ISSN: 2394-5567

S.No. 28

Vol.:12, Issue: 1

Impact Factor: 5.0 (IIFS)

دبیر

جنوری - مارچ ۲۰۲۵م

مدیر اعلیٰ

احمد نوید یاسر ازلان حیدر

S. No. 28

DABEER

January-March 2025

ISSN: 2394-5567

S.No. 28

Vol.:12, Issue: 1

Impact Factor: 5.0 (IIFS)

DABEER

January – March 2025

Chief Editor

Ahmad Naved Yasir Azlan Hyder

ISSN:- 2394-5567 (UGC Care Listed) Impact Factor: 5.0 S.No. 28

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

دبیر

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

جلد:۔۱۲ شمارہ:۔۱

جنوری۔مارچ ۲۰۲۵ء

☆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

☆ایڈیٹوریل بورڈ☆

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، حیدرآباد

ڈاکٹر محمد عقیل، شعبہ فارسی، دانشگاہ ھندوی، بنارس

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

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

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

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

☆جوائنٹ ایڈیٹرس☆

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

Indexed in:

فہرست مندرجات

	عنوان	مقالہ نگار	صفحہ
۱	اداریہ	ازلان حیدر	4
۲	لب لباب مثنوی از واعظ کاشفی: ایک تعارف	ڈاکٹر نکہت فاطمہ	5
۳	طبقات ناصری: ایک مطالعہ	ڈاکٹر زرینہ خان	14
٤	رومی کی شاعری میں محبت انسان دوستی اور عالمی......	ڈاکٹر محمد قمر عالم	20
٥	مہدی اخوان ثالث کی نظم کتیبہ کا تجزیاتی مطالعہ	ڈاکٹر علی اصغر	30
٦	مثنوی دول راں ی خضر خاں میں ہندوستانی تہذیب......	ڈاکٹر ناہید زہرا	41
۷	مفتی صدرالدین آزردہ کی فارسی غزلیات............	ڈاکٹر یاسر عباس	48
۸	دہلی کی تاریخی مساجد کے فارسی کتبے	ڈاکٹر محمد رضا اظہری	55
۹	داراشکوہ: عرفانی تفکر اور دینی رواداری	ڈاکٹر شاہنواز شاہ/ ڈاکٹر نصرت رشید	66
۱۰	عہد ساسانی کے مختلف مذاہب اور ان کی صورت	ڈاکٹر عمر خلیق	71
۱۱	فرشتہ مولوی کا معروف افسانہ کلاغ ہندی اور............	ڈاکٹر فرح پروین	77
۱۲	امیر خسرو دہلوی بحیثیت قصیدہ گو شاعر	علی زاہد ملک	82
۱۳	مولانا ضیاءالدین اصلاحی اور معارف کے شذرات	وصی الرحمٰن نعمانی	91
۱٤	طالب آملی کی شاعری میں کشمیر کا ذکر	محمد افضل زیدی	97
۱٥	فارسی زبان و ادب کی پیشرفت میں شاہ میری سلاطین......	محمد اقبال بابا	104
۱٦	حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء محبوب الٰہی............	محفوظ احمد پوسوال	114
۱۷	ڈوگرہ دور کشمیر سے پہلے کی فوجی میراث کا تاریخی جائزہ	زاہد اقبال شیخ	120
	دکنیات		
۱۸	فتوح السلاطین: ہندوستانی تاریخ کا ایک اہم مآخذ	ڈاکٹر سید تصور مہدی	126
	شخصیات		
۱۹	پروفیسر عبالغفار انصاری	پروفیسر رضوان اللہ آروی	133
	چشم بینش		
۲۰	مثنوی بینش الابصار: ایک تحقیقی وتنقیدی جائزہ	زیب النساء	150

اداریہ

ادب، انسان کے دل ودماغ کی وہ ندی ہے جو فکر وخیال کو صاف وروشن کرتی ہے، ادب ہر عہد کے فکری، تہذیبی اور روحانی میلانات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ فارسی ادب، اس ندی کی سب سے پر بہاؤ دھارا ہے، اور اس درخشاں روایت کا تسلسل ہے جس نے برصغیر اور ایران ہی نہیں، بلکہ پورے مشرق کی فکری وادبی زمین کو زرخیز کیا۔ یہ وہ ادب ہے جس میں عشق، معرفت، اخلاق، حکمت اور انسان دوستی کی خوشبو بسی ہوئی ہے۔ موجودہ زمانے میں جب مادیت پسندی اور ثقافتی انحطاط کی آندھیاں چل رہی ہیں، ایسے میں فارسی ادب کی معنوی اور فکری وراثت کی از سرِ نو بازیافت نہایت ضروری ہے۔ اسی مقصد کے پیشِ نظر جریدہ ''دبیر'' اپنی یہ کاوش پیش کررہا ہے تاکہ علمی تحقیق، تنقید اور تخلیقی اظہار کے ذریعے اس زبان وادب کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا جاسکے۔

اس شمارے میں شامل مضامین ومقالات اہلِ علم وتحقیق کی ان کوششوں کا مظہر ہیں جو فارسی ادب کی روایت، اس کے ادبی سرمائے اور فکری جہات کو نئے تناظر میں سمجھنے کی سعی کرتے ہیں۔ ہمیں یقین ہے کہ یہ مضامین نہ صرف محققین وطلبہ کے لیے رہنمائی کا ذریعہ بنیں گے بلکہ عام قارئین میں بھی فارسی ادب سے محبت وشغف کو تازہ کریں گے۔ اگر موضوعات کی بات کی جائے تو کلاسیکی ادب سے: لب لباب، طبقات ناصری، دہلی کے کتبہ جات، داراشکوہ، ساسانی عہد کے مختلف مذاہب، طالب آملی، شاہ میری سلاطین، ڈوگرہ سلاطین اور نظام الدین اولیاء۔ پر مقالات شامل شمارہ ہیں وہیں عہد جدید کی بات کی جائے تو۔ مہدی اخوان ثالث اور فرشتہ مولوی پو مقالے بھی فارسی ادب کے اس جریدہ کو قدیم وجدید کا امتزاج بنارہے ہیں۔ جریدہ کے گوشہ دکنیات میں ''فتوح السلاطین: ہندوستانی تاریخ کا ایک اہم آخذ'' شامل ہے۔ گوشہ شخصیات میں پروفیسر رضوان اللہ آروی کی بہار کے اساتذہ سیریز سے اس مرتبہ ''پروفیسر عبدالغفور انصاری'' شامل ہوا ہے۔ اور چشم بینش میں ''مثنوی بینش الابصار'' تنقیدی تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔

اسی طرح انگریزی مقالات کی طویل فہرست شامل شمارہ ہے جس میں ۲۷ مقالات شائع کئے جارہے ہیں جو کہ فارسی ادب، تاریخ، فلسفہ، اسلامیات اور تعلیمات جیسے موضوعات پر ہیں۔ میں اپنے تئیں تمام اہل قلم جو کہ جریدہ کو اپنی علمی کاوشوں سے تعاون کرتے رہتے ہیں اور تمام قارئین جو کہ اس شائع ہونے کے منتظر رہتے ہیں کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ دعاؤں کی درخواست!

ازلان حیدر

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر نکہت فاطمہ*

لب لباب مثنوی از واعظ کاشفی: ایک تعارف

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی   چندین سخن نغز که گفتی که شنودی

ملا کمال الدین حسین واعظ کاشفی نویں صدی ہجری کے ایران کے اہم علماء اور مصنفین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ انہوں نے مختلف کتابوں اور تالیفات کے ذریعے فارسی و عربی زبان و ادب پر گہرا اثر ڈالا۔ وہ شہر سبزوار میں پیدا ہوئے، وہیں سے اپنی تعلیم کا آغاز کیا اور اپنے زمانے کے اکابر علماء کی صحبت میں رہ کر کسب فیض کیا۔ کاشفی کو زیادہ تر ایک واعظ اور مفسر قرآن کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اپنی تقاریر کی غیر معمولی مہارت اور گہری دینی علم کی وجہ سے وہ ''واعظ کاشفی'' کے نام سے مشہور ہوئے۔ انہیں 'البیہقی' اور 'ہروی' کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ وہ مشہد اور نیشاپور بھی گئے۔ ملا حسین واعظ کاشفی نے اپنی باقی زندگی ہرات میں گزاری اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔ ان کی آرامگاہ ہرات میں واقع ہے، اور آج بھی انہیں ایک اہم دینی اور ادبی شخصیت کے طور پر یاد کیا جاتا ہے۔

ملا حسین کاشفی نے دینی علوم کے علاوہ دیگر علوم و فنون میں بھی تعلیم حاصل کی۔ انہوں نے اپنی نوجوانی کے دوران ریاضی اور خوشنویسی سیکھی اور اس کے بعد عرفانی اور فلسفیانہ علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ وہ مختلف علوم میں اس قدر ماہر تھے کہ ان کے ہم عصر بڑے علما نے انہیں اپنے دور کے تمام علوم میں سرآمد قرار دیا۔

خواند میر کتاب حبیب السیر میں کاشفی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"در علم نجوم و انشا بی مثل زمان خود بود و در سایر علوم نیز با امثال وا قران دعوی برابری می نمودو به آواز خوش و صوت دلکش با سر وعظ و نصیحت می پرداخت و به عبارات لایقه و اشارات رایقه معانی آیات بینات کلام الٰهی و غوامض اسرار احادیث حضرت رسالت پناهی را مبین می ساخت۔" (حبیب السیر، ج۴،ص۲۴۵)

سید نوراللہ شوستری کاشفی کو ایک فاضل اور جامع العلوم، دینی عالم قرار دیتے ہیں۔ ان کے مطابق کاشفی علم جفر، کیمیا گری اور نجوم میں مہارت رکھتے تھے اور ان کی گفتگو نہایت دلنشین اور مؤثر تھی۔

"مجموعه علوم دینی و سفینه معارف یقینی از علوم غربیه مانند جفر و تکسیر و سیمیا آگاه بودو در فن نجوم صاحب دستگاه بود۔ نفسی با تأثیر و عبارتی دلپذیر داشت در

LUB-E-LUBAB MASNAVI AZ WAIZ KASHFI: EK TAARUF (Pg.No. 5 TO 13)
DR. NIKHAT FATIMA, ASSOCIATE PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, SCHOOL OF LANGUAGES, IINGUISTICS AND INDOLOGY,
MAULANA AZAD NATIONAL URDU UNIVERSITY, LUCKNOW CAMPUS, LUCKNOW

بلاغت فصیح عهد و مسیح مهد و سحبان زمان و حسان بود۔' (مجالس المؤمنین،ص ۵۴۷)

دینی اور فلسفیانہ علوم کے علاوہ وہ شاعری میں بھی مہارت رکھتے تھے، اور اسی وجہ سے انہیں ' کاشفی ' تخلص دیا گیا۔

واعظ کاشفی نے فارسی اور عربی میں تقریباً ۳۷ کتابیں مختلف علوم وفنون مثلاً اخلاق، تاریخ، تفسیر، حدیث، سلوک، تصوف، نجوم، ریاضیات، فقہ میں تحریر کیں۔ ان کی تصانیف محض دینی موضوعات تک محدود نہیں، بلکہ ان کی نثر کا انداز اور ان کے سماجی واخلاقی خیالات بھی اہل ادب اور محققین کے لیے نہایت دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔ انہوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے اخلاقی، عرفانی اور اسلامی مفاہیم کی ترویج میں نمایاں کردار ادا کیا۔ انہوں نے اپنی خطابت اور تحریری مہارت کو بروئے کار لاکر دینی تعلیمات کو سادہ اور عام فہم انداز میں قارئین اور سامعین تک پہنچایا۔ ان کی تصانیف آج بھی دینی، اخلاقی اور ادبی موضوعات پر اہم مآخذ سمجھی جاتی ہیں اور فارسی ادب کی تاریخ میں ایک منفرد مقام رکھتی ہیں۔ ان کی چند نمایاں تصانیف درج ذیل ہیں:

جواہر التفسیر: یہ کتاب قرآن کریم کی تفسیر پر مبنی ہے، جس میں کاشفی نے آیات قرآنی کی تشریح کے ساتھ ساتھ عرفانی اور اخلاقی مفاہیم بھی بیان کیے ہیں۔ اس کتاب کی سادہ اور واضح نثر کی وجہ سے یہ عام لوگوں اور دینی علما میں مقبول رہی ہے۔

اخلاق محسنی: یہ کتاب کاشفی کی مشہور تصانیف میں سے ایک ہے، جس میں اخلاقی اور تربیتی موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔ کاشفی نے اس تصنیف میں کہانیوں اور حکایات کے ذریعہ اخلاقی درس دینے کی کوشش کی ہے جو قاری کے لیے نہایت سبق آموز ہیں۔

روضۃ الشہداء: یہ کتاب کاشفی کی مشہور تصانیف میں سے ایک ہے، جو واقعہ کربلا اور امام حسینؑ کی شہادت کے بارے میں لکھی گئی ہے۔ کاشفی نے اس کتاب میں سادہ اور مؤثر زبان استعمال کرتے ہوئے اس تاریخی سانحے کو بیان کیا ہے، جو قاری کے دل میں گہرے جذبات پیدا کرتا ہے۔ یہ کتاب ایرانی ثقافت میں مجالس روضہ خوانی کے لیے ایک اہم ماخذ سمجھی جاتی ہے۔

فتوت نامہ سلطانی: یہ کتاب فتوت اور جوانمردی کے موضوع پر لکھی گئی ہے، جس میں اخلاقی اصولوں اور بہادری کے بنیادی نکات بیان کیے گئے ہیں۔ کاشفی نے اس کتاب کے ذریعے قاری کو سکھانے کی کوشش کی ہے کہ ایک بااخلاق اور باعہد زندگی کس طرح گزاری جائے۔

اس کے علاوہ کاشفی کی دیگر تصانیف میں انوار سہیلی، مواہب علیہ، لباب معنوی فی انتخاب، مثنوی مخزن الانشاء، اختیارات نجوم، آئینہ سکندری، اسرار قاسمی معروف ہیں، جو ان کے علمی ورثے کا حصہ ہیں۔ اس مقالہ میں ان کی معروف تصنیف 'لب لباب مثنوی' کا تعارف پیش کیا جائے گا۔

مثنوی معنوی کے کئی تراجم، شرحیں اور خلاصے لکھے گئے۔ کتاب 'لب لباب مثنوی'، مثنوی معنوی کا ایک خلاصہ اور تلخیص ہے، جسے کاشفی نے اپنی خاص مہارت اور ذوق کے ساتھ تحریر کیا ہے۔ اس تلخیص میں انہوں نے مثنوی معنوی کو مختلف

موضوعات میں تقسیم کیا اور ہر حصے کو اسی سے متعلقہ اشعار کے ذریعے بیان کیا۔

لب لباب معنوی کے مقدمہ میں استاد سعید نفیسی مثنوی معنوی رومی کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

”کتابیست در شش دفتر شامل ۲۵۶۳۲ بیت که هفتصد و چهل سالست از کنار دریای روم گرفته تا کنار رود گنگ بر همه اندیشها حکمرانی می کند۔نسخه ها از آن برداشته اند شرحها بر آن نوشته اند، چاپها از آن کرده اند، ترجمه ها از آن کرده اند، خلاصه ها از آن پرداخته اند۔ یکی می خواند و بر اوراق آن می گرید یکی زمزمه می کند و بر اشعار آن دست می افشاند و پای می کوبد۔ یکی در نماز و طاعت آن را با راز و نیاز خود جفت می کند، یکی به اشعار آن مثل می زند، دیگری سخن آن را گواه خود می آورد۔ یکی را می خنداند، دیگری را می گریاند۔ خدا داند که این کتاب چه شورها در جهان افگنده و چه شورها را فرونشانده است۔“ (لب لباب مثنوی، مقدمہ، ص ب)

لب لباب مثنوی جو کہ مثنوی معنوی کا ایک مختصر خلاصہ تھا، بزرگان طریقت اور کاشفی کے صوفی دوستوں کی درخواست پر مرتب کی گئی۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۳۱۹ھ ش میں تہران میں استاد سعید نفیسی کے مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی، جو حاج سید نصر اللہ تقوی کی لائبریری میں محفوظ ایک قدیم اور مستند خطی نسخہ سے نقل کی گئی تھی۔اس کے بعد یہ کتاب کئی بار شائع ہوئی، جن میں بنگاہ افشاری کی اشاعت بھی شامل ہے، جس نے ۱۳۸۳ھ ش میں اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا۔اس کا تازہ ترین ایڈیشن ۱۳۸۶ھ ش میں مؤسسہ فرہنگی صراط نے شائع کیا۔

استاد نفیسی کے مطابق یہ کتاب مثنوی معنوی کے بہترین خلاصوں میں سے ایک ہے۔وہ لکھتے ہیں:

”خلاصه های بسیار با سلیقه های گوناگون و در زمانهای مختلف از مثنوی پرداخته اند، اما تردیدی نیست که بهترین خلاصه لب لباب معنوی است که دانشمند نامی سده نهم ایران کمال الدین واعظ کاشفی پرداخته است۔“ (ایضاً)

لب لباب مثنوی میں مثنوی معنوی کو منتخب اور خلاصہ شدہ انداز میں پیش کرنے کی دو وجوہات تھیں:

مثنوی معنوی ایک بہت طویل اور وسیع کتاب ہے، جس سے مکمل استفادہ صرف عارفوں اور اہل کمال کے لیے ممکن ہے۔بعض دوستوں اور رفقاء نے کاشفی سے درخواست کی کہ وہ مثنوی کے اہم نکات کا انتخاب کریں تاکہ ابتدائی سالکین اور راہ حقیقت کے مسافر بھی اس سے مستفید ہو سکیں۔

کتاب لب لباب مثنوی کو منظم انداز میں ایک نئی ساخت میں ترتیب دیا گیا ہے۔ملا حسین واعظ کاشفی نے اس کتاب کو تین بنیادی حصوں پر تقسیم کیا ہے، جنہیں 'عین' کہا جاتا ہے۔ ہر 'عین' مزید 'نہر' پر مشتمل ہے اور ہر 'نہر' مزید 'رشحہ' (چھوٹے نکات اور تفصیلات) میں تقسیم کیا گیا ہے۔مجموعی طور پر، کتاب میں ۳ عین، ۱۶ نہر اور ۸۷ رشحات شامل ہیں۔

کاشفی نے اس کتاب میں قاری کو' ای درویش 'یا' ای عزیز' کہہ کر مخاطب کیا ہے۔ مثلاً:

ای درویش غفلت است که آدمی را از رزاق حقیقی غافل می سازد ---" (ایضاً،ص۳۰۱)

"ای درویش دل آئینه جمال دوستست هر آئینه باید که صاف باشد تا روی در او نماید و آئینه تیره هیچ چیز را نشاید و هیچ کار نیاید" (ایضاً،ص۳۶۰)

وہ لب لباب مثنوی کا آغاز اس شعر سے کرتے ہیں:

نام این لب لباب معنویست　　　　انتخاب از انتخاب مثنویست

مناجات اور نعت کے بعد مثنوی کی تعریف و توصیف بیان کی ہے۔ ضیاء الحق حسام الدین کی صفت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ضیاء الحق والدین حسن بن محمد بن حسن المعروف به ابن اخی الترك قدس الله روحه که باعث نظم مثنوی مولوی مستدعی مقال معنوی او بوده کما اشار قدس سره

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی　　　　که گذشته از مه بنورت مثنوی
همت عالی تو ای مرتجی　　　　می کشد این را خدا داند کجا
مثنوی را چون تو مبداء بوده ای　　　　گر فزون گردد تو اش افزوده ای
بیشکی مقصود من زین مثنوی　　　　ای ضاء الحق حسام الدین توئی

(ایضاً، ص ۲۰)

عین اول' در بیان حقایق اطوار شرع مبین و دین متین ورحیق تحقیق' کو ۲ نہر میں تقسیم کیا ہے- نہر اول' در بیان ایمان وشہادت وتحقیق عبادت وسلبیل لطائف' میں ۳ رشحات ہیں، جن میں ایمان شہادت اور عبادت کا ذکر کیا ہے۔ رشحہ اول میں ایمان کے بیان میں کاشفی لکھتے ہیں:

"ایمان تصدیق به اعتقاد بود و تحقیق به اجتهاد و چون سالك به اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقیق نماید مومن حقیقی باشد۔ (ایضاً، ص۲۲)

نہر دوم' در بیان طہارت وصفت نماز وروزہ وزکوۃ وحج وجہاد' میں ۶ رشحات ہیں۔ اس نہر کے پانچویں رشحہ میں حج کے بارے میں لکھتے ہیں:

"و آن دو نوع است یکی قصد کوی دوست و آن حج عوام است و یك میل روی دوست و آن حج خاص انام است و چنانچه در ظاهر کعبه ایست قبله خلق و آن از آب و گل است، در باطن نیز کعبه ایست منظور نظر حق و آن دل صاحبدل است۔ اگر کعبه گل محل طواف خلایقست کعبه دل مطاف الطاف خالق است۔ آن مقصد زوار است و این محیط انوار، آنجا خانه است و اینجا خداوند خانه۔ چنانچه حضرت مولوی فرماید:

ای قوم به حج رفته کجائید کجائید   معشوق همین جاست بیائید بیائید
صد بار از آن راه بدانخانه برفتید   یکبار ازین راه بدینخانه در آئید" (ایضاً، ص ۳۵)

نہر سوم، چہارم وپنجم میں دو دو رشحات، نہر ششم میں ۳ رشحات اور نہر ہفتم میں ۸ رشحات ہیں۔ان میں قضا وقدر، جبر واختیار، علم وعقل، خوف، عدل، ظلم مکافات بہشت و دوزخ جیسی مضامین بیان کیے ہیں۔ اوران سے متعلق مثنوی کے اشعار پیش کیے ہیں۔

علم کے بارے میں کاشفی لکھتے ہیں:

"و علم نزد عرفا منقسم می باشد به سه قسم، علم شریعت و آن علمی است که متعلق باشد بدو تکمیل هیات بدنیه از افعال و اقوال و لوازم اینها از حسن و کمال و علم طریقت و آن علمی است که تعلق دارد به تکمیل صفات نفسانیه و روحانیه از جهت تجلی و تخلق به اخلاق الهی و علم حقیقت و آن معرفت حق است و شناخت اسماء و صفات و حقایق آن---" (ایضاً، ص ۵۰)

عین دوم کا عنوان 'در بیان دقایق اسرار طریقت' ہے جو کہ ۶ نہر پر مشتمل ہے۔ ہر نہر کا الگ عنوان ہے۔نہر اول 'در بیان آنکہ سالک در بدایت طریقت بکار آید' ۴ رشحات میں تقسیم ہے۔نہر دوم 'در بیان وسل بذیل ارشاد پیر کامل' دو رشحات، نہر سوم 'در بیان سیر وسلوک' میں ۴ رشحات، نہر چہارم 'در اقسام ریاضت' ۱۰ رشحات، نہر پنجم 'در آنچہ در وسط سلوک بہ کار آید' ۱۰ رشحات، نہر ششم 'در آنچہ سالک را بنہایۃ طریق رساند' ۸ رشحات پر مشتمل ہے، جس میں تنبیہ، بیداری از خواب، غفلت، توبہ، طلب، سلوک، جذبہ، ترک دنیا وترک ہوای نفس، صبر، دعا، شکر، رضا، قناعت، حلم، اخلاص، سماع، معرفت قلب و روح فقر جیسے مضامین بیان کیے ہیں۔

توبہ کے بارے کاشفی ان الفاظ میں رقمطراز ہیں:

"توبه در بدایت حال رجوع است از معاصی و اعراض از مناهی و این توبهٔ عوام است و در نهایت حال رجوع است از ظهور بقیهٔ انانیت و این توبهٔ خواص است --- توبه عوام مبنی بر سه اصل است۔ اول پشیمانی، از فعلی که در زمان ماضی واقع شده است، دوم رجوع است به حضرت تواب در حال، سوم عزیمت بر ترك آن در مستقبل و این را توبه نصوح خوانند و این نوع توبه کار مردانست۔"

آگے اس ضمن میں مثنوی کے اشعار پیش کرتے ہیں:

توبه مردانه کن آور سر براه   که فمن یعمل بمثقال یره
در فسون نفس کم شو غره ای   که افتاب حق نپوشد ذره ای
توبه را از جانب مغرب دری   باز باشد تا بوقت محشری

هست جنت را ز رحمت هشت در — یکدرش توبه است زان هشت ای پسر
آنهمه گاه باز باشد که فراز — وان در توبه نباشد جز که باز
تا از مغرب بر نزد سر آفتاب — باز باشد آن در از وی رو متاب

(ایضاً،ص ١١٤)

پیر کامل تک رسائی کے متعلق کاشفی فرماتے ہیں "که طالب چون طلب خود صادق باشد صدق طلب او را به ملازمت شیخ مکمل برساند یا ارادت تمام او شیخ را به سر وقت او آورد ـ "(ص ١٣٧۔١٣٨)

اولیا کے بیان میں کہتے ہیں:

"اولیای را بدیده سر باید دید نه بچشم سر که کافران بنظر ظاهر دیدند لاجرم از حقیقت باطن غافل ماندند که(ماهذا الا بشر مثلکم) و جاهلان حالت انبیا و اولیا و خواص راه خدا را بر حالات خود قیاس کردند که(ما لهذا الرسول یاکل الاطعام و یمشی فی الاسواق)

کار پاکان را قیاس از خود مگیر — گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد — کم کسی از ابدال حق آگاه شد
همسری با انبیاء برداشتند — اولیاء را هم چو خود پنداشتند
گفت اینك ما بشر ایشان بشر — ما و ایشان بسته خوابیم و خور
این ندانستند ایشان از عمی — درمیان فرقی بود بی منتهی
هر دوگون زنبور خورد از یك محل — لیك زین شد نیش زان دگر عسل
هر دو گون آهو گیا خوردند و آب — زین یکی سرگین شد و زان مشکناب
هر دو نی خوردند از یك آبخور — آن یکی خالی و آن پر از شکر
صد هزاران این چنین اشباه بین — فرق شان هفتاده سال راه بین
این خورد گردد پلیدی از او جدا — وان خورد گردد همه نور خدا
این خورد زاید همه بخل و حسد — وان خورد زاید همه عشق احد

(ایضاً،ص ١٤٧)

عین دوم کے نہر پنجم کا رشحہ نہم 'نرم دلی اور غضب' کے بیان میں کاشفی فرماتے ہیں کہ حلم و نرم دلی انبیا کے اخلاق کا خاصہ اور غضب وغصہ کتوں کی خصلت اور شیاطین کے وسوسوں کا نتیجہ ہے۔اور جب تک کوئی اپنے غصہ وغضب پر قابو نہیں پا لیتا،صدیقین کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔اس ضمن میں مولانا واعظ یہ حکایت بیان کرتے ہیں:

"آورده اند که جماعت حوارپین عیسیٰ علیه السلام را گفتند: یا معلم الخیر، ما را خبر

ده که چه چیز سخت ترین چیزها است؟ گفت: خشم خدا۔ گفتند: چگونه از آن ایمن شویم؟ گفت: به ترك خشم خود و کما اشاره الیه حضرت المولوی المعنوی قدس سره العزیز:

گفت عیسیٰ (ع) را یکی هوشیار سر — چیست در هستی از جمله صعبتر
گفت ای جان صعبتر خشم خدا — که ازان دوزخ همی لرزد چو ما
گفت زین خشم خدا چبود امان — گفت ترك خشم خود اندر زمان
پس عوان که معدن این خشم گشت — خشم زشتش از سبع هم در گذشت
چه امیدستش برحمت جز مگر — باز گردد زان صفت آن بی هنر
خشم و کین وصف سباع است و ددان — هر کرا خشم است و کین است از بدان
کین مدار آنها که از کین گمرهند — گورشان پهلوی گمراهان نهند
اصل کینه دوزخست و کین تو — جزو آن کل است خصم دین تو
چون تو جزو دوزخی بس هوش دار — جزو سوی کل خود گیرد فرار
ترك خشم و شهوت و حرص آوری — هست مردی و رگ پیغمبری

(ایضاً، ص۳۱۹۔۳۲۰)

نہرششم کا رشحہ اول سماع کے بیان میں ہے۔کاشفی کی نظر میں سماع عاشقوں کے دل کا درد، صادقین کے سینہ کا سرور اورسالکوں کے درد کی دوا ہے۔ان کے مطابق بانسری سماع کو احسن طریقے سے ادا کرتی ہے، آتش شوق وذوق بڑھاتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"نی سر سماع را نیکو ادا میکند و نی آتش اشواق ارباب اذواق را تیز تر می سازد و نی به اصطلاح این طائفه اشارت است پیغام محبوب که با سماع محب صادق میرسد۔ اما در این ابیات که مذکور می شود اشارت است از کسی که زبان حال او آن پیغام ادا می کند و آن عارفیست دل از غیر پرداخته و با دم دوست در ساخته که شرح شوق بمبدأ که نیستان عالم غیبت می نماید و الیه اشار قدس سره

بشنو از نی چون حکایت می کند — از جدائیها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند — از نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق — تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش — باز جوید روزگار وصل خویش
من بهر جمعیتی نالان شدم — جفت خوشحالان و بدحالان شدم

هــر کســی از ظــن خــود شــدیــار مــن	و از درون مــن نــجــســت اســرار مــن
ســر مــن از نــالــه مــن دور نیســت	لیك چشــم و گــوش را آن نــور نیســت۔۔۔"

(ایضاً،ص ۳۲۹۔ ۳۳۰)

عین سوم' در بیان لوامع انوار حقیقت وفرات' ۳ نہر میں منقسم ہے۔ نہر اول' در بیان عشق' جس میں ۶ رشحات، نہر دوم میں ۵ رشحات، نہر سوم' در مراتب سلوک' میں ۳ رشحات ہیں۔ ان رشحات میں صفات عشق، عشق مجازی، مشاہدہ، قرب، وصل، فنا و بقا جیسے مضامین بیان کیے ہیں۔

نہر اول کی رشحہ اول' در بیان صفت چند از لوازم عشق' کے تحت کاشفی مثنوی کے یہ اشعار پیش کرتے ہیں:

مــرحبــا ای عشــق خــوش ســودائی مــا	ای طبیــب جــمــلــه عــلتهــای مــا
ای دوای نــخــوت و نــامــوس مــا	ای تــو افــلاطــون و جــالیــنــوس مــا
جســم خــاك از عشــق بــر افــلاك شــد	کــوه در رقــص آمــد و چــالاك شــد
عشــق جــان طــور آمــد عــاشــقــا	طــور مســت و خــر مــوســی صٰعــقــا
بــاغ سبــز عشــق کــو بی مــنتهــا ست	جز غــم و شــادی در او بــس میوه هــاست
عشق خــود زیــن هــر دو حــالــت برترست	بــی بهــار بــی خــزان سبــز و تــرســت
بــا دو عــالــم عشــق را بیگــانگــی است	انــدر هــفتــاد و دو دیــوانــگــی اســت

(ایضاً، ص ۳۷۳)

لب لباب مثنوی کے آخر میں واعظ کاشفی نے مثنوی معنوی کے وزن میں کچھ اشعار لب لباب کے وصف اور اپنے حال میں بیان کیے ہیں اور اس کا اختتام کیا ہے:

"جامع این کتاب و مرتب این کلمات چند بیتی هم بر وزن مثنوی در بیان تاریخ این ترتیب و صفت حال خود می گوید و بدان این رساله را ختم می کند، ولله الحمد اولاً وآخراً و ظاهراً وباطناً

مــنــت ایــزد را کــزیــن بــاغ بهشــت	میــوه هــا پــاك روحــانــی ســرشــتــا
بــاز کــردم در لــطــافــت بــی نــظیــر	نــازك و زیبــا و نــغــز و دلپــزیــر
بهــر درویشــان نهــادم بــر طبــق	چــون از ایشــان داشتــم درس و سبــق
ایــن ســخــنهــا لــب لــب مثــنویســت	روح بــخــش عــاشــقــان مــعــنــویســت
مثــنــوی گــنــجیســت بیــرون از بیــان	و انــدر و نــقــد و حــقــایــق بیــکــران""

(ایضاً، ص ٤٥٢)

خاتمہ کے چند اشعار درج ذیل ہیں:

یـــا رب از بـــاران احســـان و عــطـــا
قـــطــــــرۂ ده مــــزرع خشك مـــــرا

تـــا شـــود ســـر سبــز و خـــرم زان كـــرم
بـــو كـــه روزی زان زراعـــت بـــر خـــورم

ایـــن نهـــل چـــنـــد سبـــز از مثـــنـــوی
كـــه فـــرو كشـــم بـــه بـــاغ معـــنـــوی

تـــا قیـــامـــت تـــازه و بـــر نـــور دار
دســـــــت دنـــــدان را ز میـــوش دور دار

پـــوســـت چـــنـــدان را از ایـــن لـــب لبـــاب
دیـــده هـــا بـــر دوز تـــا روز حســـاب

عشـــق بـــازان را ازیـــن مـــاء مـــعـــیـــن
فیـــض ده آمیـــن رب الـــعـــالـــمیـــن

(ایضاً ٤٥٤)

منابع وماٰخذ:

۱۔ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر،غیاث الدین ھمام الدین الحسینی 'خواند میر'،مقدمہ جلال الدین ھمائی، ج ۴،انتشارات خیام، ۱۳۸۰ھ ش

۲- ریحانۃ الادب محمد علی مدرس تبریزی، ج ۵ کتابفروشی خیام،۴ ۱۳۷ھ ش

۳۔لب لباب مثنوی مولانا ملاحسین کاشفی،نشریات بنگاہ افشاری، چاپخانہ شرکت مطبوعات،۱۳۸۳ھ ش

۴۔مجالس المؤمنین، ج ا،نور اللہ شوستری کتابفروشی اسلامیہ،تہران،۱۳۵۴ھ ش

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر زرینہ خان*

طبقات ناصری: ایک مطالعہ

ساتویں صدی ہجری کی معروف و مستند تاریخ طبقات ناصری ہے۔ منہاج سراج جوز جانی اگر چہ تربیت و پیشے کے اعتبار سے فقیہہ تھا لیکن تاریخ نویسی پر جب قلم برداشت کیا تو ایک سنجیدہ اور بالغ النظر مؤرخ کی حیثیت سے سامنے آیا۔ کتاب طبقاتِ ناصری پر تبصرے سے پہلے مصنف منہاج سراج کی ذاتی زندگی کے کچھ پہلوؤں کو اجاگر کرنا ضروری ہے[1]۔

مولانا ابوعمر منہاج الدین عثمان الجوز جانی، کا خاندان غوزگان یا جوز جان کا رہنے والا تھا۔ جوز جان غور کے قریب ایک علاقے کا نام ہے۔ اس لیے اس خاندان کے ہر فرد کے نام کے ساتھ جوز جانی جڑا ہوا ہے۔ اس خاندان کے مورث اعلیٰ امام عبدالخالق اپنے زمانے کے عالم و فاضل بزرگ تھے۔ منہاج کے والد سراج الدین کی ماں سلطان غیاث الدین سام کی بیٹی شہزادی ماہ ملک کی رضاعی بہن اور ہم مکتب تھیں اور شہزادی کے ساتھ ہی فیروز کوہ کے محل میں رہتی تھیں۔ منہاج الدین کی پیدائش ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں ہوئی۔ ان کی پرورش محل میں شاہی خاندان کے بچوں کے ساتھ ہوئی۔ جیسا کہ طبقات ناصری میں خود لکھتے ہیں:

> "آن ملکۂ جهان این ضعیف را در حجرۂ بادشاهی خود چون فرزندان در پرورش بادشاهانه داشتے وشب وروز در صغر سن درحرمِ اوبود۔ ودر نظر مبارك تربیت یافتے[2]۔"

منہاج الدین کی پرورش حکمران خاندان کے زیر تربیت ہوئی۔ اٹھارہ سال کی عمر تک وہ فیروز کوہ کے محل میں رہے۔ انھوں نے تمام مروجہ علوم اور علم فقہہ کی تعلیم حاصل کی۔ چنگیز خان کی یورشوں اور تباہ بربادیوں سے گھبرا کر انھوں نے ہندوستان کا رخ کیا۔ ہندوستان آ کر وہ "اُچ" میں سلطان ناصرالدین قباچہ کے دربار سے وابستہ ہوگئے۔ سلطان نے ان کی پزیرائی کی اور مدرسہ فیروزی ان کے سپرد کیا، اور قباچہ نے اپنے بیٹے علاء الدین بہرام شاہ کے لشکر کا قاضی بھی مقرر کیا[3]۔

منہاج الدین کو معاشی خوش حالی اور سکون حاصل ہوگیا، انھوں نے اپنے علم و فضل کے جوہر دکھائے اور سب کو متاثر کیا وہ اپنے عہد کے جید عالم اور ممتاز فاضل تھے۔

۶۲۵ھ میں سلطان شمس الدین التمش اور ناصرالدین قباچہ کے درمیان جنگ ہوئی اور شکست کھانے کے بعد قباچہ نے دریائے سندھ میں کود کر خودکشی کر لی۔ منہاج الدین نے التمش کے ساتھ دہلی آنے میں ہی عافیت جانی۔ دہلی قیام کے دوران

TABQAAT-E-NASIRI: EK MUTALA (Pg.No. 14 TO 19)
DR. ZARINA KHAN, ASSISTANT PROFESSOR OF PERSIAN (RET.)
WOMEN'S COLLEGE, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

منہاج الدین کی علمی صلاحیتوں کو زیادہ جلا حاصل ہوئی ۔ یہاں کے علمی، سیاسی اور ثقافتی ماحول میں انھوں نے اپنی قابلیت کے دم پر امام قاضی اور خطیب کے فرائض کو بخوبی انجام دیا۔ دہلی کے سیاسی ماحول کو انھیں قریب سے سمجھنے اور دیکھنے کا موقع ملا۔ وہ التمش کے ساتھ سیاسی مہمات پر بھی گئے ۔گوالیار کی مہم کے بعد جب فتح حاصل ہوئی تو منہاج کو قاضی، خطیب اور امام کے عہدے پر فائض کر دیا گیا۔

التمش کے انتقال کے بعد منہاج سراج کو گوالیار کے عہدوں سے ہٹا دیا گیا۔ کچھ عرصہ گمنامی کی زندگی گزاری، لیکن غیاث الدین بلبن کی تخت نشینی کے بعد منہاج الدین کو دہلی کا قاضی مقرر کر دیا گیا۔۱۲۵۴ء میں ’صدر جہان‘ کے خطاب سے نوازا گیا۔لیکن اسی سال ان کا انتقال ہو گیا۔

کتاب طبقاتِ ناصری:

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ یہ کتاب سلطان التمش کے بیٹے ناصرالدین محمود کے زمانے میں مکمل کی۔ جن تاریخی کتابوں سے منہاج نے استفادہ کیا ہے ان میں تاریخ بیہقی، تاریخ ولایت خراسان، تالیف سلامی، تالیف ابن عبداللہ احداث الزمان، سنن ابوداؤد، تاریخ یمینی، اور قانونِ مسعودی قابل ذکر ہیں۔

طبقات ناصری، منہاج سراج کی واحد تصنیف ہے جو زمانے کی خرد و برد سے محفوظ رہی اور ہم تک پہونچی ہے۔ اس کتاب میں ظہور اسلام سے لے کر ۱۲۶۵ء تک کے حالات کو بیان کیا ہے۔

فارس، یمن اور عرب کے حالات، گذشتہ بادشاہوں اور سلطنتوں کا ذکر کیا ہے۔ انبیائے کرام کے حالات، ولادت پیغمبر، صحابہ کرام، خلفائے راشدین، ملوک عجم، یمن کے بادشاہوں کا ذکر، بعد از عرب، ایرانی سلطنتوں کا ذکر، طاہری، صفاری، سامانی، سلجوقی حکومت، افغان حکومتوں کا ذکر کیا ہے۔

یہ کتاب ۲۳ طبقات پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو منہاج نے ستر سال کی عمر میں مکمل کیا۔ مقدمہ میں منہاج کتاب کی تالیف کے محرکات کو بیان کرتے ہیں:

> ’’اس ناچیز وحقیر بندہ کو مصنف عمادی کی ’تاریخ مجدول‘ کا مطالعہ کرتے وقت یہ خواہش پیدا ہوئی کہ ایسی ہی کتاب لکھوں اسی انداز میں اور واقعات کا بیان التمش کے عہد تک بیان کروں[۴]۔‘‘

اگر چہ عمادی کی تاریخ اب ناپید ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ منہاج نے نہایت کسرِ نفسی اور انکساری سے کام لیا ہے۔ حتماً وہ علم تاریخ کا گہرا مطالعہ رکھتا تھا۔ اس کی دورس نظر تاریخی واقعات پر نہایت عمیق تھی۔ اس کی دانشمندی کا یہ تقاضہ تھا کہ وہ اپنے عہد کے حکمران طبقے، امراء اور اہل اقتدار کو جہانگیری اور جہانبانی کی تعلیم دے اور ان کی رہنمائی کرے۔ اس سنجیدہ مقصد کو اس نے اپنے سامنے رکھا۔

کتاب کو ’طبقات‘ میں تقسیم کرنے کا طریقہ عرب کے مؤرخین سے اخذ کیا۔ مسلمان مؤرخین اس فن میں پہلے سے مہارت رکھتے تھے۔ منہاج کے سامنے متعدد عمدہ نمونے دستیاب تھے۔ طبقات ناصری میں ۲۳ طبقات ہیں اور کتاب آفرینش عالم سے لے کر دہلی سلطنت کے بادشاہ سلطان التمش کے بیٹے ناصرالدین محمود کے زمانے تک کے حالات و واقعات سلسلے وار

طریقے سے بیان کیے ہیں، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ یہ کتاب سلطان ناصرالدین محمود کے نام معنون ہے۔ ان اشعار میں انکساری سے کام لیتے ہوئے اپنی کم علمی کے لیے معافی کا خواستگار ہے:

هرچه کردم سماع بنو شتم — اصل نقل و سماع گوش بود
در گزارد خطا چو دید کریم — زانکه با عزو عقل و هوش بود
هر که او ذوق مهتری دریافت — نزد صبرش صبر چو نوش بود
دامن عفو پروریش مدام — در ره علم عیب پوش بود
بدعا یاد داردش منهاج — گرچه اندر قفس خموش بود [۵]

منہاج نے جب کتاب ناصرالدین محمود کی خدمت میں پیش کی تو سلطان بیحد خوش ہوا اور منہاج کی کاوشوں کو سراہا اور انتہائی قدردانی کرتے ہوئے اپنے کندھے سے چادر اتار کر اس کو دیدی اور دس ہزار چیتل کا سالانہ وظیفہ، ایک گاؤں اور مزید انعامات سے سرفراز کیا۔ جیسا کہ منہاج نے اپنی کتاب میں تحریر کیا ہے:

"چون این تاریخ بخدمت سلطان ناصرالدنیا والدین خلدالله سلطانه عرض افتاد، خلعت بادشاهی فرمود و وثیقه ممزوج باستجاب خاص که بر کتف اوبود ، بداعی داد مشروحی و هرسالے ده هزار چیتل و یکپارۂ دهه انعام فرمود [۶]۔"

مولانا نے اپنی کتاب کا ایک نسخہ امیر الغ خان کی نذر کیا تو اس نے بھی انعام و اکرام سے نوازا۔ منہاج نے ان انعامات کا شکریہ ذیل کے قطعہ میں کیا ہے:

شهریار جهان الغ خان آنکه — خان البرزیست وشاه سمك
هر که از حضرتش قبولی یافت — پیش هرگز نگشت رد بفلك
بیش او کیست حاتم طائی — نزد او بیست کسی برمك [۷]

جیسا کہ قبلاً عرض کیا گیا ہے، ابتدائی طبقات میں آفرینش عالم سے لے کر ۶۵۸ھ/۱۲۶۵ء تک کے واقعات کو قلمبند کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں آخر کے دس طبقات نہایت مفید ہیں۔ جس میں سلاطین غزنی اور بعد کے شاہی خاندانوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں انتہائی نایاب اطلاعات محفوظ ہیں جو مصنف کی ذاتی معلومات پر مبنی ہیں۔ طبقات کی تقسیم میں سوانح نگاری کا عنصر نمایاں ہوتا ہے اور یہی ہم کو منہاج کی تاریخ میں نظر آتا ہے۔ آخر کے ابواب میں سلطان التمش اور اس کے جانشینوں کے متعلق ہیں، جو نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔ التمش کی تخت نشینی سے لے کر جب مؤلف نے اس کتاب کو اختتام پر پہونچایا، یہ مدت تقریباً پچاس سال کا عرصہ ہے۔ منہاج اس پورے عہد کا عینی شاہد ہے۔ اس نے نہایت قریب سے تمام حالات کا گہرائی سے مشاہدہ کیا تھا اور جو اطلاعات اس نے نقل کی ہیں وہ نہایت معتبر اور مستند ہیں، جو معلومات اس میں فراہم کی گئی ہیں وہ انتہائی معتبر لوگوں سے سن کر تحریر کی ہیں اور اکثر واقعات کا وہ خود عینی شاہد تھا۔ اس نے تقریباً پچاس امراء کا ذکر کیا ہے جو

التمش کے زمانے میں نہایت اثر ورسوخ رکھتے تھے،ان کی آپس کی رقابتیں، سیاسی رشک وحسد کا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان میں سے بیش تر کی زندگی بردہ فروشوں کے بازار سے شروع ہوئی تھی۔خود التمش بھی ایک غلام سے ترقی کرتے ہوئے تخت شاہی تک پہونچے تھے۔

منہاج نے ناصرالدین محمود کے عہد کے تقریباً بیس سالوں کا (۶۴۴ھ-۶۶۴ھ/۱۲۴۶-۱۲۶۵ء) ذکر نہایت تفصیل سے کیا ہے۔مصنف نے اپنا موضوع سخن دہلی دربار تک محدود رکھا ہے۔دیگر دہلی حکومت کی رنگ برنگی اور متنوع تفصیلات کو نظرانداز کیا ہے۔طبقات ناصری اس وقت واحد مآخذ ہے، دہلی سلاطین کی ابتدائی تاریخ کے لیے،تو یہ خواہش ہوتی ہے کہ مصنف کو اختصار کے بجائے تفصیل سے کام لینا چاہئے تھا۔ بہت سے واقعات جو دیگر کتابوں سے ملتے ہیں،ان سے صرفِ نظر کیا گیا ہے۔آج جب ہم کسی زمانے کی تاریخ پڑھتے ہیں تو نہ صرف اس دور کے سیاسی حالات جاننے کی خواہش ہی نہیں رکھتے ہیں، بلکہ سماجی،معاشرتی،علمی،عمرانی اور اقتصادی حالات بھی جاننا چاہتے ہیں۔اگر چہ خود منہاج جید عالم،صاحب دل صوفی اور شاعر تھے۔ان کو اپنے دور کے علماء،فضلاء اور صوفیہ سے شناسائی ہوگی لیکن انھوں نے بہت کم انکا ذکر کیا ہے۔پڑھنے والے کو تشنگی کا احساس ہوتا ہے۔اس دور میں جو صوفیائے کرام موجود تھے مثلاً حضرت معین الدین چشتی،قطب الدین بختیار کاکی،حمیدالدین ناگوری جیسے بزرگ رشد وہدایت کی محافل آراستہ کرتے تھے،لیکن منہاج نے ان کا بھی ذکر نہیں کیا ہے۔ ممکن ہے کہ منہاج خود حکومت کا حصہ تھے اور قاضی،خطیب کے عہدوں پر فایض تھے اس لیے انھوں نے محض حکمران طبقے کو ہی اپنے دائرۂ تحریر میں رکھا۔

دہلی سلاطین کی تاریخ کا مآخذ محض دو کتابیں ہیں' تاج المآثر' اور 'طبقاتِ ناصری'۔تاج المآثر کی طرز تحریر مسجع اور مقفیٰ عبارت ہے۔اندازِ بیان پیچیدہ اور مغلو ہے اسی لیے یہ کتاب عوام کی دسترس میں نہیں پہونچی اور مقبولِ عام نہ ہو سکی۔

برخلاف تاج المآثر کے 'طبقاتِ ناصری' کا طرز نگارش سادہ، سلیس اور عام فہم زبان میں ہے،عبارت آرائی سے مبرا ہے۔

منہاج نے تاریخی واقعات کو بغیر کسی رنگ آمیزی،عبارت پردازی کے سیدھے سادے انداز میں تحریر کیا ہے۔تاریخ نویسی کے لیے یہی طرز تحریر لایق تحسین ہے۔

منہاج نے واقعات کے مآخذ کا ذکر بھی کیا ہے۔اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے دقت اور جستجو سے کام لیا ہے،اور حتی الامکان واقعات کو مستند مآخذ سے ہی نقل کیا ہے۔طبقات ناصری کی تحریر کا نمونہ ذیل میں نقل کیا جاتا ہے۔جس میں وہ سلطاطین التمش کا ذکر کرتا ہے اور انھیں بہترین انعامات سے نوازتا ہے:

> "آن سلطان عادل، بادل،منصف، کریم، نمازی، مجاهد، مرابط،عالم پرور وعدل گستر، فریدون فر، قبادنهاد، کاووس و ناموس، سکندر دولت، بهرام صولت، واز قبایل البرمی ترکستان یوسف وار به دست تجار داد، مرتبه به تخت سلطنت و مسند مملکت رسانید[۸]۔"

طبقہ بیس میں چنگیز خاں کا ذکر کرتے ہوئے پہلے اس پر لعنت کرتا ہے اور انتہائی سخت تبصرہ کرتا ہے کہ اگر کوئی انسانیت کو ختم کرنے والا ہے تو وہ چنگیز خاں ہے جس کے خون آشام کارناموں سے ارض دنیا کانپ اٹھی اور اس کی بربریت اور وحشت کی داستانیں تاریخ کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ چنگیز خاں نے اپنے قبیلوں کو متحد اور مستحکم رکھنے کے لیے احکامات صادر کیے۔ ذیل میں منہاج نے اس کا بیان اس طرح کیا ہے:

"چنگیز خان از جمله آن قبایل خود را برانقیاد او امر، وامتثال فرمان و ثایق وعهود بسته، وبا آن طایفه به وجهی معهود آن قوم بود، قاعده آن مهمات را مستحکم گردانید و گفت، اگر فرمان مرا منقاد خواهید بود چنان باید که اگر پسران را به قتل پدران و پدران را به قتل پسران فرمان دهم جمله انقیاد نمایند، براین جمله عهد مستحکم بستنده۔[۹]"

اس فرمان سے ظاہر ہے کہ چنگیز خاں کس درجہ کا شقی القلب تھا جیسا کہ تاریخ کے اوراق میں مذکور ہے۔

مندرجہ بالا تحریر کے نمونوں سے طبقات ناصری کا سادہ اور سلیس اندازِ بیان اجاگر ہوتا ہے۔ فتنۂ مغول مؤلف کی زندگی میں برپا ہوا تھا اس لیے واقعات کو نہایت سلسلہ وار انداز میں منہاج نے بیان کیا ہے۔ طبقات ناصری ہر دور میں معاصر تاریخ کے لیے بہترین اور مستند مآخذ رہی ہے۔

طبقات ناصری ۱۸۶۴ء میں ایشیاٹک سوسائٹی بنگال سے چھپی ہے۔ فتنۂ مغول سے متعلق آخری ابواب کو کپتان لوئس، مولوی خادم حسین، اور مولوی عبدالحی نے مشترکہ طور پر ایڈٹ کر کے شائع کیا ہے۔ ۱۹۴۹ء میں آقا عبدالحی حبیبی قندھاری نے کوئٹہ سے طبقات ناصری کا جو نسخہ شائع کیا ہے وہ طبقہ اول سے اکیسویں طبقے تک ہے۔ عبدالحی حبیبی قندھاری منہاج سراج کے بارے میں رقم طراز ہے:

"مؤلف ودانشوران این کتاب طبقات ناصری، یکی از نویسندگان معروف و زبردست زبان پارسی است که کتابش از حیث سلاست و روانی انشاء، بے نظیر است، وهم درضبط وقایع تاریخی ومشاهدات خود مؤلف یکی از آثار برجسته بر شماری آید۔[۱۰]"

مجموعی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ 'طبقاتِ ناصری' یوں تو عمومی تاریخ ہے لیکن آخر کے ابواب میں جو مملوک سلاطین اور حملہ مغول کے بارے میں ہیں نہایت معتبر اور مستند تاریخ کا درجہ رکھتے ہیں۔ طباتِ ناصری کے بعد جو تاریخیں لکھی گئی ہیں ان میں مآخذ کے طور پر طبقات ناصری سے استفادہ کیا گیا ہے۔

حواشی

۱۔ بزم مملوکیہ، ص: ۱۸۸

۲۔ طبقاتِ ناصری، ص: ۲۸

۳۔ بزم مملوکیہ ص:۴۱

۴۔ بزم مملوکیہ ص:۴۱

۵۔ طبقاتِ ناصری، ص:۴

۶۔ بزم مملوکیہ، ص ۱۸۸

۷۔ طبقات ناصری، ص ۴۵۲

۸۔ بزم مملوکیہ، ص ۱۵۳

۹۔ طبقات ناصر، ص ۱۱۷

۱۰۔ بزم مملوکیہ، ص ۱۹۰

ماٰخذ

۱۔ طبقات ناصری، مصنف منہاج سراج، ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، طباعت ۱۸۶۴ء

۲۔ بزم مملوکیہ، مصنف صباح الدین عبدالرحمٰن، شبلی اکیڈمی، دارالمصنفین، اعظم گڑھ ۱۹۹۹ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر محمد قمر عالم*

رومی کی شاعری میں محبت، انسان دوستی اور عالمی ہم آہنگی کا پیغام

پیر رومی را رفیق راہ ساز   تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومی مغز را داند ز پوست   پای او محکم فتد در کوی دوست [۱]

مولانا جلال الدین رومی کا شمار اسلامی تصوف اور فارسی ادب کے عظیم شعراء میں ہوتا ہے۔ ان کی شاعری دنیا بھر میں تصوف، روحانی بیداری، اور انسانی اخوت کا ایک عظیم سرچشمہ سمجھی جاتی ہے، جس کا بنیادی پیغام، محبت، رواداری، انسان دوستی، اور خدا کی معرفت پر مبنی ہے۔ رومی نے اپنی شاعری کے ذریعے مذہب، رنگ، نسل، اور فرقہ واریت سے بالاتر ہو کر انسانیت کی قدر و منزلت کو اجاگر کیا۔ چنانچہ مولانا رومی کے افکار نہ صرف ان کے عہد میں بلکہ عصرِ حاضر میں بھی بے حد معنویت رکھتے ہیں۔ ان کی تصانیف مثنوی معنوی اور دیوان شمس تبریزی میں عشق، معرفت، اور انسان دوستی کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ عصرِ حاضر میں جہاں دنیا مختلف بحرانوں، فرقہ واریت، مادیت پرستی اور عدم برداشت کا شکار ہے، مولانا رومی کے افکار پہلے سے زیادہ اہم ہو گئے ہیں۔ اس مقالے کے ذریعہ مولانا رومی کی شاعری میں موجود وہ پیغام جو محبت، انسانیت، اور عالمی ہم آہنگی کو فروغ دیتا ہے، ان کے خیالات آج کے دور میں کیسے قابلِ عمل اور مؤثر ہیں اور عصرِ حاضر میں اس پیغام کی معنویت پر روشنی ڈالی جا رہی ہے۔

مولانا جلال الدین رومی کی شاعری صوفیانہ عشق، روحانیت اور انسانی فلاح و بہبود کے عمیق مضامین کی عکاس ہے۔ ان کے کلام میں محبت صرف جذباتی تعلق تک محدود نہیں بلکہ روحانی بیداری اور خودشناسی کا وسیلہ ہے۔ رومی کی تعلیمات میں محبت، انسان دوستی اور بھائی چارے کا پیغام بار بار ابھرتا ہے، جو فرد اور معاشرے دونوں کے اخلاقی اور معنوی ارتقاء کے لئے رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ موجودہ معاشرے میں جہاں مادیت اور نفسانفسی کا دور دورہ ہے، رومی کا پیغامِ عشقِ حقیقی، انسانوں کو روحانی سکون اور محبت کے جذبے سے روشناس کرواتا ہے۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ رومی کا مرکزی تصور 'عشق' ہے۔ یہ عشق صرف مادی دنیا سے متعلق نہیں بلکہ ایک بلند و بالا، خالص اور الٰہی عشق ہے جس کا مقصد بندہ کو اس کے خالق سے مربوط کرنا ہے۔ ان کی شاعری میں عشق کو ایک ایسی قوت کے طور پر پیش کیا گیا ہے جو دلوں کو پاکیزہ کرتی ہے اور روحانی ترقی کی راہ ہموار کرتی ہے۔ مولانا ظلم و عداوت سے معاشرے کو پاک دیکھنے کے خواستگار تھے۔ وہ دنیا کے گوشے گوشے میں عشق کو بھر دینا چاہتے تھے۔ مولانا کے اشعار میں عشق و محبت کو غیر معمولی اہمیت و فضیلت حاصل ہے۔ عشق ان کی زندگی ہے، ہمزاد و ہمسفر ہے۔ وہ کہتے ہیں:

RUMI KI SHAYERI MEIN MOHABBAT, INSAN DOSTI AUR........... (Pg.No. 20 TO 29)
DR. MOHD. QAMAR ALAM, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH

جز عشق نبود هیچ دمساز مرا — نی اوّل و نی آخر و آغاز مرا
جان می دهد از درونه آواز مرا — کی کاهل راه عشق درباز مرا [۲]

رومی عشق کو خوش سودائی کا نام دیتے ہیں اور اپنی تمام تر بیماریوں کا علاج عشق کے دامن میں ہی تلاش کرتے ہیں۔

شاد باش ای عشق خوش سودای ما — ای طبیب جمله علت های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما [۳]

ان کے اشعار انسان کو یہ سکھاتے ہیں کہ حقیقی محبت میں ایثار، صبر اور دل کی صفائی شامل ہوتی ہے۔ یہ عشق فرد کو روحانی بصیرت اور اخلاقی ارتقاء کی جانب لے جاتا ہے، اور عصری زندگی کے تیز رفتاری اور ذہنی دباؤ میں ایک سکون اور رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ چنانچہ رومی عشق کو روحانی بلندی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عشق ہی اصل معرفت کا ذریعہ ہے۔ عشق صرف دنیاوی محبت کا نام نہیں، بلکہ ایک ایسی طاقت ہے جو انسان کو خدا کی قربت تک لے جاتی ہے:

ای عاشقان ای عاشقان آن کس که بیند روی او
شوریده گردد عقل او آشفته گردد خوی او
جان ملك سجده كند آن را که حق را خاك شد
ترك فلك چاكر شود آن را که شد هندوی او
این عشق شد مهمان من زخمی بزد بر جان من
صد رحمت و صد آفرین بر دست و بر بازوی او [٤]

....

مُرده بُدم زنده شدم، گریه بُدم خنده شدم
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
گفت که سرمست نه ای رو که ازین دست نه ای
رفتم و سرمست شدم و ز طرب آکنده شدم [٥]

مولانا رومی کے تصوف میں تمام مخلوقات کی وحدت اور انسانیت کے ساتھ ہمدردی کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے۔ ان کا کلام نسلی، مذہبی یا سماجی تفریق سے بالاتر ہو کر انسان دوست رویہ اپنانے کی تلقین کرتا ہے۔ آج کے دور میں یہ اصول معاشرتی ہم آہنگی اور بھائی چارے کے فروغ کے لیے نہایت ضروری ہیں، کیونکہ عالمی اور مقامی سطح پر انسانیت کو در پیش چیلنجز کا حل صرف باہمی محبت اور تعاون میں مضمر ہے۔ مولانا رومی کا فلسفہ وحدت الوجود کائنات میں ہر شے کو خدا کے وجود کا عکس قرار دیتا ہے۔ ان کے نزدیک تمام انسان ایک ہی حقیقت کے مظاہر ہیں، اس لیے رواداری اور محبت ہی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ رومی کے یہ اشعار دنیا کو محبت اور یگانگت کا پیغام دیتے ہیں اور مذہبی شدت پسندی کے خلاف برداشت کی تعلیم دیتے ہیں۔ جیسا کہ ان اشعار کے ذریعہ فرماتے ہیں کہ:

یک گهر بودیم همچون آفتاب | بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره | شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق | تا رود فرق از میان این خریق۶
تفرقه بر خیزد و شرک و دویی | وحدت است اندر وجود معنوی
چون شناسد جان من جان ترا | یاد آرند اتهاد ماجرا ۷

مولانا فرماتے ہیں کہ انسان سے میل جول رکھنا، دلوں کو خوش کرنا ہی اصل عبادت ہے اس دنیا میں کوئی شخص چاہے بادشاہ ہو یا گدا، اسیر ہو یا فقیر، جوان ہو یا پیر، اگر پسندیدہ طبیعت کا مالک ہے تو کامیابی اسی کو حاصل ہوتی ہے۔ کہتے ہیں:

ای بسا هندو و ترک هم زبان | ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان همدلی خود دیگر است | همدلی از همزبانی بهتر است ۸

رومی کی شاعری میں انسان کو اپنی ذات، نفس اور روحانی صلاحیتوں کی پہچان کرانے پر زور دیا گیا ہے۔ خود شناسی سے فرد کی معنوی ترقی ممکن ہے اور یہ انسان کو محبت، اخلاقی ذمہ داری اور اجتماعی فلاح کی طرف لے جاتی ہے۔ یہ تصور عصری نفسیاتی مطالعہ اور روحانی تعلیمات میں آج بھی نہایت موزوں اور اثر انگیز ہے۔ آج کے دور میں جہاں انسان مختلف ذہنی و جذباتی مسائل کا شکار ہے مولانا کی خود شناسی اور خدا سے تعلق جوڑنے کی تعلیمات بہت اہم ہیں۔ خود شناسی کے اسی پیغام کو رومی اس طرح بیان کرتے ہیں:

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی ۹

....

ای خدا ای فضل تو حاجت روا | با تو یاد هیچ کس نبود روا
پیش یوسف نازش و خوبی مکن | جز نیاز و آه یعقوبی مکن
معنی مردن ز طوطی بد نیاز | در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی ترا زنده کند | همچو خویشت خوب و فرخنده کند
از بهاران کی شود سرسبز سنگ | خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ
سالها تو سنگ بودی دل خراش | آزمون را یک زمانی خاک باش ۱۰

خود شناسی رومی کی شاعری کا اہم موضوع ہے، ان کے مطابق انسان کو اپنی اصل حقیقت کو پہچاننا ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر روحانی ترقی ممکن نہیں۔ مولانا رومی اپنی شاعری میں جا بجا خود شناسی کی مکمل تلقین کرتے ہیں، ان کے مطابق جو زیادہ بیدار ہوتا ہے، اس پر زیادہ پردے پڑ جاتے ہیں اور جو زیادہ آگاہ ہوتا ہے وہ زیادہ مضطرب ہوتا ہے۔ رومی کہ

اس فلسفے کے مطابق موجودہ معاشرہ کے مسائل کا حل انسان کے اندر موجود ہے، بشرطیکہ وہ خود کو پہچان لے اور اپنی کمزوریوں کا ادراک کر کے خدا کی جانب رجوع کرے۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں جس نے خود کو نہ پہچانا، اس نے اپنی روح کو نہ پہچانا، اور جس نے اپنی روح کو نہ پہچانا، اس نے خدا کو نہ پہچانا:

خویشتن نشناخت مسکین آدمی
از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت
بود اطلس خویش بر دلقی بدوخت
صد هزاران مار و کُه حیران اوست
او چرا حیران شده است و مار دوست ۱۱

مولانا رومی کی یہ تعلیمات عصرِ حاضر میں بے حد اہمیت رکھتی ہیں، کیونکہ آج کی دنیا میں انسان خود کو کھو چکا ہے اور اسے اپنی حقیقت کو دوبارہ پہچاننے کی ضرورت ہے۔ رومی کے نزدیک محبت ہی انسانیت کی سب سے بڑی خوبی ہے، محبت وہ طاقت ہے جو دنیا کو جوڑتی ہے۔ وہ محبت کو ایک ایسی قوت سمجھتے ہیں جو انسان کو نفرت، تعصب، اور فرقہ واریت سے دور کر کے خدا کے قریب لے جاتی ہے۔ آج کے دور میں جب انسان نفرت اور عدم برداشت میں مبتلا ہو چکا ہے، رومی کے اشعار امید اور بھائی چارے کا پیغام دیتے ہیں۔ مولانا مختلف انداز اور مختلف پیرائے بیان میں اپنے اس پیغام محبت کو عام کرتے رہے۔ ان کا کہنا ہے کہ محبت چیزوں کی اصلیت کو بدل دیتی ہے، کہتے ہیں:

از محبت تلخها شیرین شود　　از محبت مسّ ها زرین شود
از محبت دردها صافی شود　　از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می کنند　　وز محبت شاه بنده می کنند
از محبت گردد او محبوب حق　　گر چه طالب بود شد مطلوب حق ۱۲

مولانا کے یہ اشعار محبت کی طاقت اور اس کے اثرات کی گواہی دیتے ہیں، اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ محبت کی طاقت تمام رکاوٹوں کو توڑ سکتی ہے اور انسانوں کو قریب لا سکتی ہے۔ ان کے نزدیک انسانیت کسی ایک مذہب، نسل، یا قوم تک محدود نہیں بلکہ پوری انسانیت ایک وحدت میں جڑی ہوئی ہے۔ ان کے مطابق، خدا کی محبت ہی اصل حقیقت ہے، اور ہر انسان میں خدائی نور موجود ہے۔ رومی کی تعلیمات میں انسانوں کے درمیان محبت، اخوت اور بھائی چارہ کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ یہ تعلیمات آج کے دور میں فرقہ واریت، تعصب اور سماجی فاصلے کو کم کرنے کے لئے عملی رہنمائی فراہم کرتی ہیں۔ ان کے اشعار فرد کو سکھاتے ہیں کہ محبت اور اخوت صرف ذاتی تعلقات تک محدود نہیں بلکہ معاشرتی فلاح اور انسانی ہم آہنگی کی بنیاد ہیں۔ رومی مذہبی اور نسلی تعصّبات کے شدید مخالف تھے۔ وہ انسان کو ظاہری شناخت سے بالاتر ہو کر دیکھنے کی تلقین کرتے

ہیں، کہتے ہیں:

نه شرقیّم نه غربیّم نه بریّم نه بحریّم
نه از کان طبیعیّم نه از افلاك گردانم
نه از خاکم نه از بادمنه از آبم نه از آتش
نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم
نه از هندم نه از چینم نه از بلغار سقسینم
نه از ملك عراقینم نه از خاك خراسانم
نه از دنیا نه از عقبیٰ نه از جنّت نه از دوزخ
نه از آدم نه از حوا نه از فردوس رضوانم
مکانم لامکان باشد نشانم بی نشان باشد
نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم
دویی از خود برون کردم یکی دیدم دوعالم را
یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم ١٣

رومی کا کلام ہر قسم کی تعصب، نفرت اور مذہبی/نسلی تقسیم کی مخالفت کرتا ہے۔ ان کے نظریات انسان کو سکھاتے ہیں کہ اختلافات کے باوجود محبت اور ہم آہنگی ممکن ہے۔ عصر حاضر میں جہاں دنیا مذہبی، نسلی اور سیاسی تنازعات کا شکار ہے، رومی کے یہ پیغامات ایک مستحکم اور پرامن معاشرتی نظام قائم کرنے میں مددگار ہیں، یہ اشعار ہمیں سکھاتے ہیں کہ مذہب، قوم، اور نسل کے بجائے انسانیت کو بنیاد بنانا چاہیے۔

رومی کی شاعری انسانیت کی خدمت اور ایثار کو روحانی ترقی کا ذریعہ قرار دیتی ہے۔ یہ تعلیمات موجودہ دور میں معاشرتی خدمت، رضا کارانہ کام اور انسانی ہمدردی کے فروغ میں رہنمائی فراہم کرتی ہیں۔ رومی کا کلام واضح کرتا ہے کہ خدمت روحانی خوشی اور اخلاقی ترقی کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ اسی پیغام کو عام کرنے کی لیے رومی نے اپنی شاعری میں خدمتِ خلق اور ایثار کو بھی اہم مقام دیا ہے۔ ان کے مطابق، جو شخص دوسروں کی خدمت کرتا ہے، وہی حقیقی معنوں میں خدا کی راہ پر ہے۔

با دل گفتم ز دیگران بیش مباش
رو مرهم ریش باش چون نیش مباش
خواهی که ز هیچکس به تو بد نرسد
بد گوی و بد آموز و بد اندیش مباش ١٤

مولانا رومی تمام بنی نوع انسان کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ سخاوت اور یاری میں دریا کی مانند ہونا

چاہئے ،خورشید کی مانند مہربان اور دوست نواز بنو،ایک دوسرے کی خطاؤں اور غلطیوں کو معاف کرنے میں رات کی تاریکی کی مانند ہونا چاہئے ،اگر تم چاہتے کو دوسرے لوگ تمہارے ساتھ اچھا برتاو کریں اس کے لئے پہلے تمکو دوسروں کے ساتھ مثل آئینہ صاف وشفاف ہونا ہوگا، یہی اصل خدمت خلق اور ایثار ہے جسکو مولانا اپنی شاعری میں جا بجا پیش کیا ہے خدمت خلق سے متعلق مولانا کی یہ چند نصیحتیں سماعت فرمائیں:

رود باش، در سخاوت و یاری به دیگران، گشاده دست باش، جاری باش، کمك کن مثل رود،

خورشید باش، در مهر و دوستی، با صفت و مهربان باش مثل خورشید،

شب باش، در بخشیدن و پوشیدن خطای دیگران، اگر کسی اشتباه کرد آن را بپوشان مثل شب،

وقت عصبانی شدی خاموش باش مثل مرگ،

متواضح باش و کبر نداشته باش مثل خاك،

دریا باش، در کنار آمدن با دیگران، بخشش و عفو داشته باش مثل دریا،

اگر می خواهی دیگران خوب باشند، خودت خوب باش مثل آیینه، همان گونه که می نمایی.... [۱۵]

یہ تعلیم آج کے معاشرتی مسائل کے حل کے لیے بے حد ضروری ہے، کیونکہ رواداری اور درگزر کی کمی ہی زیادہ تر مسائل کی جڑ ہے۔

مولانا روی ان اشعار میں انسان کو حکمت اور اخلاقیات کا درس دے رہے ہیں۔وہ سکھاتے ہیں کہ محبت کو سمجھ بوجھ کے ساتھ اپناؤ، خاموش رہنا بہتر ہے اگر تمہارے پاس علم نہ ہو، دوسروں کی برائی تلاش کرنے کے بجائے اچھائی پر نظر رکھو، غلطیوں کو تسلیم کرو لیکن دوسروں کو بدنام مت کرو، دنیا کے غموں میں خود کو ضائع مت کرو، ہمیشہ سچائی اور روشنی کا راستہ اختیار کرو تب جا کر تم ایک بے مثال شخصیت کے حامل ہو سکتے ہو یہی دنیا وآخرت میں کامیابی کا اصل راز ہے۔

مولانا روم اپنے علم وفضل میں یکتائی روزگار ہونے کے ساتھ نہایت منکسر المزاج اور متواضع تھے۔وہ نہ صرف مسلمانوں کے ساتھ اپنی ہمدردی عنایت فرماتے تھے بلکہ غیر مسلموں، یہودی، عیسائیوں اور مجوسیوں کے ساتھ بھی ان کا یہی برتاؤ تھا۔مناقب العارفین میں ایسا ہی ایک اہم واقعہ درج ہے:

> ''ایک مرتبہ استانبول کا ایک بڑا پادری عالم مولانا کی خدمت میں حاضر ہوا،مولانا کی علمی جلالت وہیبت شان کو دیکھ کر اس پادری پر ایک وارفتگی طاری ہوگئی اور آپ کے سامنے زمین پر سجدہ ریزی شروع کر دی، جب اس کو ہوش آیا اور حالت کچھ بہتر ہوئی تو اس نے دیکھا کہ مولانا بھی اس کے سامنے اسی طرح زمین پر سر رکھ رہے ہیں، یہ دیکھ کر اس کی حالت میں تبدیلی آ گئی اور اس نے کپڑے پھاڑنا، چیخنا چلانا شروع کر دیا اور کہنے لگا کہ سلطان السلاطین ایک معمولی پادری کا یہ اعزاز اور آپ کی یہ انکساری وتواضع ،مولانا نے فرمایا، ہمارے آقا رسول ﷺ کا ارشاد ہے کہ اس بندے پر اللہ تعالیٰ کا خصوصی انعام ہے جس کو اس نے دولت، عزت، شہرت، حسن وجمال اور طاقت عطا کیا اور اس نے اس دولت کو دوسروں پر خرچ کیا،

عزت کی حفاظت کی، اپنی شہرت و ناموری کے باوجود دوسروں کے ساتھ تواضع وانکساری کا رویہ اختیار کیا۔
جب میں ایسے نبی کی امت کا ایک ادنیٰ فرد ہوں تو بندگان خدا کے ساتھ تواضع وانکساری کیوں نہ کروں، یہ
سن کر وہ پادری عالم اوراس کے ہمراہی مشرف بہ اسلام ہوگئے۔" ۱۶

مولانا رومی کا پیغام نہ صرف مسلمانوں کے لیے بلکہ پوری انسانیت کے لیے ہے۔موجودہ معاشرہ جہاں تعصّبات، فرقہ واریت اور نفرت انگیزی عام ہے، مولانا رومی کا عالمگیر پیغام ہمیں انسانیت کی جانب متبذل ہونے اور ایک دوسرے کے ساتھ محبت اور خیر خواہی کا سلوک کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ وہ انسانوں کے درمیان اختلافات کو ختم کرنے اور سب کے ساتھ عدل واحسان کے ساتھ پیش آنے کی تعلیم دیتے ہیں۔آج کی دنیا نفرت، جنگ، اور تعصب کا شکار ہے، مگر رومی کے افکار ہمیں سکھاتے ہیں کہ حقیقی امن تبھی ممکن ہے جب انسان ایک دوسرے سے محبت کریں اور ایک دوسرے کو معاف کریں۔یہ تعلیم آج کے معاشرتی مسائل کے حل کے لیے بے حد ضروری ہے، کیونکہ رواداری اور درگزر کی کمی ہی زیادہ تر مسائل کی جڑ ہے۔مولانا رومی تمام بنی نوع انسان کو پیغام دیتے ہیں کہ اگر سکون اور خوشی کے ساتھ زندگی بسر کرنا ہے تو جتنا ممکن ہو سکے ریاکاری اور کینہ پروری سے پرہیز کریں:

کــــو ز آد م نــــنگ دارد از حســــد　　بــــا ســعـــادت جــنگ دارد از حســد
عــقبــۀ زیــن صـعـب تـر در راه نیسـت　　ای خُـنك آنـكـس حسـد هـمـراه نیسـت
چـون كـنـی بـر بی حسد مکر و حسد　　زان حســـد دل را سیـــاهـی هــا رسـد
خـــاك شـــو مــردانِ حــق را زیــر پـــا　　خــاك بر سر کـن حسـد را همچو مـا ۱۷

مندرجہ بالا اشعار کی روشنی میں ہم بخوبی اندازہ لگا سکتے ہیں کہ رومی کے کلام میں عالمی امن، محبت اور ہم آہنگی کا پیغام نمایاں ہے۔ان کی تعلیمات انسانوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے اور تنازعات کے حل میں صوفیانہ بصیرت فراہم کرتی ہیں۔عصری دنیا میں جہاں سیاسی ارسماجی کشمکش عام ہے، رومی کی شاعری امن قائم کرنے اور محبت کے پیغام کو فروغ دینے میں رہنمائی کرتی ہے۔انہوں نے ہمیشہ بنی نوع انسان کے بارے میں گفتگو کی ہے۔رومی کا مخاطب کوئی مخصوص فرد یا کوئی منتخب قوم نہیں ہے۔وہ ہر قسم کے ظلم کو اس کے ظالمانہ اقدامات پر متنبہ بھی کرتے ہیں:

چـــاه مــظـلـم گشـت ظـلـم ظـالـمـان　　ایــن چــنیــن گـفتـنـد جـمـلـه عـالـمـان
هــر کـــه ظـــالـمتـر چهـــش بـا هـولتـر　　عـــدل فـــرمـــوده ســـت بـــدتـر را بتـر
ای کــه تــو از ظــلـم چــاهـی مـی کـنـی　　دان کــــه بهــر خـویــش دامـی مـی کـنـی
گــرد خـــود چـــون كــرم پيلـــه بر مـكـن　　بهــر خـــود چـــه مـــی کـنـی انـدازه کـن
مــر ضـعیفـان را تـو بی خـصـمـی مـدان　　از نبـــی ذا جـــاء نـصـر الـلّـــه خـوان
گــر ضـعـیـفـی در زمین خـواهـد امــان　　غـــلـــغـــل افتــد در سپـــاه آســمــــان
گــر بــدنـــدانـــش گزی پر خـون کـنـی　　درد دنـــدانـــت بـــگیـــرد چــون کـنـــی ۱۸

رومی نے اپنی شاعری کے ذریعہ اخلاقی مسائل کی تعلیم وترویج، کردار سازی، آدمیت کو انسانیت سے ہم کنار کرنے کے ضروری واہم نکات کی تفہیم کے طریقے کو اوج کمال پر پہنچا دیا۔اس کے ضمن میں نفس انسانی کے عیوب اور پوشیدہ اسرار اپنے لطیف پیرایہ میں پیش کئے اور موجودہ زمانے کے لئے ایک صحت مند معاشرے کی تشکیل وتعمیر کے واسطے بیش نعمت نصیحتیں کی ہیں۔رومی لوگوں کو نصیحت کرتے ہوئے روزمرہ کی زندگی میں پیش آنے والی چند معمولی نصیحتوں پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ دنیا میں ایک عمدہ اور بے مثال شخصیت والا بننے کے لئے آدمی کو باادب ہونا لازمی ہے، ادب ہی ایمان ہے ادب ہی حیوان وآدم کے درمیان تفریق کا سبب ہے:

ظاهر و باطن اگر باشد یکی — نیست کس را در نجات او شکی
قول و فعل بی تنافض بایدت — تا قبول اندر زمان پیش آیدت ۱۹

مولانا رومی کے فلسفے کی سب سے بڑی ضرورت آج کے دور میں بین المذاہب ہم آہنگی اور برداشت ہے، ان کی شاعری میں مذہبی ہم آہنگی اور بین المذاہب مکالمہ کہ اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔رومی کے اشعار مذہبی شدت پسندی اور فرقہ واریت کے خلاف ایک پیغام دیتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کے راستے مختلف ہو سکتے ہیں، لیکن منزل ایک ہی ہے۔رومی کا فلسفہ دنیا کے تمام ادیان کے ماننے والوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کا درس دیتا ہے۔رومی کا پیغام ہمیں سکھاتا ہے کہ مذاہب کے اختلافات کے باوجود تمام انسان ایک ہیں، اور محبت ہی وہ قوت ہے جو سب کو جوڑ سکتی ہے۔رومی کی تعلیمات اختلافات کے باوجود محبت، احترام اور صلح کی راہ دکھاتی ہیں:

بیا تا قدر يك دیگر بدانیم — که تا ناگه ز يك دیگر نمانیم
چو مومن آیینه مومن یقین شد — چرا با آیینه ما رو گرانیم
غرضها تیره دارد دوستی را — غرضها را چرا از دل نرانیم
گهی خوشدل شوی از من که میرم — چرا مرده پرست و خصم جانیم ۲۰

مولانا رومی کی شاعری آج کے عالمی تناظر میں مختلف مذاہب اور ثقافتوں کے درمیان تعلقات کو مضبوط بنانے اور انسانی ہم آہنگی کو فروغ دینے کے لیے نہایت اہم ہے۔رومی تمام مذاہب کو متحد اور ہم جہت جانتے ہیں، کہتے ہیں کہ ان کے رنگ اور زبان ظاہری ہیں مگر ان کی حقیقت ایک سے زیادہ نہیں جو کہ تمام مذاہب وادیان میں مشترک ہے، مولانا کی نظر میں تمام جامدات صرف اور صرف ندای حق کو ہی سنتے ہیں اور اسی سے راز و نیاز کی باتیں کرتے ہیں اور اسی حقیقت کے متلاشی ہیں:

آن ندای کاصل هر بانگ و نواست
خود ندا آن است و این باقی صداست
ترك و كرد و پارسی گو و عرب
فهم کردن آن ندای گوش و لب

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

خود چه جای ترك و تاجيك است و زنگ
فهم كرده آن ندا را چوب و سنگ
هر دمی از وی همی آید الست
جوهر و اعراض می گردند هست
گر نمی آید بلی ز ایشان ولی
آمدن شان از عدم باشد بلی ۲۱

رومی کے افکار آج کے دور میں نہایت مؤثر اور قابل عمل ہیں۔ان کی شاعری ہمیں سکھاتی ہے کہ عشق، وحدت، خود شناسی اور محبت ہی حقیقی زندگی کی بنیادیں ہیں اور انسانیت سب سے بڑی حقیقت ہے۔۔ان کے افکار آج بھی اس طرح زندہ ہیں جیسے آٹھ سو سال پہلے تھے۔ان کی شاعری محض الفاظ کا مجموعہ نہیں، بلکہ ایک ایسا پیغام ہے جو دنیا کو محبت، برداشت، اور خود شناسی کی طرف لے جاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب اور عقیدے سے زیادہ اہم محبت اور برداشت ہے۔خود شناسی اور روحانی ترقی ہی اصل کامیابی ہے۔اگر ہم ان کی تعلیمات کو اپنائیں تو ایک بہتر اور پرامن دنیا ممکن ہو سکتی ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رومی نے اپنی شاعری کے ذریعہ مادیت پرستی کے خلاف روحانی پیغام عام کیا۔جدید دور میں انسان مادیت پرستی کا شکار ہو چکا ہے، آج کی دنیا مادی ترقی میں گم ہو چکی ہے، مگر رومی سکھاتے ہیں کہ اصل خوشی دولت یا طاقت میں نہیں، بلکہ روحانی بالیدگی اور اندرونی سکون میں ہے۔رومی کے نزدیک محبت ہی وہ قوت ہے جو دنیا کو جوڑتی ہے۔ آج کے دور میں جب انسان تنہائی اور نفرت کا شکار ہو رہا ہے، رومی کی تعلیمات موجودہ دور کے معاشرتی مسائل، جیسے نفرت، عدم برداشت، اور تشدد کے حل کے لیے ایک مشعل راہ ہیں۔آج کی دنیا آپسی اختلافات، جنگ اور تعصب کا شکار ہے، مگر رومی کے افکار ہمیں سکھاتے ہیں کہ حقیقی امن تبھی ہے جب انسان ایک دوسرے سے محبت کریں اور ایک دوسرے کو معاف کریں۔رومی کا فلسفہ غربت، ناانصافی، اور معاشرتی بے حسی جیسے مسائل کے حل کے لیے ایک بہترین راستہ پیش کرتا ہے، جس کا بنیادی اصول محبت، خدمت، اور ایثار ہے۔

حواشی:

۱. جاوید نامہ، علامہ اقبال، شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، نئی دھلی، سنہ اشاعت ۱۹۹۳ء، ص.۴۳۵،
۲. دیوان شمس، رباعیات، رباعی شمارہ ۴۱،
۳. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ا، سرآغاز (۲۳..۲۴)
۴. دیوان شمس، غزلیات، غزل شمارۂ ۲۱۳۰،
۵. دیوان شمس، غزلیات، غزل شمارۂ ۱۳۹۳،
۶. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۳۳،
۷. مثنوی معنوی، دفتر چھارم، بخش ۱۳۹،

۸. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۶۶،

۹. دیوان شمس، رباعیات، رباعی شمارۂ ۱۷۵۹

۱۰. مثنوی مولانا روم، قاضی سجاد حسین، دفتر اول، سب رنگ کتاب گھر، دھلی، ص ۲۱۰

۱۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بخش ۳۷،

۱۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش ۳۱،

۱۳. دیوان شمس، غزلیات، غزل شمارۂ ۶۳۳،

۱۴. دیوان شمس، رباعیات، رباعی شمارہ ۱۰۲۰،

۱۵. بحوالہ مثل رود، پژوہ علوم انسانی واسلامی، پژوھشکدہ باقر العلوم، بزرگترین بانک مقالات

۱۶. مقامات مولانا روم، اردو ترجمہ مناقب العارفین، از شمس الدین افلاکی، مترجم حافظ احمد علی خان، مطبع احمدی کوچہ لنگر خانہ، ریاست رامپور، سنہ ۱۹۲۱ء

۱۷. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۷،

۱۸. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۲۷،

۱۹. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بخش ۱۱،

۲۰. دیوان شمس، غزلیات، غزل ۱۵۳۵،

۲۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بخش ۱۰۴،

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر علی اصغر *

مہدی اخوان ثالث کی نظم کتیبہ کا تجزیاتی مطالعہ

مہدی اخوان ثالث (م،امید) ایران کے جدید معروف شعراء میں شمار ہوتے ہیں۔انہوں نے اپنی شاعری کے لئے عام ایرانی معاشرے سے مضامین کشید کئے ہیں البتہ عام زندگی کے وقائع کی تصویر کشی بھی ان کا خاص اسلوب سخن رہا ہے۔اخوان ثالث ۱۹۲۹ء شہر مشہد میں پیدا ہوئے۔شعری اسلوب میں مکتب نیما کی پیروی کی ہے۔پروفیسر شریف قاسمی نے لکھا ہے۔

''ان کا شمار ان چند گنے چنے شعراء میں ہوتا ہے جو صرف مکتب نیما کے پیروکار ہی نہیں بلکہ اس کے شارح اور مفسر بھی ہیں مکتب نیما کی خصوصیات کو بیان کرنے، نیما کے معترضین کا مدلل اور اطمینان بخش جواب دینے میں، اخوان ثالث نے نمایاں حصہ لیا ہے۔''

(جدید فارسی شاعری،صفحہ۱۴۲)

اخوان کی شعری قدر و قیمت کے سلسلے میں ناقدین کے ملے جلے تاثرات پائے جاتے ہیں۔لیکن بہر حال جدت پسندی کے باوجود،سبک خراسانی میں طبع آزمائی ان کا طرۂ امتیاز ہے۔مکتب نیما اور سبک خراسانی کے امتزاج سے اخوان ثالث کی شاعری ایک نئے رنگ و آہنگ اور صورت سے آشنا ہوتی ہے اور ان کی یہی خصوصیت دیگر معاصر شعراء سے انہیں ممتاز و منفرد بناتی ہے۔معروف ناقد اور افسانہ نگار جمال میر صادقی نے اخوان کے سلسلے میں لکھا ہے۔

"من اخوان را، از "آخر شاهنامه" شناختم. شعرهای اخوان جهان بینی و بنیشی تازه به من داد و باعث شد که نگرش من از شعر به کلی متفاوت شود و شاید این آغازی برای تحول معنوی و درونی من بود"

(اخوان،شاعر حماسہ وشکست،فارسی انٹرویو،بی بی سی،۱۱مئی ۲۰۱۵ء)

(ترجمہ: میں نے اخوان کو اس کے مجموعۂ کلام'' آخر شاہنامہ'' سے پہچانا۔ان کی شاعری نے مجھے دنیا کو دیکھنے کا ایک نیا زاویہ دیدیا اور اس شاعر نے شاعری کے متعلق میرے نظریات کو بدل دیا۔شاید میرے دروں میں معنوی تحول کی یہ ابتداء

MAHDI AKHWAN SALIS KI NAZM KATEEBA KA TAJZIYATI MUTALEA (Pg.No. 30 TO 40)
DR. ALI ASGHAR, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI

تھی)

اخوان ثالث کی شاعری درحقیقت، نیما یوشیج کے مکتب کا ایک سلسلہ ہے۔ان کی تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی۔وہ ماحول شعریت، کلاسیت اور روایتی حسن و لطافت شعر سے تشکیل پاتا ہے۔لیکن نئے رجحانات اور مطالبات سے یکسر انحراف بھی رجعت قہقری کے مرادف تھی۔اس مشکل کو انہوں نے اپنی بے پناہ قوت تخلیق و تخیل سے حل کیا۔کلاسیک و جدید کے امتزاج نے انہیں تنقید کا محور بھی بنایا۔رضیہ اکبر نے درست لکھا ہے:

''مہدی اخوان ثالث (م،امید) کے بارے میں اکثر ناقدین دو متضاد آرا کا اظہار کرتے ہیں۔بعض اسے اچھا ترقی پسند شاعر مانتے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ اس کی شاعری شکست و غم اور ماضی پرستی کے سوا اور کچھ نہیں''

(فارسی ادب کے پچاس سال،صفحہ ۲۶۶)

یہ اخوان کی ماضی پرستی ہی تھی جس کے سبب اس کی شاعری میں ایرانی روایات اور قدیم تہذیب کے کردار نظر آتے ہیں۔وہ شاہنامہ سے الہام لے کر بعض کردار کو جدید درپیش مسائل کا حل بناتا ہے۔وہ محض ماضی پرست یا ایران دوست نہیں ہے بلکہ اس کے احتجاج سے لبریز دل میں اعراب کے متعلق کینہ و نفرت بھی دکھائی دیتا ہے۔ایران کی قدیم تہذیب،ادب اور زبان کے خاتمے کا سبب ایک طرح سے عرب تھے۔پھر اخوان کے عہد میں عراق۔ایران ۸ سالہ جنگ میں بھی عرب،بدترین حلیف ثابت ہو رہے تھے۔نادر ابراہیمی نے اخوان ثالث کی عرب بیزاری کے متعلق اس طرح رائے قائم کی ہے:

" مهدی اخوان ثالث، کینه اش به عرب، یك کینهٔ ایستای به میراث رسیده است نه کینهٔ اندیشگی و پویا، او عرب را دقیقاً و برای همیشه همان عرب، هزار و پانصد سال پیش می داند که برجای مانده است و تکان نمی خورد-یك ملت واحد یکپارچه، بدون کمترین تغییر قشری، طبقاتی، ملّی، تاریخی، اجتماعی و سیاسی، بد خون، بد نژاد، فاسد بالذات...... او صدام را به دلیل عرب بود نش، یزید می داند نه به دلیل عامل استعمار بودنش"

(یادنامۂ اخوان ثالث،صفحہ ۸۲)

اخوان ثالث،ایرانی تہذیب کے شیفتہ ہیں۔وہ قدیم داستان کو اپنے عہد کی زندگی سے مربوط کرنا جانتے تھے۔وہ ان داستانوں کو معاصر حقائق کی تمثیل بنا لیتے تھے۔اخوان اگرچہ جدت پسند تھے لیکن یہ جدیت کبھی بھی قدیم روایت پہ غالب نہ آسکی۔وہ جدید رجحانات کو شعر کا حاصل مانتے ہیں لیکن اوزان کو بھی شعر کا لازمی جز خیال کرتے تھے مکتب نیما کے بہت سے مقلدین جیسے احمد شاملو وغیرہ نے شعر کے نیمائی تصور سے بھی قدرے دوری قائم کر لی تھی۔ان لوگوں نے وزن شعر کو بھی اظہار خیال کی زنجیر تصور کر لی تھی جبکہ اخوان،آزاد شاعری میں بھی اوزان برتنے کو لازمی اور ضروری سمجھتے تھے۔مہدی اخوان ثالث

کے متعدد مجموعۂ کلام شائع ہوئے۔

۱- ارغنون(۱۳۳۰ ش) ۲- آخرشاہنامہ(۱۳۳۸ ش) ۳- ازین اوستا (۱۳۴۴ ش)

۴- شکار (۱۳۴۵ ش) ۵- پائیز درزندان (۱۳۴۸ ش)۶- عاشقانہ ہاوکبود (۱۳۴۸ ش)

۷- زندگی می گوید اما باید زیست (۱۳۵۷ ش) ۹- دوزخ اما سرد (۱۳۵۷ ش)

۱۰- ترا ای کہن بوم وبر دوست دارم (۱۳۶۸ ش)

شرح وتفسیر شعر کتیبہ از مہدی اخوان ثالث:-

کتیبہ، مہدی اخوان ثالث (م، امید۔م، صبح) کی نہایت مشہور ترین نظم ہے۔اس نظم کی بنیادی بافت میں نماد گرائی کا ایک اہم حصہ صرف کیا گیا ہے۔ مذکورہ نظم کا اصلی عنصر، رضا خانی حکومت کے استبدادی آغاز اور ایران کے بیسویں صدی عیسوی کے انقلاب مشروطہ کے تجربہ پر مشتمل ہے۔اس میں انقلاب کی کامیابی کے باوجود، دردناکامی، حسرت ویاس، قنوطیت وحرماں نصیبی کی آنچ کا احساس بڑی شدت کے ساتھ نظم کیا گیا ہے۔ مذکورہ نظم، آسان لفظوں میں ایک ایسی دردانگیز اور غم آور داستان پر مشتمل ہے جو ایک گردہ انسانی کا المیاتی بیان پیش کرتی ہے۔اس گروہ میں بچے، جوان، بوڑھے عورتیں سب ہی شامل ہیں۔اور ستم یہ ہے کہ یہ تمام افراد، پابہ زنجیر ہیں۔ممکن ہے کہ یہ زنجیر، جبر وتسلط اور حکومتی استبداد کے جوہری مصالح سے ملکر بنائی گئی ہو۔ یہ گروہ، نہایت سست روی سے ایک پہاڑ کے مقابل آکر تھم جاتا ہے۔ یہ انسانی گروہ، آزادیٔ فکر کا متلاشی تھا، جس کے پاؤں میں جبر کی بیڑیاں بندھی تھیں۔ یہ بندش اس قدر سخت اور پیوستہ تھی کہ حرکت وتکان کا ایک موقع بھی فراہم نہیں ہوتا تھا۔

اچانک ایک بلند آواز آتی ہے کوئی کہہ رہا تھا کہ، پہاڑ کے دوسری جانب، پتھر کے تختے پہ ایک راز چھپا ہوا ہے۔رات کا سناٹا اور اندھیرا، اوج کمال پہ تھا، لعنت کی بارش ہورہی تھی سبھی خستہ وبے حال تھے۔اس آواز نے ایک فرد کی روح میں تاثیر پیدا کی۔ وہ بڑی جرأت اور نئے ولولہ سے گویا ہوا کہ ہمیں پہاڑی کے دوسرے کنارے جاکر دیکھنا چاہئے کہ وہاں کیا شے پوشیدہ ہے۔شاید وہ ہماری غلامی کی زنجیروں کو کاٹ دے۔

سبھی آواز کی سمت میں ہولئے۔لیکن زنجیر کی باہمی پیوستگی نے بہت جلد نڈھال کردیا۔اس میں ایک فرد کی زنجیر ذرا ڈھیلی تھی۔ وہ آہستگی سے آگے آتا ہے۔اور غیبی آواز کے ایما پہ تختۂ سنگ کی عبارتوں کو پڑھنے کی کوشش کرتا ہے۔اس پر کندہ تھا کہ

''میرا راز وہ ہی جان سکتا ہے جو مجھے اس طرف سے اس طرف پلٹا دے''

یہ ایک مژدۂ بے ہنگام تھا۔سبھی کے چہرے، ناانجام نوید کے انتظار میں کھل اٹھے۔اب لعنت کی بارش تھم سی گئی تھی۔ رات کی تاریکیاں، نور وچراغ کی آمد کے خوف سے اپنا سر چھپانے کے لئے جتن کرنے لگیں نہایت جوش وولولے اور زحمتوں کے ساتھ، سب ہی نے باہمی تعاون سے تختۂ سنگ کو پلٹ دیا۔ پھر ایک شخص اس پر کندہ عبارت پڑھنے کی کوشش کرنے لگا۔ غبار آلود راز کو ہر کوئی جان لینا چاہتا تھا۔صبر وشکیبائی، رخصت ہوا چاہتی تھی۔لیکن پڑھنے والے نے کچھ پڑھا اور حیرت زا

خاموشی اختیار کرلی۔

لوگ اصرار کررہے تھے کہ وہاں آخر کیا راز لکھا ہے ہمیں بتاؤ تا کہ ہم آگاہ ہوکر آزادی کو ممکن الحصول بنا سکیں۔لیکن اس کے چہرے پہ لایعنی سی خاموشی طاری تھی۔ کچھ لمحے سکوت کے اور بیت گئے۔ بالآخر وہ تھکے اور ہارے لہجے میں بڑبڑایا۔ وہی مذکورہ جملہ لکھا ہوا ہے کہ

''میرا راز وہی جان سکتا ہے جو مجھے اس طرف سے دوسری طرف پلٹ دے''

منتظر نگاہیں، پھر سے مایوسانہ انداز میں جھک سی گئیں۔خاموشی اور لعنت کی چادر پھر سے تن گئی۔غلامی پھر نوید آزادی کا انتظار اور اب پھر غلامی۔گویا قاجاری دور حکومت کے خاتمہ سے جہاں غلامی کا اختتام ہوا تھا اور مشروطہ کی آمد آمد سے جہاں آزادی کا طوفان آیا تھا لیکن کچھ ہی مدّت میں اچانک وہاں رضا خانی حکومت کی غلامی کا دور شروع ہوگیا۔محنت کے رائیگاں جانے کا کرب بہت اذیت ناک ہوتا ہے۔وہی اذیت ناک حالت،آزادی کا خواب لئے پابہ زنجیر انسانی گروہ کی تھی۔

مہدی اخوان ثالث، نے اس نظم کی بافت وترکیب میں،ایران کے قدیم اور اساطیری اجزا کو بھی شامل کیا ہے جس سے شاعر کی حد درجہ وطن دوستی کا اندازہ ہوتا ہے۔درحقیقت،ثالث کی شاعری کا بیشتر حصہ،قدیم ایران کے اسطورائی نظام پر استوار ہے۔البتہ یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ وہ ماضی کے دلفریب افسانوں میں کھو نہیں جاتا بلکہ ان واقعات کی بازخوانی کا مقصد، اپنے معاصر ایران کی اجتماعی اور فردی زندگی کی اصلاح ہے۔ثالث نے اپنی مذکورہ نظم میں تین رنج فزا اور غم انگیز دوروں کا ذکر کرتا ہے۔

(۱) شبی کہ لعنت از مہتاب می بارید
(۲) شب شطّ جلیلی بود پر مہتاب
(۳) وشب،شط علیلی بود

یہ تین راتیں، دراصل، تین مختلف ادوار ہیں۔شاعر نے ''شب'' کا استعمال نہایت درجہ علامتی طور پر کیا ہے۔پہلی شب، جس میں چاند سے لعنت چھن کر برس رہی تھی ''قاجاری دور'' کی علامت ہے۔دوسری شب، جو جلالت و نور کا مظہر نظر آرہی تھی وہ مشروطہ طلبی اور آزادی خواہی کی علامت ہے جس میں قاجاری دور کی ستم رانیاں، ختم ہونے کو آ گئی تھیں۔تیسری شب، جو علیل اور نحیف سی تھی، وہ پہلوی حکومت کے آغاز کا سمبل ہے۔

واضح ہے کہ فارسی ادب میں ''شب'' کا استعمال اپنے حقیقی معنی کے علاوہ، جداگانہ علامتی معنوں میں بھی ملتا ہے اس نظم میں بھی لفظ شب، ظلم واستبداد، جہالت وخفقان کا علامتی متبادل ہے۔البتہ وسط میں مستعمل لفظ شب علم ودانش اور آزادی وخوشحالی کی تعبیر ہے۔

اب ہم اس نظم کو مختلف جزئیات میں مطالعہ کرتے ہیں تا کہ حتی الامکان، تفہیم کو آسان کرسکیں۔

''فتاده تخته سنگ آنسوی تر، انگار کوهی بود/وما این سو، نشسته، خسته انبوهی/زن و مرد و جوان و پیر/همه بایکد گر پیوسته، لیك از پای/و بازنجیر/اگر دل می

کشیدت سوی دلخواهی/به سویش می توانستی خزیدن، لیك تا آنجا که رخصت بود/تا زنجیر/ندانستیم/ندای بود در رویای خوف و خستگیهامان/ویا آوای از جایی............ کجا؟ هرگز نپرسیدیم"

(ترجمہ)

اس طرف پتھر کا پڑا ہوا ٹکڑا گویا ایک پہاڑ تھا
اور ہم اس طرف بیٹھے، تھکے ماندے گروہ
عورت، مرد، جوان اور بوڑھے
آپس میں ایک دوسرے سے متصل، لیکن پیروں سے
اور زنجیر میں جکڑے ہوئے
اگر دل، اندرونی خواہش پہ آگے بڑھتا بھی تو
بس وہیں تک سرک پاتا جہاں تک اجازت تھی
بس زنجیر تک
ہم سمجھے نہیں
یہ کوئی آواز تھی جو ہماری تھکن اور خوف کے خوابوں میں بلند ہوئی تھی
یا کہیں سے کوئی مدھم سی صدا............کہاں سے؟ ہم نے پوچھا ہی نہیں''

اخوان ثالث نے نظم کے مذکورہ فقروں میں غلامانہ دور اور استبدادی زمانے کی تصویر کشی کی ہے۔ تمام مرد و زن، جوان و پیر پا بہ زنجیر ایک راستے سے گزر رہے ہیں۔ وہاں انہیں ایک بڑا پتھر کا ٹکڑا نظر آتا ہے۔ یہ قافلہ ہے لیکن غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا جس میں سروں کی تعداد ہے لیکن فکر سے لبریز اور آزادی کا متوالا ذہن نہیں ہے۔ سب ایک ساتھ ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ درحقیقت یہ جسمانی اتحاد شاید اس استبدادی فشار کا نتیجہ ہے جو مسلسل بلا کی صورت انسان پہ نازل ہوا ہے۔

اس میں بعض الفاظ جیسے ''خستہ'' اور ''زنجیر'' علامتی الفاظ ہیں جس میں جہان معانی کی کئی دبیز تہیں موجود ہیں۔ خستگی، انجماد و انحطاط کو جنم دیتی ہے۔ حرکت بدنی دراصل فکری پرواز کی غماز ہوتی ہے۔ یہاں پر شاعر نے ''خستہ'' لفظ کا استعمال، اس کیفیت کے اظہار کے لئے کیا ہے، جس سے اس رژیم کے افراد متاثر تھے۔ اسی طرح ''زنجیر'' بھی جبر اور بیچارگی کی علامت ہے۔ شاعر جس دور کی گفتگو کر رہا ہے اس دور میں اکثر عوام جہالت، ناخواندگی اور بے سوادی کا شکار تھی۔ ایسے نازک حالات میں ایک صدا کی چنگاری نے انہیں متوجہ کرنے کی کوشش کی کہ کب تک غلامانہ طوق اپنی گردن میں ڈالے رہو گے۔ اٹھو اور تختۂ سنگ پہ منقوش راز کو پڑھو۔

''فتادہ تختۂ سنگ آنسوی، وز پیشیان پیری/ براو رازی نوشتہ است/ ہر کس طاق،...... ہر کس جفت''

(ترجمہ)

اس طرف پڑے ہوئے پتھر پر، پرانے واقت میں ایک ضعیف العمر نے

ایک راز لکھا ہے

ہر آدمی، طاق...... ہر آدمی، جفت"

ظلم کی اس شب یلدا میں، زنجیر کی گرفت سے آزاد ہونے کی ایک راہ تھی "تختہ سنگ۔ لیکن وہ بھی ایک راز کی صورت ۔راز ایک ایسی چیز ہے جو ہمیشہ انسان کو جستجو اور تجسس پہ آمادہ کرتی ہے مزید قدم بڑھانے پہ ابھارتی ہے "ہر گز نپرسیدیم" اس جملے سے اس گنگ اور بے حس قافلہ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

"و ما چیزی نمی گفتیم/و ما تا مدّتی چیزی نمی گفتیم/پس از آن نیز تنها در نگه مـان بود اگر گاهی/گروهی شك و پرسش ایستاده بود/و دیگر سیل و خیل خستگی بودو فـرامـوشی/وحتی در نگه مان نیز خاموشی/و تخته سنگ آنسو اوفتاده بود/شبی که لعنت از مهتاب می بارید/وپا هامان ورم می کرد و می خارید"

(ترجمہ)

"ہم نے کچھ نہیں بولا

ایک لمبے وقفے تک کچھ بھی نہیں کہا

اس کے بعد بھی اگر کبھی ہماری نظروں میں کچھ تھا تو

سوالات وتردید کا ایک ہجوم آن کھڑا تھا

یا پھر خستگی کا سیلاب یا فراموشی کا طوفان

حتیٰ کہ ہماری نگاہوں میں خاموشی تیر رہی تھی

اور اس طرف وہ تختہ سنگ پڑا ہوا تھا

ایک ایسی رات تھی کہ چاند لعنت برسا رہا تھا

اور ہمارے پیر ورم دیدہ اور خار آشنا تھے"

اس اقتباس میں سب سے اہم اور کلیدی جملہ "نمی گفتیم وتامدّ تی چیزی نمی گفتیم" ہے جو اس مظلوم گروہ کے ذہنی کرب اور اندرونی تردد کو پیش کرتا ہے۔ فیصلہ کرنے اور عزم بالجزم کی عدم صلاحیت کو قاری کے سامنے لاکر کھڑا کر دیا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس گروہ نے مسلسل جبر وتشدد کو اپنی شومیِ قسمت سمجھ کر قبول کر لیا تھا۔ لہٰذا اس کے خلاف کسی طرح کے ردّعمل کا مظاہرہ نہیں نظر آتا۔ شاعر نے اسی لئے یہ کیفیت بیان کی ہے کہ اگر چہ ان کی نظروں میں خوف و ہراس کے باوجود، ہزاروں سوالوں کی موجیں تھیں۔

اس طرح کے ناگفتہ بہ حالات، خاص طور سے ایران میں فتح علی شاہ کے عہد سلطنت میں نظر آتے ہیں۔ روس سے

ایران کی شکست اور گلستان وترکمن چائے جیسے معاہدے نے ایرانی عوام کی رگ حمیت اور جوش اندرون کو ماند کر دیا تھا۔لیکن ایسے مشکل انحطاطی دور میں امیر کبیر کی شکل میں ایک روشنی نمودار ہوئی جس نے ایران کی شکست خوردہ عوام کو استعماریت و استثماریت سے گلوخلاصی کے حل پیش کئے۔

یـکی از ما که زنجیرش کمی سنگین تر از مابود، لعنت کرد گوشش را/و نا لان گـفـت! بـایـد رفت!/و مـا بـاخستـگی گفتیم!/لعنت بیش باد ا گوشمان را، چشمان را نیـز/بـایـد رفت/و رفتیـم و خـزان رفتیـم تـاجائی که تخته سنگ آنجا بود/یکی از ما که زنـجیـرش رهـا تـربود، بالا رفت، آنگه خواند/کسی راز مرا داند/که از ین رو به آنرویم بـگـردانـد/و مـا با لذتی این راز غبار آلود را مثل دعایی زیرلب/تکرار می کردیم/و شب شط جلیلی بود پر مهتاب

(ترجمہ)

''ہمارے ہی گروہ کے ایک آدمی نے ،جس کی زنجیر نسبتاً گراں تر تھی ،اپنے کانوں پہ لعنت بھیجی
اور روندھی آواز میں کہا: جانا چاہئے
اور ہم نے بھی تھکاوٹ کے ساتھ کہا:
ہمارے کانوں اور آنکھوں پہ لعنت ہو
وہاں جانا چاہئے
اور ہم گئے، بڑی آہستگی کے ساتھ وہاں تک گئے جہاں پتھر کا ٹکڑا پڑا ہوا تھا
ہم میں سے ایک فرد،جس کی زنجیر ذرا ڈھیلی تھی ،وہ اوپر چڑھ گیا اور پھر پڑھا
میرا راز وہی جان سکتا ہے
جو مجھے ادھر سے دوسرے جانب پلٹادے
اور ہم نہایت لذت بھرے انداز میں دعا کی طرح اس غبار آلود راز کو زیرلب
دہرارہے تھے
اور یہ رات (گویا اب) وقار وعزت کا چشمہ اور چاندنی میں نہائی ہوئی محسوس ہونے لگی تھی''

شاعر کے یہاں پر اس دور کی تصویرکشی کی ہے جب ایران میں فکری اور جسمانی آزادی کی تحریکیں زور پکڑنے لگی تھیں۔مشروطہ طلبی اور قانون کے نفاذ کی خواہش نے عام ایرانی کو بھی ایک نئی راہ سے آشنا کر دیا تھا۔دراصل اس بیداری کے متعدد اسباب اور وجوہات تھیں۔یورپی ممالک سے روابط،جدید یورپین انکشافات واختراعات کی بھرمار نے ایرانی عوام کے ذہنوں میں ایک نئے انقلاب کی روح پھونک دی تھی۔

شاعر نے اس جملے'' یکی از ما کہ.....'' سے اندازہ ہوتا کہ اسی قوم کے مختلف افراد نے مختلف ادوار میں انقلابات زمانہ

سے واقفیت بہم کرائی۔ لوگوں کو استثمار پسند حکومت کے خونی پنجوں سے نجات دلانے کی کوششیں کی۔ لوگ ان اولوالعزم رہبروں کی مسلسل تنبیہات سے بیدار ہوئے اور متحد ہو کر ایک صف میں کھڑے ہو گئے۔ وہ افراد جن میں علم وعمل اور فکر وشعور تھا۔ جن کے قلب میں خدمت قوم کا جذبہ تھا۔ علم و دانش کے نور نے ان کی ذہنی صلاحیتوں پہ روشنی کے نئے دریچے وا کر دئے تھے اور یوں سماج اور معاشرے نے ان کے پاؤں کی آہنی زنجیروں کو ڈھیلا کر دیا تھا۔ وہ آگے بڑے۔ لوگوں کو بتلایا کہ ان کی زندگی پہ حاکمیت کے عنوان سے کوئی قبضہ یا اختیار نہیں جتلا سکتا۔ لوگ بھی آزادی خواہ تھے اور اپنی اقدار، نخوت اور وقار کو پہچان چکے تھے۔ لیکن غلامی کی زنجیروں کو توڑنا اتنا آسان نہ تھا۔ لیکن انہوں نے مجتمعانہ قوت کو اکٹھے کیا اور اپنی سرنوشت وانجام جاننے کے لئے بے چین ہو گئے۔ یہ سرنوشت، مشروطیت تھی جسے قرآنی آیات کی طرح کوچہ و بازار میں گنگنایا جانے لگا تھا۔ لوگ اپنی آزادی کے پروانے "راز غبار آلود" کو پانے کے لئے کوششیں کر رہے تھے۔

هلا، یك ...... دو ...... سه...... دیگر بار/هلا، یك ......دو......سه......دیگر بار/عرق ریزان، عزا، دشنام، گاهی گریه هم کردیم/هلا، یك ، دو، سه ، زینسان بارها بسیار/چه سنگین بود امّا سخت شیرین بود پیروزی/و ما با آشنا تر لذتی/هم خسته هم خوش حال/از شوق و شور مالامال

(ترجمہ)

"بلند آواز میں چیختے ہوئے، ایک......دو......تین......پھر ایک بار
بلند آوازیں ہلا بولتے ہوئے، ایک......دو......تین......پھر ایک بار
پسینے میں ڈوبے ہوئے، کبھی مایوسی، کبھی گالی اور کبھی کبھی گریہ بھی کرتے رہے
ہلا بولتے ہوئے، ایک......دو......تین...... مسلسل کئی بار تکرار کرتے رہے
کتنا بھاری پتھر تھا......کتنا مشکل کام لیکن کامیابی بہت میٹھی تھی
ہم اس کی لذت سے آشنا تر ہو رہے تھے
بدحال و نڈھال لیکن خوش بھی تھے
شوق اور شور سے بھرے ہوئے"

استعماری طاقتیں اور اس عہد کی موجودہ مستبد حکومت نے لوگوں کے افکار پہ قفل لگا دئے تھے لیکن مختلف اہل نظر کی کوششوں سے لوگوں میں بیداری آ چکی تھی۔ لوگ علم و حکمت اور سائنس کی اہمیت کو جان چکے تھے۔ شاعر نے "ہلا، یک......دو......سہ......دیگر بار" کے ذریعہ ایران میں قیام کرنے والی مختلف تحریکوں منجملہ "کودتائے مرداد" کو مراد لیا ہے۔ اس کے علاوہ، استعمار کے خلاف پہلی تحریک "نہضت تنباکو" بھی مراد ہے۔ یہ تحریک اپنے ابتدائی دنوں میں سید علی اکبر خال اسیری اور شیراز کے بزرگ علماء کی رہبری میں شروع ہوئی اور پھر بتدریج شیراز سے تبریز، مشہد، اصفہان، تہران اور ایران کے دیگر شہروں تک پھیل گئی اس تحریک کا بنیادی مقصد استعمار کے بڑھتے ہوئے زور کی روک تھام تھا۔ تحریم تنباکو کے سلسلے میں عوامی معاونت نے

اس کو خاص زاویہ دے دیا تھا۔ آیت اللہ میرزائے شیرازی کا فتوائے تحریم تنبا کو، اس تحریک کا بنیادی پہلو ثابت ہوا۔ انہوں نے فتوا دیا تھا کہ

"الیوم، استعمال تنبا کو و توتون بای نحوِ کان در حکم محاربه با
امام زمان علیه السلام است"

(پیشین، حسین بن علی اصفہانی صفحہ ۱۷۷)

''عرق ریزان، عزا، دشام......'' جب انقلاب کی تحریکیں چلتی ہیں تو محض قربانی جاں کا تقاضا نہیں کرتیں بلکہ انسان نفسیاتی طور پہ اذیت کا شکار ہوتا ہے۔ کپی چولیشن (Capitulation) نے ایران اور وہاں کی عوام کے لئے عملی طور پر مصیبت میں ڈال دیا تھا۔ روسی حکومت نے ''عہد نامۂ ترکمانچائے'' کے ذریعہ ایرانی عوام کے وقار کو سخت ٹھیس پہچائی تھی۔ ''زین سان...... بارہا...... بسیار......'' سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلسل آزمائشوں کے سائے میں بھی ایرانی عوام نے اپنی مزاحمت، مقاومت اور تحریکوں کے تسلسل کو نہیں روکا۔ کیونکہ ان تحریکات کا انتہائی نقطہ بہر حال فتح و پیروزی تھا۔ اس مزاحمت میں دماغی توانائیاں صرف ہوئیں۔ حوصلے بھی ٹوٹے لیکن جب تحریک عوام میں مقبول ہو جائے تو حکومتی آلۂ کار اسے سرکوب نہیں کر سکتے۔

یکی از ما که زنجیرش سبك تر بود/به جهد ما درودی گفت و بالا رفت/خط
پوشیده را از خاك و گل بسترد و باخود خواند/و ما بی تاب

(ترجمہ)

''ہم میں سے ایک جس کی زنجیر سب سے ہلکی تھی
اس نے ہماری کوششوں کی داد دی اور اوپر چڑھ گیا
دھول مٹی سے اٹے ہوئے خط کو صاف کیا۔ اور سرگوشی کے لہجے میں پڑھنے لگا
اور ہم بے تاب سے رہ گئے''

یہ جملے اس نظم کا اہم ترین جزو ہیں جو فکر و نظر کی دعوت دیتے ہیں۔ مسلسل عوامی مزاحمت کے باوجود ہنوز زنجیر و سلاسل سے آزادی ممکن نہیں ہو سکی تھی۔ ''سبک تر'' کی ترکیب نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ مسلسل جہد نے مشکلات میں تخفیف ضرور کی تھی اور تسلط کی نوعیت بھی مختلف ہو چکی تھی۔ عوامی جہد سے ایک فرد آگے بڑھتا ہے اور غبار آلود پتھر کو صاف کرتا ہے۔ اس پتھر پہ کندہ حروف کو گنگناتا ہے۔ اس کیفیت نے ہم نوا مزاحمت کاروں کے دل میں بے تابی بھر دی تھی کیونکہ ہر ایک موجود نفس، اس راز کی حقیقت اور اپنی سرنوشت جان لینا چاہتا تھا۔ لیکن جو شخص ان کی سرنوشت حیات پڑھ رہا تھا، اس کے چہرے کے بدلتے رنگ سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ حالات کیسے منقلب ہو چکے تھے۔ اس کی ظاہری کیفیت اور اس کا اندرون، درد تحیر سے لبریز ہو چکا تھا۔

لبش را با زبان تر کرد، مانیز آنچنان کردیم/و ساکت ماند/نگاهی کرد سوی ما

و ساکت ماند/دو باره خواند، خیره ماند، پنداری زبانش مرد

(ترجمہ)

''اس نے اپنے ہونٹوں کو زبان سے تر کیا، ہم نے بھی ویسے ہی کیا

وہ خاموش متحیر تھا

ہماری طرف نگاہ کی اور چپ سا ہو گیا

پھر دوبارہ سے خط پڑھا، آنکھیں پھٹی رہ گئیں، گویا اس کی زبان اینٹھ گئی تھی''

مہدی اخوان ثالث نے یہاں پہ عجیب حقیقی رنگ کی تصویر کشی کی ہے۔ذرا جملوں کی ساخت ملاحظہ کریں۔

''لبش را با زبان تر کرد''''خیرہ ماند''''ساکت ماند''اور''زبانش مرد'' جیسے جملے ایک ایسے انسان کی منظر کشی کرتے ہیں جسے اپنے غیر متوقع مستقبل کی ہولناک خبر ملی ہو۔ ہر ایک ایرانی فرد نے قیام مشروطہ کے لئے خون پسینہ بہائے تھے۔انہیں اس بات کا یقین تھا کہ ان کی زندگی بدلے گی۔ان کے انسانی حقوق اور کرامتیں باز یاب ہوں گی،لیکن جب مشروطہ کا نفاذ ہوا تو انہیں اس سے کوئی خاطر خواہ فرق محسوس نہیں ہوا۔انگریزی امپریالزم، اور روسی مداخلت نے ایران کی سیاسی حالات کو بالکل متغیر کر رکھا تھا۔لوگوں نے ان کی بے جا دخل اندازیوں کے خلاف متحد ہو کر قیام کیا۔مختلف تحریکیں منجملہ نہضت جنگل، قیام خیابانی، قیام محمد تقی خان پسیان اور آخر کار کودتائے ۱۲۹۹ چلی۔لیکن آمریت نے ہر ایک مقاومت کی سرکوبی کر دی تھی۔

نگاهش را ربوده بود، ناپیدای دوری، ماخروشیدیم/بخوان! اوهمچنان خاموش/برای ما بخوان! خیره به ما ساکت نگاهی کرد

اس حصے میں ''ناپیدائے دور'' کی ترکیب معنی کی کئی ابعاد اور وسعت سمیٹے ہوئے ہے۔شاید اس ترکیب سے کرب آمیز مدت انتظار کا دورانیہ مراد ہو سکتا ہے۔ایران عوام، ایک انقلاب کی محض منتظر نہیں تھی بلکہ واقعیت میں اس کے لئے ہاتھ پیر مار رہی تھی۔ بڑے پاپڑ بیلنے کے بعد، قاجاری استبداد کا خاتمہ ہوا تھا۔اب مشروطہ کی عطر آگیں ہوائیں چلنے لگی تھیں۔ یہ زمانہ نسبتاً ترقی یافتہ تھا۔لیکن اس کا دورانیہ نہایت مختصر ثابت ہوا۔اور پہلوی استبداد کے خونیں پنجوں نے دوبارہ ان کی زندگی کو اجیرن بنا ڈالا۔

پس از لختی/در اثنائی که زنجیر ش صدا می کرد/فرود آمد، گرفتیمش که پنداری که می افتاد/نشاندیمیش/به دست ما و دست خویش لعنت کرد/چه خواندی، هان؟/مکید آب دهانش را و گفت آرام/نوشته بود/همان/کسی راز مرا داند/که از این رو به آنرویم بگر داند/نشستیم/و به مهتاب وشب روشن نگه کردیم/و شب شط علیلی بود

(ترجمہ)

تھوڑی دیر کے بعد/اس حال میں کہ اس کی زنجیریں شور کر رہی تھیں/ وہ نیچے آ گیا/ ہم نے اسے پکڑ لیا گویا وہ گر رہا تھا

/ ہم نے اسے بٹھایا/ اس نے ہمارے اور اپنے ہاتھوں (کی کوتاہ رسائی) پہ لعنت بھیجی/ کیا پڑھا؟ بتاؤ۔ اس نے تھوک نگلا اور بہت آہستہ سے بولا/ وہی لکھا ہوا تھا کہ/

''میرا راز وہی جان سکتا ہے/ جو مجھے ایک سمت سے دوسری سمت پلٹا دے/
ہم بیٹھ گئے۔ روشن رات اور چاند کو غور سے دیکھا/ رات کی تاریکی میں تھکن تھی۔

وہ شخص جو راز کے انکشاف کے لئے اوپر چڑھا۔ اس نے غیر متوقع عبارت پڑھی۔ از خود رفتگی کی حالت میں نیچے آیا۔ اگر وہاں پہ موجود دوسرے احباب اسے تھام نہ لیتے تو شدت تحیر اور صدمے سے وہ ڈھہ جاتا۔ اس اقتباس میں ''بالا رفتن و پائین افتادن'' سے وہ وقائع مراد ہیں جو مشروطہ کے آغاز وانجام اور پہلوی جبر وتسلط پہ مشتمل تھے۔'' مکید آب دہانش'' سے اس فرد کی درونی کیفیت کی اضطرابانہ حالت کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہ کیفیت و حالت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ایک انسان کسی نصب العین اور ہدف کے لئے اپنی اوقات و ہمت سے بڑھ کر قربانی دے لیکن قربانی اور جانثاری کے باوجود اسے اپنا مقصد ہاتھ لگتا نظر نہ آئے۔ بہر نوع پتھر کے دونوں جانب ایک ہی عبارت لکھی تھی۔

''کسی راز مرا داند که از این رو به آن رویم بگرداند''

گویا راز یوں تھا کہ مقاومت ومزاحمت کے لئے تحرک لازمی ہے۔ احساس خستگی، انسان کو اس کے نصب العین سے دور کر دیتی ہے۔

کتابیات

۱- جدید فارسی شاعری، پروفیسر شریف حسین قاسمی، انڈو پرشین سوسائٹی، دہلی، ۱۹۷۷ء
۲- ایران میں جدید فارسی ادب کے پچاس سال (۱۹۰۰-۱۹۵۰ء) ڈاکٹر رضیہ اکبر، اعجاز پریس حیدرآباد، ۱۹۹۱ء
۳- اخوان، شاعر حماسہ وشکست، ابوالحسنی لیلی، بی بی سی (انٹرویو) فارسی، ۱۱ مئی ۲۰۱۵ء
۴- یادنامہ مہدی اخوان ثالث (باغ بی برگی) مرتضی کاخی، انتشارات زمستان، ۱۳۸۵ ش
۵- از این اوستا، مہدی اخوان ثالث، انتشارات مروارید، تہران، ۱۳۴۴ ش
۶- حماسہ سرائی در آثار مہدی اخوان ثالث، عتیق الرحمٰن، ماڈرن پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی، ۲۰۰۹ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر ناہید زہرا*

مثنوی دول رانی خضر خاں میں ہندوستانی تہذیب وتمدن کی عکاسی:
ایک اجمالی جائزہ

امیر خسرو فارسی زبان وادب کے آسمان پر وہ روشن اور درخشندہ ستارہ ہے جس کی علمی وادبی تابناکی رہتی دنیا تک باقی رہیں گی۔ وہ ہندوستان کی زمین سے پیدا ہونے والے وہ گہر نایاب ہیں جس کی کوئی مثال نہیں ہے۔ وہ ایک بلند پایۂ شاعر، نثر نگار، موسیقی داں اور بزرگ صوفی ہیں۔ انہوں نے جس بھی اصناف سخن میں اپنے اظہارِ خیال کے لئے قلم اٹھایا اس کو مالا مال کر دیا۔ غزل، مثنوی قصیدہ ہر صنف میں اپنے صلاحیت اور قابلیت کے جو ہر دکھائے ہیں اور تمام اصناف سخن میں اپنی حکومت کا پرچم لہرایا۔ علامہ شبلی نعمانی امیر خسرو کی شاعرانہ استعداد کے بارے میں تحریر کرتے ہیں :

> ”فردوس، سعدی، انوری، حافظ، عرفی، نظیری بے شبہ اقلیم سخن کے جم وکے ہیں، لیکن ان کی حدِ حکومت ایک اقلیم سے آگے نہیں بڑھتی۔ فردوسی مثنوی سے آگے بڑھ سکتے۔ سعدی قصیدہ کو ہاتھ نہیں لگا سکتے، انوری مثنوی اور غزل کو چھو نہیں سکتے۔ حافظ، عرفی، نظیری غزل کے دائرہ سے باہر نہیں نکل سکتے۔ لیکن خسرو کی جہانگیری میں غزل، مثنوی، قصیدہ، رباعی سب داخل ہیں اور چھوٹے چھوٹے خطبہ ہائے سخن یعنی تضمین، مستزاد اور صنائع بدائع کا تو شمار نہیں۔ تعداد کے لحاظ سے دیکھو تو اس خصوصیت میں کسی کو ان کی ہمسری کا دعویٰ نہیں ہوسکتا۔ فردوسی کے اشعار کی تعداد کم وبیش ستر ہزار ہے۔ صائب نے ایک لاکھ سے زیادہ شعر کہے ہیں، لیکن امیر خسرو کا کلام کئی لاکھ سے کم نہیں ہے۔“
>
> (علامہ شبلی شعر العجم، ص:۱۱۹)

مذکورہ سطور سے امیر خسرو کی جامعیت کا احساس ہوتا ہے وہ بلند پایہ شاعر ہیں امیر خسرو استادِ سخن ہیں۔ ان کا کلام اپنے عہد کی تہذیب وتمدن کی عکاسی کرتا ہے اور تاریخی اہمیت رکھتا ہے۔ امیر خسرو کا نام یمین الدین خسرو معروف بہ امیر خسرو ۶۵۱ھ بمطابق ۱۲۵۲ء میں پٹیالی میں ضلع ایٹہ میں متولد ہوئے۔ والد کی جانب سے ترک تھے مگر ان کی والدہ ہندوستانی تھیں۔ خسرو نے ہندوستانی ہونے پر فخر جا بجا اپنے کلام میں پیش کیا ہے۔ جس کا ذکر مقالہ میں آگے کیا جائے گا۔ خسرو تین بھائی تھے لیکن سب سے زیادہ ہوشیار اور ذہین خسرو ہی تھے۔ ابتدائی تعلیم کے لئے والد ماجد نے مکتب میں بٹھا دیا اور وہاں وہ خطاطی کے ہنر سے واقف ہوئے لیکن طبیعت موزوں تھی۔ شعر گوئی کی دُھن تھی۔ لہٰذا ان کے استاد قاضی اسدالدین اپنے ہمراہ خواجہ عزالدین کے پاس لے گئے۔ ان سے خسرو کی شاعرانہ صلاحیت کا امتحان لینے کو کہا۔ خواجہ صاحب اپنے زمانے کی

MASNAVI DAOL RANI KHIZR KHAN MEIN HINDUSTANI TAHZEEB...... (Pg.No. 41 TO 47)

DR. NAHEED ZAHRA, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, MILLAT COLLEGE, DARBHANGA (BIHAR)

یگانہ روزگار علمی شخصیت تھی۔ انہوں نے پہلے خسرو کو چند اشعار پڑھنے کو کہا۔ خسرو نے خواجہ صاحب سے بیاض لی اور خوش الحانی پڑھنے لگے۔ خواجہ صاحب بہت متاثر ہوئے اور بعد میں کہا کہ مو، بیضہ، تیر اور خربزہ ان چار بے جوڑ چیزوں کو موزوں کرو۔ خسرو نے برجستہ کہا۔

هر موی که در دوزلف آن صنم است
صد بیضه عنبرین بران موئے صنم است
چون تیر مدان راست دلش را زیرا
چون نربزه دندانش میان شکم است

خواجہ صاحب خسرو کی اس رباعی کو سن کر بہت متاثر ہوئے اور انہوں نے امیر خسرو کا تخلص ''سلطانی'' رکھنے کو کہا۔ علامہ شبلی نعمانی شعرالعجم میں لکھتے ہیں کہ ان کے ابتدائی کلام یعنی دیوان تحفۃ الصغر میں ان کا تخلص سلطانی تھا۔

خسرو کے والد ایک معرکہ میں شہید ہوگئے۔ اس کے بعد ان کی کفالت و سرپرستی ان کے نانا عماد الملک کے ذمہ آ گئی اور وہ دہلی آ گئے۔ عماد الملک کی سرپرستی خسرو کے لئے نعمت تھی۔ عماد الملک سلطان ایلتتمش کے عہد سے بلبنی عہد تک عرض ممالک کے عہدے پر فائز تھے۔ تمام علاقہ میں ان کا رعب و دبدبہ تھا۔ ان کے نانا بڑے امراء میں شمار ہوتے تھے۔ صاحب مال وثروت تھے۔ خسرو کی پرورش اسی ماحول میں ہوئی۔ عماد الملک کی محفل میں تمام اہل فن ارباب نشاط جمع ہوتے جس کا اثر خسرو کی شخصیت پر ہوا۔ خسرو میں شعر و شاعری علم و ادب و موسیقی کی جانب ذوق و شوق اور ان کے فنکارانہ صلاحیت میں اضافہ ہوا۔ خسرو بارہ سال کی عمر میں شعر کہنے لگے اور دیگر شعراء مثلاً سنائی اور انوری وغیرہ کے کلام کی پیروی کی۔ امیر کوئی زبانوں میں مہارت حاصل تھی وہ عربی، فارسی، ہندی، سنسکرت سب میں ماہر تھے۔

خسرو ایک بزرگ صوفی تھے۔ ان کے والد نے آٹھ سال کی عمر میں خسرو کو حضرت نظام الدین اولیاء کے قدموں پر ڈال دیا۔ اور حضرت کے دست ارادت پر بیعت کرا دی۔ امیر خسرو اس وقت کم سن تھے لیکن جب وہ بڑے ہوئے تو انہوں نے دوبارہ بیعت کی اور ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہوگئے۔ امیر خسرو اور خواجہ صاحب کا تعلق عشق کے درجہ کو پہنچا تھا۔ ہر وقت ساتھ ساتھ رہتے تھے اور ان کو دیکھ کر زندگی بسر کر رہے تھے۔ یہی حال مرشد بزرگ کا تھا وہ بھی اپنے مرید کے عشق میں گرفتار تھے۔ فرمایا کرتے تھے۔ جب قیامت میں سوال ہوگا کہ نظام الدین کیا لایا ہے؟ خسرو کو پیش کر دوں گا۔ دعا مانگتے تھے تو خسرو کی جانب اشارہ کر کے فرماتے تھے الٰہی بہ سوزِ سینہ این ترک را مرا بہ بخش۔

حضرت نظام الدین اولیاء کے وصال کے بعد خسرو بھی اس دنیا سے چلے گئے اور اپنے مرشد کامل سے جا ملے۔

امیر خسرو کے آثار :

امیر خسرو ہمہ گیر اور جامع کمالات شخصیت تھے۔ وہ بلند درجہ کے شاعر و ادیب اور بسیار نویس تھے۔ علامہ شبلی نعمانی نفحات الانس کے حوالہ سے ان کی تصانیف کی تعداد ۹۲ لکھتے ہیں۔ اور خود امیر خسرو اپنے اشعار کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ ان کے اشعار کی تعداد ۵ لاکھ سے کم اور چار لاکھ سے زیادہ ہے۔ یہ تو فارسی کا عالم ہے۔ اس کے علاوہ ہندی میں بھی ان کے

دیوان ہیں جو دستیاب نہیں ہے۔ بہر حال ان کی تصانیف کا مختصر جائزہ حسب ذیل ہے جس سے شاعر کی ارزش و اہمیت کا اندازہ ہو سکے۔

امیر خسرو نے اپنے غزلیات کے دیوان کو پانچ حصّوں میں تقسیم کیا ہے ان کا پہلا دیوان تحفۃ الصغر ہے جو ان کے ابتدائی عمر کے کلام کا مجموعہ ہے غالباً ۱۶ سے ۱۹ سال کی عمر کا کلام ہے۔ دوسرا دیوان وسط الحیات ہے یہ ان کے جوانی کا کلام ہے۔ تیسرا دیوان غرۃ الکمال ہے یہ دیوان ۳۴ برس کی عمر کے بعد کے کلام پر مبنی ہے۔ اس ترتیب انہوں نے اپنے بھائی کے مشورہ پر ہی اس میں غزل اور قصائد ہیں۔ چوتھا دیوان بقیہ نقیہ ہے۔ یہ ان کے بڑھاپے کا کلام ہے اور پانچواں دیوان نہایۃ الکمال ہے جس میں غزل قصیدہ مرثیہ وغیرہ ہیں یہ ان کی آخری عمر کا کلام ہے۔

غزلیات و قصائد کے دیوان کے علاوہ امیر خسرو نے مثنوی بھی نظم کی ہیں۔ مثنوی گوئی میں بھی امیر خسرو صفِ اوّل کے شاعر ہیں۔ انہوں نے نظامی گنجوی کے خمسہ کی پیروی کرتے ہوئے پانچ مثنوی کا خمسہ نظم کیا ہے۔ نظامی گنجوی کے خمسہ کا بہترین جواب دیا ہے۔ انہوں نے مطلع الانوار، شیرین خسرو، آیئنہٗ اسکندری، لیلیٰ مجنون اور ہشت بہشت کے نام پانچ مثنوی لکھی ہے اور یہ تمام مثنوی سلطان علاء الدین خلجی کے نام معنون کی ہیں۔

خمسہ کے علاوہ امیر خسرو نے مثنوی مفتاح الفتوح نظم کی ہے جس میں سلطان جلال الدین فروز شاہ کے جلوس کے سال اول تک کے واقعات درج کئے ہیں۔ نہ سپہر بھی ان کی اہم مثنوی ہے یہ مثنوی خسرو نے قطب الدین خلجی کے نام پر لکھی ہے۔ خسرو نے مثنوی نہ سپہر کو نو ابواب میں تقسیم کیا ہے اور ہر باب کو مختلف بحر میں نظم کیا ہے اسی وجہ سے اس کا نام نہ سپہر رکھا گیا۔ اس مثنوی کی شہرت کا اہم سبب وہ باب ہے جس میں شاعر نے اپنے وطن ہندوستان کے لئے حب الوطنی کے جذبہ کو آشکار کیا ہے۔ انہوں نے وطن عزیز ہندوستان کی تعریف و توصیف میں ایک مکمل باب نظم کیا ہے۔

امیر کی ایک اور اہم مثنوی دول رانی خضر خاں ایک عشقیہ داستان ہے جس کا ذکر ہم مقالے میں آگے چل کر کریں گے۔

افضل الفوائد میں امیر خسرو نے خواجہ نظام الدین اولیاء کے ملفوظات کو جمع کیا ہے۔ شاعری کے علاوہ خسرو نے نثر میں بھی اپنے قلم کے جوہر دکھائے۔ اعجاز خسروی کے نام سے انہوں نے نثر میں تصنیف لکھی جس میں نثر نویسی کے اصول درج کئے ہیں۔ اس کے علاوہ تغلق نامہ، خزائن الفتوح اور مناقب ہند، تاریخ دہلی یہ بھی امیر خسرو کی تصنیف ہیں۔

مثنوی دول رانی خضر خاں اور ہندوستانی تہذیب :

امیر خسرو فارسی زبان و ادب کے ممتاز شاعر ہیں اور ان کا تمام کلام اہمیت و ارزش کا حامل ہے۔ ان کی تمام مثنوی اس کے عہد کی تاریخی اور تہذیب و تمدن کی عکاسی کرتی ہیں۔ امیر خسرو دراصل ایک محبِّ وطن تھے۔ لہٰذا ان کی فکر کا دائرہ ہندوستان کی تہذیب و تمدن کو نمایاں کرنے کی سمت گھومتا رہتا تھا۔ نتیجتاً محققین نے ان کے کلام کو تاریخ و تمدن کا گنجہائے گراں مایہ لکھا ہے۔ مثنوی دول رانی خضر خاں بھی اسی گراں قدر خزانے میں سے چند جواہرات کا مجموعہ ہے جو امیر خسرو کی وطن سے محبت اور ہندوستان کی تہذیب و تمدن اور ان کی شاعرانہ اور فنکارانہ مہارت کی دلیل دیتا ہے۔ مثنوی دول رانی خضر خان ایک

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

تاریخی عشقیہ داستان ہے۔اس مثنوی کی کہانی شاہزادہ خضر خاں اور راجہ کرن والی گجرات کی بیٹی دیولدی کی عشق ومحبت کی داستان ہے۔اس کو امیر خسرو نے خود شاہزادہ کی فرمائش پر نظم کیا ہے اور اس کا نام عشقیہ رکھا ہے۔اس داستان میں امیر خسرو نے خضر خاں کی دیولدی سے محبت وجدائی،خضر خاں کی الپ خان کی بیٹی سے عقد کی رسومات،اور پھر دیولدی سے دوسرا نکاح کی داستان رقم کی ہے۔مثنوی کے ضمن میں شاعر کو جہاں بھی موقع ملا وہاں انہوں نے ہندوستان سے اپنی عقیدت ومحبت کے جذبہ کا اظہار جا بجا کیا ہے۔مثنوی ۴۲۰۰ اشعار پر مشتمل ہے اور ۴ مہینے کی مدت میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔بعد میں اس میں ۳۱۹ اشعار کا اضافہ کیا گیا ہے۔یہ داستان ۷۱۵ھ میں لکھی گئی۔اس مقالہ میں امیر خسرو کے عہد میں رائج شادی کی رسومات پر روشنی ڈالی جائے گی۔اس میں سے اس عہد کی تہذیب کا مکمل اندازہ ہوگا۔ساتھ ہی امیر خسرو کی وطن دوستی کے جذبہ کا ذکر بھی کیا جائے گا۔

شادی کی رسومات :

شاہزادہ خضر خان کی پہلی شادی الپ خاں کی بیٹی سے ہوتی ہے۔اس شادی کے جشن کو بہت شاہی انداز میں برپا کیا گیا۔امیر خسرو نے شادی کے جشن میں ہونے والی تمام آرائش وزیبائش کا ذکر مفصل کیا ہے۔کس طرح مکمل شہر کو سجایا گیا۔ہر طرف پردہ،شامیانے لگائے گئے در و دیوار پر حسین وجمیل نقاشی کی گئی۔تمام علاقے اور راستوں پر خوبصورت فرش بچھائے گئے اور الگ الگ خیمہ نصب کئے گئے۔

ان خیموں میں مختلف ہنرمندی اور فنکاری دکھائی جارہی تھی۔مہمانان کو متوجہ کرنے اور ان کو لطف اندوز کرنے کے لئے نوع نوع کے کرتب دکھائے جارہے تھے۔مثلاً جادوگری،شعبدہ بازی،رقص ونغمہ وسرود کی محفل وغیرہ۔غرض کے اس مثنوی خسرو میں امیر خسرو نے اس عہد میں مروجہ تمام رسومات،آرائش وزیبائش کا ذکر بڑی فنکاری سے کیا ہے۔جشن کی تیاریوں کو امیر نے بڑی ہی باریک بینی سے رقم کیا ہے۔بطور مثال چند اشعار پیش کرتے ہیں جس سے امیر خسرو باریک بینی اور جزئیات نگاری کا ثبوت ملتا ہے :

