

## فہرست مطالب

### عربی مقالہ

موقف الإسلام من جراحة التجميل: دراسة فقهية/ڈاکٹر نجم الحق ندوی..... ۷

### فارسی مقالات

۲۵..... بررسی تحول زبان در شعر نیمایی/ڈاکٹر محمد ناصر

۴۳..... ارتقای تاریخ نویسی فارسی در کشمیر/ڈاکٹر محمد صابر/ڈاکٹر مشتاق احمد

تاثیر نویسندگان ایران و آسیای مرکزی در شبہ قارہ در دورہ غوریان

۵۱..... ڈاکٹر صوفیہ صابر/ڈاکٹر محمد فرید

### اردو مقالہ

۶۵..... اردو ماہیا پر پنجابی ماہیا کے اثرات/ڈاکٹر فیصل جیا

۷۹..... جموں و کشمیر..... تاریخ کے آئینے میں/ڈاکٹر سید علی رضا

### انگریزی مقالہ

☆ Translation Equivalence between Jihad and

Crusade in Dictionaries

05

Majallah Tahqiq  
Research Journal of  
the Faculty of Oriental Learning  
Vol: 33, Sr.No.88, 2012, pp 7 – 24

مجلة تحقيق  
كلية علوم شرقيه  
جلد 33 يوليو – سبتمبر 2012، شماره 88

## موقف الإسلام من جراحة التجميل: دراسة فقهية

د. محمد نجم الحق الندوي\*

### Abstract

It is natural to look beautiful man. Man has been adopting different methods in this regard through ages. Though plastic surgery is now no more a new phenomenon, yet it stirs debate among Muslim community Plastic surgery got popularity in the west as a medical treatment after Second World War. Besides brief history. The article presents Islamic view point regarding beautification especially about plastic surgery.

### ملخث البحث

من المعلوم أن الإسلام يراعي في قوانينه وأحكامه الفطرة البشرية السليمة حسبما ما يمكن, فلا يوجد في شرعه ما لا ينسجم من مقتضياتها, ولا يخفى أن الإنسان يرغب في التجميل بكل رغبة ونشاط. فلا يخالف الإسلام رغبته الفطرية هذه. ولكن ينظمها ويضبطها بحدود ويبيح رغبة الرجل والمرأة كليهما في التجميل حيث يقول الله عز وجل " قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق" (الأعراف-32). فإذا أخرج الله تعالى جميع زينة الدنيا لعباده وخلقها لنفعهم فكيف يرضى أن يحرمها على عباده.

\* الأستاذ المشارك لقسم اللغة العربية وآدابها الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ, بنغلاديش.

والمراد بالزينة كما بين الألووسي " الثياب وكل ما يتحمل به الإنسان" (1) فالقرآن الكريم يبيح جميع أنواع الزينة ويأذن به إلا ما خصه الدليل, ويقول الباحث الإسلامي صديق حسن خان" ولا حرج على من تزين بشيء من الأشياء التي لها مدخل في الزينة, ولم يمنع منها مانع شرعي" (2) ولقد جاء في الحديث النبوي الشريف أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما سمع منه صلى الله عليه وسلم " لا يدخل الجنة إلا من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر" " إن الرجل يجب أن يكون ثوبه حسنا ونعله حسنة, فهل هذا من الكبر؟ فقال صلى الله عليه وسلم قال " إن الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس" (3) وجاء في حديث آخر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال "إن الله يحب أن يرى أثر نعمه على عبده" (4) كما أمر به في القرآن الكريم " وأما بنعمة ربك فحدث" (الضحى-11). وظهر مما تقدم أن هذه الإباحة في الزينة تشمل الرجل والمرأة على السواء فيتزين الرجل بما هو مباح له من الزينة ويناسبه كرجل , والمرأة بما يباح لها من زينة ويناسبها كامرأة. ولا شك أن كل تزيين وتجميل لا يدخل في تغيير خلق الله فهو مباح حيث يقول عز وجل " ولأمرهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا" (النساء- 119) ورجح جرير الطبري - بعد ما ذكر أقوالا- بأن المراد من تغيير خلق الله هو تغيير دين الله حيث قال " وأولى الأقوال بالصواب في تأويل ذلك قول من قال " معناه " ولأمرهم فليغيرن خلق الله" قال : دين الله, وذلك لدلالة الآية الأخرى على أن ذلك معناه, وهي قوله: "فطرة الله التي فطر الناس عليها ولا تبديل لخلق الله وذلك الدين القيم" (الروم-30) (5) والصحيح أن كل تغيير سواء كان جسديا أو معنويا يدخل في عموم الآية.

وقبل أن نلقي الضوء على حكم عملية التجميل الحديثة التي يقال لها " العملية الجراحية البلاستيكية" ونريد أن نعرف بها أولاً حتى يتضح المراد منها. ومن المعلوم أن العملية الجراحية طريقة للعلاج يستعين فيها الطبيب المعالج بيده وآلاته. وأما البلاستيك (Plastic) فهذه الكلمة مأخوذة من (Plastic or Pladtiko) وهي كلمة إغريقية ومعناها طي الشيء وتشكيله الجديد والإصلاح والتعديل والترميم. (6)

### مفهوم العملية الجراحية البلاستيكية

هي جراحة هدفها إزالة نقص جسدي أو إصلاحه, سواء كان ذلك النقص خلقياً أو طرأ على الجسد بسبب حادثة أو جراحة هدفها زيادة الجمال والجمالية بتغيير صورة الأعضاء. وتعرفها الدكتورة إلهام بنت عبد الله الباجنيد : " جراحة تجري لتحسين منظر جزء من أجزاء الجسم الظاهرة ووظيفته إذا ما طرأ عليه نقص أو تلف أو تشوه" (7)

### أنواع عمليات التجميل الحديثة

وتبين مما سبق أن العملية الجراحية البلاستيكية تنقسم إلى قسمين:

- 1) جراحة الإصلاح (Reconstructive) هدفها إزالة نقص جسدي أو إعادة وظيفة عضو أو تقوية وظيفته.
- 2) جراحة التجميل (Aesthetic Cosmetic) هدفها تجميل الإنسان ومنحه الجمالية بالتغيير في صورة الأعضاء.

### إطار العملية الجراحية البلاستيكية

إن جسد الإنسان كله يدخل في إطار العملية الجراحية البلاستيكية فيستعان بها في إزالة نقص ظاهر طرأ عليه ولكن اشتهر في العصر الراهن للأمور الآتية:

- 1) تضمير الإنسان وتهزيله بإزالة الشحم الزائد بالتخدير عند البطن أو الظهر أو الخصر أو الذقن.
- 2) تصغير أو تكبير الخد أو الذقن أو الشفة أو الثدي.
- 3) تكبير آلة التناسل وتطويلها.
- 4) إصلاح البطن الذي تدلي بسبب الحمل.
- 5) إصلاح الجلد المترلي وخاصة إزالة أخاد يد الوجه بسبب تخدده.
- 6) تحويل الأذن والأنف والحنق إلى صورة جميلة.
- 7) إصلاح الجفن المتدلي.
- 8) إزالة الحلقة السوداء أو العيب الناشئ أو التكسير المتولد حول العيون.
- 9) علاج الصلع والقرع بتحويل الشعر من القذال والقفا ومؤخر الرأس إلى مقدم الرأس.
- 10) إصلاح لون الجلد وتبييضه.
- 11) إجراء عملية جراحية تجميلية على الحاجب والجفن أو الشفة مثل المكياج (Make up)

#### عملية الجراحة في ضوء التاريخ

إن تاريخ عملية التجميل قديم جدا كما يشهد به التاريخ أنها كانت موجودة قبل أربعة آلاف سنة ولكن عملية التجميل الإصلاحية (Reconstructive) كانت رائجة في الهند 800 سنة قبل المسيح.

ولقد تنبه معظم المؤرخين إلى مبادئ عملية التجميل بدراسة المخطوطات الناقصة "بايري" (Papyrus). بمصر، ودراسة المخطوطات السنسكريتية الهندية. ويرى المؤرخون أن أطباء مصر هم الذين سبقوا إلى هذه العملية فإن (Smith Papyrus)

(Edwin) الذي كتب قبل ثلاثة آلاف سنة, توجد فيه تفاصيل حول عملية التجميل بشأن الوجه والأنف واللحي.

كما يظهر بدراسة التاريخ أن أطباء اليونان وروما قد استفادوا مما كتبه أطباء الهند بصدد عمليات التجميل, ولكن مصطلح عمليات التجميل ظهر في العصر الحديث في أواخر القرن السابع عشر الميلادي ولعبت الحرب العالمية الأولى دورا هاما في ترقية عمليات التجميل لأن عدد الجرحى قد ازداد فعالجهم الأطباء المتخصصون بجراحة التجميل.

وقد انخفض دور عمليات التجميل بعد الحرب العالمية الثانية ولحل هذه المشكلة عرفت بأقسام جديدة, فيها ترمي إلى منح الإنسان الجاذبية والزيادة في الحسن والجمال فراجت بعد ذلك هذه العملية رواجا كبيرا وخاصة بعد 1960م ومما زادها تقدما إعجاب الناس بأبطال الأفلام ونجوم الشاشة البيضاء والرغبة الشديدة في محاكاتهم والميل الزائد إلى الجمال بسبب انعقاد مسابقات الحسن والجمال.(8)

#### جراحة التجميل في ضوء الأحكام الشرعية

إن العملية الجراحية التجميلية موجودة منذ قديم الزمان كما سبق ولكن التغييرات التي طرأت عليها جعلتها قضية حديثة وبما أنه لا يوجد نص صريح بشأنها ولذا تعتبر مسألة اجتهادية إلى حد كبير.

ولا شك في أن الحكم عليها يدور مع هدفها فمن المناسب أن نستعرض الأحكام الشرعية في ضوء تلك الأهداف التي لأجلها تجري هذه العملية وهي كالاتي:  
أولا: إن كان الهدف من إجراء العملية الجراحية البلاستيكية إزالة نقص خلقي يتشوه به الإنسان ويكون ذلك النقص خلاف قانون الفطرة العام كتشقق الشفة وانقطاعها أو اعوجاج الأنف وأوده أو زيادة الإصبع فيحوز إجراء عمليات جراحية تجميلية لإزالة هذا العيب, لأن فيه دفع الضرر والأذى والألم, وإن حصل بهذه العمليات

تجميل وتحسين للمعمول له هذه العمليات سواء كان ذكراً أو أنثى، فقد نقل الحافظ ابن حجر العسقلاني عن الطبري بأنه قال " لا يجوز للمرأة تغيير شيء من خلقها التي خلقها الله عليها بزيادة أو نقص التماس الحسن لا للزوج ولا لغيره، كمن تكون مقرونة الحاجبين فتزيل ما بينهما، توهم البلج أو عكسه ومن تكون لها سن زائدة فتقلعها أو طويلة فتقطع منها أو لحية أو شارب أو عنققة فتزيلها بالنتف ومن يكون شعرها قصيراً أو حقيراً فتطول أو تغززه بشعر غيرها فكل ذلك داخل في النهي، وهو من تغيير خلق الله تعالى، ويستثنى من ذلك ما يحصل به الضرر والأذى كمن يكون لها سن زائدة أو طويلة تعيقها في الأكل أو إصبع زائدة تؤذيها أو تؤلمها فيجوز ذلك، والرجل في هذا الأخير كالمراة. (9)

ولم يرض المحدث الكبير خليل أحمد السهارنفوري بتوجيه وتعليل الإمام أبي جعفر الطبري حيث قال " قول أبي جعفر الطبري عندي غير موجه، فإن الظاهر أن المراد بتغيير خلق الله تعالى أن ما خلق الله سبحانه وتعالى حيواناً على صورته المعتادة لا يغير فيه، لا أن ما خلق على خلاف العادة مثلاً: كاللحية للنساء أو العضو الزائد فليس تغييره تغييراً لخلق الله" (10)

ويؤيده ما في -الفتاوى الهندية- " إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعاً زائدة أو شيئاً آخر، قال نصير رحمه الله تعالى إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الملاك فإنه لا يفعل وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك" (11) ويؤيده كذلك ما في -رد المختار- " ولعله محمول على ما إذا فعلته لتتزين للأجانب وإلا فلو كان في وجهها شعر ينفر زوجها عنها بسببه، ففي تحريم إزالته بعد، لأن الزينة للنساء مطلوبة للتحسين إلا أن يحمل على ما لا ضرورة إليه لما في تنفه بالمنصاص من الإيذاء... إلى أن قال رحمه الله إلا إذا نبتت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إذالته بل تستحب

إزالته, وفي التاتر خانية عن المضمرات ولا بأس بأخذ الحاجبين وشعر وجهه ما لم يشبه المخنث" (12)

ويؤيده كذلك ما قاله الإمام النووي " أما النامضة -بالصاد المهملة- فهي التي تزيل الشعر من الوجه والمنتمصية التي تطلب فعل ذلك بها, وهذا الفعل حرام إلا إذا نبتت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها بل يستحب عندنا... إلى أن قاله وأن النهي إنما هو في الحواجب وما في أطراف الوجه" (13) كما يؤيده ما في الفقه الحنبلي " ولها حلق وجه وحفه وتحسينه وتحميره" (14).

وإن قبلنا رأي الطبري فلا نقبل حصره الألم بالألم المادي بل يوسع مفهوم الألم أو الضرر بالأذى أو الضرر المعنوي, وبالتالي يجوز قلع السن أو قطع شيء من السن الطويلة أو قطع الإصبع الزائدة, وما يخالف الصورة المعتادة للإنسان لإزالة المنظر غير الجميل الذي يسبب الألم المعنوي وإن حصل بذلك شيء من التجميل والتحسين.

ثانياً- وإن كان الهدف من إجراء عمليات التجميل إزالة العيب الناتج عن حادثة أو غيره فإن الإنسان قد يصاب بشيء من التشويه في وجهه أو بأجزاء ظاهرة من بدنه نتيجة حرق أو جرح أو مرض أو حادثة أخرى فيجوز إجراء عمليات جراحية تجميلية لإزالة هذا التشويه ولو أدت هذه العمليات إلى شيء من التحسين والتجميل لأن ذلك داخل في العلاج ولأن المقصد الأساسي الأصيل هو إزالة التشويه الذي حصل, والذي يسبب من أذى معنوي كما أن فيه إعادة الصورة المعتادة التي كانت قبل الحادث, وقد ورد في الحديث الشريف " أن عرفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من ورق فأتى عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم فاتخذ أنفا من ذهب" (15) ويكتب الإمام الخطابي في شرح هذا الحديث " وفيه إباحة استعمال اليسير من الذهب للرجال عند الضرورة كربط الأسنان به وما جرى مجراه مما لا يجري غيره فيه مجراه" (16).



ولا يخفى أن استعمال الذهب لستر قبح الأنف المقطوع للرجل إنما جاز مع تحريم الذهب للرجال للضرورة، وهي هنا ستر قبح الأنف المقطوع أو ما يترتب من أذى إذا بقي بدون ستر، وإذا جاز هذا للرجل فجوازه للمرأة أولى لأن الشرع راعى فطرتهما في التزين وطلب الجمال.

وفي المجموع في فقه الشافعية " يجوز لمن ذهب أنفه أو سنه أو أظفاره أن يتخذ مكانها ذهباً سواء أمكنه فضة وغيرها أم لا وهذا متفق عليه، ويجوز له شد السن والأظفار ونحوها بخيط ذهب، لأنه أقل من الأنف المنصوص عليه. وهل لمن ذهبته إصبعه أو كفه أو قدمه أن يتخذها من ذهب أو فضة؟ فيه طريقتان أصحهما لا يجوز، وبه قطع البغوي وغيره" (17). وقال في موضع آخر " وفي جواز الإصبع واليد منهنما وجهان حكاهما المتولي أحدهما يجوز كالأظفار وبه قطع القاضي حسين في تعليقه وأشهرهما لا يجوز وبه قطع الفوراني والرويان، وصاحب العدة والبيان، لأن الإصبع واليد منهنما لا تعمل عمل الأصلية بخلاف الأظفار" (18).

ولا يخفى أن قول الشافعية هذا هو في جواز استعمال الذهب للرجل في هذه الحالات استثناء من تحريم استعماله على الرجال. أما بالنسبة للمرأة فيجوز ذلك دون سؤال، لأن الذهب مباح للمرأة للتخلي به فاستعمالها له لستر قبح منها كأنف مقطوع أو إصبع ذهبية أو كف مقطوعة أولى في الجواز لها من اتخاذ الذهب حلية لها. كما أن تعليل النووي الأخير يدل على جواز إجراء عمليات جراحية لإزالة التشويه وإعادة وظيفة الأعضاء إن أمكن، وقد أمكن كل ذلك في هذا العصر الحديث فلا خفاء في جوازه.

وفي البدائع والصنائع " ولو سقط سنه يكره أن يأخذ سن ميت فيشدها مكان الأولى بالإجماع، وكذا يكره أن يعيد تلك السن الساقطة مكانها عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ولكن يأخذ سن شاة زكية فيشدها مكانها، وقال أبو يوسف رحمه

الله تعالى لا بأس بسنه ويكره سن غيره " (19). وما ذهب إليه أبو يوسف رحمه الله تعالى يدل على جواز إجراء العمليات الجراحية لإزالة العيوب الناتجة عن حادث ونحوه كما أن هذه العيوب التي تعالجها هذه الجراحات تشتمل على ضرر حسي ومعنوي، وهو موجب للترخيص بفعل الجراحة لأنه تعد حاجة فتتزل متزلة الضرورة ويرخص بفعلها إعمالاً للقاعدة الشرعية " الحاجة تتزل متزلة الضرورة عامة أو خاصة".

ثالثاً- إن كان الهدف من إجراء عمليات التجميل الحديثة إزالة أخطار يد الوجه بسبب الكبر في السن والزيادة في العمر أو تعديل الأنف الذي فيه شيء من العلو أو الانخفاض أو الميل أو ترقيق الشفتين أو رفع ندبة في الخد ونحو ذلك فلا يجوز إجرائها، لأن فيه شيئاً من معنى "تغيير خلق الله" ونوع من الترفه الزائد ومحاوله لتغيير مقتضيات الفطرة، فقد عين الله تبارك وتعالى مراحل الصغر والشباب والشيوخوخة، فالرغبة في بقاء الشباب في كل مرحلة مذمومة، لأن الراغب في مثل ذلك كأنه يعد الدنيا كل شيء ولا يرغب فيما عند الله تعالى، ومثل هذا الترف لا يحبه الشرع، ولأن هذا النوع من الجراحة لا يشتمل على دوافع ضرورية ولا حاجة إليها بالطبع بل غاية ما فيه تغيير خلق الله تعالى، والعبث بما حسب أهواء الناس وشهواتهم فهو غير مشروع، ولا يجوز فعله فقد ورد في حديث أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال " لعن النبي صلى الله عليه وسلم الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة" (20).

رابعاً- تحتاج العملية الجراحية البلاستيكية إلى نقل اللحم أو الجلد من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه فهل هو يجوز؟ ولا خفاء في جوازه، ولكن يجب مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب

عليها وبشرط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له أو لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسيا أو عضويا. أما ما قاله الفقهاء الأقدمون من عدم الانتفاع بأعضاء الإنسان كما ورد في "البحر" (وشعر الإنسان والانتفاع به) أي لم يجز بيعه والإشفاق به لأن الآدمي مكرم غير مبتدل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزاءه مهانا مبتدلا" (21) وكما قال الإمام الشيباني والسرخسي " والآدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما يحرم التداوي بشيء من الآدمي الحي إكراما له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميت, قال صلى الله عليه وسلم " كسر عظم الميت ككسر عظم الحي " (22) فهذا محمول على عدم الحاجة والضرورة, أما إذا كانت هناك حاجة أو ضرورة فيجوز, لأن القاعدة الفقهية تقول " الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة" (23) وقال الكاساني " وإعادة جزء منفصل إلى مكانه ليلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعادته إلى مكانه .... إلى أن قال رحمه الله تعالى " ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه" (24) وفي تحفة المحتاج في فقه الشافعية " أما إذا وصل عظم يده بيده مثلا في المحل الذي أبين منه فالظاهر الجواز, لأنه إصلاح للمنفصل منه ثم ظاهر إطلاق الوصل بعظم الآدمي, أي إذا فقد غيره مطلقا أنه لا فرق بين كونه من ذكر أو أنثى فيجوز للرجل الوصل بعظم الأنثى وعكسه, ثم ينبغي أن لا ينتقص وضوءه ووضوء غيره بمسه" (25)

وفي نهاية المحتاج " ثم قوله: وجب تقديم الأول يفهم أنه لو لم يجد إلا عظم آدمي وصل به وهو ظاهر" (26) وقال الشيرازي " وإن اضطر ولم يجد شيئا فهل يجوز له أن يقطع شيئا من بدنه ويأكله فيه وجهان: قال أبو إسحاق : يجوز لأنه إحياء نفس بعضو فجاز كما يجوز أن يقطع عضوا إذا وقعت فيه الأكلة لإحياء نفسه" (27) وأما المقابح التي توجد في زرع الأعضاء وهي الإهانة إلى الجسد الإنساني ونجاسة

العضو المنفصل, فلا توجد تلك المقايح في العملية الجراحية البلاستيكية لأنه أمكن الانتفاع بالعضو الإنساني بالطريقة المهدبة, ولا يعتبر هذا الانتفاع إساءة إلى الإنسان في هذا العصر الحديث. كما أن الجزء المنفصل لا يكون نجسا في حق صاحبه, ويقول صاحب الدر المختار " وفي الأشباه : المنفصل من الحي كميته إلا في حق صاحبه فطاهر" (28) وفي رد المختار " وإن كثر وفي شرح المقدس: قلت والجواب عن السؤال أن إعادة الأذن وثباتها إنما يكون غالبا بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها أبين من الحي, لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تبين ولو فرضنا شخصا مات ثم أعيدت حياته معجزة وكرامة لعاد طاهرا" (29) ولا شك أن هذه النصوص الفقهية كلها تدل على جواز العمليات الجراحية البلاستيكية إذا مست الحاجة والضرورة.

خامسا- وإن كان الهدف من إجراء العمليات الجراحية البلاستيكية إزالة الزيادة البسيطة أو النقص السير في الجسد كتعديل الأنف الذي فيه شيء من العلو أو الانخفاض أو الميل أو ترقيق الشفة فيها شيء من الغلط أو رفع ندبة في الخد ونحو ذلك فلا يجوز إجرائها, لأن فيه شيئا من معنى "تغيير خلق الله", ولا يخفى أن شيئا من النقص والزيادة لا يتسبب الكراهية في عيون الناس فلا حاجة إليها, والجواز مشروط بالضرورة والحاجة, والقاعدة الفقهية تقول: ما أبيع للضرورة يتقدر بقدره" (30)

سادسا- وإن كان الهدف من إجراء العمليات الجراحية البلاستيكية إراءة نفسه وشخصه شابا أو صغير السن أو جميلا فلا يجوز, لأنه من الغش والخداع. وقد اتفق العلماء على تحريمهما, فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم " من غشنا فليس منا" (31) كما أن فيه معنى "تغيير خلق الله" فقد قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه " لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن والمغيرات خلق الله, ما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ملعون في كتاب الله" (32)

ويكتب الإمام النووي رحمه الله " وتفعل ذلك العجوز ومن قاربتها في السن إظهارا للصغر وحسن الأسنان, ولأن هذه الفرجة اللطيفة بين الأسنان تكون للبنات الصغار إلى أن قال رحمه الله تعالى وهذا الفعل حرام على الفاعلة والمفعولة بها لهذه الأحاديث, ولأنه تغيير لخلق الله تعالى ولأنه تزوير وتدليس" (33) ويكتب أيضا " وأما قوله : المتفلجات للحسن فمعناه يفعلن ذلك طلبا للحسن, وفيه إشارة إلى أن الحرام هو المفعول لطلب الحسن, أما لو احتاجت إليه العلاج أو عيب في السن ونحوه فلا بأس" (34) ويكتب الحافظ ابن حجر العسقلاني نقلا عن الإمام الطبري " إنما ورد الوعيد الشديد في هذه الأشياء لما فيها من الغش والخداع, ولو رخص في شيء منها لكان وسيلة إلى استجازة غيرها من أنواع الغش, ولما فيها من تغيير الخلقة, وإلى ذلك الإشارة في حديث ابن مسعود رضي الله عنه بقوله: المغيرات خلق الله" (35)

سابعاً- وإن كان الهدف من إجراء عمليات التجميل تغيير معالم الوجه لإخفاء جريمة ارتكبتها صاحبها فلا يجوز, لأن فيه تدليسا وتزويرا وخداعا وغشا وفرارا عن تحمل المسئوليات. وكل ذلك ممنوع في الشريعة الإسلامية السمحة البيضاء التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم, وفيه كذلك تغيير لخلق الله, فيعد فاعلها مرتكباً لاثم كبير فإنه اتخذ الشيطان ولياً من دون الله فحسر خسارنا مبيناً.

ثامناً- وإن كان الهدف من إجراء عمليات التجميل تغيير معالم الوجه من مظلوم مضطهد في الواقع فيجوز هذا الإجراء لأن الدفاع عن النفس والعرض والمال والدين من مقاصد الشريعة الإسلامية الرئيسية, وقد ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " من قتل دون ماله فهو شهيد ومن قتل دون عرضه فهو شهيد ومن قتل دون دينه فهو شهيد ومن قتل دون أهله فهو شهيد" (36). والقاعدة الفقهية تقول: الأمور بمقاصدها" (37) وقال الحصكفي " الكذب مباح لإحياء حقه ودفع الظلم عن نفسه, والمراد التعريض, لأن عين الكذب حرام. وقال الشامي " وواجب إن

وجب تحصيله كما لو رأى معصوما اختفى من ظالم يريد قتله أو إيذائه، فالكذب هنا واجب" (38)

تاسعا- وإن كان الهدف من إجراء العمليات الجراحية التجميلية تغيير الجنس كتحويل الفتاة إلى فتى وفتى إلى فتاة فلا يجوز، بل يحرم هذا الفعل، لأن فيه تغييرا صريحا لخلق الله تعالى، وورد في حديث عن أبي هريرة وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم قال "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتخثرين من الرجال الذين يتشبهون بالنساء والمترجلات من النساء اللاتي يتشبهن بالرجال" (39) فكيف بمن يغير جنسه؟

عاشرا- وإن كان الهدف من عمليات التجميل الحديثة تصحيح الجنس كمن لا تتبين فيه علامات الذكورة أو الأنوثة ولا يعلم أنه رجل أو امرأة أو تعارضت فيه العلامات فيجوز إجراء هذه العمليات لتصحيح الجنس، لأن الله سبحانه تبارك وتعالى لم يخلق صنفا وسيطا بل إما خلق صنف الرجال أو صنف النساء (40) وأما وجود الخنثى المشكل فهذا لخلل في خلقته، ولم يقدر الأطباء القدامى على علاج ذلك، ونظرا إلى ذلك بين فقهاءنا أحكام الخنثى المشكل، ولكن الطب الحديث في العصر الراهن قد تقدم وتطور وأمكن تصحيح الجنس (Sex) فلا مانع من جوازه، ويدل على هذا أن الحنفية ذهبوا إلى أن "الخنثى وإن زوجه أبوه رجلا فوصل إليه جاز، وكذلك إن زوجه امرأة فوصل إليها وإلا أجل كالعين" (41) وإن كان المذهب لدى المالكية والشافعية أنه يمتنع النكاح في حق الخنثى المشكل من الجهتين، ولكن روي عن الإمام الشافعي رحمه الله أنه قال "إذا كان مشكلا فله أن ينكح بأيهما شاء فأيهما نكح به لم أجز له غيره ولم أجعله ينكح بالآخر" (42) واختلف الخنازلة في نكاحه، فذكر الخرقي " أنه يرجع إلى قوله: فإن ذكر أنه رجل، وأنه يميل طبعه إلى نكاح النساء فله نكاحهن، وإن ذكر أنها امرأة يميل طبعها إلى الرجال زوج رجلا، لأنه معنى لا يتوصل إليه إلا من جهته، وليس فيه إيجاب حق

على غيره، فيقبل قوله فيه، كما يقبل قول المرأة في حيضتها وعدتها، وقد يعرف نفسه بميل طبعه إلى أحد الصنفين وشهوته له، فإن الله تعالى أجرى العادة في الحيوانات يميل الذكر إلى الأنثى وميلها إليه، وهذا الميل أمر في النفس والشهوة، لا يطلع عليه غيره، وقد تعذرت علينا معرفة علاماته الظاهرة، فرجع فيه إلى الأمور الباطنة فيما يختص هو بحكمه" (43)

وإن هذه النصوص الفقهية كلها تدل على أنه إذا أمكن التمييز وتصحيح الجنس فلا مانع من جوازه، وقد أمكن ذلك في العصر الراهن بالفحص الطبي مع مراعاة ميل الخنثى المشكل ولذا أرى جوازه.

