111/j.1527-2001.1991.tb00216.x.