اوپر اَترک کی لمبائی تقریباً تین سو بیس میل ہے (المُستَوفی: ایک سو بیس فرسخ)۔ وہ زیادہ تر مغرب کے رخ بہتا ہے؛ چوڑائی تقریباً بتیس فٹ ہے اور گہرائی دو سے تین فٹ تک۔ اترک بحرِ خزر کے جنوب مشرق میں حسن قُلی کی خلیج میں جا گرتا ہے۔ اس کے بالائی خطِ مستقیم میں بہنے والے حصوں پر قوچان اور بُجنُرد (قرونِ وسطٰی میں اُستُوا) کے زرخیز علاقے واقع ہیں، جہاں تقریباً سولھویں صدی عیسوی سے کُرد آباد ہیں۔ داہنی طرف سے (چِٹ یا چِتلی کے گاؤں کے قریب سے) آنے والی ندی سِیم بار (Zumbar) کے ساتھ مل کر اَترک ۱۸۸۲ء سے روس (یا ترکمان ایس۔ ایس۔ آر) اور ایران کے مابین حدِّ فاصل رہا ہے۔ خُرکی سے نیچے اَترک ایک ایسے علاقے میں بہتا ہے جہاں صرف چند ترکمان آبادیاں واقع ہیں اور جو تقریباً اجاڑ ہے؛ تاہم یہاں قرونِ وسطٰی کے ذرائع آب رسانی کے بہت سے آثار باقی ہیں اور گُدری کے قریب ایک بند کے ذریعے ایک شمالی نہر بنائی گئی ہے، جو پوری کی پوری روسی (سوویٹ) علاقے میں ہے۔ المُستَوفی اس دریا کے بارے میں کہتا ہے کہ اسے عبور کرنا محال ہے۔ چوتھی/دسویں صدی کے جغرافیہ نویسوں کے یہاں اترک کا نام نہیں ملتا (المقدسی، ص ۳۵۴، ۳۶۷)۔ وہ اس علاقے کے متعدّد دریاؤں کا محض عام طور پر ذکر کرتے ہیں۔ پہلی بار یہ نام حمداللہ المُستَوفی (ص ۲۱۲، ترجمہ، ص ۲۰۵) میں مذکور ہوا ہے اور بعد میں رائج العام اشتقاق میں اس کی تشریح تُرک کی جمع (اَتراک) سے کی گئی ہے۔ قرونِ وسطٰی میں گُرگان (جُرجان، Hyrcania) کا ضلع جنوب کی سمت میں اَترک سے محدود تھا اور دِہستان [رَکِ بآن] کا ضلع شمال کی سمت میں.

مآخذ: (۱) ییٹ (C. E. Yate): *Khurasan and Sistan*، ایڈنبرا۔ لنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۲) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۳۷۷؛ (۳) براک ہوس و اِفرون (Brockhaus-Efron): *Entsiklopedičeskiy Slovar*، طبع اوّل، ۲: ۴۳۸؛ (۴) *Bol'shaya Sovetskaya Ēntisklopediya*، طبع دوم، ۳: ۴۷۳ ببعد.

(بارٹولڈ W. BARTHOLD [شپولر B. SPULER])

---

* **اَتسِز بن اُوَق:** (نہ کہ اَبَق) ترکمان سرداروں میں سے تھا (وہ غالباً قبیلۂ ایوائی سے تعلّق رکھتا تھا اور شاید سلجوقی اقتدار کی توسیع کے آغاز میں خوارزم میں متمکّن ہو گیا تھا)۔ ۱۰۷۰ء [/ ۴۶۲-۴۶۳ھ] میں وہ آلپ آرسلان کے ایک داماد اِرِسگِن (؟) کے ساتھ، جب وہ بوزنطی علاقے کی طرف فرار ہو رہا تھا، ایشیاے کوچک میں گیا تھا؛ لیکن اس نے مسیحی فوج میں ملازمت کرنے سے انکار کر دیا اور فاطمی حکومت کی یہ استدعا قبول کر لی کہ وہ آ کر بعض فلسطینی بدویوں کی سرکوبی کرے (۱۰۷۱ء [/ ۴۶۳-۴۶۴ھ])۔ وہ ابتدا میں فاطمیوں کی مدد کو ضرور آیا، لیکن اگر فاطمیوں کے خلاف سلجوقیوں کے مذہبی تعصّب کو مدِنظر رکھا جائے تو یہ امر خاصا واضح ہو جاتا ہے کہ وہ مختصر روایتی بیان جس میں اتسز کو فاطمیوں کا معاون و مددگار ظاہر کیا گیا ہے کس حد تک غلط ہے۔ بہر حال اتسز نے یہ سمجھ کر کہ اس کی خدمت کا مناسب معاوضہ نہیں ملا بیت المقدس، فلسطین اور جنوبی شام پر خود قبضہ کر لیا اور اس کے بعد آلپ آرسلان کے جانشین ملک شاہ کے ساتھ مصالحت کی کوشش کی۔ حکومتِ قاہرہ نے اس کے خلاف پہلے تو اس کے ایک نائب کی مدد حاصل کرنا چاہی، جو عکّا میں اس کی نیابت کرتا تھا، پھر ان سلجوقیوں کی جو قُتُلمُش کی اولاد سے تھے اور ان دنوں ایشیاے کوچک میں قدم جمانے کی کوشش کر رہے تھے؛ لیکن ان اقدامات سے کچھ حاصل نہ ہوا۔ اَتسِز نے ان سب کو شکست دے دی (۱۰۷۵ء [/ ۴۶۷-۴۶۸ھ])، دمشق کو فتح کر لیا (۱۰۷۶ء [/ ۴۶۸-۴۶۹ھ]) اور خود مصر پر حملہ کر دیا (۱۰۷۷ء [/ ۴۶۹-۴۷۰ھ])، لیکن یہاں اسے ہزیمت اٹھانا پڑی اور اس کے بعد فلسطین کے مصر دوست عناصر کی ایک بغاوت کا سامنا کرنا پڑا، جسے اس نے شدید خونریزی سے فرو کیا (۱۰۷۸ء [/ ۴۷۰-۴۷۱ھ])۔ چونکہ اس میں خود اتنی سکت نہ تھی کہ مصری فوج کو شام میں آ کر اسے معرضِ خطر میں ڈال دینے سے روک سکے لہٰذا اس نے ملک شاہ سے امداد کی درخواست کی، جس نے فیصلہ کر لیا کہ شام کو اپنے بھائی تُتُش کی جاگیر میں دے دے۔ اَتسِز شاید یہ آس لگائے ہوئے تھا کہ باجگزار کی حیثیت سے کچھ علاقہ اپنے ہی قبضے میں رکھ سکے گا، لیکن جب دونوں سرداروں کی ملاقات ہوئی تو تُتُش نے اتسز سے پیچھا چھڑانے کے لیے اسے قتل کرا دیا (۱۰۷۹ء [/ ۴۷۱-۴۷۲ھ]).