### نتيجة البحث

ونقدم فيما يلي نتيجة البحث:

- 1) يجوز إجراء العمليات الجراحية البلاستيكية لإزالة عيب جسدي، والمراد من العيب الجسدي كل صورة تخالف الصورة المعتاد، والهئية الخلقية العامة في الإنسان، سواء كان هذا العيب خلقياً أو نتج عن حادث فيما بعد.
- 2) يجوز إجراء العمليات الجراحية التجميلية لإزالة أذى جسدي أو عضوي إذا أشار على المريض الطبيب الصالح بيقين.
- 3) لا يجوز إجراء عملية التجميل لإزالة تغيير يطرأ على الإنسان وفق القانون الفطري لكبر السن والزيادة في العمر كتحدد الوجه.
- 4) إذا كان الأنف والأعضاء الأخرى قليلة الجمال والتناسب والتناسق بصورة خلقية ولكن لا تخرج عن دائرة الحلقة العامة المعتادة للإنسان فلا تجوز عملية التجميل الجراحية لطلب زيادة الحسن والجمال.
- 5) إن عملية التجميل الجراحية لإخفاء الهوية الذاتية لا تجوز إلا إذا اضطر المظلوم المضطهد إلى ذلك لكي لا يقع في ظلم الظالم فيسع له ذلك.

6) لا يجوز تغيير الجنس في أي وجه كان.

7) يجوز تصحيح الجنس ويراعى فيه ميل الخنثى المشكل.

ولا يخطر ببال أحد أن الإسلام يخالف الحسن والجمال أو لا يريد أن يظهر الإنسان بمظهر الجاذبية والجمال, وذلك لأن الحسن قد ضم إلى تخليق الإنسان, يقول الله تبارك وتعالى " لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" (التين-4) وقد دعا القرآن الكريم إلى التجميل فقال " يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إن الله لا يحب المسرفين" (الأعراف-31) وورد في حديث عن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا وسخة ثيابه فقال: أما وجد هذا ما ينقي ثيابه؟ ورأى رجلا نائر الشعر فقال: أما وجد هذا ما يسكن شعره" (44) وظهر من هذا كله أن الإسلام أعار عناية كبيرة بالجمال والتزيين والتجمل ولكنه كره الغلو فيه.

### الهوامش

- 1) أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي, روح المعاني, دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1994م, ج-4/ص-351.
- 2) أبو الطيب صديق من حسن القنوجي, فتح البيان في مقاصد القرآن, إدارة إحياء التراث الإسلامي, بدولة قطر, سنة 1989م, ج-4/ص-334.
- 3) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه, كتاب الإيمان- باب تحريم الكبر وبيانه برقم 91, والترمذي برقم 1999.
- 4) أخرجه محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي في كتاب الأدب, رقم الباب-54, رقم الحديث-2819, وقال "هذا حديث حسن".
- 5) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري, جامع البيان في تأويل القرآن, دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1992م, ج-4/ص-285.



- (6) أردو إنسائيكلو بيديا 422/2, باكستان.
- (7) الموسوعة الطبية الحديثة 454/3, بيروت, دون تاريخ.
- (8) الموسوعة الأردنية 422/2-423.
- (9) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني, فتح الباري, دار الفيحاء بدمشق, سنة 1997م, ج-10/ص-463.
- (10) الشيخ خليل أحمد السهارنبوري, بذل المجهود في حل أبي داود, دار الكتب العلمية بيروت, دون تاريخ, ص-256.
- (11) الفتاوى الهندية, دار الفكر, بيروت, دون تاريخ, 360./5.
- (12) محمد أمين الشهير بابن عابدين, رد المختار على الدر المختار (كتاب الخطر والإباحة-536/9) دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1994م.
- (13) الإمام محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي, شرح النووي على صحيح مسلم, مؤسسة المختار بالقاهرة, سنة 2001م, 114./14.
- (14) الشيخ مرعي بن يوسف الحنبلي, غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى, بيروت دون تاريخ, 21./1.
- (15) أخرجه الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني, كتاب الخاتم, باب في ربط الأسنان بالذهب, برقم-4232.
- (16) الإمام أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي, معالم السنن في شرح سنن أبي داود, دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1996م,
- (17) الإمام النووي, المجموع شرح المذهب, دار الفكر, بيروت, سنة 2005م, 384./4.
- (18) المرجع نفسه, 317./1.
- (19) الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني, بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع, دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1986م, 132./5.

- (20) أخرجه أمير المؤمنين في الحديث أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري في كتاب اللباس-باب الموصولة برقم 5940.
- (21) الشيخ زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم المصري الحنفي, البحر الرائق شرح كتر الدقائق, باب البيع الفاسد, مكتبة زكريا, سهارنور, سنة 1998م, 6/133.
- (22) الإمام محمد بن الحسن الشيباني, السير الكبير, 1/128/ والإمام أبو بكر محمد بن أحمد أبي سهل شمس الأئمة السرخسي, شرح السير الكبير (مشكول) باب دواء الجراحة, من قرص المكتبة الشاملة, 1/139.
- (23) ابن نجيم الحنفي, الأشباه والنظائر-1/114, من قرص المكتبة الشاملة.
- (24) بدائع الصنائع 5/133.
- (25) شيخ الإسلام أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي, تحفة المحتاج في شرح المنهاج, باب شروط الصلاة-2/126, من قرص المكتبة الشاملة.
- (26) شمس الدين محمد ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير, نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج, دار إحياء التراث, بيروت, سنة 1992م, 2/22.
- (27) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي, المهذب مع شرحه المجموع, كتاب الأظعمة, دار الفكر, بيروت, 2005م, 9/37.
- (28) محمد بن علي الشهير بالحصكفي, الدر المختار شرح تنوير الأبصار, باب المياه, دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1994م, 1/361.
- (29) رد المختار-1/361.
- (30) الإمام الفقيه, نظام الدين الشاشي, أصول الشاشي, ندوة العلماء لكتاؤ, الهند, سنة 1998م, ص-77.
- (31) أخرجه أبو الحسن, عساكر الدين, مسلم بن الحجاج القشيري في صحيحه, كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "من غشنا فليس منا" برقم 164.

- (32) أخرجه البخاري في اللباس, باب المنتمصات برقم.5939
- (33) شرح النووي على صحيح مسلم, المرجع السابق, 115./14
- (34) المرجع نفسه-115./14
- (35) فتح الباري, المرجع السابق, 467./10
- (36) أخرجه الترمذي في الديات برقم الباب-21, رقم الحديث-1421, وقال هذا حديث حسن صحيح.
- (37) الأشباه والنظائر-39/1, من قرص المكتبة الشاملة
- (38) الدر المختار مع رد المختار, كتاب الخطر والإباحة, باب الاستبراء وغيره-612./9
- (39) أخرجه الإمام أحمد في مسنده بإسناد صحيح برقم-2331/2036/2006, والطبراني في الكبير برقم-13477/11517, وأبو يعلى في مسنده برقم-2433/2378, وابن أبي شيبه برقم-26489
- (40) الحافظ السيوطي عبد الرحمن, الأشباه والنظائر, القول في أحكام الخنثى-415/1, و806/1, من قرص المكتبة الشاملة.
- (41) ابن نجيم الحنفي, الأشباه والنظائر, أحكام الخنثى المشكل-355./1
- (42) الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي, الأم, كتاب النكاح, رضاع الخنثى-57/5, دار الكتب العلمية, بيروت, سنة 1993م, والشيخ شهاب الدين القليوبي, مومبائ, الهند, 262/2. وأبو عبد الله محمد بن محمد المغربي المعروف بالحطاب"مواهب الجليل, دار الفكر, بيروت, دون تاريخ, 432./6
- (43) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي, المغني, كتاب النكاح-678/6, عالم الكتب, بيروت, دون تاريخ.
- (44) أخرجه أبو يعلى في مسنده بإسناد صحيح برقم-2026/1976.

\*\*\*\*\*

## بررسی تحول زبان در شعر نیمایی

ڈاکٹر محمد ناصر ☆

### Abstract:

Poetry deals with pure sentiments and inner feelings of a human being and in modern days it is said that poetry is nothing but the conversion of passion and feelings. Language is always there as an important tool to help a poet convey his obsession and enthusiasm to society. Due to so many reasons, classical Persian poetry's domain of language and vocabulary was limited and confined. But the French revolution and European style democracy initiated changes and almost revolutionized the Persian poetic language and diction. Scorching ideas, sizzling issues, blistering themes and flaming subjects changed the whole scenario. This thoroughly transformed state of affair just needed innovative language and new-fangled diction. And it happened exactly the same way. All these changes, evolutionary progression and development in poetic language and diction has been discussed and evaluated in this article in depth & detail.

Key words: Persian poetry, 20th century, Changes in language, Analysis.

شعر واکنشی است خیال انگیز در زبان، و اگر زبانی با زمان و مکان هماهنگ نباشد، جامد خواهد ماند. در قرن بیستم اندیشه های تازه ای در شعر فارسی فرصت بروز یافت. مردم با جهان تازه ای آشنایی پیدا کردند و نیز نخستین بار در سرنوشت اجتماعی خویش سهمیم شدند. شعر

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ فارسی، جامعہ پنجاب، لاہور

کلاسیک که از همیشه با اشراف و آدمهای باسواد و تحصیل کرده سر و کاری داشت، اما شعر جدید با مردم عادی و توده‌ها رابطه برقرار کرد و به عبارت دیگر از تخت رفیع و فاخر خویش به زیر آمد، و به زندگی مردم نزدیک شد؛ و نیز اینکه زندگی وارد شعر شد و این ورود شاعرانه تنها از طریق زبان زمانه امکان پذیر بود. پس شعر فارسی برای برآوردن یک نیاز اجتماعی به زبان کوی و برزن نزدیک شد، چه از لحاظ نحو و چه از لحاظ صرف یعنی واژگان. واژگان اروپایی نیز با خود معانی تازه‌ای در عرصه‌ی نظم اجتماعی و سیاسی آوردند، اما برآستی در اوایل با همه‌ی تازگی‌اش زبان شعر از حد زبان ژورنالیستی تجاوز نکرد و واژه‌های تازه هماهنگ با ساخت عمومی زبان به کار بسته نشد. "پیشینه‌ی کاربرد واژه‌های اروپایی در شعر فارسی را (بی آنکه چندان نیازی به کاربرد آنها باشد) در آثار منظوم میرزا ابوطالب، نویسنده "مسیر طالبی" (سال تقریبی سفرنامه: ۱۲۱۹ق) می‌توان یافت." (شفیعی کدکنی، الف، ۷۵) میرزا ابوطالب شاعر به معنی واقعی کلمه نبود، اما از دید تاریخی امتیاز تقدّم را دارد، و نخستین کسی است که به چنین تجربه‌ی دست زده است.

در میان شاعران اوایل قرن بیستم کاربرد واژگان اروپایی، انگلیسی و فرانسه، بسیار متداول بود. ادیب الممالک از جمله کسانی است که در این زمینه دست گشادی دارد، و نیز ایرج میرزا (۱۸۷۴ - ۱۹۲۶م) که از همه بیشتر آزادی در زبان را می‌خواست، اگرچه نتوانست گامی فراتر از وزن و قافیه بنهد، او تلاش کرد که واژه‌های فرانسوی را، در شعر خود به کار برد.

ویژگی چشمگیر زبان شعر اوایل قرن بیستم اغلاط دستوری است. دواوین شاعران بزرگ این دوران، عارف قزوینی (۱۸۸۲ - ۱۹۳۴م) و

میرزاده عشقی (۱۸۹۳ . ۱۹۲۲ م) پُر از اغلاطِ صریح دستوری است. شفیعی کدکنی کم سواد بودن این شاعران را دلیل اصلی ضعفِ زبانِ شعری شان می داند. (همو، ب، ۴۵) نسیم شمال (۱۸۷۱ . ۱۹۳۲ م) چون زبانش خیلی نزدیک به زبانِ توده بود، به این دلیل اشتباهات فاحشِ دستوری در شعرِ او نسبت به عارف و عشقی کمتر به چشم می خورد.

اما در دورانِ بعدی، در زمانِ رضا خان (۱۸۷۸ . ۱۹۲۲ م) (حک: ۱۹۲۵ . ۱۹۲۱ م)، زبان شعر متنوع تر و پخته تر گردید و اشتباهاتِ فاحش در شعرِ این دوره دیده نمی شود، چون در این زمان شاعران پخته و کارگشته مانند ملک الشعرا بهار (۱۸۸۴ . ۱۹۵۱ م)، فرخی یزدی (۱۸۸۷ . ۱۹۳۹ م)، ابوالقاسم لاهوتی (۱۸۸۷ . ۱۹۵۷ م)، محمود دولت آبادی (متولد: ۱۹۲۰ م) و افزون بر آن پروین اعتصامی (۱۹۰۷ . ۱۹۲۱ م)، نیما یوشیج (۱۸۹۶ . ۱۹۶۰ م)، رهی معیری (۱۹۰۹ . ۱۹۶۸ م)، سیمین بهبهانی (متولد: ۱۹۲۷ م)، محمد حسین شهریار (۱۹۰۶ . ۱۹۸۸ م) و نادر نادرپور (۱۹۲۹ . ۲۰۰۰ م) به روی صحنه آمدند و مباحث مربوط به دستور زبان رواج پیدا کرد و سنت شکنی و نوگرایی بشدت احساس شد و انواع تجربه های موفق و ناموفق را در این زمینه می بینیم.

پس از کودتای ۱۹۵۳ م دیگر نیما تنها نبود و پیروان قوی مانند مهدی اخوان ثالث (۱۹۲۸ . ۱۹۹۰ م)، احمد شاملو (۱۹۲۵ . ۲۰۰۰ م) و فروغ فرخزاد (۱۹۳۵ . ۱۹۶۷ م) را با همراه داشت، و شاعرانی مثل فریدون توللی (۱۹۱۹ . ۱۹۸۵ م)، سیاوش کسرای (۱۹۲۷ . ۱۹۹۶ م)، نصرت رحمانی (۱۹۲۹ . ۲۰۰۰ م)، هوشنگ ابتهاج (متولد: ۱۹۲۸ م)، رضا براهنی (متولد: ۱۹۳۵ م) و محمد رضا شفیعی کدکنی (م. سرشک) (متولد: ۱۹۳۹ م) نیز حضور داشتند. این شاعران پر قدرت زبان شعر کهن

را زبان مرده ای قرار دادند، حتی پرویز ناتل خانلری (۱۹۱۴. ۱۹۹۰م)، مخالف سر سخت نیما نیز می گوید: ”گوینده ی امروزی با گوینده ی هزار سال پیش یکی نیست و گذشته از اختصاصات فردی فاصله هزار ساله ای در میان ایشان است. آفتاب همان است، اما آفتاب که شاعر نیست، شاعر مردی است که این آفتاب بر او می تابد و این مرد همان نیست، پس چرا از او می خواهید که آفتاب را درست به همان چشم ببیند که دیگری هزار سال پیش دیده است؟“ (خانلری، ۳۶)

فریدون توللی که شاعر بزرگ این زمان تلقی می شود، اگر چه با شیوه ی نیمایی اختلاف نظر دارد، اما از طرفداران بزرگ تحوّل در زبان شعر است، و بر محافظه کاران چنین می تازد: ”گروهی دیگر چنان سرگرم یافتن و پرداختن مضامین و پرده های جدید گردیده اند که وظیفه ی دیگر خویش یعنی انتخاب و ابداع الفاظ و ترکیبات خوش آهنگ و رسا را بکلی فراموش کرده و با کاشتن این رازهای گرانبها در شوره زار الفاظ سست و سخیف، به دست خویش، اندیشه های لطیف خود را همچون دختران دلبنده جاهلیت زنده به گور می نمایند.“ (توللی، ۷)

زبان شعر این دوره از لحاظ واژگان بسیار زبان متنوعی است، و در دوران بعدی فنی تر می شود و به اوج کمال می رسد، تا جایی که به لحاظ زبان، شعر نو و کهن را هرگز نمی شود، قابل مقایسه قرار داد. تنوع زبان، بیانگر تنوع زندگی و به طور کلی هستی و گویای حضور و وجود انواع نیازها و چیزها در دایره ی قومی- اقلیمی است، و چون شعر هنری است زبانی، پس نخستین نشانه ی نوآوری در شعر، سنت شکنی و حادثه آفرینی در زبان است.

زبان در کارکرد عامیانه و تکراری اش فرسوده می شود و تنها

ادبیات، بویژه شعر، می تواند به نجات زبان بیاید و آن را باز توانگر نماید. اما وقتی از فرسودگی زبان روزمره سخن گفته می شود، به این مفهوم نیست که این زبان را باید دور ریخت و با به کارگیری واژگان فاخر و صرفاً ادبی به پالودگی زبان دست زد. شاعر در زندگی روزمره، گفتگوی روز و عامیانه را در ذهن خود ثبت می کند و با آن به داد و ستد اجتماعی و فرهنگی می پردازد، پس نمی تواند بکلی از چنین زبان برکنار بماند. مسأله در نحوه بهره گیری از زبان روزمره است. باید نوعی تناسب یا توازن بین زبان روزمره و زبان ادبی پدید آید تا شعر از عامیانه گی و ضخامت مصنوعی رهایی یابد و به حیات طبیعی خویش باز رسد. چنین توازنی با تناسب میان سادگی بیان و عمق تخیل و معنا موجودیت می یابد. نیما می خواست از زبان رسمی و ادبی و جامد شعر کهن بگریزد و به زبان زنده ای که زبان عامیانه هم نباشد، دست یابد. زبانی که خود آن را ”حال طبیعی بیان“ و ”همسایگی با نثر“ می نامد و می گوید: ”من عقیده ام بر این است که مخصوصاً شعر را از حیث طبیعت بیان آن، به طبیعت نثر نزدیک کرده، به آن اثر دلپذیر نثر را بدهم.“ (نیما، الف، ۱۰۹)

چنین رویکردی به زبان به نوعی تازگی داشت و در نتیجه اش زبان شعر نسبت به آنچه که در گذشته بود، بکلی تغییر کرد و دگرگون شد. اما این اندیشه و برداشت هنوز جا نیفتاده بود و شکل درست خود را نیافته بود و نیما نیز بیشتر به تمرین در این عرصه می پرداخت و شعرهایش به قول خودش ”داوطلبهای میدان جنگ“ (همو، ب، ۱۸) بودند و می بینیم که در بسیاری از شعرهای آزاد نیما، زبانش ناهموار و کژومژ می شود و شعر را زمخت یا ناشیوا و خواندندش را دشوار یا ناخوشایند می سازد، یعنی گرایش به نزدیک کردن طبیعت نثر در شعر، شعرش را به لحاظ ساخت زبانی لطمه



می زند و باعث می شود تا گاه شعر به نثر نازیبایی تبدیل شود. پورنامداریان (متولد: ۱۹۲۰م) در مورد مسأله ی زبان در شعر نیما به نکته ی جالبی اشاره می کند. او اشعار نیما را به سه دسته از جمله سنتی، نیمه سنتی و آزاد تقسیم کرده و به تحلیل و بررسی زبان آنها پرداخته و از نظر صرف و نحو و ترکیبات و کلمات و ساخت و صورت، زبان اشعار سنتی را بسیار سالم و بی عیب و ساده و روان و عاری از کلمات دشوار و نزدیک به سبک عراقی، و زبان اشعار نیمه سنتی را از نظر نحوی و بافت کلام ناهموارتر و از نظر صرفی و مفردات و ترکیبات نزدیک به گروه اول، و زبان اشعار آزاد را از نظر نحوی نسبت به دو گروه اول ناهموارتر و معیوبتر و از نظر صرفی نیز کاملاً متفاوت با زبان شعر کهن دانسته است. (پورنامداریان، الف، ۱۳۴. ۱۳۵)

مهمترین و چشمگیرترین موضوع در عرصه ی شعر مهدی اخوان ثالث مسأله ی زبان است. در این مورد هیچ منتقد و سخن شناس تردیدی ندارد که اخوان از لحاظ قدرت زبان بزرگترین شاعر نیمایی است. حتی ناقدین شعر نو که از تصرفات زبانی و نارسائیهای صرفی و نحوی نیما ایرادهای سختی می گیرند، بر این باور اند که از جهت زبان فارسی چیره دست ترین شاعر امروز اخوان است. از موخره ی او بر "از این اوستا" پیدا است که او برای به دست آوردن زبان سالم مدام در تلاش و کوشش است. هدف او زبانی است که با مقتضیات امروز و نیازهای روزگار هماهنگ باشد. او راه شخصی را برای خود برگزیده است و نیز از این امر آگاه است و می گوید: "من اگر هیچ کار دیگر نکنم، به شعر سلیم و زنده و پیشرو امروز یک زبان سالم فارسی بومی و اسلوب بیان ایرانی، آزاد از قیود و دارای عناصر دقت و قوت با امکانات وسیع گذشته و حال، پیشنهاد

کرده ام، با تک و تکی نمونه‌ها در همان زبان و با همان بیان و با یک شیوه‌ی توجه به مسایل اجتماعی و انسانی.“ (اخوان ثالث، الف، ۱۸۷)

زبان اخوان پاک و پالوده است. او با ایجاد سکونها و حرکتها و قطع و وصل‌های کلامی، تا حدی طنین خاص زبان حماسی را به شعر خود می‌دهد. می‌دانیم که از نظر دستگاه زبان، نیما از ناصر خسرو قبادیانی (۱۰۰۴. ۱۰۸۸ م) و نظامی گنجوی (۱۱۴۱. ۱۲۰۹ م)، احمد شاملو از نثر قرون پنجم و ششم، نادر نادرپور از سلاست بیان سعدی (۱۱۸۴. ۱۲۸۳/۱۲۹۱ م) و حافظ (۱۳۱۵. ۱۳۸۹ م) و گاهی از تصویر پردازی صائب تبریزی (۱۶۰۱. ۱۶۷۷ م) و اخوان ثالث از مکتب خراسانی در نظم و نثر استفاده کرده‌اند.

ویژگیهای سبک خراسانی در زبان شعری اخوان بسیار چشمگیر است. در اشعاری که او از سبک و قالب کلاسیک سروده و تعداد آنها کمتر از شعرهای نیمایی نیست، او بشدت تحت تأثیر سخن سرایان خراسان قرار گرفته است. او در قصیده به استادان فن مانند سنایی غزنوی (۱۰۸۰. ۱۱۳۱ م)، ناصر خسرو (۱۰۰۴. ۱۰۸۸ م)، منوچهری دامغانی (درگذشت: ۱۰۴۰ م)، مسعود سعد سلمان (۱۰۴۶. ۱۱۲۱ م)، انوری ابیوردی (۱۱۲۶. ۱۱۸۹ م) و خاقانی شروانی (۱۱۲۱. ۱۱۹۰ م) نظر دارد و در غزل از جمله سعدی و حافظ بهره جسته است. زبان غزل‌های او نسبت به قصاید روانتر و ساده است که امر طبیعی است و همچنین در اشعار نیمه کلاسیک در قالب مانند چارپاره، زبان او به زبان غزل‌هایش نزدیک است. اما می‌بینیم که در اشعار نیمایی نیز زبان او بسیار تغییر نکرده و او با همان قدرت و توانایی از ”زبان خراسانی“ استفاده و خراسانی بودن خود افتخار کرده است، می‌گوید: ”من اصلاً زبانم نمی‌گردد که اینطور (مثل

فلان و بهمان) با ته لهجه‌ی پائین و مائین‌ها حرف بزیم، سر و سرود من مال این حدود و حوالی نیست. من نه تهرانی هستم نه ترک نه گیلک نه تپورستانی، نه فرنگی مآب و نه معجون و آلباژهای از این چندتا و چندتا‌های دیگر. بایستی ببخشید خانمها و آقایان محترم، من خراسانی هستم، فارسی زبان مادری من است.“ (همو، همانجا)

اما همین قدرت کلام و زبان بسیار قویِ اخوان مورد نقد برخی منتقدین قرار گرفته است. (نگاه کنید: پور نامداریان، ب، ۱۹۲-۲۰۶) و براستی اخوان بارها و بارها از همین زبان به اصطلاح ”قدرتمند و قوی“ شدیداً لطمه خورده است. ذهن اخوان به زبان شعر کهن چنان عادت کرده و خو گرفته است که هیچ ترکیبی و ساخت و بافت آن را غریبه احساس نمی‌کند. اما فراموش نباید کرد که او تنها کسی است که فاصله از خراسان تا یوش را از طریق راه میان بری طی کرده و باز هم اوست که به شعر آزاد زبانی سالم عطا کرده است و اگر او به جای زبان چنین فخیم و سالم زبان توده‌ی امروز را بر می‌گزید، دیگر چه کسی بود که به ایرادهای سنت گرایان پاسخ قانع کننده‌ای می‌داد، و باز می‌گفتند: ”این که همان کلمه هاست... ناسالم... نارسا... و اینها که زبان ادبی را نمی‌دانند...“ و دوم اینکه زبان ساده‌ی مردمی قدرت تأثیر و نفوذ نداشت. پس اخوان زبانی را انتخاب کرد که سنت گرایان به آن فخر می‌کردند، آن را وسیله‌ای کرد که از هر جهت بویژه از نظر تأمین مقاصد او کارآمد بود. به هر حال می‌توان گفت که یکی از شگردهای اخوان، پیوند زبان کهن با زبان امروز است.