چنان در نغمۂ و شادی آفاق	کہ در رقص آمد این بہ سقف و شش طاق
بگردا گرد د قصر شاہی	برآمد قبہ از مہ تا بماہی
جہاں از قبۂ ہائے کارداران	شدہ چون روئے دریا روز باران
بچرخ قبہ حیران قبہ چرخ	برابر ہر دو چون بغداد با کرخ
مرصع پردھا چون چرخ ز انجم	شدہ انجم دراں رزّد گہر گم
بہر زردوزی مہر زر انگیز	نظر باصد تعجب دوختہ تیز
کشیدہ تا بگردوں سایہ بانہا	فرو پوشیدہ عیب آسمان ہا
بہر دیوار نقشے کردہ پرکار	فلك حیران در و جون نقش دیوار

مثنوی میں جن کھیلوں کا ذکر کیا ہے ان کو ایک ایک کر کے بیان کیا ہے۔مندرجہ ذیل اشعار امیر خسرو کی شاعرانہ فنکاری کی دلیل

میں اوراس عہد کی تہذیب کونمایاں کرتے ہیں ملاحظہ ہو۔

ز دست یوالعجب گوئی آسمان گیر   بسان گرد و مهر توسن میر

فرو برده شعبد تیغ چون آب   چو مستسقی که نوشد شربت ناب

نموده چهره بازان گونه گون ریو   گهی خود را پر کرده گهی دیو

مثنوی دول رانی خضر خاں راگوں کے بارے میں اہم معلومات فراہم کرتی ہے۔اس میں جوراگ رائج تھے ان میں چنگ، دف بربط، طیور کدو، مین تال وغیرہ ہیں۔اس کے علاوہ اس عہد کا پسندیدہ لباس دیوگیری لباس کے متعلق بھی مثنوی معلومات دستیاب ہوتی ہے۔امیر خسرو نے مثنوی میں اس بات کی جانب خصوصی توجہ دلائی ہے۔کہ جس طرح سے شادی کے جشن میں کھیل کرتب رقص ہوتا ہے اسی طرح سے پندوواعظ اور قرآن وحدیث کا بھی ذکر الگ خیموں میں ہوتا ہے۔امیر خسرو نے اس مثنوی میں ہندوستانی اعلیٰ طبقوں کے مسلمانوں کے شادی کے رسومات کونمایاں کیا ہے۔ برات کے چلنے کے منظر کو بیان کیا ہے دلہن سے عقد اور پھر رونمائی کے منظر کو بیان کیا ہے۔یہ تمام رسومات آج بھی ہندوستانی سماج میں جاری ہیں اور امیر خسرو نے حس دیدہ ریزی سے ان رسومات کو نظم کیا ہے اس کی کوئی نظیر نہیں ہے چند اشعار بطور مثال پیش ہیں۔

برات کے چلنے کا منظر :

چنان شد بانگ بسم الله سوئے ماه   که گفتند اختران الحمدلله

دوان پیش وخنجر رسته رسته   ره چشم بد از پولاوبسته

طبقهائے زر و یاقوت گلگون   چو روئی عاشقان در گریه چون

عقد کے وقت کا منظر ۔

بتقریب آنچنان کا قبال می خواست   نشستند اهل اقبل از چپ و راست

بلقدائے که ملکی را بود نقد   هم بست آفتاب و ماه را عقد

بهر کس هدیه دادند از خزائن   خراتے مصر و محصول مدائین

رونمائی کے منظر کی پیشکش ۔

همی بارید سیارات پر نور   که ابر از پیش مه شد ناگهاں دور

مشاطه پرده مهے کاندر نظاره   دل مه پاره شد ز آن ماه پاره

ہندوستان سے محبت :

امیر خسرو نے مثنوی دول رانی خضر خان میں اس عہد میں مروجہ روایات ورسومات کا ذکر کرکے ہمیں عہد وسطہ کے حال واحوال اور تہذیب وتمدن سے روبرو کرایا۔ ہندوستان سے شدید محبت وعقیدت کے اظہار سے اور عہد وسط کے ہندوستان کی تہذیب کے متعلق معلومات فراہم کرائی۔مثلاً مثنوی دول رانی خضر خان میں انہوں نے ہندوستانی کپڑا، پھول، حسیناؤں، زبان ہندی ہندو برہمن کے عقائد وغیرہ کی معلومات فراہم کی ہے۔

امیر خسرو کے دل میں حب الوطنی کا جذبہ اس قدر ہے کہ تمام عالم میں انہیں ہندوستان سے بہتر کوئی ملک نظر نہیں آتا وہ ہندوستان کی سرزمین کو عرض بہشتی کہتے ہیں۔

بهشتی فرض کن هندوستان را کز انجا نسبت ست این بوستان را

ہندوستان سے اس قدر محبت ہے کہ اسی مٹی کی بھی تعریف کرتے ہیں اور شعر ملاحظہ ہوں۔

سه گونه رنگ هندوستان زمین است سیاه سبز و گندم گون همین است

به گندم گونست میل آدمی زاد که ابن فتنه آدم یافت بنیاد

یکی گندم بکام اندر نمك ده ز صد قرص سپید بی نمك به

سیه را خود بدیده جانگاه است که اندر دیده هم مردم سیاه است

ز بهر دیده باید سرمه را سود سپید عارضی رنگی است بی سود

برنگ سبز رحمت با سرشت است که رنگ سبز پوشان بهشت است

جو رحمت بار گرددابر افلاك نتیجه سبز زاید اوّل از خاك

موجودہ زمانے میں ہمیں اس بات کا علم ہے کہ ہندوستان میں کتنی طرح کی مٹی ہے لیکن امیر خسرو نے صدیوں پہلے اس بات کا ذکر اپنے اشعار میں کیا ہے۔ ہندوستان کی مٹی تین رنگ کی ہے گندم، سیاہ اور سبز۔ گندم سے مراد غالباً ریتیلی زمین یا ریگستانی علاقہ، سیاہ مٹی ہندوستان کے جنوبی علاقے اور بیشتر علاقوں میں پائی جاتی ہے۔ ہندوستانی پھولوں کا ذکر آتا ہے تو امیر خسرو گل ھای ہندی کی ستائش میں گویا ہوجاتے ہیں اور عہد وسطیٰ میں پائے جانے والے پھولوں کے بارے میں خوش اسلوبی سے اشعار میں بیان کرتے۔ ہر ایک کی تعریف کرتے وہ کہتے ہیں کہ ہمارے پھولوں کے نام خوبصورت نہیں ہیں مگر ہمارے پھول بہشتی ہیں۔

گل مارا بهندی نام زشت است
وگر نه هر گلی باغ بهشت است

امیر خسرؔو نے تقریباً ۴۸ اشعار میں ہندی پھولوں کے نام اور ان کے اوصاف بیان کئے ہیں۔ جن پھولوں کا ذکر کیا وہ بنفشہ، کبود، بیلا، سمن، گل سرخ، صد برگ، گل زرین، سوسن، گل لالہ، گل گوزہ، ریحان، دونا، کرنا، یاسمین، نیلوفر، ڈھاک، چمپا، جوہی، کیوڑا، گلاب، مولسری وغیرہ ہیں۔

امیر خسرؔو کے کلام سے نہ صرف ہندوستان بلکہ دیگر ممالک کی حسیناؤں کی خوبیاں معلوم ہوتی ہیں۔ وہ ہندوستانی عورت کو بتان ہند کہتے ہیں اور دنیا کی تمام عورتوں پر ہندی عورت کو فوقیت دیتے ہیں۔ مثنوی میں انہوں نے ہندوستانی حسیناؤں کو روم مصر قندھار سمرقند، خطاوختن وغیرہ سے زیادہ حسین وجمیل بتایا ہے اور بتان ہند پر وہ چین کو بھی قربان کر دیتے ہیں۔

سو بتان هندرا نسبت همیں است

بهـــريك مـــوئـــے شـــاں صـــدمـــلك چيـــن اســـت

مختصر یہ کہ امیر خسرو عہد وسطیٰ کے بزرگ شاعر ہیں۔ وہ یکجہتی اور اتحاد کے علم بردار ہیں۔ وہ مشترکہ تہذیب کے آئینہ دار ہیں۔ ان کے یہاں ہندو اور مسلمان ایک صف میں ہیں وہ ہندو برہمن اور آگ کی پوجا کرنے والے سب کا احترام کرتے ہیں اور ان کے عقیدہ کو اہمیت دیتے ہیں۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ امیر خسرو نے ہندوستان کو جنت کہا ہے اور ہندوستان سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ راقم الحروف کی نظر میں ہندوستان سے اس درجہ محبت و عقیدت اور اس کے بارے میں معلومات امیر خسرو سے پہلے اور بعد کسی دوسرے شاعر کے کلام میں نظر نہیں آتی۔ امیر خسرو کی مثنوی دول رانی خضر خان ہندوستانی ثقافت، تہذیب اور رسم و رواج کی آئینہ دار ہے اور ان کے دیگر کلام کے مانند تاریخی اہمیت رکھتی ہے۔

کتابیات

۱۔ مثنوی دول رانی خضر خان بہ تصحیح رشید احمد مطبع انسٹی ٹسوٹ علی گڑھ، ۱۹۱۷ء

۲۔ ہندوستان امیر خسرو کی نظر میں، سید صباح الدین عبد الرحمٰن معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۶۶ء

۳۔ بزم مملوکیہ، سید صباح الدین عبد الرحمٰن دار المصنفین شبلی اکیڈمی اعظم گڑھ، ۲۰۰۹ء

۴۔ شعر العجم ج۔۲، علامہ شبلی نعمانی مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء

۵۔ امیر خسرو اور ہندوستان ڈاکٹر تارا چند امیر خسرو اکیڈمی، نئی دہلی

۶۔ طوطیانِ ہند ڈاکٹر نظام الدین ایس گوریکر، رائٹرس ایمپوریم لمیٹڈ بمبئی، ۱۹۷۸ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر یاسر عباس*

مفتی صدرالدین آزردہ کی فارسی غزلیات کا تنقیدی جائزہ

مفتی صدرالدین آزردہ ابن مولوی لطف اللہ کشمیری اکبر شاہ ثانی کے زمانے میں ۱۲۰۴ھ کو دہلی میں پیدا ہوئے تاریخ ولادت لفظ ''چراغ'' چ۳+ ر۲۰۰+ الف ۱+ غ ۱۰۰۰= ۱۲۰۴ سے نکلتی ہے۔ مفتی صاحب نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ عربی ادب، علم معانی و بیان، فقہ واصول اور کلام وتفسیر وغیرہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز سے کسب فیض کیا۔ مفتی صدرالدین آزردہ کا شمار انیسویں صدی کے ان مشاہیر میں ہوتا ہے جن کی مقبولیت، عظمت وشہرت محدود نہیں ہے۔ علوم معقولہ ومنقولہ پر مہارت رکھتے تھے۔ صرف ونحو، منطق وفلسفہ، معانی و بیان، ادب وانشاء میں یگانہ روزگار تھے۔ ذوق علمی وادبی کے علاوہ درس وتدریس سے خاصی دلچسپی تھی۔ مفتی صدرالدین آزردہ کے سلسلے میں لالہ سری رام لکھتے ہیں:

> ”وحید العصر ،یکتاے دھر ،افضل العلما مولوی مفتی صدر الدین خاں صاحب خلف الرشید مولوی لطف اللہ کشمیری شاگرد رشید مولانا شاہ عبد العزیز محدث دھلوی و مولوی فضل امام والد مولوی فضل حق منطقی خیر آبادی قبل از غدر حکام وقت کی طرف سے عھدۂ صدر الصدور پر ممتاز تھے۔اوائل میں چند غزلیں شاہ نصیر صاحب کو دکھائیں اور کچھ دنوں میاں مجرم اکبرآبادی سے بھی مشورہ لیا، انجام کار میر ممنون کے شاگرد ھوکر اس فن میں کمال حاصل کیا۔ ان کی تاریخ ولادت لفظ ”چراغ“ ۱۲۰٤ھ اور تاریخ وفات ”چراغ امم“ ۱۲۸۵ھ سے نکلتی ھے“۔۱ے

مفتی صدرالدین آزردہ کی تاریخ وفات ''چراغ امم'' سے برآمد ہوتی ہے اور جائے مدفن بھی درگاہ چراغ دہلی ہے۔ دہلی ''اکمل الاخبار'' عرصے تک تاریخ وفات شائع کرتا رہا۔ ان سب میں مفتی آزردہ کے شاگرد شمس الشعراء مولوی ظہور علی کا لکھا قطعۂ تاریخ بہت مشہور ہوا:

چہ مولانائے صدر الدین کہ در عصر — امام اعظم آخر زمان بود
زھی صدر الصدور نیك محضر — بہ عدل و داد چو نوشیروان بود
بہ روز پنجشنبہ کرد رحلت — کہ این عالم نہ جای جاودان بود
ربیع الاول و بست وچھارم — وداع او سوی دار الجنان بود

MUFTI SADRUDDIN AZURDAH KI FARSI GHAZALIYAAT KA........... (Pg.No. 48 TO 54)
DR. YASIR ABBAS, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, JAMIA MILLIA ISLAMIA, NEW DELHI

ظهـــور افســـوس آن استــــاد ذی قــدر   پــدر دارم هـــمیشـــه مهـــربـــان بـــود
”چـــراغ“ش هســـت تـــاریـــخ ولادت   کـنـون گـفـتـم ”چراغ دوجهـان بود“۲ ؎
چ۳، ر۲۰۰، ا ۱، غ۱۰۰۰: سنہ۱۲۰۴ھ   چـراغ ۱۲۰۴، دوجهـان۶۹، بود۱۲: سنہ۱۲۸۵ھ

مفتی آزردہ اپنے دوستوں کا ہر طور خیال رکھتے تھے، جتنا ان سے ہوسکتا تھا اتنا ان کی اعانت و مدد فرماتے تھے، تذکروں میں ان کی غرباء پروری وضرورتمندوں کی حاجت روائی کا ذکر موجود ہے۔ جس مدرسے میں درس وتدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے وہاں کے اکثر طلاب کی ضروریات کا خیال بھی خود ہی رکھتے تھے۔ مفتی آزردہ اور مرزا غالب میں جو باہمی ربط ومحبت تھی اس کا اثر اکثر واقعات میں نظر آتا ہے۔ مرزا غالب کے قرض کی ادائیگی کا ایک واقعہ لالہ سری رام نے نقل کیا ہے:

”آنریبل ڈاکٹر سرسید احمد خاں بہادر بانی محمڈن کالج علی گڑھ جیسے فرزمانہ اصحاب کے نام آپ کے سلسلۂ تلامذہ میں منسلک ہیں۔ سرسید کے حال پر تو آپ کی خاص نظر عنایت تھی۔ آپ کاملین کے نہایت قدرداں تھے۔ انہیں کے اجلاس میں حضرت غالب مرحوم نے یہ شعر بطور جواب دعوی پڑھا تھا:

قرض کی پیتے تھے مے اور یہ سمجھتے تھے کہ ہاں
رنگ لائے گی ہماری فاقہ مستی ایک دن

مفتی صاحب نے یہ شعر سن کر ان کے قرضہ کا روپیہ اپنے پاس سے ادا کردیا“۔ ۳؎

مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی، مولانا عبدالقادر اور مولانا اسحاق دہلوی جیسے جید علماء کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا۔ شہر دہلی کی شعری وادبی پیشرفت میں آزردہ نے بھی اپنا کردار بخوبی نبھایا ہے۔ آزردہ اور شیفتہ کے یہاں ہر ہفتے باری باری مشاعرہ ہوتا تھا۔

ہر انسان کی طبیعت کی موزونیت جداگانہ ہوتی ہے، سب کا اندازِ شاعری مختلف ہوتا ہے، اس لیے مفاہیم ومطالب بھی جدا ہوتے ہیں۔ ایک ہی طرحی مصرعہ پر سب شاعر اپنے اپنے انداز سے تضمین کرتے ہیں اور اپنی روش ولہجے میں کلام نظم کرتے ہیں۔ دلی جذبات واحساسات کو ظاہر کرنے کے لیے شاعری بہترین ذریعہ ہے۔ شاعر اگر عالم وفاضل بھی ہوتو شاعری میں گہرائی وگیرائی بہ آسانی پیدا ہوجاتی ہے۔ مفتی صدرالدین آزردہ چونکہ فقہ، حدیث وتفسیر کے ماہر تھے، لہذا ان کی شاعری پر اس کا اثر غالب آنا چاہیے تھا لیکن مفتی صدرالدین کا کمال یہی ہے کہ ان کی شاعری نہایت آسان، سادہ اور زود فہم ہے۔

مفتی صدرالدین کا باقاعدہ کوئی دیوان تو نہیں ملتا لیکن جداگانہ تذکروں میں ان کے جو اشعار پائے جاتے ہیں وہ آزردہ کی شاعری کو سمجھنے کے لیے کافی ہیں۔ آزردہ کے معاصرین میں غالب، ذوق، مومن جیسے مستند شعراء شامل ہیں جن کی صف میں آزردہ کو شامل تو نہیں کیا جاسکتا لیکن ان کی شاعری میں دلکشی وجاذبیت بخوبی پائی جاتی ہے۔ تلاش بسیار کے بعد عبد الرحمٰن پرواز اصلاحی کی تصنیف میں آزردہ کی تین فارسی غزلیں صفحہ ۲۰۱ سے ۲۰۴ پر دستیاب ہوئی ہیں۔ ان تین غزلوں میں پہلی

غزل عرفی شیرازی کی غزل کی پیروی میں لکھی گئی ہے، عرفی شیرازی کی غزل کا مطلع ہے:

گشود برقع و طوفان حسن عالم سوخت
متاع شادی و غم جمع بود درهم سوخت ٤؎

دوسری غزل طالب آملی کی پیروی میں لکھی گئی ہے، طالب آملی کی غزل کا مطلع ملاحظہ فرمائیں:

باعث راندنم از بزم بجز عار نبود
ورنہ کس را بمن و بودن من کار نبود ٥؎

تیسری غزل پھر سے عرفی شیرازی کی پیروی میں ہے جس کا مطلع مندرجہ ذیل ہے:

دانی کہ چیست مصلحت ما گریستن
پنہان ملول بودن و تنہا گریستن ٦؎

لہذا اس مقالے میں مذکورہ غزلوں کا فنی جائزہ لیکر آزردہ کی شاعری کو پرکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ انہیں غزلوں میں سے تیسری غزل کے مقطع میں آزردہ نے جو تعلّی فرمائی ہے وہ مبالغہ سے بھرپور نظر آتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ عرفی شیرازی و طالب آملی کا کلام مفتی آزردہ کے مطالعے میں رہا ہے، اس لیے اپنے پڑھنے اور رونے کو ان دونوں سے بہتر گردانتے ہیں کہتے ہیں کہ آزردہ اٹھ، عرفی و طالب تجھ سے قصیدہ خوانی و اشک فشانی سیکھنے آ چکے ہیں:

آزردۂ خیز کامدہ عرفیؔ و طالبؔ
از تو قصیدہ خواندن و زینہا گریستن ٧؎

طالب آملی کی پیروی میں لکھی گئی غزل کا مطلع ہی اتنا دلکش ہے کہ امیر خسرو کی مشہور و معروف غزل خود بخود ذہن میں کوند جاتی ہے:

کافر عشقم مسلمانی مرا در کار نیست
ہر رگ من تار گشتہ حاجت زنار نیست٨؎

عشق کی اسی کیفیت کو آزردہ نے الگ انداز سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ صنعت تضاد سے استفادہ کرتے ہوئے مفہوم کو واضح اور آسان بنا دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ حسن کب کافر و دیندار کا راہزن نہیں رہا۔ اس نے کب کافر و دیندار کو یکساں طور پر نہیں لوٹا۔ یہ حسن ہی ہے کہ جب اس کا جادو اپنا اثر دکھاتا ہے تو پھر تسبیح و زنار کا فرق نہ یہ کہ ختم ہو جاتا ہے بلکہ اس کی ضرورت بھی باقی نہیں رہتی۔ وہ کون سا وقت ہے جب حسن کافر و دیندار کو نہیں بہکاتا ہے جب حسن اپنا کام کر جاتا ہے تو تسبیح و زنار کی حاجت باقی نہیں رہتی۔ وہ دن بھی مجھے یاد ہیں جب اس کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا حتی کہ اس کے دیدار کے لیے آنکھوں کی پتلیوں کی ضرورت بھی نہیں پڑتی:

حسن کی راہزن کافر و دیندار نبود
آفتِ سُبحہ بلائِ بت و زنّار نبود

یـــاد روزی کـــه جـــز او هیـــچ پـــدیـــدار نبـــود
پـــــردۀ دیـــد مـــــرا مـــــانـــع دیـــدار نبـــود ۹؎

چونکہ آزردہ ایک عالم دین ہیں لہذا قرآنی تلمیحات کا استعمال ان کے یہاں بخوبی پایا جاتا ہے، ایک ہی شعر میں دو تاریخی واقعوں کو اس طرح سے موزوں کیا ہے کہ معلوم ہوتا ہے یکے بعد دیگرے قرآن مجید میں متواتر مذکور ہیں جبکہ مصرع اولی کی تلمیح خلیل اللہ حضرت ابراہیمؑ سے متعلق ہے جس میں خلیل اللہ رب کائنات سے عرض گذار ہیں:

''واذ قال ابراھیمُ ربِّ اَرِنِی کیفَ تُحیِ الموتیٰ '' ۱۰؎ اور ابراہیم نے کہا پروردگار مجھے دکھا تو مردے کو کیسے زندہ کرتا ہے''

تو خدا نے کہا کیا تم ایمان نہیں رکھتے ہو تو حضرت ابراہیمؑ نے کہا: ہاں لیکن اطمینان قلب کے لئے دیکھنا چاہتا ہوں۔ مصرع دوم کی تلمیح کلیم اللہ حضرت موسیٰؑ سے متعلق ہے جب حضرت موسیٰ نے اپنی قوم والوں کی خدا کو دیکھنے والی ضد خدائے عزوجل کے سامنے پیش کی تو جواب ملا:

''قال لن ترانی ولٰکنِ انْظُر الی الجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَہُ فَسَوفَ تَرانِی'' ۱۱؎

فرمایا تم مجھے نہیں دیکھ سکتے لیکن اس پہاڑ کی طرف دیکھو اگر یہ اپنی جگہ مستقر رہا تو تم مجھے دیکھ پاؤ گے۔

طوالت واقعہ کے باعث باقی قصے سے صرف نظر کرتے ہوئے مفتی آزردہ کے شعر کا جائزہ لیتے ہیں۔ شعر مذکور میں خواہش دید اور لن ترانی کے ذریعہ جسارت خواہش دید پر تنبیہ کو بہ آسانی نظم کیا ہے، کہتے ہیں رب ارنی سے عالم مستی میں دید کی خواہش پیدا ہوئی تو لن ترانی نے پاس وادب سکھا دیا اب وہ دید کی طلب نہ رہی:

رَبِّ اَرِنـــــی ز لـــــبِ مستـــــیٔ مـــــن ســــر ریـــــزد
لَـــنْ تَــــرَانِـــــیْ ادب آمــــوز طـــلبـــگـــار نبـــود ۱۲؎

طوفان نوح میں دنیا غرقاب ہوگئی پوری زمین پانی پانی تھی ہر طرف پانی کا قبضہ تھا بس جو کشتی نوح میں سوار ہوئے وہی امان پائے اوران بچ جانے والے افراد کی تعداد ۸۰ بیان کی جاتی ہے لہذا اس دنیا کو ۸۰ لوگوں کی بستی بھی کہا گیا ہے۔ ان ڈوبنے والوں میں حضرت نوح علیہ السلام کا بیٹا بھی تھا جس کے لیے نبی خدا نے بھیگی ہوئی پلکوں سے دعا کی تو اللہ نے ''لَیْسَ مِـــنْ اَھْـلِکْ'' ۱۳؎ کہہ کر حضرت نوحؑ کو اس کے لیے حیران و پریشان ہونے سے روک دیا۔ تیسری غزل میں اسی جانب آزردہ نے بہت خوبصورت انداز میں اشارہ کیا ہے کہ میری آنکھوں کی اس تری نے مجھے رسوا کر دیا:

طـــوفـــــان نـــوح بـــود حـــدیثـــی شـــنیـــده ای
چشـــم تـــرم نـــمـــود ز رســـوا گـــریستـــن ۱۴؎

صنعت تضاد کا کمال یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں لیکن ان الفاظ کے معنی تقابل کی بنا پر اور واضح ہو جاتے ہیں اس لیے شعراء حضرات صنعت تضاد کا بہت استعمال کرتے ہیں۔ مفتی آزردہ نے طالب آملی کی پیروی میں لکھی غزل میں اکثر شعر اسی صنعت سے سجائے ہیں۔ کہتے ہیں تیری نظر کی گردش سے میرا دل گلزار تھا اس شادمانی میں کسی کا کوئی دخل نہیں تھا۔ مجھے زلف سیاہ سے غرض تھی مجھے تسبیح و زنار کی کچھ خبر نہ تھی:

بود از گردشِ چشمِ تو گلستان، دلِ ما
درمیان واسطۂ ثابت وسیّار نبود
بود سر رشتۂ کارم بہ سر زلف سیاہ
قصۂ کشمکش سُبْحَہ و زنار نبود ۱۵؎

صائب تبریزی کہتے ہیں کہ شب وصال میں شکوہ وشکایت نہ کر پایا جس وجہ سے مرا دل شکایات سے خالی نہ ہو سکا یہ وادی گزر گئی اور میرے پاؤں کا چھالا ٹھیک بھی نہ ہو پایا:

دل نگردید شب وصل تھی از گلہ ھا
طی شد این وادی و ھموار نشد آبلہ ھا ۱۶؎

اردو زبان میں بھی اس طرح کے مضامین پائے جاتے ہیں:

ملے، نہ اذن ملا ہم کو لب کشائی کا
ہزاروں شکووں کو دل میں دبا کے رکھنا پڑا

کچھ اسی طرح کا مضمون آزردہ نے بھی موزوں کیا ہے، کہتے ہیں کل رات میرے اور محبوب کے درمیان عجیب سی ملاقات ہوئی میرے لبوں پر سینکڑوں شکوے تھے لیکن کہنے کی اجازت نہ ملی:

صحبتی بود عجب دوش میان من و یار
صد شکایت بہ لب و رخصت اظھار نبود ۱۷؎

اسی فراق و وصل کی کیفیت کو جداگانہ طور پر بیان کرنے کی کوشش کی ہے عاشق کو اگر وصل نصیب ہو بھی جائے تو ہر لمحہ جدائی کا ڈر لگا رہتا ہے:

تمام رات جدائی کا غم ستاتا رہا
شب وصال بڑی بے قرار گزری ہے

مفتی آزردہ وصل و فراق کی کیفیت کو اور خوبصورت انداز میں کہتے ہیں تری جدائی کے دن میری خواہش وصل کو جلاتے رہے اور جب وصال کی رات نصیب ہوئی بھی تو تیری جدائی کے خوف نے اس ملاقات کا لطف ختم کر دیا:

روز ھجران تو می سوخت مرا حسرت وصل

در شب وصلِ تو اندیشۂ هجرانم سوخت ۱۸؎

صنعت لف ونشر مرتب اکثر شعراء با آسانی نظم نہیں کر پاتے ہیں لیکن اس صنعت کی خاصیت یہی ہے کہ اس سے شعر کی خوبصورتی میں اضافے کے ساتھ ساتھ معنی ومفہوم میں بھی خاصہ اضافہ ہو جاتا ہے۔مفتی آزردہ نے نہ صرف صنعت لف ونشر مرتب کو بخوبی نظم کیا ہے بلکہ ساتھ ساتھ صنعت تضاد کو بھی بخوبی شامل کر لیا ہے عیش وغم، خندیدن وگریستن متضاد ہیں ۔آزردہ نے الفاظ کو اس سادگی سے موزوں کیا ہے کہ قاری وسامع بہت لطف اندوز ہوتا ہے:

در عیش بی قرارم و در غم بہ پیچ و تاب

خندیدنم شبیہ بود با گریستن ۱۹؎

یا ایک اور شعر میں کہتے ہیں کہ جنت تیرے حسن سے اور دوزخ میری آہ وفغاں سے جل گیا۔اس شعر میں بھی لف ونشر مرتب کو صنعت تضاد سے مکمل کیا ہے جنت ودوزخ متضاد ہیں لیکن آزردہ ان متضاد الفاظ سے مفہوم کو بہت خوبصورت کر دیا ہے:

برگ و جمعیت دیوان جزا برهم خورد

جنت از حسن تو و دوزخ از افغانم سوخت ۲۰؎

شعراء حضرات اکثر مقطع میں تعلّی یا مبالغہ آرائی سے کام لیتے ہیں یا کچھ اشعار میں اپنی کوشش وکاوش کو بھی بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں ۔شعر وسخن کی ترقی میں ہر شاعر اپنا کردار بیان کرتا ہے لیکن سب کا اپنا اپنا انداز ہے۔صائب تبریزی نے جب اس مفہوم کو بیان کیا تو اپنے لبوں کی خشکی کو سخن کی تروتازگی کا موجب قرار دیا ہے:

گلستان سخن را تازه رو دارد لب خشکم

که جز من می رساند در سفال خشك ریحان ها ۲۱؎

جہاں صائب تبریزی نے اپنی خشک لبی کو سخن کی تروتازگی کا موجب قرار دیا ہے وہیں آزردہ نے گریہ کو زمین غزل کی سیرابی کو موجب قرار دیا:

سیراب تا زمین غزل کرد گریه ام

بینم که می رسد به کجا ها گریستن ۲۲؎

خدا کے نیک بندوں کی یہ خاصیت ہے کہ وہ اپنی خطا پر نادم اپنی تقصیر پر پشیماں اور اپنے گناہوں کا بارگاہ الٰہی میں اقرار کرتے ہوئے توبہ واستغفار کرتے رہتے ہیں اور خداوند عالم کو بندے کا احساس ندامت وپشیمانی بہت پسند ہے آزردہ دہلوی بھی اس راز کو جانتے ہیں تبھی تو کہتے ہیں اے جہنم کی آگ عذاب کی زحمت مت اٹھا میرے وجود کو میری شرمندگی و پشیمانی نے جلا دیا ہے:

زحمت از بهر عذابم مکش ای نار جحیم

که سراپای مرا خجلت عصیانم سوخت ۲۳؎

مفتی آزردہ کا کلام کم ضرور ہے لیکن معنی ومفاہیم سے بھرپور ہے فارسی کے مقابلے میں اردو کلام قدرے زیادہ ہے لیکن اکثر محققین نے اردو کلام کو ملحوظ خاطر رکھ کر آزردہ کی شاعری سمجھا ہے فارسی کا طالب علم ہونے کے ناطے فارسی کلام کا ناقدانہ جائزہ لینا بہتر معلوم ہوا۔اس مختصر سے جائزے کے بعد یہ کہنے میں کوئی دشواری معلوم نہیں ہوتی کہ غالب یونہی مفتی صدرالدین آزردہ کے قدردان نہیں ہیں۔

منابع ومأخذ:

۱۔خمخانۂ جاوید،لالہ سری رام،ج اول،ص۵۳

۲۔مفتی صدرالدین آزردہ،عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی،مکتبہ جامعہ لمیٹڈ،نئی دہلی،جولائی ۱۹۷۷ء،ص۹۸

۳۔خمخانۂ جاوید،لالہ سری رام،ج اول،ص۵۴

۴۔دیوان غزلیات عرفی شیرازی،مرتب ڈاکٹر محمد ولی الحق انصاری،مطبع خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری،پٹنہ،ص۲۵۵

۵۔کلیات اشعار ملک الشعراء طالب آملی،تصحیح وتحشیہ طاہری شہاب،از انتشارات کتابخانہ سنائی،ص۱۱۳۳

۶۔دیوان غزلیات عرفی شیرازی،مرتب ڈاکٹر محمد ولی الحق انصاری،مطبع خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری،پٹنہ،ص۵۲۱

۷۔مفتی آزردہ،ص۲۰۴

۸۔غزل شمارہ۱۹۰۔غزلیات امیر خسرو،گنجور

۹۔مفتی آزردہ،ص۲۰۲

۱۰۔قرآن کریم،سورہ بقرہ،آیت نمبر۲۶۰

۱۱۔قرآن کریم،سورہ اعراف،آیت نمبر۱۴۳

۱۲۔قرآن کریم،سورہ ہود،آیت نمبر۴۶

۱۳۔مفتی آزردہ،ص۲۰۳

۱۴۔مفتی آزردہ،ص۲۰۴

۱۵۔مفتی آزردہ،ص۲۰۲

۱۶۔صائب تبریزی،غزل نمبر۵۷۳، www.ganjoor.net

۱۷۔مفتی آزردہ،ص۲۰۲

۱۸۔مفتی آزردہ،ص۲۰۲

۱۹۔مفتی آزردہ،ص۲۰۴

۲۰۔مفتی آزردہ،ص۲۰۲

۲۱۔صائب تبریزی،غزل نمبر۱، www.ganjoor.net

۲۲۔مفتی آزردہ،ص۲۰۴

۲۳۔مفتی آزردہ،ص۲۰۱

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر محمد رضا اظہری*

دہلی کی تاریخی مساجد کے فارسی کتبے

یہ دلی جسے اہل ذوق ونظر ہندوستان کا دل کہتے ہیں دراصل یہ ہندوستان ہی کا دل نہیں بلکہ سارے جہاں کا دل ہے اور بڑا دردمند دل ہے. دلی کی دردمندی کی اپنی ایک تاریخ ہے .یہی وجہ ہے کہ دلی کی عظمت ہر دور میں تسلیم کی جاتی رہی ہے اور اس کا نام بڑی محبت سے لیا جاتا رہا ہے. طبقات ناصری کا مصنف منہاج سراج جوز جانی نے دلی کو بڑے پروقار لفظ ''حضرت دہلی'' سے یاد کیا ہے. مشہور صوفی شاعر حضرت امیر خسرو کے عہد زرین میں بھی عوام وخواص ''حضرت دہلی'' کہتے تھے.

ہندوستان کے مسلم حکمرانوں میں فن تعمیر اور آرٹ کا بڑا صاف ستھرا ذوق تھا. انہوں نے ہندوستان کی سرزمین پر عمارت وصناعی کے نئے نئے نمونے کھڑے کئے اور فنون لطیفہ کو نئے آفاق سے روشناس کرایا. انھوں نے مختلف مقامات پر قلعے، محلات، حوض، باؤلیاں، سرائے، خانقاہیں، مقبرے اور مسجدیں تعمیر کرائیں. مساجد وہ مقدس وپاکیزہ عبادتگاہیں ہیں جن کی تزئین وتعمیر کی تڑپ ہر مسلمان اپنے دل میں رکھتا ہے اور اس یقین واعتماد کے ساتھ کرتا ہے کہ اگر کسی نے خلوصِ دل کے ساتھ دنیا میں کوئی خانۂ خدا تعمیر کیا تو آخرت میں اس کا نعم البدل ضرور ملے گا، ان شاء اللہ.

دلی کے سلاطین وامراء اور ان کی بیگمات اور ان کی شاہزادیوں کو بھی طرح طرح کی عمارتیں خاص طور سے مساجد تعمیر کروانے کا شوق تھا. قطب الدین ایبک سے لے کر مغل سلاطین تک ہر ایک بادشاہ کو مسجد تعمیر کرنے کا شرف حاصل ہوا. دلی کے سلاطین وامرا اور ان کی بیگمات کے تعمیری جذبے کو دیکھتے ہوئے ان سلاطین کے وزراء ومصاحبین نے بھی مسجدیں تعمیر کرائیں اور آج بھی دہلی میں ان کی تعمیر کردہ مسجدیں اچھی خاصی ہیں، اگر ان تمام مسجدوں پر کچھ لکھا جائے تو کئی ضخیم کتابیں مرتب ہو سکتی ہیں.

دہلی جیسے طویل وعریض شہر میں مسجدوں کا ایک کہکشاں سجا ہوا ہے جن میں سے بہت سی مسجدیں منہدم ہو چکی ہیں اور بہت سی انہدام اور ویرانی کے دہانے پر ہیں، بہت کم ایسی تاریخی مسجدیں باقی رہ گئیں ہیں جن کو دیکھ کر دل سے آہ نہ نکلے! راقم الحروف نے ایک جذبۂ ایمانی اور ذمہ داری کے تحت اس مہم کو عنوان تحقیق قرار دیا اور اپنی بساط کے مطابق مساجد پر تحقیقی کام کرنے کا شرف حاصل کیا. ظاہر ہے دہلی میں رہ کر اس طرح کا کام کرنا بہت آسان ہے بہ نسبت یہ کہ دہلی سے دور رہ کر. راقم الکلمات نے چار دن کے مدت قیام میں یہ کام سرانجام دیا اور ذاتی طور پر ان تمام مساجد کا دیدار ومعائنہ کیا. مساجد کی تلاش بغیر کسی رہنما کے مشکل ہے اور ہفت خان رستم سے کم نہیں. وقت اور پیسے کی تنگی مزید بر علت بن گئے، اسی لئے خاکسار کو

DEHLI KI TAREEKHI MASAJID KE FARSI KATBE (Pg.No. 55 TO 65)
DR. MOHAMMAD REZA AZHARI, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, LUCKNOW UNIVERSITY, LUCKNOW (U.P.)

جن مساجد کا سراغ ملا اور ان تک دسترس حاصل ہوئی اپنی حیثیت کے مطابق ان کا مشاہدہ کیا اور کتبوں کو محفوظ کر لیا۔کتبوں کا پڑھنا اور سمجھنا بہر حال ایک تخصصی ،شاقہ اور غور طلب کام ہے۔ناچیز اپنی علمی صلاحیت کی کم مائیگی کا اعتراف کرتے ہوئے اس بات کا معترف ہوں کہ پوری کوشش رہی ہے کہ کتبوں کی نقل صحیح رہے،امید ہے کہ تحقیقی و ادبی حلقوں میں اس ادنیٰ کوشش کو بہ طیبِ خاطر قبول کیا جائے گا،انشاءاللہ۔یقیناً کوئی کام حرف آخر نہیں ہوتا لہٰذا مضمون میں خاص طور سے کتبوں کے حوالے سے کوئی خامی یا کمی کی معذرت چاہتے ہوئے اربابِ علم وفراست سے اصلاح اور رہنمائی کی التجا ہے۔

۱۔دہلی جامع مسجد:

قلعہ معلیٰ (لال قلعہ) سے ایک ہزار گز کے فاصلے پر مغرب میں ایک پہاڑی پر یہ تاریخی اور شاندار شاہجہانی جامع مسجد واقع ہے جسے ''مسجد جہان نما'' بھی کہتے ہیں اور کبھی اس پہاڑی کو ''بھوجلہ پہاڑی'' کہتے تھے۔شہاب الدین محمد شاہ جہاں بادشاہ نے ۱۰رشوال المکرّم ۱۰۶۰ھ مطابق ۱۶۵۰ء مطابق سال بست و چہارم جلوس شاہی میں اس جامع مسجد کا سنگ بنیاد رکھا اور اس کی بنیاد رکھنے کے سلسلے میں مصنف یادگار دہلی نے ایک بڑا عجیب وغریب واقعہ لکھا ہے۔موصوف رقم طراز ہیں :''جب بنیاد رکھنے کا وقت آیا تو بادشاہ نے فرمایا کہ اس کی بنیاد وہ شخص رکھے گا جس کی نماز تہجد اور تکبیر اولی کبھی فوت نہ ہوئی ہو۔یہ سن کر سبھوں نے گردنیں جھکالیں ،کچھ جواب نہ دیا جب بہت دیر ہوگئی تو بادشاہ نے کہا الحمدللہ مجھ میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں مگر افسوس ہے کہ آج یہ راز افشاں ہوتا ہے۔''

اس مسجد کی تعمیر کے منتظم ونگراں نواب سعداللہ خاں دیوان اعلی اور فاضل خاں خانساماں تھے۔کہتے ہیں کہ شاہجہاں نے اس مسجد کا نقشہ خواب میں دیکھا تھا اور اسی نقشہ کے مطابق اس مسجد کی تعمیر ہوئی ہے۔تاریخ کی پرانی کتابوں میں مرقوم ہے کہ پانچ ہزار راج مزدور، بیلدار مزدور،سنگ تراش اور کتبہ نویس چھ برس تک روزانہ اس کے بنانے میں مصروف رہے اور اس زمانے میں مسجد کی تعمیر پر دس لاکھ روپے خرچ ہوئے تھے۔مسجد کے وسط میں ایک خوبصورت وخوش نما حوض ہے جو صحن کے فرش سے ایک ہاتھ اونچا خالص سنگ مرمر سے بنا ہوا ہے۔حوض کے غربی حصہ میں ایک کٹہرہ ہے یہ بھی سنگ مرمر کا بنا ہوا ہے۔یہ کٹہرہ ۱۱۸۰ھ مطابق ۱۷۶۴ء میں تعمیر ہوا ہے۔اس کی وجہ یہ ہوئی کہ محمد تحسین خاں محلی خواجہ سرا نے خواب میں اس جگہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تشریف فرما دیکھا تھا،خواجہ سرا نے جب یہ واقعہ لوگوں سے بیان کیا تو اس جگہ کو کٹہرہ سے گھیر دیا گیا تاکہ وہ جگہ محفوظ ہو جائے اور اس کا احترام وتقدس بھی باقی رہ جائے۔اس کٹہرہ کے اندر یہ اشعار موجود ہیں۔

کوثر محمد رسول الله ۱۱۸۰ھ

رسول دیده اند این جا ولی و اهل الله   به جاست گر شود این سنگ هم زیارتگاه
بنای سال به تحسین و آفرین هاتف   بگفت احاطهٔ جای نشست رسول الله

(۱۱۸۰ھ/۱۷۶۶ء)

اس مسجد کے اندرونی و بیرونی حصے میں بڑے خوبصورت ودلکش کتبے لگے ہوئے ہیں جو کسی ماہر فن خطاط کے قلم کا شاہکار ہیں ،کچھ کتبے عربی کے ہیں مگر ان کتبوں کے علاوہ فارسی کے دس اور کتبے بھی موجود ہیں جو نگاہِ اول میں کوئی قرآنی سورہ

یا آیت یا حدیث معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ خط کی نوعیت اور لکھنے کا انداز ہی کچھ اس طرح کا ہے، راقم الحروف بھی پہلی نظر میں اس غلطی فہمی کا شکار ہو گیا لیکن غور و خوض کے بعد اصل ماجرا کا انکشاف ہوا. کتبے ترتیب کے ساتھ دائیں سے بائیں منقول ہیں:

پہلا کتبہ) بـه فـرمان شهنشاه جهان پادشاه زمين و زمان گيهان خديو كشورستان گيتى خـداونـد، گردون توان موسس قوانين عدل و سياست مشيد، اركان ملك و دولت، بسيار دان، عالى فطرت، قضا فرمان، قدر قدرت، فرخنده راى، خجسته منظر، فرخ طالع، بلند اختر، آسمان حشمت، انجم سپاه، خورشيد عظمت، فلك بارگاه،

دوسرا کتبہ) مـظهـر قـدرت الهى، مورد كرامت نامتناهى، مُظهر كلمة الله العليا، مروّج الـملة الحنفية البيضاء، ملجأ الملوك و السلاطين، خليفة الله فى الارضين، الخاقان الاعدل الاعـظـم، والـقـاآن الاجلّ الاكرم، ابوالمظفر شهاب الدين محمد صاحب قران ثانى شاه جهـان پـادشـاه غـازى لازالـت رايـاتُ دولتـه مـنصوره واعداء حضرته مقهوره ،كه ديدهٔ بصيرت حق بينش از شعشعه انوار هدايت انما يعمر مساجد الله.

تیسرا کتبہ) مـن آمـن بـالله و اليوم الآخر مستنيرست و آيينهٔ ضمير صدق گزينش از اشعه مشـكـوة روايت احبّ البلاد الى الله مساجد ها فـروغ پذير اين مسجد كوه اساس گردون مماس كه كريمهٔ لمسجدٌ اسّس على التقوى بيان بنيان پايدار اوست و بينه والقى فى الارض رواسى ان تميد بكم كتابه ايوان استوار او قمهٔ قبهٔ فلك شأنش از طبقات آسمان گذشته و شرفهٔ طاق سپهر نشانش به اوج كيوان پيوسته.

چوتھا کتبہ)

گـر زطاق و قبهٔ مقصوره اش جوئى نشان   هيـچ نتـوان گـفت غير از كهكشان و آسمان
فـرد بـودى قبـه گر گردون نبودى ثانيش   طاق بودى طاق اگر جفتش نبودى كهكشان

فـروغ شـمسيـه پيـش طاق جهان نمايش روشنى بخش مصابيح سمٰوات، پرتوكلسِ گنبدِ عالم آرايش نور افزاى قناديل جنات،منبر سنگ مرمرش چون صخره مسجد اقصى.

پانچواں کتبہ) مرقات مقام قاب قوسين او ادنى،محراب فيض گسترش مانند صبح صادق گشاده پيشانى بشارت رسان ولقد جاء هم من رّبهم الهدى، ابواب رحمت ايابش صلاى والـلّـه يـدعـو الـى دارالسـلام به مسامع خاص و عام رسانيده، منار سپهر مدارش نداى و يـجـزى الـذيـن احسـنـوا بـالـحسـنـى از نُـه رواق گنبد فيروزه فام گذرانيده،سقف رفيع باصفايش تماشاگاه روحانيان كره افلاك، (يا هادى،به خط طغرى)

چھٹا کتبہ) صـحـن وسيـع دلـگشايش سجده گاه پاك نژادان، معمورهٔ خاك روح فضاى

فیض اثما و طیب هوای روح افزایش از روضه رضوان حکایت کرده و عذوبت ماء معین،حوض دلنشین نظافت آمایش از چشمۂ سلسبیل خبر داده.در روز جمعه دهم شهر شوال سال هزار و شست (شصت) هجری ۱۰۶۰ ھ موافق سال چهارم از دور سیوم جلوس میمنت مانوس به ساعت خجسته.

ساتواں کتبہ) و طالع شایسته سرمایۂ ابتنا و پیرایۂ تاسیس یافت و در عرض مدت شش سال به حسن سعی کارپردازان کاردان کارگزار و فرط اعتنا و اهتمام کارفرمایان صاحب اقتدار و بذل جد و جهد استادان ماهر دانشور و وفور کوشش پیشه کاران چابك دست صاحب هنر و انفاق مبلغ ده لك روپیه صورت انجام و طراز اختتام پذیرفت و مقارن اتمام در روز عید فطر.

آٹھواں کتبہ) به فرّ قدوم اقدس پادشا ه ظل اللّٰه صافی نیت خدا آگاه زیب و زینت گرفت و به اقامت نماز عید و ادای وظایف اسلام چون مسجد الحرام در روز عید اضحی مرجع طوایف انام گردید و مبانی اسلام و ایمان را متانت و رصانت کرامت فرمود.سیاحان ربع مسکون و مسالك نوردان کوه و هامون را آراسته عمارتی به این رفعت و حصانت در آیینۂ بصر.

نواں کتبہ) و مرآت خیال مرتسم نگشته و حقایق گزاران وقایع دهر و فکرت پردازان نظم و نثر را که سوانح نگاران بدایع ارباب ملك و دولت و صنایع شناسان اصحاب مکنت و قدرتند افراخته بنائی به این شکوه و عظمت بر زبان قلمرو قلم زبان نگذشته فرازندۂ کاخ هستی و طرازندۂ بلندی و پستی این بنیان رفیع را که قرة العین بینش و زینت بخش کارخانۂ آفرینش است.

دسواں کتبہ) پایدار داشته ،صدای تسبیح مسبحانش را هنگامه آرای ذاکران مجامع ملکوت و زمزمۂ تهلیل مهللانش را نشاط افزای معتکفان جوامع جبروت داراد و رؤس منابر معمورۂ جهان را به خطبۂ دولت جاوید طراز این پادشاه دادگر دین پرور که به میامن ذات مقدس مبارکش ابواب امن و امان بر روی روزگار کشاده است آراسته داراد .بحق الحق و اهله.کتبه نور اللّٰه احمد.

۲۔فتح پوری مسجد:

لال قلعہ کے سامنے سیدھے میں مغرب میں چاندنی چوک ہے.چاندنی چوک کی بڑی خوش قسمتی ہے کہ انقلاب زمانہ کے باوجود اپنی روایتی رونق وخوبصورتی کوقائم رکھی ہے.اسی چاندنی چوک کے مغربی سرے پر یہ ''مسجد فتح پوری'' اپنی

شاندار فتح وکامرانی کی تاریخ لئے ہوئے کھڑی ہے.مسجد فتح پوری گنجان آبادی میں کھاری باولی کے ملحق جنوب میں اور لال کنواں سے شمال ومشرق کے گوشے میں واقع ہےاوراس کے مغرب میں لاہوری دروازہ ہے.

شاہجہاں بادشاہ کی چار بیویاں تھیں.ایک بیوی قندہاری محل تھی جوممتاز محل کے نام سے مشہورتھی جس کی تعمیری یادگارتاج محل ہے،دوسری بیوی اعزازالنساء بیگم تھی جواکبرآبادی کے خطاب سے مشہورتھی اس کی یادگاراکبرآبادی مسجد ہے جو شہید ہوگئی.تیسری بیوی سرہندی بیگم تھی جس کی یادگار سرہندی مسجد ہے جوآج بھی لاہوری دروازہ کے باہرموجود ہے.چوتھی فتح پوری بیگم تھی جس کا لقب فتح پوری محل تھا.فتح پوری بیگم نے اس مسجدکو۱۰۶۰ھ مطابق ۱۶۵۰ء میں تعمیرکرایا تھا.البتہ یہ بات ضرور ہے کہ اگرتاریخ تعمیرکاتعین کتبات والواح سے کیاجائےتوزیادہ معتبرومستندثابت ہوسکتا ہے.

مسجد فتح پوری کے تین عظیم الشان دروازے ہیں،ان تینوں دروازوں کے پیشانی پرصرف ''مسجدفتحپوری'' لکھا گیا ہے.صحن سے مسجد خاصہ اونچائی پر ہے.یہ پوری مسجد سنگ سرخ سے بنی ہوئی ہے .۱۲۸۹ھ مطابق۱۸۷۲ء میں اس مسجد کی مرمت وترمیم ہوئی تھی،مرمت کے بعد پیش طاق کےاوپرسنگ مرمر کی یہ تختی نصب کردی گئی جس کی ایک تاریخی اہمیت ہے. کتبہ ملاحظہ ہو

دید چو ن این مسجد رفعت پناه	پشت گردون خم پی تعظیم شد
سال ترمیم از سر اوجش بگفت	مسجد عالی نکو ترمیم شد(۱۲۸۹ھ)

منجانب حاجی محمد تقی به اهتمام حاجی قطب الدین و غلام محمد ،طالبان دعای خیر

۳)سنہری مسجد:

نیتاجی سبھاش پارک (ایڈورڈ پارک) جامع مسجد سے ایک وسیع وکشادہ راستہ شمال میں لال قلعہ اور پرانی دلی ریلوے اسٹیشن کی طرف جاتا ہےاورایک صاف ستھراراستہ مشرق میں گاندھی مارگ اورشانتی ون کی جانب نکلتا ہے جس کوکبھی سبھاش مارگ کہتے تھےلیکن اب اس راستے کا نام ''نیودریاگنج روڈ'' ہے.اسی روڈ کے بالکل شروع میں سبھاش پارک سے ملحق لال قلعہ کے میدان کی طرف ایک اورسڑک نکلتی ہے جولال قلعہ کےاندر چلی جاتی ہے.اسی سڑک سے متصل مغرب میں یہ سنہری مسجدواقع ہے.

اس مسجدکو۱۱۶۵ھ مطابق ۱۷۵۱ء میں نواب بہادر جاوید خاں خواجہ سرانے بنوایا تھا.یہ شخص محمد شاہ بادشاہ کی ایک بیگم نواب قدسیہ کامشیرخاص اور بڑامقرب تھا.یہ مسجد کوکوئی خاص بڑی نہیں لیکن نفاست ولطافت میں بےنظیر ہے.پوری مسجد سنگ باسی سے بنی ہوئی ہے.اس کے دونوں مینار بھی بڑے عمدہ اورسنگ باسی کے ہیں.تین گنبد ہیں،پہلے سب کے سب سنہرے تھےمگرگنبد کے ٹوٹنے کے بعد بہادرشاہ ظفرنے ۱۲۶۹ھ مطابق ۱۸۵۲ء میں سنگ باسی کا بنوایا تھا.مسجد کی پیشانی پر سنگ مرمر کی پانچ تختیاں لگی ہوئی ہیں جن برسنگ موسیٰ کی پچی کاری سے یہ اشعار کندہ ہیں.کتبہ نہایت صاف ستھرا ہے.

شکر حق در عهد احمد شاه غازی بادشاه	خلق پرور دادگر شاهان عالم راپناه
مسجدی کرده بنا نواب قدسی منزلت	باد دایم فیض عام آن ملایك سجده گاه

سعـی نـواب بهـادر صـاحـب لطف و کـرم	سـاخـت تـعميری چنين جاويد عالی دستگاه
چـاه و حـوض صـاف صـحنش آبروی زمزمست	هـر کـه از آبـش طهارت کرد شد پاك از گناه
سـال تـاريـخـش چـه خرم يافت از الهام غيب	مسـجـد بيـت مـقـدس مـطـلـع نـور الـه

۴)شاہی سنہری مسجد:

یہ مسجد چاندنی چوک میں گرودوارہ سیس گنج کے بالکل پاس میں ہے البتہ گرودوارہ کی عمارت کی غیر معمولی اونچائی کی وجہ سے سنہری مسجد کی موجودہ رونق وخوبصورتی ختم ہوگئی ہے لیکن مسجد کی تاریخی حیثیت بہرحال اپنی جگہ قائم ہے.

اس مسجد کونواب روشن الدولہ ظفر خان نے ۱۱۳۴ھ مطابق ۱۷۲۱ء محمد بادشاہ کے دور اقتدار میں شاہ بھیکؒ کے لئے بنوائی تھی .شاہ بھیک اپنے دور کے مشہور صوفی تھے . یہ مسجد دومنزلہ ہے، مسجد میں داخل ہونے کے لئے گرودوارہ کی طرف سے ایک تنگ زینے کی سیڑھیوں پر چڑھنا ہوگا. پوری مسجد اینٹ اور چونے سے بنی ہوئی ہے، فی الحال تعمیری کاموں کا سلسلہ جاری اور مسجد کی توسیع بھی کی جارہی ہے . یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ مسجد ہندوستان کی گنگا جمنی تہذیب کی نہایت عمدہ مثال ہے جہاں اذان کی آواز گرودوارہ میں گونجتی ہے وہیں گرودوارے کے پاٹھ مسجد کی فضا کو پُر کرتے ہیں. مسجد کے تین گنبد ہیں،ان میں درمیانی گنبد بڑا خوش نما ہے.ان گنبدوں پر پیتل کی قیمتی چادروں کا خول چڑھا کر گہرا سنہرا ملمع کردیا گیا ہے. مسجد کے تین محرابی در ہیں، تینوں درمجموعی طور پر بہت خوبصورت ہیں اوران پر نقش ونگار بنے ہوئے ہیں .صدر محراب کی پیشانی پر یہ فارسی کتبے موجود ہیں۔

بـه عهـد پـادشاه هـفـت کشـور	سـليـمـان فـر مـحـمـد شـاه داور
بـه نـذر شـاه بهيكـه آن قطب آفـاق	شـد ايـن مسـجـد بـه زينـت در جهـان طـاق
خـدايـا نيست ليك از روی احسـان	بـه نـام روشـن الـدولـه ظـفـر خـان
بـه تـاريـخش زهجرت تا شمار است	يك هـزار و يكصد و سی و چهار است(۱۱۳٤ه)

۵)مسجدنواب رکن الدولہ:

شاہجہان آباد(پرانی دلی) کی جامع مسجد کے عقب میں چاوڑی بازار ہے جو حوض قاضی پر ختم ہوتی ہے .اسی چاوڑی بازار میں حوض قاضی سے کچھ پہلے چوڑی والان سے چاوڑی بازار میں ضم ہونے والی سڑک کے مقابل میں مسجد نواب رکن الدولہ ہے .اس مسجد کو دلی والے ''مسجد نواب والی'' ''لال مسجد'' اور ''مسجد پتھر والی'' کے ناموں سے یاد کرتے ہیں. مسجد رکن الدولہ کا بانی معین الدین محمد اکبر شاہ ثانی جو مغل فرمانروا محمد شاہ عالم کا فرزند تھا ہے .اس مسجد کی پیشانی پر ایک فارسی کتبہ موجود ہے،اسی فارسی کتبہ کے نیچے ایک اردو کتبہ بھی نصب ہے جو تعمیر جدید کے موقع پر لگایا گیا تھا. کتبے ملاحظہ ہوں۔

الله اکبر

در زمـان اکبـر ثـانـی کـه او	رشك دارا و فـريـدون و جـم اسـت
آنـکـه رکـن الـدولـه فياض زمان	بـخشـی الـمـلـك و اميـر اعـظـم اسـت

شکر لله کرد در دهلی بنا مسجد و چاهی که در عالم کم است

بی تکلف گفت تاریخش نصیر کعبه ی ثانی و چاه زمزم است(۱۲۲۸)

تاریخ تعمیر جدید:

اس مسجد کو نواب رکن الدولہ وزیر حضرت اکبر شاہ ثانی نے بہ اهتمام شیخ پیربخش معمار ۱۲۲۲ میں تعمیر کرایا تھا بعد ازان نصیر الدین احمد خان نبیرہ نواب ممدوح نے بہ اهتمام شیخ عبدالحق نبیرہ معمار مذکور ۱۳۳۲ میں از سر نو بنوایا.(کتبه فیاض خان سنگ تراش)

اگرچہ دونوں کتبے مختلف زمانے کے ہیں مگر اس خوش اسلوبی کے ساتھ نصب ہیں کہ دونوں ایک ہی زمانے کے معلوم ہوتے ہیں.

۶) مسجد مبارک بیگم:

یہ مسجد بازار کی دالان، قریب حوض قاضی کے واقع ہے. یہ مسجد سرتا پا سنگ سرخ سے بنی ہوئی ہے اسی لئے اس کو ''لال مسجد'' بھی کہا جاتا ہے. یہ مسجد ایک طوائف ''مبارک بیگم'' کی بنائی ہوئی ہے جو ایک انگریز ''ڈیوڈ آکٹرلونی'' کی داشتہ تھی جس کی بنا پر اس مسجد کو ''رنڈی کی مسجد'' بھی کہا جاتا ہے. پیش طاق پر سنگ مرمر کی تختی پر یہ فارسی کتبہ نصب ہے:

مبارك بیگم این مسجد بنا کرد که باشد برتر از چرخ مقوّس

کم از بیت المقدس نیست شانش بگو"این ثانی بیت مقدس"(۱۲۳۸ھ)

اس کے علاوہ چھوٹے محراب پر ایک اور فارسی کتبہ ہے، ملاحظہ ہو:"الحمد لله كه این مسجد مع عمارات متعلقهٔ آن در ۱۳۱۶ھ به عهد میجر ڈیوس صاحب بهادر ڈپٹی کمشنر دهلی سرکار دولت مدار به انجمن مؤید الاسلام دهلی مفوض گشت و مرمت و درستی آن به صرف دو هزار روپیه عطیهٔ شیخ الٰهی سوداگر زیر اهتمام انجمن موصوف به عمل آمد' 'افسوس اس مسجد کا درمیانی گنبد ۱۹ جولائی ۲۰۲۰ء میں تیز بارش کی سبب شہید ہو گیا. گنبد کمزور ہو چکا تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ بجلی کے ہائی ٹینشن وائر مسجد کے بڑے گنبد کے اوپر سے گذر رہے تھے.

۷) کلاں مسجد (چاندنی چوک):

یہ مسجد اندرون فصیل شہر ترکمان گیٹ سے کچھ فاصلے پر ایک گنجان آبادی میں اتر جانب واقع ہے جو علاقہ کلاں مسجد سے مشہور ہے. اسے فیروز شاہ تغلق کے وزیر اعظم خان جہان جونا نشہ نے ۲۸ جون ۱۳۸۷ء میں تعمیر کرایا تھا. یہ مسجد بالکل قلعہ کی شکل میں بنی ہے اور حقیقتاً کلاں مسجد ہے لیکن عوام الناس اسے ''کالی مسجد'' کہتے ہیں جو تاریخی حیثیت سے غلط ہے. ۳۲ سیڑھیوں پر چڑھنے کے بعد بالکل سامنے ایک پرشکوہ بڑا سا کتبہ زائرین و مصلیان کی نظر اپنی طرف جذب کرتا ہے. کتبہ کی نوعیت کی وجہ سے پڑھنے میں کافی دشواری ہوئی. صدر دروازہ کی پیشانی پر یہ فارسی کتبہ منقش ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم

"به فضل و عنایت آفریدگار، در عهد دولت بادشاه دین دارالواثق به تائید الرحمن ابوالمظفر فیروزشاه السطان خلّد الله ملکه این مسجد بنا کرده، بنده زاده درگاه جونانشه مقبول المخاطب به خان جهان ابن خان جهان خدا بر آن بنده رحمت کند هر که درین مسجد بیاید به دعای خیر بادشاه مسلمانان و این بنده را به فاتحه و اخلاص یاد کند. حق تعالیٰ این بنده را بیامرزد و به حرمة النبی و آله مساجد مرتب شده به تاریخ دهم ماه جمادی الاخری سنه تسع و ثمانین و سبع مائة هجری. (۷۸۹ھ)"

۸) مسجد کلاں (نظام الدین بستی):

احاطہ پولیس تھانہ اور مسجد بنگلہ والی (مرکز تبلیغی جماعت) سے کچھ پہلے جہاں ٹیکسیاں کھڑی رہتی ہیں ایک ناہموار راستہ سمت مشرق میں دفتر نئی دنیا کی طرف جاتا ہے اور اسی راستے پر چند قدم چلنے کے بعد ایک اور تنگ اور پتلا راستہ بائیں ہاتھ کو پھوٹتا ہے یہ راستہ بھی مشرق کی طرف جاتا ہے. اسی راستے پر چند قدم چلنے کے بعد دائیں ہاتھ پر ایک گلی جنوب کی طرف نکلتی ہے. گلی کے دونوں طرف گنجان آبادیاں ہیں. یہ گلی کلاں مسجد یا کالی مسجد کے دروازے پر ختم ہوتی ہے. اس مسجد کو بھی فیروز شاہ تغلق کے وزیر اعظم خان جہاں جوناں شاہ نے ۷۷۲ھ مطابق ۷۱-۱۳۷۰ء میں تعمیر کروائی تھی جو کافی حد تک ترکمان گیٹ کی کلاں مسجد سے مشابہت رکھتی ہے یہاں تک کہ کتبہ بھی کچھ مختصر تغیر کے ساتھ بعینہ اسی مضمون کا حامل ہے. مسجد کے صدر دروازے کی پیشانی پر یہ کتبہ نصب ہے:

"به کرم و فضل حق سبحانه وتعالی، در عهد دولت سلطان السلاطین الزمان الواثق به تائید الرحمان ابوالمظفر فیروز شاه السلطان خلد الله ملکه و اعلی امره و شانه این مسجد بنا کرد. بنده زادۀ درگاه آسمان جاه معالم پناه جونان شه مقبول الملقب به خان جهان ابن خان جهان در سال هفصد و هفتاد دو از هجرت پیغامبر صلّی الله علی و سلم. خدای بر آن بنده رحمت کند هر که در این مسجد نماز بگزارد، این بنده را به فاتحه و دعای ایمان یاد کند."

۹) مسجد روشن الدولہ:

نواب روشن الدولہ ظفر خان کی دوسری سنہری مسجد ہے جو تاریخی کتابوں میں قاضی زادوں کی مسجد کے نام سے مشہور ہے. یہ مسجد فیض بازار (دریا گنج) میں لب سڑک مغرب میں اور دریا گنج سبزی منڈی سے چند قدم کے فاصلے پر شمال میں واقع ہے. مسجد کا مدخل اس قدر تنگ و باریک ہے کہ کسی نئے متلاشی کو بہت مشکل سے دکھائی دے گا اور دو لوگ بیک وقت مسجد میں داخل یا خارج نہیں ہو سکتے. مسجد پر کوئی گنبد نہ تھا کیونکہ ۱۹۴۷ء کے بعد غیر مسلموں نے مسجد کے تینوں گنبد کو توڑ دیا تھا. اس مسجد کو نواب شرف الدولہ نے ۱۱۵۷ھ مطابق ۴۵-۱۷۴۴ء میں محمد شاہ بادشاہ کے دور میں مشہور صوفی و درویش شاہ بھیکؒ (سید محمد سعید) کے لئے تعمیر کرایا تھا. روشن الدولہ کا اصلی نام خواجہ مظفر تھا. یہ چند شعر مسجد کی پیشانی پر بہ طور تاریخ مرقوم ہیں۔

شکر حق کز یمن فیض سید عرفان پناه — شاه بهیکه آن مرشد کامل ولایت دستگاه
در زمان شاه اسکندر نشان،جمشید قدر — معدلت گستر ،محمد شاه غازی بادشاه
روشن الدوله ظفر خان صاحب جود و کرم — کرد تعمیر طلائی مسجد عرش اشتباه
مسجدی که اندر فضا صحن قدرش آسمان — کرده از خط شعاع مهر جاروب پگاه
حوض صاف او نشان از چشمۀ کوثر دهد — هر که از آبش وضو سازد شود پاك از گناه
سال تاریخش رسائی یافت از الهام غیب — مسجدی چون بیت اقصی مهبط نورٌ اله(۱۱۵۷ھ)

۱۰)فخر المساجد:

یہ مسجد کشمیری گیٹ پر مدرسہ امینیہ سے چند قدم کے فاصلے پر شمال میں گرجا گھر اور پارک سے بالکل سامنے مغرب میں دوکانوں کی قطاروں میں لب سڑک واقع ہے۔اس مسجد کو ''فخر النساء خانم'' نے ۱۱۴۱ھ مطابق ۱۷۲۸ء میں اپنے شوہر شجاعت خان کی یادگار میں تعمیر کروایا تھا۔ مسجد کے دوخوبصورت مینار ہیں جن میں سنگ مرمر اور سنگ سرخ کی عمودی پٹیاں پڑی ہوئی ہیں۔ان میناروں کے پیچھے نہایت خوبصورت شاندار گنبد ہے،ان پر بھی میناروں کی طرح کی ایک ایک سفید ایک ایک سیاہ پٹیاں پڑی ہوئی ہیں اوراوپر ملمع کے کلس ہیں۔مسجد کی پیشانی پر ایک بڑا تاریخی کتبہ موجود ہے، کتبے کی صفائی کی وجہ سے تمام حروف نمایاں تھے۔

خان دین پرور شجاعت خان به جنت یافت جا — با رضای حق تعالیٰ از طفیل مرتضی
صدر خاتونان کنیز فاطمه فخر جهان — یادگارش ساخت این مسجد به فضل مصطفی

۱۱)مسجد نواب لطف اللہ خان صادق:

کشمیری گیٹ کے گردونواح میں بہت ساری قدیم تاریخی عمارتیں اور عہد مغلیہ کی یادگاریں ہیں،ان ہی تاریخی عمارتوں اور یادگاروں میں مسجد نواب لطف اللہ خاں صادق بھی ہے جو اب مسجد''پانی پتیاں'' کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔اس مسجد کو نواب لطف اللہ خاں صادق پانی پتی نے ۱۱۳۸ھ مطابق ۱۷۲۵ء میں شاہی دور میں تعمیر کی تھی۔یہ مسجد صادق بازار نصیر گنج میں واقع ہے جسے بڑا بزار بھی کہتے ہیں۔اس کی دلکشی و دل آویزی دراصل ان الواح اور کتبوں کی وجہ سے ہے جو صدر دروازہ کی پیشانی پر منقش ہیں:

دائیں طرف کا فارسی کتبہ:

تاریخ آغاز قیام مدرسه امینیه عربیه ،دهلی

امین الدوله به یمن فضل یزدان — نهاده طرح باغ علم و عرفان
بزرین مسجدی فرخنده جایی — بنا شد مدرسه اخلاص عنوان
چو شد معمور گنج علم و حکمت — سن تاسیس او جستند یاران
رسید الهام حق به کفایت الله — که تاریخش بگو گلزار رضوان(۱۳۱۵ھ)

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

بائیں طرف کا فارسی کتبہ:

تاریخ تعمیر جدید مدرسه امینیه عربیه ،دهلی:

سپس این نغز و فرخنده مقامش — عطا فرمود حق از روی احسان
به بذل همت اهل کرم شد — مثال گنبد خضرا ش بنیان
قبولش کن خداوندا به رحمت — لوجه الله وقف ست این دبستان
به ا رخش مخزن علم و کیاست(١٣٣٤ه) — بخوان و ز حق طلب کن امن و ایمان

اندر جانے کے بعد سامنے ہی مسجد ہے، مسجد کی روکار کی محراب پر فارسی اشعار خوبصورت نسخ میں بڑے الفاظ میں کندہ ہیں، کتبہ یوں ہے۔

هوالباقی

این مسجد مقدس این بیت رب اکبر — تعمیرش از سر نو شد دل پسند و خوشتر
در عهد اهتمام آن صاحب معالی — کز نکهت علوش هندوستان معطر
جمعی از اهل ایمان کرده مسابقتها — صدقاً و احتساباً در بذل همت و زر
دارالعلوم بینی گردش مثال ها له — وین سجده گه درونش مثل مه منور
علامه یگانه مفتی کفایت الله — عزمش همه مبارك سعیش همه مظفر
گر بعد سیزده صد پنجاه و سه ز هجرت — گیری رسی به سال این معبد مطهر

کتبه حفیظ الرحمن واصف

۱۲) مسجد حامد علی خان (شیعہ جامع مسجد):

اس کا اصل نام کوئی نہیں جانتا مگر آج کل یہ مسجد ''شیعہ جامع مسجد'' کے نام سے جانی جاتی ہے۔ پہلے مسجد کا بورڈ لگا ہوا تھا مگر کسی سبب اب ہٹا دیا گیا ہے۔ اگر ہم پرانی دلی ریلوے اسٹیشن پلیٹ فارم نمبر ۱۶ (کشمیری گیٹ) سے باہر نکلیں تو سب سے پہلے بالکل ہمارے سامنے یہی مسجد نظر آئے گی۔ یہ مسجد اعتماد الدولہ حامد علی خان وزیر اعظم بہادر شاہ ثانی کی بنائی ہوئی ہے۔ پیش طاق پر غالب کا یہ قطعہ کندہ ہوا ہے:

اعتماد الدوله کز افراطِ جود — هست در پیش کفش قلزم غدیر
دیده ور حامد علی خان کز صفا — بیند اسرار ازل را در ضمیر
ساخت در دهلی همایون مسجدی — تا شود طاعت گهِ برنا و پیر
غالبؔ آن طوبی نشین عندلیب — زد به اندازِ سخن سنجی صفیر
شد نظیر کعبه در عالم پدید — سا ل تعمیرش بود "کعبه نظیر"(۱۲۵۷)

به اهتمام مولوی تیغ علی ۱۲۵۷ه

منابع وماخذ:

۱۔تاریخ فیروز شاہی،ضیاءالدین برنی،تصحیح شیخ عبدالرشید،شعبۂ تاریخ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی،علی گڑھ،۱۹۵۷ء

۲۔طبقات اکبری،خواجہ نظام الدین احمد،ترجمہ وترتیب محمد ایوب قادری،ج ا،اردو سائنسی بورڈ،لاہور،۱۹۹۰ء

۳۔آئین اکبری،ابوالفضل فیضی،ترجمہ،مولوی محمد فدا علی صاحب طالب،دارالطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدر آباد دکن،۱۳۵۷ھ/۱۹۳۹ء

۴۔آثارالصنادید،سرسید احمد خان،مرتبہ خلیق انجم،قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان،ج ۳،۲۰۱۲ء

۵۔طبقات ناصری؛منہاج سراج جوزانی،مترجمہ غلام رسول مہر،۱۸۶۲ء

۶۔یادگار دہلی؛مولوی سید احمد،مطبع احمدی متعلق بہ مدرسہ عزیزیہ،۱۹۰۵ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر شاہنواز شاہ*
ڈاکٹر نصرت رشید*

داراشکوہ: عرفانی تفکر اور دینی رواداری

چکیدہ:

داراشکوہ، شہنشاہ شاہ جہاں کا بڑا بیٹا، ایک آزاد خیال مسلمان کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ انہیں ہندوستان میں ادیان کے باہمی تفہیم کی سائنسی تحریک کے پیشوا کے طور پر جانا جاتا ہے۔ وہ بڑے مذاہب، خاص طور پر ہندومت اور اسلام کے بارے میں گہری سمجھ رکھتے تھے۔ ان کی تصانیف ہندومت اور اسلام کے درمیان قریبی روابط کے قیام کے لیے وقف ہیں۔ داراشکوہ نے ہندوستانی ثقافت اور ہندو مذہبی افکار کو مقبول بنایا۔ انہوں نے قدیم ہندوستانی روحانیت کے مطالعے میں اسلامی صوفی روایات کے ساتھ بڑا حصہ ڈالا اور ہندو اور اسلامی تصوف کی کلاسیکی تعلیمات کے درمیان اشتراکات کو اجاگر کر کے ان مطالعات میں اہم کردار ادا کیا۔ اس مضمون میں داراشکوہ کے عرفانی تفکر اور دینی نقطہ نظر کو ان کی تحریروں کی روشنی میں زیر بحث لایا گیا ہے۔

کلیدی الفاظ: لبرلزم، عرفان، اسلام، ہندومت، تعلیم۔

مقدمہ:

داراشکوہ، وہ شہزادہ جو بدقسمتی سے تخت ہند پر قبضہ نہ کر سکا، لیکن آج بھی اپنی وسیع ذہنیت اور کشادہ نظری کی وجہ سے لاکھوں لوگوں کے دلوں اور دماغوں پر حکومت کرتا ہے۔ وہ ایک ایسا شخص تھا جو واقعی مذہبی رواداری، سماجی ہم آہنگی، وحدت، باہمی محبت اور تنوع میں یکجہتی اور ایک مخلوط معاشرے اور ثقافت پر یقین رکھتا تھا۔ وہ وہ شخص تھا جو جانتا تھا کہ " گلہائے رنگا رنگ سے ہے زینتِ چمن" اور اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی جانتا تھا کہ اس ملک کی خوبصورتی اس کے تنوع میں پوشیدہ ہے۔

داراشکوہ ایک ممتاز عالم، شاعر، مترجم اور فلسفی تھا جو ثقافتی تنوع اور سیکولرازم کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ مغل شہزادوں میں، وہ اپنے اسلامی تصوف اور ہندو کلاسیکی فلسفے کے تقابلی مطالعے کی وجہ سے ایک خاص مقام رکھتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ دونوں مذاہب کی صوفیانہ روایات ایک ہی سچائی کا اظہار کرتی ہیں۔ داراشکوہ نے ہندوستان کی قدیم روحانیت اور اسلامی تصوف میں اہم کردار ادا کیا اور ان دونوں کے مشترکہ نکات کو نمایاں کرتے ہوئے ان دونوں میدانوں کو وسعت دینے میں

DARA SHIKOH: IRFANI TAFAKKUR AUR DEENI RAWADARI...... (Pg.No. 66 TO 70)
DR. SHAHNAWAZ SHAH & DR. NUSRAT RASHEED
DEPARTMENT OF PERSIAN, KASHMIR UNIVERSITY, JAMMU & KASHMIR

بڑی مدد کی۔

وہ صوفی ازم کا ایک پر جوش پیروکار اور رواداری کا نمونہ تھا۔ وہ ایک عارف اور شاعر تھا اور سکھوں کے ساتویں گرو، گرو ہررائے کے ساتھ قریبی دوستی رکھتا تھا۔ ان خصوصیات نے اسے عوام میں مقبول اور مذہبی قدامت پسندوں میں غیر مقبول بنا دیا۔

داراشکوہ نے ہندوستانی مذاہب اور فلسفیانہ ادب میں گہری دلچسپی ظاہر کی۔ اس کے حکم پر کئی رسائل، جن میں یوگا واسشتھا، بھگوت گیتا، اور پرابودھا چندرودایا جیسا صوفیانہ ڈرامہ شامل ہیں، فارسی زبان میں ترجمہ کیے گئے۔ اسے یہودی اور عیسائی مذہبی ادب کا بھی اچھی طرح سے علم تھا۔ صوفی ازم کی تعلیمات نے دارا کے عالمی نظریے پر گہرا اثر ڈالا۔ نمایاں صوفی، جیسے میاں میر، ملا بادشاہی، اور ہندو یوگی بابا لعل داس بیراگی نے اس پر گہرا اثر ڈالا۔ اس کے علاوہ، داراشکوہ نے صوفی ازم پر بہت سی کتابیں پڑھ رکھی تھیں۔ اس کا شاہ محبّ اللہ الہ آبادی، ملا شاہ بدخشی، میاں جیبو اور مجذوب سرمد سے بھی قریبی تعلق تھا۔ برصغیر کے دیگر مذاہب، بشمول ہندومت میں اس کی دلچسپی نے اسے سنسکرت متون کے فارسی میں ترجمے کی نگرانی کرنے پر مجبور کیا، جن میں یوگا واسشتھا بھی شامل ہے، جو کہ لارڈ رام اور ان کے استاد واسشتھا کے درمیان گفتگو ہے۔

مزید برآں، یوگیوں میں جن سے اس کا رابطہ تھا، وہ بابا لال یوگی، پانڈت گارگن ناتھ اور ویدانت کے دیگر ماہرین سے رابطے میں تھا، اور ان کے ساتھ مسلسل رابطے کے نتیجے میں، اس کے ذہن اور سوچ کے دروازے کھل گئے۔ وہ شنکرآچاریہ، رامانوج، اور بھگتی کبیر سے شدید متاثر ہوا۔ اسی وجہ سے وہ سنسکرت زبان اور اس کی امیر ادبیات سیکھنے کے قابل ہوا اور سنسکرت کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا۔

بحث: داراشکوہ کے مذہبی نظریات کو بہت سے محققین نے مطالعہ کیا ہے اور زیادہ تر نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ شہزادہ حقیقت میں ایک عارف تھا، جو مذاہب کے امتزاج میں دلچسپی رکھتا تھا اور اس نے مختلف نظریات کو ایک ساتھ لانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ داراشکوہ کے مذہبی خیالات کو عموماً اورنگزیب اور شاہ جہاں کے بیٹوں کے درمیان تخت کے حصول کی جنگ کے تناظر میں دیکھا گیا ہے، جس میں اورنگزیب اور داراشکوہ اہم دعوے دار تھے۔ یہ نقطہ نظر زیادہ سیاسی ہے اور اقتدار کی جدوجہد پر توجہ دیتا ہے جبکہ شہزادے کے مذہبی رویے پر کم توجہ دیتا ہے۔ تاہم داراشکوہ کی زندگی، اس کے کثیر تعداد میں ادبی کام اور اس کے مذہب پر خیالات کو بعض محققین نے آزادانہ طور پر بھی مطالعہ کیا ہے۔

محقق رینوکا ناتھ کے مطابق: "مغل بادشاہ شاہ جہاں کا سب سے بڑا بیٹا آزاد خیال شخص تھا۔ وہ شروع سے ہی سوالات کرنے والا اور تنقیدی بصیرت کا حامل تھا۔ اولیاء کرام کی زندگیاں اور ان کے معجزات ہمیشہ اسے اپنی طرف متوجہ کرتے تھے۔ وہ ہندو اور مسلمان اتحاد کا پر جوش حامی تھا اور ہندو یوگیوں اور پنڈتوں کو اسی طرح احترام دیتا تھا جس طرح وہ مسلمان علماء کو دیتا تھا۔"

اسے زیادہ تر صوفیانہ اور ویدانتی روایات پر اپنے پیچیدہ مطالعے اور ان کی عملی تفہیم کو فراہم کرنے کے لیے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کی تحریروں میں صوفیانہ نقطہ نظر کا واضح طور پر مشاہدہ کیا گیا ہے کہ وہ کس طرح موضوع کا باریک بینی سے تجزیہ

کرنے کے بعد اپنے نتائج تک پہنچتا ہے۔اس کی تحریروں میں کبھی بھی یہ نہیں دیکھا گیا کہ وہ کسی خاص مکتب فکر یا مذہب کی حمایت کرتا ہو۔اس کا یہ نتیجہ کہ تمام مذاہب میں اعلیٰ ترین سچائی موجود ہے، مذہبی علماء کے لیے قابل نفرت تھا۔لیکن دارا کبھی ہچکچایا نہیں۔اس نے صوفیاء اور ویدانتی عرفاء کے ساتھ وسیع مباحثے کیے اور اپنے تمام مطالعات کو اُس دور کے مذہبی ماحول کے بارے میں اپنی کتاب "مجمع البحرین" یا "دو سمندروں کا ملاپ" میں جمع کیا۔

داراشکوہ بچپن سے صوفی پس منظر رکھتا تھا۔اس کی پہلی کتاب "سفینۃ الاولیاء" تھی جو اس وقت کے ممتاز صوفی رہنماؤں کی زندگی اور سوانح عمریوں پر مشتمل تھی۔دارا ان کو "پیر کامل" کے طور پر یاد کرتا ہے اور یقین رکھتا تھا کہ اللہ نے ان کو اپنے بندوں کی رہنمائی کے لیے بھیجا ہے۔وہ لکھتا ہے:"ان اولیاء کے سلسلے کے افراد سے زیادہ مہربان، شفیق، علم و عمل والے، متواضع اور باادب، بہادر اور سخی کوئی نہیں۔"

دارا خود سلسلہ قادریہ سے تعلق رکھتا تھا اور اس کی دوسری سوانح عمری "سکینۃ الاولیاء" اس سلسلے کے بعض بڑے اولیاء کی زندگی اور تعلیمات پر مشتمل تھی۔دارا نے میاں میر سے، جو قادریہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے، ملاقات کے بعد یہ کتاب لکھی۔دارا نے لکھا:" کچھ بھی مجھے سلسلہ قادریہ سے زیادہ متوجہ نہیں کرتا، جس نے میری روحانی خواہشات کو پورا کیا ہے،" جو اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ وہ خود بھی سلسلہ قادریہ سے تعلق رکھتا تھا۔قادریہ اپنا سلسلہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے جوڑتا ہے اور اس کے پہلے مروج شیخ عبدالقادر جیلانی تھے، جو بغداد سے تعلق رکھتے تھے۔

تاہم یہ بات قابل غور ہے کہ میاں میر اور ملا شاہ بدخشی کا داراشکوہ کے نظریات پر زبردست اثر تھا۔پھر بھی، دارا ماضی کی طرح مختلف مذاہب کے علماء کے ساتھ مذہبی مباحثوں میں مصروف رہا۔داراشکوہ کے زیادہ تر کام کشمیر میں مکمل ہوئے اور بعض محققین نے یہ تجویز دی کہ وہاں اس کے پسندیدہ مقامات کو محفوظ کیا جائے۔

آرتھر شوپنہار، ایک عظیم روشن خیال شخص، اوپنشادوں کے حقیقی مداح تھے، لیکن مغرب میں اوپنشادوں کا تعارف کرانے کا سہرا داراشکوہ کے سر ہے۔اس نے نہ صرف اسلام اور ہندومت کی مشترکہ روایت اور ورثے پر زور دیا بلکہ یہ بھی کہا کہ " کتاب مکنون"، جس کا قرآن میں ذکر ہے، دراصل اوپنشاد ہے۔

"إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُ وِنَ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ "

اس کتاب کے مقدمے میں، داراشکوہ نے لکھا:"میں نے ہندو علما اور بنارس میں مقیم سنیاسیوں کو اکٹھا کیا، جو ہندو مطالعات کا مرکز تھا، اور ان کی مدد سے اوپنشادوں کا ترجمہ دہلی میں چھ ماہ کے اندر مکمل کیا۔"

(داراشکوہ: سکینۃ الاولیاء، اردو ترجمہ از پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی، نشر خانہ ناز، پہاڑی بھوجلا، دہلی-۶)۔

داراشکوہ نہ صرف صوفی فارسی شاعری میں ماہر تھا، بلکہ فارسی کے کلاسیکی ادب کا بھی اچھی طرح علم رکھتا تھا۔دارا شکوہ نے ایک قابل ذکر ادبی ورثہ چھوڑا ہے۔"سفینۃ الاولیاء"، "سکینۃ الاولیاء" اور "رسالہ حق نامہ" اس کی ابتدائی تصانیف میں شامل ہیں۔اس کی آخری تین کتابوں، یعنی "مجمع البحرین"، "سرالاسرار" اور "اکسیر اعظم" کو سب سے زیادہ قیمتی سمجھا جاتا ہے۔

داراشکوہ خدا کی وحدت کو سمجھنا چاہتا تھا۔اس کا عقیدہ تھا کہ سچائی کسی ایک مذہب تک محدود نہیں ہے اور اسے تمام مذاہب میں پایا جا سکتا ہے۔اپنی کتاب "مجمع البحرین" میں، اس نے اسلام اور ہندومت کا موازنہ کیا اور رسالت، نبوت اور خدا سے ملاقات جیسے تصورات پر روشنی ڈالی۔اس کی کوششوں سے ظاہر ہوتا تھا کہ اس کا بڑا مقصد وحدت الوجود کا راز معلوم کرنا تھا۔دارا کا یہ ماننا تھا کہ انسان خدا کی ذات کا ایک حصہ ہے، اسی لیے وہ اپنے آپ کو پہچاننے پر زور دیتا تھا تاکہ خدا کی حقیقت کو سمجھ سکے۔

اپنی تصانیف میں، دارا نے ہر چیز کی فانی حیثیت اور خدا کی ابدیت پر زور دیا ہے۔وہ اضداد کی وحدت پر یقین رکھتا تھا۔اس کی تحریروں میں انسان کی عظمت کی تعریف بھی نظر آتی ہے۔اس کے تحریری کاموں میں ملا مخالفت کے رجحانات بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔اس کی شاعری میں مسلم علماء کی روحانی بے حسی اور ملاوں کی ریاکاری پر تنقید کی گئی ہے۔وہ اپنے ایک رباعی میں کہتا ہے:

بہشت آن جا کہ ملائی نہ باشد

ز ملا شور و غوغائی نہ باشد "۔

داراشکوہ مذہبی تعصب کے مخالف تھا۔وہ کہتا ہے:"میرا مذہب 72 ملتوں کا مذہب ہے"۔

اس کے مذہبی نظریات صوفی شاعر مولانا جلال الدین رومی کے خیالات سے ملتے جلتے تھے۔داراشکوہ کے مذہبی نظریات کو توحید پرستی کے ساتھ ہمہ خدائی کی جھلک کے طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ابتدا میں، وہ تصوف کے گہرے اثرات کے تحت تھا، لیکن وقت کے ساتھ ساتھ اور ہندی ہمہ خدائی کے اثرات کے تحت، مذہبی علماء نے اسے کافر قرار دیا۔اسے غداری کا الزام دیا گیا اور اس کی سرگرمیوں کو اسلام کے لیے خطرہ سمجھا گیا۔داراشکوہ کی المناک پھانسی مغل بادشاہوں کی پُر امن بقائے باہمی کی بنیاد پر ایک مضبوط، پائیدار اور مستحکم حکومت قائم کرنے کی کوششوں کو زبردست دھچکا تھی۔

ان تمام مشکلات کے باوجود، اسلامی تصوف اور ہندو مقدس متون پر اس کا کام، خاص طور پر اوپنشادوں کا فارسی ترجمہ، مغرب کے علمی حلقوں میں برصغیر کی حکمت کی طرف توجہ مبذول کرانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔اس طرح، داراشکوہ نے مغربی فکری حلقوں کے لیے ہندوستانی تصوف اور فلسفے کی ایک کھڑکی کھولی۔

نتیجہ:

داراشکوہ کا نظریہ بہت وسیع تھا۔اس نے ہندوستانی ثقافت اور روایات کو ایک نئی سمت دی۔وہ تشدد اور نفرت کے خلاف تھا اور انسانیت کی خدمت پر یقین رکھتا تھا۔یہی خدمت کا جذبہ اسے تصوف کی طرف لے گیا، ایسا تصوف جو دلوں کے اتحاد پر ایمان رکھتا تھا۔آج ہم مذہبی برداشت کی بات کرتے ہیں، لیکن ہم کم ہی جانتے ہیں کہ اس تصور کی حقیقی پیشکش دارا شکوہ نے کی تھی۔وقت کی واحد ضرورت اس خیال کو عام کرنا ہے تاکہ داراشکوہ کا خواب حقیقت بن سکے۔داراشکوہ مشترکہ تہذیب کی ایک حقیقی مثال تھا جو پورے ہندوستانی معاشرے کو، جو مختلف طبقات اور گروہوں میں بٹا ہوا تھا، ایک ساتھ لانے کا خواہاں تھا۔اس کے خیال میں تمام مذاہب ایک جیسے ہیں، حالانکہ راستے مختلف ہو سکتے ہیں، لیکن منزل ایک ہی ہے۔ہر

مذہب میں سچائی اور اصالت پائی جاتی ہے۔ ہر مذہب ایک روشنی کی مانند ہے، اور سب سے اہم بات یہ کہ اس نے ہندو دھرم اور اسلام کے درمیان مشترکہ زمین دریافت کی۔ ہندو دھرم اور اسلام کے درمیان بہت سی مماثلتیں ہیں، خاص طور پر توحید کا نظریہ، جزا اور سزا کا تصور وغیرہ۔

منابع و مآخذ

1. داراشکوہ، سفینت الاولیاء، اردو ترجمہ از محمد علی لطفی، اکادمی نفیس، اردو بازار، کراچی، مئی 1982
2. داراشکوہ، سکینت الاولیاء، اردو ترجمہ از پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی، انتشارات ناز، پہاڑی بوجلہ، دہلی 6
3. داراشکوہ، مجمع البحرین، مرتب کردہ محمد محفوظ الحق، انجمن آسیائی بنگال، کلکتہ 1929
4. داراشکوہ، مجمع البحرین، ترجمہ از پروفیسر طلحہ رضوی برق، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، دہلی نو، 2019
5. حافظ کرناٹکی، ہندوستان کا صوفی اور سیکولر شہزادہ: داراشکوہ، فرید بک ڈپو، دریائے گنج، دہلی نو 2، جولائی 2019
6. محمود علی: داراشکوہ، سلیم پور، دہلی، مارچ 1999
7. شکیل الرحمٰن: محمد داراشکوہ، نیرالی دنیا پبلیکیشنز، دہلی نو، 2012
8. محمد سلیم: داراشکوہ: احوال و افکار، کاروان لائبریری، لاہور
9. عادل اسیر: رباعیات داراشکوہ، مالک بک ڈپو، دروازہ ترکمان، دہلی، 2011

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر عمر خلیق*

عہد ساسانی کے مختلف مذاہب اوران کی صورت

عام طور پر یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ما قبل اسلام کی تمام ایرانی سلطنتوں مین دین زرتشت کو رسمی حیثیت تھی۔ جب کہ یہ تصور جس قدر عام ہے اتنا ہی بے بنیاد بھی ہے۔ ایران باستان کی تاریخ پر مبنی کتب کے مطالعے سے یہ بات واضح ہے کہ ساسانی سلطنت سے قبل عہد اشکانی، ہخامنشی اور سلطنت ماد میں دین زرتشت کا تصور کم وبیش ہمیشہ رہا ہے لیکن اسے رسمی حیثیت ہرگز حاصل نہیں تھی البتہ ساسانی عہد میں نہ صرف دین زرتشت کو رسمی حیثیت حاصل ہوئی بلکہ اس سلطنت کی بنیاد ہی "ایک سلطنت ایک دین" کے اصول پر پڑی جس سے نہ صرف دین زرتشت کو فروغ حاصل ہوا بلکہ ملوک الطّوائفی کی جگہ ایک محکم حکومت کا قیام بھی عمل میں آیا جو اصول جہانداری کی تمام شان وشوکت کے ساتھ تقریبا چار سو سال تک سرزمین ایران پر رواں دواں رہی۔

عہد زرتشت کے تعین میں شدید اختلاف درپیش ہے۔ مورخین نیاس کیعہد کو ساتویں صدی قبل مسیح سے سترہویں صدی قبل مسیح کیدرمیان نقل کیا ہے۔ عربی و فارسی ماخذ پر مشتمل تمام کتب ومنظومے بشمول شاہنامہ فردوسی نے زرتشت کو ایران کی اساطیری تاریخ یعنی کیانی سلطنت میں جگہ دی ہے جبکہ یونانی ماخذ پر مشتمل تاریخی کتب میں اساطیری عہد یعنی پیشدادی وکیانی سلسلے سرے سے غائب ہیں۔ البتہ ان دو سلطنتوں کی جگہ ماد وہخامنش نامی دو مختلف سلطنتوں کا ذکر موجود ہے لیکن ان دونوں سلطنتوں میں گشتاسپ نامی کسی بادشاہ کا ذکر نہیں جس کی بنیاد پر عہد زرتشت کو بآسانی مطئین کیا جا سکے۔ گمان غالب ہے کہ زرتشت کی ولادت سلطنت ماد کے قیام سے قبل ہوئی ہوگی اور اس کا مذہب قبل از اسلام کی تمام ایرانی سلطنتوں میں مختلف مراحل سے گزرتا ہوا عہد ساسانی میں اوج کمال کو پہنچا ہوگا یہی وجہ ہے کہ قبل از اسلام کی ایرانی سلطنتوں بشمول ماد، ہخامنشی اور اشکانی میں بھی دین زرتشت کے مختلف عناصر گاہ بگاہ دکھائی دیتے ہیں۔ اس ضمن میں گئومات مغ کا واقعہ، اسکندر کے حملے میں اوستا کو نذر آتش کیا جانا، ہخامنشی کتبوں میں لفظ اھورا کا استعمال اور بلاش اشکانی کے ذریعے اوستا کی گردآوری کے حکم جیسے واقعات اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ گرچہ ساسانی عہد سے قبل دین زرتشت کو رسمی حیثیت حاصل نہیں تھی لیکن قبل از اسلام کی تمام ایرانی سلطنتوں میں کم وبیش زرتشتی پیروکار موجود تھے اور گاہ گاہ اس مذہب کو بادشاہوں کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔

مورخین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ساسانی سلطنت اور دین زرتشت ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم کی حیثیت رکھتے تھے اور تاسیس سلطنت سے ہی ساسانی بادشاہوں کو زرتشتی رہنماؤن اور زرتشتی رہنماؤں کو ساسانی بادشاہوں

DR. UMAR KHALEEQ
DR. KHALIL RESIDENSY, DR. AMBEDKAR NAGAR, BILARIYAGANJ, AZAMGARH (U.P.)

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

کی حمایت حاصل تھی جو اخیر تک برقرار رہی۔ اشکانی دور کے اواخر میں جب سلطنت اندرونی تنازعات اور غیر ملکی مہمات کی وجہ سے کمزور پڑی تو اردشیر بابکان ایک نئی سلطنت کی بنیاد کے لیے کوشاں ہوا۔ بقول اس کے ایران میں ملوک الطّوائفی نہ صرف سیاسی، اقتصادی اور سماجی انتشار کا سبب تھی بلکہ مختلف مذاہب کا وجود دین زرتشت کی بقاء وفروغ کے لیے خطرہ بھی تھا۔ چنانچہ اس نے یہ عہد کیا کہ اگر وہ بادشاہت سے سرفراز ہوا تو اس کی سلطنت میں نہ صرف دین زرتشت کو رسمی حیثیت حاصل ہوگی بلکہ ملوک الطّوائفی کی جگہ ایک محکم و مضبوط حکومت کا قیام بھی ہوگا جس کی سرحدیں ہخامنشی و اشکانی سرحدوں سے وسیع تر ہونگی۔ اس عہد کے ساتھ اس نے توسیع سلطنت کے باب کا آغاز کیا اور سب سے پہلے کرمان پر فتح حاصل کی اور پھر خلیج فارس کے ساحلوں تک جا پہنچا۔ رفتہ رفتہ اس کی فتوحات کا دائرہ اتنا وسیع ہوا کہ اصفہان و اہواز کی سرزمینیں اس کی سلطنت کا جزء بن گئیں اور بالآخر اشکانی بادشاہ اردوان پنجم کی شکشت کے بعد نہ صرف اشکانی سلطنت کا خاتمہ ہوا بلکہ ایران میں ساسانی سلطنت کی بنیاد بھی رکھی گئی۔ 224 عیسوی میں شہر تیسفون میں تاجگزاری کے بعد اردشیر بابکان نے اپنے وعدے کے مطابق نہ صرف اپنی سلطنت کو وسعت دی بلکہ دین زرتشت کو ایران کا رسمی مذہب بھی قرار دیا۔ اس کے حکم سے ایران کے مختلف شہروں میں آتشکدوں کی تعمیر ہوئی اور دین زرتشت کے فروغ کے لیے مغان (زرتشتی مبلغین) منتخب کیے گئے۔ اوستا کی مقدس کتاب جو سکندر اعظم کے حملے میں منتشر ہو چکی تھی، اس کی جمع و تدوین کے لیے زرتشتی علماء کی ایک انجمن تشکیل دی گئی جس نے اوستا کی گردآوری کل اکیس نسک میں کی۔ لیکن چونکہ ساسانیوں کی زبان پہلوی تھی اور اوستا کی مقدس کتاب اوستائی زبان میں تھی لہٰذا اوستا کے نصوص کو سمجھنے میں مشکلات پیش آئیں۔ ان مشکلات کو دور کرنے کے لیے تصحیح و تدوین شدہ اوستا کو ژند نام سے پہلوی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ پاژند جسے ژند کی تفسیر سمجھا جاتا ہے وہ دراصل ژند کا حاشیہ ہے۔ اوستا کی وہ کتاب جو صرف اوستائی زبان میں لکھی جاتی ہے اسے اوستا کہا جاتا ہے جب کہ اوستا کے حقیقی متن کے ساتھ اگر پہلوی ترجمہ بھی نقل کیا گیا ہو تو اسے ژند کے نام سے جانا جاتا ہے اور اگر اوستا کے متن اور پہلوی ترجمہ کے علاوہ بغرض تفسیر و تشریح حاشیہ بھی نقل ہو تو اسے ہم پاژند کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

ساسانیوں کے چار سو تیئیس سالہ دور حکومت میں دین زرتشت کو جو بے نظیر اثر و رسوخ حاصل ہوا اس کا بیان ایک مختصر سے مقالے میں ناممکن ہے۔ اختصارا یہ کہ ساسانیوں کی پوری تہذیب و تمدن دین زرتشت کے زیر اثر تھی۔ ان کی زندگیاں زرتشتی اصول و تعلیمات پر مبنی تھیں۔ ان کیسکوں پر آتش بھرام کا عکس کندہ تھا۔ اس عہد کے تمام سیاسی و معاشرتی معاملات زرتشتی رہنماؤں کی مشاورت سے طے پاتے تھے حتی بادشاہوں کی تاج پوشی بھی پیر مغان (زرتشتی پیشوا) کے دست مبارک سے عمل میں آتی تھی لیکن ان سب کے باوجود بھی ساسانی سلطنت میں مختلف ادیان اور اس کی تبلیغ کی گنجائش باقی تھی۔ اگرچہ ایرانی معاشرے میں مختلف مذاہب کی ترویج و توسیع سے قومی اتحاد و ساسانی سلطنت کو خطرہ تھا لیکن جب تک دوسرے مذاہب نمایاں طور پر نہیں پھیلے تب تک ساسانی بادشاہوں نے ان مذاہب اور ان کے پیروکاروں کے ساتھ نرمی کا سلوک کیا۔ یہاں تک کہ بعض ساسانی بادشاہوں نے ایرانیوں میں مذہبی آزادی قائم کرنے کی کوشش کی لیکن ان کا یہ نیک کام بسا اوقات اپنے ساتھ خطرات بھی لے آیا۔ مثلاً یزدگرد اول نے جب عیسائیوں کو مذہبی آزادی دی تو انھوں نے زرتشتی آتشکدوں کو

نقصان پہنچانے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں زرتشتی علمائے کرام نے یزگرد پر لعن وطعن کی اور اس کو مجرم قرار دیا چنانچہ یزگرد کو مجبوراعیسائیوں کے خلاف سخت اقدامات کرنے پڑے۔ (تاریخ جنبش مزدکیان ص 52وبعد)

ایران باستان کی تاریخ کے مطالعے سے یہ بات واضح ہے کہ عہد ساسانی میں دین زرتشت کے علاوہ مختلف ادیان موجود تھےاور ساسانی بادشاہ اپنے سیاسی فائدے کے پیش نظر ان مذاہب سے سختی ونرمی سے پیش آتے تھے۔اس عہد میں دین زرتشت کیعلاوہ جن ادیان کا سراغ ملتا ہیوہ حسب ذیل ہیں۔

دین یہود:

ساسانی عہد میں یہودی مذہب کے بیشتر پیروکار سرزمین بابل اورمشرقی سطح مرتفع میں رہتے تھے جہاں انھوں نے نہ صرف ساسانی حکمرانوں کے تحفظ میں امن وسکون کے ساتھ اپنی زندگیاں جاری رکھیں بلکہ ساسانی بادشاہوں کی مشاورت سے اپنا ایک مذہبی رہنما بھی منتخب کیا جسے راس الجالوت (مذہبی پیشوا) کہا جاتا تھا۔عہد ساسانی میں ایران کے مشرق میں بھی یہودی آباد تھے جس بناء پر شہر بلخ کے ایک دروازے کا نام "دروازہ یہود" رکھا گیا تھا جسے ایران میں اسلام کے پھیلنے کے برسوں بعد بھی اسی نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ (ایران درزمان ساسانیان ص 29)

بدھ مت:

ہندوستان کی سرزمین سے ابھرنے والے بدھ مت نے عیسائیت سے قبل ہی ایرانی سرزمین کا رخ کیا۔بعض ماہرین آثارقدیمہ کا خیال ہے کہ بدھ مت کوایران کے مشرق میں یونانی دورحکومت میں فروغ حاصل ہوا جو کسی نہ کسی صورت عہد ساسانی تک باقی رہا۔چینی سیاح "ہیون تسینگ" جس نے 629 سے 645 عیسوی کے درمیان دنیا کا سفر کیا وہ اپنے سفر ایران کے ضمن میں بیان کرتا ہے کہ ایران کے مشرقی حصے میں بدھ مت کے کم وبیش پیروکار موجود ہیں جن کی عبادت کے لیے مختلف مندریں اورمراکز بھی مختص ہیں۔ (تاریخ افغانستان ص 26)

عیسائیت:

عیسائیت یا دین مسیح کو ساسانی دورمیں زرتشت کے سب سے اہم حریفوں میں شمار کیا جانا چاہئے جس نے اپنے ابتدائی ایام میں ہی روم کی سرحدوں سے فارس کی زرخیز زمین تک اپنا راستہ ہموار کیا۔ بعض مورخین کی روایت کے مطابق، شاپور ساسانی نے رومی اسیروں کو جو عیسائیت کے پیروکار تھے، ایرانی شہروں میں آباد کیا جس کی وجہ سے ایران کی سرزمین میں عیسائیت کوفروغ حاصل ہوا۔شاپور کی طرح دوسرے ساسانی بادشاہ بھی جب شام کی سرزمین پر قابض ہوئے تو انھوں نے باشندگان شام کو جن میں اکثر وبیشتر دین مسیح کے پیروکار تھے، ایران کے ایک ہی شہر میں منتقل کیا جہاں اکثریت کی وجہ سے عیسائیوں کوفروغ دین کی ایک مناسب فضاء میسر ہوئی اور بادشاہوں کے حکم سے لوگوں کی منتقلی کا یہ عمل ایران میں دین مسیح کے حق میں معاون ثابت ہوا۔ (ایران درزمان ساسانیان ص 29)

جب تک رومی سلطنت میں عیسائیت کو رسمی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تب تک سرزمیں ایران میں مقیم عیسائی بھی امن واطمنان کے ساتھ ایران میں سکونت پذیر تھے لیکن جب رومی سلطنت نے عیسائیت کو رسمی طور پر قبول کیا تو ایرانی عیسائی

بھی رومی حکومت کے حامی بن گئے۔ چونکہ ان کی تعداد بہت زیادہ تھی چنانچہ ساسانی حکومت ایک سیاسی خطرے کی طرف متوجہ ہوئی جس سے نجات کے لیے ایرانی عیسائیوں پر ظلم وستم آغاز ہوا اور پھر جب مذہبی ش اخت کی بناء پر ظلم وستم کی انتہا ہوئی تو ایرانی عیسائی رومی عیسائیوں سے اپنا تعلق منقطع کرنے پر مجبور ہوئے جس وجہ سے ایران میں عیسائیت کی ایک نئی شاخ نے جنم لیا جو ساسانی حکومت کی اس حد تک وفادار تھی کہ جب ساسانی بادشاہ قباد کے زمانے میں رومیوں سے جنگ ہوئی تو ایرانی عیسائی نی صرف ایرانی فوج میں شامل ہوئے بلکہ اپنے دینی بھائیوں کے خلاف نبرد آزما بھی ہوئے۔ (*تاریخ ایران، جلد 3،ص 272 وبعد*)

دین مانی:

مانی کے ظہور اور اس کے مذہب کو عہد ساسانی کے سب سے بڑے مذہبی مظاہر میں شمار کیا جانا چاہیے۔ مانی جو اس مذہب کے بانی تھا، بابل کے قریب ایک گاؤں میں 215 یا 216 عیسوی میں پیدا ہوا۔ اپنی جوانی میں اس نے توران، مکران اور ہندوستان کا سفر کیا۔ بدھ مت، ویدک نظریات اور وسط ایشیا کے لوگوں کے مذہبی عقائد سے آشنا ہوا اور مختلف مذاہب وعقیدے کی آمیزش سے ایک نئے مذہب کی تخلیق کی اور ساسانی بادشاہ شاپور اول نے اس نئے دین کی تبلیغ وفروغ میں اس کی مدد کی۔شاپور اول کی تاج پوشی کے وقت نہ صرف مانی کو مدعو کیا گیا بلکہ اس امید کے ساتھ کہ یہ نیا مذہب نہ صرف موجودہ تمام مذاہب کی ضروریات کو پورا کرے گا بلکہ ایک عالمگیر مذہب کی شکل اختیار کر کے مملکت کو تقویت بھی بخشے گا،خود بادشاہ نے اپنے ہاتھوں سے مانی کا استقبال کیا اور مقامی حکمرانوں کو ایک خط لکھ کر اس بات کی تاکید کی کہ وہ نہ صرف اس نئے مذہب کو قبول کریں بلکہ اس کی تبلیغ کے لیے کوشاں بھی رہیں۔شاپور اول کو رومیوں کے خلاف جنگ میں تمام قومی فوجوں کو مرکزیت دینے کی ضرورت تھی اور وہ سمجھتا تھا کہ یہ نیا دین اس عظیم مقصد کی حصولیابی کی بنیاد رکھے گا۔قومی اتحاد کے عظیم مقصد کی حاصولیابی کے لیے اس نئے دین کے فروغ کو شاپور اول کی پشتپناہی حاصل رہی اور پچیس سالہ جہد مسلسل کے نتیجے میں دین مانی کی وسعت ایران کی سرحدوں سے باہر مصر، شام، روم، اسپین، شمالی افریقہ اور چین تک پھیل گئی۔لیکن شاپور اول کی موت کے بعد مانی کو بہت سی مشکلات سے دوچار ہونا پڑا اور سرانجام زرتشتی راہبوں کے اکسانے پر اسے ساسانی بادشاہ بھرام اول کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔

دین مانی سب سے واضح ثنوی مذہب ہے۔اس مذہب کے پیروکاروں کا بنیادی عقیدہ نور ظلمت کے دو اہم ذرائع پر یقین ہے اور وہ تخلیق جہاں میں تین ادوار (ماضی، حال اور مستقبل) پر یقین رکھتے ہیں۔ان کے عقیدے کے مطابق ماضی میں یعنی تخلیق جہان سے قبل نور اور ظلمت دونوں ایک دوسرے سے جدا تھے۔ جہان نور میں نظم وضبط، افہام وتفہیم، امن وخوشی اور حسن سلوک کا راج تھا جبکہ جہان ظلمت میں انتشار کی حکمرانی تھی۔ جب ظلمت نے ن ور پر فتح حاصل کی تو موجودہ دنیا یعنی حال کی باری آئی جہاں نور وظلمت (اچھے اور برے) کا امتزاج ہے۔مستقبل میں ظلمت پر نور کی فتح ہوگی اور وہی آخری دور یعنی آخری دنیا ہوگی جہاں ماضی کی طرح عدل وانصاف اور امن وخوشی کا بول بالا ہوگا۔

(*مانی وتعلیمات او،ص 52-55*)

دین مزدک:

دین مانی کے بعد دین مزدک کے بناء پر بھی عہد ساسانی میں بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اگرچہ آج دین مزدک سے متعلق تفصیلی معلومات میسر نہیں ہیں لیکن مزدک نامہ اور قباد نامہ جیسی قدیم کتب اس بات کی نشاندہی فرماتیں ہیں کہ مزدک، پیروز اول (ساسانی بادشاہ) کے اس زمانے میں نمودار ہوا جب ایران ایک سخت سیاسی اور معاشی افراتفری سے دوچار تھا۔ افراتفری کی یہ فضاء مزدک کو خوب راس آئی اور اس نے سیاسی اور معاشی صورت حال کا فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مضبوط قدم سرزمین ایران پر جمالئے اور پیروکاروں کی ایک بڑی جماعت تیار کر کے خود داخلی افراتفری سے نجات حاصل کرنے کی مختلف کوششیں کیں۔ پیروز اول کے بیٹے قباد کو جب مزدک کے افکار و نظریات کی مقبولیت کی خبر ہوئی تو خود اس نے مزدک سے رابطہ کیا اور اپنی حکومت کو مضبوط کرنے کے لیے اس کے اثر و رسوخ کا استعمال کیا۔ فردوسی طوسی نے اپنے شاہنامہ میں مزدک اور قباد کی کہانی اس طرح بیان کی ہے۔

بیامد یکی مرد مزدك بنام ‏ سخنگوی با دانش و رای کام
گرانمایه مردی و دانش فروش ‏ قباد دلاور بدو داد گوش
به نزد جهاندار دستور گشت ‏ نگهبان آن گنج و گنجور گشت

(شاھنامہ، پادشاہی قباد)

پھر فردوسی لکھتا ہے کہ مزدک کے منصوبے اور قباد کے حکم سے ساسانی بادشاہ نے حکومت کے خزانے کو عوام کے لیے کھول دیا اور مزدک کے اس فیصلے سے اس کی اور قباد کی مقبولیت میں اضافہ ہوا۔

دین زروان:

دین زروان کا شمار بھی ان ادیان میں ہوتا ہے جس کے پیروکار و مقلد عہد ساسانی میں موجود تھے۔ زروانی در حقیقت زرتشتی مذہب سے مشتق ایک فرقہ تھا جس کے پیروکار عبادات و معاملات میں دین زرتشت کے طریقوں سے متفق تھے جس بناء پر ان کی عبادات کے طریقوں میں اشتراک تھا، لیکن ان کے عقائد و اصول دین زرتشت سے قدرے مختلف تھے۔ زاروان مذہب کے پیروکار دنیا کی تنظیم میں اھورا مزدا اور اھریمن سے برتر ایک خدا پر یقین رکھتے تھے جسے زاروان کے نام سے جانا جاتا تھا۔ ان کے عقیدے کے مطابق اھورا مزدا و اھریمن، زاروان کی جڑواں اولادیں تھیں جو دنیاوی نظام کو چلانے میں زروان کی معاون تھیں۔ نیکی کی تمام ذمہ داریاں اھورا مزدا کے سپرد تھی جبکہ اھریمن بدی کے فروغ کے لیے کارفرماں تھا۔

عہد ساسانی میں یہ زروانی عقیدہ حکمرانوں اور بزرگوں میں بھی کافی مقبول تھا چنانچہ تاریخی کتب میں زروانیون اور زرتشتیوں کے درمیان مختلف کشمکشوں کا سراغ ملتا ہے لیکن زروانی اصول وعقاید کا ذکر ناپید ہے۔ اس ضمن میں گمان غالب ہے کہ جب دین زرتشت نے دین زروانی پر غلبہ حاصل کیا ہوگا تو ان کی دینی شناخت کو مکمل طور پر نیست و نابود کرنے کی کوشش کی گئی ہوگی یا ان کے اصول وعقاید کو مسخ کر کے اپنی دینی کتب میں جگہ دی گئی ہوگی تاکہ اس فرقے کو ہرگز دوبارہ آبیاری کا موقع

فراہم نہ ہو سکے۔عہد ساسانی میں دین زروان کی مقبولیت کو ثابت کرنے کے لیے محققین نے اس بات پر توجہ مرکوز کی ہے کہ عہد ساسانی میں لفظ زروان کو ایک عام نام کی حیثیت حاصل تھی اور بیشتر لوگ اسے بطور اسم مرکب اپنے نام کا حصہ گردانتے تھے۔زروان داد اور زروان دخت جیسے ناموں کی کثرت مورخین کے اس گمان کو تقویت بخشتے ہیں۔ (دیکھا ی ایران پیش از اسلام، 85-87)

☆☆☆

ڈاکٹر فرح پروین*

فرشتہ مولوی کا معروف افسانہ کلاغ هندی اور هندوستانی تہذیب

رح

یوں تو معاصر ایرانی ادب میں مرد و زن دونوں ہی برابر کے حصہ دار ہیں مگر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ کم سے کم افسانوی ادب میں عورتوں نے مردوں سے زیادہ کام کیا ہے اور کر رہی ہیں اور خصوصی طور پر افسانہ نویسی کے میدان میں مردوں پر سبقت لے گئی ہیں۔ان خواتین لکھنے والیوں نے نہ صرف ایرانی معاشرہ اور زندگی کے گوناگوں مسائل، خصوصاً حقوق نسواں اور اس کے مختلف پہلوؤں پر قلم اٹھایا ہے بلکہ بیرون ایران بالخصوص ہندوستانی معاشرہ اور تہذیب، یہاں کے لوگوں کے طور طریقہ، ان کے رویے، ان کے تہوار وغیرہ کو بھی قلم بند کیا ہے۔ان افسانہ نویسوں میں سیمین دانشور، منیر وروانیپور، شہرنوش پارسی پور، گلی ترقی اور فرشتہ مولوی وغیرہ کے نام سرفہرست آتے ہیں، جن میں سے فرشتہ مولوی قابل الذکر ہیں۔ یوں تو سیمین دانشور کے ناول سووشون کے کردار بھی هندوستانی معاشرے میں زندگی گزار رہے ہیں لیکن جو جاذبیت فرشتہ مولوی کے افسانہ کلاغ هندی میں ہے وہ کہیں اور نہیں ملتی۔اسکی سب سے بڑی وجہ دراصل یہ ہے کہ یہ افسانہ هندوستان میں رہ کر لکھا گیا ہے اور کہانی کا راوی کوئی دوسرا کردار نہیں بلکہ مولوی خود ہیں۔

معاصر ایرانی ادب میں فرشتہ مولوی اہم مقام رکھتی ہیں۔ وہ پہلی مصنفہ ہیں جو ایک ببلوگرافر بھی ہیں، ایک روانشناس بھی ہیں ایک مئولف بھی ہیں اور ایک بہترین مترجم بھی۔ جب تک وہ ایران میں رہیں انہوں نے متعدد کتابیں اور مقالے شائع کیے۔ان کی کتابوں میں ناول خانہ ابر و باد، شنودن نے، پری آفتابی اور سگ ها و آدمها نامی افسانوں کے مجموعے قابل ذکر ہیں۔ان کی داستانیں وافسانے مستقل طور پر ایران کی متعدد میگزینوں اور رسالوں میں چھپتی رہی ہیں۔

فرشتہ مولوی کی داستانوں کی عورتیں مردوں کے ہم پلہ ہیں۔ جو اپنے حقوق کو پانے کے لیے دنیا سے لڑ رہی ہیں۔انکا ناول خانہ ابر و باد شہرنوش پارسی پور کے ناول سگ و زمستان بلند کی یاد دلاتا ہے۔اس ناول کی ہیروئن حوری نامی لڑکی ہے۔جو رسمی گھرانے سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ لڑکی اپنی خاموش نگاہوں سے اپنے گھر کی کھڑکی پر کھڑی آزاد فضا کی متلاشی ہے۔

پری آفتابی نامی داستانی مجموعے میں بھی مولوی نے عورت کی نفسیات کو مورد بحث بنایا ہے جو آج کل یعنی امروزہ حالات کی تکلیف سے دوچار ہے اور بچپن کی یادوں میں علاج ڈھونڈھ رہی ہے۔اس مجموعے کی داستانوں کی عورتیں کچھ ایسی ہی تکالیف سے دوچار ہیں۔وہ تمام گزرے ہوئے زمانے سے ڈرتی ہیں اور بڑھاپے تک پہنچنے سے گھبراتی ہیں۔ ماضی میں جن لوگوں کو کھو چکی ہیں انکو ڈھونڈنے کی کوشش کرتی ہیں لیکن حاصل نہیں کر پاتی ہیں۔کہانی پری آفتابی کی راوی ایک چھوٹی بچی

FARISHTA MAULVI KA MAROOF AFSANA KULAGH-E-HINDI AUR .... (Pg.No. 77 TO 81)
DR. FARAH PARVEEN
ALIGARH

ہے۔جو خیال انگیز ہے،افسانہ پرداز ذہن کی مالک ہے اور دنیا کی نیرنگیوں کی عاشق ہے۔اسکی دوستی پری آفتابی سے ہوجاتی ہے۔جواس بچّی کو کچھ رنگین خوبصورت پتھر نذر کرتی ہے جن میں سے روشنی کی کرنیں پھوٹتی ہیں۔کچھ عرصے بعد پری کہیں غائب ہوجاتی ہے۔بچّی ان رنگین پتھروں میں ہی گم رہتی ہے۔لیکن جیسے جیسے بچّی بڑی ہوتی ہے ان پتھروں کی چمک کم ہوتی جاتی ہے اورلڑکی بھی جوان ہوکرتمام خوشیاں کھودیتی ہے اورتنہا رہ جاتی ہے۔

مولوی کی داستانوں کا نیا مجموعہ **سگ ھا و آدم ھا** کے نام سے شائع ہوا ہے۔یہ مجموعہ ۱۱ کہانیوں پر مشتمل ہے۔اس مجموعہ کی دوداستانیں **طبل نیمہ شب** اور **کلاغ ھندی** معروف ترین اور ہردل عزیز ہیں۔طبل نیمہ شب میں بھی ایک عورت کی کئی طرح کے نفسیات،اس کے احساسات و جذبات کے بارے میں ہی بتایا ہے۔اس کہانی میں ایک ایسی عورت کا ذکر کیا گیا ہے جس کا شوہراس کوآدھی رات کوچھوڑکرکہیں چلا جاتا ہے،جس کے سبب وہ بےانتہا پریشان ہوجاتی ہے اوروہ خودکوسمجھاتی ہے کہ ابھی آجائے گا،کچھ دیر پہلے ہی تو گیا ہے،لیکن اس پرذہنی خوف طاری ہوتا چلا جاتا ہے اوروہ سوچنے پر مجبور ہوجاتی ہے کہ کہیں کوئی اورعورت تو اس کی زندگی میں نہیں آگئی ہے،کہیں اس کا شوہرتو اس کو دھوکا تونہیں دے رہا ہے۔کبھی وہ اپنے بچّے کے مستقبل کولیکرفکرمند ہوجاتی ہے توکبھی اپنی تنہازندگی کے متعلق سوچنے پر مجبور ہوجاتی ہے۔لیکن پھر بھی وہ اپنے دل کومطمعین کرنے کی کوشش کرتی ہے اوررات کے اندھیرے میں سڑک سے آنے والی ہرچہل قدمی کی صداکو اپنے شوہر کے قدموں کی آوازسمجھتی ہے لیکن ہر باروہ نہیں ہوتا ہے_______۔اس کہانی کے ذریعے فرشتہ مولوی نے عورت کی دلی و ذہنی کیفیت کو بیان کیا ہے۔کیونکہ وہ خودایک عورت ہے اورعورت کے نفسیات اس کے خیالات،اس کی تکالیف سے ایک عورت جتنی واقف ہوسکتی ہے،اسکوسمجھ سکتی ہے اتنا ایک مردنہیں سمجھ سکتا۔

اس کہانی میں مصنفہ نے ایک عورت کے حالات کواس طرح سے قلم بند کیا ہے کہ قاری کی نگاہ پرنم ہوجاتی ہے اور وہ سوچنے پرمجبور ہوجاتا ہے کہ کیا یہ مصنفہ کے خود کے حالات زندگی ہیں یا یہ صرف ایک کہانی ہے۔

کہانی کلاغ ھندی جو ہمارے اس مقالے کا مطمح نظر ہے کی راوی ایک عورت دراصل خودمصنفہ ہے جو ہندوستان کی سیاحت کے لیے آئی ہے۔اس کہانی کے ذریعے مصنفہ نے ہندوستانی تہذیب کو، یہاں کے رہن سہن کو یہاں کے طور طریقوں کواتنی خوبصورتی سے بیان کیا ہے جیسے وہ خود ایک ہندوستانی ہوں۔ وہ جس زمانے میں ہندوستان پہونچتی ہے وہ دور ہندووں کے اہم و پاکیزہ تہوار ہولی کا ہے جو مخصوص طور پر رنگوں کا تہوار ہے۔ جس ہوٹل میں وہ ٹھہرتی ہے وہاں کے کارندوں سے باہر جانے کو کہتی ہے لیکن کارندے اس کو باہر جانے سے روکتے ہیں،اس کو منع کرتے ہیں،وہ کہتے ہیں کہ آج ہولی کا دن ہے آپ باہر جائینگی تو بھیگ جائینگی لیکن وہ نہیں مانتی اور وہ ضد کرتی ہے۔اس ہوٹل میں ایک اورایرانی فیملی آئی ہوئی ہے۔یہ لوگ ہندوستان عیدمنانے کے لیے آئے ہیں۔جب راوی سے ان لوگوں کی ملاقات ہوتی ہے تو اس فیملی کی خاتون راوی سے ملکر بہت خوش ہوتی ہے۔ان کی خوشی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ دونوں ایک ہی وطن کے ہیں اور ہم زبان ہیں۔ راوی اس عورت کے ساتھ دہلی گھومنے چلی جاتی ہے۔وہ ان سیاحوں کودیکھتی ہے جوخصوصی طور پر ہولی کے تہوار کے دوران ہندوستان گھومنے آیے ہیں اوراپنے کھلی ہویی ٹانگوں اور بازووں کے ساتھ دھوپ میں ایک دوسرے کے گلے میں

ہاتھ ڈالے ٹہل رہے ہیں ان لوگوں نے اپنے گلوں میں پیلے اور نانجی پھلوں کے ہار ڈال رکھے ہیں۔ جب وہ لوگ پرانی دہلی پہونچتے ہیں تو سڑک کے لوگ جو ہولی کھیل رہے ہیں ان کے اوپر بھی رنگ پاشی کر دیتے ہیں۔ مصنفہ اس ھندوستانی تہذیب وتمدن کر دیکھ کر خوش بھی ہوتی ہے اور حیران بھی۔ اس کی حیرانی اور بڑھ جاتی ہے جب وہ ہندوستانی عورتوں کر دیکھتی ہے جو سر سے پیر تک رنگ میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ جن کے چہرے تک پہچان میں نہیں آرہے ہیں، رنگین ساڑیوں میں جوڑہ باندھے ہوئے ہولی کے رنگوں کو ایک دوسرے پر ڈال رہی ہیں۔ راوی بھی یہ سب دیکھ کر اپنی تکالیف کو بھول جاتی ہے اور خوش ہوتی ہے۔ وہ محلوں میں گھومنے والی گایوں کو دیکھتی ہے جن کے سروں پر پھولوں کے تاج رکھے ہوئے، پھولوں کے ہار ان کے گلوں میں ڈالے گئے ہیں۔ ان کے ماتھے پر تلک لگا ہوا ہے اور لوگ ان کی تعظیم کر رہے ہیں وہ یہ سب دیکھ کر حیران ہوجاتی ہے کہ کس طرح لوگ ایک جانور کی عبادت کرتے ہیں، کس قدر عزت کرتے ہیں۔ وہ ابھی یہ سب سوچ ہی رہی تھی کہ کچھ ساڑی پہنی ہوئی عورتیں جن کے ماتھے پر بندی لگی ہوئی تھی جن کے سانولے شکم کھلے ہوئے تھے، اور انکے پیروں میں موزے بھی نہیں تھے ان لوگوں کے نزدیک آتی ہیں اور ان کو بھی رنگ میں بھگو دیتی ہیں جس کے سبب یہ لوگ بھی ان کے جشن میں شامل ہوجاتے ہیں۔ مصنفہ کو اس جشن کے دوران ہر امیر ہر غریب سب ایک ہی رنگ میں نظر آتے ہیں، ایک جیسے دکھتے ہیں اس جشن سے یہ ایرانی لوگ بے حد خوش ہوتے ہیں۔

"توریست ها با ران هاو بازوهای لخت آفتاب خورده، با دست های آویخته از گردن و شانه ، با سندل ها و حلقه گل های کوچك زرد و نارنجی و سفید۔ گاو های گلپوش خرامان۔ سیك های عبوس عمامه به سر۔ زن ها و ساری های حریر و ابریشم و نخ ، با گیس های سیاه بافته ، شکم های قهوه ای گوشتالو و عریان ، پاهای بی جوراب ، لب های رنگی، چشم های درشت سرمه کشیده ، بیندی های دلفریب۔" ۱

مصنفہ نے اس کہانی میں ہولی کی منظر کشی بہت جاذب انداز میں کی ہے، ہندوستانی تہذیب وتمدن کو بہ خوبی بیان کیا ہے۔ یہاں کے لوگوں کے اخلاق کے متعلق بتایا ہے۔ کیونکہ یہ تہذیب مصنفہ کو بے حد متاثر کرتی ہے۔ جب وہ عورتیں راوی پر رنگ ریزی کرتی ہیں اور راوی بھیگ جاتی ہے، ان رنگوں میں ڈوب کر راوی اپنے خیالات میں گم ہوجاتی ہے۔ یہ خیالات اس کا ماضی ہیں اور اس کو ۱۷ سال پہلے کے دور میں کھینچ لے جاتے ہیں جس کے سبب راوی اپنے کھوئے ہوئے عشق کی یادوں میں ڈوب جاتی ہے یعنی flash back میں کھو جاتی ہے اور اس کا یہ سفر ذہنی طور پر جوانی کے سفر میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ پھر جب وہ اس ذہنی سفر سے نکلتی ہے تو اپنی ۱۷ سالہ بیٹی کو یاد کرتی ہے جو تہران میں جنگ کے سائے میں ہے) یہ وہ دور تھا جب ایران وعراق کے مابین جنگ چھڑی ہوئی تھی (۔ ان تمام باتوں کو یاد کر کے اس کا زخمی دل قصر شیریں کی مانند ہوجاتا ہے۔ جو جنگ خوردہ ہے، اس کے وجود کا شیرازہ بکھر کے رہ جاتا ہے۔

یہ لڑکی اسی رات ایک بار پھر ۱۷ سال بعد اپنے محبوب سے ملتی ہے لیکن اب وہ جانتی ہے اس شخص سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اب وہ ایک تنہا عورت ہے اور اپنے عشق کو ہمیشہ کے لیے کھو چکی ہے۔ اب وہ ان تمام باتوں کو ایک برے

خواب کی مانند بھلا دینا چاہتی ہے لیکن نہ چاہتے ہوئے بھی وہ تمام چیزیں اس کے سامنے آتی رہتی ہیں اور یہ مسافرت اس کے پرانے عشق کو طراوت بخشتی ہے اور اس کا ویران اور تنہا دل ایک بار پھر ۷ اسال بعد اور زیادہ تکلیف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

راوی نے کہانی کی منظر کشی نہایت ہی خوبصورت انداز میں کی ہے۔ دہلی کی صبح کا منظر کچھ اس طرح کھینچا ہے:-

" خش خش جاروی رفتگر بر پرده نازك سکوت خط می اندازد از تل برگ های خشك سوخته دود بلند شد؛ در هوای صاف پیچ تاب می خورد و ناپیدا می شود، و راجی کنجشك ها، آواز پرنده های کوچك چند رنگی که نامشان را نمی دانم، و قار قار کلاغ ها! گاه پیاده ای یا دو چرخه سواری بی شتاب می گذرد۔ دور از هیا هو و هجوم فلز، صبح تازه و تر د را با حواسم مزه مزه می کنم۔ روشنی، گرما و تازگی زیر پوستم می دود۔ "۲

''جھاڑو کی آواز، سوکھے پتوں کے ڈھیر کا سڑک کے کنارے پر جلنا اور اسکے دھوئیں کا فضا میں ناچتے ہوئے اوپر اٹھنا، گوریوں کی چہک، چھوٹی چھوٹی رنگ برنگی چڑیوں کی آوازیں، کووں کی کائیں کائیں راوی کو رجھاتی ہیں اور صبح کی تر وتازہ ہوا اس کی روح کو معطر کر دیتی ہے اور اس کو تر و تازگی بخشتی ہے۔

راوی نے اس منظر کو اس طرح سے بیان کیا ہے کہ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا پورا منظر قاری کی نگاہوں کے سامنے ایک فلم کی مانند تیر رہا ہو''۔

ہندوستانی تہذیب اور یہاں کے ماحول کو بہت دلچسپ انداز میں لکھا ہے۔ لوگوں کے حلیے ان کے پہناوے کو بڑی ہی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ ہندوستانیوں کے دل میں گائے کے لیے جو تعظیم ہے کو بے حد دلکش انداز میں رقم کیا ہے، راوی نے ہر ایک چھوٹی سے چھوٹی بات کو جو ہندوستان میں اس کی نظروں سے گزری ہے بڑے ہی کشادہ الفاظ میں اس کہانی میں درج کیا ہے، خصوصی طور پر کوے کی آواز کو----۔ اس کہانی کے ذریعے سے راوی نے عورت کے احساسات کو اجاگر کیا ہے، ان جذبات کو دکھایا ہے جن کو وہ کتنا ہی دبانے کی کوشش کرتی ہے لیکن کسی نہ کسی وجہ سے سامنے آجاتے ہیں۔

راوی نے کہانی کا آغاز کچھ یوں کیا ہے—'' به آواز کلاغی بر شاخه بیدی ، به رقص نور بر سایه رؤیا ، به بوی صبح گرمسیری در دهلی از خواب پریدم ۔ بیداری۔ بهار۔ بیداری بهار۔سر خوشی سفر۔ پرده کتانی را کنار می کشم ۔ پنجره را باز می کنم ۔ حیاط دنج هتل، آفتابی تنی نرم بید و زبان گنجشك و اوکالپتیس باغچه کوچك آن ، و همهمه آشنای گنجشك ها، دلهره غربت را پر می زند۔ بلند می شوم ۔ حمام میروم۔ دوش می گیرم۔ به آینه خیره می شوم۔'' ۳

فرشتہ مولوی کی نوشتاری کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اپنے اطراف سے اپنے سماج سے اچھی طرح آشنا ہیں۔انہوں نے اپنی کہانیوں میں ایک چھوٹی بچی سے لیکر ایک بوڑھی عورت تک کو کہانی کا ہیرو بنادیا ہے۔ مختصر یہ کہ فرشتہ مولوی موجودہ دور کی معروف مصنفہ ہیں، ان کی کہانیاں اتنی دلچسپ ہیں کہ ایران میں ہر دل عزیز ہیں۔انہوں نے اپنی کہانیوں میں زیادہ تر عورت ہی کو موضوع بنایا ہے اور اس کی زندگی کے ہر پہلو پر قلم اٹھایا ہے۔خواہ وہ ایک ماں ہو، ایک بیٹی ہو، ایک بہن ہو یا پھر ایک بیوی ہو یا پھر کوئی عشق میں دھوکا کھائی ہوئی عورت ہی کیوں نہ ہو، ان کی کہانیاں دل میں اترنے والی ہیں۔

حواشی:

۱۔مجموعہ سگھا و آدمھا، صفحہ۵، داستان کلاغ ھندی۔فرشتہ مولوی۔تھران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۸ھ ش۔سال اشاعت ۱۳۸۸۔ چاپ اول

۲۔ھمین

۳۔ھمین

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

علی زاہد ملک*

امیر خسرو دہلوی بحیثیت قصیدہ گو شاعر

خسرو کا شمار ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کی متبحر العلوم شخصیات میں ہوتا ہے۔ وہ بیک وقت مشہور شاعر، بے نظیر مورخ، نثر نگار، قصیدہ نگار، انشاء پرداز اور غزل گو تھے۔ انھیں فارسی، عربی اور ترکی کے علاوہ ہندوستان کی متعدد زبانوں پر کامل عبور تھا[۱]۔ وہ حضرت نظام الدین اولیاء کے محبوب ترین مرید تھے[۲]۔ اِن کی زندگی کا بیشتر حصہ دربار داری میں گذرا۔ اُنہوں نے ہندوستان کے گیارہ بادشاہوں کا دور دیکھا جن میں سات بادشاہوں کے دربار سے وابستہ رہے[۳]۔ شہزادوں اور امیروں میں وہ ملک چھجو، شہزادہ خان شہید، امیر علی سرجاندار، ناصر الدین بغرا خان وغیرہ کے دربار سے منسلک رہے۔ اسی طرح بادشاہوں میں سلطان معز الدین کیقباد، جلال الدین خلجی، علاء الدین خلجی، مبارکشاہ خلجی اور غیاث الدین تغلق کی دربار داری میسر رہی۔ خسرو نے اِن امیروں اور سلاطین کی مدح میں کئی قصائد کہے جن کا اجمالی خاکہ ذیل میں پیش کیا جائے گا۔

قصائد میں خسرو نے خدائے تعالیٰ کی حمد و ثنا، رسول اللہ کی مدح میں نعت، اپنے پیر و مرشد حضرت نظام الدین اولیاء کی منقبت کے علاوہ امیروں اور سلاطین کی مدح سرائی کی ہے۔ ایک قصیدے کا موضوع پند و مواعظ ہے جس میں خسرو نے ہر خاص و عام کو پند و نصائح کی ہیں۔ سنہ ۱۸۷۴ء میں مطبع نول کشور لکھنو سے خسرو کے جملہ دواوین کلیات کی شکل میں شائع ہوئے جو غالباً کلیات کی پہلی اشاعت تھی۔ اس کلیات میں خسرو کی غزلیات، قصائد، قطعات اور رباعیات کو شامل کیا گیا ہے جن میں کل ۲۱ قصائد شامل ہیں۔ سنہ ۱۹۲۴ء میں سعید نفیسی نے خسرو کے دواوین کو کلیات کی شکل میں شائع کیا جس میں ۱۹ قصائد ہیں۔ اسی طرح سنہ ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹر انوار الحسن انصاری نے نول کشور کے مطبوعہ دیوان میں پائی جانے والی غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہوئے اسے ازسرنو شائع کیا۔ اگرچہ مذکورہ دواوین کی بنسبت یہ دیوان بہت ضخیم ہے لیکن اس میں بھی ۱۹ قصائد شامل ہیں۔ سعید نفیسی کے تصحیح کردہ دیوان میں فارسی کے متروک حروف یا مجہول کے بجائے معروف حروف کا استعمال کیا ہے لیکن ڈاکٹر انوار الحسن انصاری چونکہ ہندوستانی تھے لہذا اُنہوں نے ہندوستانی طرز تحریر کے مطابق مجہول حروف کو بھی بروئے کار لایا ہے۔ مثلاً لفظ زہی کو زہے، گیسوی کو گیسوے، سوی کو سوئے، روی کو روئے، عالمی کو عالمے وغیرہ کے طور پر لکھا ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر کرنا بے جا نہ ہوگا کہ مطبوعہ نول کشور کے علاوہ دونوں دواوین میں کلام کو حروف تہجی کے لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے۔

پانچوں دواوین کی مرتبہ کلیات میں مذکورہ ۲۱ قصائد میں سے چار قصیدوں میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا، پانچ قصائد میں رسول اللہ کی مدح اور ایک قصیدے میں اپنے روحانی پیشوا حضرت نظام الدین اولیاء کی مدح کی گئی ہے۔ امیروں اور سلاطین

AMIR KHUSRO DEHLAVI BAHAISIYAT QASEEDA GO SHAYAR (Pg.No. 82 TO 90)
ALI ZAHID MALIK, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

کی مدح میں کل سات قصائد ہیں جن میں تین قصائد سلطان جلال الدین خلجی، تین سلطان علاء الدین خلجی اور ایک قصیدہ سلطان معزالدین کیقباد کی مدح میں ہے۔ علاوہ ازین ایک قصیدہ ملک چھجو کی مدح میں بھی کہا ہے۔ مذکورہ قصائد کے علاوہ ایک قصیدہ پند و مواعظ کے موضوع پر ہے۔

امیر خسرو کے سب سے پہلے محسن و مربی علاء الدین کشلی خان عرف ملک چھجو تھے جن کی مدح میں خسرو نے کئی قصائد کہے۔ ایک قصیدہ بہاریہ تمہید سے شروع ہوتا ہے جس کے آغاز میں لکھا ہے کہ ایک روز صبح کے وقت جب بادِ صبا فضا میں خوشبو بکھیر رہی تھی لیکن سورج طلوع نہ ہوا تھا تو میں نے صبح سے دریافت کیا کہ تیرا خورشید کہاں ہے؟ آسمان نے جواباً ملک چھجو کا چہرہ دکھا دیا۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار سے واضح ہوتا ہے:

بود پنہان آفتاب آن دم کہ صبح   ہمدمی با باد عنبر بو نمود
صبح را گفتم کہ خورشیدت کجاست؟   آسمان روی ملك چھجو نمود[٤]

اس کے بعد میدان کارزار میں ملک چھجو کی جراتمندی، بہادری اور دشمن پر اس کے رعب و دبدبہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اے بادشاہ! تیرے مقابلے میں شیر صفت بہادر بھی ہرن کی طرح پشت دکھا کر بھاگ جاتے ہیں یعنی کسی کی جرات نہیں ہوتی کہ تجھ سے مقابلہ کریں۔ سینکڑوں نگاہیں تیری تیراندازی کا نظارہ کرتی ہیں۔ جب میں نے آسمان سے اُس کے ستون کے متعلق دریافت کیا تو اُس نے بھی تیرے زورِ بازو کی طرف اشارہ کر دیا یعنی آسمان جو درحقیقت بے ستون ہے لیکن وہ بھی تیرے بازو کو اپنا ستون گردانتا ہے۔ ہر وہ دشمن جس کا مقابلہ تجھ سے ہو وہ نالاں کناں ہی نظر آتا ہے جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار سے واضح ہوتا ہے:

شہسوارا گاہ نخچیر آمدن   شیر پیشت پوز چون آھو نمود
تیر تو نظارۂ صد چشم را   صد دریچہ بر سر یك مو نمود
چرخ را گفتم کہ ستونی پشت ھست   دست پر زور توؤ بازو نمود
دشمنت نالان بود روزی دویست   پیش تو چون خشك زرد آلو نمود[٥]