اَتسِز کا واقعہ اس لیے دل چسپ ہے کہ سلجوقی قلمرو کے مغربی حدود پر ایک ترکمان ریاست قائم کرنے کی یہ پہلی کامیاب کوشش تھی۔ اس حیثیت سے یہ اقدام حقیقت میں سلجوقی سلطنت کے خلاف تھا۔ قدرتی طور پر یہاں بھی ترکمانوں نے آس پاس کے دیہاتی علاقے میں (دوسرے علاقوں کی طرح) لوٹ مار کا ہنگامہ برپا کر کے اپنی موجودگی کا احساس دلایا، لیکن جب اس نے ایک دفعہ ملک کو مطیع کر لیا تو زراعت کو بحال کرنے کی کوشش کی۔ اس کے برعکس شہری آبادی کو یہ شکایت تھی کہ وہ ان کی طرف التفات ہی نہیں کرتا۔ مندرجۂ بالا واقعات سے صاف ظاہر ہے کہ وہ مذہب کے معاملے میں بے پروا تھا۔ شہری اعیان و اشراف نے (خواہ وہ سلجوقیوں کے حامی ہوں خواہ فاطمیوں کے) اس کی جو مخالفت کی اس سے مسیحیوں کے ساتھ اس کے نمایاں طور پر اچھے روابط کی ایک حد تک توجیہ ہو سکتی ہے، خصوصاً یعقوبی (Monophysites) مسیحیوں [جو مسیح کی وحدتِ فطرت کے قائل ہیں] کے ساتھ، جنھیں بیان کردہ روایات کے برعکس یروشلم کے عیسائیوں کے قتلِ عام (۱۰۷۸ء [/ ۴۷۰-۴۷۱ھ]) میں بالکل کوئی گزند نہیں پہنچا؛ اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے تھا جن پر، اُن کے افعال کے ردِّعمل کی بنا پر، یورپ میں صلیبی حروب کی تلقین کی ذمّہ داری عائد ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) Claude Cahen: *La Première pénétration turque en Asie-Mineure*، در *Byzantion*، ج ۱۸، ۱۹۴۶-۱۹۴۸ء؛ (۲) مکرمین خلیل ینانچ (Mukrimin Halil Yinanç): تورکیہ تاریخی، ج ۱،

طبع دوم، ۱۹۴۴ء؛ (۳) فاروق سمیر (Faruk Sümer): بیوه اوغوز بوینه دائر، در تورکیات مجموعه سی، ج۹، ۱۹۵۱ء؛ (۴) کاہن (Cl. Cahen): *En quoi la conquête turque appellait-elle la Croisade?*، در *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*، ج۲۹/۲، ۱۹۵۰ء؛ (۵) E. Cerulli: *Gli Etiopi in Palestina*، ج۱، روم ۱۹۴۳ء۔

ان کتابوں میں (خصوصًا پہلی کتاب میں) مآخذ بھی دیے گئے ہیں، جن میں اہم ترین سبط ابن الجوزی کی مرآۃ الزمان ہے۔

(CL. CAHEN)

---

* **اَتسِز**: بن محمد بن اَنُوشتِگِن، خوارزم شاہ [رکّ بآن]، ۵۲۱ - ۵۲۲ھ/ ۱۱۲۷ - ۱۱۲۸ء تا ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء۔ وہ ۱۰۹۸ء [/۴۹۱ - ۴۹۲ھ] کے لگ بھگ پیدا ہوا اور ۵۲۱ھ/ ۱۱۲۷ء یا ۵۲۲ھ/ ۱۱۲۸ء میں سلجوق سلطان سنجر کے باجگزار کی حیثیت سے اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ اس کی خواہش عمر بھر یہی رہی کہ اس حکمران کی اطاعت سے آزاد ہو جائے، قرہ خطائیوں کے نوزائیدہ اقتدار کے مقابلے میں اپنے مؤقف کو برقرار رکھے اور ان شمالی اضلاع کو بھی اپنے زیرِ نگین لے آئے جو اس سے پہلے کی صدیوں میں عارضی طور پر خوارزم کی ریاست سے وابستہ رہے تھے، تاکہ اپنی مملکت کی وسعت میں اضافہ کر سکے۔ عملًا اس نے بحیرۂ خزر اور بحیرۂ ارال کے درمیانی علاقے، مع جزیرہ نمائے مَنگِیشلاک [رکّ بآن] (روسی Mangyshlak) اور سیحون تک کا علاقہ (تقریبًا اُترار سے نیچے کو) زیرنگین کر لیا تھا، جس کا مرکز جَنَد تھا (جُوینی کا بیان ہے کہ ان فتوحات کا ایک حصّہ اس وقت سرانجام پایا جب اتسز کا باپ زندہ تھا)۔ ۵۳۶ھ/ ۱۱۴۱ء سے اس نے قرۂ خطائیوں کو جنس اور نقد (تیس ہزار طلائی درہم سالانہ) کی شکل میں خراج ادا کر کے موخّر الذکر علاقہ اپنے لیے محفوظ کر لیا۔ جب اس نے سنجر کے خلاف پہلی دفعہ عَلَمِ بغاوت بلند کیا تو سنجر نے پہلے تو تامُّل کیا، لیکن آخر ہزاراسپ کے مقام پر (۱۰ ربیع الاوّل ۵۳۳ھ/ ۱۵ نومبر ۱۱۳۸ء) کو ایک خونریز جنگ کے بعد اُسے مار بھگایا (اس جنگ میں اَتسِز کا بیٹا گرفتار ہو کر قتل ہوا)۔ سنجر نے اپنے بھتیجے سلیمان بن محمد کو (بقول جُوینی) خوارزم شاہ بنا دیا، لیکن ایک ہی سال بعد اَتسِز نے ملکی باشندوں کی مدد سے اسے نکال باہر کیا اور بخارا پر قبضہ کر لیا۔ بہرحال اس کے بعد اَتسِز نے یہی مناسب سمجھا کہ دوبارہ سنجر کی اطاعت اختیار کر لے (وسط شوّال ۵۳۵ھ/ آخر مئی ۱۱۴۱ء)؛ لیکن جب سنجر کو قرہ خطائیوں کے ہاتھوں قطوان کے گیاہی میدان (steppe) میں (۵ صفر ۵۳۶ھ/ ۹ ستمبر ۱۱۴۱ء) شکست کھانا پڑی تو اَتسِز پھر برگشتہ ہو گیا اور اُس نے مَرْو (۱۷ ربیع الثانی ۵۳۶ھ/ ۱۹ نومبر ۱۱۴۱ء) اور نیشاپور (شوال ۵۳۶ھ/ مئی ۱۱۴۲ء) پر قبضہ کر لیا؛ تاہم ۵۳۸ھ/ ۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء تک سنجر نے ایک اَور مہم کے بعد اسے دوبارہ اپنی اطاعت پر مجبور کر دیا۔ اتسز نے تیسری دفعہ پھر سرکشی کی، بلکہ سنجر کے سفیر کو قتل بھی کر دیا۔ اس پر سنجر نے ہزاراسپ (جنوری ۱۱۴۸ء) پر قبضہ کر کے گُرگانج کا محاصرہ کر لیا اور گو ایک موقع پر ملاقات کے دوران میں (محرّم ۵۴۳ھ/ جون ۱۱۴۸ء) اَتسِز نے اظہار اطاعت کے لیے چنداں آمادگی ظاہر نہ کی، تاہم سنجر نے اسے بدستور اس کے مقام پر فائز رہنے دیا۔ اس کے بعد اوغوز ترکوں کے ہاتھوں سنجر کی گرفتاری (۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء) کے بعد بھی اَتسِز برابر سنجر کا وفادار رہا اور اپنی تائید اور اعانت کے عوض میں سنجر سے قلعہ آمُل (جدید چارجُوی) اور دوسرے قلعوں کے عطیّے کا وعدہ لے لیا، مگر یہ وعدہ کچھ عرصے بعد ہی ایفا ہوا۔ سنجر کی قید سے رہائی کے بعد اَتسِز نے مبارک باد کا نہایت پُرتکلف پیغام بھیجا اور نَسا کے مقام پر اس کی خدمت میں حاضر بھی ہوا، لیکن تھوڑی ہی مدت کے بعد دریائے اَترِک کے کنارے خَبُوشان کے مقام پر فوت ہو گیا (۹ جُمادی الاُخریٰ ۵۵۱ھ/ ۳۰ جولائی ۱۱۵۶ء)۔