درخشانترین دستاورد شعری فروغ فرخزاد، تلاش و تجربه‌ای است که او در قلمرو شعر به کار گرفتن زبان گفتار و نزدیک کردن زبان شعر به زبان نثر انجام داده است. چگونگی وزن تابع چگونگی زبان است.

بنا بر این در شعر فروغ، به تبع ویژگی زبانی، وزن نیز به موسیقی طبیعی گفتار نزدیک می شود. شعر او عین حرف زدن، روان است و با همین لغات مستعمل و رایج امروزی، زبان سلیس و ساده دارد. اما متأسفانه یکی از مختصات چشمگیر زبان او، بسامد زیاد لغات جنسی است که در همه ی اشعار او بویژه در سه دفتر اول پراکنده اند: همخوابگی، هماغوشی، تشنج دردناک، ران، پستان، آب جادو، تصور شهوتناک، تن برهنه، جفت، عریانی، بوسه، میل دردناک بقاء، بستر آغوش، بستر تصرف، تکیه گاه سینه، بستری از خون، جنبش کیف آور، شهوت و... که از نقایص زبانی اوست.

زبان "اسیر" نسبت به زبان دفترهای بعدی خام است. شاعر جوان در تب و تاب بیان احساس خویشتن است و چندان در بند رابطه ی منطقی میان کلمات نیست و تنها تلاش او در بیان طبیعی موضوع است:

- در آسمان روشن چشمانش / بینم ستاره های تمنا را / در بوسه

های پُر شررش جویم /

لذات آتشین هوسها را (فروغ فرخزاد، ۱۲) (۱)

اما در شعرهای آخر دفتر اسیر، زبان شعر اندک اندک آرام و رام

و پاک و پیراسته و رابطه میان کلمات منطقی تر می شود:

- ای ستاره ها که بر فراز آسمان / با نگاه خود اشاره گر نشسته

اید / ای ستاره ها که از وراي ابرها /

بر جهان ما نظاره گر نشسته اید (همو، ۹۹) (۲)

و مخصوصاً در شعر "صبر سنگ" زبان فروغ فصیحتر و تازه تر

است.

در مجموعه "دیوار" تلاش فروغ برای تسلط بر زبان ادامه دارد، اما

زبان او پرداخته تر و منسجم تر از شعرهای دفتر "اسیر" است. شعر "دنیای سایه ها" زبانی امروزی تر دارد:

- شب به روی جاده ی نمناک / سایه های ما ز ما گویی گریزان اند /  
دور از ما در نشیب راه /

در غبار شوم مهتابی که می لغزد / سرد و سنگین بر فراز شاخه های تاک / سوی یکدیگر به نرمی پیش می رانند (همو، ۱۸۴) (۳)  
و در مجموعه ی "عصیان" فروغ نسبتاً به زبانی مستقل دست می یابد. مخصوصاً در شعر "بعدها" تحول و تغیر در حوزه ی زبان چشمگیر تر است:

- مرگ من روزی فرا خواهد رسید / در بهاری روشن از امواج نور /  
در زمستانِ غبار آلود و دور /

یا خزانی خالی از فریاد و شور (همو، ۲۶۳) (۴)  
و بالاخره نوبت به "تولدی دیگر" می رسد، و فروغ به زبان تکامل یافته و پالوده و پاک دست می یابد. از این به بعد زبان او بسیار ساده و روان و سلیس است:

- آن روزها رفتند / آن روزهای خوب / آن روزهای سالم سرشار /  
آن آسمانهای پُر از پولک /

آن شاخساران پُر از گیلاس... (همو، ۲۷۴) (۵)  
زبان فروغ بر پایه ی محاوره ی امروز و گویش تهرانی استوار است، اما تشخیص زبانی او فراهم از اشیا و اجزایی است که به دنیای شخصی شاعر وابسته است و نیز حاصل طرز کار و رفتار خاصی است که او با زبان در پیش می گیرد، مثلاً "افاقیا" گلی همگانی و معمولی است که از دنیای فردی او تشخیص و تجلی دیگری یافته و تبدیل به "گل فروغ" شده است. همچنین

”ستاره های مقوایی“ نیز ترکیب تازه ای است که از نگرش و صنعت فروغ سرچشمه گرفته و با شعر او به زبان و جهان افزوده شده است.

گذشته از همه ی تنوعی که در ارزیابی شعر سهراب سپهری وجود دارد، تقریباً همگان بر این عقیده اند که او شاعری است صاحب سبک و جستجوگر که به زبان مستقل دست یافت و در ادبیات معاصر اسلوب ویژه ی خود را به ثبت رساند. زبان مسأله ی مهمی در عرصه ی شعر سپهری است و در این زمینه در ”هشت کتاب“ او، سیر تحوّل را می توان مشاهده کرد. در دفتر ”مرگ رنگ“، او هنوز به استقلال ممتازی نرسیده است و در عرصه ی زبان سخت متأثر از نیما و در مرتبه ی بعدتر فردون تولّی و سیاوش کسرای است، و مانند نخستین آثار نیما به شیوه ی قدیم و با کلماتی که زنگ کهن دارد، شعر می سراید. (۶) سپهری ”مرگ رنگ“ زبان نیما را اگرچه بیش و کم می شناسد اما هنوز آن قدرت و توان و استعداد ندارد که خود را از شیوه های قدیم برهاند. او نه مثل نیما می تواند نقش ”روستایی زمزمه گر“ را ایفا کند و نه مانند اخوان ثالث بر زبان و فرهنگ قدمایی مسلط است. در ”زندگی خواب ها“ و ”آوار آفتاب“ سپهری اسلوب نثر را بر شعر خود حاکم می کند، اما با مرور زمان سپهری مراحل تکاملی تاریخی شعر را طی کرد، او در ادبیات و بویژه جوهر اصلی شعر ریشه داشت و همین امر باعث شد که او بعدها به آن مراحل اعجاب انگیز در عرصه ی زبان شعر دست یافت، و به عقیده ی شمس لنگرودی ”سهراب سپهری با ”زندگی خوابها“ است که راهش را می شناسد و بعدها بدان قلّه ی شگفت انگیز می رسد.“ (لنگرودی، ۱/۵۷۴)

اغلب شعرهای ”آوار آفتاب“ به نثر است و از موسیقی کلمه و کلام خبری نیست، اما از نظر تحوّل زبان، شاعر ما به عقیده ی محمد حقوقی

”گامی به پیش آمده است... و در این کتاب به جلوه های زبان خاص سپهری از ”صدای پای آب“ به بعد بیشتر می توان برخورد.“ (حقوقی، ۱۰۷)

سپهری دم به دم ذهن و زبانش را توسعه می دهد، و تحوّل زبانش در ”شرق اندوه“ ادامه می یابد و سرانجام ”صدای پای آب“ در گوش او زمزمه می کند و او به زبان دلخواه و مناسب با احساسات و عواطف خویش دست پیدا می کند. زبانی نرم و ساده و صمیمی و در عین حال با قدرت شاعرانه که نشان دهنده ی آشتی دوباره ی او با وزن عروضی شعر فارسی است. همچنین زبان ”مسافر“ زبان روزگار خود ماست، و سهراب را در عرصه ی زبان به امروزی ترین شاعر معاصر معرفی می کند. این زبان از حیث انتخاب واژگان مناسب و ساخت و بافت پرورده ترین زبان در جریان فعالیت شعری سپهری است.

”حجم سبز“ در کارنامه ی کلی و عمومی سپهری، در مسیر متحول اندیشه و زبان او، گام بزرگی به پیش است و در برخی شعرهای این کتاب، شاعر ما، به ساده ترین زبان شعر دست پیدا می کند. (۷) و ”در حجم سبز، سپهری به طبیعت و هستی مانند یک روستایی می نگرد و صمیمانه حرف می زند.“ (شفیعی کدکنی، ج، ۱۵۳) برخی منتقدین معاصر زبان شعرهای ابتدایی حجم سبز را، که از اشعار بسیار موفق سپهری حساب می شوند، زبانی زنانه و نرم نامیده اند (نوری علا، ۲۸۹-۲۹۰) و برخی به تأثیر و نفوذ فروغ فرخزاد اشاره داشته اند (شمیسا، ۲۹۵) و حتی شاعران درجه ی اول مانند اخوان ثالث و احمد شاملو زبان شعرش را ”نازکانه“ و ”زنانه“ خوانده اند. (اخوان ثالث، ب، ۱۲۲-۱۲۸؛ لنگرودی، مهدی اخوان، ۳۰، ۲۶ و ۹۲) اما شفیعی کدکنی بر آن است که ”در شعر سپهری ردّ پای هیچ

شاعری را نمی توان سراغ کرد... اما گاهی نوع بینش او با فروغ اشتراکی دارد. (شفیعی کدکنی، ج، ۲۸۳-۲۸۴)

در برخی شعرهای "حجم سبز" مانند "پیغام ماهی ها"، "تپش سایه ی دوست"، "سوره ی تماشا" و "ورق روشن وقت" زبان او به سبک هندی و بویژه سبک مخصوص بیدل دهلوی (۱۶۴۲. ۱۷۲۰م) نزدیک و مملو از تشبیهات بدیع و استعارات بکر می شود. (۸) ولی در شعرهای پایانی "حجم سبز" مانند "آفتابی"، از سبز به سبز، "ندای آغاز"، "دوست"، "همیشه" و "نبض خیس صبح" زبان سپهری بسیار روشن و شفاف و تأثیرگراتر است. اینجاست که او "از بازترین پنجره با مردم این ناحیه صحبت می کند." (فروغ، ۳۹۱)

در آخرین دفتر "هشت کتاب"، "ما هیچ، ما نگاه"، زبان سپهری باز هم تغییر پیدا می کند و با زبان شعرهای پیشین فاصله می گیرد و به گفته ی حقوقی، در "حجم سبز" فضاهای تیره را با چراغ تخیلی که پرتو آن زبان ساده ی او بود، روشن می کرد و در "ما هیچ، ما نگاه" فضاهای روشن را با زبانی پیچیده، تیره می کند. (حقوقی، ۲۴۷) برخی منتقدین با لحن تند و تلخ به زبان این دفتر تاخته اند (آشوری، ۱۹۲) و نیز برخی به اشتراکات زبانی بیدل و سپهری اشاره هایی داشته اند. (۹) به طور کلی می توان گفت که زبان زلال و شفاف "حجم سبز" در "ما هیچ، ما نگاه" به چشم نمی خورد و سپهری در تنگنای سبک هندی و اسلوب بیدل گرفتار می شود و ویژگیهای شاخص زبانی را از دست می دهد.

مروری بر تحول در عرصه ی زبان شعر سپهری نشان می دهد که بارزترین ویژگی شعر او نزدیک کردن زبان شعر به نثر است و در اغلب شعرهای او هیچ نوع تصنع و تکلف دیده نمی شود:

— اهل کاشانم / روزگارم بد نیست / تکه نانی دارم. خرده هوشی،

سر سوزنِ ذوقی /



مادری دارم، بهتر از برگ درخت / دوستانی، بهتر از آبِ روان  
(سهراب سپهری، ۲۷۱-۲۷۲)

- مردمان را دیدم / شهرها را دیدم / دشتها را، کوهها را دیدم / آب  
را دیدم. خاک را دیدم /

نور و ظلمت را دیدم (همو، ۲۸۵)

- خوشا به حال گیاهان که عاشق نورند / و دست منبسط نور روی  
شانه ی آنهاست /

نه، وصل ممکن نیست / همیشه فاصله ای هست / ... (همو،  
۳۰۸)

- می نشینم لبِ حوض / گردش ماهی ها، روشنی، من، گل، آب /  
... چیزهایی هست، که نمی دانم،

سبزه ای را بکنم، خواهم مرد / می روم بالا تا اوج، من پر از  
بال و پر (همو، ۳۳۶)

- باید کتاب را بست / باید بلند شد / در امتداد وقت قدم زد / گل  
را نگاه کرد، ابهام را شنید /

باید دوید تا ته بودن / باید به بوی خاک فنا رفت / باید به ملتقای  
درخت و خدا رسید (همو، ۴۲۸)

زبانی با چنین صمیمیت و سادگی را نمی توان در آثار هیچ شاعری  
دیگر معاصر پیدا کرد.

### یادداشتها:

۱. نیز نگاه کنید: شعله رمیده، ۱۴؛ خاطرات، ۱۹؛ هر جایی، ۲۴؛ بوسه،

۲۸؛ ناآشنا، ۲۹؛ حسرت، ۳۱.

۲. نیز نک: اندوه، ۱۰۲؛ صبر سنگ، ۱۰۶؛ خواب، ۱۱۳؛

دریایی، ۱۱۶.

۳. برای تحوّل زبان فروغ در دفتر "دیوار" نک: قصه ای در شب، ۱۵۷؛

دیوار، ۱۶۸؛ تشنه، ۱۷۸.

۴. برای تحول زبان فروغ در دفتر "عصیان" نک: صدا، ۲۳۶؛ گره، ۲۴۵؛ سرود زیبایی، ۲۵۸؛ زندگی، ۲۶۷.
۵. برای تحول زبان در "تولد دیگر" نک: تنهایی ماه، ۳۲۱؛ در غروب ابدی، ۳۲۸؛ و هم سبز، ۳۵۲؛ تولدی دیگر، ۳۷۸.
۶. مثل کاربرد کلمه ی "لیک": "پیکر او لیک سایه - روشن رؤیاست" (مرغ معما، ۲۱) یا "لیک پندار تو بیهوده است" (جان گرفته، ۳۷) یا "لیک سنگ بی محابا در ستیغ کوه" (نقش، ۶۲).
۷. ساده ترین زبان شعر امروز را می توان در شعرهایی مانند "ساده رنگ"، "روشنی، من، گل، آب" و "در گلستانه" می توان ملاحظه کرد.
۸. به عنوان مثال: - در اتاق من طنینی بود از برخورد انگشتان من با اوج (ص، ۳۸۱) یا
- که اگر باد می آمد دل او، پشت چین های تغافل می زد (ص، ۳۵۶)
۹. برای توضیحات بیشتر نگاه کنید: صالح حسینی: نیلوفر خاموش، ۱۳۱-۱۶۵؛ حسن حسینی: بیدل، سپهری و سبک هندی، ۵۶-۶۷؛ شفیع کدکنی: شاعر آئینه ها، ۲۲-۴۵ و نیز موسیقی شعر، ۱۷-۲۱



## کتاب شناسی:

- . آشوری، داریوش (۱۳۶۷ش/۱۹۸۸م) یادمان سهراب سپهری، به  
کوشش ناصر بزرگمهر، دفتر نشر آثار هنری، تهران، ایران.
- . اخوان ثالث، مهدی(الف)، (۱۳۷۵ش/۱۹۹۶م) از این اوستا، چاپ دهم،  
انتشارات مروید، تهران، ایران.
- . همو(ب)، (۱۳۷۳ش/۱۹۹۴م) حریم سایه های سبز، جلد اول، انتشارات  
زمستان، تهران، ایران.
- . بزرگمهر، ناصر (۱۳۶۷ش) یادمان سهراب سپهری، دفتر نشر آثار  
هنری، تهران، ایران.
- . پور نامداریان، تقی(الف)، (۱۳۷۷ش/۱۹۹۸م) خانه ام ابری است، چاپ  
اول، انتشارات سروش، تهران، ایران.
- . همو(ب)، (۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م) در برزخ شعر گذشته و امروز، در کتاب  
”باغ بی برگی“ یادنامه مهدی اخوان ثالث، به اهتمام مرتضی کاخی،  
انتشارات زمستان، تهران، ایران.
- . توللی، فریدون (بی تا)، رها، کانون تربیت، تهران، ایران.
- . حسینی، حسن (۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م) بیدل، سپهری و سبک هندی،  
انتشارات سروش، تهران، ایران.
- . حسینی، صالح (۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م) نیلوفر خاموش، چاپ پنجم،  
انتشارات نیلوفر، تهران، ایران.
- . حقوقی، محمد (۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م) شعر زمان ما، سهراب سپهری، چاپ

یازدهم، انتشارات نگاه، تهران، ایران.

. خانلری، پرویز ناتل (۱۳۴۳ش/۱۹۶۴م) ماه در مرداب، تهران، ایران.

. سهراب سپهری (۱۳۷۹ش/۲۰۰۰م) هشت کتاب (شامل هشت

مجموعه شعری سهراب سپهری: مرگ رنگ، زندگی خوابها، آوار

آفتاب، شرق اندوه، صدای پای آب، مسافر، حجم سبز، ما هیچ ما نگاه،

انتشارات طهوری، تهران، ایران.

. شفیعی کدکنی، محمد رضا (الف)، (۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م) ادبیات فارسی،

از عصر جامی تا روزگار ما، ترجمه حجت الله اصیل، نشر نی، تهران،

ایران.

. همو (ب)، (۱۳۵۹ش/۱۹۸۰م) ادوار شعر فارسی، از مشروطیت تا

سقوط سلطنت، انتشارات توس، تهران، ایران.

. همو (ج)، (۱۳۸۰ش/۲۰۰۱م) "حجم سبز"، شامل "معرفی و شناخت

سهراب"، به کوشش شهناز مرادی کوچی، نشر قطره، تهران، ایران.

. همو (د)، (۱۳۷۴ش/۱۹۹۵م) شاعر آئنه‌ها، انتشارات آگاه، تهران،

ایران.

. همو (ه)، (۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م) موسیقی شعر، چاپ پنجم، انتشارات آگاه،

تهران، ایران.

. شمیسا، سیروس (۱۳۷۶ش/۱۹۹۷م) نگاهی به فروغ فرخزاد، انتشارات

مروارید، تهران، ایران.

. فروغ فرخزاد (۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م) اشعار کامل فروغ (شامل پنج

مجموعه شعری: اسیر، دیوار، عصیان، تولدی دیگر، ایمان بیاوریم به

- آغاز فصل سرد)، چاپ اول، انتشارات نوید، آلمان.
- . لنگرودی، مهدی اخوان (۱۳۷۲ش/۱۹۹۳م)، یک هفته با شاملو، انتشارات مروارید، تهران، ایران.
- . لنگرودی، شمس (محمد تقی جواهری گیلانی)، (۱۳۷۸ش/۱۹۹۹م) تاریخ تحلیلی شعر نو، دوره ی چهار جلدی، نشر مرکز، تهران، ایران.
- . نوری علا، اسماعیل (۱۳۳۸ش/۱۹۶۹م) صور و اسباب شعر امروز، انتشارات بامداد، تهران، ایران.
- . نیما یوشیج (۱۳۷۱ش/۱۹۹۲م) تعریف و تبصره، انتشارات امیر کبیر، تهران، ایران.
- . نیما یوشیج (۱۳۶۸ش/۱۹۸۹م) درباره ی شعر و شاعری، از مجموعه آثار نیما یوشیج، به کوشش سیروس طاهباز، چاپ اول، دفترهای زمانه، تهران، ایران.



## ارتقای تاریخ نویسی فارسی در کشمیر

☆ - دکتر محمد صابر

☆☆ - دکتر مشتاق احمد

### Abstract:

Persian language and literature has deeply influenced sub.continent in past one thousand years. Historiography is of immense importance is Persian literature of sub.continent. During the reign of Sultans of Delhi and then famous Mughal era, Persian historiography deepened its roots because of the patronage of the rulers. During all this long period, the history of Kashmir was preserved and written in Persian. And all this long period has been analysed and evaluated in this research article in detail.

**Key words:** Persian, Hitoriography, Kashmir, Evaluation, Analysis.

تصوّر تاریخ همان قدر قدیم است که تصوّر زمان و مکان و تاریخ به قدری قدیم است که آفرینش جهان . از آغاز تمدن تا امروز "تاریخ" به صورتهای مختلف جلوه نموده است. از داستانها و اساطیر آغاز کرده، امروز "تاریخ" به مقامی رسیده است که روح و روان تمام علوم انسانی نامیده می شود. از آنکه در هیچ بخش اجتماعی انسانی حادثه ای که امروز وقوع پذیر می شود، نوعی به فردا یا به تاریخ گذشته ارتباط دارد. بنا بر این، اگر گفته شود که همه چیز تاریخ است و تاریخ دارای همه چیز است، بی جا نخواهد بود. اهل غرب و مشرق بر این تصوّر تاریخ متفق علیه اند.

☆ استاد یار، گروه فارسی، دانشگاه پنجاب، لاهور

☆☆ استاد یار، گروه فارسی، دانشکده دولتی، بهلوال

آ. اچ. دانی در اثر تاریخی خود تصور تاریخ را چنین توضیح می دهد:  
 ”بلاغ تجربیات به همدیگر آرزوی طبیعی بین بنی نوع انسان  
 است، ایشان هر چیزی را متمایز می دانند، در بیانیه می آورند. چنین  
 حوادث در پیرایه مخصوص شکل می پذیرند و ربطی در میان آنها  
 ناگهان و بی اختیاری است.“ (دانی؛ 1967: 16)

تاریخ نویسی فارسی را می توان به گونه ای تاریخ تحول نثر فارسی نیز شمرد.  
 ”بیشتر کتابهای فارسی، بخش بزرگی از نوشته های فارسی  
 (ادبیات فارسی به معنی اعم آن) تا دوره اخیر در گذارش  
 رویدادهای گذشته آمیخته با افسانه ها و اساطیر و در بسیاری  
 موارد اغراق آمیز و همراه با تحریف رویدادها بوده اند.“ (برزگر؛  
 ۱۳۷۶ ش: ۳۰۳)

### تحول و ارتقای تاریخ نویسی فارسی در کشمیر:

تاریخ نویسی فارسی در کشمیر در عهد حکمران شاهمیری، سلطان زین  
 العابدین (حك: ۸۲۷-۸۷۸ق) آغاز شد - سلطان مذکور در سال ۸۲۷ق بر سریر  
 کشمیر نشست - به امر وی کتابهای سانسکریت به فارسی ترجمه شد - بنا برآن راج  
 ترنگینی (۵۴۵ق) هم به فارسی ترجمه شد - راج ترنگینی در تاریخ ابتدای کشمیر  
 معتبرترین کتابهای تاریخ به شمار می رود. کتاب مذکور به زبان سانسکریت، تألیف  
 پندت کلهن کشمیری است. نخستین اثر مزبور را در عهد سلطان زین العابدین  
 (حك: ۸۲۷-۸۷۸ق)، ملا احمد کشمیری در فارسی ترجمه کرد. اما آن ترجمه به  
 نذر دستبرد روزگار شد.

سپس میرزا حیدر دوغلات (حك: ۹۴۸-۹۵۷ق) در کشمیر روی کار آمد.

وی در سال ۹۵۳ ق کتابی در تاریخ کشمیر به نام "تاریخ رشیدی" به سلك تحریر آورد. اثر مذکور حاوی بر تاریخ خانواده چغتایی و احوال و حوادث عهد مؤلف است:

"تاریخ رشیدی به سه مناسبت به این نام مسمی گشته است: اول آن که تغلق تیمور خان به دست مولانا ارشد الدین اسلام آورده؛ دوم آن که اولوس مغول در ایام تغلق تیمور خان رشدی تمام یافته اند؛ سوم آن که آخرین خاقان مغول در این روزگار، عبدالرشید خان است و این تاریخ به نام او و برای او نوشته می شود". (دو غلات؛ ۱۳۸۳ ش: ۲۴)

در سال ۹۹۷ ق ملا شاه محمد کشمیری در عهد جلال الدین محمد اکبر (حک: ۹۹۵-۱۰۱۴ ق)، دو مین بار "راج ترنگینی" را به فارسی ترجمه کرد. سپس در سال ۹۹۹ ق عبدالقادر بدایونی، ترجمه ملا شاه محمد کشمیری را به عنوان "تاریخ کشمیر" به نثر ساده منتقل کرد.

اینطور تاریخ کشمیر به زبان فارسی به طور رسمی آغاز شد.

"دوره اکبری از نظر سیر تکامل تاریخ نویسی فارسی عهد تیموریان هندوپاکستان اهمیت اساسی دارد زیرا در واقع بنای سنن و روایات درخشان تاریخ نویسی فارسی تیموریان هندوپاکستان در همین دوره پایه گذاری شد". (آفتاب اصغر؛ ۱۹۸۵ م: ۳۰)

اکبر پادشاه فارسی را زبان رسمی و دولتی کشمیر قرار داد و از شاعران، سخنوران، نویسندگان و مؤرخان سرپرستی کرد. بعد از درگذشت اکبر پادشاه، پسرش نورالدین محمد جهانگیر در سال ۱۰۱۴ ق بر سریر سلطنت هند و کشمیر جلوس نمود. در عهد مذکور زبان و ادبیات فارسی به اوج رسیده بود. بنا بر آن، تاریخ نویسی فارسی



هم ترویج یافت.

”از میان امپراتوران بزرگ تیموری، کسی که بیش از همه به کشمیر عشق می ورزید، چنان که از روزنامه اش، معروف به جهانگیر نامه، هویدا و آشکار است.“ (آفتاب اصغر؛ ۱۹۹۲م: ۵۶)

در عهد مذکور کتابهای معروف به تاریخ کشمیر نوشته شد. مانند: بهارستان شاهی، تاریخ کشمیر (تا: ۱۰۲۷ق) تألیف حیدر ملک؛ ترک جهانگیری (تا: ۱۰۳۱ق) تألیف نور الدین محمد جهانگیر پادشاه؛ مآثر رحیمی (تا: ۱۰۲۵ق) تألیف عبدالباقی نهاوندی؛ تاریخ فرشته (تا: ۱۰۱۵ق) تألیف محمد قاسم هندوشاه فرشته وغیره. نویسندگان ومؤرخان در زبان فارسی مهارت پیدا کردند و از منابع قدیمی تاریخی استفاده نمودند. غیر از این استعداد بیان احوال ووقایع هر نوعی به زبان فارسی هم داشتند.

شهاب الدین شاهجهان (حك: ۱۰۳۷-۱۰۶۸ق) تشویق، ترغیب و سرپرستی ادبا، فضلا وشعرا را ادامه داد. البته پادشاه مذکور در فن معماری اشتیاق فوق العاده ای داشت. در عهد حکومت وی شعر وسخن خوب ترقی کرد ولی کتابی مخصوص به تاریخ کشمیر به زبان فارسی ننوشته شد وضمناً در مجالس السلاطین تألیف محمد شریف دکنی وقایع کشمیر را خیلی مختصر ذکر شده است.