اس قصیدے کے آخر میں خسرو نے ملک چھجو کے دربار سے وابستگی اور اس کے لئے درازی عمر کی دعائیں کی ہیں۔
خسرو کا بچپن اور تعلیم و تربیت شاہی دربار میں ہوئی لیکن ذاتی خواہش کے باوجود بھی وہ دربار سے وابستہ نہ تھے۔ سلطان معزالدین کیقباد کی تخت نشینی کے بعد جب باپ بیٹے کے درمیان جنگ کا وقوع یقینی ہو گیا تھا اور سلطنت کے خیرخواہ امیروں کی کاوشوں سے جنگ نے صلاح کی صورت اختیار کر لی تو اس واقعے کو نظم کرنے کرنے کے لئے کیقباد نے خسرو کو طلب کیا[٦]۔ خسرو بھی اس موقعے کے متلاشی تھے لہذا شاہی دربار کی خدمت گری کو اُنہوں نے دل و جان سے قبول کیا۔ چھ ماہ کی انتھک کاوشوں کے بعد سنہ ٦٨٨ھ میں اُنہوں نے مثنوی قران السعدین مکمل کی جس میں کیقباد اور بغرا خان کے واقعے کو نظم کیا گیا ہے۔ خسرو کی خدمت گری صرف اسی واقعے کو نظم کرنے تک محدود نہ رہی بلکہ سلطان معزالدین کیقباد کی مدح میں اُنہوں نے کئی قصائد بھی کہے جن میں سے ایک قصیدہ مذکورہ کلیات میں شامل ہے۔ اس قصیدے میں خسرو نے کیقباد کو دین و دنیا کا

بادشاہ کہہ کر مخاطب کیا ہے۔علاوہ ازیں میدان کارزار میں اس کی جنگی صلاحیتوں، جود وسخا، بخشش وعنایات کی تعریف کرتے ہوئے درازی عمر کی دعا کی ہے۔ کیقباد کے رعب ودبدبہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جب وہ تیغ کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہے تو اس سے خوفزدہ ہوکر کفار بھی مسلمان ہوجاتے ہیں۔ یہاں کفار کے مسلمان ہونے سے لفظی معنی مرادنہیں ہے بلکہ یہ مفہوم لیا گیا ہے کہ دشمن اس کی اطاعت کرنے پر مجبور ہوجاتے تھے۔دیگر قصائد کی طرح خسرو کا یہ قصیدہ بھی نہایت ہی دلچسب ہے۔ذیل میں چنداشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں جن میں مندرجہ مضامین کی نشاندہی ہوتی ہے:

منت ایزد را که شه بر تخت سلطانی نشست در دماغ مملکت باد سلیمانی نشست
شه معزالدین و الدنیا که از دیوان غیب نام او بر نامۂ دولت به عنوانی نشست
کیقباد آن گوهر تاج کیان کز زخم تیغ تاج از ایران بسته و بر تخت تورانی نشست
انس و جان از مهر گردون در خیال افتاده اند مهر او تا در خیال انسی و جانی نشست
در دلِ بد خواه پیکانش که از خون لعل گشت گوئیا در سنگ خارا لعل پیکانی نشست
چون بر تخت سلطنت به نشستی از حکم ازل تا ابد بنشین که آن جا هم تو می دانی نشست
خطبه را از نام تو تا آسمان آوازه رفت سکه ای می خواستی در ملك بنشانی نشست
دید قصر شاه را با برج جوزا هم کمر بنده خسروؔ چون عطارد در ثنا خوانی نشست۸؎

سلطان معزالدین کیقباد نوجوانی میں تخت نشین ہوا تھالہذا سلطنت کے بدخواہ امیروں کی چالبازیوں سے وہ شراب وکباب، عیش وعشرت اور ہوس رانیوں میں ملوث ہوگیا۔اس کی رنگین مزاجی کا نتیجہ یہ ہوا کہ کم عمری میں ہی لقوا کے مرض میں مبتلا ہوگیا۔ بیماری کی حالت میں جب کیقباد حکمرانی کے قابل نہ رہا تو اس کی زندگی میں ہی چند روز کے لیے اس کا بیٹا کیامورث تخت نشین ہوا۹؎ جسے جلال الدین نے معزول کر کے تخت وتاج حاصل کرلیا تھا۔تخت نشین ہونے کے بعد سلطان جلال الدین خلجی نے خسرو کی خاص طور پر قدردانی کی بلکہ موروثی خطاب امیر سے بھی نوازا۔۱۰؎اس سے قبل خسرو سلطان معز الدین کیقباد کے دربار سے وابستہ تھے۔حالانکہ درباری وابستگی بہت پہلے سے تھی کیونکہ خسرو امیروں، وزیروں اور شہزادوں کے دربار سے وابستہ رہ چکے تھے۔جلال الدین خلجی کے دربار میں خسرو نہایت ہی خوش وخرم اور آرام وسکون کی زندگی بسر کر رہے تھے۔سلطان نے ان کی قدرومنزلت اس طرح کی کہ اس پرسکون ماحول میں انھیں دوست واحباب کی کمی کا احساس بھی نہ ہوتا تھا۔جیسا کہ ایک قصیدہ کے چند اشعار سے مترشح ہوتا ہے:

شیرین دهان یار که راحت به جان دهد آب حیات از آن لب شکر فشان دهد
اینك ز کشتگان فراقت یکی منم کس را مباد کان لب شیرین زبان دهد
عمری رود که یاد نیارد ز دوستان آن شوخ را خدائی دل مهربان دهد
گم شده دلم کنون من و شبها و کوئی دوست باشد کسی ز گم شدۂ من نشان دهد
شیرین سوارِ من چه خبر دارد از جهان مسکین کسی که بیندش از دور جان دهد۱۱؎

سلطان جلال الدین خلجی نے برسر اقتدار آتے ہی اپنی ذہانت، قوت بازو اور خداداد صلاحیتوں کی بدولت مملکت میں امن و امان قائم کیا۔ خسرو نے مذکورہ قصیدے میں دیگر صفات کے ساتھ ساتھ اس کی بے پناہ صلاحیتوں کی بھی تعریف کی ہے۔ علاوہ ازیں لکھا ہے کہ جب وہ تخت شاہی پر جلوہ افروز ہوتا تو آسمان اپنی ساتوں کرسیوں سے اس کے لیے نردبان تیار کرتا۔ جب آسمان کا مقابلہ اس کے لشکر جرار سے ہوتا تو اس (آسمان) کا چاند زمین کو بوسہ دیتا ہوا نظر آتا ہے۔ یعنی سلطان کے سامنے بڑے بڑے بہادروں کے حوصلے بھی پست ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ مندرجہ ذیل اشعار سے واضح ہوتا ہے:

سلطان جلال الدین که گه تخت بر شدن ‌‌— چرخش ز هفت کرسی خود نردبان دهد
فیروز شه که صیت بلدش زمان زمان — از شرق تا به غرب ندائی امان دهد
آن دم که گرد لشکر او بر دود به چرخ — پیشش به خاك بوسه مه آسمان دهد۱۲ ـ

اسی قصیدے میں جلال الدین خلجی کی جنگی صلاحیتوں کے علاوہ عدل و انصاف، جود و سخا اور بخشش و عنایات کی بھی تعریف کی ہے۔

خسرو نے سلطان جلال الدین خلجی کی مدح میں کل تین قصائد کہے۔ ایک قصیدے میں اپنے ممدوح کی مدح سرائی کرتے ہوئے اپنی کم مائیگی کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ''اے دین و دنیا کے بادشاہ! تیرے اوصاف بیان کرتے کرتے میری زبان بال کی مانند باریک ہوگئی ہے لیکن اب بھی میری زبان سے تیری ہی تعریف نکلتی ہے۔ اے بادشاہ! مجھ فقیر کی طرف بھی دیکھ جو تیری وصف میں اپنی زبان سے گل افشانی کر رہا ہے۔ فن شعر میں اگرچہ میں بال کی مانند باریک ہوں یعنی کوئی حیثیت نہیں رکھتا لیکن تیری مدح سرائی اس انداز میں کرتا ہوں کہ میرا شمار بھی ماہرین فنون میں ہوتا ہے۔'' خسرو نے اس قصیدے میں سلطان جلال الدین خلجی کی تعریف و توصیف نہایت ہی بہترین انداز میں کی ہے۔ ذیل میں چند اشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں:

زبان به وصف میان تو موی گشت و هنوز — زبان موی شده در سخن همی پیچد
ز بهر بندگیت گل فروش را بنگر — که ریحان به گلوی سخن همی پیچد
جلال دنیا و دین خسروی که از پیشش — عناد و کینۀ دو تهمتن همی پیچد
به امتحان سخن بهر پاسخ دگری — ردیف چستی از این ممتحن همی پیچد۱۳ ـ

اسی طرح ایک اور قصیدے میں خسرو نے سلطان جلال الدین خلجی کی مدح سرائی کرتے ہوئے اس کی دینی خدمات، بخشش و سخاوت اور بالخصوص تیغ زنی کی تعریف کی ہے۔ اس قصیدے کے آخر میں اپنے ممدوح کی فتوحات، درازی عمر اور سلطنت کی پائیداری کے لئے دعائیں کی ہیں۔

سلطان جلال الدین کی تقریباً چھ سالہ حکومت کے بعد اس کے بھتیجے علاء الدین خلجی نے سنہ ۶۹۵ھ میں اپنے چچا کو دھوکے سے قتل کر دیا اور خود تخت و تاج کا وارث بن گیا۔[۱۴] خسرو کے دل و دماغ پر اگرچہ اس حادثے کا شدید صدمہ تھا لیکن اس کے باوجود بھی انھیں علاء الدین خلجی کی درباداری قبول کرنی پڑی۔ اس دوران دیگر خدام کی طرح انھیں بھی کئی سختیوں

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

سے ہمکنار ہونا پڑا۔تمام سختیوں اور دشواریوں کے باوجود خسرو نے ایک نثری کتاب خزائن الفتوح اور خمسہ کی پانچوں مثنویاں نیز مثنوی دولرانی خضر خان مکمل کی۔یہی وہ دور تھا کہ جب خسرو نے نظام الدین اولیاء کے حلقہ ارادت میں شامل ہو کر تصوف کے اسرار و رموز سے آشنائی حاصل کی۔علاوہ ازین سلطان علاء الدین خلجی کی مدح میں قصائد بھی کہے جن میں سے تین قصائد مذکورہ کلیات میں شامل ہیں۔اِن قصائد میں ایک قصیدہ بہاریہ تمہید سے شروع ہوتا ہے۔اس قصیدے میں خسرو نے علاء الدین کو دین و دنیا کا بادشاہ گردانتے ہوئے کہا ہے کہ اس نے عدل وانصاف کی بدولت تمام فتنے وفسادات کو قابو کر کے مملکت میں امن وامان قائم کر دیا ہے۔عرش کے کنگرے بھی اس کی بلند ہمتی کی قدر کرتے ہیں۔اس قصیدے کے آخر میں لکھا ہے کہ آسمان بھی علا الدین کی تعریف وتوصیف کے ساتھ اس کے لئے دعا گو ہے۔ذیل میں چند اشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں جن میں مذکورہ مضامین کی بھرپور عکاسی ہوتی ہے:

علائی دنیا و دین آن شهی که عالم را	به عدل خویشتن از حادثات امان فرمود
همای همت او چون پرید بر گردون	قدر به گنگرهٔ عرش آشیان فرمود
کمان ترا چو پسندیده نیست ابر چرا	برای شاه ز قوس قزح کمان فرمود
شها شکوه تو بگسست عقد جوزا را	وزان حمائل شمشیر خضرخان فرمود
خورد به مرتبه لاف عطاردی خسرو	فلك دعا و ثنایش به امتحان فرمود[15] ؎

اس میں شبہ نہیں کہ سلطان علاء الدین خلجی نہایت ہی رعب ودبدبہ والا بادشاہ تھا لیکن عدل وانصاف بادشاہوں کا خاصا ہوتا ہے۔اس لئے علاء الدین نے برسر اقتدار آتے ہی بلند فکری، ذہانت، رعب ودبدبہ اور خداداد صلاحیتوں سے تمام امیروں کو اپنی گرفت میں لے لیا۔چونکہ کامیابی اس کا مقدر بن چکی تھی اس لئے دشمنوں کی ہمت نہ تھی کہ اس کے خلاف لشکر کشی کریں۔اس نے تمام فتنے وفسادات کو سر کر کے ملک میں امن وامان قائم کیا۔علاء الدین جہانگیری اور کشور کشائی کا خواہاں تھا لہذا مملکت کے تمام معاملات کو استوار کرنے کے بعد وہ اپنے مقصد کی حصولیابی کے لیے عمل پیرا ہوا۔خسرو نے اس کے عدل و انصاف، جود وسخا، خوش خلقی، جہانگیری، ظفریابی اور ہنرمندی کو نہایت ہی خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے۔ذیل میں چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جن میں مندرجہ مضامین کو نہایت ہی خوبی سے بیان کیا ہے:

در آ ای همچو شاخ گل لطیف و نازنین و تر
نشاط انگیز و عیش افزاء و راحت بخش و جان پرور
بیا تا باد و شاد و خرم و آسوده و خندان
شوم همدم کنم عشرت خورم باده کشم ساغر
که هست از عون و عدل و بذل و احسان شه عالم
جهان بی غم امان محکم طرب بی حد خوشی بی مر
جهانداری نکوکاری فلك قدری ملك صدری

علا الدین علو حق محمد نام احمد فر
سر افرازد سراندازد جهان گیرد و مخالف کش
ظفریاب و گهرپاش و جهان بخش و کرم گستر
ره رائ و دم خلق و فن علم و هنر صافش
خرد را بیخ و جان را شاخ و تن را رگ و حق را بر
امان و امن و عدل و راحت ست اندر زمان او
به شرق و غرب و شهر و ده و کوه و دشت و بحر و بر
جمال زیب و یمن و فر گرفت از خطبۂ نامش
رخ جمعه صف قبله در مسجد سر منبر١٦؎

مذکورہ اشعار میں جہاں ایک طرف خسرو نے اپنے ممدوح کے خصائص بیان کیے ہیں تو وہیں دوسری جانب ایسے الفاظ کا استعمال کیا ہے جن میں نغمگی کا عنصر کوٹ کوٹ کر بھرا پڑا ہے یعنی اس قصیدے کو پڑھتے ہوئے قاری کی طبیعت میں خود بخود نغمگی آ جاتی ہے۔

مذکورہ بالا سطور میں ذکر ہوا کہ سلطان علاء الدین خلجی کے دور حکومت میں خسرو اُس وقت کے مشہور و معروف صوفی حضرت نظام الدین اولیاء کے دربار سے وابستہ ہوئے۔ خسرو کا شمار حضرت نظام الدین اولیاء کے چہیتے مریدوں میں ہوتا تھا۔ پیر و مرشد کے درمیان مثالی محبت تھی۔ درباری وابستگی اور ذاتی ذمہ داریوں کے باوجود بھی خسرو اپنے پیر و مرشد کی خدمت میں حاضر ہو کر روحانی تعلیمات سے مستفید ہوتے رہتے تھے۔ بیشتر مثنویوں کے شروع میں شیخ کی منقبت کہی ہے۔ علاوہ ازین ان کی مدح میں ایک پرزور قصیدہ بھی کہا ہے جس میں اپنے مرشد کے کشف و کرامات کا ذکر کیا ہے۔ خسرو نے اس قصیدے کے آغاز میں لکھا ہے کہ جو شخص ازل سے ہی خدا کا محبوب ہو وہ ہمیشہ صلاحِ کار کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ حضرت نظام الدین اولیاء میں یہ تمام صفات موجود تھیں۔ علاوہ ازین ہر وہ شخص جو غوثِ وقت یعنی نظام الدین اولیاء کے ساتھ پیوست ہو گیا وہ فرشتہ صفت ہو جاتا ہے اور تمام زمینی و آسمانی آفات و بلیات سے محفوظ رہتا ہے۔ پیر کامل نے اپنی کرامات سے خفتگان کو بیدار کرنے میں نمایاں خدمات انجام دیں ہیں۔ اس سرزمین میں اگر ان کا قیام نہ ہوتا تو یہ زمین بھی فتنہ و فسادات کا محور ہوتی۔ انھیں کے فیوض و برکات سے اس سرزمین پر امن و امان قائم ہے۔ قصیدہ طویل ہے الغرض نمونے کے طور پر چند اشعار پیش کیے جاتے ہیں جن میں مندرجہ مضامین کی نشاندہی ہوتی ہے:

کسی که از ازلش عون غیب یار بود
همیشه کوشش او در صلاح کار بود
هوا به زیر قدم کن اگر همی خواهی
به بارگاه فرشته و شانت بار بود

تو خود فرشته شو اما ز خویش نتوان شد
جز آن صحبت خاصان کردگار بود
فرشته می شود و جبرائیل روحانی
کسی که در پنه غوث روزگار بود
نظام دین که ز نیروش اهل دین پیوست
ز حادثات سمادی به زینهار بود
همیشه نور تجلی ست شمع مجلس او
درون پرده باری شبی که بار بود
شیوخ خفته از آن زنده گشتگان داری
نیام را همه رونق ز ذوالفقار بود
شود خراب بسیط زمین ز خیل فتن
اگر نه در پنه این بزرگوار بود
صله به بخشش در این مدحم آن که درحضرت
نه خواهی آن که چو این سگ به خواب غار بود۱۷ ؎

خسرو نے ایک قصیدہ"فی الموعظة و النصائح" کے عنوان سے لکھا ہے۔قصیدے کے عنوان کو پڑھ کر گمان ہوتا ہے کہ یہ عربی زبان میں ہوگا جبکہ یہ قصیدہ بھی فارسی زبان میں ہے۔اس قصیدے میں خسرو نے عمومی طور پر پند و نصائح کی ہیں۔اُنہوں نے ہر خاص و عام کو غرور و تکبر کے بجائے عاجزی و انکساری کے ساتھ زندگی گذارنے کی تلقین کی ہے۔دوسروں کے مال و دولت پر حرص کرنے کے بجائے عطیۂ الٰہی پر قناعت کا درس دیا ہے۔کمزور و ناتواں پر ظلم و تشدد اور ناحق کی سختی سے ممانعت کی ہے۔حد سے زیادہ بولنے اور کھانے کے بجائے کم گفت و کم خورد کی ہدایت کی ہے۔آخر میں کہا ہے کہ ہوش والوں کے لئے پند و نصائح آئینہ پر زنگار کی مانند ہیں۔یعنی آئینہ کی ایک طرف اگر پالش کی جائے تو اس میں عکس نمایاں ہوتا ہے لیکن جاہلوں کے لیے یہ باتیں دردسر اور بے معنی ہوتی ہیں۔یہ قصیدہ بھی بہت طویل ہے البتہ چند اشعار بطور نمونہ پیش کیے جاتے ہیں:

مرد همه جا به سرکار به — شخص معطل بخل و خوار به
بهره مقصود چو بی رنج نیست — کاهل بی کار به بیکار به
مرد که شبلی به شود گاه کار — زو سگ بازار به مقدار به
کار بزرگی ست که خوانند علم — بی عمل آن کانپندار به
در حق میشی که رسید از شبان — تربیت گرگ کم آزار به

طاعت اگر از پی مال و زرست — کاسه که خالی ست نگون سار به
نزد معاشر که نه باشد خسیس — برگ گل از تنکۂ دینار به
فرض به جا آرد مجو بیش از آنك — حرص کم از طاعت بسیار به
کم خورد کم گوست چه باز ملك — طعمۂ او کبك و بط و سار به
هر سخن در محل خود نکوست — زمزمۂ مرغ به گلزار به
چون سخن خوش گهر مردم ست — بانگ سگ از نعرۂ جاندار به
شکر رزاق و خروش عوان — بر سر حیلت گر طرار به
پند و نصیحت ز سفیهان هوش — آئینه در زنگ به زنگار به
بر جهلا جهل نکوتر ز پند — درد خراز دو روی بیطار به
گرچه که خسرو سخنت گوهرست — هم خمشیت از همه گفتار به۱۸ے

مذکورہ اشعار کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ قصائد میں خسرو نے جہاں ایک طرف شاہوں کی مدح سرائی کی ہے تو وہیں دوسری جانب حسب موقع پند و نصائح بھی کی ہیں۔ جہاں ایک طرف ان کی جراتمندی، بہادری اور جنگی صلاحیتوں کو بیان کیا ہے تو وہیں دوسری جانب بادشاہوں کو عدل و انصاف کا درس بھی دیا ہے۔اس لحاظ سے کہا جا سکتا ہے کہ خسرو کا شمار فارسی ادب کے نامور قصیدہ نگاروں میں ہوتا ہے۔ان کے قصائد صرف مدح سرائی تک محدود نہیں ہیں بلکہ اس عہد کی تہذیب و ثقافت کا بہترین سرمایہ بھی ہیں۔

حواشی:

۱-خسرو اور عہد خسرو، عبدالرؤف عروج، ص۳۶-۳۷، پاکستان ہیرالڈ لمیٹڈ، کراچی، ۱۹۷۵ء
۲-کلیات خسرو، جلد اول، اقبال صلاح الدین، ص ص۸۳-۸۵، پیکیجز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۷۲ء
۳-امیر خسرو، شیخ سلیم احمد، حیات خسرو، منشی محمد سعید مارہروی، ص-۱۶۸، ادارہ ادبیات دلی، ۱۹۷۶ء
۴-دیوان امیر خسرو دہلوی، ڈاکٹر انوار الحسن، ص۹۳۰، راجہ رام کمار بکڈ پو (وارث) نولکشور بکڈ پو لکھنؤ، ۱۹۶۷ء
۵-ایضاً
۶-امیر خسرو-احوال و آثار، ڈاکٹر نور الحسن نقوی، ص۱۷۹، مطبع کوہ نور پریس دہلی، ۱۹۷۵ء
۷-امیر خسرو-سوانح عمری، ڈاکٹر وحید مرزا، ص۷۹، مطبع عفیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی، ۲۰۰۶ء
۸-دیوان امیر خسرو دہلوی، ڈاکٹر انوار الحسن، ص ص۹۲۸-۹۲۹، راجہ رام کمار بکڈ پو (وارث) نولکشور بکڈ پو لکھنؤ، ۱۹۶۷ء
۹-امیر خسرو-سوانح عمری، ڈاکٹر وحید مرزا، ص ص۸۱-۸۰، مطبع عفیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی، ۲۰۰۶ء
۱۰-ایضاً، ص۷۹
۱۱-دیوان امیر خسرو دہلوی، ڈاکٹر انوار الحسن، ص۹۳۷، راجہ رام کمار بکڈ پو (وارث) نولکشور بکڈ پو لکھنؤ، ۱۹۶۷ء
۱۲-ایضاً، ص۹۳۷

۱۳- ایضاً، ص ۹۳۴

۱۴- جامع تاریخ ہند، محمد حبیب- خلیق احمد نظامی، ص ص ۶۴ - ۴۶۱، مطبع فہمی کمپیوٹرس، دین دنیا ہوؤس، جامع مسجد دہلی، ۱۹۸۴ء

۱۵- دیوان کامل امیر خسرو دہلوی، سعید نفیسی، بکوشش: م- درویش، ص ص ۵۸۷، چاپخانہ سعدی، ۱۳۶۱ھ

۱۶- دیوان امیر خسرو دہلوی، ڈاکٹر انوار الحسن، ص ۹۴۰، راجہ رام کمار بکڈ پو (وارث) نولکشور بکڈ پو لکھنؤ، ۱۹۶۷ء

۱۷- ایضاً، ص ص ۹۳۱ - ۹۳۳

۱۸- دیوان کامل امیر خسرو دہلوی، سعید نفیسی، بکوشش: م- درویش، ص ص ۵۹۲ - ۵۹۵، چاپخانہ سعدی، ۱۳۶۱ھ

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

وصی الرحمٰن نعمانی*

مولانا ضیاء الدین اصلاحی اور معارف کے شذرات

مولانا ضیاء الدین اصلاحی ۳/ جولائی ۱۹۳۷ء میں اپنے نانیہال میں پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم وتربیت نظام آباد کے ایک مدرسہ سے حاصل کی۔فارسی کی تعلیم اپنے داداحاجی عبدالرحمٰن سے پائی۔اس کے بعدمدرسۃ الاصلاح سرائمیر میں داخل ہوئے اور اصلاح سے تعلیم مکمل کر کے سنہ ۸۵ء میں دارالمصنفین آئے اور رفیق بنائے گئے۔مضمون نگاری سے اپنے تحقیقی سفر کا آغاز کیا۔سیدصباح الدین کے سانحہ ارتحال کے بعدمولانا ضیاء الدین دارالمصنفین کے ناظم ہوئے۔نظامت کے فرائض کے ساتھ انہوں نے معارف کی ادارت کی ذمہ داری بھی سنبھالی،تقریباً پچاس باون سال کے بعدوہ اس دنیا سے اس طرح رخصت ہوئے کہ سنہ ۲۰۰۸ء میں ۲/فروری کوایک موٹرحادثے کے بعد بنارس کے بی،ایچ،یو ہاسپٹل میں ان کا انتقال ہوگیا۔اس پورے عرصے میں انہوں نے دارالمصنفین میں رہ کر جو خدمات انجام دیں اس کے لیے تفصیل کی ضرورت ہے لیکن ان کا تعلق معارف سے سب سے پہلے اس لحاظ سے ہوا کہ ان کو کتابوں پر تبصرہ کی ذمہ داری دی گئی جس کو انہوں نے بحسن وخوبی پورا کیا اور جب صباح الدین صاحب کا انتقال ہوگیا تو شذرات لکھنے کی ذمہ داری بھی ان کے سر آن پڑی۔یوں تو وہ بہت بڑے عالم تھے،مصنف تھے اورفکرفراہی کے گویاعلمی نمائندہ تھے۔قرآن،حدیث،تفسیراورشعروادب پران کی گہری نگاہ تھی۔مولانا کی متعددتصنیفات منظرعام پرآیں جوانہوں نے دارالمصنفین میں رہ کرلکھیں ان کتابوں کی تفصیل حسب ذیل ہے۔ ہندوستان عربوں کی نظر میں،تذکرۃ المحد ثین،مولانا ابوالکلام آزادمذہبی افکاراورقومی جدوجہداورمسلمانوں کی تعلیم، یہوداورقرآن وغیرہ۔مولانا کوادارتی تحریرلکھنے کا پہلاموقع اس وقت ملاجب وہ معارف کے مدیرہوئے،ان کے سامنے دارالمصنفین اورمعارف کے پیش رو مدیرحضرات تھے جوان کے لیے ایک نمونہ تھے۔لیکن یہ ایک احتمال تھا کہ مولانا سیاسی معاملات کے بارے میں زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے تھے اس لیے ان کے شذرات کا کیارنگ ہوگا۔لیکن وقت نے بتایا کہ ان کے شذرات میں وہی روح،وہی شائستگی تھی اور وہی علم وہی جذبہ تھا اوراسلوب بھی وہی تھا جوان سے پہلے کے مدیران کے یہاں ملتا ہے اور جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں ان کے بارے میں ایک چیزاور کہنے کی ضرورت ہے کہ جب سیاسی موضوعات پر وہ لکھنے لگے تو ان سے ایک صاحب نے خط لکھ کرکہا کہ آپ کے اداریوں میں سیاسی پہلوغالب ہوتا ہے یہ نہیں ہونا چاہیے انہوں نے جوجواب دیا وہ پڑھنے کے لائق ہے کہ:

”آپ نے شذرات میں موجودہ سیاست سے تعرض کونامناسب بتایاہے،آپ کی یہ

MAULANA ZIYAUDDIN ISLAHI AUR MAARIF KE SHIZRAAT (Pg.No. 91 TO 96)
WASIUR RAHMAN NOMANI, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF URDU, SHIBLI COLLEGE, AZAMGARH, U.P.

رائے بالکل صائب اورمناسب ہے،اولاً تو اس میں جن لوگوں کے تعلق سے اظہارخیال کیاجاتاہے ان تک یہ آواز پہنچتی ہی نہیں،اوراگر کسی واسطے اور وسیلہ سے پہنچ بھی جائے تو کون سنتاہے فغان درویش،ثانیاً اس طرح کا اظہارخیال دارالمصنفین اورخود میرے لیے بھی کبھی کبھی مضرہوسکتاہے،باقی میں جہاں تک سمجھتاہوں اس طرح کے موضوعات سے تعرض کرنے سے صرف مسلمانوں کے جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے اوروہ مرحباواحسنت کہنے لگتے ہیں لیکن اس سے زیادہ اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلتا،اس لیے واقعی اس سے احتراز لازمی ہے۔البتہ کچھ مسائل قومی وملی نوعیت کے ہوتے ہیں،ان میں اکثر کاتعلق صرف مسلمانوں سے ہوتا ہے، جیسے مسلمانوں کاانتشاروافتراق،ان کی تنظیمیں،مسلم یونیورسٹی وغیرہ۔اسی میں اردو کا مسئلہ بھی ہے جس کاتعلق اگرچہ صرف مسلمانوں سے نہیں تاہم اب یہ بھی بڑی حدتک انہیں سے متعلق ہوگیاہے،ان مسائل پرمیرے خیال میں کسی جانب داری کے بغیر تعرض روا اورمناسب ہے،ان سے اغماض نہیں برتا جاسکتا۔میرے خیال میں اس معاملہ میں آپ کوبھی اختلاف نہ ہوگا۔''(۱)

شذرات کے تعلق سیان کا یہ نقطۂ نظر گویاپورے معارف کا نقطۂ نظرہے اور دیکھا جائے توروزاول سے اسی چیز پرعمل ہوتارہاہے۔ضیاء الدین صاحب کی تحریروں میں زیادہ ترملی مسائل اورخاص طورسے اردو اورمسلم یونیورسٹی کے مسائل یامسلمانوں کے ملی مسائل پربہت ہی گہرائی سے اور بہت ہی دردمندی سے اظہارخیال کیاگیاہے۔دبستان شبلی کے اسلوب کی وجہ سے بھی یہ نگارشات علم ومعرفت اورادب وانشاء کاعمدہ نمونہ بنتی گئیں۔اردو سے متعلق یہ تحریرجومولانا کی ہمت،بیباکی اوربےخوفی کاعمدہ نمونہ ہے پیش کرنے کے لائق ہے وہ لکھتے ہیں:

''دارالمصنفین کے ترجمان ماہنامہ معارف کے شذرات کی یہ خوبی رہی ہے کہ اس نے اپنی زندگی کے روزاول سے اردو کے مقدمے کوانتہائی بیباکی اور بےخوفی کے ساتھ عوام اورحکومت کی عدالت میں پیش کیااوراردوکوبہرصورت زندہ وسلامت رکھا''۔

مولاناضیاءالدین اصلاحی صاحب نے اس کے سابق مدیروں کی طرح اپنے زمانہ ادارت میں اس کے شذرات کوایک کارگرحربے کے طورپراستعمال کیااورجب جب انہوں نے محسوس کیاکہ ہندوستان کے کسی حصے میں علی الخصوص اترپردیش میں اردو کے ساتھ کوئی ناانصافی ہورہی ہے تووہ اپنے شذرات کے ذریعے اس ناانصافی کے خلاف پوری ہمت اورجوانمردی کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوتے۔ان کے شذرات ان کے پیش روشذرات نگارعلامہ سیدسلیمان ندوی،مولاناشاہ معین الدین احمدندوی اورمولاناصباح الدین عبدالرحمٰن کی طرح فکرآمیزاورکارآمدہواکرتے تھے،زبان کی سلاست اور موضوع کاتنوع ان کے شذرات نگاری کی خاص پہچان ہواکرتی تھی۔(۲)

ملک کی آزادی کے بعدجس طرح فرقہ پرست ذہنیت کےلوگ ہندومسلم کے درمیان نفرت پھیلانے اورلسانی تعصب کی آگ لگانے کی منصوبہ بندسازشیں کی گئیں تو دوسری طرف کچھ لوگ ملک کی یک جہتی اورہندومسلم اتحادکوقائم رکھنے

کے لیے اوراردو کو ملک کی دوسری سرکاری زبان بنانے کے لیے بھی جمع ہوتے رہے۔ایک بارایک کانفرنس کے ذریعہ اردو کو سرکاری زبان بنانے کے لیے ایک قرارداد منظور کی گئی،اس کے ذکر میں اردو زبان اور ہندو مسلم اتحاد کے تعلق سے مولانا اصلاحی کا یہ شذرہ پڑھنے کے لائق ہے وہ لکھتے ہیں کہ:

''تقسیم کے بعد ملک میں فرقہ وارانہ جنون اورلسانی تعصب کی جوآگ بھڑک اٹھی تھی اس کی لپیٹ میں اردو زبان بھی آ گئی تھی،مگر اب اس کی شدت میں کمی ہوگئی ہے اوراردو کے بارے میں صورت حال بدل رہی ہے، ہندی والوں کے دل میں بھی اس کے لیے نرم گوشہ پیدا ہونے لگا ہے،مدھیہ پردیش میں حال ہی میں ہندی کے ادیبوں اور دانشوروں نے اردو کی حمایت میں بیان دیا ہے اورلکھنو میں جن وادی لیکھک سنگھ کی اتر پردیش شاخ کے ایک اجلاس میں جو۲۷فروری کوگنگا پرشاد میموریل ہال میں ہوا،اردو کو یو پی کی دوسری سرکاری زبان بنانے کی قرارداد منظور کی گئی،اس اجلاس میں اردو کے ادیب وشاعر بھی موجود تھے مگر ہندی کے ادیبوں کی اکثریت تھی،ان کی جانب سے یہ مطالبہ ایک اچھی علامت اوراردو کے لیے فال نیک ہے،ایسی فضا میں گزشتہ ماہ انجمن ترقی اردو (ہند) کی کانفرنس کا یہ فیصلہ کہ ہندی والوں سے اورزیادہ قربت حاصل کی جائے،بہت مناسب اوردانش مندانہ ہے،اس پرعمل کرنیکی صورت پر بھی غور کرنا چاہیے''۔(۳)

ہندوستانی مسائل میں نفرت،تعصب اور مذہبی تشدد کی بات ہمیشہ سے ہوتی چلی آئی ہے۔جس کی وجہ سے سب سے زیادہ نقصان ملک کی اجتماعیت اور جمہوری نظام کو پہنچا ہے اس کے ذمہ دارکون لوگ ہیں اوراس طرح کے مسائل پیدا کرنے سے ان کو کیا فائدہ ملتا ہے اس سے متعلق یہ شذرہ نہایت ہی اہم اور پڑھنے کے لائق ہے۔مولانا ضیاء الدین صاحب رقمطراز ہیں:

''ہندوستان کی نئی حکومت کوپچھلی حکومت سے جومسائل ورثے میں ملے ہیں ان میں بعض اتنے نازک،پیچیدہ اورالجھے ہوئے ہیں کہ ان کوجلدی اورآسانی سے حل کرنا ممکن نہیں،تاہم وزیراعظم مسٹر وشوناتھ پرتاپ سنگھ کے رویے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان کا حل تلاش کرنے میں واقعی مخلص اورسنجیدہ ہیں،انہوں نے اپنے پہلے نشریے میں ان اولین اہمیت کے حامل مسائل کا تذکرہ خاص طور سے کیا تھا اوران پر پوری توجہ دینے کے لیے اپنے مکمل عزم وارادہ کا اظہار بھی کیا تھا،مگر پنجاب کے سوا ابھی تک کوئی اور مسئلہ ان کی حکومت کا مرکز توجہ نہیں بن سکا ہے،یہ الگ بات ہے کہ اب بھی نہ وہاں تشدد اور دہشت گردی میں کمی آئی ہے اور نہ خون خرابہ بند ہوا ہے۔

نئی حکومت کوترکہ میں فرقہ وارانہ فسادات کا مسئلہ بھی ملا ہے،حال میں وزیراعظم نے بھاگل پور کا دورہ کیا ہے جہاں ع ہوگیا مانند آب ارزاں مسلماں کا لہو

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

اور حکومت کی مشینری اور انتظامیہ نے ایسی قیامت ڈھائی ہے کہ

ع آسماں راحق بود گرخوں بیارد برزمیں

دراصل ہر جگہ کے فساد میں امن وامان کے ذمہ دار ہی قتل و غارت گری میں ملوث ہوتے ہیں، بہار کے ریاستی وزیر محنت محمد حسین آزاد نے کہا ہے ''بہار میں جس جگہ بھی فساد ہوئے وہاں بہار پولیس کا رول بہت ہی گھناؤنا اور خراب رہا، بھاگل پور کا فساد بہت ہی منصوبہ بند طریقے سے اور سازش کے تحت کرایا گیا ہے، اس میں کچھ کانگریسی لیڈر بھی شامل ہیں، بہار کی افسر شاہی خصوصی طور پر بھاگل پور انتظامیہ ایماندار اور غیر جانب دار ہوتا تو فساد پر پوری طرح قابو پالیا جاتا، مرکزی ریلوے وزیر جارج فرنانڈیز نے کہا ہے کہ بھاگل پور کا حالیہ فساد اس دور کا بدترین فساد تھا اور ہندوستان کے سیاسی اور سماجی ڈھانچہ پر ایک دھبہ ہے، قابل افسوس بات یہ نہیں ہے کہ اس فساد کے دوران ضلع انتظامیہ لڑکھڑا گئی تھی اور ایڈمنسٹریشن نام کی کوئی چیز باقی نہیں تھی، بلکہ سب سے زیادہ بدقسمتی کی بات یہ تھی کہ انتظامیہ فرقہ وارانہ بنیاد پر فسادات سے نپٹنے کی کوشش کر رہی تھی''۔(۴)

تعلیم کا موضوع ہر زمانہ میں سب سے اہم رہا ہے چاہے وہ دینی تعلیم ہو یا دنیاوی۔ دینی تعلیم مسلمانوں بلکہ ہر مذہب والوں کے لیے ہر دور میں ضروری رہی ہے اس تعلیم کے ذریعہ سے ایمان وعقیدہ، قومی وملی خصوصیات، تہذیب، پرسنل لا غرض یہ کہ زندگی سے جڑے سبھی مسائل دینی تعلیم کے ذریعہ حل کیے جاتے ہیں اس لیے دینی تعلیم کا حاصل کرنا اور اس کے لیے تربیت گاہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ تربیت گاہ وہ مدارس ہیں جن کو گاؤں، قصبہ، بستی اور شہر جیسی جگہوں پر قائم کرنا اور اس کو باقی رکھنا اہم فریضہ ہے۔ دینی تعلیم پر لکھا گیا یہ شذرہ پیش کرنے کے لائق ہے۔ ضیاالدین صاحب لکھتے ہیں کہ:

''دینی تعلیم مسلمانوں کے لیے ہر زمانہ اور ہر دور میں ضروری رہی ہے، لیکن اس زمانہ میں اس کی جانب سے کسی قسم کی کوتاہی اور معمولی غفلت بھی ان کے لیے روا نہیں ہے کیونکہ اس کے بغیر نہ ان کا عقیدہ وایمان سلامت رہ سکتا ہے اور نہ ان کی قومی وملی خصوصیات باقی رہ سکتی ہیں، مسلمانوں کی تہذیب وتمدن ان کے پرسنل لا اور گزشتہ روایات کا تحفظ بھی اسی پر موقوف ہے، ان کو یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ وہ اپنے دین ومذہب سے وابستہ رہ کر ہی دنیا وآخرت دونوں میں کامیابی وکامرانی سے ہم کنار ہو سکتے ہیں اور یہ بدیہی حقیقت ہے کہ دین ومذہب سے مسلمانوں کی وابستگی اور تعلق اور نئی نسلوں کو ایمان اور اسلامی عقائد پر قائم رکھنے کے لیے دینی تعلیمی اداروں اور مذہبی درسگاہوں کا وجود نہایت ضروری ہے۔

گو آزادی کے بعد سے مسلمان بڑے نازک اور پرآشوب دور سے گزر رہے ہیں لیکن وہ مدرسوں اور مذہبی تعلیم گاہوں سے بالکل بے پروا نہیں رہے، انہوں نے اپنے قدیم اداروں

اور دینی درسگاہوں کو نہ صرف باقی رکھا بلکہ نئے دینی مدرسے بھی قائم کیے، ان کی دلچسپی اور دینی شغف سے اب چھوٹے چھوٹے شہروں اور قصبوں میں بھی بڑے بڑے دینی تعلیمی ادارے قائم ہوتے جارہے ہیں، جن کو اور قدیم مدارس کو بھی مسلمانوں کی حرارت ایمانی مزید وسعت، ترقی و استحکام عطا کررہی ہے، یہ بات جہاں خوشی و مسرت کی ہے وہیں یہ صورت حال تکلیف دہ اور دکھ کی بھی ہے کہ مدارس سے مسلمانوں کو جو فیض پہنچنا چاہیے تھا وہ نہیں پہنچ رہا ہے، کیونکہ اب ان کی حیثیت اسلام کے مضبوط قلعوں اور مستحکم کارخانوں کی نہیں رہ گئی ہے، جن سے کبھی دین وایمان کے محافظ اور قوم وملت کے پاسبان پیدا ہوتے تھے اور ایسے افراد ڈھل کر نکلتے تھے جو محبت، معرفت اور یقین سے سرشار ہو کر اسلام کی عظمت وصداقت کا جیتا جاگتا نمونہ ہوتے تھے اور جن کا وجود نہ صرف مسلمانوں بلکہ تمام انسانوں کے لیے باعث خیر و برکت ہوتا تھا''۔(۵)

بابری مسجد کا قضیہ ہندوستان کی جدید تاریخ میں ناقابل فراموش بن چکا ہے۔ بابری مسجد کو توڑنے اور وہاں رام مندر بنانے کی پوری داستان تاریخ، سیاست اور عدل وانصاف کے ساتھ کھلواڑ کرنے سے عبارت ہے اس سے متعلق معارف نے ہمیشہ اپنے قارئین کو باخبر کیا کہ کس طرح عبادت گاہوں کو ڈھا دینے اور ایک فرقہ کے لوگوں کیساتھ ظلم وتشدد اور ان کی عزت وآبرو سے کھیلنے کی وجہ سے ملک بدنام ہو رہا ہے اس سلسلے میں مولانا ضیاءالدین صاحب نے لکھا کہ:

''ہندوستان جنت نشان کہلاتا تھا، یہاں انسان تو درکنار جانوروں کو مارنا اور انہیں ایذا دینا گناہ سمجھا جاتا تھا، لوگ نفرت وعداوت، ظلم وتشدد اور وحشت وبربریت سے نا آشنا اور ہمدردی، رحم دلی، صلح وآشتی اور الفت ومحبت کے دلدادہ تھے، عفو ودرگذر سے کام لینا اور اینٹ کا جواب پتھر سے نہ دینا ان کی خصوصیت تھی، بدھ جی سے لے کر گاندھی جی تک کے تمام رشیوں منیوں کی تعلیم وتلقین یہی تھی اور گاندھی جی نیتو ہندو مسلم اتحاد اور ملک کو خون خرابہ سے بچانے کے لیے اپنی جان ہی دے دی تھی لیکن اب قومی ایکتا اور ہندو مسلم اتحاد خواب وخیال ہو گیا ہے اور ظلم وتشدد اور وحشت وبربریت اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے قتل وغارت گری کا بازار گرم ہے، کسی کی جان و مال عزت وآبرو اور عورتوں کی عصمتیں محفوظ نہیں ہیں، دوسروں کی دل آزاری اور ان کی عبادت گاہوں کو ڈھا دینے میں خوشی محسوس کی جارہی ہے اور کبھی اس پر غور نہیں کیا جاتا کہ ان مجنونانہ حرکتوں سے آزاد ہندوستان کی تصویر کتنی بدنما ہوتی جارہی ہے۔(۶)

مسلمانوں کے تعلق سے لکھا گیا ایک اور شذرہ اس لیے بہت اہم ہے کہ موجودہ حالات کے پیش نظر یہ مولانا اصلاحی کی دور بینی کا گواہ ہے جس میں وہ مسلمانوں کی تباہی وبربادی کا اصل ذمہ دار کون ہے؟ کے سوال پر لا جواب شذرہ سپرد قلم کرتے ہیں کہ:

شکست خوردہ قوموں کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنی ہزیمت اور تباہی کا ذمہ دار دوسروں کو سمجھتی ہیں

اورخود اپنی غفلت وکوتاہی سے چشم پوشی کرلیتی ہیں،مسلمانوں کا حال بھی یہی ہے کہ وہ اپنی موجودہ زبوں حالی اور بربادی کا ذمہ دار دوسروں کو سمجھتے ہیں اس لیے ان کے خلاف غصہ اورنفرت میں مبتلا رہتے ہیں اورانہیں اپنی غلطی اور بے تدبیری کا احساس نہیں ہوتا۔اپنے باہمی اختلاف کورفع کرنے کے بجائے ایک دوسرے کی کردارکشی ان کا وطیرہ بن گئی ہے جس سے ان کے اختلاف ونزاع کی خلیج مزید بڑھتی جارہی ہے۔ہندوستان میں مسلمانوں کی ایک ہی یونیورسٹی ہے جوان کا سب سے بڑا قومی سرمایہ ہے لیکن گذشتہ کئی برس سے اس کے حالات بدسے بدتر ہوتے جارہے ہیں،ان کودرست کرنے کے بجائے ہرفریق دوسرے کی ہواخیزی،اسے نیچا دکھانے اوراس پر جاوبیجا الزام عائد کرنے میں لگا ہواہے اورخود اپنے طرزعمل کا محاسبہ کرنے کے لیےکوئی بھی آمادہ نہیں ہے اس وقت جوطفلانہ حرکتیں ہورہی ہیں،ان سے یونیورسٹی کا رہا سہاوقاربھی ختم ہوجائے گا،اگرواقعی تڑپ،بے چینی اوراخلاص ہے تو سب کومل جل کراس پر ہمدردی اوردلسوزی سےغورکرنا چاہیے۔(۷)

حواشی

(۱) مولانا ضیاءالدین اصلاحی حیات وخدمات،مرتب،محمد طارق،سنہ اشاعت۔۲۰۱۳ء،ناشر،شبلی چلڈرن اسکول،نظام آباد۔اعظم گڑھ۔

(۲) مولانا ضیاءالدین اصلاحی اورمعارف کے شذرات مولانا ضیاءالدین اصلاحی حیات وخدمات،مرتب:محمد طارق،ص۔۱۷۱۔سنہ اشاعت۔۲۰۱۳ء،ناشر،شبلی چلڈرن اسکول،نظام آباد۔اعظم گڑھ۔

(۳) معارف،دارالمصنّفین شبلی اکیڈمی،اعظم گڈھ۔اپریل،۱۹۸۸ء۔

(۴) معارف جنوری ۱۹۹۰ء۔

(۵) معارف مئی ۱۹۹۰ء۔

(۶) معارف جنوری۱۹۹۱ء

(۷) معارف جولائی۱۹۹۴ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

محمد افضل زیدی*

طالب آملی کی شاعری میں کشمیر کا ذکر

کشمیر ہندوستان کا وہ حسین وجمیل خطہ ہے جسے ''جنتِ بےنظیر'' کہا جاتا ہے۔ یہ علاقہ اپنی فطری خوبصورتی، خوشگوار آب وہوا، سرسبز وشاداب وادیوں، بہتے جھرنوں اور برف پوش پہاڑوں کے سبب نہ صرف سیاحوں کا مرکزِ نگاہ رہا ہے بلکہ ادبا اور عرفا کے لیے بھی ہمیشہ باعثِ کشش رہا ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ کشمیر کی سرزمین صدیوں سے بادشاہوں، شہزادوں، وزرا، امیرا، صوفیوں، علما، مفکرین، اور خاص طور پر شعرا کی توجہ کا مرکز بنی رہی ہے۔ اس خطے نے نہ صرف سیاسی وسماجی طور پر اہم کردار ادا کیا بلکہ علمی وادبی میدان میں بھی اس کی خدمات ناقابلِ فراموش ہیں۔ اسی تناظر میں معروف محقق اور نقاد ڈاکٹر سید کلیم اصغر نے اپنی اہم تصنیف "استشمامِ ادب" میں ایک گراں قدر مقالہ بعنوان ''شاعران کشمیر در دفتر دوم سفینۂ خوشگو'' تحریر کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

"خطه زیبا و جنت نشان کشمیر در هندوستان، همواره و از گذشته های دور در مَعرِض توجه عرفا و متصوّفانِ اسلامی، شاهان و امرا، نویسندگان و متفکران قرار داشته است .هوای خنك و ملائم این دیار با صفا و زیبا رویان آن از موضوعاتی بوده که اغلب شعرا و نویسندگان را بر آن داشته تا پیرامون آن قلم فرسایی نمایند۔ همچنین مَزّیت های فراوان این سرزمین زیبا باعث شده تا شاهان، امرا، شعرا و عرفا و نویسندگان از شهرهای و سرزمین های مختلف روی به صوب آنجا نهاده، گاه حتیٰ به صورت دایم ماندگار آن بلد گردند .چنانچه در دوره های متوالی شاهان قدرتمند هندوستان دارای دو مرکز سیاسی(تابستانی و زمستانی) در هندوستان بوده اند یعنی زمستان را "دارالخلافه دهلی" و تابستانها را به "کشمیر" میگزراندند."(۱)

فارسی شعرا کی وہ طویل فہرست جنھوں نے کشمیر کی خوبصورتی، دلکشی اور دلربائی کے متعلق نظمیں اور غزلیں کہی ہیں، بہت وسیع ہے۔ ان شعرا کو ہم چار مختلف طبقات میں تقسیم کر سکتے ہیں:

(۱) وہ شعرا جو اصلاً کشمیری تھے — یعنی جن کی جائے پیدائش بھی کشمیر تھی، وہیں انہوں نے زندگی گزاری، اور آخرکار اسی سرزمین پر انہوں نے وفات پائی۔ ان شعرا کا تعلق کشمیر کی تہذیبی وادبی فضا سے براہِ راست تھا، اوران کے کلام

TALIB AMULI KI SHAYERI MEIN KASHMIR KA ZIKR (Pg.No. 97 TO 103)
MOHAMMAD AFZAL ZAIDI, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT PERSIAN, JAMIA MILLIA ISLAMIA, NEW DELHI

میں کشمیر کی سرزمین کا رنگ اوراس کی فکری و جمالیاتی جھلک صاف نظر آتی ہے۔

(۲) وہ شعرا جو ایران اور دیگر فارسی زبان علاقوں سے کشمیر ہجرت کر کے آئے—انھوں نے کچھ مدت کشمیر میں قیام کیا، وہیں کے ماحول، ثقافت اور قدرتی حسن سے متاثر ہو کر شعر کہے۔ ان شعرا نے فارسی ادب کو کشمیر میں رواج دینے میں بنیادی کردار ادا کیا اور کشمیر کے حسن کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔

(۳) وہ شعرا جو ہندوستان کے مختلف شہروں سے آ کر کشمیر میں مقیم ہوئے—انھوں نے اپنی عمر کا ایک بڑا حصہ اسی خطے میں گزارا، اور بالآخر وہیں وفات پائی۔ ان شعرا نے کشمیر کی سرزمین کو نہ صرف رہائش کے لیے اختیار کیا بلکہ اسے اپنے کلام میں بھی مرکزِ خیال بنایا۔

(۴) وہ شعرا جن کا نہ تو تعلق کشمیر سے تھا، نہ ہی انھوں نے کشمیر کی طرف سفر کیا، اور نہ ہی ان کا تعلق ایران یا ہندوستان کے ایسے علاقوں سے تھا جن کا کشمیر سے کوئی براہِ راست تعلق ہو۔ مگر انھوں نے کشمیر کے حسن و جمال اور دلنواز مناظر کی شہرت سن کر، محض سماع کی بنیاد پر کشمیر کی تعریف میں اشعار کہے۔ ان شعرا نے کشمیر کو گویا تخیّلی جنت کی صورت میں اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ مثال کے طور پر لسان الغیب حافظ شیرازی—جو خود کبھی کشمیر نہیں گئے، انھوں نے کشمیری دوشیزاؤں کی سیاہ آنکھوں کی اس طرح تعریف کی ہے، جیسے خود کشمیر کی سرزمین کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو اور ان حسین چہروں کا مشاہدہ کیا ہو:

به شعر حافظ شیراز می نازند و می رقصند
سیه چشمان کشمیری و ترکان سمر قند (۲)

ان معروف فارسی شاعروں میں سے ایک ممتاز شاعر، جنھوں نے "ایرانِ صغیر" یعنی کشمیر کے متعلق شاعری کی،

"طالب آملی" بہ شعر حافظ شیرازی¬ نازندوی¬ رقصند سیہ چشمان کشمیری وترکان سمرقند

ان معروف فارسی شاعروں میں سے ایک ممتاز شاعر، جنھوں نے "ایرانِ صغیر" یعنی کشمیر کے بارے میں شاعری کی، "طالب آملی" ہیں۔ وہ گیارہویں صدی ہجری میں آمل (ایران) سے بادشاہ جہانگیر کے عہد میں ہندوستان ہجرت کر کے آئے، اور دربارِ جہانگیری میں انھیں "ملک الشعرا" کا معزز لقب عطا ہوا۔ طالب آملی نہ صرف جہانگیر کے دربار میں سر بلند ہوئے بلکہ جہانگیر کے ساتھ کشمیر کا بھی سفر کیا۔

اس فہرست میں عرفی شیرازی، نظیری نیشاپوری، ظہوری ترشیزی، منیر لاہوری، کلیم کاشانی، قدسی مشہدی وغیرہ شامل ہیں کہ جنھوں نے کشمیر کی فطری و جمالیاتی خوبصورتی سے متاثر ہو کر اس سرزمین کو اپنے طبع سخن قرار دیا۔ طالب آملی کی درج ذیل غزل، جس کا عنوان ہے "در توصیفِ کشمیر و مدحِ جہانگیر پادشاہ"، کشمیر کی آب و ہوا، گلی کوچوں، مناظر اور بادشاہ جہانگیر کی عظمت کو انتہائی لطیف اور حسین انداز میں پیش کرتی ہے:

فیض پیاله بخشد آب و هوای کشمیر
از خِشت خُم نهادند گوئی بنای کشمیر

چون خاک عشقبازان هر لحظه بر مشامم
بوی محبت آید از کوچه های کشمیر

کشمیر می ستانم از حق بجای جنّت
اما نمی ستانم جنت بجای کشمیر

مشاطهٔ لطافت از بهر رونق کار
بیرون نما نگردد برقع گشای کشمیر

جان برد دوست گیرم مانند عذر خواهان
و آنگاه برفشانم کین رونمای کشمیر

شاهنشاه جهانگیر چند از هوای او گل
خوش مستجاب گردید آخر دعای کشمیر

گردی ز نور بنمود همرنگ نور گفتم
کین سرمهٔ بهشت است یا توتیای کشمیر

جنت کجا تواند با او برابری کرد
چون لطف پادشه گشت رونق فزای کشمیر

وصف بهشت جاوید از عاشقان او پرس
ما را زبان نگردد جز در ثنای کشمیر

هر صبح در مشامم از راه آشنائی
پیغام جنت آرد باد صبای کشمیر

هر کس پی تماشا کردند خوش فضائی
رضوان فضای جنت طالب فضای کشمیر (۳)

طالب کو کشمیر کی آب و ہوا میں وہ سرور ولذت محسوس ہوتی ہے جو شراب کے پیالے سے حاصل ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کشمیر کی بنیاد گویا مے خانے کی خاک سے رکھی گئی ہے—یہ ایک خوبصورت اور تخیلاتی مبالغہ ہے جس کے ذریعے شاعر یہ بتانا چاہتا ہے کہ اگر کوئی شخص کشمیر جائے، تو وہاں کی فضا میں سانس لینے سے ایسا کیف و سرور حاصل ہوتا ہے گویا وہ شراب نوشی کر رہا ہو:

فیض پیاله بخشد آب و هوای کشمیر
از خِشت خُم نهادند گوئی بنای کشمیر

وہ کشمیر کی فضاؤں اور گلی کوچوں کو ایسی خاک سے تشبیہ دیتے ہیں جیسے وہ عاشقوں کے قدموں کی خاک ہو۔ شاعر اسی خاک کو ہر

لمحہ محسوس کرتا ہے۔ یہ ایک نہایت نازک اور لطیف خیال ہے، جس میں محبت، یاد، سرور اور جمال سب کچھ شامل ہے:

چون خان عشقبازان هر لحظه بر مشامم

بوی محبت آید از کوچه های کشمیر

مندرجہ ذیل شعر میں شاعر ایک نہایت بلند اور پراثر دعویٰ کرتا ہے کہ اگر خدا اُسے جنت عطا کرے تو وہ اس کے بدلے کشمیر کو ترجیح دے گا، لیکن اگر اُسے کشمیر کے بدلے جنت دی جائے تو وہ اُسے قبول نہیں کرے گا۔ اس اظہار سے معلوم ہوتا ہے کہ طالب آملی کے نزدیک کشمیر محض ایک جغرافیائی یا طبیعی خطہ نہیں، بلکہ ایک محبوب، ایک معشوق، اور ایک روحانی جنت ہے۔ جنت کو ترک کرنا اور کشمیر کو اختیار کرنا شاعر کے لیے روحانی لذت، جمالیاتی تکمیل اور عشقیہ وابستگی کا مظہر ہے:

کشمیر می ستانم از حق بجای جنت

اما نمی ستانم جنت بجای کشمیر

اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کشمیر کو جنت سے بھی بہتر، زیادہ محبوب اور اعلیٰ سمجھتا ہے۔ یہ وہی جذبہ ہے جو اس مشہور قول میں ظاہر ہوتا ہے: ''اگر فردوس بر روی زمین است، ہمین است و ہمین است و ہمین است'' یعنی اگر زمین پر کہیں جنت ہے، تو وہ یہی (کشمیر) ہے، یہی ہے، اور صرف یہی ہے۔

طالب آملی دیگر ابیات میں بھی کشمیر کی خوبصورتی، دلکشی اور روحانی عظمت کو نہایت مبالغہ آمیز مگر پراثر انداز میں بیان کرتے ہیں۔ وہ کشمیر کو جنت سے بلندتر مقام دیتے ہیں، جیسا کہ اس شعر میں فرماتے ہیں:

جنت کجا تواند با او برابری کرد

چون لطف پادشه گشت رونق فزای کشمیر

پہلے مصرع میں وہ سوالیہ انداز میں جنت کی حیثیت کو کم کر کے کہتے ہیں کہ جنت بھلا کہاں کشمیر کا مقابلہ کر سکتی ہے؟ اور دوسرے مصرع میں اس برتری کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جہانگیر بادشاہ کے لطف و عنایت نے کشمیر کو اور بھی زیادہ رونق، عظمت اور جاذبیت عطا کی ہے۔ یہ شعر نہ صرف کشمیر کی فطری خوبصورتی کی مدح ہے بلکہ ساتھ ہی بادشاہ جہانگیر کی شخصیت اور سرپرستی کی عظمت کو بھی خراجِ تحسین پیش کرتا ہے۔ یوں طالب، کشمیر کو جمالِ فطرت اور کرمِ سلطنت دونوں کا حسین امتزاج قرار دیتا ہے—ایسا امتزاج جو جنت کو بھی پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

مذکورہ غزل میں ایک مقام پر طالب آملی کہتے ہیں کہ اگر تم جنت کا حال جاننا چاہتے ہو، تو ان لوگوں سے پوچھو جو جنت کے عاشق ہیں—یعنی وہ لوگ جو متقی، پرہیزگار اور نیک اعمال انجام دینے والے ہیں، کیونکہ جنت میں وہی جا سکتے ہیں جنہوں نے دنیا میں نیک کام کیے ہوں۔ لیکن میری زبان کو کشمیر کی تعریف کے سوا کچھ اور کہنا نہیں آتا۔ ہماری جنت یہی کشمیر ہے۔ ہم تو کشمیر کی خوبصورتی کو بہترین طریقے سے بیان کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم نے اسے دیکھا اور محسوس کیا ہے—جبکہ جنت کو تو ہم نے ابھی تک دیکھا ہی نہیں۔ فی الحال ہماری جنت کشمیر ہی ہے، اور ہم کشمیر کو جنت ہی کے مانند سمجھتے ہیں۔

وصف بهشت جاوید از عاشقان او پرس

مارا زبان نگردد جز در ثنای کشمیر

کشمیر کی بادِ صبا ہر روز جنت کا پیغام لے کر آتی ہے۔ طالب آملی اس شعر میں کہنا چاہتے ہیں کہ ہمیں جنت کی طلب نہیں ہے، کیونکہ جس جگہ ہم موجود ہیں، یعنی کشمیر؛ وہ خود جنت سے کم نہیں۔ ہر صبح کشمیر کی خوشگوار بادِ صبا ہمیں جنت کی خوشبو، اس کا پیام اور اس کی یاد لے کر آتی ہے۔ گویا ہم جنت میں ہی سانس لے رہے ہیں:

ہر صبح در مشامم از راہ آشنائی

پیغام جنت آرد باد صبای کشمیر

ہر وہ شخص جو پاکیزہ اور خوشگوار فضا میں سانس لینا چاہتا ہے، اسے صاف ستھری اور خوش آئند فضا کی ضرورت ہوتی ہے، کیونکہ انسانی صحت کے لیے تازہ ہوا نہایت اہم ہے۔ طالب کے نزدیک، اگرچہ جنت کی فضا سب سے زیادہ پاک و مقدس سمجھی جاتی ہے، لیکن وہ کشمیر کی فضا کو جنت سے بھی زیادہ بہتر اور دلکش قرار دیتا ہے۔

ہر کس پی تماشا کردند خوش فضائی

رضوان فضای جنت طالب فضای کشمیر (٤)

طالب آملی نے ایک دوسرے قصیدے ''در مدح جہانگیر و توصیف ہند'' میں کشمیر کو حسن و جمال کا مرکز قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ آؤ، کیونکہ دلربا حسینوں کا اجتماع یہیں ہے، اور تمام ناز و کرشمے یہی پر جمع ہیں۔ اس کے ذریعے شاعر نے کشمیر کو نہ صرف فطری حسن کی علامت بنایا بلکہ اسے ایک ایسی سرزمین کے طور پر پیش کیا ہے جہاں جمال، لطافت، نزاکت اور دلکشی اپنی انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔ یہ مبالغہ آمیز توصیف شاعر کے کشمیر سے عشق اور اس کے روحانی و جمالیاتی حسن کے اعتراف کا اظہار ہے۔ اس قصیدہ کا مطلع یہ ہے:

بیا کہ مجمع خوبان دلربا اینجاست

کرشمہای ہمہ اینجا و نازہا اینجاست (٥)

طالب آملی کشمیر سے اس قدر محبت کرتا تھا کہ وہ کبھی بھی اسے چھوڑنا نہیں چاہتا۔ اُس کی نظر میں کشمیر صرف ایک زمین کا ٹکڑا نہیں بلکہ اُس کے عشق کا مرکز، اُس کا معشوق تھا۔ جیسے ہر عاشق چاہتا ہے کہ اپنے محبوب پر سب کچھ قربان کر دے، ویسے ہی طالب نے بھی اپنی زندگی کا آخری سانس کشمیر میں لیا۔ وہ خود کو کشمیر کا مقیم سمجھتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ اب وہ یہاں کا ہو چکا ہے، یہی اس کا مقامِ عشق ہے، یہی اس کا دائمی ٹھکانہ ہے۔ جیسا کہ اس نے خود کہا:

قدم ز خطۂ کشمیر بر نمیدارم

مقیم مرکز عشقم و جای ما اینجاست (٦)

طالب آملی نہ صرف خود کشمیر کی تعریف کو فرض جانتا ہے، بلکہ وہ اس کی توصیف کو اس قدر مؤثر سمجھتا ہے کہ وہ تلخ مزاج اور سخت دل انسان کو بھی نرم و شیریں بنا دیتی ہے۔ اس کے نزدیک کشمیر کا ذکر صرف ایک شاعرانہ انداز نہیں بلکہ ایک روحانی و قلبی ذمہ داری ہے، اسی تناظر میں وہ کہتا ہے:

چــون وصف گــلشــن کشــمیــر کــنـم فــرض اســت

کــه شــویـم ایـن دهــن تــلـخ را بـــه شــکــر و شیــر(۷)

طالب آملی کے نزدیک کشمیر صرف ایک خوبصورت سرزمین نہیں بلکہ وہ جنت سے بھی بڑھ کر ہے۔اسی لیے وہ تصور کرتا ہے کہ اگر جنت کی حوریں بھی کبھی خواب میں کشمیر کی جھلک دیکھ لیں، تو وہ جنت کی نعمتوں سے دل بھر کر کشمیر کی طرف مائل ہو جائیں گی۔ کیونکہ کشمیر کا حسن، اس کی فضا، اس کی کشش اس قدر جاذبیت رکھتی ہے کہ وہ بہشت کی لذتوں کو بھی پسِ پشت ڈال سکتا ہے۔ طالب کے نزدیک کشمیر جنت کا ایک نمونہ نہیں بلکہ اس سے بھی اعلیٰ و افضل مقام رکھتا ہے۔ وہ کشمیر کو نہ صرف دنیاوی جنت سمجھتا ہے بلکہ روحانی و عشقیہ طور پر بھی ایسی سرزمین مانتا ہے جو دلوں کو مسحور کر دیتی ہے، اور جس کی یاد خود حوروں کو بھی جنت چھوڑنے پر آمادہ کر سکتی ہے۔

گــر ایـــن نـــمـــونـــه جــنـــت بــخــواب بیــنــد حــور

دلـــــش ز لـــذت سیــــر بهشـــت گــــردد سیــــر(۸)

اگرچہ طالب آملی نے بیشتر اشعار میں کشمیر کی تعریف و توصیف کو جنت سے بڑھ کر بیان کیا ہے، لیکن وہ کشمیر کی دشوار راہوں، پہاڑی راستوں اور مشکل گذرگاہوں کا بھی ذکر کرتا ہے۔مگر یہ دشواری اس کے عشق و محبت میں حائل نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی محبت شہنشاہ جہانگیر سے وابستہ ہے، اور اسی محبت کے سہارے وہ ان مشکل راہوں کو بھی خوشی سے طے کرتا ہے۔ طالب کے نزدیک، جب منزل محبوب سے وابستہ ہو تو راستے کی سختی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جیسا کہ وہ ایک شعر میں اس مضمون کو یوں بیان کرتا ہے:

شـــــد آســــــــان طـــــی ره دشـــوار کشـــمیـــــــر

بــــــاقبـــــال شهــــنشــــاه جهـــــانـــگیــــر(۹)

مختصراً یہ کہا جا سکتا ہے کہ طالب آملی فارسی زبان کے اُن ممتاز شعرا میں سے ہیں جنہوں نے عرفی، نظیری، کلیم اور دیگر مغلیہ دور کے شعرا کی طرح کشمیر کو نہ صرف دیکھا بلکہ دل سے محسوس بھی کیا اور اس کی خوبصورتی کو اپنی شاعری میں سمو دیا۔ اُن کی شاعری صرف کشمیر کی مناظرِ فطرت کا بیان نہیں، بلکہ ان کے ذاتی جذبات، محبت، اور اس خطے سے وابستگی کا بھی بھرپور اظہار ہے۔ یہاں پیش کیے گئے اشعار اور تشریحات طالب آملی کے کشمیر سے متعلق صرف ایک مختصر مثال ہیں۔ یہ موضوع تحقیق کے لیے نہایت وسیع اور پُر مایہ میدان رکھتا ہے۔ اگرچہ کشمیر میں اس موضوع پر کئی اہم کام ہو چکے ہیں، لیکن اب بھی کئی پہلو ایسے ہیں جو مزید تحقیق اور توجہ کے طالب ہیں، خاص طور پر اُن فارسی شعرا کے موازناتی مطالعے کے ضمن میں جنہوں نے کشمیر کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے۔

حواشی:

(۱) استشمام ادب، ص:88

(۲)دیوان حافظ،ص:316

(۳) کلیات طالب آملی،ص:608

(۴) کلیات طالب آملی،ص:608

(۵)کلیات طالب آملی،ص:387

(۶)کلیات طالب آملی،ص:387

(۷)بزمی تیموریہ،جلد دوم. ص:91

(۸)بزمی تیموریہ،جلد دوم. ص:91

(۹)(۸)بزمی تیموریہ،جلد دوم. ص:90

کتابیات:

(۱)بزم تیموریہ،سید صباح الدین عبدالرحمٰن ،معارف،اعظم گڑھ،1973

(۲)تذکرہ شعراے پنجاب،خواجہ عبدالرشید،اقبال اکادمی، پاکستان،1981

(۳)دیوان حافظ،انتشارات اتلیۂ ہنر،1288

(۴)کلیات اشعار ملک الشعرا طالب آملی، باہتمام وتصحیح وتحشیہ؛ طاہری شہاب،انتشارات کتابخانہ سنائی،تہران،ایران

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

محمد اقبال بابا*

فارسی زبان وادب کی پیشرفت میں شاہ میری سلاطین کا کردار

وادی گُل پوش (کشمیر) کوھای فلک بوس کے درمیان، ہندوستان کے شمال میں واقع ہے۔اس کے مشرق میں چین، شمال مغرب میں پاکستان وافغانستان اور جنوب میں ہندوستان واقع ہے۔وادئ کشمیر سطح سمندر سے ۱۵۸۵ تا ۲۴۳۹ میٹر کی بلندی پر واقع ہے۔کشمیر کی آب وہوا معتدل اور بہت ہی خوشگوار ہے۔ بقول عرفی شیرازیؔ

هر سوخته جانی که به کشمیر در آید گر مرغ کباب است با بال و پر در آید

کشمیر جنت نظیر فی الحقیقت وادئ فردوس ہے۔اس کی ہر شے کو محبت اور حسن نے نکھارا ہے۔اس کی ہر خوبصورت چیز عاشق زار بنی نظر آتی ہے۔محبت، حسن اور عشق سے یہاں کا ذرہ ذرہ تابان، گلی گلی قدم قدم، حسن وعشق اور محبت کے جلوے نگاہوں کو خیرہ کرتے ہیں۔قدرت نے اپنے حسن و جمال کی ساری چاندنی کشمیر کے سُرخ چہرے پر بکھیر رکھی ہے۔اس جنت ارض مکینوں کے سڈول جسم، نرگسی آنکھیں، دمکتی پیشانیاں، گلاب جیسے شاداب چہرے اور سرو کی طرح ابھرتے قد اس حقیقت کے شاہد ہیں۔کہ وہ آج نہیں بلکہ ازل سے ہی حسن حقیقی کے ترجمان ہیں۔کشمیر کے دلکش آبشار، چشمہ ہا، جو یہای روان اور صاف وشفاف دریا یہاں کی رونق کو دوبالا کرتے ہیں۔مناظر کی زیبائی اور لطافت ہوا، شادابی وفراوانی گُل وگلزار اور باغوں کی کثرت جمال پرستان اور جہانگردان کی توجہ اپنی اور پھیر لیتے ہیں۔نور الدین جہانگیر بن اکبر شاہ گورکانی ہند سنہ ۱۰۱۴ھ-سنہ ۱۰۳۷ھ سترہ بار کشمیر کو دیکھنے آئے۔وہ کشمیر کی خوبصورتی کے بارے میں "توزک جہانگری" میں یوں رقم طراز ہے۔

"کشمیر باغی است همیشه بهار با قلعه ای است آهین حصار ،پادشاهان را گلشنی است عشرت افزأ،درویشان را خلوتکده ای است دلگشا، چمنهای خوش و آبشار های دلکش از شرح و بیان افزون، آب روان و چشمه سارها از حساب و شمار بیرون،چندان که نظر کار کند سبزه است و آب روان، گل سرخ بنفشه و نرگس خود رو صحرا صحرا، انواع گلها و اقسام ریاحین از آن بیشتر است که به شمار در آید۔و بهار جان نگار، کوه و دشت از اقسام شکوفه مالا مال، در و دیوار و صحن و بام خانه ها، از مشعل لاله بزم افروز"

کشمیر کے لوگوں کی زبان کشمیری ہے۔اس زبان پر فارسی کا اس قدر اثر ہے، کہ تقریباً اسی فی صد الفاظ فارسی کے اس میں وارد ہوئے ہیں۔کشمیر میں فارسی چھٹی صدی ہجری کے اوایل میں کاروان مبلیغان اسلامی، جو ایران کے گونا گوں

MOHAMMAD IQBAL BABA
GURU NANAK DEV UNIVERSITY, AMRITSAR, PUNJAB

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

انواح سے تبلیغات دینی کے واسطے آئے تھے۔ کشمیر میں اسلامی حکومت آٹھویں صدی ہجری میں استقرار پائی تھی۔ بادشاہٗ کشمیرلہاچن رگیال بورین چن موسوم بہ رنچن ۷۲۵ھ میں ایک ایرانی مبلغ سید شرف الدین عبدالرحمٰن موسوم بہ بلبل شاہ کے ہاتھوں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ جبکہ وہ پہلے ایک بودائی تھا۔قبول اسلام کے بعد انھوں نے اپنا نام سلطان صدر الدین رکھا۔ بعدازین آپ کے خانوادہ کے ساتھ ساتھ دس ہزار سپاہیان اور دوسرے ارباب اقتدار نے بھی اسلام قبول کیا۔تو کہا جاسکتا ہے کہ سلطان صدرالدین اولین پادشاہ کشمیر تھا، اور سید شرف الدین عبدالرحمٰن بلبل شاہ پہلے ایرانی مبلغ تھے۔ جو اپنے مرشد کے حکم سے تبلیغات دینی اور اشاعت اسلام کی خاطر وارد گل پوش ہوئے تھے۔ وہ دراصل اہل خراسان تھے۔ بادشاہٗ کشمیر جو بلبل شاہ کے دست پاک سے مسلمان ہوا تھا، نے ۷۲۵ تا ۷۲۶ھ اپنے محل کے پہلو میں ایک خانقاہ اور مسجد تعمیر کرائی تھی۔ خانقاہ کے نزدیک ہی ایک لنگر کی بنیاد بھی ڈالی گئی تھی۔ شہر سرینگر میں آج بھی محلّہ بلبل لنکر معروف ہے۔ چناچہ فارسی کا یہی لفظ یعنی لنکر پھر معمولی تبدیلی کے ساتھ کشمیری کا لنگر بن گیا۔ یہی متذکرہ خانقاہ اور مسجد شریف کشمیر میں اولین علمی اور دینی تربیت گاہ شمار ہوتے ہیں۔ یہاں کے تشنگان علم نے ان سرچشمۂ علوم وادبیات اور فرہنگ ایران سے کافی فیض حاصل کیا۔ بلاشبہ کشمیر میں دین اسلام نے فارسی زبان میں ہی بہار دیکھی ہے۔اس حوالے سے فارسی کشمیریوں کے لئے مذہبی زبان بن گئی اور لوگ اس شرین زبان کے ساتھ کافی دلچسپی لینے لگے۔ سید شرف الدین جو ایرانی سادات کی ایک جماعت کے ساتھ سال ۷۲۵ھ میں تبلیغات اسلامی کے لئے کشمیر میں تشریف آور ہوئے تھے۔ سال ۷۲۷ھ میں وفات کر گئے۔

کشمیر کا پہلا مسلمان بادشاہ سلطان صدرالدین سال ۷۲۸ھ میں رحلت کر گئے۔ ان کی وفات کے بعد کشمیر بدنظمی کا شکار ہو گیا۔ چنانکہ اس وقت ان کا بیٹا شریف حیدر خان سن بلوغ کو نہ پہنچا تھا۔ لہذا مجبوراً تخت شاہی اس کی بیوی کوتہ رانی (کوٹہ رانی) اور بعد میں ادین دیو کے ہاتھ آ گیا۔ ان کی حکومت سال ۷۲۸ھ سے ۷۴۲ھ تک چلی۔ اس دوران سیاسی بدحالی اور سقوط کا شکار رہا۔ کیونکہ وہ مملکت داری اور رعیت پروری سے بے خبر تھے۔ انکی نااہلی اور ناعاقبت اندیشی کے سبب کشمیر نے سیاسی لحاظ سے ایک برے دور کو جھیلا ہے۔ آخر کار لوگ ان کے ظلم و جبر سے تنگ آ کر ان سے نفرت کرنے لگے، اور شمس الدین شاہمیر جو ایک اعلیٰ پایہ کا سردار تھا، کی پشت پناہی کرنے لگے۔ شاہمیر نے بھی بڑی ہوش مندی سے کچھ ارباب اقتدار کو اپنے ساتھ ملا کر سال ۷۴۲ھ میں باضابطہ طور عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔

سلطان شمس الدین شاہمیر کشمیر میں خانوادۂ شاہمیریان کا بانی ہے۔ اس خاندان نے کشمیر پر تقریباً دوسوبیس سال تک حکومت کی۔ سال ۷۴۲ھ سے لے کر ۹۶۲ھ تک اس خاندان کے انیس حکمرانوں نے پشت در پشت حکومت کی۔ ان کی دورحکومت میں کشمیر فارسی زبان وادب کی ترقی اور پیشرفت کا عہد شمار کیا جاتا ہے۔ اس دور میں ایران اور کشمیر کے فرہنگی روابط کافی استوار ہوئے تھے۔ شاہمیری سلاطین نے کشمیر کو نہ صرف سیاسی استحکام بخشا ہے۔ بلکہ کافی حد تک ایرانی فرہنگ و ادب کو یہاں رواج دیا ہے۔ اس عہد میں کشمیر علم وادب کا گہوارہ ہونے کے ساتھ ساتھ، وسط ایشیأ سے آئے ہوئے بہت سارے علماء، فضلاء، صوفیان، شعراء، فقہاء اور ہنرمندان کی منزلگاہ بھی تھی۔ سلاطین کشمیر قلب عمیق سے ان کا استقبال کرتے تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ادبیات وشعر فارسی کا ایک بڑا ذخیرہ معرض وجود میں آ گیا۔ کشمیر ملک میں ایک بڑے اور اہم فارسی

ادب وفرہنگ کا مرکز شمار ہونے لگا۔

سلطان قطب الدین کے دور حکومت ۷۸۰ھ-۷۹۱ھ میں ایک بزرگترین ایرانی مبلغ حضرت سید علی ہمدانی وارد کشمیر ہوئے۔ جو کشمیر میں شاہمدان، علی ثانی اور امیر کبیر کے نام سے بھی کافی مشہور ہے۔ تاریخ نویسوں کے بقول شاہ ہمدان جہاں کے گوناگوں نقاط کی مسافرت کے بعد نشر واشاعت اسلام ورشد وارشاد کی خاطر تین مرتبہ کشمیر آئے۔ اکثر مورخان کی روایت کے مطابق ان کے ساتھ سات سوسادات، جن میں علماء، فضلاء اور فقہای ایرانی برای ترویج دین ومعارف اسلامی کے لئے کشمیر آئے۔

اس مرد حق اور عارف بزرگ نے زبان وفرہنگ، تمدن اور ہنرہای خوبصورت ایران کو سرزمین کشمیر میں متعارف کر دیا، یہاں تک کہ کشمیر "ایران صغیر" کے نام سے موسوم ہوگیا۔ اقبال لاہوریؔ اس مرد کامل اور ایرانی تہذیب وتمدن کے بارے میں یوں لکھتے ہے۔

سید السادات، سالار عجم	دست او معمار تقدیر امم
تا غزالی درس الله هو گرفت	ذکر و فکر از دو دمان او گرفت
مرشد آن کشور مینو نظیر	میر و درویش و سلاطین را مشیر
خط راآن شاه دریا آستین	داد علم و صنعت و تهذیب و دین
آفرید آن مرد ایران صغیر	با هنرهای غریب و دل پذیر
يك نگاه او گشاید صد گره	خیزد تیرش را به دل راهی بده

حضرت شاہ ہمدان اپنے زمانے کے بہت ہی بلند پایہ قلم کار تھے۔ آپ علم فقۂ، حدیث، لغت اور شعر کے استاد تھے۔ وہ نثر نگاری میں بھی خاصی مہارت رکھتے تھے۔ مورخین نے ان کے تصانیف کی تعداد ایک سو سے زیادہ لکھا ہیں۔ فقہ، سیاست، تصوف وعرفان، حکمت اور شعر واخلاق جیسے اہم موضوعات پر تحریر کردہ یہ تصانیف فارسی اور عربی میں دنیا کے مختلف کتابخانوں میں موجود ہیں۔ "ذخیرۃ الملوک" سیاست کے بارے میں لکھی گئی ہے۔ جو امام غزالیؔ کی تصنیف "نصیحہ الملوک" کی تقلید میں تحریر ہوئی ہے۔ آپ کے مناجات پیر ہرات خواجہ عبداللہ انصاریؔ کی تقلید میں لکھے گئے ہیں۔ شاہ ہمدان سن ۷۸۶ھ میں بہتر (۷۲) سال کی عمر میں پاخلی کے مقام پر وفات پاگئے۔ آپ کو کولاب (تاجیکستان) میں مدفن کیا گیا۔

اس طرح کشمیر پورے ہند میں ایک ایسی جگہ تھی، کہ جہاں دین اسلام کی ترویج وگسترش فارسی میں انجام پائی۔ چونکہ ایران اور وسط ایشیأ سے آئے ہوئے مبلیغان اسلامی کی زبان فارسی تھی۔ اس طرح تبلیغ کا کام فارسی میں ہی انجام دیتے تھے۔ لیکن کشمیری لوگ فارسی زبان وادب سے ناآشنا تھے۔ لہذا فطری طور سے ایرانی مبلیغان اور کشمیریوں کے درمیان نارسائی ابلاغ (کمنیکیشن گیپ) پیدا ہوگیا۔ جس کی وجہ دعوت اسلام میں مشکلات حائل ہوگئی۔ حالانکہ ان مشکلات کے ازالے کے لئے علمی ودینی مدارس کھولے گئے۔ جہاں پہ اہل کشمیر علوم ومعارف اسلامی اور زبان وادبیات فارسی اور ایرانی

فرہنگ وتمدن سے فیض یاب ہوگئے۔سلطان نے میر سید علی ہمدانی کی اقامت کا انتظام علاءالدین پورہ میں رکھا تھا۔سلطان اپنے رفقاء کے ساتھ اسی جگہ پر نماز پنجگانہ ادا کرتا تھا۔سلطان سکندر ۷۹۱ھ-۸۱۶ھ کے دورحکومت میں وہاں پر ایک خانقاہ تعمیر کیا گیا۔آج یہ خانقاہ معلیٰ کے نام سے معروف ہے۔فارسی ادب وفرہنگ اور معارف اسلامی کی توسیع میں خانقاہ مزبور کافی اہمیت کا حامل ہے۔

سلطان قطب الدین نے سرینگر کے نزدیک ایک نیا شہر قطب الدین پورہ تعمیر کرایا، جو بعد میں مرکز اہل فضل و دانش بن گیا۔اسی شہر میں سلطان نے پہلا مدرسۂ اسلامی بہ نام دارالعلوم بنوایا تھا۔جو طالبان علم کے لئے مرکز تعلیم وتربیت و آموزش قرار پایا۔علماء اور استادوں کی ایک اچھی خاصی تعداد اس سرچشمۂ علم سے بہرہ ور ہوئے ہیں۔ان میں سے ملا جمال الدین محدث بھی ہے۔جو شاہ ہمدان کے ساتھ کشمیر آئے تھے۔وہ علم حدیث میں کافی مہارت رکھتے تھے۔انھوں نے سرینگر میں عروۃ الوثقیٰ کے نام سے ایک مدرسہ تعمیر کروایا تھا۔یہ مدرسہ صدیوں تک ایک اہم تربیت گاہ اور منبع فیض تھا۔اس مدرسہ کے کھنڈرات آج بھی کوچہ عشائی میں دیکھے جا سکتے ہیں۔سرینگر میں محلّہ آروٹ بہت مشہور ہے،اور آروٹ وہی عروۃ الوثقیٰ کا تبدیل شدہ نام ہے۔

بہرحال کشمیر کے ذی الشعور طبقہ نے فارسی سیکھ لی اور بہت کم وقت میں اتنی مہارت حاصل کی کہ بہ آسانی فارسی میں بات کرتے تھے۔شعر کہتے تھے۔ملا احمد کشمیری نے ''فتاوی شہابی'' لکھی ہے۔جو سلطان شہاب الدین کے نام منسوب ہے۔دانش مند وطبیب شہاب الدین ابن عبدالکریم نے ''شفاء الامراض'' لکھ کر فارسی زبان وفرہنگ کی ایک بڑی خدمت انجام دی۔اس کتاب کو سن ۷۹۰ھ میں لکھا گیا تھا۔

بہ فضل خداوند و سعی شهاب	مرتب شد ابواب هذاالکتاب
ز هفت صد زیاده نود سال بود	دهم روز از ماه شوال بود

میر سید علی ہمدانی کے ساتھ آئے ہوئے علماء وفضلاء کی اچھی خاصی تعداد نے دیہات میں جا کر فارسی زبان وعلوم کی نشر واشاعت کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔جس میں تاج الدین سمنانی،سید حسین سمنانی،پیر حاجی محمد قادری،سید محمد کاظم،شیخ قوام الدین بدخشی،سید محمد قریش،جلال الدین عطائی،مولانا جمال الدین محدث،رکن الدین،فخر الدین،کمال الدین،بہاء الدین وغیرہ کا نام قابل ذکر ہے۔سلطان قطب الدین کے دور میں پیر حاجی محمد قادری نے ایک سرکاری دارالعلوم قائم کیا تھا۔پیر حاجی حافظ قرآن تھے،اور پورے سات قرآت میں مہارت رکھتے تھے۔وہ شعر وشاعری میں بھی کافی دلچسپی لیتے تھے۔ان کا ایک شعر درج کیا جاتا ہے۔

زین جهان رفتیم و دل برداشتیم	ما جهان باز را جهان بگذاشتیم
ایمنی جستیم از دست اجل	وا دریغا ما غلط پنداشتیم

سید محمد کاظم کو سرکاری کتاب خانہ کا کتابدار مقرر کیا گیا تھا۔یہ کتابخانہ خانقاہ معلیٰ کے احاطہ میں واقع تھا۔شاہ ہمدان فارسی کتابوں کی ایک اچھی خاصی تعداد ایران سے کشمیر لائے تھے۔ان کی کچھ اپنی تصانیف بھی اس کتابخانہ کی زینت

تھی۔کمال الدین جو کہ عالم و فاضل تھا۔فارسی اور عربی میں اچھی مہارت رکھتا تھا۔وہ صاحب کشف وکرامات بھی تھے۔وہ جس محلّہ میں سکونت پزیر تھے، وفات کے بعد وہی دفن کئے گئے۔اور بعد میں وہ محلّہ ان کے نام پر رکھا گیا۔کمال الدین ،سلطان اور انکی اہل خانہ کی تربیت کے لئے مقرر تھا۔سید محمد قریشی علاقہ پیچ بہارہ کے لوگوں کی تربیت کے لئے مقرر تھا۔مولانا جمال الدین کشمیر کے لوگوں کی تعلیم و آداب دین کی تربیت پر فائز تھے۔تاج الدین سمنانی اور حسین سمنانی جو آپس میں بھائی تھے۔ان کو علاقہ کولگام کی لوگوں کی تربیت کے لئے مقرر کیا گیا تھا۔

سید علی ہمدانی کے صاحب زادے سید محمد ہمدانی جو سلطان سکندر ۷۹۱ھ-۸۱۶ھ کے دور حکومت میں بائیس سال کی عمر میں چھ سو علماء،فضلاء اور فقہا کے ساتھ وارد کشمیر ہوئے۔سید محمد ہمدانی کا شمار اعلیٰ پایہ مصنفوں میں ہوتا ہے۔انھوں نے سلطان سکندر کے لئے کتاب ''شرح شمسیہ'' لکھی۔جو علم منطق کے بارے میں ہے۔انکی دیگر تصنیفات میں ایک رسالہ بھی موجود ہے۔جو تصوف کے موضوع پر لکھی گئی ہے۔اور سلطان سکندر کے نام منسوب کی گئی تھی۔میر محمد ہمدانی کشمیر میں بارہ سال تک دینی تبلیغات میں مشغول رہا۔زبان وفرہنگ ایرانی کی ترقی میں انھوں نے اور ان کے دیگر رفقاء نے فعال نقوش چھوڑے ہیں۔

ان کے ساتھوں میں ایک مولانا احمد بن محمود بن کمال الدین السامانی ہے۔جس نے سلطان سکندر کے نام ایک کتاب لکھی تھی۔جس کا نام ''تنویر السراج'' ہے اور یہ فقہ کے موضوع پر لکھی گئی ہے۔سلطان سکندر کے دربار کا ایک فارسی گو شاعر ملہ احمد علامہ ہے۔بقول مصنف ''واقعات کشمیر'' علامہ نے سلطان کی وفات پر ایک مرثیہ لکھا ہے۔

کجا ست شاہ سکندر کجا ست میدانش   در انتظار ہلا کند گوی چو گانش
عجب کہ دیدہ شود گل شگفتہ در گلزار   عجب کہ کبك خرامد بہ ناز در کہسار
عجب کہ باغ نجندد چو مردم غافل   عجب کہ فلك کہ باغ نگرید بہ سان ابر بہار
بہ آب دیدہ بشوییدای مسلمانان   زمین روضئہ شہ را برای استظہار

سلطان سکندر کی وفات کے بارے میں ان کے چند اشعار اس طرح سے ہیں۔

زہمجو شاہ دل ہر کہ ہست پر خون است   جگر ز درد کباب است و دیدہ جیحون است
خدای داند و شاہ جہان و روح شریف   کہ حالت دل درویش بینوا چون است
ز دست دیدہ و دل خون ہمی خورم لیکن   میان دیدہ و دل نیز دعوی خون است

محمود بیہقی تخلص بہ درویش سلطان سکندر کے دربار کا شاعر تھا۔وہ صاحب دیوان شاعر تھا۔انھوں نے سلطان کی مدح میں قصائد بھی لکھے ہیں۔حالانکہ آج تک ان کا دیوان ناپید ہے۔درویش نے سلطان کی وفات پر مرثیہ بھی لکھا ہے۔جو''بہارستان شاہی''میں اس طرح درج ہے۔

فراق شاہ سکندر مرا بہ جان آورد   نہ آن چنان کہ چنان بر زبان توان آورد
خیال عارض او گر نہ آب حیوان بود   چرا بہ دیدۂ من حکم جاودان آورد

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ز بار فرقت او مختی که در دل ما است   ز صد یکی نتوانم که بر زبان آورد

سلطان سکندر، امیر تیمور گورگانی کا ہمعصر تھا۔ وہ بھی دوسرے شاہمیری حکمرانوں کی طرح فارسی کا دلدادہ تھا۔ ان کا دربار فارسی شعراء اور سخنوران کا گہوارہ تھا۔ یہ وہی زمانہ تھا جب سیہ چشمان کشمیری حافظ شیرازیؔ کے ترانوں پر رقص کرتے تھے۔ سلطان سکندر کے زمانے میں ہی شہر سرینگر میں سال ۷۹۸ھ کو خانقاہ معلیٰ کی بنیاد ڈالی گئی۔ جس نے کشمیر میں بہت دینی وعلمی خدمت انجام دی۔ کہا جاتا ہے کہ جامع مسجد سرینگر کا سنگ بنیاد ان ہی دنوں یعنی ۸۰۱ھ میں دو ایرانی علماء خواجہ صدرالدین خراسانی اور سید محمد لورستانی کے ہاتھوں ڈالا گیا تھا۔

سلطان زین العابدین (۸۲۳ھ-۸۷۴ھ) معروف بہ بڈ شاہ یعنی شاہ کبیر خاندان شاہمیری کا ایک بہت بڑا بادشاہ تھا۔ رعیت پروری کے حوالے سے ان کے جیسا بادشاہ تاریخ کشمیر میں پیدا نہیں ہوا۔ بڈ شاہ امور مملکت اور جہانبانی میں بھی ممتاز تھا۔ شاہزادگی کے ایام میں ان کے والد بزرگوار سلطان سکندر نے ان کو تحائف کے ساتھ امیر تیمور کے دربار میں بھیجا تھا۔ امیر تیمور ان کو سمرقند لے آئے اور قید کرلیا۔ امیر تیمور کی وفات کے بعد زین العابدین نے رہائی پائی۔ اس کے بعد انھوں نے سمرقند میں سات سال گذارے۔ اور گوناگون علوم کی تحصیل کی۔ واپسی پر انھوں نے کاریگروں کی ایک اچھی خاصی تعداد کشمیر لائی۔ جن میں شعراء، شال باف، کاغذ ساز، چوب کار، خطاط، صحاف، قالی باف، مہرکن، حکاک، زرگر، زین ساز اور قابلہ قابل ذکر ہیں۔ ''واقعات کشمیر'' میں یوں درج ہے۔

”سلطان به حسن نیت و اهتمام تمام۔۔۔به ترویج ارباب هنر پرداخت و صنعائعی که در آن وقت در این شهر نبود کتب دینیه عربی و فارسی از ولایت ایران وتوران خصوصاً خراسان که به کشمیر نزدیکتر بود به جد و اهتمام فراوان طلبید و ارباب حر فه را از مجلد و مشرز (کذافی الاصل) و کاغذ گروغیرهم که از ولایت خود آورده بود وجه مدد معاش داد به به حرفه خود سر گرم داشت۔۔۔۔۔ در ترویج علوم و اعزاز علماء و فضلاء بلغا و اهل حرفه و رعیت پروری به ابلغ و جوه کو شش می نمود۔“

سلطان زین العابدین سخن شناس اور سخن پرداز بھی تھے۔ شعر وسخن سے ان کو کافی لگاو تھا۔ وہ فارسی، کشمیری اور ہندی میں شعر کہتے تھے۔ شاعری میں وہ قطب تخلص کرتے تھے۔ ان کا نمونہ کلام پیش ہے۔

ا ی به گرد شمع رویت عالمی پروانه ای   وز لب شیرین تو شوری ست در هر خانه ای

ماه من گری توانی رحم کن بربیدلان   کز تو ماند این حکا یت در جهاں افسانه ای

من به چندین آشنائی می خورم خون جگر   آشنا را حال این است وای بربیگانه ای

گشته ام دیوانه و جائی ندارد خانه ام   شب به کوی یار باشم روز در ویرانه ای

قطب مسکین گر گناهی می کندعیش مکن   عیب نبود گر گناهی می کند دیوانه ای

سلطان زین العابدین ایک عالم تھےاور عالموں کی صحبت کو پسند کرتا تھا۔وہ مشاعروں میں بھی شریک ہوتے تھے۔ اورشعراءکوانعام واکرام سے بھی نوازتے تھے۔بقول چند مورخین بڈشاہ دوکتابوں کے مصنف بھی ہے۔ایک کا نام''شکایات'' جو دنیا کی بے ثباتی کے بارے میں لکھی گئی ہے۔اس میں ان کے اولادوں کی خیانت کاری، بدبینی وبداندیشی کا بھی ذکر ہے۔ جوتخت شاہی کے لئے ایک دوسرے کے ساتھ جنگ کرتے تھے۔بڈشاہ کی دوسری تصنیف کا موضوع آتش بازی ہے۔اس کتاب کوانھوں نے امیر آتش حبیب کے ساتھ مکالمہ کی صورت میں لکھا ہے۔

سلطان زین العابدین کشمیر کے پہلے ایسے بادشاہ ہے،جنھوں نے اپنے دربار میں شیخ الاسلام اور ملک الشعرائی کا منصب دایئر کیا تھا۔مولانا کبیر کوشیخ الاسلام اور ملا احمد کشمیری کو ملک الشعرائی کے منصب پر فایئز کیا تھا۔بڈشاہ کے زمانے تک کشمیر کی رسمی زبان سانسکرت تھی۔لیکن ان کے دورحکومت میں فارسی نے کافی ترقی کی۔یہاں تک کہ آہستہ آہستہ فارسی نے سانسکرت کی جگہ لے لی۔اور فارسی کشمیر کی سرکاری زبان بن گئی۔سلطان نے فارسی کی گسترش وپھیلاو کی خاطر اپنے درالخلافہ نوشہرہ سرینگر میں ایک بڑا دارالترجمہ قائم کیا تھا۔''رامائن'' جو رام کی سرگذشت پر مبنی کتاب ہے اور''مہابھارت'' جس کا موضوع مذہبی رزم آرائی ہے۔ان دونوں کتابوں کا پہلی بار سانسکرت سے فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ ''کھتا سرت ساگر'' جو اساطیریوں کی قدیم ترین کہانیوں کا مجموعہ ہے۔پہلی بار ملا احمد کشمیریؔ کے ہاتھ سے سانسکرت سے فارسی میں ہوئی۔اس کا فارسی نام''بحرالاسمار'' رکھا گیا۔کشمیر کی قدیم ترین تاریخ اور ایک معروف کتاب''ترنگی راج'' کا بھی ملا احمد کشمیریؔ کی وساطت سے فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔جس کا نام''شاہنامہ کشمیر'' رکھا گیا۔

شری وراس دور کا ایک بلند پایہ دانشور تھا۔سنسکرت میں وہ''راجاولی پتا کا وزینہ اور راج ترنگی'' نام کی دوکتابوں کا مصنف ہے۔مولانا عبدالرحمٰن جامیؔ کی نظم کردہ مثنوی''یوسف وزلیخا'' کو سال ۱۵۰۵ میلادی سنسکرت میں بہ نام''کتاکوتیکا'' ترجمہ کیا گیا۔ ملا احمد دارالترجمہ کے فارسی حصے کا مدیر اعلیٰ تھا،جبکہ بودھی بھٹ جواس عہد کے بلند پایہ دانش مندان میں شمار ہوتا تھا بخش سنسکرت کو دیکھتا تھا۔مورخین بودھی بھٹ کے بارے میں لکھتے ہیں، کہ انھوں نے''شاہنامہ فردوسی'' حفظ کیا ہوا تھا۔وہ سلطان کے سامنے''شاہنامہ'' کی داستانوں کوزبانی پیش کرتا تھا۔اس کے علاوہ بودھی علم موسیقی میں بھی مہارت رکھتا تھا۔جس کے بارے میں ان کی ایک تصنیف بھی ہے۔خراسان سے آئے ہوئے ملا عودی اور ملا جمیل دربار کے دوخوش خوان تھے۔جو اپنی خوبصورت اور دلکش آواز میں شعر پڑھا کرتے تھے۔

سلطان زین العابدین کے حکم سے دارالخلافہ کشمیر میں ایک سرکاری مدرسہ کی بنیاد ڈالی گئی تھی۔اس مدرسے میں درس وتدریس کے لئے ایران کے بلندمرتبہ معلمین کو دعوت دی جاتی تھی۔سلطان بیماروں کے علاج ومعالجہ کی خاطر، دور دراز علاقوں سے پزشکان کواس مدرسہ میں بلاتا تھا۔مذکورہ مدرسہ سے وابسطہ ایک مشہور طبیب شری بھٹ تھا۔زمان محمد بن احمد بن یوسف بن الیاس کا نام بھی اس زمانے کے نامورطبیبوں میں قابل ذکر ہے۔انھوں نے طب کے موضوع پر''کفایۂ منصوری'' کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔جو آج بھی ہندوستان کے مختلف یونیورسٹیز میں طبابت کے سلیبس میں شامل ہے۔یہ کتاب ہندوستان میں چند بار چھپ چکی ہے۔

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

سلطان زین العابدین کے دربار میں علماء، فضلاء، مفکرین، اور شعراء کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ جن میں ملا احمد کشمیری، محمد امین اویس، مولانا کبیر، ملا پارسا، قاضی حمید الدین، مولانا نادری، ملا ضیائی، ملا مدیحی، ملا احمد رومی، سید محمد مدنی، ملا محمد رومی کا نام قابل ذکر ہیں۔ قاضی حمید الدین اور مولانا نادری، بڈشاہی دربار کے مورخین تھے۔ جو سلطان اور دربار کے روزمرہ واقعات درج کرتے تھے۔ چناچہ درباری زبان فارسی تھی۔ تو کہا جاسکتا ہے، کہ ان دو مورخین کا فارسی کی ترقی اور پیشرفت میں ایک اھم رول ہے۔ قاضی ابراہیم نے اپنے والد قاضی حمید کی پیروی میں ''تاریخ کشمیر'' لکھی ہے۔ ملا نادری کشمیری تاریخ نویسی کے علاوہ شعروسخن کے ساتھ بھی کافی دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کا کلام نہایت فصیح وبلیغ ہے۔ شاعری میں ان کی قابلیت اور استعداد کو مدنظر رکھ کر، ملا احمد کشمیری کی وفات کے بعد سلطان نے ان کو ملک الشعرائی کے منصب سے نوازا تھا۔

محمد امین منطقی بیہقی اس دور کے معروف شعراء میں شمار ہوتے ہے۔ وہ صاحب حال شاعر تھا۔ شاعری میں اویسؔ تخلص کرتا تھا۔ اسی مناسبت سے بابا میر اویس کے نام سے بھی جانے جاتے تھے۔ شہر سرینگر میں محلّہ اویسی صاحب انہی کے نام منسوب ہے۔ اسی مقام پر ان کی آرامگاہ بھی ہے۔ ان کے اشعار شیرینی اور چاشنی سے پُر ہیں۔ چناچہ افسوس کا مقام ہے کہ ان کا دیوان گرد فراموشی میں کہیں کھوگیا ہے۔ لیکن منطقی کے بعض اشعار اعظم دیدہ مری نے ''واقعات کشمیر'' میں ثبت کئے ہیں۔

عاشقان همتی که کردم ساز رخت بر بستم از مقام نیاز
عارفان رحمتی ز راه کرم که ندارم به جز شما همراز
واصلان جذبه ای ز عین رضا تا شوم با شما دمی دمساز

☆☆☆

منم آن رند جهان گرد مسیحا نفسی که من این هر دو جهان رانشمارم به خسی
اگر از عشق توام سر برود گوبرود هرگز این سرنهان تو نگویم به کسی

سلطان زین العابدین اور بادشاہ ایران شاہ رخ کے درمیان دوستانہ روابط تھے۔ ''تاریخ کشمیر'' میں درج ہے کہ وہ ایک دوسرے کو مکتوبات اور تحایف ارسال کرتے تھے۔ شاہ رخ نے ایک مرتبہ چھ برگذیدہ علماء کو کچھ نادرونایاب کتابوں کے ساتھ، بحیثیت تحفہ سلطان کے دربار میں میں بھیج دیا تھا۔

سلطان حسن شاہ کے دور ۸۷۷ھ-۸۸۹ھ میں ایران اور کشمیر کے فرہنگی و سیاسی روابط اور استوار ہو گئے تھے۔ حالانکہ حسن شاہ اور خراسان کے بادشاہ سلطان حسین بایقرا ۸۶۲ھ-۹۱۱ھ کے درمیان سرکاری سطح پر ایلچیان اور سفیران کا تبادلہ بھی ہوتا تھا۔ ان ہی دنوں میر شمس الدین عراقی بحیثیت سفیر کشمیر آئے تھے۔ میر شمس الدین عراقی اعلیٰ درجہ کے عالم وفاضل تھے۔ انھوں نے ہی کشمیر میں پہلی بار مسلک تشیع کا پرچار کیا تھا۔ انھوں نے ''رسالہ عقائد اور احوط'' کے نام سے دو کتابیں بھی لکھی ہیں۔ اس دور کی معروف تالیفات میں ایک ''تحفة الاحباب'' ہے۔ اس کے مصنف کے بارے میں کچھ معلوم نہیں ہے۔ یہ کتاب شیعہ عقائد اور میر شمس الدین کی تبلیغات کے متعلق ہے۔ مولانا حافظ بصیر اور قاضی محمد قدسی اس دور کے جید علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ یہ دونوں علماء میر شمس الدین عراقی کے پیروکار تھے۔ میر نے سال ۹۱۰ھ میں بمقام محلّہ

جڈی بل سرینگر میں خانقاۂ نور بخشیہ کی بنیاد ڈالی تھی۔خانقاہ کے دروازے پر مولانا کمال کا یہ قطعہ منقش کیا گیا تھا۔

به ترتیب عمارت خانقاه نور بخشیه　　　مرتب شد ز حسن اهتمام مرشد دانا
ولی مقتد اشیخ المشایخ میر شمس الدین　　　که روشن ساخت فیض نور بخش دیده دلها

میرزا حیدر دوغلت کاشغری نے سال ۹۳۹ھ سے ۹۴۸ھ تک دس سال کشمیر پر حکومت کی۔لیکن انھوں نے خطبہ اور سکہ شاہمیری بادشاہ سلطان نازک شاہ کے نام ہی برقرار رکھا تھا۔میرزا دوغلت ''تاریخ رشیدی'' کے مصنف ہے۔اس تاریخ کو انھوں نے سال ۹۴۸ھ میں بمقام کشمیر مکمل کیا تھا۔''تاریخ رشیدی'' بعد میں عبدالرشید خان ولد ابوسعید خان والی کاشغر کے نام منسوب کی گئی تھا۔یہ کتاب تاریخ کشمیر کے اعتبار سے ایک معتبر و مستند ماخذ شمار کی جاتی ہے۔میرزا حیدر دوغلت تاریخ نویسی کے علاوہ شعروشاعری میں بھی کافی دلچسپی رکھتے تھے۔''مآثر الامرا'' میں ان کی یہ رباعی درج ہے۔

عاشق شده را اسیر غم باید بود　　　محنت کش ودردام(اصل : داد) ستم باید بود
یا از سر کوی یار باید بر خاست　　　یه از سگ کوی یار کم باید بود

میرزا حیدر نے کاشغر کے فنون اور دستکاریوں جیسے معماری، نقاشی، خطاطی، چوب کاری اور موسیقی کو کشمیر میں رواج دے کر، ان میں ایک نئی روح پھونک دی۔آخر کار سال ۹۵۷ھ میں میرزا دوغلت کا کشمیر میں قتل ہو گیا۔

شاہمیری دور کے آخری ایام میں فارسی کے دو بڑے معلم پیدا ہو گئے۔ان کے نام مولانا رضی الدین اور مولانا محمد آنی ہے۔انھوں نے فارسی کی ترقی اور ترویج کے لئے کافی کام کیا۔مولانا رضی الدین دارالعلوم قطب الدین میں سرگرم تعلیم و تربیت رہتے تھے۔کشمیر کے بہت سارے علماء ان کے علم سے فیض یاب ہوئے ہیں۔ملا آنی ایران کے مشہور شاعر عبدالرحمٰن جامؔی کا شاگرد تھا۔وہ فارسی نظم و نثر میں کافی مہارت رکھتا تھا۔ان کا ایک شعر درج کیا جاتا ہے۔

عرق نشسته ز بندم رخ نکوی تورا
زمن مرنج که می خواهم آبروی تورا

کتابیات

۱۔اکبرنامہ، ابوالفضل، الہ آباد یوپی، ۱۸۷۷ء
۲۔آئین اکبری، ابوالفضل، الہ آباد یوپی، ۱۹۲۲ء
۳۔اشجار الخلد، محمد اعظم دیدمری، مخطوط نمبر ۷۸۳ کتب خانہ مخطوطات کشمیر یونیورسٹی
۴۔باغ سلیمان، سعداللہ شاہ آبادی، مخطوط نمبر ۱۵ کتب خانہ مخطوطات کشمیر یونیورسٹی
۵۔بہارستان شاہی، نامعلوم، مخطوط نمبر ۲۴، ۶۹۱ کتب خانہ مخطوطات کشمیر یونیورسٹی
۶۔بہار گلشن کشمیر، پنڈت برج کشن کول، آلہ آباد ۱۹۳۱ء
۷۔پارسی سرایان کشمیر (اردو ترجمہ)، پرویز احمد و محمد اقبال بابا، کتاب محل پبلیشرز، سری نگر ۲۰۱۵ء
۸۔تاریخ سید علی، سید علی ماگرے، مخطوط نمبر ۷۳۹ کتب خانہ مخطوطات کشمیر یونیورسٹی
۹۔تاریخ بڈشاہی، محمد الدین فوق، گلشن پبلشرز، سری نگر ۱۹۹۰ء

۱۰۔ تاریخ حسن، پیر حسن شاہ کھویہامی، ریسرچ اینڈ پبلیشنگ ھاوس، سری نگر ۱۹۶۰ء
۱۱۔ تاریخ فرشتہ، (اردو ترجمہ) خواجہ عبدالحی ،مکتب ملت، یوپی ، ۲۰۰۴ء
۱۲۔ تاریخ کشمیر، حیدر ملک چاڈورہ، نسخہ خطی
۱۳۔ تزک جہانگیری، جہانگیر گورگانی، نول کشور، نئ دہلی ۱۹۷۱ء
۱۴۔ تذکرہ شعرای کشمیری پنڈتان، بہار گلشن کشمیر، جگ موہن رائے رینہ شوق، سری نگر
۱۵۔ جغرافیہ جموں و کشمیر (اردو ترجمہ)، کلہن پنڈت، گلشن پبلیشرز، سری نگر ۱۹۹۰ء
۱۶۔ رنچن سے رنجیت تک، م م مسعودی، میڈیا پبلیشرز، سری نگر ۱۹۹۳ء
۱۷۔ کشمیر، صوفی محمد الدین، سری نگر ۱۹۹۲ء
۱۸۔ کشمیر میں اشاعت اسلام، محمد اسحاق خان، گلشن پبلیشر سرینگر، ۲۰۰۲ء
۱۹۔ کشمیر کے فارسی ادب کی تاریخ، م م مسعودی، میڈیا پبلیشرز، سری نگر ۱۹۹۳ء
۲۰۔ کشمیر میں فارسی شاعری ابتداء وارتقاء، پروفیسر ڈاکٹر سیدہ رقیہ، شالیمار آرٹ پریس، سری نگر ۲۰۰۴ء
۲۱۔ کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ، پروفیسر عبدالقادر سروری، حیدرآباد ۱۹۶۸ء
۲۲۔ کشمیر کے فارسی شعراء، ڈاکٹر محمد صدیق نیازمند، اویس وقاص پبلیشنگ ھاوس، سری نگر ۱۹۹۶ء
۲۳۔ مآثرالامرا، نواب صمصام الدولہ شہنواز خان، انتشارات ایشیاٹک سوسایٹی آف بنگال کلکتہ ۱۸۸۸م
۲۴۔ منتخب التواریخ، بدایونی، دھلی، ۱۹۷۵ء
۲۵۔ نگارستان کشمیر، قاضی ظہور، سرینگر، ۲۰۰۲ء
۲۶۔ واقعات کشمیر، اعظم دیدمری، ریسرچ اینڈ پبلیشنگ ھاوس، سری نگر ۲۰۰۱ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

محفوظ احمد پوسوال*

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ محبوب الٰہی: بحیثیت جلیل القدر صوفی

نام ونسب اورابتدائی زندگی:

اسم گرامی محمد ہے۔ اور متعدد القاب سے یاد کئے جاتے ہیں جن میں محبوب الٰہی، سلطان الاولیاء، سلطان المشائخ سلطان السلاطین زیادہ مشہور ہیں۔ حضرت شیخ کا خاندان بخارا سے ہجرت کر کے لاہور آیا۔ پھر وہاں سے بدایوں میں سکونت پذیر ہوا۔ آپ کا خاندان سادات کا مشہور ومقتدد خاندان تھا آپ کے والد ماجد کا اسم گرامی سید احمد اور دادا کا نام سید علی تھا۔ سلسلہ نسب پندرہ راسطوں سے حضرت علی کرم اللہ وجہ سے مل جاتا ہے۔ ماہ صفر ۲۳۴ھ/۶۳۴ھ میں شہر بدایوں میں آپ کی ولادت باسعادت ہوئی۔ اخلاق حسین دہلوی لکھتے ہیں کہ حضرت محبوب الٰہیؒ صفر کے مہینے میں آخری بدھ کے دن پیدا ہوئے۔ خواجہ محمد آپ کا نام رکھا گیا۔ اور نظام الدین آپ کا لقب ہوا۔ آپ کی والدہ ماجدہ پیار سے آپ کو نظام کہا کرتی تھیں۔[۱]

حضرت محبوب الٰہی کی عمر ابھی پانچ سال کی تھی کہ والد ماجد کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ اس لئے فرزند عزیز کی ساری ذمہ داری آپ کی والدہ ماجدہ سیدہ زلیخا کے سر آن پڑی۔ سیدہ زلیخا بڑی عابدہ وزاہدہ تھیں آپکی کرامات وبزرگی کے واقعات تذکرہ نویسوں نے لکھے ہیں۔ غرضیکہ اس صاحب کرامت وعابدہ خاتون کی زیر سایہ آپ کی تربیت ہوئی والدہ ماجدہ نے قرآن مجید پڑھنے کے لئے مکتب میں بٹھایا۔ کیونکہ حافظہ قوی اور ذہن سلیم تھا۔ تھوڑے ہی عرصہ میں قرآن مجید تمام کرلیا اور عربی کی ابتدائی تعلیم حاصل کرنی شروع کی اور تھوڑے ہی عرصہ میں ختم کرلی۔ فقہ کی کتاب قدوری بدایوں کے مشہور عالم مولانا علاء الدین اصولی سے کر کے اس کتاب کو ختم کرنے کے سلسلہ میں آپ کی والدہ محترمہ نے شہر کے علماء اور مشائخ کو جمع کر کے اپنے ہاتھ کے بنے سوت کا عمامہ بطور دستار فضیلت آپ کے سر پر بندھوایا۔ دستار فضیلت باندھتے وقت کسی صاحب حال نے پیشن گوئی کی کہ اس لڑکے کا سر کسی انسان کے سامنے نہیں جھکے گا۔ آپ کی زندگی نے اس پیشن گوئی کو سچ ثابت کر دیا مزید تعلیم کے لئے آپ والدہ کے ساتھ دہلی تشریف لائے اور وہاں کے مشہور عالم دین شمس الدین اور مولانا کمال الدین زاہد سے علوم ظاہری کی تکمیل فرمائی ہر دو بزرگ اپنے عہد کے مشہور علماء وفضلا میں سے تھے اور اس عہد کے حکمران بلبن پر بہت اثر تھا۔ سید ذاکر حسین شاہ فرماتے ہیں کہ آپ ظاہری علوم کے مایہ صد افتخار عالم دین ہیں۔ آپ کے چند اساتذہ کے نام یہ ہیں فقہ و ادب عربی آپ نے علامہ علاء الدین اصولی سے پڑھے۔ پندرہ سال کی عمر میں بدایون چھوڑ کر دہلی تشریف لائے اور وہاں شیخ شمس الدین خوارزمی سے مقامات حریری پڑھی۔ حریری کے چالیس مقالے آپ کو زبانی یاد تھے۔ شیخ گرامی کمال الدین محمد الزاہد سے مشارق الانوار پڑھی اور اس کے کچھ حصے زبانی یاد فرمائے تاکہ صرف ادب ہی یاد نہ ہو اپنے مرشد حق حضرت

HAZRAT KHWAJA NIZAMUDDIN AULIYA............ (Pg.No. 114 TO 119)
MAHFOOZ AHMAD POSWAL
POONCH, JAMMU & KASHMIR

فریدالدین گنج شکر سے قرآن حکیم کی تفسیر، عوارف المعارف، التمہید مؤلف شیخ ابوالشکور سالمی جیسی اہم علمی کتابیں پڑھیں۔ یہ کتابیں اجودھن (پاک پٹن) شریف، میں رہ کر پڑھیں۔ [2] اور وہ ہر دو کا بہت قدر دان تھا۔ تھوڑے ہی عرصہ میں آپ نے علوم ظاہری کی سند فراغ وفضیلت حاصل کر لی اور ان علوم میں بھی کمال حاصل کیا چنانچہ آپ کا شمار تحریر علماء میں ہوتا تھا اور آپ کی خانقاہ جس طرح علوم باطنی کا مرکز تھی اسی طرح ظاہری علوم اور درس وتدریس کا بھی چشمۂ فیض تھی۔

حضرت بابا فرید گنجشکر کی خدمت میں:

حضرت کیوں کہ دنیا کی رہنمائی کے لئے تشریف لائے تھے اس لئے قدرت نے بچپن ہی سے باطنی انوار سے سرفراز کیا تھا۔ لیکن علوم ظاہری سے فارغ ہونے کے بعد ایک روحانی رہنما کی ضرورت شدت سے محسوس کی اسی اثنا میں لوگوں سے حضرت بابا فرید گنجشکر کے احوال سے مطلع ہوئے اسلئے باباصاحت سے ملاقات کا شوق دل میں پیدا ہو گیا اور وفور شوق میں برابر چلتے رہے اور جب اجودھن (پاک پٹن) پہنچے فوراً باباصاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے باباصاحب نے دیکھتے ہی یہ شعر پڑھا۔

اے آتـــــش فـــــراقـــــت دلهــــا کبــــاب کـــــرده
سیـــــلاب اشتیـــــاقـــــت جـــــانهــــا خــــراب کـــــرده

اور اسی وقت اپنے سر سے اتار کر ملاہ چارتر کی مرید کے سر پر رکھ دی حضرت محبوب الٰہی اپنے پیر دستگیر کی صحبت میں تعلیم وتربیت پاتے رہے یہاں تک کہ چند ہی روز میں اپنی غیر معمولی ریاضت اور عبادت کی بنا پر راہ سلوک ومعرفت میں کمال حاصل کر لیا حضرت کو اپنے پیرومرشد سے بے حد محبت تھی۔ چنانچہ آپ دہلی سے کئی بار مرشد سے فیوض وبرکات حاصل کرنے لے لئے (اجودھن پاک پٹن) تشریف لے جاتے تھے ایک بار مرشد نے اپنے عزیز مرید کے لئے خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا کی کہ الٰہی میرا یہ مرید تجھ سے جو کچھ مانگے اسے عطا فرمایا کر۔ پیرومرشد کی یہ پرخلوص دعا بارگاہ الٰہی میں قبول ہوئی۔ اسی لئے آپ محبوب الٰہی کہلائے۔ آخری بار جب اجودھن مرشد سے ملنے تشریف لے گئے تو واپسی کے وقت پیرومرشد نے درد بھرے لہجہ میں کہا شاید آئندہ تم مجھ سے نہ مل سکو۔ میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تجھے نیک بخت بنائے۔ انشاء اللہ تم ایسا درخت ہوگے جس کے سایہ میں مخلوق خدا آرام پائے گی۔ اور فیض پائے گی۔ تم مجاہدہ برابر کرتے رہنا اس سے غافل نہ ہونا بابا گنجشکر کا جب وصال ہوا تو محبوب الٰہی مرشد کے پاس موجود نہ تھے لیکن مرشد ان کو ملا تھا اپنے عزیز ترین مرید کے پاس دہلی بھیجا۔

حضرت محبوب الٰہی کا دہلی میں قیام:

بابا فرید گنجشکر نے جب یہ دیکھا کہ حضرت محبوب الٰہی روحانی دولت سے مالامال ہو چکے ہیں تو آپ نے دہلی میں قیام کرنے کا حکم دیا رخصت کرتے وقت مرید کو دو باتوں کی نصیحت فرمائی ای یہ کہ اگر کسی سے قرض لیا تو جلد ادا کرنے کی کوشش کرنا دوسرے اپنے دشمنوں کو ہر حال میں خوش رکھنے کی کوشش کرنا۔ چنانچہ جب آپ دہلی تشریف لائے تو شہر میں آبادی کی کثرت کی وجہ سے آپ کو عبادت وریاضت کے لئے کوئی پرسکون جگہ نہ ملی اس لئے دہلی سے متصل ایک جگہ غیاث پور میں آکر فروکش ہوئے۔ شروع میں یہاں کے قیام کے زمانہ میں بڑی عُسرت اور تنگی رہی۔

تین تین روز کے فاقے ہوتے تھے آپ یہ فرماتے تھے کہ جب گھر میں کھانے کی کوئی چیز نہ ہوتی تھی تو میری والدہ ماجدہ کہا کرتیں تھیں کہ آج ہم لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں مجھے والدہ کے اس جملہ سے بڑی لذت ملتی تھی صاحب سیر الاولیاو میر خورد کا بیان ہے کہ جب حضرت محبوب الٰہی غیاث پور میں سکونت رکھتے تھے وہ زمانہ بڑی عسرت اور تنگی سے گزرا۔آپ کے مکان میں ایک زنبیل لٹکی رہتی تھی۔افطار کے وقت جب اسے ہلایا جاتا تو اس میں سے روٹی کے خشک ٹکڑے گرتے لوگ انہیں ٹکڑوں کو حضرت کے سامنے رکھ دیتے جس سے آپ روزہ افطار کرتے۔سلطان جلال الدین خلجی کو آپ کی اس تنگدستی کا حال جب معلوم ہوا تو کچھ تحائف آپ کی خدمت میں بھیجے اور کہلا بھیجا کہ آپ حکم دیں تو چند گاؤں آپ کی خدمت گذاروں کے لئے نذر کئے جائیں ااپ نے تحائف واپس کردیے اور بادشاہ کو کہلا بھیجا کہ مجھے اور میرے خدمت گذاروں کو تمہارے گاؤں کی جرورت نہیں میرا اوران کا خدا کارساز ہے۔ [۳]

اسی زمانہ میں شیخ برہان الدین غریب اور شیخ کمال الدین یعقوب جو آگے چل کر آپ کے خلیفہ ہوئے آپ کی خدمت میں رہتے تھے ایک دفعہ مسلسل کئی روز کا فاقہ ہوگیا۔پڑوس کی ایک نیک بی بی نے کچھ آٹا بھیجا شیخ کمال الدین نے آٹے کو مٹی کے ایک برتن میں ڈال کر آگ پر چڑھادیا اسی وقت ایک گدڑ ربود درویش آپہنچا اور کچھ کھانے کو مانگا۔محبوب الٰہی نے دیگ کو اٹھا کر درویش کے سامنے رکھ دیا اس نے دیگ سے کچھ گرم گرم لقمے منہ میں ڈالے پھر دیگ اٹھا کر زمین پر پٹک دیا اور یہ کہتا ہوا خلا میں گم ہوگیا۔

شیخ نظام الدین اولیاء کو حضرت بابا فرید گنجشکر نے نعمت باطن سے نوازا میں نے ان کی فقیری کی دیگ کو توڑ ڈالا اب وہ ظاہر اور باطن کی نعمتوں کے سلطان ہوگئے۔اس عجیب وغریب واقعہ کے بعد محبوب الٰہی کا فقر وفاقہ جاتا رہا اور فتوحات کا یہ حال ہوگیا کہ دولت کا دریا دروازے کے آگے بہتا تھا کوئی وقت فتوحات سے خالی نہ ہوتا اس کے ساتھ ہی ساتھ آپ کی محبوبیت اور ہر دلعزیزی اس قدر بڑھ گئی کہ آپ کی خانقاہ کے گرد ہر وقت ایک ہجوم رہتا امیر وغریب سب ہی آپ کے چشمۂ فیض سے سیراب ہوتے اور آپ کی شہرت ہندوستان کے گوشے گوشے میں پھیل گئی۔

حضرت کی عبادت وریاضت:

بابا گنج شکر نے اپنے مرید کو رخصت کرتے وقت اور عطائے خلافت کے وقت چند نصیحتیں کی تھیں۔جن کا خلاصہ یہ تھا: ہمیشہ مجاہدہ میں مشغول رہنا شاگردوں کو تعلیم دینا۔دنیا کی تمام خواہشات کو ترک کردیں۔خلوت نشین بنیں اور خلوت میں طرح طرح کی عبادت سے معمور ہوں۔محبوب الٰہی نے اپنے پیرومرشد کی ان نصائح پر نہایت سختی و پابندی سے عمل کیا۔

حضرت کی جود وسخا:

آپ کا مطبخ ہمیشہ گرم رہا۔کئی ہزار فقرا ومساکین روزانہ کھانا کھاتے۔خانقاہ میں جو کچھ آتا شام تک تقسیم ہوجاتا حکم تھا کہ کوئی چیز بچا کر نہ رکھی جائے۔جب خانقاہ میں زیادہ مال واسباب جمع ہوجاتا آپ رونے لگتے اور حکم ہوتا کہ سب کو اسی وقت تقسیم کردیا جائے۔جمعہ کے روز تمام خانقاہ کو خالی کرنے کا حکم دیتے۔خانقاہ میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی نوکر آکر کہتا ہے کہ جھاڑو تک دیدی گئی ہے اب کوئی چیز موجود نہیں۔اس پر آپ اظہار اطمینان فرماتے اس کے بعد جامع مسجد تشریف لے

جاتے اور اطمنان سے نماز ادا فرماتے۔

حضرت محبوب الٰہی کے عظیم کارنامے:

علاء الدین خلجی کے عہد میں محبوب الٰہی کے فیوض و برکات سے ملک میں عام انقلاب پیدا ہوا۔آپ کی نظر کیمیا اثر سے خواص وعدام میں خاص غیر معلومی تبدیلیاں بھی پیدا ہوئیں ۔ایک دنیا آپ کے انفاس متبرکہ سے روشن ہوئی۔ایک عالم نے ااپ کی بیعت کا ہاتھ پکڑا۔گناہگاروں نے توبہ کی بے نمازی ہمیشہ کے لئے نماز کے پابند ہوگئے آپ کے اخلاق حمیدہ اور ترک دنیا کے معامالت کو دیکھتے سے لوگوں کے دلوں میں دنیا کی محبت اور حرض و ہوس کم ہوگئی۔آپ کی عبادات اور معاملات کی برکت سے لوگوں کے معاملات میں بھی سچائی پیدا ہوگئی اور اس دینی بارش کی محبت اور اخلاق کے اثر سے خداوند تعالیٰ کے فیض کی بارش دنیا میں ہونے لگی آپ سے متاثر ہو کر سلطان علاء الدین نے ملک کی بہتری کے لئے تمام نشہ آور چیزوں اور فسق وفجور کے سامان کو نہایت سختی سے روک دیا۔حضرت محبوب الٰہی نے بیعت کا عام دروازہ کھول رکھا تھا۔گناہ گاروں کو خرقہ سے نوازتے اوران سے توبہ کراتے تھےاور خاص وعام،غریب ودولت مند بادشاہ وفقیر،عالم وجاہل،شریف اور زردیل،شہری اور دیہاتی،غازی ومجاہد،آزاد وغلام۔سب کو توبہ اور پاکی کی تعلیم دیتے تھےلوگ نوافل کے اس قدر پابند ہوگئے تھے۔مساجد میں نفل پڑھنے والوں کا ہجوم ہوتا بادشاہ کے محل بہت سے امراء لشکری حضرت کے مرید ہوتے تھےاور چاشت واشراق کی نمازیں ادا کرتے تھے۔

عام لوگ ایام بیض اور عشرہ ذی الحجہ کے روزے رکھتے تھے ہر محلّہ میں صلحاء کا اجتماع ہوتا۔عہد علائی کے آخری چند سالوں میں شراب،معشوق،فسق وفجور جوا،فحاشی وغیرہ کا نام تک لوگوں کی زبان پر نہ آتا تھا۔حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شیخ کو جنید بغدادی اور بایزید بسطامی کے مثل پیدا کیا تھا آپ کے خلیفہ خواجہ برہان الدین غریب نے دکن میں اور حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر نے پانی پت کے علاقہ میں ہزاروں غیر مسلموں کو حلقہ بگوش اسلام کیا۔آپ کا فیض ہندوستان تک محدود نہ رہا بلکہ چین بھی اس چشمہ خیر سے سیراب ہوا۔چین میں بھی یہ سلسلہ قائم رہا۔چین میں حضرت کہ پہلے خلیفہ خواجہ سالار ہن بن تھے۔

حضرت محبوب الٰہی کی تعلیمات اور ملفوظات:

فرمایا کہ جب سالک عبادب اور ریاضت کا آغاز کرتا ہے اور اس کو نفس پر گرانی محسوس ہوتی ہے لیکن جب وہ صدق دل سے اس کو جاری رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو توفیق ہوتی ہے اور اس کی مشکل آسان ہوجاتی ہے علم اور علماٗ کے متعلق فرمایا۔علم اکتسابی ہے اور عقل فطری۔ایک دفعہ خلیفہ عمر ابن عبدالعزیز نے مکحول شامی کر لکھا کہ تو نے علم سیکھا تو لوگوں میں عزیز گرامی قدر رہو اب تو اس پر عمل کر،تاکہ خدا کے نزدیک عزیز اور گرامی قدر رہو۔ابن متارک کا قول ہے کہ جب میں نے علم دنیا طلب کیا تو اس نے میرا اخروی علم مٹا دیا اس لئے میں نے اسے ترک کردیا۔سالک کے متعلق فرمایا: کہ سالک میں چار چیزوں سے کمال پیدا ہوتا ہے (۱) کم کھانا (۳) کم بولنا (۳) کم سونا (۴) لوگوں سے کم میل جول رکھنا۔حق العباد کو حقوق کی اہمیت کو ظہر کرتے ہوئے فرمایا:

''مومن کے دل کو ستانا اللہ تبارک وتعالیٰ کو تکلیف پہنچانا ہے''

مومن وہ ہے کہ اگر وہ مشرق میں ہے اور مغرب میں ایک مومن کے پاؤں میں کانٹا چبھے تو اس کو یہاں درد محسوس ہو۔ درویش کو جب کسی سے تکلیف پہنچے تو اس کے دل سے کسی حال میں بھی بددعا نہ نکلے۔ ہمسایہ کے حقوق کے متعلق فرمایا وہ قرض مانگے تو اس کو قرض دو اس کی کوئی ضرورت ہو تو پوری کرو بیماری میں اس کی عیادت کرو ہر مصیبت میں اس کی غمخواری کرو۔

شریعت کی پابندی کی بہت تاکید فرماتے تھے۔ اس سلسلہ میں آپ نے فرمایا کہ ہمارے خواجگاہ فرماتے ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مقام سے گرے تو شرع میں گرے۔ اگر اس سے وہ گر گیا تو پھر اس کے لئے کوئی ٹھکانہ نہیں۔

بار بار فرماتے تھے وہی لوگ مشائخ ہیں جن کے ظاہر و باطن دونوں ہی آراستہ ہیں۔ نماز جمعہ کے متلق فرمایا کہ مسافر اور مریض کے علاوہ اگر کوئی شخص ایک جمعہ کی نماز میں شرکت نہیں کرتا۔ تو اس کے دل میں ایک سیاہ نقطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دو جمعہ شرکت نہ کرے تو دو سیاہ نقطے پڑ جاتے ہیں اور تین جمعہ شرکت نہ کرنے کی وجہ سے تمام دل سیاہ ہو جاتا ہے۔ سماع کو چند شرطوں کے ساتھ جائز کہتے تھے وہ شرطیں یہ ہیں (۱) سنانے والا لڑکا اور عورت نہ ہو۔ (۲) جو چیز سنی جائے وہ تمام لغویات سے اور خلاف شرع امور سے پاک ہو۔ (۳) جو سنے خدا کے لئے سنے۔ (۴) بجانے کے آلات جیسے ڈھول چنگ و رباب وغیرہ نہ ہوں۔

محبوب الٰہی کی وفات:

وفات سے کچھ دنوں پہلے خواب میں دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ فرما رہے ہیں ''نظام الدین! تم سے ملنے کا بڑا اشتیاق ہے۔ اس خواب کے بعد سے آپ پر عجیب کیفیت طاری ہوگئی۔ اور سفر آخرت کے لئے بے چین رہنے لگے۔ وفات سے چالیس روز پیشتر کھانا پینا بالکل ترک کر دیا تھا۔ اس عرصہ میں کھانے کی برکت نہ سونگھی۔ آہ زاری اس حد تک غالب ہوگئی تھی کہ ایک ساعت بھی چشم مبارک سے آنسو نہیں تھمتے تھے مرض الموت کی شدت ہوئی تو دوا پینے کے لئے کہا گیا لیکن فرمایا:

''بیمار عشق کی دوا صرف دیدار جیب ہے''

وصال کے روز لنگر خانہ اور اس کے ساتھ جتنی چیزیں تھیں غربا و مساکین میں سب تقسیم کر دیں۔ آپ کے خاص خادم اقبالؔ نے کچھ غلہ درویشوں کے لئے رکھ لیا معلوم ہوا تو خفا ہوئے اور کہا اس غلہ کو کیوں باقی رکھا۔ فوراً لٹا دو اور چنانچہ ایسا ہی کیا گیا سکر اور تحریر میں غلبہ ہو گیا ایک وقت کی نماز کئی کئی بار پڑھتے اور پھر زبان مبارک پر یہ مصرعہ جاری ہو جاتا ''میرویم و میرویم و میرویم'' وفات سے تھوڑی دیر پہلے اپنے مرید و خلیفہ خواجہ شیخ نصیر الدین چراغ کو تبرکات حضرت بابا فرید دیں اور فرمایا۔ دہلی میں رہنا اور لوگوں کی سختیاں برداشت کرنا اس کے بعد صبح کی نماز پڑھی جب آفتاب مشرق سے نمودار ہو رہا تھا۔ اس وقت یہ علم و عمل اور صدق وصفا کا پیکر واصل الحق ہو گیا تاریخ وفات روز چہار شنبہ ۱۸ ربیع الاول ۷۲۵ھ ہے۔ مزار مبارک دہلی میں مرجع خاص و عام ہے مزار مبارک کی زیارت و حاضری کے وقت عجیب کیفیت محسوس ہوتی ہے۔ ہر وقت آپ کو مزار پر ایک میلہ سا لگا رہتا ہے ساری عمر شادی نہیں کی۔

اس لئے کوئی اولاد نہیں چھوڑی۔ روحانی اولاد اور خلفا بڑی کثرت سے ہوئے جن میں حضرت شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی، حضرت امیر خسرو، حضرت شیخ حسام الدینؒ، حضرت شیخ برہان الدینؒ، حضرت شیخ شمس الدینؒ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان حضرات نے آپ کی تعلیمات کو زندہ رکھا اور رسول اکرمؐ کے لائے ہوئے دین کی خدمت کی ان کوششیں بارگاہ ایزدی میں شرف قبول سے آراستہ ہوئیں۔

منابع وماخذ:

۱) چیف ایڈیٹر: ڈاکٹر سید عبدالحمید ضیائی، خصوصی شمارہ، عرفان وتصوف اسلامی در ہند جلد یکم، خانہ فرہنگ جمہوری اسلامی ایران، ۱۸، تلک مارک نئی دہلی۔۱۱۰۰۰۱ شمارہ ۲۰۹، جولائی تا ستمبر ۲۰۰۸ء۔

۲) کپتان واحد بخش سیال چشتی صابری نظامی، مقام گنج شکرؒ ناشر ارشد برادرس بال اول جنوری ۱۹۹۷ء ص ۱۱۲۔

۳) مولانا سید محمد میاں صاحب، ناظم عمومی جمیعۃ علماء ئیں پانی پت اور بزرگانِ پانی پت، کتابستان، گلی قاسم کان، دہلی، ۶ ص ۱۵۴

۴) سید ذاکر حسین شاہ، المصطفیٰ والمرتضیٰ، ناشر ضیاء القرآن پبلیکیشنز لاہور، اشاعت جولائی ۲۰۰۳ء ص ۳۳۸۔

۵) اخلاق حسین دہلوی، حیات طیبہ حضرت محبوب الٰہیؒ، ناشر فضل برادران لال محل حضرت نظام الدین نئی دہلی ستمبر ۱۳ طبع اول ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۴ء

۶) سید محمد بن مبارک کرمانیؒ، سیر الاولیاء، ناشر فرحین پبلشنگ کمپنی، نئی دہلی اشاعت طبع اول ۱۴۱۱ھ م ۱۹۹۰ء ص ۱۰۰

۷) مولانا الحاج کپتان واحد بخش سیال چشتی م مراۃ الاسرار، ناشر مکتبہ جام نور ۴۲۲، مٹیا محل جامع مسجد دہلی اشاعت محرم الحرام ۱۴۱۸ھ ۱۹۹۷ء ص ۶۷۷

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

زاہد اقبال شیخ*

ڈوگرہ دورِ کشمیر سے پہلے کی فوجی میراث کا تاریخی جائزہ

تلخیص: کشمیر کی سیاسی تاریخ پر بھرپور مطالعہ اور تحقیق کی گئی ہے۔ جب کہ عسکری تاریخ (Military History) یا تو سیاسی تاریخ کے تابع رہی ہے یا تاریخ دانوں کی نظر سے اوجھل رہی ہے۔ اس تحقیقی مقالے کا مقصد کشمیر کی تاریخ کے اس فراموش شدہ پہلو کو اجاگر کرنا ہے۔ دستیاب تاریخی وسائل کا جائزہ لے کر زیر مطالعہ موضوع کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے۔ مکمل جانچ سے فوجی مہمات کی نسبتاً نامعلوم تاریخ کا پتہ چلتا ہے اور سلطنتوں، خاندانوں اور دیگر ثقافتی اثرات کے درمیان پیچیدہ تعلقات کے بارے میں بصیرت فراہم ہوتی ہے۔ ڈوگرہ (Dogra) دور سے پہلے کے کشمیر کے جغرافیائی سیاسی سرگرمیوں کی ایک جامع تصویر دینے کے لیے اہم تاریخی واقعات، جیسے اتحاد و جنگیں وغیرہ کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔

فوجی میراث کا جائزہ:

قدیم کشمیر کی ایک جامع اور شاندار فوجی میراث رہی ہے۔ سیاسی اور عسکری تاریخ کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے اور وہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ درحقیقت کشمیر کی فوجی تاریخ کشمیر کے پہلے بادشاہ گونند اول (Gonand-I) کی تاج پوشی سے شروع ہوتی ہے۔ کشمیر موریا، کشان سلطنت اور بعد میں گپتا سلطنت کا حصہ تھا۔ اس نے ہندوستان اور وسطی ایشیا کے درمیان تجارتی اور ثقافتی تبادلے کے لیے ایک سنگم کے طور پر کام کیا۔ اس دور میں یہ خطہ نسبتاً پرامن تھا۔ وادی کشمیر اپنی خوبصورتی کے لئے پوری دُنیا میں مشہور ہے اس میں خوبصورت اور دلکش پہاڑیاں بھی ہے جنہوں نہ صرف کشمیر کی خوبصورتی میں اضافہ کیا ہے بلکہ قدرتی طور پر ایک مضبوط قلعہ بندی کا کام بھی کیا ہے جس سے وادی کشمیر دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رہی ہے۔

قدیم کشمیر میں کارکوٹا خاندان کا للیتاڈتیا مکتپیڈا (Lalitaditya Muktapida) (724-761ء) اپنی فوجی طاقت وذہانت کے لیے جانا جاتا ہے۔ P.N.K. Bamzai نے اپنی رائے دیتے ہوئے کہا ہے کہ ''ایسا لگتا ہے کہ اس کی فوج بنیادی طور پر شمالی علاقوں سے بھرتی ہوتی تھی اور اس کے کمانڈر انچیف (Commander-in-chief)، کنکونیا (Cankunya) سمیت ان کے زیادہ تر جرنیل بھی اسی علاقے سے آئے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چین میں تانگ حکمرانی (Tan'g Rule) کے زوال کی وجہ سے کشمیری حکمران نے بہت سے فوجی جوانوں کو اپنی طرف متوجہ کیا اور للیتا دتیہ ان کے تجربے اور جنگی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے میں پیچھے نہیں رہے۔ ''جب للیتا دتیہ نے پنجاب کے زرخیز میدانوں میں اپنی عظیم فوج کی قیادت کی، تو پنجاب اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں رہنے والے لوگوں نے خوشی سے اور

DOGRAH DAUR E KASMIR SE PAHLE KI FAUJI MEERAS KA........... (Pg.No. 120 TO 125)
ZAHID IQBAL SHEIKH, RESEARCH SCHOLAR
MAULANA AZAD NATIONAL URDU UNIVERSITY, HYDERABAD, TELANGANA

بغیر کسی مزاحمت کے اس کی حکمرانی کے تابع ہو گئے۔" تانترے (Tantray)، ایکنا گاز (Ekanagas)، لاوانیاس (Lavanayas) اور دمراز (Damras) کو بنیادی طور پر شاہی فوج میں بھرتی کیا جاتا تھا۔ برہمنوں کو بھی فوج میں بھرتی کیا جاتا تھا۔ پنجاب اور سرحدی صوبوں جیسے ملحقہ علاقوں کے قبائل کے لوگوں کو بھی فوج میں بھرتی کیا گیا تھا۔ ہمیں اس بات کے ثبوت بھی ملے ہیں کہ کس طرح عام سپاہی اپنی محنت سے فوج میں کمانڈر بنے۔ چنڈال (Chandal) کو رات کے چوکیدار کے طور پر بھرتی کیا گیا تھا، اور ڈومباز (Dombas) نے بھی فوجی خدمات اور صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا ہے اور یہ لوگ ماہر جنگجو بھی تھے۔ ایک چرواہا جس کا نام تُنگا (Tunga) تھا ملکہ دیدا (Queen Didda) (981-1003ء) کی فوج کا کمانڈر انچیف بنایا گیا تھا۔ سنگرام راجا (1003-1028ء) نے اپنی فوج کو تنگا کی سربراہی میں ہندوشاہی خاندان کے ترلوچن پال کو (1010-1022ء) محمود غزنوی (998-1030ء) کے خلاف مدد کے لیے بھیجا تھا۔

جب ہم فوج کی نظام کی بات کرتے ہیں تو بادشاہ فوج کا سربرہ ہوا کرتا تھا۔ بادشاہ کے نیچے فوج کا کمانڈر انچیف کمپانیسا یا کمپنادھیپتی (Kampanesa or Kampanadhipati)، کمپناپتی (Kampanapti) کے نام سے جانا جاتا تھا۔ ایک اہم فوجی عہدہ دار دُوارپتی یا دوواردھیپا (Dvarpati or Dvaradhipa) (سرحدی چوکیوں کا کمانڈر) تھا۔ ایک اور سرکاری عہد دار ڈرینگیشا یا ڈرنگدھیپا (Drangesa or Drangadhipa) ڈرنگا (Dranga) (واچ ٹاور) کا نگراں ہوا کرتا تھا۔

کلہانہ (Kalhana) ہمیں بتاتے ہیں کہ کشمیر میں فوج چار روایتی بازوں پر مشتمل تھی یعنی گھوڑسوار فوج (Cavalry)، پیادہ (Infantry)، ہاتھی (Elephants) اور لٹر (Litters) (رتھ کی بجائے) جنہیں اٹھارہ ڈویژنوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ تاہم فوج کی بڑی طاقت اس کی گھوڑسوار ہوا کرتی تھی۔ کلہانہ نے ذکر کیا ہے کہ گھوڑوں کی خریداری پر بھاری رقم خرچ کی جاتی تھی۔ انہوں نے چمڑے کی کویراس (leather cuirass) کے استعمال کا بھی حوالہ دیا ہے۔ ہاتھیوں نے نقل و حمل، لڑائی اور دفاع سمیت مختلف کردار ادا کیے ہیں۔ ہاتھی زیادہ تر ونڈھیاس (Vindhyas)، آسام (Assam) اور کلنگا (Kalinga) سے لائے جاتے تھے۔ '' کنگ ہرشا (King Harsha) کے کمانڈر انچیف کندرپا (Kandarpa) کے بہادر کارناموں کو بیان کرتے ہوئے، کلہانہ نے لکھا ہے" کہ اس نے راجوری کی جنگ میں آتشی تیروں کا استعمال کیا تھا۔" آتش گیر ہتھیار (agnya-astra) اور سلینگ (slings) کشمیری سپاہیوں کے مشہور ہتھیار تھے، باقی تلواریں، برچھی وغیرہ کا بھی بھرپور استعمال کیا جاتا تھا۔ کشمیری سپاہی میدانی علاقوں کے ساتھ ساتھ پہاڑی علاقوں میں اپنی گوریلا جنگ کے لئے مشہور تھے۔ ہم کلہانہ کی فراہم کردہ معلومات پر انحصار کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ "جیاپیڈا (Jayapida) کی فوج 80,000 تھی جس میں جاگیرداروں کی ٹکڑیا بھی شامل تھی، جب کہ للیتادتیہ (Lalitaditya) کی فوج ایک لاکھ سے زائد تھی۔ شنکرورمن (Shankarvarman) کی فوج 900,000 پیدل سپاہیوں، 300 ہاتھیوں اور 100,000 گھڑسواروں پر مشتمل تھی۔"

چودویں صدی تا انیس ویں صدی تک:

چودویں صدی میں، شاہ میر خاندان نے کشمیر میں مسلم حکمرانی قائم کی۔ بعد میں ان کی جانشین چک خاندان اور مغلوں نے کی۔قدیم دور کی طرح ہمارے پاس قرون وسطیٰ کے کشمیر کی عسکری تاریخ سے متعلق بھی بہت کم ذرائع ملتے ہیں جس کی وجہ سے ہم قرون وسطی کے کشمیر میں مسلح افواج کی ایک مکمل داستان تیار کرنے سے قاصر ہیں۔قرون وسطی کے دور میں کشمیر میں فوجی نظام قدیم دور کے مقابلے میں نمایاں طور پر مختلف اور الگ نہیں تھا۔1586ء میں کشمیر میں مغل حکومت کے قیام کے فوراً بعد، اکبر نے چکوں (Chaks) کی فوج کو ختم کر دیا، جو خاص طور پر، راجپوت، سید اور دیگر جنگجو قبائل سے بھرتی کیے جاتے تھے۔

جی ایم ڈی صوفی (G.M.D.Sofi) نے ذکر کیا ہے:"مسلمانوں کے دورِ حکومت میں کشمیر میں فوج کی اہم رُکن پیدل فوج اور گھڑ سوار تھے۔" دوسری طرف P.N.K.Bamzai نے ذکر کیا ہے کہ "فوج چار قسموں پر مشتمل تھی-قایم افوج، صوبائی دستے، جاگیرداری افواج، اور رضا کار۔قایم افوج گھڑ سوار فوج، پیدل فوج، ہاتھی دستے اور توپ خانے پر مشتمل ہوا کرتی تھی۔ اور یہ لوگ زیادہ تر کھاسہ (Khasas)، راجپوت (Rajputs)، ماگرے (Magray)، چک (Chak)، رائناز (Rainas) اور دیگر قبائل سے بھرتی کیے جاتے تھے۔کشمیر کے سلطانوں کے دور میں، ماگرے اور چک مسلح افواج میں افسروں کے عہدے پر فائز ہوا کرتے تھے۔فوجیوں کو زیادہ تر پونچھ، راجوری، بڈیل، بارہمولہ اور مظفرآباد سے بھرتی کیا جاتا تھا۔سلطانوں کے دورِ حکومت میں نائکس (Nayaks) کو سرحدی چوکیوں اور گزرگاہوں کا نگراں بنایا جاتا تھا۔ وادی کے دفاع کے لیے گُزرگاہوں کا دفاع اہم تھا۔ چارلس جے راجرز (Charles J. Rodgers) کے الفاظ میں سلطان شہاب الدین (1354-73ء) "ایک عظیم فاتح بادشاہ تھا اور کوئی ایسا دن نہیں گُزرتا تھا جس میں اس کی فوجوں کی طرف سے کسی فتح کی اطلاع موصول نہ ہوتی ہو۔ قندھار اور غزنی کے حکمراں اس سے خوف کھاتے تھے۔فوج کی نظامت ونگرانی کے لیے ایک اہم عہدہ دار ہوا کرتا تھا جس کو میر بخشی کہا جاتا تھا۔ میر بخشی (Musater Master) کا ذکر کشمیر کی تاریخ میں پہلی بار علی شاہ کے دورِ حکومت (1413-20ء) میں ہوا ہے۔سلطان زین العابدین کی جانشینی کے وقت اس کی فوج 100,000 پیادہ اور 30,000 گھڑ سواروں پر مشتمل تھی۔ سریوارا (Srivara) نے لکھا ہے کہ سلطان زین العابدین (1420-1470ء) کے دور میں پہلی بار میر بخشی حبیب کی نگرانی میں کشمیر میں اسلحہ تیار کیا جاتا تھا۔ اسے توپ بنانے کی تکنیک ایجاد کرنے کا سہرا دیا گیا ہے، لیکن اس کا استعمال زیادہ وسیع نہیں تھا۔اس نے اپنی فوج کو دوبارہ منظم کیا اور اس کے جنرل جسارت کھوکر (Jasrat Khokar) نے پنجاب تک فوجی مہم کی قیادت کی۔ابوالفضل نے اس بات کی تصدیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ زین العابدین نے سندھ کے حکمران جام نندا (Jam Nanda) کے زیر انتظام علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا۔

چک سلطنت کے زوال کے بعد کشمیر مغلیہ سلطنت کا حصہ بن گیا اور پھر بعد میں افغانوں نے اپنی حکومت کشمیر میں قایم کی۔چکس کے بعد کشمیر کی فوجی تاریخ مغلوں اور افغانوں کے ساتھ ضم ہو گئی۔جب کشمیر میں مغل حکومت پوری طرح سے

قایم ہوئی تو مغلوں نے وادی سے شاہی فوج کا کچھ حصہ واپس لے لیا اور کشمیر کی اندرونی اور بیرونی سلامتی کے لیے وادی سے 4,892 گھڑسوار اور 92,400 پیدل فوج بھرتی کی۔ بیرن چارلس ہیگل (Baron Charles Hugel) نے ذکر کیا ہے کہ ''افغانوں نے کشمیر میں نظم وضبط چلانے کے لئے 20,000 فوجی رکھے تھے'' حالانکہ جارج فورسٹر (George Forsters) نے لکھا ہے کہ جب آزاد خان جو کہ ایک افغان گورنر تھے 1783 میں کشمیر میں بغاوت کو دبا دیا تو اس کے بعد پوری وادی میں صرف ''تقریباً تین ہزار گھوڑسواروں اور پیادوں سے امن واماں قایم کیا''۔ وہ آتشی بندوقوں اور تلواروں کے استعمال میں ماہر تھے۔ صوفی (Sofi) نے اپنی رائے دیتے ہوئے لکھا ہے کہ مغل اور افغان دونوں نے فوجی خدمات میں کشمیریوں کے اندراج پر پابندی لگا دی تھی جس کی وجہ سے کشمیریوں کی تعداد فوج میں نہ کے برابر تھی لیکن عطا محمد خان (افغان گورنر) نے کشمیریوں کو فوج میں بھرتی کرنے کے لیے چند اقدامات کیے تھے۔ صوفی جس نے لیفٹیننٹ نیوال (Lieutenant Newall) کا تذکرتے ہوئے 1854 میں لکھا تھا ''موجودہ دور میں، اگرچہ کشمیری لوگ جسمانی طاقت کے لحاظ سے قابل ذکر ہے، لیکن وہ اب ان تمام خوبیوں کے خواہاں ہیں جن کی وجہ سے وہ پہلے ممتاز تھے۔''

جب افغان حکومت کمزور ہوئی تو اُس وقت رنجیت سنگ پنجاب اور اس کے آس پاس کے علاقوں میں اپنی حکومت قائم کر چکے تھے۔ اب اُس نے کشمیر کو لاہور دربار کے ساتھی جوڑنے کا فیصلہ کیا اور اپنے جنرل مصر دیوان چند کو بھیجا، جسے گلاب سنگھ نے 1819 عیسوی میں کشمیر فتح کرنے کے لیے فوجی مدد فراہم کی تھی۔ ہیوگل (Hugel) نے 1835 میں کشمیر میں سکھ فوج کی تعداد کے بارے میں بتایا ہے کہ وادی میں سکھ فوج ''تقریباً بارہ یا چودہ سو آدمی تھے جو کہ دو رجمنٹوں پر مشتمل تھی۔''

بمباس اور کھوکھا وادی جہلم کے جنگجو قبائل تھے، وہ عام طور پر اپنے علاقوں میں سکھ فوج کو ہراساں کرتے تھے۔ 1843ء میں، زبردست خان (Zabardast Khan) کی قیادت میں 7000 سکھ فوجیوں کو تباہ کر دیا۔ گورنر شیخ غلام محی الدین کے بیٹے شیخ امام الدین کی قیادت میں 12 ہزار سکھ فوج کو ان قبائل کے ہاتھوں بری طرح شکست ہوئی۔ مغلوں کی طرف سے کشمیر کی فتح کے ساتھ ہی کشمیریوں نے فوجی خدمات میں اپنا مقام کھو دیا۔ اس رجحان کو افغانوں اور سکھوں نے آگے بڑھایا اور اسے انیسویں صدی کے دوسرے نصف سے ڈوگروں نے بھی جاری وساری رکھا۔ اس کے بعد کشمیر کی فوجی ارتقاء مغلوں، افغانوں اور سکھوں کے فوجی بیانیے سے جڑا ہوا ہے کیونکہ کشمیر ان کے زیر اقتدار آیا اور ان کے حکومتوں کا حصہ رہا۔ معاہدہ امرتسر کے ذریعے کشمیر مہاراجہ گلاب سنگھ کے حوالے کر دیا گیا جس سے سیاسی اور فوجی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

حوالہ جات:

P. N. K. Kamzai, *Culture And Political History Of Kashmir*, Vol. I, II, III, New Delhi: M. D. Publications Ltd., 1994.

M.A. Stein, trans. *Kalhana's Rajatarangini: A Chronicle of the Kings of Kashmir*, Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2009.