اگرچہ اسے بارہا ہزیمت اُٹھانا پڑی، لیکن اُس نے سلجوقیوں اور قرہ خطائیوں کا مقابلہ کر کے (وہ ان دونوں کو بالآخر خراج دینے پر مجبور ہوا) مملکتِ خوارزم کے اقتدار کو محفوظ کیا اور شمال کی طرف اپنے علاقے کی توسیع بھی کی۔ اس طرح گویا اس نے ایک طاقتور حکومت کی حیثیت سے مملکت خوارزم کی بنیاد رکھی، جو مغلوں کے حملے تک برابر قائم رہی۔

مآخذ: (۱) جُوینی، ۲: ۳ - ۱۴، اور اس کے تتبع میں میر خواند: *Histoire des Sultans du Kharezm*، طبع C. Defrémery، پیرس ۱۸۴۲ء، ص ۵ - ۱۱؛ (۲) ابن الاثیر، ۱۰: ۱۸۳، ۴۷۶ و ۱۱: ۴۴ - ۶۳، ۱۱۸ببعد، ۱۳۸ (دونوں کا ماخذ ابوالحسن البَیہقی کی (ناپید کتاب) مَشارِبُ التجارب ہے؛ (۳) الراوَندی: راحة الصُّدُور، ص ۱۶۹، ۱۷۴، ۳۷۰؛ (۴) البُنداری: زُبدة النُصرة (طبع ہوتسما Houtsma)، ص ۲۸۱؛ (۵) بارٹولڈ (W. Barthold): *Turkestan*، روسی ایڈیشن، ۱: ۲۶ - ۲۷ (اتسز اور سنجر کے تنازع کے متعلّق سرکاری دستاویزیں)، انگریزی ایڈیشن، ص ۳۲۳، ۳۳ - ۳۳۱؛ (۶) یاقوت، ۴: ۷۰؛ (۷) W. Barthold: *12 Vorlesungen zur Gesch. der Türken Mittelasiens*، برلن ۱۹۳۵ء، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۸) ٹالسٹوف (S. P. Tolstow): *Auf den Spuren der alt-choresmischen Kultur*، برلن ۱۹۵۳ء، ص ۲۹۵ ببعد (مع نقشہ، ص ۲۹۷)؛ (۹) Mehmet Altay Köymen: *Der Oghusen-Einfal und seine Bedeutung in Rahmen der Geschichte des grossen Seldshukenreiches*، آنقره یونیورستی سی دل و تاریخ - جغرافیا فاکولتی سی درگی سی، ۵ (۱۹۴۷ - ۱۹۴۸ء): ۶۲۱ - ۶۶۰ (ترکی، ص ۵۶۳ - ۶۲۰)۔

([W. BARTHOLD بارٹولڈ [و شپولر B. SPULER)

---

* **اَتِک**: سوویت ترکمنستان کا ایک ضلع، جو خراسان کے سرحدی پہاڑوں

(کوپت داغ) کی شمالی ڈھلان پر جَوْرز (Gjaurs) اور دُشَک (Dushak) کے جدید ریلوے اسٹیشنوں کے درمیان واقع ہے۔ یہ نام حقیقت میں ترکی ہے، یعنی اِتِک (Etek)، بمعنی کوہسار کا "کنارۂ حد"، جو اس ضلع کے فارسی نام "دامنِ کوہ" کا ترجمہ ہے؛ لیکن ایرانی اس نام کو ہمیشہ "آتَکْ" لکھتے ہیں۔ قرونِ وسطٰی میں بظاہر اَتِک کے لیے کوئی خاص نام مستعمل نہیں تھا۔ شہر اَبِی وَرْد [رکّ بآن] کا ایک علاقہ ہونے کی حیثیت سے یہ خراسان میں شامل تھا۔ دسویں/سولھویں اور گیارھویں/سترھویں صدی میں یہ خوارزم کے خوانین کے ہاتھ میں چلا گیا اور بعد میں اس پر ترکمانوں کا قبضہ ہوگیا۔ روسیوں کے میدان میں آنے سے پہلے ایران کے ساتھ اس کی سرحد واضح طور پر معیّن نہیں تھی۔ ۱۸۸۱ء کی حدود بندی سے پہلے، اَتِک کا ایک حصّہ مع اَبِی وَرْد کے قلات (Klāt) کی ریاست کے قبضے میں تھا جو خود ایران کے زیرِ سیادت تھی۔

(W. BARTHOLD بارٹولڈ)

----

* **اَتِل**: یا اِتِل، بعض اوقات اَتُل (اِتُل) خَزَران، نیز خَزَران اَتِل، خَزَر دارالسلطنت، ابتدائے قُرونِ وسطٰی میں جنوبی والگا پر ایک دُہرا شہر، جو خود اَتِل، اِتِل [رکّ بآن] کہلاتا تھا۔ اس کا اصل محلِ وقوع معلوم نہیں۔ المسعودی (مروج، ۲: ۷) کے بیان کے مطابق سلیمان (سلمان) بن ربیع الباہلی کے عہد میں تقریباً ۳۰ھ/۶۵۰ء میں دارالسلطنت سَمَنْدَر سے، جو علاقۂ قفقاز کے نواح میں تھا، اتل میں منتقل کر دیا گیا تھا، اگرچہ ایک دوسری جگہ (تنبیہ، ص ۶۲) وہ کہتا ہے کہ اصلی خزر دارالسلطنت بَلَنْجَر تھا اور وہ بھی قفقاز ہی میں واقع تھا۔ اس زمانے میں عربی مآخذ البیضاء کا ذکر کرتے رہے ہیں، جو بَلَنْجَر سے ۲۰۰ فرسنگ کے فاصلے پر تھا (الطبری، ۱: ۲۶۶۸) اور جس سے بلاشبہہ بعد کا دارالسلطنت مراد ہے۔ ابن رُستہ (ص ۱۳۹) نے بعض ایسے ناموں کا ذکر کیا ہے جو بظاہر والگا پر بسے ہوئے اس دُہرے شہر کے مقدم تر خزری نام ہیں۔ الاصطخری (ص ۲۲۰) کے بیان کے مطابق اس کا مغربی حِصّہ، جو زیادہ بڑا تھا، نمدے کے منتشر و پراگندہ خیموں کا ایک مجموعہ تھا، جس میں کہیں کہیں مٹی کے گھر بھی تھے۔ یہ شہر کئی میل میں پھیلا ہوا تھا اور اس کے اردگرد فصیل تھی۔ خاص خَزَر، یعنی حکمران یہودی المذہب طبقہ، نیز فوج اور شاہی محل، جو اینٹوں سے بنا ہوا تھا، اسی [مغربی] کنارے پر تھے؛ بیشتر مسلمان، جن کی مجموعی آبادی دس ہزار تھی، مشرقی کنارے پر رہتے تھے، جو شہر کا کاروباری حصّہ تھا۔ اس میں بازاروں، حمّاموں اور مسجدوں وغیرہ کا ذکر بھی ملتا ہے۔ عیسائی آبادی بھی خاصی تعداد میں تھی اور بے دین صقالبہ اور روسیوں کی بھی ایک نو آبادی تھی (مُروج، ۲: ۹، ۱۲)۔ اس دُہرے شہر کا صحیح تسمیہ یوں معلوم ہوتا ہے: مغربی کنارہ: خَزَران، مشرقی کنارہ: اَتِل (قبّ ابن حَوقل، ص ۳۸۹ حاشیہ)۔ اپنے موجودہ مثنّٰی اَسْتَرخان کی طرح یہ بھی ایک تجارتی مرکز تھا۔ شمالی حصّے کی برآمدات، بالخصوص قیمتی کھالیں (furs) دارالخلافۂ خَزَر سے ہو کر جاتی تھیں اور مغرب میں کیفی (Kievan) روس سے اور مشرق میں خوارزم سے روابط قائم تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں غلاموں کی تجارت کو اہمیت حاصل تھی۔ دسویں صدی کے چھٹے اور ساتویں عشرے کے درمیان روسیوں نے خَزَر کے دارالسلطنت کو تباہ کر دیا (ابن حَوقل، ص ۱۵، ۳۹۲؛ روسی وقائع نامہ، سال ۹۶۵ء)، جس کے بعد اسے کبھی سابقہ فروغ حاصل نہیں ہوا، اس کے باوجود کہ روسی یہاں سے چلے گئے اور اس کی از سرِ نو تعمیر کی کئی بار کوششیں بھی ہوئیں (ابن حَوقل، ص ۳۹۸؛ قبّ المقدسی، ص ۳۶۱)۔ معلوم ہوتا ہے کہ خَزَر کی ریاست کچھ عرصے بعد تک بھی سسکتی ہوئی حالت میں زندہ رہی، لیکن خزرانِ اَتِل کا ذکر اس کے بعد بالکل نہیں ملتا۔