همچنین عهد اورنگ زیب عالمگیر (حك: ۱۰۶۹-۱۱۱۸ق) از روی تاریخ نویسی فارسی در کشمیر اهمیتی ندارد. عهد مذکور برای شعرا و ادبا سازگار نبود. وی منصب ملك الشعرا را حذف کرد. پادشاه مزبور به دین اسلام علاقه ای شدیدی داشت. امپراتوری تیموریان هندی در عهد اورنگ زیب عالمگیر (حك: ۱۰۶۹-۱۱۱۸ق) توسعه زیادی یافته بود. در این عهد هم کتابی

مخصوص به تاریخ کشمیر نوشته نشد البته در "حلاصة التواریخ" تألیف سجان رای بتالوی فصلی درباره کشمیر تألیف شده است. اگرچه پادشاه مذکور خود چند بار به کشمیر عزیمت کرد.

"در سال ۱۰۸۵ق اورنگ زیب عالمگیر پادشاه بقدم میمنت لزوم

خود خطه کشمیر را مشرف ساخت". (آفتاب

اصغر؛ ۱۹۹۲م: ۷۸)

بعد از اورنگ زیب عالمگیر، عهد تیموریان متاخر (۱۱۱۹-۱۱۶۶ق) در خلفشاری سیاسی و خانه جنگی سپری شد.

پادشاهان نامدار عهد مذکور، محمد معظم شاه عالم (حک: ۱۱۱۹-۱۱۲۴ق)، فرخ سیر (حک: ۱۱۲۴-۱۱۳۱ق) و ناصر الدین محمد شاه (حک: ۱۱۳۱-۱۱۶۱ق) بودند. تیموریان متاخر (حک: ۱۱۱۹-۱۱۶۶ق) بر طبق نیاکا نشان برای نظم و نسق کشمیر ناظمین مامور ساختند. استانداران و ناظمین کشمیر از ضعف و ناچاری حکومت مرکزی بی جا و سوء استفاده بردند و سبب بد انتظامی کشمیر شدند. وقایع و حوادث دلسوز را مؤرخان به طریق احسن قلمبند کردند:

"این عهد گرچه از لحاظ سیاسی دوران انحطاط پادشاهان تیموری

بوده، اما به لحاظ ادبی، دوره ای بسیار غنی بوده است، این عهد،

دوره ترقی و گسترش ادبیات فارسی به شمار می رود".

(هاشمی؛ ۱۹۹۶م: ۱)

اما بیشتر سرمایه ادبیات فارسی عهد مسطور به نذر دستبرد روزگار شد.

"واقعات کشمیر" معروف به تاریخ اعظمی (تا: ۱۱۶۰ق) تألیف خواجه

محمد اعظم دیدہ مری کشمیری بود. در این اثر تاریخ کشمیر تا حوادث عصر مؤلف و شاعران و مشایخ را عهد به عهد تذکر داده است. غیر ازین نوادر الاخبار (تا: ۱۱۳۴ق) تألیف رفیع الدین احمد غافل کشمیری و اسرارِ صمدی (تا: ۱۱۴۱ق) تألیف رام سبها کلانوری هم در معروف تواریخ کشمیر دورۀ مذکور به شمار می رود. در عهد افغانه (۱۱۶۶-۱۲۳۴ق) به علت عدم استحکام سیاسی، بد انتظامی و بی انصافی، دزدی مال و متاع دیگران رواج یافت. احمد شاه ابدالی (۱۱۶۶-۱۱۸۶ق)، تیمور شاه درانی (۱۱۸۶-۱۲۰۷ق)، زمان شاه درانی (۱۲۰۷-۱۲۱۶ق) محمود شاه درانی و شجاع الملک (۱۲۱۶-۱۲۳۴ق) در کشمیر فرمانروایی کردند.

استانداران کشمیر که از طرف پادشاهان افغانه گماشته شدند، یقین کامل داشتند که حکومت شان پایدار نباشد. به همین علت، آنان تاخت و تاراج نمودند. به جای کارهای تعمیر و بهبود و فلاح مردم کشمیر، در کارهای ناشایسته مشغول گشتند.

”در عهد افغانه فرمانروایی نبود که آن صاحب علم بود و کتابی بنویسد و تشویق و ترغیب زبان و ادبیات فارسی بنماید.“  
(ظهورالدین؛ ۱۹۷۷م: ۳/۵۳۱)

مؤرخان فارسی در عهد مذکور گوشه نشین شدند و احوال و وقایع کشمیر را تألیف کردند و چند تا آثار تواریخ فارسی کشمیر از دستبرد روزگار محفوظ ماند، مانند: چتر گلشن (چهار گلشن) (۱۱۷۳ق) تألیف چتر من رای زاده، مبنی بر احوال و حوادث زمان قدیم تا زمان مؤلف؛ همچنین باغ با بهار (۱۲۱۴ق) تألیف لاله بخت مل لچهمی رام حاوی بر تاریخ کشمیر و موضوعات تصوف و عرفان است. غیر از آن

گوهرنامه عالم (تا: ۱۲۰۳ق) تألیف محمد اسلم و مهماتمنی کشمیره مندل (تا: ۱۱۷۱ق) تألیف گلاب رام زنو، معروف به تواریخ فارسی کشمیر شمرده می شود. سیک ها، انگلیسی ها و دوگره ها بر منطقه کشمیر از ۱۲۳۴ق/۱۸۱۹ تا ۱۳۶۶ق/۱۹۴۷م حکومت داشتند. دوره مزبور، بیش از صد سال در اصل موجب زوال و انحطاط زبان و ادبیات فارسی بود. در سال ۱۸۳۴م به جای فارسی، انگلیسی را زبان رسمی و دولتی این منطقه قرار دادند. غیر از این انگلیسی را وسیله تدریس، ابلاغ و نامه نگاری رسمی به صورت اجباری نافذ کردند. مسلمانان کشمیر نتوانستند که صداهای پُراثر بر خلاف ظلم و بی انصافی بلند کنند. در عهد مزبور (۱۲۳۴-۱۳۶۶ق) سخنوران و مؤرخان، توجه بیشتری به تاریخ نویسی، تذکره نویسی و فرهنگ نویسی مبذول داشتند.

از تواریخ دوره مذکور دو جنبه جالب توجه به نظر می آید، مسلمان مؤرخان بسیار سعی نمودند تا وقایع را با صدق معاملات توضیح بدهند ولی هندو تاریخ نگاران روش پرده پوشی ورزیدند. غیر از این هندو و سیک مؤرخان از تأیید و حمایت حکمرانان آن زمان بهره ور شدند و از آثار آنان طرفداری و تعصب به نظر می آید.

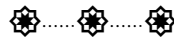
تواریخ فارسی کشمیر در دوره مذکور (حک: ۱۲۳۴-۱۳۶۶ق) بیشتر از دوره های پیشین نوشته شد. مؤرخان فکر کردند که به علت عدم استحکام سیاسی و زوال زبان فارسی، نسل آینده به احوال و وقایع حقیقی روشناس خواهد شد. در دوره مزبور تواریخ فارسی کشمیر عبارت است:

حشمت کشمیر (تا: ۱۲۴۵ق) تألیف عبدالقادر خان؛ مجمع التواریخ (تا: ۱۲۵۱ق) تألیف بیربل کاجرو؛ لب التواریخ (تا: ۱۲۶۲ق) تألیف بهاء الدین خوش نویس؛ راج درشنی (تا: ۱۲۶۳ق) تألیف گنیش داس بدهره؛ خلاصه التواریخ

(تا: ۱۲۷۶ق) تألیف میرزا سیف الدین؛ گلزارِ کشمیر (تا: ۱۲۸۱ق) و گلاب نامہ (تا: ۱۲۸۲ق) تألیفاتِ کرپارام؛ تاریخ حسن (تا: ۱۳۰۵ق) تألیف غلام حسن؛ تحایف الابرار (تا: ۱۳۲۱ق) تألیف محی الدین مسکین وغیرہ .

### کتابشناسی

- ☆- آفتاب، اصغر؛ ۱۹۸۵م، تاریخ نویسی فارسی در ہند و پاکستان ، خانہ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران ، لاہور ، پاکستان.
- ☆- ہمو؛ ۱۹۹۲ م ، ارمغان کشمیر، خانہ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، لاہور، پاکستان.
- ☆- برزگر، ۱۳۷۶ش، فرهنگنامہ ادبی فارسی، ج ۲، بہ سرپرستی حسن انوشہ، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تہران.
- ☆- دوغلات، میرزا حیدر، ۱۳۸۳ش، تاریخ رشیدی، بہ تصحیح عباسقلی غفاری فرد، مرکز نشر میراث مکتوب، تہران.
- ☆- ظہور الدین، احمد؛ ۱۹۷۷م، پاکستان میں فارسی ادب، ج ۳، ادارہ تحقیقات پاکستان ، دانشگاه پنجاب ، لاہور.
- ☆- ہاشمی، محمودہ، ۱۹۹۶م، تحول نثر فارسی در شبہ قارہ، (دورہ تیموریان متاخر)، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ، اسلام آباد.
- ☆- A.H. Dani, 1967, A Short History of Pakistan (Pre-Muslim period), University of Karachi.



## تأثیر نویسندگان ایران و آسیای مرکزی

### در شبه قاره در دوره غوریان

دکتر صوفیه صابر ☆ / دکتر سید محمد فرید ☆☆

#### Abstract:

The Ghurids or Ghorids self-designation: Shansabani were a native Muslim dynasty, possibly eastern Iranian, which established rule over parts of modern day Afghanistan, Iran and Pakistan from 1148 to 1215. The dynasty succeeded the Ghaznavid Empire. Their empire was centered in Ghor Province, in the heartland of what is now Afghanistan. Their first capital was Firuzkuh in Ghor. Nevertheless, like the Ghaznavids, the Ghurids were great patrons of Persian literature, poetry, and culture, and promoted these in their courts as their own. They also transferred the Khorasanian architecture of their native lands to India, of which several great examples have been preserved. However, most of the literature produced during the Ghurid era has been lost.

غوریان در مناطق کوهستانی میان هرات و غزنه که در حال حاضر به افغانستان نامیده می شود، حکومت مستقلی به نام غوریان (۵۴۳ - ۶۱۲ ق / ۱۱۴۸ - ۱۲۱۵ م) داشتند. پایه تخت این خاندان قلعه فیروز کو ه بود و به نسبت شنسب که به گفته بعضی ها از نوادگان ضحاک بود، لقب شنسبانی به خود داده بودند<sup>۱</sup> (منهاج، صص ۳۱۸ - ۴۱۴؛ فرشته، صص ۵۵ - ۵۹؛ باسورث، صص ۱۳۳ - ۱۵۷؛ لین پول، صص ۲۶۲ - ۲۶۴؛ تاریخ دولتهای اسلامی، صص ۵۰۱ - ۵۰۳) از آغاز غوریان اطلاعات

---

☆ ایسوسی ایٹ پروفیسر، گورنمنٹ اپوا کالج، لاہور  
☆☆ اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فارسی، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

درستی در دست نیست جز اینکه نخستین فرمانروای این سلسله "سوری" و فرزند و جانشین وی "محمد" مسلمان نبودند<sup>۲</sup>۔ (فرشته، صص ۵۴-۵۵؛ لین پول، ص ۳۶۲) محمود غزنوی در سال ۴۰۰ ق / ۱۰۰۹ م برقلعه محمد تصرف کرد و او را کشت و پسرش ابو علی فرزند محمد را به فرمانروای آنجا گماشت۔ ابوعلی اسلام پذیرفت و مسجدی بنا کرد۔ پژوهشگران عزالدین حسین فرزند قطب الدین جانشین محمد فرزند سوری را بنیان گذار سلسله غوری دانسته اند<sup>۳</sup>۔ (فرشته، صص ۵۴-۵۵؛ تاریخ دولت های اسلامی، ص ۵۰۱-۵۰۲)

قطب الدین محمد معروف به ملك الجبال راسلطان بهرام شاه غزنوی در غزنه کشت۔ درواکنش آن سیف الدین سوری برادر قطب الدین و حاکم غور برای خون خواهی برادرش در سال ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م غزنه را به تصرف خود درآورد<sup>۴</sup>۔ (فرشته، ص ۵۵)

در اینجا غوریان به دو گروه تقسیم شدند۔ یکی سیف الدین سوری و برادرش فخرالدین مسعود که در میان حکومت تشکیل دادند و گروه دیگر در فیروز کوه و سایر مناطق دیگر به حکومت مشغول شدند۔ بهرام شاه بعد از يك سال در ۵۴۴ ق / ۱۱۴۹ م سیف الدین را شکست داد و پایه تخت خود را دوباره به تصرف آورد۔ و سیف الدین را با شکنجه به قتل رسانید۔ علاء الدین حسین (حك ۵۴۴-۵۵۶ ق / ۱۱۴۹-۱۱۶۱ م) برادر سیف الدین به خون خواهی وی به غزنه تاخت و لشکر غزنویان را شکست داد و غزنه را در سال ۵۴۵ ق / ۱۱۵۰ م به آتش کشید و آن را به کلی ویران کرد که بدان سبب او را جهانسوز لقب دادند<sup>۵</sup>۔ (منهاج سراج، صص ۳۴۱-۳۴۹؛ فرشته، صص ۵۵-۵۶) بهرام شاه به هند فرار کرد و درهما نجا در سال ۵۴۷ ق / ۱۱۵۲ م درگذشت۔ علاء الدین از غزنه به فیروز کوه پایتخت خود رفت ولی در پی حمله سنجر سلجوقی (حك ۵۱۱-۵۵۲ ق / ۱۱۱۷-۱۱۵۷ م) به دستش اسیر شد۔ اما سنجر وی را رها کرد۔ پس از علاء الدین فرزندش سیف الدین محمد در فیروز کوه حکومت را به دست گرفت و فرزندان عمویش بنام غیاث الدین

محمد و شهاب الدین (معزالدین) را که در زمان پدرش زندانی بودند، رها کرد. این دو برادر در مدت کوتاهی ریاست خاندان غوری را بدست آور دند. آنروزها غزها مشغول هجوم به ایران بودند. در سال ۵۶۹ ق/ ۱۱۷۳ م برادر بزرگتر غیاث الدین محمد غزنه را از دست غزها بیرون آورد و هرات را نیز به قلمرو خود پیوست. تا سال ۵۹۹ ق/ ۱۲۰۲ م غیاث الدین محمد حکمفرمای غوریان بود<sup>۶</sup>. (تاریخ دولت های اسلامی، ص ۵۰۲)

شهاب الدین معروف به محمد غوری برادر کوچک غیاث الدین برجسته ترین پادشاه این سلسله به فرمانروائی نایل آمد. محمد غوری پس از تصرف بر خراسان به شبه قاره حمله کرد و در سالهای ۵۷۰ و ۵۷۸ ق/ ۱۱۷۴ و ۱۱۸۲ م ملتان، اچ، پیشاور و سرانجام در ۵۸۲ ق/ ۱۱۸۶ م لاهور پایتخت غزنویان را فتح کرد و خسرو شاه آخرین فرما نروای غزنویان را زندانی کرد. وی در سالهای بعد تھانیسر، قنوج، گوالیار، بندیلکند، بهار و بنگال را به قلمرو خود پیوست و بدین ترتیب اغلب مناطق شبه قاره در فرمانروائی سلطنت غوریان در آمد<sup>۷</sup>. (فرشته، صص ۵۶-۶۰؛ اکرام، صص ۸۹-۹۹؛ هاشمی، صص ۴۷-۵۱) محمد غوری قطب الدین ایبک (حك ۶۰۲-۶۰۷ ق/ ۱۲۰۶-۱۲۱۰ م) را یکی از امیران مملوک در هندوستان جانشین خود تعیین کرد و به غزنه بازگشت. در ۶۰۲ ق/ ۱۲۰۶ م قبیله های کهو کهر پنجاب علیه حکومت محمد غوری قیام کردند. وی به پنجاب بازگشت و پس از سرکوب آنان به غزنه باز می گشت که در بین راه از دست یکی از فدایان کشته شد<sup>۸</sup>. (منهاج سراج، ص ۴۰۴)

پس از وی محمود فرزند غیاث الدین (حك ۶۰۳-۶۰۹ ق/ ۱۲۰۷-۱۲۱۲ م) حکومت خود را اعلام کرد. ولی بامرگ محمد غوری وحدت و یکپارچگی غوریان به پایان رسید. سلطان غوری بر افغانستان غربی که شامل ولایات غور، هرات و بخشی از خراسان بود، حکومت داشت. محمد خوارزمشاه (حك ۵۹۶-۶۱۷ ق/ ۱۲۰۶-۱۲۲۰ م) از تصرف غوریان خارج کرد. پس از آن نوادگان این خاندان بر بعضی از مناطق قلمرو غوریان حکومت کردند<sup>۹</sup>. (فرشته، صص ۵۸-۵۹؛ تاریخ دولتهای اسلامی، صص



۵۰۲-۵۰۳) ملوک کورت درهرات از بازماندگان محمد غوری بودند۔ شخصی به نام امیر حسین ملقب به دلاور که خود را از نژاد محمد غوری می گفت ، در مالوه تشکیل حکومت کرد۔ حکومت وی به دست خلجیان (حك ۶۸۹-۷۲۰/ق ۱۲۹۰-۱۳۲۰م) در ۸۴۰ق/۱۴۳۶م از بین رفت۔ خاندان غوری نزدیک به ۶۹ سال به مناطق مختلف حکم فرما بود۔ پر قدرت ترین حکم فرمای این دوره شهاب الدین (معزالدین) محمد بن سام معروف به محمد غوری بود۔ وی شخص بی تعصب ، روشن فکر و علم و ادب پرور بود۔ امیران وی مانند تاج الدین یلدوز ، قطب الدین ایبک ، ناصرالدین قباچه و اختیار الدین محمد که مناطق غزنه، بنون، دهلی، اچ ، لکهنوتی حکومتها تشکیل دادند۔ پس از مرگ محمد غوری نیز به نام وی همیشه بسیار احترام می گذاشتند و حتی از سکه های دوره وی استفاده کردند و به نسبت نام او خود را معزی ملقب کردند<sup>۱۰</sup>۔ (اکرام ، صص ۹۵-۹۹؛ امیری ، صص ۷-۸) محمد غوری افزون بر کشور ستانی و جهان بانی به علم و ادب نیز علاقه فراوان داشت۔ وی به پایه ریزی سلطنت اسلامی در شبه قاره و جنگهایی متعددی توجه بیشتری داشت۔ ولی با وجود آن در دوره وی از علم و ادب سرپرستی می شد۔ درین دوره مهاجرت ادیبان و شاعران فارسی زبان به شبه قاره ادامه داشت۔ هر چند که تعداد آنها نسبت به دوره های دیگر اندک بود۔ عده ای ازین علماء و مهاجران به تبلیغ و اشاعه دین و معرفی آئین های صوفیا نه روی آوردند۔ در حقیقت شروع تبلیغات اسلامی در هند از زمان غوریان آغاز گردید و همزمان با آن مدارس و مساجد بسیار بنیاد یافت<sup>۱۱</sup>۔ (امیری ، ص ۸)

حکومت غوریان هم که برویرانه حکومت غزنویان بنا شده بود ، چه در فتوحات و چه در نشر زبان فارسی ، دنباله روش غزنویان را در پیش گرفت<sup>۱۲</sup>۔ (غلام علی آریا، ص ۱۲۸) درین دوره نا آرامی اوضاع در مناطق فارسی زبان مهم ترین سبب مهاجرت شاعران و علماء به شبه قاره بود۔ شهر ویران شده غزنین رونق خود را از دست داد و در مقابل آن وضع آرام شهر لاهور و سرپرستی و حمایت حاکمان آنجا از شعر و ادب توجه شاعران و ادیبان فارسی زبان را به خود جلب کردند۔

درین مقاله شرح حال ادیبان و نویسندگان بابررسی کوتاه سبک و اندیشه های آنان با توجه به ترتیب زمان مهاجرت آنان آورده می شود که در دوره غوریان به شبه قاره مهاجرت کردند ، در هما نجا ماندگار شدند یا مدتی پس از اقامت به وطن خویش بازگشتند و به ادبیات و فرهنگ شبه قاره چه تاثیر گذاشتند.

#### فخرمدبر

محمد بن منصور بن ابوالفرج ، ملقب به مبارک شاه و معروف به فخرمدبر ۶۳۳ق/۱۲۳۵م ادیب توانا و تاریخ نگار فرزانه ایرانی ، بیشترین اطلاعات و آگاهی ما از زندگانی وی ، از مقدمه کتاب پرآوازه اش ” آداب الحرب والشجاعة “ به دست می آید. طبق قول وی ، ابو مسلم خراسانی ۱۳۷ق/۷۵۴م از نیاکان وی بوده است و اگر چنین باشد ، باید از جانب مادر بدو منسوب بوده باشد نه از جانب پدر. فخرمدبر سلطان محمود غزنوی را نیز جدّ مادری خود می داند<sup>۱۳</sup> - (حجتی ، ص ۷۵۴)؛ فخرمدبر، ص ۲۶۶، صفا، صص ۱۱۶۷-۱۱۶۸؛ سبحانی، ص ۵۰) فخرمدبر نسب خود را با دوازده واسطه به ابوبکر صدیق<sup>رضی</sup> می رساند و نام همه آنان را تا ابوبکر صدیق<sup>رضی</sup> در مقدمه کتاب خویش ” آداب الحرب والشجاعة “ آورده است<sup>۱۴</sup> - (فخرمدبر، مقدمه صص ۱-۵) نیاکان وی همه علم دوست و دانش پژوه و مورد احترام سلاطین روزگار بوده اند<sup>۱۵</sup> - (هاشمی، ص ۱۶۶-۱۶۷) نیای فخرمدبر ، ابوالفرج خازن از بجگی همشیر و هم دبیرستان ابراهیم بن مسعود غزنوی (حك ۴۵۱-۴۹۲ق/ ۱۰۵۹-۱۰۹۸ م) بود<sup>۱۶</sup> (حجتی- (الف) ص ۷۵۴) و در خدمت سلطان مذکور مقام و مرتبه ویژه و در امور مختلف و طبق قول محققان و پژوهشگران بیست و یک شغل دولتی تصرف داشته است. و خود وی، فخرمدبر، در خدمت تاج الدوله خسرو ملك (۵۸۳-۵۹۹ق/۱۱۸۱-۱۲۱۰م) آخرین فرمانروای غزنوی و سلطان معزالدین محمد بن سام غوری (۶۰۲ق/۱۲۰۶م) و قطب الدین ایبک (۶۰۷ق/۱۲۱۰م) مؤسس و بنیانگذار حکومت ممالک غوری در هند ، شمس الدین ایلتمش (۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۵م) پادشاه قدرتمند دهلی می زیسته و بدین ترتیب

بیشتر زندگیش در لاهور و دهلی سپری شده است<sup>۱۷</sup>۔ (هاشمی، ص ۱۶۷ سبحا نی، ص ۵۰) پدر ارحمند فخر مدبر منصور بن سعید تا پایان سده ششم هجری زنده بود چنانکه پسرش تالیف خودش بحرالانساب را پس از نگارش، به نظر او رسانده است و او از نوشته پسرش به شگفت آمده و از وی بسیار تحسین و ستایش کرده است<sup>۱۸</sup>۔ (صفا، ص ۱۱۶۷) فخر مدبر پدرش را خیلی دوست داشت و از وی خیلی توصیف کرده است۔ پدرش دانشمند معروف و برجسته آن زمان بود و در لاهور و غزنه، مردم، برایش احترام زیادی قائل بودند۔

درباره سال تولد فخر مدبر آگاهی زیادی در دست نیست۔ اما دوره کودکی وی را حدود ۱۱۴۵/ق ۵۴۰م در دوره بهرام شاه غزنوی (حك ۵۱۲-۵۴۷/ق ۱۱۱۸-۱۱۵۲م) یاد شده است۔ خود وی می نویسد که هنگام تالیف "شجرة الانساب" او پیر شده بود۔ تالیف این کتاب بسال ۶۰۲/ق ۱۲۱۰م پایان رسیده بود، اگر فخر مدبر در آن سال شصت سالگی بوده باشد، سال تولدش ۵۴۲/ق ۱۱۴۷م، قرین قیاس بنظر می رسد<sup>۱۹</sup>۔ (هاشمی، ص ۱۶۶-۱۶۷)

بزرگان و اجداد فخر مدبر از غزنین مهاجرت کرده به لاهور و مولتان آمدند و همانجا ماندگار شدند خود وی می نویسد "وقتی در کودکی به مولتان پیری را دیدم" در سال ۵۸۳/ق ۱۱۸۶م سلطان محمد سام غوری بر لاهور چیره شد، او خسرو ملك غزنوی را همراه وی غزنه برد، درین سفر فخر مدبر نیز با ایشان بود۔ پیش ازین آنروزها که فخر مدبر در خدمت خسرو ملك، آخرین سلطان غزنوی (حك ۵۵۵-۵۸۲/ق ۱۱۶۰-۱۱۸۶م) بود، در ۵۶۸/ق ۱۱۷۲م برای جمع آوری ماخذ و منابع کتاب خود بحرالانساب به غزنین سفر کرد و بعداً به لاهور بازگشت<sup>۲۰</sup>۔ (حجتی، الف) ص ۷۵۴) فخر مدبر مرد جهانگرد بود۔ وی به سیاحت مولتان، لاهور، پیشاور و نواحی دیگر هندوستان رفت۔ ذکر این نکته لازم است که بعضی از پژوهشگران مبارك شاه غوری المعروف به فخر مدبر را با فخرالدین مبارك شاه بن حسین مرو رودی که بسال ۶۰۲/ق ۱۲۰۶م در گذشته و از رجال عهد سلاطین

دکتر صوفیه صابر، دکتر سید محمد فرید،/ تاثیر نویسندگان ایران و آسیای مرکزی در شبه قاره در دوره غوریان

۵۷

غوری و ساکن درگاه آنان بوده و دارای منظومه بی است در ذکر نسب سلاطین غوری به بحر متقارب، اشتباه گرفته اند و بعضی از تالیفات فخر مدبر را به فخرالدین مبارکشاه مروودی منسوب کرده اند<sup>۲۱</sup>۔ (منهاج، صص ۳۷۶-۳۷۷)

مانند تاریخ تولد فخر مدبر، تاریخ وفاتش نیز دانسته نیست، اما این امر حتمی است که او پس از ۶۲۶ق/۱۲۲۸م زنده بود زیرا او در اثر ارزنده وی، "آداب الحرب و الشجاعة" سلطان مملوکی ایلتمش (۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۵م) را به خطاب "ناصر امیر المومنین" یاد کرده است و خلیفه سلطان مستنصر بالله، ایلتمش را در ۶۲۶ق/۱۲۲۸م با این خطاب سرفراز کرده بود<sup>۲۲</sup> (هاشمی، صص ۱۶۶-۱۶۷) پس ثابت شد که او تا قسمت بزرگی از دوران سلطنت شمس الدین ایلتمش زیسته و گویا پیش از پایان حکومت وی (یعنی پیش از سال ۶۳۳ق/۱۲۳۵م) راهی ابدیت شد۔