Walter Roper Lawrence, *The Valley of Kashmir*, London: Oxford University Press,

1895.

G.M.D. Sofi, Kashir: Being a History of Kashmir From the Earliest Times to Our Own, Lahore: University of the Punjab, 1948.

Charles J. Rodgers, *Journal of the Asiatic Society of Bengal.*

Abul Fazl, *Ain-i-Akbari.* Translated by Henry Sullivan Jarrett, Vol. II, Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 1949.

Baron Chalres Hugel, *Travels in Kashmir and the Punjab*, London: John Petheram , 1845.

George Forster, *A Journey from Bengal to England, Through the Northern Part of India, Kashmire, Afghanistan, and Persia; and Into Russia, by the Caspian Sea,* London: R. Faulder, 1798.

Godfrey Thomas Vigne, *Travels in Kashmir, Ladak, Iskardo, the Countries Adjoining the Mountain-Course of the Indus, and the Himalaya, North of the Panjab,* Vol. II, London: Henry Colburn Publisher, 1844.

The Army in India and Its Evolution, Calcutta: Govt of India Press, 1924.

Cunningham, Joseph Davey. *A History of the Sikhs, from the Origin of the Nation to the Battles of the Sutlej.* London: John Murray, 1849.

Badehra, Ganeshdas. *Rajdarshini.* translated by Sukhdev Singh Charak, Jammu: Jay Kay Book House, 1991.

Digby, William. *Condemned Unheard: The Government of India and H.H. The Maharaja of Kashmir.* London: Indian Political Agency, 1890.

Irvine, William. *The Army of the Indian Moghuls.* First published in 1903. Delhi: Low Price Publication, 2012.

Galwan, Ghulam Rassul. *Servants of Sahibs.* London: Simpkin, Marshall, Hamilton, 1923.

Neve, Arthur. *Thirty Years In Kashmir.* London: Edward Arnold, 1913.reprinted M.D. Publications.

Panikar, K.M. *The Founding of the Kashmir State: A biography of Maharaj Gulab Singh 1792-1858.* London: George Allen and Unwin, 1930, reprinted 1953.

Ram, Dewan Kripa. *Gulabanama.* translated by Sukhdev Singh Charak, New Delhi: Light and Life, 1977.

Bhatia, H. S. *Military history of British India, 1607-1947*. New Delhi: Deep & Deep Publications, 1977.

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

ڈاکٹر سید تصور مہدی*

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

چکیدہ: 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 علماء، عرفاء، سائنسدانوں، شاعروں، فنکاروں اور تاجروں کی ہجرت شروع ہوئی اور دن بدن پھیلتی گئی۔ انہیں مہاجرین میں ایک نام صاحب فتوح السلاطین **عبد الملک عصامی** کا بھی ہے۔

کلیدی الفاظ: فتوح السلاطین، عصامی، شاہنامہ، فردوسی، بہمنی تغلق

یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ہندوستان اور ایران کا تاریخی، سیاسی، ثقافتی اور زبان ہر اعتبار سے گہرا تعلق رہا ہے۔ بعض محققین اس کی قدمت ۶۰۰ سال قبل مسیح بیان کرتے ہیں۔ اسناد و مدارک اس حقیقت کو بیان کرتے ہیں کہ ساسانیوں کے عہد میں ہندوایران 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 وادب کو ہندوستان میں خوب پروان چڑھایا۔ اگرچہ 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 گیارویں 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

FUTUHUS SALATEEN: HINDUSTANI TAREEKH KA EK AHEM MAAKHAZ (Pg.No. 126 TO 132)
DR. SYED TASAWWUR MEHDI, ASSISTANT PROFESSOR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ORIENTAL COLLEGE, PATNA, BIHAR

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 وجاہ وجلال 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 همه در فراق و هجر بگذشت، با درد و الم
این عمر گرانمایه چه ارزان بگذشت، در رنج و ستم
عمری که بشد صرف سمرقند و هری، با عیش و طرب
افسوس که در آگره ویران بگذشت، با غصه و غم(۱)

ترجمہ: فراق وہجر کے باعث تمام عمر درد والم میں گذر گئی، یہ قیمتی عمر کتنی ہی سستی 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۔ چودہویں صدی کے وسط یعنی تقریباً ۱۳۴۷ عیسوی 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 کھنڈھروں 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 کی 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 کو لوٹا دیا۔ 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 اولیاء 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 اولیاء 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 اولیاء کے نیک فال اور خود حسن گنگوی کی خوش نصیبی کے سبب ۲۴ ربیع الثانی ۷۴۸ھ بروز جمعہ قطب الدین مسجد میں دکن کی سلطنت کا تاج سر پر رکھا گیا (۵)۔

فارسی زبان و ادب 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 علماء، عرفاء، سائنسدانوں، شاعروں، فنکاروں اور تاجروں کی ہجرت شروع ہوئی اور دن بدن پھیلتی گئی۔ انہیں مہاجرین میں ایک نام صاحب فتوح السلاطین **عبد الملک عصامی** کا بھی ہے۔ ان سب کے باوجود جنوبی ہند و ایران کے تعلقات کو مستحکم بنانے میں مذہب تشیع کے کردار کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔

عصامی کا زندگی نامہ

دکن کی جانب ہجرت کرنے والوں کی ایک لمبی فہرست ہے لیکن جن شعراء و ادباء کو بے پناہ شہرت ملی ان میں ایک نمایاں اور عظیم نام فتوح السلاطین کے شاعر عبد الملک 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 رؤسا میں سے ایک تھا لیکن اس کی نشو و نما ہندوستان میں ہوئی تھی جبکہ شہرت دکن سے حاصل ہوئی۔ فتوح السلاطین کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے آباء و اجداد کا تعلق عصام سے تھا اسی نسبت کی بنا پر انھوں 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 دودۂ بو عصام
هم از فخر ملک عصامی به هند　　　　بزاده بدان گوهر دلپسند (۶)

عصامی کہ آباء و اجداد 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 ہو گئے 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 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 انکے لئے ممکن نہ تھا،انہوں نے دولت آباد جانے کا ارادہ کیا کیونکہ انکے پاس کوئی اور چارہ نہ تھا۔لیکن وہ سفر کی سختیوں کی تعب 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
ابا خلق دهلی در آن روزگار
برون کرد از دهلیش شهریار
چون خدامش از شهر بیرونش کشید
نشسته به مهدی به تلپت رسید(۸)

ڈاکٹر ابوالقاسم رادفر کی تحریر کے مطابق عصامی نے اپنی زندگی سولہ(۱۶) سال کی عمر سے چالیس سال(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 ۷۵۰ہجری 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 بہاالدین جو کہ سلطان علاءالدین حسن بہمنی کے دربار سے منسلک تھا اس کی حمایت اور خود سلطان علاءالدین 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 تارخ 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 اسکی 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 تذکرہ 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 شاہنامہ 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) 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 شاہنامہ خدا کی حمد اور توحید سے شروع ہوتا ہے اور فردوسی کہتا ہے:

بنام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگزرد

عصامی بھی فتوح السلاطین کا آغاز حمد و توحید سے کرتا ہے اور کہتا ہے:

بـــنـــام خدا وند هر دو جهـــان کـــنـــد ابتدا نـامـــه کـــار آگـهـــان
هـر آن نـامـه کـآغـازز آن نام شد درانـجـام کاوش سرانجام شد۱۱

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 جا سکتا 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 کارآگهان ربـودنـد گـویـی کـمـال از جهـان
یـــکـــی جـــلـــوه داد طـــاؤس را چـــو فـــردوس آر اســـت طـوس را
دوم بـــــلـــبـــــل آورد انـــــدر نـــــوا شـــرف داد مـــر گـــلـشـــن گـنـجـه را
بـــکـــردم مـــن آن هـــر دو راپـیـــروی شـــدم پـیـــرو هـــر دو در مـثـــنـــوی
ز طـــاؤس و بـــلـبـل بـــه هـــنـــدوستـــان یـــکـــی طـــوطـی زاد شـــکـــر فـشـــان

فتوح السلاطین تاریخ اور شاعری کا دلکشا 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 زرہ 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:۔

حدیثی کہ بشنیدم از باستان | کشیدم بہ نظمش درین داستان
دگر آنچہ اندر کتب یافتم | سر از درج آن نیز کم تافتم
حکایت شاهان هندوستان | طلب کردم از باخرد دوستان
همہ با تواریخ کردم رجو | چو دیدم موافق اصول و فروع (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 کی کوئی لالچ نہ تھی، 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 نتیجہ 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 منظومہ چھوڑا 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 دو شاہکاروں سے کم نہیں سمجھا جانا چاہئے۔

بہت افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ بہمنی دور کے بیشتر ادبی سرمایہ 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 ہو سکتی۔

منابع:

۱۔ حکمت، علی اصغر، سرزمین هند، ص ۹۸۔ چاپخانہ دانشگاہ طهران ۱۳۳۷ش
۲۔ حکمت، علی اصغر، نقش پارسی بر احجار هند، ص ۸۲۔ کلکتہ ۱۳۳۶ش
۳۔ فرشتہ، محمد قاسم، تاریخ فرشتہ، ج ۲، ص ۹۳۵۔ مترجم خواجہ عبدالحی۔ المیزان، لاہور
۴۔ شعیب، شعیب اعظمی، فارسی ادب بہ عہد سلاطین تغلق، ص ۸۱۔ انڈو پرشین سوسائٹی، نئی دہلی ۱۹۸۴

Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

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،ص۲

۸۔ایضاً،ص ۴۴۸

۹۔مجلّہ زبان وادبیات فارسی،ص ۶۰۔(بررسی جنبہ ھای ادبی فتوح السلاطین عصامی)ش۔۲، بھار ۱۳۸۵

۱۰۔عصامی،عبدالملک،فتوح السلاطین،ص ۶۰۹۔بیت ۱۵ تا ۱۹۔مصحح ،اے۔ایس۔یوشع ، مدراس یونیورسیٹی ۱۹۸۴

۱۱۔ ایضاً،ص۱

۱۲۔عصامی،عبدالملک،فتوح السلاطین،ص ۶۰۹۔بیت ۷ تا ۱۲۔مصحح ،اے۔ایس۔یوشع ، مدراس یونیورسیٹی ۱۹۸۴

۱۳۔ایضاً،ص ۶۱۴

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

پروفیسر رضوان اللہ آروی*

بہار کے فارسی اساتذہ سیریز-۱۰

پروفیسر عبدالغفار انصاری

پروفیسر عبدالغفار انصاری بن حاجی عبدالواحد انصاری مرحوم، ناتھ نگر بھاگلپور میں ۳۱/جنوری ۱۹۳۹ء کو پیدا ہوئے۔ابتدائی تعلیم ناتھ نگر کے ہی قریب واقع الجبریہ اسکول میں ہوئی جہاں مولانا عبدالقادر مرحوم ان کے استاد تھے۔بعد ازاں سکھراج رائے انگلش ہائی اسکول ناتھ نگر سے انہوں نے پانچویں جماعت سے میٹریکولیشن تک کی تعلیم مکمل کی۔حصول تعلیم کے اُس ابتدائی زمانے میں ان کے اردو فارسی کے قابل ذکر اساتذہ میں مولانا محمد اسحاق چمپانگری، مسٹر عزیز احمد بھاگلپوری اور مولانا عبدالغفار چمپانگری شامل ہیں۔جبکہ ابتدائی انگریزی کی تعلیم انہوں نے ماسٹر شعیب صاحب مرحوم اور ماسٹر احتشام مرحوم سے حاصل کی۔۱۹۵۳ء میں میٹرک پاس کیا اور ۱۹۵۵ء میں ٹی۔ان۔جے۔کالج بھاگلپور (بہار یونیورسٹی) سے انٹرمیڈیٹ کے امتحان میں کامیابی حاصل کی۔پھر اسی کالج سے انہوں نے ۱۹۵۷ء میں فارسی میں بی۔اے آنرز کیا اور تمغۂ طلائی بھی حاصل کیا۔اس کے بعد پٹنہ یونیورسٹی میں ان کا داخلہ ہوا جہاں سے انہوں نے بالترتیب ۱۹۵۹ء اور ۱۹۶۰ء میں ایم۔اے (فارسی) اور ایم۔اے (اردو) کے امتحانات میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔تعلیمی سلسلہ کے اس شاندار رکارڈ کو برقرار رکھتے ہوئے انہوں نے ۱۹۶۷ء میں ایران اور مشرق وسطیٰ کی تاریخ وتمدن اور فرہنگ پر مقالہ لکھ کر تہران یونیورسٹی سے ڈیپ لٹ کیا۔بعد ازاں ۱۹۶۸ء میں بھاگلپور یونیورسٹی سے علی قلی خاں والہ داغستانی کی حیات وخدمات پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پہلے فارسی میں پی ایچ ڈی کی اور پھر ۱۹۷۶ء میں اسی یونیورسٹی سے آقا محمد کاظم والہ اصفہانی کی حیات وخدمات پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ڈی لٹ کی سند حاصل کی۔کالج اور یونیورسٹی کی سطح پر اردو فارسی کے ان کے اساتذہ میں ڈاکٹر سید احمد حسن، پروفیسر عبد الاحد، پروفیسر سید صدرالدین احمد، سابق صدر شعبہ فارسی، ٹی این بی کالج بھاگلپور، پروفیسر سید حسن، پروفیسر ڈاکٹر اقبال حسین، پروفیسر عبدالمنان بیدل، پروفیسر سید شاہ عطاء الرحمٰن عطا کاکوی اور پروفیسر فیاض الدین حیدر شامل ہیں۔جبکہ ان کے ایرانی اساتذہ میں ڈاکٹر مجتبیٰ مینوی، ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا، ڈاکٹر مجوب، ڈاکٹر شہیدی، ڈاکٹر رضا زادہ شفق اور ڈاکٹر بدیع الزماں فروزانفر وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۶/مئی ۱۹۶۴ء کو حاجی محمد عنایت اللہ (بھیکن پور، بھاگلپور) کی اکلوتی صاحبزادی روحہ بانو سے آپ کا نکاح ہوا۔واضح رہے کہ یہ خاندان حضرت مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی کے ارادتمندوں میں شامل تھا۔اللہ نے انہیں کئی اولاد سے نوازا، جن میں ابوذر غفاری، شمع ناز، عبدالقادر، عبدالخالق، ابوجعفر، ابوریحان اور ابوسلمان شامل ہیں۔پروفیسر عبدالغفار

PROFESSOR ABDUL GHAFOOR ANSARI (Pg.No. 133 TO 149)
PROFESSOR RIZWANULLAH ARVI
PATNA, BIHAR

انصاری صاحب کی ملازمت کی ابتدا مارواڑی کالج کشن گنج میں اردو، فارسی لکچرر کی حیثیت سے ہوئی جہاں انہوں نے ۶/ستمبر ۱۹۶۰ء سے ۷/ستمبر ۱۹۶۱ء تک تدریسی خدمات انجام دیں۔ پھر ٹی این بی کالج بھاگلپور میں ۸/ستمبر ۱۹۶۱ء سے ۱۲/جنوری ۱۹۷۸ء تک ان کی تدریسی خدمات کا سلسلہ جاری رہا، جہاں وہ ترقی کے بعد ریڈر بھی ہوئے اور صدر شعبہ فارسی کے منصب پر بھی فائز ہوئے۔ بعد ازاں یو جی سی کے ضابطہ کے مطابق انہیں پروفیسر شپ میں ترقی ملی اور بھاگلپور یونیورسٹی کے پوسٹ گریجویٹ شعبہ فارسی میں ان کا تبادلہ ہوا جہاں انہیں ۲/جنوری ۱۹۸۶ء کو صدر شعبہ کا منصب تفویض ہوا۔ اور اسی منصب سے وہ ۳۱/جنوری ۱۹۹۹ء کو ملازمت سے سبکدوش ہوئے۔ درس و تدریس کے دوران ان کے کئی تلامذہ بھی ان سے کسب فیض کرنے کے بعد یا ان کی نگرانی میں پی ایچ ڈی کرنے کے بعد خود استادی کے منصب پر فائز ہوئے۔ ان میں ڈاکٹر محمد شہاب الدین، ڈاکٹر محمد عرفان، ڈاکٹر محمد قمر الدین، محمد گوہر علی انصاری، ڈاکٹر حنان سبحانی، ڈاکٹر محمد کمال لدین مضطر اور ڈاکٹر محمد صابر علی وغیرہ شامل ہیں۔ اسی دوران انہوں نے ایران وعراق کے مقدس مقامات و مقابر کی زیارت کی اور مختلف شعرا کے مزارات پر بھی حاضری دی۔ سبکدوشی کے بعد حیات مستعار کے بقیہ ایام گزار کر رمضان المبارک کے مقدس مہینے میں ۲۰/ نومبر ۲۰۰۲ء کو انہوں نے پٹنہ کے ایک پرائیویٹ نرسنگ ہوم میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ آپ کا جنازہ بھاگلپور لایا گیا جہاں تاتارپور مسجد کے سامنے تراویح کی نماز کے بعد آپ کی نماز جنازہ ادا کی گئی اور آپ کی وصیت کے مطابق اُس مسجد کے احاطہ میں دفن کیا گیا جس کی زمین آپ نے خود خرید کر وقف کی تھی اور مسجد تعمیر کرائی تھی اور اس کے احاطہ میں اپنی قبر کے لئے جگہ بھی مخصوص کر دی تھی۔ اس مسجد کا نام مسجد نبی کریم ہے۔ مسجد میں ایک مدرسہ بھی اسی نام سے قائم ہے جہاں ملت کے نونہالوں کو دینی علوم کے ساتھ عصری علوم سے بھی آراستہ کیا جا رہا ہے۔

تصنیف و تالیف کے معاملے میں ڈاکٹر عبدالغفار انصاری صاحب اپنے کثیر التصانیف اساتذہ (جن میں پروفیسر سید حسن بھی شامل تھے) کے نقش قدم پر چلے اور اپنے اساتذہ ہی کی طرح انہوں نے بھی یادگار اور پائدار تحقیقی کارنامے انجام دیئے۔ چونکہ انہیں تصوف اور صوفیہ کرام سے بھی گہری عقیدت تھی، لہٰذا مذہب و تصوف اور صوفیہ کرام کی شخصیات اور ان کے علمی کارناموں کے حوالے سے بھی ان کی کئی کتابیں منظر عام پر آئیں۔ ان سب کا مختصر تعارف ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے جس سے ان کی علمی حیثیت کا بھی اندازہ ہوگا اور حیرت بھی ہوگی کہ مرکز سے دور رہ کر انہوں نے ایک ایسے زمانے میں کیسے اتنا سارا مواد حاصل کیا جب آج کی طرح سہولتیں بھی میسر نہیں تھیں۔ اُن کے تحقیقی کارنامے اس بات کی عکاسی کرتے ہیں کہ درس و تدریس کے بعد انہوں نے ایک لمحہ بھی ضائع نہیں کیا اور خانقاہ شہبازیہ کی لائبریری سمیت شہر کے مختلف کتب خانوں میں محفوظ نادر علمی ذخیروں سے مسلسل استفادہ کرتے ہوئے اپنی پوری زندگی تصنیف و تالیف میں بسر کر دی۔

گلچینی از، دیوان آقا محمد کاظم والہ اصفہانی۔ (با مقدمہ) آقا محمد کاظم اصفہانی کا یہ دیوان کئی نسخوں سے موازنہ کرنے کے بعد پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب نے ترتیب دیا ہے اور اپنے مبسوط مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے جس میں انہوں نے والہ اصفہانی کی حیات اور اس کے علمی کارناموں کے ساتھ اس کے عادات و خصائل پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اور اس کے لئے انہوں نے والہ کے معاصر ماً خذ یا کم از کم اس کے عہد کے قریب ترین منابع سے رجوع کیا ہے۔ والہ

کی پیدائش نادر شاہ کے عہد میں ۱۱۵۰ھ کے آس پاس اصفہان میں ہوئی۔اسی لئے اسے اصفہانی کہا جاتا ہے۔مختلف مأخذ سے انہوں نے جو اقتباس نقل کئے ہیں،اس سے پتہ چلتا ہے کہ والہ اصفہانی ایک پاکیزہ اور خوشحال خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور خود بھی نیک خصلت کا حامل تھا۔شاعری کی مختلف اصناف کے ساتھ علم عروض پر بھی اسے قدرت حاصل تھی۔خاص طور پر اسے خوشنویسی اور خطاطی میں کمال حاصل تھا اور دور دراز سے لوگ اس فن کو سیکھنے کے لئے اس کے پاس آتے تھے۔اس نے عراق اور عرب وغیرہ کی سیاحت بھی کی تھی اور ہندوستان آنے کا بھی آرزومند تھا،مگر اس کی یہ آرزو پوری نہ ہوسکی۔حالانکہ وہ ہندوستان کے نوابین اور امراء کے رابطہ میں تھا۔حیدرآباد دکن کے میر نظام علی خاں اور عماد الملک غازی الدین خاں فیروز جنگ کی مدح میں اس کے قصائد بھی ملتے ہیں۔لیکن اس کے باوجود ہندوستان آنے کا اس کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوسکا۔یہ اور بات ہے کہ ہندوستان کی ستائش میں اس کے اشعار آج بھی یادگار ہیں۔عبدالغفار انصاری صاحب نے ان اشعار کو نقل بھی کیا ہے۔۱۲۲۹ھ میں اصفہان میں والہ اصفہانی کی وفات ہوئی۔

اصفہان،تہران اور لندن کے مختلف کتب خانوں میں محفوظ والہ اصفہانی کے دیوان کے قلمی نسخوں کی دریافت اور پھر ان سب کے موازنہ کے بعد اس دیوان کی ترتیب وتدوین کی تفصیل انہوں نے بیان کی ہے اور اسی ذیل میں والہ اصفہانی کے معاصر شعرا کے ساتھ اس کے ہم تخلص شعرا کا بھی ذکر کیا ہے جس میں علی قلی خاں والہ داغستانی خاصی شہرت کا حامل ہے۔آخر میں والہ کے مکمل دیوان کا متن پیش کیا گیا ہے جس میں سب سے پہلی نظم ہندوستان کی تعریف وتوصیف میں ہے اور دوسری اصفہان کی ستائش میں۔پھر'قصائد' کا سلسلہ شروع ہوتا ہے جس میں میر نظام علی خاں صوبہ دار دکن حیدرآباد اور بادشاہ فتح علی قاجار اور عماد الملک غازی الدین خاں بہادر فیروز جنگ وغیرہ کی مدح میں کہے گئے ان کے قصائد شامل ہیں۔مختلف شخصیات اور عمارات کے بارے میں کئی قطعات تاریخ بھی دیوان کی زینت ہیں۔آخر میں ۹۲/غزلیات کا انتخاب ہے جس کی ترتیب میں حروف تہجی کا خیال رکھا گیا ہے۔دیوان کا خاتمہ والہ اصفہانی کے اقوال زریں پر ہوتا ہے جو انہوں نے عربی زبان میں لوگوں کی نصیحت اور ان کی اصلاح کے لئے خطاب کی شکل میں کہے ہیں۔اس دیوان کو مرتب کرکے عبدالغفار انصاری صاحب نے محمد کاظم اصفہانی کو گویا از سرنو دریافت کیا ہے۔اس لئے کہ ان کے حالات زندگی اور ان کا کلام دونوں آسانی سے دستیاب نہیں ہیں۔اس سلسلہ میں وہ خود دلیل راہ بنے ہیں اور والہ اصفہانی کے حالات قلمبند کرنے کے ساتھ ان کے کلام کی روشنی میں ان کی شاعری کا مختصر مگر جامع جائزہ لیا ہے۔مثلاً وہ لکھتے ہیں:

> "بنده دیوان واله اصفهانی را مطالعه کردوخیال دارد که اشعار واله اصفهانی رنگین،ساده،پخته،پُرمغز،شیریں و پُر از سلاست و فصاحت اند۔بی شبه واله اصفهانی در زمرۂ شعرای همزمان مقام بلندی داشت۔"
>
> (کتاب ہذا۔ ص ۹)

محمد کاظم والہ اصفہانی کے حوالے سے یہ کتاب ایک معتبر مأخذ کی حیثیت رکھتی ہے اور اس پر کچھ بھی لکھنے کے لئے اس کتاب سے استفادہ ناگزیر ہے۔

عہد محمد شاہی کے چند اہم فارسی شعرا۔ یہ کتاب، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، عہد محمد شاہی کے چند اہم اور منتخب شعرا کی حیات و خدمات اور ان کے علمی کارناموں کے جائزے پر محیط ہے۔ ان شعرا میں شیخ علی حزیں کے علاوہ شاہ فقیراللہ آفریں، میر شمس الدین فقیر عباسی، سراج الدین علی خاں آرزو، میر غلام علی آزاد بلگرامی اور نظام الملک آصف جاہ وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب کے دیباچہ میں مصنف نے محمد شاہ کے عہد میں ابتر سیاسی صورتحال کا نقشہ کھینچنے کے باوجود اُس دور میں شعر و ادب کے ساتھ مختلف فنون لطیفہ میں ہونے والی ترقیوں کا بھی ذکر کیا ہے اور اُس دور کو 'فارسی شاعری کا آخری زرّیں دور' قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے کئی ایسے واقعات کا ذکر کیا ہے جس سے شعر و ادب میں محمد شاہ کی دلچسپی کا ثبوت ملتا ہے۔ اور اپنی اسی دلچسپی کی وجہ سے اس نے شعرا کی سرپرستی کے ساتھ دیگر فنون لطیفہ مثلاً موسیقی اور علم نجوم وغیرہ کو بھی حیات نو بخشی جو عہد عالمگیری میں زوال پذیر ہو چکی تھیں۔ مصنف نے دیباچہ میں درجنوں ایسے شعرا کا نام لکھا ہے جو محمد شاہ کے عہد میں اعلا عہدوں پر فائز ہوئے اور مختلف قسم کے مناصب اور وزارت سے نوازے گئے۔

شیخ علی حزیں کا تذکرہ اس کتاب میں سرفہرست ہے جس میں مصنف نے ایران سے ہندوستان تک کے اس کے احوال کا مفصل جائزہ لیا ہے جس میں اس کی ولادت سے لے کر اس کی وفات تک کے اہم واقعات سمٹ کر آ گئے ہیں۔ شاہ فقیراللہ آفریں لاہوری نسبتاً کم معروف شاعر ہیں، لیکن مصنف نے نہ صرف ان کے حالات کو تفصیل سے بیان کیا ہے بلکہ ان کے تلامذہ کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی تصانیف کی فہرست بھی درج کر دی ہے۔ اسی طرح نظام الملک آصف جاہ کی پہچان اگرچہ شاعر کی حیثیت سے نہیں ہے، لیکن مصنف نے ان کے شاعرانہ پہلو پر ہی اپنی توجہ مرکوز رکھی ہے اور ان کے ضخیم دیوان سے بطور مثال ان کے اشعار بھی پیش کئے ہیں۔ اُس دور کے جن چند اہم شعرا کو نظرانداز کیا گیا اور ان کے شاعرانہ کمال کے باوجود ان پر توجہ نہیں دی گئی، ان میں میر شمس الدین فقیر عباسی بھی شامل ہیں۔ مصنف نے تفصیل سے ان کی حیات و خدمات اور ان کی نثری تصانیف کے ساتھ ان کی شاعری کا بھی بھرپور تجزیہ کیا ہے۔ اور فارسی ادب میں انہیں ان کا صحیح مقام دلانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ آخر میں انہوں نے سراج الدین علی خاں آرزو اور میر غلام علی آزاد بلگرامی کے بارے میں بھی تفصیل سے لکھا ہے جن کے علمی کارناموں اور شاعرانہ ارتفاع کا ایک جہان معترف ہے۔

یہ کتاب ایک ایسے بادشاہ کے دور کی ادبی و تہذیبی داستان ہے جس کو 'رنگیلا' کہہ کر عام طور پر اسے ہدف ملامت و تمسخر بنایا گیا۔ جبکہ شعرا کی سرپرستی اور علم و ادب کے فروغ وارتقا میں اس کے اہم کردار اور اس کی مخلصانہ کوششوں کا اعتراف کیا جانا چاہئے تھا۔ یہ دور اس لئے بھی اہم ہے کہ اسی دور میں اردو شاعری بھی نمو پذیر ہونے لگی تھی اور فارسی شعرا بھی اردو میں طبع آزمائی کرنے لگے تھے۔ خود محمد شاہ کے اردو میں شعر کہنے کی روایت ملتی ہے۔ ایسی کتابیں نہ صرف ادبا و شعرا کو، بلکہ ایک مکمل عہد کو بھی ادب میں اس کا صحیح مقام دلانے میں کامیاب رہتی ہیں۔

احوال و افکار و آثار آقا محمد کاظم والہ اصفہانی۔ فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی لکھنؤ کے مالی تعاون سے شائع ہونے والی یہ کتاب، دراصل وہ تحقیقی مقالہ ہے جس پر بھاگلپور یونیورسٹی نے پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب کو ۱۹۷۶ء میں فارسی میں ڈی لٹ کی سند عطا کی تھی۔ مجموعی طور پر یہ کتاب گیارہ ابواب پر مشتمل ہے جس کے دیباچہ میں مصنف نے اس موضوع

کے انتخاب کی روداد بیان کرتے ہوئے اپنے ایران کے سفر میں اس کے کلام کی دریافت کا قصہ بیان کیا ہے اور یہ بھی کہ وہاں ان کے استاد پروفیسر بدیع الزماں فروزانفر نے اس پر کام کرنے کے لئے انہیں تحریک بھی دی اور والہ کے ایک نادر قلمی نسخہ کی نشاندہی بھی کی جو خود والہ کے اپنے خط میں ہے۔بعد میں مصنف نے اس نسخہ کو دیکھا اور اس کی سادگی،سلاست،لطافت،دلکشی اور شیرینی سے متاثر بھی ہوئے۔اس کے بعد انہوں نے والہ کے مقبرے پر بھی حاضری دی۔تاہم اس کے تئیں ناقدین کی عدم توجہی پر انہیں مایوسی بھی ہوئی۔دیباچہ کے آخر میں انہوں نے اجمالاً والہ اصفہانی کے دور کی سیاسی وادبی صورتحال پر روشنی ڈالی ہے۔لیکن اس اجمال کی تفصیل کتاب کے پہلے باب میں ملتی ہے جس میں انہوں نے شرح و بسط کے ساتھ آقا محمد کاظم والہ اصفہانی کے عہد میں ایران و ہند کی سیاسی و ادبی صورتحال کے بارے میں لکھا ہے۔دوسرے باب کا عنوان ہے'والہ اصفہانی،تواریخ،تذکرے اورسوانح کی روشنی میں'۔اس باب میں مصنف نے اپنی طرف سے کچھ لکھنے کی بجائے مختلف تذکرہ نگاروں کی اُن آراء کو جمع کردیا ہے جوانہوں نے والہ اصفہانی کے تعلق سے لکھا ہے۔ان تذکروں میں مجمع الفصحاء،تذکرہ اختر اور نگارستان وغیرہ اہم اور قابل ذکر ہیں۔تیسرا اور چوتھا باب آقا محمد کاظم اصفہانی کے حالات زندگی کے لئے مختص ہے جس کا عنوان ہے''شرح احوال آقا محمد کاظم والہ اصفہانی''اس باب میں والہ کی ولادت سے لےکراس کی وفات تک کے تمام واقعات کا احاطہ کرلیا گیا ہے۔پانچویں باب میں آقا محمد کاظم والہ اصفہانی کی سیرت وکردار پر روشنی ڈالی گئی ہے اوراس کی بلندظرفی اوراعلا اخلاق کا اعتراف کیا گیا ہے۔چھٹے باب میں محمد کاظم والہ اصفہانی کی شاعری کا مفصل تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے اور مختلف اصناف شعر میں اس کے باکمال مظاہرہ کی روشنی میں فارسی ادب کی تاریخ میں ایک شاعر کی حیثیت سے اس کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔یہ باب دیگر تمام ابواب سے اس لحاظ سے اہم ہے کہ یہ کتاب کے بنیادی موضوع سے راست تعلق رکھتا ہے۔ساتویں باب میں والہ کے معاصرین کے تعارف کے ساتھ ان کی شاعری کا مختصراً جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ان میں سید احمد ہاتف،سید محمد شعلہ،مشتاق اصفہانی،عاشق اصفہانی،سحاب اصفہانی اورعبدالرزاق مفتون وغیرہ شامل ہیں۔آٹھویں باب میں والہ اصفہانی کے ممدوحین کا ذکر کیا گیا ہے جس میں ادباوشعرا اورتذکرہ نگاروں کے علاوہ شاہان وقت بھی شامل ہیں۔مصنف نے ان تمام ممدوحین کا مفصل تعارف بھی پیش کیا ہے جن کی تعداد تقریباً ۲۰/کے آس پاس ہے۔کتاب کا نواں باب والہ کی اُن عرفانی تعلیمات پر مشتمل ہے جو وہ اپنے مریدوں اور عقیدتمندوں کودیا کرتے تھے۔دسواں باب والہ کے ہم تخلص شعرا کے ذکر پر مشتمل ہے اور گیارہویں اورآخری باب میں اس کے اشعار کا انتخاب پیش کیا گیا ہے۔نہایت جامعیت کے ساتھ ترتیب دیئے گئے ان تمام ابواب میں مصنف نے والہ کے عہد کے سیاسی وادبی منظرنامہ کے تناظر میں خوداس کے شعری وادبی امتیازات کواس کے تمام خصوصیات وتلازمات کے ساتھ نمایاں اوراجاگرکیا ہے۔

احوال وافکار وآثار علی قلی خاں والہ داغستانی۔فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی لکھنؤ کے مالی تعاون سے شائع ہونے والی یہ کتاب دراصل پروفیسر عبدالغفار صاحب کا وہ تحقیقی مقالہ ہے جس پر انہیں اپریل ۱۹۶۸ءمیں بھاگلپور یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری تفویض ہوئی تھی۔کتاب کے پیش لفظ میں اس کی مفصل روداد بیان کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ

انہوں نے اپنے استادمحترم پروفیسر سید حسن صاحب (صدر شعبہ فارسی، پٹنہ یونیورسٹی پٹنہ) کے مشورے پر اس موضوع کا انتخاب کیا اور پھر مطالعہ کے دوران یہ محسوس بھی کیا کہ ایک باکمال شاعراور تذکرہ نگار ہونے کے باوجود فارسی ادبیات کے مؤرخین نے اسے نظر انداز کیا اور اس کی سوانح حیات پر بھی توجہ نہیں دی۔اسی لئے اس کے حالات بہت کم دستیاب ہیں۔اصفہان میں پیدا ہونے والے اس شاعر کی ہندوستان سے قدیم اور گہری وابستگی کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ والہ داغستانی نے اپنا معروف زمانہ تذکرہ' ریاض الشعراء' یہیں ترتیب دیا ہے جس میں اس نے ہندوستانی شعرا کے شاعرانہ کمال کا بھی اعتراف کیا ہے جو عام طور پر ایرانی شعرانہیں کرتے۔اسی متوازن اور معتدل اندازفکر کے سبب اُس کو مقبولیت بھی حاصل ہوئی اور مختلف بادشاہوں کے عہد میں وہ اعلی مناصب سے بھی نوازا گیا۔ بعدازاں اس کے تذکرہ کے امتیازات اوراس کی عشقیہ زندگی پر روشنی ڈالتے ہوئے مصنف نے کئی ایسے واقعات کا بیان کیا ہے جواس کے کردار کی بلندی کو ثابت کرتے ہیں۔آخر میں انہوں نے مقالہ کی تیاری کے سلسلے میں ہندوستان اور ایران کے علاوہ لندن کے بھی کتب خانوں سے والہ داغستانی کے دیوان کے حصول اور پھر ان سے مقایسہ وموازنہ کی روداد قلمبند کی ہے۔

مجموعی طور پر یہ کتاب ۱۳/ابواب پر مشتمل ہے جس کے پہلے باب میں مصنف نے والہ داغستانی کے عہد میں ایران اور ہندوستان کے سیاسی وادبی حالات پر روشنی ڈالی ہے اور نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کی جنگوں اوران کے حملوں کا مفصل احوال بیان کیا ہے۔ یہ کتاب اُس عہد کے پُرآشوب سیاسی حالات کی عکاسی کرتی ہے۔اِس میں اُس دور کی ادبی صورتحال پر بہت کم گفتگو کی گئی ہے۔دوسرے باب کا عنوان ہے 'والہ داغستانی تواریخ، تذکرے اور سوانح کی روشنی میں' اس باب میں مصنف نے اپنی طرف سے کچھ لکھنے کی بجائے صرف اُن تذکروں سے ایسے اقتباسات کو نقل کیا ہے جس میں شاعر کے حالات لکھے گئے ہیں۔ان تذکروں میں 'سفینۂ ہندی، مجمع النفائس، خزانۂ عامرہ اور آتشکدہ وغیرہ شامل ہیں۔تیسرے باب کا عنوان ہے۔' شرح احوال والہ داغستانی' اور عنوان کی مناسبت سے مصنف نے والہ کے حالات زندگی پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اوراس کے اوائل زندگی، تعلیم وتربیت، ایران میں اس کے شب وروز، اصفہان ترک کرنے کا سبب اور ہندوستان میں اس کی آمد، خدا آباد، لاڑکانہ، بھکر، ملتان، لاہور، دہلی اور اودھ وغیرہ میں اس کا قیام، محمد شاہ احمد شاہ اور عالمگیر ثانی کے درباروں میں اس کے عہدے اور مناصب جیسے ذیلی عنوانات قائم کرکے والہ کی زندگی کی تمام جہتوں کا احاطہ کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔چوتھے باب میں والہ داغستانی اور خدیجہ سلطان کے معاشقہ کا احوال بیان کیا گیا ہے اور اپنے ناکام عشق کی آگ میں والہ کو جس طرح تڑپتے ہوئے دکھایا گیا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے نیاز فتحپوری کا یہ قول سچ معلوم ہوتا ہے جو خود مصنف نے نقل کیا ہے۔۔''فارسی میں صرف والہ داغستانی ہی تنہا ایسا شاعر ہے جس کا ذکر قیس وفرہاد کے ساتھ ہونا چاہئے۔۔'' واضح رہے کہ اس عشقیہ داستان کو انہوں نے مزید تفصیل کے ساتھ اپنے ایک مفصل مضمون میں الگ سے قلمبند کیا ہے جو' ایران کی لیلیٰ' کے عنوان سے بہار اردو اکادمی، پٹنہ کے رسالہ' زبان وادب' کے ستمبر ۱۹۷۹ء کے شمارے میں شائع ہوا ہے۔(اس کا ذکر آگے آتا ہے) پانچواں باب والہ داغستانی کے اواخر زندگی کے حالات، سال وفات اور مدفن کے بارے میں ہے۔اس کے بعد چھٹے باب میں والہ داغستانی کی سیرت وشخصیت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور اسے ایک نیک، مہذب، دیندار، بلند کردار اور

بہترین صفات کا حامل شخص قرار دیا گیا ہے۔ساتواں باب والہ داغستانی کی تصنیفات وتألیفات اور طرز نگارش کے بارے میں ہے جس میں اس کی شاعری کے ساتھ نثر میں اس کی تذکرہ نگاری کا مفصل تحقیقی وتنقیدی جائزہ لیا گیا ہے۔اس ذیل میں ضمناً اس کے مکتوبات کا بھی تعارف پیش کیا گیا ہے۔کتاب کے آٹھویں باب میں والہ داغستانی کے اپنے معاصرین سے روابط پر گفتگو کی گئی ہے،جن میں شیخ علی حزیں،شاہ فقیر اللہ،نظام الملک آصف جاہ،سراج الدین علی خاں آرزو اور میر شمس الدین فقیر عباسی وغیرہ شامل ہیں۔کتاب کے نویں باب میں والہ داغستانی کے ممدوحین مثلاً سعادت علی خاں نیشاپوری،شیخ جعفر راہب اور قزلباش خاں امید وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔دسویں باب میں اُن لغات ومصطلحات کی فہرست دی گئی ہے جن کا استعمال والہ نے اپنی شاعری میں نہایت خوبصورتی سے کیا ہے۔گیارہویں باب میں والہ کے تلامذہ،بارہویں باب میں اس کے اہل وعیال اور تیرہویں باب میں اس کے ہم تخلص شعرا کا ذکر ہے۔اس طرح والہ داغستانی کے حوالے سے یہ کتاب اپنی جامعیت اور کیفیت وکمیت کے لحاظ سے اس کے بارے میں دیگر تمام کتابوں سے بے نیاز کر دیتی ہے۔

برگزیدہ اشعار مولانا سید محمد والہ موسوی۔ایران کے معروف شاعر محمد کاظم والہ اصفہانی کی حیات وکارنامے پر ڈاکٹر عبدالغفار انصاری صاحب نے ۱۹۷۶ء میں ڈی لٹ کی تھی اور ان کا تحقیقی مقالہ کتابی صورت میں چھپ کر منظر عام پر بھی آچکا ہے۔اس سے پہلے اس کے ہم تخلص شاعر علی قلی خاں والہ داغستانی کی حیات وشاعری پر ۱۹۶۸ء میں وہ پی ایچ ڈی کر چکے تھے۔یہ کتاب بھی شائع ہو چکی ہے۔والہ موسوی،والہ اصفہانی کا تیسرا اہم تخلص شاعر ہے جس کے منتخب اشعار کو ترتیب دے کر انہوں نے شائع کیا ہے اور ''شرح احوال وآثار مولانا سید محمد والہ موسوی'' کے عنوان سے ایک مبسوط مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں انہوں نے اس کے حالات پر روشنی ڈالتے ہوئے اسے 'یکی از شعرای گمنام ہند' لکھا ہے۔مصنف کے مطابق،حیدر آباد میں پیدا ہونے والے اس شاعر کا سلسلہ نسب امام ہفتم (مذہب امامیہ) تک پہنچتا ہے۔اپنے مولد حیدر آباد میں ہی ۱۱۸۴ھ میں اس کی وفات بھی ہوئی۔وہ صوفی مزاج شخص تھا اور خود اپنے حالات کو پوشیدہ رکھنا چاہتا تھا۔یہی وجہ ہے کہ اس کے حالات بہت کم دستیاب ہیں۔تاہم اس نے اپنے اشعار میں آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے ساتھ مختلف علوم وفنون کے مصطلحات کا جس طرح برجستہ استعمال کیا ہے،اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کو اپنے وقت کے بہترین علما اور اساتذہ کی علمی رہنمائی حاصل تھی۔اس کی کتاب 'مثنوی نجم الہدیٰ' میں خاص طور پر اس کے علمی کمال کا اظہار ہوا ہے جس میں اس نے مولانا روم کے طرز وروش کی پیروی کی ہے۔مصنف نے اس مثنوی کے عارفانہ موضوعات ومضامین کی روشنی میں اس کی شاعری پر بصیرت افروز گفتگو کی ہے اور علم عروض کی روشنی میں اس کے فنی امتیازات سے بھی بحث کی ہے۔

مصنف نے زیر بحث شاعر سید محمد والہ موسوی کے آثار کے ذیل میں سب سے پہلے اس کی مثنوی 'مثنوی نجم الہدیٰ' کا ہی تعارف پیش کیا ہے۔اور چار کواکب اور پھر کئی لمعات پر مشتمل اُن تمام عناوین کو نقل بھی کیا ہے جس کے تحت شاعر نے اپنا مافی الضمیر بیان کیا ہے۔ان عنوانات میں حسن خُلق،فضیلت صدق وقباحت کذب،مذمت حرص وطمع،غرور وتکبر،نفاق وحسد،کسب علم وحکمت،فضیلت حیا وتوبہ،تسلیم ورضا،اخلاص ویقین،تقوی وتوکل،عبودیت اور عشق حقیقی وغیرہ شامل ہیں۔فارسی ادبیات کے بعض مؤرخین،بشمول ڈاکٹر علی رضا نقوی،نے غلطی سے اس کو والہ داغستانی کی مثنوی لکھ دیا تھا

۔ پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب نے اس غلطی کی اصلاح کرتے ہوئے اس کے مختلف قلمی نسخوں کی روشنی میں (جس میں خدا بخش نسخہ بھی شامل ہے) اس کو دلائل و براہین کے ساتھ والہ موسوی کی مثنوی ثابت کیا ہے۔ والہ موسوی کی دوسری کتاب 'دستورالنظم' کا تعارف پیش کرتے ہوئے پروفیسر انصاری صاحب نے لکھا ہے کہ اصول شاعری اور علم عروض کے موضوع پر لکھی گئی یہ کتاب والہ نے اپنے دوستوں کی فرمائش پر لکھی تھی۔ مختلف کتب خانوں میں محفوظ اس کے بھی کئی قلمی نسخوں کی انہوں نے نشاندہی کی ہے۔ 'مرزا نامہ' والہ موسوی کی تیسری تصنیف ہے۔ اس کو بھی غلطی سے والہ داغستانی کی تصنیف سمجھ لیا گیا تھا ۔لیکن ایشیاٹک سوسائٹی میں موجود اس کے قلمی نسخہ کی مدد سے پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب اس کو والہ موسوی کی تصنیف ثابت کرنے میں کامیاب رہے، جس میں مرزا شیر افگن گجراتی کی داستان عشق بیان کی گئی ہے۔ والہ کی مثنوی 'نجم الہدیٰ' کے اسلوب سے اس کے اسلوب کی مماثلت بھی اسے والہ موسوی کی تصنیف ثابت کرتی ہے۔ اس کے علاوہ والہ داغستانی کے دیوان پر بھی پروفیسر انصاری صاحب نے تحقیقی کام کیا ہے، جس میں ان کے بقول، اس مثنوی کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔

آخر میں 'مثنوی نجم الہدیٰ' کا متن تو پیش کیا گیا ہے، لیکن شاید یہ مکمل متن نہیں ہے۔ اس لئے کہ خود مصنف نے اپنے مقدمہ میں چار کواکب پر مشتمل مثنوی کے عنوانات کی جو فہرست دی ہے، متن میں وہ تمام عنوانات نہیں ہیں۔ متن کا خاتمہ تیسرے کوکب کے آخری عنوان 'محبت با خدا و عشق حقیقی' پر ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد آخری یعنی کوکب چہارم کا ایک بھی عنوان اس میں نہیں ملتا جس کی فہرست خود مصنف نے مقدمہ میں دی ہے۔ مصنف نے اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں کی ہے اور متن کی ناتکمیلیت کی کوئی توجیہ بھی نہیں کی ہے۔ تاہم ایک نادر و نایاب مثنوی کی بازیافت، اس کے صحیح اور اصل مصنف کے تعین کے ساتھ، فارسی کے متصوفانہ ادب میں ایک بڑا کارنامہ ہے جس کو پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب کی علمی شخصیت کے ایک اہم حوالہ کی حیثیت سے ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔

حضرت مولانا شہباز محمد دیوروی ثم بھاگلپوری۔ پروفیسر عبدالغفار صاحب، فارسی زبان و ادب کے عالم، محقق اور ناقد ہونے کے باوجود مذہبی خیال اور صوفیانہ مزاج کے حامل تھے اور صوفیہ کرام سے، خاص طور پر حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوری سے انہیں گہری عقیدت تھی۔ اسی لئے وہ خود کو صوفی کہلانے سے زیادہ صوفیوں کا غلام کہلانا پسند کرتے تھے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب 'عہد محمد شاہی کے فارسی شعرا' کا انتساب ایک صوفی بزرگ حضرت مولانا محمد علی نزگوی ثم اکبرنگری کے نام کرتے ہوئے اپنا یہ پسندیدہ شعر بھی لکھا ہے ؎

مرا ای دوستاں صوفی مدانید نیم صوفی غلام صوفیانم

اپنے اسی مخصوص صوفیانہ مزاج کے سبب انہوں نے دین و مذہب، تصوف اور صوفیہ کرام کے تعلق سے بھی کئی کتابیں لکھی ہیں اور ان میں یہ کتاب خصوصی اہمیت کی حامل ہے۔ اس لئے کہ وہاں کے زیب سجادہ حضرت مولانا سید شاہ امین العالم کے حکم سے اور ان کے ذاتی و خاندانی کتب خانہ کی مدد سے انہوں نے نہایت تحقیق و تفحص سے یہ کتاب ترتیب دی ہے۔ دیباچہ میں اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے انہوں نے خود لکھا ہے کہ ان کے ذاتی کتب خانہ میں فرامین، دستاویز اور نسب ناموں کے علاوہ کئی ایسے قلمی نسخے بھی ملے جن کا کسی دوسری جگہ ملنے کا امکان نہیں تھا۔ اتنے سارے مواد کی فراہمی کے

بعد ہی یہ کتاب صاحب سوانح کی سوانح حیات کا مکمل نمونہ بن کر سامنے آئی۔

مجموعی طور پر ۱۸/ابواب/عنوانات کے تحت اس کتاب کو تقسیم کیا گیا ہے جس کے پہلے باب میں حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوریؒ کے اسلاف کے وطن بخارا کا ذکر کیا گیا ہے اور پھر ان کے نسب نامہ کی تفصیل دی گئی ہے جو مولائے کائنات حضرت علی کرم اللہ وجہ کی ذات اقدس تک منتہی ہوتا ہے۔اسی ذیل میں مصنف نے خانقاہ شہبازیہ کے مختلف سجادگان کی شخصیت اوران کے علمی کارناموں کا تعارف بھی پیش کیا ہے۔اس کے بعد دیورا میں حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوریؒ کے آباواجداد کی تشریف آوری کا پس منظر بیان کیا ہے جہاں حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوریؒ کی ولادت ہوئی تھی اور تقریباً ۳۰/سال تک وہیں آپ کا قیام بھی رہا تھا۔اس کے بعد خود حضرت مولانا شہبازؒ کی اپنی تحریر کے حوالے سے مصنف نے حضرت کے والدین کا ذکر کیا ہے اور پھر آپ کی تعلیم وتربیت کی تفصیل بیان کی ہے۔۹۸۵ھ میں حضرت کی بھاگلپور تشریف آوری کا ذکر کیا گیا ہے۔حالانکہ اُس وقت آپ کی شہرت زیادہ نہیں تھی۔لیکن پھر آپ کی پاکیزہ سیرت اور بزرگانہ صفات کی وجہ سے لوگ آپ کی طرف مائل ہونے لگے،جس کا ذکر مصنف نے'سیرت' کے عنوان کے تحت کیا ہے۔آخر میں'سال وصال اور مدفن' کے زیرعنوان مصنف نے ۱۶/صفر ۱۰۵۰ھ میں آپ کے وصال کا ذکر کیا ہے اور بھاگلپور میں آپ کے مقبرے کی تعمیر کا احوال لکھا ہے۔'حضرت مولانا شہباز محمد کے کرامات' کے عنوان سے اُن کی کئی کرامتوں کا ذکر کیا گیا ہے۔بعدازاں شاہجہاں سمیت کئی مغل بادشاہوں اور شہزادوں سے آپ کے روابط کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔اس کی وجہ سے اس کتاب کو تاریخی جہت بھی حاصل ہوگئی ہے۔پھر آپ کے برادران،صاحبزادگان،خلفاء سجادگان اور خاندان کے دیگر افراد کا ذکر ان کی علمی تصانیف کے تعارف کے ساتھ کیا گیا ہے۔'حضرت مولانا شہباز محمد کے خانوادے میں جاگیر اور جائداد کی قبولیت' کے عنوان سے بھی ایک باب قائم کیا گیا ہے۔اس قسم کا کوئی باب عام طور سوانح کی کتابوں میں نہیں ملتا۔یہ اس سوانح کا انفراد واختصاص ہے۔آخر میں حضرت مولانا شہباز محمد کے تمام خلفاءعظام کی سیرت وسوانح کے ساتھ ان کے علمی کارناموں پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے،جن میں پٹنہ کے حضرت شاہ ارزانیؒ بھی شامل ہیں۔مصنف نے صاحب سوانح کے حوالے سے کسی بھی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا ہے اوران کی سیرت وشخصیت کی تمام جہتوں کو اس انداز سے ترتیب دیا ہے کہ یہ کتاب ان کے عہد کا بھی ایک اہم حوالہ بن گئی ہے۔

ستین شریف عربی مع اردو ترجمہ۔صرف ۳۲/صفحات پر مشتمل یہ مختصر سا کتابچہ حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوریؒ کی نادراور بیش بہا تالیف ہے جس میں ۶۰/منتخب احادیث کے عربی متن کے ساتھ اس کا اردو ترجمہ بھی پیش کیا گیا ہے۔خاص بات یہ ہے کہ ان احادیث کا انتخاب حضرت شہباز محمد بھاگلپوریؒ نے خود آنحضور ﷺ سے تصدیق کے بعد کیا ہے۔(اس کا ذکر آگے آتا ہے)۶۰/احادیث کی تعداد کی مناسبت سے اس کا نام ستین شریف رکھا گیا ہے۔اس کی شرح مولانا احسن اللہؒ نے لکھی ہے۔افادۂ عام کی غرض سے ڈاکٹر انصاری صاحب نے عربی کے ایک استاد سے اس کا اردو میں ترجمہ کرایا،لیکن اُن کی خواہش کے مطابق اُن کا نام ظاہر نہیں کیا۔کتاب کے متن اور ترجمہ سے پہلے ڈاکٹر عبدالغفار صاحب نے حضرت مولانا شہباز محمدؒ کی تصنیفات وتالیفات اوران کی عرفانی تعلیمات کے حوالے سے دوصفحاتی مضمون لکھا ہے جس میں انہوں نے یہ

صراحت کی ہے کہ ۶۰/احادیث کا یہ انتخاب حضرت مولانا شہباز محمدؒ نے خود کیا تھا اور ان کی تحقیق وتصدیق، مولانا احسن اللہؒ کے بیان کے مطابق، حضرت شہباز محمدؒ نے حضور اکرم ﷺ سے عالم روحانی میں کی تھی۔اس لئے ان احادیث کو کمزور اور ضعیف سمجھنا درست نہیں ہے۔ڈاکٹر عبدالغفار صاحب نے اس کتاب کے قلمی نسخہ سے مولانا احسن اللہؒ کے بیان کو من وعن نقل کیا ہے۔ (ص ۵۔۶)احادیث کا یہ انتخاب بنیادی طور پر سنت رسول ﷺ کی پیروی کرنے کے ترغیب آمیز جذبے کے تحت کیا گیا ہے۔جس پر خود حضرت مولانا شہبازؒ بختی سے عمل کرتے تھے اور اپنے تمام مریدین ومتوسلین کو بھی حضور ﷺ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے دیکھنا چاہتے تھے۔

حضرت مولانا محمد علی نزگوی ثم اکبرنگری۔ حضرت مولانا شہباز بھاگلپوریؒ ہی کی مانند حضرت مولانا محمد علی نزگویؒ سے بھی ڈاکٹر عبدالغفار انصاری صاحب کو بیحد عقیدت تھی جس کا ثبوت ان کی کتاب 'عہد محمد شاہی کے چند ممتاز شعرا' کی اشاعت کے وقت ہی مل گیا تھا جب انہوں نے اس کتاب کا انتساب حضرت مولانا محمد علی نزگویؒ کے نام سے کرتے ہوئے یہ جملہ لکھا تھا ۔''میں اس کتاب کو حضرت مولانا محمد علی نزگویؒ ثم اکبرنگری کے نام منسوب کرتا ہوں جو عالم دین اور عارف کامل تھے۔''اس کتاب کا انتساب بھی انہوں نے آستانۂ عالیہ شہبازیہ کے سجادہ نشیں حضرت الحاج سید شاہ صفی العالم کے نام کیا ہے جو اس مقدس خانوادے سے ان کی گہری عقیدت کا پتہ دیتا ہے۔کئی ابواب میں منقسم اس کتاب کو انہوں نے اس انداز سے ترتیب دیا ہے کہ حضرت مولانا محمد علی نزگویؒ کے مکمل حالات زندگی کے ساتھ ان کی سیرت وشخصیت، دیگر بزرگوں سے ان کے روابط و مراسم اور خود ان کے پیر ومرشد حضرت مولانا سید شاہ اشرف العالم بھاگلپوری کے سوانحی کوائف بھی ابھر کر سامنے آگئے ہیں۔دیباچہ میں مصنف نے حضرت مولانا سے اپنی ملاقاتوں کا احوال لکھا ہے اور کچھ سبق آموز واقعات بھی بیان کئے ہیں۔اسی ذیل میں ان کی علمیت اور ادبی ذوق پر بھی گفتگو کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ سو سال کی عمر میں بھی ان کو اردو فارسی کے ہزاروں اشعار یاد تھے۔ان کے انتقال کے بعد مصنف کو وہ قلمی نسخہ بھی دستیاب ہوا جس میں انہوں نے اپنے دست مبارک سے تقریباً تین ہزار سے بھی زیادہ اشعار لکھے تھے۔آپ کے صاحبزادگان اور دیگر معتبر خاندانی ذرائع سے ملنے والی اطلاعات کی بنیاد پر انہوں نے یہ کتاب ترتیب دی ہے جس کے پہلے باب کا عنوان ہے۔''حضرت مولانا محمد علی نزگوی ثم اکبر نگری کی زندگی کے حالات۔'' محلہ نزگہ میں پیدا ہونے والے حضرت مولانا محمد علی نزگویؒ کے والد کا نام محمد فہیم تھا جو اپنی قلیل آمدنی کے سبب ہمیشہ تنگدستی کا شکار رہے۔بچپن کی عسرت اور پھر ان کی ابتدائی تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے حسن آباد کے ایک مدرسہ میں ان کی ملازمت کا ذکر کیا ہے اور اسی دوران حضرت مولانا اشرف العالم صاحب بھاگلپوریؒ سے ان کی بیعت وارادات کی روداد بھی قلمبند کی ہے۔اسی ذیل میں دیگر بزرگوں سے بھی ان کے نیازمندانہ روابط کا ذکر کیا ہے۔

دوسرے باب میں حسن آباد کو ترک کرنے اور اکبرنگر میں قیام کرنے کی روداد قلمبند کی گئی ہے جس کا عنوان ہے ۔''سبب ترک حسن آباد اور قیام اکبرنگر۔'' مصنف نے وہاں کے لوگوں کی آپ کی ذات سے بے پناہ عقیدت ومحبت کے ساتھ آپ کے فیض سے وہاں کے معاشرے میں پھیلی ہوئی بدعات وخرافات کے خاتمہ کا بھی ذکر کیا ہے۔اگلے باب میں آپ کے پیر ومرشد حضرت مولانا سید شاہ اشرف العالم صاحب کے سوانحی کوائف درج کئے گئے ہیں جس میں حضرت مولانا شہباز محمد

بھاگلپوریؒ سمیت آپ کے آبا واجداد کا ذکر کیا گیا ہے۔اس جہت سے یہ باب تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔سوانحی کوائف کے ذیل میں مصنف نے ان کے علمی اکتسابات کے ساتھ ان کی کئی تصانیف کا تعارف بھی پیش کیا ہے۔چونکہ صاحب سوانح کو حضرت مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادیؒ سے بھی بے پناہ عقیدت تھی، چنانچہ مصنف نے ان کے لئے ''حضرت مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی سے والہانہ محبت'' کے عنوان سے ایک الگ باب ہی مختص کر دیا ہے اور تفصیل سے ان کی عظمت و بزرگی کا حال قلمبند کیا ہے۔بعدازاں ایک الگ باب میں صاحب سوانح کی سیرت و شخصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے مصنف نے ان کی سخاوت،غریبوں اور حاجتمندوں کی حاجت روائی،ملت کے لئے دردمندی اور ان کی فطری تواضع و خاکساری جیسے اوصاف کو خاص طور پر اجالا ہے اور اس سلسلے میں کئی واقعات بھی بیان کئے ہیں۔'سال وفات اور مدفن' کے زیر عنوان کتاب کے آخری باب میں مصنف نے آپ کے مرض الموت اور پھر ۸/اپریل ۱۹۷۷ء کو آپ کی وفات کا دلگداز احوال بیان کیا ہے۔ماضی قریب کے ایک بزرگ کی یہ سوانح بلاشبہ قرون اولیٰ کی یاد تازہ کرتی ہے جس کی ایک ایک سطر سے مصنف کے خلوص و عقیدت اور نیازمندی کا اظہار ہوتا ہے۔

صراط مستقیم۔صرف ۱۵/صفحات پر مشتمل یہ دینی و مذہبی کتابچہ اصلاحی جذبے کے تحت لکھا گیا ہے جس میں لوگوں کو سنت رسول ﷺ کی پیروی کرنے کی تلقین کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں مختلف بزرگوں کی زندگی کے واقعات اور ان کے اقوال زرّیں کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ان بزرگوں میں حضرت غوث الاعظمؒ اور حضرت مجدد الف ثانی کے علاوہ حضرت مولانا شہبازؒ بھی شامل ہیں۔ان تینوں میں مؤخرالذکر کا ذکر مصنف نے قدرے تفصیل سے کیا ہے۔اسی ذیل میں انہوں نے ان کے اور ان کے فرزندوں کے کئی اصلاحی اقدامات کا بھی ذکر کیا ہے جو لوگوں کو مسلکی اعتدال و توازن کی طرف راغب کرتے ہیں اور تشدد پسندی سے دور رہنے کی تلقین کرتے ہیں۔اسی مناسبت سے بریلوی مسلک کے لوگوں کا بھی ذکر آیا ہے جن کی تشدد پسندی کو مصنف پسند نہیں کرتے اور ان پر خاصی تنقید بھی کرتے ہیں۔تاہم وہ ہر مسلک کے بزرگوں سے عقیدت رکھتے ہیں اور ان کی دینی و مذہبی خدمات کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔اپنے موضوع کے لحاظ سے یہ کتاب انسان کو سیدھا راستہ دکھاتی ہے ،شاید اسی لئے اس کا نام صراط مستقیم رکھا گیا ہے۔

پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب کی دیگر تصنیفات میں ان کی ایک کتاب 'نادرات قشنگ' بھی شامل ہے۔لیکن یہ ان کی کوئی نئی کتاب نہیں ہے ، بلکہ ان کی پانچ مطبوعہ کتابوں حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوری،حضرت مولانا محمد علی نرگوی،عہد محمد شاہی کے چند فارسی شعرا،گلچینی از دیوان آقا محمد کاظم والہ اصفہانی اور برگزیدہ اشعار مولانا سید محمد والہ موسوی کا مجموعہ ہے جس کو ان کی کلیات بھی کہا جا سکتا ہے۔اس کے علاوہ پروفیسر انصاری صاحب کی دیگر تصنیفات کے ذیل میں ان کی مزید چند کتابوں کا ذکر ملتا ہے۔مثلاً (۱) حیات حضرت سید شاہ اشرف العالم بھاگلپوری (۲) بھاگلپور تاریخ کے آئینہ میں (۳) شعرای قاچار (۴) گنجینۂ معرفت اور (۵) سفرنامہ ایران و عراق۔افسوس ہے کہ یہ سب کتابیں مجھے تلاش بسیار کے باوجود دستیاب نہ ہو سکیں۔

مستقل کتابوں کے علاوہ فارسی ادبیات کے حوالے سے پروفیسر انصاری صاحب کے کئی گرانقدر مقالات مختلف

رسائل میں شائع ہوئے ۔لیکن انہیں یکجا کر کے مجموعہ مضامین کی صورت نہیں دی جا سکی جس کی وجہ سے ان تمام مضامین کا حصول مشکل ہو گیا ہے ۔تاہم تلاش وجستجو کے بعد جو مضامین مجھے دستیاب ہوئے ان میں ایک اہم مضمون 'فارسی کے چند ہندو شعراء ومؤرخین' کے موضوع پر ہے جو ہندوستان میں فارسی ادبیات کے فروغ وارتقامیں ہندوادیبوں،شاعروں اور مصنفوں کی خدمات کے اعتراف میں لکھا گیا ہے ۔یہ مضمون پہلے شعبۂ فارسی ، پٹنہ یونیورسٹی کے زیراہتمام ۱۶رمئی ۲۰۰۲ء میں منعقد ایک سیمینار میں پیش کیا گیا اور بعد میں خدابخش لائبریری جرنل (نمبر ۱۳۰) کی زینت بنا۔اس مقالے میں پروفیسر انصاری صاحب نے عہد مغلیہ میں ابھرنے والے چند ایسے نمائندہ ہندوادیبوں،شاعروں اور تذکرہ نگاروں کی علمی وادبی خدمات کا احاطہ کیا ہے جنہوں نے متنوع موضوعات کے تحت اپنی تخلیقات پیش کر کے فارسی نظم ونثر کی مختلف اصناف کے دامن کو وسیع کیا ہے ۔ان ہندوادباوشعراء میں راجہ ٹوڈرمل،مرزامنوہر توسنی، چندر بھان برہمن، آنندرام مخلص،لچھمی نرائن شفیق، بندرابن داس خوشگو،سیالکوٹی مل وارستہ،منشی ٹیک چند بہار اور سرب سنگھ دیوانہ شامل ہیں ۔پروفیسر انصاری صاحب نے ان سب کے مختصر سوانحی کوائف کے ساتھ ان کی تصنیفات کا بھی مختصر تعارف پیش کیا ہے جس سے مختلف موضوعات پر ان کی دسترس اور مہارت کا اندازہ ہوتا ہے ۔خاص بات یہ ہے کہ انہوں نے مختلف تذکروں میں شامل ان کے ایسے اشعار کو بھی ڈھونڈھ نکالا ہے جو آسانی سے دستیاب نہیں ہوتے ۔اسی میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مدح میں مرزامنوہر توسنی کے یہ اشعار بھی شامل ہیں ۔

علی بگزیدۂ لطف الہ است   به محشر مهربان را عذر خواه است

نه گنجد وصف حیدر در بیانها   بود در منقبت قاصر زبانها

نادر اشعار کے علاوہ انہوں نے چند غیر معروف ہندوادیبوں اور مؤرخوں کی چند ایسی کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے جس کا ذکر عام طور پر ان کی تصنیفات کے ذیل میں نہیں ملتا۔ان میں رائے امر سنگھ خوشدل کی کتاب 'بزم خیال' (جو انگریزوں کی تاریخ پر لکھی گئی ہے) نرائن کول عاجز کی کتاب 'تاریخ کشمیر' بھیم سین پسر رگھونندن داس کی کتاب 'تاریخ دلکشا' (جس میں عہد اورنگزیب سے شاہ عالم تک کی تاریخ درج ہے) اور منشی ہیرامن ولد گردھرداس کی کتاب 'گوالیار نامہ' شامل ہے ۔اس کے علاوہ عہد مغلیہ میں بندرابن داس کے ہم نام ایک مصنف بندرابن داس بہادرشاہی کا بھی انہوں نے ذکر کیا ہے جنہوں نے فن تاریخ میں 'لب التواریخ ھند' کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی ۔ان غیر معروف ادیبوں اور مؤرخوں کی کتابوں کے ساتھ انہوں نے اُس دور کے معروف ادیبوں اور مؤرخوں کی اِن کتابوں کا بھی تعارف پیش کیا ہے ۔چہار چمن،منشآت برہمن (چندبھان برہمن) تاریخ محمد شاہی (خوشحال چند) گل رعنا،شام غریباں (لچھمی نرائن شفیق) اور سفینۂ خوشگو (بندرابن داس خوشگو) مضمون کا اختتام انہوں نے امرت لعل عشرت کے ذکر پر کیا ہے جو بنارس ہندو یونیورسٹی میں فارسی کے پروفیسر تھے،اس مضمون کو بقامت کہتر بقیمت بہتر کا مصداق قرار دیا جاسکتا ہے جس میں انہوں نے اختصار کے ساتھ اکبر سے لے کر عہد مغلیہ کے آخر تک کے ہندوادیبوں اور شاعروں کی علمی وادبی خدمات کا احاطہ کرلیا ہے ۔

اسی طرح میر غلام علی آزاد بلگرامی کی حیات وخدمات کے حوالے سے پروفیسر انصاری صاحب کا ایک مقالہ بھی بہت اہم ہے جو دہلی سے شائع ہونے والے رسالہ برہان کی زینت بنا۔(نومبر ۱۹۷۸ء) یہ مقالہ آزاد بلگرامی کی شخصیت اور

ان کے علمی کارناموں کی ہر جہت پر محیط ہے۔ مقالے کے آغاز میں انہوں نے آزاد بلگرامی کی پیدائش اوران کی ابتدائی تعلیم کا ذکر کرنے کے بعد والہ داغستانی سے ان کی ملاقاتوں کا احوال بیان کیا ہے۔ آزاد بلگرامی نے والہ داغستانی کے بارے میں کچھ ایسی باتیں بھی لکھی ہیں جو دیگر تذکرہ نویسوں کے یہاں نہیں ملتیں اور اسکی وجہ یہ ہے انہیں والہ داغستانی سے براہ راست ملاقات کا شرف حاصل رہا ہے۔ مصنف کا یہ بھی خیال ہے کہ والہ داغستانی سے قربت کے سبب ہی انہوں نے اپنے تذکرہ 'خزانۂ عامرہ' کی تالیف کے دوران والہ کے تذکرہ 'ریاض الشعراء' سے خاص طور پر استفادہ کیا ہے۔ والہ داغستانی کے علاوہ اُس عہد کے دیگر ادبا و شعراء سے بھی آزاد بلگرامی سے تعلقات کا ذکر مصنف نے کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے ہم عصروں میں مقبول تھے اور قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ آخر میں انہوں نے آزاد بلگرامی کی تصنیفات کا مختصر تعارف بھی پیش کیا ہے۔ یہ مقالہ آزاد بلگرامی کی حیات کے مختلف ادوار کا نیز ان کے علمی کارناموں کا احاطہ کرنے کے ساتھ اُس دور کے ادبی منظرنامہ کو بھی نمایاں کرتا ہے۔

فارسی ادبیات کے حوالے سے پروفیسر انصاری صاحب کا تیسرا اہم مضمون 'ایران کی لیلیٰ' کے عنوان سے رسالہ زبان وادب پٹنہ میں شائع ہوا (ستمبر ۱۹۷۹ء) جو ایران کے معروف شاعر علی قلی خاں والہ داغستانی اور اس کی محبوبہ خدیجہ سلطان کے عشقیہ داستان پر مبنی ہے۔ ایران کی لیلیٰ کہی جانے والی خدیجہ سلطان کی شخصیت اور اس کی سوانح حیات پر روشنی ڈالتے ہوئے پروفیسر عبدالغفار صاحب نے تفصیل سے ان دونوں کے ناکام عشق کی المناک روداد قلمبند کی ہے اور دونوں کے ایسے کئی اشعار پیش کئے ہیں جن سے ان دونوں کے حزنیہ جذبات کی ترجمانی وعکاسی ہوتی ہے۔ مثنوی والہ وسلطان اور دیگر معاصر تذکروں کے حوالے سے پروفیسر انصاری صاحب نے خدیجہ سلطان کے حسن ودلکشی کے ساتھ اُن حالات کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے جس کے تحت خدیجہ سلطان اپنے محبوب سے جدا ہوکر دیگر امراء سے نکاح کرنے پر مجبور ہوگئی تھی۔ نادر شاہ کے قبضے میں اس کے کچھ دنوں تک رہنے کی بات بھی انصاری صاحب نے لکھی ہے اور نادر شاہ کے قتل کے پس پردہ کئی محرکات میں سے ایک محرک خدیجہ سلطان سے عشق کے بھی امکان سے انہوں نے انکار نہیں کیا ہے۔ بعد ازاں خدیجہ سلطان کے اصل عاشق علی قلی خاں والہ داغستانی کی سوانح حیات انہوں نے تفصیل سے لکھی ہے اور اسے خدیجہ سلطان کا عمزاد بھی بتایا ہے۔ والہ داغستانی کے بیان اور اس کے کئی اشعار کے حوالے سے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ دونوں مکتبی تعلیم کے دوران ہی ایک دوسرے کی محبت میں گرفتار ہوگئے تھے، یہاں تک کہ خدیجہ کے مختلف لوگوں کی زوجیت میں رہنے کے باوجود والہ داغستانی نے اسے کبھی فراموش نہیں کیا۔ یہی نہیں اس کے عشق کا یہ سلسلہ ایران سے دراز ہوکر ہندوستان تک پہنچا۔ اس لئے والہ داغستانی ہندوستان آنے کے بعد بھی خدیجہ کو مسلسل خطوط لکھتا رہا جو اُس وقت اصفہان میں رہتی تھی۔ بعد میں محبت کے ہاتھوں مجبور ہوکر خدیجہ سلطان خود اپنے محبوب سے ملنے کے لئے ہندوستان کے لئے روانہ ہوئی۔ مگر وصال محبوب اس کے نصیب میں نہیں تھا۔ راستے میں ہی اس کا انتقال ہوگیا۔ اس المناک عشقیہ داستان میں شدت تاثر کی یہ کیفیت ان دونوں کے دائمی ہجر میں ہی پوشیدہ ہے۔ ان حالات کے تناظر میں پروفیسر عبدالغفار انصاری صاحب نے بجا طور پر خدیجہ کو دنیا کی ہیروئین میں سرفہرست قرار دیا ہے کہ روئے زمین پر ایسی آزمائش کسی اور کی نہیں ہوئی ہوگی۔ مصنف نے اس عشقیہ داستان

کے ذیل میں والہ داغستانی کی قلمی فتوحات کا بھی ذکر کیا ہے جس میں اس کے تذکرہ 'ریاض الشعراء' کو اہم مقام حاصل ہے جو اس نے ہندوستان میں ہی ترتیب دیا تھا اور اپنے انہی علمی مشاغل کے سبب اہل علم اور اہل دل اور اہل اقتدار کے حلقوں میں بھی قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔احمد شاہ ابدالی اور عالمگیر ثانی کے عہد میں اس کو مختلف مناصب سے نوازا گیا جو اس کی مقبولیت کا ثبوت ہے۔ان سب واقعات کی تفصیلات پیش کرنے سے مضمون نگار کا ایک مقصد یہ دکھانا بھی ہے کہ ان تمام حصولیابیوں کے باوجود اس نے خدیجہ سلطان کو کبھی فراموش نہیں کیا اور اس کی جدائی میں اشعار بھی کہتا رہا۔ہجر و فراق کے یہ اشعار کثرت سے اس کے دیوان میں موجود ہیں۔اس سلسلے میں انہوں نے یہ انکشاف بھی کیا ہے کہ اس کی مثنوی والہ و سلطان مکمل اسی عشقیہ داستان کا بیانیہ ہے جس کو خود اس نے ایران خدیجہ سلطان کے پاس بھیجا تھا اور خدیجہ سلطان نے اس کے جواب میں خود بھی اشعار کہے تھے۔دونوں عاشق و معشوق کی مہر لگی ہوئی اس کے ایک نایاب قلمی نسخے کی زیارت تبریز میں پروفیسر انصاری صاحب نے کی تھی جو آقای جعفر سلطان کے ذاتی کتب خانہ میں موجود تھا۔آخر میں اس نسخے سے دونوں کے اشعار بھی انہوں نے نقل کئے ہیں جو جذبات عشق سے لبریز ہیں۔ایک نہایت معتبر ماٴخذ سے ایران کی یہ دلچسپ عشقیہ داستان مکمل ربط و تسلسل کے ساتھ اپنے عہد و ماحول کے تناظر میں شاید پہلی بار اتنی تفصیل سے لکھی گئی ہے اور یہی اس مضمون کا انفراد و اختصاص ہے۔

رسالہ زبان و ادب ہی میں شائع ہونے والے پروفیسر انصاری صاحب کے دو اور مضامین قابل ذکر ہیں جن میں سے ایک کا عنوان ہے۔'ایک گمنام شاعر کی مدح میں سودا کے قصیدے۔'(مئی ۱۹۸۰ء) یہ مضمون تحقیق اور تاریخی انکشاف کا حسین امتزاج ہے جس میں انہوں نے 'گمنام شاعر' کی شخصیت سے یہ کہتے ہوئے پردہ اٹھایا ہے کہ وہ کوئی اور نہیں، ہندوستان کا وزیر اعظم اور نظام الملک آصف جاہ کا پوتا عماد الملک غازی الدین خاں نظام تھا جو شاہ عالم ثانی کے عہد سلطنت میں تقریباً تین دہائیوں تک گوشہ نشیں رہا اور شاید اسی لئے اس کا کلام مشتہر نہ ہوسکا۔حالانکہ یہ دلچسپ بات ہے کہ اس کا کلام نقل ہوکر برٹش میوزیم لندن ضرور پہنچ گیا جہاں وہ اب بھی محفوظ ہے۔آغاز میں مضمون نگار نے عماد الملک کے حالات زندگی اور اس کے علمی کمال پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اس کے لئے بھی مواد سودا کے قصائد نے ہی فراہم کیا ہے۔عام تذکروں میں اس کے حالات بہت کم ملتے ہیں۔بعد از اں مضمون نگار نے سودا کی شخصیت اور اس کی شاعرانہ جہات کا مفصل جائزہ لیا ہے اور فارسی شعرا سے اس کا موازنہ کر کے صنف قصیدہ میں اس کے فنی امتیازات سے بحث کی ہے۔آخر میں انہوں نے سودا کے اُن قصائد کا جائزہ لیا ہے جو عماد الملک کی مدح و توصیف میں ہیں اور جن سے اس کی علمی شخصیت کے مختلف پہلو ابھر کر سامنے آتے ہیں۔ان قصائد سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سودا، عماد الملک کے علمی کمال کے قائل تھے اور اس کے شاعرانہ محاسن کے معترف بھی۔یہ اور بات ہے کہ وہ باکمال شاعر گمنام رہ گیا۔سودا کے قصائد نے ہی علمی دنیا میں اس کو متعارف کرایا اور اس حوالے سے پروفیسر عبدالغفار صاحب نے یہ مضمون لکھ کر اس کے تعارف کو مزید روشن کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔

رسالہ زبان و ادب (جولائی تا ستمبر ۱۹۸۳ء) میں دوسرا اہم مضمون تاریخی نوعیت کا ہے جو شاہ عالم ثانی کی زندگی کی المناک تصویر پیش کرتا ہے اور جس کا عنوان ہے۔'' شاہ عالم ثانی آفتاب، چندروز پٹنہ میں۔'' مضمون کا آغاز گلزار باغ پٹنہ

کے قریب واقع اُس تاریخی عمارت کے ذکر سے ہوتا ہے جہاں مضمون نگار کے مطابق،۱۷۵۹ء میں شاہ عالم ثانی کی رسم تاجپوشی ہوئی تھی جب وہ عماد الملک غازی الدین خاں نظام کے خوف سے پٹنہ میں مقیم تھا۔ پروفیسر انصاری نے اس عمارت کو بچشم خود دیکھا تھا۔ انہوں نے بیگم عابدہ احمد کے ایک مضمون کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ قاضی عبدالودود صاحب نے بھی انہیں (بیگم عابدہ احمد کو) یہ عمارت دکھاتے ہوئے اس بات کی تصدیق کی تھی کہ اسی عمارت میں شہزادہ عالمگیر شاہ عالم ثانی کی تخت نشینی یا رسم تاجپوشی ہوئی تھی۔ شاہ عالم ثانی کے پٹنہ میں قیام کے اسباب اور اس دور کے تاریخی منظرنامے کا جائزہ لیتے ہوئے انہوں نے اس دور کے واقعات پر نظر ڈالی ہے جس میں شاہ عالم ثانی کے والد بادشاہ عالمگیر ثانی کے قتل کا المناک واقعہ بھی شامل ہے جنہوں نے شاہ عالم ثانی کو اپنا ولی عہد بنایا تھا۔ عماد الملک کے خوف سے ہی انہوں نے اپنے بیٹے کو ہانسی کی طرف بھیج دیا تھا تا کہ وہ وہاں فوج جمع کر کے اس کا مقابلہ کر سکے۔ پھر عماد الملک کی سازشوں کی تفصیلات بیان کرنے کے بعد مضمون نگار نے شاہ عالم ثانی کی دہلی آمد اور عماد الملک کے سپاہیوں کے ساتھ جنگ میں اس کی شکست کا احوال بیان کیا ہے جس کے بعد ہی اس نے عظیم آباد پٹنہ کی طرف مراجعت کی۔ اس راہ میں اس کو دوست اور دشمن دونوں ملے جس کا مفصل تذکرہ انہوں نے 'سیر المتاخرین' کے حوالے سے کیا ہے۔ پروفیسر انصاری کا یہ بیانیہ اس پُر آشوب دور کا سیاسی منظرنامہ ہمارے سامنے لاتا ہے جو ہوس اقتدار اور قتل و غارتگری سے عبارت تھا۔ نیز یہ بیانیہ اس حقیقت کو بھی عیاں کرتا ہے کہ شاہ عالم ثانی کی پٹنہ آمد اختیاری نہیں بلکہ اجباری تھی کہ وہ حالات کے ہاتھوں مجبور ہو کر یہاں پہنچا تھا۔ حالانکہ بعد میں حالات سازگار ہونے کے بعد وہ دہلی پہنچا اور ہندوستان کے تخت پر جلوہ افروز ہو کر تقریباً تین دہائیوں تک حکمرانی کی۔ یہ اور بات ہے کہ اس کی حکومت کا ۴۷ رسالہ دور مختلف قسم کے مصائب و آلام کا ایک المناک باب ہے۔ بنیادی طور پر تاریخی نوعیت کے اس مضمون کا رشتہ شعر و ادب سے جوڑتے ہوئے مصنف نے شاہ عالم ثانی کو اردو فارسی کا صاحب دیوان شاعر قرار دیا ہے جو آفتاب تخلص کے ساتھ شاعری کرتا تھا۔ انہوں نے برٹش میوزیم لندن اور انڈیا آفس لائبریری میں محفوظ اس کے دیوان فارسی کے قلمی نسخے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا عکس بھی انہوں نے حاصل کیا تھا۔ شاہ عالم ثانی کے شاعر ہونے کے ثبوت کے طور پر انہوں نے اس کے یہ اشعار بھی پیش کئے ہیں جو شاہ عالم نے اپنی آنکھیں نکالے جانے کے المناک واقعہ کے پس منظر میں لکھا تھا ؎

چو حادثه بر خاست پئے خواری ما — داد برباد سرو برگ جهانداری ما
چشم من کنده شد از جور فلك بد تر شد — که نه بینم که کند غیر جهانداری ما
داد افغان بچه شوکت شاهی برباد — کیست جز ذات خدائے که کند یاری ما

ان اشعار سے فارسی شاعری میں شاہ عالم کی قدرت و مہارت کا اندازہ ہوتا ہے اور شاید اس کی شخصیت کے اسی شاعرانہ جہت سے متاثر ہو کر سودا جیسے قادر الکلام شاعر نے اس کی مدح میں پُر زور قصیدہ بھی کہا تھا جو اس کی کلیات میں شامل ہے اور جس کے چند اشعار مصنف نے نقل بھی کئے ہیں۔ اس مضمون کے عنوان سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جیسے یہ مضمون شاہ عالم کے صرف پٹنہ میں قیام کے ذکر تک محدود ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا کینوا س پھیل کر پورے ہندوستان اور شاہ عالم کے مکمل عہد سلطنت تک کا احاطہ کرتا ہے اور یہی اس کا نشان امتیاز ہے۔

صفدر جنگ کی شخصیت اور اس کی حیات و خدمات کے حوالے سے پروفیسر انصاری صاحب کا تاریخی نوعیت ہی کا ایک دوسرا مضمون رسالہ 'فروغ اردو، لکھنؤ کی زینت بنا۔ (جون ۱۹۷۷ء) آغاز میں مضمون نگار نے ہندوستان اور ایران کے قدیم روابط اور فارسی و سنسکرت زبانوں کے درمیان گہرے رشتوں کا ذکر کرتے ہوئے عہد مغلیہ میں بالخصوص جہانگیر اور شاہجہاں کے عہد میں ہندوستان میں فارسی ادب و شاعری کے منظرنامے پر روشنی ڈالی ہے اور طالب آملی، صائب تبریزی اور ابو طالب کلیم کا خاص طور پر ذکر کیا ہے جو ان دونوں بادشاہوں کے دربار سے وابستہ تھے۔ اُس زمانے میں ایران سے فارسی شعراء کی مسلسل ہندوستان آمد کا بیان کرتے ہوئے نہایت ڈرامائی انداز میں انہوں نے محمد مقیم نامی ایک تباہ و خستہ حال شخص کا ذکر کیا ہے جو اس زمانے میں (اپریل ۱۷۳۳ء میں) ہندوستان کے شہر سورت میں وارد ہوا اور اُس وقت کسی کو اس کا گمان بھی نہیں تھا کہ آگے چل کر وہ شخص ہندوستان کا وزیر اعظم بنے گا اور تاریخ میں صفدر جنگ کے نام سے شہرت حاصل کرے گا۔ اس کے بعد اس کی زندگی کی دیگر تفصیلات بیان کرتے ہوئے انہوں نے برہان الملک کی بیٹی صدر النساء سے اس کی شادی کا احوال بیان کیا ہے جس کے بعد صفدر جنگ کو اودھ کا نائب صوبیدار بنایا گیا اور محمد شاہ نے اس کو پہلے ابو المنصور کا خطاب دیا اور پھر صفدر جنگ کے خطاب سے نوازا۔ ۱۱۴۴ء میں اس کا بیٹا جلال الدین حیدر پیدا ہوا جو تاریخ میں شجاع الدولہ کے نام سے مشہور ہوا اور اودھ کا تیسرا نواب بنا۔

بعد ازاں صفدر جنگ کے خطوط کے حوالے سے ڈاکٹر انصاری صاحب نے فارسی میں اس کی بہترین صلاحیت کو اجاگر کیا ہے اور برہان الملک کی تربیت میں رہ کر اس کی بہترین طرز حکمرانی کی بھی مثالیں پیش کی ہیں۔ آگے چل کر مضمون نگار نے اس نکتہ کی بھی صراحت کی ہے کہ صفدر جنگ نے برہان الملک سے صرف طرز حکمرانی نہیں سیکھی تھی بلکہ علم و ادب کا ذوق اور شعراء کی سرپرستی بھی اس کی تربیت ہی کا نتیجہ تھا۔ چنانچہ ڈاکٹر عبد الغفار انصاری نے تقریباً ایک درجن ایسے شعراء کا نام لکھا ہے جو صفدر جنگ کے زیر سرپرستی شعر و ادب کی تخلیق میں مصروف تھے۔ ان میں خاص طور پر مرزا عظیما اکسیر قابل ذکر ہیں صفدر جنگ جس کی شاعری کا بیحد معترف اور مداح تھا اور اس کی عزت بھی کرتا تھا۔ اسی ذیل میں انہوں نے نامور تذکرہ نگار اور شاعر علی قلی خاں والہ داغستانی کا بھی ذکر کیا ہے جس سے صفدر جنگ کے گہرے تعلقات تھے اور اس کی شان میں اس نے قصیدہ بھی کہا تھا۔ والہ داغستانی نے صفدر جنگ سے اپنے مخلصانہ تعلقات کو اس کی موت کے بعد بھی نبھایا اور اس کے بیٹے شجاع الدولہ کی تخت نشینی میں بہت اہم کردار ادا کیا۔ ۱۷۵۱ء میں صفدر جنگ کے انتقال کے بیان اور اس کے مقبرہ کی تعمیر کے ذکر پر یہ مضمون ختم ہوتا ہے جو دہلی میں صفدر جنگ مقبرہ کے نام سے مشہور ہے جو ایک تاریخی یادگار بھی ہے اور اہم سیاحتی مقام بھی۔ عام طور پر ایران سے ہندوستان ہجرت کرنے والے مہاجر شعراء پر مضامین لکھے جاتے رہے ہیں، لیکن ایران سے ہجرت کرنے والی تاریخ کی ایک اہم سیاسی شخصیت کا شاید یہ اولین بیانیہ ہے جو اس کو امتیازی حیثیت عطا کرتا ہے۔

ان مضامین کے علاوہ بھی پروفیسر انصاری صاحب کے کئی اور مضامین کی اشاعت کی اطلاع ملتی ہے جو مختلف اوقات میں ایران و ہند کے مختلف رسائل کی زینت بنے۔ مثلاً 'مہاتما گاندھی و ایرانیان' (مطبوعہ مجلّہ دانشگاہ، بھاگلپور۔ ۱۹۷۰ء) 'شاعر ایرانی کہ عاشق ہند بود' (مطبوعہ مجلّہ ارمغان، تہران۔ ۱۳۵۶ھ ش) مولانا سید والہ

موسوی (مطبوعہ: ماہنامہ وحید تہران۔ رمضان ۱۳۹۸ھ) وغیرہ۔ افسوس کہ ان رسائل کے حصول میں مجھے کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ لہذا صرف ان کے ذکر پر اکتفا کئے بغیر اور کوئی چارہ نہیں، جیسے ان کی دستیاب نہ ہونے والی کتابوں کے صرف نام پر اکتفا کیا گیا ہے۔ یہ کتابیں اور مقالات دستیاب ہو جاتے تو یقین ہے کہ ان کی علمی و ادبی شخصیت کے کچھ اور نئے جہانوں کی دریافت ہو سکتی تھی۔

منابع:

۱۔ گلچینی از دیوان آقا محمد کاظم والہ اصفہانی (بامقدمہ) گرد آورندہ: دکتر عبد الغفار انصاری۔ چاپخانہ۔ دی آزاد پریس، سبز بیاغ، پٹنہ۔ تاریخ چاپ۔ اکتبر ۱۹۷۶ء

۲۔ عہد محمد شاہی کے چند فارسی شعراء۔ مرتبہ: ڈاکٹر عبد الغفار انصاری۔ مطبع۔ دی آزاد پریس۔ سبز بیاغ، پٹنہ۔ سنہ اشاعت۔ ۱۹۷۷ء

۳۔ احوال و آثار و افکار آقا محمد کاظم والہ اصفہانی۔ مؤلف۔ ڈاکٹر عبد الغفار انصاری۔ تقسیم کار: نکھار پبلی کیشنز۔ مؤناتھ بھنجن (یوپی) پہلا ایڈیشن۔ مارچ ۱۹۸۵ء

۴۔ احوال و افکار و آثار علی قلی خاں والہ داغستانی۔ مرتب: ڈاکٹر عبد الغفار انصاری۔ تقسیم کار: نکھار پبلی کیشنز۔ مؤناتھ بھنجن (یوپی) پہلا ایڈیشن۔ جون ۱۹۸۳ء

۵۔ رسالہ برہان، دہلی۔ مدیر: سعید احمد اکبر آبادی۔ شمارہ ۵۔ نومبر ۱۹۷۸ء

۶۔ صراط مستقیم۔ مؤلف۔ ڈاکٹر عبد الغفار انصاری

۷۔ برگزیدہ اشعار مولانا سید محمد والہ موسوی (بامقدمہ) گرد آورندہ: دکتر عبد الغفار انصاری۔ اشاعت۔ ۱۹۸۲ء

۸۔ پاسداران زبان و ادبیات فارسی در ہند۔ تہیہ شدہ در مرکز تحقیقات زبان فارسی در ہند، دہلی نو۔ اشاعت۔ محرم الحرام۔ ۱۴۰۶ھ

۹۔ حضرت مولانا شہباز محمد دیوروی ثم بھاگلپوری۔ مرتبہ: ڈاکٹر عبد الغفار انصاری۔ ناشر: محمد معین دفتری۔ حبیب پور بھاگلپور۔ اشاعت۔ نومبر ۱۹۸۲ء

۱۰۔ حضرت مولانا محمد علی نرگوی ثم اکبر نگری۔ مرتب: ڈاکٹر عبد الغفار انصاری

۱۱۔ ستین شریف عربی مع اردو ترجمہ۔ تالیف: حضرت مولانا شہباز محمد بھاگلپوری۔ مرتب: ڈاکٹر عبد الغفار انصاری۔ ناشر: ابو ذر غفاری۔ تاتار پور بھاگلپور۔ دسمبر ۱۹۸۲ء

۱۲۔ رسالہ زبان و ادب، پٹنہ۔ مدیر: شین مظفر پوری۔ ناشر: بہار اردو اکادمی، پٹنہ۔ ستمبر ۱۹۷۹ء اور مئی ۱۹۸۰ء

۱۳۔ رسالہ زبان و ادب، پٹنہ۔ مدیر: محمد یونس۔ ناشر: بہار اردو اکادمی، پٹنہ۔ جولائی تا ستمبر ۱۹۸۳ء

۱۴۔ ماہنامہ فروغ اردو، لکھنؤ۔ مدیر: محمد حسین شمس علوی قاسمی کاکوروی۔ جون، ۱۹۷۷ء

۱۵۔ خدا بخش لائبریری جرنل، پٹنہ۔ مدیر: ڈاکٹر محمد ضیاء الدین انصاری۔ ناشر: خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ۔ نمبر ۱۳۰۔ اکتوبر۔ دسمبر ۲۰۰۲ء

☆☆☆

DABEER (An International Peer Reviewed Refereed Indexed & UGC Care Listed Journal) S.No. 28
Vol:-12, Issue:- 1 (JANUARY -MARCH 2025) ISSN :2394-5567

زیب النساء*

مثنوی بینش الابصار: ایک تحقیقی وتنقیدی جائزہ

فارسی ادب میں مثنوی ایک قدیم اور معتبر صنف ہے، جس نے علم، حکمت، اخلاقیات اور عرفان کی ترویج میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس سلسلے میں مثنوی بینش الابصار اپنی فصاحت، ادبی شگفتگی اور اخلاقی و روحانی مضامین کی بنا پر ممتاز ہے۔ یہ مثنوی نظامی گنجوی کی مثنوی مخزن الاسرار کی پیروی میں بحر سریع "مفتعلن مفتعلن مفتعلن مفتعلن" پر کہی گئی ہے اور اس میں شاعر نے مختلف موضوعات کو نہایت دلکش اور فصیح انداز میں بیان کیا ہے۔

بینش کشمیری، متخلص بینش، گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے معروف فارسی گو شاعر ہیں۔ ان کی شاعری اخلاقی، عرفانی اور سماجی موضوعات کے لحاظ سے نمایاں ہے اور یہ ادب کے طلبہ و محققین کے لیے مطالعہ و تحقیق کا اہم ذریعہ ہے۔ بینش کشمیری اصل میں ایرانی النسل تھے لیکن ان کی پرورش کشمیر میں ہوئی۔ ان کا اصل نام میر جعفر بیگ تھا اور بعض تذکروں میں ان کا نام محمد اسماعیل یا ملا اسماعیل بھی ذکر ہے۔ ابتدائی تعلیم مکمل کرنے کے بعد انہوں نے دہلی (شاہجہان آباد) کا سفر کیا، جہاں وہ دربار کے ادبی حلقوں میں شامل ہوئے اور دربار کے امراء کی مدح میں قصائد پیش کیے۔ زندگی کے آخری ایام میں واپس کشمیر آئے اور وہیں وفات پا گئے۔

بینش کشمیری کا زمانہ مغلیہ سلطنت کے ادبی و ثقافتی عروج کا دور تھا۔ اس زمانے میں فارسی زبان نے ہندوستان میں ادبی، علمی اور درباری ثقافت میں اہم مقام حاصل کیا تھا۔ فارسی شاعری اور درباری ماحول کا امتزاج ہند وایرانی ادب کی ترقی میں کلیدی کردار ادا کرتا رہا۔ بینش کشمیری نے اس ماحول میں نہ صرف ادبی محافل میں حصہ لیا بلکہ اخلاقی و عرفانی مضامین کی ترویج بھی کی۔

بینش کشمیری کے ادبی رجحانات درج ذیل ہیں:-

اخلاقی و عرفانی مضامین: روحانی بیداری، خدا کی وحدانیت، انسانی اوصاف۔

سماجی اور درباری موضوعات: امراء کی مدح اور شہری زندگی کے رنگ۔

زبان و بیان کی خصوصیات: سادہ، روان اور دلنشین، جس سے کلام آج بھی آسان فہم اور دلکش ہے۔

بینش کشمیری کی ادبی خدمات:

بینش کشمیری نے فارسی ادب میں غزل اور مثنوی کے روایتی اسلوب کو برقرار رکھتے ہوئے اپنے کلام میں اخلاقی و عرفانی مضامین کو نمایاں کیا۔ ان کی اہم مثنویات درج ذیل ہیں:

MASNAWI BEENASH UL ABSAAR: EK TAHQIQI WA TANQIDI JAYEZA (Pg.No. 150 TO 154)
ZEBUNNISA, RESEARCH SCHOLAR
DEPARTMENT OF PERSIAN, ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY, ALIGARH (U.P.)

۱. بینش الابصار—وزن مخزن الاسرار، بادشاہ اورنگزیب کے نام منسوب

۲. گنج روان—اسکندر نامہ کی تقلید، دربار و امراء کی مدح

۳. گلدستہ—لیلی ومجنون کے مقابل، آفرینش عالم پر مشتمل

۴. شورِ خیال—بنارس کے دو عاشقوں کی داستان

۵. رشتۂ گوہر—اہلِ مازندران کی عشق کہانی

۶. جواہر خانہ—اورنگزیب کی مدح اور تبریز و بغداد کے مناظر

بینش کشمیری کے کلیات و دیوان کے نسخے موزہ برطانیہ، موزہ سالار جنگ، بانکی پور، اکیڈمی سلیمانوف اور تاشکند میں محفوظ ہیں، جو ان کے کلام کی ادبی اور تاریخی اہمیت کو ظاہر کرتے ہیں۔

مثنوی بینش الابصار: تنقیدی جائزہ

مثنوی بینش الابصار کو چار بنیادی حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱. آغاز حمدِ باری تعالیٰ: یہاں خدا کی قدرت، رحمت اور خالق ومخلوق کے تعلقات اجاگر کیے گئے ہیں

۲. خدا کی عظمت وحضور ﷺ کی منقبت: واقعہ معراج اور حضور اکرم ﷺ کی مناقب کا بیان شامل ہے۔

۳. انسانی اوصاف واخلاقی تعلیمات: محبت، صبر، سخاوت، عبادت، عاجزی اور قناعت جیسے اعلیٰ اوصاف پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور دنیاوی حرص وہوس سے اجتناب کی تلقین کی گئی ہے۔

۴. دہلی وکشمیر کی تصویر کشی:

دہلی: علم، عدل، جمال، تہذیب اور روحانیت کا حسین امتزاج، شیخ نظام الدین اولیاء کی موجودگی اسے روحانی مرکز بناتی ہے۔

کشمیر: جنت نظیر وادی، باغات، جھرنے، پہاڑ اور خوشبوؤں سے بھرپور فطری حسن۔

''مثنوی بینش الابصار میں دہلی کی تعریف نہایت بلیغ انداز میں کی گئی ہے۔ بینش دہلی کو ایسا شہر قرار دیتے ہیں جہاں علم، عدل، جمال، تہذیب اور روحانیت ایک حسین امتزاج کی صورت میں جلوہ گر ہیں۔ دہلی کے لوگوں کو وہ فصیح، حسین، صاحبِ علم اور باکردار قرار دیتے ہیں۔ بینش کے نزدیک اس شہر کے بازاروں میں راست گوئی اور گھروں میں شرافت پائی جاتی ہے، جب کہ شیخ نظام الدین اولیاء جیسے بزرگوں کی موجودگی دہلی کو روحانی مرکز بناتی ہے۔ دہلی کو بینش نے اورنگ زیب کی سلطنت کا دل کہا ہے، جو اپنی ثقافت، حسن اور عدل کی بنا پر عالم میں ممتاز ہے۔ اسی طرح مثنوی میں کشمیر کی تصویر بھی دلنشین انداز میں سامنے آتی ہے۔ بینش کشمیر کو جنت نظیر وادی قرار دیتے ہیں جس کے باغات، گل لالہ، جھرنے، پہاڑ اور معطر ہوائیں حسنِ فطرت کی معراج ہیں۔ ان کے نزدیک کشمیر کی صبح تازگی سے لبریز، شام خوشبو سے معمور اور ہوائیں سکون وشادمانی کی پیامبر ہیں۔ کشمیر کو ایسا باغ قرار دیا ہے جہاں ہر پھول نغمہ سرا، ہر غنچہ عاشق اور ہر ہوا بوسہ زن محسوس ہوتی ہے۔ کشمیر ان کے نزدیک حسن وروحانیت کا مرکز ہے، جس کے مشاہدے سے آنکھ کو قرار اور دل کو سرور نصیب ہوتا ہے۔''

روحانی واخلاقی پیغام:

مثنوی ہر شعر میں علم، حکمت اور محبت کی خوشبو رکھتی ہے۔ اس کے اہم پیغامات یہ ہیں: روحانی بیداری اور خدا کی وحدانیت، نفس کی پاکیزگی اور اخلاقی زندگی، صبر، عاجزی اور قناعت، دنیاوی حرص وہوس سے اجتناب وغیرہ وغیرہ۔

بینش نے اپنی مثنوی کو ایک روشن چراغ اور قیمتی غنچہ کہا ہے جس کے ہر شعر سے علم، حکمت اور محبت کی خوشبو آتی ہے۔ وہ اس کلام کو اہلِ دل اور اہلِ علم کے لیے ایک بیش قیمت تحفہ سمجھتے ہیں اور حسد کرنے والوں کو یہ پیغام دیتے ہیں کہ دل سے جلنے والے چراغ کی روشنی ان کے لیے میسر نہیں۔ مثنوی بینش الابصار کا مرکزی پیغام روحانی بیداری ہے۔ بینش خدا کی وحدانیت، نفس کی پاکیزگی اور اخلاقی زندگی کی تلقین کرتے ہیں۔ وہ دنیا کی ناپائیداری اور فانی حیثیت کو اجاگر کرتے ہوئے دنیاوی لذتوں سے بے رغبتی اور آخرت کی کامیابی پر توجہ دینے کی نصیحت کرتے ہیں۔ صبر، عاجزی اور قناعت کو اعلیٰ اوصاف قرار دیتے ہوئے وہ یہ احساس دلاتے ہیں کہ دنیاوی حرص وہوس اور دولت کی اندھی دوڑ انسان کو اخلاقی زوال کی طرف لے جاتی ہے۔ ان تعلیمات سے بینش کشمیری کی صوفیانہ فکر اور عملی اخلاقیات سے وابستگی پوری طرح نمایاں ہے۔

یہ مثنوی محض ایک شعری تخلیق نہیں بلکہ ایک مکمل روحانی دستور العمل ہے جو دنیوی زندگی اور اخروی کامیابی کے درمیان توازن قائم کرنے کی تلقین کرتی ہے۔ بینش نے الٰہی محبت کو سب سے برتر محبت اور انسان کی حقیقی منزل قرار دیا ہے۔ انہوں نے خوبصورت زبان، موزوں بحر اور موثر تمثیلات کے ساتھ اخلاقی حکایات اور مثالیں پیش کی ہیں جو انسان کو متوازن اور نیک زندگی گزارنے کی ترغیب دیتی ہیں۔ مثنوی بینش ابصار کا مواد اور اسکے موضوعات فارسی مثنوی کی روایتی خصوصیات کا خوبصورتی سے ہم آہنگ ہے۔ مثلاً:

عرق پاك توای نور تن　　شبنم گل آب شود در چمن
نیست تراسایه اگر در حساب　　مایه دست تو بود آفتاب
سایه کجا نیر اعلی کجا　　هست تفاوت زکجا تا کجا
صبح ازل بخت نکوروی تو　　شام ابد سایه کیسوی تو
کرد ره تو چمن نه فلك　　خل قدای تو چو باغ فدك
حیرت نعت توام از یاد برد　　پرده مژگان مرا باد برد
هر که بود گوش بر آواز تو　　به شنود از حمد خدا را ز تو
واحد حق را با حد حد یکی است　　احمد و محمود و محمد یکی است

(مجموعہ مثنویات، بینش کشمیری، نسخہ خطی سالار جنگ میوزیم حیدرآباد، نمبر ۳۰۳۵، ص ۸، ۹)

مثنوی کی ساخت:

مثنوی کے موضوعات اور مناجات درج ذیل ہیں: - مناجات بدرگاہ واہب العطیات - نعت حضرت سید المرسلین ﷺ - صفت عشق، صبر، کرم، عبادت، فقر، عزلت، قناعت - تعریف دہلی اور کشمیر - خاتمہ ومناجات بدرگاہ رب العالمین۔ مثنوی بینش ابصار کے ابتدائی اشعار میں بینش نے جذباتی اور روحانی تجربات کو نظم کیا ہے۔ اس کے بعد مناجات پروردگار،

نعت،صفت لیلہ المعراج، پادشاہ وقت اورنگزیب کی مدح،اس کے بعد صفت عشق،صفت صبر،صفت کرم،صفت عبادت صفت فقر،صفت قناعت،عیب جویی،صفت محبت،صفت خاموشی کے احوال کونہایت دلکش انداز میں نظم کیا ہے اوران موضوعات کو تمثیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔اس کے بعد کشمیر کی تعریف میں اشعار کہے ہیں اور پھر مثنوی کا خاتمہ لکھا ہے۔مثنوی کے شروع کے اشعار ضائع ہو چکے ہیں،لیکن جن اشعار سے یہ مثنوی شروع ہوتی ہے وہ نہایت ہی دلکش ہیں۔مثنوی کی ساخت،ترتیب اورموضوعات کی تفصیل مندرجہ ذیل ہے:

۱۔مناجات بدرگاه واهب العطیات

۲۔نعت حضرت سید المرسلین وخاتم النبیین صلی الله علیه وسلم

۳۔ نعت سرور کاینات خلاصه موجودات علیه افضل الصلوات

٤ هردوسرا شفیع روز جزا محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم

٥۔صفت لیلة المعراج

٦۔مدح زینت بخش تاج وسربر خاقان عالمگیر خلدالله ملکه

٧۔تعریف سخن که گوهر تابناك آفرینش انسان است

٨۔ستایش کلام معجزنظام باری تعالی اعظم شانه

٩۔صفت عشق

١٠۔صفت صبر

١١۔ صفت کرم

١٢۔صفت عبادت

١٣۔صفت فقر

١٤۔صفت کیندوری

١٥۔صفت عزلت

١٦۔صفت قناعت

١٧۔صفت عیب جوئی

١٨۔ صفت محبت

١٩۔ صفت خاموشی

٢٠۔صفت احوال

٢١۔تعریف دهلی

٢٢۔تعریف کشمیر جنت نظیر

۲۳۔خاتمہ

۲٤۔ مناجات بدر گاہ رب العالمین و غا فر المجرمین تقدست اسماہ

مثنوی بینش الابصار ایک ایسی مثنوی ہے جو اپنی انفرادیت اور ادبی شان سے نمایاں ہے جو مختلف موضوعات پر مبنی ہے۔ بینش کشمیری نے اس میں روحانیت، قدرت، انسانی رویّے اور زندگی کے سفر کی پیچیدگیوں کو خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ انہوں نے جذبات کو گہری اور دلکش تصویروں کے ذریعے پیش کیا ہے، جیسے قدرتی مناظر، آسمانی نشانیاں، اور ثقافتی علامتیں۔ ان کی شاعری میں جنت کی خوشبو، خوابوں کی دنیا، اور دلوں کے درد جیسے احساسات کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔

بینش علم کی روشنی کی طرف رہنمائی کرتے ہیں، کہ علم حاصل کریں، عاجزی اختیار کریں، اور زندگی کی حقیقتوں کا سامنا کریں۔ چاہے وہ کسی عظیم شخصیت کی مدح ہو، صبر وسخاوت کی تعریف، یا محبت کی گہرائی، ہر شعر خود کی زندگی پر غور کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اس مثنوی کا اختتام ہمیں سوچنے پر مجبور کرتا ہے، یہ خوبصورت تصویروں اور گہرے خیالات کے ذریعے انسانی تجربے کی خوبصورتی اور پیچیدگی کو اجاگر کرتی ہے۔ بینش کشمیری کی سادہ زبان اور نرم انداز انسان کو ایک روحانی اور فکری سفر پر لے جاتا ہے، جہاں زندگی کے گہرے راز کھلتے چلے جاتے ہیں۔

بینش کشمیری کا مقام واثرات:

بینش کشمیری فارسی ادب کے نمایاں شعراء میں شامل ہیں۔ انہوں نے نہ صرف نظامی گنجوی کی مثنوی روایت کو ہندوستانی ثقافت میں زندہ رکھا بلکہ اپنے اشعار میں فارسی زبان کی شستگی کے ساتھ ہندوستانی معاشرت کی خوشبو بھی پیش کی۔ ان کی شاعری نے اخلاقی، عرفانی اور انسانی اقدار کو فروغ دیا اور آج بھی مطالعہ کا اہم موضوع ہے۔

بینش کشمیری نے فارسی ادب میں نیا رنگ اور روح بھری۔ مثنوی بینش الابصار نہ صرف ادبی لحاظ سے ممتاز ہے بلکہ اس میں اخلاقی، روحانی اور انسانی تربیت کے مضامین بھی موجود ہیں۔ شاعر کی زندگی، ادبی خدمات اور مثنوی کے موضوعات ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہیں، جو فارسی ادب کے طلبہ اور محققین کے لیے تحقیق اور مطالعہ کا بہترین ذریعہ ہیں۔

منابع وماخذ:

- مجموعہ مثنویات، بینش کشمیری، نسخہ خطی سالار جنگ میوزیم حیدر آباد، نمبر ۳۰۳۵،
- آذر بیگدلی، لطف علی۔ آتشکدہ، بمبئی، ۱۲۷۷ھ
- آرزو، علی خاں۔ مجمع النفائس، نسخہ عکسی، کتب خانہ مرکزی
- احمد، ظہور الدین۔ پاکستان میں فارسی ادب کی تاریخ
- احمد علی ہاشمی سندیلوی۔ مخزن الغرائب
- ٹیکو، جی۔ ایل۔ پارسی سرایان کشمیر
- خلیل، علی ابراہیم۔ صحف ابراہیم
- صفا، ذبیح اللہ۔ تاریخ ادبیات در ایران

☆☆☆

ISSN: 2394-5567 (UGC Care Listed) S. No. 28

بخواندم یکی مرد هندی دبیر   سخن گوی و گوینده و یادگیر

(فردوسی)

DABEER

(An International Peer Reviewed Refereed Quarterly Literary Research Journal for Persian Literature)

VOLUME: 12 ISSUE: 1

JANUARY – MARCH 2025

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

Dr. Syed Bashir Hasan, Department of History, AMU, Aligarh

Dr. Satya Prakash Tiwari, Department of Education, MU, Pindwara, Rajasthan

Dr. Aamir Riyaz, Department of Philosophy, AMU, Aligarh

Dr. Indu Bala, Department of History, MGGC, Tarn-Taran, Punjab

Dr. Abdul Aziz Khan, Department of Hifzane Sehat, Unani Medicine, AMU, Aligarh

Dr. Neha, Centre of Multidiisciplinary Studies and Research, SVSU, Meerut

Mr. Meraj Ahmad, School of Journalism &Mass Communication, MANUU, Hyderabad

Editorial Board

Dr. Pankoj Kanti Sarkar, Department of Philosophy, DTSKSM, West Bengal

Dr.Ruby Tabassum, Department of History, GDC, Haridwar

Dr. Rajesh Sarkar, Department of Sanskrit, BHU, Varanasi

Dr. Asma Kazmi, Department of Fine Arts, AMU, Aligarh

(Vaidya) Dr. Mrityunjay Dwivedi, Medical Officer (CH), PMCHS, U.P.

Dr. Rafe Akhlaq Ansari, Department of Ilaj Bittadbeer, ZVMCH, MUHS, Nashik

Dr. Rohma Javed Rasheed, Department of History & Culture, JMI, New Delhi

Dr. Zaid Ahmad Siddiqui, Department of Philosophy, AMU, Aligarh

Mr. Tariq Jameel Ansari, Sir Syed Academy, AMU, ALigarh

Dr. Md Ehtashamul Islam Khan, Ph.D. in English, Aligarh Muslim University, Aligarh

Co-Editor	Indexed in:
Dr. Mohammad Anash Dr. Mohd. Rashid Mrs. Zeha Khan	IIFS, RG, rekhta, School&CollegeListings

CONTENT

S. NO.	TITLE	AUTHOR	PG. NO.
1	ANALYTICAL STUDY OF DEVELOPMENT OF HIGHER EDUCATION IN POST INDEPENDENCE INDIA	DR. DEEPAK PANCHOLI / DR. SATYAPRAKASH TIWARI	5
2	ECONOMIC POLICIES OF THE ROHILKHAND DYNASTY	DR. NEHA	11
3	COMMON ELEMENTS IN THE POETRY OF MIRA BAI AND ZEBUNNISA	DR. QAISER AHMAD	19
4	EXPLANATION OF THE WORD TALENT FROM PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL POINT OF VIEW	DR. SATYAPRAKASH TIWARI	24
5	WRITING DEVOTION: JAHANARA'S RISALA-I-SAHIBIYA	ROHMA JAVED RASHID	35
6	A SIKH DIASPORA: NATION AND MIGRATION	DR. GEETANJALI	40
7	A STUDY ON DIMASA CULTURE: AN OVERVIEW	DR. DIPALEE HAFLONGBER	46
8	IMPORTANCE OF ETHICS IN EDUCATION: AN OBSERVATION	DR. PANKOJ KANTI SARKAR	51
9	SEBK-I-HINDI: THE ENDURING LEGACY AND FAR-SPANNING INFLUENCE OF A CROSS-CULTURAL LITERARY TRADITION	HASAN SAIYAF	59
10	WOMEN EDUCATION IN JAMMU AND KASHMIR FROM 1846-1931	AFROZ AHMAD PAREY	64
11	LADAKH: A TRADING ENTREPOT BETWEEN CENTRAL ASIA AND INDIA DURING THE DOGRA PERIOD	MUBARIK ALI / DR. SASHA	71
12	TRACING THE JEWISH ODYSSEY TO INDIA AND UNVEILLING THE BENE EPHRAIM COMMUNITY'S HISTORICAL AND CULTURAL TAPAESTRY IN ANDHRA PRADESH	RATNA SUCCESSENA JAPAN PULLA	88
13	THE CLASH OF SECULARISM AND ISLAMIC GOVERNANCE: CHALLENGES AND RESPONSES IN THE MUSLIM WORLD	MOHD SUALH	107
14	SHADOWS OF AFFICTION: NAVIGATING DISEASES IN PERSIAN LITERARY LANDSCAPE	PEERZADA OWAIS ADIL / NEELOFAR SHAFI / HAADIYAH CHISHTI	117
15	POSSIBILITY OF 'IDEAL STATE' AND 'PHILOSOPHER KING':	ALI AHMED / DR. SAMIKSHYA	125

	PLATO VERSUS POPPER	GOHAIN	
16	CHALLENGES RELATED TO THE PRESERVATION OF THE IMPORTANT HERITAGE OF INDIAN CULTURE IN RAMPUR	ARTI TRIPATHI	135
17	VERNACULAR LIBRARY TRADITION IN EARLY MODERN INDIA	AYUSH JAIWAL	143
18	ARCHITECTURE OF SWARNA KALEESWARAR TEMPLE AT KALAYARKOVIL – A STUDY	B. KANAGA / Dr. R Balaji	159
19	EVOLUTION OF MILITARY STRUCTURE IN THE DELHI SULTANATE	KSHITIJ	163
20	INTER-CONNECTION BETWEEN CONSCIOUSNESS AND INNATENES AFTER DESCARTES AND LOCKE WITH QURANIC PERSPECTIVE	MOHASINA KHATUN	171
21	COMMUNICATING POWER: THE EPISTOLARY TRADITION IN THE MUGHAL EMPIRE	NAZREEN	182
22	BENGALI PERIODICAL 'ANTAHPUR': PRECURSOR OF WOMEN AWARENESS IN EARLY 20TH CENTURY BENGAL	RAKHI DAS / DR. TUHINA ISLAM	195
23	BHAGAT SINGH AND HIS PERSPECTIVE ON CASTE SYSTEM	SAHIL / DR. SHEFALI CHAUHAN	202
24	ARCHITECTURAL LEGACY OF THE MADURAI NAYAK DYNASTY A SOUTH ASIAN PERSPECTIVE	SP. JEYASEELAN / DR. S. SARAVANAN	209
25	STUDY OF PLACE NAMES OF WESTERN ODISHA IN POST COLONIAL ERA: "A CASE STUDY ON AMBABHONA BLOCK OF BARGARH DISTRICT"	SUDHANSU SEKHAR PANDA	220
26	THE IRAN SOCIETY: PRESERVER OF PERSIAN HERITAGE IN KOLKATA	AMBREEN ALAMGIR	231
27	A DIACHRONIC STUDY OF LINGUISTIC PATTERNS IN IRANIAN CHILDREN'S LITERATURE	DR. MANDANA KOLAHDOZ MOHAMMADI	235

DR. DEEPAK PANCHOLI (1)

Associate Professor, Department of Education, Madhav University, Pindwara, Sirohi (Rajasthan)

DR. SATYAPRAKASH TIWARI

Associate Professor, Department of Education, Madhav University, Pindwara, Sirohi (Rajasthan)

ANALYTICAL STUDY OF DEVELOPMENT OF HIGHER EDUCATION IN POST INDEPENDENCE INDIA

Abstract: Education is a life-long process which brings about desired changes in the behavior of a person by increasing experiences. Education is the main source of development of any nation. Proper development of human resources is essential for the development of any country. The important task of development of human resources can be possible only through education. Higher education has an important place in terms of development of human resources. Education is the source of light which guides us in different spheres of life. Higher education is that form of education, which gives functional and temperamental specialty to man, that is, higher education orients man towards the uniqueness of life.

Preamble: Higher education provides the foundation for technological discovery and innovation. Supplies high quality skilled manpower to the economy. Modernity prevails in society through the outputs of the higher education system. It provides the basis for social leadership. It acts as a mantra in promoting universal values such as humanity, tolerance, international goodwill etc. Therefore, its importance and development cannot be denied.

Higher Education in Independent India:

In the constantly changing new social and political conditions of independent India, there was a need for such an education system which would provide a new direction to the youth so that they could give India a definite place in the world. With this objective in mind, the Government of India on 4 November 1948 appointed University Education Commission under the chairmanship of Dr.Sarvepalli Radhakrishnan. The main objectives of the Commission are to present a report on Indian University education and to suggest improvements and extensions which were desirable to meet the present and future needs of the country.

The main objectives of University Education Commission was:

- Creating citizens who make democracy successful,
- All round development of students,
- To build the spirit of national discipline, international understanding, spiritual development, justice, liberty, equality and fraternity;

- To produce youth who can assume leadership in the political, administrative and professional fields.
- To coordinate diverse types of knowledge among the students of the University and to provide opportunities for spiritual growth along with knowledge by giving opportunities and means for its achievement.
- Paying attention not only to the mental development but also to the physical development of the students. To create such personalities in India who are in politics, administration.
- To prepare such personalities in India who can represent healthfully in politics, administration, business, industry and commerce etc.
- To establish ideals of morality and good behavior in the youth of the universities and to develop qualities like character, personality and discipline.

The aim of the university is not only to impart book knowledge to the students but also to develop a completely new vision of continuous thinking, contemplation and investigation to the students here, which will not only help in the all-round development of that person but also helps in fulfilling the needs of the society and the nation and can develop such a consciousness in the youth which can equip them with all human qualities they can make real human beings[1]. If the University performs its duties properly, the welfare of the nation and the people can be achieved.

But at present, the purpose of universities has been reduced to mere book knowledge. The circumstances of the country have changed, but the objective of higher education which was set by the British to serve their selfish interests continues even after independence[2]. Even today, the purpose of an Indian graduate is limited to getting a degree and for that degree is no more than a certificate to appear in competitive examinations. Today's student joins graduating classes only for the purpose of holding a degree and not for the development of knowledge and personality.

Causes of progress in higher education:

1. In the beginning we had to import intellectual ideas, new technologies, etc. from abroad, we had to depend on them for our progress, so we had to leave dependence on others for our own progress. Higher education was needed for the development of its curriculum. For this approach, rapid progress was made in higher education. When someone develops new ideas, we need educated manpower for their implementation, as well as for planned economic development, we also need educated human resources. To meet this need, the progress of higher education was greatly affected.

2. Attention was paid to the progress of higher education to bring people who had been backward and downtrodden for many years or centuries into the mainstream of the country.

3. The increase in the rate of literacy with the universalization of primary education necessitated a greater number of secondary schools and similarly more number of higher educational institutions were required for imparting higher education to the students coming out of them. To fulfill this need, emphasis was laid on the progress of higher education.

Progress of Higher Education in Present India:

After independence, there was considerable progress in the Indian higher education system. In 1957, 2.1 lakh boys and girls were getting higher education in 20 universities and 500 colleges. At present, there are 40,760 colleges with 711 universities and university-level institutions in which 265.85 lakh boys and girls are getting higher education[3]. But even today, even after the opening of enough universities and the increase in the number of affiliated colleges, all the interested students are not able to get admission easily. The higher education system in India is best organized, deeply classified into various levels and mainly publicly controlled, dedicated and funded.

This elaborate system was dedicated almost entirely by the central and state governments until the 1980s. In 1990, 90 percent of public higher education was in India, 88 percent in Australia (1988), 89.40 percent in France (1984), and 90 percent in Norway (1987). But the rate of return of higher education is one per cent as compared to 25 per cent in the primary education. Therefore, it has now been termed as non-merit good. Due to scarcity of resources and increasing demand for resources in other sectors, India is unable to spend 60.6 per cent of its Gross National Product on education, which was stated in the Education Policy of 1964-65.

Privatization of higher Education:

Privatization refers to an area in which there is no involvement of the government. The opening of private higher education institutions by reducing the participation of the government in the field of higher education is called privatization of higher education. Privatization of higher education in India is essentially about reducing the government's economic share. We can divided the privatization of higher education in to four parts, which are as follows - Extreme Privatization - In this type of privatization, there is government intervention but very little. Strong Privatization- In this type of privatization of higher education, the management of higher education is public, but the entire money is arranged by private institutions (students' fees are others). Moderate Privatization- Under this, finance for higher education is arranged from other government sources. Pseudo Privatization – This means the management of higher education by private institutions at government expense.

Various policies and recommendations related to privatization of higher education:

The Radhakrishnan Commission (1948-49), while giving the responsibility of higher education to the government, said that financial assistance does not mean government interference in universities. In the Commission's own words, "Higher education is undoubtedly the responsibility of the government, but government aid should not be construed as government control over educational policies and programmes." Privatization was started by adopting it in letter and spirit. The National Policy on Education (1986) states, "To the extent possible, resources will be mobilized in the following various ways – collection of funds, taking help of local people, increasing fees at the higher education level and making better use of available resources[3]." This also encouraged privatization.

In 1991, a new economic policy was implemented, which led to the reduction of L.P.Q. System i.e. Licensing, Permit and Quota System has been replaced by L.P.Q. The system

i.e. liberalization, privatization and globalization system was adopted. After the implementation of this policy, It was argued that the government is unable to mobilize the huge amount required to improve the quality of education and to make higher education new information technology oriented and employment oriented. Therefore, there is a need to mobilize resources from other sources. In the budget speech in 1993, the then Finance Minister Dr. Manmohan Singh announced a number of inducements to encourage resources from private sources for higher education. Income tax exemption for such industries was increased from 50 percent to 100 percent. The International Commission on Education for the 21st Century in its report "Learning the Teaser with in 1996" said that it is not only fair but also desirable to raise money from private sources when the national budget is under considerable pressure.

In a report on "Expenditure on Education in Developing Countries" by the World Bank, it was said that in view of the lack of financial resources, parents should take a large part of the expenditure on education. In 1993 after the budget speech of the Finance Minister of India and encouraged by the liberalization process under the new industrial policy, the business class also started taking interest in higher education[4]. As a result, two members of the Economic Advisory Council to the Prime Minister, Mr.Mukesh Ambani and Mr.Kumar Mangalam Birla, in a report titled "A Policy, Framework for Reforms in Education" on April 24, 2000, strongly advocated for the removal of the government from the field of higher education and making higher education self-financed. In the opinion of this special study group, higher education benefits only a few special people rather than the general public, so the expenditure on this student should be borne by the student. The report advocates a market-based education system based on the principle of cost and benefit.

The government is also trying its best to position higher educational institutions as competitors in the business of education getting maximum economic benefits through self-financing courses. As a result, government institutions have also started selling funded degrees like coaching centers and private colleges.

In 2002 AD Regarding self-financing institutions and courses, Supreme Court said that "50 percent of the entire seats will be enrolled on the basis of merit and their fees will be exactly the same as the government educational institutions charge and the remaining 50 percent seats will be paid whose fees etc. will be higher than others[5]." The National Knowledge Commission (2005) headed by Sam Pitroda had stressed the need for private investment in education to promote higher education, and his proposal was strongly supported by reformists in the government, the commission had also suggested that private capital should be for attracting investment and not for profit.

The government should provide public resources, especially in the form of land clearance. The National Knowledge Commission had suggested increasing resources to provide financial assistance to universities. It also suggested universities to make profits from land to raise money. Universities should be given rules to use their land as a financial resource. The National Knowledge Commission says that the huge cost should be met by charging hefty fees from the students. At the same time, the higher education sector should be encouraged to have close linkages with industry. The National Knowledge Commission assessed that private investment in university teaching is almost negligible, while there is privatization in professional education.

Administration of Private Sector Tribunals:

According to the National Education Commission (1964-66) report, even today 33.2 percent of the institutions in the whole country are in the private sector. These include 70 percent institutions at pre-primary level, 22.2 percent at primary level, 27.11 percent at upper primary level, 79 percent special education, 69.2 percent at secondary level, 57.4 percent at vocational education level and 78.8 percent institutions at higher education level. Thus, the private sector is taking the lead in the field of pre-primary, secondary, vocational, higher education, specialized education.

Types of Private Education Tribunals:

Private educational institutions can be classified into the following parts on the basis of diversity of their administration:

1.Private colleges run by religious organizations.

2.College run by missionary Christians.

3.College run by a public trust or corporation organization.

4.Individual run college.

India is a secular state. Therefore, any religion has the freedom to teach according to its religion. Therefore, religious education is provided by organizations of almost all religions in the country, but the government can grant and recognize only secular colleges. Therefore, colleges imparting religious education cannot get grants.