مآخذ: (۱) حدود العالم، ص ۴۵۲ ببعد؛ (۲) ڈنلپ (D. M. Dunlop): *History of the Jewish Khazars*، ص ۹۱ حاشیہ، ۱۰۶، ۲۱۷ حاشیہ.

(D. M. DUNLOP ڈنلپ)

----

* **اتھوپیا**: رکّ بہ حبشہ.

----

* **اَتِینَہ**: ایتھنز (Athens)، یونان کا دارالسلطنت۔ یہاں ایتھنز کی تاریخ قبل از اسلام کا ذکر نہیں کیا جائے گا۔ مسلمانوں سے اس کا پہلا قریبی واسطہ — جو مسلّمہ طور پر مخاصمانہ تھا — ۲۸۳ھ/۸۹۶ء میں پڑا، جب مسلمانوں نے تھوڑے سے عرصے کے لیے شہر پر قبضہ کر لیا (قبّ D. G. Kambouroglous: H ἅλωσις Ἀθηνῶν ὑπὸ τῶν Σαραχηνων، ایتھنز ۱۹۳۴ء)۔ یونان کے اسلوبِ آرائش پر بعض عربی باقیات و اثرات کا تعلّق اس واقعے سے قائم کیا جاتا ہے (دیکھیے G. Soteriou: *Arabic remains in Athens in Byzantine times*، در *Praktiká (Proceedings) of the Academy of Athens*، ج ۴ (ایتھنز ۱۹۲۹ء)، جسے D. G. Kombouroglous نے کتاب مذکور میں صفحہ ۱۶۰ پر نقل کیا ہے؛ نیز قبّ *Byzant.- Neugriech. Jahrbücher*، ۱۱ (برلن و ایتھنز): ۲۳۳ - ۲۶۹)۔ یہ پورا مسئلہ ابھی تک مزید وضاحت کا محتاج ہے (دیکھیے K. M. Setton: *On the raids of the Moslems in the Aegean in the ninth and tenth centuries and their alleged occupation of Athens*، در *American Journal of Archaeology*، ۵۸ (۱۹۵۴ء): ۳۱۱ - ۳۱۹)۔ جسٹینین اوّل (Justinian-I) کے عہد کے کچھ ہی عرصے بعد ایتھنز کی حیثیت گھٹ کر ایک مقامی قصبے کی سی رہ گئی اور اس کی شاندار عمارتوں کے سوا اس کی قدیم ثقافتی عظمت کا کوئی بھی نشان باقی نہ رہا۔ یونان میں مغربی حکومت کے دوران میں ایتھنز ایک چھوٹی سی ریاست کا صدر مقام ہوگیا (۱۲۰۵ء)، جس پر یکے بعد دیگرے اہلِ برگنڈی (Burgundy) اور پھر اہلِ کَتَلان (Catalan) کا قبضہ رہا، جنھوں نے اس پر ۱۳۱۱ء میں تصرّف کر کے اسے شاہان ارگا (= اراگون