### شجرة الانساب / سلسلة الانساب

این کتاب ارزشمند به نام معزالانساب / بحرالانساب / و شجرة الانساب نیز معروف از آثار مهم فارسی است۔ سده ۷ق/۱۳م نویسنده فخر مدبر، این کتاب را در نسب شناسی نوشته تا پدران و نیاکان وی را تا آخر روزگار زنده نگهدارد و احوال بزرگی آن خانواده ها دوام یابد۔ او کتاب را به نام سلطان معزالدین محمد بن سام ۶۰۲ق/۱۲۰۶م فراهم آورد<sup>۲۳</sup>۔ (صفا، ص ۱۱۶۹)

اثر ارزنده شجرة الانساب از يك مقدمه مفصل و دیاچه مجمل آغاز میشود و شامل نسب پیامبر اسلام و ده یار و اصحاب او، از مهاجر و انصار و پیامبر نیست که نام و ذکرشان در قرآن آمده و شجره ملوک عرب در شام و یمن و انبار و حجاز و عراق و شعراى دوره جاهلیت و اسلام و سلاطین عجم و خلفای بنی امیه و بنی عباس و طاهریان و صفاریان و سامانیان و غزنویان و پادشاهان غور و بطور جمعی کتاب شامل يك صد و سی و شش شجره نامه است<sup>۲۴</sup>۔ (هاشمی، ص ۱۶۸)؛ سبحانی، ص ۵۰) فخر مدبر برای فراهم آوردن منابع و ماخذ کتاب خود "بحرالانساب" در

حدود ۵۶۷ق / ۱۱۷۱ م سفری به غزنین کرده و سپس به لاهور بازگشته بود۔ او تا چهارده سال ، روز و شب ، زحمتهای طاقت فرسا کشید و این کتاب را به نام معزالدین محمد بن سام غوری (د ۶۰۲ق / ۱۲۰۶م) در دوران فرمانروایی قطب الدین ایبک (۶۰۷ق / ۱۲۱۰م) پایان رسانید و از او صله های گرانقیمت دریافت کرد<sup>۲۵</sup>۔ (ظهورالدین، صص ۱۷۰)

فخر مدبر در دیباچه آن ، شرح زندگی قطب الدین از کودکی تا مرگ وی را بطور مفصّلی بیان نموده است و فتوحات وی را از ۵۸۸ تا ۶۰۲ق که مقارن تالیف کتاب است ، به اختصار یاد کرده است و آن زوایای زندگیش را روشن نموده است که تا اکنون پوشیده بودند و اینطور ارزش تاریخی کتاب را خیلی بالا برده است<sup>۲۶</sup>۔ (عبد الرحمن، ص ۲۷) او در آغاز کتاب به مسئله آفرینش جهان را مطرح می کند و چهل و دو پسران و دختران آدم و حوا را معرفی می کند۔ بتصریح نویسنده ، میان پادشاهان عرب ، نخستین پادشاهی از اولاد آدم بود۔ سپس او راجع به شیر خدا حضرت علیّ و اولادش گفت و گو می نماید۔ به قول وی ، مادر ارجمند حضرت علیّ صد و چهل سال عمر یافت و آرامگاهش در شهر مدائن است و در سفینه حضرت نوح فقط چهار تا مرد و چهار تازن و سه تا کودک سوار بودند<sup>۲۷</sup>۔ (هاشمی ، ص ۱۶۹)

کتاب شجرة الانساب به زبان ساده و روان نوشته شده است۔ نویسنده استعارات پیچیده و تشبیهات مغلق و دور از کار به کار نبرده است و از نثر مصنوع که در آن دوره بین نویسندگان ، مرسوم بود ، کلاً اجتناب ورزیده است<sup>۲۸</sup>۔ (حجتی، پ) ص ۱۵۶) فخر مدبر در نگاشتن این اثر تاریخی شیوه دقیق علمی و پژوهشگرانه بکار برده و به مطالعه هزاران کتاب معتبر تاریخی اهتمام ورزیده است۔ اگرچه در عصر حاضر وسیله های نقلیه فراوان و کتابخانه های زقیمت پُر شمار اند ولی باوجود این ، ترتیب دادن کتابی چنین سترگ و جامعی خیلی دشوار است و برای تاریخ نگاران و پژوهشگران این عصر ، وجود این نوع کتابها خیلی پُربار است۔

متن این کتاب ارزشمند تا اکنون بصورت کاملی چاپ نشده است ، تنها دیباچه این کتاب را ”سردنسین راس“ بسال ۱۹۲۷ م / ۱۳۳۶ق ، با عنوان تاریخ فخرالدین

دکتر صوفیه صابر، دکتر سید محمد فرید، تاثیر نویسندگان ایران و آسیای مرکزی در شبه قاره در دوره غوریان ۵۹

مبارکشاه / تاریخ مبارکشاهی در لندن به چاپ رسانده و آنرا باشتباه از فخرالدین مبارکشاه مروودی دانسته است<sup>۲۹</sup> - (نفیسی، ص ۹۰)

### نمونه نثر شجره الانساب:

هیچ خصلت پسندیده مر ایران و پادشاهانرا بهتر ازین نیست و بسیار باشد که --- پادشاهان سیاست فرمایند و چون خشمشان کم شود از کرده پشیمان شوند و تأسف خورند، سود ندارد. هیچ مردانگی و فرزاندگی بهتر از خشم فرو خوردن نیست.

### آداب الحرب والشجاعة

کتاب شامخی "آداب الحرب والشجاعة" معروف به "آداب الملوك و كفاية الملوك" تألیف محمد بن منصور بن سعید معروف به فخر مدبر و دوّمین و آخرین اثر وی است. از نظر تاریخی دارای اهمیت فوق العاده است - این کتاب را در يك مقدمه و سی و چهار باب، به نام شمس الدین ایلتتمش (۶۰۷-۶۳۳ ق/۱۲۱۰-۱۲۳۵ م) تألیف و تقدیم کرده است. (ریو، ص ۴۸۷؛ هاشمی، ۱۷۵)

موضوع این کتاب روشهای جنگ، انواع سلاحها و اسبها و ویژگیهای آنها، آئین پادشاهی و کشورداری و آداب و رسوم دربار و حکومت برسرزمین مفتوح است. مؤلف در این اثر، خواه در مقدمه کتاب و خواه در فصول سی و چهار گانه آن، درباره موضوعات یاد شده به تفصیل بحث کرده و برای جذاب کردن آن به تفنّن، موضوعها و داستانهای شیرین و دلپذیری از زندگانی پیامبر، پادشاهان ایران و پیش از اسلام، رویدادهای فرمانروایان قدیم روم و هند و به ویژه مطالب مفیدی و پر بار از دوره پادشاهان غزنوی و فتوحات شان که روزگار مؤلف است، در میان آنها گنجانده است.<sup>۳۱</sup> (ظهور الدین، احمد، ص ۱۶۷، احمد، نذیر، ص ۱۵) و اطلاعات ذیقیمت تاریخی آورده است. قمستی از کتاب درباره اسب و صفات آن و شناختن انواع آن است. این اثر به دو دلیل مهم است، نخست از آن جهت که در فنون و آداب جنگ و سلاحهای جنگی است که در زبان فارسی کم نظیر است، و دیگر آنکه مشتمل بر داستانهای است که با نثری ساده و دلنشین، نکات مهم تاریخی را در بردارد و نیز اصطلاحات تازه ای در آن آمده است<sup>۳۲</sup> - (سبحانی، ص ۵۱) فخر مدبر، آغاز هر

فصل را با آیه قرآن و گفته های پیمبر زینت داده است۔

تاریخ تألیف آداب الحرب والشجاعة نا معلوم است اما می دانیم که این کتاب در دوره سلطان ایلتمش (حک ۶۰۷-۶۳۳ق/۱۲۱۰-۱۲۳۵م) و به نام او در هندوستان تألیف شده است۔ فخر مدبر در دیباچه این کتاب ضمن بیان عناوین و القاب برای ایلتمش لقب ” ناصر امیر المومنین “ یاد کرده است که احتمالاً در ۶۲۶ق/۱۲۲۸م خلیفه المستنصر بالله به او داده ، این کتاب می باید پس از ۶۲۶ق/۱۲۲۸م نوشته شده باشد۔ روایت دوّم آن یعنی آداب الملوك نیز چون به نام ایلتمش است، بی گمان پیش از مرگ او در ۶۳۳ق/۱۲۳۵م نوشته شده است ۳۳- (صفا ، ص ۱۱۷؛ منهاج، صص ۵۲۳-۵۲۶)

سبک نگارش این کتاب ساده ، سلیس ، بی پیرایه ، روان و دور از اغلاق و پیچیدگی است و به آثار های قرن پنجم و ششم هجری مانند تاریخ بیهقی شباهت زیادی دارد ، اما سادگی زبان و عبارات این کتاب بیش از تاریخ بیهقی و نمونه کاملی از فصاحت واقعی است۔ جمله ها ساده و کوتاه هستند۔ هیچ جا عبارات مشکل و اصطلاحات دقیق و دشوار به چشم نمی خورند و این شیوه نگارش برای پژوهش تاریخی بسیار مناسب است۔ نویسنده بعضی از کلمات بومی و شرقی و لهجه های ایرانی دوره خود را درین کتاب بکار برده است و به این علت ارزش کتاب را خیلی بالا برده است ۳۴- (حجتی، (ب) ص ۴)

سه تا نسخه خطی این کتاب بدست می آید۔ ۱ نسخه موزه بریتانیا که رو تو گراف آن در دانشگاه پنجاب است، ۲ نسخه ایشیاتک سوسائتی ، بنگال ، ۳ نسخه کتابخانه دیوان هند که در آن نام کتاب ” آداب الملوك و كفاية المملوك “ مندرج است۔ تا چندی پیش بعضی از پژوهشگران کتاب ” آداب الملوك و كفاية المملوك “ را اثر دیگری از همین نویسنده پنداشتند اما نسخه بدست آمده ازین کتاب در کتابخانه دیوان هند ، به شماره ۲۷۶۷ ، معلوم شد که این کتاب همان آداب الحرب والشجاعة است که نویسنده در آن شش باب تازه اضافه نموده و نام جدیدی بر آن نهاده است۔ این شش باب مشتمل است بر ۱ اندراختیار کردن متوفی عالم امین متدین ، ۲ اندر

نصب کردن و کیل ذو فنون، ۳ اندر نصب کردن مشرف راستکار کاردان، ۴ اندر نصب کردن صاحب برید کافی، راست قول، ۵ اندر اختیار کردن امیر صاحب محترم کافی، ۶ اندر اختیار کردن امیر دادور<sup>۳۵</sup> - (حجتی، (ب) ص ۴)

این اثر در ۱۳۵۴ ش/ ۱۹۷۶ م به کوشش محمد سرور مولایی به طور جداگانه با عنوان " آئین کشورداری منتشر شد ولی مصحح اصطلاحاتی که در نسخه آداب الحرب والشجاعة به کار رفته و همچنین دیباچه آداب الملوك و كفاية المملوك " را در آن نیاورده است.

آداب الحرب والشجاعة، برای شناخت تشکیلات نظامی غزنویان منبعی یگانه و منحصر بفرد است. درین کتاب داستان گذاشتن سنگ بنیاد شهر لاهور بدست چهاج بن بهندرا در قرن نهم میلادی نیز بیان شده است - این اثر که از حیث تاریخی ارزش فراوان دارد به کوشش و تصحیح احمد سهیلی خوانساری در ۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۷ م در تهران به چاپ رسیده است.

#### نمونه نثر آداب الحرب والشجاعة:

چنین گویند که در وقت انوشیروان سه بار هزار هزار درم سیم آور دندانز سپاهان، خزینه دار در رفت و باز گفت که از سپاهیان چندین مال آورده اند، به خزینه می باید برد؟ گفت نه، امسال خراج آن ولایت آورده اند و در سالی دوبار خراج واجب نشود، بگوی تاباز برند، گفتند این مال خراج نیست، مردی وفات کرد است و اورا وارثی نمانده است، این مال بیت المال است. گفت: بگویید عاملان را تا این مال بدان شهر باز برند و تفحص و تجسس کنند، شاید که وارثی باشد، بدو بدهند. مال باز بردند و روزها تفحص کردند و جد و جهد نمودند، البته وارثی نیافتند، حال باز نمودند. جواب نبشت که آن مال به درویشان و مستحقان دهند. در جمله سپاهیان بگشتند، هیچ مستحق نیافتند، هم باز نمودند، باز جواب فرمود که این مال هم بدان شهر در پل ها و رباطها و چاه ها کاربندند و البته از آن شهر بیرون نیارند که از شهری که مال آن شهر به جای دیگر برند. اهل آن شهر درویش شوند و سوداگران از کسب فرومانند و مردمان پریشان شوند.





## منابع و ماخذ

- ۱- منہاج سراج، ۱۳۷۲ش، طبقات ناصری، ج ۱، بہ کوشش عبدالحی حبیبی، کابل؛ فرشته، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور؛ باسورث، کلیفورڈ ادمند، ۱۳۶۴ش، تاریخ غزنویان ترجمہ حسن انوشہ، ج ۲، تہران؛ لین پول، استانی، ۱۳۱۲ش، طبقات سلاطین اسلام، بہ ترجمہ عباس اقبال، تہران؛ تاریخ دولتہای اسلامی و خاندانہای حکومت گر بہ ترجمہ صادق سجادی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، تہران
- ۲- فرشتہ، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور؛ لین پول، استانی، ۱۳۱۲ش، طبقات سلاطین اسلام، بہ ترجمہ عباس اقبال، تہران
- ۳- فرشتہ، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور؛ تاریخ دولت ہای اسلامی و خاندانہای حکومت گر بہ ترجمہ صادق سجادی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، تہران
- ۴- فرشتہ، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور
- ۵- منہاج سراج، ۱۳۷۲ش، طبقات ناصری، ج ۱، بہ کوشش عبدالحی حبیبی، کابل؛ فرشتہ، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور
- ۶- تاریخ دولت ہای اسلامی و خاندانہای حکومت گر بہ ترجمہ صادق سجادی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، تہران
- ۷- فرشتہ، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور؛ اکرام، شیخ محمد، ۱۹۵۲م، آب کوثر، کراچی؛ ہاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵م، ہندوستان میں فارسی ادب دہلی سلطنت سے قبل، نئی دہلی
- ۸- منہاج سراج، ۱۳۷۲ش، طبقات ناصری، ج ۱، بہ کوشش عبدالحی حبیبی، کابل
- ۹- فرشتہ، محمد بن قاسم ہندو شاہ، ۱۸۸۲م، تاریخ فرشتہ، ج ۱، کانپور؛ تاریخ دولتہای اسلامی و خاندانہای حکومت گر بہ ترجمہ صادق سجادی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، تہران؛ لین پول، استانی، ۱۳۱۲ش، طبقات سلاطین اسلام، بہ ترجمہ عباس اقبال، تہران
- ۱۰- اکرام، شیخ محمد، ۱۹۵۲م، آب کوثر، کراچی؛ امیری، کیومرث، ۱۳۷۴ش،

زبان و ادب فارسی در هند، تهران

- ۱۱- امیری، کیومرث، ۱۳۷۴ ش، زبان و ادب فارسی در هند، تهران
- ۱۲- غلام علی آریا، ورود اسلام به شبه قاره، نامه فرهنگ، ش ۱۲، تهران
- ۱۳- حجتی، (الف) فخرمدبر، ۱۳۷۵ ش، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان به سرپرستی حسن انوشه، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران؛ فخرمدبر، ۱۳۶۴ ش، آداب الحرب والشجاعة، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران؛ صفا، ذبیح الله، ۱۳۷۱ ش، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، فردوس، تهران؛ سبحانی توفیق، ۱۳۷۷ ش، نگاهی به تاریخ ادب فارسی در هند، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، تهران
- ۱۴- فخرمدبر، ۱۳۶۴ ش، آداب الحرب والشجاعة، به تصحیح و اهتمام احمد سهیلی خوانساری، تهران
- ۱۵- هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دهلی سلطنت سے قبل، نئی دهلی
- ۱۶- حجتی، (الف) فخرمدبر، ۱۳۷۵ ش، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان به سرپرستی حسن انوشه، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
- ۱۷- هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دهلی سلطنت سے قبل، نئی دهلی؛ سبحانی، توفیق، ۱۳۷۷ ش، نگاهی به تاریخ ادب فارسی در هند، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، تهران
- ۱۸- صفا، ذبیح الله، ۱۳۷۱ ش، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، فردوس، تهران
- ۱۹- هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دهلی سلطنت سے قبل، نئی دهلی
- ۲۰- حجتی، (الف) فخرمدبر، ۱۳۷۵ ش، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان به سرپرستی حسن انوشه، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
- ۲۱- منہاج، سراج، ۱۳۷۲ ش، طبقات ناصری، ج ۱، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل
- ۲۲- هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دهلی سلطنت سے قبل، نئی دهلی

- ۲۳- صفا، ذبیح اللہ صفا، ۱۳۷۱ ش، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، فردوس، تهران
- ۲۴- هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دہلی سلطنت سے قبل، نئی دہلی؛ سبحانی، توفیق، ۱۳۷۷ ش، نگاہی به تاریخ ادب فارسی در هند، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، تهران
- ۲۵- ظہور الدین، احمد، ۱۹۶۴ م، پاکستان میں فارسی ادب، ج ۱، یونیورسٹی بک ایجنسی، لاہور
- ۲۶- عبدالرحمن، سید صباح الدین، ۱۹۸۴ م، بزم مملو کیہ، مطبع معارف، اعظم گڑھ
- ۲۷- هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دہلی سلطنت سے قبل، نئی دہلی
- ۲۸- حجتی، (پ) ۱۳۷۵ ش، بحر الانساب، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان به سر پرستی حسن انوشه، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
- ۲۹- نفیسی، سعید، ۱۳۶۳ ش، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تهران
- ۳۰- ریو، سی ایچ، ۱۹۶۶ م، فہرست نسخہ های خطی، ج ۲، برتس میوزیم، آکسفورد؛ هاشمی، نعیم الدین، ۱۹۸۵ م، هند و ستان میں فارسی ادب دہلی سلطنت سے قبل، نئی دہلی
- ۳۱- ظہور الدین، احمد، ۱۹۶۴ م، پاکستان میں فارسی ادب، ج ۱، یونیورسٹی بک ایجنسی، لاہور؛ احمد، نذیر، ۱۳۸۰ ش، آداب الحرب و الشجاعة، دانشنامه زبان و ادب فارسی در شبه قارہ، ج ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
- ۳۲- سبحانی، توفیق، ۱۳۷۷ ش، نگاہی به تاریخ ادب فارسی در هند، شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی، تهران
- ۳۳- صفا، ذبیح اللہ صفا، ۱۳۷۱ ش، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، فردوس، تهران؛ منہاج ۱۳۷۲ ش، طبقات ناصری، ج ۱، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل
- ۳۴- حجتی، (ب) ۱۳۷۵ ش، آداب الحرب و الشجاعة، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان به سر پرستی حسن انوشه، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
- ۳۵- حجتی، (ب) ۱۳۷۵ ش، آداب الحرب و الشجاعة، دانشنامه ادب فارسی در افغانستان به سر پرستی حسن انوشه، ج ۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران



## اردو ماہیا پر پنجابی ماہیا کے اثرات

ڈاکٹر فیصل چاچا ☆

### Abstract:

Mahia is the most famous genre of the Punjabi folk songs. This unique genres being sung in different way throughout Punjab. This unique way of singing has influenced other languages. Now the Mahia is also being written in other languages like Urdu, Sindhi, and German. But in Urdu Mahia has a acquired the form of a special genre. This article will prove helpful in understanding the influence of Punjabi Mahiya on the Urdu Mahiya. We can get the true results about the origin and evolutionary periods of Punjabi and Urdu Mahiya after reading this article. It will also provide information regarding the subject matter, nature, form, similarities and differences between Urdu and Punjabi Mahiya.

ماہیا کا ماخذ پنجابی لفظ 'ماہی' ہے۔ جس کے لغوی معنی بھینس (مہیں/مجھ) چرانے والے کے ہیں۔ بھینس چرانے والے کو عیالی یا آجڑی بھی کہتے ہیں۔ بھینسوں کی پرورش کرنا اہل پنجاب کا قدیم ترین پیشہ رہا ہے۔ جس کی عمر پنجاب کی سماجی زندگی اور پنجابی معاشرے کے بالکل برابر ہے۔ پنجاب میں بھینس سے اُنس شروع سے ہی کیا جاتا ہے۔ اس کی مثالیں لوک گیتوں میں بہت

☆ لیکچرر، گورنمنٹ ملت ڈگری کالج، غلام محمد آباد، فیصل آباد

زیادہ ہیں۔ اس پیار کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بھینس سے انسان کا روٹی روزی کا تعلق ہے۔ اس وجہ سے اس کو 'مال' کہتے ہیں۔ بھینس سے اسی پیار کی وجہ سے اس کی خدمت کرنے والے کو 'ماہی' کہا جاتا ہے۔ یہ ماہی سارا دن بھینس چراتے اور صبح شام اپنے خاندان کے لیے دودھ لے آتے ہیں۔ اسی لیے یہ پنجاب کی ٹیاری کے دل پر قبضہ جمائے بیٹھا ہے۔ پنجابی معاشرے کی قدیم ساخت میں اپنے اس فعال کردار کی وجہ سے وہ صرف بھینس چرانے والا ہی نہیں رہا بلکہ محبوب کا روپ دھار گیا۔ وہ ماہی اپنی خوبصورتی کی وجہ سے پورے پنجاب میں مشہور ہو گیا۔ پنجابی عورت نے جب اپنے ماہی کو اپنے من میں یاد کیا اور اس کو پکارا تو وہ ماہی سے 'ماہیا' بنا۔ جس کا مطلب اے محبوب، بنتا ہے۔ یہ ماہی میں الف نداء لگانے سے بنا ہے۔ یہی پنجابی لوک گیتوں کی صنف ماہیا ہے۔ اس قدامت کی بنا پر اس صنف کا تہذیبی اور ثقافتی تعلق آریائی قبیلے سے پہلے کا ہے۔

ماہیا لوک گیتوں کی واحد صنف ہے، جو پورے پنجاب میں گایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے یہ 'رانجھا سبھ دا سا نجھا' ہے۔ مختلف علاقوں میں اس کے مختلف نام ہیں۔ جیسے ٹپا، بگڑو، کلیاں، لولی یا بالو ماہیا وغیرہ۔ اس صنف کو گانے کے انداز بھی مختلف علاقوں میں مختلف ہیں۔ اس خوبصورتی اور تنوع کی وجہ سے دوسری زبانوں پر اس لوک صنف نے گہرے اثرات چھوڑے اور یہی وجہ ہے کہ ماہیا اب صرف پنجابی کی شعری صنف نہیں بلکہ اردو، سندھی، فارسی اور جرمن زبانوں میں بھی لکھا جا رہا ہے۔

دنیا کا کوئی بھی معاشرہ یا اس کی تہذیب و ثقافت جامد چیزیں نہیں ہوتیں بلکہ انسانی رویوں، رہن سہن اور انفرادی و اجتماعی معاملات میں تبدیلیاں آتی رہتی ہیں۔ انسانی جذبے جس چیز سے زیادہ اثر قبول کرتے ہیں اس کو اپناتے چلے جاتے ہیں۔ اس طرح ادب اور تہذیب کے سفر میں کسی بھی زبان کی صنف ہمسایہ زبانوں کے اثرات سے دور نہیں رہ سکتی۔ تہذیبی و ثقافتی جذب و انجذاب سے زبانیں بھی اثرات قبول کرتی ہیں۔ کسی بھی زبان کے ادب میں مشہور اصناف دوسری زبان میں بھی رائج ہو جاتی ہیں۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ انگریز اگر برصغیر پر قبضہ نہ کرتا تو آزاد نظم اتنی جلدی ہمارے ادب میں رچ بس نہ جاتی۔ اسی طرح ناول،

افسانہ اور ادب کی شعری اصناف میں غزل، فارسی سے اردو اور پھر پنجابی میں آئی اور اس طرح لکھی گئی کہ کسی دوسری زبان کی صنف معلوم نہیں ہوتی۔

جس طرح ہر زبان کا اپنا خاص مزاج ہوتا ہے۔ اس طرح ہر صنف کو پھیلنے پھولنے کے لیے علیحدہ اور خاص ماحول چاہیے ہوتا ہے۔ پھر ہر صنف ایک ہیئت رکھتی ہے۔ اس کے اوزان اور بحر بھی مخصوص ہوتے ہیں۔ جب کوئی شعری صنف دوسری زبان میں جاتی ہے تو یہ ہیئت، وزن اور بحر بھی ساتھ ہی سفر کرتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ اصناف دوسری زبان میں اپنی انفرادیت رکھتی ہیں۔ اس کے بارے میں ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

’کسی نئی صنف کو اپنے ادب میں متعارف کرواتے اور فروغ دیتے وقت اس صنف کے مزاجی اوصاف کو برقرار رکھنے پر زور دیا جاتا ہے۔ یعنی نئی صنف کو خصوصی ہیئت خارجی خدوخال کی پابندی کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے منفرد داخلی انداز کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اس بات کا زبردست خطرہ ہوتا ہے کہ مبادائی صنف کے مزاج کی پابندی کے نام پر اسی صنف کے موضوعات کی تکرار ہونے لگے۔ ابتدا میں اگرچہ درآمدہ صنف شعوری کوشش سے لکھی جاتی ہے۔ مگر اس کے داخلی امکانات کے سویدا ہونے ساتھ ساتھ وہ تخلیق کاروں کے تخلیق ذہن سے ایک خود کار نظام کے تحت اُگنے لگتی ہے اور ایک وقت آتا ہے درآمدہ صنف اپنے اولین مزاج اور کبھی کبھی ہیئت کو بھی تیاگ کر ادب کا ایک معتبر حوالہ بن جاتی ہے۔‘ (۱)

برصغیر میں بولی جانے والی دیسی زبانیں جیسے پشتو، بلوچی، سندھی، پنجابی کے علاوہ دوسری کئی زبانیں بھی لوک گیتوں کی وجہ سے مشہور ہیں۔

ماہیا پنجابی لوک گیتوں کی سب سے زیادہ پرانی صنف ہے۔ اس صنف میں بڑی سے بڑی بات کم سے کم الفاظ میں کی جاسکتی ہے۔ اس مختصر صنف میں ہر موضوع سما سکتا ہے۔ ماہیا اپنے اس اختصار اور غیر معمولی لچک کی بدولت دوسری زبانوں میں بھی رواج پا چکا ہے۔ اردو زبان نے

جس طرح دوسری زبانوں سے اثر قبول کیا اس طرح پنجابی سے اثر قبول کرنا فطری عمل ہے۔ اس عمل سے گزرتے ہوئے پنجابی 'ماہیا' اردو ادب کی بھی مشہور صنف بن گیا۔ اردو ماہیا پہلے پنجاب کے رہنے والے شعراء نے لکھا۔ کیونکہ یہ شاعر پنجابی لوک گیتوں سے اچھی طرح آشنا ہیں۔ اُن کے کانوں میں پیدائش سے لے کر مرتے دم تک یہ لوک گیت خصوصاً 'ماہیا' رس گھولتے ہیں۔ ان لوگوں نے اس صنف کو اردو میں لکھ کر ایک خوبصورت تجربہ کیا۔

اس بارے میں امین خیال لکھتے ہیں:-

”پنجابی ماہیا کی مقبولیت بڑھی تو اس کا اثر اردو والوں نے قبول کیا سب سے پہلے اردو ماہیا کی ابتدا فلموں سے ہوئی پھر فلموں ریڈیو ٹی وی پر سے ہوتے ہوئے یہ اردو ادب میں در آیا۔“ (2)

ماہیا کے پنجابی زبان سے اردو کی طرف سفر کے بارے میں ناصر عباس نیر کے خیالات

دیکھیں:

بیسویں صدی میں اردو ادب نے کلاسیکی روایتوں کی زنجیروں سے رہائی پا کر متعدد عالمی اور مقامی زبانوں اور اُن کے ادب کے دوستانہ روابط قائم کیے۔ افسانہ، آزاد نظم اور انشائیہ ان روابط کی ٹھوس شہادتیں ہیں۔ جدید اردو ادب کی آبرو بھی یہی اصناف ثلاثہ ہیں تاہم اردو ادب نے ہندی دوہے جاپانی ہائیکو اور پنجابی ماہیہ کو بھی اپنی دھرتی میں کاشت کیا ہے۔“ (3)

اردو میں ماہیا کی روایت کچھ زیادہ قدیم نہیں ڈاکٹر مناظر عاشق برگانوی اس کا آغاز

1939ء سے بتاتے ہیں۔

”ماہیا کی روایت اردو میں 1939ء سے پائی جاتی ہے۔ جب معروف

ڈائریکٹر کہانی نویس اور نغمہ نگار ہمت رائے شرمانے فلم ”خاموشی“ میں ماہیہ

لکھے تھے۔“

اک بار تو مل سا جن  
آدیکھ ذرا  
ٹوٹا ہوا دل سا جن

.....  
سہمی ہوئی آ ہوں نے  
سب کچھ کہہ ڈالا

خاموش نگا ہوں نے (4)

اردو میں ماہیا لکھنے کی روایت چونکہ پنجاب سے آئی ہے اور اردو ماہیا کے بیشتر لکھاری پنجاب کے ہی رہنے والے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے ذہنوں میں پنجاب کی تاریخ اور ثقافت کی جھلک ملتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ پنجابی ماہیے کی ثقافتی روایت اور لسانی اختصاریت کا بھی خصوصاً خیال رکھا جاتا ہے جو کہ پنجابی ”ماہیا“ کا پس منظر ہے۔ اس کے علاوہ ماہیا نگار پنجابی ماہیا کے شعریت کا بھی خیال رکھتے اور پنجاب کی تہذیبی و ثقافتی روایت کو اپنے لاشعور کا حصہ بنانے میں کامیاب ہوئے۔ کیونکہ ان کے ذہنوں میں اپنی دھرتی کے رنگ ڈھنگ رچے ہوئے ہیں۔ درج ذیل ماہیے دیکھے جائیں تو یہ پنجابی رہتل اور ثقافت کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتے ہیں۔

بور آ گیا آموں میں

رونقیں جاگ اٹھیں

دیہات کی شاموں میں (5)

.....  
منظر تیرے گاؤں کے

گرم دوپہروں میں

ہنستی ہوئی چھاؤں کے (6)

.....