Among the schools run by religious organizations, colleges run by Christian missionaries are very popular among the affluent classes. Their main source of income is the huge amount contributed by the students. Colleges run by Christian missionaries are run by a managing committee of a single person or his confidants. Their main objective is more professional and less educational. Colleges run by a public trust or corporation organization are those colleges whose resources are public and which work for the development of society or country carry some social goals.

Importance of the Concept of Privatization:

The development of the concept of privatization will free the Central and State Governments from financial constraints on the one hand and on the other hand will also help in fulfilling the objective of democratic education system in India. Despite being graduate and post-graduate in traditional subjects, many students remain unemployed. Therefore, it is very important that such courses are conducted so that employment opportunities are available. India is a developing country in which expenditure on education is being reduced. Since the need for funds is more for state of the art equipment, laboratories, employment oriented and modern information technology, furniture, professional and higher technical education.

Prior to 1973, the role of NCTE was as an advisory body to the Central and State Governments on all matters relating to teacher education. Secretariat of the National Council of Educational Research and Training (NCERT) was located in the Department of Education. In spite of its commendable work in the academic field, the Council could

not carry out its mandatory regulatory functions to maintain standards of teacher education and prevent the growth of sub-standard teacher education institutions.

National Council for Teacher Education:

The National Policy on Education (NPE), 1986 and the Plan of Action there under conceived the National Council for Teacher Education (NCTE) with statutory status and requisite resources as the first step towards overhauling the teacher education system. The National Council for Teacher Education (NCTE) came into existence on 17th August, 1995 under the National Council for Teacher Education Act, 1993 (73rd of 1993) as a statutory body.

Conclusion:

The objective of the present research is analytical study of development of higher education in post independence India and development (quantitative enhancement) of self-financed higher education institutions of the state, availability of physical and human resources of the institutions, problems of the institutions, attitude of teachers and students towards self-financing higher education institutions and job satisfaction of teachers and to present models for qualitative improvement in these institutions.

Reference:

1. Basu, Aparna, The Growth of Education and Political Development in India, 1898-1920, 1974, New Delhi: Oxford University Press.
2. Chaube, S.P. and Chaube, A., Education in Ancient and Medieval India, 1999, New Delhi: Vikas Publishing House.
3. Gartia, Radhakanta and Dash Jagannath, 'Higher Education in India: A Reality Check', University News, 47(02) January 12-18, 2009.
4. Mehta, Arun C. (1996): 'Reliability of Educational Data in the Context of NCERT Survey'. Journal of Educational Planning and Administration, NIEPA, July 1996, Volume X, No. 1, New Delhi.
5. Thakur, R. S. and Arun C. Mehta (1999), Education for All: The Year 2000 Assessment, Core EFA Indicators, New Delhi.

***

DR. NEHA (2)

Associate Professor

Swami Vivekanand Subharti University, Meerut, India

ECONOMIC POLICIES OF THE ROHILKHAND DYNASTY

Abstract

This research paper explores the economic policies of the Rohilkhand Dynasty, focusing on their impact on regional development, trade, agriculture, and fiscal management. By examining historical records and scholarly analyses, this study aims to provide a comprehensive understanding of how the Rohilkhand rulers shaped the economic landscape of their domain. The paper concludes that the dynasty's economic strategies were pivotal in fostering economic growth and stability in the region. In this paper the economic policies of the Rohilkhand Dynasty, a significant political entity in northern India during the 18th century. Emerging in the wake of Mughal decline, the Rohilkhand state was primarily founded and governed by the Rohillas—Afghan Pashtuns—who established their rule over a culturally and economically diverse region. The study explores their fiscal administration, revenue systems, agrarian strategies, trade networks, and economic relations with neighboring states. Drawing upon historical records, traveler accounts, and modern scholarship, this paper examines how the Rohilkhand rulers shaped regional economic structures and contributed to the economic history of pre-colonial India. It also evaluates the dynasty's challenges and its ultimate integration into British colonial administration, thereby highlighting the legacy and impact of their economic policies.

Keywords

Rohilkhand Dynasty, Economic Policies, Trade, Agriculture, Fiscal Management, Regional Development.

Introduction

The Rohilkhand Dynasty emerged in the wake of the Mughal Empire's decline, during a period of intense political fragmentation and realignment in northern India. This region, now part of western Uttar Pradesh, became the seat of power for the Rohillas, a group of Afghan mercenaries who gradually established a sovereign state by the early 18th century. Though short-lived, the Rohilkhand state significantly influenced regional politics and economy. The Rohillas' economic policies were a blend of inherited Mughal structures, Islamic fiscal principles, and pragmatic regional adaptations. Despite being primarily military rulers, the Rohillas sought to consolidate economic stability through administrative reforms, trade facilitation, and agrarian development. This paper aims to provide a detailed exploration of these policies and assess their historical importance.

The Rohilkhand Dynasty, ruling from the mid-18th to the early 19th century, played a significant role in the socio-economic development of the region now known as Rohilkhand, located in present-day Uttar Pradesh, India. This paper aims to analyze the economic policies implemented by the Rohilkhand rulers and their impact on the region's prosperity.

The Rohilkhand Dynasty was established by Afghan chiefs who migrated to India during the Mughal era. The founders of the dynasty, particularly Nawab Ali Mohammad Khan and his successors, were noted for their administrative acumen and military prowess. Their governance extended beyond military conquests to encompass a series of economic strategies aimed at enhancing the prosperity of their territory.During this period, Rohilkhand was predominantly agrarian, with agriculture forming the backbone of the local economy. However, the region also engaged in significant trade activities due to its advantageous geographical location, which connected it to major commercial centers in northern India. The economic policies implemented by the Rohilkhand rulers were instrumental in exploiting these geographical advantages and ensuring the region's economic sustainability.The Rohilkhand Dynasty emerged in the early 18th century in North India as a prominent regional power. The Rohillas, originally Afghan mercenaries and soldiers of fortune, settled in the region east of the Ganges, where they gradually consolidated power and established a semi-autonomous state with Bareilly as its capital. The political formation of Rohilkhand was part of the broader fragmentation of the Mughal Empire, as provincial governors and military leaders asserted independence amidst imperial decline. Although often overlooked in mainstream historiography, the Rohilkhand state played a crucial role in shaping the economic and political dynamics of North India during the 18th century. This paper seeks to fill the gap in academic literature by providing an in-depth analysis of the economic policies adopted by the Rohilkhand rulers, particularly in the areas of revenue, agriculture, trade, and statecraft. How did the economic policies of the Rohilkhand Dynasty contribute to the region's development and economic stability? This paper argues that the economic policies of the Rohilkhand Dynasty were instrumental in enhancing trade, agriculture, and fiscal management, thereby fostering economic growth and regional stability.

Literature Review

The economic aspects of the Rohilkhand Dynasty have received limited scholarly attention. Most existing literature focuses on political and military events, particularly the Rohilla Wars and their conflict with the Nawabs of Awadh and the British East India Company.

Irfan Habib (2006) in *The Agrarian System of Mughal India* provides a background of revenue and land systems that influenced successor states like Rohilkhand.

William Irvine (1903) in *Later Mughals* and **Jadunath Sarkar** offer narratives about the socio-political conditions of Northern India, including occasional insights into Rohilla governance.

Muzaffar Alam (1993) discusses provincial politics in North India, touching on fiscal and land administration under regional rulers like the Rohillas.

Local historical texts and Persian chronicles, such as *Tarikh-i-Rohilla*, provide primary sources for understanding their economic policies.

Historical records indicate that the Rohilkhand rulers prioritized economic stability and development. Previous studies by historians such as Alam (1991) and Rizvi (1980) provide insights into the economic strategies of the dynasty.

Chandra (2000) highlights the significance of trade routes established by the Rohilkhand rulers, which facilitated commerce and boosted the local economy.

Agricultural development was a cornerstone of the Rohilkhand economy. Studies by Khan (2005) and Singh (2010) detail the agricultural policies and innovations introduced during the dynasty's rule.

The fiscal policies of the Rohilkhand rulers, including tax reforms and resource management, have been documented by scholars like Sharma (2008) and Tripathi (2012).

The economic history of Rohilkhand has been sparsely addressed in mainstream Indian historiography. Most existing works, such as William Irvine's Later Mughals (1903) and K.R. Qanungo's Rohilla War (1920), focus on political and military developments. Irfan Habib's The Agrarian System of Mughal India (2006) provides useful insights into the inherited revenue structures.

Muzaffar Alam's (1993) analysis of provincial politics in The Crisis of Empire adds valuable context regarding regional governance. The Persian manuscript Tarikh-i-Rohilla, along with British administrative records post-annexation, serve as key primary sources for reconstructing economic policies. Contemporary scholars like Tirthankar Roy and Satish Chandra have highlighted the need for deeper regional economic studies in pre-colonial India.

The formation of Rohilkhand was part of the larger disintegration of Mughal power. After the death of Emperor Aurangzeb in 1707, Afghan mercenaries like Daud Khan and Ali Muhammad Khan rose to prominence. The latter became the de facto founder of the Rohilkhand state, with Bareilly as its capital. Rohilkhand occupied a fertile and strategically located region between the Ganges River and the Himalayas, fostering an agrarian economy complemented by trade routes to Delhi, Awadh, and the hill regions. The Rohillas maintained a semi-feudal structure with centralized military leadership and decentralized land control.

Objectives of the Study

1. To study the nature and structure of economic policies under the Rohilkhand Dynasty.
2. To study the administrative mechanisms for revenue and taxation.
3. To understand the trade, commerce, and agricultural practices during Rohilla rule.
4. To assess the economic impact of their relations with neighboring powers.
5. To find out the challenges and long-term legacy of their economic strategies.

Research Methodology

This study employs a qualitative research design, analyzing historical texts, archival records, and scholarly articles to understand the economic policies of the Rohilkhand Dynasty. Data was collected from primary sources such as historical manuscripts and secondary sources including books, journal articles, and theses. The collected data was thematically analyzed to identify key economic policies and their impacts on the region's development.

Economic Policies of the Rohilkhand Dynasty

Revenue and Taxation System The revenue system of Rohilkhand was primarily agrarian, relying on land revenue as the major source of income. The rulers continued the Mughal tradition of *zamindari* intermediaries, wherein local landlords collected taxes on behalf of the state. However, under the Rohillas, stricter enforcement and higher rates often led to agrarian distress and migration.

- **Land Measurement and Assessment:** The state employed systematic land measurement (based on Mughal systems) and recorded crop patterns to estimate revenue.
- **Tax Collection:** Revenue was collected either in cash or kind. Revenue farmers (ijaradars) were sometimes employed, leading to exploitation in some areas.
- **Military Financing:** A significant portion of revenue was diverted toward military expenditures, as the Rohilla state maintained a strong standing army.

Agricultural Policy Agriculture was the economic backbone of Rohilkhand. The region's fertile plains supported the cultivation of wheat, rice, barley, and sugarcane.

- **Irrigation Systems:** Investment in small-scale irrigation canals (*nahars*) and wells was encouraged, although no large-scale public irrigation systems were developed.
- **Crop Management:** Cropping decisions were influenced by market demand and military needs. The Rohillas occasionally promoted cash crops to support trade.

Trade and Commerce The Rohilkhand region was strategically located on key trade routes connecting Delhi with Eastern India and the Himalayan foothills.

- **Internal Trade:** Weekly markets (*haats*) and seasonal fairs facilitated internal trade. Products included textiles, jaggery, spices, and livestock.
- **External Trade:** The Rohillas maintained trade relations with Awadh, Delhi, and Afghan regions. Horse trade was a prominent aspect of their economic interaction.
- **Trade Duties and Tariffs:** Moderate duties were levied on goods passing through state borders, which provided additional revenue to the state treasury.

Currency and Monetary Policy The Rohillas initially continued using Mughal coinage and later issued coins in their own name, often minted in Bareilly.

- **Silver Rupiya:** The standard silver coin was widely accepted, although occasional debasement occurred due to military expenses.
- **Control of Minting:** While nominal allegiance to the Mughal emperor remained, local control over mints gave the Rohillas autonomy in currency regulation.

Role of Nobility and Governance in Economic Decisions The nobility played a central role in revenue administration and economic policy. Many Afghan chieftains held large *jagirs* (land grants) and wielded semi-feudal power.

- **Decentralization:** This led to fragmentation of authority and occasional inefficiencies in tax collection.
- **Patronage:** Wealthy nobles invested in mosques, madrasas, and infrastructure, indirectly supporting urban economic development.

Comparative Analysis with Contemporary Powers

Awadh and the Nawabs The Nawabs of Awadh developed a more centralized and sophisticated revenue administration, which stood in contrast to Rohilkhand's relatively feudal structure.

The Marathas The Marathas introduced innovative revenue policies such as *chauth* and *sardeshmukhi*. While the Rohillas relied more on conventional methods, the Marathas' policies were geared towards expansionism.

The Mughal Legacy Although the Mughal system formed the basis of Rohilkhand's revenue model, the Rohillas lacked the institutional depth and bureaucratic continuity of the Mughal Empire.

Challenges and Decline

Several challenges undermined the sustainability of Rohilkhand's economic policies:

- **Military Overreach:** Constant military engagement drained state resources.
- **Inconsistent Taxation:** The absence of a uniform system led to regional disparities.
- **Peasant Unrest:** Excessive taxation and exploitation triggered migrations and agrarian revolts.
- **British and Awadhi Pressure:** The First Rohilla War (1774–75) resulted in British intervention and eventual annexation, ending economic independence.

Legacy and Impact Despite its brief tenure, the Rohilkhand Dynasty left a mark on regional economic history. Their policies reflect a transitional phase between Mughal administrative norms and emerging colonial economic frameworks. Their interactions with the British shaped the East India Company's policies in the region.

Findings

Trade and Commerce

- **Trade Routes**: The Rohilkhand rulers established and maintained key trade routes connecting their region to major commercial centers. These routes facilitated the flow of goods, boosting local markets and trade relations.
- **Marketplaces**: They developed local marketplaces, encouraging commerce and providing a platform for artisans and traders.

Agricultural Policies

- **Irrigation Systems**: The dynasty invested in irrigation infrastructure, such as canals and wells, which improved agricultural productivity and sustainability.
- **Crop Diversification**: They promoted the cultivation of diverse crops, enhancing food security and economic resilience.

Fiscal Management

- **Tax Reforms**: The Rohilkhand rulers implemented tax reforms that balanced revenue generation with economic incentives for farmers and traders.
- **Resource Allocation**: Efficient resource management ensured the steady supply of essential commodities and supported infrastructure development.

Discussion

Economic Growth

The economic policies of the Rohilkhand Dynasty significantly contributed to the region's economic growth. By prioritizing trade, agriculture, and fiscal stability, the rulers created a conducive environment for economic activities. The establishment of

trade routes and marketplaces facilitated commerce, while agricultural innovations increased productivity and food security.

Social Impact

The dynasty's economic policies had profound social impacts. The development of irrigation infrastructure and equitable land reforms improved living standards and reduced poverty. The promotion of diverse crops not only boosted economic resilience but also enhanced nutrition and health outcomes.

Policy Implications

The economic strategies of the Rohilkhand Dynasty offer valuable lessons for contemporary economic planning and policy-making. The emphasis on infrastructure development, equitable resource distribution, and prudent fiscal management can inform modern approaches to regional development.

Conclusion

The economic policies of the Rohilkhand Dynasty played a crucial role in shaping the economic landscape of the region. Through strategic trade initiatives, agricultural advancements, and sound fiscal management, the dynasty fostered economic growth and stability. The study highlights the importance of innovative and equitable economic policies in achieving sustainable development. Future research could further explore the long-term impacts of these policies on the region's socio-economic development. The economic policies of the Rohilkhand Dynasty, while shaped by inherited Mughal practices, also reveal distinctive features adapted to the geopolitical realities of 18th-century North India. Their reliance on agrarian revenue, control over local trade, and decentralized governance structures contributed to both their rise and eventual decline.

The Rohilkhand Dynasty's economic policies reflected both continuity and change within the post-Mughal landscape. Their emphasis on land revenue, trade, and agrarian control laid the foundation for regional prosperity, albeit unevenly distributed. However, military overreach, administrative fragmentation, and resistance to modernization contributed to their downfall. Despite their short reign, the Rohillas significantly influenced the economic contours of western Uttar Pradesh. Future scholarship should further explore local Persian records, zamindari documents, and archaeological findings to deepen understanding of this neglected chapter in Indian economic history.

References

- Alam, M. (1991). The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707-1748. Oxford University Press.
- Chandra, S. (2000). Medieval India: From Sultanat to the Mughals. Har-Anand Publications.

- Khan, I. (2005). Studies in Mughal India. Deep & Deep Publications.
- Rizvi, S. A. A. (1980). A History of Sufism in India. Munshiram Manoharlal.
- Sharma, R. S. (2008). Perspectives in Social and Economic History of Early India. Munshiram Manoharlal.
- Singh, U. B. (2010). Agricultural Growth and Rural Development in India. Concept Publishing Company.
- Tripathi, R. P. (2012). The Financial Administration of the Mughal Empire. Munshiram Manoharlal.

- Alam, M. (1993). *The Crisis of Empire in Mughal North India: Awadh and the Punjab, 1707–1748.* Oxford University Press.
- Habib, I. (2006). *The Agrarian System of Mughal India, 1556–1707.* Oxford University Press.
- Irvine, W. (1903). *Later Mughals.* Luzac & Co.
- Qanungo, K.R. (1920). *Rohilla War*. Calcutta University Press.
- Roy, T. (2011). *The Economic History of India, 1857–1947.* Oxford University Press.
- Sarkar, J. (1928). *Fall of the Mughal Empire.* M.C. Sarkar & Sons.
- Singh, K. (2008). *A History of the Rohillas.* Aligarh Historical Society.
- *Tarikh-i-Rohilla* (18th century Persian manuscript). Bareilly Archives.

***

DR. QAISER AHMAD (3)
Associate Professor
Department of Persian and Central Asian Studies
MANUU, Gachibowli, Hyderabad

COMMON ELEMENTS IN THE POETRY OF MIRA BAI AND ZEBUNNISA

Abstract: Mira Bai and Zebunnisa were the symbols of two different streams of movement. While Mira belonged to the Bhakti movement, Zebunnisa belonged to the Sufi movement. But both of them expressed fearlessly about the feelings of the women of their time.They also raised their voices against the patriarchal system of the society. This paper attempts to evaluate their contribution to the literature, hardships and problems they faced in spite of being the elite of their time and also evaluate their poetry by comparing some of their couplets.
Keywords: Bhakti, Sufism, patriarchal system, poetry, feelings and emotions, sufferings, pains, medieval India, love, peace, brotherhood and unity.

1. Introduction:

Medieval Period is famous for many reasons as it has deeply influenced the society. During the early medieval period the Bhakti movement was on its zenith. There were many writers and poets who contributed in the field of Bhakti movement. Kabir, Rai Das, Tukaram, Tulsi Das, Sur Das, Rahim and many more are examples of this period. The ladies of this period also did not stay back but contributed their services to the Bhakti movement. Like Andal, Akkamma Devi, Mukta Bai, Jana Bai, Habba Khatoon and Mira Bai. They also expressed their feelings and emotions and rendered their services in reciting the poetry and prose during this period and became immortal.

2. Mirabai:

Mirabai was the only daughter of Ratan Singh, who was a Rajput and was the grandson of Rathore Raja Jodhaji, the founder of city of Jodhpur. Mira was born in Kudaki village around 1555 AD. She lost her mother in her early childhood so her grandfather Rao Doodaji brought her to Merta. She grew up and took her elementary education in Merta along with her cousin, Jai Mal. She started worshipping Krishna from childhood. She was married to Kunwar Bhojraj, son of Maharana Sanga of Mewar, in 1573. After the marriage, when she shifted to her in-laws she brought the idol of Krishna with her, which she used to keep since her childhood. Unfortunately her husband died in 1580 AD. After that she gave up all facilities and comfort of her life and devoted herself in the worshipping of Krishna. She shifted to Vrindavan and stayed there for few years. There she used to roam around the streets of the town and used to sing her poetry. In 1599 AD she left for Mathura and spent rest of her life there. She breathed her last in 1603 AD. Mira used to write Poetry in many languages like Rajasthani, Braj Bhasha, Punjabi and Gujarati. She wrote poems like Narsi ji ke Maheru, Geet Govind ki Tika, Raag Govind, Sortha Ke Pad, Mirabai ka Malhar, Garva Geet and Phootkar Pad etc. All Her poems are based on any of the Ragas of classical music because she was an exponent of them. In most of her poems she praised the physical appearance of Krishna. She also narrated her desire to be with him. She elaborated the ill treatment meted out by the society towards

her because of her devotion to Krishna. Mira also asserted that she never cared for them rather accepted all the sufferings offered by them. Mira never compromised against her devotion towards Krishna.

Likewise during the same period when Persian was prevalent among the common languages of India and Sufism was also growing simultaneously, many poets and writers contributed in this language also. Like Amir Khusro, Hasan Sijzi Dehalvi, Dara Shikoh and many more. In this language also many female writers and poetesses contributed to Sufism. Few among them were Jahan Ara and Zebunnisa.

3. Zebunnisa:

Zebunnisa was the eldest daughter of Aurangzeb. She was born in 1639 AD at Daulatabad, Deccan. Right from a childhood she was an intelligent student and had acquired good education. She learnt Quran and became Hafiz at the early age of seven. She had keen interest in Persian, Arabic, Mathematics, astronomy and music. She started writing Persian poetry at an early age and her teacher Mulla Sayeed Ashraf Mazandrani used to correct her poetry. She persuaded her father Aurangzeb to allow her to visit the whole country and Iran to select and invite poets and scholars to form an Academy in Delhi. In her personal court there was an academy where writers, poets and scholars were engaged in academic and literary activities. Many books got translated in this academy. The name of every book used to be started with "Zeb". In the court of Zebunnisa, there was sometimes conduction of Mushairas where many renowned poets of the period used to participate in that. She used to get four lacs rupees annually from her father, which she mostly used on the patronage of art, language and culture. She helped the poor and funded the Hajjis. She built a library where calligraphers were employed to write the important and precious books. Zebunnisa was put behind bars because she supported her brother, Akbar II, in his rebel against his father, Aurangzeb. She died in 1704 AD in Delhi and was buried in Tees Hazari, Delhi. Twenty Three years after her death her book named as Diwan-e-Makhfi, was introduced. The first fifty Ghazals of this book were translated into English by Jessie Duncan Westbrook and Magan Lal and was published in the Wisdom of the East Series named as Diwan-e-Zebunnisa. The introduction in the book by Jessie Duncan Westbrook throws light on the life and works of Zebunnisa. There are almost Five Thousand couplets in Diwan-e-Makhfi, which consists of Ghazals, Qasidas, Rubais, Hamd and Naat. She used the pen name as "Makhfi" the hidden one. She was influenced by Mira Bai, who fell in love with the idol of Krishna. Like her Zebunnisa too praised the handsome lover.

4. Common Elements in Their Poetry:

The poetry of Mira Bai and Zebunnisa are written during two different periods and in two different languages but there are many similarities of their feelings, their emotions, their sufferings and their pains. Mira Bai contributed her poetry in Braj, Rajasthani, Gujarati and Punjabi languages while Zebunnisa wrote in Persian language only. But the meaning of their poetry tells the same story of their lives. Both these ladies remained unmarried or widow, suffered at the hands of the patriarchal system of the society and were accused by them as immoral and of bad characters. People relate with them many concocted and false love stories or romance with different persons.

Mira herself is a representative of her times and never shied away from expressing her feelings which are the feelings of the women of her times. In spite of the research work done by the national and international scholars and intellectuals on the life of Mirabai

and her works sometimes questions are raised about her existence and about her contribution to the poetry made in different languages of Rajasthan, Braj, Hindi and Gujrati. Likewise we find many controversies and questions regarding the life and works of Zebunnisa, the daughter of Aurangzeb.

Mirabai and Zebunnisa were the poetesses of the medieval period of two different streams of Sufism and Bhakti. They were almost 100 years apart of their time but had the same life, same hobbies, same likenings, same story, same sufferings, same pains and the same fate. Both of them belonged to two different orthodox and traditional families of their period. Their families were the families of high repute and were the rulers. Both the families followed social, cultural, religious and traditional values and ethos.

Both Mirabai and Zebunnisa remained unmarried or widowed for most part of their life. They were fond of language, literature and liked different disciplines of arts and culture like music, medicine, literary works and poetry. Both felt the same pain of separation and penned the same feelings also. Like Mira says:

He Ri Mha To Darad Diwani Mhara Darad Na Janya Koye
Ghayal Ri Gati Ghayal Janya Hiyari Agan Sanjoye
Darad Ki Marya Dar Dar Dolya Vaid Milya Nakoye
Mira Ri Prabhu Peer Mitanga Jadi Vaid Sanwro Hoye (1)

Zebunnisa also expresses the same feelings but in Persian language:

Beshakand Dasti Ke Khum Dar Gardan e Yaari Na Shud
Koor Be Chashmi Ke Lazzat Gir e Didari Na Shud
Sad Bahar Aakhir Shud Wa Har Gul Be Farqi Ja Giraft
Ghunchae Bagh e Dil e Ma Zeb Dastayri Na Shud (2)

Both of them loved the nature, loved the beauty of the world, loved peace and brotherhood and loved to be loved. But could not find the same and regretted the loneliness but they were never diverted from their path and penned down their feelings, emotions and thoughts into the verses of their languages.

Like Mira, Zebunnisa also visualised the God in the shape of a handsome lover. Mira believes that Krishna is her husband:

Girdhar Ri Sana Kon Guna
Kachhuk o Guna Hum Pae KadhoMe Bhi Kan Suna
Main To Dasi Thara Janam Janam Ki The Sahab Sugna
Mira Kahe Parbhu Girdhar Nagar Tharoi Nam bhana (3)

While Zebunnisa says if they did not allow to go for pilgrimage take round of the eyebrows of the lover:

Makhfi Chun Tora ahle Haram Rah Na Dadand
Mehrab e Dil e Khesh Kun Abroye Sanam Ra
Be Har Namaz Kuja Roye Be Qibla Awaram
Taq e Do Abroyat Kunam sajde Gahe Namaz Ra (4)

Both the poetesses broke the barriers and obstacles which were preventing the females to fulfill their own aspirations. They tried to unite the people, gave the message of love, peace and brotherhood and promoted pluralism in the society. They believed in non violence and encouraged others to restore love and peace in the society and dedicated themselves for the promotion of poetry, language and literature. In their poetry both the poetesses have described the intolerable long dark nights of separation and wished for the earliest meeting with the lover.

Zebunnisa says:

Dil Be Surat Na Deham Ta Shude Sirat Malum
Bande Ishqam Wa Haftad Wa Do Millat Malum
Waaeza Haule Qayamat Be Dil e Ma Ma-Afgan
Haule Hijran Guzrandeem Wa Qayamat Malum (5)
Shab az Darde Judai T Saher Faryad Mikardam
Ze Rue Arzoo e Khud wesalat Yaad Mi Kardam (6)

While Mira also narrates the same pain of separation from the lover:

Sakhi Mhari Nind Na Sani Ho
Piya Ro Panth Niharta Sab Rain Bihani Ho
Sakhiyan Sab Mil Sikh Dayan Man Ek Na Mani Ho
Bin Dekhyan Kal Na Pada Man Ros Na Thani Ho
Ang Khin Vyakul Bhaya Mukh Piya Piya Vani Ho (7)
Nind Na Aaway Virah Satawe Prem Ki Aanch Dulawey
Bin Piya Jot Mandir Andhiyaro Deepak Daye Na Awaye (8)

Zebunnisa was groomed by Dara Shikoh and her teacher was Sayeed Ashraf Mazandarani, who used to correct her poetry while Mirabai was groomed and guided by her spiritual teacher Baba Rai Das, who himself was a Bhakti poet. Both the poetesses got education and were interested in many streams of art and culture. Neither Zebunnisa nor Mira Bai believed in the caste system or the class system.

According to Mira:

Oonch Neech Jane Nahi, Ras Ki Rasilni
Aisi Kahan Ved Padhi, Chhin Me Viman Chadhi
Hari Ji SuBandhyo Het Baikunth Ye Jhulni (9)

Zebunnisa also correspond with these couplets:

Dukhtar e Shaham Wa Lekin Roo Be Faqar Awurde Am
Zeb o Zeenat Bas Haminum Naam e Man Zebunnisa Ast
Ma Zadeh Khakeem chun Khaki shude Makhfi
Behude Makun Fikr Ze Asal Wa Nasabe Ma (10)

5. Conclusion:

Both Mira Bai and Zebunnisa spent most of the time of their lives in loneliness and claimed to witness societies and seen many ups and downs in their lives. They were accused of and blamed by the society for being of ill character and immoral behaviour. They were also denied of their rights and faced patriarchal pressure and obstacles. The main reason of them being targetted is that they expressed their feelings fearlessly and wrote what people of that time suffered from. The patriarchal society did not like the females expressing their views and feelings so openly. Their characters are being assassinated even today when they are no longer living in the society. The people hardly recognize their contribution to the literature, language, society and culture. The devotion towards Bhakti and sufism of these two ladies of medieval period are precious and unforgettable. In spite of the fact that they lived during two different periods of the time, the meaning of the verses recited by them in two different languages are the same and they tell the story of their common sufferings and pains they felt and faced during their lifetime.

References:

1. Mira: Vyaktitva Aur Krititva, Shri Sharan, Aadhunik Prakashan, Delhi, 2002, Page No. 193

2. Diwan e Makhfi, Zebunnisa, Nawal Kishore Press, Lucknow, 1876, Page No. 6

3. Mirabai ki Sampurn Padavali, Sampadak Ramkishor Sharma, Sakshi Prakashan, Delhi, 2016, Page No. 112

4. Diwan e Makhfi, Zebunnisa, Nawal Kishore Press, Lucknow, 1876, Page No. 2

5. Diwan e Makhfi, Zebunnisa, Nawal Kishore Press, Lucknow, 1876, Page No. 99

6. Diwan e Makhfi, Zebunnisa, Nawal Kishore Press, Lucknow, 1876, Page No. 170

7. Mira: Vyaktitva Aur Krititva, Shri Sharan, Aadhunik Prakashan, Delhi, 2002, Page No. 248

8. Mira: Vyaktitva Aur Krititva, Shri Sharan, Aadhunik Prakashan, Delhi, 2002, Page No. 163

9. Mira: Vyaktitva Aur Krititva, Shri Sharan, Aadhunik Prakashan, Delhi, 2002, Page No. 219

10. Diwan e Makhfi, Zebunnisa, Nawal Kishore Press, Lucknow, 1876, Page No. 14

***

DR. SATYAPRAKASH TIWARI **(4)**

Associate Professor, Department of Education

Madhav University, Pindwara, Sirohi, Rajasthan

EXPLANATION OF THE WORD TALENT FROM PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL POINT OF VIEW

Abstract-

From a philosophical point of view, the question that follows these linguistic data undoubtedly concerns the origin of the current meaning of the word. In other words, we have to determine when the word means the idea of innate ability.It can be said that the sense of talent as an innate ability begins with the certainty that ancient man possessed that endowment, whether talented or talented, arising not from human effort alone, but from the gift of the gods in him. there is too much. To have talent, to have money, to be profound, to be fortunate, is to be beloved by the gods.

Keywords-Talent,philosophical, psychological, performing tasks

Introduction

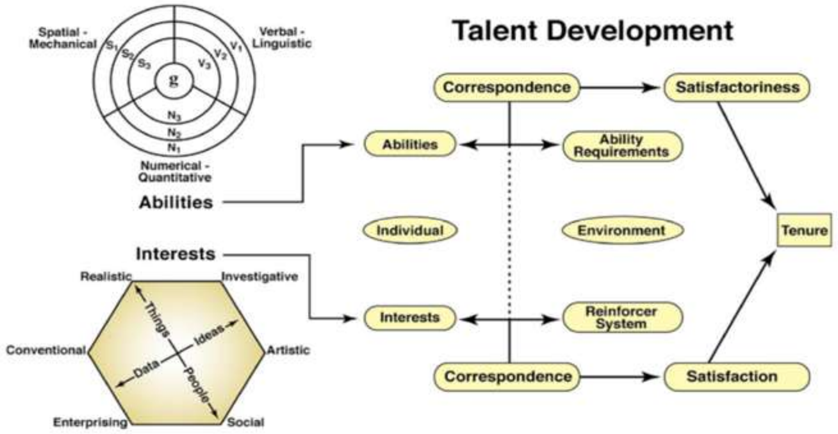
Furthermore, the word talented in Greek appears to reflect a set of abilities, influence, status not of one's own accord, but due to the divine will, which not only refers to abilities in the figurative sense, but here in this the word has taken over. Frameworks that limit it to a meaning that goes beyond the possession of material goods and the various utilities they bring. That is to say, talent, beyond the metaphor, to a large extent already refers to those abilities that allow a certain possession of ease in performing tasks in different fields, but whose possession does not depend on the human will. (Chamfrain, 1984).

It is clear that the sense of innate in the horizon described above does not place as much emphasis on innate character as on the idea of being given by God (both singular and plural). Over time, this spirit of charity persists, although the core theme changes: talents are derived from nature.

During modernity

The idea that genius refers not so much to God as to the shaping principle called "nature" gains hegemony. In Spanish literature, in the work of Cervantes, it can be seen that the term is fixed in the meaning that remains in the present, that is, aptitude for something, intellectual ability, gift given by nature. It can also be said that the Castilian configuration is original and not derived from any other Romance language.

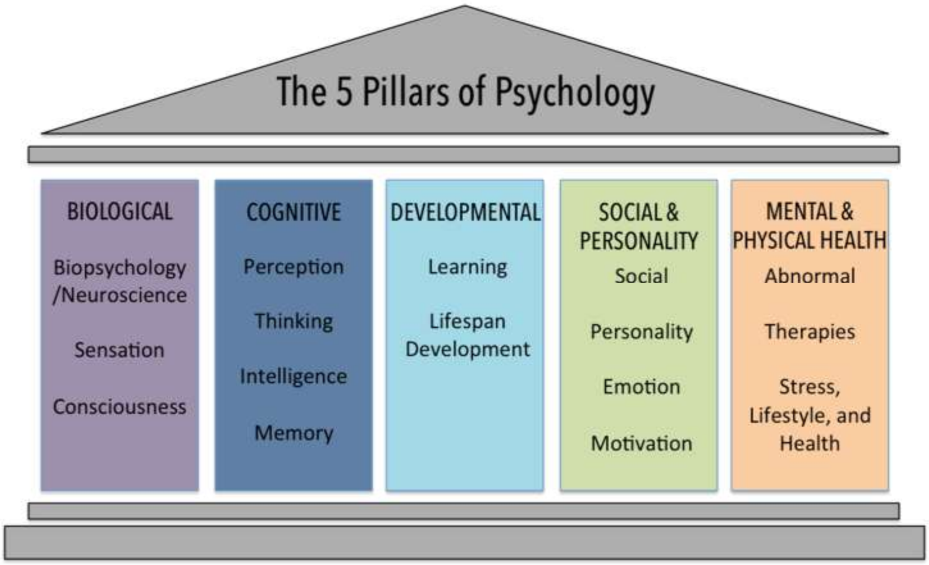
In the Romantic period, limiting the image of someone possessing talent in relation to talent became a recurring theme. According to Ackermann (1848), Goethe, a philosopher who in a certain way goes beyond the Romantic movement, highlights the innate nature of talent (especially musical talent), saying that it does not need any great nurturing from outside. Nor does it require experience. life; Similarly, Goethe declared that talent is not hereditary, but depends on the physical and intellectual nature of the parents.



Expression of genius depends on

Somewhat later, Nietzsche would argue that the expression of genius depends on the price that previous generations have paid. However, for him it remains something that is not necessarily transmitted and its expression is not fixed in any case. Therefore, he quotes the words of Goethe himself and says that a ghost like Mozart is an inexplicable miracle. There is no doubt that talent constitutes a holistic entity that coordinates and synthesizes diverse talents. In other words, it collects and does not disintegrate its capacities: it penetrates into itself, does not disintegrate. Whereas talent is an essential part and condition of talent.

From the philosophical meaning described, and with the interests of this text, it follows that a review of the term from the psychological field is inevitable and necessary, as philosophical reflection gradually and increasingly emphasizes the psychological aspects of genius in the field. knowing the subject; A qualitative change is being observed that moves from talent as a noun to talent as an adjective; It is difficult to define talent certified by a subject without relating it to talent, genius and other elements. Thus, from a psychological point of view, Alonso and Benito (1996) consider that the following terms should be distinguished in their meaning: genius, precocity, eccentricity and genius, as will be seen later.



Monks and Mason (2000) consider the following terms synonymous: gifted, highly capable, and talented. These same authors give their own definition of talent: "It is an individual capacity for extraordinary achievement in one or more areas" (p. 144). He believes that there are over a hundred definitions of talent (and its synonyms), and he classifies them into four groups: the first two refer to psychological constructs (based on genetics and cognitive); Third, focused on achievement and fulfillment; and fourth, focused on the environment (cited by Haney, Monks and Mason, 2000). It should be kept in mind that these four models are not exclusive.

Current Talent and Potential Talent

It is common to find in the literature that gifted subjects may or may not develop their talents.Intelligence is genetically determined and, therefore, stable over time"1. In short, intelligence is a unitary inherited ability, and high intelligence is not synonymous with high performance. The Maryland Report recognizes the following:"Gifted and talented children are those who are capable of high performance based on their outstanding abilities. High achieving children include children who have demonstrated potential achievements and/or abilities in any of the following areas, singly or combined:

1) General intellectual ability,

2) specific academic skills,

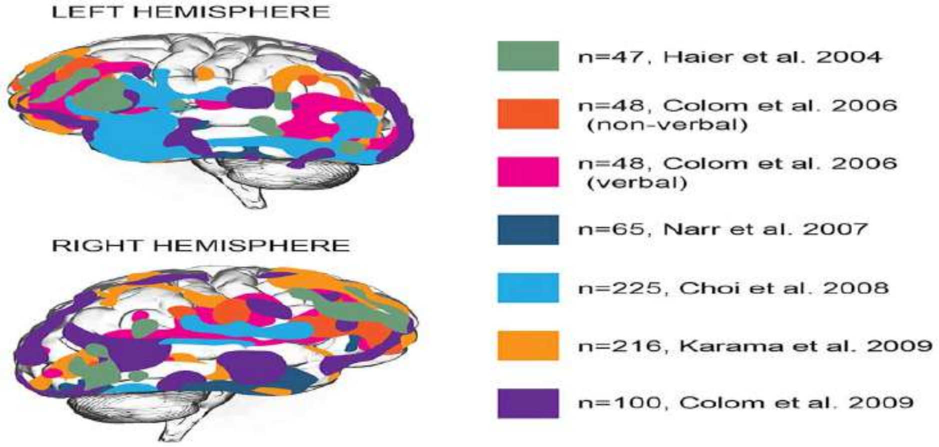
3) Creative or productive thinking,

4) Leadership skills,

5) Visual and performing arts,

6) Psychomotor skills.

It is believed that the use of these criteria for identification of gifted and talented children will cover a minimum of 3 to 5% of the school population" (Paso, 1993, p. 30).This definition distinguishes between potential capabilities and realized capabilities; Thus, for example, some low-performing students may have high potential but poor results.



Model oriented towards achievement or performance (achievement)

In this model, the authors propose the existence of a certain level of ability or talent as a necessary condition for high performance and consider it an observable and measurable outcome of one's talent. Three factors related to performance-oriented staffing are found in the literature:

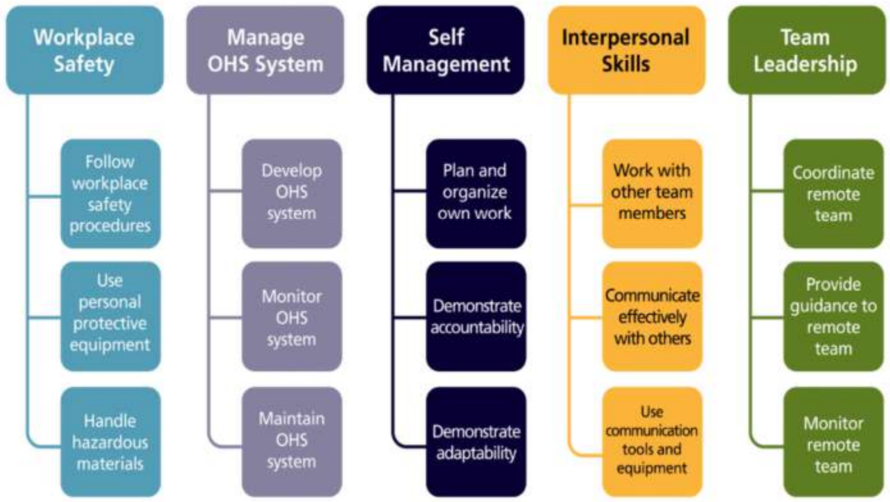
1) Above average ability,

2) commitment to work, and

3) Creativity" (Monks & Mason, 2000, p. 146).

Within this approach, the best-known theory is that of the three rings of Renault (1977), which envisions thatTalent:"It involves the interaction between three basic sets of human qualities, including above-average abilities, strong levels of commitment to work, and strong gifts of creativity. Children who are able to or appear to develop interactions among these three rings need a variety of educational opportunities and services that are not typically provided by regular educational programs" (p. 182). From Renault's theory, at least two forms of high intelligence can be identified: academic and creative-productive. He explains that talent should be seen as an expression of human potential that can be developed in certain people, at certain times, and under certain circumstances.

Full Set of Sample Competencies

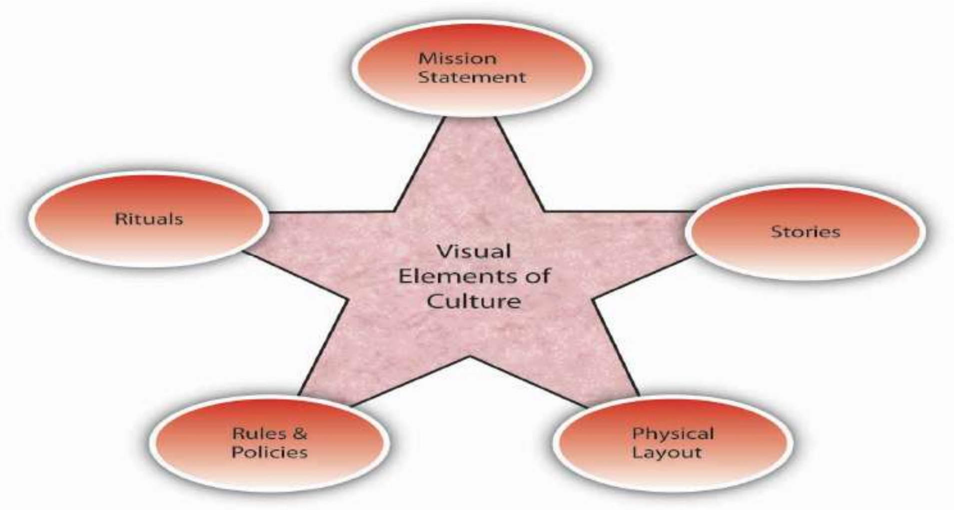


Definitions focused on the interaction between innate and environmental

Monks (2003) refers to Renault’s work, saying that he ignores in his definition the interactive nature of human development and the dynamic interaction of developmental processes; Therefore, considering talent to be a model of multiple factors, their model of multidimensional talent includes elements of personality and environment:

“Work commitment was replaced by motivation, which includes work commitment, risk taking, future perspective, anticipation, planning, and emotional factors; Furthermore, the more liberal criterion of above average ability was replaced by excellent abilities in specific domains comprising no more than 5 to 10% of performance. Environmental factors include the primary social context in which the child and adolescent mature: family, peer groups, and school. The emergence and development of talented potential largely depends on the favorable environment. Intellectual peers or peers of similar development are important people who need

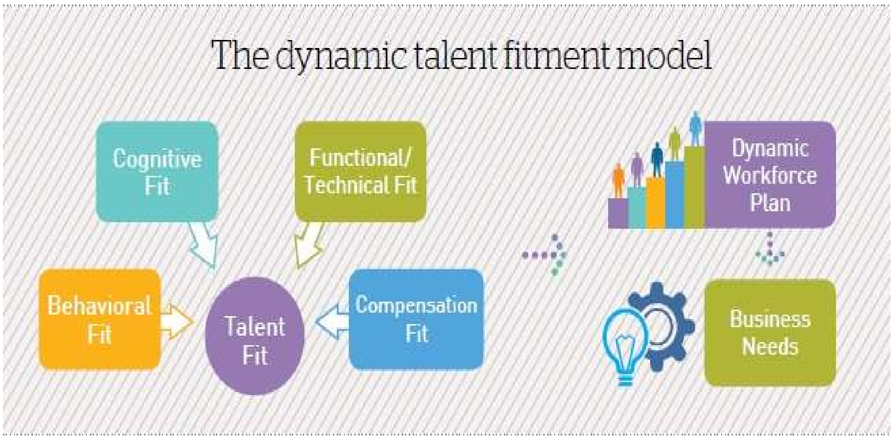
Healthy social and psychological development. All children need to interact with peers, learn from them, and learn from them, and this is true of the gifted" (pp. 146-147).



Multidimensional talent includes elements of personality and environment

In short, Monks, from a developmental concept of an interactive nature, considers three personality factors for talent, which are: extraordinary abilities, motivation and creativity, and also three environmental factors: family, school and friends or in similar cases. People. Gardner (1995) developed the theory of multiple intelligences, challenging the notion of "G" intelligence on which most intelligence test models are based. It suggests an approach to assessment and instruction that actively seeks to identify what may be unique about tendencies and abilities in different areas of intelligence. It proposes seven intelligences:

- language science,
- Mathematical logician,
- body kinetic,
- local,
- musical,
- mutual
- Interpersonal.



Intelligence as an ability or set of abilities

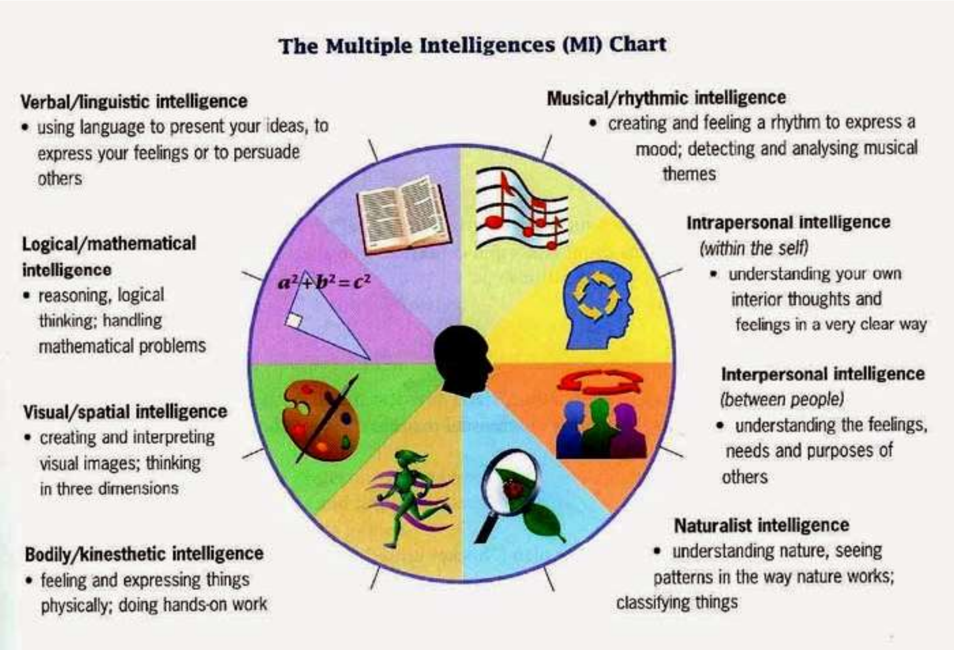
Furthermore, it defines intelligence as an ability or set of abilities that allows the individual to solve problems or develop products that are the result of a certain cultural context.of information); Likewise, they are experts in the application of automation mechanisms to new situations and/or familiar situations. Finally, people with high levels of practical skills excel in one or more of the three functions or goals of intelligence (adaptation, selection, and environment modification).In this orientation, it is proposed that gifted children present differences in the quality of information processing, which are greater than that of average children; For example, metacognitive abilities begin at an early age. Some people propose to talk about QI (Quality Information) to refer to the quality of information processing.Gage, on the other hand, has developed a model that has the following characteristics:

1 Acknowledges the existence of capabilities and demonstration of excellence in various fields.

2 Recognizes the important interference of personal and environmental variables in the development of talent.

3 Conceptually separate the terms "talented" and "talented".

4 It proposes coherent operational criteria to define the extension of the concept, i.e. its prevalence in the population (Gagne, 1993).



Systemic model

Various systems have an impact on human development and, therefore, on young talents: family, school, peers, economic status, political orientation, culturally dominant values and beliefs, social agencies and related factors; Thus: “To some extent, it can be said that the systemic approach is the opposite of sustainabilityOntogenetic” (Monks & Mason, 2000, p. 147).In Tannenbaum2's definition, which assumes a systemic approach, society determines who is recognized as talented, and he also believes that outstanding achievements are equally determined by five factors:

1) general ability,

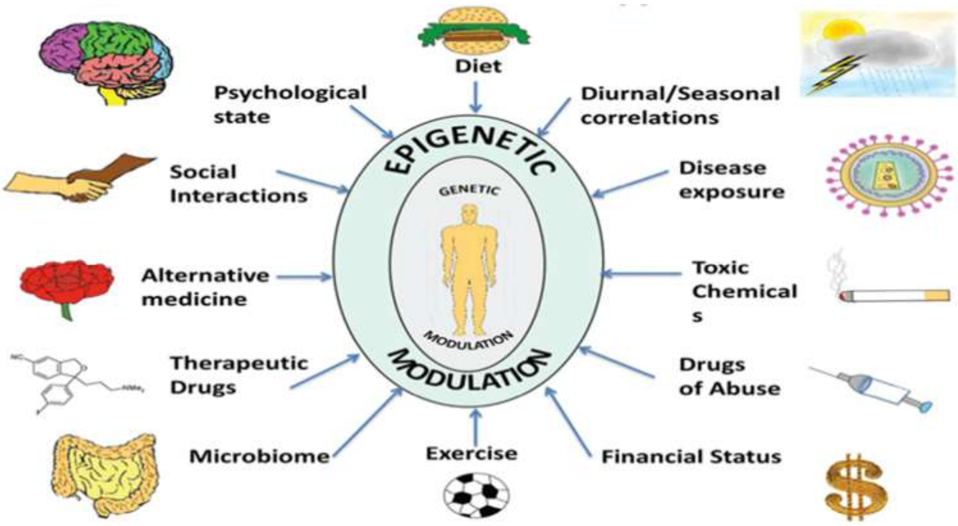
2) specific skills,

3) Non-intellectual factors,

4) environmental factors, and

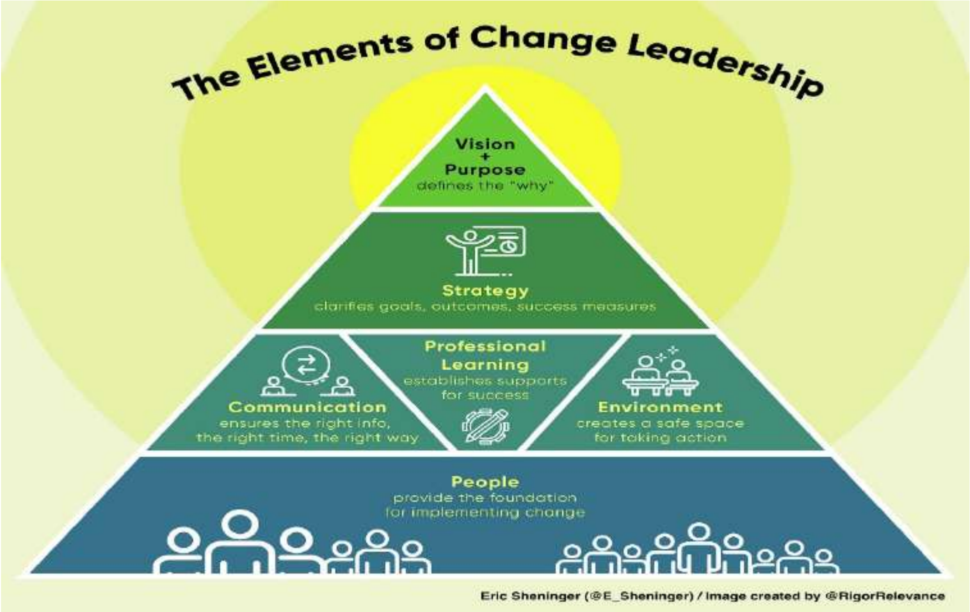
5) The chance factor”.

From this sociological perspective, a distinction can be made between "surplus talent, surplus talent, quota talent and abnormal talent". A society always has criteria to classify gifted and talented people based on achievements (Tenenbaum, 2000). Thus, talent may develop through opportunities provided by different agendas of interaction systems, so the individual's interaction with society influences both the talented and the non-talented.



Conclusion

“Political leaders throughout historical times generally had a positive attitude toward talented people.If public opinion and policy makers are not in favor of the study of giftedness and gifted education, the individual gifted child may not develop according to his intellectual and developmental needs. Therefore, it will be important to adopt a supportive attitude towards talented people at a macro level. “It is important to highlight that in each model the elements considered in the definition correspond to the ongoing theory, so it is expected that a new theory will bring new elements to the concept. This means that the construction of meaning and concretization of the concept is not finished; On the contrary, it is constantly under construction and reconstruction.In general, authors studying talent take one of the models examined above as a theoretical reference, or complement them by combining several of them.



BIBLIOGRAPHY

1-Ausubos, D.; Novak, J. and Hanoian, H. (1983/1999) Educational Psychology. A cognitive point of view. Thresholds: Mexico+68

2-Beckman, M. & Hensel, N. (2009). Making Explicit the Implicit: Defining undergraduate Research. CUR (Council on Undergraduate Research) Quarterly, 29, 4, 40-44

3- Calgary, H. (1993) School Psychology. (First reprint) Economic Culture Fund: Mexico.

4- Campbell, S. (2001) Early mathematics education: A case of the blind leading the blind? Forum on exemplary practices and challenges in teacher preparation. American Association of Universities. Boston, MA.

5-Launay, C. (1959) Hygiene mentally de lemonier. Pouf Paideia Collection: Paris

6-Resnick, L. & Klapfer, L. (1989/1997). Curriculum and Cognition. Caique Grupo Editor S.A.: Buenos Aires

7- Restrepo, B. (2004). Investigative Training and Formative research: Meanings and Operationalization of the latter. Not published

***

ROHMA JAVED RASHID **(5)**

Assistant Professor, Department of History and Culture

Jamia Millia Islamia, New Delhi

WRITING DEVOTION: JAHANARA'S RISALA-I-SAHIBIYA

For a long time, women stood at the margins of the scholarship on Mughal India. Most studies remained focused on the systems in operation in the Mughal empire and because women were not seen as active participants in the political world, they were deemed unworthy of inclusion in the annals of history. Few women like Nur Jahan and Jahan Ara were seen as exceptional because they were believed to have held some amount of political power by virtue of their close association with the emperor. Studies on the Mughal empire therefore had small references to these women to the almost complete exclusion of the complexity of the political role they played in Mughal world. There have been significant revisions with the fascinating interventions by scholars like Ruby Lal who have looked at the early peripatetic days of the Mughal empire as significantly empowering for the women of the Mughal family. She finds that it was only in the reign of emperor Akbar that systematic attempts were made to set out clearly defined norms for women. Many other studies have recently questioned the received wisdom on female participation in politics and have offered a more nuanced picture of the history of women in the Mughal political world. In these studies too Nur Jahan and Jahan Ara stand out because of there relative visibility in the courtly/masculine world of the Mughal empire. While Nur Jahan was celebrated for her sharp imperial acumen, Jahan Ara's close associations with the building of the Mughal imperial edifice and her crucial role in the courtly manoeuvrings at Shah Jahan's court had received a lot of scholarly attention. More recently Afshan Bokhari's fascinating study of the princess has highlighted her imperial self-fashioning through her engagements with the Sufi tradition in the Mughal Empire. While Bokhari's study highlights the princess' larger political motives in creating for herself a public persona, this paper will focus on the devotional aspect of her spiritual engagements.

<u>Jahan Ara and courtly politics</u>

In a deeply hierarchical harem or Zenana of the Mughal court, Jahan Ara had acquired the highest position of Padshah Begum very early on in her life. Following her mother's death, she had been elevated to a position that was usually reserved for the emperor's chief wife. She enjoyed a close relationship with not only her father but also with the heir apparent Dara Shukoh with whom she shared a keen interest in Tasawwuf or mysticism. For anyone deeply implicated in the intellectual traditions of the Persianate world, an interest in Tasawwuf was but natural. Afterall, it represented the pinnacle of philosophical musings of the Islamicate societies. Writings of the great Sufi masters ranging from Al Hujwiri to Ibn al Arabi were widely circulated, read and discussed in the courtly circles of Mughal India. In fact from the 1570s, the Mughal court had been

increasingly receptive to an eclectic mix of intellectual traditions from across the world making possible a lively cultural dialogue. As members of the literate elite, both Dara Shukoh and Jahan Ara partook in this rich intellectual tradition. The intellectual engagement translated into practice when Dara Shukoh fell seriously ill and Miyan Mir the Qadiri Sufi saint miraculously cured him.

Shah Jahan and Jahan Ara also appeared to have partnered to create an imperial edifice for the empire with their extensive investments in architecture. One finds Jahanara working in tandem with Shah Jahan on his many architectural projects. When he undertook an overhaul of the Agra fort, Jahanara gave the city its first congregational mosque, when he built the city of Shahjahanabad, Jahanara contributed gardens and the famous chandni chowk. When he built a mosque near the Dargah of Khwaja Moinuddin Chishti, she contributed a Begumi Dalan.

Her engagements did not end here. Jahan Ara was an interlocutor between the emperor and other political players including his own son Aurangzeb. We have evidence of Auragnzeb registering his discontent with his father's treatment of him with Jahan Ara. Even when the infamous war of succession unfolded between her brothers, it was Jahan Ara who often mediated between the brothers and was the only one who could communicate with Aurangzeb.

Jahan Ara and her Public Piety

There was very little that the contemporary court chronicles could celebrate about the royal women, bound as they were by literary and moral conventions that did not allow conversations about these women. While their everyday lives were to be kept private, their piety could be emphasised publicly. As we have already seen above her piety became a matter of public conversation through her investments in architecture. The Pishtaq on the grand mosque celebrates Jahan Ara's piety and also makes it very public. It reads:

> It [mosque] was built by order of the high in dignity, who is as elevated as the firmament on which it sits, screened with curtains bright as the sun, possessing a glorious palace, veiled with chastity, the most revered of the ladies of the age, the pride of her gender, the princess of the realm, the possessor of the worldly crown, the chosen of the people of the world, the most honoured of the issue of the head of the Faithful, Jahan Ara Begum.[1]

With this inscription Jahan Ara's devotion and piety was no longer domestic but a matter of public discourse. This meant that Jahanara now had a public image. This image was further bolstered by an incident that oocured in her life. She was very seriously injured in an accident where she suffered serious burns. This incident was really instrumental in solidifying Jahanara's image as an important constituent of the imperial court. The emperor grief at the injuries sustained by his daughter became a matter of public knowledge when several announcements were made regarding the amnesty that the

[1] Syad Mohammad Latif, Agra: Historical and Descriptive with an account of Akbar and His Court and of The Modern City of Agra, Calcutta: 1896, p. 187

emperor had extended to the subjects of his realm. Revenue defaulters and prisoners were pardoned, religious people were told to pray for the princess' recovery and charity was being extended to those in need. Chnader Bhan Brahman recorded the emperor's reaction humanising him. He writes:

> His Majesty's mind was so distracted by care and concern for that blessed one's condition that these folios don't have space [to describe it]……from the time of the accident's occurrence right up to the day her infirmity receded, throughout the day and night he would give only one general audience in order to assuage the concerns of his subjects before again returning to attend to the treatment of that light in the eye of the sultanate. [1]

Jahanara's well being became a matter of public concern. She thus found herself among the important public personages of the empire.

Jahanara's writings and the publicness of Devotion

There was a lot that set Jahanara apart from the women of the Mughal harem. Perhaps the most important was her initiation into a Sufi Silsilah. The devotional aspects of her persona was publicised by the act of writing out her devotion. While many see the act of writing about saints and other religious personages as records of devotion, Jahanara's writings themselves were acts of devotion as well as attempts to configure herself within the cult of Sufism. We focus here on the Risala-i-Sahabiya and her devotion to her Pir Mulla Shah Badakshi to see how she attempts to not only seek legitimacy for herself with these engagements within the largely masculine realm of sufism and the imperial court but at the same time create space for this sufic cult in the highly competitive spiritual world of 17th century India. An extensive historiography on the subject has recently demonstrated the centrality of ideas borrowed from the mystical traditions of Islam as being instrumental in the making of the Mughal political culture. Azfar Moin sees the circulation of the ideas of Sufic Kingship across the Islamicate world during the time of Akbar that inspired many rulers to bridge the gap between the sufi master and the king. Muzaffar Alam has also demonstrated the instrumental role sufi ideas played in the making of a more tolerant Mughal culture. Both Jahan Ara and Dara Shukoh partook of these ideas circulating around them. Afshan Bokhari sees the engagement with the Qadiri silsilah as an attempt by the princess to establish herself as an important participant in the Mughal imperial lineage. Her associations however were not confined to the Qadiriyya Silsila, she also tried to associate herself with the Chishti order. In the Risala she speaks of her deep admiration of the Khwaja Moinuddin Chishti:

> Since my twentieth year I have had a sincere resolution and firm belief in the … order of the masters of Chisht (may their secrets be sanctified) and the ring of discipleship and servitude to the guiding *pir*, who is the pole of the saints, leader of the perfect sages, is marked on the ear of the soul of purity. Before this for a few years I went to Hazrat Ajmer for a pilgrimage of the illumined pure garden that Hazrat *pir* had and affection and servitude to him becomes focused, and increased day by day. Praiseworthy and almighty God out of his generosity and grace inspired zeal to seek the true path in my heart so

[1] Chander Bhan Brahman, *Chahar Chaman*, ed., Yunus Jaffery, Delhi, 2007, p. 34

> that in the year 1049 A.H. [1639] I came to Lahore in the service of my great father (may God preserve his kingdom and power) on whom God almighty bestowed extreme grace of devotion, worship, and immense gratitude, the greatest happiness that his father and grandfather had been deprived of . [1]

For her Mir Jahanara displays similar awe and admiration. She writes:

> Although words are not enough and Pen does not have the strength to write about my master. Years are required to write a single word about him. My tongue does not have the courage to write about a person who is perfect with his characteristics and qualities.[2]

Her devotion to her master is complete as required by the tariqa. She believs that her master will be her saviour on the day of judgement:

> The only aim of writing about my personal life so that I can be listed among those companions of my master who would be recognised with the name of my master on the day of judgement. Because I am drenched with sin and I have wasted my life in futile things. [3]

Her devotion to her master is registered through the humility the princess displays. She speaks as a disciple and not as a princess. She seeks the blessings of her master to save her from her sinful life.

Jahanara's writings therefore come from a place of deep devotion. Jahan Ara's narration of her Spiritual guide and her efforts to seek a sinless life through him and his blessings through her writing, is an act of devotion.

She seeks to compete with others to win the highest rank among his devotees and acknowledges that her Master had bestowed this rank on her:

> This humble woman considers herself with devotion and honesty to be a disciple of Hazrat Mulla Shah to the highest rank among his devotees and my master has also bestowed on me this privileged status.[4]

Further she writes about her own rigour as the devotee:

> Master's book is with me day and night and always in my sight and it is on my tongue as well. Its verses are quenching like water, reality based and with the divine impact of sacred union. After reading, it enhances my knowledge and provides me with other advantages. [5]

---

[1] Risala-i-Sahibiya, translated Sunil Sharma and Carl Ernst, in *Jahan Ara, Accessing Muslim lives,* https://accessingmuslimlives.org/about-the-project/
[2] Jahan Ara, *Risala-i-Sahibiya*, tr., Mutahar M., MT. San Antonio College, p. 4
[3] Ibid, p. 5
[4] Ibid., p. 13
[5] Ibid. p. 14

Through this work Jahanara emerges as a devotee and also an active participant in the devotional and literary culture of the 17th century.

Jahanara also alludes to the miraculous powers enjoyed by her master which mirrors the powers of important religious figures in Islamic history. Consider the following statement:

> He was also very self-restrained in the observance of himself. One of my best and deepest recollections of my Master is that in these nineteen years and prior to these years and after the death of Mian Mir Sahab, he had never slept. While lying on the floor he does not sleep and even he does not yawn or take a nap for a moment. He also stated, "Keep awake, sleep is the enemy of those who spiritually hear.

Devotional writings have had a long history in medieval India. While most studies have focused on aspects of documentation, this paper has highlighted the need to focus on these writings as acts of devotion.

***

DR. GEETANJALI **(6)**

Assistant Professor, Department of English

Rajiv Gandhi Government College, Saha, Ambala, Haryana

A SIKH DIASPORA: NATION AND MIGRATION

ABSTRACT: Sikh migration in Canada has a rich and significant history, marked by waves of immigration that have shaped the cultural and social landscape of the country. The earliest Sikh settlers arrived in the late 19th century primarily from the Punjab region of British India, seeking economic opportunities and escape from social and economic challenges at home. One of the notable events in Sikh migration history is the Komagata incident in 1914 when a ship carrying Sikh immigrants was denied entry into Canada due to discriminatory immigration policies. This event highlighted the struggles and challenges faced by early Sikh immigrants in their pursuit of a better life in Canada. In the subsequent decades Sikhs continued to migrate to Canada, contributing to the Nations development in various fields such as agriculture, forestry and industry. The establishment of the Khalsa Diwan society in Vancouver in 1902 exemplified the communities' commitment to preserve their cultural identity while integrating into Canadian society. The late twentieth century witnessed a significant increase in Sikh migration with many arriving as skilled professionals and entrepreneurs. Cities like Brampton in Ontario became prominent hubs for Sikh community, fostering cultural institution, religious centres and businesses. Sikhs in Canada have actively participated in civic life, politics and community development. Prominent Sikh Canadians have made substantial contributions to various fields show casing, the communities' resilience and success in our coming challenges. Despite successes, Sikhs in Canada have also faced instances of discrimination and prejudices particularly in the aftermath of tragic events like the Air India bombing in 1985. However, the community has consistently worked towards fostering understanding and promoting inclusively. In recent years, Sikh migration in Canada continuous to evolve, reflecting the Nations commitment to diversity and multi culturalism. The story of Sikh migration is an integral part of Canada's history symbolising the contributions of diverse communities in building a vibrant and inclusive society.

KEYWORDS: Sikh, Migration, Canada, Diaspora, Asian, Communities, Exodus, Refugee, Escape.

Canadian society is characterized as a multicultural society where all ethnic groups are acknowledged as having equal status. This statement is often found in books discussing writings by immigrant authors who have settled in Canada. It is clear that, beneath the surface, there are acknowledgements of discomfort in various aspects, including employment and societal recognition. While legislative measures for multiculturalism aim to protect the rights of immigrants, there are still prejudice in people's everyday experiences. Canada has adopted a political policy of multiculturalism to ensure that all

diverse cultural groups have an equally significant presence on a horizontal level. However, in practical day to day life, different ethnic groups often occupy different positions within a vertical hierarchy. Multiculturalism, in its idealistic form aims to create a vibrant society that embraces diverse cultures while fostering a unified identity, akin to a patch work quilt or a Symphony. However, in practice, it has not been entirely successful in eradicating racism. By officially promising equal opportunities and status to immigrants it inadvertently triggered feelings of economic insecurity, moral outrage and a sense of superiority among certain groups. Advocates of the dominant WASP culture often harboured racial prejudices against visible minorities , struggling to accept them on equal footing. Many South Asians, who were highly qualified, faced challenges in the job market. This further fuelled resentment, as some saw them as potential threats to their own job prospects in a country grappling with rising unemployment rates.

The South Asian migration to Canada established a diaspora whose immediate need was to express their feelings, emotions and responses to the new society. In his essay ‘Multi culturalism and the Politics of recognition’ Charles Larson emphasizes the importance of recognition, highlighting how it can be wielded by the main stream to marginalised minority literature. The fundamental requirement for an individual or a community in shaping its identity is the acknowledgement of its existence as an autonomous entity. South Asian Canadian writers are fulfilling this need by producing a wealth of literature in various languages, including Punjabi Gujarati, Bengali as well as English. However, works written in regional languages tend to remain within specific ethnic groups, often published by ethnic publishing house with support from multicultural departments.

The dynamic default of South Asians emphasizes their desire to preserve their unique Identity, avoiding assimilation into Anglo or Franco Canadian norms. Writers like MG Vassanji, Rohington Mistry, Uma Parmeshwaran and others have used their literature to depict the daily struggles of the South Asian diaspora, giving voice to their ethnic existence. They shed light on the racism and marginalisation faced by the South Asians, as well as the need for emotional security found within their own communities. This often leads them to form close- knit clusters effectively creating enclaves within society, where they attempt to replicate elements of their homeland on a smaller scale. Diana MacGifford describes them as vibrant, talented people, schooled in the literary forms of their indigenous and adopted languages, in the vernacular forms of English, and in the traditional forms of English literature.

In the early 20th century, Asian immigrants who came to Canada were primarily Chinese, Japanese and Indian. The Indian specially Sikhs played a significant role in building railways and contributing to various labour - intensive tasks such as road construction, land clearing and tree felling. initially, they arrived in Canada as British subjects, stopping in Vancouver during their journey to England for Queen Victoria’s diamond jubilee celebration in 1897. In 1900 another group of Sikh officer and men passed through Canada on their way to England for the coronation celebration of Edward seventh. During their time in British Columbia they were impressed by the opportunities the region offered, viewing it as a land of economic promise with fertile fields awaiting cultivation. When their regiment disbanded upon their return to Hong Kong, they opted not to return to Punjab due to issues like land scarcity and partitioning. In their search for new opportunities they gravitated towards the idea of immigrating to Canada .Their

motivations included the desire for fresh occupation ,the appealing economic prospects offered by vast Canadian lands within the British empire ,and a sense of entitlement as British subjects to settle there .The adventurous spirit of these individuals, along with their inclination to seek opportunities abroad rather than return to their villages in Punjab ,drove them to work tirelessly in various challenging conditions. The Sikh individuals who migrated to Canada in the initial phase were primarily illiterate villagers or former soldiers discharged from the army. They could not speak English and the found it challenging to socialize with people from different races. Despite this, they were willing to work in harsh conditions without complaints against racial discrimination. There is substantial evidence of their lonely ness and home sickness from there isolation due to their inability to communicate or integrate with the society. They continue to maintain a closeknit community, clustering together in their own groups.

'Maluka' is the first novel written by South Asian diaspora writer SS Dhami. He came to Canada to enroll at the University of Toronto for his doctorate in philosophy, which he received in 1937. The novel draws from autobiographical details and depicts the life of a male community residing in British Columbia during the early 20th century. Although written around 1920, the novel was published as late as 1978. It is set in British Columbia in the 1920 and its clear objective is to document the experiences of South Asian immigrant community in Canada. The educated young man who arrived in Canada to pursue his PhD in philosophy. His fellow countrymen are illiterate, and he takes on the role of companions. He writes letters there and officially correspondences love poems for a young man to send to his wife back home and also reads aloud from newspapers to the men. Example of an almost autobiographical account presented as fiction and on account of personal history that we will trace the challenging social and psychological conditions under which the immigrant community lived in the early part of the 20th century.

In the 1960s the second phase of Indian migration to Canada began. The Canadian government actively increased Europeans to immigrate by offering various incentives. However, they implemented restrictive policies for Asians making it difficult for them to enter the country. While European residents of Canada were allowed to sponsor their close relatives between the 1940 and 1950, this privilege was not extended to Asians or Africans. It was not until the 1960 that the immigration Policy underwent a significant shift. Canada opened its doors to immigrants regardless of their country of origin. This change was initially championed by Prime minister Diefenbaker, who took office with a conservative party in June 1957. He expressed the urgent need to amend the immigration act in consultation with the provinces emphasizing that Canada faced a shortage of manpower. He stated that Canada must grow and populate. The government introduced regulations that abolished all forms of discrimination based on race or nationality. During this period, Canada aimed to present itself as a humanitarian nation, welcoming refugees, immigrants and the families of those already settled in the country. This was a time when Canada required skill professionals and individuals to occupy its vast, sparsely populated regions. The government decided to allow immigration for well qualified applicants without specific limitations on their origins. Canada officially recognises itself as a bilingual and multicultural country. Within this political framework, ethnic communities are granted the freedom to maintain their own cultures. As long as the acquire one of the two officially accepted languages, English or French,

they are ensured full participation in the dominant culture. The multiculturalism act emphasizes the equality of status and opportunity for all ethnic groups. It was declared by the government of Canada to acknowledge and promote the understanding that multiculturalism mirrors the cultural and racial diversity of Canadian society. It also upholds the freedom of all members of Canadian society to preserve, enhance and share their cultural heritage. Furthermore, it recognises and promotes the understanding that multi culturalism is a fundamental characteristic of Canadian Heritage and valuable resource in shaping Canada's future. It advocates for the full and equitable participation of individuals and communities of all origins in the ongoing evolution and shaping of all aspects of Canadian society. The government aims to assist in eliminating any barriers to such participation insuring that all individuals receive equal treatment and protection under the law while respecting and valuing their diversity. This theory of multiculturalism does not imply the superiority of one culture over another system through which all communities can retain their identities while being a part of broader Canadian identity, as opposed to the melting pot theory of The United States of America.

The south Asian community is the second largest ethnic group in Canada, comprising nearly 3% of the total population. It primarily consists of individuals of Indian origin who migrated to Canada from erstwhile British colonies. These migrants ventured to these colonies either seeking better opportunities or due to their environment in labour intensive industries in places like East Africa, Singapore, Malaysia, Fiji, South Africa and other colonies during the 20^{th} century. The journey of how this erstwhile British subject came to be collectively termed as South Asians in Canada is quiet intriguing. Until about 1914, the immigrants to Canada work predominantly from Punjab, open referred to as Hindus rather than Indians. This distinction was made because the original inhabitants of Canada were already known as Indian. It was not until the 1960 when the Canada government opened its doors to immigrants of all backgrounds regardless of colour, cast, or creed that people from various communities begin migrating to Canada. During this time individuals of Indian origin not only arrived directly from India but also from former British colonies where Indians had initially been brought as indentured labour in earlier centuries. This period also coincided with political upheavals in East Africa prompting many Gujaratis and others who had established thriving businesses in Canada. Furthermore, waves of individuals of Indian origin came to Canada from numerous other countries, including Guana, East Africa, Fiji, South Africa Mauritius, Kenya, Tanzania, Azania, Uganda, Bangladesh and Sri Lanka. Despite their diverse origins, they were collectively classified as one ethnic community, with India being the common country of origin. Initially, those arriving from India were referred to as East Indians to distinguish them from the original indigenous peoples of North America. However, by the 1970s, the term changed to Indo Pakistani assuming that the majority hailed from Pakistan. This label was met with opposition from individuals originating in India. By this time , Canadian researchers also discerned that most of the people arriving from the subcontinent were indeed from India. As a result, they decided to group India and its neighbouring regions together, giving rise to the use of term 'South Asians 'and encompass those who had originally come from the Indian subcontinent or its neighbouring countries.

Since the 1970s, a highly educated professional class from South Asia migrated to Canada along with their spouses, who also had degrees from Indian universities.

Initially, there academic qualifications were not recognised by the Canadian government, as they came as dependents. However, these educated South Asian women easily adapted to their new life in Canada. Language was not a barrier and the welcomed various gadgets as convenient labour - saving devices. Despite being in the dependent category, had to accept jobs that did not match their qualifications. Many of these women eventually pursued Canadian degrees through examinations and worked their way into universities and colleges. Prominent South Asian women writers like Parmeshwaran Arun, Prabha Mukherjee and Himani Banerjee as well as Surjit Kalsi emerged from this group. South Asian now constitute around 15% of the visible minority population in Canada, which in encompasses non white foreign born aboriginal individuals. They are primarily concentrated in major cities like Toronto and Montreal, where both professionals and unskilled workers can find employment. Despite various policies, of South Asian immigrants persist in the work place due to certain biases. This group is relatively well educated with South Asian degree holders comprising twice the national average. The majority of them are employed in three men categories that is professional, clerical and manual positions. They have an edge over other minority groups, being among the most highly educated. Their income levels are nearly on par with the average income of white Canadians. Racial experiences may not be universal for all immigrants but there exists an underline current of challenges faced by South Asians. When one delves into the immigrant literature produced in the country, they become aware of both acknowledged and unacknowledged aspects like fear, racial bias the sense of not being welcomed. At the forefront of it all is the determined effort to succeed despite obstacles. The truth is, what was envisioned as a diverse harmonious society is actually a stratified one. The original inhabitants and first Nations, find themselves at the bottom, while Anglo Saxons occupy the top rungs. Different ethnic groups find their place in this mosaic based on factors like skin colour, country of origin and religious beliefs. South Asians tend to be positioned lower in this mosaic. It is through personal endeavours that they can ascend, establishing themselves socially and economically closer to the top. Therefore, immigrant struggle is often directed towards upward mobility on this ladder, seeking dignity and respect in the adopted society. Education and awareness are viewed as key pathways to achieve this. In the 1970's and 1980, a new face phase emerged with the arrival of educated South Asians proficient in English despite the cultural disparities. Joseph Pivato in his essay "Representation of Ethnicity as a Problem "describes the works of diasporic writers as the realistic representation of the immigrant story. These educated professionals from the 1970s and 1980s were in a unique position to articulate and convey the diaspora experience bringing South Asian identity to the forefront in Canada through their narratives.

There was a financial support from the department of Multiculturalism on the proliferation of diaspora literature in Canada. This support aimed to encourage cultural and literary activities among various ethnic groups. Despite this, Canadian publishing houses were hesitant to publish works by minority writers in English. South Asian Canadian writers had to rely on their own communities' journals like the 'Toronto South Asian review 'to gain recognition. This writer sought to establish themselves Canadian authors while also expressing their unique South Asian Canadian identity. Notably, they infused their writing with a positive and regenerative creative energy, and encompassing elements of local colour and experimental styles. Salman Rushdie describes the migrant as the central or defining figure of the twentieth century. The contentment that comes

with establishing a family highlights the significance of being part of a significant diaspora. The increased multiculturalism has enabled writers from the South Asian diaspora to express their own perspectives, shedding light on their experiences, and the feeling of being othered. They now have the means to voice their grievances and protest against what they perceive as unfair treatment. The writers' evidence suggests that the citizenship of their characters is not as fully realised as promised, and partly due to their own reluctance to let go of the tense the cultural baggage they brought with them to Canada, and partly due to the hostility or lack of hospitality they encounter.

The Sikh diaspora is a vibrant community contributing significantly to various facets of global society. Their resilience, entrepreneurship and cultural richness have left un indelible mark worldwide. In conclusion, it is evident that the Sikh diaspora serves as a bridge between cultures, fostering understanding and cooperation. Through their dedication to service, advocacy for justice and promotion of Sikh values, they exemplify the spirit of unity among diversity. As they navigate the challenges of integration and identity preservation, their commitment to their heritage remains unwavering. Moving forward, recognizing and celebrating the contributions of the Sikh diaspora is crucial for promoting inclusivity and fostering mutual respect among communities. In essence, the Sikh diaspora's journey is not just one of migration but also of resilience, determination and cultural enrichment, enriching the tapestry of humanity on a global scale.

REFERENCES

1. Braziel, Jana Evans and Anita Mannur (2003) ' Nation , Migration, Globalization : Points of Contention in Diaspora Studies ' , in Jana Evans Braziel and Anita Mannur (eds)
2. Bose, Sugata (2006) A Hundred Horizons: The Indian Ocean in the Age of Global Empire. Cambridge,
3. Chandra, Satish, ed. (1987) The Indian Ocean: Explorations in History, Commerce and Politics. New Delhi: SAGE
4. Mistry, Rohington. A Fine Balance. Toronto: McClelland & stewart,1995.
5. Vassanji. M. G. No New Land. Toronto : Penguin Books,1992.

***

DR. DIPALEE HAFLONGBER (7)

Assistant Professor, Department of Education

Nowgong College (Autonomous), Nagaon, Assam

A STUDY ON DIMASA CULTURE: AN OVERVIEW

Abstract: - A culture is a system of ideas, beliefs, values, norms, knowledge, customs and technology shared by almost everyone in a particular society. Dimasa Kachari is belonging to Schedule Tribe category. Basically, Dimasa people are living in Dima Hasao, East Karbi Anglong, West Karbi Anglong, Hojai and Cachar districts of Assam. Out of Assam they are also living in Nagaland. They have unique culture like other tribes. So, it is necessary to study the culture of Dimasa community. The study will focus on the culture of Dimasa people with special reference to the New Sangbar Block area.

Key words:- Culture and Dimasa.

Introduction: - Culture is a very commonly use the term in human society. We open talk of an individual being 'cultured' or 'uncultured'. By cultured we usually mean the person is well behave, has good habit and manners etc. whereas a person with rude behaviour is termed as uncultured, but this is not the true meaning of culture.

Man is a social animal. We start following the modes of behaviour, manners, customs, tradition, religion of our family and society. Culture implies our ways of living, dressing up, food habit, behaviour pattern, manners etc. Culture implies how we interact with other people in the society. The process of culture was not born and natural. It's learnt and acquired. Our culture is change generation to generation.

Culture is divided into two parts - A) Material culture: - Material culture refers to the things and objects of the material world, which are visible and tangible. Material culture consists of man made objects such as tools, furniture, automobiles, buildings, roads, bridges and infect the physical substance which has been changed and used by man. B) Non – material culture: - Non-material culture consists of the thoughts, ideas, religion, custom, faith, belief, knowledge, language, habit etc. Thus it includes our ways of acting, feeling and thinking.

Dimasa community: - Dimasa is one of the important communities of Assam. Majority of Dimasa people live in Dima Hasao district. Besides Dima Hasao they are found in East Karbi Anglong, West Karbi Anglong, Cachar, Hojai district of Assam. Apart from these they also inhabited in Nagaland. They have their own language which is known as 'Grao Dima'. The material components of Dimasa culture are like their own traditional dresses (Rigu, Riha, Risa etc.), ornaments (Phowal, Chandrahal, Jomsongma etc.), musical instruments (Muri, Kharam, Muri wathaisa etc.). The non-material components of Dimasa culture are like believing on existence of God and goddess, existence of dainis (witches). The name 'Dimasa' stands for 'children of the big river'.

The village is called Nohlai in Dimasa language. The whole village with its population is called Raji. The head of the village is known as Khunang. He has both judiciary and executive powers. He is assisted by Dilik i. e. Assistant headman of village. Next to Dilik in village administration is Daulathu. Next to him is Haphaisgaon. Apart from those other officials include Montri, Hngsbukhu, Jalairao and Phrai. Santho – rimin play an important role in Dimasa community because it is used to milling rice, ginger and garlic etc. Nohdrang is a club situated in the centre of the village where the meetings are held to organise programmes and also for the development of the village. Dimasa people rear Pigs, Buffalo, Ducks, Goats, Cows and Hens etc. Jhum cultivation is popular in Dimasa community. They has prepared small rest house in Jhum cultivatuion site which is called Mandu. Dimasa people cultivate cotton, orange, sesame, paddy and pineapple etc.

Area of the study: -The study was done on New Sangbar block area. It is one of the block area of Dima Hasao district. Dimasa, Karbi, Bengali, Nepali and Rangkhol etc. peoples are inhabited in the study area. Dimasa people are the highest population in the study area.

Need of the study: - A culture is a system of ideas, beliefs, values, norms, knowledge, customs and technology shared by almost everyone in a particular society. We show our culture continuously in our dress, food, work and other activities. We learn culture from our ancestors and contemporaries and then pass it to the future generation. We also preserve culture through literature, art, video recording and other means of expression. Dimasa Kachari is belonging to Schedule Tribe category. They have unique culture like other tribes. So, it is necessary to study the culture of Dimasa community. The study focuses on the culture of Dimasa people with special reference to the New Sangbar block area.

Objective of the study:- The objective of the study is given below: -

1. To study Dimasa culture with special reference to New Sangar Block area.

Delimitation of the study:- The delimitations of the study were given below –

1. The study has been delimited to Dimasa culture only.

2. The study has been delimited to New Sangar Block area only.

Operational definition of the terms: -

Operational definition of the terms are given below : -

1. Culture: - Culture is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, custom and any other capacities acquired by man as a member of society.

2. Dimasa: - Dimasa is a community who are living in Assam and Nagaland of North – East India.

Review of related literature: -

Hasnu, S. And Bhattacharjee, M. (2016) carried out a study on material culture of the Dimasa tribe of Assam. The study found that Dimasa people use Bamboo to prepare various house hold things like Chani, Yengthi and Pontho etc.

Konwar, P., Das, B., Saikia, D. and Sut, J. (2023) carried out a study on folk festivals and traditions of the Dimasas. The study found that there are various rituals and festivals among the Dimasas like rituals associated with birth, weddings, ceremonies related with religion etc.

Methodology: -

Method: - The researcher used the descriptive method of research as the study was based on fact finding.

Population:- All the 18+ age group Dimasa people of New Sangar Block area were considered as the population of the study.

Samples:- Snowball sampling technique was used for sample selection for the present study. 30 samples were selected from the total population, who were regarded as having the little knowledge about the Dimasa culture.

Tools for data collection:- Interview tool was used for collecting the data from the samples.

Data analysis and interpretation: - Qualitative data analysis and interpretation technique was used for analysing and interpreting the collected data.

Data analysis and interpretation of the study: - Data analysis and interpretation of the study were given below:-

Housing: - Traditional housing style of Dimasa community is known as 'Noh Dima' which is made of Bamboo, clay and straw. Still, though the traditional housing style exist, due to the influence of modernisation Assam type, RCC house, Duplex etc. also constructed by them.

Food: - There are various traditional foods like puthihon (curry preparing with dry fish and rice powder), Mogonghon (curry made of meat and rice powder) and Maiju Ryaba (steam sticky rice) etc. Rice is the staple food of Dimasa people. Rice Beer is popularly known as 'Ju' in Dimasa language. Rice Beer is prepared for drinking purpose. It is an inseparable aspect of Dimasa community, as it is required in every ritual and festivals of Dimasa community. There are two types of Ju – ju-dima and ju-haro; the former is sweet in taste and the latter is a little sour as well as stronger.

Dresses: - There are various dresses of Dimasa community like Rigu (cloth piece wrapping at waist by female), Rijampai (cloth piece wrapping at chest by female), Rikhausa Rimai (used like dupatha by female), Risa (wrapping at waist by male) and Riha (used as Chadar by female). Dimasa people wear those in different festivals and at home also.

Jewellery:- There are various traditional jewelleries like Khadu Dima (Bangle), Chandrahal (Silver necklace), Jomsongma (a necklace of ordinary beads collected from the forest), Phowal (necklace made of silver), Rangbarsa (necklace made of silver coins) and Khamautai (ear ring made of silver) etc.

Household instruments: - The household instruments made of Bamboo are discuss below: -

Chani: - Chani is a simple 'V' shape strainer made by Bamboo. It is used for separating the rice beer from the suspended solid particles of rice. Its top portion is kept open while bottom part is fitted with cane net. This is an inseparable instrument for preparing the rice beer.

Yengthi: - Yengthi is like a bamboo cylinder made of Bamboo. It is spacious for the inserting of a mug through it. It is used for removing suspended solids from rice beer and stored in bigger containers.

Pontho: - Pontho is a cylindrical bamboo container. It is used to safe storage of seeds for future cultivation. The surface of the pontho container is well polish to protect the seeds from spoiling which is occur due to lack of aeration.

Khaujeb: - Khaujeb is a kind of basket made of bamboo. It is fitted with four legs to give it stability. It is also covered with a lid. Dimasa people use it as boxes to keep their valuable things like ornaments, money, cotton and objects needed for weaving.

Dikhangkra: - It is a type of basket made of bamboo. It is normally used to carry water pots on the back by passing a belt round the forehead. Apart from this it is also used to carry other needy materials for livelihood.

Art of weaving: - Weaving is an important aspect of Dimasa culture. Spinning and weaving is confined only to the women folk as well as is considered as obligatory duties of Dimasa women and girls. Dimasa women weave cloths with the help of traditional loom which is called Daophang. The process of weaving cloths is called Daophung Dauba. The names of the cloth design are of different kind of flowers and animals.

Furniture:- Dimasa people use Khamplai (tool for sitting), Basang (Bed) and Gari (one type of rack to keep kitchen utensils). Gari is normally keeps above the Chulha (cooking place).

Musical instrument: - Musical instruments of Dimasa culture are Kharam (Drum), Mri (the big flute) and Muriwathaisa (small Fluite) etc.

Language: - Dimasa people have their own language which is known as Grao Dima. There is no written script of the said language. In few years back, it is decided as English script would be used for writing Dimasa language.

Traditional dance: - Dimasa community has their own dance forms which are known as Baidima, Baimaijai and Baijabha.

Bishu Dima : - Bishu Dima is an important festival of Dimasa community which is organised on 27th and 28th January. Local holiday is provided for Bishu Dima at Dima Hasao district. All the Dimasa people during this period celebrate very much by wearing traditional dresses, ornaments and preparing traditional foods.

Central Bhisu: - Earlier, there was no system of Central Bisu in Dimasa community. Central Bishu is organised to preserve and familiarise the young generation with the past traditions. In this programme various games are played by the peope like doyung sikba (rope stratching between the two group of people) and rimin nehlaiba (pushing each other between two persons with a rimin) etc. Dimasa people are constructed small

temporary houses in the field where the central Bishu is organised. They also mention the name of the constructed houses.

Ju Dima Festival: - Ju Dima festival is organised to show the variations of Ju i.e. the rice beer. In this festival people can observe the various types of ju preparing from various types of rice like baireng maiju and maisa etc. It is also found that the ju available in the festival are prepared in different times like prepared in one year back and two years back etc.

Religion (Sowaithai): - Basically Dimasa people are belong from Hindu religion. But, now a day's some are converted to Christian religion. They believe on the re-birth of soul after the person's death. Dimasa people are called the god as madai. The name of god and goddesses of dimasa community are Sibrai, Naikhu Raja, Ranchandi etc. Sibrai is equated with the Hindu God Siva which is regarded as the most important god in Dimasa community. So his name is pronounced first during worshiping. Ranchadi is equated with Ma Parbati or Ma Kali. There are twelve religious areas called Daikho. There are also twelve priests for twelve Daokhos. The priest of a Daokho is called Zonthai. The holy water is used in Dimasa worship which is called Di – gather. Lauthai (special type of portable Gourd) is used in worshing god and goddesses.

Conclusion: - From this above it is clear that Dimasa people have unique culture. They use Bamboo to prepare various household instruments and musical instruments. It is also clear that Dimasa women are very expert in weaving cloths.

References: -

1. Best, J.W. and Kahn, J.V. (2007) Research in Education, Prentice Hall, New Delhi. 9th Edition.

2. Bhattacharjee, M. (2014) Silken Hues, Muted Voices, DVS Publications, Guwahati.

3. Hasnu, S. And Bhattacharjee, M. (2016) Material Culture of the Dimasa Tribe of Assam: Brief Communication, South Asian Anthropologist, 16(1), p – 119 -121

4. Konwar, P., Das, B., Saikia, D. and Sut, J. (2023) "Folk Festivals and Traditions of the Dimasas" – A Study, Journal of Survey in Fisheries Sciences, 10(2), p – 1079 -1084.

5. Mazumdar, L. (2007) Textile Trading Among Some Tribal Communities of Assam : An Overview, Mittal Pblication, New Delhi.

6. Rhodes, N. G. And S. K. Bose (2006) A History of the Dimasa Kachari, As Seen Through Coinage, Mora Bose, Kolkata.

7. Singh, K. N. (2013) Traditional Knowledge And Forest Resources Utilization: Practices Of The Karbi Tribe Of North East India, Biodiversit, Watch, 1(1) : 13 -16.

***

DR. PANKOJ KANTI SARKAR **(8)**

Assistant Professor, Department of Philosophy

Debra Thana Sahid Kshudiram Smriti Mahavidyalaya (Autonomous)

Debra, Paschim Medinipur, West Bengal

IMPORTANCE OF ETHICS IN EDUCATION: AN OBSERVATION

Abstract: Ethics is the most significant and effective branch of philosophy. Ethics has a vital place in all areas of life. It is related to our values and virtues. Therefore, our actions and our experiences in everyday life are the subjects of ethics. We have the capacity to think about our choices, so we are responsible for all our decisions and actions. Nowadays we can easily reach all knowledge through technology. But to understand the importance of ethics, ethics should be placed as a course in the educational system. Education has a formative effect on the mind, character, or physical ability of an individual. Education is a process of learning and acquiring knowledge and information. Culture and cultural heritage can be transmitted by education because the main occupation of man is to pass knowledge, skills, and attitude from one generation to another. In ancient Greece, some philosophers' views of education such as Socrates, Plato, and Aristotle contribute to the development of our present educational system. They all believe that the purpose of education is that improve humankind. Schools are basic frameworks of education. School helps children to become good citizens and human beings. This is possible only through ethical education, so teaching ethics in school is important. In this paper, I will try to discuss and focus on (i) Philosophers views on education and what is the role of ethical education? (ii) Why Ethics is important and why ethics should be taught in schools and other higher educational institutions? (iii) What kind of ethics should be taught in educational institutions?

Keywords: Ethics, Education, Morality, Knowledge, School.

I

Ethics is the most important and functioning branch of philosophy. Ethics has an important place in all areas of life. In general, ethics is a moral philosophy. It is related to our values and virtues. Therefore, our actions and our experiences in everyday life are the subjects of ethics. We can think about our choices, so we are responsible for all our decisions and actions. Ethics has also become important in education because education is a fundamental process of human life. Therefore, ethics has a very important role in education. Nowadays we can easily reach all knowledge through technology. In education using technology reveals some ethical problems such as plagiarism. To understand the importance of ethics, ethics should be placed as a course in the educational system.

Education in a general sense is any act or experience that has a formative effect on the mind, character, or physical ability of an individual. It is a process of learning and acquiring information. It means teaching and learning. The history of education begins with human history itself. Education is also a way to become civilized human individuals and it maximizes human potential. Culture and cultural heritage can be transmitted by education because the main occupation of man is to pass knowledge, skills, and attitude from one generation to another. In ancient Greece, some philosophers' views of education such as Socrates, Plato, and Aristotle contribute to the development of our present educational system. They all believe that the purpose of education is that improve humankind. Socratic Method is still used in modern educational practices. Today's educational theories are based on the philosophies of these philosophers. Let us discuss the great philosophers Socrates, Plato, and Aristotle's views on education.

Socrates's views on education:

In the beginning, it is necessary to mention that Socrates' theories about education are mainly preserved in Plato's writings since Socrates did not write down any of his teachings. Socrates was somehow unique and different compared to his student Plato and Aristotle because Socrates believed that education was not a process of learning. In the dialogue Meno, it is mentioned that Socrates believed that our souls are immortal and the same can be applied to our knowledge, but each time we are born again, we lost all the knowledge, and therefore we must educate ourselves to remind us of our lost knowledge[1]. Socrates emphasised that he is not teaching, but he is merely reminding us of the truth, which is already inside us[2]. To awaken the truth within us, we need to employ questions and answers. Unlike Plato in his Academia or Socrates in Lyceum, Socrates did not teach people in an institution, school, or one particular place. Socrates roamed through streets, gardens, squares, and agora in Athens with his followers and debated about things such as justice, politics, beauty, a way of life, law, and so forth[3]. According to Socrates, everything is open to questions, answers, and criticism[4]. Socrates was perhaps the most liberal and unconventional compared to his student Plato and Plato's student Aristotle. Socrates claimed we should question a law, religion, politics, and so forth[5]. Furthermore, Socrates highly rejected Sophists' idea that wisdom is a rational knowledge that should serve primarily self-centered interests. Consequently, Socrates' way of education was the most liberal one and without any further order, examinations, or regulations. It was merely about an individual's willingness to join and participate in the debate. Socrates employed a new method called dialectic, which consists of the abovementioned questions, answers, and critical thinking. Socrates encouraged his followers to think critically to expand their knowledge because it allows us to understand better the world that surrounds us[6]. According to Socrates, we

---

[1] Plato, Meno 85b,c.
[2] Plato, Theaetetus, 155d.
[3] Plato, Apology, 22c,d,e.
[4] Plato, Gorgias 482c.

[5] Plato, Apology 39c,d.
[6] Plato, Apology 30a,b.

can educate ourselves by thinking critically, questioning beliefs, and finding answers. On the other hand, Socrates claimed that philosophy is the far-reaching quest for wisdom, though this quest is never-ending because we simply cannot find all answers to such a question of the afterlife, which Socrates himself reflected on before he was executed. Fortunately, Socrates' ideas have survived in Plato's Dialogs, although Plato later followed significantly less liberal opinion when it comes to education.

Plato's views on education:

Plato started as a student of Socrates, and we can trace many Socratic influences in Plato's philosophy, though Plato later shifts towards more utilitarian, institutionalised, and state-controlled education as opposed to Socrates' liberal and all-encompassing search for the truth-Aletheia. His personal experiences undoubtedly influenced Plato's ideas during the time of Spartan domination over Athens. Even though Spartan domination severely compromised the progress of Athenian culture, Plato was able to observe Spartan methods of education and implement certain aspects of Spartan order into his theories. First of all, Plato introduced a concept of education that is closely tied to his broader concept of virtues such as prudence, courage, temperance, and justice. Justice is universal for all people, but other virtues are connected to a particular class or group of individuals based on their profession and desired contribution to society. Consequently, education should teach the specific group of people to maintain the balance associated with certain virtue such as a balance of temperance for artisans, prudence for political leaders, or courage for soldiers. Furthermore, the length of education is determined by a series of examinations to decide which individual is capable of higher and higher studies up to the age of fifty. Those that failed to pass examinations were automatically sent to participate in activities and work associated with them, e.g. group of artisans. Those who pass all examinations and finished their education at the age of fifty were selected as the ideal rules of society.

Plato also believes that education is necessary to key to free individuals from their primal state of ignorance and sensually driven being. People need to be released from the clutches of such existence, and this can be achieved only through education, which in Plato's theory serves as a form of therapy to cure the individual of his ignorance. In other words, education helps people to maintain self-control and a healthy balance of virtues. This explanation can also be found in Plato's Allegory of Cave which emphasises the need to liberate people from prison full of shadows and ignorance of the truth[1]. According to Plato, it is the task of the philosopher to liberate people from oblivion through education[2]. Plato's education is, therefore, similar to something as the cure for the entire structure of the polis. The success of such education relies on the individual ability to embrace the truth. The most important point is that Plato suggests that education has a goal, and this goal is nothing less than wisdom and the ability to introspect good and beauty in itself[3]. In other words, wisdom for Plato is tied to contemplation and wisdom does not represent quantification or aggregation of knowledge. Subsequently, Plato emphasised the mutual dependence of virtue and knowledge, while virtue in a Platonic sense can be explained as a configuration of mind

[1] Plato, Republic, Book VII. 516a–516b.
[2] Plato, Republic, Book IX. 586a-b.
[3] Plato, Republic, Book VII. 516c.

to incline to specific values such as soldiers' mind inclination to the virtue of courage. Consequently, it is the purpose of education to teach for instance soldiers how to maintain a healthy balance of courage to avoid cowardice or recklessness. Furthermore, Plato believed that education should be controlled by the state and should primarily serve to produce different classes of specialised individuals to fulfill the needs of the polis This view might differ slightly from Socrates and his idea that the individual should be able to self-educate himself per se and therefore there is no need for institutionalised education. On the other hand, Plato also opposed the idea of private property, and he despised the idea that one can pay for education and therefore the idea that one can buy knowledge[1]. In conclusion, Plato's scheme of education is deeply connected to another concept from Plato's theory such as the role and distribution of virtues in the polis. If we compare Socrates and Plato, we might see a significant difference in Socrates' liberal and free approach to education as being an activity that helps us to follow the path of a never-ending quest for wisdom, whereas Plato's view of education revolves more around creating the best model of a city-state based on precise social stratification, state-controlled education and producing the ideal rulers - philosopher kings. In other words, Plato's education helps to create not necessarily a wisdom-loving society like in Socrates' theory or good-life in Aristotle's concept, but Plato instead introduces a system of education that aims to create the most useful theory for the utilitarian and slightly totalitarian society.

Aristotle's views on education:

Let us begin with the claim that education in Aristotelian philosophy is the most crucial pillar of society because one can become a 'complete person' only when he has educated the person[2]. Henceforth, education is immensely valuable because it is the pillar of a prosperous society in the general sense. In the beginning, one must be introduced to and educated in the pure philosophy of life. Unfortunately, such a concept is not that simple because it does not work in the way of accumulation of knowledge, but it rather works on principles that emphasised the cultivation of a thorough understanding of ethics and politics. In addition to previous steps, a learner can maintain a deeper understating of morality through the process of education itself. This is a crucial point since the Aristotelian view tells us that the higher morality of people helps them to get rid of selfish or egotistical and makes them better members of society. Subsequently, a deeper sense of morality helps people to distinguish what is just correct and what is truly good, which results in better cooperation and a well-organised society that can achieve goals for the common good[3]. Aristotle saw an inseparable connection between the welfare of individuals and the welfare of society. Consequently, the Aristotelian model of learning should produce the perfect unity of physical, intellectual, and moral education. However, morality seems to be more complicated in the Aristotelian principle, since Aristotle argued that being a good man is not the same thing as being a good citizen.

---

[1] Plato, Republic, Book VIII. 552b.
[2] Aristotle, Book I, 1253a.2.
[3] Aristotle, Book VII, 1323b.1.

Being a good citizen means that one knows the difference between civic virtues and vices, although this does not automatically mean that one has to be a moral man at the same time[1]. In conclusion, Aristotelian education aims to make one a good citizen of the polis and therefore the education is tailored to make citizens good and happy because only good citizens can create a good society-the good city-state. Furthermore, it is crucial to focus on Aristotle's division of education regarding its usefulness for the Athenian city-state-polis[2]. It is important to realise that Aristotle's education provides the model which helps to maintain the balance between body, mind, and soul or synthesis of theoretical, practical, and technical tasks. In conclusion, one should study,e.g. dancing, physical exercise, rhetoric, natural sciences, and philosophy to maintain the perfect balance in education.

On the other hand, learners should not rely exclusively on education based on reason revealing causes of things, but students should also cultivate their learning through habits[3]. We can explain learning through habits as performing the same actions to strengthen the quality which is attached to specific noble actions such as performing speeches regularly will lead to better rhetoric. Therefore, education in the Aristotelian sense is a combination of learning through reason and habits as well. However, Aristotle emphasised that such type of education should last for the entire life, though certain disciplines should be learned during a specific age such as gymnastics should be introduced to learners at an early age and so forth. Also, it provides the opportunity to study as long as one is willing to study after the last phase of Aristotle's model. This point shows a remarkable difference from Plato's methods of education since Plato argued that only the most gifted ones aspiring to become ideal rulers-philosopher kings should be allowed to study after they successfully pass specific examinations. Plato clearly defined those specific professions that needed a particular portion of the educational process, and if they failed to pass the examination for a higher level, they should leave their education and begin to practice assigned occupations such as businessman or clergyman for instance. Aristotle did not agree with limitations when it comes to education in a general sense, though it is worth mentioning that women, servants, and other inferior groups should not be educated according to Aristotle. However, if one could be educated according to the laws of society, Aristotle clearly emphasised that opportunity to study further as long as one is willing to study should be supported by society and other citizens producing exceptional scholars is beneficial for the entire society, though such outstanding individuals must act in favour of the community and society[4]. Aristotle's concept is not based on the challenge or rivalry that is pushing us forward, but his theory revolves rather around the formation of a well-balanced group of people through diverse and colourful educational disciplines. We can observe a significant difference from Plato since Plato argued for the gradual examination of learners throughout the process of education to decide if certain learners should finish their education or continue to higher levels. Plato's model of education is explicitly tailored to contribute more or less to Plato's concept of virtues tied to the specific class of people contributing to the welfare of society. I dare to say that there is

[1] Aristotle, Book III, 1276b.34.
[2] Aristotle, Book III, 1280b.30–1281a.3.
[3] Aristotle, Book I, 1094b.24.
[4] Aristotle, Book II, 1273b.5.

an underlying idea beneath the Aristotelian concept of education, and this idea is nothing less than the creation of a harmonious society through education[1].

Aristotelian model of education should be regarded as an excellent theoretical concept of learning, though Aristotle established his school Lyceum in Athens during the later years of his life, it is not clear if he ever try to introduce such a model of education to his students because unfortunately a large number of Aristotle's writings on education had been lost. Therefore, we believe that the Aristotelian model of education is arguably the most compelling in comparison to Plato or Socrates because Aristotle introduced to us the system of education which is well-balanced in theoretical, practical, and moral principles. This perfect unity of the above-mentioned three educational fields has the potential to produce versatile individuals and cultivate a sense of community and cooperation, though it has the potential to create a harmonious society without any limitations imposed or social stratification during the educational process as opposed to Plato's concept.

II

Today, education also serves both the needs of the state or society and citizens. Therefore, education is important for us. It builds character, gives knowledge, and helps the progress of the state. Education makes a man complete and it also plays an important role in developing society and state. Schools are basic frameworks of education. School helps children to become good citizens and human beings. This is possible only through ethical education, so teaching ethics in school is important.

Ethics in education is a broad term that gives learning experiences to students which is fruitful for them to grow ethically. It can be considered as a means of expanding ethical awareness and understanding motivation to behave and act ethically in the whole world. There are four principles of ethics in education: -

1. **Honesty**

   Honesty is a very important trait to have in education. Honesty means being loyal, truthful, trustworthy, sincere, and fair. It is admirable in several cultures and religions. In-School, good student-teacher bonds come from mutual trust and respect. In today's world, only academics is enough for students. To be successful, we must have a morality that complements our education knowledge. Among all the attributes, honesty is one of the vital assets that are essential for all students. Honesty does not come naturally but it is an incarnated method of adopting it through a broad overview. "Honesty is considered the best policy." When we become honest people, people give the best compliment, and it's a dream of every individual to get a good compliment. So, the education system should make sure to comprise some important practices and routines to put a student near morality. Students must be guided correctly from the start and in their childhood to enact honesty.

[1] Aristotle, Book I, 1098a.

2. Confidentiality

Confidentiality is one of the other ethics that is essential in education. Confidentiality refers to your commitment not to disclose or transmit information to unauthorized people. It extends to information about either people or organizations. When facing any number of stresses, challenges, or crises students seek out student affairs professionals. Students frequently share personal information in-depth with the expectation that confidentiality will be maintained. But there may be a risk to share the information with others.

3. Conflict of Interest

Conflict of interest ethic in education is a condition in which your main responsibility to a student is negotiated by engaging priorities. Conflicts of interest can display in a variety of contexts and for several various reasons. A conflict of interest emerges when the best interest of one person is not in the best interest of another individual or organization to which that person incurs loyalty. Conflicts of interest can extend from mistakenly permitting another priority to affect one's judgment, to deliberately infracting a school policy for personal benefit.

4. Responsibility

Along with all the ethics, responsibility is also one of the vital ethics in education. The student's responsibility takes place when students take an energetic part in their studying by acknowledging they are responsible for their academic success. The student's responsibility is to communicate respectfully, and careful manner with the teachers, and other classmates at the school. Student responsibility is exhibited when students make an option and take steps that guide them to their educational objectives. Attend and participate in classes, seminars, and labs, along with this effectively complete all the assigned work by a teacher in a given time.

We know that the concept of ethics starts from home or family. Children observe their parents' ethical behaviours and they learn social facts about ethical behaviour. But in school, students learn what is right and what is wrong. This is value education or character education. However, students should learn value clarification, and make ethical decisions. In addition, school fosters to students become trustful, responsible, and just person. This kind of ethical education provides students to realize what is right and make good decisions about ethical issues in their professions.

III

As we have seen above there are some roles of principles in ethics in education. Now here we will give some arguments for why should we teach ethics in school. Gardelli, Alerby, and Perssons present three arguments about why ethics should be taught in schools. These arguments are the following: -

a) ***The socialization argument***: The school should foster students to become good citizens. Ethics in school would benefit from this. Hence, we should have ethics in school.

b) ***The quality-of-life argument***: The school should help students to be able to live better lives or should foster the students to become persons who act in a morally correct way. Ethics in school would benefit from this. Hence, we ought to have ethics in school.

c) ***The tool argument***: The students' results in other subjects would improve if the students had ethics in school. Hence, there should be ethics in school.

From these arguments, it can be concluded that ethics is necessary for schools because it provides a better life for students.

From the above, it can be concluded that education is also an ethical effort. Human beings can be either unfriendly or peaceful through education. Ethical education aims to provide people to make decisions of their free will. You can teach norms easily, but you cannot teach easily to obey these rules unless you teach ethics. Therefore, teaching ethics has an important and necessary place in education. Students who graduated from universities may be well-educated persons in their professions but it is not enough. Aristotle also says, "Educating the mind without educating the heart is no education at all."Education is considered a valuable asset for every human. It is key to making an all-round development among children and it is the primary duty of every teacher to impart quality teaching at all levels of education to bring optimum development among students. Students also need to learn about ethics and practice it to grow with a unique personality of high moral values and ethics. To become a success, in this regard, a teacher has to gain knowledge about the professional ethics of teaching first. Teachers should show an equal level of dignity to their profession, institution, students, colleagues as well as parents and they should take the liability of the teaching profession seriously and perform their duty effectively. Therefore, in education, the implementation of teaching ethics to students as well as the professional ethics of teachers is very much essential. Thus, the prime reason for education as being the development of ethical character which enables an individual to become a responsible citizen.

References:

- Bailey, Barrow, Carr, and McCarthy (2010): (Ed) *Philosophy of Education.* London: Sage Publications.
- Barnes, J. (Ed). (1995): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Copp, D. (2006): *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. New York: Oxford University Press.
- Dunn, S. (2005): *Philosophical Foundations of Education.* New Jersey: Pearson.
- John M. Cooper, D.S. Hutchinson. (1997): *Plato Complete Works*. Cambridge transl. Hackett Publishing. Cambridge.
- Jonathan Barnes. (1984): (Ed) *Complete works of Aristotle.* The Oxford transl. Oxford University Press. Oxford.
- Lipman, M. (2003): *Thinking in Education.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, R. S. (2021): *Ethics and Education*, Routledge.
- Rawls, J. (1971): *A theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

***

HASAN SAIYAF **(9)**
PH.D., TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE
MARMARA UNIVERSITY, ISTANBUL, TURKIYE

SEBK-I-HINDI: THE ENDURING LEGACY AND FAR-SPANNING INFLUENCE OF A CROSS-CULTURAL LITERARY TRADITION

Introduction

The *Sebk-i Hindi* literary style has woven its intricate influence into the tapestry of literature across regions such as Iran, India, Afghanistan, Turkey, and Tajikistan for centuries, leaving an indelible mark on the cultural and poetic expressions of these lands. This style has been a subject of considerable discussion, particularly in Iran. It played a prominent role in Turkish literature. The origins, development, and characteristics of this style offer much to explore. Scholars of Persian literature will find it particularly compelling, as will those engaged in the nuanced study of Turkish literary traditions.

Should we refer to this style as Indian, Isfahan, Azerbaijani, or Turkish?

The naming of this style has long been a subject of heated debate, deeply engrossing Iranian literary and intellectual circles. The controversy surrounding its designation has sparked a myriad of perspectives and arguments, each seeking to vindicate its stance and illuminate the truth.

During the Mughal era, as poets and writers sought refuge from the political and religious constraints imposed by the Safavid dynasty in Iran, they found sanctuary in the courts and homes of kings, state officials, and wealthy patrons across India. The term *Sebk-i Hindi* - a modern appellation coined by scholars - came into common usage due to the significant number of poets who were drawn to the region and the ardent reverence this style garnered throughout the Indian subcontinent.

In *Sebk-i Hindî ve Vech-i Tesmiye-i Ân,* Abdul Vehhab Nurani Visal argued that the resurgence of *Sebk-i Hindi* was driven by Iranian poets who migrated to India, where they fused Indian philosophy with Iranian traditions, resulting in the style's subtlety and elegance. He believed that, despite many of its practitioners being from Isfahan, the style should be named *Sebk-i Hindi*. However, critics argue against this designation, pointing out that many Iranian poets were also embraced by the Ottoman court and that the poets' exposure to Indian philosophy and Sanskrit literature plays a significant role. These objections, however, often overlook the pre-Islamic connections between Iranians and Hindus and the Persian literature produced in India during the Ghaznavi era.

Some scholars have argued that the style should be more accurately named *Sebk-i Isfahani* rather than *Sebk-i Hindi,* given that many of its most prominent exponents hailed from Isfahan. Kamer Aryan, among others, contends that the designation *Sebk-i Hindi* is a misnomer, asserting that the style actually originated in Herat during the Timurid era. The distinguished Iranian writer Emiriya Firuzkuhi echoes

this sentiment in the introduction to *Saib-i Tabrizi's Kulliyat*, where he argues that the style should indeed be known as *Sebk-i Isfahani*. Firuzkuhi emphasizes that during the Safavid era, Isfahan was the flourishing heart of poetry and literature, with the majority of the poets of that time hailing from this illustrious city.

In his commentary aon Saib-i Tabrizi's ghazals, Dr. Muhammedzade Sadik argues that the intense Iranian nationalism prevalent during the Shah's reign led to a misnaming of the style. He advocates for renaming it *Sebk-i Azerbaijani,* noting that the majority of its most celebrated practitioners were, in fact, natives of Azerbaijan.

The Dawn and Pioneers of Sebk-i Hindi in Persian Literature

The *Sebk-i Hindi* literary style has sparked a range of opinions concerning its origins and prominent practitioners. Scholars have debated its beginnings, tracing its roots to various periods and influences, with its distinctive stylistic elements evident in the works of earlier poets. While it is widely accepted that *Sebk-i Hindi* emerged in the early 16th century, some researchers argue that its fundamental components can be traced even further back in literary history.

Ali Deşti observes that the poet Hakani, with his qasidas, presaged early elements of the *Sebk-i Hindi* style, revealing a resemblance to it. He further posits that Hafiz, the renowned poet, was an early exponent of *Sebk-i Hindi,* given his stylistic similarities with Hakani. Conversely, Kamer Aryan argues that this style originated in Herat during the Timurid era, with clear influences from Amir Khusrau and Sa'di of Shiraz. Aryan elaborates that the *Sebk-i Hindi* style emerged through the fusion of novel literary elements with the realistic approach of Amir Khusrau, leading to the evolution of Vakia guyi into *Sebk-i Hindi.*

Ahmed Gulchin Meani, who aligns with Aryan's perspective, argues that the poets who arrived in India during the Mughal era played a crucial role in disseminating the Vakia guyi style, which eventually evolved into *Sebk-i Hindi.* In contrast, Zebihullah Safi disputes the notion of categorizing diverse poets under a singular label. He highlights that distinguished poets such as Urfi Shirazi were already part of this style when it first emerged during the Safavid period. Poets like Talib Amuli, Mirza Jalil Asir, Kelim Kashani, and notably Saib-i Tabrizi made substantial contributions to the evolution and refinement of this style. Saib-i Tabrizi, renowned for his innovative themes and distinctive approach, is celebrated as the quintessential figure of *Sebk-i Hindi,* surpassing his contemporaries in exploring novel interpretations and ideas.

The Enduring Legacy of Sebk-i Hindi in Turkish and Urdu Literature

Discussing Sebk-i Hindi in relation to Turkish and Urdu literature is quite pertinent. This poetic style, which flourished in Iran, India, and Afghanistan, was embraced by Turkish poets during the 16th and 17th centuries, deeply influencing Turkish literary traditions. In 17th-century Turkish literature, the influence of the Indian style began to take root, leaving its mark in a distinctive form. While the full essence of this style would not fully flourish until the 19th century, its echoes can be seen in the works of poets like Nefi, Naili, and Nabi. Here, the Indian style emerges not in its entirety, but through select, striking features that add a unique flavor to their verses.

Turkish poets were profoundly shaped by notable figures of this movement, such as Urfi Shirazi, Feyzi Dekkani, Talib Amuli, Kelim Kashani, Saib-i Tabrizi, and Shevket Bukhari. Among them, Shevket Bukhari held a special renown in the Ottoman realms, wielding a considerable influence over the poets of his time. In the 16th and 17th centuries, several distinguished Turkish poets delved into the *Sebk-i Hindi* style, each leaving a unique imprint on its legacy. Among these luminaries were Sheykhulislam Yahya, Naili Kadim, Nabi, Neşati, Vecdi, Fehmi Kadim, Sabri, Sheykhulislam Bahayi, Nedim Kadim, Riyazi, Rasih, Sabit, and İsmeti. Their embrace of this literary tradition enriched Turkish poetry with its intricate beauty and profound expressiveness.

Urdu poetry, enriched by Persian, Arabic, and Turkish influences, found its soul shaped by the *Sebk-i Hindi* tradition. With the shift of political and cultural power to Delhi under Aurangzeb Alamgir, Persian's profound impact on Urdu became undeniable. By the late 17th century, the intricate imagination, thematic depth, and mastery of literary devices that marked Sebk-i Hindi began to grace Urdu verse, leaving a lasting imprint that flourished into the 19th century.

Poets who sought to emulate the illustrious masters such as Urfi Shirazi, Feyzi Dekkani, Talib Amuli, Kelim Kashani, Saib-i Tabrizi, and Bidil Azimabadi were key figures in Urdu literature who embraced the *Sebk-i Hindi* style. Among them were Shah Mubarak Abroo, Shah Hatim, Kizilbash Khan Umid, Sirajuddin Ali Khan Arzu, Sharfuddin Mazmun, Muhammad Shakir Naji, Khwaja Mir Dard, Mirza Sauda, Inshaullah Khan Insha, Mir Taki Mir, Mushafi, Jurat, Mirza Asadullah Khan Ghalib, and Mumin Khan Mumin, each of whom wove the essence of *Sebk-i Hindi* into their poetic works.

Distinctive Elements of the Sebk-i Hindi Aesthetic

The Indian style, known as *Sebk-i Hindi*, is marked by its departure from previous literary traditions through several distinctive features. Foremost among these is its focus on exploring novel and nuanced themes and meanings. Poets of the *Sebk-i Hindi* tradition prioritized thematic depth over mere linguistic elegance, often deviating from the earlier emphasis on the formal aspects of poetry. They sought out themes that were either entirely unprecedented or offered original perspectives on established motifs. This pursuit of originality resulted in poetry that was often intricate, esoteric, and occasionally enigmatic.

In *Sebk-i Hindi*, creativity holds paramount importance, with poets frequently harnessing their imaginations to forge new thematic realms and reinterpret well-established narratives. For instance, the imaginative reconstructions of the Abrahamic tale by *Sebk-i Hindi* poets breathed new vitality into the story, transforming even its inanimate elements into distinct, dynamic characters.

The style is renowned for its intricate use of metaphors and similes. Poets adeptly employed natural phenomena and quotidian events as symbols to convey deeper meanings. For example, the ephemeral ripples on water might be employed to symbolize the fleeting nature of anger within a friendship. This rich metaphorical framework rendered the poetry both elaborate and indelible.

Personification is another defining feature of this tradition. By attributing human traits to inanimate objects and abstract concepts, poets infused their work with a unique vitality, endowing notions such as love and generosity with tangible, human dimensions, thereby enriching their poetic expressions.

During this era, the ghazal emerged as the preeminent poetic form. In *Sebk-i Hindi* ghazals, despite the autonomy of each couplet, or beyit, rhyme and meter provide an overarching coherence. This creates a form that, while fragmented in its thematic scope, achieves a remarkable unity in its concentration, with each couplet standing as a self-contained, consummate entity. Furthermore, *Sebk-i Hindi* poets expanded the thematic range of the ghazal beyond its classical focus on love to encompass philosophical meditations, moral reflections, and pearls of wisdom, thus broadening the scope of poetic discourse.

Sebk-i Hindi poetry, marked by its prevailing pessimism, often mirrored the harsh personal and societal circumstances faced by its creators. This poetic form resonated deeply with its audience due to its candid portrayal of emotions and experiences, offering a stark realism that was both relatable and compelling.

The democratization of poetry during this period was notable; it transcended its traditional confines within the opulent courts and became accessible to a broader audience. Many practitioners of *Sebk-i Hindi* emerged from modest backgrounds, showcasing their talents within this newly inclusive realm. A significant shift in this style was the simplification of language. Poets began to move away from the ornate diction of their predecessors, embracing a more accessible vocabulary and expressions. This evolution, while praised for broadening the reach of poetry, also faced criticism for diverging from established notions of eloquence.

Sebk-i Hindi poets employed idiomatic expressions, colloquial terms, and vernacular language extensively, which enhanced readability but also drew critiques for supposedly diminishing poetic standards. The style is distinguished by its elaborate use of literary devices - similes, metaphors, allusions, hyperboles, and intricate wordplay - often applied in an exaggerated manner. This rich tapestry of devices contributes to the complexity and depth of *Sebk-i Hindi* poetry.

Furthermore, the global themes and cultural references embedded in *Sebk-i Hindi* poetry facilitated its translation into various languages, extending its influence well beyond its linguistic origins. From the early 17th to the 19th centuries, *Sebk-i Hindi* captivated and inspired audiences across Iran, Afghanistan, India, and Turkey. Despite enduring criticism, its distinctive charm and enduring relevance underscore its ability to engage readers and poets across generations.

Conclusion

The Indian style, or *Sebk-i Hindi*, has etched an enduring legacy across the literary landscapes of Iran, India, Afghanistan, Turkey, and Tajikistan over centuries. This rich chronicle of artistic expression, which flourished during the Mughal and Safavid epochs, merges the essence of Iranian and Indian traditions into a single, sophisticated whole. The term *Sebk-i Hindi* itself reflects a spectrum of interpretations regarding its origins and characteristics. While this name often highlights the influx of poets to India during

the Mughal era, alternative designations such as *Sebk-i Isfahani* and *Sebk-i Azerbaijani* unveil the diverse cultural influences that have sculpted this distinctive style.

Sebk-i Hindi is celebrated for its relentless quest for new meanings, its vibrant dynamism, and its imaginative brilliance, particularly in its masterful use of metaphor. Though intricate in its complexity, this style has made poetry accessible and deeply resonant across various cultures and languages. Its profound and lasting influence on Persian, Turkish, and Urdu literature stands as a testament to its timeless charm and cultural significance.

References

Abdulvehhab Nurani Visal, *Sebk-i Hindî ve Vech-i Tesmiye-i Ân, Ṣâʾib ve Sebk-i Hindî* (nşr. M. Resûl Deryâgeşt) (Türkçe Tercümesi), Tahran, 1354.

Ahmed Gulçîn-ı Meânî, *Târih-i Tezkirehâ-yı Fârisî, I, II,* Kitâbhâne-i Senâyi, 1343.

Ali Dashti, *Hâkânî: Şâ'ir-i Der-âşinâ*, Tahran, 1977.

Ali Fuat Bilkan, *17. Yüzyıl Türk Edebiyatı 'Klasik Estetikte Yeni Yönelişler*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2015.

Ali Fuat Bilkan, *Hindistan'da Gelişen Türk Edebiyatı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, TTK Basımevi, Ankara, 1988.

Ali Fuat Bilkan, Şadi Aydin, *Sebk-i Hindî ve Türk Edebiyatında Hint Tarzı*, 3F Yayınevi, Istanbul, 2007.

Cafer Mum, *Sebk-i Hindi'de Beyit Yapısı, Paradoksal İmajlar ve Çoklu Duyulama,* Sözde ve Anlamda Farklılaşma: Sebk-i Hindi, Nisan 2005: Bildiriler, İstanbul, 2006.

Erkan Türkmen, *Urdu Edebiyatında Şiir Evreleri*, Atlas Basımevi, Konya, 1992.

Halil Toker, *Sebk-i Hindî: Hint Düşünce Tarzının Edebiyata Yansıması ve Urdu Dilindeki Sebk-i Hindî, Sözde ve Anlamda Farklılaşma: Sebk-i Hindî, Nisan 2005: Bildiriler,* (haz. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul, 2006.

Halil Toker, *Urdu Şiirine Genel Bir Bakış: Başlangıcından Klâsik Dönemin Sonuna Kadar*, Şarkiyat Mecmuası, 1998.

Hüseyin Muhammedzâde-i Sadîk, *Şerḥ-i Ġazelhâ-yi Ṣâʾib-i Tebrîzî*, Tahran, 1333 hş.

İsrafil Babacan, *Klâsik Türk Şiiri'nde Sebk-i Hindî (Hint Üslûbu),* Gazi Üniversitesi (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara, 2008.

Kamer Âryân, *Fars Şiirinin Seyri İçinde Hindî Adıyla Meşhur Üslûbun Ortaya Çıkışı ve Özellikleri*, çev. İsrafil Babacan, Sözde ve Anlamda Farklılaşma: Sebk-i Hindi, 29 Nisan 2005, Bildiriler, Turkuaz Yayınları, İstanbul, 2006.

Mustafa Sarper ALAP, *Klasik Türk Edebiyatı ve Urdu Edebiyatında Sebk-i Hindi Akımı,* Academic Social Resources Journal, Vol:5, Issue:19.

Şener Demirel, *Hüsn ü Aşk'ta Ateşle İlgili Teşbih Unsurları,* F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, 15/2: 81-105, 2005.

Zebihullah Safâ, *Târih-i Edebiyat der-İrân, (Türkçe Tercümesi)*, V/1, Tahran, 1362.

***

AFROZ AHMAD PAREY **(10)**

Department of History

University of Kashmir, Hazratbal, Srinagar

WOMEN EDUCATION IN JAMMU AND KASHMIR FROM 1846-1931

Abstract: *Kashmiri women from ancient times had been subject to innumerable atrocities. They had been made subject to perform certain unwanted social and religious custom. These include child marriage, Sati(widow burning) widowhood, Purdah system. In addition to this she had become prey of women trafficking, illiteracy. These things continued up to modern times even after becoming Muslim She got to observe purdah system, child marriages. Though she was permitted to read the Quran, but were debarred of modern education.*

The present paper reviews the diffusion of modern education among Women in Jammu and Kashmir from 1846-1931. In this context Christian Missionaries made brilliant efforts to uplift the state of Women education, but they achieved little progress. Since they adopted double approach to deal with the problem. This include conservative, and liberal approach. They were conservative because their primary objective was evangelization. They were liberal because they preached social service by providing medical services and educational facilities. This totally confused people.

State and private enterprises also made due efforts to tackle the problem of Women education by initiating women exclusive institutions and women associations like Women's Welfare Association.

Keywords: *Christian Missionaries, Girls education.*

Introduction

The state of education in general and women education in particular shows worrisome conditions throughout the period under study. This state ranks last in terms of education as compared to other states of British India. More over one should not even think about comparing it with European countries. This backwardness in modern education was soon addressed by Christian Missionaries. But these Missionaries adopted double approach to deal with the problem. Firstly their primary aim was to won Christian converts which they retained by following certain Christian practices in the Schools and some of them were made compulsory for new admissions. Secondly, they addressed certain social and religious issues of Hindu and Muslim community as an obstacles in the way of women education. Thus they tried to interfere in the religious life of the people. This was the reason that religious sensitive Communities did not enroll their children into these Christian Schools.

There were also private enterprises and State government working for the educational development of women folk but these two agencies also failed. Kashmir's own

government showed halfhearted interest to raise the status of women education. Since they were self obsessed as they had imposed large number of taxes over the people which left people unable to send their children to School. Moreover Dogra government was apprehensive of political ideas people would develop after getting education. Which would be detrimental to their autocratic government.

Role of Christian Missionaries in the development of modern education among Women.

Before the advent of Christian Missionaries, women could acquire education only through Pathshalas and Madrasas and at parents home. The openings in these learning institutions were constricted for them as they were debarred to move outside the home on the ground of *Purdah* customs and Virginity rules. There were no exclusive women Schools in the society. Women could acquire education into the Mullah's and Pundits house.

As soon as the Missionaries stepped into the Valley, they began to work for womenfolk firstly through medical services and then through the opening up of educational opportunities for them. The first modern education Institution was started in 1880 by the Missionaries where education was imparted to boys only. In this experiment, people and the authority created worrisome conditions for them to work on the field. When the Missionaries registered substantial progress in the realm of boys education, they now turned their attention towards womenfolk. Women's education was considered very essential for they hinder the progress in our society. They were more religious, conservative, and Superstitious as compared to men. A literate men would be happy only when he has literate female partner in life. Thus the aim was to produce literate wives for the literate men.

In the field of women education , the Missionaries got to face some hurdle. The religious customs like child marriage, *purdah* system, and domestic work were great obstacles in the way of women education.

The primary objective of the Christian Missionaries were to convert people to Christianity to earn the grace of God. This they did by providing educational opportunities and medical services to the people. They not only followed Christian practices in Schools and Hospitals but also made Christian principles compulsory to give admission into Christian learning institutions. This conservative approach distanced religious sensitive communities from them. They were liberal because they opened Schools and Hospitals to serve people. In addition to this they targeted certain social and religious customs which they thought were obstacles in the process of education in general and women education in particular. This liberal policy further widen the Gulf between people and Christian Schools.

The first girls School was started in 1894 by Church of England Zenana Missionary Society at Fateh Kadal Srinagar. Though the Missionaries had by great difficulty, persuaded parents to sent their girls to School but soon a shocking incident took place when at the appearance of some English Ladies visitors, some conservative people outside the school shouted that the Europeans had come to kidnap their girls. As soon as girls heard noise they jumped through the windows and ran away. The School was

closed for many weeks. With the passage of time School was reopened and the number of students also augmented.

Besides there were a number of Women Missionaries like Mis Churchill Taylor, Miss Stubbs, and Miss Goodall who devoted their time for improving the education status of Kashmiri Women.

These Missionaries also introduced a new model by attaching a Girls School with Boys School where sisters of boys of the Mission boys school got admission. This new step must have motivated parents to educate their daughters as they are educating their sons. Since sisters would be under the constant surveillance of their brothers to ensure their safety and purity. They soon cover up Annantnag and Baramulla.

Father Brauer and J. P. Boland laid the foundation of S. T. Joseph Convent in Baramulla in 1903 which was later converted into a co-educational Institute, first of its kind in Kashmir. They also started a Hospital for poor people.

Miss Coverdale of C. M. S established a School at Islamabad where she imparted instructions to 100 girls.

In 1912, Miss Fitz initiated a Girls School which by her devotion make much progress. The Muslim girl students outnumber the Hindu Girl students. Because Hindu girls were not permitted to go outside the home after she cross twelve years of age. This School was raised up to Middle School in 1918. It also received a state grant of 700 rupees. Unfortunately, early marriages of girls put a setback to women education. More importantly, Miss Fitz's death left the whole work upside down. Miss Mallison took on the responsibility in 1922. She introduced swimming, dancing, drill, picnics, camping and mountaineering in the School.

Subjects:

English , Persian, Urdu, general knowledge, Mathematics, Natural Study, and science was introduced in 1947. Thus it became the first School where Science Subject was taught to Girls. Its curriculum also offered courses like Basket making, Embroidery on Bags and cushions, laundry, cooking and weaving.

Government of Jammu and Kashmir under Pratab Singh opened up many Colleges such as, Wales College, Sri Pratab College, and Amar Singh Technical College in Jammu and Kashmir.

The State government took further steps in this field. The government appointed a Committee of officials and non officials in 1912.its members were Dr Dunichand, Dr Kulbushan, M. Nanda and Shankar Kaul. President and a member of Srinagar Municipal Committee also formed it's membership. They were assigned to review the situation for the opening up of Girls School in the State. The Committee submitted a report with following recommendations viz,

- Setting up of two girls school in Srinagar and Jammu each.

it was in response to the recommendation that the State Government opened a Hindu Girls School at Fateh Kadal, Srinagar as Pundits have 95% literate men as compared to other communities, so people of the Pundit Community would not oppose Girls

education. Jankinath and Hargopal assisted them in this project. Unfortunately due to the dearth of Lady teachers, the project confronted a strong puzzle to deal with. There were scanty qualified ladies of Biscoe School who could only be employed at Primary level as they were not qualified enough to be employed at higher levels. In addition to this they were also Socially pressurized to offer their service to the School. It was in these conditions that a woman named Takri also known as Takri Master in Srinagar come forward to act as a teacheres Padmavati was another woman in the newly established School. The School was later moved to Chinkra Mohalla and raised to Middle Standard. This School became popular as Nani's School. Hindi in Devanagari script was chosen as medium of instruction. A Muslim Girls School was also started with an advisory Committee to keep a strict watch over it. It's medium of instruction was Urdu in Persian script.

Hereafter in the upcoming decades government opened up many women learning institutions. With only 9 girls school in 1921 the total number of girls Primary Schools including both government and aided schools increased up to 116 in 1931. There were 9078 literate women in 1931. Though the figure shows low literacy rate among women but at the same time it also show us women education has been progressing considerably as it was 127 % high as compared to 1921 figures. Thus In 1931 we have 6 female literates per 1000 females. The highest literacy among females could be find between the age group of 10-20 years. Traditional Schools number descended down to 144 only. This means that people no longer considered traditional education essential for the future of a child. Now they know their children's future would glimmer only in those Schools where modern education is being imparted to them. It is noteworthy to mention here that these newly established government schools and aided also were imparting education on modern lines. People's interest in modern education inspired government to boost education. Maharaja Hari Singh had received western education from abroad. His mind was highly enlightened by liberal ideas during his stay in England and France. Thus he knew the value of education in general and women education in particular. For the betterment of women education, he established a separate department in administration. His highness appointed an inspector and sub inspectors to look after women education and Miss E. Chawnet became first inspector. Girls Primary education was made compulsory in municipalities areas and notified areas. Women were trained before they were appointed as teacheresses. There was a Muslim Girls Industrial School in Jammu maintained by government. Thus the consciousness that aroused in the 1910s on the part of authority developed roots in the 1920s onwards.His Highness did not stop there, many Primary Schools were raised to Middle standard and first High School was established in Srinagar. This was another great step taken by Maharaja since this High School sent students for Matriculation examination to Punjab University. His Highness also started a multi-community School where girl students of all Communities study together. Due to the dearth of women teachers, his Highness imported women teachers from Bengal, Behar, and Utter pradesh. The Private Schools where girls students were studying, were given grant -in-aid. Educational authority under his Highness doubled the Scholarship for girls scholars in Private Schools as compared to boys students.

In addition to this, his Highness started an organization called Women's Welfare Association in 1929. It has four objectives to achieve.

- With an object to eradicate illiterate, the Association planned to open Schools, conduct public meetings, exhibiting pictures, and holding Cinema shows.
- Impart instructions in crafts and arts.
- Take care of women's health conditions
- Build parks and gymnasium for the recreation of children and women.

Wakefield was chosen as it's president and Maharani Taravati its patron. In order to work more efficiently, it divided its sphere of activities into four sections and each under the supervision of sub-committee.

Destitute and indigent Women were given instructions in spinning, weaving, tailoring, embroidery, and other handicrafts by Handicraft sub-committee at four different places in Srinagar. There were also Health sub-committee, Recreation sub-committee working on the field. It also gave financial assistance to Women's Welfare Trust.

Role of Theosphical Society in the development of modern education

With the brilliant efforts of the theosphists a Women's organization was started in 1926 under the leadership of Margaret E. Causins, Mrs. L. D. Van, Gheel Gildmaster etc. Its main objective were the development of education among Girls and Adults.

The organization opened up a Girls School which had five Students with one male teacher. Since male teachers were well educated and trained and there were also dearth of teachress. With the passage of time it opened ten Schools and had 575 Students on roll. In 1929 it opened Muslim School and appointed male teachers here. In1934 they started High School. A Kashmiri Girls Association was formed in Vasantapur School at Kralkund. Where they discussed social problems. Despite the presence of these learning institutions for girls, girls education could not raise above one percent. This would be due to the unreasonaoble policy of the sponsors of female education like their appointment of male teachers. This would distance religious conservative Communities.

Till 1932, there was no girls student in S. P. College, though it was open for both sex. In 1932 Vimal Koul took admission here and became first female student of S. P. College. By 1940, there were 50 female students pursuing their studies in the College and 6Muslim female students by 1947. Women's College Srinagar come into existence in 1950.

Conclusion

Education is an important instrument to raise the status of a Women in society who faces lot of problems in life. Kashmiri women too got to observe these Social and religious problems. Soon this problem was noticed by agencies working for the educational development of women. The first to notice this problem was Christian Missionaries followed by government. The Christian Missionaries opened up exclusive women Schools but they achieved little success in this field. Since they adopted double approach, conservative and liberal, to deal with the problem which was bound to get failed as people could not comprehend it completely. Kashmir's native government appointed commissions, opened up Schools and colleges and associations to raise the status of Women education. But they too failed. Because they were more interested in collecting resources from people to met out their own lavish expences and were

unwilling to spend money on women education. Thus it is important to take an objective approach to tackle the problem. The present paper deals with the Women education up to 1931, subsequently it is open to work on the field up to present times.

References

1. Bazaz, P.N, *Daughters of Vitasta,* 1953, Pamposh Publications, New Delhi, pp 205-244.

2. Bazaz, p. N, *Inside Kashmir* , **1941,** Kashmir Publishing. Co., Srinagar. pp 71-73.

3. Bazaz, P. N, *The History of Kashmir's Struggle for Independence*,1954, All Rights Reserved, Kashmir, pp 280.

4. Bahadur Rai, Annant P. T. Ram, Census of India 1931,volume XXIV, 1933, Jammu and Kashmir Part1. C. P. C. Technique., M. P. G. Manchester, superintendent the Ranbir Government Press.pp 251-65.