Aragon) کی سیادت میں دے دیا (قب Kenneth M. Setton: *Catalan Domination of Athens 1311-1388*، (کیمبرج، میسا چیوسٹس [امریکہ] ۱۹۴۸ء)، مع ایک عمدہ فہرست مآخذ، بر صفحات ۲۶۱-۳۰۱)۔ ۱۳۸۸ سے ۱۴۵۸ء تک ایتھنز پر Acciajuoli کے فلارنٹائن (Florentine) گھرانے کی حکومت رہی۔ ۱۳۹۷ء میں بایزید اوّل نے اس پر عارضی طور پر قبضہ کرلیا۔ بعض ترکی مآخذ اس تسخیر کو نکوپولس (Nicopolis) کی جنگ (جو ۲۸ ستمبر ۱۳۹۶ء کو ہوئی) سے قبل کا واقعہ بیان کرتے ہیں اور بعض سالونیکا کی فتح کے بعد (جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ سال ماقبل کا واقعہ ہے) (نشری، رُوحی)؛ دوسرے مآخذ میں اسے جنگِ مذکور کے بعد کا واقعہ بتایا گیا ہے (سعد الدین اور اس کے نقّال، صولاق زادہ اور حاجی خلیفہ، نیز منجّم باشی)۔ مؤخر الذکر تاریخ زیادہ قابلِ ترجیح معلوم ہوتی ہے، کیونکہ تیمور تاش کو ایتھنز کا فاتح بیان کیا گیا ہے اور *Chronicum breve* میں ۱۳۹۷ء کے موسمِ گرما میں یعقوب پاشا اور 'Mourtasis' Timurtash=Μουρτὰσης (تمرتاش) کے موریا (Moea) پر ایک حملے کا ذکر کیا گیا ہے۔ بلاشبہہ یہ شہر پر ایک عارضی قبضہ تھا یا اس کی حیثیت محض ایک تاخت کی سی تھی، چنانچہ یونانی مآخذ اس حملے کا ذکر بالصراحت نہیں کرتے (قب سعد الدین: تاج التواریخ، ۱: ۱۴۹ ببعد، نیز نشری، در *ZDMG*، ۱۵ (۱۸۶۱ء): ۳۴۴؛ اور پورے مسئلے کے متعلّق J. H. Mordtmann: *Die erste Eroberung von Athen Durch die Turken zu Ende des 14. Jahrhunderts*، در *Byz. - Neugriech. Jahrbücher*، ۴: ۳۴۶-۳۵۰)۔ سلطان محمد ثانی کے عہد میں جا کر ہی یہ "دانشوروں کا شہر" (مدینة الحُکماء) پوری طرح سے آلِ عثمان کے زیرِ نگین آیا، جب کہ سلطان بہ نفسِ نفیس اگست کے آخری ہفتے میں شہر میں فاتحانہ انداز سے داخل ہوا۔ یوں گویا ترکوں کے تقریبًا تین سو تیس سالہ قبضے کا آغاز ہوا۔ اس واقعے اور اس کی جملہ تفصیلات کے متعلّق، قب بابنگر (F. Babinger): *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*، میونخ ۱۹۵۳ء، ص ۱۰۷ ببعد، (اطالوی ایڈیشن، *Maometto II il Conquistatore ed il suo tempo*، ٹیورن ۱۹۵۶ء، ص ۲۴۶)۔ بعد کی صدیوں میں ایتھنز قعرِ گمنامی میں چلا گیا، جیسا کہ مغربی سیّاحوں کے سیاحت ناموں سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے (قب بالخصوص لابورڈ Comte de Laborde: *Athènes aux XV^{e}, XVI^{e} et XVII^{e} siècles*، پیرس ۱۸۵۴ء، ۲ جلد)۔۔۔۔۔ ۱۶۸۷ء کے موسمِ خزاں میں وینس کے ایک امیر البحر (بعد کو Doge) فرانسسکو موروزینی (Francesco Morosini) نے اس کا محاصرہ کرلیا اور اس موقعے پر (۲۶ ستمبر کو) اسلحہ کے اس ذخیرے پر، جو وہاں جمع تھا، ایک بم کے گرنے سے Parthenon بڑی حد تک تباہ و برباد ہو گیا۔ شہر کی دونوں مسجدوں کو وینس کے پراونڈیٹور ڈانیل ڈولفن (Provveditore Daniele Dolfin) نے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ عبادت گاہوں میں تبدیل کر دیا (مؤخر الذّکر اس لیے کہ وہاں اس وقت بہت سے جرمن اجیر سپاہی موجود تھے)۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ایتھنز کو ان فوجوں نے جو وہاں مقیم تھیں (جن کی تعداد ایک وبائی بیماری کی وجہ سے بہت کم ہو گئی تھی) خالی کر دیا اور ترک ایک بار پھر اس شہر میں داخل ہو گئے۔ ۱۷۷۷ء میں شہر کے گرد ایک فصیل قدیم عمارتوں کے بچے کھچے ملبے سے تعمیر کی گئی۔ سترھویں صدی کے بعد سے ایتھنز کی قدیم یادگاروں میں بڑی دلچسپی ظاہر کی جانے لگی، چنانچہ اس وقت کے بعد سے ہمارے پاس بہت تفصیلی حالات موجود ہیں، بالخصوص فرانسیسی زبان میں (مثلاً J. Spon (۱۶۷۸ء) اور G. Wheler (۱۶۸۲ء)؛ قب نیز وِبر (Sh. H. Weber): *Voyages and Travels in Greece, the Near East and adjacent Regions made previous to the year 1801*، پرنسٹن ۱۹۵۳ء)۔ ان مآخذ میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ ایتھنز کی حالت گر کر کس قدر قابلِ رحم ہو گئی تھی۔ یونانیوں نے آزادی کی جو جنگ لڑی اُس نے تباہی میں اَور اضافہ کر دیا۔ ۱۸۲۲ء میں یونانیوں نے ایتھنز کو فتح کر لیا، لیکن ۱۸۲۶ء سے پہلے ہی اُسے پھر ترکوں کے حوالے کر دینا پڑا (Acropolis کو ۱۸۲۷ء میں)۔ ۱۸۳۰ء کی لنڈن کانفرنس کے بعد ہی ایتھنز پھر یونان کی جدید سلطنت میں شامل کیا گیا۔ ۱۸۳۴ء کے آخر میں یہ ملک کا دار السلطنت قرار پایا اور بہت جلد ترقی کر کے ایک ثقافتی اور علمی مرکز بن گیا۔ اس کی بڑھتی ہوئی سیاسی اور اقتصادی ترقی کے باعث یہاں کی آبادی میں بھی زبردست اضافہ ہوا۔ اس وقت ایتھنز کی آبادی دس لاکھ کے قریب ہے۔ یہاں کی یونیورسٹی کی بنیاد ۱۸۳۵ء میں رکھی گئی۔

مآخذ: (۱) کٹالان (Catalan) اور فلورنٹائن (Florentine) عہد میں یونان کی تاریخ سے متعلّق بہترین فہرست مآخذ Kenneth M. Setton: *Catalan Domination of Athens 1311-1388*، ۱۹۴۸ء، باب ۱۲ میں ص ۲۹۱ سے آگے موجود ہے؛ (۲) ترکی حکومت سے متعلّق قب Th. N. Philadelpheus: Ιστορία τῶν Αθηνῶν ἐπὶ Τουρχοχρατίας (ایتھنز ۱۹۰۲ء، ۲ جلد)؛ (۳) سترھویں صدی میں ایتھنز کی بابت نہایت مفصل و مشرّح بیان اِوْلیاء چلبی: سیاحت نامہ، استانبول ۱۹۲۸ء، ۸: ۲۴۹-۲۶۷ میں ملے گا؛ (۴) اس سلسلے میں دیکھیے حاجی خلیفہ کے مختصر تراجم، در ہامر (J. v. Hammer): *Rumeli und Bosna*، وی انا ۱۸۱۲ء، ص ۱۰۹-۱۱۰؛ (۵) قرونِ وسطی اور عہدِ حاضر میں یونان کے متعلّق سیر حاصل بحث مِلّر (Wm. Miller): *The Latins in the Levant*، لنڈن ۱۹۰۸ء، ص ۳۳۵ ببعد میں موجود ہے، مع متعدّد مزید مآخذ؛ (۶) Ferd. Gregorovius: *Die Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter*، شٹٹ گارٹ ۱۸۸۹ء، ۲ جلد؛ دیکھیے نیز (۷) مائلز (G. C. Miles): *The Arab Mosque in Athens*، در *Hesperia, Journal of the American School of Classical Studies at Athens*، ۲۵

(ایتھنز ۱۹۵۶ء): ۳۲۹-۳۴۴ (مع لوحہ ۴۹).

(FRANZ BABINGER بابنگر)

---

* **اَ ٹک**: (Attock) مغربی پاکستان میں ایک قلعہ، جو ۳۳° ۵۳' [۵۲'] شمال، ۷۲° ۱۵' مشرق پر دریاے سندھ اور دریاے کابل کے مقامِ اتصال سے ذرا نیچے واقع ہے۔ اٹک کا قلعہ اکبر نے ۹۸۹ھ/۱۵۸۱ء میں (اٹک بنارس کے نام سے) اپنے بھائی مرزا حکیم کے حملوں کے خلاف ہندوستان میں داخلے کے اس بڑے راستے کے بچاؤ کے لیے بنوایا تھا جو پشاور ہوتا ہوا کابل سے آتا ہے۔ نام کی ہم عصر تشریحات کے لیے دیکھیے فرشتہ، ۱: ۵۰۲؛ ابوالفضل: اکبر نامہ، Bibl. Ind.، متن، کلکتہ ۱۸۸۱-۱۸۸۷ء، ۳: ۳۵۵؛ اس کے ایک ممکن تاریخی اشتقاق پر تبصرے کے لیے دیکھیے Cunningham: *Arch. Sur. of India*، ۱۸۷۱ء، ۲: ۷.

دوسری سکھ جنگ کے بعد برطانوی قبضے میں آ جانے کے بعد اور گرانڈ ٹرنک روڈ اور نارتھ ویسٹرن ریلوے کا مشترکہ پُل بن جانے (۱۳۰۰ھ/۱۸۸۳ء) کی وجہ سے اس کی فوجی قدر و قیمت کسی قدر کم ہوگئی ہے.

مآخذ: (۱) دیکھیے متن؛ نیز (۱) *Gazetteer of Rawalpindi District* (طبع ثانی)، [بابت] ۱۸۹۳-۱۸۹۴ء، لاہور ۱۸۹۵ء، ص ۲۶۰ اور (۲) *Imperial Gazetteer*، ۶: ۱۳۸.

(P. HARDY ہارڈی)

---

* **اَ ٹلس**: رَكَ بہ اطلس.