کیا بھول گیا ماہیا

شہر کے کولر میں

(7) پپیل کے ہوا ماہیا

یہ ماہیے پڑھ کر پتا چلتا ہے کہ پنجاب کی ثقافت کے جھلکارے نہ صرف پنجابی ماہیے میں ملتے ہیں بلکہ اردو ماہیے میں بھی اس کی بھرپور عکاسی کی گئی ہے۔ پنجابی لوک ماہیا کا پہلا مصرعہ عموماً صرف تگ بندی کے لیے ہوتا ہے اور دوسرے مصرعے میں معانی کے سمندر سموئے ہوتے ہیں۔ جو پنجاب کی عورت کے سچے جذبات کی بھرپور ترجمانی کرتے ہیں۔ جبکہ اردو میں یہ روایت نہ ہونے کے برابر ہے۔

پنجابی ماہیے کے پہلے اور دوسرے مصرعے کے آخر پر لفظ ماہیا ردیف کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اردو ماہیا نگاروں نے پنجابی ماہیا کی اس روایت کو بھی قبول کیا ہے۔ پنجابی ماہیا دیکھیں:

راوی دا پیل ماہیا

متھے کردا ہے، تقدیر دا پھل ماہیا (8)

اب اردو ماہیا دیکھیں جس میں یہی روایت نظر آتی ہے۔

فریاد تو سن ماہیا

جان میری کھینچے

(9) تیری وٹھلی کی دھن ماہیا

ماہیے کا پنجابی سے اردو تک سفر میں جہاں مزاج، بناوٹ اور ہیئت برقرار رہی ہے وہاں بہت سی پنجابی لفظیات بھی اردو زبان کا حصہ بن گئی ہے۔ اس سے اردو زبان کی وسعت میں مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ اردو زبان کی یہی خوبصورتی ہے کہ کسی بھی زبان کے لفظ بہت جلد اس میں جذب ہو جاتے ہیں۔ درج ذیل ماہیے میں پنجابی کے ٹھیٹھ الفاظ کا استعمال کس خوبصورتی سے کیا گیا ہے۔ امین بابر کا ماہیا دیکھیں۔

مندری کا نگ ماہی

میری اماں سے

آ مجھ کو ٹھگ ماہی (10)

پروفیسر شارب نے کچھ پنجابی ماہیے کے ترجمے اردو ماہیا کی صورت میں کیے ہیں۔

ملاحظہ ہوں۔

اڈدا کاں ویندا

تجن مریندے ہن، بن موت داناں ویندا (11)

اسی ماہیے کا اردو ترجمہ دیکھیں:

اڑتا جائے گاگا

بجناں مار گئے، یونہی موت کا ناؤں لاگا (12)

پنجابی ماہیے کا جو وزن متعین کیا گیا ہے وہی اردو ماہیے کا بھی ہے۔ اگر کوئی فرق ہے تو وہ ماہیا کی تحریر کے انداز میں ہے۔ پنجابی ماہیا ڈیڑھ مصرعے پر مشتمل ہے یا تین پر، اس میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہم کچھ محقق کی آراء کو سامنے رکھتے ہیں اور پھر کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پنجابی زبان و ادب کے سکا لرنر نیل سنگھ کی رائے دیکھیں۔

”ماہیا نوں ڈیڑھ مصرعے (تگ) دا گیت کہیا جاندا

ہے۔“ (13)

یہی بات سوہندر سنگھ بیدی نے بھی کہی ہے:-

”ماہیے دا اپنا اک روپ ودھان ہے۔ ایہہ چھوٹے آکار دادو

سٹراں دا گیت ہے۔ پہلی سطر آکار وچ دو جی سطر نالوں ادھی ہوندى

ہے۔“ (14)

احمد ندیم قاسمی پنجابی ماہیے کے بارے اپنے خیالات کا اظہار کچھ اس طریقے سے کرتے

ہیں:-

”یہ دو ٹکڑوں میں بٹا ہوتا ہے۔ پہلا ٹکڑا عموماً بے معنی ہوتا ہے اور  
یہ دوسرے مصرعے کے ہم قافیہ اور ہم ردیف الفاظ پیش کر کے جیسے ماہیا کی  
اصلی کلی سے قطعی الگ ہوتا ہے۔“ (15)

پروفیسر شارب ماہیا کی ہیئت اور بناوٹ کے بارے میں یہ کہتے ہیں:-

”بہر حال اپنے وڈھ دے لحاظ نال ماہیا ڈیڑھ مصرعے دا ای

اے۔“ (16)

ڈاکٹر سرفراز حسین قاضی (17) افضل پرویز (18) عبدالغفور قریشی (19) ڈاکٹر انعام  
الحق جاوید (20) ڈاکٹر اسلم رانا (21) اور ڈاکٹر سید اختر جعفری (22) بھی ماہیا کو ڈیڑھ لائن پر  
مشتمل قرار دیتے ہیں۔

تنویر بخاری پنجابی زبان و ادب کے نامور محقق ہیں انہوں نے پنجابی ماہیا کو تین لائنوں

پر مشتمل قرار دیا ہے۔

دو پترانا راں دے

ساڈے بنے آئیٹھے

کبو تریا راں دے

اتھھے ماہیے دے ہر ٹوٹے نوں تئاں سطراں وچ ونڈیا گیا اے۔

یعنی ایہہ تن ہو گئے نیں۔ جدوں ہر سطر دا وزن برابر اے۔ تئاں

کیہ کارن اے کہ اسیں ایہناں نوں تن مصرعے نہ آکھیے۔“ (23)

ڈاکٹر مناظر عاشق ہر گانوی کی رائے ملاحظہ کیجیے:

”ماہیا“ تین مصرعوں پر مشتمل پنجابی شعری صنف ہے جس کا سہرا

لوک ادب یعنی لوک لے سراور دُھن سے ملتا ہے۔“ (24)

امین خیال کہتے ہیں کہ یہ ساری غلط فہمی ماہیا کو تحریر کرنے کے باعث پیدا ہوئی:-

”جبکہ ماہیا اپنی ہیئت کے اعتبار سے تین حصوں، تین ٹکڑوں، تین کلیوں، تین مکھڑوں، تین پتیوں پر ہی مشتمل ہے۔ کیونکہ لمبے یا بڑے مصرعے کا وسرا م اسے دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے۔“ (25)

اگر اوپر دے گئے حوالہ جات پر غور کیا جائے تو تنویر بخاری نے تینوں مصرعوں کے ہم وزن ہونے کی بنا پر اس کو تین ٹکڑوں میں بانٹ دیا ہے۔ لیکن روایتی ماہیا وزن میں دوسرے مصرعے کے پہلے حصے میں ایک سبب کم ہوتا ہے۔ جو کچھ اس طرح ہے۔

فعلن فعلن فعلن

فعلن فعلن فع، فعلن فعلن فعلن (26)

پنجابی ماہیا شروع سے ڈیڑھ مصرعے کی صورت میں لکھا جاتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ماہیا گانے والی صنف پہلے اور لکھنے والی بعد میں ہے۔ اب تک ہمارے پاس ماہیا کا جو بھی ذخیرہ ہے وہ گانے کی صورت میں ہی لوگوں سے ملا جو سینہ بہ سینہ اس کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہیں۔ اس لیے ماہی کی بناوٹ اور ہیئت پر بحث کرتے ہوئے ماہیا کے گانے کے طریقہ کار کو ذہن میں رکھنا پڑے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ ماہیا کو ڈیڑھ لائن یا پھر تین لائنوں میں لکھنے کے مسئلے کے پس منظر میں ماہیا کا لوک گائیکی کا انداز بھی کارفرما ہے۔

فوک دُھن میں ماہیا گانے والے دوسرے مصرعے کے درمیان ہلکا سا وسرا م لیتے ہیں اور کچھ ایک ہی سانس میں گاتے ہیں۔ شادی بیاہ پر عورتیں ایک ہی سانس میں باری باری ماہیا گاتی ہیں اور یہی اس کے اصل حسن کو برقرار رکھتی ہے۔ اُن کو سن لینے کے بعد یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ماہیا ڈیڑھ لائن میں ہی لکھا جانا چاہیے۔ جو محقق اس کو تین لائنوں میں لکھتے ہیں، وہ اس کی وجہ اس کو گاتے وقت وسرا م کو بتاتے ہیں۔

یہ بات تو ٹھیک ہے کہ ماہیا کے دوسرے مصرعے کے درمیان ہلکا سا وسرا م آتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کی وجہ سے مصرعے کو توڑ دیا جائے۔ اس کو ڈیڑھ لائن میں بھی لکھا جاسکتا

ہے کیونکہ اس وسرام کو قوما (،) کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہے۔ کچھ پنجابی ماہیے ایسے بھی ہیں جن کے درمیان 'تے' یا 'تاں' آتا ہے۔ جیسے:-

گھلا لکھیا کر

عشق اُلکیں تے پھر بلھا لکھیا کر

(27) گھلا لکھیا کر

دوسرے ماہیے میں علی شاکر نے ماہیے کے لوک رنگ کو سامنے رکھا ہے۔ یہ ماہیا کے گانے کا ایک طریقہ ہے۔ جس میں ایک خاص طریقے سے ماہیا کے پہلے مصرعے کو آخر میں دوہرایا جاتا ہے۔

اب ایسے ماہیا دیکھیں جن کے درمیان 'تاں' آتا ہے۔

نسری تولیں ہا

اگلے ڈنگ ہوندے تاں دھنگی ودا بولیں ہا (28)

اوپر دیے گئے ماہیے کی قسم کو تین سطور میں تحریر کرنے کی صورت میں صنف کا

حسن بری طرح متاثر ہوگا۔

سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ماہیا ایک جذبے کا نام ہے جو پوری شدت کے ساتھ الفاظ میں سمو یا ہوتا ہے۔ اس میں ٹھہراؤ اس شدت کو کم کر دیتا ہے۔ اگر ماہیا کو تین لائنوں میں لکھا جائے تو جذبے میں وہ شدت، روانی اور صداقت متاثر ہوتی ہے۔ اس کی اصل شدت ڈیڑھ لائن میں لکھنے سے ہی برقرار رہ سکتی ہے۔ یہاں ہم ماہیا کو پہلے تین لائنوں میں اور پھر ڈیڑھ لائن میں لکھ کر محسوس کرتے ہیں کہ کس طرح یہ شدت برقرار رہتی ہے۔

پانی کاں پیتا

تیرے وچوں رب دسدائے

(29) تینوں سجدہ تاں کیتائے

اب یہی ماہیا اصل صورت یعنی ڈیڑھ لائن میں لکھ کر جذبے دی روانی دا جائزہ لیتے ہیں۔

## پانی کا پیتا

تیرے وچوں رب دسدائے، تینوں سجدہ تاں کیتا

اوپر دیے گئے تین لائن والے ماہیے میں معنی تبدیل نہیں ہوتے اور بات بھی پوری ہو جاتی ہے۔ مگر جذبے میں شدت، روانی اور صوتی آہنگ نہیں رہتا، جو ڈیڑھ لائن میں لکھنے سے ہے۔ اور یہی اس صنف کا اصل حُسن ہے۔

مندرجہ بالا حوالہ جات کے پیش نظر تنویر بخاری، ڈاکٹر مناظر عاشق ہرگانوی اور دوسرے بہت سے لوگوں کی یہ بات ٹھیک نہیں لگتی کہ ماہیا کو تین سطور میں تحریر کیا جائے۔ ہماری بحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ماہیا ڈیڑھ مصرعے کی ہی شاعری ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جب کوئی صنف دوسری زبان میں جاتی ہے۔ تو بناوٹ، ہیئت اور مزاج سمیت جاتی ہے۔ اگر اردو ماہیا نگار پنجابی ماہیا کو ڈیڑھ لائن کی شاعری مانتے ہیں تو اُن کو بھی اردو ماہیا ڈیڑھ لائن میں لکھنا چاہیے تاکہ صنف کی خوبصورتی، روانی، جذبے کی شدت اور صوتی آہنگ برقرار رہے۔ ویسے بھی اردو ادب میں 'ثلاثی' اور 'ہائیکو' کی موجودگی میں کسی تین مصرعے کی شاعری کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔

اس تمام بحث کو سمیٹتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اردو ماہیا پنجابی ماہیا سے متاثر ہو کر لکھا جا رہا ہے۔ کیونکہ اس کے لکھنے والے بہت سے شعراء کا تعلق پنجاب سے ہے اور پنجابی لوگ گیت ان کے لاشعور کا حصہ ہیں۔ اردو ماہیا نگار فی الحال پنجابی ماہیا سے متاثر ہو کر شعوری کوشش سے ماہیا لکھ رہے ہیں۔ اس طرح پنجابی ثقافتی پس منظر رکھنے والے کتنے ہی لفظ اردو زبان کے ذخیرہ الفاظ کا حصہ بنیں گے۔ اور ان شعراء کی کوشش سے ماہیا اردو ادب میں زرخیزی کا باعث بنے گا۔ یہ بات بھی درست ہے کہ کوئی بھی صنف چاہے وہ کسی بھی زبان سے آئے اپنے ارتقائی دور سے گزر کر ہی اعلیٰ ادب کا حصہ بنتی ہے۔ اردو ماہیا ابھی تک ارتقائی دور سے گزر رہا ہے۔ اردو ماہیا کے موضوعات کی وسعت بھی پنجابی ماہیے طرح بہت زیادہ ہے۔ اس میں عشق، پیار، محبت، دکھ سکھ، ہجر وصال، دھرتی سے پیار، لوگوں کے حالات اور رہن سہن سمیت زندگی کے سارے رنگ

جھلکتے ہیں اس میں تمام موضوعات کو سمونے کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ کچھ اردو شعراء نے اس صنف کو لکھنے کے سچے ضرور گھڑے ہیں، لیکن اس کو پنجابی ماہیا کی طرح عروج پر پہنچانے اور لوگوں کے دل کی ڈھڑکن بنانے کے لیے اور بہت سے شعراء کی ضرورت ہے۔ کیونکہ پنجابی ماہیا عام لوگوں کے دل کی آواز ہے جو لاشعوری طور پر اُن کے دل سے نکلتی ہے۔ اردو ماہیا کو اس حد تک پہنچانے کے لیے مزید کوششیں درکار ہیں۔



## حوالے

- 1- ناصر عباس نیر، جدیدیت سے پس جدیدیت تک (ملتان: کاروان ادب، 2000ء)
- 176-177-
- 2- امین خیال، ”پنجابی ماہیا“ گلبن 1.11-2 (1998) 37-
- 3- ناصر عباس نیر 176-177-
- 4- مناظر عاشق ہرگانوی، ڈاکٹر۔ ”اردو ماہیا کا ارتقائی جائزہ“ گلبن
- 1.11-2 (1998) 15-
- 5- حیدر قریشی۔ ”پنجابی لوک گیت ماہیا“ بھنگڑا 5-2.2 (1997) 5-
- 6- حیدر قریشی 5-
- 7- مناظر عاشق ہرگانوی، ڈاکٹر۔ ”ماہیا نگاری اور عصر حاضر“ بھنگڑا 5-2.2 (1997) 4-
- 8- افضل کھرا دیہ، بات چیت، عمر 40 سال، لیلیانی۔ تحصیل بھوال، ضلع سرگودھا۔
- 9- مناظر عاشق ہرگانوی، ڈاکٹر۔ بھنگڑا 17-
- 10- امین بابر، سجدے محبت کے (کراچی: اولیس ادب کھاتہ، 2006ء) 109-
- 11- شارب، پروفیسر، ماہیا (لاہور: فیروز سنز، 1994ء) 46-
- 12- شارب، پروفیسر 46-
- 13- تھند، کرنیل سنگھ، پنجاب دالوک ورثہ (پٹیالہ: پنجابی یونیورسٹی، 1991ء) 155-
- 14- ونجارا بیدی، سوہندر سنگھ، ڈاکٹر، پنجابی لوک دھارا و شوکوش، جلد 7 (دلی: نیشنل بک شاپ،
- 1993ء) 1891-
- 15- احمد ندیم قاسمی، ”پانچ دریاؤں کے گیت“ پاکستان کے عوامی گیت، مرتب۔ رفیق خاور
- (کراچی: ادارہ مطبوعات پاکستان، 1964ء) 158-



- 16- شارب، پروفیسر 23-
- 17- سرفراز حسین قاضی، ڈاکٹر۔ پنجابی لوک گیتاں دافنی تجزیہ (لاہور: عزیز بک ڈپوس، س، ن، -) -155
- 18- افضل پرویز، بن پھلواری (اسلام آباد: ادارہ ثقافت پاکستان، 1973ء) 55-
- 19- قریشی، عبدالغفور، پنجابی ادب دی کہانی (لاہور: پاکستانی پنجابی ادبی بورڈ، 1974ء) 57-
- 20- انعام الحق جاوید، ڈاکٹر، پنجابی ادب دا ارتقاء (اسلام آباد: اکادمی ادبیات پاکستان، 1990ء) 449-
- 21- اسلم رانا، ڈاکٹر، حرف حقیقت (لاہور: عزیز بک ڈپوس، س، ن، -) 279-
- 22- اختر جعفری، ڈاکٹر، پروفیسر، نویں زاویے (لاہور: ایمپوریم، 2001ء) 263-
- 23- تنویر بخاری، ماہیان تے ہتیر (لاہور: ملک بشیر احمد، س، ن، -) 27-
- 24- مناظر عاشق ہرگانوی، بھنگڑا 11 -
- 25- امین خیال، گلبن 27 -
- 26- حیدر قریشی 5-
- 27- علی شاکر، کندھاں اُگیاں نے۔ (اسلام آباد: پہلا چیر، 2007ء) 17-
- 28- انور علی -
- 29- افضل کھرا دیہ -



## جموں و کشمیر..... تاریخ کے آئینے میں

☆ ڈاکٹر سید علی رضا ☆

### Abstract:

Jammu Kashmir State is situated on the extreme north of Indo-Pakistan subcontinent with an area of 84, 471 square miles and it is surrounded by India, Pakistan, China and Afghanistan. It remained homes of different races. It has a long chain of its history traceable as far back as 4000 years B.C. Twenty-one dynasties of Hindus, Buddhists had ruled Kashmir till 14th century A.D. Then Muslims ruled over the State for 480 years. The Sikhs conquered the State in 1819 and made it a colony of theirs. The 27 years of Sikh rule followed by the 100 years of Dogra rule (1846A.D-1947A.D) were a period considered to be the biggest calamity ever to befall the people of Kashmir.

ریاست جموں و کشمیر کی تاریخ ہزار ہا سال پر محیط ہے۔ خطہ ارض آج سے تقریباً دس کروڑ سال پہلے معرض وجود میں آیا۔ اس سے پیشتر یہ خطہ ایک وسیع و عریض سمندر کی تہہ پر مشتمل تھا۔ رفتہ رفتہ یہاں زیر زمین تبدیلیوں کے سبب لاکھوں سال کے مسلسل عمل سے اس سمندر کی تہہ سے پہاڑ اُبھرنا شروع ہوئے اور کوہ ہمالیہ و قراقرم کی سر بفلک چوٹیاں نمودار ہونا شروع ہوئیں۔ یہی وہ قدرتی فصیلیں تھیں جنہوں نے اس خطہ کی قدرتی حد بندی کر دی اور مداخلت کاروں کی دست برد سے اس سر زمین کو بچائے رکھا۔ اس عظیم سر زمین پر مختلف ادوار میں مختلف اقوام نے اپنی حکومت کی

☆ اسٹنٹ پروفیسر، شعبہ کشمیریات، اورینٹل کالج، جامعہ پنجاب، لاہور۔

بنیاد ڈالی۔ اگر ہم تاریخ کے اوراق پلٹیں تو اس خطہ دل نشین کی باقاعدہ تاریخ ہمیں تقریباً ۳۱۸۰ ق م سے ملتی ہے۔ طوفانِ نوح کے بعد جو کچھ کشمیر میں رونما ہوا ماسوائے قلیل عرصہ کے سب کچھ منکشف ہو گیا۔ حکومت کشمیر کی باقاعدہ ابتداء خاندان جموں سے ہوتی ہے اور ۳۱۸۰ ق م سے ۱۳۲۴ء تک چار ہزار پانچ سو چار سال راجگان ہنود نے بڑے تزک و احتشام سے اس خطہ پر اپنا اقتدار قائم رکھا۔ (۱) زمانہ قدیم سے لے کر اب تک اس سرزمین پر ناگ قوم، ہندوؤں، بدھوؤں، مسلمانوں، سکھوں اور ڈوگروں نے عہد بہ عہد اپنے اقتدار کے جھنڈے گاڑھے۔ یہ ساری اقوام اپنے ساتھ اپنی اپنی تہذیبیں کو بھی لائے۔ اس کے متعلق ایس۔ ایم اقبال لکھتے ہیں:

Jammu and Kashmir is the home of various races and sects whose history goes back thousand of years. Many are the strange and interesting customs and social usages prevailing among them and the detailed account of their history would fill a vacume. (2)

تاریخ پر نگاہ ڈالنے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کشمیر میں آباد ہونے والی پہلی قوم ناگ تھی اور یہی ابتدائی آباد کار کہلائے۔ یہ لوگ تورانی نسل سے تھے اور سنسکرت لٹریچر میں اس قوم کو ناگ ہی کہا گیا ہے جو کوہستان قراقرم کے شمال سے آئے تھے اور نسل کے لحاظ سے وہ ہُن تھے (۳) اس بات کی تصدیق جارج ابراہیم گریرین بھی کرتے ہیں:

Kashmir was originally inhabited by Nagas (۴)

یہ بات واضح ہے کہ کشمیر میں جتنی بھی تو میں قدیم زمانے سے آباد چلی آئی ہیں وہ ہند میں وارد ہو کر پھر اوپر کی طرف کشمیر میں داخل ہوئیں۔ (۵) غیر مسلم اقوام نے جن میں ہندو اور بدھ شامل ہیں کل تقریباً چار ہزار سال (۲۵۰۰ ق م تا ۱۳۲۴ء) تک کشمیر میں حکومت کی۔ اس دوران ۲۱ خاندان برسر اقتدار رہے۔ ہندو راجگان کے عہد میں کشمیر کم و بیش دنیا کی ایک آزاد و خود مختار مملکت رہی جو انتہائی طاقت کی حامل تھی۔ (۶) اس دور میں یہ خطہ علمی، معاشی اور سفارتی لحاظ سے بہت آگے تھا، ہندوؤں کے بعد اشوک اعظم نے جو تقریباً ۳۷۳ ق م میں کشمیر کو تسخیر کر کے اپنی قلمرو میں شامل کیا اور اس طرح تاریخ میں پہلی مرتبہ جہاں کشمیر کو غلامی کی زنجیر میں جکڑا گیا (۷) تو

دوسری طرف اس خطہ میں نہ صرف معاشرتی انقلاب برپا ہوا بلکہ جنت نظیر کشمیر کے تعلقات عظیم ہمسایہ ملک چین سے بھی استوار ہوئے اور اس طرح چینی سیاحوں نے اس فردوس بریں کی سیر و سیاحت کی ٹھانی۔ اس کے ساتھ ساتھ کشمیری بدھ مبلغین نے بھی چین میں اپنی تبلیغی سرگرمیوں کو تحریک دی۔ انسائیکلو پیڈیا آف بریٹانیکا کے مطابق:

In the 6th and 7th centuries, Kashmir was visited by some of the Chinese Buddhist pilgrims to India. Hsuan Tsang spent two years (631-633) in Kashmir. He entered by Baramula and left by the Pir Panjal pass. In the following century, the kings of Kashmir appear to have paid homage and tribute to China.(8)