5. Biscoe C. E. Tyndale, *Fifty Years Against the Stream,* 1930, Wesleyan Mission Press, Mysore

6. Biscoe C. E. Tyndale, *Kashmir in Sunlight and Shade,* 1925, Seeley Service and Co, London. pp 257-59.

7. Biscoe C. E. Tyndale, *Character Building In Kashmir,* 1920, C. M. S. Salisbury Square, E. C. 4, Kashmir.

8. Biscoe C. E. Tyndale, *Training In Kashmir,* C. M. S. Salisbury square, London.

9. Charak Prof Sukhdev Singh, *Maharaja Ranbir Singh* 1830-1885, J. K. Book House, Jammu.

10. Chaudri Khan Bahadur, *Census of India 1921,* volume XXII, Kashmir Part 11, 1923, Mufid-i-Am Press, Lahore.

11. Dowson E. C, *Missionary Heroines In India,* Seeley Service and Co. Limited, London.

12. Elmslie Dr, *Seed Time In Kashmir,* 1875, James Nisbat and Co., 21, London

13. Holmes Brian, *Educational Policy and the Mission Schools,* volume 15, 1967, Routledge Taylor and Francis Group, London and Newyork

14. Khan Bahadur, Munshi G. A. Khan, *Census of India 1901* , Vol XXIII Kashmir Part1.

15. Khan Matin-UZ-Zaman, *Census of India 19011* Vol XX, Kashmir Part1, 1912, Lucknow, Newul Kishore Press.

16. Khan Mohammed Ishaq, *History of Srinagar 1846-1947,* 1978, Amir Publication, Srinagar. pp 151-53.

17. Lawrence Walter R, *The Valley of Kashmir,* 1895, H. Frowde, London. pp 2.

18. Ibid., p. 401.

19. Neve Earnest F, *Beyond the Pir Panjal,* 1915, C. M. S. Salisbury Square, London.

19. Neve Earnest F, *A* , *Crusade in Kashmir,* 1928, Seeley Service and Co. Limited 196 Shaftesbury Avenue. pp 204-15.

20. Neve Arthur, *Thirty Years In Kashmir,* 1913, Edward Arnold, London.

21. Quadri Shafi Ahmad, *Biscoe in Kashmir,* 1998, Gulshan Publishers, Srinagar.

22. Rai Mridu, Hindu Rulers And Muslim Subjects, 2013, Permanent Black, Delhi.

23. Seru s. L, *History And Growth of Education in Jammu And Kashmir,* Ali Mohd and Sons, Srinagar.pp 261-71.

24. Tackling the impossible 1944, pp 1-9.

***

MUBARIK ALI **(11)**

Ph.D., Department of History, Panjab University, Chandigarh

DR. SASHA

Associate Professor, UILS Panjab University, Chandigarh

LADAKH: A TRADING ENTREPOT BETWEEN CENTRAL ASIA AND INDIA DURING THE DOGRA PERIOD

Abstract: *The Himalayan region of Ladakh located between the high and lofty mountain ranges forms a strategic border area. Located at a junction point, it shares its borders with Pakistan and China. From the earliest times, the frontier region of Ladakh acted as an important area that connected Central Asia and South Asia. It was used as a trade route in the overland trade which existed for centuries exerting socio-economic developments. The famous 'Silk Route' which connected Central Asia with Europe during the 1st and 2nd century A.D passed through Ladakh. Thus, lying on the main trade route from South Asia across the Karakoram to Central Asia, the region became a meeting point of different cultures, languages and religions. The broad trade that took place through Ladakh acted as a meeting ground of different civilisations and people. The historical trade brought diverse groups together and created highly cosmopolitan markets exhibiting intercultural contact.*

Keywords: Ladakh, trade, India, Central Asia, barter, begar, Dogras, British.

I

Trade has always been a part of the Ladakhi business. Luciano Petech in his book, *Kingdom of Ladakh* studied various inscriptions of ancient Ladakh. He deduced that trade always played a vital role in the economy of Ladakh. Diego d'Almeida, a western traveller in 1600 mentioned that King Tsewang Namgyal did not tolerate any infidel in his territory except the traders.[1] Trade was so vital for the Ladakhis that when King Tsebdhan Namgyal planned to wage a war against the Hors, the people of Nubra resisted.[2] This was because the people of Nubra were dependent on trade with Chinese Turkestan (Yarkand). The Ladakhi's depended on trade was not because of their choice but because of compulsions. The geographical conditions and location of the region made it highly dependent on trade. The harshness of the mountain environment and low productivity of the lands left Ladakhis with little choice, but to invest their time and labour along with grain in trading activities.[3]

---

[1] Luciano Petech, (1977), *Kingdom of Ladakh* 950-1852 A.D, Roma, Isttuto Italiano Per IL Medio Ed Estremo Oriente, p.174.
[2] A.H Franke, (1924), *Antiquities of Indian Tibet: The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles,* Vol. II, Calcutta, Superintendent Government Printing, p. 105.
[3] Janet Rizvi, (1999), *Trans Himalayan Caravan: Merchants Princes and Traders in Ladakh,* New Delhi, Oxford University Press, p. 15.

The geographical proximity of Ladakh to Central Asia and South Asia, resulted in important articles of the region being transported in the Trans-Karakoram trade. Being situated at the crossroads, the region has been described as the entrepot of the caravan trade by travellers and scholars. The main town of Leh flourished as an urban centre from the late 19th century onwards. It acted as a trade hub because it provided access to important places like Central Asia, Tibet and South Asia. This town became a vibrant trading centre, as the merchants and the caravan staff would stop here, equip themselves for the rigours of their onwards journey, or recover from its hardships.[1] Leh town, therefore, emerged as an urban centre during the 19th and the early 20th century. Almost every trader passing through Ladakh was stationed at Leh. The exchange of goods took place in the town of Leh. R.B Shaw, the British Joint Commissioner of Leh in 1872, wrote that Leh town became an important transit centre. Traders from both sides travelled up to Leh and bartered their items there.[2] The trade for subsistence to Ladakhis was important. This was noticed by Captain Henry Ramsay, who served as the British Joint Commissioner in Leh from 1885 to 1891. When he took steps to improve the principal trade route into Central Asia across the Karakoram, the leader of the merchants of Leh denied to contribute. The main reason for this was that the trading merchants believed:[3]

We are better without a road. It would definitely save much time in the journey and lives of baggage animals and men; but a good road bring more merchants here, goods would become cheaper and our profits would consequently be less.

The economy of the Himalayan principality of Ladakh before independence of India was self-reliant. Trade was the main occupation of Ladakh. Ladakh was a part of the Trans Himalayan trade that was carried out between Central Asia and South Asia. Though the agricultural produce from Ladakh were not large, the commercial importance of Ladakh arose from its centrally located position. It became a great centre for active commercial intercourse between Tibet, Turkistan, China, and Russia on the one hand, and Kashmir, Punjab and the plains of Hindustan on the other.[4] The self-reliant and independent economy emerged because majority of its population was engaged in trade. Other social and demographic reasons also contributed for economic self-sufficiency. The population did not increase at an alarming rate to put pressure on economic growth. The population growth was checked by social and religious practises prevalent in Buddhist regions of Ladakh such as the Polyandry and the law of primogeniture which restricted the subdivision of property. The practice of dedicating one child from each family to study religion and to become a Lama or a Nun also lowered the stakes in land. The practice of

---

[1] Janet Rizvi, (1990), *Trans Himalayan Caravan: Merchants Princes and Traders In Ladakh,* New Delhi, Oxford University Press, p.11.
[2] Foreign Department, (1872), Political. A. Branch, Nos. 126-130 Consultation May 1872.
[3] E.F Knight, (1897), *Where Three Empires Meet: A narrative of the recent travel in Kashmir, Wester Tibet, Gilgit, and the adjoining countries,* London, Longmans, Green and Co. p 174.
[4] William Moorcroft, (1837). *Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Punjab, in Ladakh and Kashmir, in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara,* Edited by H.H. Wilson. 2 Vols. London, John Murray, p. 206.

polyandry originated from the small size of land, limited resources and geographical isolation from the rest of the world.[1]

The practise of polyandry was prevalent in the Buddhist society of Ladakh. In this practice, all the children of a family were accepted as being of the eldest brother, whom they called 'big father'.[2] The curious point in this system is that the eldest married son of the family is placed in a better position than his father, and is practically the head of the family. The younger brothers were not allowed to marry. They were all involved in the eldest brother's marriage. If they wished to marry, they ceased to have any share in the property of the family.[3]

In the Buddhist region of Ladakh, the practice of offering one child to become Lama existed since earliest times. This system was initially so rigid and was followed through an institution of a tax system known as '*Tsun rgyal.* According to this, one male child from every house was required to go to Lamasery to study religion and to become a Lama. Another practice prevalent in the Buddhist population of Ladakh was the law of primogeniture, which prevented the subdivision of the property. The eldest son of the family was nominated as the heir to the property. These religious and social customs, on one hand, restricted the division of land into small units, while on the other it kept the population growth in control. This helped limiting the size of the economy and making it self-sufficient.

II

Leh and Kargil, the two districts of Ladakh, are located at the intersection of the trading routes. Kargil acted as a resting station for traders travelling to Gilgit and Skardo, while Leh acted as a trading centre for traders travelling to Central Asia. These two districts, therefore, became a place of intense commercial activity. During the late nineteenth and early twentieth century, Leh was perhaps the most popular urban centre of Ladakh. Various traders from South Asia and Central Asia exchanged their goods using the barter system in Leh bazaar. The Leh bazaar is described as one of the Cosmopolitan cities by 19th-century western travellers. E.F Knight for example described the city of Leh as:[4]

The passing through this wicket into the Bazaar is a sudden burst from the wilds into civilisation. Merchants from Kashmir and Hindoos were sitting cross legged among their wares along the entrance of the shops. Leh city is, therefore, one of the busiest and crowded cities, and the storekeepers and farmers make a very good profit for the time.

Kargil, the other district of the Ladakh region was also located at a transit point of Ladakh and South Asian regions of Kashmir, Punjab, Gilgit, and Skardo. The traders were present in quite large numbers. They presented *dalias* or presents as a token of their respect. One could often tell a man's trade by his dali, each presented what he had, a

---

[1] Frederic Drew, (1875), *Jammu and Kashmir Territories: A geographical Account,* Delhi, Oriental Publisher, pp. 174-175.

[2] Janet Rizvi, (1986), *Ladakh, Crossroads of High Asia,* Delhi, Oxford University Press, p .119

[3] E.F Knight, (1897), *Where Three Empires Meet: A narrative of the recent travel in Kashmir, Western Tibet, Gilgit, and the adjoining countries,* London, Longmans, Green and Co. p 138.

[4] E.F Knight, (1897), *Where Three Empires Meet: A narrative of the recent travel in Kashmir, Western Tibet, Gilgit, and the adjoining countries,* London, Longmans, Green and Co. pp. 177-178

miller came out of his mills with flour, a farmer with corn. This points out to the fact that trade existed in Ladakh at an extensive level.

The participation in the trading network of the late 19th and early 20th century led to the contact of Ladakhis with several other ethnic communities like Kashmiris, Tibetans, Punjabis, and Yarkandis. Those who travelled to Ladakh as traders included the Hors from Yarkand, Lalas, and Gaddis from the British Punjab and Kashmiris. The presence of various families in present-day Ladakh with their ancestors belonging to different ethnic groups substantially proves the presence of inland trade through Ladakh to various places. One of the important community which exists even today is the family of the Argons. The Argons were the ethnic groups who were in the trading profession for a long period. The Argons according to the 19th century British explorer was:[1]

The half-caste of the offspring of Muslim Turki caravan drivers, who enter into temporary (Nikah) marriages with Ladakh Buddhist women. These Argons adopt the religion of their wandering, and often unknown fathers and are Mohammadans of a lax sort.

The Argons were in the lucrative trade of Pashmina. They were, as Janet Rizvi mentions, similar to the old '*Khar tSong'* or the court merchants who were exempted from paying taxes. In an interview with a man, Rizvi finds that the man was proud to recall that in the days of Ladakh's independence, his family had enjoyed the status of Khar tSong. During the Ladakhi kingdom, they were exempted from certain taxes and had a monopoly over the pashmina trade. The presence of distinct groups from different places for trade can also be seen in the first half of the 20th century. As noted by a traveller Ash Brooke Crump in 1917, 'Baltis, Tartars, Yarkandis, Lhasa, Kabulis type of people can be seen in the bazaar of Leh with the king's Palace in the background.'

In this trading network in which Leh acted as a major centre, various religious communities like Muslims and Buddhists also participated. The Buddhist population of Ladakh shared its economic connections and religious affinity with Tibet. The Ladakh King carried gifts during the annual pilgrimage from Leh to Lhasa to visit the Dalai Lama. This was known as the *lopchak* mission. In return, the Lhasa government would send a *Chaba* (cha, tea in Ladakh) mission to Leh which included loads of tea. This was the caravan trade that existed between Leh and Lhasa under religious patronage. The mission included exchange of gifts between the Ladakhi kingdom and its religious head, the Lhasa government, in which the Ladakhi traders and labours benefited.

The religious mission or the *Lopchak* became primarily a trade affair over time. It was headed nominally by a Lama and its management was in the hands of Ladakhi Muslim traders. This annual mission continued during the Dogra period as well and was included in the provisions of the 1842 treaty. After the 1842 treaty, the *Lopchak* mission lost its religious character. This was because the Kashmiri Muslims in Leh monopolised the trade mission as they benefitted from this immensely. The trade relations between Tibet and Ladakh continued. It was in 1851 that the Maharaja of Jammu and Kashmir entitled the trade with free transport. The Ladakhis refused to render free service to the mission.

[1] E.F Knight, (1897), *Where Three Empires Meet: A narrative of the recent travel in Kashmir, Wester Tibet, Gilgit, and the adjoining countries,* London, Longmans, Green and Co. p.178.

The Grand Lama of Tibet resisted this violation of the agreement by the Ladakhi merchants and deputed two *Garpons* or provisional governors in Ladakh. His duty was to ensure that the Ladakhis rendered free labour service to the traders.

The Muslims from Central Asia, particularly the Yarkandis travelled to Mecca for the annual Haj pilgrimage. These pilgrims travelled via Ladakh carrying trade along with them. It is mentioned by Roerich that Yarkandi pilgrims in Leh included both men and women. Another group that emerged during trade in Ladakh was of the Kashmiri origin traders, known as the *Tibet Baqals*. The production of the lucrative wool in Tibet and Ladakh became popular in Kashmir. A group of merchants of Kashmiri origin settled in Ladakh and engaged in this wool trade. These merchants exchanged raw wool with shawls and sold them in Central Asia.

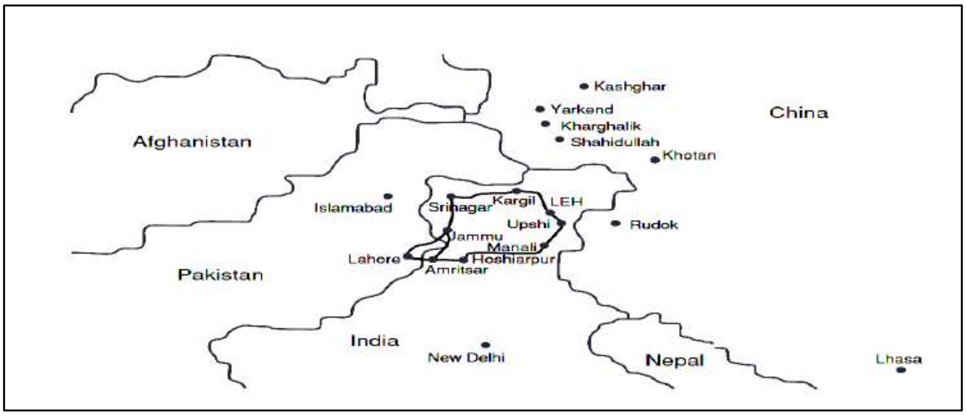
The Punjabis from the plains of Punjab were another group that participated in trade with Ladakh. Various traders from Hoshiarpur and Amritsar visited Ladakh during the late 19^{th} and early 20^{th} centuries. The trade connection between Ladakh and Punjab during the previous centuries was limited to wool from Ladakh. Trade existed between the two regions after Independence and continues till date. One of the main commodities include raw salt tea which the Ladakhis are very fond of. The salt tea or the butter tea is traded from Amritsar to Ladakh.

Another group acted as transporters in the caravan trade that passed through Drass and Kargil to Leh and beyond. This group was called the *Kiraykash.* The Kirayakash were transporter of Lallas (Punjabis). They carried goods of the traders on *dzo* (a male hybrid of Yak and cow) and horses. The people of Kargil district under the Dogras were dependent on this business of transportation. Almost every house had a horse or a pony. The Kirayakash transported goods from Kashmir and took them to Leh and Yarkand. They were paid fare for this which supplemented their income.

III

The word *Lam*' is used for roads in Ladakh. The high roads are known as *lam-chen* and the passable roads are known as *rgya-lam.*[1] Various important routes passed through Ladakh. Principal roads among them included the Kashmir-Kargil-Leh-Yarkand, Leh-Garo-Lhasa, and Leh-Rupshu-Lahaul-Nurpur-Amritsar-Ludhiana. Besides these principal roads, there existed several other routes used by the local traders to barter commodities from the plains. All these routes passed through high mountain ranges. They were available only in summer as these high passes were blocked in winters due to snow.

[1] Alexander Cunningham, (1854), *Ladak: Physical, Statistical and Historical with reference to the Surrounding Countries.* London, reprinted by Sagar Publication, 1970, p.146.



Map 3 South Asian Route. Source: Fewkes, J. H. (2009). *Trade and Contemporary Society Along the Silk Route.* London & New York: Routledge.

The South Asian route as shown in Map 3, was one of the important trade routes. It connected Ladakh with South Asian regions of Punjab, Amritsar, Gilgit, Baltistan, Kashmir and Manali. This was not a one-way route. It provided traders with varying options to travel to Ladakh. A trader from Punjab for example could travel to Ladakh vis the Hoshiarpur-Nurpur-Manali-Lahaul-Leh route or the route via Srinagar-Jammu-Kargil-Leh. This southern route was used by the travellers to trade with British Indian plains and Ladakh and Central Asian regions. In the second half of the 19th century, both routes were used by traders. The eastern route via Lahaul and Manali to Punjab was used by the British. The western route via the Zojila pass to Kashmir was used by the Jammu Kingdom. This western route became so important during the third quarter of the 19th century that a treaty was signed in 1870 between the Jammu Kingdom and the British. The British also constituted provisions related to this route. The treaty directed that the British Joint Commissioner stationed in Leh was responsible for maintaining the road via the Zojila pass. Henceforth the road came to be known as the treaty road. Further, it also called for the construction and maintenance of 14 Dak bungalows and 14 sarais. Any traveller could stay for free in the sarais whereas the Dak Bungalow would charge one rupee for 24 hours.[1]

The treaty road became significant in the first half of the 20th century. The Trans-Karakoram trade between British India and Central Asia was carried out through this road. By the 1880s goods from Punjab were sent by rail to Rawalpindi and then by carts to Kashmir. From Kashmir, the traders carried goods by horses and ponies to Leh via the Zojila, Namkila and Fotula passes. The coolies or the Kirayakash from the Drass region were employed in this trade along with their Yaks and dzos. The development of the railways in British Punjab and the upgradation of the Treaty road led to the decline of the eastern road of Kullu which passed via Lahaul to Ladakh. The route via Kashmir remained open from March to November. The Zojila pass in winter accumulated high snow.

[1] Elizer Joldan, (1985), *Central Asian Trade and other Essays on Ladakh,* Srinagar, Gulshan Books, p.39

The Northern route from Ladakh connects the Central Asian region of Yarkand, Khotan, and Kashgar. The route passes from the high ranges of the Karakoram through Saser la. In the mid-19th and first half of the 20th century, trade between India and Central Asia took place through this high pass. This trade via the Karakoram was known as the Trans Karakoram trade. Although the goods were not produced or consumed in Ladakh on a large scale, the transport and services provided by the Ladakhis to the merchants did benefit the Ladakhis. Ladakh was connected through this trade to other countries as well and was a part of the wider world. The Trans Karakoram route and the Zojila both were included in the treaty road in 1870. Further, the Trans Karakoram route was tax-free in the commercial treaty of 1870. This road was put under the control of the British Joint Commissioner stationed at Leh. For the maintenance of the road, the length of the road from Srinagar to Yarkand was divided into four sections- Drass to Kargil, Kargil to Khaltse, Khaltse to Leh and Leh to Panamik upto the Karakoram pass. Each pass was held under 20 men known as *Darokh.*[1]

The Indian and Kashmiri merchants along with their goods passed through Srinagar-Leh-Karakoram-Kargalik-Yarkand-Khotan. The treaty road to Central Asia from Zojila via the Karakoram pass had been an important route. The flow of various commodities from Indian plains to Yarkand and vice versa through Karakoram and Leh took place in large numbers. In the first half of the 20th century, trade between Punjab and Sinkiang was in full swing.[2]

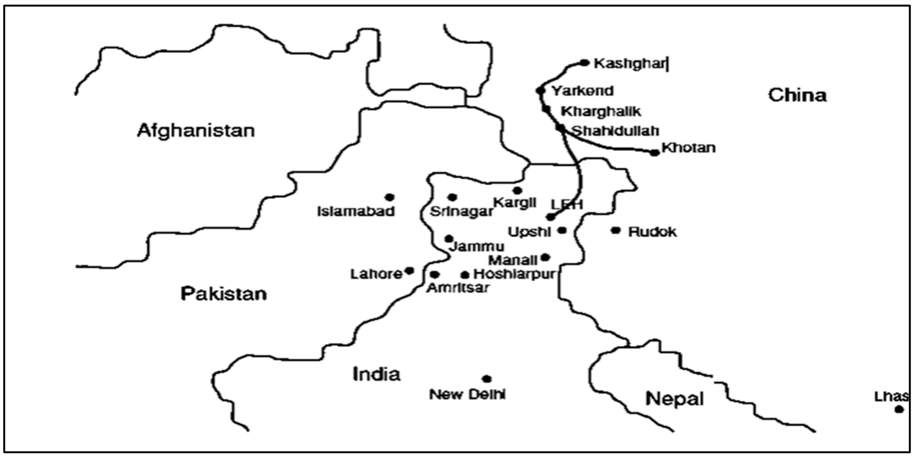


Figure 4. Leh-Yarkand route. Source: Fewkes, J. H. (2009). *Trade and Contemporary Society Along the Silk Route.* London & New York: Routledge.

The Srinagar-Leh-Yarkand road or the treaty road was one of the most important routes between South Asia and Central Asia under the Jammu Kingdom. Various efforts to

---

[1] Janet Rizvi, (1990), *Trans Himalayan Caravan: Merchants Princes and Traders in Ladakh,* New Delhi, Oxford University Press, p.49.

[2] Elizer Joldan, (1985), *Central Asian Trade and other Essays on Ladakh,* Srinagar, Gulshan Books, p. 54.

improve the condition of the road are made by the Dogras, the Jammu Kingdom and by the British Indian government. Sarais or houses were built for the traders and bridges were constructed. In 1896 money was sanctioned to construct huts at the Zojila pass. In 1902 various construction activities were carried out on the Central Asian trade route or the Treaty road. These included the construction of a road of 15 miles from Kharbo to Kargil in place of the old one. Also, a 10 miles road from Kargil to Lotsum was broadened. A new bridge was constructed at Pan Drass over the Drass River.

The development projects initiated by the Dogras and later by the British government served the interests of the Ladakhis. The lucrative trade between India and Central Asia which passed through Ladakh nevertheless benefitted the region as new roads and bridges were constructed. The present Srinagar-Leh national highway was made motorable during the first half of the twentieth century. These were the major developmental projects that took place in Ladakh under the Dogra rule. The Long distance trade through Ladakh was directly responsible for these works.

The Trans Karakoram trade indirectly benefitted the Ladakhis. For example, the goods were neither directly consumed nor used by the Ladakhis. But as transporters or carriers of the goods, a large number of Ladakhis were able to bridge the gap between starvation and subsistence.[1] The Ladakhis, therefore, participated in the Trans Karakoram trade, fulfilled the demands of service through transport and portage to earn their livelihood.

The eastern route ran from Ladakh and led to Tibet. This route followed the upstream of the river Indus and passed through Changthang, Pangong Tso, Demchok and finally to Lhasa. It was through this route that Ladakh shared cultural, political, and religious connections with Tibet. This route was used for trade between Tibet and Ladakh and Tibet and Kashmir respectively during the 19th and the first half of the 20th century. Trade connections between Tibet and Ladakh initially began as a religious mission by the Treaty of Tigmosgang of 1684. The Lopchak mission as discussed above continued during the Dogra period till the partition of India. Kashmir trade with Tibet in the lucrative shawl wool was also carried out through this place. Raw pashmina wool was the main economic object which was traded from western Tibet to Srinagar through Ladakh. Ladakh acted as the mart between the trade between Tibet and Kashmir.[2] One of the main aspects of the growing commercial intercourse between Kashmir and Tibet was the privilege of the *begar*. This *Begar* system or free portage system (which will be discussed in detail in the next chapter) was provided to the Kashmiri merchants.

---

[1] Janet Rizvi, (1990), *Trans Himalayan Caravan: Merchants Princes and Traders in Ladakh*, New Delhi, Oxford University Press, p.241.

[2] Samuel Turner, (1800), *an account of the Embassy to the Court of Teshoo Lama in Tibet*, London, W. Bulmer and Co. p. 384.

Figure 5. Ladakh Tibetan Route; Source, Fewkes, J. H. (2009). *Trade and Contemporary Society Along the Silk Route.* London & New York: Routledge.

Kargil became a transit place or a resting place for the traders on this route. Some of the Baltis settled in Kargil and their descendants are presently in the business of retail. They are still known as the Hatti-*pa* (Shopkeepers). Various cultural exchanges besides trade took place between Ladakh and Baltistan in general and Kargil and Skardo in particular through this route. Trade was carried out between the Ladakhis on a barter system. However, transactions through money with outside traders were held in the trade fair in Ladakh in the Changthang area, where the exchange of goods took place. In Ladakh, a trade fair was known as *Changdus.* The Shey Changdus was started in 1851 where the Changpas brought salt, wool, and other commodities which were either bartered or sold for cash. Therefore, on the route to Changthang which connected Zanskar to Central Asia, the traders participated in trade fairs to exchange commodities. The various trails from Ladakh leading to different places as discussed earlier led to the emergence of Ladakh as an important trade transit point in the 19th and the first half of the 20th century.

IV

Internal trade until the Dogra period was carried out through the barter system. The highland goods were exchanged with the low land goods. The upper places like the Changthang, Rupshu and Zanskar areas were highly arid and cold. Agricultural produce in such areas was not possible. The people reared livestock including sheep, goats and yaks in the hills. The nomadic people of Changthang had abundant livestock and thus, were rich producers of wool, butter and meat. The lowland area was semi-arid and had favourable weather for agriculture. The people produced wheat, barley and apricots, which they exchanged with the people of Changthang for wool, salt, borax (*pul* used for tea Ladakh) and butter. Dried apricots were among the most important items used for exchange in internal trade. One important item of import from the western Tibetan plateau was Borax. Borax or *Pul/cha pul* is used in the preparation of salt tea. Borax was extracted from the beds of hot springs by the shepherds of the Puga region of the Changthang area. It is estimated by Alexander Cunningham in his work that a total of 500 mounds were exported at the rate of 16 seers per rupee. Another important

commodity which was consumed in Ladakh was salt. Salt was extracted from the lakes in the western Tibetan region by the Changpa tribes. This salt was bartered for grains from the lower Ladakh regions of Purig, Suru, and Sham. After the Dogra conquest of Ladakh, the salt trade was converted into a state monopoly. It was directed that the sale and purchase of the salt were to be placed directly under the Ladakh Karadr (governor), under the Maharaja. The articles of trade from the upper regions to the lower regions and vice versa were carried by the Changpas, Purgis, and the Sham traders. This trade was largely carried out in eatables. All these locally consumed commodities were bartered at the annual market fest at Sakti-Chemrey. [1]

The external trade which passed through Ladakh to Central Asia and South Asia under Dogra rule in Ladakh included several commodities. These commodities were traded by the *Tshong-pa* (used for merchants in Ladakh). These commodities were either directly traded or they were traded through Ladakhis. These external trade items didn't contribute to the economy of Ladakh as a whole. However, it provided subsistence to a large number of Ladakhis, who worked as transporters of these goods. Various items constituted in the overland trade during the 19th and the early 20th century in Ladakh. These included:[2]

Items	**Imported**
Shawl wool	Western Tibet
Charas	Yarkand
Tea	Yarkand
Carpets	Khotan

Items imported from Central Asia to India, *Source,* Cunningham (1854). *Ladakh: Physical Statistical and Historical; with Notices of the Surrounding Countries.* London: W.H Allen & Co.

Another important trade commodity was Tea. Tea was brought from the Chinese province through Lhasa and Yarkand. Its consumption in Ladakh was considerable. It was also exported to Srinagar. The trade in tea from Lhasa was started after the treaty of 1684, when a trade mission known as Chaba (*cha* means tea) from Lhasa to Leh was started. Alexander Cunningham who visited Ladakh in 1846 found that, tea was drunk by almost everyone in Ladakh. Therefore tea was imported from Chinese provinces. Of the total 1000 mounds imported, 800 mounds were kept for local consumption in Ladakh, and the remaining were imported to Kashmir at the rate of three rupees per seer. Tea, therefore, seems to be the lone item in the Trans-Karakoram trade which was consumed in Ladakh. Tea was also imported from Tibet to Ladakh. However, after the

[1] Janet Rizvi, (1990), *Trans Himalayan Caravan: Merchants Princes and Traders in Ladakh,* New Delhi, Oxford University Press, p.75.

[2] Alexander Cunningham, (1854), *Ladak: Physical, Statistical and Historical with reference to the Surrounding Countries.* London, reprinted by Sagar Publication, 1970, pp. 242-243.

1890s the import of tea began to decrease because of the production of Indian tea and its availability in Kashmir and Ladakh.

Besides tea, turquoise, gold, and silver were other items of import from Tibet. It is estimated that in the years 1867-1912 imports from Tibet increased considerably as shown in below table.[1]

Items	**Value**, *(In lakhs)*
Tea	22
Turquoise	2
Gold	2
Silver	3

Items imported from 1867-1912 from Tibet to Ladakh, *Source,* Aitcheson (1874). *Hand book of the Trade products of Leh.* Calcutta: Wayman and Co.

Exports from Ladakh included articles from Kashmir which were exported to Tibet. The most important and popular commodity exported included dried apricots (*Phating).* These dried apricots were produced in Baltistan and western Ladakh regions. Saffron which was brough from Kashmir was also exported by Ladakh. The commodities of export from Ladakh to Tibet during 1867-1912 are shown in table 2.3. The amount of saffron exported to Tibet after the 1860s decreased because of high demand and prices of saffron in British India. Besides these two items, Ladakh also exported sugar candy from Kashmir. The trade in these items was carried out by the Ladakhi traders.

Items exported	**Maunds** *(1867-1912)*	**Value in Lakhs**
Apricot	5000	*3.5*
Saffron	40 annually	-

Exports from Ladakh to Tibet, *source,* Aitcheson, J.E.T. (1874). *Hand book of the Trade products of Leh.* Calcutta: Wayman and Co.

In the Trans Karakoram route, various commodities were transported between India and Central Asia. These commodities included wool, charas, opium, silk and others, as shown in below tables.[2]

[1] K. Warikoo, (1990), Ladakh trade relation under the Dogras, In *China Report 26,* New Delhi, Sage Publications, p.142

[2] Alexander Cunningham, (1854), *Ladak: Physical, Statistical and Historical with reference to the Surrounding Countries.* London, reprinted by Sagar Publication, 1970, pp. 250-251.

Commodity	**Quantity***(Maunds)*	**Value** *(Rs)*
Opium	500	1,20,000
Brocades	400	20,000
Saffron	20	12,800
Spices	-	1,000
Cotton goods	100	10,000

Exports from India to Central Asia through Ladakh in 1846-47. *Source,* Cunningham, A. (1854). *Ladakh: Physical Statistical and Historical; with Notices of the Surrounding Countries.* London: W.H Allen & Co.

The number of exports as well as imports of Opium, Tea and Charas through Ladakh amounted to more than half of the total amount of other commodities. The use of drugs in trade during the period therefore was on a large scale. Demand of tea for local consumption in Ladakh and Kashmir was high;

Commodity	***Quantity*** *(Maunds)*	***Value*** (Rs)
Tea	1,000	48,000
Charas	500	24,000
Tobacco	4,000	64,000
Borax	2,500	1,250

Imports from Central Asia to India through Ladakh in 1846-47. *Source,* Cunningham, A. (1854). *Ladakh: Physical Statistical and Historical; with Notices of the Surrounding Countries.* London: W.H Allen & Co.

Different commodities were traded in the Trans-Karakoram route. Various commodities passed through Ladakh from Central Asia to India and vice versa carried by Ladakhis as portage service. It was during the Dogra period in Ladakh and subsequently under the British that trade with Central Asia got regulated. The Srinagar-Leh-Yarkand highway was made a toll-free trade route in 1870. This paved the way for increased transfer of goods. The British in Ladakh with the office of Joint Commissioners controlled the Trans Karakorum trade, as is evident from the treaty of 1870. In 1872 a series of orders were issued by the Joint Commissioner office related to trade which included that traders

were to be penalised by fined or imprisoned if they didn't pay loans to traders and tax to the government. Also no horse was to be sold without the sale being registered.

Several trade commodities that were carried through Ladakh during the Dogra period included Charas, Opium, Silk, Wool and Pashmina.

In the second half of the 19th century, trade in drugs took place. The import of Charas from Yarkand and the export of Opium from India took place.

Charas was imported from the Chinese region of Yarkand. It was one of the important commodities of trade during the second half of the 19th and the first half of the 20th century. Before the Dogra conquest, trade in Charas was not well regulated. With the establishment of the Dogra rule in Ladakh and thereafter British paramountcy, trade in Charas became regulated. The British Joint commissioner stationed in Ladakh issued a proper challan before the dispatch from Charas godam (warehouse). Only after the challan was issued, it was allowed to be carried. A special Charas officer was appointed in the first half of the 20th century to ensure regular import without any illegal business.

Opium was another commodity traded in Trans Karakoram trade through Ladakh. This was carried from the Indian plains to Central Asia. Opium from India was also carried on the same pattern as the Charas. Opium was exported from foothill districts of Rampur, Kullu and Kishtwar. Opium like Charas, was also a profitable commodity. The cost price of opium varied between Rs. 240 and Rs. 260 per maund, while it was sold in Yarkand for Rs 660 per maund. The two drugs which formed the important trade items were therefore traded on a regulated form through the government agencies. The amount of drugs that were traded are shown below;

Commodity	**Rs per Maund**	**Cost price** (In Punjab)	**Saleable price and profits(Rs)**		**Total Profit**
			In Leh Sale Profit	In Yarkand Sale Profit	
Opium from Kulu, Rampur and Kishtwar.	210	51,600	70,000 63,809	13,393 132,600	77,409

Export of Opium to Yarkand via the trans-Karakoram in the year 1860, *Source,* Rizvi, J. (1999). *Ladakh Crossroads of High Asia.* New Delhi: Oxford University Press.

Commodity	Rs per Maund	Cost price (In Yarkand)	Saleable price and profits (Rs)		Total profit
			In Leh Sale profit	In Punjab/Srg. Sale profit	
Charas	10	10*2500	40*2500 31,341	60*2500 29,569	60,910

Import of Charas from Yarkand to Punjab and Jammu and Kashmir in the year 1860, *Source,* Rizvi, J. (1999). *Ladakh Crossroads of High Asia.* New Delhi: Oxford University Press.

Therefore, the trade in drugs during the mid-nineteenth century was profitable. It was carried through Ladakh on the trans-Karakoram trade network between India and Yarkand.

The trade in Charas however decreased in the first half of the 20th century. Punjab Government imposed a tax of Rs 80 per maund on it. Although, the amount of charas imported to Ladakh decreased, its price increased. In 1908 the amount of maunds of charas imported declined from 4761 to 4434.[1]

Silk brocade was another article that was traded between India and Central Asia. This item known as *gos-chen* is still used in Ladakh. This was the only commodity from India besides tea which is still used in Ladakh. Silk brocade was known by its Urdu name '*Kinkhwab*' (literally means 'little dreams'). It is a variety of woven brocade that was quite popular in the Mughal courts. Go-shen or silk brocade in Ladakh is used for different religious functions. It is used as *Sul-ma* (women wearing), and *gos* (men wearing). Besides this, it is used on caps during religious functions. The trade in silk brocade in Ladakh before the first half of the 19th century was carried out through Chinese provinces with the *Lopchak* and *Chaba* missions. In the second half of the 19th century, Indian weavers in Banaras started making silk brocade with Tibetan and Buddhist motifs. They then exported it to Tibet and Ladakh, thereby breaking the Chinese control. Thereafter, silk from Banaras was traded to Ladakh, which continues till date.

V

[1] Satish Chandra Saxena, (2006), *Trade in Ladakh during the Dogra period*, Choglamsar, Institute of Buddhist Studies, p. 106.

Pashmina wool was the most important trade commodity that passed from western Tibet and eastern Ladakh including Rupshu and Karnak to Kashmir. Pashmina wool is procured from the high altitude goats *Capra Hircus*, which in Ladakh are known as *Changra* or *rama*. These species live only in extreme cold climatic conditions. Parts of Ladakh and the western Himalayas possess such favourable climatic conditions that allow the goats to sustain. It helps them to grow the superfine fleece or wool in winters. The growth of the pashm wool on these goats is only possible when the goats are exposed to the lowest temperature with cold winds all year round. The production of this fine warm wool in Ladakh and western Tibet, therefore, connects the Himalayan regions with Kashmir and other regions. The pashmina wool grows only in summer and can be combed out, while in winters it remains close to the goat's skin to insulate it from the harsh cold.

This pashmina wool emerged as the major commodity that was carried through Ladakh and western Tibet to Indian plains and Kashmir. The trade in pashmina wool influenced the politics in the Himalayan region of Ladakh in the third and the fourth decade of the nineteenth century. Various political powers emerged to monopolise the trade in this lucrative item.

Pashmina wool became popular among the British, Sikhs and the Dogras of Jammu. These outside powers became very keen on controlling the wool trade. From the Mughals to the British, they tried to monopolize the trade in pashmina wool. Mughal interests in the lucrative item were largely confined to the shawl which was produced from the wool. The pashmina shawl became very popular in the Mughal court. It was given the name *parm-narm* (extremely soft) by Akbar. Jehangir writes in his Tuzuk-i-Jehangir that, 'the shawl of Kashmir to which my father named Parm-narm is very famous and worth praising'.[1] The Pashmina shawl produced in Kashmir became a sign of prestige in the Mughal Empire. The nobility started to hang the shawl around their necks. The pashmina shawl became a unique item in their social lifestyle.

The Ladakhi traders (Court merchants) and the Kashmiris were therefore granted the monopoly in pashmina wool trade which remained with them for centuries. At the beginning of the nineteenth century, the pashmina trade was reported to have spread across Spiti to the plains of India. The illegal export of the pashmina trade occurred because a new shawl industry was set up in Amritsar, Nurpur and Ludhiana by the Kashmiri weavers. These weavers migrated from Kashmir because of the extraction of revenue by Afghan rulers. With the annexation of Kashmir in 1819, the pashmina prices increased, largely because of the revival of the Shawl Industry in Kashmir after the Sikh rule. It is mentioned by Moorcroft that weaving industries dropped from 21,000 in 1806 to 6000 in 1819 but increased to 16,000 in 1821.

The British in the beginning of the 19^{th} century acknowledging the importance of pashm wool attempted to break this monopoly. They tried to divert the share of trade towards the British regions through the Leh-Manali-Nurpur route. William Moorcroft who visited in 1820-1822 has written about the importance of pashmina trade, "The British interest in pashmina lays in the need for pashmina wool in their industries in the Punjab plains."

[1] Jehangir, (1609), *Tazuk-i-Jehangir*, Eng. Trans., by Alexander Rogers and Henry Beveridge, Vol II, pp 147-148.

Besides this, the pashmina wool became a symbol of fashion in eighteenth and nineteenth century Britain. The shawl was used for wearing on occasions and for presenting as gifts. The high priced luxury item could not be afforded by everyone. The primary purchasers of the pashmina wool shawl in Britain were probably men, as they controlled the finances within families. In the nineteenth century, it became a luxury article for women. The women would wear it for fashion purposes. In the novel by Elizabeth Gaskell, *North and South*, Indian shawls (Kashmiri) were considered as a highly desired item for the English bourgeois trousseau. Hence the pashmina wool and shawl in Kashmir became a luxury item in Britain and other European countries. The pashmina shawl in Europe is known as 'Cashmere' as it was first associated with Kashmir. The European textile industries acknowledged its popularity. They even imitated the Kashmiri shawl. Paisley near Glasgow became popular for the imitation of the Kashmiri shawl with the buta (flower) motif, and the name of the town was used interchangeably to describe the shawl.

The British Empire in India had an eye on shawl wool owing to its popularity. This is evident from Moorcroft's travel in Ladakh during the second decade of the nineteenth century. Moorcroft's sole purpose of the visit was only to check the feasibility to divert the shawl directly to the Indian plains. This attempt failed as Moorcroft didn't get enough support from the British Empire. The Sikh empire protested against Moorcroft's move. Also, the British Governor General disowned Moorcroft as he did not want to offend Sikh Empire. A successful attempt was however made by the Dogras of Jammu. Gulab Singh, the ruler of the Jammu sent Zorawar Singh to invade Ladakh. The sole purpose of the invasion was to get control over pashmina wool produced in Ladakh. The conquest of Ladakh profited the Dogras of Jammu, as the treaty signed in 1842 acknowledged and extended the Ladakh-Kashmir monopoly over the pashmina wool. Despite this monopoly, the pashmina wool was carried to Punjab plains through illegal channels. The Dogras nevertheless benefitted from the pashmina business and they regulated the trade in pashmina. In Kashmir, the factories were regulated. Dagh Shawl department was reorganized, Pandit Raj Kak was made Daroga of the shawl department by Gulab Singh. It is estimated that the annual income from the shawl during the period 1846-69 was 7 lakh. The Dogra government not only profited from the pashmina wool trade through duties on wool and shawl but also by being personally involved in it as a trading state. The Leh traders were obliged to bring pashmina in large quantities to the Maharaja's court. The Dogras maintained a strict monopoly over it. It is mentioned that 'the Maharaja spares no pains and sticks at no trifles, to keep the monopoly of the shawl trade in Kashmir, from where it derives large revenue'. The import of pashmina trade as estimated by Alexander Cunningham, for the period 1847 was 6400 mounds, out of which 3200 was exported to Kashmir and the same amount to Indian plains, at the rate of Rs. 2 per seer. The demand for shawl wool in the 1860s and 1870s was very high. The Maharaja of Kashmir acknowledged the demand and made the industry more efficient. He asked the artisans to produce as much shawl as they could. In the last quarter of the 19^{th} century, a decline in the import of shawl wool and shawl was observed. In Kashmir, the loom industry declined. This was accompanied by the outbreak of a famine in 1871. Also, consumption of Pashmina declined in France due to a shift in fashion styles in Europe and the participation of France in Franco-Prussian war. In addition to this, the

Paisley shawl industry boomed in Scotland due to which Pashmina industry suffered a major setback.[1]

Year	Quantity (maunds)	Value (Rs)
1867	408	19,490
1868	850	40,590
1869	706	32,725
1870	406	23,225
1871	967	60,910
1872	329	23,412

Raw pashmina wool export to Kashmir, Source: Rizvi, J. (1999). *Ladakh Crossroads of High Asia.* New Delhi: Oxford University Press.

The pashmina wool from western Tibet and Ladakh was therefore one of the most important items that went to Kashmir. It was this trade item that caused political changes in the Himalayan principality of Ladakh and western Tibet. The major political actors included the Mughals, Sikhs, British and the Dogras who were all interested in possessing a monopoly over this expensive item.

[1] Alexander Cunningham, (1854), *Ladak: Physical, Statistical and Historical with reference to the Surrounding Countries.* London, reprinted by Sagar Publication, 1970, p.244.

RATNA SUCCESSENA JAPAN PULLA **(12)**
Department of History and Archaeology
Acharya Nagarjuna University

TRACING THE JEWISH ODYSSEY TO INDIA AND UNVEILLING THE BENE EPHRAIM COMMUNITY'S HISTORICAL AND CULTURAL TAPAESTRY IN ANDHRA PRADESH

ABSTRACT: *This Paper explores the dual challenges faced by Bnei Ephraim Jews in their identity negotiations, particularly focusing on caste discrimination within diasporic communities. The problem statement of this study is to understand how the Bnei Ephraim Jews navigate their identity as both Jews and members of a marginalized caste within Indian society. The methodology used in this research is a combination of qualitative and ethnographic research approaches. The researchers conducted interviews and observations within the Bnei Ephraim community to gain insight into their experiences, beliefs, and practices. The significance of this study lies in shedding light on the complex intersectional identities of the Bnei Ephraim Jews and their experiences with caste discrimination. Understanding their challenges can contribute to a broader understanding of the impact of caste discrimination on marginalized communities within diasporic contexts. This research contributes to the existing literature on diasporic identities by highlighting the unique challenges faced by the Bnei Ephraim Jews and the impact of caste discrimination on their identity formation.*

Keywords: Jews, Bnei Ephraim, Andhra Jews, Caste, Dalits, Migration, Identity Negotiation, Dual Identity, Diaspora

Introduction

The Bnei Ephraim, descendants of the ancient Israelite tribe of Ephraim, have faced dual challenges in negotiating their Jewish identity and addressing caste discrimination in diasporic communities. These communities, which have migrated or been dispersed from their original homeland, maintain a strong connection and group identity with their homeland. Diaspora communities play a crucial role in preserving and promoting cultural heritage, contributing to economic development, serving as bridge builders between their homeland and host countries, and promoting peace and reconciliation. The Bnei Ephraim's journey through history and the broader context of India's diverse and pluralistic society exemplifies the quest for identity, dignity, and acceptance. They have sought to embrace their Jewish heritage and faith while grappling with the complexities of identity negotiation in the face of deep-seated societal prejudices[1].

The discrimination faced by the Bnei Ephraim within the broader Jewish community in India is indicative of the larger issue of discrimination and exclusion that plagues our world. Their experiences underscore the deep-seated issues of identity, belonging, and equality that remain unresolved on a global scale. This study serves as a call to action, encouraging us to transcend boundaries, defy prejudice, and create a world where every individual is free to forge their own identity, unburdened by the weight of discrimination. The Bnei Ephraim Jewish community, a group of Telugu-speaking

people from Andhra Pradesh in India, has faced significant challenges in navigating their Jewish identity alongside caste discrimination experienced in diasporic settings. Historically marginalized within broader Jewish society, they have faced questions surrounding their legitimacy as "authentic" Jews. The colonial period further shaped their Jewish identity as they interacted with British authorities who questioned their status as Jews based on racial categorizations[2]. Bnei Ephraim Jews face exclusion from mainstream Jewish spaces due to doubts about the authenticity of their Judaism based on claims surrounding intermarriage with non-Jews or assimilation into local cultures during periods of isolation from other Jewish communities.

Caste discrimination within diasporic contexts

Caste discrimination within diasporic contexts is deeply entrenched, compounding the challenges faced by Bnei Ephraim Jews. This intersectionality between religion, ethnicity, and caste adds complexity to the experiences faced by Bnei Ephraim Jews. To address these dual challenges, Bnei Ephraim Jews have adopted various strategies, such as actively engaging with Jewish institutions and organizations, participating in religious rituals, and advocating for social change within diaspora communities. The Bnei Ephraim Jews, a Judaizing community in southern India, face a complex identity negotiation process. Their religious beliefs, cultural heritage, and shared experiences contribute to their unique identification as Indian-Jewish individuals. External factors, such as societal attitudes towards them and discrimination based on their Indian origin, also impact their sense of belonging.

Case studies exemplify the dual challenges faced by Bnei Ephraim Jews in negotiating their identities, such as maintaining religious customs within mixed-faith households while raising children with a strong sense of Jewish identity. Young Bnei Ephraim Jews who pursue higher education or employment opportunities outside their community must navigate unfamiliar social and cultural contexts while preserving their religious and cultural practices. The Bnei Ephraim Jews have had a long and complex history of navigating their dual identities, challenging the position they hold in the Indian caste system. Through their "Judaization," they aim to reframe their identity and challenge the prevailing notions of caste hierarchy. By embracing their Jewish identity, the Bnei Ephraim Jews not only reclaim a historical heritage but also assert a more powerful and respected identity, offering them a sense of agency and empowerment[3].

The Bnei Ephraim, a group of Jewish individuals in India, have faced the dual challenge of caste discrimination and diasporic identity. They have developed alternative origin narratives that challenge their inferior position in the caste system, turning their perceived weaknesses into sources of strength and celebration. This thesis explores how the Bnei Ephraim Jews navigate and reconcile these challenges through their process of "Judaization," which seeks to challenge and dismantle the community's position within the Indian caste system. The Bnei Ephraim community, a unique group within Indian Jewry, claims to be descendants of one of the lost tribes of Israel. However, they have faced challenges in establishing their Jewish identity due to historical marginalization and exclusion from mainstream Jewish communities. The thesis argues that the process of "Judaization" among the Bnei Ephraim is a form of Jewish liberation theology, as it

seeks to challenge and dismantle the position of the community within the Indian caste system[4]. Intersectionality plays a significant role in shaping identity negotiations among individuals within the Bnei Ephraim community, as they navigate overlapping identities such as religion, ethnicity, nationality, caste, and language that can create conflicting allegiances for individuals. Balancing these multiple aspects becomes a challenging task that requires careful negotiation.Jewish culture and lifestyle are deeply rooted in traditions, customs, festivals, community interactions, and religious practices. The belief system that forms the foundation of Jewish identity is central to these beliefs, which in still a sense of purpose and responsibility within the Jewish community. Jewish life is deeply rooted in community and collective responsibility, with Jews being bound together by a shared history, culture, and destiny[5].

The geographical distribution of Jewish settlements in India was varied, with major centre's including Cochin (now Kochi), Calcutta (now Kolkata), and Mumbai (formerly Bombay). Indian Jews developed distinct cultural traditions that reflected their dual heritage, incorporating elements from Judaism while adapting to local Indian customs. This fusion resulted in unique rituals and festivals observed by Indian Jews, such as Sabbath lamp lighting ceremonies or Indian-style wedding customs infused with Jewish symbols[6].

Figure 1 : Shavuot or Pentecost Festival

Despite facing challenges such as discrimination and assimilation attempts, Indian Jews managed to adapt while retaining their distinct customs and practices. Interactions between Indian Jews and other communities have been dynamic, and Jewish communities actively participated in interfaith dialogue and engaged with local cultures without compromising their core beliefs. In recent times, the status of Jewish settlements in India has evolved due to societal changes and geopolitical shifts. Jewish India is a

unique and vibrant community that has made significant contributions culturally and historically, leaving an indelible mark on the social fabric of India.

The Bnei Ephraim, the largest Jewish group in India, is a significant part of Indian history and culture. The Bnei Ephraim community has been a subject of interest and recognition in Indian Jewish literature for over four decades, with the publication of two Hindi novels in 2013. These works provide a deeper understanding of the Indian Jewish community's cultural, social, and historical contributions. The study explores how the Bnei Ephraim Jews navigate their diasporic identity within Indian society, navigating caste discrimination and diasporic identity within a predominantly Hindu society. The findings emphasize the significance of recognizing the negotiated and socially-located nature of identity construction, particularly for religious Jewish adolescents attending secondary schools. The experiences of discrimination and marginalization faced by the Bnei Ephraim minority adolescents highlight the complexity of dual identity negotiation, as they must navigate not only their Jewish identity but also their Indian heritage. Understanding the processes of identity negotiation among Jewish adolescents attending secondary schools provides valuable insights into the impact of schooling on identity construction, allowing us to examine how individuals construct and maintain their Jewish identities, even when surrounded by a predominantly non-Jewish environment.

THE MIGRATION

The Jewish community has a long history of tenacity, religious devotion, and the pursuit of a Promised Land. The four Great Migrations explores this journey, examining the profound yearning of the community to discover their ancestral territory. Abraham's migration is seen as a journey of faith, guided by his trust in God and devotion to fulfilling God's promises. His obedience and faith inspired future generations of Jews to continue the migration and spread of Jewish culture. The lineage of Abraham played a significant role in spreading Jewish culture. As the patriarch of the Israelite people, Abraham was chosen by God to establish a covenant that would ensure the preservation and spread of Jewish culture for generations to come. This covenant included the promise that Abraham's descendants would inherit the land of Canaan and become a great nation, carrying with them the gift of Jewish culture, including spiritual, intellectual, and ethical principles. Isaac and Jacob played significant roles in the development of Jewish culture. Isaac inherited the covenant and his faith served as a testament to the importance of maintaining Jewish culture. His obedience to God's commands, including his willingness to be sacrificed, showcased the devotion and commitment necessary for the continuation and preservation of Jewish culture. Jacob, the grandson of Abraham, went on to become the father of twelve sons, who later became the twelve tribes of Israel. Through their descendants, the Jewish culture flourished and spread, fulfilling God's promise that all nations on earth would be blessed[7].

South Asia has a diverse array of Jewish groups, including the Baghdadi Jews who migrated to India during King Solomon's rule and established settlements in prominent port towns. The Bnei Israel community, tracing their ancestry back to immigration, settled in the Konkan area near Bombay and adopted the Marathi language. Another Jewish community can be found in Cochin, Kerala, where they migrated to India with

valuable commodities like ivory, monkeys, apes, and peacocks. The Old Testament tells a story of commerce and gifts exchange between King Solomon of Israel and Huram, also known as Hiram. The affluence and economic success of Solomon's kingdom were facilitated by trade and alliances with neighbouring territories. A total of four migrations took place in India by the Jews: 1000BC when King Solomon Migrated and Started to Trade with India, During the Period of Abraham and his Sons, 721 BC when the Tribes started to migrate, and 586 BC when the war took place. The reign of King Solomon over the kingdom of Israel was characterized by prosperity and tranquillity, with a thriving trade relationship between Israel and Ophir. The historical ties between India and Jerusalem may be traced back to the period before the birth of Christ. The Hebrew term for peacock species is tukhin, and a robust gold-mining sector was prevalent across South India.

The establishment of the twelve tribes of Israel through Jacob's twelve sons played a crucial role in the spread of Jewish culture. Each tribe had its distinct identity and played a unique role in the development of Jewish society. Abraham’s migration to Canaan, a pivotal moment in Jewish history, symbolizes faith, obedience, and a covenant between Abraham and God. The Ten Lost Tribes of Israel were exiled after the Assyrians conquered the northern kingdom of Israel in 722 BCE, leading to debates about their fate. The Babylonian Captivity in 586 BC had a profound impact on the Jewish people, leading to the compilation of the Babylonian Talmud and the development of Jewish religious and legal traditions. The Hebrew Bible, also known as the Tanakh, has immense importance and exerts a profound influence on the global scale. It is organized into three primary divisions: the Torah, the Prophets, and the Writings. The Torah offers a comprehensive narrative of the historical events, cultural practices, and religious convictions of the Israelite community, including their ancestral lineage, experiences of enslavement in Egypt, and the establishment of a covenant with God at Mount Sinai. The Prophetic teachings provide guidance for ethical and moral behaviour, shaping the evolution of Western civilization and the monotheistic belief systems of Judaism and Christianity. The Hebrew Bible has undergone extensive analysis and exegesis throughout history, with Jewish scholars contributing significantly to the field of exegesis and commentary. In the context of Christianity, the Old Testament, including a significant portion of the Hebrew Bible, has been subject to many interpretations and applications. In addition to its theological importance, the Hebrew Bible has had a significant influence on literature, art, and culture, inspiring numerous literary, poetic, musical, and visual artistic creations. The migratory history of the Jewish people spans thousands of years, starting with the biblical period of Patriarch Abraham around 4000 years ago. According to the Book of Noah, Abraham played a significant role in the migration and spread of Jewish culture. Abraham's migration was not just a physical movement but a divinely guided journey that carried the gift of Jewish culture. This gift served as a means of passing on Jewish culture from one generation to the next. Abraham’s legacy in the foundations of Jewish culture is vast and multifaceted. His willingness to leave his homeland and follow God's call demonstrated a deep faith and commitment to God's promises. His descendants, the twelve tribes of Israel, played a crucial role in the spread and preservation of Jewish culture. Isaac and Jacob carried on his bloodline and the promises made to him, becoming central figures in the fulfilment of God's promise to bless all nations through his offspring. Abraham’s influence on Jewish

belief and culture cannot be overstated. His migration and the establishment of the twelve tribes of Israel served as the foundation for Jewish society and played a crucial role in the preservation and spread of Jewish culture. The covenant, a promise made by God to bless all nations through their descendants, holds profound significance in Jewish belief and serves as a driving force for the preservation and spread of Jewish culture. The Jewish diaspora, a term used to describe the dispersion of Jews outside their ancestral homeland, has been a significant aspect of Jewish history since biblical times. The exile of the Israelites in 586 B.C. marked the beginning of the Jewish diaspora, which has been influenced by various factors such as persecution, economic hardships, political instability, and opportunities for trade, better living conditions, and religious freedom[8].

The Jewish diaspora has faced both challenges and opportunities throughout its history, including navigating unfamiliar cultures and societies, maintaining religious and cultural traditions, and integrating into host communities. The diaspora has also been marked by their involvement in economic development and innovation, with some flourishing in areas like philosophy, science, medicine, and finance during the Golden Age of Spain under Muslim rule. However, as history progressed, Jews often faced persecution and discrimination. During the Middle Ages, Jewish communities in Europe faced widespread anti-Semitism, leading to expulsions, and forced conversions. This period of Jewish migration was shaped by various factors, including the destruction of the Second Temple in 70 AD, which marked the end of Jewish self-governance and the dispersal of Jews throughout the Roman Empire and beyond. Throughout history, the Jewish diaspora has been characterized by a strong sense of attachment to their ancestral homeland, shaped by a long history of migration, expulsion, and adaptation to various host lands[9]. The Jewish diaspora is one of the classic diaspora phenomena, encompassing various features such as ethnicity, religion, minority status, a consciousness of peoplehood, and a shared history of migration and adaptation. The Sephardic and Ashkenazi Diasporas are two major Jewish diasporas that emerged during the medieval period. The Sephardic Diaspora, which occurred after the expulsion of Jews in 1492 under the Spanish Inquisition, was driven by religious persecution, economic opportunities, political instability, and the desire for religious freedom. These communities had a rich cultural heritage influenced by their medieval Iberian roots, with the Sephardic community developing a unique language, Ladino, and religious practices influenced by Sephardic traditions. The expulsions from their home countries disrupted centuries-old Jewish communities and led to the establishment of new communities in unfamiliar territories. These expelled Jews faced numerous challenges, including the loss of their homes, possessions, and social networks. As a result, they sought refuge in various countries and regions, including the expulsions from European countries[10].

The migration to the New World was also significant, with Sephardic Jews seeking freedom and opportunities in countries such as Brazil, Mexico, and the Caribbean. Economic and social factors driving Jewish migration to the Americas were multifaceted, with the Americas being seen as a land of new possibilities and economic prosperity. The destruction of the Second Temple in Jerusalem marked a turning point in Jewish history, leading to the dispersion of Jewish communities throughout the Roman Empire and beyond. During the Middle Ages, Jewish communities in Europe experienced unique cultural and historical developments, with the Sephardic and

Ashkenazi diasporas influencing the development of Jewish communities in Europe. The Sephardic Jews settled in the Ottoman territories, bringing their unique cultural and religious traditions with them, and encountering significant cultural interactions with the local Ottoman population and other Jewish communities. These interactions often resulted in a blending of cultures and the development of a distinct Sephardic-Ottoman Jewish identity.

Negotiations and Dual Identity

This research aims to fill a gap in the literature on identity negotiations among the Bnei Ephraim Jews in India, focusing on their unique challenges in navigating their dual identity as both Jews and members of a marginalized caste. The study will employ a multidisciplinary approach, drawing on fields such as sociology, anthropology, history, and religious studies, and will incorporate ethnographic fieldwork to gather first-hand data and insights on the experiences and perspectives of the Bnei Ephraim. The research will critically analyse the concept of identity, specifically focusing on the Bnei Ephraim Jews and their negotiation of their dual identity as both Jews and individuals belonging to the caste system in India. By examining the ways in which the Bnei Ephraim construct their Jewishness within the context of Indian society and its caste system, this research will deepen our understanding of how individuals negotiate and navigate multiple identities within complex social structures. The caste system, although officially outlawed in 1947, continues to be a significant influence on the daily lives and social interactions of individuals in India, including the Bnei Ephraim Jews. Through examining the experiences of the Bnei Ephraim Jews, they lay claim to a Jewish identity within the context of Indian society, exploring how the Bnei Ephraim has influenced their identity negotiations and resilience in the face of caste discrimination.This study explores the Bnei Ephraim Jews' identity negotiations within the Indian society, focusing on their struggle with caste discrimination[11].The Bnei Ephraim construct their Jewish identity through interactions within institutions, politics, religion, and culture. Despite the outlawing of the caste system in 1947, its influence still looms large in their daily lives. As members of the "untouchable" caste, the Bnei Ephraim have developed alternative origin narratives that explain their inferior position in the caste system but also transform it into a source of strength and celebration. The study fills a gap in existing literature by taking a broad lens and employing a creative theoretical framework to analyse the identity negotiations of the Bnei Ephraim Jews. By exploring the intersection of caste discrimination and diasporic identity within the context of the Bnei Ephraim Jewish community, the research sheds light on the complexities and nuances of identity negotiations in marginalized communities. The Bnei Ephraim has played a key role in the construction of identity among the Bnei Ephraim Jews, providing them with a spiritual connection to their Jewish heritage and serving as a source of inspiration and solidarity. This mythical narrative has allowed the Bnei Ephraim Jews to situate themselves within a larger historical and cultural context, linking their experiences to the broader Jewish diaspora[12].

BNEI EPHRAIM

The Bnei Ephraim, also known as the Jews from Andhra Pradesh, are a group of individuals from Andhra Pradesh, India, who have adopted Judaism. Their origins in the

16th century are unclear, but their current composition demonstrates a sincere manifestation of Jewish identity. They engage in observance of Judaism diligently and make earnest efforts to acquire proficiency in the Hebrew language. The Bnei Ephraim community is characterized by their devoutness, aspiration for improvement, and resolute commitment to promoting the prominence of Judaism in Andhra Pradesh. They are believed to have originated from Jews who migrated to the region in the mid-16th century, specifically from the Middle East. Despite facing discrimination under India's caste system, the Bnei Ephraim community held steadfast in their religious practices and traditions, maintaining their distinct identity within the larger Andhra Pradesh society.In addition to their religious practices, the Bnei Ephraim community has made significant contributions to different sectors within Andhra Pradesh society. Their involvement in agricultural farming has sustained their livelihood and contributed to the local economy. They have actively participated in various educational initiatives, spreading awareness about Hebrew classes among youngsters and for children in both their own community and the broader Andhra Pradesh society. Their literary works, written in Telugu, have preserved their history and cultural heritage, and contributed to the literary landscape of Andhra Pradesh[13].

The Bnei Ephraim community, particularly in the Madigas region of Andhra Pradesh, has managed to survive and maintain their Jewish identity despite facing discrimination and persecution from local religious groups. Their unwavering commitment to their faith and cultural practices has served as a source of strength and resilience in the face of adversity. The community's connection to Israel, particularly the desire to make Aliyah, has been met with various obstacles, such as the requirement of proof of Jewish heritage and the financial costs associated with the immigration process. DNA tests have been conducted to determine the Jewish identity of the Bnei Ephraim community members, but the results have been inconclusive for some individuals. Despite these challenges, the Bnei Ephraim community remains resilient and hopeful, advocating for their rights and aspirations as Jews while also embracing their Indian heritage. Efforts have been made to raise awareness about the unique history and cultural heritage of the Bnei Ephraim community, with scholars and researchers conducting studies and writing extensively about their origins, traditions, and contributions to Indian society. The Bnei Ephraim community has become an integral part of the social fabric of Andhra Pradesh, contributing to the local economy and the cultural and intellectual landscape of the region.

The Bnei Ephraim community, primarily composed of Madigas who converted to Christianity during British colonial rule in India, is a group that has faced significant discrimination and exclusion due to their lower-caste status. As part of the Dalit community, they are considered "untouchables" and have been occupying one of the lowest positions within India's caste hierarchy. This discrimination has had far-reaching implications for the Bnei Ephraim community, as they share a similar caste identity. The caste system in India has influenced the perceptions of community and self-identification among the Bnei Ephraim. Their claim to a Jewish identity brings forth questions of assimilation into a different religious and cultural group while still grappling with societal constraints imposed by their Madiga caste status[14]. The politics of reservation, implemented to address historical caste-based discrimination, further complicates their

socio-economic status. The Bnei Ephraim's self-identification as descendants of the ancient Israelites serves to express their affiliation with the global Jewish community and challenge and redefine their place within the traditional Hindu worldview. Through their Israelite practices and origin narratives, the Bnei Ephraim aim to reshape the perception of not only the Madiga community but potentially the entire Dalit population in India[15].

Socio-economic and hierarchical status

In exploring the influence of their discovered Jewishness on their socio-economic and hierarchical status, it becomes evident that the Bnei Ephraim face a complex web of challenges and opportunities. The Bnei Ephraim, a community of Dalit people in Andhra Pradesh, have been actively challenging their traditional Hindu worldview by embracing their Jewish heritage. This self-identification allows them to forge connections with the global Jewish community, potentially opening doors to economic and social opportunities beyond their caste-based limitations. Critics argue that recognizing the Bnei Ephraim as Jews could undermine reservation policies in India, but proponents argue that it does not negate discrimination they have faced as Dalits, but provides an additional avenue for empowerment and social mobility. The Bnei Ephraim's pursuit of their Jewish identity offers them a sense of liberation from the constraints imposed by the Indian caste system. Their assertion of being part of a larger Jewish community challenges the conventional Hindu worldview that reinforces the caste system. The marginalized status of the Madiga community has a profound economic impact on its members, leading to limited access to quality education, limited employment prospects, lower incomes, and perpetuating cycles of poverty[16]. In response to historical injustices faced by Dalit communities like the Madigas, the Indian government has implemented various policies and initiatives aimed at empowering marginalized groups through affirmative action measures such as reservations in educational institutions and government jobs. Social movements led by organizations advocating for Dalit rights have brought attention to these issues, but progress still needs to be made to ensure full inclusivity, equal opportunity, and societal acceptance regardless of one's caste background. The Bnei Ephraim, a community of Jews in Andhra Pradesh State, India, is a unique example of cultural hybridity and diasporic identity. They are part of the Mala and Madiga regional tribes, which consist of people from different religions and faiths, with Christianity being the majority. Their history is intertwined with the complex caste system in India, which classified individuals into social hierarchies based on their birth. The Bnei Ephraim's journey towards a distinct cultural identity can be understood through the lens of cultural hybridity. Cultural hybridity refers to the blending or mixing of different cultural influences, resulting in the formation of a new and unique cultural identity. The Bnei Ephraim's language is Telugu, but their religious practices and beliefs are rooted in Judaism. Their history as descendants of the Ten Tribes of Israel adds another layer to their cultural hybridity. The Bnei Ephraim's experience as Dalits within the caste system further emphasizes the significance of their cultural hybridity. Despite the outlawing of the caste system by India's constitution, discrimination against Dalits persists in various forms. The Bnei Ephraim assert their Jewishness while celebrating their Madiga tradition through practices like beef-eating and burying their dead.

Dual identity

Dual identity, also known as double consciousness or multiple identity, presents a complex and multifaceted psychological and sociocultural phenomenon. It can manifest in various forms and contexts, giving rise to both personal and societal challenges. Understanding the intricate nature of dual identity problems requires exploring its underlying causes, effects on individuals and communities, and strategies for addressing these challenges. Dual identity problems are a complex and nuanced aspect of the human experience, stemming from the intersection of various cultural, ethnic, racial, gender, and other identities. The Bnei Ephraim, an Indian Jewish community, demonstrate the resilience and resilience of their dual identities by practicing Judaism in Kothareddypalem, a village where they defy societal norms and celebrate their Dalit customs. The Bnei Ephraim's performance of Judaism in Kothareddypalem serves multiple purposes for the community. By publicly displaying their Jewish identity, they challenge the existing hierarchical structure of the caste system and develop a sense of pride in their Dalit customs. This practice allows the Bnei Ephraim to reclaim their cultural heritage and assert their identity with pride. However, the Bnei Ephraim face resistance and prejudice from their immediate neighbours who may view their practices as strange or incompatible with their understanding of Hinduism. As a result, they navigate a delicate balance between adherence to their Jewish faith and attempting to find acceptance within their local community. In conclusion, the Bnei Ephraim's performance of Judaism and simultaneous celebration of their Dalit customs serves multiple purposes for the community. By fostering inclusive and accepting societies and supporting individuals as they navigate their dual identities, we can work towards a more equitable and understanding world that values and respects the diverse and multifaceted nature of human identity[17].

The literature on Indian Jews has explored the complex and fluidity of hybrid identities within the Indian Jewish community. Hybridity refers to the merging of elements from different cultures or identities, challenging traditional notions of purity or authenticity. Diasporic identity, on the other hand, pertains to the sense of belonging experienced by individuals who have been dislocated from their homeland and maintain connections with their cultural roots while adapting to their host society. In India, the Dalits, or "Untouchables," have faced systemic prejudice and societal marginalization under the hierarchical Indian caste system. Dr. Ambedkar, the "Father of the Indian Constitution," was a prominent leader representing the marginalized Depressed Classes in India. He was one of the few individuals within the Indian National Movement who had knowledge of and shown empathy for the Jewish National Movement in Israel[18].

India and the Jewish community exhibit notable parallels, including profound cultural and religious customs, historic literary works, and remarkable fortitude when confronted with challenges. Both cultures emphasize the importance of education and the acquisition of both traditional knowledge and contemporary disciplines. Dr. Ambedkar's efforts in India led to the Dalit movement, which aimed to secure social rights and opportunities for the marginalized and oppressed segment of society. The Bnei Ephraim community in India, a Jewish community in Andhra Pradesh, has faced numerous issues due to their caste system. Land reforms were initiated in India after gaining independence, with Andhra Pradesh granting complete entitlements on assigned lands to

Scheduled Castes. Dr. B.R. Ambedkar, a prominent Indian lawyer and social reformer, campaigned against caste-based discrimination and advocated for the advancement of the Dalit population. Lord William Bentinck, a British military officer and politician, spearheaded significant social and educational transformations in India. The Bnei Ephraim community received land worth 3 cents as part of land reform efforts to address longstanding disparities in land ownership and elevate socioeconomically disadvantaged groups. However, the efficacy of these projects has shown disparities across different areas and states due to obstacles encountered during implementation and variable levels of dedication to land reform. The Bnei Ephraim community members believe that if the caste problem ends, the nation will become advanced and all people have access to integrate without discrimination. Genetic discoveries have the potential to enhance our understanding of the many origins of our civilization, allowing us to appreciate our shared history on a more profound level.

The study explores the diasporic identity of Bnei Ephraim Jews, highlighting the complexity of identity construction in a diasporic context. The Bnei Ephraim Jews actively engage in sense-making and selective representation of their experiences to construct their Jewish identities, influenced by factors such as religious beliefs, cultural practices, and experiences of discrimination and marginalization. The study also sheds light on the impact of schooling on the construction and maintenance of Jewish identity, highlighting the potential for prejudice and discrimination in non-Jewish schools. However, these challenges also contribute to the participants' self-understanding of their Jewish identity as members of a unique minority. The Bnei Ephraim Jews' unique historical and spiritual role in Jewish history and identity serves as a source of inspiration and resilience for Jewish communities around the world. The study of the Bnei Ephraim Jews stands apart from other research in this field due to its comprehensive approach, integrating various perspectives and disciplines to provide a holistic understanding of the complex dynamics at play. One aspect that sets the Bnei Ephraim apart is their unique framing of Jewish identity in terms of teshuvah, a return to the religion of their ancestors as members of the Lost Tribes of Israel. This dual challenge of identity negotiation highlights the complex and multifaceted nature of diasporic identity[19].

The Bnei Ephraim, a Jewish community in India, grapple with their dual identity and the challenges they face in navigating their social and cultural contexts. They frame their Jewish identity through the lens of teshuvah, challenging traditional notions of conversion and resisting oppressive structures. However, critics argue that their alternative origin narratives, rooted in their inferior position in the caste system, may reinforce the social hierarchy they seek to challenge. The Israeli Law of Return presents a complex challenge for the Bnei Ephraim community, as they are neither recognized as Jews by Halakhah nor qualify based on other criteria of the law. This legal barrier presents a dilemma for the Bnei Ephraim, as they must convert to Judaism to be eligible for citizenship in Israel. An empirical study conducted by Shmuel provided validation for the community's Jewish identity and offered a pathway towards social mobility and empowerment. The dual challenges faced by the Bnei Ephraim Jews in relation to their quest for recognition as Jews and their position within the Indian caste system have shaped their narrative of origin and influenced their practices and interactions with external entities. In their efforts to overcome the stigma of inferiority imposed by the

caste system, the Bnei Ephraim have developed alternative origin narratives, reclaimed their sense of self-worth, and transformed their perceived weaknesses into sources of strength and celebration.The Bnei Ephraim, a group of Jewish immigrants from India, have been undergoing a process of Judaization as a form of Jewish liberation theology. This process has allowed them to challenge their position within the rigid Indian caste system and assert a powerful identity that goes beyond the limitations imposed by their caste. By embracing Judaism, the Bnei Ephraim have found a way to assert their worth and challenge the oppressive caste system[20].

Shmuel's research aimed to provide the community with a sense of agency and empowerment, allowing them to challenge societal norms that continue to marginalize them. By shedding the weak identity associated with the "scheduled caste" designation and embracing the powerful identity of Judaism, the Bnei Ephraim have found a way to assert their worth and challenge the oppressive caste system.The study examines the identity dynamics of the Bnei Ephraim Jews through a multidisciplinary approach, examining the historical and cultural context, sociological lens, and cultural studies approach. The findings highlight the transformative power of identity negotiations for the Bnei Ephraim in challenging caste inequality and discrimination within Indian society. The study also highlights the complex dynamics of diasporic identity for the Bnei Ephraim Jews, emphasizing the interconnectedness of culture, religion, and socio-political factors in shaping identity.The Bnei Ephraim community, a group of Jews from India, has been significantly impacted by the adoption of Jewish identity. This has allowed them to challenge their marginalized position as "untouchables" within the caste system and redefine themselves through their Jewish identity. The study highlights the importance of religion, culture, and politics in shaping the identity negotiations of marginalized communities, as well as the role of myths and origin narratives in the construction of diasporic identities[21].

The Bnei Ephraim's diasporic identity is shaped by their migration patterns and historical experiences, with their ancestors likely arriving in India during ancient trade routes or as part of the Jewish diaspora that spread across various regions. They have faced instances of caste discrimination within Indian society, often treated as a lower caste group due to their historical association with certain Hindu customs. Discriminatory practices such as limiting access to education and employment opportunities based on caste can perpetuate social exclusion and hinder upward mobility for the Bnei Ephraim community.The dual identities of the Bnei Ephraim as Jews and individuals belonging to a specific Indian caste group present unique challenges for members of the Bnei Ephraim community in navigating their sense of self. They must reconcile their religious affiliation with Judaism while still affirming elements of their cultural heritage rooted in Hindu traditions. Cultural adaptations or hybridity may emerge within diaspora communities like the Bnei Ephraim, blending aspects from both Jewish practices and local customs associated with their ancestral homeland[23].

Efforts to combat caste discrimination require a multifaceted approach that includes education, awareness campaigns, legal protections, and cultural exchange programs. Challenges arise when attempting to balance the values and norms of the host society with efforts to address entrenched discriminatory practices from the homeland.The Bnei

Ephraim community, a Jewish community in India, has been navigating their dual identities through various means. This process involves a deep involvement of the researcher, who must navigate between insider and outsider positions, navigating their social identity in relation to the community being studied. Face-to-face interviews with members of the Bnei Ephraim community revealed several key themes related to identity negotiations.The cultural duality explored in this study reveals the unique experience of harmonizing their Jewish heritage with their Indian cultural identity. Participants shared stories of participating in festivals that bridge their Jewish and Indian heritage, such as Diwali celebrations and Purim festivities. These festivals represent a deeper narrative of belonging, resilience, and cultural syncretism, illustrating the community's commitment to preserving their dual identity[24].

The intersection of religious beliefs within the Bnei Ephraim community is another subtheme that delves into the complexities that arise when the Jewish faith intersects with Indian spiritual practices. Participants share introspective narratives of wrestling with faith-based dilemmas, reflecting the interplay of their dual identity even in sacred contexts. The emotional depth of these narratives underscores the emotional depth that accompanies the process of navigating faith-based conflicts. Participants share accounts of moments when their Jewish and Indian spiritual practices seemingly clashed, presenting them with difficult choices. The community's struggles with social stigma, educational inequity, and identity and socioeconomic mobility are also explored in the subthemes "Intersecting Religious Beliefs," "Social Stigma," and "Balancing Dual Allegiances." These themes highlight the emotional toll caste discrimination takes on the Bnei Ephraim community, as well as the systemic limitations that hinder their access to quality education. The stories shared within these subthemes reveal the long-term implications of caste discrimination on their socio-economic prospects and life trajectories. They highlight the need for broader awareness and advocacy against discrimination, emphasizing the importance of creating inclusive spaces within both the Indian and Jewish communities and calling for collective efforts to address structural inequities that perpetuate caste discrimination.

The Bnei Ephraim community, a predominantly Muslim community in India, has been grappling with the impact of caste discrimination on their professional and economic prospects. The community has faced structural barriers that have limited opportunities for skill development, career advancement, and upward mobility. These barriers have impacted not only individual trajectories but also the collective progress of the community. The community's identity is an intricate web that extends into socio-economic realms, impacting every aspect of individuals' lives. The exploration of identity and socioeconomic mobility has significant implications, emphasizing the need for societal awareness and intervention to dismantle the structural barriers perpetuating caste discrimination.

The community has taken various initiatives to raise awareness, challenge stereotypes, and promote equality. These efforts include workshops, seminars, awareness campaigns, and dialogues within the Bnei Ephraim community and broader society. The community's commitment to creating more inclusive spaces for individuals to thrive regardless of their caste background exemplifies their resilience in the face of adversity.

Personal empowerment is another key theme, with participants sharing stories of their triumph in the face of discrimination. These stories serve as beacons of hope, embodying the community's resilience and potential for positive change. The community's vision for the future is to break caste barriers, demonstrating the potential for transformation through collective initiatives and individual empowerment. The Bnei Ephraim community, a group of Jewish and Indian immigrants, is a significant part of the global Jewish community. They have a unique history and culture that has been marked by a long history of discrimination and social stigma. Their unique identity is shaped by their cultural heritage, which is reflected in their festivals, rituals, and traditions. These festivals serve as a symbol of their commitment to preserving and celebrating their dual identity, a journey that is deeply rooted in their Jewish heritage. However, the Bnei Ephraim also faces challenges in balancing their dual identities. They face social stigma, educational inequality, and the need for awareness and advocacy. They face challenges in navigating their religious beliefs, navigating social stigma, and navigating the complexities of identity negotiation. Additionally, they face the pressure to conform to societal expectations, which can be emotionally and psychologically draining.

Figure 2 : Kosher (Source : Community Member)

The challenges

Despite these challenges, the Bnei Ephraim community remains committed to their vision for a future where they are not defined by their caste identity. They believe that

collective action, advocacy, and unity is essential for realizing this vision. The community's resilience and aspirations are evident in their efforts to create a more just and equitable future. The Bnei Ephraim community, a Jewish community in India, is committed to driving societal transformation and advocating for a future without discrimination. They express a strong desire to preserve their cultural heritage and share stories of actively engaging in cultural practices. However, they also face challenges in reconciling their Jewish identity with their caste identity, often stemming from societal expectations and cultural norms. The "Cultural Duality" subtheme highlights the importance of recognizing and respecting diverse cultural identities while providing support and resources for individuals navigating these identities. The community's aspirations for a more inclusive, just, and unified future are reflected in their vision for a transformed world that transcends discrimination and fosters unity and inclusivity. The study found that the process of negotiating identities is not static or linear but rather an ongoing and dynamic one. Participants described how their identities fluctuated and evolved in response to different social contexts and interpersonal interactions. This research suggests that identities should not be seen as fixed categories that need to be negotiated, but rather as fluid and contextual. By embracing a fluid understanding of identity, individuals can navigate different social contexts without feeling the need to constantly negotiate or reconcile conflicting aspects of their identity

Fig3 : Bene Ephraim conference held in Vijaywada in 2023 to preserve the culture and heritage

Conclusion

The Bnei Ephraim community, a minority group in Israel, is grappling with the complex nature of identity negotiations, particularly in relation to their religious and cultural background. Their Jewish identity is framed in terms of teshuvah, or a return to the religion of their ancestors as members of the Lost Tribes of Israel. However, the state of Israel does not recognize them as Jews by Halakhah or qualify them for the Law of Return unless they convert to Judaism. This discrepancy between the community's self-perception and their recognition by the state adds another layer of complexity to their identity negotiations. The research study also shed light on the relationship between the Bnei Ephraim community and the state of Israel, particularly in relation to the Israeli Law of Return and its implications for the Bnei Ephraim's Jewish identity. The Bnei Ephraim negotiate their identity as a distinct Jewish community while simultaneously navigating their position within the broader caste system in India. The Israeli Law of Return plays a crucial role in shaping the identity negotiations of the Bnei Ephraim community. The Bnei Ephraim's identity negotiation is not only an expression of their pride in being "Madigan" (outcast) but also a protest the enduring influence of the caste system. They navigate this influence by developing alternative origin narratives that explain their inferior position within the caste system, rooted in their Jewish identity and the belief in their connection to the Lost Tribes of Israel. By examining the narratives and practices of the Bnei Ephraim community, it becomes clear that their identity negotiation process is deeply intertwined with the historical and social context of the caste system in India.

This study serves as a clarion call for change, reminding us that as long as there are individuals facing discrimination and struggling for their identities, our work remains unfinished. The lessons drawn from this study hold the power to drive transformation and transcend borders. As researchers, activists, and conscientious individuals, we bear the responsibility to amplify these voices and advocate for societal transformation. By addressing the dual challenges unveiled within this study, we contribute to a more compassionate, egalitarian, and inclusive global community. The Bnei Ephraim, a Jewish community in Israel, face dual challenges in negotiating their identity within the context of caste discrimination in diasporic settings. The Israeli Law of Return, which grants automatic citizenship to individuals with Jewish ancestry, presents both opportunities and challenges for the Bnei Ephraim. The law ensures that individuals who are truly connected to the Jewish faith and culture are granted citizenship in Israel, but without stringent criteria, there is a risk of diluting the meaning and significance of Jewish identity.

The Bnei Ephraim's journey is not just about the intricate interplay of their ancestral Jewish identity within the Indian tapestry; it is also an undeniable reflection of the broader global phenomenon of discrimination and prejudice. Their experiences compel us to confront the systemic and deeply ingrained prejudices that persist on a global scale, challenging us to scrutinize the very foundations of discrimination and social justice. As researchers, activists, and global citizens, our duty extends beyond the academic study of these issues to advocate for change and create a more equitable and inclusive society. The Bnei Ephraim, descendants of the Israelite tribe of Ephraim, have been a significant community in India, facing dual challenges of identity negotiations and caste discrimination. They have adopted Jewish identity to challenge their position as

"untouchables" within the caste system and strive towards a more equitable and inclusive society. This research highlights the significance of myths and origin narratives in the construction of diasporic identities, with the Bnei Ephraim playing a central role in the identity formation of the Bnei Ephraim community.

The study highlights the intersecting dynamics of caste discrimination and Jewish identity, as well as the role of religion and Jewish traditions in challenging and resisting caste-based discrimination. The genetic makeup of both Indian and Jewish populations exhibits significant diversity, and the Indian civilization has shown a remarkable inclination towards inclusivity rather than exclusivity. The Bnei Ephraim, Dalit community, and Madigas represent those who find themselves marginalized and oppressed by the caste system. Their experiences, characterized by discrimination, lack of opportunities, and social exclusion, are painful reminders of the entrenched inequalities that persist in India. The dual challenges faced by these communities are urgent and universal, reflecting the larger struggle against discrimination and inequality seen on a global scale. By addressing these challenges, we contribute to a more just, inclusive, and compassionate world for all.

The Bnei Ephraim, Dalits, and Madigas are a community in India that claim Jewish descent and adhere to certain Jewish practices while preserving their unique Indian traditions. Their dual identity is a testament to the adaptability and resilience of Jewish communities throughout history, as they navigate the challenges of diaspora and maintain their cultural and religious distinctiveness. The study highlights the importance of intersectional analyses that consider multiple aspects of identity, such as caste, religion, and culture. The Bnei Ephraim Madigas' story reflects the richness and diversity of the Jewish diaspora, which is a testament to the enduring nature of Jewish culture and religion. Their dual identity, forged through migration and cultural exchange, serves as a microcosm of the broader Jewish experience, highlighting the capacity of Jewish communities to adapt to new surroundings while maintaining their core religious and cultural practices. This adaptability has allowed Jewish identity to persist and flourish in diverse corners of the world, reminding us that cultural and religious diversity can coexist harmoniously and thrive in the most unexpected places. In conclusion, the Bnei Ephraim Madigas represent a compelling chapter in the broader narrative of the Jewish diaspora, highlighting the resilience of Jewish communities in the face of discrimination and the importance of understanding and challenging deeply ingrained biases in society.

REFERENCES

1 Haanen, J., published, 2012, “Jacqueline Maria Hagan, Migration Miracle: Faith, Hope, and Meaning on the Undocumented Journey,” The Review of Faith & International Affairs, 10(4), 77–79.

2 American Library Association, published, 2009, “Migration miracle: faith, hope, and meaning on the undocumented journey,” Choice Reviews Online, 47(02), 47–1156.

3 Zenner, W.P., published, 1996, “The descendants of Aleppo Jews in Jerusalem,” Israel Affairs, 3(2), 95–110.

4 Jews of Cochin | Encyclopedia.com. (n.d.). https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-andmaps/jewscochin#:~:text=The%20Cochin%20Jews%20have%20differing,and%20peacocks%20for %20his%20temple.

5 Sweeting, W.D., published, 1885, "Shields of the twelve tribes," Notes and Queries, s6XII(308), 417–417.

6 Briggs BD (2006) Hebrew and English lexicon. Biblesoft,Inc
7 Pugazhendhi, D. (2021, July 30). Tamil, Greek, Hebrew and Sanskrit: Sandalwood (Σανταλόξυλο) and its Semantics in Classical Literatures. ATHENS JOURNAL OF PHILOLOGY, 8(3), 207–230. https://doi.org/10.30958/ajp.8-3-3

8 Segal, M. (2013). The Hebrew University Bible Project. Hebrew Bible and Ancient Israel, 2(1), 38. https://doi.org/10.1628/186870313x13624783729083

9 Machiela, D.A., published, 2012, "Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies of Antiquity. By Dorothy M. Peters. (Society of Biblical Literature: Early Judaism and Its Literature 26). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. Pp. xxiv, 252. Paperback. US$ 29.95. ISBN 978-1-58983-390-6.," Journal for the Study of Judaism, 43(1), 123–125.

10 Koltun-Fromm, K., published, 2000, "Historical Memory in Abraham Geiger's Account of Modern Jewish Identity," Jewish Social Studies: History, Culture, and Society, 7(1), 109–126.

11 Hezser, C., published, 2010, "Oral and Written Communication and Transmission of Knowledge in Ancient Judaism and Christianity," Oral Tradition, 25(1).

12 Koltun-Fromm, K., published, 2000, "Historical Memory in Abraham Geiger's Account of Modern Jewish Identity," Jewish Social Studies: History, Culture, and Society, 7(1), 109–126.

13 Kadanthodu, S R. (2022, June 27). Migration, Discrimination and Assimilation in the State of Israel. https://doi.org/10.1163/09763457-bja10014

14 Mathews SF, "Jerusalem and the Temple in Jewish Apocalyptic Literature of the Second Temple Period" (1999) 50 Journal of Jewish Studies 331 <http://dx.doi.org/10.18647/2221/jjs-1999>

15 Zeitlin S, "The Jews: Race, Nation or Religion: Which? A Study Based on the Literature of the Second Jewish Commonwealth" (1936) 26 The Jewish Quarterly Review 313 <http://dx.doi.org/10.2307/1452094>

16 Menache S, "Faith, Myth, and Politics: The Stereotype of the Jews and Their Expulsion from England and France" (1985) 75 The Jewish Quarterly Review 351 <http://dx.doi.org/10.2307/1454402>

17 Trotter JR, "Jewish Identity and the Intercommunal Links between Diaspora Jewish Communities in the Second Temple Period" (2021) 12 Journal of Ancient Judaism 71 <http://dx.doi.org/10.30965/21967954-12340020>

18 Bush A, "After Expulsion: 1492 and the Making of Sephardic Jewry / Double Diaspora in Sephardic Literature: Jewish Cultural Production before and after 1492" (2017) 18 Journal of Spanish Cultural Studies 215 <http://dx.doi.org/10.1080/14636204.2017.1308625>

19 Baumgarten E, "Daily Commodities and Religious Identity in the Medieval Jewish Communities of Northern Europe" (2014) 50 Studies in Church History 97 <http://dx.doi.org/10.1017/s0424208400001674>

20 Jacobs M, "Sephardic Migration and Cultural Transfer: The Ottoman and Spanish Expansion through a Cinquecento Jewish Lens" (2017) 21 Journal of Early Modern History 516 <http://dx.doi.org/10.1163/15700658-12342556>

21 Glick TF, "The Sephardi Heritage: Essays on the History and Cultural Contribution of the Jews of Spain and Portugal, Vol. I: The Jews in Spain and Portugal before and after the Expulsion of 1492" (1972) 52 Hispanic American Historical Review 693 <http://dx.doi.org/10.1215/00182168-52.4.693>

22 Lederhendler E, "Gender and the Economic History of the Jews" (2019) 103 American Jewish History 517 <http://dx.doi.org/10.1353/ajh.2019.0050>

23 Bhattathiripa R, "Changing Architectural Identity: A Case of the Jewish Settlements in Cochin" (2013) 2 ISVS e-journal

24 Bose VK and M V, "THE HISTORY OF JEWS IN KERALA" (2022) 10 International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)

***

MOHD SUALH **(13)**

Research Scholar, Department of Sunni Theology

Aligarh Muslim University, Aligarh

THE CLASH OF SECULARISM AND ISLAMIC GOVERNANCE: CHALLENGES AND RESPONSES IN THE MUSLIM WORLD

Introduction

In the contemporary discourse on governance and societal organization, secularism stands as a cornerstone principle in many Western democracies, advocating for the separation of religion from state affairs. Rooted in Enlightenment values of rationality, individualism, and liberalism, secularism is often portrayed as a universal solution for managing religious diversity and ensuring harmony in pluralistic societies. However, the global landscape is variegated, with numerous cultural and religious nuances that challenge the universal applicability of secularism. This paper embarks on a philosophical and critical exploration of secularism, particularly through the lens of its interaction with Islamic principles and governance.

The imposition of Western secular models onto Muslim-majority societies, often a legacy of colonial rule, presents a compelling case of cultural and epistemological discord that necessitates a deeper investigation. This paper argues that secularism, as conceived and applied in Western contexts, does not seamlessly align with the socio-political realities and cultural fabric of Islamic societies. By employing a philosophical approach, this paper delves into the fundamental principles and worldviews underlying both secular and Islamic governance, questioning the presumed neutrality and universality of secularism. Furthermore, from a critical perspective, this analysis scrutinizes the repercussions of secularism's imposition on Islamic societies, assessing both the loss and transformation of cultural and religious identity that often accompanies forced secularization. The critique extends to how such impositions are reflective of broader dynamics of power and control that continue to influence post-colonial societies.

Secularism: A Multifaceted Concept

The term "secular" derives from the Latin word *saeculum*, which can mean "a generation," "a human lifetime," "an era of time," or "a century" (Preston, 2024). Historically, it referred to the temporal, everyday world in Christian contexts, distinct from the eternal realm of religious practices and time (Preston, 2024). Merriam-Webster and other dictionaries like Oxford Learner’s and Collins English Dictionary define secularism as minimizing religious influence in civil affairs. Similarly, the American Heritage Dictionary emphasizes its aspect of "religious skepticism or indifference," describing secularism as a framework that advocates for the exclusion of religious considerations from civil affairs or public education (American Heritage Dictionary, n.d.). Secularism in Western democracies typically supports religious freedom, ensuring that no single faith dominates public policy. This version of secularism, often called

"constitutional secularism," actively removes religious symbols from public spaces to support the coexistence of diverse beliefs (Shook, 2017).

Political and social concepts such as "secularism" and "democracy" are not merely descriptive terms for a phenomenon or social fact (Durkheim, 1982). Secularism denotes a complex assemblage of theoretical ideas within intellectual history, closely linked to concepts such as modernity and democracy, and often involves intercultural exchanges. Another aspect of secularism—constituting a distinct signification—includes the historical developments, events, and the consciously and unconsciously experienced practices and materialities associated with secularism (Neumann, 2002; Pouliot, 2007). Notably, scholars like Talal Asad have critiqued the epistemological bases of secularism, arguing that it is not merely a negation of religion but a politically and culturally contested concept (Asad, 2002, 2003). Charles Taylor in his seminal work, *A Secular Age* (2007), elaborates on secularism's three dimensions: the decrease of religious belief and practice, the 'emptying of God' from public spheres, and the reconfiguration of belief as merely one option among many.

George Jacob Holyoake, who first introduced the term "secularism" in the 19th century, defined it as a code of duty centered on human welfare and considerations, highlighting the significance of scientific progress and material improvement (Holyoake, 1896). This foundational definition has influenced various models of secular governance worldwide, including French laïcité, American constitutional separation, and Indian state neutrality (Hashemi, 2009). Holyoake, marking its historical presence in the political and civic spheres of ancient Roman and Greek states.

As I mentioned above, Secularism is broadly understood as the process of separating religious institutions from state governance, aiming to minimize the direct influence of religion on public affairs. This separation can manifest in various forms, such as anti-clericalism, atheism, naturalism, non-sectarianism, and neutrality towards religious topics. In some instances, it may lead to completely removing religious symbols from public spaces. According to the Oxford Dictionary, secularism pertains to being "*concerned with the affairs of the world, not spiritual and not concerned with religion or religious beliefs*". This conceptual framework suggests that secularism not only facilitates a clear delineation between religion and state but also supports a public sphere where religious influences are minimized, allowing for a plurality of beliefs and non-beliefs to coexist within a neutral political environment.

Despite its effectiveness in some contexts, secularism faces challenges within Islamic societies. Islamic governance, which integrates spiritual and temporal dimensions, contrasts sharply with the Western secular approach. Scholars like Syed Muhammad Naquib al-Attas, S.Sayyid and Abul A'la Maududi critique secularism for promoting materialism and ethical relativism, and for its potential to fragment knowledge and morality, arguing for the integration of divine sovereignty in governance to uphold moral and ethical coherence.

Difference Between Secularism and Secularization

Secularism and secularization represent distinct but interconnected concepts. Secularism is an ideology advocating for the exclusion of religious elements from public and civic affairs. It promotes the idea that religion should not interfere with or influence the

secular, temporal aspects of life (Macmillan English Dictionary for Advanced Learners, 2002). On the other hand, secularization refers to the process through which these secular ideals are implemented, effectively diminishing the influence and presence of religious institutions and symbols in various sectors of society and culture (McLean, 1996). Al-Attas characterizes secularization as a dynamic and ongoing process that continually evolves and adapts over time. He views it as an emancipatory force that liberates individuals from the constraints imposed by traditional sacred values, enabling a form of freedom that encompasses all aspects of life, from the spiritual to the material (Al-Attas, 1993). This process is seen as inherently transformative, capable of changing with the times and progressively moving away from absolute values that once defined human existence.

Al-Attas introduces the term *"secularizationism"* to describe the transformation of secularization into an ideology over time (Al-Attas, 1993). This notion suggests that while secularization begins as a liberating process, it inevitably develops its own set of doctrines and principles that start to resemble those of a distinct ideology. This evolution challenges the initial perception of secularization as merely a process, indicating that it can solidify into a system of beliefs as rigid and influential as those it aimed to dismantle. He critiques the Western interpretation of secularization, arguing it is deeply embedded in the intellectual, material, and spiritual dimensions of Western societies and does not universally translate to other cultural contexts. He contends that while this interpretation claims to derive from Biblical principles, it actually arises from the reinterpretations by Christian-secular theologians, which he asserts is a misrepresentation of historical facts (Al-Attas, 1993).

Secularism vs. Secularization

The trajectory of secularization reveals intriguing paradoxes, particularly when observing Islamic societies. Despite appearing less opposed to secular ideologies, these societies often exhibit strong resistance to secularism (Gellner, 1989). This resistance contrasts with the historical developments in Europe, where secularization was ostensibly facilitated by aspects of Christianity that harmonize the sacred with the worldly. In the Muslim world, though traditional religious norms are being replaced by state laws and regulations, areas like personal status and family law remain deeply rooted in Islamic values. Yet, these societies are not isolated from global influences; modern scientific and ideological concepts significantly shape public opinion and beliefs. Notably, the decline in traditional religiosity has not equated to widespread acceptance of secularism. Instead, there is a growing call among conservative groups for the implementation of Sharia law, perceived as a return to authentic religious principles amidst perceived secular encroachments (Gellner, 1992).

Secularism and the Quran: A Brief Overview

In the context of the Muslim Ummah, secularism, both as an ideology and a system of governance, is often deemed incompatible with Islamic principles. This contention stems from two primary theological assertions within Islam that challenge the secularist separation of religion from state governance. The first point of contention arises from the Quranic verse, "*And whoever desires other than Islam as religion - never will it be accepted from him, and he, in the Hereafter, will be among the losers*" (Al-Quran 3:85).

This verse, while not directly opposing secularism, implies a comprehensive divine guidance in all aspects of life, suggesting that a life without such guidance is unacceptable. Many Muslim scholars argue that Islam, being a universal message, should permeate every facet of life, including governance and public policy, thus opposing the secular notion of relegating religion solely to the private sphere. They assert that Islam provides a holistic approach to governance, touching upon social, economic, personal, and professional aspects of life.

The second Quranic verse frequently cited in debates about secularism is, "*Indeed, the religion in the sight of Allah is Islam"* (Al-Quran 3:19). This verse reinforces the idea that divine law should govern all matters, contradicting the secular model where the state holds ultimate authority. Prominent scholars like Maududi, Qaradawi, and Shaikh Attas have critiqued secularism as fundamentally opposed to or at odds with Islamic teachings.

Secular governance, which places sovereign power in human hands, conflicts with the Islamic concept of Tawheed (monotheism), which posits that only God has ultimate authority over creation. Thus, in an Islamic context, humans are seen merely as stewards or agents of divine law, not as independent legislators. Another pertinent verse from the Quran is, "*Do they seek for other than the religion of Allah? While to Him submitted all creatures in the heavens and the earth, willingly or unwillingly, and to Him shall they be returned"* (Al-Quran 3:83). This verse underscores the universality of Islam and implies a natural order of submission to divine will, further challenging the secularist perspective that advocates minimizing the role of religion in public life. These theological perspectives highlight a fundamental ideological divergence between Islamic teachings and secularism, emphasizing the infeasibility of separating religion from state affairs within the framework of Islamic governance.

Muslim Thinkers and the Idea of Secularism/Secularization

Secularism has long stirred debate within Muslim societies since its emergence on the global political stage. Among Muslim intellectuals, the response to secularism is sharply divided. Some perceive it as harmonious with Islamic tenets, arguing that it can coexist with the religion's foundational principles. They suggest that secularism's core aim—separating religion from state affairs—enables a pluralistic society where religious freedoms are upheld without compromising Islamic values. On the other hand, some scholars view secularism as an outright contradiction to Islam, a deviation that threatens the religion's comprehensive approach to life, which encompasses both public governance and private morals. These thinkers argue that secularism, with its roots in Western thought, dilutes Islamic identity and principles, advocating instead for a governance system deeply embedded with Sharia law.

This division among scholars not only fuels an ongoing intellectual debate but also influences political policies and the daily lives of people in Muslim-majority countries. As I explore these varied perspectives, this section will delve into the complex interplay between secularism and Islam, reflecting the broader dialogue among Muslim thinkers on reconciling historical traditions with contemporary governance

Shaikh Yousuf Al-Qardawi

Shaikh Yousuf Al-Qardawi, an eminent Egyptian Islamic scholar, defines secularism as "La Dini" (irreligious) and "Ghyr Dini" (non-religious). In debates with Turkish scholar Tariq Ramadan, Qardawi articulated his concerns about secularism, emphasizing that the ideology's clear separation between the religious and non-religious spheres is fundamentally un-Islamic and rooted in Western thought. Qardawi argues that secularism, which may be adaptable in Christian contexts due to the absence of a comprehensive religious law like Sharia, is entirely incompatible with Islam. According to Qardawi, Islam is a holistic system that governs all life aspects—social, political, economic, and personal. He posits that acceptance of secularism equates to a rejection of divine guidance, which is tantamount to atheism and apostasy (Qaradawi, 1981).

Shaikh Abul Ala Maududi

Shaikh Abul Ala Maududi, a pivotal Islamic scholar in South Asia, offers a profound critique of secularism, grounded in his vision of Islam as a comprehensive system of life and governance. Maududi vehemently opposes secularism, which he views as a fundamentally flawed ideology that attempts to sever society from its religious roots. In his discourse, he frequently uses the term "La Dinniyyat," which translates to "absence of religion," to describe secularism, underscoring his belief that secular ideologies leave societies devoid of moral and spiritual guidance (Maududi,1939).

Maududi argues that Islam does not just form a religion but a global community or Ummah, bound together by immutable divine principles that should govern all aspects of life. He insists that true governance can only be achieved through what he terms *"theo-democracy,"* a system in which divine sovereignty prevails over human-made laws and where the legislative power is derived directly from God, not the populace. This model stands in stark contrast to secular democracies, where sovereignty is vested in the people and the state (Maududi,1939).

In Maududi's view, an Islamic state is inherently a form of divine rule where laws concerning social behavior, financial transactions, and personal status are based strictly on Islamic teachings. This governance model ensures that every aspect of a Muslim's life remains aligned with the Qur'an and Sunnah, providing a holistic approach that integrates spiritual obligations with daily practicalities. He asserts that this system is superior to Western democratic models, which he claims fail to uphold true democratic principles because they exclude divine authority and moral absolutes from their foundations (Maududi,1939).

Moreover, Maududi critiques the Western model of democracy for its secular foundations, arguing that it inherently contradicts the principles of true democracy as envisioned in Islamic teachings. According to him, Western democracies advocate for a separation of church and state, which he believes undermines the role of religion in guiding public morality and governance. He posits that without the integration of divine laws, societies risk moral decay and governance that does not genuinely reflect the will and welfare of the people as dictated by their creator (Maududi, 1939).

Maududi’s perspectives are not merely theoretical but call for a practical reevaluation of how modern states understand and implement governance. His advocacy for a theo-democracy challenges contemporary notions of secular governance and invites Muslims and scholars worldwide to reconsider the role of religion in public life. His work remains

influential in debates on Islamic governance, resonating with those who seek a model that fully integrates religious teachings with state functions, ensuring that both spiritual and worldly affairs are managed in accordance with divine guidance. Through his writings and political activism, Maududi has significantly shaped the discourse on Islamic political theory, emphasizing that for a society to be truly democratic and just, it must embrace the comprehensive governance model prescribed by Islam.

Maulana Wahiduddin Khan

Maulana Wahiduddin Khan, a distinguished voice from the subcontinent, adopts a nuanced stance on secularism, significantly differing from scholars like Qardawi and Maududi. Khan emphasizes the importance of distinguishing between 'secular philosophy' and 'secular policy,' which he argues are often conflated by critics. He describes secular philosophy as having emerged from atheistic influences, initially intended to sever the public sphere from religious influences. However, secularism, as it evolved into a governance policy within democratic systems, shifted towards ensuring personal religious freedoms while assigning the state the responsibility of managing common material interests.

Khan argues that modern secular policy, contrary to its philosophical origins, is not about excluding religion from public life but about protecting religious freedom and ensuring that no single religious group dominates others. This policy framework aims to mitigate the historically exploitative and oppressive nature of socio-religious setups, thus promoting a peaceful co-existence. Khan points out that in countries from India to the United States and Britain, the adaptation of secular policies has facilitated religious harmony and prevented sectarian strife, indicating that secularism as a policy does not inherently conflict with Islam. Instead, it complements Islamic teachings by fostering an environment where religious freedom is upheld as a fundamental right (Darik Zafar, 2021).

Syed Muhammad Naquib Al-Attas

Syed Muhammad Naquib Al-Attas presents a critical and multifaceted understanding of secularization, contrasting sharply with prevalent Western interpretations. He articulates secularization as an emancipatory process, liberating individuals not only from religious and metaphysical dominance over reason and language but also from constrained worldviews imposed by these frameworks. Al-Attas argues that secularization facilitates a paradigm shift, allowing the world to be understood in temporal rather than transcendental terms, which significantly influences human agency and governance (Al-Attas, 1993).

In his profound critique, Al-Attas differentiates between secularization and secularism, treating the former as a dynamic, ongoing process and the latter as a static ideology. He points out that secularism, while purporting to free individuals from the sacredness of religion, culture, and politics, retains a firm grip on absolute values, thereby reshaping them within its ideological confines (Cox, 1965). This perspective suggests that secularism does not fully liberate individuals but rather confines them within a new set of doctrinal boundaries.

Al-Attas emphasizes the transformative effects of secularization on human reason and worldviews:

"*Secularization is defined as the deliverance of man first from religious and then from metaphysical control over his reason and language. It is 'the loosing of the world from religious and quasi-religious understandings of itself, the dispelling of all closed views, the breaking of all supernatural myths and symbols'…"* (Al-Attas, 1993).

This definition captures the essence of secularization as an intellectual emancipation that encourages individuals to reclaim autonomy over their intellectual and expressive faculties. However, Al-Attas remains critical of the outcomes of secularization. While it promotes a broader understanding of human existence by loosening ties to specific religious and cultural narratives, it also raises concerns about the potential cultural and spiritual vacuums that might emerge when foundational beliefs are removed. This leads to a deeper philosophical inquiry into whether true freedom and understanding can be achieved simply by removing religious and metaphysical narratives, or if this newfound freedom results in new forms of confinement within secular ideologies.

Moreover, Al-Attas critically addresses secularization's implications for morality, ethics, and law. He contends that the removal of religious and metaphysical frameworks necessitates a responsible navigation of this freedom to prevent moral relativism or nihilism and to foster a constructive reevaluation of human values and purposes.

In stark contrast, Al-Attas presents secularism and secularization as fundamentally incompatible with Islamic principles, describing secularism not as a neutral stance but as an active process of disenchantment that strips nature, politics, and values of their sacred connections. This disenchantment, he argues, directly challenges the Islamic way of life, which is governed by divine laws: "For Attas, secularism is not just a neutral stance but an active process of disenchantment that strips nature, politics, and values from their sacred connections. This process, according to him, is a direct challenge to the Islamic way of life, where divine laws govern all aspects of human existence" (Aljunaid Khairuddin, 2019; Attas, 1993).

Al-Attas calls for a vigorous rejection of secularization among Muslims, viewing it as a harmful influence that must be resisted to preserve the integrity of the Islamic faith. His perspective adds a significant dimension to the discourse on secularization, particularly in how it intersects with Islamic thought and the broader challenges of modernity. Through this analysis, Al-Attas not only enriches our understanding of secularization and its limits but also contributes to ongoing debates about identity, power, and governance in contemporary Muslim societies.

Salman Sayyid

S. Sayyid's work is an essential contribution to understanding the interplay between secularism and Islamic identity, particularly in the context of modernity and global political order. His analysis is embedded within a broader framework that examines the implications of decolonization and critiques the Eurocentric perspectives that have often dominated discussions about secularism. This approach enables a deeper exploration of how Muslim-majority societies interact with and reinterpret secular ideologies, often shaped by the historical forces of colonialism and contemporary global dynamics.

Sayyid's critique of secularism is not just a rejection of Western secular ideals but a nuanced analysis of how these ideals interact with various forms of Islamic governance and public life. He argues that secularism, as typically conceived in Western thought, implies a separation of religion from state affairs that does not universally translate into all cultural and religious contexts, particularly those within the Islamic world. This Western model of secularism often emphasizes the privatization of religion, aiming to confine it within the bounds of individual belief and remove it from the public and political spheres. However, Sayyid points out that such a model is not readily applicable or even desirable in societies where religion plays a foundational role in both individual and communal life.

In his book "Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order," Sayyid delves deeper into the concept of secularism by exploring its implications within the framework of Muslim identities and the political realities of Muslim-majority countries. He suggests that the conventional Western approach to secularism must be reevaluated in light of the historical experiences and socio-political conditions of these societies. His arguments emphasize the need to understand secularism not merely as a separation of religion from state but as a complex array of interactions between religious and political identities.

Sayyid's critical approach to secularism is interwoven with his broader critique of modernity and the legacy of colonialism. He challenges the notion that modernity is a linear process led by the West, proposing instead that modernity is a multifaceted phenomenon that has been shaped by various forces, including those emerging from within the Muslim world. This perspective leads him to question the universal applicability of secularism, suggesting that its implementation has often been a tool of colonial control rather than a genuine expression of cultural and political progression.

Furthermore, Sayyid explores the idea of decolonization not just as a historical event but as an ongoing process that affects how Muslim-majority societies conceptualize their identity and governance. He argues that the legacy of colonialism continues to influence these societies' political and cultural frameworks, including their engagement with secularism. Decolonization, in this sense, involves rethinking and potentially rejecting the secular paradigms imposed during colonial rule, and crafting a political identity that reflects the unique historical and cultural experiences of Muslim communities.

In "Recalling the Caliphate," Sayyid also engages with the idea of the caliphate—not merely as a historical institution but as a symbol of Islamic unity and governance that challenges the secular frameworks established during and after the colonial period. He discusses how the concept of the caliphate has been romanticized and politicized in various ways by different Muslim groups and thinkers. For Sayyid, the caliphate represents a potential model for governance that integrates Islamic principles with contemporary political needs, challenging the dominant secular models promoted by the West.This engagement with the caliphate is part of Sayyid's broader argument that Islamic political thought offers viable alternatives to Western secularism. He suggests that these alternatives are not backward or anti-modern but are instead reflective of a different understanding of modernity—one that integrates rather than marginalizes religious identity. Through this analysis, Sayyid contributes to a critical reevaluation of how Muslim-majority societies can navigate the challenges of modernity and globalization while maintaining their religious and cultural integrity. Ultimately, S.

Sayyid's work invites us to reconsider the relationship between Islam, secularism, and modernity. It challenges the assumptions that underpin much of Western political thought and offers a profound critique of the ways in which these assumptions have been imposed upon non-Western societies. His analysis not only enriches our understanding of secularism and its limits but also contributes to ongoing debates about identity, power, and governance in the contemporary Muslim world.

Conclusion

This paper has critically examined the concept of secularism through the lens of Islamic thought, questioning the universal applicability of a Western-centric secular model across Muslim-majority societies. As evidenced by the discussions of thinkers like S. Sayyid and Syed Muhammad Naquib al-Attas, secularism, as commonly interpreted and implemented in Western contexts, fails to accommodate the intricate intertwinement of religion with public and private life inherent in Islamic cultures. This incongruence stems not only from secularism's drive to privatize religion but also from its origins in Enlightenment thought, which is deeply rooted in individualism and the separation of church and state—concepts foreign to the communal and integrative nature of Islamic governance.

The critique extends to the imposition of secularism as a colonial legacy, suggesting that such measures often serve to suppress traditional Islamic practices under the guise of modernization and liberal democracy. This imposition is viewed not just as a political or social oversight but as an epistemological violence against Islamic ways of knowing and organizing societal life. The call for decolonization, therefore, is not only a physical extrication from colonial powers but also an intellectual and spiritual reclamation of indigenous values and governance structures. Moreover, the paper highlights that Islamic governance, with its holistic approach to integrating spiritual, ethical, and societal norms, offers a viable alternative to secular governance. This model does not seek to segregate religious life from state affairs but rather harmonizes them, providing a framework that is both spiritually enriching and pragmatically effective in governing complex societies.

In essence, the discussions underscore a profound need to reevaluate the role of secularism in modern governance, particularly in contexts where it clashes with deeply rooted religious paradigms. It advocates for a pluralistic approach to understanding governance and modernity, one that is inclusive of non-secular perspectives and respects the sovereignty of diverse cultural and religious philosophies in public affairs.

References

1. Al-Attas, S. M. N. (1993). *Islam and secularism.* International Institute of Islamic Thought and Civilization.
2. Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the metaphysics of Islam: An exposition of the fundamental elements of the worldview of Islam.*
3. American Heritage Dictionary. (n.d.). Definition of secularism.
4. Asad, T. (2002). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
5. Asad, T. (2003). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.

6. Cox, H. (1965). *The secular city: Secularization and urbanization in theological perspective.*

7. Darik Zafar. (2021). *Hindustan ki Sharyi Hasiyat*. Khusro Foundation.
8. Durkheim, E. (1982). *The rules of sociological method.* Free Press.
9. Gellner, E. (1989, May 22). 'Up from Imperialism'. *The New Republic*, 35-36.
10. Gellner, E. (1992). *Postmodernism, reason and religion*. London.
11. Hashemi, N. (2009). *Islam, secularism, and liberal democracy: Toward a democratic theory for Muslim societies*. Oxford University Press.

12. Holyoake, G. J. (1896). *English secularism: A confession of belief*. Chicago: Open Court Publishing.

13. Khairuddin, A. (2019). Deformations of the secular: Naquib Al-Attas's conception and critique of secularism. *Journal of the History of Ideas,* 80(4). DOI: 02-10-2022.

14. Macmillan English Dictionary for Advanced Learners, International Student Edition. (2002). Macmillan.

15. McLean, I. (Ed.). (1996). *The concise Oxford dictionary of politics*. Oxford University Press.

16. Maududi, A. A. (1939). *Islam ka Nazriyya i Siyasi*. Lahore: Islamic Publications.

17. Neumann, I. B., & Pouliot, V. (2007). *Theorizing politics: The reflexivity of political science*. Cambridge University Press.

18. Oxford Learner's Dictionaries. (n.d.). Secularism. Retrieved from https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/

19. Preston, C. (2024, July 30). Secularism | Definition, separation of church and state, history, varieties, & facts. *Encyclopedia Britannica*. https://www.britannica.com/topic/secularism

20. Qaradawi, Y. (1981). *Al-Islam Wa al-'Almaniyyah Waghan Li Wagh*. Cairo.
21. Qaradawi, Y. (n.d.). Biography. Retrieved from http://www.islaam.com/Article.asp?id=117.

22. Sayyid, S. (2014). *Recalling the Caliphate: Decolonisation and World Order*. London: Hurst & Co.

23. Shook, J. R. (2017). *Secularism and the Constitution: Ensuring religious freedom.* Lexington Books.

24. Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.
25. Wikipedia. (n.d.). Islam and secularism. Retrieved from https://en.m.wikipedia.org/wiki/Islam_and_secularism#:~:text=Secularism%E2%80%94i.e.%20the%20separation%20of,ambiguity%20of%20the%20concept%20itself

***

PEERZADA OWAIS ADIL **(14)**
Assistant Professor, Department of English
Guru Kashi University, Talwandi Sabo, Bhatinda, Punjab
NEELOFAR SHAFI
Research Scholar, Department of English
Sharda University, Greater Noida, U.P.
HAADIYAH CHISHTI
Research Scholar, Department of English
Sharda University, Greater Noida, U.P.

SHADOWS OF AFFICTION: NAVIGATING DISEASES IN PERSIAN LITERARY LANDSCAPE

Abstract: In Persian literature, diseases are depicted not only as physical ailments but also as potent metaphors for spiritual, emotional, and societal maladies. This article examines how various authors across different time periods have woven diseases into the fabric of their narratives, exploring themes of love, longing, political corruption, and moral decay. Through a comparative analysis of works by renowned poets such as Rumi, Ferdowsi, and Hafez, alongside prose works by modern authors like Marjane Satrapi and Sadegh Hedayat, the article uncovers the diverse ways in which diseases serve as narrative devices to illuminate societal issues, cultural norms, and historical traumas. By juxtaposing classical and contemporary perspectives on diseases, the study offers profound insights into the enduring relevance of human suffering and resilience in Persian literature, ultimately celebrating the power of storytelling to illuminate the human experience across time and space.

Keywords: Diseases, Persian Literature, Comparative Analysis, Narrative Devices

Introduction

Diseases have been a prevalent theme in literature throughout, serving as a reflection of societal beliefs, fears, and experiences. Persian literature, with its rich reservoir of poetry, prose, and epics, is no exception to this exploration of human afflictions. In Persian literary works, diseases are often portrayed not only as physical ailments but also as metaphors for deeper emotional, spiritual, and societal maladies. This article delves into the representation of diseases in Persian literature, comparing and contrasting how various authors from different periods have depicted illnesses and their impact on individuals and communities. Persian literature, dating back centuries, offers a diverse array of perspectives on diseases. From the epic poems of Ferdowsi's *Shahnameh* to the mystical verses of Rumi and Hafez, ailments are woven into the fabric of narratives, symbolizing everything from love and longing to political corruption and moral decay.

While some writers use diseases as a tool to evoke empathy and compassion, others employ them as symbols of divine punishment or existential crises. By examining how diseases are portrayed in Persian literature, we gain insight into the cultural, religious, and philosophical underpinnings of society at different points in history. Through a comparative analysis of these literary representations, we can discern recurring motifs, attitudes toward illness, and the evolving perceptions of health and healing practices. Ultimately, exploring diseases in Persian literature allows us to appreciate the complexities of human suffering and resilience across time and space.

Classical Perspectives: Diseases in the Poetry of Rumi, Ferdowsi, and Hafez

In Persian literature, diseases are often depicted as more than just physical ailments; they serve as powerful metaphors for a variety of human experiences. One prominent example can be found in the works of Rumi, the renowned Persian poet and mystic. Rumi's poetry frequently alludes to illnesses as symbols of spiritual maladies and the longing for divine union:

> Being in love is manifested by the grief of the heart
>
> there is no sickness like the sickness of the heart.
>
> The disease of the lover is other than all other diseases
>
> love is the astrolabe of God's mysteries.[1]

In his verses, diseases represent the soul's yearning for healing and purification, drawing parallels between physical sickness and the inner turmoil of the human spirit. Rumi's portrayal of diseases transcends mere bodily afflictions, delving into the realm of existential suffering and the quest for spiritual enlightenment. Contrasting with Rumi's mystical approach, the epic poems of Ferdowsi's *Shahnameh* offer a different perspective on diseases in Persian literature. Within the grand narratives of heroes and battles, diseases often appear as manifestations of moral corruption and divine retribution. Characters afflicted by illnesses in Shahnameh are not only physically weakened but also spiritually compromised, reflecting a worldview where diseases are seen as punishments for transgressions against cosmic order. One example can be found through the character of Zohak:

> […] Now Zohak, who feared no evil, granted the request, and Ahriman kissed him on his shoulders. And when he had done so, the ground opened beneath his feet and covered the cook, so that all men present were amazed thereat. But from his kiss sprang hissing serpents, venomous and black; and the King was afraid, and desired that they should be cut off from the root. But as often as the snakes were cut down did they grow again, and in vain the wise men and physicians cast about for a remedy.[2]

Ferdowsi weaves these themes seamlessly into his epic tales, using diseases as tools to underscore the consequences of moral decay and the fragility of human existence.

[1] Rumi J. Mathnawi I:109-112 (translated by SH Nasr). In: Nasr SH, ed. A Rumi: Lament of the Reed. Istanbul: Asr Media, 2000

[2] Shahnameh: The Persian book of kings, p. 6

Moreover, the works of Hafez, another celebrated Persian poet, present yet another facet of how diseases are portrayed in Persian literature. Hafez's ghazals are replete with references to illnesses as symbols of unrequited love, emotional anguish, and the transient nature of human relationships. Through his poignant verses, Hafez captures the agony of lovesick souls who suffer from the metaphorical disease of unfulfilled desires.

From out the street of So-and-So,

Oh wind, bring perfumes sweet to me!

For I am sick and pale with woe;

Oh, bring me rest from misery!

The dust that lies before her door.

Love's long desired elixir, pour

Upon this wasted heart of mine

Bring me a promise and a sign[1]

By delving into the representations of diseases within the literary works of Rumi, Ferdowsi, and Hafez, one can unearth a profound exploration of the human condition, wherein affliction becomes a prism through which various facets of existence are illuminated. These esteemed Persian poets adeptly employ diseases as potent literary devices to traverse the realms of spirituality, morality, and emotional tumult, thereby enriching the intricate tapestry of Persian literary tradition with their nuanced portrayals of suffering and resilience.

Firstly, the utilization of diseases as allegories for spiritual yearning and purification in the works of Rumi underscores the profound connection between physical ailments and the soul's journey towards divine enlightenment. Rumi's verses often depict the heartache of unfulfilled longing, likening it to a sickness of the spirit. This portrayal not only emphasizes the transformative power of love and devotion but also invites contemplation on the inherent human quest for transcendence amidst worldly trials. Thus, Rumi's exploration of diseases serves as a gateway to deeper introspection, prompting readers to ponder the nature of their own spiritual journeys and the ultimate quest for union with the divine.

Secondly, within the epic narratives of Ferdowsi's Shahnameh, diseases emerge as harbingers of moral decay and divine retribution, offering poignant reflections on the consequences of human transgressions. Through characters like Zohak, whose hubris invites the wrath of the heavens in the form of venomous serpents, Ferdowsi crafts a cautionary tale about the perils of moral corruption and the fragility of human existence. This portrayal of diseases as divine interventions serves as a moral compass, guiding readers towards contemplation on the eternal struggle between virtue and vice, and the immutable laws governing cosmic justice.

Lastly, in the ghazals of Hafez, diseases symbolize not only the pangs of unrequited love but also the ephemeral nature of human relationships and the inherent vulnerability of

[1] Divan of Hafiz, p. 90-91

the human heart. Through his evocative verses, Hafez captures the raw anguish of lovesick souls, whose afflictions mirror the transient nature of earthly desires and the inevitability of heartache. By juxtaposing physical ailments with emotional turmoil, Hafez invites readers to confront the fragility of human emotions and the fleeting nature of worldly attachments, thereby imparting profound insights into the complexities of human existence.

To put it concisely, the representations of diseases in the works of Rumi, Ferdowsi, and Hafez offer a multifaceted exploration of the universal theme of affliction, transcending mere bodily ailments to encompass spiritual, moral, and emotional dimensions of human experience. Through their masterful use of literary devices, these poets illuminate the intricate interplay between suffering and resilience, inviting readers to embark on a profound journey of self-discovery and enlightenment within the hallowed halls of Persian literature.

Diseases and Societal Reflections

Expanding beyond the realm of poetry, Persian literature delves into the exploration of diseases within prose works, offering an alternative perspective to examine human suffering. The 10th-century Persian epic, *The Conference of the Birds* by Attar of Nishapur, provides a distinctive outlook on illnesses as impediments along the spiritual journey toward self-realization. Within this allegorical masterpiece, avian figures symbolizing human souls embark on a quest to locate their mythical monarch, Simurgh. Throughout their odyssey, each bird confronts trials represented by various diseases, which serve to challenge their faith and fortitude. Through these adversities, Attar elucidates the transformative potential of surmounting both physical and spiritual afflictions, emphasizing the significance of perseverance and inner resilience in adversity. In *The Conference of the Birds*, the notion of self is portrayed as a hindrance to be overcome—an affliction constraining one's freedom, akin to a "whirlpool where our lives are wrecked"—thus advocating its rejection in pursuit of enlightenment. Attar portrays the ego as a as a debilitating affliction, akin to a disease that ensnares individuals within its vicious grasp. The pernicious nature of the ego, which acts as a tyrant, constraining individuals from reaching higher states of spiritual enlightenment and connection is elucidated in these lines:

Escape your self-hood's vicious tyranny --

Whoever can evade the Self transcends

This world and as a lover he ascends.

Set free your soul.[1]

Attar advocates for the liberation of the soul from the clutches of egocentricity, emphasizing the transformative potential of shedding the shackles of selfhood. Through the act of relinquishing the ego, individuals can transcend the limitations of this worldly existence and ascend as lovers, attaining a deeper union with the divine. The call to "Set free your soul" resonates as a rallying cry for individuals to break free from the chains of self-imposed limitations and embark on a journey towards spiritual emancipation and

[1]The conference of the birds, p. 37

enlightenment. In fact, by conceptualizing the ego as a disease to be overcome, Attar underscores the importance of humility, selflessness, and inner transformation in navigating the path towards transcendent love and spiritual ascent.

Contrasting with Attar's mystical narrative, contemporary Persian literature, such as the works of modern Iranian authors like Marjane Satrapi, offers a more realistic portrayal of diseases in the context of social and political upheaval. Satrapi's graphic novel, *Persepolis*, depicts the impact of diseases, both physical and psychological, on individuals living through the Iranian Revolution. Through the protagonist's experiences with illnesses and trauma, Satrapi sheds light on the broader socio-political conditions that exacerbate human suffering. Diseases in *Persepolis* serve as poignant reminders of the collateral damage wrought by war and ideological conflict, underscoring the resilience of individuals amidst chaos and uncertainty. In exploring Attar's allegorical examination of diseases in The Conference of the Birds alongside Satrapi's stark portrayal of illnesses in Persepolis, Persian literature reveals its ability to navigate between the metaphysical and the socio-political realms.

Bridging Art and Science: Persian Literature's Engagement with Medicine and Healing

In addition to exploring diseases as metaphors and symbols, Persian literature also delves into the practical aspects of healthcare and healing. The medieval Persian physician and polymath, Avicenna, made significant contributions to the field of medicine through his seminal work, *The Canon of Medicine.* Avicenna's comprehensive medical encyclopaedia not only catalogued various diseases and their treatments but also emphasized the importance of holistic approaches to healthcare. Through Avicenna'swritings, we see a contrast between the poetic representations of diseases in literature and the scientific understanding of illnesses in the realm of medicine. While poets like Rumi and Hafez use diseases to evoke emotional and spiritual truths, Avicenna approaches diseases from a clinical perspective, focusing on diagnosis, treatment, and prevention methods. Yet, despite this apparent dichotomy between the literary and medical discourses on diseases, Persian literature often bridges the gap between the two realms, showcasing how art and science can intersect in profound ways. For instance, the 13th-century Persian physician, Zakariya al-Razi, known in the West as Rhazes, not only made significant advancements in medical knowledge but also wrote poetry that reflected his experiences treating patients and grappling with the mysteries of human ailments. Rhazes' dual identity as a physician and poet highlights the interconnectedness of the artistic and scientific pursuits in Persian culture, where diseases are not just physical phenomena but also sources of inspiration for creative expression.

Furthermore, contemporary Persian literature continues to engage with the theme of diseases in nuanced ways, reflecting the complexities of modern healthcare systems and societal attitudes towards illnesses. Writers like Simin Daneshvarand, and Mahmoud Dowlatabadi incorporate diseases into their narratives to explore issues of class disparities, access to healthcare, and the psychological toll of living with chronic conditions. By integrating contemporary perspectives with classical and medieval depictions of diseases in Persian literature, we observe a continuum of themes and motifs that underscore the enduring significance of human afflictions in shaping cultural narratives and personal journeys. Through the portrayal of how diseases affect a diverse array of characters, Persian writers prompt readers to contemplate themes of empathy,

resilience, and solidarity amidst adversity. Additionally, the genre of Persian medical poetry, known as Tibb al-Ashraf, exemplifies the fusion of medical knowledge with literary aesthetics, offering a unique combination of scientific discourse and artistic expression. Poets like Nizami Arudhi Samarqandi and Najm al-Din Mahmud-i Amuli crafted verses on anatomy, pathology, and therapeutics, blending detailed descriptions of diseases with poetic imagery and rhetorical devices.

Diseases as Sites of Resistance in Contemporary Women's Writing

Diseases in Persian literature often serve as narrative devices that illuminate societal issues and cultural norms. For example, in the works of Sadegh Hedayat, a prominent figure in modern Persian literature, diseases are used to critique the moral decay and existential despair prevalent in Iranian society during the early 20th century. Hedayat's novella, *The Blind Owl*, features a protagonist plagued by hallucinations and psychological torment, mirroring the collective trauma and disillusionment of a nation grappling with political upheaval and social unrest. Through the lens of diseases, Hedayat exposes the underlying anxieties and disillusionments of his time, inviting readers to confront uncomfortable truths about the human condition and the fragility of sanity. Contrasting with Hedayat's dark and introspective exploration of diseases, contemporary Iranian women writers like Shahrnush Parsipur and Fariba Vafi offer a more nuanced portrayal of illnesses as they intersect with gender, identity, and power dynamics. In their works, diseases become sites of resistance and resilience for female characters navigating patriarchal structures and societal expectations. Parsipur's novel, *Women Without Men*, and Vafi's short stories delve into the experiences of women grappling with physical and emotional afflictions, shedding light on the intersections of gendered violence, mental health, and agency. By centring diseases in narratives of female empowerment and solidarity, these writers challenge traditional literary tropes and offer alternative perspectives on illness as a catalyst for personal and collective transformation. By contrasting Hedayat's societal critique via diseases with Parsipur and Vafi's feminist reinterpretation of illnesses, we observe Persian literature's ongoing evolution in grappling with the nuances of human suffering and resilience. These varied perspectives not only deepen our comprehension of diseases as literary elements but also prompt contemplation on the intersections of health, culture, and power dynamics in shaping personal and collective identities.

Diseases as Symbols of Historical Events and Displacement

In Persian literature, diseases are not only confined to experiences but also extend to traumas and historical events. The genre of Iranian war literature, which emerged in response to the Iran-Iraq War of the 1980s, offers a poignant exploration of illnesses as metaphors for the devastation wrought by conflict and violence. Writers like Bahman Ghobadi and Shahriar Mandanipour depict diseases as pervasive symbols of war's enduring legacy on the physical and psychological well-being of survivors and communities. Through their narratives, diseases become manifestations of the invisible wounds of war, haunting generations long after the cessation of hostilities. Contrasting with the war literature tradition, contemporary diasporic Iranian writers like Azar Nafisi and Marjan Kamali offer a different perspective on diseases as they intersect with displacement, identity, and memory. In their works, illnesses serve as bridges between past and present, homeland and host country, reflecting the complexities of diasporic

experiences and the intergenerational transmission of trauma. Nafisi's memoir *Reading Lolita in Tehran* and Kamali's novel *The Stationery Shop* weave diseases into narratives of exile, nostalgia, and resilience, highlighting how physical and emotional afflictions shape diasporic identities and relationships. Juxtaposing the themes of war-induced diseases in Iranian literature with the diasporic perspectives on illnesses, we observe how Persian literary traditions persistently wrestle with the lasting repercussions of historical events on both individual and collective psyches. These varied narratives illuminate not only the intricacies of human suffering amidst war and displacement but also emphasize the resilience and agency of individuals in facing and surpassing the challenges posed by diseases and traumas. Through these diverse portrayals, Persian literature presents a profound contemplation on the interplay between health, history, and humanity.

Conclusion

In Persian literature, diseases serve as multifaceted symbols, narrative tools, and cultural markers, offering profound insights into the human condition across time and space. From ancient epics to modern novels, writers explore illness, suffering, and healing, revealing the interplay between physical health, emotional well-being, and spiritual enlightenment. Through the fusion of medical knowledge and artistic expression, Persian literary works reflect holistic approaches to health and challenge readers to confront societal injustices and existential questions. Moreover, diseases in Persian literature highlight disparities in access to healthcare and social support, prompting reflection on issues of privilege and discrimination. Themes of fate, destiny, and predestination add complexity to the portrayal of illness, inviting contemplation of life's mysteries. However, there are limitations to the study of diseases in Persian literature, including potential biases in interpretation and translation, as well as the need for further research into the socio-cultural contexts surrounding the depiction of illnesses. Future studies could explore the representation of diseases in a comparative framework with other literary traditions, expanding our understanding of universal themes and cultural specificities. Additionally, interdisciplinary approaches that incorporate perspectives from medicine, psychology, and sociology could enrich analyses of how diseases are portrayed and understood in Persian literature.

The implications of studying diseases in Persian literature extend beyond academia, influencing broader conversations about health, identity, and society. By engaging with these literary portrayals, individuals can deepen their empathy, challenge stigma surrounding illness, and foster solidarity with those who suffer. Moreover, insights gleaned from Persian literature can inform public health initiatives and healthcare practices, promoting more holistic approaches to wellness that acknowledge the interconnectedness of physical, emotional, and spiritual well-being. While there are limitations and opportunities for further exploration, the study of diseases in Persian literature offers valuable insights into the human experience and has implications for both academic research and broader societal understanding of health and illness.

References:

1. Attar, Farid. The conference of the birds. Penguin UK, 2005.
2. Ferdowsi, Abolqasem. Shahnameh: The Persian book of kings. Penguin, 2006.
3. Hedayat, Sadegh. The Blind Owl (Authorized by The Sadegh Hedayat Foundation-First Translation into English Based on the Bombay Edition). Wisehouse, 2012.
4. Kamali, Marjan. The stationery shop of Tehran. Simon and Schuster, 2019.

5. Nafisi, Azar. Reading Lolita in Tehran: A memoir in books. Random House Trade Paperbacks, 2008.
6. Parsipur, Shahrnush. Women without men: A novel of modern Iran. The Feminist Press at CUNY, 2012.
7. Poems from the Divan of Hafiz. W. Heinemann, 1928.
8. Rumi J. Mathnawi I:109-112 (translated by SH Nasr). In: Nasr SH, ed. A Rumi: Lament of the Reed. Istanbul: Asr Media, 2000
9. Satrapi, Marjane. Persepolis. Random House, 2006.
10. Smith, Richard Dean. "Avicenna and the Canon of Medicine: a millennial tribute." Western Journal of Medicine 133.4 (1980): 367.

***

ALI AHMED **(15)**

Research Scholar, Department of Philosophy

Cotton University, Guwahati, Assam

DR. SAMIKSHYA GOHAIN

Assistant Professor, Department of Philosophy

Cotton University, Guwahati, Assam

POSSIBILITY OF 'IDEAL STATE' AND 'PHILOSOPHER KING': PLATO VERSUS POPPER

Abstract: The concept of ideal state is very ancient and this is very evident in Greek history. Though thinkers have tried to visualizes an ideal state in the past, Plato, one of the renowned philosophers of the ancient Greece, for the first time discusses the concept of ideal state in his magnum opus Republic. Citizens of an ideal state should feel self-governing, self-sufficient, well-fed, well-clothed and equal in all respects. Now the question arises about the governance of the 'ideal state'. To explain the mechanism of how and who rules the ideal state, Plato brings in the discussion of a philosopher king. According to him, ruler of a state should be a 'philosopher' which means a 'wise person', because for him philosopher king will never be corrupted. He projected various means and theories for attaining an ideal state which is just. Education is one of such means which is very important for shaping an ideal state. Education can express one's own ability and capacity to contribute for the sake of nation. On the other hand, Karl Popper, one of the most influential political philosophers and the philosopher of science of the 20th century, stated that Plato's education system and concept of philosopher king as a ruler in the ideal state can be criticized on the ground that it is a tool of preserving class rule and confirming that the collective of people totally depend on the leadership of rulers. The present paper is an attempt to see the perspective of Plato and Popper regarding the possibility of ideal state and philosopher king and arrived at a viable conclusion.

Keywords: Education, Philosopher king, Ruler, Ideal state.

Methodology:

In order to carry out the proposed research work in a systematic manner the analytic, and qualitative method, is taken into account. Again, in this study in some places the descriptive and evaluative methods are used. The entire work is based on library work and various primary and secondary sources including articles, books, periodical journals, internet etc.

Objectives of the Study:

The objectives of my research paper are as follows---

1. To discuss Plato's view of the ideal state and 'the philosopher king'
2. To assess the role of education in making an ideal state.
3. Karl Popper's criticisms of the ideal state and 'philosopher king.'

''I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth''

Karl Popper

Introduction:

The general meaning of an ideal sate is an imaginative, perfectly governed society which is harmonious, stable and just, where all property will be secured and everyone will get equal opportunity by the nation. The concept of ideal state is very ancient and this is very evident in Greek history. Though thinkers have tried to make an ideal state in the past, Plato for the first time discusses the concept of ideal state in his magnum opus Republic. An ideal state for Plato enlists four cardinal virtues of wisdom, courage, discipline, and justice. His aim was to promote justice through the rulers who have the vision of Good. According to him, justice is one of the most important political and ethical concepts. Ideal state for him is an artistic construction like the painting of a perfect man by a painter (Rep. 5. 472d). Moreover, Aristotle stressed the need of a good life morally and spiritually for the attainment of an ideal. Since an ideal state is a perfectly governed society. Therefore, Citizens of an ideal state should feel self-governing, self-sufficient, well-fed, well-clothed and equal in all respects. Plato felt that the Republic is nowhere found in earth but its pattern is found in the heaven (Rep. 10. 592a).

Plato and Karl Raimund Popper are two renowned philosophers who lived in distinct historical spell and had different philosophical perspective. Karl Raimund Popper, one of the most influential political philosophers and the philosopher of science of 20th century B.C. He does not agree with Plato's views on the 'ideal state' and the 'philosopher king as a ruler'. He is one of the most popular critics of Plato's theory and of the ideal state. In an ideal state, according to Plato there is a necessity of a philosopher king. But here, the question arises is that WHO IS A PHILOSOPHER? Karl popper remarks that Plato follows the Socratic view and describes a philosopher as "the lover of truth." Therefore, those who love the truth is called a philosopher. The reason given by Plato in his book Republic in favour of a king being a philosopher and the arguments presented by Plato for the justification of an 'Ideal State' has been challenged by Karl Popper in his work 'The Open Society and Its Enemies' and called Plato as the enemy of the open society. The present paper is an attempt to see the perspective of Plato and Popper regarding the possibility of ideal state and philosopher king and arrived at a viable conclusion.

Plato's Ideal State and Philosopher King-

Now the question arises about the governance of the 'ideal state' to explain the mechanism of how and who rules the ideal state, he brings in the discussion of a philosopher king. According to Plato, corresponding to three qualities in an individual like reason, high spirits and appetites, there are three classes of citizens in an ideal state. Reason corresponds to the wise person who forms the rules or the guardians of the state.

Similarly, high spirit corresponds to soldiers and corresponds to appetites, there are traders, money makers and artisans. Rulers are characterized by wisdom, soldiers by courage and bravery, money makers by sobriety (Rep. 442).

Here, the rulers or king is the most important class. Because, they will rule in the state. As an important class, to become king or ruler of a state, one should become wise or philosopher, because for Plato, there are no chances for a philosopher king to be corrupted. Philosopher king should set their vision on soul and fix their look on the Good which shed light on all things. Throughout their lives they must use the pattern of ideal Republic and have to study philosophy. They must toil hard in the service of the state and to educate others to become like themselves. Plato also entrust the same task and vision for women to become a ruler. Because, in an ideal state, their main task will be the promotion of justice in the state (Rep. 8. 540). All the three classes are determined according to their nature in future and based on education and constant test. According to Plato, man and women may different by nature but they are able to carry out their specific function according to their specific nature (Rep. 5. 453).

Hence, according to Plato, to make an ideal state, it is very necessary for every citizen to perform social service for the sake of state by their level best (Rep. 4. 433a). If one does his own duty then the establishment of justice in a state will be possible (Rep. 4. 433b).

In the book 'Two Treatise on Civil Government' written by John Locke, we found that he considered the state of nature as a 'Golden Age." Because it was a state of peace, goodwill, mutual assistance and preservation. It was free from the interference of others. But the main problem was that the property was not secure as there was no government to punish people for the transgression of laws. Thus, they came into contract which is called social contract.

To ensure justice in an ideal state is the non-interference of another's business is very essential and the best utilization of one's own capacity is equally necessary. Now question is that how can one knows his own capacity or how can one express his own ability and perfectness? The answer is education.

He projected various theories for making an ideal state which is just. Education is one of such theories which is very important for governing an ideal state. Here we can recall the words of Swami Vivekananda that 'Education is the manifestation of perfection already exist in man'. Education can express the one's own ability and capacity to contribute for the sake of nation. Education is the process in which the young mind will receive strength, energy and vigorous character which helps to work for and making an ideal state. To make an ideal state, reformation of human mind is also necessary and education helps to reform the human mind. True education, for Vivekananda, is not for the carrier but the contribution to the nation. Education is also connected with the values of human life. Education is the process by which children can acquire moral values that are essential for harmonious existence. Both Socrates and Plato morality alone ensured happiness and a sense of fulfillment in life. Again, they stated that moral existence comes from the rational understanding of the virtues of human nature. Therefore, the cultivation of philosophical reason is essential to good life which is very necessary for Socrates in an Ideal state.