---

* **الُاثال**: نیز الاَثال (Aludel): اصل میں یہ ایک یونانی لفظ αἰθάλη ہے، جو عربی میں سریانی کی معرفت آیا۔ یہ ایک آلہ (جہاز) کا نام ہے جو پارے [زیبق] اور گندھک [کبریت] وغیرہ کی تصعید (sublimation) کے کام آتا ہے۔ یہ شیشے یا مٹی سے بنایا جاتا تھا اور اس کی شکل ایک ٹوکری کی سی ہوتی تھی، جس کے ساتھ ایک ڈھکنا اور نلکی ہوتی تھی۔ یہ آلہ سوا گز لمبا اور ایک بالشت (تقریباً ۹ انچ) چوڑا ہوتا تھا.

مآخذ: (۱) محمد الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۲۵۷؛ (۲) R. Duval، در *JA*، (سلسلہ ۹، ۲: ۳۰۸، ۳۰۹)؛ (۳) ویڈمان (E. Wiedemann): *Über chemische Apparate bei den Arabern* (*Beitr. a. d. Gesch. de Chemie dem Gedächtnis v. Kahlbaum gewidmet*)، ص ۲۳۸، ۲۴۳.

(ادارۂ [آ])

---

* **اَثَر**: (عربی) جمع آثار، لفظی مفہوم: نشان؛ اصطلاحی معنی میں (۱) حدیث [واقوالِ صحابہؓ] (رَكَ بہ مادّۂ حدیث]؛ (۲) کوئی باقی ماندہ نشانی، مثلاً "الاثر الشریف" (جمع الآثار الشریفۃ)، نبی [اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے تبرکات، جیسے موے مبارک، دندانِ مبارک، آپ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے ہاتھ کی تحریریں، بعض ظروف جو آپ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی ملکیت بیان کیے جاتے ہیں اور خصوصًا آپ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے قدم مبارک کے نشانات (رَكَ بہ قدم)۔ یہ چیزیں بعض مساجد اور عام زیارت گاہوں میں مسلمانوں کے روحانی افادے کی غرض سے محفوظ رکھی گئی ہیں۔ ایسی باقی ماندہ نشانیوں کو مسلمان اور عیسائی دونوں کے ہاں "ذخیرہ" بھی کہا جاتا ہے.

مآخذ: (۱) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Muh. Stud.*، ۲: ۳۵۶-۳۶۸؛ ان تبرکات کے بیان اور تصاویر کے لیے، جو استانبول میں محفوظ ہیں، دیکھیے تحسین اوز: خرقۂ سعادت دائرہ سی و امانت مقدسہ، استانبول ۱۹۵۳ء.

(۲) اثر کا لفظ [خلق عالم کے] نظریۂ اسباب میں ایک علمی اصطلاح کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، اگرچہ فعل، علّت اور سبب [رَكَ بآنہا] اور ان کے مشتقات کے مقابلے میں کمتر رائج ہے۔ "مُؤَثِّر"، یعنی ایک برتر و بزرگ تر فعّال ہستی یا شے (مثلاً اللہ تعالٰی)، سے تاثیرات کا صدور ہوتا ہے اور انھیں کے مطابق مخصوص حالات میں کمتر درجے کی اشیا یا ہستیوں سے "آثار" ظاہر ہوتے ہیں۔ ان بلند تر ہستیوں کے مقابلے میں یہ پست تر ہستیاں اور اشیا ایک انفعالی (یا بہتر طور پر: قابلی) انداز میں عمل کرتی ہیں۔ اس لفظ کا یہ استعمال منجّمین اور طبعی حکما کے ہاں اکثر ملتا ہے۔ وہ اس لفظ کو عالمِ اسفل اور انسان پر ستاروں کے اثر (جنھیں وہ ذی روح ہستیاں تسلیم کرتے ہیں) کے ضمن میں استعمال کرتے ہیں، علاوہ ازیں مظاہر فضائی بھی، جو اسی طرح ستاروں کے زیرِ اثر ہیں، الآثار العُلوِیّۃ [رَكَ بآن] کہلاتے ہیں؛ چنانچہ ارسطو کی تصنیف *Metreology* کا ترجمہ عربی زبان میں اسی نام کے ماتحت کیا گیا ہے۔ آثار فی النفس (παθήματα τῆς ψυχῆς) کی اصطلاح کا اطلاق ذوادراک (مُدرِک بالحواس) روح کے تصوّرات اور احساسات پر اسی لیے کیا جاتا ہے کہ روح اشیا کے اثرات سے متاثّر ہوتی ہے.

(TJ. DE BOER)

---

* **اِثنا عشریّہ**: (اثنا عشرہ = بارہ) بمقابلۂ سبعیہ [رَكَ بآن]، جو سات اماموں کے قائل ہیں، یعنی وہ شیعی جو دوازدہ اماموں کے سلسلۂ امامت کو مانتے ہیں اور جن کے نزدیک (امام جعفر الصادقؒ سے سلسلۂ امامت ان کے صاحبزادے امام موسٰی کاظمؒ اور امام موسٰی کاظمؒ سے ان کے صاحبزادے امام علی الرضاؒ کو منتقل ہو کر ان کے صاحبزادے محمد التقیؒ کو پہنچا؛ پھر ان سے ان کے صاحبزادے علی النقیؒ اور ان سے ان کے صاحبزادے الحسن العسکری الزکیؒ اور آخر الامر امام محمد المہدیؒ کو، جو [سامرّا کے غار میں] روپوش ہوگئے اور آخری زمانے میں ظہور فرمائیں گے تاکہ دنیا کو [حق و صداقت اور] عدل و انصاف سے معمور کر دیں...... ائمۂ اثنا عشرہ کی اس ترتیب کو پانچویں صدی ہجری (یعنی

گیارھویں امام الحسن العسکریؒ تک) اگرچہ یقینی تسلیم کیا جاتا تھا، بایں ہمہ اس فرقے کے افراد ہمیشہ آپس میں متفق نہیں رہے؛ چنانچہ ایک زمانے میں ان کے کم از کم گیارہ گروہ بن چکے تھے، جن کے کوئی مخصوص نام نہیں ہیں؛ البتہ انھیں ایک دوسرے سے متمیّز کرنے کے لیے ان کے اختلافات کو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ (۱) الحسن العسکریؒ فوت نہیں ہوئے وہ صرف غائب ہو گئے ہیں؛ (۲) امام موصوف لاولد فوت ہو گئے اور وہ دوبارہ زندہ ہو کر پھر دنیا میں تشریف لائیں گے؛ (۳) امام موصوف نے اپنے بھائی جعفر کے بارے میں وصیت کرتے ہوئے انھیں (اپنا جانشین) نامزد کیا؛ (۴) جعفر لاوارث انتقال کر گئے؛ (۵) محمد (ابن الحنفیہ) بن [حضرت] علیؒ امام برحق ہیں؛ (۶) امام الحسن العسکریؒ کی وفات سے دو برس پہلے ان کے صاحبزادے محمد المہدیؒ پیدا ہوئے؛ (۷) امام موصوف کے ہاں صاحبزادے کی ولادت تو ضرور ہوئی، لیکن ان کی وفات کے آٹھ ماہ بعد؛ (۸) امام موصوف لاولد فوت ہو گئے اور لوگ چونکہ گناہوں میں مبتلا ہیں، لہٰذا اس وقت دنیا میں کوئی امام نہیں ہے؛ (۹) امام موصوف کے ایک فرزند ضرور تھے، لیکن ان کے بارے میں کچھ معلوم نہیں؛ (۱۰) امام کا ہونا تو ضروری ہے، لیکن یہ معلوم نہیں وہ امام الحسن کی اولاد سے ہیں یا نہیں؛ (۱۱) امام علی الرّضاؒ پر امامت موقوف ہو گئی اور اب صرف آخری امام کی آمد کا انتظار ہے؛ لہٰذا اس گروہ کا نام واقفیہ ہوا، یعنی وہ لوگ جو امام کی وفات کے متعلق اپنے فیصلے کو بالفعل موقوف رکھتے ہیں۔ شروع زمانے میں انھیں قطعیہ (قطعیّہ) کہا جاتا تھا، اس لیے کہ عقیدۂ وقوف کے برعکس وہ امام کی وفات کو قطعی مانتے تھے یا جیسا کہ بعض کا خیال ہے ان کا نام قطعیہ اس لیے ہوا کہ یہ سلسلۂ امامت کو موسیٰ الکاظمؒ بن امام جعفر الصادقؒ پر منقطع کرتے تھے تاکہ امامت کو ان کی اولاد میں منحصر کر دیں۔