یہ دور باقاعدہ طور پر ہندو راجہ گونند اول ۲۲۵۰ ق م سے شروع ہو کر سیاسی نشیب و فراز سے ہوتا ہو بلاآخر راجہ جے سنگھ تک آن پہنچا جو ۱۱۲۸ء میں کشمیر کے تحت کا وارث بنا یہ راجہ ہندو خاندان کا آخری چشم و چراغ تھا لیکن قدرت نے اسے اتنا موقع نہ دیا کہ وہ کشمیر کے لیے بہت کچھ کر سکتا۔ مگر جتنا وقت اسے میسر ہوا، اُس نے دشمنوں کی شورشوں کا خاتمہ کیا۔ جب اس طرف سے فرصت ملی تو زندگی نے وفانہ کی اور کشمیر میں پھر وہی سیاسی موسموں کا اُتار چڑھاؤ پنپنے لگا۔ انسائیکلو پیڈیا آف کشمیر کے مطابق:

After his death, the history of Kashmir sinks into a long tale of court intrigue with one weak king succeeding another, until the centuries of Hindu rule came to an end in 1323, when Renchan Shah, a Tibetan by birth and adventurer at the court, raised a successful rebellion and usurped the throne.(9)

ہندو راجہ جے سنگھ سے لے کر مسلمانوں کی حکومت کے آغاز تک جو دو سو برس کا عرصہ گزرا وہ انتہائی سیاسی اُتار چڑھاؤ پر مبنی اور شدید افراتفری و بحران کا زمانہ تھا اور اس عہد کا خاتمہ ایک نالائق اور نکلے جانشین راجہ سہہ دیو پر ہوا، جس نے اپنے دور حکومت میں ایک لدانخی سردار لالہ چن نگیا لیورنجن کو پناہ دے کر جاگیر بھی عطا کی جو بعد میں اسی راجہ کی نالائقی کا فائدہ اُٹھاتے ہوئے کشمیر کے تخت و تاج کا مالک بنا۔ لیکن اس نے بعد میں اسلام قبول کر لیا اور کشمیر کے پہلے مسلم حکمران کی حیثیت سے اسلامی حکومت کی بنیاد ڈالی۔

کشمیر میں اسلام کی اشاعت کا باقاعدہ آغاز وسط ایشیا کے علماء و صوفیاء کرام کے ذریعے ہوا۔ وسط ایشیا کے پہلے مسلم بزرگ سید شرف الدین عرف بلبل شاہ ہیں جو منگولوں کے حملے کے پیش نظر ایک ہزار پناہ گزینوں کے ساتھ ترکستان سے کشمیر وارد ہوئے۔ اُس وقت کشمیر پر ہندو خاندان کا راجہ سہہ دیو حکمران تھا۔ اُس نے بلبل شاہ کو خوش آمدید کہا اور ان کے ساتھیوں کو جاگیریں بھی عطا کیں۔ جی ایم ڈی صوفی لکھتے ہیں:

Bulbul Shah is stated to have visited Kashmir first in the time of Raja Sahadeva, the predecessor of Renchan.(10)

لاچن نگیا لبورنچن اسی بزرگ کے ہاتھوں اسلام لایا اور اپنا نام بدل کر صدر الدین رکھا۔ اس کے اسلام قبول کرتے ہی ہزاروں لوگوں نے اسلام کو لبیک کہا اور دائرہ اسلام میں داخل ہوئے۔ اس طرح کشمیر میں بلبل شاہ کی تعلیمات کی بدولت اسلام باقاعدہ طور پر متعارف ہوا جو آگے چل کر کشمیری لوگوں اور کشمیر کے لیے ترقی کا باعث بنا۔ (۱۱) بعد میں ایران سے شاہ سادات امیر کبیر سید علی ہمدانی بھی کشمیر تشریف لائے اور حلقہ اسلام کو وسعت بخشی۔ رنچن کے دور حکومت میں کشمیر کے حالات کافی بہتر ہوئے مگر اس کی وفات کے بعد ملک کی حالت ابتری کی طرف مائل ہونا شروع ہو گئی۔ اس کی وفات کے بعد ملکہ کوٹا رانی نے جو ہندو خاندان سے تعلق رکھتی تھی دوبارہ ہندوانہ انداز میں ملک کی بھاگ ڈور سنبھالی۔ اس دور میں طوائف المملو کی عام ہو گئی جو صدر الدین عرف رنچن کی قائم کردہ اسلامی سلطنت کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئی۔ اسی دوران کشمیر پر بیرونی حملہ آور وارد ہوئے مگر پسپا فتح یاب نہ ہوئے۔ رنچن کی وفات کے بعد کوٹا رانی نے اپنے پہلے خاوند سہہ دیو کے بھائی ادیان دیو سے دوبارہ شادی رچالی اس کے بطن سے صدر الدین (رنچن شاہ) کا ایک بیٹا بھی تھا جس کا نام حیدر تھا جو اس وقت کم سن تھا۔ اس بارے میں پریم ناتھ بزاز لکھتے ہیں:

Sultan Sadar-ud-Din died in 1322 A.D leaving behind him his widow and a son Haider. Now a significant event occurred in the history of Kashmir. Kota Rani did not allow Haider to be proclaimed the successor to Sadar-ud-Din. She married Udyanadeva and made him the King. Thus Islam suffered a reverse and the Hindus regained the sovereignty over Kashmir.(12)

یہ انتہائی سیاسی چپقلش کا دور تھا مگر ان حالات سے کوٹا رانی کے سپہ سالار شاہ میر نے جو سوات کے ایک مسلم گھرانے کا سپوت تھا، فائدہ اٹھایا اور بالآخر سلطان شمس الدین کے نام سے کشمیر کا پہلا باقاعدہ مسلم حکمران بنا۔ اس سلسلہ میں جے۔ این گنہار لکھتے ہیں:

شاہ میر چھ ۱۳۳۹ء منر کشمیر ہندس تختس پیٹھ بیہان تہ آتی پیٹھ چھ کشمیر منر

مسلمان راجک دسلا بہ سپدان (۱۳)

یعنی شاہ میر ۱۳۳۹ء میں کشمیر کے تخت پر بیٹھتا ہے اور اس طرح کشمیر میں مسلمان راجا کا

ابتدائی دور شروع ہوتا ہے۔

اگرچہ شاہ میر (سلطان شمس الدین) کا دور حکومت بہت ہی مختصر رہا مگر اُس کی آمد نے کشمیر کے زخمی وجود پر ایک مرہم کا کام کیا۔ مگر جانے سے پہلے اس نے ایک یادگار کام یہ کیا کہ کشمیری اسلامی کیلنڈر ترتیب دیا جو تقریباً ۳۰۰ سال تک رائج رہا۔ (۱۴) سلطان شمس الدین قلیل عرصہ حکومت کرنے کے بعد اس جہاں سے کوچ کر گیا مگر اس کی نسل سے گوہر نایاب کی مانند جانشین پیدا ہوئے جنہوں نے عسکری، تعلیمی، زراعتی، حرنی، معاشی اور دیگر میدانوں میں ترقی کی منازل طے کیں۔ ان جانشینوں میں سلطان شہاب الدین اور سلطان زین العابدین بڈشاہ خاصی اہمیت کے حامل ٹھہرے۔ شاہ میر کے ان جانشینوں کے دور حکومت کے بعد کا دور دراصل شاہ میری خاندان کے انحطاط کا دور ٹھہرا جب چکوں کو ایک طشتری میں کشمیر جنت نظیر سجا کر تھما دیا گیا۔

یوں شاہ میری خاندان کے بعد کشمیر چکوں کے قبضہ میں چلا گیا۔ چک بھی مذہبی اعتبار سے مسلمان تھے۔ اس خاندان کے تقریباً آٹھ حکمران لگ بھگ ۳۱ برس تک کشمیر کے مالک و مختار رہے۔

اس خاندان کا جد امجد لنگر چک نامی شخص تھا جو ہندو راجہ سہہ دیو کے زمانہ میں دروستان سے آیا تھا۔

چکوں کے ۳۱ سالہ دور حکومت میں کشمیر اگرچہ تعمیر و ترقی کی منازل تو طے نہ کر سکا البتہ دفاعی اعتبار سے مضبوطی کا حامل ضرور رہا۔ المختصر یہ کہ چکوں کے بعد ۱۵۸۶ء میں مغل بادشاہ اکبر کشمیر کے مقامی لوگوں کی مدد و اعانت کے ساتھ کشمیر کو تسخیر کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس طرح کشمیری قوم دوسری مرتبہ غلامی کی دلدل میں پھنس گئی اور آزاد ملک ہونے کی حیثیت گنوا بیٹھی۔ اکبر کے تخت پر براجمان ہوتے ہی کشمیر کو مغل سلطنت کا ایک صوبہ بنا دیا گیا۔ مغلوں نے زراعت اور صنعت و حرفت کے شعبوں کو خوب ترقی دی اور سڑکوں کی بحالی، عمارتوں کی تعمیر و تزئین کے ساتھ ساتھ باغات

لگوائے اور مساجد بھی بنوائیں۔ جس کے آثار آج بھی کشمیر کے مضافات میں جگہ جگہ نظر آتے ہیں۔ (۱۵) مغلوں نے علم و ادب اور شعر و سخن کے میدان میں بھی عروج حاصل کیا اور علم و ادب کی ترقی کے لیے مدارس کا جال بچھایا۔ مغلوں نے کشمیر پر تقریباً ۱۶۶ سال حکمرانی کی۔ اگرچہ مغل غلامی کا طوق کشمیریوں کے گلے میں پہنا چکے تھے مگر اس دور میں کشمیر خوشحال بھی رہا۔ اکبر سے لے کر اورنگ زیب عالمگیر تک کے عرصہ حکومت میں جہاں ہر میدان میں ترقی کی وہاں کشمیریوں کو بزدل سست اور کابل بنانے میں بھی کوئی کسر باقی نہ چھوڑی گئی۔ ایک مرتبہ پھر کشمیر کے مقامی سرداروں کے ایک ٹولہ نے اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں کابل جا کر افغان احمد شاہ ابدالی کو کشمیر پر حملہ کی دعوت دی۔ بالآخر ۱۷۵۲ء میں کشمیر کابل کی سلطنت میں شامل کر لیا گیا اور باقاعدہ طور پر افغانوں نے اس خطہ جنت نظیر کی عنان حکومت سنبھالی۔ افغانوں کا دور حکومت کشمیر میں ۶۷ سالوں پر محیط ہے۔ یہ افراتفری کا دور تھا جس میں ہندوؤں کو رشوت اور مسلمانوں کو بیگار پر لگوا دیا گیا۔ ان ۶۷ سالوں میں افغان بادشاہوں کی طرف سے ۴۴ صوبہ دار یکے بعد دیگرے مقرر کیے گئے۔ (۱۶) اس عہد میں کشمیر فرقہ پرستی کی آگ میں جلتا رہا اور کشمیریوں پر معاشی بدحالی بدستور قائم رہی۔ جاتے جاتے اس افغان قوم کے ایک گورنر عطا محمد خان نے حضرت شیخ نور الدین رشی صوفی بزرگ کے نام کا ایک سکہ ان کے احترام میں جاری کر دیا جو اس سے پہلے کسی حکمران نے نہیں کیا تھا۔ (۱۷) افغانوں کی ناقص پالیسیوں کی وجہ سے زیادہ عرصہ تک یہ قوم کشمیر پر حکمرانی کے قابل نہ رہی۔ رنجیت سنگھ نے انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں پنجاب میں ایک مضبوط سلطنت قائم کر کے کشمیر کو بھی اس میں ملانے کی کوششیں شروع کر دیں۔ بالآخر وہ کشمیر کو کابل سے کاٹ کر سلطنت لاہور میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس طرح ۱۸۱۹ء میں یہ ریاست سکھوں کے قبضہ میں چلی گئی اور غلامی کا یہ دور ۱۸۴۶ء تک رہا۔ رنجیت سنگھ نے کشمیر کی فتح کی خوشخبری سنی تو وہ بہت خوش ہوا اور اس نے اپنے نومولود بیٹے کا نام کشمیر سنگھ رکھ ڈالا۔ (۱۸) سکھ عہد حکومت میں کشمیر پر تقریباً دس گورنروں نے حکومت کی جن میں سے پانچ ہندو، تین سکھ اور دو مسلمان تھے۔ (۱۹)

یہ دور بھی کشمیریوں کے لیے ایک سانحہ عظیم ثابت ہوا جس میں مسلمانوں کی مذہبی آزادی کو سلب کر لیا گیا، مساجد کو مقفل کر دیا گیا، اذان دینے پر پابندی عائد کر دی گئی، گاؤ کشی کی سزا موت ٹھہرائی گئی اور کئی مسلمان گھرانوں کے چشم و چراغ کو گاؤ کشی کی پاداش میں زندہ جلا دیا گیا۔ اس کے متعلق جی ایم ڈی صوفی یوں لکھتے ہیں:

In the time of Dewan Moti Ram (The Sikh Governer), the Jamia Masjid of Srinagar was closed to public prayers. Cow slaughter prevalent for centuries, was declared a crime punishable by death and Muslims were actually hanged, dragged through the city of Srinagar and even burnt alive for having slain cattle.(20)

اس دور میں نہ صرف کشمیری لوگوں کی مذہبی آزادی سلب کی گئی بلکہ ان کا معاشی، سیاسی و سماجی استحصال بھی کیا گیا مگر کچھ گورنروں نے اپنے عہد میں مثبت رویوں کو بروے کار لا کر عوام کی فلاح و بہبود کے امور بھی انجام دیئے۔ ان میں کرنل میہان سنگھ نسبتاً دوسرے غیر مسلم گورنروں سے بہتر تھا جس نے تمام جاہلانہ اقدامات منسوخ کیے اور تعمیرات کا سلسلہ شروع کیا اور مسلمانوں کے حقوق دوبارہ بحال کیے۔ ۱۸۳۹ء میں مہاراجہ رنجیت سنگھ کی وفات کے بعد سکھوں کا شیرازہ بکھر گیا اور کشمیر کا معاشی نظام مفلوج اور ملکی خزانہ خالی ہو گیا۔ ایسی حالت میں کوئی بھی فوج یا حکمران اس پوزیشن میں نہیں ہوتا کہ وہ بھرپور انداز میں اپنا دفاع ممکن بنا سکے، مگر رنجیت سنگھ کی موت کے بعد ایسی غلطیاں کی گئیں اور سکھوں نے ستلج پارا انگریز علاقوں پر چڑھائی کر دی نتیجتاً شکست سے دوچار ہوئے۔ گلاب سنگھ جو سکھ عہد میں ایک نامور انتظامی کارندہ تھا، نے حالات کو بھانپ کر موقع سے فائدہ اٹھایا اور انگریزوں کے ساتھ صلح کی بات چیت کے سلسلے کو آگے بڑھایا اس طرح ۱۶ مارچ ۱۸۴۶ء کو باقاعدہ طور پر انگریزوں اور ڈوگرہ راجہ گلاب سنگھ نے ایک معاہدہ، جسے تاریخ میں معاہدہ امرتسر کے نام سے جانا جاتا ہے، کر کے ۷۵ لاکھ نانک شاہی سکہ رائج الوقت کے عوض کشمیر کو انگریزوں سے خرید لیا۔ اس طرح سکھ حکومت کا ۲۷ سالہ دور بالآخر اختتام پذیر ہوا۔ کشمیر ڈوگرہوں کی ملکیت میں آ گیا۔

۱۸۴۶ء میں انگریزوں اور ڈوگرہ راجہ گلاب سنگھ کے درمیان ہونے والے معاہدہ امرتسر کے تحت کشمیر ڈوگرہوں جو جموں کے مقامی تھے کی ملکیت ٹھہرا۔ ۱۸۴۶ء سے باقاعدہ طور پر گلاب سنگھ کشمیر کا مہاراجہ بنا اور کشمیری سکھوں کی غلامی سے نکل کر گلاب سنگھ اور اس کے جانشینوں کے رحم و کرم پر آ گئے۔ یہ دور ۱۸۴۶ء سے لے کر ۱۹۴۷ء تک رہا اور اس دوران گلاب سنگھ سمیت چار ڈوگرہ راجاؤں نے کشمیر پر حکومت کی۔ اس عہد میں بھی مسلمانوں کو تقریباً ہر سطح پر نظر انداز کیا گیا۔ سکھ عہد میں مسلمانوں پر لگائی گئی پابندیوں کا دوبارہ اطلاق یقینی بنایا گیا اور یہ سلسلہ بڑھتا چلا گیا۔ اس طرح ریاست غیر ملکی حکمرانی سے نکل کر ایک مقامی جاگیر دار کی شخصی اور مطلق العنان حکمرانی میں آ گئی۔ (۲۱) ڈوگرہ حکمرانوں نے کشمیر کے مسلمانوں کے ساتھ زبردستی خرید غلاموں جیسا سلوک کیا۔ یہ ایک بدترین دور ثابت ہوا جس میں کشمیری قوم کے ساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو جس طرح تشدد



کا نشانہ بنایا گیا، اس کی مثال تاریخ میں کم ہی ملتی ہے۔ ڈوگرہ عہد میں ۲۸ وزراء اعظم گزرے جن میں سے کوئی بھی مسلمان نہ تھا جب کہ ریاست کی ۸۵ فی صد آبادی مسلمانوں پر مشتمل تھی۔ تمام اعلیٰ عہدوں پر ڈوگرہ راجپوت اور کشمیری پنڈت قابض رہے۔ مسلمانوں کو کم تر سمجھا جاتا اور ان سے کم تر درجے والے کام کروائے جاتے۔ اس دور میں مسلمانوں کو تقریباً ہر لحاظ سے پرلے درجے کی قوم کے طور پر معاشرے میں متعارف کروانے کا عمل عروج پکڑنے لگا اور پوری ایک صدی ظلم و ستم کا بازار گرم رہا۔ اس بارے میں ایس۔ کے شرما اور ایس۔ آر بخشی لکھتے ہیں:

Dogra rule lasted almost one hundred years in Kashmir. During one century, atrocities were put on Kashmiris.(22)

اسی طرح جہاں ڈوگروں نے ظلم و ستم کا بازار گرم رکھا وہاں کچھ مثبت اصلاحات بھی عمل میں آئیں جس کی تصدیق ایس۔ کے شرما اور ایس آر بخشی اس طرح کرتے ہیں:

A number of positive reforms were also introduced in Jammu and Kashmir (during dogra period) which kept the State on the way of progress and development.(23)

ڈوگرہ حکمران کشمیر میں طرح طرح کی شورشوں اور تشدد آمیز کارروائیوں سے مسلمانان کشمیر کو اذیت دیتے رہے۔ چونکہ ریاست کے حریت پسند مسلمانوں نے جن کی آبادی اکثریت میں تھی، اس تشددانہ نظام کو دلی طور پر قبول نہیں کیا تھا چنانچہ تحریک جدوجہد آزادی کشمیر کی چنگاری کشمیری مسلمانوں کے دلوں میں بھڑکی اور گزرتا ہوا وقت اس چنگاری کو ہوا دیتا رہا۔ یوں یہ سلگتی ہوئی چنگاری بالآخر ۱۹۴۷ء میں شعلہ بن کر بھڑک اٹھی۔ اس طرح ایک طرف تو کشمیریوں کو ڈوگرہ راج سے چھٹکارا ملا دوسری طرف اس ۴۷، ۸۴ مربع میل پر مشتمل ریاست کا ہٹوارہ عمل میں آیا۔ افسوس کہ اس بھیانک عمل میں کشمیریوں کو نظر انداز کر کے ان کی خواہشات کے برعکس اس جنت نظیر سرزمین کو آزاد جموں و کشمیر اور بھارتی زیر انتظام کشمیر کا نام دے کر اس کی مروجہ حیثیت کو مفلوج کر دیا گیا اور یوں تاریخ میں ایک اور سیاہ ترین باب کا اضافہ ہوا، جس کی سلسلہ وار یادداشتیں آج بھی اپنے اثرات اس خطہ زمین اور وہاں کے لوگوں پر مرتب کر رہی ہیں۔



## حواشی

- (۱) فوق، محمد الدین، مکمل تاریخ، ویری ناگ پبلشرز، میرپور، آزاد کشمیر ۱۹۹۱ء، ص ۲۲
- (2) Iqbal, S.M, The Culture of Kashmir, Wahid Publishers, Karachi. 1991, p. 08
- (۳) شجاع ناموس، ڈاکٹر، گلگت اور شینا زبان، اردو ادبی بہاؤ پور، ۱۹۶۱ء، ص ۲۲
- (3) Grierson, George Abraham, The PPisaca Languages of North Westsrn India, Government Printing Press, India (Calcutta) 1906,p.2
- (۵) بخاری، ایس۔ ایم، ڈاکٹر، کشمیری اور اردو زبان کا تقابلی مطالعہ، مرکزی اردو بورڈ، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۲۱
- (۶) خان، ایم، اے، کشمیر تاریخ کے آئینے میں، لالہ زار پبلشرز، میرپور، آزاد کشمیر، ۱۹۸۶ء، ص ۲۱
- (۷) بزاز، پریم ناتھ، تحریک جدوجہد آزادی کشمیر کی تاریخ، مترجم عبدالحجید نظامی، ویرگ پبلشرز، میرپور، آزاد کشمیر، ۱۹۸۶ء، ص ۳۱
- (8) The Encyclopedadia of Britanica, Vol-13, Encyclopaedia Britanica Company Ltd. London, 1929, page, 290
- (9) The Encylopaedia of Kashmir, Vol-I, Anmol Publications Pvt.Ltd, New Delhi, 1995, page-15.
- (10) Sufi, G.M.D, Kasheer, Vol-I, Punjab University Press, Lahore, 19948, page 81.
- (۱۱) صدیقی، محمد عبداللہ، تاریخ کشمیر، ایور نیوبک پبلس، لاہور، سن، ص ۳۳
- (12) Bazaz, Prem Nath, The History of Struggle for Freedom in Kashmir, Kashmir Publishing Co. New Delhi, 1954. page. 46
- (۱۳) گنہار، این، کثیرمنز بدھ مت، کاکشر ڈپارٹمنٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، ۱۹۸۳ء، ص ۱۴۷

- (۱۴) عبدالغنی اصغر، ملک، ڈاکٹر، کشمیر کا عروج و زوال، ہمالیہ پبلشرز انٹرنیشنل، کراچی، ۱۹۹۷ء، ص ۱۴۷
- (۱۵) مینن، وی پی، رائے بہادر، کشمیر اور جونا گڑھ کی کہانی، کتاب منزل، کشمیری بازار لاہور، ۱۹۶۰ء، ص ۲۰۷
- (۱۶) فوق، محمد الدین، مکمل تاریخ کشمیر، ظفر برادر س تاجران کتب، ظفر منزل، لاہور، ۱۹۳۶ء، ص ۶۳۹
- (۱۷) گگی، سلیم خان، کشمیر میں اشاعت اسلام، یونیورسٹی بکس، اردو بازار، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۱۱۴
- (۱۸) کنہالال، تاریخ پنجاب، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور ۱۹۸۶ء، ص ۲۸۰
- (۱۹) فوق، محمد الدین، مکمل تاریخ کشمیر، ظفر برادر س، تاجران کتب، لاہور ۱۹۳۶ء، ص ۷۰۵
- (20) Sufi, G.M.D. Kasheer, Vol-II, Punjab University Press. Lahore. 1949, p 726
- (۲۱) میر، جی۔ ایم، کشمیری قوم اپنی منزل کی تلاش میں، مکتبہ رضوان، میرپور، آزاد کشمیر، ۲۰۰۱ء، ص ۵۵
- (22) Sharma, S.K Bakshi, S.R, Kashmir During British Rule, Anmol Publications, New Delhi, 1995, page 259.
- (23) Ibid, Page 259.



Majallah Tahqiq  
Research Journal of  
the Faculty of Oriental Learning  
Vol: 33, Sr.No.88, 2012, pp 05 – 21

مجله تحقیق  
کلیه علوم شرقیه  
جلد 33 یولیو – سیتمبر 2012، شماره 88

## Translation Equivalence between Jihad and Crusade in Dictionaries

\* Mahmood Ahmad

### **Abstract:**

The paper begins with the analysis of the meaning of the Urdu lexical item 'jihad' and the English lexical item 'crusade' vis-à-vis denotation, connotation and semantic range. The lexical analysis shows that the lexical items represent two different accounts of history and conflicting cultures and, as such, there is no equivalence between them. The paper aims to check the kind of information given in various dictionaries written in different times and contexts. Over one dozen dictionaries were looked up to ascertain the kind of information provided on the lemmas 'jihad' and 'crusade'. It was revealed that there are gross inadequacies and inconsistencies in the treatment of translation equivalence of the two lexical items. Almost all of them give the word 'crusade' as the translation equivalent of the word 'jihad' irrespective of the socio-cultural milieu of the compilers, the learner's dictionaries being the only exception. It amounts to distorting not only meaning but also history. The paper concludes with the remark that dictionary-makers should see to it that the information they give about a headword should present the true picture of the culture involved otherwise the users will feel culturally alienated.

**Key Words:** Culture, language, jihad, crusade, Holy land, dictionaries, translation equivalence

### **1.1 Language and Culture**

Language and culture are inextricably linked together. In facts, it is the product and mirror of a culture which according to John H. Bodley (2005) refers to:

---

\* Assistant Professor of English, Government Postgraduate College Burewala,

“the patterns of behavior and thinking that people living in social groups learn, create, and share..... A people’s culture includes their beliefs, rules of behavior, language, rituals, art, and technology, styles of dress, ways of producing and cooking food, religion, and political and economic systems.” (1)

The realia are reflected in the language of a society. Lexical units provide a window on culture. Take a solid example of the lexical item about the last abode of human. After death, the Muslims and the Christians are buried to wait for the final judgement by God. It is small wonder that there are a number of lexical items in Urdu as well as in English, being the languages used by a large portion of these communities. In Urdu, the number of lexical items for the last abode of a human runs over a dozen(2):

*Qabr, madfan , Turbat, Marqad, Gor, Lehad, Aakhri Araam Gah, Gosha-e-aafiyat, Mazar, Maqbrah, Rozah, Darbaar-  
eaaliya, aastanah, dargah, markaz anwaar-e-tajalliyaat,*

In English, the lexical items for the last abode exceed those in Urdu(3):

*Grave, Burial Chamber/Place, Catacomb, Crypt, Final/Last Resting Place, Last home, Mausoleum, Mound, Permanent address, Place of interment, Sepulcher, Shrine, Six feet under, Tomb, and Vault*

However, no such words exist in the Hindi language as there is no need for these words in view of the fact that the Hindus cremate the corpse to remove the impurities so that the soul may continue its journey toward rebirth on the earth with no notion of God and final judgement. The ashes are strewn in the river. No remains of the dead body are left. The only monument called Samadhi (similar to a mausoleum) may be built in honour of a saint as it is believed that the saint’s soul has merged with the eternal self and has been freed from the ceaseless cycle of birth and rebirth. (4) In rare cases, the Samadhi of a prominent figure such as Mohan Das Karamchand Gandhi (Mahaatama Gandhi) may also be buil (5).