Plato holds that the education of the child would be in the right way concerning pain, pleasure, like, dislike so that right habit may be characterized with according to what he will learn to abhor and relish when he grows up (Laws. 653b). Therefore, according to Plato education should be controlled and conducted by the state. Because education is the highest blessings of mankind (Laws, 1. 644a). Hence, education must be compulsory for every child (Laws, 7.804d).

To build an Ideal state, firstly, it is very necessary to reform man both mentally and physically. Again, it is important to make citizen capable, ideal and perfect so that they feel interest to contribute for the sake of nation. Therefore, Plato felt that to depart to the highest blessings of Good, education is supposed to start even when the child is in the womb, peculiarly for the health of the would-be child (Laws, 7. 789b). Mother should perform some good acts like reading book, religious text, little bit of exercise, etc. when the child is in the womb. Then the chances being an ideal and good person is more possible.

Plato suggests the same education to both male and female child (Rep. 5. 451e). Again, for him, the partnership of man and women not only in education but also in the guardianship of the state and the conduction of the war (Rep. 5. 466c). Because for him though it is acceptable that men and women are different by nature, but they are fit and able to carry out their specific function according to their specific nature. (5. 453b).

Both Plato and Aristotle stated that the principle of education is a sound mind in a sound body. Therefore, early education would begin with the exercise of the and the discipline of the mind (Laws. 7. 807d). He also suggests gymnastic and music as a source of education for body and the soul accordingly. Playing should be the early education for a child so that they may be trained into a farmer or a carpenter through the means of playing tools. Along with gymnastic and music, Plato includes arithmetic too in children's game for the useful preparation is made for the military life and domestic management and make them too alert to serve for the state in every way. Afterword they will be able to learn the measurement, length, surface and cubical content.

Bodily development is very essential in the first five years of a child. So, it should be disciplined through proper exercise (Laws. 7. 789a). Plato stated that education of the child should not be through pressure but by play. Playing is the process by which they can show their attainment in physical growth, again, it helps to concentrate in studies and helps for being selected for higher studies (Rep. 7.536e, 537a). Again, at the age of twenty, there will be further selection of youth for still higher studies. Finally, at the age of thirty there will be the selection of young men for the still higher honours. They will be deemed 'in company with truth' (Rep. 7. 537d). They are expected to devote themselves to the continuous study of dialectic and bodily exercise for another five years. After this they are in position to command other officers to do their duty according to their discipline, character and intellect. After all kinds of trials and taste, they will be required to turn their look upward, fix on it on what is their highest study, that is the study of the Good (Rep. 6. 540a, 6. 503e, 6.504b, and 505). They must devote their greater part of their time to study philosophy, and when their turn comes for toiling in the service of the state and specially for the education of the younger generation, they have to comeback for performing their duty, which is essential for making an ideal state. Doing all these things, at the end they will depart to the island of the blessed where it

will be easy to fulfill the aim of making an ideal state for the philosopher king. Because after departing this position and attainment of the vision of Good, they are not willing to come back to the affairs of man (Rep. 517c). This is the highest education and it gives us not merely information but makes build our life in harmony with all existence. Therefore, according to Plato, at this stage the principle of ideal state will not be applied for the ruler.

Popper's view on Plato's Philosopher King as a ruler in the Ideal State-

Karl Raimund Popper, one of the most influential political philosophers and the philosopher of science of 20th century B.C. He does not agree with Plato's views on the ideal state and the philosopher king as a ruler. He is one of the most popular critics of Plato's theory and of the ideal state. In an ideal state, according to Plato there is a necessity of a philosopher king. But here, the question arises is that WHO IS A PHILOSOPHER? Karl popper remarks that Plato follows the Socratic view and describes a philosopher as "the lover of truth." Therefore, those who love the truth is called philosopher.

But according to Karl Popper, Plato was not truthful when he formed this assertion. He had no believe on it. It is one of the monarchal privileges of a sovereign to practice total exercise of lies and deception. Again, it is the privilege and duty of a ruler in a state if someone who tells a lie which injures and endangers the state then the ruler punished both its citizen and enemies only for the benefit of the state and no one can reach in such privilege. Only in this slightly unexpected sense is Plato's philosopher king a lover of truth (Popper, Open society, 121). Though it is for the benefit of the state, but it will be the totalitarian state. But for Popper, totalitarian morality disapproves the thoughts and ideas, the definitions and of the philosopher too. If the ruler finds anyone telling lie the he or she will be penalized by the ruler for initiating such practice which are danger and injurious for a state.

Pertaining to the exercise of lies and deceit are significant sole as a medicine, according to Plato. But Plato emphasizes that the ruler of a state must not be like the ordinary doctors who are not courageous to administer the strong medicine. Philosopher king, the lover of truth, must be determined and courageous man to administer lies and deceptions confidently for the benefit of the society. But question is that what type of lies is in Plato's mind to use strong medicine by rulers. Crossman rightly emphasizes that Plato means 'propaganda, the technique of controlling the behaviour of… the bulk of the ruled majority' (Popper, Open Society, 122). Here, Popper does not agree with Plato's thought, He stated that the complete resemblance of Plato and Socrates' intellectualism is more obvious than his wish he expresses as even at least the few generations of rulers themselves might be stimulated to trust his greatest propaganda lie. Popper identifies Plato's racialism, Myth of Blood and Soil ordinarily referred as the Myth of the Earthborn. We can see here, stated Popper, that the domination utilitarian and totalitarian rules over everything, even the interest of a ruler of knowing and demands to tell the truth. It makes strength the competition of the rule of mastering and of stopping all the political alteration.

Popper stated that Plato's concept of Myth of Blood and Soil itself introduces two ideas. First is the safeguard of the mother country. It is not the cause for Plato's hesitation.

Second idea is ‘the rest of the story’ i.e., the myth of racialism. God has put gold into those who are able to rule, silver into the auxiliaries, iron and copper into the peasants and other producing classes. It defines that these elements are hereditary and racial characteristics.

Popper mostly criticized Plato in his book The Open Society and Its Enemies volume I and challenged the ideal state of Plato with the division of classes. Again, Plato’s education system also comes under the criticism because it is formed as a tool to preserve class rule and to confirm that the collective of people totally depend on the leadership of rulers.

Plato’s philosophical education has a definite political function. It stumps the rulers and it makes a barrier between the ruled and the rulers. This has remained a major function of ‘higher’ education down to our own time. Platonic wisdom is acquired largely for the sake of establishing a permanent political class rule. It can be described as political ‘medicine’ giving mystic powers to its possessors, the medicine-men (Open Society Vol I, p.130).

Open versus Closed Society:

Opposing Plato’s concept of ‘’Ideal State and Philosopher King’’, Popper emphasized the concept of an Open society and called Plato as the enemy of the open society. Now, what open society according to Popper is a society in which an individual is confronted with personal decisions" as opposed to a "magical or tribal or collectivist or closed society."

Fundamental to Popper's doctrine is the distinction between open and closed society. In an open society, individuals are the responsible for their own actions. The government does not necessarily order its citizens what to do or, more significantly, what to think. Citizens required to figure objects out for themselves. Of course, that doesn't mean they are unable to make groups and follow leaders—basically it's exactly that the ultimate responsibility rests with each individual. People of such societies are free to decide what kind of job they do, who they hang out with, and what religion they are interested to follow. And if they harm another people and interfere their interests by the way of something like violence or cruelty, society basically leaves them alone.

It is the pressure produced by the effort by which life in an open society and comparatively intellectual society regularly seeks from us-by the attempt to be rational, to give up at least some kind of our emotional social requirements, to take care of ourselves, and to bear the responsibilities.

Differ from open society, a closed society act in a top-down or hierarchical collective process. Generally, they emphasize some version of ‘The One Truth’, whether it may either be religion or a propaganda, and the ruler punishes the disobedience. This is how societies in the pre-modern time used to act: tribes would frequently connect man-made natural law into a shape of religion that determined the roles and relationships of the people. Hence, violating the law was considered as a crime contrary to the naturalistic order of affairs---something that would infuriate the gods themselves. Popper's primary target was the contemporary totalitarian governments. According to him, in these societies, the only responsibility of a citizen is to adapt the ‘Official Truth’ made by the

government itself. If a citizen wants to extend their accountability to do their own job, it would be considered as an attack and disrespect on society itself. It is the logic, why such political systems put dissenters into prison (or disappear them altogether) --they consider thoughtcrime more dangerous than plain old rob-old-ladies crime (Matto). Popper stated that, all the closed society shares a common philosophy called historicism.

Philosophy of Historicism:

In a historicist perspective, societies are shaped by powerful historical patterns. Therefore, people of such society have neither power nor accountability to change the system. The best attempt they can make is to isolate themselves from the way the cycle of historical tradition is going. Being a historicist defines being blessed with the capacity to assume where history is going on. Armed with this knowledge, they can not only assume the safest position, potentially avoiding wars and famines and what not, but also help others steer clear of these dangers (Matto). Some would even go so far as to assist to clear the from history's path, so that an inevitably better future can arrive sooner. Popper's work is primarily a critique of this kind of thinking process. He focuses on two prominent historicists namely Plato and Marx--and presents how their doctrines have influenced others to form a closed society. For Popper, this society, while aiming to establish haven on Earth, instead as a result, it brought suffering to billions.

Plato as Fundamental Historicist:

Popper asserts that Plato is the most influential of the early historicists. He not only recorded his thoughts for the benefit of future generations, but he did so in a way that was so poetic that some people were moved, thousands of years later, to pick up where he left off with building utopia. The foundation of Plato's historicism is the idea of Forms. According to this notion, everything we come into contact with is only a dim reflection of its ideal form. Which form is ideal? It resembles an immaterial blueprint that exists outside of time and space. Thus, the device you are using to read this is just a defective example of some exquisite, wonderful concept of a computer that lives in a realm beyond the reach of us fallible people. He now applied this theory to society in the following way: There must be a perfect condition because everything has a beautiful form. This state would by definition be devoid of all conflict, pain, and strife. Its people ought to be wealthy, well-groomed, and joyful. This explains why different degrees of imperfection are embodied by real states, which are merely shadows, as evidenced by the different levels of conflict, pain, and discord they must contend with. And as these nations are in a state of perpetual deterioration, each state must eventually collapse into anarchy as a result of the growing conflict, suffering, and discord. Plato, however, wasn't satisfied with knowing the past and the future. Rather, he accomplished what would unavoidably become the goal of later historicists: he drew up plans for an ideal state in which everyone would be content. Plato deduced that earlier shadows had to be more perfect since they grew worse over time. He therefore took inspiration from past, more archaic states in his quest to establish a better state. Strict caste rules would be necessary in Plato's ideal society. Philosophers would be at the pinnacle, in charge of everything. Beneath them would be warriors, responsible with safeguarding safety from attacks internal and external. Lower yet, there would be merchants, craftsmen, and farmers. Not surprisingly, slaves would be at the bottom. The fact that nobody would be able to alter their status in life is a crucial aspect of this system. Farmers were designed to farm, and

slaves were meant to be slaves. Tradesmen may switch to another trade, but they could never become a philosopher or a warrior. Plato said that individuals were like metals and likened this arrangement to metallurgy. Weaker metals are produced when contaminants are added during metal mixing. Therefore, it would be forbidden for members of various classes to mix because doing so would result in inferior progeny and a weaker state. The imperative to halt any changes was paramount. This kind of program was the only way to stop the degradation and prevent chaos in the state. Philosophers were, of course, the only individuals capable of achieving this aim. Plato placed them in command of his ideal society for this reason. In essence, what Plato envisaged was a closed society—a community of mindless automatons that existed only to carry out the commands of their masters.

Democracy as Tyranny Prevention System:

There is more to "The Open Society and Its Enemies" than merely historicism in history. Essentially, Popper uses it as a platform to promote the theories that support the existence of open societies. One such important concept relates to what democracy is in the first place: Using the two labels as proposed, we may now characterize this idea as the foundation of a democratic strategy, which aims to prevent tyranny by establishing, strengthening, and safeguarding political institutions. This idea does not mean that we will ever be able to create institutions of this type that are flawless or infallible or that guarantee the policies implemented by a democratic government will be just, moral, intelligent, or even necessarily superior to those implemented by a kind dictator. (The democratic conundrum is avoided because no such claims are made.) The notion that accepting even a disastrous policy in a democracy (as long as we may strive for a peaceful change) is preferable to surrendering to a tyranny, no matter how wise or kind, may be said to be implied in the embrace of the democratic principle. When viewed in this light, the theory of democracy is not predicated on the idea that the majority should rule; rather, the various equalitarian methods of democratic control, like representative government and general elections, are to be viewed as nothing more than tried-and-true institutional safeguards against tyranny that are, in the presence of a widespread traditional distrust of tyranny, reasonably effective. They are also always open to improvement and even offer ways for their own improvement.

Put differently, democracy is not the people's rule, despite what the popular and straightforward definition claims. Instead, it is a collection of organizations whose main goal is to keep a government from becoming despotic. This perspective on democracy highlights the central idea of Popper's philosophy: the person is holy. That's why a democracy—even one that doesn't function well—is preferable to a dictatorship because it gives people some agency as opposed to robbing them of all authority and accountability. I'll have to save the intriguing but lengthy topic of why individual agency and responsibility are beneficial for another essay. Instead, let's examine the advantages of redefining democracy along Popper's lines. We may shift our focus from "Who should rule?" to "How is the state to be constituted so that bad rulers can be got rid of without bloodshed, without violence?" thanks to Popper's definition of democracy.

The practice of designing extraordinarily well-functioning civilizations that only necessitate fundamentally altering human nature—what Popper called "utopian engineering"—seems to be promoted by historicists. Based on a caste system, Plato's

ideal society needed an unfilled starting point and a band of utterly devoted warriors to maintain everyone in their designated tasks. Hegel's utopia makes me think of a human anthill, where each individual member is a meaningless component of the total. Marx's vision of a classless, communist society seems the most utopian of all since it seems to me that its citizens would be immune to negative feelings like greed, jealously, and rage. After all, how could a classless society last for so long? However, Popper rejects this strategy, arguing that it is fundamentally faulty and likely to cause misery to large segments of society: We all believe that everyone would be happy in the stunning, ideal community of our fantasies. And if we could all love each other, surely it would be heaven on earth. However, as I have previously stated (in chapter 9), the endeavor to create heaven on Earth inevitably results in hell. Intolerance results from it. It results in religious conflicts and the inquisition's ability to save souls.

Conclusion:

Though the education is very essential for a man for expressing his capabilities and to make him realize his responsibilities towards the state. But the framers of education policy should see that education should not widen the gap between the ruler and the rule. Education should believe in a liberal policy where everyone has the right to expression. Otherwise, education will simply be a policy without any manifestation in the real sphere. Though an ideal state as planned by Plato seem to be idealistically very sound yet in practice such an ideal state is not possible in the modern age. Democratization of ideas as well as democratization of government is essential for the growth and progress of the human race. An ideal state as such will be a state of totalitarian principles its own set of deterministic rules and regulations. Rather we should look for a democratic state which will enhance the human race by encouraging critical thinking among the masses. Because when a belief attains the status of conviction the intimacy a person has with her own belief states lends them an authority that engenders dogmatism, prohibits critical thinking, and can even lead a person to kill for the sake of what he believes. If we consider anything as absolute then it prohibits our mind from accepting any novel and alternative options and ideas.

It can be concluded that free thinkers are those who are willing to use their minds without prejudice and without fearing to understand things that clash with their own customs, privileges, or beliefs. This state of mind is not common, but it is essential for critical thinking.

References:

1. Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism,* New Edition, A Harvest Book Harcourt Brace & Company, San Diego, New York, London, 1951.
2. Bhargava, Rajeev. Acharya Ashok. Political Theory: An Introduction, Pearson, Seventeenth impression 2022.
3. Corvi, Roberta, An Introduction to The Thought of Karl Popper, Translated by Oatrick Camiller, Routledge, London and New York, 1997.

4. Democracy, Stanford Encyclopedia of Philosophy, July 27, 2006. https://plato.stanford.edu/entries/democracy/
5. Gorton, William. "Internet Encyclopedia of Philosophy." n.d. https://iep.utm.edu/popp-pol/. English. 05 April 2024.
6. Jha, Shefali: *Western Political Thought* (from Plato to Marx), Dorling Kindersley (India) Pvt. Ltd.
7. Masih. Y: *A Critical History of Western Philosophy*, fifth revised and enlarged edition, Matilal Banarsidass Publishers, published in 1993.
8. Matto. "The Open Society and Its Enemies: Summary and Thoughts." 16 August 2022. lesswrong. <https://www.lesswrong.com/posts/qWoTasqcqnoFit28P/the-open-society-and-its-enemies-summary-and-thoughts-1>.
9. Popper, Karl Raimund, The Open Universe: An Argument for Indeterminism, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 1982, 1988.
10. Popper, Karl Raimund, All Life is Problem Solving, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 1999.
11. Popper, Karl Raimund, *Poverty of Historicism,* Harper Torchbooks, New York and Evanston, 1957. (Gorton)
12. Plato: *The Republic*, second edition, translated with notes and interpretive essay by Allan Bloom, A Division of Harper Collins Publishers.
13. Popper, Karl Raimund: *The Open Society and Its Enemies, Volume I and II,* London, GEORGE ROUTLEDGE & SONS, LTD. BROADWAY HOUSE: 68-74 CARTER LANE, E.G, 1943/ 1947.
14. Popper, Karl Raimund: *The Logic of Scientific Discovery,* Routledge, London and New York, 1935, 1959, 1992, 2002.
15. Popper, Karl Raimund, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge,* New York, London 1962.
16. Stace. W. T: *A Critical History of Greek Philosophy*, Published by Macmillan India Ltd.
17. Sharma, R.P: *Western Political Thought.* New Delhi: Sterling Publications Ltd.
18. Shearmur, Jeremy and Turner, Piers Norris, *Popper: After the Open Society*, Special Indian Edition, Routledge, London and New York, 2008, Indian Published 2013.
19. Schilpp, Paul, Arthur, *The Philosophy of Karl Popper,* Book-I, La Salle, Illinois, Open Court, 1974.
20. Thorsen, Dag Einar, The Politics of Freedom: A Study of The Political Thought of Isaiah Berlin and Karl Popper, and The Challenge of Neoliberalism, University of Oslo, 2011.
21. Wilkie, Craig, Open Nationalism: Reconciling Popper's Open Society and The Nation State, The University of Edinburgh, 2009

ARTI TRIPATHI **(16)**

Researcher, M.J.P. Rohilkhand University

CHALLENGES RELATED TO THE PRESERVATION OF THE IMPORTANT HERITAGE OF INDIAN CULTURE IN RAMPUR

Introduction

Rampur was founded in North India by Nawab Ali Muhammad Khan, the adopted son of Daud Khan, a prominent leader of the Rohillas. The Rohillas were Afghans who entered India in the 18th century during the decline of the Mughal Empire, subsequently taking control over Rohilkhand, known as Katehr. In 1737, Nawab Muhammad Khan received the Katehr region from Emperor Muhammad Shah, and in 1746, the Nawab Wazir of Awadh lost everything. Two years later, they assisted Ahmad Shah Durrani in the conquest of India, reclaiming all their previous possessions. Over the next two centuries, the Rampur royal family, which initially started as a warring clan, deeply rooted itself and began to emerge as one of the richest princely states in the country, thanks to the favor of the British. Before the Rohilla identity, this region was referred to as Madhyadesha and Panchala in the Sanskrit epics Mahabharata and Ramayana. In 1775, Nawab Faizullah Khan established the city of Rampur. Originally, it was a group of four villages named Katehr after Raja Ram Singh. The first Nawab proposed naming the city "Faizabad." However, as there were several places known by that name, it was renamed to Mustafabad alias Rampur. Nawab Faizullah Khan ruled here for 20 years. He was a great patron of scholarship and began a collection of Arabic, Persian, Turkish, and Urdu manuscripts, which now form a significant part of the Rampur Raza Library. After his death, his son Muhammad Ali Khan took charge. After 24 days, Rohilla leaders killed him, and the deceased's brother, Ghulam Muhammad Khan, was declared Nawab. The East India Company defeated Ghulam Muhammad Khan after 3 months and 22 days of rule, and the Governor-General appointed the late Muhammad Ali Khan's son, Ahmad Ali Khan, as the new Nawab, who ruled for 44 years. He had no sons, so Ghulam Muhammad Khan's son, Muhammad Said Khan, took over as the new Nawab. He formed a regular army, established courts, and took several measures to improve the economic condition of farmers. His son Muhammad Yusuf Ali Khan succeeded him after his death. After his death in 1865, his son Kalb Ali Khan became the new Nawab. Nawab Kalb Ali Khan was literate in Arabic and Persian. During his reign, the state did much to elevate the level of education. He was also a member of the council during Lord John Lawrence's Viceroyalty. He constructed the Jama Masjid in Rampur for 300,000 rupees. He was also knighted by the Prince of Wales in Agra. He ruled for 22 years and 7 months. After his death, his son, Mushtaq Ali Khan, took over. He appointed W.C. Wright as the chief engineer of the estate. He built several new buildings and canals. Nawab Hamid Ali became the new ruler at the age of 14 in 1889. During his reign, several new schools were opened, and many donations were made to surrounding colleges. In 1905, he built the magnificent Durbar Hall within the fort, which now houses a significant collection of Oriental manuscripts maintained by the Rampur Raza Library. His son, Raza Ali Khan, became the last ruling Nawab in 1930.(1)

During the Indian Rebellion of 1857, the Nawabs of Rampur supported the British, playing an important role in the social, political, and cultural life of North India in general, and particularly in improving the lives of Muslims in the United Provinces. They provided refuge to some of the literati from Bahadur Shah Zafar's court. Under Nawab Raza Ali Khan, Rampur became the first state to join India in 1949, making it the only Muslim-majority district in Uttar Pradesh. Immediately after the accession, the Nawab handed over the official royal residence, Rampur Fort, built in 1775, to the Government of India, along with several other properties, such as the royal complex, which is now used as the office of the District Collector, District Magistrate, and City Magistrate.

The rulers of Rampur had a distinct influence on the region's architecture. The buildings and monuments exhibit the presence of Mughal-style architecture. Some of the buildings are very old, with one of the best-designed monuments being Rampur Fort. Previously, it housed the Raza Library or Hamid Manzil, the palaces of the rulers.(2) It has a large collection of Oriental manuscripts. The Imambara is also located within the fort. The Jama Masjid is an excellent example of architecture, resembling the Jama Masjid in Delhi to some extent and featuring a beautiful interior. It was built by Nawab Faizullah Khan and adds a unique Mughal touch to the study area. The mosque has several entrance gates.(3)

Significant Historical Heritage Sites of Rampur

Rampur is an important historical and cultural heritage site that plays a significant role in Indian history and culture. Some of the important historical sites include:

1. **Rampur Fort:** The foundation of the fort in Rampur was laid on October 7, 1774, by the first Nawab of Rampur, Faizullah Khan. Later, Nawab Hamid Ali Khan, with the assistance of British Chief Engineer W.C. Wright, renovated the entire Rampur Fort. This architectural transformation included the construction of Hamid Manzil, Durbar Hall, which now houses the Raza Library, and the Imambara. W.C. Wright restored the Qila-e-Mualla and Hamid Manzil. This fort is magnificent and an extraordinary example of craftsmanship. When Lord Curzon visited Nawab Hamid Ali Khan in Rampur in 1905, an album showcasing the architectural beauty of Rampur Fort was prepared for him. Like the world-famous Raza Library of Rampur, the fort is also quite old. The fort was established before the library, which is why the Raza Library is situated within the fort. However, the current condition of the fort is quite dilapidated, necessitating its preservation.

2. **Raza Library:** Located in Rampur, Uttar Pradesh, it is a repository of Indian-Islamic cultural heritage and a treasure house of knowledge. It contains collections built over the decades of the 18th century and by successive Nawabs of Rampur, now under the control of the Government of India. The library houses a very rare and valuable collection of manuscripts, historical documents, samples of Islamic calligraphy, miniature paintings, astronomical instruments, and rare illustrated works in Arabic and Persian. In addition to important books and documents in Sanskrit, Hindi, Urdu, and Pashto, the original manuscript of the first translation of the Islamic holy book Quran-e-Pak is also present in Tamil and Turkish, along with approximately 30,000 printed books and journals in various languages.

3. **Bhamroua's Pataleshwar Mahadev Temple** The ancient and historic Pataleshwar Mahadev Temple in Bhamroua symbolizes the Ganga-Jamuni Tehzeeb. Nawab Ahmad Ali laid the foundation of the temple in 1822. Notably, the temple is surrounded by a Muslim population, and many Muslims visit the temple. Initially, the identity of the Shiva Linga remained unknown due to the surrounding Muslim population. Some villagers unknowingly used the Shiva Linga to sharpen their tools, leading to adverse effects. When Nawab Ahmad Ali learned about the Shiva Linga, he laid the temple's foundation in 1822 and donated several acres of land to it. Due to the lack of Brahmins in the Muslim-populated area, Pandit Dayal Das from Majhra Mobinpur village in Chamraua block was brought to take responsibility for the temple. Pandit Naresh Kumar Sharma explains that his ancestors have been caretaking the Pataleshwar Mahadev Temple for generations. Every Monday, hundreds of devotees visit the temple, and during the Mondays of the month of Sawan, millions of devotees offer water to Lord Shiva.
4. **Rampur's Jama Masjid** Rampur's Jama Masjid is one of the most beautiful mosques in India. It somewhat resembles the Jama Masjid in Delhi. The construction of Rampur's Jama Masjid was initiated by Nawab Faizullah Khan with a total cost of 300,000 rupees, and it was later completed by Nawab Kalb Ali Khan. The mosque reflects Mughal architectural influences and features four tall minarets adorned with gold at the top, symbolizing royalty. The mosque has three dome structures resembling onions. The main entrance is grand, with a clock tower imported from Britain. The architectural beauty of Rampur's Jama Masjid is truly impressive and reflects the thoughtful planning behind its construction.
5. **Rampur Rang Mahal** The Raza Library in Rampur, known for its vast collection of ancient manuscripts and literature, was originally the guest house of the Nawabs. However, it was initially built for poetic and musical gatherings. Under the direction of Hamid Ali Khan, the Rang Mahal was completely renovated by W.C. Wright (Chief Engineer) as part of an extensive building program. Wright's architecture synthesized elements of Islamic, Hindu, and Victorian Gothic styles, known as Indo-Saracenic architecture.(4)
6. **Rampur Market** Rampur Market offers a glimpse into the contemporary life of Rampur. This market showcases the local art, craftsmanship, and cultural necessities, reflecting the extensive development in these areas.

Preservation Challenges of Historical Sites in Rampur

The preservation of historical sites in Rampur is fraught with numerous challenges, which include conserving natural resources, understanding and promoting the importance of local cultural heritage, engaging community cooperation, and initiating educational programs. Natural preservation is a significant concern, as the region's cultural heritage is susceptible to environmental factors such as floods, earthquakes, and other natural disasters. These threats necessitate robust strategies to protect and maintain the integrity of historical sites, ensuring they withstand the test of time. For example, structures like the Rampur Fort and the Pataleshwar Mahadev

Temple, which are emblematic of Rampur's rich history, require stringent protective measures against these natural threats.

Cultural preservation is equally important and involves understanding the intrinsic value of local cultural heritage and actively promoting its preservation. This requires a concerted effort to recognize and celebrate the cultural narratives, practices, and artifacts that form the essence of Rampur's historical identity. For instance, the rich collection of manuscripts in the Raza Library is not just a treasure trove of knowledge but also a testament to the region's intellectual heritage. Preserving such sites means more than just maintaining physical structures; it involves keeping alive the cultural practices and historical knowledge they represent.

Engaging local communities is crucial for the success of preservation efforts. Community cooperation can be a powerful tool in conservation initiatives, as local residents often have a deep-rooted connection to their cultural heritage. Involving them in preservation activities fosters a sense of ownership and responsibility. However, achieving active participation can be challenging, especially if the community is not fully aware of the significance of these sites.(5) Therefore, it is imperative to raise awareness and educate the local population about the value of their cultural heritage. Community engagement can take various forms, from involving locals in restoration projects to organizing cultural events that highlight the importance of preservation.

Educational initiatives play a vital role in helping locals understand the importance of their cultural heritage. These programs can range from school curricula that include local history and cultural studies to community workshops and seminars. Such initiatives aim to instill a sense of pride and responsibility towards preserving cultural heritage among the younger generation. By educating locals about their heritage, these programs can also foster a deeper appreciation and understanding of the efforts required to maintain and protect these sites.

The government has undertaken several efforts to preserve Rampur's cultural heritage, focusing on cultural preservation, tourism development, cultural and educational programs, and raising heritage conservation awareness.(6) The government has paid special attention to the conservation and maintenance of major cultural sites, involving society, cultural institutions, and local residents in these efforts. This inclusive approach ensures that preservation is not seen as the responsibility of a few but as a collective endeavor. By involving various stakeholders, the government aims to create a more sustainable and effective preservation strategy.

Tourism development has been another key focus area. The government has initiated various schemes to develop Rampur as a tourist hub, thereby creating new business opportunities and strengthening tourism facilities. Promoting tourism not only helps in generating revenue that can be used for preservation efforts but also raises awareness about the region's cultural heritage. Tourists can act as ambassadors, spreading knowledge and appreciation for Rampur's historical sites far and wide.(7)

In addition to these efforts, the government has promoted Rampur's cultural heritage through various cultural and educational programs. These initiatives include arts, literature, and history programs designed to highlight the region's rich cultural legacy. By showcasing Rampur's cultural achievements, these programs help to

instill a sense of pride and identity among locals, encouraging them to actively participate in preservation efforts. Educational initiatives also play a crucial role in this regard, helping to bridge the knowledge gap and fostering a deeper understanding of the importance of cultural heritage.

Furthermore, the government has organized numerous programs and campaigns at the community level to raise awareness about the importance of cultural heritage conservation.(8) These initiatives aim to educate the public about the value of preserving historical sites and the role they play in maintaining cultural identity. Awareness campaigns can include workshops, seminars, and public lectures, as well as media campaigns that highlight the significance of Rampur's cultural heritage. By increasing public awareness, the government hopes to garner more support for preservation efforts and encourage a collective approach to safeguarding Rampur's historical sites.

Despite these efforts, several challenges remain. Natural disasters continue to pose a significant threat, and there is an ongoing need for financial resources and expertise to ensure effective preservation. Engaging local communities and securing their active participation also requires continuous effort and innovative approaches. Moreover, dedicated conservation efforts are needed to ensure that cultural sites receive the specialized care they require.(9)

In conclusion, the preservation of Rampur's historical sites is a complex task that involves addressing natural preservation challenges, promoting cultural heritage, engaging community cooperation, and implementing educational initiatives. The government's efforts in cultural preservation, tourism development, educational programs, and raising awareness about heritage conservation are commendable. However, continuous effort, innovative strategies, and collaborative approaches are essential to overcome the challenges and ensure that Rampur's rich cultural heritage is preserved for future generations. By fostering a collective sense of responsibility and pride in Rampur's cultural legacy, it is possible to safeguard these invaluable historical sites and keep the region's cultural narrative alive.(10)

Conclusion

The preservation of Rampur's cultural heritage is beset with numerous challenges that threaten its historical and cultural significance. Among the primary concerns are natural disasters, such as floods, earthquakes, and coastal erosion. These natural calamities pose a severe risk to the structural integrity and longevity of Rampur's cultural landmarks. For instance, the historical Rampur Fort, which stands as a testament to the region's rich past, could suffer irreparable damage in the event of a significant earthquake or flood. Similarly, other sites, like the Pataleshwar Mahadev Temple and the Jama Masjid, are vulnerable to the destructive forces of nature.(11) The preservation efforts must therefore prioritize the implementation of robust measures to safeguard these sites from natural disasters.

Another major challenge is the financial crisis that hampers effective preservation efforts. The lack of necessary financial resources is a significant barrier to maintaining and restoring cultural sites in Rampur. Preservation of historical landmarks requires substantial investment in both human expertise and technological resources. The restoration of ancient buildings, for example, demands

skilled artisans who understand traditional construction techniques, as well as modern conservation technologies that can halt and reverse decay. Unfortunately, such resources are often scarce due to financial limitations. This financial shortfall affects the regular maintenance of these sites, leading to gradual deterioration over time.

Furthermore, the lack of community cooperation significantly impedes preservation efforts. Active participation and organization among local communities are essential for the successful conservation of cultural heritage. However, engaging local communities in preservation activities can be challenging. Many locals may not fully appreciate the historical and cultural value of these sites, or they might prioritize immediate economic benefits over long-term cultural preservation. There is also the issue of limited awareness and education about the importance of heritage conservation. Without community support and involvement, preservation initiatives are less likely to succeed, as the local population plays a crucial role in safeguarding and maintaining these sites.

The need for dedicated conservation is another pressing issue.(12) Many cultural sites in Rampur are not preserved with the required dedication and focus, putting them at significant risk of neglect and decay. For example, the Rampur Fort and the Raza Library, both of which house invaluable historical artifacts and manuscripts, require continuous and specialized care to prevent degradation. The lack of dedicated preservation efforts can lead to the loss of irreplaceable cultural and historical knowledge contained within these sites. Ensuring dedicated conservation involves not only regular maintenance but also extensive research and documentation to preserve the intangible cultural heritage associated with these sites.

To address these challenges, a multi-faceted approach is required. Firstly, the government should be motivated to develop and implement disaster management plans that specifically target the protection of cultural heritage sites. This could include reinforcing structures to withstand earthquakes, creating barriers to protect against floods, and other measures tailored to the specific threats each site faces. Governmental agencies should work in collaboration with experts in heritage conservation and disaster management to develop these plans.

Additionally, it is crucial to secure adequate financial resources for the preservation of Rampur's cultural heritage. This could be achieved through increased government funding, as well as seeking financial support from international organizations, private donors, and cultural preservation grants. Establishing a dedicated fund for the conservation of Rampur's heritage sites could ensure a steady flow of resources needed for their upkeep and restoration. Moreover, public-private partnerships can play a significant role in mobilizing additional resources and expertise for preservation efforts.

Engaging the local community in preservation activities is essential for the success of any conservation initiative. Efforts should be made to raise awareness about the importance of preserving cultural heritage through educational programs, workshops, and community outreach. Schools and local organizations can be involved in these efforts to foster a sense of pride and responsibility towards heritage conservation among the younger generation. Additionally, creating opportunities for local communities to participate actively in preservation activities, such as volunteering for maintenance work or serving as guides at heritage sites, can foster a sense of ownership and commitment to these efforts.

To ensure dedicated conservation, it is necessary to establish specialized teams or institutions focused solely on the preservation of Rampur's cultural heritage. These teams should comprise experts in various fields, including archaeology, architecture, history, and conservation science. Their primary task would be to develop and implement comprehensive preservation plans for each cultural site, ensuring that they receive the continuous and specialized care needed to prevent deterioration. Regular monitoring and assessment of the condition of these sites should be conducted to identify and address any issues promptly.

Furthermore, documenting and researching the intangible cultural heritage associated with these sites is crucial. This includes recording oral histories, traditional practices, and folklore that are integral to the cultural identity of Rampur. Such documentation efforts can help preserve the rich cultural narratives and practices that might otherwise be lost over time.

In conclusion, the preservation of Rampur's cultural heritage faces significant challenges, including natural disasters, financial constraints, lack of community cooperation, and insufficient dedicated conservation efforts. Addressing these challenges requires a comprehensive and multi-faceted approach involving government initiatives, financial support, community engagement, and specialized conservation teams. By implementing disaster management plans, securing adequate financial resources, raising awareness, and fostering community involvement, and ensuring dedicated conservation efforts, Rampur's invaluable cultural heritage can be preserved for future generations. The commitment to preserving these sites is not only about protecting physical structures but also about safeguarding the rich cultural and historical legacy that they represent.

Bibliography

1. *All India Congress*, 1928, Proceedings of the Fifth Session, Lucknow, August 28-31, 1928, Published by General Secretary, All India Congress Committee, Allahabad.
2. *The Indian Annual Register*, Volume 1, Published by National Archives of India, New Delhi.
3. *Political and Secret Department*, File No. 4353, 1920, National Archives of India, New Delhi.
4. *Report on the News Papers in Bombay Presidency*, File No. 34, 1920, National Archives of India, New Delhi.
5. *Secretary of State for India*, B/1/1/1918, Chelmsford Papers, National Museum, New Delhi.
6. *Home Political Reports*, File No. 7/1/46, National Archives of India, New Delhi.
7. *Agarwal, R. A., Development of Indian Art,* International Publishing House, Meerut, First Edition, 1979.

8. *Agarwal, O. P., Preservation of Books, Manuscripts and Documents*, Indian Preservation Institute, Lucknow, Edition, 2001.
9. *Agarwal, Dr. V. K., Art and Culture*, Sahitya Bhawan Private Ltd., Allahabad, Third Edition, 2003.
10. *Agarwal, M. L. and Sharma, R. P., Public Library Organisation*, Kiran Publication Pvt. Ltd., Jaipur, First Edition, 1995.
11. *Athekar, G. R., General Psychology: Topics and Discussions*, Motilal Banarsidass, Delhi, Second Revised Edition, 1980.
12. *Ali, Mir Khan Jaan, Hindi Writing and Composition*, Edited by Dr. Shahid Siddiqui, Published by McGraw Hill, Special Officer, Rampur Raza Library, Rampur, First Edition, 1999.

***

AYUSH JAIWAL **(17)**

Research Scholar, Department of History & Archaeology

Maharishi Dayanand University, Rohtak

VERNACULAR LIBRARY TRADITION IN EARLY MODERN INDIA

Abstract: This study explores the diverse ecosystem of Indian libraries founded by indigenous patrons between the late 18th and early 20th centuries, with a focus on how they functioned as centres of knowledge preservation, production and exchange. Departing from colonial and Mughal-centric historiographies, the study foregrounds vernacular, regional, and community-based institutions such as the Khuda Bakhsh Library (Patna), Rampur Raza Library, Asafia Library (Hyderabad), Anandashram Press (Pune), Jaisalmer Jain Bhandar, and the Sikh Toshakhana under Maharaja Ranjit Singh. Drawing on verified primary sources, manuscript catalogues, and secondary scholarship, this study examines how each of these libraries preserved, disseminated, and sacralized knowledge through different protocols of care, rituals, categories, classification, and editorial work.

The conceptualization of infrastructures of attentiveness frames libraries not merely as repositories but as active epistemic environments. The present study analyzes how knowledge continuity was enabled (often across languages and religions) by a range of actors, including scholars, monks, landlords/rulers, and community trusts. These libraries, whether princely, monastic, or scholastic, show plural possibilities of textual engagement that do not conform to Eurocentric frameworks of archival modernity. The study contributes to South Asian intellectual history, library and information studies, and the broader debates on heritage preservation and epistemic justice.

Keywords: Infrastructures of Attentiveness, Vernacular Libraries, Textual Preservation, Indian Knowledge Systems, Regional Archives, Epistemic Practices

Introduction

The establishment of libraries by Indians in the early modern and colonial periods marks a crucial shift in South Asia's knowledge infrastructures. Often neglected in dominant narratives of colonial archives, these indigenous libraries reveal a world of knowledge practices, manuscript preservation, and epistemic commitment fostered by Indian patrons.[1] While colonial knowledge regimes prioritized categorization and surveillance,[2] these regional institutions operated through vernacular networks, devotional motivations, and community-based curation practices.[3] Their formation demonstrates that libraries were not merely containers of textual pasts but active infrastructures shaping intellectual futures. This paper focuses on such libraries, not only as depositories of manuscripts but as what we conceptualize as "infrastructures of attentiveness." This term captures how

libraries shaped knowledge practices through cataloging methods, architecture, spatial layout, and access protocols.[4] These infrastructures helped local scholars and patrons organize, preserve, and engage with texts in ways that departed from colonial institutions. The idea finds inspiration in Witzel's work on Vedic transmission practices and Pollock's notion of the Sanskrit cosmopolis, where scholastic institutions embedded attention to linguistic detail, ritual recitation, and textual fidelity.[5]

While much scholarship on South Asian libraries focuses on either imperial Mughal or colonial institutions such as the Imperial Library of Calcutta, indigenous libraries like the Rampur Raza Library, Khuda Bakhsh Oriental Public Library, Asafia Library, Anandashram Sanskrit Library, and Sarasvati Mahal Library show alternative models of scholarly organization.[6] Some were princely; others, community funded or religious in origin. What connects them is their rootedness in localized epistemologies and their role in enabling manuscript-based scholarship in Persian, Arabic, Sanskrit, Urdu, and regional languages. This article explores the motivations of their founders, the diversity of manuscript collections, institutional designs, and their long-term contribution to India's intellectual ecology.[7] Drawing from archival catalogs, administrative reports, and secondary sources, the study highlights how these institutions functioned both materially and ideationally. It challenges the colonial framing of such libraries as archaic or orientalist projects, instead revealing their active role in shaping the region's knowledge orders.

In every case study, we explore the distinct trajectories of manuscript development, and libraries' approaches to acquisition, cataloguing, preservation and user engagement. The libraries in Rampur and Hyderabad, both were part of the larger Indo-Islamic courtly knowledge systems. In Pune and Tanjore, libraries were manifestations of an emergent Hindu scholarly milieu. Regardless of context, they all enacted what we call attentional infrastructures: the network of people, documents, and material components utilized to stabilize focus on intellectual pursuits, reproduce memory, and engage in the practice of interpretation.[8] Ultimately, the study argues that these libraries are not peripheral and adjunct to colonial knowledge, but rather, autonomous or hybrid infrastructures that reside in vernacular intellectual traditions. They need to be situated and understood as more than repositories but as embedded cultural and epistemic actors within the plural scholarly histories of South Asia.[9]

Literature Review

Current scholarship about libraries in India is either focused on colonial institutional analyses, or is conceptualized as art-historical assessments regarding the form of manuscripts.[10] Bayly's work was framed in the context of the colonial state's attempts at taking hold of networks of information and surveillance[11]; Cohn transformed this work into an analysis of the colonial archive as a tool of power, generally as opposed to vernacular modes of knowledges that were decentralized.[12] While valuable, there is a lack of consideration of indigenous library networks in these studies. More recently, we have seen scholars such as Alavi and Rai continue progress in this field. Alavi's work on Indo-Muslim medical traditions showed how libraries held or curated particular bodies of knowledge such as Unani texts, which had both regional anchorage and transregional

circulation.[13] Rai has focused attention on the force of language used in the construction of nationalist libraries as institutions forged locational and cultural identities.[14] Together these works suggest that we are dealing with semi-autonomous spaces in which local intellectuals were able to work with manuscripts outside of colonial power structures.

Further, we can situate this literature within a framework established by Pollock's conception of the Sanskrit cosmopolis. His conception of the Sanskrit cosmopolis illustrates how textual cultures were built through distributed, disciplined practices of preservation, annotation, and pedagogy, features also observable in libraries across India.[15] Witzel's discussion of oral transmission and textual fixity in Vedic traditions underscores the longstanding Indian emphasis on attentional discipline.[16] These help ground our idea of libraries as infrastructures of attentiveness, where layout, cataloging, and even ritual formed part of manuscript care. While valuable, most of this literature is either conceptual or region-specific. Few have attempted to create institutional microhistories of libraries that bridge linguistic, religious, and geographic contexts. This paper responds directly to this gap and treat libraries as vernacular knowledge economies not discrete institutions that connected princely courts, learned households, Sufi lodges, and Brahminic schools.[17] The recent turn in archival theory with Lincoln and Latour has also urged us to consider the material and networked aspects of knowledge institutions.[18] Rather than romanticising manuscripts, the present study is considering how buildings, catalogues, denial of access to certain users, and practices/forms may shape intellectual engagements. These are the frameworks for thinking about these libraries, as active mediators of scholarly practice. The literature suggests a need for grounded, interdisciplinary thinking of Indian libraries as epistemic infrastructures. This paper builds upon these insights by providing a historically sensitive, theoretically loaded account of six institutions that defined a pluralistic, multilingual knowledge economy in early modern and colonial India.[19]

Methodology

This paper adopts a multi-source historical method combining close reading of primary documents, library catalogues, founding charters, and archival records, with analysis of secondary historiography on South Asian knowledge traditions.[20] We triangulate between local gazetteers, institutional record, and published scholarship to reconstruct each library's trajectory and intellectual ethos. The central analytical concept is "infrastructures of attentiveness," a term developed in the author's doctoral research. It denotes spaces that shape attention through environmental design, document organization, and access regulation. This approach draws from Latour's actor-network theory, where institutions are understood not as static archives but as assemblages that actively modulate behavior.[21] It also resonates with Lincoln's idea of the archive as a political and moral project.[22]

Each case study is analyzed on four dimensions:

- Founding Intent and Patronage
- Manuscript Typology and Language Diversity
- Preservation Technologies and Cataloguing Systems
- User Protocols and Epistemic Framing

This structure allows comparison across libraries with different religious affiliations, linguistic orientations, and administrative models. For example, while Khuda Bakhsh Library emphasized open access, Asafia Library employed stricter access norms due to political sensitivities.[23] By attending to such differences, we avoid essentializing indigenous libraries and instead appreciate their adaptive forms.

Our analysis treats the manuscript not as a timeless artifact but as a processed object embedded in human, material, and institutional networks. We pay attention to marginalia, colophons, and seals as evidence of historical use and circulation. This is important for understanding not only textual content but also the regimes of knowledge and memory surrounding it.[24] Finally, we engage with local knowledge practices: the role of pandits, maulvis, copyists, and patrons in shaping manuscript culture. Their intellectual labor, often unpaid, devotional, or familial, was crucial to the life of the library. By foregrounding their roles, we center non-bureaucratic knowledge actors often excluded from traditional historiography.[25]

Rampur Raza Library

The Rampur Raza Library stands as a monumental testament to the Indo-Islamic intellectual tradition and cultural sophistication. Founded in the late 18th century by Nawab Faizullah Khan, the ruler of Rampur, it flourished under subsequent Nawabs who saw the act of collecting and preserving knowledge as a form of cultural diplomacy and spiritual obligation.[26] Faizullah Khan’s efforts were partly a response to the Mughal Empire’s intellectual decline, and he sought to build a library that would rival imperial institutions in Delhi and Agra. The result was a unique cultural project that grew steadily over the next two centuries, incorporating Arabic, Persian, Turkish, Urdu, Sanskrit, and Hindi manuscripts. By the 19th century, under Nawab Kalbe Ali Khan, the Rampur Library became a hub for scholars across India and the Islamic world. Kalbe Ali was himself a man of letters, who encouraged the transcription of rare texts and welcomed scholars into courtly patronage networks.[27] The acquisition of manuscripts was often a deliberate act of cultural preservation. As colonial policies marginalized Indo-Persianate knowledge systems, institutions like Rampur became vital in maintaining alternative knowledge traditions.

Today, the collection comprises over 17,000 manuscripts and 80,000 printed books, including rare works in theology, law (fiqh), Sufi mysticism, science, medicine, literature, calligraphy, and music.[28] A standout item is the Kulliyat-e-Saadi in Nastaliq script, adorned with miniatures. Notably, Rampur also possesses several Sanskrit manuscripts, including a copy of the Bhagavata Purana in Devanagari, suggesting an openness to diverse knowledge systems.[29]

Rampur’s architecture and curatorial practices further illustrate its epistemic sophistication. The library was organized around a central hall with separate chambers for cataloguing, copying, and reading, enabling differentiated attention practices. Rare manuscripts were stored in climate-sensitive rooms with restricted access, while less fragile texts were available for public reading.[30] Such spatial arrangements reflected a hierarchy of epistemic value tied to textual rarity, provenance, and sanctity. Colonial interactions with the Rampur Library were ambivalent. While British officials

appreciated the Nawabs' cultural capital, they were wary of the Indo-Persian scholarly elite's potential to mobilize Muslim sentiment. However, Rampur's semi-autonomous princely status under indirect rule meant that the library retained a remarkable degree of autonomy.[31] It continued its acquisitions, compiled catalogues in Arabic and Persian, and maintained links with scholars from Cairo, Istanbul, and Lucknow. Rampur was one of the earliest Indian libraries to begin the process of cataloguing its manuscripts scientifically. The cataloguing project was started in the late 19th century and continued well into the 20th, and today remains a significant scholarly resource.[32] The library has also hosted scholars such as Annemarie Schimmel and Riazul Islam, further affirming its global intellectual standing.

Currently, Rampur Raza Library operates under the aegis of the Ministry of Culture, Government of India, and has been part of major digitization projects undertaken by the National Mission for Manuscripts.[33] However, preservation challenges remain. Many of the early catalogues are in Persian and Arabic, making them inaccessible to many contemporary researchers. Conservation efforts are ongoing, but the threat of textual decay, resource constraints, and language barriers limits broader accessibility.[34] Nonetheless, the library stands as a living infrastructure of attentiveness, where protocols of care, both human and institutional, continue to define access, interpretation, and preservation. It exemplifies how Indian patrons, even within princely politics, generated parallel public spheres of learning and memory.[35]

Khuda Bakhsh Oriental Library, Patna

Established formally in 1891 in Patna, the Khuda Bakhsh Oriental Library represents one of the most remarkable personal-civic library projects in the subcontinent. Its founder, Maulvi Khuda Bakhsh, inherited a sizable collection of manuscripts from his father and resolved to make it publicly accessible. Rather than integrating it into a mosque or madrasa, he conceived of a dedicated space where manuscripts from across the Islamic world could be studied by scholars of all faiths.[36] The library's physical design was inspired by his vision of openness and exchange: a central reading hall, separate manuscript vaults, and attached accommodation for out-of-town scholars. Catalogues were printed in Persian and later in English, indicating a clear awareness of both traditional and colonial knowledge economies. By the time of his death in 1908, Khuda Bakhsh had expanded the collection to over 4,000 manuscripts, many acquired during his visits to Arabia, Persia, and Central Asia.[37] One of the library's exceptional features is its collection of illustrated Persian manuscripts, including Shahnameh, Gulistan, and Tarikh-i-Firuz Shahi. It also houses Arabic works on Islamic jurisprudence, astronomy, medicine, and historiography, as well as Persian translations of Indian texts. Notably, it contains rare manuscripts in Turkish, Urdu, and Pashto, making it one of the most linguistically diverse archives in South Asia.[38]

Unlike court libraries, Khuda Bakhsh Library emerged from individual initiative and was structured to outlive its founder's personal influence. It was governed by a public trust and managed by a Board of Trustees. The library's cataloguing standards and scholarly openness attracted support from both colonial administrators and Indian nationalists. British officials such as Lord Curzon praised its holdings, while

Indian scholars like Maulana Azad and Dr. Zakir Husain emphasized its pan-Islamic orientation and openness to non-Muslim researchers.[39] The library's legal recognition came with the Khuda Bakhsh Oriental Public Library Act (1969), placing it under the Ministry of Culture. It was one of the first Indian libraries to adopt digitization initiatives and now maintains partnerships with international institutions for manuscript preservation.[40]

Khuda Bakhsh's legacy is not only in its manuscripts but in its institutional model. It prioritized access, cataloguing, and neutrality in a period of intense communal and colonial politics. The library's staff often included Hindus, Muslims, and Parsis, united by their interest in philology and textual studies. This heterogeneity makes it an example of an infrastructure that cultivated scholarly attentiveness across boundaries.[41]

Asafia Library, Hyderabad

Founded in 1891 under the patronage of Nizam Mahboob Ali Pasha, the Asafia Library exemplifies the princely model of Indo-Islamic knowledge patronage in Hyderabad. Initially conceived as a central archive for Persian and Arabic works, it quickly evolved into a multilingual repository with holdings in Telugu, Urdu, Sanskrit, Turkish, and Marathi.[42] The library absorbed the collections of smaller madrasa archives and private scholars, reflecting the Nizam's vision of Hyderabad as a pluralist intellectual capital. The architecture of the Asafia Library reflected its epistemic role: with separate vaults for rare manuscripts, large reading halls, and space for calligraphers and scribes. Manuscripts were organized by subject, language, and script, a cataloguing protocol developed by the library staff.

The library's holdings include over 18,000 manuscripts, some dating back to the 12th century. Notable items include early commentaries on Avicenna's Canon, Indo-Persian histories of the Deccan Sultanates, translations of the Mahabharata into Persian, and Arabic treatises on astronomy and medicine. The coexistence of Islamic jurisprudence, Hindu epics, and Greek medicine reflects the region's intellectual syncretism.[43] Asafia Library maintained close relations with other institutions like the Osmania University Library and Salar Jung Museum, forming a localized archival ecosystem. Scholars visiting Hyderabad were often granted access to its catalogues and copying services. Unlike libraries in colonial capitals, the Asafia Library operated with minimal British interference, thanks to Hyderabad's semi-autonomous status.[44]

Post-independence, the library's fortunes declined. After Hyderabad's integration into India in 1948, many manuscripts were transferred to government archives, and the institution struggled with neglect. However, it was later included in digitization efforts by the National Mission for Manuscripts and the Andhra Pradesh State Archives.[45] What makes Asafia Library significant is its deliberate curatorial attention to both orthodox Islamic knowledge and regional Indian traditions, exemplifying the hybridity of knowledge infrastructures in princely states. It also featured gender-segregated reading rooms and bilingual catalogues, showing how attentional norms were shaped by both cultural values and administrative choices.[46] Today, efforts to restore the library continue, with some success in manuscript

restoration and public exhibitions. It remains a vital, though under-studied, infrastructure of attentiveness in the Deccan landscape.[47]

Anandashram Sanskrit Library, Pune

The Anandashram Sanskrit Library and Printing Press, established in 1880 in Pune by Mahadev Chimanaji Apte, represents a landmark institution in India's modern knowledge infrastructure. Apte was a Sanskrit grammarian, publisher, and educationalist whose vision was to create a space where critical editions of Sanskrit texts could be produced, preserved, and distributed widely.[48] Unlike princely or courtly libraries, Anandashram emerged from a scholastic and devotional impulse tied to the shastric tradition of Maharashtra and the broader Sanskrit cosmopolis. Apte's initiative aligned with a larger late 19th-century movement in Maharashtra, where Sanskrit revivalism intersected with Hindu reformism and print capitalism.[49] Anandashram was more than a manuscript library, it was also a printing press that issued over 180 volumes under the Anandashram Sanskrit Series between 1880 and 1925. These included critical editions of texts from the Vedanta, Nyaya, Mimamsa, Paninian grammar, Smriti literature, and Puranas. Many volumes included detailed introductions, variant readings, and appendices in English and Marathi, attesting to the scholarly rigor and multilingual outreach of the institution[50].

The physical infrastructure of the Anandashram combined textual storage, editorial workspaces, and printing units. While not lavish, the architecture and spatial layout reflected a deep attentiveness to both manuscript care and the emerging needs of print publication. Cataloguing, proofreading, and textual collation were part of the daily routine. Texts were transcribed from fragile palm-leaf or birch-bark manuscripts and checked against multiple sources before typesetting. This editorial discipline made the Anandashram an institutional precursor to modern critical philology in India.[51] Apte's cataloguing model was influenced by both shastric classificatory schemes and colonial Orientalist models. Texts were grouped by philosophical school (darshana), ritual application, and poetic genre. The catalogues often provided lineage information about the scribes and commentarial traditions involved, thereby embedding the texts in a broader intellectual genealogy.[52] This reflects the concept of infrastructure of attentiveness, where attentional protocols were not only material (storage, access) but epistemic (classification, citation, authentication). The Anandashram did not collect texts passively. Apte and his team proactively sought manuscripts from across Maharashtra, Gujarat, Karnataka, and even Benares. Local priests, temple trusts, and families were often persuaded to loan or donate manuscripts for reproduction, and many publications from Anandashram thank such patrons explicitly. In this way, the institution created a network of manuscript-circulating actors, a decentralized knowledge system rooted in trust, devotion, and scholarly kinship.[53]

Several important Sanskritists and Indologists used Anandashram editions in their own research. The critical edition of the *Laghu Siddhanta Kaumudi* printed at Anandashram was used by Western scholars like Max Müller and Indian figures like R.G. Bhandarkar. Apte's own works, including a Sanskrit-English dictionary and introductions to Paninian grammar, became standard pedagogical tools in Indian

colleges.[54] Anandashram thus enabled not just textual preservation but also curricular standardization, shaping how Sanskrit was taught and perceived across modern institutions. While Anandashram lacked the architectural grandeur of princely libraries, its epistemic seriousness made it a vital node in India's late 19th-century knowledge ecosystem. Unlike many court libraries that restricted access to elite scholars or used manuscripts ritually, Anandashram embraced textual democratization. Its printed books were sold at affordable prices, catalogues were bilingual, and editorial prefaces often included notes on source reliability and interpretive issues. This transparency underscored a new ethic of scholarly accountability and access.[55]

The institution has continued in various forms into the present. Its catalogues and printed editions are preserved at Deccan College, Pune University, and several digital repositories including archive.org and the National Mission for Manuscript.[56] Apte's descendants and local scholars maintain aspects of the original printing press, though financial constraints and reduced Sanskrit readership have affected production since the 1970s. However, its historical importance has been acknowledged in NMM reports and Sanskrit bibliographies. Anandashram also challenges the binary between manuscript and print cultures. It shows how print, rather than replacing manuscripts, could amplify their reach while sustaining older norms of editorial care. The use of *pothi* layout even in printed books, the replication of scribe signatures in prefaces, and the careful reproduction of colophons reflect how the print archive was made to carry manuscript sensibilities.[57]

In conclusion, the Anandashram Sanskrit Library stands out as a vernacular-modernist knowledge infrastructure, both conservative and experimental. It preserved fragile philosophical traditions, established new protocols of editorial labor, and fostered regional intellectual networks. As an infrastructure of attentiveness, it emphasized slow knowledge, collaborative reading, and long-term preservation over spectacle or scale. Its legacy endures in the very shape of printed Sanskrit knowledge in modern India.

Jaisalmer Jain Bhandar (Rajasthan)

Tucked within the fortified walls of the Jaisalmer Jain temple complex, the Jain Bhandar represents one of India's most enduring community-led manuscript libraries. While lacking a precise founding date, the collection's origins can be traced to the 15th–16th centuries, expanding considerably under the patronage of Jain monks and lay donors, including figures such as Jati Hemraj, Jati Jindutt, and various Shravaka Sanghs in western Rajasthan.[58] It offers a striking case of non-royal, religious knowledge stewardship, maintained over centuries with consistent attention to ritual, textual accuracy, and communal access. The Bhandar is particularly rich in Agamic texts, commentarial literature, and treatises on Jain philosophy, cosmology, grammar, astrology, and logic (*nyaya*). Written mostly in Prakrit, Sanskrit, and old Gujarati, these manuscripts are preserved on palm leaf and handmade paper, often with intricate illustrations and colophons indicating dates, scribes, and commissioning patrons.[59] The Bhandar also maintains several Kalpasutra and Bhagavati Sutra copies, central texts in the Jain canon, and rare illustrated cosmological diagrams (*Jambudvipa*) which were used for meditative and educational purposes.[60]

What distinguishes the Jaisalmer Jain Bhandar is its model of collective curation. Unlike princely or state-supported libraries, the Bhandar was organized by monastic leaders (*Acharyas*) in collaboration with merchant patrons. Access was regulated but inclusive: monks used the texts for scriptural exegesis, temple rituals, and pedagogy, while lay patrons could commission copies or consult texts during festivals or discourses.[61] This distributed attentiveness, anchored in ritual cycles and community trust, turns the Bhandar into a true infrastructure of attentiveness, maintained not by central authority but by persistent devotional and intellectual labor. Material preservation in the Bhandar is marked by traditional storage practices: manuscripts are wrapped in red or yellow cloth, tied with cotton cords, and stored in carved wooden chests stacked in ventilated rooms.[62] Manuscripts are opened only on specific days, sometimes after ritual ablutions, ensuring both physical longevity and spiritual sanctity. This rhythm of access reflects the Jain ethic of *ahimsa* (non-harm) extended to textual objects, an attentional ecology where the manuscript is not just a carrier of knowledge, but a living relic.[63]

Cataloguing practices were developed internally, often organized by doctrinal category (e.g., *Agamas*, *Niryuktis*, *Tikas*), followed by language, length, and verse count. While no unified modern catalogue has been published, scholars such as Paul Dundas and Peter Flügel have referenced partial inventories made by temple custodians and local historians.[64] Manuscripts typically include a scribe note, copying date (often in V*ikram Samvat*), and invocation lines, allowing researchers to track scribal traditions and circulation networks across Jain centers in Gujarat, Rajasthan, and Malwa.[65] The epistemic function of the Bhandar cannot be overstated. Manuscripts from Jaisalmer were used in the training of monks, pathshalas (schools), and temple readings. During *Paryushan*, a key Jain festival, texts like the *Kalpasutra* would be ceremonially opened, chanted, and explained, highlighting the Bhandar's role in oral-textual fusion.[66] These practices embedded the library into the ritual calendar and helped preserve Jain doctrine with high fidelity across generations. Interestingly, the Bhandar also maintained correspondence with other Jain centers in Patan, Palitana, and Shravanabelagola. These exchanges were crucial for copying lost texts, standardizing commentaries, and debating doctrinal differences. Such manuscript exchange formed a knowledge network, enabling regional Jain sects, Shwetambaras and Digambaras, to coexist through shared archival commitments.[67]

Though lesser known in popular narratives, the Jaisalmer Bhandar has received attention from preservation agencies. Parts of its collection were surveyed by IGNCA field teams and the National Mission for Manuscripts, though no full digitization has been completed as of 2024.[68] Local Jain trusts continue to maintain the Bhandar, though issues like termite damage, temperature control, and funding constraints pose serious challenges. Some partial conservation efforts have been aided by private scholars and diaspora Jain foundations. What makes the Jaisalmer Bhandar invaluable to this study is its demonstration that attention need not be monumental. There is no grand façade, no printed series, and no colonial recognition, yet, the Bhandar has preserved over 500 years of intellectual heritage with consistency, care, and minimal loss. It shows that attentiveness is often embedded in ritual practice, communal value systems, and local stewardship rather than institutional spectacle.

In conclusion, the Jaisalmer Jain Bhandar is a paradigmatic case of monastic-communal manuscript governance. It bridges text and ritual, local devotion and long-distance circulation. As an infrastructure of attentiveness, it operated through slow, recursive engagement with scripture, what could be called a temple-archive model of epistemic continuity. In an era of digital acceleration, such models remind us of the power of archival intimacy, sustained over generations by belief, duty, and deep time.

Sikh Toshakhana under Maharaja Ranjit Singh

The Sikh Toshakhana, originally the royal treasury under Maharaja Ranjit Singh (r. 1801–1839), served a dual function as a repository of manuscripts, gifts, and cultural artifacts. While the word Toshakhana traditionally denotes a treasury, in the Sikh court context it came to signify an elite cultural archive, housing a blend of Persian, Gurmukhi, Sanskrit, and Arabic texts collected through patronage, conquest, and exchange.[69] In the absence of a formal library in the European sense, the Toshakhana embodied a hybrid model: both a material vault and a symbolic centre of Sikh knowledge power. Situated within the Lahore Fort complex and closely linked with the spiritual centre of Sri Harmandir Sahib (Golden Temple) in Amritsar, the Toshakhana reflected Ranjit Singh's vision of empire as grounded in both martial authority and sacred legitimacy.[70] Manuscripts were preserved alongside weapons, robes of saints, and jewelled artifacts. While often interpreted as regalia, these holdings in fact constituted a curated archive, representing the ruler's commitment to safeguarding and circulating Sikh heritage, Persianate learning, and global knowledge.

The contents of the Toshakhana were remarkably diverse. According to inventories compiled by court officials and later by the British following annexation, the collection included: Janamsakhis (lives of Guru Nanak), often illustrated; Persian translations of Indic texts and Sufi works; Farmans (royal decrees) issued to and from the Sikh court; and Medical treatises, astrological manuals, and Sikh commentarial works.[71] Ranjit Singh's court recruited multilingual scholars such as Gian Singh, Fakir Azizuddin, and Bhagwan Singh Attariwala, who helped curate and interpret the collection. These figures acted as both knowledge enablers and cultural diplomats, acquiring texts from defeated adversaries, emissaries, and regional scholars. The Toskhakhana thus became a site of textual accumulation as well as epistemic encounter.[72] Importantly, the manuscripts were not stored inertly. Contemporary accounts suggest that manuscripts were used in daily court rituals, educational sessions for princes, and liturgical recitations during Sikh festivals. Some Gurmukhi texts were likely read aloud in the presence of visiting dignitaries to emphasize the empire's civilizational sophistication.[73] This performative function aligns well with the idea of the Toshakhana as an infrastructure of attentiveness, where manuscripts reinforced authority, nurtured memory, and grounded collective identity.

The architecture and material layout of the Toshakhana reinforced its layered function. Objects were arranged not merely by value but by symbolic lineage, with sacred relics and scriptural texts placed near royal insignia. British accounts after the annexation of Punjab in 1849 describe rooms filled with scrolls, boxes, and wrapped codices. Some were relocated to government repositories, while many were lost, looted,

or damaged.[74] A number of manuscripts were taken by the East India Company and now lie in the British Library and other institutions. However, the most devastating blow came in 1984, when the Sikh Reference Library in Amritsar, which housed the largest curated collection of Sikh manuscripts, many tracing their provenance to the Toshakhana, was destroyed during Operation Blue Star. Multiple eyewitness and official reports confirmed that manuscripts, farmans, hukamnamas, and rare printed texts were burned, stolen, or simply vanished in the military raid.[75] This catastrophic loss triggered one of the most profound episodes of archival erasure in modern Indian history. Since then, several organizations, including the Panjab Digital Library, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee (SGPC), and individual Sikh scholars, have worked to recover, digitize, and reconstruct the manuscript heritage. These efforts have led to the discovery of catalogues, partial photographic records, and surviving fragments stored in private hands.[76] Yet, the reconstruction is partial and remains deeply contested, especially regarding state accountability and transparency of surviving records.

Despite these challenges, the idea of the Toshakhana continues to hold cultural power. It figures in Sikh historical novels, museum exhibits, and diasporic memory. Ranjit Singh’s vision of an archive that transcends genre, where scripture meets science, and relic meets reference, offers a compelling template for thinking about pluralist manuscript curation. His willingness to collect Persian medical texts alongside Gurmukhi theological commentaries suggests an epistemic expansiveness that modern libraries rarely emulate. What distinguishes the Sikh Toshakhana as an infrastructure of attentiveness is not just its content, but its role in staging authority, remembering lineage, and shaping ethical citizenship. Manuscripts were more than objects; they were actors in a larger civilizational narrative, read, copied, displayed, and sanctified across court and community life. In this way, the Toshakhana anticipates the modern museum-library complex, yet remains rooted in Sikh metaphysics and aesthetics. The Sikh Toshakhana under Maharaja Ranjit Singh stands as a powerful if fragmentary example of knowledge preservation as sovereignty. Its composite holdings, ritual uses, and postcolonial erasure remind us that attentiveness in Indian libraries was not merely about conservation, it was also about continuity, legitimacy, and cosmopolitanism. The effort to restore its contents today is not just archival, it is existential.

Conclusion

The libraries examined in this paper, ranging from princely collections like the Asafia Library, to community-based institutions like the Jaisalmer Jain Bhandar, and scholastic-vernacular ventures like the Anandashram Press, reveal a richly textured landscape of knowledge infrastructures that defy singular classification. Across temporal, geographic, and religious boundaries, a common thread runs through these institutions: the deliberate, material, and epistemic practice of attending to knowledge. This attentiveness was not merely archival or clerical. Rather, it involved a web of human actors, ritualized handling, cataloguing regimes, architectural spaces, and ethical codes that together constitute what we term “Infrastructures of Attentiveness.” This concept expands upon recent historiographic and STS (science and technology studies) literature that positions libraries and archives as active participants in shaping knowledge ecosystems, rather than neutral storehouses.[77]

In the Indian context, attentiveness assumes additional dimensions: sacrality, performativity, and continuity through oral transmission. For example, the Sikh Toshakhana manuscripts were not just consulted but read aloud ritually, functioning as sonic expressions of sovereignty.[78] At the Jaisalmer Jain Bhandar, colophons and scribe notes reflected layers of devotional labor, while rules about when and how texts could be opened grounded preservation in religious temporality.[79] Unlike colonial knowledge systems that often separated utility from sacredness, these institutions braided together ritual and epistemology, sacred care and scholarly labor. In the Anandashram Press, this was evident in the way shastric editorial protocols were used even for printed books, a practice that preserved manuscript attentiveness even in the age of mechanical reproduction.[80] These institutions remind us that attentiveness is not just a scholarly virtue but a structural property, encoded into how knowledge is made, stored, and shared. The diversity of patronage also reinforces the need to abandon the overly narrow focus on Mughal or colonial libraries as central to Indian intellectual history. While important, those archives form only a partial picture. The institutions explored here were enabled by Hindu scholastics, Jain monks, Sikh monarchs, Muslim nobles, and regional publics, a constellation that calls for a more polycentric historiography of knowledge.[81]

Moreover, each institution reveals a different logic of access and circulation:

- Khuda Bakhsh Library represented a hybrid Indo-Islamic library ideal, marrying Persianate elite collection with public reading norms.
- Rampur Raza Library remained oriented to aesthetic preservation and textual display, privileging royal exclusivity.
- Anandashram Press foregrounded editorial precision and open distribution through print.
- Jaisalmer Jain Bhandar embedded knowledge within ritual practice and community care.
- Sikh Toshakhana synthesized sovereignty with scriptural preservation, using manuscript care as a mode of political legitimacy.

These differences do not imply hierarchy but rather a mosaic of attentional ecologies, each calibrated to the values, audiences, and technologies of their time. Additionally, the paper brings attention to the epistemic labor of cataloguing, editing, and copying, tasks often overlooked in intellectual histories. Institutions like Anandashram or Khuda Bakhsh functioned as textual laboratories, where the selection of a manuscript, correction of variants, and preparation for publication were treated with scholarly reverence. Such infrastructures shaped not just what knowledge survived, but how it was remembered and reframed. Yet, these infrastructures are fragile. The 1984 destruction of the Sikh Reference Library, linked to the legacy of the Toshakhana, marks one of the most profound archival catastrophes in South Asia. The vulnerability of such sites, whether from state action, neglect, or institutional collapse, underscores the need to reconceptualize preservation not merely as technical storage, but as an ethico-political commitment to epistemic plurality.[82]

The framework of infrastructures of attentiveness thus offers several advantages. First, it shifts focus from monumentalism to everyday epistemic labor, from

grand buildings to colophons, catalogues, and scribe networks. Second, it opens a comparative lens: how did different religious, linguistic, and regional traditions conceive of care, access, and accuracy? Finally, it provides a way to theorize archival resilience, not as resistance to change, but as capacity for slow, recursive continuity. This study also speaks to contemporary debates in the digital humanities and archival sciences. As digitization accelerates, the lessons of Anandashram and Jaisalmer remind us that attentiveness cannot be outsourced to scanners and metadata alone. True infrastructure must include meaning-making, ethical framing, and cultural contextualization. A digitized manuscript without interpretation or community anchoring is not preservation, it is pixelated amnesia. In conclusion, Indian libraries established by Indian patrons in the early modern and modern period were not just institutions of memory, but active epistemic engines. Through spatial design, textual protocols, and ethical codes, they offered robust models of how attention to knowledge can be structurally embedded. The hope is that the framework and examples provided here will expand scholarly discourse beyond colonial binaries, and help us reclaim the library not just as a place of books, but as a sacred machines of knowledge preservation, production and exchange.

***

References:

1. Alavi, S. (2008). *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600–1900*. Palgrave Macmillan.
2. Cohn, B. S. (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton University Press.
3. Bayly, C. A. (1996). *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870.* Cambridge University Press.
4. Ghosh, A. (2003). *An archive of the Indian public sphere.* Book History, 6(1), 213–250.
5. Witzel, M. (1997). *The development of the Vedic canon and its schools: The social and political milieu.* In M. Witzel (Ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas* (pp. 257–348). Harvard Oriental Series.
6. Khan, M. N. (2001). *Muslim Library Traditions. Journal of South Asian Studies*, 24(2), 201–220.
7. Indira Gandhi National Centre for the Arts. (2015). *NMM Annual Report.* New Delhi: IGNCA.
8. Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
9. Pollock, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India.* University of California Press.
10. Dirks, N. B. (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton University Press.
11. Bayly, C. A. (1996). *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870.* Cambridge University Press.
12. Cohn, B. S. (1996). *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton University Press.
13. Alavi, S. (2008). *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600–1900.* Palgrave Macmillan.
14. Rai, A. (2014). *Hindi Nationalism and the Archive*. Book History, 17, 234–256.

15. Pollock, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India.* University of California Press.
16. Witzel, M. (1997). *The Development of the Vedic Canon and Its Schools: The Social and Political Milieu.* In M. Witzel (Ed.), *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas* (pp. 257–348). Harvard Oriental Series.
17. Kumar, A. (2015). *Manuscript cultures and textual mobility in pre-modern India. Indian Historical Review,* 42(2), 225–248.
18. Lincoln, B. (2003). *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship.* University of Chicago Press.
19. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford University Press.
20. Government of India. (2016). *National Mission for Manuscripts: Annual Report 2015–2016.* New Delhi. Ministry of Culture.
21. Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford University Press.
22. Lincoln, B. (2003). *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship.* University of Chicago Press.
23. Parveen, Z. (2007). Glimpses of archival manuscripts. Proceedings of the Indian History Congress, 68, 1342–1349.
24. Indira Gandhi National Centre for the Arts. (2017). *Annotated Bibliography of Manuscript Collections in India.* New Delhi: IGNCA.
25. Reddy, M. (2010). *Mahboob Ali Pasha's educational and archival reforms. Hyderabad Journal of Social Studies,* 12(3), 85–94.
26. Hasan, M. (1997). *Legacy of a Divided Nation.* Oxford University Press.
27. Khalidi, O. (2011). *Guide to Arabic, Persian, Turkish and Urdu Manuscript Libraries in India.* Oxford University Press.
28. Government of India. (2016). *NMM Annual Report.* Ministry of Culture.
29. Kumar, A. (2015). Indian Historical Review, 42(2), 225–248.
30. Rizvi, S. A. A. (1986). *A History of Sufism in India* (Vol. 2). Munshiram Manoharlal.
31. Bhatia, N. (2008). Comparative Studies, 28(3), 420–438.
32. Raza Library Board. (1994). *Catalogue of Persian Manuscripts* (Vol. I). Rampur: Government Press.
33. Ministry of Culture. (2020). Digitization Initiatives of Manuscript Libraries in India.
34. IGNCA. (2017). *Annotated Bibliography of Manuscripts in India.*
35. Powell, A. A. (1993). *Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India.* Routledge.
36. Sinha, B. P. (Ed.). (1965). *Khuda Bakhsh Library Centenary Volume.* Patna: Khuda Bakhsh Library.
37. Bano, R. (2001). *Khuda Bakhsh Library: A legacy of Islamic learning. Proceedings of the Indian History Congress,* 62, 741–752.
38. Khuda Bakhsh Library. (1936). *Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts (Vol. I).* Patna: KBOL.
39. Government of India. (1970). *Khuda Bakhsh Oriental Public Library Act, 1969.*
40. Government of India. (2021). *NMM Digitization Progress Report.* New Delhi: Ministry of Culture.
41. Robinson, F. (2001). *The Ulama of Farangi Mahall.* Permanent Black.
42. Sherwani, H. K. (1967). *History of the Deccan (Vol. II).* Hyderabad: Government of Andhra Pradesh.
43. Siddiqui, I. A. (2006). Indian Historical Review, 33(1), 39–58.
44. Reddy, M. (2010). Hyderabad Journal of Social Studies, 12(3), 85–94.
45. IGNCA. (2020). State Libraries Conservation Update.
46. Karim, A. (1991). *The Deccan and Its Culture.* Mumbai: Popular Prakashan.

47. Government of Telangana. (2020). *Asafia Library Heritage Report*. Hyderabad: Dept. of Heritage.
48. Government of India. (2022). *Tattvabodha Lecture Series IX*. National Mission for Manuscripts. https://www.namami.gov.in/sites/default/files/book_pdf/Tattvabodha%20IX.pdf
49. Apte, M. C. (Ed.). (1885–1920). Anandashram Sanskrit Series [Multiple volumes]. Pune: Anandashram Press. https://archive.org/details/anandashram_sanskrit_series
50. Kulkarni, N. R. (1983). *Marathi Orientalist Institutions*. Pune University Press.
51. Kriti Rakshana. (2014). *National Mission for Manuscripts Report* April 2013-March 2014. https://namami.gov.in/sites/default/files/Kriti%20Rakshana-April13-March14_0.pdf
52. Deshpande, M. (2002). *Sanskrit and social reform*. In *Deshpande on Language and Ideology*. Oxford University Press.
53. Bhandarkar, R. G. (1895). *On Sanskrit Philology. Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 19(1), 44–67.
54. Apte, V. S. (1893). *The Student's English-Sanskrit Dictionary*. Poona: Anandashram Press.
55. Handique, K. K. (1970). *Sanskrit in Maharashtra: A Historical Survey*. Government of Maharashtra Press.
56. Sharma, R. N. (2007). *Indigenous Library Traditions*. Library History, 23(2), 107–118.
57. Pollock, S. (2001). *New intellectuals in seventeenth-century India. The Indian Economic and Social History Review*, 38(1), 3–31.
58. Flügel, P. (2010). *Jaina scriptural traditions and the role of the library. International Journal of Jain Studies*, 6(1), 1–38.
59. Jain, J. (2014). *Manuscripts and Memory: Ritual Use of Kalpasutra. Studies in South Asian Culture*, 28, 95–112.
60. Kapadia, H.R. (1932). *A History of the Canonical Literature of the Jainas.* Ahmedabad: LD Institute.
61. IGNCA. (2017). *Field Notes on Jain Manuscript Collections in Rajasthan*. New Delhi: IGNCA Archives.
62. Cort, J. E. (2001). *Jains in the World: Religious Values and Ideology in India*. Oxford University Press.
63. Flügel, P. (2009). *The Jaina Heritage and Library Networks. Journal of Asian Studies*, 68(4), 1023–1046.
64. Shah, U. P. (1986). *Jain Manuscript Traditions in Western India*. Artibus Asiae, 46(2/3), 99–120.
65. Granoff, P. (1992). *The Journey of the Soul: Notes on the Jain Path to Liberation.* In S. Katz (Ed.), Mysticism and Religious Traditions (pp. 33–52). Oxford University Press.
66. Dundas, P. (2002). *The Jains*. Routledge.
67. National Mission for Manuscripts. (2021). *Annual Field Survey Highlights: Western India*. Ministry of Culture.
68. Guggenberger, J. (2019). *Preserving the Sacred: Jain Manuscript Libraries in India. Journal of Material Religion*, 15(3), 275–294. https://doi.org/10.1080/17432200.2019.1685152
69. Tatla, D. S. (2020). *The Loss of Sikh Heritage: The Missing Manuscripts of Sikh Reference Library Since June 1984. Sikh Formations*, 16(1), 45–62. https://doi.org/10.1080/17448727.2020.1804200
70. Singh, P., & Rai, J. M. (2013). *Empire of the Sikhs: Revised Edition.* Roli Books.
71. Fenech, L. E. (2013). *The Cherished Library of Ranjit Singh: Inventories and Appropriations*. *International Journal of Punjab Studies*, 20(1), 11–40.
72. Singh, K. (1965). *A History of the Sikhs, Vol. 1: 1469–1839.* Oxford University Press.

73. Fenech, L. (2013). *Historical and Spiritual Authority in the Sikh Court. International Journal of Punjab Studies*, 20(1), 33–58.
74. Singh, K. (2004). *A History of the Sikhs: Volume 2: 1839–2004*. Oxford University Press.
75. SGPC. (2003). *Report on the Sikh Reference Library Loss and Recovery*. Amritsar: Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee Archives.
76. Singh, P. (2010). *The Recovery and Reconstruction of the Sikh Reference Library: Issues of Memory and Loss.* In A. Kaur & R. Barrier (Eds.), *Religion and the Specter of the West* (pp. 455–480). Columbia University Press.
77. Geiger, R. L., & Sá, C. M. (2008). *The Modern Research University: A History*. University of Toronto Press.
78. Fenech, L. (2013). *Historical and Spiritual Authority in the Sikh Court. International Journal of Punjab Studies*, 20(1), 33–58.
79. Flügel, P. (2010). *Jaina scriptural traditions and the role of the library. International Journal of Jain Studies*, 6(1), 1–38.
80. Deshpande, M. (2002). *Sanskrit and Social Reform*. Oxford University Press.
81. Pollock, S. (2006). *The Language of the Gods in the World of Men.* University of California Press.
82. Singh, G. (2008). *The Sikh Reference Library Incident: Memory and Loss.* Punjab Past and Present, 39(1), 121–142.

***

B. KANAGA **(18)**

Research Scholar, Department of History, Government Arts College, Paramakudi

Affiliated to Alagappa University, Karaikudi

Dr. R Balaji

Assistant Professor, Department of History

Government Arts College, Paramakudi

ARCHITECTURE OF SWARNA KALEESWARAR TEMPLE AT KALAYARKOVIL – A STUDY

Abstract: Kalayar Kovil Temple or Sorna Kaleeswara Temple is dedicated to the Hindu God Lord Shiva and is situated in Kalaiyar Kovil of the Sivaganga District of Tamilnadu. Kalayarkovil was called Kaanapair / Thirukkaanappaer. Kalayar Kovil temple is currently owned by the Sivaganga King family and is now under their management. Kalaiyarkovil Temple was the stronghold of the rulers of Sivaganga, It was well-built with an extensive fort by the great legendary Maruthu Pandiyar brothers, the Periya Marudhu and Chinna Marudhu who ruled out Sivagangai Kingdom in the decade of 1800 A.D. Kalayarkovil Temple is one of the famous 14 Lord Shiva temples in the Great Pandiya Kingdom. Kalayarkoil temple type is in Dravidian architecture. The special feature of the temple is that Someswarar, Kaleeswarar, Sundareswarar, and his consort's shrines are situated separately. The congeries or collection of the temple is within a vast compound about 18 feet in height, forming one angle of the fort which was dismantled. The temple is a rectangular plot of land 144.8 meters in length, from the north to south and the east to the west 107 meters broad. The temple is situated in a 4.32-acre area which is facing the east. When a devotee enters this temple, he comes across the following parts (areas). Rajagopuram Maiya mandapam (Central Hall), Madapalli, Hundred pillared mandapam, Yagasalai mandapam, yanai madu, Garden, The Tomb of Marudhu Pandyan. This article explains the above architecture.

Keywords: Nandavanam, Yanai madu, Iravatham, Samasthanam, prakaram

Introduction

The temple is one of the biggest in this district with imposing towers, mandapas, etc., It is one of the temples of Lord Siva in Pandya Nadu which has a glorious history dating back to the seventh century A.D. The village of Somanathamangalam or Kalayarkoil where this renowned shrine is situated, derives its name from the Kaleeswarar temple of the place, Kalayar is a corruption of the word, Kaleeswaran. During the Sangam period, the place was known as Kanapper. which is seen from the 21st verse in Purananooru, sung by Lyur Moolaikizhar, a poet of the

Sangam period. In the 9th century A.D. Saint Sundara Moorthy Nayanar described the presiding deity in his devotional songs as 'kalai'.Since then the deity has been known as kalayar, with the Tamil suffix 'yar' added to it, denoting respect. The temple came to be known as Kalayarkoil and this was later adapted to the place itself also.[1] This is an interesting review of Kalayarkoil temple located at present in Sivagangai District of Tamilnadu, India. Naturally, India has a bunch of devotional temples along with a terrific history predominantly in the state of Tamilnadu.[2]

Rajagopuram

The towers at entrances to the temples, called 'gopuras' are superficially the distinctive mark of religious architecture in Tamil Nadu".[3] In this temple Rajagopuram (the main entrance) is facing the east. The gopuram was very old, Thiru. P.S. Somasundaram Chetttiar renovated it in 1959 and also performed Kumbabishegam in 1959.[4] It is 155 feet high. Bricks were brought from Manamadurai to build the tower.[5] It consists of 9 tiers and 9 kalasams. It also consists of a massive pyramidal gopuram. It is in two parts of massive plinth structure divided by a cornice. They were built by stones. The top portion of the storey is pyramidal. They were built with bricks with so many niches. Each niche consists of so many gods and goddesses. The pillars are fully developed. It presents small capitals and brackets. The first tier consists of Sarasvati sculpture and on both sides, the elephant sculpture and dvarapalakas paintings with decorative sculptures are also found. The four corners of the ninth tier present many decorative sculptures. At the bottom of the vimana are niches of Vishnu, Vinayagar, kali, Hanuman, Narasimha, Brahma, and Murugan sculptures. The Rajagopuram before the sanctum of Someswarar is flanked on either side by the small modern shrines dedicated to Vinayagar and Murugan. In the Rajagopuram four pillars consist of four Marudhu Pandyan statues and Kaleeswarar sannadhi gopuram (small tower).

On the right side of the Rajagopuram is another small gopuram of Kaleeswarar Sannadhi. It is another entrance to the temple. But it is always closed. It was renovated by Thinnappa Chettiyar.[6] It consists of five tiers and kalasams. It is 82½ feet high. Both gopurams are of the same structure. The statue of his Traitor Karuthan is pictured, who is aiming at a bear at the entrance of the gopuram. The Samasthanam office is situated between the two gopurams.

Maiya mandapam

The Maiya mandapam is situated in the centre of the tank with so many steps. It is like a small island. It is a regular tower and rounded garden ground. It has a square

[1] Krishna Sastri,H,(1916) South Indian images of Gods and Goddesses, Madras, p.72.

[2] Krishna Sastri.H, (ed.),(1923) South Indian Inscriptions, Vol-IV, Madras, p.34.

[3] Nagaswamy.R,(1972) The Art of Tamil Nadu State, Department of Archaeology, Madras, p.7

[4] This is inscribed on a stone slab

[5] This is inscribed on a stone slab

[6] Ibid,p.70.

structure and its length is 49 meters. In the middle of the island, there is a mandapam called 'Meenakshi mandapam' which looks like a small temple with a gopuram also in all four corners of the island, there are small mandapams with small ngopurams. They consist of artistic stones with so many niches**.** Many flowers and coconut trees are being grown in the garden of Maiya mandapam.

Madapalli

On the southeastern corner of the outer prakara, the madapalli is located. There are many inscriptions in this madapalli. These were issued during the periods of Vira-Pandya, Maravarman Kulasekhara Pandya, and Jatavarman Sundara Pandya. Most of them mention their gifts of land.[1] The madapalli faces the west. In front of the madapalli, there is a small square well.

Hundred pillared mandapam

On the north-eastern corner of the outer prakaram, the hundred Pillar mandapam is located which faces the south. There are many inscriptions in this mandapam which were issued during the period of Pandyan Maravarman Kulasekhara Pandya-I. The inscription gives a list of countries conquered by Maravarman Kulasekhara Pandya-I from 1268 to 1308.[2] So it was built by a Pandya ruler. But some authoritatively assert has said that it was built by the Nayaks.[3] It has a flat roof with some octagonal and some square structures. Each pillar has decorative sculptures, and many niches, and the capitals with a couchant lion, and lotus medallions are also engraved on the square parts of the pillars. This mandapa is covered with walls. The stadium is situated on the northern side of the mandapam.

Yagasalai mandapam

On the eastern side of the outer prakaram, in front of the hundred pillared mandapam the yagasalai mandapam is located. It is in square structure.

yanai madu

Tank The big beautiful temple tank is known as 'yanai madu' (elephant tank). It consists of maiya mandapam (centre mandapam) and covered by so many steps. Iravatham came to this place and dug out a tank. so it is called yanai madu. It was also renovated by Marudhu brothers. The Teppakulam looks like the Vandiyur Teppakulam in Madurai, but smaller in size. The tank is 230 metres in length from east to west and north to south 210 metres in breadth. One corner on the tank is very deep and another never dries up, so it is called the 'Elephant pit'.[4] On the north-eastern corner of the tank, situated a small Siva shrine. It has a small cubical vimana and six pillar mandapam with square structure which faces east. The small lingam is in the sannadhi.

Garden

---

[1] Ibid, p.1177.

[2] Annual Report on South Indian Epigraphy, 1901-1908, No.577, p.13

[3] Srinivasan. K.R op,cit, p.171.

[4] Krishnaswami,T.B (1975) A pictorial Tour through Ramnad, Madras, , p.21.

On the western side of the temple, situated a garden. It is known as Nandavanam. The flowers of the garden are being used for the purpose of poojas. The garden is being grown from the water taken from the Yanai madu tank.

The Tomb of Marudhu Pandyan

At distance of 300 yards before the temple of Kaleeswarar, lies the tomb of Marudhu Pandyan. It was erected to fulfill Marudhu Pandyan's last wish. It was also constructed as a memorial mandapam by S.Alagu servai and his daughter Kaliyammal in 1965. [1]It has seen at the entrance of the temple even today. And the next shrine is the most important of Kalayarkoil. One is Sri Swarnavalli Amman shrine and the next one is Vinayakar shrine, this is a beautiful shrine.

Conclusion

The Swarna Kaleeswarar temple of Kalayarkoil, from the ancient period Kaleeswarar Temple is an important saivaite centre. The importance of Kalayarkoil lies in the location of three shrines namely Someswarar, Kaleeswarar and Sundareswarar and their consorts Soundaranayaki, Swarnawalli and Meenakshi respectively. Pandiyas made elaborate contribution to the Kaleeswarar Temple. Vanathirayas, Kilavan Sethupathi and Maruthu Brothers made praiseworthy contributions to this temple. The early Zamindars of Sivaganga had donated a number of villages for the maintenance of this temple. At present, Nattukkottai Chettiyars are about the upkeep of this temple. In early days under the Pandya and Chola rules, the temples and their properties were managed by the village assemblies through special committees called Variyam. These Variyams looked into the accounts of these trusts. They also organized mutts out of the temple funds and established in them Vedic schools and charitable institutions also changed. Saints Thirugnana Sambandar, Sekkizhar, Appar, Sundarar, Kallada Thevar, Kabila Thevar, Parana Thevar, Paranjothi Munivar, Arunagirinathar, Kumara gurubara swamigal, Aiyur moolankilar, Avvaiyar, Ukkiraperuvazhuthi, Perumpatra puliyur Nambi (13th Century) Umapathy Sivachariar (14th Century) and Poyyamozhi pulavar have visited Kalayarkoil temple and composed numerous devotional songs and poems hymns in praise of the presiding deity performed. A lofty Rajagopuram (150 feet) and an imposing Teppakulam tank (with a mandapam) named Aanai madu adorn this shrine, Airavatam the elephant of Indra is said to have created this tank. Kalayarkoil temple type is Dravidian architecture.

***

[1] This is inscribed on a stone slab in front of the Mandapam.

KSHITIJ **(19)**

Research Scholar, Department of History and Culture

Jamia Millia Islamia, New Delhi

EVOLUTION OF MILITARY STRUCTURE IN THE DELHI SULTANATE

ABSTRACT: During the establishment of the Delhi Sultanate, military slaves, or mamluks, played a crucial role in its state formation. The early rulers of the Delhi Sultanate drew inspiration from the ghulam/mamluk system prevalent in the Middle East. However, by the mid-fifteenth century, military slavery ceased to be the predominant form of governmental servitude in northern India. While it didn't entirely vanish, its prominence dwindled compared to earlier centuries due to new developments. The rise of Afghans and local landed elites like Rajput rajas and zamindars in the military labour market emerged as viable replacements for military slaves. This shift in dynamics suggests a transformation in the socio-political landscape, where the traditional reliance on military slaves gave way to alternative power structures characterised by indigenous elites and ethnic groups such as the Afghans.

KEYWORDS: Military, Delhi, Sultanate, Afghan, Zamindar

INTRODUCTION:

During the foundation of Delhi Sultanate, one of the most important players in its state formation was military slaves/mamluks. The mamluk system, brought to India by the Delhi Sultanate, was the dominant mode of military recruitment in north India till the fourteenth century. Many rulers of the Delhi sultanate started their careers as *ghulams,* like Qutub-ud-din Aibak (r. 1206-1210), Iltutmish (r. 1210-1236), and Balban (r. 1265-1287).

The Sultans of the Delhi Sultanate utilised two main kinds of troops: regular (*wajhis*) and irregular (*ghair wajhis*). The irregular troops were assembled during campaigns and other emergencies. Still, the regular troops were maintained throughout the year as a standing army. There were further divisions in the standing army – central and provincial. The central army stationed at Delhi was known as *hasham-i-qalb,* and the army stationed in provinces was known as *hasham-i-atraf.* The contingents were under the command of Sultan's elite military slaves. However, from the fourteenth century onwards, the Delhi sultans started deploying fewer elite Turkish military slaves on the higher posts. Reliance upon larger numbers of free notables grew.

This study seeks to delve into the factors contributing to the waning significance of military slaves amid the ascent of Afghans and native landed elites like Rajput rajas and zamindars. It will examine the progression of the Afghans' rise from the era of Balban to

their eventual establishment as the rulers of Delhi. Additionally, the paper will explore the emergence of a military labour market comprising rajas, rais, and armed peasants.

LITERATURE REVIEW:

The Persian chronicles, for instance Minhaj and Barani, while referring to "Turkish slaves" in general terms, they were primarily alluding to a select group of senior military slaves who had advanced to hold positions of political significance, known as the *bandagan-i-khass*. These chroniclers highlighted the loyalty and obedience of this exclusive cadre of slaves, underscoring their immense value in upholding the authority of their master across the various provinces of the Sultanate (Kumar, 2006). Twentieth-century historians primarily focused on the decline of the Turkish nobility rather than their slave status, which had predominantly emerged during the reign of Iltutmish. Nizami (1961) contends that Balban's stringent approach towards the Turkish nobles was a significant factor contributing to the decline of the elite Turkish military slaves. The *Turkan-i-Chahlgani*, a select group of these slaves who had previously enjoyed substantial control over the empire's revenues through *iqta's* and *wilayats*, were compelled to alter their perspective drastically. Balban reduced them to a state of economic dependency on the Sultan. Nizami argues that in his pursuit to safeguard his own dynasty's interests, Balban undermined the foundation of Turkish power in India. The repercussions of this policy became evident after Balban's death when the Khaljis emerged as contenders for the throne. The old Turkish nobility found themselves severely weakened and unable to resist the growing anti-Ilbarite forces.

Jackson (1990) argues that the Khalji revolution marked a departure from the tradition that predominantly granted power to Turkish slaves and their descendants. The Khaljis, while ethnically Turks, entered the Sultanate as free individuals, thereby disrupting the established hierarchy. Jackson suggests that Turkish slaves had a diminished role compared to the reigns of *Shamsid* and *Ghiyathid* monarchs. The decline in their numbers may have been due to Alauddin's policy to prevent them from dominating the administration as they did in the thirteenth century. Additionally, the increasing cost of acquiring Turkish slaves, as noted by Barani, the fourteenth-century writer of *Tarikh-i-Firozshahi*, may have contributed to their reduced presence. However, he also suggests that despite these factors, Sultan Muhammad bin Tughluq (1325-1351) still managed to gather a considerable number of Turkish slaves in the early 1320s. Furthermore, Firuz Shah (1351-1388), Muhammad's successor, is said to have amassed a significant number of slaves, totalling around 180,000. Among them, 40,000 served as guards during campaigns or while in residence.

Gommans and Kolff (2001) are of the view that the well-trained yet comparatively limited slave armies of the Delhi and Deccan sultanates were overshadowed by the vast military labour market in India. This bustling market, driven by the highest bidder at any given time, attracted diverse warrior groups from Central Asia and Iran, seeking not only adventure but also employment and immediate financial rewards.

Roy (2013) suggests that changes in the global power dynamics and the abundant demographic resources of the Indian subcontinent prompted the Delhi Sultanate to alter the ethnic composition of their ghulams, relying instead on indigenous armed

mercenaries. Initially, Turkish slaves filled the ranks of the ghulam units. However, the Mongol invasions of Central Asia, Afghanistan, and Iran disrupted the flow of manpower from outside India. With the Sultanate cut off from these external sources, they turned to enslaving Hindu boys and converting them to Islam, subsequently incorporating them into the ghulam ranks. The other reason cited by Roy for the change was that to bolster and expand their military forces, they resorted to hiring local mercenaries and incorporating the defeated chief's forces. Unlike the ghulams and *iqtadari* soldiers, mercenaries were typically employed for short durations or during crises. Ali Anooshahr (2021) argues that while slavery persisted, two significant changes diminished its importance in the fifteenth century compared to earlier periods. Firstly, there was a rise in the influence of free frontier commanders, exemplified by the Lodi dynasty's ascent to power in Delhi from 1451 to 1526. Secondly, the expansion of the military labour market in north India was another consequential development.

METHODS: The analysis employs the historical method, which involves a critical examination and evaluation of both primary and secondary sources. These sources are carefully combined to construct a precise and trustworthy representation of past events and contexts.

Reasons for the decline of Military Slavery:

The elite military slaves, known as *bandagan-i-khas*, of Turkish descent, exerted significant influence over the politics of the Delhi Sultanate throughout much of the thirteenth century. However, the inherent status of being slaves implied that they were originally uprooted from their native and social backgrounds, rendering them entirely dependent on the Sultan. Nevertheless, these slaves managed to form social connections within the subcontinent, posing a threat to the Sultan's authority. Instead of remaining reliant on the Sultan, the successors of Iltutmish and Balban found themselves under the control of elite military slaves who had firmly established themselves socially. Over time, they diminished in importance to later Sultans, who identified other marginalised groups similarly disconnected from power structures and therefore dependent on their master, akin to the *bandagan*, to provide military support. Balban enlisted the help of his slaves' children, as well as frontiersmen and their retinues like the Afghans and the Khalaj. Sultan Kayqubad (1287–90), Jalaluddin Khalji (1290–6), and Alauddin Khalji (1296–1316) recruited Mongol contingents at the end of the thirteenth century.

During the fourteenth century, military slaves remained the preferred choice for important positions, albeit with a shift in ethnicity. Alauddin Khalji elevated Indian slaves over Turkish slaves in prominence. Indian slaves of Alauddin, for instance, Shahin, Malik Dinar, Malik Nanak, Malik Kafur, Khusrau Khan, among others, were given important posts and commands. This change of ethnicity could be partially explained. According to Barani, a fourteenth-century writer, the price of Turkish slaves surged significantly, although this assertion could not be currently substantiated due to insufficient data. Nonetheless, it is undeniable that the political situation in Central Asia influenced slave prices. The looming Mongol threat on the frontiers during Alauddin Khalji's reign could have disrupted the traders who transported slaves from Central Asia to the Indian subcontinent via land routes.

However, during Muhammad bin Tughlaq's reign, there was a significant deployment of Turkish military slaves. Al Umari documented that 'Sultan Muhammad Tughlaq had a sizable contingent of 20,000 Turkish slaves, possibly stationed at the Delhi Court alone.' Although these Turkish slaves did not attain the elite status enjoyed by their predecessors. Additionally, Muhammad bin Tughlaq also enlisted Indian slaves and Afghan warlords. In the Qarachil expedition of 1333, Muhammad bin Tughlaq recruited a large number of army personnel, providing an opportunity for Afghan warlords from the frontier regions to join the Sultanate army. Despite the failure of the expedition, these Afghan warlords became integrated into the military structure of the Sultanate. The Qarachil expedition resulted in a significant influx of Afghans. The section on Afghans will be addressed separately later in this article.

Furthermore, Firoz Shah, Muhammad bin Tughlaq's successor, amassed a substantial number of slaves, reportedly totalling 180,000, with 40,000 of them serving as military slaves. However, there is limited information available regarding the composition of these slaves. A new department, the *diwan-i bandagan*, was established to administer the slaves, equipped with its own muster master (*majmadar*), treasury for payment and allowances, *jao-shughuri*, and deputy *jao shughuri*. This department was overseen by the *ariz-i bandagan i khass*, operating independently from the wazir's department, mentions Afif. The royal ghulams under Firoz Shah Tughlaq played a vital role within the state. By the time of Firoz Shah's demise, his slaves and their descendants had emerged as a prominent faction within the aristocracy, effectively constituting a new elite class. Their actions under subsequent rulers would eventually destabilise the empire (Jackson, 1999).

At the end of the fourteenth century, the Timurid conquests resulted in a large number of captives being transported to Central Asia rather than being shipped to India. The Mongol attacks on the frontier of the Delhi sultanate pawed the way for employing a large number of soldiers from the local population.

The other factor that helped in reducing the importance of military slaves was the disintegration of the Delhi Sultanates, which started during the reign of Muhammad bin Tughlaq. By the end of Firuz Shah Tughluq's reign in 1388, the Tughluq Empire had deteriorated. The sacking and burning of Delhi in 1398 by Timur effectively ended the Delhi sultanate's reign. The invasion was merely a spark, as the sultans' true authority had been eroding in recent years. Delhi's central resources of troops, horses, elephants, weaponry, and gold dwindled as regional governors became wealthier and more autonomous in the latter half of the fourteenth century. Since the time of Firuz Shah (d. 1388), agricultural revenues and the size of the army had steadily dwindled —Firuz's successor, Mahmud Shah (r. 1394–1412), met Timur's forces with 10,000 horsemen, 20,000-foot soldiers, and 120 elephants—a quarter of imperial armies in previous decades (Jackson, 1999).

The region under Delhi's jurisdiction has shrunk to 'traditional' Hindustan — the area ranging from Punjab in the west to the Ganges and Yamuna Rivers in the east. The new kingdom- Jaunpur, Malwa and the Lodhi sultans of Delhi - was cut off from historic slave sources in Central Asia, as well as the maritime links that allowed African slaves to be imported far into the seventeenth century. These smaller and poorer sultanates of the north were also unable to enslave substantial numbers of the Indians who now provided the state's agrarian revenue base.

Although slavery persisted to some extent in the fifteenth century, its significance waned compared to earlier periods. The influence of free frontier commanders expanded alongside that of local landed elites, who maintained their own modest standing armies primarily composed of their relatives and associates. Additionally, the rise of the military labour market in northern India represented a second long-term consequence of developments in the fourteenth century. Warlords offered their services on a seasonal basis, but there was no competitive bidding process as anticipated by Anooshahr.

Afghan Influence:

Afghans have been lured to the Indian plains by the allure of soldiering ever since the Turkish conquest of the Gangetic valley in the 13th century, though in small numbers, and were frequently used to maintain military outposts in the doab area (Roy, 1958). The first contemporary mention of the usage of Afghan troops in India is found in Minhaj Siraj's *Tabaqat-i Nasiri,* which claims that in the late 1250s, Ulugh Khan, later known as Balban (Sultan of Delhi Sultanate), one of the main nobles of the Empire, recruited 3000 Afghan horse and foot during his campaign against the Mewat region. Balban assigned fertile lands for the Afghans' livelihood while fortifying Bhojpur, Kampil, and Patiyali in this region (Barani, 2022)

However, during Balban's reign, Afghans remained marginalised within the power structure. They began to emerge as a significant faction in the nobility during the rule of Muhammad bin Tughlaq. This transition is evident from instances where a few Afghans rebelled against Muhammad Bin Tughlaq's authority. For instance, Shahu Afghan revolted at Multan in 1340-41. Afghans led by one named Mukh Afghan declared sovereignty in Devgiri. However, Mukh's insurrection and the revolts of the other Afghan officials were put down by Muhammad bin Tughlaq in the end. Rebellions by Afghans during the reign of Muhammad Bin Tughlaq indicate that they had grown in strength not only in the north but also in far-flung areas such as Gujarat and the Deccan. However, Ibn Battuta informs that even after the revolts of a few Afghans, Afghan officers and soldiers continued to be recruited by the non-Afghan nobles in their military contingents.

During the reign of the Sayyids (1414-1451), successors of the Tughlaq dynasty, Afghans became aware of their authority, as many of them, particularly those from the Lodhi and Nuhani tribes, controlled key *shiqqs* and *iqtas* (territorial units) in the Sultanate of Delhi, which had shrunk significantly in size (Siddiqui, 2016). Amongst them, Malik Shah Bahram Lodhi (afterwards Islam Khan) was assigned the territory of Sirhind by Khizr Khan Sayyid in 1417 A. D. He had 12,000 Afghan and Mughal *sawars* under him.

Like some other Afghans, Bahlol Lodhi had risen in the Delhi Sultanate under the short-lived Sayyid dynasty. Bahlol Lodhi is said to have been incited by the Khokhar chief Jasrath to occupy Delhi, which he did in 1451(Hussain, 2007). During the rule of the Sayyids and Lodhis, numerous Afghan tribes migrated en masse and offered their military services in the Indian subcontinent. While initially engaged in horse trading, many Afghans transitioned from traders to soldiers due to the more lucrative opportunities available in military service. Umar Khan Tarin, for example, began his

career as a merchant. Later, he became a soldier and then *faujdar* of Baglana and Surat under Abdullah Khan Firoz Jung (Hussain, 2007).

In addition to the Delhi Sultanate, the Afghans established themselves in the various provincial kingdoms. In Gujarat, Afghan Khan was among the leading nobles under Sultan Muzaffar Shah (1403-1410) and Sultan Ahmad Shah (1410-1442) (Siddiqui, 2016). In the Kingdom of Malwa, the Afghan nobles also identified themselves with local aspirations. They fought for the independence of Malwa, even against Sher Shah Sur and his successors. Likewise, the Sharqi Sultans of Jaunpur also employed Afghans in their army. Sultan Mubarak Shah Sharqi is reported to have a large number of Afghans, Tajiks and Rajputs in his army.

As a result of the Afghans' domination, the entire northwest was restored as a hub for the movement of troops and resources from the plains, as well as a location for military recruitment and *naukari*. It takes us to the next major aspect that helped to minimise the need for military slaves from lesser regional kingdoms – the Military Labour Market.

Rajput Chiefs, Rajas, Rais Armed peasants:

The agriculture's development during the past two centuries has resulted in a vast surplus population of millions of peasants. With the absence of the previous century's imperial revenue holders and garrison commanders, members of the newly established landlord class, zamindars, could recruit, train, and arm peasants during the offseason (Anooshahr, 2021). These army organisers were independent warlords. They may be hired by anyone who desperately needs manpower. The lesser northern sultanates of the fifteenth century found it far more cost-effective to pay for the temporary rental of these soldiers rather than engage in the prohibitively expensive capture and training of slave armies modelled after the Delhi sultans.

During the Sultanate period, independent Rajput rajas and zamindars posed a serious threat to practically every dynasty. During this time, zamindars and rajas ruled over enormous areas. Because Hindus made up the majority of the population, cooperation of rajas, ranas, rais and zamindars was seen as crucial to the administration's smooth operation and the establishment of a good government (Saeed, 1972). These chiefs were the link between the provincial governor, usually a Muslim, and the Hindu peasants (Qureshi, 1944). They also possessed a considerable military force and were eager to establish independence. One of the most noteworthy outcomes of the loss of central authority in the year after Sultan Firuz's death was the prominent role played in politics by these leaders. The Rajput rajas of Etawah rebelled during Muhammad Shah's reign in 1391-92, led by Rai Vira Singh, his younger brother, Udharan Singh, and Rai Sumer (Saeed, 1972).

When Nasiruddin Mahmud Shah Tughlaq (1394-1413) ascended to the throne, he had to contend with a number of rebellious Hindu chiefs. The eastern provinces, primarily populated by Hindus and had previously been rebellious, were the most difficult to deal with. Sultan-ush-Sharq Khwaja-i-Jahan was dispatched to crush the rebels. His victory against the insurrection was the first step in establishing the Sharqi Sultanate. Sharqi Sultan utilised the forces of Rajas and zamindars of his region and carved out his

own independent state out of Delhi Sultanate in the last decade of the fourteenth century.

The predominant agrarian economy of the Sharqi Sultanate led to the emergence of a particular category of military entrepreneurship, which was based on peasant recruitment. Kolff argues, During the fifteenth century, countless zamindars accompanied the Sharqi sultans on their military expeditions. Jaunpur seemingly boasted a military force larger in number than its neighbouring states, and it is evident that many Rajput vassals paid tribute to these sultans and contributed their peasant militias to serve alongside them. Baghela Rajputs of Bhata in Rewa, Bachgoti Rajputs of Sultanpur and Rudauli parganas in Uttar Pradesh, Tomar Rajputs of Gwalior, and Ujjainiya Rajputs of Bhojpur, Bihar, are some of the main Rajput clans about whom sparse references can be found in contemporary sources. These Rajput clans became strong, faithful, and dependable allies of the Jaunpur rulers. There is little question that the Sharqi monarchs conferred an honourable part of the kingdom on their Rajput clients while also developing a liberal syncretic religion and pursuing a conciliatory attitude toward them.

CONCLUSION:

The transition from dependence on military slaves to Afghans, Rajputs rajas, rais and peasant soldiers was over a century long. The increase in cultivable land and the increase in the peasant population gave rise to the class of zamindars. The local Rajas were always looking to overthrow the yoke of Sultanate supremacy and act independently in their domain. Whereas, Most Afghans switched their profession from being horse traders to military commanders. Afghans migrated to India throughout the sultanate period. They were first recruited by Balban, and after that, they climbed up the stairs under different sultans. They were handed over important *iqtas* or provinces to govern. Also, they were mostly stationed in frontier regions of the northwest, where they had local links, and their soldiers were mainly from their clans. The slow rise of Afghans and peasant soldiers became a cheap alternative to military slaves. Although military slaves were still employed and given important posts, their number declined in the fifteenth century.

REFERENCES

Anooshahr, A. (2021). Military Slavery in Medieval North India, in Eltis, et al. (ed). The Cambridge world history of slavery. Volume 2, AD 500-AD 1420. Cambridge University Press, pp. 362-382.

Barani, Z. (2022) Tarikh-I Firoz Shahi. (I. A. Zilli, Trans.), Primus Books, Delhi.

Battuta, I. (1971). The travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354. Vol. III (H. A. R. Gibb, Trans.), Published for the Hakluyt Society at the University Press.

Elliot, H. M. (1953). The history of India, as told by its own historians. The Muhammadan period. The posthumous papers of H.M. Elliot: Tarikh-i-Firoz Shahi of Shams Siraj Afif, (J. Dowson, Ed.), S. Gupta, India.

Gommans, J. J. L., & Kolff, D. H. A. (Eds.) (2001). Warfare and weaponry in South Asia, 1000-1800. Oxford University Press. Delhi.

Husain, I. (2006). Sectional President’s Address: The Sociological History Of An Immigrant Community: The Afghans in Medieval India, Proceedings of the Indian History Congress, 67, pp. 209–216.

Jackson, P. (1999). The Delhi Sultanate: a political and military history, Cambridge University Press, New York.

Jackson, P. (1990). The "Mamlūk" Institution in Early Muslim India. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 2, pp. 340–358.

Kolff, D. (1990). Naukar, Rajput, Sepoy: The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850, Cambridge University Press, Cambridge.

Kumar, S. (2006), Service, Status, and Military Slavery in the Delhi Sultanate, in Chatterjee, Indrani & Eaton, Richard Maxwell (ed.) Slavery & South Asian history, Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, pp. 83-114.

Juzjani, M. S. (1881). Tabakat-i Nasiri: Vol. II: a General History of the Muhammadan Dynasties of Asia Including Hindustan; from a. H. 194 (810 A.D.) to A.D. 658 (1260 A.D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam, (H. G Raverty, Trans.), Oriental Books Reprint Corp, New Delhi.

Nizami, K. A. (1961). Some Aspects of Religion and Politics in India during The Thirteenth Century, Aligarh Muslim University, Aligarh.

Roy, K. (2013), From the mamluks to the mansabdars: A social history of military service in South Asia, c. 1500 to c. 1650, in E.-J. Zurcher (ed.), Fighting for a Living: A Comparative Study of Military Labour 1500-2000, Amsterdam University Press, (pp. 81–114).

Roy, N. (1958). Niamatullah's History of The Afghans: Part I- Lodi period, Santiniketan Press, West Bengal.

Saeed, M. M. (1972). The Sharqi Sultanate of Jaunpur: A Political and Cultural History, University of Karachi, Pakistan.

Sarvani, A. K. (1974). Tarikh-i-Ser Shahi, (B. P. Ambashthya, Trans.), K. P. Jaysawal Research Institute, Patna.

Siddiqui, I. H. (1982). The Afghans and Their Emergence in India as Ruling Elite during the Delhi Sultanate Period, Central Asiatic Journal, 26(3/4), pp. 241–261.

Sirhind, Y. (1932). Tarikh-i Mubarak Shahi, (K. K. Basu, Trans.), Baroda Oriental Institute.

Qureshi, I. H. (1994). The Administration of the Sultanate of Delhi, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore.

***

MOHASINA KHATUN **(20)**

Research Scholar, Department of Philosophy

Vidyasagar University, Midnapore, West Bengal

INTER-CONNECTION BETWEEN CONSCIOUSNESS AND INNATENES AFTER DESCARTES AND LOCKE WITH QURANIC PERSPECTIVE

Abstract: The principle of '*Cogito Ergo Sum* serve as the cornerstone of Rene Descartes' philosophical framework. It implies that thinking and existence is inseparable. Descartes contends that consciousness means conscious thinking. According to Descartes by birth we have some conscious ideas that we do not acquire through experience. From Descartes' theory it appears that this type of consciousness is innate, as he believes in innate ideas such as God, morality etc. However John Locke criticizes Descartes' view of innate ideas. For Locke no ideas are innate. The question naturally arises whether consciousness is innate. The present article will try to find out a suitable answer of the last question. The paper will try to discuss the question from two angles. First, it will try to find out whether the term 'consciousness' is synonymous with the term 'thinking' or consciousness is a property of thinking. Second, it will try to find out some independent characteristics of consciousness to understand whether consciousness is innate with the special reference of Quranic perspective as it says that we have the conscious of God by birth.

Keywords: Descartes, thinking, consciousness, innate, God, Locke and Quranic perspective.

Introduction

The purpose of this present paper is to explore the concept of consciousness and innateness. The term 'consciousness' originally signifies "the state of being awake in the mind," stemming from the Latin roots 'cum' (together with) and 'scire' (knowing). It denotes mutual awareness, where individuals share knowledge. 'Consciousness' also implies a strong awareness, equating to understanding. It can function as an adjective, describing a knowing being, such as a person, in contrast to an unknowing being like a plant. However, 'consciousness' encompasses various meanings, including the ability to perceive stimuli, report information, monitor internal states, or control behavior (Chalmers, 2002). Additionally, it is categorized into different types such as organism consciousness, control consciousness, state/event consciousness, introspective consciousness, subjective consciousness, or self-consciousness. Philosophically, 'consciousness' is often discussed in relation to knowledge, intentionality, introspection, and phenomenal experience. On the other hand the term 'innate' means pre-formed, in the mind at birth (Stitch, 1975). In philosophy innate ideas are believed to be inborn in the human mind, distinct from those acquired through experiences. In the history of philosophy, many philosophers discussed about this two notions. Some philosophers like

Plato, Descartes and Leibnitz have shown that man born with some innate ideas or principle. On the other hand empiricist philosopher like John Locke did not accept innate ideas. He stated that at birth mind is a blank sheet, there are no such ideas. This paper will not focus who is right or who is wrong. It will try to find out the interconnection between consciousness and innateness. The main questions that we have raised in this paper are 1) is consciousness is synonymous with thinking 2) consciousness is a property of thinking and 3) whether the consciousness is innate or not. I shall try to explore all these three issues in regarding the theories of Descartes and Locke.
I have divided the paper into five sections. First of all I will discuss what is consciousness and innateness after Descartes. The second section will explore the criticism of Locke against innate ideas. In the third section Locke's theory of consciousness will be discussed. The fourth section deals with the inconsistency of Locke's theory and finally I shall try to answer the above questions in favor of Descartes' ideas with the reference of Quranic perspective.

Descartes' view on Consciousness and innateness

Rene Descartes, known as the Father of modern philosophy, first introduced the systemic theory of mind- body relationship and placed the subjectivity at the centre. He introduced the method of doubt to establish the ultimate truth which is known as first principle of Philosophy. He wanted to find out a self evident truth from which we can reduce all other principles philosophy. Descartes' first principle is 'Cogito Ergo Sum' i.e, 'I think therefore I am'. According to him this 'I' is an immaterial thinking thing- the subject of consciousness. To establish this principle, he adopted method of doubt in *Meditation II* and explain the nature of 'I'. He said that I can doubt everything like perceive, belief etc but I cannot doubt that I am doubting. In his own word, "But immediately afterwards I noticed that whilst I thus wished to think all things false, it was absolutely essential that the 'I' who thought this should be something, and remarking that this truth 'I think therefore I am' was so certain and so assured that all the most extravagant suppositions brought forward by the skeptics were incapable of shaking it, I came to the conclusion that I could receive it without scruple as the first principle of the Philosophy for which I was seeking…"(Descartes 2004,16). For him the starting point of all our knowledge is the certain knowledge about the existence of 'I' as he said "if you can know nothing else, you can at least know for certain you are real." (ibid, 32)

In *Meditation II,* Descartes describes the Cogito from two different perspectives. The first is a negative characterization of the cogito as non-bodily, and the second is a positive characterization of it as a "thinking thing." According to Descartes cogito is different from body, we can doubt about the existence of body part. But we can never doubt the existence of cogito as thinking. As he said : "I can doubt that my body exists, but I cannot doubt that I exist as a thinking thing; therefore, I can safely conclude that I exist as such a being, and, with equal assurance, conclude that I cannot be a bodily being."(ibid) By a process of elimination, Descartes concludes that it is thinking alone that "cannot be separated from me." This point is restated in *Meditation VI* where he states that my "clear and distinct perception" of myself as existing without my body is a proof of my non-bodily existence. (ibid)

Descartes then described the second characterization of Cogito that is 'thinking thing.' Cogito is 'I' the thinking thing which thinks. He said "But what then am I? A thing which thinks. What is a thing which thinks? It is a thing which doubts, understands, affirms, denies, wills, refuses, which also imagines and feels."(ibid) So according to Descartes the nature of Cogito is a being of thinking thing. Descartes gives a further defense of this positive characterization in *Meditation VI*, where he presents the argument from the indivisibility of consciousness. He states that it is impossible to distinguish any parts of the mind; the "I" – the *cogito* – cannot be broken down into any components, as can the body, therefore the "I" is not bodily.

For Descartes consciousness is the agent who doubts, it is the being of the thinker and indestructible. He discovered consciousness as the essence of mind and the mind as a separate entity which is distinct from the body. Descartes uses the word "thinking" to mean "being conscious" and hence "thought" for him is nothing other than consciousness. Consciousness is entirely immanent and capable of living its life independently of the body. "Consciousness" is equal with thinking to Descartes. As he said "By the term thought I understand all those things which, we being conscious occur in us, in so far as the consciousness of them is in us. So not only understanding, willing and imagining, but also sensing, are the same thing here as thinking."(ibid) Through the method of doubt Descartes clearly shows that only consciousness is certain and it is the core of one's existence. The entity which has consciousness is the subject of consciousness. For Descartes, the mind is the subject of consciousness or thinking, for the mind is a thinking thing. When the mind is regarded as the subject of thinking or consciousness being the subject of consciousness, the mind is distinct from the body. Descartes believed that mind is having consciousness and it is distinct from the body and its nature shows that it can exist even without bodily existence. Although mind or consciousness is different from the body, it is closely united with it.

Now we shall focus on the concept of innateness after Descartes. The doctrine of innate ideas came to prominence in modern philosophy in the system of Descartes. Descartes used the term the 'innate' as both an idea and a faculty. In this context I have elaborate on the term 'innate' in both sense because both are equally important to address the main problem of this present paper. First of all I will explain the term 'innate' as an idea. In *Meditation III* Descartes mention three types of ideas these are innate, made up and adventitious. We will discuss only about the innate ideas. Descartes said that no innate idea can be derived from external world, but we born with this idea. Descartes said 'I did however observe that there were certain thoughts which neither came to me from external things nor were determined by my will, but came solely from the power of thinking within me; so I applied the term "innate" to the ideas or notions which are the forms of these thoughts in order to distinguish them from others, which I called "adventitious" or "made-up"(ibid) Descartes writes , 'the only alternative is that it [i.e. the idea of God] is innate in me, just as the idea of myself is innate in me.' Descartes illustrated the concept of innate idea with an example that is the idea of God.

His attention focused principally upon the idea of God, arguing (in Part III of the Meditations) that this idea is of such a kind that it cannot be presented to the mind on the basis of sensation, reflection and also cannot be constructed by the mind out of sensory and reflexive materials. He said that we get all of these innate ideas from the power of

thinking. He said "altogether, I think that all those [ideas] which involve no affirmation or negation are innate in us; for the sense organs do not bring us anything which is like the idea which arises in us on the occasion of their stimulus, and so this idea must have been in us before."(ibid)

Descartes accepted innate ideas as well as innate faculty. According to Descartes consciousness is an innate faculty of our mind. Descartes said 'the mind has no need of ideas, or notions, or axioms, which are innate: its faculty of thinking is all it needs for performing its own acts.'(ibid) When he says that the mind has no need of ideas, or notions, or axioms, which are innate while admitting that the mind has the power of thinking presumably natural or innate. According to Descartes the mind does not requires innate ideas which are something distinct from its faculty of thinking.

Criticism of innate ideas by Locke

John Locke in his book '*An Essay Concerning Human Understanding*' in chapter I named 'neither principle nor ideas are innate' criticized innate ideas. Locke said that 'all men agree about the validity of certain principles both speculative and practical, it is argued that these principles are originally imprinted on the mind of man. "They bring into the world with them as necessary and really as they do any of their inherent faculties." (*Essay*.I,II,2) Against this contention one of the chief arguments according to Locke is universal consent. He said "Universal consent proves nothing innate."(ibid) Locke points out that there is no universal consent about the truth of any principle, children and idiots have minds but they have no knowledge of any fundamental principles. If we find that there is no idea which is universally present in all minds we cannot argue that there are some innate ideas within the mind. He said "not on the mind naturally imprinted, because not known to children, idiots, &c. For, first, it is evident, that all children and idiots have not the least apprehension or thought of them. And the want of that is enough to destroy that universal assent which must need be the necessary concomitant of all innate truths."(ibid) According to Locke it is impossible that we have some proposition in our mind but we are not conscious about that proposition. If there is any principle or proposition in our mind then we must be conscious about it. For Locke "no proposition can be said to be in the mind which it never yet knew, which it was never yet conscious of."(ibid)

Locke also said that some philosopher accepted identical statement like 'whatsoever is, is' is a kind of principle[1] that we get from by nature. Locke refuted and asked that if we have all of these ideas in our mind then why we are not conscious about this. In our experience we see that children are not conscious about this ideas or principle. So there is no such type of proposition in our mind. He said "If therefore these two propositions, "Whatsoever is, is," and "It is impossible for the same thing to be and not to be," are by nature imprinted, children cannot be ignorant of them: infants, and all that have souls, must necessarily have them in their understandings, know the truth of them, and assent to it."(ibid)

Locke mentioned second argument against innate ideas. He argues that even if it were true that all men agree about certain principles, this would not prove that these principles

[1] In *Essay* Locke used the term ideas, principle and truth synonymously.

are innate. This universal acceptance be explained according to him may without introducing the hypothesis of innate ideas. He said that some philosopher who accepted innate ideas in the mind told that men known the innate principle by the use of reason. Locke argues that it would not prove them innate. If we say that this argument is sufficient for their innateness then we have to said all of the truths like mathematical maxims , theorem must be innate as all of these truth discovered by the use of reason. According to Locke it is false that reason discovered them. He said "If reason discovered them that would not prove them innate. If they mean, that by the use of reason men may discover these principles, and that this is sufficient to prove them innate; their way of arguing will stand thus, viz. that whatever truths reason can certainly discover to us, and make us firmly assent to, those are all naturally imprinted on the mind; since that universal assent, which is made the mark of them, amounts to no more but this,—that by the use of reason we are capable to come to a certain knowledge of and assent to them; and, by this means, there will be no difference between the maxims of the mathematicians, and theorems they deduce from them: all must be equally allowed innate" (ibid)

Locke's views on Consciousness

Let's turn to the question what is consciousness according to Locke. Consciousness is one of the important concepts of the book '*An Essay Concerning Human Understanding'*. Before the discussing Locke's notion of consciousness we have to discuss his notion of self as Locke defined the self by consciousness as he said 'self' as "…that conscious thinking thing, (whatever Substance, made up of whether Spiritual, or Material, Simple, or Compounded, it matters not) which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness or Misery, and so is concerned for itself, as far as that consciousness extends."(ibid) So according to Locke, thinking constitutes the self: Locke's definition of self contains the definition of consciousness: "[A person] is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places, which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it. It being impossible for anyone to perceive, without perceiving, that he does perceive."(ibid)

From the above discussion we have understood that consciousness is the key concept to understand Locke's notion of self. Self is a kind of intelligent being. Similar to Descartes Locke defined self as a thinking thing. He also said that thinking and consciousness are inseparable. Now the question arises what is consciousness? Locke said "Consciousness is the perception of what passes in a Man's own mind."(ibid) In his own word "Whilst[1] (the soul) thinks and perceives….it must necessarily be conscious of its own Perceptions."(ibid) Thoughts are elements of consciousness; they cannot exist without consciousness. Locke said that we are conscious about our all thinking and consciousness is inseparable from each and every thought. "Consciousness….is inseparable from thinking [and] always accompanies thinking."[2] What the mind is

[1] In Essay Locke used the term self and soul synonymously as he did not provide any separate characteristic of soul.
[2] Ibid 138

employed in thinking are ideas. Thinking is operating on ideas, and ideas exist only insofar as they are experimentally given to the subject of thought. By virtue of consciousness the subject knows its different acts and states as they are. Since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes everyone to be what he calls self, and thereby distinguishes himself/herself from all other thinking things "…it is that, that makes everyone to be, what he calls self and thereby distinguishes himself from all other thinking things…"(ibid)

Thus according to Locke every element of our experience, every idea of which we are conscious, is a certificate of our own existence, as the subject of our experience. Since the very existence of self depends on consciousness hence it follows that consciousness is both a necessary and a sufficient condition for a morally vital sense of self identity. "It is necessary because no past thought or action was truly mined unless I now self-consciously appropriate it to myself; and from this it follows that I can now be justly punished as the agent who committed some past action unless I am conscious of having performed that action myself. It is sufficient because consciousness unites temporally distinct thoughts and actions from past, present, and future into a single person; since I can harbor concern for the happiness or misery of the future self that would justly suffer punishment for my present transgressions, deliberations about those consequences are relevant force in motivating our conduct."(ibid)

In Locke's philosophy consciousness is very important because it is the identity of consciousness that determines the identity of persons. He states: "As far as any intelligent being can repeat the idea of any past action with the same consciousness it had of it at first and with the same consciousness as it has on any present action, so far as it is the same personal self."(ibid) Thus, for Locke the 'self' is dependent for its existence on consciousness. In 'every act of sensation, reasoning or thinking, we are conscious to ourselves of our own being."(ibid) And that "To be happy or miserable without being conscious of it, seems to me utterly inconsistent and impossible."(ibid)

From the above discussion of consciousness of Locke theory we may characterize the consciousness as;

1. Consciousness is the continuous perception in the mind.

2. In Locke's philosophy, consciousness and thinking are inseparable.

3. Consciousness is essential for self.

4. He can be aware of whatever action feeling is happening in the human mind through consciousness.

5. According to Locke a thinking person is also that which is distinct from another person is determined through consciousness.

6. Consciousness is a uniform phenomenon where a single consciousness contains different content.

7. Consciousness integrates all past, present and future thoughts and actions.
8. The identity of a person is determined through this consciousness.
9. Through consciousness a person can only know his mental state so he can also know his existence.

10. According to Locke every element of our experience i.e. idea about which we are conscious proves our existence because I am the subject of my experience.

11. Consciousness is sufficient and necessary condition for human existence.

Inconsistency in Locke's idea of consciousness and innateness:

We have discussed the views of Descartes and Locke on self, consciousness and innateness. Now we will try to shed light on the two questions that are raised in our paper. The first is whether consciousness and thinking synonyms and the second is whether consciousness is innate. Both Descartes and Locke contributed immensely to the philosophical analysis and development of the concept of self. Both believed that consciousness play a very important role in defining the self. In fact, both of them considered consciousness to be the distinguishing mark of the self. Body according to both is secondary to the notion of the self. Like Descartes Locke upholds the belief that our mind can be defined only in terms of it being conscious. From the above discussion of Descartes and Locke we can say that consciousness and thinking are synonyms as they said that consciousness and thinking inseparable and it is essential for every human being. But their views are not entirely similar. We have seen that according to Descartes ideas related to God, morality are innate and each of the human being possesses these ideas from the very beginning of his existence, when it comes to Locke it should be clear that Locke denying innate ideas not innate faculties.

Locke did not accept innate ideas but in Essay Locke used many word and sentence to explain other relevant topics. It seems that some of these word and sentence of *Essay* shows that without experience ideas could be there in the mind of man, for example he mentioned the fetus of womb. Locke said in his book that "a Fetus in a Mother's Womb, differs not much from a State of a Vegetable; but passes the greatest part of its time without Perception or Thought, doing very little, but sleep in a Place, where it needs not seek for Food, and is surrounded with a Liquor, always equally soft, and near of the same temper; where the Eyes have no Light, and the Ears so shut up, are not very susceptible of Sounds; and where there is little or no variety, or change of Objects, to move the senses."(ibid) He said that a fetus passes the greatest part of its time without perception and thought. Here he used the term greatest part of its time. If we analysis the term then we can say it does not include all the time of existence of a fetus. It suggests that it spend at least a small of its time with perception and thought. From this elaboration it would imply that fetus must be conscious in that specific time. So we can say that before the birth, a child possess consciousness which is not the result of experience. It is implies that consciousness is innate if the term 'innate' meant something which are caries from birth. This interpretation creates a difficulty in Locke's thesis of consciousness as it shows that consciousness is not something acquired but innate.

Second as an empiricist he said that perception comes from sensation and reflection but it is not going to same in that fetus who is conscious without any external thing. So somehow we have to accept consciousness in it.

When Locke discussed about empiricism he said that man born with a blank white shit paper. By the experience we gain knowledge. Letter he also said pre-experience of fetus in the womb as he said "Children, though they may have ideas in the womb, have none innate. Therefore I doubt not but children, by the exercise of their senses about

objects that affect them in the womb, receive some few ideas before they are born, as the unavoidable effects, either of the bodies that environ them, or else of those wants or diseases they suffer; amongst which (if one may conjecture concerning things not very capable of examination) I think the ideas of hunger and warmth are two: which probably are some of the first that children have, and which they scarce ever part with again."(ibid)

In Locke's philosophy we have got two assertions, the first is men born with a white sheet blank paper and the second assertion is children have pre-experience. This two assertion cannot be true both. If we accept the first assertion then the second assertion must be false and if we accept the second assertion is true then the first assertion should be false. Both are assertion cannot be accepted at the same time. He mentioned that these pre-experience are not innate. But it is not compatible. If we use the term innateness as not acquired through external world then these ideas of children must be included in the idea of innateness.

Locke refuted innate ideas on the basis of consciousness as he said that if there are any ideas in our mind then we would be conscious about those ideas. He distinguished between new ideas from imprinted ideas by consciousness. We are not conscious about imprinted ideas, so there are no innate ideas. We mentioned earlier that Locke said consciousness is a perception. He also said that perception comes from external world. If we accept consciousness is identical with perception then we should also agree that consciousness cannot be active without the external world. But in the case of fetus consciousness is active without external world. It appears inconsistency.

Third, Locke refuted Descartes theory of consciousness and say that a person cannot be conscious all the time. Locke said that "this is a bear assertion since we have no proof that this is the case and considers it more portable that we do not always think."(ibid II, I ,115) On the other hand Locke also said that consciousness is a sufficient and necessary condition for human existence. Now the question arises that how does Locke explain the existence of a human being when she or he is not conscious. May we say that this particular time he or she is not exists. We can see that he refuted innateness of mind but he could not be stick in his argument. So there is an incompatibility in Locke argument of innate ideas.

Complex ideas, according to Locke, are formed through the combination, comparison, and abstraction of simple ideas derived from sensory experience. Locke distinguishes between simple and complex ideas. Simple ideas are derived directly from sensation or reflection and are indivisible and straightforward, such as the sensation of color or the idea of self-awareness. Complex ideas, on the other hand, are formed by the mind's ability to combine simple ideas into more intricate structures. These complex ideas include concepts such as infinity, causation, substance, and identity. One of the central arguments Locke makes regarding complex ideas is that they are ultimately derived from simple ideas. He rejects the notion of innate or a priori knowledge, arguing that all complex ideas can be traced back to their simple components, which are acquired through sensory experience.

It is noticeable that certain complex ideas seem to go beyond what can be directly derived from sensory experience. For example, the concept of causation involves

understanding the relationship between events and inferring a causal connection, which may not be immediately evident from sensory data alone. Similarly, the concept of infinity or substance requires abstract reasoning and may not have a direct sensory correlate. Critics argue that Locke's account of complex ideas leaves room for the possibility of innate principles or structures that enable humans to form such concepts. While Locke emphasizes the role of experience in the formation of ideas, he also acknowledges the existence of a "faculty of understanding" that allows humans to manipulate and combine simple ideas into complex structures. This faculty of understanding implies some innate cognitive capacities that facilitate the formation of complex ideas.

Inter-connection between consciousness and innateness

Now let me explore the inter-connection between consciousness and innateness in Islamic concept. If we look out on the Islamic concept we will see that in Islamic perspective the concept of consciousness and innateness are interconnected. According to Islamic scholar Nevzat Tarhan, consciousness is what gives humans the ability to add meaning to everything and be aware of their existence, making it a crucial aspect that sets them apart. This understanding suggests that consciousness is more than just cognitive ability; it's a fundamental aspect of human nature. Humans, as the best creation of Allah, possess unique qualities such as cognitive abilities, intelligence, and the ability to distinguish between good and evil, placing them at the highest level in the hierarchy of creations. In Quran Allah said that "And by the soul and ˹the One˺ Who proportioned it, then with ˹the knowledge of (discernment of)˺ right and wrong inspired it.!"(Quran 91:7-8) In this verse it mentioned that human being born with some innateness knowledge which is not gained through experience. In Islamic theology, the concept of innateness is often discussed in relation to the Fitrah (natural disposition) and the belief in the oneness of God (Tawhid). The concept of Fitrah in Islam refers to the primordial nature and the belief in the oneness of God (Tawhid) with which humans are born. It signifies the innate inclination towards goodness and the natural state of purity. The Fitrah is considered an innate inclination towards recognizing the existence of a higher power and adhering to certain moral principles. The consciousness is connected with this Fitrah. In the Quran, specifically in Surah Ar-Rum, Verse 30, it is mentioned that humans are born as believers in Allah the Almighty(iman) , further emphasizing the inherent predisposition towards acknowledging the divine(taqwa). This understanding underscores the belief that humans are inherently inclined towards recognizing and submitting to the existence of a higher power, reflecting the innate purity of their primordial nature in Islam. This consciousness is deeply connected to faith (iman) and God-consciousness (taqwa).

The Qur'an mentions the Fitrah in several verses, indicating that human beings are naturally inclined towards recognizing God and adhering to righteousness. For example, in Surah Ar-Rum (Quran 30:30), it states: "So direct your face toward the religion, inclining to truth. [Adhere to] the Fitrah of Allah upon which He has created [all] people. No change should there be in the creation of Allah. That is the correct religion, but most of the people do not know."

Islamic scholars have elaborated on the concept of the Fitrah throughout history. Imam al-Ghazali, a prominent medieval Islamic theologian, discussed the Fitrah in his works,

emphasizing its role in guiding individuals towards recognizing the existence of God and distinguishing right from wrong.

Furthermore, the belief in Tawhid, the oneness of God, is considered an innate aspect of human consciousness in Islamic theology. The Qur'an emphasizes the inherent belief in Tawhid and criticizes those who deviate from this innate understanding. For instance, in Surah Al-An'am (Quran 6:151), it states: "Say, 'Come, I will recite what your Lord has prohibited to you. [He commands] that you not associate anything with Him, and to parents, good treatment, and do not kill your children out of poverty; We will provide for you and them. And do not approach immoralities - what is apparent of them and what is concealed. And do not kill the soul which Allah has forbidden [to be killed] except by [legal] right. This has He instructed you that you may use reason.'"

Al-Ghazali in his works "Ihya Ulum al-Din" (The Revival of the Religious Sciences) argues that every individual is born with an inherent inclination towards understanding and seeking the truth. This inclination, according to al-Ghazali, is part of the Fitrah instilled by God in every human being.

Conclusion

This paper has attempted to conceptualize and elaborate on the inter-connection between consciousness and innateness. We have seen that both in the Islamic and Descartes's perspective, by birth human beings have some innate consciousness such as the idea of God, morality etc. In spite of being empiricist Locke does not accepted innate ideas but somehow it appears that he accepted innateness of consciousness as earlier we mentioned. We find incompatibility in Locke theory of consciousness. Locke does not stick in his argument against innate ideas. We also say that children and naïve people cannot be proper criteria for denying innateness. If Locke had maintained throughout his writing that without experience no knowledge is possible then there would be no problem. We can conclude that Descartes' view on consciousness and innateness is more compatible in comparison to Locke's perspective.

Reference:

Alexander, S. "*Self as Subject and as Person*." Proceedings of the Aristotelian Society, New Series. 11(1910 – 1911)

Atkin, Kim. *Self knowledge and subjectivity, Blackwell Publishing,(2005)*

Chalmers, D. J. *Consciousness and its Place in Nature*, Published in (S. Stich and F. Warfield, eds), Blackwell Guide to the Philosophy of Mind (2003)

Chatterjee, Amita.,Mitra, Madhabendra. Nath. , Sarkar, Prayas. *Manodarshan Sharirbad O Tar Bikalpa,* Jadavpur University publication, Kolkata. (2013).

Descartes, Rene. *Discourse on method and meditation on first philosophy,* Haldane and Ross, Dover Publications, New York, (2004)

Descartes, R. *The Passions of the Soul and Other Late Philosophical Writings*. New York, NY: Oxford University Press. (2015).

Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis,* Calcutta : Allied Publishers Pvt. Ltd. (2002).

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding,* edited by Peter H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, (1979)

Malcolm, N. *Problems Of Mind Descartes to Wittgenstein,* New York (1971)

Margaret Atherton, "*Locke and the Issue over Innateness*" in ed. V. Chappell, Locke (Oxford: Oxford University Press. (1998).

Shaffer, Jerome. A. *Philosophy of Mind*, University of Connecticut, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs N.J. London. (1968).

S. Weinberg: *"The Coherence of Consciousness in Locke's Essay* in: History of Philosophy Quarterly 25/1 (2008)

The Holy Al Qur'an: Text, translation and commentary, Maryland: Amana Corporation, Abdullah Yusuf Ali, (1989).

"Taqwa." Oxford Islamic Studies Online. Accessed from http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e2340

Zelazo, P. D *The Cambridge Handbook of Consciousness*. UK: Cambridge University Press. (2007).