کچھ لوگوں نے امام موسیٰ الکاظمؒ کے بعد ان کے صاحبزادے احمد کو امام تسلیم کیا اور امام علی الرضاؒ کو سلسلۂ ائمہ سے خارج کر دیا۔ بعض لوگوں کا خیال تھا کہ امام علی الرضاؒ کے فرزند محمد اپنے والد کی وفات کے وقت بہت خورد سال تھے، لہٰذا اس قابل نہ ہوئے تھے کہ اپنے والد سے امامت کی تربیت حاصل کر سکیں۔ بعض امامت کے لیے ان کی قابلیت تو تسلیم کرتے تھے، لیکن ان کے ہاں سوال یہ تھا کہ امام موصوف کے دو بیٹوں امام موسیٰؒ اور علیؒ میں ان کا جانشین کون ہو سکتا ہے۔ علی (النقیؒ) کی وفات کے بعد یہی سوال جعفرؒ اور الحسن (العسکریؒ) کی بابت اٹھایا گیا۔ جن لوگوں نے الحسن العسکریؒ کو امام تسلیم کیا انھیں ان کے مخالف الحماریّہ (حمار = گدھا) کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک منتخب شدہ امام تعلیم یافتہ نہ تھے۔ امام الحسن العسکریؒ کی وفات پر بعض نے جعفر کو امام بنا لیا، جو کہا جاتا ہے ان کی کسی حرم کے فرزند تھے، اس لیے کہ ان کے نزدیک امام الحسن العسکریؒ نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی تھی۔

پھر صفویہ ہیں، جن کا دعویٰ تھا کہ وہ امام موسیٰ الکاظمؒ کی اولاد ہیں۔ انھوں نے شیعہ مذہب اور بالخصوص مذہب اثنا عشریہ کو حکومت کا مذہب قرار دیا؛ چنانچہ [ایران میں] اب تک اسے یہی حیثیت حاصل ہے۔ شاہ اسمٰعیل [صفوی] نے تو تخت نشینی (۹۰۶ھ/ ۱۵۰۰ء) کے بعد آذربیجان کے واعظوں کو باقاعدہ حکم دیا تھا کہ خطبے میں بارہ اماموں کا نام لیا جائے۔ اس نے یہ بھی حکم دیا کہ مؤذن بھی شیعہ (جزوِ) کلمہ ''اشھد انّ علیًّا ولی اللّٰہ'' کا اذان میں اضافہ کریں اور فوج کو اجازت دی کہ جو کوئی اس پر معترض ہو اسے قتل کر دیا جائے۔

ایران میں بارہ اماموں کے عقیدے نے غیر معمولی اہمیت حاصل کر لی ہے۔ ایرانیوں کا عقیدہ ہے کہ نوعِ انسانی کا سررشتۂ تقدیر ان اماموں کے ہاتھ میں ہے، وہ اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ ان کی شفاعت اور توسُّل نجات کے لیے ناگزیر ہے۔ [گویا اثنا عشری عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النّبیین ہیں اور حضرت علیؓ امام اوّل؛ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر سلسلۂ نبوّت ختم ہو گیا تو حضرت علیؓ کی ذات سے سلسلۂ امامت کا آغاز ہوا۔ اس فرقے کی رائے میں نبوت کی طرح امامت کے لیے نصّ و عصمت شرط ہے، یعنی ضروری ہے کہ امام و خلیفۂ نبی اوائلِ عمر سے آخرِ حیات تک خطا، لغزش اور غلطی سے محفوظ رہے اور نبی نے یا اس سے پہلے گزرنے والے امام نے صاف طور پر اس کے بارے میں جانشینی کا اعلان کر دیا ہو؛ لہٰذا امامت کا عقیدہ تمام شیعہ فرقوں میں بربنائے ''نصّ''، تسلیم کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک حضرت محمد مصطفٰی صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے بعد خدا کے حکم اور آنحضرتؐ کے اعلان کی بنا پر حضرت علیؓ بن ابی طالب (م ۲۱ رمضان ۴۰ھ/ ۹ جنوری ۶۶۱ء) خلیفہ بلافصل اور امام اوّل قرار پائے۔ پھر انھوں نے (۲) امام الحسنؓ (۲۸ صفر ۵۰ھ/ ۲۷ مارچ ۶۷۰ء) کو اپنا خلیفہ بنایا۔ پھر یہ سلسلہ یوں چلا:

۳۔ امام الحسینؓ سیّد الشہداء (م ۱۰ محرم ۶۱ھ/ ۱۰ اکتوبر ۶۸۰ء)؛

۴۔ امام علی بن الحسین مشہور بہ زین العابدینؒ (م ۲۵ محرم ۹۵ھ/ ۲۱ ستمبر ۷۱۳ء)؛

۵۔ امام محمد بن علی ملقّب بہ الباقرؒ (م ۷ ذوالحجّہ ۱۱۴ھ/ ۲۸ جنوری ۷۳۳ء)؛

۶۔ امام جعفر بن محمد ملقب بہ صادقؒ (م ۱۵ شوال ۱۲۸ھ/ ۱۰ جولائی ۷۴۶ء)؛

۷۔ امام موسیٰ بن جعفر ملقّب بہ کاظمؒ (م ۲۵ رجب ۱۸۳ھ/ یکم اکتوبر ۷۹۹ء)؛

۸۔ امام علی بن موسیٰ ملقب بہ رضاؒ (م ۲۳ ذوالقعدہ ۲۰۳ھ/ ۲۲ مئی ۸۱۹ء)؛

۹۔ امام محمد بن علی ملقب بہ تقیؒ (م آخری تاریخ ذوالقعدہ ۲۲۰ھ/ ۲۵ نومبر ۸۳۵ء)؛

۱۰۔ امام علی بن محمد ملقب بہ نقیؒ (م ۵ رجب ۲۱۴ھ/ ۹ ستمبر ۸۲۹ء)؛

۱۱۔ امام حسن بن علی ملقب بہ عسکریؒ (م ۲۶۰ھ/ ۸۷۳ء)؛

۱۲- امام محمد بن حسن ملقب بہ مہدیؒ (دیکھیے یہ سب نام بذیل مادّہ)؛

آخری اور بارھویں امام مہدی آخرالزّمان کی ولادت ۱۵ شعبان ۲۵۵ھ/ ۳۰ جولائی ۸۶۸ء کو ہوئی اور وہ ۲۶۱ھ/ ۸۷۴ء میں لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہوگئے۔ ۳۲۹ھ/ ۹۴۰ء تک کا زمانہ غَیبتِ صغرٰی کا ہے، جس میں چار نائب خاص (وکلاے اربعہ) مقرّر ہوے: (۱) عثمان بن سعید عروی (دیکھیے عبداللہ مامقانی: تنقیح المقال، ۲:۲۴۷)؛ (۲) محمد بن عثمان (م ۳۰۳-۳۰۴ھ/ ۹۱۵-۹۱۶ء) (دیکھیے وہی کتاب، ۳:۱۴۹)؛ (۳) ابوالقسم حسین بن روح (م ۳۲۶ھ/ ۹۳۷-۹۳۸ء) (دیکھیے وہی کتاب، ۱:۳۲۸)، (۴) علی بن محمد سامرّی (م ۳۲۹ھ/ ۹۴۰-۹۴۱ء) (دیکھیے وہی کتاب، ۲:۳۰۵).