### **1.2 Dictionaries and Culture**

Dictionaries are important tools of the representation and transmission of a culture. They construct as well as convey a certain image of society, not only through their nomenclature, but

also through the definitions they give of the words which constitute the macrostructure, and the labels which are assigned to those words. Fishman holds that:

As with cultural artifacts, dictionaries may not only reflect their compilers, users and intended contexts (thereby providing useful entre to understanding them), but in a sense, the reverse is true as well and the compilers, users and contexts of dictionaries must be well understood to fully fathom the dictionaries per se used (7).

In what follows, the meaning of the terms ‘jihad’ and ‘crusade’ will be determined in the light of which dictionaries will be examined to ascertain how far the information given in the dictionaries meets the criteria of social acceptability.

### **1.3 Jihad and its Meaning**

The root of the word ‘Jihad’ is ‘ja+ha+da’ which denotes ‘struggle, striving and endeavor.’ The striving is not an end in itself; it is a means to an end: unselfish striving for spiritual good (8). The struggle can be undertaken in various ways i.e. with money as well as with selves (Qur’an 8:72). It follows that jihad may be carried out in myriad ways: through the performance of charity, expenditure of one’s wealth for licit purposes (Qur’an 2:195 ), leaving one’s homes to save one’s faith (Qur’an 22:58), waging and verbal and physical, including armed, resistance to social and other forms of injustice (Qur’an 22:39).

Striving with one’s self may be in the form of qital or a spiritual struggle against the base desires of the carnal self. A well-known Hadith quotes the Prophet (S. A. W.) as remarking on his return from a military campaign, “We have returned from the lesser jihad (sc. physical, external struggle) to the greater jihad (sc. spiritual, internal struggle).” This hadith lays down the two principal modes of carrying out jihad and a hierarchical ordering of their worth, with the internal, spiritual striving valued more than the external, physical one.

The specific Quranic term for armed combat in the way of Allah is qital which, according to Abdullah Yousuf Ali (9), is the narrow sense of jihad. It might not be irrelevant to point out that the phrase *fi sabil lillah* (in the cause of Allah) is conjoined

with four terms in the Quran: (i) infaaq (acts of charity), (ii) jihad (striving), (iii) qital (armed combat) and (iv) hijrat (migration).

Another word used for war in the Quran is Harb (2:279; 5:64; 8:57; 47:4). However, it must be kept in mind that Harb is not undertaken in the cause of Allah (*fi sabil lillah*) and is totally unrelated to the concept of jihad. As Iqbal says (10):

Shahadat hay matloob o maqsiid e momin

Nah mal – ghaneemat nah kishwar kushai'

(Tr.): The real motive of a believer is to lay down his life in the cause of Allah; and not booty or colonialism.

Other commonly used terms in the Islamic literature for an armed combat are Ghazwah and sarya. The former were led by the Holy Prophet (S.A.W.) while the latter were led by his companions during his life time. All the Ghazwas and saryas were undertaken during the Madni period of the Prophet's life (about 10 years). During the Meccan period, the holy Prophet, (S.A.W.) undertook an arduous but unarmed struggle in the face of pressure, torture, social boycott and temptations (11). In order to avoid an armed conflict, he left his native town and migrated to Madina.

Afsruddin (12) points out that the term "holy war" primarily implies (a) a battle waged in the name of God to effect the forcible conversion of non-believers (b) often a "total, no-holds barred war" intended to annihilate the enemy. She maintains that both the objectives are not endorsed in Islam. Qur'an 2:256 states in unequivocal terms that "There is no compulsion in religion".

#### **1.4 Crusade and its Meaning**

The root of the word crusade is 'cross' which is an emblem of Christianity (see 1.5.4 and 1.7.3) The word 'cross' refers to the Christian belief the Jesus Christ went to the gallows to free men of the evil of the sin of his first disobedience. The Muslims, however, do not believe in the hanging of the Prophet Christ (A. S.). They maintain that the plans of the opponents were foiled by Allah. Christ was raised alive to the Heavens to be sent again to the earth to preach Islam. Both the views are poles apart. It is crystal clear that the word crusade stands for Christianity; in no way does it represent Islam. That accounts for the distinct names charity organizations, Red Cross and Red Crescent!

The term crusade was coined to name the military expeditions (during the 11-13 centuries) to liberate the scared land from the Muslims. It will not be out to place to mention that their holy land is no longer in their control. It is occupied by the Jews. No Christian state opposes the Jewish occupation of the Holy Land. In fact, the Jewish occupation is fully endorsed and supported by the superpowers like America, Britain and France which all happen to be Christian states. Interestingly enough, though the Palestinians have waged a war of independence they do not call it jihad. Ironically, a renowned Christian thinker Edward Said (13) supported the cause in a vociferous manner.

### **1.5. Translation equivalence between Crusade and ‘Jihad’ in dictionaries**

In what follows, the information given in the major dictionaries has been analysed. The dictionaries selected for the study come from a wide range of background. These include seven bilingual Orientalists’ dictionaries, nine local bilingual dictionaries and three Learner’s dictionaries. The analysis is undertaken to see whether these dictionaries have given necessary information on the lexical item ‘jihad’ or not.

The dictionaries selected fall in the following categories: (a) those written before the Dehli debacle in 1857 when resistance to the British onslaught was in full swing (b) those written during the British Raj when the Muslims has lost their Empire to the British invaders who were the sons of Trinity (c) those written after independence when the Muslims won liberation in 1947 after an unarmed struggle (d) those written in the 21<sup>st</sup> century when the 9/11 incident took place (e) one by a Muslim lexicographer hailing from India where the struggle for liberation has been underway against Indian occupation of Kashmir for many decades (e) learner’s dictionaries compiled by Western lexicographers, and (f) a collegiate dictionary compiled by American lexicographers.

#### **1.5.1 'A Dictionary Hindustani and English' 1817 by John Shakespear (14)**

The dictionary was written before the 1857 war of independence or ‘mutiny’ as the invaders would call it. Resistance against the British invasion was underway in various parts of the Sub-continent of India. The entry is as follows:



*A. jihad (inf. iii. of ) s. m. War (especially, against infidels).*

The entry gives bare equivalents with no reference to cultural aspect. Shorn of its cultural connotations, the word ‘jihad’ has hardly any meanings. Jihad does not necessarily involve war though it does not exclude it. Actual fighting or armed combat is just one aspect of *jihad*. The words in the Quran for war are *qital* and *harb*. From the information given, a lay person may not get the exact idea of what jihad implies.

**1.5.2 Duncan Forbes’ A Dictionary, Hind<sup>u</sup> stani and English 1837 (15)**

Duncan Forbes’ dictionaries are among the pioneer works on the local languages of India. Like Shakespear’s dictionary, Forbes’ dictionary was written when the Mughal Empire was breathing its last. The entry for ‘jihad’ contains the following information:

*jihad, m. war (especially which is waged by Musalmans against infidels or idolators)*

The information does not shed light on the true nature of Jihad which is not necessarily an armed struggle, as has been pointed out above. The information gives the impression that it is the Muslims who wage the war. In its true essence, it is defensive. The information offered is unsatisfactory and does not convey the wider aspects of Jihad.

**1.5.3 Fallon's A New Hindustani -English Dictionary 1879 (16)**

The dictionary was written after the fall of the Mughal Empire when the Colonialists were facing little or no resistance from the natives, especially the Muslims. The dictionary contains the following information:

A. jihad, jahad, n.m. striving. A Mah. religious war; crusade; crescentade. A war waged by Mahomedans against unbelievers who do not permit, or who persecute Mahomedans. jihadi, jahadi. n.m. a crusader

The entry gives partial meanings of the word ‘Jihad’. War is a component of Jihad. As was pointed out in the preceding lines, ‘jihad’ and ‘crusade’ are not synonyms. They are, in fact, incongruent. Surprisingly, jihad has been equated with ‘crusade’ as well as ‘crescentade’. Crescent is the insignia of the Muslims as they perform various rituals according to the sighting of the moon

such as fasting and pilgrimage. They reckon the month according to the sighting of the moon. The Cross cannot be equated with the Crescent. The information presented is confusing, to say the least.

#### 1.5.4 Fallon's A New English-Hindustani – Dictionary 1883 (17)

Fallon wrote *A New English-Hindustani – Dictionary* four years later. The Hindustani rendering is by Lala Fakir Chand - also a non-Muslim. He assisted Dr Fallon in the compilation of *A New English-Hindustani – Dictionary*. Since the root of the word is cross, it would not be irrelevant to the entry for it. The entry for Cross gives the following information:

**Cross, n.** 1. *a gibbet, sūlī; chālīpā; chaupārā; salīb; qainohī; phānsī.* 2. *affliction, biptā; dukh; saṅkaṭ; balā; āfat; musibat; hādīsa; qabābat; taklīf; azīat; kasāla; kasṭ.*

*Crosses are ladders to heaven. Prov.*

*Kasṭ baitunā ki nasain hai.*

3. *line drawn through another (+), āṛā nishān; satyā.* 4. *ensign of the Christian religion, Isāī mazhab kā nishān; salīb.*

*The cross on his breast, and the devil in his heart. Prov. Hāth sumarnī, peṭ katarnī.*

5. *Christian doctrine, Isāī mazhab; aqīdah-i-dīn-i-īsvī; nasārā.* 6. *(Arch.) monument or ornament in the form of a cross, āṛe nishān kā yā is rūp kā maqbarā (+).*

*She doth stray about,*

*By holy crosses where she kneels and prays,*

*Shak. Merchant of Venice, v. 1.*

*Dair o girjā meṅ woh to jāti hai,*

*Sir ibādat meṅ woh ihukāti hai.*

*F. C.*

7. *money stamped with a cross, salīb-dār sikkā; sikkā-i-salībī.*

8. *(surveying) nāpne kā ālā-*

9. *mixing of breeds, do naslon kā mel; du-naslā-pan; doglā-pan; paivand; joṛ.*

*The mule is a cross between the male ass and the mare.*

*Ghoṛī aur gadhe ke mel se khachchar bandā hai.*

*cross and pile, chit paṭ; ulṭī sīdhī; sher bakrī.*

*Cross I win, and pile you lose.*

*Swift.*

*Chit dhāt merī, paṭ dhāt merī.*

**to take up the cross, Isā ke nām yā liye dukh  
jhelnā; biptā bhognā; saṅkaṭ uthānā; gam  
yā taklif bardāshht k.; kasālā sahnā.**

The fourth, fifth and seventh meanings of the headword make it clear that Cross is linked with the Christian religion.

Whereas Cross is the insignia of Christianity, Crescent is the insignia of Islam since almost all the main rituals of Islam are observed in accordance with the lunar reckoning, such as hajja and Fasting, etc. The information on Crescent is as follows:

**Crescent, n. 1. dūj kā chānd; bilāl; nāmī;  
māh-i-nau; (semilunar) bridhmān; nāl-sā;  
ādhā chānd; ardh-chandr. 2. the ensign of  
the Turks, Rūmī yā musalmānoṅ kā jhandā.  
Since the days of the prophet the crescent  
ne'er saw  
A chief ever glorious as Ali Pāshā. Byron  
Alam ne Nabī ke zamāne se koī  
Na dekhā fatchmand jaisā Ali. F. C.**

Entries on both Cross and Crescent would make one expect that the dictionary would show up the incongruity between the lexical item jihad and crusade. However, the expectation is belied as the entry on Crusade contains the following information:

**Crusade, n. jihād; mazhabī larāī; dīnī larāī.**

Unlike the entries on Cross and Crusade which contain encyclopaedic information, the information on crusade is kept to a bare minimum. One wonders how the compiler has equated jihad with crusade despite the fact that it runs counter to the information contained in other entries in the very same dictionary. Another noteworthy point is the fact that the compiler has done so against the practice of its predecessors i.e. Forbes and Shakespear who did not equate these lexical items with each other.

#### **1.5.5 John T. Platts' A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English (1884) (18)**

Platts must have drawn upon the works of his predecessors, especially his immediate one i.e. Dr Fallon. The dictionary contains the following information:

*A. jihad. (inf. n. iii of juhd to labour, &c) s.m. A war waged by Muslims against infidels; a crusade*

Like Fallon, Platts has also confused the meanings of jihad with crusade. The meanings suggest that it is the Muslims who take the initiative in the war possibly to intimidate the infidels. It may be due to the influence of Fallon's work which was published just five years before it. All the same, the meaning is erroneous.

## **1.6 Translation equivalence between Crusade and 'Jihad' in the Indigenous dictionaries**

The British Raj in India came to an end as a result of a heroic struggle by the natives. No one ever termed the struggle as 'jihad'. After independence, many local dictionary makers compiled dictionaries. The look-up of the words jihad, crusade and cross in the local dictionaries yielded embarrassing results.

### **1.6.1. Ferozesons Urdu-English Dictionary (1960) (19)**

Ferozesons publishers published an Urdu-English Dictionary in 1960. The name of the compiler is not given. The dictionary is very popular in Pakistan. It has been printed several times. However, it has not been revised during the last four decades of its publication, contrary to the established principles of dictionary-making. The entry contains the following information on the word jihad:

*jihad. A n.m. war; a crusade; supreme effort religious war waged by Muslims*

The compilers have erroneously equated jihad with war. The equivalence between jihad and crusade runs counter to the semantic range of the lexical items. The compilers seem to have drawn upon Platts' and Fallon's works. Contrary to expectation, the dictionary has not made Salibi jang a headword the equivalence of which is crusade.

### **1.6.2. Kitabistan's 20th-century Standard Urdu- English Dictionary by B. A. Qureshi (20)**

Kitabistan's Standard Urdu- English Dictionary was compiled by Bashir Ahmad Qureshi. The dictionary is very popular with learners. The entry on jihad is as follows:

*jihad. n.m. 1 (religious) war 2. supreme effort [A~juhd]*

The noticeable feature is that the dictionary has not equated it with crusade. The second meaning is commendable. Though the

meanings given exclude major connotations of the word and are shorn of cultural undertones, these are better than the ones given in the Ferozsons' dictionary.

### **1.6.2. Kitabistan's 20th-century Standard English-Urdu Dictionary by B. A. Qureshi (21)**

The compiler of Kitabistan's Standard English-Urdu is Bashir Ahmad Qureshi. The entry on crusade is as follows:

*Crusade: 1 war fought under the sign of the Cross  
2. (pl) wars waged by Christians against Muslims in the Middle ages, 3 any struggle or movement in support of something believed to be good or against something believed to be bad. **jihad** Crusader salibijangjoo; **mujahid***

One wonders why the compiler has equated crusade with jihad despite the fact that entry itself tells us that crusade was waged against the Muslims. In Kitabistan's Standard Urdu- English Dictionary, he did not equate these terms. As if this were not enough the word crusader has been equated with mujahid.

### **1.6.3 Anjuman's Urdu-English Dictionary 1977 (22)**

The publishers maintain that the dictionary has been prepared in line with the principles laid down by Maulvi Abdul-Haq (1860–1961), popularly known as Baba-e-Urdu (the father of Urdu). He is held in high esteem in Pakistan as well as in India. The principles, however, have not been enunciated anywhere in the dictionary. To all appearances, he was not involved at any stage of the dictionary compilation such as (1) collection of material (2) selection of entries (3) construction of entries, and (4) arrangement of the entries since he died one and half decade before the publication of the dictionary.

The entry contains the following information on the term jihad:

*A. jihad. n.m. A religious war waged by Muslims; a crusade; supreme effort*

Blindly following the dictionaries compiled by the Orientalists, the dictionary gives crusade as the translation equivalence of the word jihad. The translation equivalence given in the dictionary distorts the meaning of the word. As such it is likely to mislead the users who have a very high image of 'dictionary'.

Some other less known dictionaries also follow the beaten track and treat jihad and crusade as equivalents. These include *Popular Oxford Practical Dictionary* (23), *Gem Urdu English Dictionary* (24)

#### **1.6.4. Rabia 21<sup>st</sup> Century Practical Urdu-English Dictionary 2001 (25)**

The entry on jihad is as follows:

*Jihad: 1. An Islamic religious war 2. A holy crusade*

Like host of other dictionaries, the dictionary gives crusade as the translation equivalence of the word jihad. In the 21<sup>th</sup> century, neither any Muslim nor any Christian would deem it proper to equate the terms. A dictionary maker cannot afford to violate usage.

#### **1.6.7. Caravan Advanced Learners Urdu-English Dictionary 2001 (26)**

Caravan Advanced Learners Urdu-English Dictionary 2001 is the only local dictionary which claims to be targeted at advanced learners. The entry on jihad is as follows:

*Jihad: A. n. m. Holy or religious war (from Islamic point of view)*

To equate jihad with holy or religious war is to limit its meanings. As reiterated again and again the exact equivalent of war is harb in the Quranic and Hadith locution. To equate jihad with war is to exclude its wider meanings.

#### **1.6.8. Oxford English Urdu Dictionary 2003 (27)**

Oxford English Urdu Dictionary 2003 has been written by a local lexicographer, Shanul Haq Haqqi. The entry contains the following information on the term jihad:

*Crusade: n & v. 1.a. Musalmanon ke qabzay se arz e muqadas ko cHurRanay ke liye yorpi yalgharon mein se koi salibi jang b. kalisa ki taraf se uksaya huwa jihad*

The first meaning is the established and well-known meaning of the term. But the second meaning, according to which crusade is jihad provoked by the Church, will be hardly acceptable even to the Church, not to speak of the Muslims.

#### **1.6.9. Mujtehad's Urdu-English Dictionary 2007 (28)**

Mujtehad is an Indian Muslim lexicographer. The entry on *jihad* is as follows:

*(Jihad) A. n. m. 1. Religious war of Muslims against unbelievers; a holy war; a war against infidels; a fight; a battle. 2. (Met.) campaign for or against a doctrine etc. a **crusade** (as jihat ke khilaf jihad. a **crusade** against ignorance). (Jihad e asghar) Jihad 1. (Jihad e akbar) conquest of self; self-mortification. Jihad karna 1. To wage a jihad; to crusade (against, in favour of, for); to take part in crusade; to fight 2. (met.) to **crusade** (against, in favour of, for)*

Mujtehad also erroneously equates jihad with crusade which is against usage. As enunciate above, war is just one component of jihad which may not be resorted to as the Makkan life of the Holy Prophet shows when despite the untold atrocities committed by the non-believers the Holy Prophet carried on his struggle for Islam. Not a single ghazwah or sayah was carried out during the 13 years. Interestingly, the compiler gives the lexical items jihad e akbar also which means *conquest of self; self-mortification*.

### **1.7 Translation equivalence between Crusade and ‘Jihad’ in Learner’ Dictionaries**

Most EFL Learner’s dictionaries are corpus-based. The lexical item jihad has become a part of the current English. The word was looked-up in the CALD 2003 and OALD 2007. The results are as follows:

#### **1.7.1. Cambridge Advanced Learner’s Dictionary 2003 (29)**

The entry on jihad is as follows:

*Jihad: noun c/u. a holy war which is fought by Muslims against people who are a threat to the Islamic religion or who oppose its teachings*

The word ‘war’ paints Muslims as a bellicose nation which is at daggers drawn against anyone who does not submit to its teachings. The fact of the matter is that there is no compulsion in Islam. The entry does not include the major component of the meaning i.e. struggle against evil, temptation and carnal desires.

#### **1.7.2. Oxford Advanced Learner’s Dictionary (OALD7) (30)**

Oxford Advanced Learner’s Dictionary (OALD7) enjoys worldwide popularity. It gives the following meanings of jihad:

*1. (in Islam) a spiritual struggle within yourself to stop yourself breaking religious or moral laws 2. a holy war fought by the Muslims to defend Islam*

The OALD7's definition lists the most appropriate meanings. Sense 1 in the OALD7 is termed as the greater 'jihad' in a Hadith. Man is prone to temptation. It requires great struggle to resist personal whims. Sense 2 points to the fact that it basically defensive in nature, and not offensive or pre-emptive.

### **1.7.3. Webster's New World Collegiate Dictionary 3<sup>rd</sup> edition (WNWCD1997) (31)**

Webster's New World Collegiate Dictionary 3<sup>rd</sup> edition (WNWCD1997) is an American dictionary. According to the dictionary the etymology of the word is as follows:

Crusade. kroosad. [< Sp cruzada, altered after Fr croisade, both < ML cruciate <pp. of cruciare, to mark with a cross <.....to mark with a cross < L crux CROSS )

The entry for 'crusade' contains the following information:

1. sometimes (C-) any of the military expeditions which Christians undertook from the 11th century to the end of the 13th cent. to recover the Holy land from the Muslims
2. vigorous, concerted action for some cause or idea, or against some abuse.

It is evident that 'crusade' was launched specifically against the Muslims. In no way does it represent the Muslim culture. However, one is astonished to go through the entry for 'jihad' in the same dictionary. The entry is reproduced with certain typographical modifications:

Jihad (jehad) n. {Ar. a contest, war} 1. a war by Muslims against unbelievers or enemies of Islam, carried out as a religious duty 2 a fanatic campaign for or against an idea, etc. ; crusade

If we analyse the entries for Crusade and Jihad in Webster's New World Collegiate Dictionary (WNWCD), we find:

- i. The first meaning of jihad suggests that it is the Muslims who initiate the holy war.



The fact of the matter is that it is undertaken to protect the Muslim cause as reflected in the war of Badr.

- ii. The entry for 'crusade' makes it clear that it refers to 'any of the military expeditions which Christians undertook from the 11th century to the end of the 13th century to recover the Holy land from the Muslims'. Obviously, a war undertaken against the Muslims cannot be equated with jihad which is an attempt to defend Islam.
- iii. Interestingly, the entry for 'crusade' contains no reference to 'jihad'.
- iv. The etymology is correct but the denotation of the Arabic root is wrong. The root of the word is ja+ha+da which means 'struggle' and not 'contest or war.'
- v. The second meaning of 'jihad' tarnishes the image of Islam by terming it as 'a fanatic campaign'. On the other hand, the editors have termed 'crusade' as a 'vigorous, concerted action'. The cultural bias is too evident.

The information given in the entry is misleading and hardly acceptable to any American layperson, not to speak of the policy-makers. The idea of a crusade so strongly embedded in Western subconscious that the US president Bush termed campaign launched to avenge the 9/11 attack as 'a crusade'. (The great sage Bacon calls revenge 'a kind of wild justice' (32)). Later on, it was renamed as war on terror in order to soothe the Muslim response. The President's remarks were declared as 'slip of tongue' by the Foreign Office spokesperson. Dr Khan terms it as the Freudian slip (33). The change of terminology did not euphemise the true motives and character of the revenge campaign. The Muslim loss in terms of life and property inflicted by the followers of the Cross has been many times the loss they suffered in the Crusades of the past.

### **Conclusion**

The goal of this study was to ascertain the image of the Muslim culture presented by dictionaries. To this end, the treatment given to the lexical item 'jihad' in the translation

dictionaries was analyzed. Some of these dictionaries were written by the Oriental lexicographers, whereas the others by the local dictionary makers. It was revealed that despite the fact that the lexical items 'jihad' and 'crusade' have mutually exclusive denotations, connotations and semantic range, most dictionaries under study present them as equivalents. Also, the content of the definitions offered by the dictionaries gives the reader an inaccurate image of the Muslim culture. It appears as if they are war-mongers. The dictionary makers should see to it that they do not misrepresent the meanings of the key concepts of the terms 'jihad' and 'crusade'. A dictionary must not only complement but also implement the pre-existing cultural beliefs of the target users. The translation equivalence of the culture-bound lexical items should be acceptable to the users.

\*\*\*\*\*

## *References*

- (1) Bodley, J. H. (2005). Microsoft ® Encarta ® Encyclopedia 2005 © 1993-2004 Microsoft Corporation
- (2) Khawar, R. (1999). 2<sup>nd</sup> edition. Urdu Thesaurus. Islamabad: National Language Authority.
- (3) <http://thesaurus.com/browse/grave>
- (4) Kramer, K. P. (2012). Encyclopedia of Death and Dying <http://www.deathreference.com/Gi-Ho/Hinduism.html> retrieved on 22-06-2012.
- (5) <http://gandhisamadhi.org.in/soft/about.htm>
- (6) Fishman, J. A. (1995). Dictionaries as Culturally constructed and cultural-constructing artifacts: The Reciprocity View as Seen from Yiddish Sources. In Clture, Ideologies and the Dictionary. Eds, Kachru and Kahane. Max Niemeyer Verlag. Tübingen.
- (7) Ali, A. Y. (1990). The Holy Quran: English Translation of the Meanings and Commentry. Madinah: King Fahd Holy Quran Printing Complex
- (8) Ibid
- (9) Iqbal, A. M. (n.d). **(Bal-e-Jibril) Tariq Ki Dua (Undlus Ke Maidan-e-Jang Mein).** <http://iqbalurdu.blogspot.com/2011/04/bal-e-jibril-128-tariq-ki-dua.html>
- (10) Mubarakpuri, S. R. (1995). Al Raheequl Makhtoom. Lahore: MAktaba e Salfiya.
- (11) Asma Afsaruddin. (2007). Striving in the Path of God: Fethullah Gülen's Views on *Jihad*. <http://www.gulenconference.org.uk/userfiles/file/Proceedings/Prcd%20-%20Afsaruddin,%20A.pdf> retrieved on 22-06-2012.
- (12) Bernstein, R. (2003). "Edward Said, Literary Critic and Advocate for Palestinian Independence, Dies at 67",

*The New York Times*. 26 September 2003. Accessed on July 06 2012.

- (13) A Dictionary Hindustani and English' 1817 by John Shakespear
- (14) Duncan Forbes' A Dictionary, Hind<sup>u</sup> stani and English 1837
- (15) Fallon's A New Hindustani -English Dictionary 1879
- (16) Fallon's A New English-Hindustani – Dictionary 1883
- (17) John T. Platts' A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English (1884)
- (18) Ferozesons Urdu-English Dictionary (1960)
- (19) Kitabistan's 20th-century Standard Urdu- English Dictionary by B. A. Qureshi
- (20) Kitabistan's 20th-century Standard English-Urdu Dictionary by B. A. Qureshi
- (21) Anjuman's Urdu-English Dictionary (1977)
- (22) Popular Oxford Practical Dictionary
- (23) Gem Urdu English Dictionary
- (24) Rabia 21<sup>st</sup> Century Practical Urdu-English Dictionary 2001
- (25) Caravan Advanced Learners Urdu-English Dictionary 2001
- (26) Oxford English Urdu Dictionary 2003
- (27) Mujtehad's Urdu-English Dictionary 2007
- (28) Cambridge Advanced Learner's Dictionary 2003
- (29) Oxford Advanced Learner's Dictionary (OALD7)
- (30) Webster's New World Collegiate Dictionary 3<sup>rd</sup> edition (1997)
- (31) Bacon, F. (n.d.) Of Revenge.  
[www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-5.html](http://www.authorama.com/essays-of-francis-bacon-5.html)
- (32) Khan, M. A. (2001). George Bush's Global Crusade. <http://www.glocaleye.org/crusade.htm>