***

NAZREEN **(21)**

Research Scholar, Department of History and Culture

Jamia Millia Islamia, New Delhi

COMMUNICATING POWER: THE EPISTOLARY TRADITION IN THE MUGHAL EMPIRE

ABSTRACT: This study explores *insha pardāzi,* or the art of letter writing and its evolution during the reign of Emperor Akbar. By examining key collections of *insha* literature, this study highlights its historical significance and diverse nature, providing an invaluable understanding of the social, political, cultural, and administrative aspects and discussing the socio-cultural context surrounding the exchange of letters within the Mughal court and shedding light on the intricate dynamics of communication and power within the empire. It emphasises the importance of letters as critical historical sources, offering a unique portal into the intimate world of views, emotions, and social structures. *Insha pardāzi* is explored, revealing its evolution from Arabic influences. This paper not only underscores the importance of letters as historical sources but also highlights the need for careful analysis, classification, and preservation of *insha* literature to deepen our understanding of medieval Indian history.

KEYWORDS: Letter writing, Social structures, Arabic influences, Historical narrative, Socio-cultural context.

INTRODUCTION:

Throughout history, people have employed various communication techniques, with letters emerging as critical historical sources. Letters provide intimate insights into the views, feelings, ideas, and details about the times, allowing historians to reconstruct social ties and family structures. The art of letter writing, *insha pardāzi*, was considered an art form due to its floral language and beautiful methodology, heavily influenced by Arabic letter writing. During the medieval period, *insha* was a powerful expression of literary exuberance. Significant *insha* literature was produced in India and divided into instructional manuals and actual letters and documents, the latter being of great historical significance.

Insha and *insha pardāzi* have evolved with time, initially signifying the construction of letters and state documents. Early Arabic communities used letters primarily for trade. The technical ability to write became a significant accomplishment, especially during the lifetime of the Prophet Muhammad, who conducted much of his correspondence in the mosque. Prominent companions like Zayd bin Thabit and Caliph Ali were involved in writing and managing correspondence, and the Umayyad period marked the development of a more elaborate and Persian-influenced letter-writing style. Muawiyah established the first bureau of the registry and postal service, which was further developed under Abdul Malik. The Umayyad administration had five central

boards, including the Board of Correspondence. By the Abbasid period, the postal system and bureaucratic organisation had become highly sophisticated, with the *diwān-ul barid* central office in Baghdad playing a crucial role in managing official correspondence.

The Abbasid period saw the flourishing of this style, influenced by Persian and other cultural elements, leading to a more embellished and less direct form of writing. The rise of Persian language and literature during the Safavid and Ghaznavid periods also impacted epistolary practices. Persian was declared the official language by Mahmud Ghaznavi in 1030 A.D., and notable works like Baihaqi's *Zinat-ul Kuttāb* set the standards for *insha* writing. The correspondence department was crucial in maintaining administrative efficiency throughout various Islamic empires. The Ghaznavid and Seljuk administrations continued to use Persian as the official language and works like Baha-ud din Baghdadi's *Al-Tavassul-ilat Tarassul* and Rashid-ud din Fazlullah's *Mukatabat-i Rashidi* influenced subsequent *insha* literature. The ornate style of *insha* writing was carried forward by scholars like Amir Khusrau, reflecting the enduring legacy and evolution of letter writing as an art form and historical source.

HISTORICAL SIGNIFICANCE OF LETTERS IN MEDIEVAL INDIA:

Historians have recognized letters as critical historical sources and concurred that they might be crucial for researching the most varied elements of the Mughal period as people have employed a variety of communication techniques throughout history. Letters give us access to an intimate world that includes views and feelings, reflects ideas, and details about the time they were sent and the readers and writers who received them. We can reconstruct social ties, family structures, and the processes involved in constructing them using letters as historical data. The art of letter writing, composition and decorating in Medieval India was called *insha pardāzi*. Writing a letter was considered to be an art because of its floral language and beautiful methodology. Persian letter writing adopted many features from the Arabic *insha*.[1]

Historians have defined *insha* and *insha pardāzi* in the following manner. One scholar defines *insha* as construction or creation; however, he added, that its meaning has changed with time. Later it denoted the cross composition of letters, state papers and other documents. *Insha* is mainly concerned with the composition of documents and

[1] In this exploration, I trace the historical evolution of administrative practices, specifically focusing on the development of epistolary composition during the Arab era. The text underscores the pivotal role played by Arabs in not only establishing an empire but also in shaping a unique cultural identity. It delves into the period of Prophet Muhammad, highlighting the necessity of recording the divine words and shedding light on the Prophet's responsibilities as a lawgiver, ruler, and commander. The collaborative governance approach, where key companions shared responsibilities, is emphasized. The narrative then delves into the Umayyad and Abbasid periods, offering insights into central boards like *diwān-ul rasāil, diwān-ul barid,* and the postal system. The impact of Persian traditions on writing styles during the Abbasid era is explored, along with the subsequent flourishing of Persian language and literature. Also, the transformative shift in Muslim historiography, especially the adoption of Persian as an official language under Mahmud Ghaznavi, marking a significant chapter in epistle writing.

letters other than regular and continuous literature and books.[1] The other states, that *insha pardāzi* is the art of letter writing, composing and decorating. Persian letter writing adapted many features from Arabic letter writing.[2] In the early Arabic community, letters were written for trading. Both definitions imply the emergence of *insha* from Arabic.

K.A. Nizami argues that during the medieval period, *insha* was one of the most powerful expressions of 'literary exuberance'. The quality of letters and documents written by a scholar was used to assess his literary eminence. As a result, significant *insha* literature was produced in India during the medieval period.[3] This literature is divided into two categories: *insha* manuals intended for the guidance of others, with literary examples and models that are not always real; and *insha* collections of letters and documents that were sent. It is the second type of literature that has historical significance and provides information that is difficult to obtain from other sources.

M. Athar Ali states, that the 'correspondence of Aurangzeb is extremely useful from the point of view of reconstructing the narrative and administrative history of the period'. He considered the *insha* literature of the period 'more reliable than the contemporary chronicles' and added 'Aurangzeb has narrated the events of these letters as he saw them and comments freely about problems he faced. If all these letters are properly classified, annotated, edited and calendars, great service would surely be rendered to the cause of Medieval Indian history'.[4]

EVOLUTION AND CLASSIFICATION OF *INSHA* LITERATURE:

Only three *insha* collections compiled in India during the Sultanate period have been preserved; two are from northern India by the officials serving under the Khilji and Tughluq rulers; *Ijāz-i Khusravi* of Amir Khusrau giving illustrations of elegant prose which suits various themes and occasions and to explain the use of numerous artifices; and *Insha-i Mahru* of Ainul Mulk Mahru the style of whom is entirely different from Khusrau. This collection comprised letters that he wrote for other occasions as well.

The third set of compilation comes from the Deccan, *Riyāz us-salātin*, and *Manāzir-ul insha* which discusses *fan-i insha* or the art of letter writing and features of the concerned department, the manual also states the rules governing the composition of *insha*, deals with detailed instructions on the drafting of various kinds of documents and

[1] Zilli, Ishtiyaq Ahmad. **A Critical edition of Munshaat-i Namakin**. PhD diss., Aligarh Muslim University, 1977, p. 2.

[2] Nadvi, Sayyed Najeeb Ashraf. **Muqaddama Ruqqat-i Alamgiri** (Urdu). Darul Musanifeen. Azamgarh.

[3] Nizami, K. A. (1983). **On History and Historians of Medieval India**. Munshiram Manoharlal. Introduction, pp. 17-21.

[4] Ali, M. A. **Mughal India Studies in polity, ideas, society, and culture.** Oxford University Press. 2005.

their structure. Contains several specimens of documents for illustration. It also states that the office of the *dabir* was replaced by *munshi* and *kātib* in India. The author adds any person who possesses the knowledge of writing and reading people called a *munshi* which led to the categorization of *munshis* by the famous *wazir* of Bahmani Sultanate, Mahmud Gawan.

Insha-i Mahru states Nizami, is a collection of one hundred and thirty-four documents.[1] There are only documents and letters which were sent, they supply interesting information about the working of the Tughluq administration. *manshur, misāls, arzdāshts*, personal letters, proclamations and others. All the documents do not belong to the reign of Firoz Shah Tughluq; some of them were drafted during the time of Muhammad bin Tughluq. This document is a mine of information for the political, administrative, economic, literary and social history of the period. It gives a very good idea of the instructions given to the governors at the time of their appointments. We have some information of a similar nature in the *Tāj-ul Māsir*, the author Hasan has however merely incorporated the purport, whereas Mahru gives exact documents. These documents throw considerable light on the concern of the Tughluq Sultan to improve and develop agriculture. If all the information contained in the documents about the conditions of land and the problems of agriculture as well as the position of the peasantry is put together it will clarify the background to the various measures of the Tughluq Sultans.

Other than this the nature and purpose of some religious assignments particularly concerning the *khānqāhs* become clear from *Insha-i Mahru*. It also throws light on the duties of some functionaries of the government for example the *dadbegs, sar-i lashkars, muqaddams, qāzis, muqtās* and others. A *misāl* appointing Bahl son of Lakhan Rai in charge of Talwara shows that Lakhan Rai who had taken part in a local rising was not pardoned by the Sultan, however, an appointment was given to him. An *ahd-nama* (oath of loyalty) which the nobles were required to take, shows how the people were bound to a contract by citing religious scriptures and by prescribing religious sanctions against those who wavered in their loyalty. This document, according to the author is a sign of weakness because the fear of the state was enough to elicit obedience. When state authority weakened, religious props were invoked.

Some of the documents are masterpieces of draftsmanship and literacy perfection, particularly the one, according to the author,[2] which condoles the death of Sultan Ghiyas-ud din and simultaneously felicitates Muhammad bin Tughluq on his accession. In one of the documents, Mahru gives details of endowments in Multan and mentions two categories of endowments. In this *arzdāsht*, Mahru refers to the hardships faced by the people of Multan and the general desolation of the area. Some of the documents throw light on administration in those days, particularly those arising out of the non-realisation of taxes. For a study of land grants during the Tughluq period, this

---

[1] Nizami, K. A. **On History and Historians of Medieval India**. Munshiram Manoharlal. 1983. Pp. 216-223.

[2] Nizami, K. A. **On History and Historians of Medieval India**. Munshiram Manoharlal. 1983. Pp. 216-223.

document supplies very interesting information. In a letter to Shaikh Razi-ul Haqq-waddin, a saint of Uchch, Mahru makes interesting revelations about the economic conditions. Some documents deal with the conquest of Jajnagar. Hoarding and black marketing were on the increase in Multan. *Insha-i Mahru* is out and out a collection of historical documents having bearing on the actual working of the administration.

According to S.H. Askari *Ijaz-i Khusravi* is a mine of information for the literary cultural and social history of medieval India.[1] It contains literary essays, intended for the display of literary power as well as an actual draft prepared by the poet. The writer of this paper highlighted the need for gleaning material. Historical interest in contemporary literature of professedly non-political character. Belles letters, epistolary compositions containing sometimes copies of official documents, poetic pieces, copies of official documents with historical events, and mystic literature.

A book of tales and anecdotes can unexpectedly bring light to something which may serve as a source of political and social history. Sidelights on Firoz Shah Tughluq and his armies (mainly from literary and religious sources). The first thing in Chronological order is the *fathnāma*. K.A. Nizami has published the text of this '*fathnāma*'[2] but he has taken it to be a private essay rather than an official document on the ground that Barani has referred to the official despatch of the victory by *dabir* Qamruddin. The subject of the *rasail* is the science of epistle writing. The *fathnāma* was sent to Delhi by Ghiyasuddin Balban after the conquest of Lakhnauti. Amir Khusrau had accompanied Bughra Khan in his expeditions against the rebel Tughril. Strangely the *fathnāma* makes no mention of Tughril and is mainly concerned with the activities of the imperialists against the Hindus of Jajnagar and the neighbouring region.

Among the *insha* collections of South India, *Riyāz-ul Insha* of Mahmud Gawan is a very valuable source of information for the cultural and political history of the South. It appears from this collection that the Deccan had brisk contact with the outside Muslim world and that works written in Ajam reached the South earlier than in Northern India. The *Insha-i Tahir* of Shah Tahir Husaini contains letters written by Tahir in the name of Burhan Nizam Shah And on his behalf. There are letters addressed to Babur, Humayun and many important persons in India and Iran.

Mahmud Gawan categorizes *insha* literature into three types: *manshur, farmān*, and *fathnāma* if the writer is higher in status than the addressee, the document will be designated like this. If the sender is not a ruler, the letter will be termed *misāl*, similar to

---

[1] Askari, S.H. **Material of Historical Interest in Ijaz-i Khusravi**.

[2] Nizami, K. A. (1974). **In Some Aspects of Religion and Politics in India during the Thirteenth**

Century. Afterword, Idarah-i Adabiyat-i Delli.

wazirs. In case both the sender and the addressee are equal in status, their correspondence will be designated as *maktub*. If the sender is inferior to the addressee, the communication will be termed *arizā*. Less critical information could be written in the form of short notes or *ruqa*.

Ishtiyaq Ahmad Zilli further elaborates on *rasāil*, the literary letters. There are two identified categories: *tauqiāt*, which consists of *ahkām* and *misāls* orders and directives of the rulers and officials, and *muhāwarāt*, which consists of *maktubat* and *mufāwazāt*. *Rasāil* can also be classified according to the nature of the relationship between the writer and the addressee. *Murāfa, ruqa, and murāsala* are the most representative forms of *insha* in classical Persian literature.

IMPORTANCE OF LETTER WRITING IN THE LIVES OF MUGHAL WOMEN:

Edicts of Queen-mother or Royal consort designated as *hukm* appear in the Timurid documents in the sense of an edict of the consort.[1] Edicts of a prince's consort or a princess are called *nishan*, a royal order, a diploma, a confirmatory order relating to *suyurghals* or a permit for transit. There are, however, two exceptions to the connotations: Babur speaks of his favourite wife Maham Begum's edict as a *farman*; Nur Jahan[2] refers to her edit as a *nishan* in the body of the text through the *tughra* at the top unequivocally calls it a *hukm*.[3]

There are some distinctive diplomatic features of *hukms* and *nishans* of Royal ladies. They were crowned by invocation or sacramental formula. The *farmans* of Babar and Humayun, as also in the early period of Akbar, bear the invocation of *huwal ghani*, later substituted by *huwal akbar* and *Allahu Akbar*. The last invocation continues to be used by Maryam zamani and Nur Jahan. Nadira Banu Begum employed *huwal qadir* and *Bismillah ar-Rahman*. While Princess Jahan ara made use of *Allahu Akbar* and *Bismillah ar-Rahman ar-Raheem*. [4]

[1] Tirmizi, S.A.I. (1979). **In Edicts from the Mughal Harem**. introduction, Idarah-i Adabiyat-i Delli.

[2] The *Khurasani* impact on the Mughal court because of its predominance in the Mughal *Harem* was confirmed by the letter of *Aziz Koka* in 1612, wherein he condemned Jahangir's policy of favouring the *Khurasanis* and the *shaikhzadas* at the expense of the *chagtai* and the *rajputs. Nur Jahan* ascending during the last five years of *Jahangir's* reign cannot be denied. She actively participated in politics, as evident from several *hukms* issued by her.

3 *hukm* was a privileged order also of *khan-i khanan*, Bairam Khan, and Munim Khan. Though they could, as a rule, issue a *parvancha*.

4 This deliberate adoption of the punning invocation let some modern historians to suggest that *Akbar* laid claim to divinity. This formula was however not devised or invented by *Akbar* as it had been in general vogue throughout the Muslim world as a religious exclamation.

The edicts bear either *unwans* or *tughras*, which occur beneath the invocation. *unwan*: employed in the *hukm* of Queen mothers and *tughras*: figure in the *hukm* of Royal consorts and the *nishans* of princesses. The *hukm* and *nishans* are adorned with a beautiful seal affixed to the right of the *unwans* or *tughras*. Such a seal is a peculiar stamp and shape. Usually contains a legend which includes the name and titles of the owner in the case of the royal ladies, along with the appellations of her father, husband, and son with the year of engraving the seal.

The first two lines of the *hukm* of Queen mothers and Royal consort, also most of the nishans are abbreviated to distinguish them from the *parvanchas* of the ministers, where all the lines are equal in length. The *hukm* rank only next to the *farmans* but higher than the *nishans*. We find that the *hukm* of Maryam Makani and Maryam Zamani not only add to our knowledge of history but also prove how the Queen's mothers collaborated in implementing the religious and agrarian policies of the reigning sons. While the scope of the *hukm* of the Queen mothers was limited, the mandates of Royal consorts like Nur Jahan and Mumtaz Mahal were comprehensive.

Historical accounts tell us that Akbar communicated significantly with regional rulers, ambassadors, and scholars. His Court drew intellectuals and religious leaders from many backgrounds[1] , resulting in a flourishing exchange of ideas through correspondence. Letters from the time of Akbar frequently included topics of philosophy, religion, and the arts. In this paper, some significant *insha* collections have been utilised to illustrate numerous aspects of the social, political, economic, cultural, and administrative life during the Akbari period, such as the policy of religious tolerance and cultural integration that characterised this reign. An attempt is made to answer some notable questions like what were the most important topics discussed; how and why there is a change in the tone and style of the letters; and the correspondence's variations (*farmān, manshur, fathnāma* and others). Also, we will study each collection objectively to highlight its significance and limitations and how these records contribute to our existing understanding of the Mughal period.

LETTER WRITING IN THE AKBARI ERA

Munshāt-i Namkin- An Overview:

Munshāt-i Namkin is an invaluable collection of historical documents from the early years of Akbar's reign, offering a unique glimpse into that era's political, social, and administrative aspects.[2] Abul Qasim Namkin, the compiler, explains that the documents in this collection fall into three distinct groups. Compositions by the compiler; letters and other communications received by him; and a selection of works by other masters of the

[1] "Akbar's India earned the distinction of being termed the place of refuge and the abode of peace *(dār al-amān)* where the wise and the learned would receive encouragement. Alam, Muzaffar. (2004), **The Languages of Political Islam in India c. 1200-1800.** Hurst & Company. London. Pp. 122-123.

[2] Zilli, Ishtiyaq Ahmad. (2007), **The Mughal State and Culture 1556-1598: Selected Letters and Documents from Munshaat-i Namakin**. Manohar Publishers and Distributors. New Delhi.

style. A sizeable proportion of the official documents in the collection likely fall under the final two categories. Numerous documents appear to have been received by the author as commander and assignment holder of various locations, mainly Punjab and Sind. Between 1581 and 1618 CE, he was stationed in the north-western and western parts of the Mughal Empire at Tirah, Sawat, Bajaur, Gujarat, Punjab, Jalalabad, Bhakkar, Sehwan, and Qandahar for considerable lengths of time. The Timurid chancelleries of Central Asia and Khorasan possessed many useful papers for studying the Mughal period. This collection also explores the craft of writing *farmān*, drafting other imperial documents, and correspondence.

It includes various compositions, letters, appointment orders, and discussions on various subjects, which provide insights into the standards and conventions of educated society during Akbar's rule. The collection's strength lies in its diplomatic correspondence, shedding light on India's interactions with Iran and the efforts to normalise relations between the Mughals and Safavids. Notably, including the *Fathnāma-i Chittor*, adds to its significance as a source of historical information.[1] However, a notable weakness is the omission of names and dates in most records, likely intended for instructional purposes. Despite this limitation, I. A. Zilli considers *Munshāt* a valuable resource for understanding this pivotal period in Indian history, offering a unique perspective on a wide range of historical, political, and cultural matters.

Records are abundant for the last years of Akbar's reign. However, records and documents for the early years of Akbar's reign are scarce. *Munshāt* is likely the only collection containing significant documents from the early years of Akbar's reign. *Munshāt* is distinct from conventional *insha* collections in numerous ways. According to the available description of this branch of literature, it contains entries and pieces that do not belong in an *insha* collection. For instance, the entire discussion in the *khātimah* (concluding section) pertains to topics that traditionally fell outside the scope of *insha*. It addresses matters of religious interest to the devout in their daily lives. Additionally, it contains few prescriptions for some of the most prevalent disorders. There is a section on humour as well.

Authenticity and Significance of *Insha-i Abul Fazl:*

Insha-i Abul Fazl, the other important collection of this period, offers a unique window into the intricate web of relationships and the political landscape of the era under review, focusing on the correspondence of Akbar and his trusted lieutenant, Abul Fazl. Within its three volumes, the *Insha* reveals a treasure trove of diplomatic letters, private exchanges, and philosophical musings that provide a multifaceted view of the time. However, it is important to note the potential challenges surrounding the authenticity of some letters, especially those found in the Fourth Daftar. The first daftar of the *Insha* comprises eighteen letters or documents of the following types: *mufāwaza, khitāb or murāsala* (letters sent to monarchs); *maktub, manshurs* (mandates), *farmāns*,

[1] For its translation see Zilli, Ishtiaq Ahmed, and Ishtiaq Ahmad Zilli. (1971), **Fathnama-i Chittor, March 1568 An Annotated Translation.** *Proceedings of the Indian History Congress* 33: 350–61.

and *dastur-ul amal*. Letters were addressed to the contemporary rulers of Turan, Iran, Kashghar and Spain; a *manshur* to Prince Murad; *farmāns* to some nobles, such as *khan-i khānan*, Azam Khan, Hakim Humām, Shahbaz Khan Kambuh; communications to the wise men of the Franks (Portuguese), the sharifs of Mecca, to regional rulers like Raja Ali Khan of Khandesh and Burhan Nizamul Mulk of Ahmadnagar. These letters were composed from 1582 to 1597 CE.

Abul Fazl wrote a hundred and four *mufāwazāt* (private letters) and *arz dāshts* (petitions) to the monarch, princes, friends, and relatives. These documents were composed between 1584 and 1601 CE and included in the second volume. The third *daftar* of *Insha* consists of numerous prose pieces providing prologue, comments or notes on various literary writings, passages from books, *khitāb wa khawatim* (sermons and conclusions), as well as interpretations of particular verses of *surat-ul fath*. This *daftar* is a literary masterpiece by Abul Fazl, says Haidar, and occasionally resembles Jami's[1] writing style in his correspondence. In the third daftar, one finds an expression of Abul Fazl's true philosophical understanding, his scientific attitude, the inherent conflicts of his nature, an intense longing for the purification of spirit and conscience, the struggle against worldly desires, his faith in monotheism and the pursuit of Truth: his evaluation of the policy of *sulh-i kul* (universal toleration Peace with all) and *chahar-gunāi ikhlās* (four degrees of devotion).[2]

Although they are not included in *Insha*, several of Akbar's letters to rulers and officials are also extant. It is safe to assume that Abul Fazl did not write them, says Haidar.[3] The identities of the actual authors of these letters are unknown. A few examples are the letter sent by Akbar to Abdullah Khan in 1577 CE via Mirza Fulad and the letters sent to Shah Abbas in December 1602 CE via Māsum Bhakkar. Interestingly, it is stated that Akbar would sometimes ask both Abul Fath and Abul Fazl to prepare a letter simultaneously. Subsequently, the required letter was finalised, citing the desired and appropriate passages from the two draughts. Finally, it was revised by taking bits from both letters. It is unknown whether the same approach was taken with additional letters. Perhaps the seriousness of the topic needed a second draught. Except for a couple of these instances, it can be presumed that Abul Fazl composed most of the letters featured in *Insha*.

In addition to the three *daftars* of the *Insha*, a fourth *daftar* of Abul Fazl's letters has been discovered. The fourth *daftar*, compiled by Nur Muhammed, has fifty-two letters addressed to the king of Turan, Princes Murad and Daniyal, Emperor Akbar, and others. In his article, S.A.A. Rizvi discusses the significance and provenance of the Fourth Daftar of Abul Fazl, highlighting the recognition of its importance by Amir Haider Husaini Wasti Bilgram.[4] The text underlines that a few scholars initially

---

[1] 'Abdur Rahman Jāmi was associated with the court of Sultān Husain Mirza of Herat. He was a celebrated Persian poet and a Sufi of Jām'.

[2] Allami. **Insha-i Abul Fazl**. Introduction.

[3] Allami. **Insha-i Abul Fazl**. Introduction.
[4] Rizvi, S. A. A. (1949), **Fourth Daftar of Abul Fazl**. *Proceedings of the Indian History Congress* 12: 197–200.

recognised the Fourth Daftar, an uncommon source for Abul Fazl's letters. The examination analysed several manuscript copies and their origins, emphasising the variances and contradictions in diverse collections.

Rizvi examines the Fourth Daftar's reliability by comparing its subject to established historical information and Abul Fazl's style. The text highlights discrepancies, historical errors, and grammatical variations between the Fourth Daftar and known works attributed to Abul Fazl. Due to discrepancies in writing style and topic matter, the reviewer disputes the veracity of attributing some statements and emotions to Abul Fazl. In addition, the analysis examines the historical background surrounding the letters, including Abul Fazl's connection with Akbar, the circumstances surrounding certain events, and the correctness of the Fourth Daftar's timeframes. Given the sudden shifts in tone, the use of hostile language, and the atypical material within the Fourth Daftar's letters, the text raises suspicions of forgery or misattribution. The reviewer highlights instances in which the Fourth Daftar's depiction of historical persons and events differs from established histories, suggesting that the letters may have been edited or created to support a specific narrative.

In the art of epistolography, Abul Fazl pioneered a new literary style unparalleled in his day. Abul Fazl possessed, without a doubt, an appealing literary style devoid of secretarial pomposity and epistemology. As he endeavoured to make specific use of the Persian language, it has been noted that he translated the quintet of Nizami into prose. The historical significance of Abul Fazl is well acknowledged. He was a great statesman, warrior, and administrator. Still, above all, he was a thinker and writer who, with the potential exception of his teacher and possibly even his mentor, was a prominent religious figure since a great deal has been published about his life and accomplishments.[1]

Maktubāt-i Rabbāni- Themes and Messages:

Like others, Sufis wrote letters to their teachers, disciples, friends, and relatives. As the leading Sufis knew that their letters would subsequently be compiled in volumes, they were often cautious in reacting to different situations and problems. Nevertheless, the letters are more valuable for understanding the stages in developing their theories than the treatises they wrote on their teachings. They also offer a valuable background to critical historical events and social and religious controversies.

Maktubāt-i Rabbāni, these letters written by Shaykh Ahmad Sirhindi to his disciples and followers, cover theology, mysticism, ethics, law, and heart matters.[2] This

---

[1] K.A. Nizami, **Abul Fazl as a Historian,** Dr. Zakir Husain Presentation Volume, pp. 57-76: S.A.A. Rizvi, **Religious and Intellectual History of Akbar's Reign: Muslim Revivalist Movements in Northern India**, pp. 34, 75, 78, 115, 193, 194, 206-7, 214, 235, 246, 263, 320, 322, 353; N.A. Siddiqi's article on **Shaikh Abul Fazl.** Historians of Medieval India, ed., Mohibbu'l-Hasan, pp. 123-24; Harbans Mukhia, **Historians and Historiography during the Reign of Akbar**, pp. 41-88: Azra Nizami, **Socio-Religious Outlook of Abul Fazl**, Aligarh, 1972.

[2] Sirhindi, Shaikh Ahmad. (2012), **Maktubāt-i Rabbāni**. Three volumes, Edited by Maulana Saeed Ahmad Naqshbandi. Lahore.

compilation combines Sirhindi's deep understanding of Sufi teachings and practical advice for a spiritually oriented existence. Each letter in the collection explores different subjects, from *tauhid* (Unity of God) and devotion to soul purification and *zikr* (remembrance). These letters also address social issues and advise keeping piety in the wider Islamic context. These letters focus on spiritual connection, with Sirhindi eloquently describing the pursuit of divine love and the need to distance oneself from worldly distractions to reach the Divine. These letters reveal India's socio-religious concerns, aspirations, and intellectual conversation beyond their spiritual depth. They illuminate the mentor-disciple connection and Sufi teaching transmission while documenting discipleship practises. Shaykh Ahmad Sirhindi tackles current doctrinal disagreements in the letters, providing insight into religious discourse. He emphasises the role of scholars and Sufis in constructing religion and criticises those who misled kings and Muslims. It also reflects Sirhindi's significant impact on Islam's rebirth throughout political and philosophical upheaval, providing spiritual direction, ethical advice, and timeless historical insights.

The three volumes of *Maktubāt-i Rabbāni* comprise a vast masterpiece of spiritual insights, ethical advice, and theological thoughts. These writings provide a profound look at the inner depths of Islamic spirituality. The compilation demonstrates the diversity of Sufi thought and provides readers with a thorough path for personal transformation and a greater connection with the Divine. Shaykh Ahmad Sirhindi's letters in the first book weave together the essential ideas of Sufism. The letters echo themes of recall, distance, and modesty. The advice encourages readers to engage in constant *zikr* (remembrance of God) to transcend earthly concerns and gain spiritual elevation. Throughout the volume, the Shaykh emphasises the significance of cleaning the heart and nurturing virtues to become nearer to God.

The second volume explores the complexities of mysticism and theology in greater depth. The investigation of divine *tauhid* (unity of God) by Shaykh Ahmad Sirhindi is a highlight, as he explains how comprehending the interconnectivity of creation leads to a profound realisation of God's presence in all elements of existence. This collection of letters also addresses obstacles encountered on the spiritual road, pushing readers to embrace patience, gratitude, and contentment as indispensable companions on the way.

The third volume delves deeper into the complexities of Sufi ethics and practical life advice. The letters of Shaykh Ahmad Sirhindi emphasise the importance of ethical behaviour, honesty, and compassion. Shaykh highlights the significance of incorporating spiritual ideals into daily life through personal experiences and insights. The text emphasises serving humankind with a sincere heart and demonstrating moral characteristics in relationships with others.

In his article, Irfan Habib examines Shaikh Ahmad as a prominent figure who resisted Akbar's "heretical" policies and is credited with saving the Mughal Empire for Islam.[1] His thoughts are said to have affected the religious policies of Akbar, and he is

[1] Habib, Irfan M. (1960), **The Political Role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah**. *Proceedings of the Indian History Congress* 23: 209–23.

identified with a revivalist campaign against him. The author explores the scholarly assessment of these claims. However, the author provides a counterargument to these readings. He says the evidence supporting Shaikh Ahmad's alleged involvement and influences is dubious. The influence asserted to have had on Jahangir's policies and the following reversal in religious tolerance are scrutinised severely. The author disputes whether Shaikh Ahmad genuinely had a dominant position, contending that his dealings with the Mughal authorities may not have been as influential as suggested.

In his article, A.F.M. Abu Bakr Siddique examines Shaykh Ahmad Sirhindi and his writings in the context of his revivalist movement.[1] The material is broken into multiple paragraphs detailing his life, works, and his period's historical and theological backdrop. Shaykh Ahmad Sirhindi, born in Sirhind in 971 A.H., was a prominent figure noted for his involvement in the rebirth of Islamic spirituality and theology during Mughal rule. His writings sought to answer the difficulties and critiques of certain Iranian scholars and promote a more orthodox understanding of Islam. Siddique argues that Shaykh Ahmad Sirhindi's works were crucial in his efforts to revive Islamic principles and practices in India during the Tughluq, Sayyid, and Lodi dynasties. His letters addressed various individuals, including nobles, religious leaders, and the monarch, and addressed both spiritual and societal issues. The historical context includes the fall of central power during the Tughluq, Sayyid, and Lodi dynasties and the religious backdrop, including the Nuqtawis sect's atheistic and contradictory ideas.

***Ruqāt-i Hakim Abul Fateh Gilani*- Historical and Biographical Insights:**

Hakīm Abul Fateh Gilāni's *Ruqāt-i Hakim Abul Fateh Gilani* is another valuable source of historical, biographical, cultural, and literary insights. These letters offer a unique window into the life, character, and activities of Hakīm Abul Fateh, who, despite not holding a very high-ranking position in the Mughal court, enjoyed the trust and confidence of Emperor Akbar. His letters provide crucial information on events and circumstances not documented elsewhere, shedding light on his life conditions, morals, and habits.[2] Hakīm Abul Fateh's position allowed him to witness critical appointments and decisions at the Mughal court, adding significance to his correspondence. Though marked by setbacks, his participation in important campaigns underscores his role in crucial historical events. Additionally, this historical account sheds light on the introduction of Tobacco in India during Akbar's era and the existence of positions like *amir-ul hukmā* in the Mughal courts, which persisted even beyond the empire's decline in regions like Hyderabad and Bhopal. Overall, Hakīm Abul Fateh Gilāni emerges as a multifaceted figure whose life and contributions offer valuable historical and cultural insights.

CONCLUSION:

---

[1] Siddique, A.F.M. Abu Bakr. (1989), **Maktubāt Imām Rabbāni: An Assessment**. *Islamic Studies* 28, no. 2: 139–59.

[2] Gilāni, Abul Fateh. (1967), **Ruqāt-i Hakīm Abul Fateh Gitani**, ed. Dr. Mohd. Bashir Ahmad, Idara-i Tahqiqat Pakistan, Danishgah Punjab Lahore.

Exploring *insha pardāzi* within the context of India, particularly during the Akbari era, reveals a rich tapestry of historical, cultural, and administrative significance. Through meticulous examination of *insha* literature collections and diplomatic correspondences, this research underscores the pivotal role of letters as invaluable historical sources, offering nuanced insights into the socio-political dynamics of the Mughal court and broader society. The evolution of *insha* from its Arabic roots highlights the intricate interplay of cultural influences shaping medieval Indian communication practices. Moreover, the classification and preservation of *insha* literature emerge as imperative for deepening our understanding of this historical period. From diplomatic exchanges to spiritual teachings, the diverse genres of *insha* literature provide multifaceted perspectives on medieval Indian life, contributing to a more comprehensive historical narrative. As such, this research emphasises the scholarly significance of *insha* and underscores its enduring legacy in shaping our understanding of medieval Indian civilisation.

***

RAKHI DAS (22)
Research Scholar, Department of History, Aliah University, Kolkata

DR. TUHINA ISLAM

Corresponding Author. Assistant Professor, Department of History, Aliah University, Kolkata

BENGALI PERIODICAL 'ANTAHPUR': PRECURSOR OF WOMEN AWARENESS IN EARLY 20TH CENTURY BENGAL

Absract: The nineteenth century Bengal was a significant period which marked by its emphasis on social reform, much of which concentrated on women. With the initiatives of male intelligentsia, the social reform movement was started at that time whose main object was to reconstruct the 'New Bengali Woman'. The social reformers were used the media of print for projecting women's issues which began to appear in late nineteenth century with Bengali leading the way. Although, the male were dominated the field of journalism earlier and the women were not involved themselves in this journalistic venture due to their ignorance of it. However, the women were conscious about their various rights due to the efforts of reformers and they were come out from their inner chamber to know the outside world. They were also started to write in many periodicals about their various issues in late nineteenth century. The present paper which has based on Bengali periodical '*Antahpur*' will focus that how it significantly created an extensive sphere of social influence and participation for the women intelligentsia and aware them about their day to day issues in the early twentieth century Bengal.

Keywords: *Antahpur*, Bengali Periodical, New women, social issues, reformers.

The nineteenth century Bengal was a significant period which marked by its emphasis on social reform, much of which concentrated on women. At that time, the social reform movement was started by male intelligentsia such as Raja Ram Mohan Roy, Ishwar Chandra Vidyasagar and Debendranath Tagore etc whose object was to reconstruct the 'New Bengali Woman'. Thus, they used the media of print for projecting women's issues which provided a communicative space for women by creating a bridge between the private and public space. Earlier, only the male dominated the field of journalism but the women were not involved themselves in this journalistic venture due to their ignorance of it. However, the periodicals in vernacular languages began to appear in late nineteenth century with Bengali leading the way.

The earliest Bengali periodicals edited by the male reforming intelligentsia such as '*Bamabodhini Patrika*' (1863) had provided a space to the women for their expression. However, in the second half of nineteenth century, the women were started to write in many periodicals about their social problems which showed the dynamics of changes in positions and strategies regarding certain issues like marriage, household information,

medicine, child rearing, women's education, widow remarriage, women's seclusion, reform, self-help work for the country along with their religious rituals, many charitable works such as establishment of widow-home, abolition of polygamy, anti-dowry campaign etc. The present paper which has based on Bengali periodical '*Antahpur'* will focus that how it significantly created an extensive sphere of social influence and participation for the women intelligentsia and aware them about their day to day issues in the early twentieth century Bengal.

The Bengali monthly periodical '*Antahpur'*, published in 1898, was exclusively written by women and meant for the women. It was edited by eminent lady Banalata Devi for four years from 1898 to 1901. She was the daughter of a famous leader of Brahmo samaj namely Sasipada Banerjee. After the death of Banalata Devi, the editorship of this periodical was changed to Hemanta kumari Chaudhurani who worked for women's emancipation. She remained the editor-in-chief between the years 1901-04 after which it was taken up by Lilavati Mitra. Under her editorship, the periodical '*Antahpur*' was published again in 1905, but due to the lack of resources, she could not continue this journal. The pioneering periodical '*Antahpur*' of late nineteenth century Bengal was an important source which has given the picture of Bengali's *antahpur* (inner chamber) to the readers. It also eloquently deplores the social confinement of women by discussing various social issues during that time. This periodical also worked for the progress of gender consciousness of early twentieth century Bengal.

The education of women was an important social issue in the first half of nineteenth century and various journals of this period had greatly emphasized the importance of women's education because the suffering of women's life cannot be removed without education. Thus, various writings on women's education was repeatedly stressed the utility of the study in the life of women. On the other side, the conservative section of society raised objections for the education of women because they felt that if the women were educated then they would not perform their household chores efficiently. The objection of conservative section was continued till the second half of nineteenth century. However, the periodical '*Antahpur'* of late nineteenth century was not exception of this matter which mentioned such type of arguments regarding women's education, position of women in society, their role and responsibilities in household affairs etc.

The importance of female education has been reflected through this periodical which informs that how the eminent social activist Sasipada Banerjee had himself made arrangement for the education of his two daughters namely, Ushabala Debi and Banalata Debi.

In one of the issues of '*Antahpur'*, Smt. Nagendrabala Devi, one of the contributors of this periodical stated about the necessity of female education as such:

> 'As our women remain uneducated, country is losing its mobility. All human beings require education as urgently as they require food. Just as in the same way food nourishes our body physically, education nourishes us mentally and enriches our mindset. Both men and women are part and parcel of family, so why should there be any discrimination in imparting education. No educated child would respect his mother if she is uneducated and inexperienced. He

> would simply ignore her and no race progress without respecting their mother…'[1].

The periodical has also communicated another important aspect of society relating to women education. Smt. Hemangini Chowdhury, one of the contributors of this journal has been described it in an article entitled '*Striloker Bidyasikshar Proyojoniota*' (Necessity of Women Education) in which she had written,

> 'The girl child should be reared in the same way as that of the boy child and should be imparted education diligence........They can make a judicious choice between healthy and unhealthy things, they can use things better and in general their activities would be more conducive to better health. In remote villages where the Kavirajas (village physician) are not always available, if women can be taught the very basics of medical science and symptoms of common diseases and medicine, many a time relief can be obtained from diseases and emergency situations can be handled in a much better way….'[2].

One of the contributors of this periodical named Sukhada Gupta in her write-up entitled '*Hindu Samaje Banga Nari*' (Bengali Women in Hindu Society) has depicted the lamentable condition of Bengali women in Hindu society as follows,

> 'A woman has to depend on a man for bearing children and looking after the household duties, there can be nothing else in her life beyond this. So, they were forced to suffer. The main reason for this was the lack of proper education. Earlier there has been no improvement in the field of female education because of the presence of various social norms and evil practices in Hindu society. One of the evil practices in society was early child marriage because of which the health of Bengali women failed early in twenty. Such type of marriage was not practiced in any other civilized nation. Due to this, the girl becomes the mother of a child who became incapable to protect her own health and look after her child. So, if the women were given proper education along with some medical knowledge, they should strive to improve their physical and intellectual condition'[3].

The writer has also mentioned another evil custom in modern Hindu society that was the system of dowry, given for a girl's marriage because of which the birth of a daughter has become a major offence. This was a great humiliation for women as the society has imposed various rigid rules and norms upon the women at every step. So, the main obstacle to the overall improvement of Bengali women lies in their subservience to these social norms. It remains the responsibility of every educated person to judge whether such women can bring prosperity to society. Thus, it is the responsibility of

[1]*Antahpur*, September, 1901, (BS Bhadra, 1308), v-4.
[2]Antahpur, February, 1900, (BS Magh, 1307), v-4.
[3] Antahpur, April, 1904, (BS Chaitra,1310), v-6, p-269-274.

every society to help both men and women in directing all their physical and mental abilities voluntarily towards activities of social welfare[1].

Nirupama Devi in an article '*Bartaman Samaye Balikader Sikshar Antaray* (Obstacles to the education of girls' children in contemporary times and ways of overcoming them) has described the status of girl child who are considered a great misfortune for their parents. This was because of the prevalence of evil practices due to which the parents succumb. However, these ideas have been changed by the spread of education[2]. In one of the issues, the editor of this periodical, Banalata Devi in '*Ramanir Paribarik o Samajik Kartabya'* (Duties of women in family and household) has elaborated the significance of women's education. She has asserted the importance of family in the life of Bengali women. So, if the women became educated, she would be able to perform her duty of motherhood along with their domestic affairs[3].

Apart from the above mentioned articles, few of the write-ups in this journal have focused the changing attitude of women of early twentieth century. One of the writers Hemanta kumari Gupta in '*Antahpur o Bilasita*' (Indulgence and Luxury) has focused the influence of luxurious items which observed more among the women than men, because the women has always been fond of beauty. Earlier ages, the women were not as luxurious as the women in modern days. She has mentioned few examples of ancient women like Khona, Lilavati, Gargi, Maitri, Sita, Savitri and Damayanti etc. Under the influence of scientific discoveries, the women in modern days were more habitual in luxury goods than the earlier period. So, the author has largely blamed women education because of such type of behavior of women[4].

The necessity of medical education related to women has also been discussed which highlighted the issue of health and hygiene of women and the need of female doctors in society. In one of the issue of '*Antahpur*', Smt. Hemanta Kumari Chowdhurani, one of the contributors of the journals, described the health condition of Bengali women under the title of '*Bharatmahilar Swasthya*' (Health of Indian Women)[5]. Thus the lack of health among the Bengali women was the major cause of bitterness both in their family and in conjugal life.

In another issue, Smt. Sarojini Devi, has written under the title of '*Mahilar Sasthya Sambandhe Koyekti Katha*(A few words about the health of women) said that 'the women in Bengal, particularly Hindus, were in a pathetic state of health. Headaches and colic pains were a regular feature and ailments of the uterus were a constant source of agony of a very large number of women. Quite a few of them deprived of being a

[1]Sukhada Gupta, '*Hindu SamajeBangaNari'* (Bengali Women in Hindu Society), Antahpur, April, 1904, (BS
Chaitra,1310), v-6, p-269-274.
[2]Nirupama Devi, '*BartamanSamayeBalikaderSiksharAntarayebongTaddurikaranerUpayki*?', Antahpur, November, 1904, (BS kartik, 1311) v-7, p-103-106.
[3]Antahpur, May, 1903, (BS Baisakh, 1310), v-6, p-9.
[4]Antahpur, June, 1903, (BS Jyaistho,1310), v-6, p-25.
[5]BharatmahilarSwasthya (Health of Indian Women), Antahpur, July, 1901, (BS Ashar, 1308), v-4.

mother. Is it what is called as the progress of modern women? Is this conducive to having healthy, gritty, hardworking and enthusiastic Bengali children for tomorrow?'[1].

Not only that, the periodical has published few articles on the pregnancy of women and the safety precautions during the childbirth. Earlier time, the *dais* (mid-wifery) was untrained and they took age-old tradition. However, from the second half of the nineteenth century it was felt in the society that all women should know about it and to take necessary precautions before calling the *dai*.

The periodical '*Antahpur*' has given more vivid and detailed description of *sutikagriha* or *aturghar* in Bengal where the newly mother were sheltered. Nanibala Dasi in an article '*Sutikaghare Prasutir Susrusa* (Treatment for the Mother of New-born Baby), has mentioned the condition of women in *sutikaghar*. When a woman has to deliver the baby, she remained stay for few months in *sutikaghar* which described as dangerous prison. It would not provide any benefit to the young mother. Very often the infant dies there and the life of newly mothers suffers in different ailments. The age old superstitions beliefs regarding *aturghar* and the ignorance of old Hindu women are the root cause for the misery of these young mothers[2].

It also mentioned the changing scenarios of *aturghar* during early twentieth century. In the beginning, when a woman stayed in *sutikaghar* or *aturghar* after her delivery, other family members stayed away from the *aturghar* on superstitious ground. But during the later period, it is realized by the other family members of the household that it is their duty to stay close to the mother and the child and to take proper care of them[3]. Thus, the above information asserted that the periodical '*Antahpur*' of late nineteenth century has raised their voice against such type of superstitious custom in society due to which the women were suffered. On the other side, the enlightened section of the Bengali society became aware about the untrained midwives and they admitted that some kind of education and training should have been imparted to the *dais*.

Another important issue related to women was 'motherhood' which has been discussed in the pages of this periodical. From the writings of women, it is expressed that the educated women would be able to perform the duty of motherhood in a better way along with their other duties. So, it is needed for all the Bengali mothers to aware about their new responsibility of motherhood[4].One of the contributor, Saralabala Debi in an article '*Santan-Sikhsa*' (Child Education) has written the importance of proper education for mothers to fulfill their basic duties of motherhood in our society[5]. It is noted that by the end of the century, the significance of motherhood was expanded and it not only became merely a home function but a public duty.

Besides these, the periodical has also mentioned various articles on child-rearing to build a healthy generation. The modern ideas on the duration of breast-feeding and the disadvantages of traditional one have been widely discussed. In an article,

---

[1]MahilarSwasthyaSambandheKaekti Katha (Some Views about Women Health), Antahpur, December, 1901, (BS Agrahayana, 1308), v-4.
[2]Antahpur, May, 1904, (BS Baisakh, 1311), v-7.
[3]Antahpur, September 1903, (BS Bhadro, 1310), v-6, p.106.
[4]Janani (Mother), Antahpur, April, 1898, (BS Chaitra, 1305), v-1.
[5]Antahpur, October, 1901, (BS Ashwin, 1308), v-4.

Hemangini Kulahbi has mentioned that in Bengal the children were commonly breastfed for three, four and even five years. However, in early twentieth century, the medical opinion declared that, prolonged breast feeding has deteriorated the health of mothers and children both[1]. The women's periodical '*Antahpur*' has also regularly features a children's page with illustrated nursery, rhymes and stories. It aimed to provide the entertainment and various instructions of children as well[2].

Another important issue which turned attention in society during early twentieth century was the culinary skills of women. The social commentators asserted that the 'New Woman' (*nabina*) was not living up to the rigorous standards set by the old woman (*prachina*). Thus, it became a matter of conventional wisdom that the new woman disdained their household works. It was a noticeable matter that the *nabina* were not liked to cook and they depended on the professional cook. At that time, a chorus of voices proclaimed that the *bhadramahila* would not cook because she regarded it as beneath her dignity and had to hire a cook without thinking the income level of their husbands. Traditionally, the girls learned how to cook from their mothers or from other older women. Later on, the women teach various way that how to cooked different varieties in different ways. Thus, a decline of cooking ability among the women was perceived in society because of the modernization and women's education. However, in early twentieth century, cooking becomes a part of school curriculum for girls which institutionalized the changes of traditional domestic ability of women in society.

The periodical '*Antahpur'* has a regular column on cooking manuals from 1900 which were written by women's contributors. It took up the duty of teaching women different ways of cooking in different varieties. So, the journal has featured various different cuisines like '*Matar Barfi*' by Nalinibala Ray, '*Mango Barfi*' by Kshemankari Chaudhury and '*Irish Stew'*, native dish of Ireland by Kamalekamini Gupta etc which reflected the modern ways of various recipes[3].

Besides this, the seclusion of women was another important social issue. Many writings in this periodical has mentioned the evils of female seclusion and tried to make the society conscious about it. In the mid-nineteenth century, the newly educated persons with modern thinking had felt the need to emancipate the women in society by removing seclusion. They made responsible to the Muslim for the introduction of *purdah* in society because before their coming to India in tenth century, *purdah* system was unknown to all. The Bengali social reformers and the women have been put their arguments that the Hindus partly implemented this system by following the Muslims and partly to protect the women from evil eyes. The Bengali women were confined to narrow inner apartment due to which their moral and mental development was obstructed. Thus, a changed

[1]Hemangini Kulahbi, Aniyamita Stanya Dan (Irregular Breast Feeding), Antahpur, Vol. 8, May, 1905, (BS Baisakh, 1312), v-8.
[2]Antahpur, May 1901, (BS Baisakh, 1308), v-4.
See also, Antahpur, January 1898, (BS Poush, 1305), v-1.
[3]Kamalekamini, Gupta, *Randhan Siksha* Culinary Education, Antahpur, May, 1903, (BS Baisakh, 1310), v-6, p-24.
See also, Nalinibala Roy, *Randhan Siksha* (Culinary Education), Antahpur, 1902, (BS Baisakh,1309), v-5, p-22.

attitude in respect of seclusion and the development of the women was observed in early twentieth century[1].

Thus, to conclude it can be said that the nineteenth century Bengal was a time of great intellectual excitement. The social reformers first raised their voice against the backwardness of Indian women and they used the print media for projecting women's issues which provided a platform to the women to express their views. During this time the women's periodical '*Antahpur*' has played a significant role for spreading the consciousness among Bengali women by discussing various women related social issues. Thus, the women experienced increased opportunities for the expression of their individuals because of this periodical.

***

[1]Mrinmoyee Sen, Bharat Mahilar Siksha, *Antahpur*, Ashwin, 1902, (BS Bhadra, 1309), v-5, p. 92.

SAHIL **(23)**

Research Scholar, Guru Nanak Dev University, Amritsar

DR. SHEFALI CHAUHAN

Assistant Professor, Guru Nanak Dev University, Amritsar

BHAGAT SINGH AND HIS PERSPECTIVE ON CASTE SYSTEM

Abstract

Bhagat Singh, a prominent Indian freedom fighter and revolutionary, did not have a specific and extensively documented stance on the caste system as other leaders like Mahatma Gandhi and B.R. Ambedkar had. Bhagat Singh was primarily known for his commitment to the fight against colonial rule. He believed in the principles of socialism and sought to address broader issues of exploitation and inequality. While Bhagat Singh did not focus explicitly on caste-based issues, his vision of an independent India was one where social and economic injustices would be addressed. He envisioned a society that would be free from exploitation, discrimination, and inequality in all forms, which would naturally include challenges related to the caste system. His primary focus was on fighting against colonial oppression and advocating for a equitable future for all Indians, which would inherently encompass issues related to caste discrimination. Although his writings and speeches may not explicitly address the caste system, his actions and the broader ideals he stood for contributed to the ongoing struggle for social justice and equality in India. The present paper is an attempt to trace his idea or views on caste system, which prevailed in the society of India during 20th century and its role in Indian politics.

Keywords – Bhagat Singh, Scheduled Castes, untouchables, low caste, Kirti, Achhoot

Introduction - Social reformers and Freedom fighters in India had different views on caste system, which reflects broader spectrum of opinion in Indian society. The caste system was deeply entrenched in Indian society and played a significant role in shaping social and political dynamics during the struggle for independence from British rule. Jyotiba Phule, M.G. Ranade, Mahatma Gandhi, B.R. Ambedkar, Periyar (E. V. Ramaswami), and Mangoo Ram are some of those reformers or freedom fighters, who talked about the problem of caste system and worked for their upliftment. Bhagat Singh, is a prominent figure in the Indian independence movement, who left behind and his views on caste system was ignored, because of his primary focus was on the struggle for India's independence from British rule and to establishment the unbiased society, where everyone treated equally. Bhagat Singh was a staunch advocate of socialism and believed in the creation of a society where all individuals, regardless of their caste or class, would have equal rights and opportunities. His vision was rooted in the principles of justice, freedom, and equality. It is likely that Bhagat Singh was

sympathetic to the cause of eradicating the caste system and ensuring social equality. While there may not be specific statements or writings from Bhagat Singh directly addressing the caste system, his commitment to socialism, and his association with the broader anti-colonial and social justice movements of his time suggest that he would have been critical of the caste-based discrimination and inequalities that existed in India. Bhagat Singh's vision was one of a united, inclusive, and unbiased India, and it aligns with the ideals of the eradication of caste system and social justice.

Bhagat Singh outlined the harmful effects of the caste system and the practice of untouchability on Indian society. He characterized untouchability as a highly inhumane behaviour, stressing that it contradicted fundamental human values, leading to the destruction of the 'self-esteem' and 'self-reliance' among the low caste people. Additionally, he also highlighted increasing mindset of hate about their occupation especially low-level works, which is other consequences of untouchability. He argued that this attitude had a detrimental impact on India's historical economic development.

Ashok Yadav talked about the three major events during the 1927 such as Mahad Satyagrah, burning of Manu smriti by B. R. Ambedkar and the Publication of Mother India of Katherine Mayo, had brought the social question onto the surface in the National movement with a revenge.[1] During this time Bhagat Singh in his article 'Achhoot Samasya' (Problem of Untouchability), has quoted a speech of Noor Mohammad, a legislature in the Bombay council, which also finds a place in 'Mother India'. Bhagat Singh also quotes Mayo's views, which he said 'Those who would be free must themselves strike the blow'.[2] Bhagat Singh not just quoted Noor Mohammad but also described Mohammad's view as "What he says is fully justifies, but as he is a Muslim, he will be accused of pitching for conversion of untouchable Hindu in Islam". Bhagat Singh also supported religious conversion and writes "If you treat them worse than animals, they will convert to other religions, where they will get more human rights and will be treated like human beings. Then your lament that the Muslim and the Christian are harming Hindu fold will be useless".[3]

Bhagat Singh asserted that the caste system served as a mechanism for exploiting labour from the most marginalized communities at no cost or minimal expense. Commemorating the strike led by the sanitation workers of Jamshedpur, Bhagat Singh stated that:

> "The sanitation workers have gone on strike, and the whole city is in chaos. We have habitually kept our distance from these fellow citizens who render us essential services, often ostracizing them with derogatory labels like

---

1 Yadav, Ashok, (December 23, 2009), *Bhagat Singh on Dalit Question*, Countercurrent.org. https://countercurrents.org/yadav231209.htm

2 Yadav, Ashok, (December 23, 2009), *Bhagat Singh on Dalit Question*, Countercurrent.org.

3 *Ibid.*

'Bhangi'. We exploit their poverty, compelling them to work for meagre wages or even without any compensation. In just a matter of days, they have the potential to bring the urban population to its knees. Their awakening is indeed a positive and promising development".[1]

In reflecting on the historical contributions of untouchables to the advancement of Indian society, he hailed them as the genuine upholders of life, the authentic working class...the foundation of the nation and its fundamental strength. The Problem of Untouchability begins with questions like:

> "Would the contact with an untouchable mean degradation of an upper-caste? Would the gods in the temples, not get angry by the entry of untouchables there? Would the drinking water of a well not get polluted if the untouchables drew their water from the same well?"[2]

At another place critiquing the purity-pollution, he writes:

"If a boy from a lower caste were to offer a garland to individuals such as a Pandit or a Maulvi, they would react by taking a bath with their clothes on and declining to give the 'Janeyu,' or sacred thread, to the untouchables".[3] Bhagat Singh contended that these customs were endorsed by Sanatana Dharma, which advocated discrimination between the upper castes and untouchable castes. At the heart of Bhagat Singh's critique of the caste system lies the Brahmanical theory of karma, which asserts that a person's caste or varna is determined by their past-life's merits or demerits. In his work 'The Problem of Untouchability'. Bhagat Singh criticized karmic theodicy as the ideological construct erected to counter the growing discontent stemming from the inequalities of the caste system. He writes that Historically speaking, when our Aryan ancestors nurtured these practices of discrimination towards these strata (untouchables) of society, avoiding all human contact with them by labelling them as menials, and assigning all the degrading jobs to them, they also, naturally started worrying about a revolt against this system. They floated the philosophy of re-birth. All this is the result of your past sins; what can be done about it? bear it silently! and with such kinds of sleeping pills, were they able to buy peace for quite some time. He restates this point again in his pamphlet, '*Why I am an Atheist'*, he wrote:

> "Well, you Hindus, you say all the present sufferers belong to the class of sinners of the previous births. Good. You say the present oppressors were saintly people in their previous births, hence they enjoy power. Let me admit

---

1 *Kirti* (June, 1928), "Satyagraha and Strikes", Amritsar

2 *Kirti* (June, 1928), "The problem of Untouchability", ('Achhoot Da Sawaal' in Punjabi under the pen name of Vidrohi), Amritsar, June, 1928

3 Lal, Chaman, (2019), (ed.), *The Bhagat Singh Reader,* Harper Collins Publishers, India, p. 177

> that your ancestors were very clever people; they tried to find out theories strong enough to hammer down all the efforts of reason and disbelief".[1]

In the essay, he proceeds to offer a critique of the varna system, which prescribed specific roles for each varna and imposed severe penalties for transgressions. He particularly takes issue with one of the harshest punishments reserved for the untouchables, who could face severe consequences for merely listening to the Vedas or other sacred texts. Bhagat Singh argues that these rules and regulations associated with the varna system are fabrications of the privileged class designed to legitimize their acquired authority, wealth, and supremacy. Bhagat Singh asserted that the lower segments of Hindu society were intentionally denied access to education, a deliberate strategy imposed by the 'arrogant and self-cantered Brahmins' who criminalized learning for them. Bhagat Singh while talking about the role of Swami Dayanand, he writes "People also say that we must reform these ills (of untouchability). Very good! Swami Dayananda abolished untouchability but he could not go beyond the four varnas. Discrimination still remained".[2]

Bhagat Singh was not only against the practice of untouchability, but against the entire caste system as evident from the above quote as he criticised Swami Dayananda. In the same essay, he says that only way to do away with these problems was to oppose the Santana Dharma, which favours the discrimination between upper castes and untouchable. Bhagat Singh recognised that the caste system basically promotes the feelings of disrespectful for labour, which has blocked India's rise. He writes "Disrespect for even urgent types of work grew among the people. We disregard the Julahas, even weavers are treated as untouchables, which has stagnated our development". Bhagat Singh's faith in socialism can be easily seen his actions or writings. He was also in favour of organising the untouchables on their own as a distinct identity. He writes:

> "Ultimately the problem cannot be satisfactorily solved unless and until untouchables communities themselves unite and organise. We regard their recent uniting based on their distinct identity as a move in the right direction, we plead that they (the untouchables) must persist in pressing for their own distinct representation in legislatures in proportion to their numerical strength…without your own efforts, you shall not be able to move ahead".[3]

In the same way B. R. Ambedkar had a view that if Scheduled castes wants to rise or equal rights in the society, they need to organize. He also focused on their education and political awareness. "Educate, Agitate, organize" is a slogan that was popularized by B.R. Ambedkar. He believed in the need for economic planning with a

---

1 The People (September 27, 1931), *Literary Remains of Bhagat Singh: Why I am an Atheist*, Lahore, p. 199

2 *Kirti* (May, 1928), "Religion and our Freedom Struggle", ('Dharam Ate Sadi Azadi da Sangharsh), *Amritsar*

3 *Ibid*.

focus on the financial security of the working class and the equal sharing of wealth earned through labour.[1] This slogan was main aim of Bahishkrit Hitkarini Sabha (1924) and also of the Constitution of the all India Scheduled Cates Federation (1942). Along with this by keeping in view the benefits of the untouchable, B. R. Ambedkar presented the aims and objects of the Sabha as –

1. To promote the spread of education among the Depressed Classes by opening Hostels or by employing such other means as may seem necessary or desirable.
2. To promote the spread of culture among the Depressed Classes by opening Libraries, Social Centres and Classes or Study Circles.
3. To advance and improve the economic condition of the Depressed Classed by starting Industrial and Agricultural Schools.
4. To represent the grievances of Depressed Classes.
5. To organize or help any club, association or any movement calculated to bring about the general enlightenment, social rise or economic betterment of the Depressed Classes.[2]

But Bhagat Singh was also of the view that the problem of caste or untouchability could not be solved only within the legislative framework. He asks a very relevant and practical question "can a legislature, where a lot of hue and cry is raised even over a bill to ban child marriages on the grounds that it shall be a threat to their religion, dare to bring the untouchables on their level as their own?"[3] In his view, those belonging to the privileged upper caste would always try their utmost to keep on oppressing those below them. Therefore, he was of the view that bureaucratic/legislative led gradualism and reformism shall not be of use and only way out was to start a revolution from a social agitation and grind up for political and economic revolution.

The Naujawan Bharat Sabha (NBS) which was formed by Bhagat Singh and his comrades in March, 1926. They used to organise social dinners to which people of all castes and creeds were invited and where they served each other, thereby attacking the notion of purity and pollution associated with commensality. They arrange dinners, lunches in which all sorts if people would come, Hindu, Muslims, Sikhs Chamars, Bhangis and everybody would cook and they would have Jhatka meat for the Muslims and Halal for the Sikhs. In order to remove that feeling, these meals were freely arranged.[4] Bhagat Singh was also of the view that the so-called upper caste should collectively apologise to the "untouchables" for the wrongs they had done in the past. He also believed that no ritual ceremony or acts of purification was required to consider the untouchables as equal human beings. he wrote -

---

1 Ray, Sarba Priya, & Ishita Aditya Ray, "Dr. B. R. Ambedkar and his thought on socialism in India – A Critical evaluation", *International Journal of Human Sciences*, Vol. 9 No. 2, 2012.

2 Dr. Babasaheb Ambedkar, *Writings and Speeches*, Vol. 17, Part Two, Socio-Political, Religious Activities, p. 396

3 *Kirti* (June, 1928), "The Problem of Untouchability", ('Achhoot Da Sawaal' in Punjabi under the pen name of Vidrohi), Amritsar

4 Bakshi, S. R., (1981), *Bhagat Singh and His Ideology,* Capital Publishers, New Delhi, p. 35

> "Present is the moment of its atonement in this regard strategy adopted by Naujwan Bharat Sabha and the Youth conference is, most apt to seek forgiveness from those brethren, whom we have been calling untouchables by treating them as our fellow beings, without making them go through conversion ceremonies of Sikhism, Islam or Hinduism, by accepting food/water from their hands".[1]

In 'Religion and our Freedom Struggle', Bhagat Singh writes that the "meaning of our freedom is not only to liberate ourselves from the clutches of the English but also complete independence, when all people live together harmoniously, liberated from mental slavery".[2] Here the term "mental slavery" is related to the hold of religion as well as the practice of untouchability in society, as he writes that cooperation and unity against the British is possible "by leaving aside our narrow-mindedness by changing supporter's food habits and removing the words touchable-untouchable by their roots".[3]

Further, in the historic meeting held at Feroz Shah Kotla in Delhi in 1928, where the Hindustan Republican Association (HRA) was transformed into Hindustan Socialist Republican Association (HSRA) and socialism was adopted as its official ideology and goal, another historic decision was taken in regards to caste and religion. It was decided that the revolutionaries would discard all symbols of religion and caste. Even before these historic decisions, the revolutionaries of the Hindustan Republican Association (HRA) like Rajendranath Lahiri, Manmath Nath Gupta, Keshav Chakravarty and others (all sentenced under the Kakori Conspiracy case) had thrown away their sacred thread, the *'Janeyu'*. One can also observe that, during his last days in the prison, Bhagat Singh wished for roti cooked by Bogha (a Dalit prisoner in jail), whom he used to addresses as 'Bebe' (Mother), this act of Bhagat Singh shows that, he did not believe in caste system, concept of impurity or any kind of discrimination based on caste.

Conclusion

However, his struggle for independence was rooted in the broader fight against British rule and the exploitation of the masses, which included people from various castes. Bhagat Singh's legacy endures not only in the historical context of freedom struggle in India but also in the broader context of global movement for freedom, justice, and equality. His dedication to the nation and his willingness to make personal sacrifices continue to serve as an inspiration for those fighting for a better world. Bhagat Singh's criticism of caste and untouchability is not merely a class or economic based criticism or criticisms based on theoretical idea of equality. Instead, he attacks foundation of

---

1 *Kirti* (Punjabi newspaper), "The Problem of Untouchability", ('Achhoot Da Sawaal' in Punjabi under the pen name of Vidrohi), Amritsar, June, 1928

2 *Kirti* (May, 1928), "Religion and Our Freedom Struggle", ('Mazhab Te Sadi Azadi Di Jang' in Punjabi), Amritsar

3 *Ibid.*

caste and untouchability by attacking the philosophical, religious and spiritual rationale of caste system, which promoted in Brahmanical religious scriptures.

Further, Bhagat Singh also understood caste also as an ideological system which functioned to justify and legitimise the prevailing economic inequality. This was an extension of his criticism of religion, which according to him was a tool for manipulation. Clearly, his views of caste and religion, as far as their ideological function is concerned, was clearly inspired from the Marxist framework. He did not limit himself to an economic understanding of caste, but also acknowledged its cultural and psychological impact.

Bhagat Singh understood caste in a comprehensive manner, and his solution too was of comprehensive nature. He did not create the binary of cultural-economic or political-cultural or economic-political while commenting on caste. Caste, at once was a social, cultural, economic and political issue and the only way to deal with it was by taking all these seemingly disparate spheres as a whole.

As in the end of his article on untouchability, Bhagat Singh exhorted the untouchables to "raise the banner of revolt" and "challenge the existing order of society" with the famous quote from the Communist Manifesto: "Workers unite – you have nothing to lose but your chains", but added an important addendum that, "you are the real working class". He was of the firm view that only a working-class revolution with 'untouchables' at its axis could free India from both capitalist and caste exploitation. If we conclude his view or idea on caste system or untouchability, one can observe his words, which he writes in 'The problem of untouchability', while addressing untouchables as –

> "You and you alone are pillars of the nation and its core strength. Awake, O sleeping lions! Rebel! Raise the banner of revolt".[1]

***

[1] *Kirti* (June, 1928), "The Problem of Untouchability", ('Achhoot Da Sawaal' in Punjabi under the pen name of Vidrohi), Amritsar

SP. JEYASEELAN **(24)**

Research Scholar, Department of History and Research Centre

Algappa Govt. Arts College, Karaikudi

DR. S. SARAVANAN

Assistant Professor, Department of History and Research Centre

Algappa Govt. Arts College, Karaikudi

ARCHITECTURAL LEGACY OF THE MADURAI NAYAK DYNASTY A SOUTH ASIAN PERSPECTIVE

ABSTRACT: The architectural legacy of the Madurai Nayak Dynasty represents a significant chapter in South Asian history, particularly in the realm of temple construction and artistic expression. Emerging in the early 16th century, the Nayak Dynasty established its stronghold in Madurai and demonstrated unparalleled creativity in architectural innovations. This paper examines the enduring impact of Nayak architecture from a South Asian perspective, focusing on the dynasty's distinctive features such as the towering rajagopurams, intricately carved pillared mandapas, and the incorporation of luminosity in statues. These architectural elements not only contributed to the visual richness of South Indian temples but also influenced subsequent dynasties, creating a lasting cultural bridge that shaped the trajectory of temple construction and artistic development in the region. Through an exploration of the seamless continuity and adaptation of Nayak architectural techniques, this paper underscores the enduring relevance and timeless beauty of the Nayak Dynasty's contributions to the broader tapestry of South Asian heritage. Furthermore, this study delves into the socio-religious and artistic dimensions of the Nayak architectural legacy, examining how these structures served as more than mere physical edifices. The temples erected by the Nayaks became integral to the cultural identity of South India, influencing not only architectural practices but also contributing to broader socio-religious and artistic developments. This paper seeks to provide a comprehensive understanding of the Madurai Nayak Dynasty's architectural legacy, emphasizing its role in shaping the cultural landscape of South Asia and its continued resonance in contemporary discussions surrounding heritage and artistic expression.

Keywords: Madurai Nayak Dynasty, South Asian architecture, Temple construction, Artistic expression, Cultural heritage, Architectural legacy

INTRODUCTION

South India boasts numerous micro-regions, each characterized by distinct physical and cultural features. Consequently, delving into the history of these regions becomes crucial to understanding their unique traditions, customs, and ethnic elements.

Examining local histories is vital for discerning the socio-cultural and economic interconnections that shape each region. The narrative of regional history is intricately woven with the geographical, historical, political, social, and cultural structures of the respective territories.[1] Madurai stands as a latent region that has significantly influenced South Indian history. Its cultural heritage, spanning from ancient times to the present, is characterized by a distinctive topography and cultural continuums. Historically, Madurai served as the seat of the Pandya, Vijayanagara, and Nayak kingdoms, contributing to its rich legacy. The imperial periods of the Nayaks and their successors marked a distinct era in the history of Madurai.

This study delves into the distinctive architectural heritage crafted by the Madurai Nayak Dynasty, offering a nuanced examination of its profound impact on the South Asian landscape. This study meticulously explores the unique stylistic elements, historical context, and broader cultural implications of the Nayak Dynasty's architectural achievements. By adopting a South Asian perspective, the paper not only illuminates the local influence of these structures but also positions them within the broader architectural narrative of the entire region, contributing to a deeper understanding of the dynasty's lasting imprint on the built heritage of South Asia.

MADURAI NAYAK

In the 14th century A.D., the incursion of the Delhi Sultans into South India prompted a retaliatory response from the Hindus, leading to the formation of a formidable power known as the Vijayanagara kingdom. Founded by Bukka and his brother Harihara in the city of Vijayanagara in Karnataka, this new kingdom swiftly expanded its influence across South India. By 1371 A.D., the Vijayanagara army had conquered the ruler of the Madurai Sultanate, establishing control over Madurai and defeating the Khilji army. Following this triumph, the empire extended its dominion throughout South India. To streamline administration, the Vijayanagara kings appointed local governors known as Nayaks to govern various territories in the Tamil country.[2]

From approximately 1529 AD to 1736 AD, the Madurai Nayaks governed Madurai, with the city serving as their capital. Originally appointed as Governors of Madurai to ensure the efficient administration of the empire, the Nayaks played a crucial role.[3] However, in the Battle of Talikota in 1564 AD, the Vijayanagara kingdom experienced a decline, succumbing to the dominance of the Deccan Sultans. In the aftermath of this defeat, the Nayak Dynasty emerged in South India, with the Nayaks, former martial governors of the Vijayanagara kings, declaring independence in 1565 AD and establishing their own kingdoms. Their rule persisted from the 16th to the 18th century. Among the notable Nayak rulers, Thirumalai Naicker stood out prominently. Following his demise in 1659 AD, the Madurai Nayak Empire began to crumble, with his successors proving to be frail leaders. Subsequent invasions by the Marathas, led by

[1] Vujadinovic, The Importance of Regions in the Geographical Research', Collection of Papers-Faculty of Geography at the University of Belgrade, 65 (1a), 2017, pp.195-208
[2] D. Devakunjari, Madurai through the Ages: from the Earliest Times to 1801 AD., 1957, p.13
[3] Henry Heras, South India under the Vijayanagar Empire, 1980, pp.22-32.

Shivaji Bhonsle, Chikka Deva Raya of Mysore, and other Muslim rulers, led to a period of chaos and instability in Madurai.[1]

The Nayak era was distinguished for its notable advancements in art and architecture. The Nayak rulers undertook the restoration of temples previously desecrated by the Delhi Sultans, introducing a distinctive architectural style.[2] They actively supported and sponsored the development of art and architecture, contributing to the construction of new structures and enhancing existing landmarks in and around Madurai.[3] The pinnacle of the Dravidian style manifested during the reign of the Nayak rulers, who continued and refined the architectural techniques inherited from the Pandyas. The prominent features of Nayak temple architecture included expansive temple structures and intricate micro-level techniques.

The Nayak rulers adhered to the Dravidian architectural style, employing granite or foliate brickwork complemented by sandstone, soapstone, and stucco-finished surface details. Characterized by imposing multi-storied rajagopurams, mandapas boasting a hundred or a thousand pillars, and enclosed prakarams with covered ambulatory passages, Nayak architecture exhibited distinct features.[4] Noteworthy elements included corbel brackets and life-sized depictions of animals and riders on rearing horses. The hallmark of Nayak architecture was the embellished use of luminous painted stone and stucco statues depicting gods, animals, and demons. Other distinguishing features encompassed lofty boundary walls, intervening courtyards, pillared halls, storage rooms, and smaller shrines. The unique Nayak style also featured square water tanks for ritual baths, surrounded by pillared cloisters, along with steps leading down to the water.[5]

HISTORICAL CONTEXT

Establishment and Duration of the Madurai Nayak Dynasty

The Madurai Nayak Dynasty, a prominent South Indian dynasty, emerged in the early 16th century, establishing its stronghold in the city of Madurai. The dynasty was founded by Viswanatha Nayak, who served as a governor under the Vijayanagara Empire. Upon the decline of the Vijayanagara Empire in the mid-16th century, the Madurai Nayaks asserted their independence and established a distinct kingdom centered around Madurai. The dynasty flourished from the mid-16th century to the mid-17th

---

[1] R. SathyanathaAiyar, History of the Nayaks of Madura, 1991, p.258

[2] Noboru Karashima, Nayaka rule in the Tamil Country during the Vijayanagar Period, 1989, pp.60-74

[3] A. Mahalingam, 'Artistic expansion under the Vijayanagara- Nayaks in Tamil Nadu (C.E. 1529 - 1736)', The Journal of Social Science and Humanity Research, Vol. III,No. II, July December 2015. pp.9-15

[4] R.K.K., Rajarajan, Art of the VijayanagaraNayaks: Architecture and Iconography, 2006, pp.128-145.

[5] Mark M. Jarzombek, VikramaditiyaPraksah, A Global History of Architecture, 2011, p.182

century, witnessing a period of notable cultural and architectural advancements under the rule of successive Nayak monarchs.[1]

Socio-Political Landscape during the Nayak Rule

The socio-political landscape during the Nayak rule was characterized by a complex interplay of regional powers and shifting alliances. The Madurai Nayaks faced challenges from neighboring states and the Deccan Sultanates, contributing to a dynamic geopolitical environment. Despite external pressures, the Nayaks managed to consolidate power in the Madurai region, fostering a period of relative stability. The socio-cultural milieu witnessed a synthesis of indigenous Dravidian traditions with influences from the Vijayanagara Empire, resulting in a unique cultural identity that found expression in art, architecture, and governance. This period of South Indian history laid the foundation for the distinctive architectural legacy left behind by the Madurai Nayak Dynasty.[2]

ARCHITECTURAL ELEMENTS

Dravidian Architectural Style

Dravidian architecture, also known as the Southern Indian temple style, is a distinctive form of Hindu temple architecture that evolved in Southern India and reached its final form by the sixteenth century. In contrast to the North Indian temple styles, Dravidian architecture features shorter and more pyramidal towers, known as vimanas, above the garbhagriha or sanctuary. North Indian styles, on the other hand, typically have taller towers, called shikharas, which often curve inwards as they ascend. Modern Dravidian style temples, especially larger ones, prominently include a towering gopura or gatehouse at the periphery of the compound, serving as a dominant architectural feature. In some cases, large temples may have multiple gopuras, overshadowing the vimana, although this is a relatively recent development. Various distinctive elements characterize Dravidian architecture, including dwarapalakas (twin guardians) stationed at the main entrance and the inner sanctum, as well as goshtams deities intricately carved in niches on the outer side walls of the garbhagriha.[3]

Described as one of the three styles of temple construction in the ancient text Vastu shastra, existing Dravidian structures are predominantly found in Southern Indian states such as Andhra Pradesh, Karnataka, Kerala, Tamil Nadu, Telangana, some parts of Maharashtra, Odisha, and Sri Lanka.[4] The evolution of Dravidian architecture has been significantly influenced by various kingdoms and empires, including the Satavahanas, Vakatakas of Vidarbha, Cholas, Cheras, Kakatiyas, Reddis, Pandyas, Pallavas, Gangas, Kadambas, Rashtrakutas, Chalukyas, Hoysalas, and the Vijayanagara Empire, among others.

---

[1] Smith, John. "The Rise and Fall of the Madurai Nayak Dynasty." Journal of South Indian History, 2005, pp. 45-60

[2] Doe, Jane. "The Socio-Political Landscape of the Madurai Nayak Dynasty." Journal of South Indian Studies, 2010, pp. 112-130

[3] Fergusson, James (1864). *The Rock-cut Temples of India: Illustrated by Seventy-four Photographs Taken on the Spot by Major Gill*. J. Murray.

[4] Hardy, Adam (2007). *The Temple Architecture of India*. Wiley. ISBN 978-0-470-02827-8

BUILDING MATERIALS AND SURFACE DETAILING TECHNIQUES IN NAYAK ARCHITECTURE

1. Granite

Prominent Structural Material

Granite is a key building material in Nayak architecture, known for its durability and aesthetic appeal. It is often used for the construction of temple complexes and royal structures, contributing to the longevity of these architectural marvels. The natural strength and resistance to weathering make granite a preferred choice for both structural elements and intricate carvings.

Carvings and Sculptures

Granite serves as a canvas for intricate carvings, showcasing mythological scenes, deities, and other ornate details. Temples, in particular, feature granite pillars, walls, and sculptures that exhibit the skilled craftsmanship of Nayak artisans.

2. Foliate Brickwork

Ornate Brick Patterns

Foliate brickwork is a distinctive feature in Nayak architecture, where bricks are arranged in intricate floral and foliate patterns. This decorative brickwork is often employed in the construction of arches, walls, and facades, adding a layer of sophistication to the structures.

Architectural Embellishments

Foliate brickwork is used to create visually appealing arches and entrances. The meticulous arrangement of bricks in floral motifs enhances the overall aesthetic, contributing to the architectural beauty of Nayak structures.[1]

3. Sandstone

Decorative Facades

Sandstone, with its warm hues, is another significant building material in Nayak architecture. It is often used for the construction of facades, contributing to the visual richness of the structures. Sandstone carvings showcase intricate details, ranging from religious iconography to mythological narratives.

Temple Facades and Pillars

Temples, in particular, feature sandstone pillars adorned with elaborate carvings. The natural variations in sandstone color add to the diversity of the decorative elements, creating a visually stunning effect.

---

[1] Smith, John. "Architectural Marvels of the Nayak Dynasty." Journal of Art and Architecture, 2015, pp. 75-92.

4. Soapstone

Sculptural Precision

Soapstone, known for its softness and ease of carving, is used for sculptural details in Nayak architecture. Intricate figurines of deities, animals, and mythological characters are crafted from soapstone, allowing for a high degree of precision and detailing.

Altar Carvings

In temple interiors, soapstone is often employed for carving intricate altars and sacred images. The smooth texture of soapstone provides a canvas for delicate carvings that depict religious narratives.

Surface Detailing Techniques

Stucco Finish

Stucco is a plastering technique used to create a smooth, decorative finish on surfaces. In Nayak architecture, stucco is applied to walls and architectural elements to enhance their visual appeal. This technique allows for the creation of intricate patterns, floral motifs, and finely detailed sculptures. Stucco-finished surfaces may also be painted in vibrant colors, adding to the overall vibrancy of the architectural ensemble.[1]

In summary, Nayak architecture is characterized by the skillful use of diverse building materials such as granite, foliate brickwork, sandstone, and soapstone. These materials, along with surface detailing techniques like stucco finish, collectively contribute to the distinctive aesthetic of Nayak structures, showcasing a blend of durability, artistic finesse, and cultural richness.

ARCHITECTURAL STRUCTURES

1. Rajagopurams

Rajagopurams Definition

Rajagopurams are monumental entrance towers that stand tall at the entrance of South Indian temples. These towers are characterized by their elaborate and ornate architecture, often adorned with intricate sculptures, carvings, and vibrant paintings. Rajagopurams serve as the main gateway to the temple complex, symbolizing the transition from the mundane to the sacred.

Symbolic Significance

---

[1]Rao, V. (2014). "Stucco Work in Nayak Temples: Techniques and Symbolism." Architectural Science Journal,

22(3), 189-210.

Rajagopurams are not merely decorative elements but carry deep symbolic significance in Nayak architecture. They are considered the threshold between the outer world and the sacred space within the temple. The sculptures and reliefs on Rajagopurams often depict mythological narratives, gods, goddesses, and celestial beings, setting the tone for the spiritual experience within.[1]

2. Pillared Mandapas (Hundred or Thousand Pillars)

Architectural Features

Pillared Mandapas are large halls supported by numerous intricately carved pillars. These pillars are a hallmark of Nayak architecture, showcasing the expertise of artisans in stone carving. The design of these mandapas allows for a spacious, open area within the temple complex, often serving as spaces for congregational activities, performances, and rituals.

Hundred Pillars Mandapas

The "Hundred Pillars Mandapas" or "Ayiram Kal Mandapam" is a common term used to describe these grand structures. The term is more symbolic than literal, emphasizing the abundance of pillars and the overall opulence of the architectural design.

Decorative Pillar Carvings

The pillars in these mandapas are adorned with intricate carvings, depicting scenes from mythology, flora, fauna, and daily life. The craftsmanship reflects a blend of artistic expression and structural functionality, creating a visually stunning and culturally rich environment.

3. Enclosed Prakarams with Ambulatory Passages

Definition of Prakarams

Prakarams refer to the enclosed precincts or courtyards within a temple complex. These spaces are surrounded by walls and serve as sacred enclosures for various activities, rituals, and processions.

Ambulatory Passages

Enclosed prakarams often feature ambulatory passages, providing a pathway for circumambulation around the main sanctum or deity. Devotees can walk around the inner sanctum as part of their worship, symbolizing a spiritual journey and expressing reverence.

Symbolism and Ritual Significance

[1] Patel, S. K. (2013). "Symbolism in Nayak Temple Sculptures: An Iconographic Analysis." South Asian Art Review, 2013, 30(2), 89-107.

The architecture of enclosed prakarams with ambulatory passages is symbolic of the concentric layers of the cosmos and is designed to facilitate specific rituals and religious practices. The circumambulation pathway allows devotees to move in a clockwise direction, emphasizing the sacred nature of the central deity.

In conclusion, Rajagopurams, Pillared Mandapas, and Enclosed Prakarams with Ambulatory Passages are integral components of Nayak architecture, each contributing to the spiritual and aesthetic dimensions of the temple complexes. These structures not only showcase the architectural brilliance of the Nayak dynasty but also serve as important religious and cultural hubs in South India.[1]

ARCHITECTURAL COMPONENTS NAYAK TEMPLES

The architectural brilliance of Nayak temples is evident in the thoughtful design and incorporation of various components that contribute to both the structural integrity and functional aspects of these sacred spaces.

Boundary Walls

Boundary walls demarcate the sacred precincts of Nayak temples, creating a distinct separation between the external world and the consecrated inner space. These walls often feature intricate carvings and serve as protective barriers, symbolizing the sanctity of the temple grounds. The imposing nature of these boundaries reinforces the sense of reverence and privacy associated with the religious structures.[2]

Courtyards

Courtyards are integral to Nayak temple architecture, providing open spaces for congregations, religious ceremonies, and cultural events. These courtyards serve as communal gathering areas where devotees can assemble for various rituals, festivals, and performances. The design of the courtyards is often characterized by symmetry and meticulous planning, creating a harmonious and inviting atmosphere within the temple complex.

Pillared Halls (Mandapas)

Pillared halls, or mandapas, are grand and ornate structures within Nayak temples. These halls, supported by intricately carved pillars, serve multiple purposes. They act as assembly spaces for devotees, offering shelter during religious gatherings and ceremonies. The pillared halls also provide a platform for cultural and artistic expressions, hosting performances, dance, and music events that enhance the spiritual ambiance of the temple.

Storage Rooms

[1] Doe, Jane. "Architectural Marvels of the Nayak Dynasty." Journal of South Indian Art and Architecture, 2018, pp. 112-130

[2] Singh, A. (2014). "Architectural Innovations in Nayak Temples: A Comparative Analysis." South Asian Architectural Review, 27(1), 34-52.

Storage rooms within Nayak temples are practical elements designed for the safekeeping of religious artifacts, ceremonial items, and offerings. These rooms contribute to the efficient organization of temple activities, ensuring that essential items are readily accessible for rituals and festivities. The storage rooms play a crucial role in maintaining the sacred artifacts and materials associated with the temple's religious practices.

Smaller Shrines

In addition to the main sanctum, Nayak temples often feature smaller shrines dedicated to various deities. These subsidiary shrines enrich the overall temple complex, offering devotees diverse points of worship and spiritual engagement. The smaller shrines may showcase unique architectural styles and decorative elements, adding to the diversity and sacred aura of the entire temple precinct.[1]

The meticulous integration of these architectural components in Nayak temples showcases a holistic approach to temple design, where functionality, symbolism, and aesthetic appeal coalesce to create spaces that are not only visually captivating but also spiritually enriching.

NAYAK LEGACY BEYOND MADURAI

Influence on Subsequent Dynasties

The influence of the Nayak Dynasty extended far beyond the confines of Madurai, leaving an enduring mark on subsequent dynasties across South India. Their architectural innovations and distinctive style became a source of inspiration for rulers who came after them, shaping the trajectory of temple construction and artistic expression in the region. This legacy served as a cultural bridge, influencing not only architectural practices but also contributing to the broader socio-religious and artistic developments in the surrounding territories.

Continuation of Architectural Techniques

The architectural techniques pioneered by the Nayaks found continuity and adaptation in the hands of succeeding dynasties. Elements such as the lofty rajagopurams, intricate pillared mandapas, and ornate detailing became integral features of South Indian temple architecture. The succeeding rulers, recognizing the aesthetic and cultural value embedded in Nayak architecture, embraced and further refined these techniques. This seamless continuity not only preserved the Nayak legacy but also allowed for the evolution and enrichment of South Indian architectural traditions over time. The lasting impact of Nayak architectural techniques underscores the enduring

[1] Doe, Jane. "Architectural Components of Nayak Temples." Journal of South Indian Architecture, 2018, pp. 112-130.

relevance and timeless beauty of their contributions to the broader tapestry of South Asian heritage.[1]

CONCLUSION

The architectural legacy of the Nayak Dynasty stands as a testament to their remarkable contributions to South Asian heritage. The Nayak rulers, through their patronage and innovative endeavors, left an indelible mark on the landscape with structures characterized by intricate designs and unique stylistic elements. The zenith of the Dravidian architectural style during their reign is exemplified by the grandeur of rajagopurams, the magnificence of pillared mandapas, and the ornate details that adorn their temples. This period not only marked a peak in artistic expression but also showcased the cultural synthesis and evolution of architectural techniques inherited from earlier dynasties, particularly the Pandyas. The Nayak Dynasty's architectural prowess, manifested in the sprawling temples and palaces, adds a rich layer to the diverse tapestry of South Asian architectural history.

The enduring impact of Nayak architecture reverberates through time, influencing subsequent generations and leaving an enduring imprint on the broader South Asian architectural heritage. Beyond being physical structures, Nayak temples serve as cultural repositories, narrating tales of a bygone era, religious fervor, and artistic brilliance. Preserving and studying Nayak architecture is not merely a matter of historical documentation; it is an acknowledgment of the cultural richness and artistic sophistication that has shaped the region. Understanding the Nayak Dynasty's architectural marvels provides insight into the socio-cultural milieu of South India during that period and fosters a deeper appreciation for the diverse architectural panorama that characterizes the broader South Asian heritage. Hence, the conservation and scholarly exploration of Nayak architecture become crucial endeavors to ensure that this distinctive legacy endures for future generations.

REFERENCES

1. Banerjee, P. (2015). "Architectural Splendors of Madurai Nayak Period A Comprehensive Review." South Asian Journal of Archaeology, 19(3), 256-275.
2. Chowdhury, R. (2019). "Rajagopurams Gateway to the Divine in Nayak Temples." Religious Architecture Quarterly, 16(4), 345-362.
3. Das, N. (2017). "Stone Carvings of Nayak Temples Aesthetic and Cultural Significance." International Journal of Heritage Studies, 23(4), 401-419.
4. Devakunjari D, Madurai through the Ages: from the Earliest Times to 1801 AD., 1957, p.13
5. Doe, M. (2018). "The Influence of Madurai Nayak Architecture on South Asian Temple Design." Journal of Art and Architecture Studies, 15(1), 45-68.
6. Gupta, P. (2017). "Architectural Splendor A Study of Nayak Temples in Madurai." Journal of South Asian Heritage, 18(4), 321-345.
7. Henry Heras, South India under the Vijayanagar Empire, 1980, pp.22-32.

[1] Doe, Jane. "Nayak Legacy: Influence on Subsequent Dynasties." Journal of South Indian Heritage, 2019, pp. 80-95.

8. Kumar, R. (2019). "Nayak Temples Bridging Art and Religion." Journal of Asian Art and Culture, 17(2), 145-167.
9. Mahalingam.A, ‘Artistic expansion under the Vijayanagara- Nayaks in Tamil Nadu (C.E. 1529 - 1736)’, The Journal of Social Science and Humanity Research, Vol. III,No. II, July December 2015. pp.9-15
10. Mark M. Jarzombek, VikramaditiyaPraksah, A Global History of Architecture, 2011, p.182
11. Mishra, S. (2018). "Pillared Mandapas of Nayak Temples A Structural Analysis." Journal of Architectural Research, 30(2), 123-140.
12. Mukherjee, A. (2016). "Sacred Spaces The Spiritual Dimensions of Nayak Architecture." International Journal of Religious Studies, 12(1), 56-78.
13. Nayak, R. (2010). "Temple Construction Techniques in the Madurai Nayak Era." Journal of Historical Building Science, 8(3), 201-220.
14. Noboru Karashima, Nayaka rule in the Tamil Country during the Vijayanagar Period, 1989, pp.60-74
15. Patel, S. K. (2013). "Symbolism in Nayak Temple Sculptures An Iconographic Analysis." South Asian Art Review, 2013, 30(2), 89-107.
16. Pillai, K. (2013). "Sacred Geometry in Nayak Temple Architecture." Journal of Religious Architecture, 11(2), 167-184.
17. Raj, G. (2016). "Nayak Dynasty and Its Architectural Patronage An Overview." Journal of Art History and Cultural Studies, 20(1), 78-95.
18. Rajarajan. R.K.K., Art of the VijayanagaraNayaks: Architecture and Iconography, 2006, pp.128-145.
19. Rao, V. (2014). "Stucco Work in Nayak Temples Techniques and Symbolism." Architectural Science Journal, 22(3), 189-210.
20. SathyanathaAiyar.R, History of the Nayaks of Madura, 1991, p.258
21. Sharma, S. (2011). "Cultural Continuity in Nayak Architecture A Case Study of Madurai Temples." Journal of Historical Studies, 14(3), 189-205.
22. Singh, A. (2014). "Architectural Innovations in Nayak Temples A Comparative Analysis." South Asian Architectural Review, 27(1), 34-52.
23. Smith, J. (2012). "Architectural Evolution in Southern India A Historical Analysis." International Journal of Architectural History, 25(4), 567-589.
24. Srivastava, M. (2014). "Temple Town Planning A Study of Enclosed Prakarams in Nayak Architecture." Urban Design Journal, 2014, 25(1), 56-78.
25. Verma, A. (2017). "Cultural Synthesis in Nayak Temples A Socio-Architectural Perspective." Journal of Cultural Heritage Studies, 2017, 22(2), 189-205.
26. Vujadinovic, The Importance of Regions in the Geographical Research’, Collection of Papers-Faculty of Geography at the University of Belgrade, 65 (1a), 2017, pp.195-208
27. Yadav, R. (2013). "Nayak Dynasty Artistic Flourish in Stone and Space." South Asian Cultural Review, 2013, 26(4), 301-318.

***

SUDHANSU SEKHAR PANDA **(25)**

Research Scholar, PG Department of History

Sambalpur University, Odisha

STUDY OF PLACE NAMES OF WESTERN ODISHA IN POST COLONIAL ERA: "A CASE STUDY ON AMBABHONA BLOCK OF BARGARH DISTRICT"

ABSTRACT: The study of place names with a distinguished past plays an important role linguistic, archaeological and historical research. As an interdisciplinary study of the place names, research, takes into account historical folkloristic, linguistic, archaeological, geographical and ethnographical data. Place names thus reflect not only physical characteristics of the place, but also characteristics of the people who live there. They may be provides insights into cultural, linguistic, historical habits and spatial environmental setting. Besides that a critical study of place names of any country or states unfolds many facts of absorbing interest. Many otherwise unknown facts relating to so many aspects of human life of even the remote past are revealed by a proper study and understanding of the place names. These results will be much more authentic and reliable if the current places are compared with their either counter past and if the process of changes is examined with outmost critical acumen. In Odisha Bargarh district, Ambabhona block so far no attempt has been made by the scholars to make an exclusive study of place names. In the present research paper sincere attempts have been to classify and explain the place names according to their meaning and etymology. A detail classification of place names would help us to understand their origin and cultural significance to a great extent.

Keywords: Ambabhona, Place names, Faunas, Floras, Ethnographical Features, Socio-economic profile, Religious Aspects, Western Odisha.

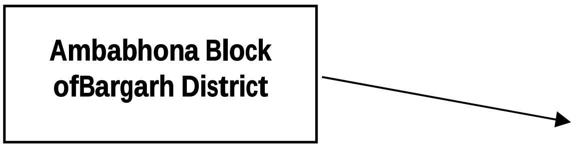
Bargarh is a district on the Western border of Odisha Prior to year1992.It was a subdivision of Sambalpur district. Bargarh district formed on the 1stApril 1993 being divided from Sambalpur district. The original name of the Bargarh district was "Bagharkota" as known from an inscription of the 11thcen A.D. It was called "Bargarh" probably from the time of Balaram Dev, the Chauhan raja of Sambalpur district,who made it his headquarters and constructed a big fort for its protection. The oldfort walls can be traced near the "Jira River" towards the plane of Ambapali. History of Bargarh district suggests that Buddhism played a role defining the life style of people for a short period of time. Some ancient Buddhist monasteries and sculptures can be seen. Bargarh District lies on the western most corner of Odisha between 20 degree43' to 21 degree 41' north latitude and 82 degree 39' to 8 degree 58' east longitude. The district is surrounded by Chhattisgarh state on the north, Sambalpur District on the east, Bolangir and Sonepur on the south and Nuapada District on the west. The district lays the close proximity of Sambalpur subdivisions separated by the Mahanadi River. So far as the area is concerned

Bargarh district is divided into 12 Blocks namely- Ambabhona, Attabira, Bargarh, Barpali, Bhatli, Bheden, Bijepur, Gaisilet, Jharbandh, Padampur, Paikamal and Sohela.

Ambabhona is a block positioned in Bargarh district as a rural area and epitome center of cultural hub of Western Odisha. The place names studies of Ambabhona block of Bargarh district will be throws light on the remote past and ethnographical as well as socio-economical features of Western Odisha.

Ambabhona: The Cultural Hub of Western Odisha

Ambabhona serves as the gateway to bewitching Western zone of Odisha of Bargarh district. It is the epicenter of very high profile and rich culture. Its cultural life of people and art is a unique proposition of dance, music, and handcraft, religious believes, social values, traditional practices, fairs and festivals and important center of Bargarh district of Western Odisha. So far as the religion is concerned people of Hinduism, Buddhism, Jainism, Islam, Christianity and Sikhism live in the Ambabhona. But the majority belongs to Hinduism. In thedistrict people of Hindu religion believe in Panchadeva Upasana. They offer their prayers to Lord Ganesh, Shiba, Goddess Durga, Bishnu and Sun God. Kumbhipatia, who are Mahimapanthi offer their prayer to Nirakar (Alekh). People of the block irrespective of castes and tribes observe the festival of Lord Jagannath, Lord Ganesh, Lord Krishna, Lord Rama, Goddess Durga and Goddess Mahalaxmi throughout the year. Apart from these festivals of Hindus, the tribal people of the district offer their puja to their tribal God and Goddess such as Kandhas to Dharanipenu, Berapenu, Gonds to Bada Deo, Binjhals to Bindhyabasini, Kulis to Karamsani, Dulha, Rana, Sahara to Samalei, Mirdha to Budha Debta and Kolhas to Bongas.



Map Showing Ambabhona Block of Bargarh District

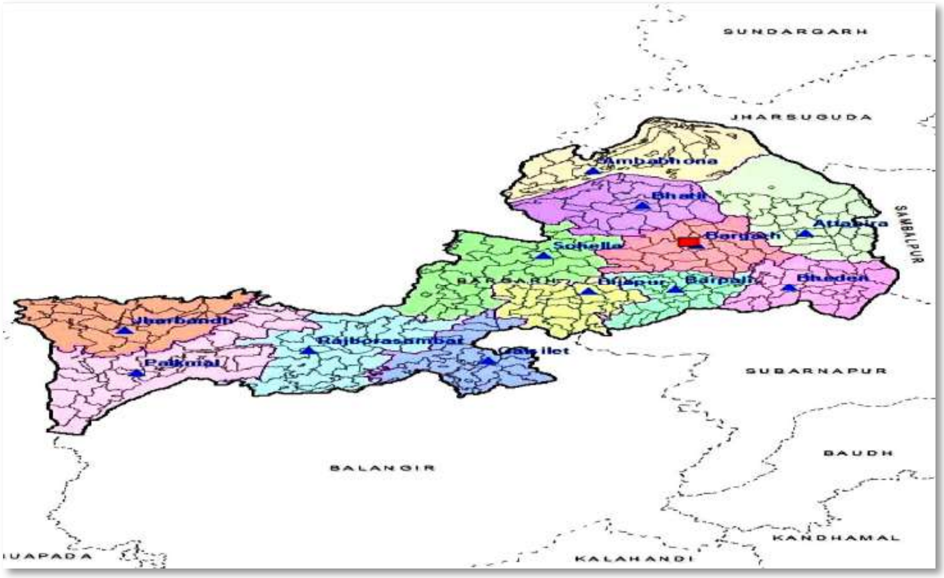
(Source: District Census Report, Odisha)

Villages in Ambabhona Block

Analysis of place names is indeed a difficult task for scholars. Very often a name has more than one meaning what is exact connotation can be understood only by a personal visit to the place. I have made to attempt to visit some place of this block to collect exact connotation of place names. But there are some controversy regarding the naming and meaning of place names. The place names normally consist of two unit prefixes and suffixes. The prefixes stand for the proper name of the place or we can say stream portion of the place names which denote origin of the place names as well as physical features, fauna, flora, topographical features, persons and titles names are found

as the basis of steam of portion of the place names. The suffix may be taken in a very loose and the type of settlement which is very useful for the classification of pattern of the village.

SL No.	**Villages in Ambabhona Block of Bargarh District on the basis of Place Names**	**Total Number of Villages**
1	Place Names Denoting Flora	14
2	Place Names Denoting Fauna	12
3	Place Names Denoting Physical & Geographical & Physical Features	12
4	Place Names Denoting Ethnographical and Social Features	10
5	Place Names Denoting Religion	08
6	Place Names Denoting Economy	06



Total 62

[(Tab-1) Table showing the village names of Ambabhona Block of Bargarh District]

Further I would like to notice that there are more than 1208 place names especially in Bargarh district and so far as the Ambabhona Block is concerned there are more than one sixty villages. For the proper analyze and interpretation place names may be classifying in different groups such as-

Place Names Denoting Flora

Place Names Denoting Fauna

Place Names Denoting Physical & Geographical Features

Place Names Denoting Ethnographical and Social Features

Place Names Denoting Religion

Place Names Denoting Economy

1) Place Names Denoting Flora:

There are quite a good number of place names of Ambabhona block of Bargarh district denoting trees, plants, flowers, vegetables, grains, part of forest, pulses etc. So, here is the list of some Place names denoting Floras.

a) Ambabhona-The place name Ambabhona has two segments, Amba and Bhona of which first Amba denotes mango and second Bhona denoting grapes or bura. So the place speak that probably there was plenty of mango graves for which it was named so.

b) Banjipali- The village name Banjipali has been mentioned in Ambabhona Block. In Odia the prefix banji means its name after Bamboo tree and the local people called bamboo (banjibuta in local) and pali means pieces of land. Because of plenty of bamboo tree in the locality, the village named as Banjipali.

c) Jampali- The village name Jampali consist of two segments. The prefix Jam denotes the fruits name jamun, which means in Odia jamukoli. It acts as one type of summer fruits which we generally called black berry. The Suffix Pali means pieces of land. Besides that there are plenty of jamun tree in that locality, so that the village named as Jampali.

d) Kandapala- The village Kandapala in Ambabhona Block has two segments. The prefix Kanda means in Odia Kandamula which is a summer food product, and the local people called it Kanda. Probabaly because of plenty cultivation of fruit kanda in that locality, the village named as Kandapala.

e) Kapasira-The village Kapasira has been mentioned in Ambabhona block. The Prefix Kapa means cotton; from the cotton we make dresses and the suffix Sira means water carrier Because of plenty of kappa tree in that area so that the village named as Kapasira.

f) Kendujharen- The village kendujharan consist of two segements. The Prefix Kendu means a summer fruits it’s available in forest and the suffix Jharen denotes waterfall or in odia Jharana. It is interesting to point out that probably because of plenty of kendu trees the village named as Kendujharan.

h) Kusumdihi - The village Kusumdihi has been mentioned in the Ambabhona block. In Odia prefix kusuma means flower and suffix dihi means paces of land. It is a winter seasonflower and the local people called it gendu flower. As because of plenty of gendu or kusumaflower cultivated in that area the village name as Kusumdihi.

i) Launsara- The village name Launsara consists of two segments. The Prefix Lau comes from a vegitable name Lau. It acts as healthy vegetable for health. The Suffix Sara means grassland. It is interesting to point out that, because of plenty of Lau cultivation by people of that area, so the village was named as Launsara.

j) Rengalipali- The village Rengalipali has been mentioned in the Ambabhona block. The word prefix Rengali comes after the tree Rengal. In Odia language its known as Sala tree. Besides that there are plenty of rengal tree in rengalipali. The Suffix Pali means a piece of land and because of plenty of Rengal tree the village named as Rengalipali.

h) Darlipali- The village Darlipali consist of two segements. The Prefix Darli denotes a vegetable peas. The suffix Pali simply means a piece of land. It indicates the agricultural importance of the village economy and subsistence. Probably the local people of that particular village produced plenty of Dal in their field. So the village named as Darlipali.

2) Place Names Denoting Fauna:

There are so many places reflected in District Census Hand Book which representing the fauna category. There are some place names of Ambabhona block of Bargarh District which named after animals like- tiger, deer, jackal, cow, buffalo, snake, fishes etc.

a) Bhalutal- The village name Bhalutal has been mentioned in Ambabhona block of Bargarh district. The Prefix Bhalu means beer which denotes a wild animal. In odia it also called bhalu. As we know that the Ambabhona block is adjoining to the Barapahad hills and river Mahanadi suitable climate was provide for moving wild animals. Thus the village named as Bhalutal.

b) Bara- The village name Bara mentioned in Ambabhona block. The prefix Bara denotes a wild animal relating to boar. In Odia it called as Baraha. It is the name of animal Wild Pigs. As we know the geographical features the Rocky Mountains especially Barpahad area connected to this particular place. Probably the said animal were moving in the village and thus the village named as Bara.

c) Baigapali- The place Baigapali mentioned in Ambabhona block of Bargarh district. The Prefix Baiga means Tiger and in odia it called as Bagha. As we know the Ambabhona block is adjoining to the Barapahad hills and Mahanadi climate is provided for moving of wild animals in the area. The suffix pali denotes pieces of land. Thus the village named as Baigapali.

d) Barangakote- The place name Barangakote has been reflected in District census handbook of Bargarh district Odisha. It is situated under Ambabhona block and it also be called as Airangakote. The Place name Barangakote consist of two segments i.e. Prefix and suffix. The prefix Aira denotes to a animal named elephant. In Odia and Sanskrit it has mention as Elephants. The suffix kote simply means Garh or fort. Thus the village named as Barangkote.

e) Bilaigarh- The village Bilaigarh situated in Ambabhona block of Bargarh district. The village name Bileigarh consist of two segment. The Prefix Bilai and the Suffix Garh. The prefix Bilai denoting about a wild animal cat and the local people in Odia called Bilei. As this area adjoining to the Barapahad hills climate is providing for moving animal. The suffix Garh denoting a residence of this particular area. So the village named as Bilaigarh.

f) Hatikhuja- The village name Hatikhuja of Ambabhona Block has been mentioned in the district census handbook of Bargarh district. The prefix Hati simply denotes wild animal name Hati or Elephant. Due to the adjoint part of Barpahad hills with dens forest area it probably there were lots of elephants lived. So the village named as Hatikhuja.

g) Kutrapali-The place name Kutrapali has been reflected in Ambabhona block of Bargarh district. It consists of two segements. The prefix Kutra denotes a wild animal name Kutra living in Barapahad hills. As the Ambabhona block is situated near the mentioned forest the wild animal were frequently moving in the village and people might have seen many time The suffix Pali which denotes a place or area. So the village named as Kutrapali.

h) Mendhapali- The village name Mendhapali has been mentioned in the District census handbook of Bargarh district. It was situated under Ambabhona block. The prefix Mendha simply denotes a wild animal Sheep and probably the village people were rearing plenty of Mendha (Sheep) in every house for domestication. It may be mention here that ,as the village is situated near the Barapahad forest which provide suitable climate for rearing of animal, so it strongly stand ours view. The suffix Pali denotes an area. So the village named after that animal called as Mendhapali.

3) Place Names Denoting Physical & Geographical Features:

There are number of place names have been reveals geographical and physical features. The place names of this category lies under rocky mountain, hills, water stream, pond, various types land, color of land and location of land etc. The following place names of this category mentioned in the Ambabhona block as per district Census.

a) Baddarha- The village name Baddarha of Ambabhona block has been mentioned in the district census handbook of Bargarh district. It consist of two segments. The prefix Badd simply denotes big in area. The suffix Darha denoting on water resources. Might be there was in sometime a big waterfall or river may flows from this village and it became the adjjoint part of dens forest near the Barpahad hills. So the village named as Baddarha

b) Badsareipali-The place name Badsareipali has been reflected in Ambabhona Block of Bargarh district. This place name consists of three segments. The prefix Bad simply denotes a big area of land. Another prefix Sarei means rest houses. The reason behind that may be there was some rest houses for travelers. The suffix Pali an area. So the name of this place as Badasareipali.

c) Chakramal- The village Chakramal situated under Ambabhona Block of Bargarh district and its name mentioned in District census handbook of Bargarh district. It

consists of two segments. The prefix chakra simply denotes a round or oval area of land distribution and the suffix Mal denotes some commodity and article goods. May be this area acts as a trading centre point of western Odisha in past times. So the village named as Chakramal.

d) Dungripali- The village name Dungripali has been reflected in the district census handbook of Bargarh district. It is situated under Ambabhona Block. It consists of two segments. The Prefix Dungri simply denotes a hilly and rocky area of land. The suffix Pali means a area. Due to its geographical location and adjoin part of Barpahad hills the village named after hilly land.

e) Khaliabahal- The place name Khaliabahal consists of two segments. This village name mentioned in the Ambabhona block of Bargarh district. The prefix Khalia denoting geographical and physical features which means a field or in odia it means khala according to the Purna Chandra Odia Bhasakosa. It might be in sometimes that the people of this village has more areas and lands used for the agricultural purposes and where farmer store their cultivation materials. The suffix Bahal means a fertile land used for irrigation and pasture. So the village named as Khaliabahal.

f) Khandtala- The place name Khandtala of Ambabhona block has been reflected District census handbook of Bargarh district, Odisha. This village name consists of two segments. The prefix khanda and suffix tala. The prefix Khanda denoting a small inhabitation of land area or pieces of lands and the second suffix tala denoting a tree called Doub palm. In Odia according to Purnachandra Bhasakosa it simply denotes Tala Tree. So in past times the village surrounded by most Tala trees. So the place denotes a land where plenty of tala tree are available.

g) Lethar- Place Lethar denoting on geographical and physical features. Lethar means muddy soilwhere the people product crops. The soil of the place may be full of lethar ormuddy and for this the place was named as lethar.

h) Mundabahal- Village Mundabahal denoting both geographical and physical features and also the society. Munda is a tribal group who lived in Ambabhonaarea and bahal means a fertile land. Probably the place named after the mundatribes.

i) Pikrijharen- Pikrijharen place denotes on geographical and physical features.The suffix Jharana means water fall and prefix pikmeans top. Probably as there is water fall in the village it named as Pikrijharen .

h) Kurumkel- The place has two units. The first kurum may be read as murum andsecond kela denoting on profession of tribes. Sufixmurum means one type of sandstone andsufixkela means sapuakela one type of tribes who play with snake. Probably the above village namedafter above reason.

4) Place Names Denoting Ethnographical and Social Features:

There are a plenty of place names recorded in the Ambabhona block which represents social and ethnographical aspect. Further for the sake of the study we have incorporated some other types of place names under this category. The present group of

place names undergoes various castes, tribes, races, food, sentiment, aesthetic, superstitions, customs and occasions, fairs and festivals and some important events.

a) Beherapali- The village Beherapali of Ambabhona block denotes the on social group.The word Beheradenotes a title of caste in the society of Western Odisha. The behera caste people are inhabitant of this village because of this it named as Beherapali.

b) Babebira- Babebira denoting the society. It anticipated in the form warrior whichmeansBira so the place was named after Bira.

c) Budhipali- The place Budhipali denotes on age of old women's in the society. In Odia The word Budhispeak on old women. It is the local name of old women. As majority oldwomen living in villagethe it name after budhipali.

d) Dechuan- Dechuan comes from the word chuan. Chuan means well. Where People collectthe water. There are plenty of chuan in that village so the village named afterchuan.

e) Ganthiapali- Ganthiapali comes from the word ganthia. Ganthia means bondage. Bondagemeans subjection to constraint or influence. And the local people said that"Dasatwa". So the village named after the Ganthia.

f) Gourpali- Gaurpali comes from the word Gour. Gour is a group of people or a caste in theregional society. This caste of people live in the village. For this it called Gaurpali.

g) Icchapur- Icchapur comes from the word Iccha. Iccha means willingness of the people. Sothe village named after the word Iccha.

h) Jagtipali- Jagtipali comes from the word Jagat. Jagat means whole world. So the village

named as Jagtipali.

i) Kutharpali- Kutharpali denoting to the society.Kuthar is a group of people or kathar is the subtitle of gour caste. This caste ofpeople mostly live in the village. So the village name after the kuthar.

j) Dulhapali- The place name Dulhapali found in the Ambabhona block of district Bargarh. Theprefix word Dulha seem to be dulhan. It means in Odia new bride(new bohu). Sothe above place name Dulhapali must have been named after Dulhan or newbride.

k) Naktichhapar- Naktichhapar denoting society. It comes from the word Chhapar. Chhaparmeans a house made in wood and the Chhaper cover the house. Thus the village name fixed.

5) Place Names Denoting Religion and Customs:

This type of group of place names of Ambabhona block of Bargarh district denotes the religious names, beliefs, customs, Vedic gods, goddesses, religious institutions and sacrifices, epic heroes, local deities and auspicious symbols related to religions. There are various place names of Ambabhona block denoting religions-

a) Arjunda- The place name Arjunda denoting the name of Arjun trees

b) Bhukta- Bhukta denoting to religion.Bhukta comes from the word Bhakta. So the villagenamed after Bhakta.

c) Chandipali- Chandipalicomes the name of goddess Chandi. Chandi was a devi who worshipin house. Chandi was the presiding deity of this village. The people of this villageworship Devi Chandi. So the village named as Chandipali.

d) Gangei- Gangei denoting religion.Gangei was a goddess. Gangei means frog goddess.

This area people worship the Gangeidevi. So the village named as Gangei.

e) Gobindapura- Gobindapura comes from the word Gobinda. Gobinda who was a part of Vishnu. The people called Sri Krishna. In this area people worship lord Krishna.so the village named as Gobindapura.

f) Kashipali-Kashipali denoting to the religion.Kashi means a place where antyesthi was carried out and Kasi was the name of lord Shiva. In that area people may beworship lord Shiva. So the village name after lord Shiva.

g) Kumbho- Kumbho denoting to the religion.Kumbho comes from the word Kumbha. Whichmeans the upper part of the temple. It situated at the top of the temple. Fromthe term Kumbha the village named as Kumbho.

h) Lakhanpur- Lakhanpur comes from the word Laxman. Laxman who was the small brother oflord Ram. And Ram who was the son of Dasarath in the Ramayan. So the nameof lord Laxman the village named as Lakhanpur.

i) Mundakati- Mundakati denoting to the religion.Mundakata means a theory of sacrifice of

animals in the festivals of many god and goddess. The local people called asBalipratha or Balideba. So the village named after the theory Mundakata.

j) Narakpur- The village name denotes the religion. It means it signifies opposite the path of heaven i.e. Narka.

6) Place Names Denoting Economy:

So far as the place names of Ambabhona Block of Bargarh District is concerned some place names related to economy and the places of these groups famous for commercial centre, named after the number, some famous cities and places, industries, agricultural development and in the field of irrigation.

a) Bungapali- Bungapali denoting to economy.Bunga is a term which used in agriculture. Itmeans the process of cultivated paddy seeds.

b) Dekhulia- Dekhulia comes from the word khala. Khulia to khala.Khala means when thedpeople deposite the paddy seeds and all the agricultural materials. So the villagenamed after the word Khala.

c) Khaprakhol- Khaprakhol comes from the word khapra. Khapra means a soil product whichcover the house. In this village there are may be plenty of khaprahouse. So thevillage named as Khaprakhol.

d) Ludupali- The village name Ludupali of Ambabhona Block denoting a word Ludu means a game. It also denotes some numbers and probably the people of this village mostly enjoying the game ludu and attached with interesting number games and for pastimes.

e) Kandheipali- Kandheipali comes from the word Kandhei. Kandhei means doll.In the local area people called as putli. The Kandhei was made in soil and also in cotton. The people gain Kandhei by money. In this village the people makeKandhei may be. So the village named as Kandheipali.

f) Bara- Bara denoting to economy. Bara means a food product, the people fell bara bygain money. In the locality several people eatenbara. So the village named asBara.

The Place Names Suffixes :

As I have already mentioned earlier that the place names consist of two units, prefix and suffix. The prefix stands for the proper names of the place while the suffix for the type of settlement which is very useful for the classification of pattern of the village. The suffixes place found in the Ambabhona block of Bargarh district are Bhora, Pali, Pala, Sira etc. It is pointed out that above all the suffixes denote about the settlement.

It can be observed that a detailed analysis of place names of Ambabhona Block of Bargarh district would help us to understand its origin and cultural significance to a great extent. It also reveals topographical features, society, religion, economy, languages, customs and manner of the Bargarh District.

Conclusion:

In history interpretation of nomenclature of a particular place is particularly challenging since it constitutes an ethnographical manifestation of symbolic behavior which usually has multiplex reference. None of the interpretation can universally explain naming of a place. Instead, nomenclature interpretation will remain characterized by divergent interpretation of the same data. It is important to carry on research concerning place names of Ambabhona block. Interpretation for it definitely fosters amongst social scientists as well as the people a respect for a fragile but important cultural resource. Thus, the comprehensive study of the place names of Ambabhona block not only reveals administrative division, topographical features, social compositions of the inhabitance and their religious beliefs. But also the development of languages. Culture, traditions, customs and manner at different stages of its past history.

For the foregoing study it can be observed that the ancient and early medieval Odisha tract has bequeathed to us vast treasury of the place names occurring in society representing many aspects of Human life. As the centuries rolled by the frequency of their occurrence steadily increases and by their variety and variations they are found to embrace almost all field of human civilization.

References:

1. H.D. Sankalia, Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat (Poona 1969)

2. S.J. Mangalam, Historical Geography and Toponymy of Andhra Pradesh, New Delhi 1986.

3. MalatiMahajan, Orissa from Place names in Inscriptions, Delhi, 2003 and Chhattisgarh A Study in the Cultural and Historical Geography, Delhi, 2000.

4. S.S. Ramachandra Murty, A Study of Telugu Place Names, Delhi, 1985.

5. Gopalchandra Praharaj, Purnachandra Odia Bhasakosha, Odisha (1874 1945)

6. Apte V.S., Sanskrit English Dictionary (Poona 1957) and Monier Williams,

Sanskrit English Dictionary (London 1899).

7. A.A. Ramanathan, Amarakosa (Madras 1983)

8. Prafulla Kumar Tripathy, Sambalpuri Odia Sabdakosa, Bhubaneswar 1987.

9. District Census Hand Book, Govt. of Odisha, 2011.

10. H.D. Sankalia, Studies in the Historical and Cultural Geography and Ethnography of Gujarat (Poona 1969)

***

AMBREEN ALAMGIR **(26)**
Research Scholar, Department of Persian
Jamia Millia Islamia, New Delhi

THE IRAN SOCIETY: PRESERVER OF PERSIAN HERITAGE IN KOLKATA

Abstract: This paper explores the profound influence of Persian culture on the city of Kolkata, often heralded as the "Cultural Capital of India". The Persianate culture, introduced in the early 13th century, significantly shaped Kolkata's cultural and intellectual landscape for nearly 600 years, with Persian serving as the lingua franca. This study delves into the historical development and contributions of Persian language and literature in Kolkata, highlighting the role of key institutions like the Iran Society. Established in 1944, the Iran Society has been pivotal in preserving Persian heritage and fostering Indo-Iranian cultural ties through a variety of scholarly and cultural initiatives. By examining the society's extensive efforts, including its specialized library and the publication of the journal Indo-Iranica, this paper underscores the ongoing importance of Persian studies in maintaining the rich cultural tapestry of Kolkata. This research offers valuable insights for scholars and enthusiasts of Persian culture, promoting further academic discourse and appreciation of Indo-Iranian relations.

Introduction:

Kolkata has always been recognized for its cultural heritage and artistic contributions. It is often referred to as the "Cultural Capital of India" due to its association with different literature, music and art.[1] One such culture that emerged in Kolkata in the early 13th century was the Persianate culture which made its way with advent of Ikhtiyaruddin Bakhtiyar, marking the beginning of a flourishing period for Persian influence in the city. For nearly 600 years, Persian remained the lingua franca in Bengal, a testament to its profound impact on the city's cultural and intellectual landscape. During this extensive period, a number of books, records and manuscripts were authored in Persian language, the large scale of acquisition of manuscripts gave birth to rich library collection.[2]

Furthermore, several organizations were established with the special aim of preserving these invaluable cultural artifacts. Among these, Iran Society stands out as a notable institution dedicated to the conservation and promotion of Persian heritage in Kolkata. The aim of the Iran society was to create a centre of intellectual collaboration and cultural understanding with the sole objective to promote the Iranian language, literature, science and history of Iran, at the same time to foster the friendly and cultural relations between Iran and India. The position of Iran Society is unique as it stands first of its kind in India. This society came into existence in 1944 by a renowned Persian scholar Dr. M. Ishaque.[3] Jalal Abdoh, the former ambassador of Iran to India said:

1.Pielou, Adrianne (4 March 2011). "India: Calcutta, the capital of culture" Telegraph. Archived from the original on 2nd January 2016. Retrieved 25 July 2016.

2.Alam, Mehmood, Persian Manuscripts in Bengal, The hub of Indo-Persian cultural heritage, Vol.2, No.4, 2010, Journal of subcontinent researches, University of Sistan and Baluchistan.

3. Indo-Iranica, A Quarterly organ of the Iran Society, Vo.1, No.1, July 1946, Iran Society Annual report for 1945, p.25

"The very existence of Iran Society, which is unique in its features, in the whole of India, even in the capital, speaks our fraternal bond. I must confess that we do not have an Iran Society of this type in the capital." [1]

Since its inception, the Iran Society has played a pivotal role in promoting Persian studies and strengthening cultural ties between Iran and India. Through a variety of events, including seminars, symposia, and lectures, the society has consistently provided platforms for in-depth exploration and public education on the Iranian language, culture, and Indo-Iranian relations. These events are designed to foster a deeper understanding and appreciation of Persian heritage and its historical significance in the region.[2]

Public lectures are held regularly, offering insights into various aspects of Iranian culture and language, as well as the rich tapestry of Indo-Iranian cultural relation. These gatherings serve not only as educational opportunities but also as cultural celebrations, creating an environment where scholars and the public alike can engage with and learn from each other. The intellectual exchange facilitated by these events has opened new vistas of knowledge, contributing to a greater awareness and appreciation of Persian studies. This ongoing effort by the Iran Society has been instrumental in attracting a diverse audience, including academics, students, and cultural enthusiasts, thereby fostering a vibrant community dedicated to the preservation and promotion of Indo-Iranian cultural heritage.[3]

The Iran Society periodically organizes seminars and symposia on topics related to Iran and Indo-Iranian friendship, typically lasting for two to three days. These events are attended by well-known scholars of Persian and History. In addition to these academic gatherings, the Iran Society also hosts grand functions annually to commemorate its Foundation Day. Notably, even during the COVID-19 pandemic, the society continued its tradition by organizing an online webinar, with Dr. Mohammad Ali Rabbani, Former Head of the Iran Culture House, serving as the chief guest. These activities demonstrate the Iran Society's unwavering commitment to
its mission. Mohammad Ali Rabbani is his lecture said:

"*We really appreciate the initiative of Iran Society in encouraging students and scholars for learning the Persian language and to acquaint them with the significant historical perception and Indo-Iran cultural and academics relations. Various activities of Iran Society like memorial lectures, recitation competition in Persian multilingual poetical symposium."*[4]

To keep the Persian language alive, the society initially conducted Persian classes with the assistance of Iranian teachers. Although these classes are no longer offered due to the unavailability of teachers. The Society encourages the students of Persian financially by awarding scholarships namely Dr. Ishaque Memorial scholarship to undergraduate, Dr.

4. Ibid, Vol.xxi, No.1, 1968, p.45
5. Ibid, Vo.1, July 1946, p.25
6. Silver Jubilee Souvenir Iran Society, A journal of Iran Society, 1944-1969, p.142.
7. A report on the foundation day of the Iran Society, Kolkata, "Sazman e farhang o irtabat e islami", 27 August 2021.

Ishaque Memorial scholarship to post graduate and Fakhr-i-Qaum Memorial scholarship to students of higher secondary.[1]

Iran Society have a specialized library of its own, it offers a treasure trove of old and rare Persian books and journals. The main library consists of more than 10,000 books on various subjects and topics were written in Persian, English, Urdu and Bengali such as books on different religions, language, literature, history, medical science, coins, paintings, arts and architecture. Besides this the library contains a Pre-Persian Avestan section, an Urdu section, an English section and a History and linguistics section. It has a specialized section on Iranian and Persian studies with special reference to Zoroastrianism. Iran Society has a very rich library and a major portion of the volumes are now out of print and rare. Initially, the books were donated by office-bearers, members, and well-wishers. Later, the Iranian Embassy in India, through its cultural department, also contributed by donating books and journals. Various literary organizations from both India and Iran presented books and magazines to the library. These contributions have made the Iran Society's library a valuable resource, especially for Indo-Iranian studies making it a key research center for students of Iranology.[2]

In accordance to its aim to foster the Persian language and literature, the Society publishes its journal quarterly naming "Indo-Iranica" which is bilingual English Persian journal started from 1946 till date. It publishes articles, book reviews, news, obituaries and major activities of the Society. Since than 75 volumes of Indo Iranica have been published from the society. This journal is well-known and respected by scholars worldwide, serving as a valuable source of information on Persian studies and Indo-Iranian cultural relations. It's read with interest in both India and other countries, and can be found in the libraries of top universities in the UK, USA, and beyond. Indo-Iranica has successfully brought together many scholars for research and publishing work. It's mainly a platform for Iranian and Indian scholars to discuss cultural and bilateral issues and also highlights all

activities of the Iran Society. Acting as a bridge, it connects India and Iran culturally, philosophically, and literarily. Indo-Iranica has made a significant mark in Persian studies, with scholars from both Iran and India contributing to a better understanding of each other's history, people, and culture. Syed Mohit Tabatabai, Cultural Counseller writes in one of his articles…[3]

" مجلہ اندوایرانیکا کہ چند سال است در این راه بذل خدمت کرده در نتیجہ مساعی خستگی نا پذیر استاد فاضل دکتر محمد اسحاق راه حل را پیموده است۔ امید می رود در این دوره جدید از انتشارخود بتواند یا نشر مقالات مفید بہ تحکیم روابط دیرینہ در کشور کمک بیشتری نموده و از این حیث همچون بهترین نمونہ و شاهد نزدیکی روابط فرهنگی ایران و هند جلوه کند۔"

The contents of Indo-Iranica are arranged to benefit not only the scholars but even the general readers articles abound on the language and literature of Pre-Islamic Iran. It publishes articles, which are of the highest academic standard across a diverse range of fields. The Iran Society has been highlighting the achievements the poets, scholars and institutions of Bengal in the domain of Persian studies through articles published in the

8. Diamond Jubilee Celebration, A journal by Iran Society, 1944-2004, p.39
9. Chaudhri, Prasun, "Cradle of the dying", The Telegraph, Sept 13, 2020.
10. Alam, Dr. Md. Mansoor, "Indo-Iranica – A Cultural Bridge Between India and Iran, 2007, pp. 10-20

Indo-Iranica and by holding public lectures, seminars, symposiums and memorial lecturers. It has substantially contributed in promoting and cementing bonds between the two ancient countries.

The membership of the society is open to everybody interested in its aims and objects irrespective of race, religion, nationality or sex. The society is composed of members from diverse communities from Hindu, Muslim, Christian, Sikh, Parsi, and Armenian communities. All of them have one interest in common – their love for Persian language and literature and Iranian culture. The society is a purely cultural body as such it has nothing before it but the promotion of closer relationship between India and Iran through a proper appreciation of the cultural values of the civilization of the two neighboring countries.[1]

The Iran Society is an independent organization that operates without any government support. The founders had planned that the income from the property where the society is currently located would finance its activities. Additionally, the journals published by the society are bought by universities in India and around the world.[2]

The Iran Society serves as a beacon for the promotion of the language, literature, religion, and philosophy related to Iran. It has rendered invaluable service in fostering and safeguarding Persian studies and Indo-Iranian cultural relations over the past and present centuries. Through sincere and relentless efforts during its 80 years of existence, the society has successfully upheld the shared heritage of Iran and India, keeping the Persian language prominent.

As Persian language and heritage have largely faded from the mainstream of Indian society, the Iran Society's quiet efforts at preservation are increasingly vital. It welcomes anyone interested in Persian research, offering access to its books and academic resources. The society's specialized library, housing hundreds of books
and manuscripts, is an invaluable resource for scholars. Researchers in Persian and History should explore such institutions to deepen their understanding of Indo- Iranian relations in the past.

***

11. Chattopadhyay, Suhrid Sankar, “Kolkata’s Persian Connection”, Frontline, The Hindu, Jan 11, 2020

12. Indo-Iranica, Vol. XXI, No.1, 1968, p.46

DR. MANDANA KOLAHDOZ MOHAMMADI **(27)**

Department of English Translation Studies and Linguistic

PNU, Iran

A DIACHRONIC STUDY OF LINGUISTIC PATTERNS IN IRANIAN CHILDREN'S LITERATURE

Abstract : The role of names in literature is intimately associated with their role in non-fictional circumstances such as everyday life. Likewise, names and their meaning indicate specific regional, national, and religious characteristics. The present study aimed to investigate Iranian children's characters published from 1921-1981 to see which categories and linguistic patterns are involved in their formation. Iranak online database was used to collect the statistical population (n=336) of books labeled as children and teenagers. The author used content analysis and diachronic approaches. Book characters were classified according to their patterns. The results indicated that, character names in Iranian children's books follows diverse and creative patterns along with conventional naming. This is because Iranian children's book authors often use character names to convey additional information about the characters or the story.

Keywords: Iranian children's books, linguistic patterns, character, hybrid naming

1. Introduction

Name is the identification card and means of distinguishing people from each other. A person's name is a part of his personality and even himself (Schimmel,1989). In the world of humans, naming something means creating it. Without a name, an entity does not enter the cognitive system and communication (Zandi et al., 2017).

The primary function of onomastics is to analyze the meanings of names. Its subbranches include toponymy, anthronomy, theonymy, and literary onomastics. The latter term studies the significance of names in novels, stories, plays, poetry, fiction, and folklore. It may include names of locations, characters, symbols, and other literary elements related to the topic, structure, and other factors (Alvarez-Altman, 1981).

Yet, it can explain proper names and their usage in literary works and other forms of artistic expression, including film and television, graffiti, and inscriptions on artifacts (Coates, 2018). The character in the text conveys social and cultural information. So, while analyzing names, we should assume that these names can mean whatever we want them to, depending on the interpretations. That is to say, names might elicit references to things in our time that did not exist in the authors' time (Smith, 2016).

Authors mostly prefer memorable and different names for their characters to keep them in readers' minds. Despite its importance, literary onomastics has been neglected in studying proper names. Names of literary characters differ significantly from other categories, yet they follow the general rules of name formation and use.

The general proper name system influences the selection of names for literary characters, as they need to be named or referred (Bertills, 2003). The main aim of this study is to draw attention to the categories and linguistic patterns of Iranian children's books and show how age range and year of publication can influence the genre and, subsequently, the title and character naming in children's books.

The first question of this study is that during 1921-1981, significant social events happened in Iran, so how have these events influenced the genre and children's book publication? The second question is whether or not the character naming patterns of Iranian children's books differ from conventional naming. The third question is, which categories make Iranian children's books and their characters different?

2. Literature Review

Before turning to the methodology and data analysis, let us glance at some studies on onomastics by other researchers worldwide. Anderson (2022) argued that children's literature respects children's demand for information about the world and offers that information through the child's conceptual field.

Doston (2023) explored the linguistic features of onomastic units in Kashkadarya folk epics. Nouns in these epics created an intertextuality comic effect and expressed strong emotions.

Mangena (2023) focused on theories and concepts about personal names and naming practices in the books of Zimbabwean women writers. The author investigated how onomastic utterances and circumstances help us comprehend naming practices in postcolonial Zimbabwe. Hmar (2023), through giving priority to protagonists' self-introspection, explored the significance of naming in Haruki Murakami's works and Easterine Kire's novels.

3. Materials and Methods

This study used content analysis, quantitative, and diachronic approaches. The author used the Iranak online database to collect the books labeled as children and teenagers published from 1921-1981 (n=336). Since each book had more than one character, 500 characters were analyzed and characters were classified into non-hybrid and hybrid categories regarding their patterns.

4. Results

The data analysis indicated that eight non-hybrid and sixteen hybrid categories were used in naming Iranian children's book characters throughout (1921-1981). As we mentioned in the literature review, according to some authors, personal names can include modern, traditional, and religious names. In this category, the non-hybrid common names of people were observed, such as *Hashem, Faraj, Abdoalrazag for males* and *Maryam, Zhila, Mina* for females. Some also belonged to Iranian mythological and epic stories like *Esfandiyar, Keyghobad, Sohrab, Khorow & Shirin, Sohrab, leyli majnon*. Some others were the names of religious characters, for instance, *Isa, Yusof, Ali,* and *Mohammad.* In some cases, family relationships or occupations of the person were used to name the character (Table 1).

Table 1. Non-hybrid pattern in naming children's book characters

Chracter Naming Pattern	Example
Real names of people	*Hassan, Taghi, Bayram, Bahram*
Names of animals	*Jojeh,Mar, simorgh, sagh*
Occupation	*Sultan, Vazir, Gazi, Hakem, Bafandeh, Malk-e deh*
Family Members	*Baradar bozorgh, Baradar- kochak, Pedar, Madar, Xahar*
Gender	*Pesarak, Zan, doxtar*
Pronouns	*Man, Xodeman*
Fruit	*Kadotanbal*
Occupation	*Ghazi, Roftegar, Pahlavan, Naghash, Chopan, Baghban, Moallem, Pasban*

Proper names in literary contexts have more diverse functions than general names (Bertills, 2003:42). One of their functions is to narrate the story as, in some cases, the name of the book was the same as the character's name; for example, *Bafandeh dana* (wise weaver) was the name of the story in which the character also was mentioned as *bafandeh* (weaver) or in the story named *Pir-e zan va tuti* (old woman and parrot), *Se kadu tabnbal* (three pumpkins), *Xanum sag be halet nabashe* (Don't be like a dog lady), *Mard-e Xakestar neshin* (ash man) *Doxtar nane asg nazayideh* (daughter's mother did not give birth) the characters also were the same.

Table 2. Hybrid pattern in naming children's book characters

Character Naming Pattern	Example
Name+Aqa/haj/Mashhadi/xan	*Farhad xan, haj reza, Bahador xan, Almas xan*
Animal+Adjective	*Morgh madar, robah shekamo, Sagh siyah,Morgh bigheyrat, Bafandeh Dana*
Name+ Name	*Ali gedo, Gholam Sibil*
Zan +Name	*Zan hoseein abdo-alreza*
Zan-e + Adjective	*Zan-e Bardar, Zan pedar-e Badjens*
Doxtar-e + Adjective	*Doxtar-e Biadab, Doxtar-e parizad*
Madar-e +Name	*Madar-e Naser, Madar-e Hossein*
Madar-e+ occupation	*Madar-e Chopan*
Occupation+ origin place	*Amir Kashan, Pahlavan Sistani*
Banoo + place	*Banoy-e Chin*
Entity+ zad	*Divzad, Parizad*
Title	*Zangole paye tabot*
Mard-e+ Adjective/ occupation	*Mard Amin, Mard vasvas, Mard Mahighir, Mard ghomarbaz, Mard Xeshtzan*
Relationship + Name	*Baradar Asghar, Pedar-e Ali,* *Zan dayi davoood, ăbaj Gol khăvœr*
Occupation+ Adjective	*Vakil Zebadast, Sareban Bamorovat*
Name+ occupation	*Pesarak Bilit furosh, Kaveh Ahanghar, Arash Kamangir*

According to Table 2, in the case of hybrid character names, personal names were used in combination with titles (*xăn, Mæshhædi, Hăj, ăghă, šăh*), family relationships such as brother, mother, wife of uncle (*ăbaj, Zæn dăyi, Bærădær, pedær).* Sometimes, authors may use a name that locates a particular fictional character within a specific and identifiable cultural setting to indicate the physical features or say something about the birth of that character (Wamitila,1999); for example, *entity+ zad* suggests that the creature was born from supernatural creatures like fairy or demon. On the other hand, in some cases, a character's name may serve as an essential plot device to narrate the story, for instance, the title *Zangole paye tabot* (coffin foot bell), which was used for the last child of a family whose father and mother were already aged.

Type	Categories and Patterns	Personal Names	Freq.	Per.
Non- hybrid naming	Modern names	*Mæryæm, Zhilă, Soheylă,*	285	56.99
	Traditional names	*Keykhosrow, Mirza kochak*		
	Religious names	*Ali, Hæsæn, Dăvōd*		
	Animal names	*Rasoo, Sanjab, Palang, Gorg, Shir, Robah*	56	11.20
	Family relationship	*Mădær, pedær, Xăle, Æmu*	52	10.4
	Occupation as the name of the person	*Ærbăb, Xărkæn, Băfændeh, police, Găzi, băghbăn*	21	4.2
	Neutral (not indicating the name)	*Doxtær, pesær, bæcheh, kodæk*	14	2.80
	Fruit/ object	*Kadotanbal, Dig*	2	1.2
Hybrid naming	Family relationship + Personal names	*Zæn dăyi-e Dăvōd, Bærădær-e Ali*	17	3.40
	Personal names + title	*Færhăd xăn, Hăji Reză, ăghă-ye Jæfæri, petros šăh*	16	3.20
	Gender (man, woman, boy) +Adjective	*Doxtær-e bi ædæb, Mærd-e dănă, Mærd-e væsvăs*	11	2.19
	Animal name + Adjective	*Parandeh tanbal, Robah Shekamo, Morgh bigheirat*	12	2.4
	Person name + occupation	*Amo Zanjirbaf*	6	1.2
	Occupation+ Adjective	*Vakil zebardast, Sareban-e bamorovat*	4	0.8
	Occupation+ origin place	*Amir Kashan, Pahlavan Sistani*	2	0.4
	Title	*Zangole paye tabot*	1	0.2
	Gender+ Person name + occupation	*Xanum Nayer alsadat Khayat Mahaleh*	1	0.2

Table 3. The frequency of character naming categories

Table 3 also indicates the frequency of character naming categories. The frequency of hybrid character naming was 13.99, and the frequency of non-hybrid character naming was 86.79 percent.

It shows that although hybrid character naming is a unique strategy, authors mostly tried to make connections with the real world rather than the imaginary one. Since the educational level of readers was from preschool to the second period of high school, authors have tried to use non-hybrid patterns more.

It can be said that using non-hybrid naming for literary character names is a distinct approach that makes the story characters peculiar to the literary environment and makes them more distinct than conventional human names.

5. Conclusion

A proper name in a literary setting goes beyond simply being a proper name since it engages in a dialogue with numerous layers within and beyond the text. Subsequently, viewing a proper name in a literary context as merely a structural or linguistic feature would result in an overly narrow and one-sided perspective. According to the findings of the present study, it seems that

non-hybrid naming personal naming (56.99 percent), including modern, traditional, and religious ones, had the highest frequency, and the lowest frequency belonged to the hybrid pattern of *gender + personal name + occupation* (0.2 percent). The second most frequent factor was the animal names (11.20 percent).

Regarding the difference between character naming patterns of Iranian children's books and conventional naming, it should be mentioned that conventional naming is based on religious beliefs, family traditions, or parents' preferences. But in the case of Iranian children's books, character names often reflect the child's personality, background, or the story's theme. For example, a character who is brave and courageous may be given a name like *Rostam* (mighty man). These names often feature characters that are derived from Persian mythology and folklore. For example, the name *Simorgh* is the name of a mythical bird that is known for its wisdom and power. The name *Zal* is the name of a prince who is raised by a Simorgh.

Based on our findings Iranian children's books and their characters are different from other children's books in a number of ways. One of them is that Iranian children's literature is rich in folk tales and legends, passed down from generation to generation. These stories often teach children about values such as courage, kindness, and perseverance. On the other hand, as seen in the data analysis section many stories are based on religious matters. These stories teach children about the Quran, prophets, and other Islamic concepts. Some others emphasize family and the importance of family and community. These stories teach children to respect their elders, help others, and work together to achieve common goals.

ORCID

Mandana Kolahdouz Mohammadi ***https://orcid.org/0000-0003-1555-5634***

References

Alvarez-Altman, G. (1981). Literary Onomastics Typology: Analytic Guidelines to Literary Onomastics Studies, *Literary Onomastics Studies*, 8(21).

Anderson, A. W. (2022). Planting Seeds in Literary Narrative: Onomastic Concepts and Questions in Yangsook Choi's The Name Jar. *Names*, 70(4), 5-17.

Bertills, Y. (2003). *Beyond identification: proper names in children's literature.* Finland: Åbo Akademi University Press.

Coates, R. (2018). Linguistic aspects of literary name origination. *Onoma*, 53, 11–31.

Doston, A. (2023). Linguopoetic characteristics of onomastic units in kashkadarya folk epistles. *The American Journal of Applied Sciences*, 5(09), 86-92.

Hmar, R. L. (2023). Literary Onomastics and Identity in Haruki Murakami's and Easterine Kire's Selected Novels. *International Journal of English Literature and Social Sciences (IJELS)*, *8*(2).

Mangena, T. (2023). Personal names and naming theoretical concepts in selected texts of Yvonne Vera and Petina Gappah. *South African Journal of African Languages*, 43(2), 171-176.

Schimmel, A. (1989). *Islamic names.* London: Edinburgh University Press.

Wamitila, K. W. (1999). What's in a name: Towards literary onomastics in Kiswahili literature. *Swahili Forum*, 6, 35–44.

Zandi, B., & Ahmadi, B. (2017). Cognitive Socio-Onomastics; A New Domain in Interdisciplinary Studies. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, *9*(1), 99-122. doi: 10.22631/isih.2017.2571.2972

***