ان کے بعد علما و مجتہدین کا دور ہے، جو اب تک چلا جا رہا ہے.

جہاں تک اُصول و فروعِ دین کا تعلّق ہے اثنا عشری صلٰوۃ پنجگانہ کے علاوہ زلزلہ، کسوف و خسوف وغیرہ کی نمازوں کو واجب اور بہت سی اَور نمازوں کو واجب عینی و تخییری و مستحب اور نافلہ قرار دیتے ہیں؛ روزے وہی ماہِ رمضان کے ہیں؛ حج اور زکٰوۃ کا مفہوم بھی وہی ہے جو عام طور سے سمجھا جاتا ہے؛ البتہ اہلِ سُنّت والجماعت سے انھیں کچھ فقہی اختلافات ہیں: خمس کا مطلب ہے مال غنیمت، نفع تجارت اور سالانہ بچت میں سے پانچواں حصّہ خدا و رسول و امام و سادات کے لیے نکالنا؛ جہاد سے مراد ہے دین کی حفاظت اور دفاع کے لیے شرعی اجازت کے بعد جنگ کرنا؛ امر بالمعروف و نہی عن المنکر عبارت ہے مذہب کی پسندیدہ باتوں کی تلقین اور شرعی ممنوعات کو روکنے سے؛ تولّا عبارت ہے آلِ محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کی محبت اور پیروی سے اور تبرّا مخالفینِ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم و ائمۂ اثنا عشر سے اعراض و بیزاری سے.

اثنا عشری عقائد میں شیخ مفید (م ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲-۱۰۲۳ء)، شیخ صدوق ابن بابُویہ (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء) کی کتبِ عقائد اور علامہ حلّی (م ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء) کی شرح تجرید الکلام نصیر الدین علی الطوسی، دلدار علی (م ۱۲۳۵ھ/ ۱۸۲۰-۱۸۲۱ء) کی عماد الاسلام، محمد بن حسین آل کاشف الغطاء کی اصل و اصول شیعہ، عبداللہ شبّر (م ۱۲۴۲ھ/ ۱۸۲۶-۱۸۲۷ء) کی حق الیقین قابلِ مطالعہ کتابیں ہیں.

حدیث میں کتاب المحاسن، کافی از کلینی، من لا یحضرہ الفقیہ از صدوق و استبصار از صدوق و تہذیب از طوسی اور آخر میں وسائل الشیعۃ از حر عاملی و بحار الانوار از مجلسی بہت اہم ہیں.

فقہی لحاظ سے اثنا عشری فرقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شارع اور ائمۂ اثنا عشرہ کو شارحینِ کتاب و سنّت مانتے ہیں۔ مجتہد وہ عالم فقہ ہے جو کتاب و سنت و ادلّہ و اُصول فقہ سے مسائل فقہ کا استنباط کرے۔ غیر فقیہ پر تقلید، لیکن فقیہ پر علم واجب ہے۔ ایک مکتبِ خیال و عمل یہ ہے کہ اُصولِ فقہ کی دلیلیں قابلِ اعتماد نہیں صرف حدیث قابلِ استنباط ہے۔ یہ لوگ اُصولی کے مقابلے میں اخباری کہلاتے ہیں.

اثنا عشری شیعوں کا مرکز علم و علما عراق میں نجف، ایران میں قُم اور ہندوستان میں لکھنؤ ہے۔ ان مقامات پر علم و علما کے تاریخی آثار، تصانیف، مدارس، اور خصوصی روایات ملیں گی.

پاکستان اور بالخصوص مغربی پاکستان کے بڑے بڑے شہروں میں ان کے مدارس، مکاتب اور مذہبی آثار و عمارات و اوقاف قائم ہیں.

مجموعی طور سے شیعی ثقافت کے امتیازات، جو عرب و عجم میں ہر کہیں مشترک ہیں، یہ ہیں کہ وہ موالی و دوست دارِ اہلِ بیت ہوتے ہیں۔ حضرت رسالت مآب، جناب فاطمۃ الزہراء اور ائمۂ اثنا عشرہ کو معصوم سمجھتے ہیں۔ ان حضرات کی محبت کے بغیر اعمال باطل و رائیگاں مانتے ہیں۔ ان کی ولادت و وفات و شہادت کی تاریخوں میں خوشی و غم مناتے ہیں، خصوصًا محرّم کے ابتدائی دس دن سوگ میں گزارتے ہیں۔ مشاہد و مزاراتِ ائمہ کی زیارت کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اثنا عشرہ اور اثنا عشریہ نام کی کتابوں کے لیے بھی دیکھیے مذکورہ فہرست].

مآخذ: [(علاوہ مندرجات و حوالہ جات در متن مادّہ) (۱) کتب عقائد عمومًا، مثلًا عقائدِ صدوق، عقائدِ مجلسی، شرح باب حادی عشر (النافع لیوم الحشر)؛ (۲) اصل و اصول شیعۃ (عربی، مطبوعۂ نجف)، ترجمۂ اردو، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳) شرف الدین عبدالحسین: المراجعات، صیدا ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابو المعالی محمد حسینی علوی: کتاب بیان الادیان، طبع عباس اقبال، تہران ۱۳۱۲ھ ش، مطبع مجلس؛ (۵) عبداللہ مامقانی: تنقیح المقال، نجف ۱۳۵۲ھ؛ (۶) القلقشندی: الصبح الاعشٰی، ۳:۲۲۹، قاہرہ ۱۹۱۸ء؛] (۷) الفرق بین الفرق، طبع محمد بدر، ص ۴۷؛ (۸) ابن حزم [: الملل و النحل]، قبّ فریڈلانڈر (I. Friedlaender): *The Heterodoxies of the Shiites*، اشاریہ؛ (۹) الشہرستانی: ملل، ص ۱۷، ۱۲۸ (ترجمہ ہاربروکر (Harbrücker)، ص ۲۵، ۱۹۳)؛ (۱۰) ابوالمعالی: بیان الادیان، در Schefer: *Chrest. Pers.*، ۱:۱۶۱ ببعد، ۱۸۴؛ (۱۱) الدّیار بکری، الخمیس، ۲:۲۶۸-۲۸۸؛ (۱۲) مطہّر ابن طاہر المقدسی (جعلی بلخی): کتاب البدء، طبع و ترجمہ ہوار (Cl. Huart)، ۵ (۱۹۱۶ء): ۱۳۲ ببعد؛ (۱۳) ابن بابویہ القمّی: کتاب کمال الدین وغیرہ، جس کا ایک حصّہ Möller نے طبع کیا (*Beitr. Z.-Mahdilehre des Islam*، ہائڈل برگ ۱۹۰۱ء)؛ (۱۴) علی البحرانی: منار الہدٰی، ۳۱۴ ببعد؛ (۱۵) خواند میر: حبیب السّیر، ۴:۳، ۳۴؛ (۱۶) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Vorlesungen*، اشاریہ بذیل مادّہ "Zwölfer"؛ [(۱۷) عبیداللہ بسمل: ارجح المطالب، طبع چہارم، لاہور ۱۳۵۱ھ].

(ہوار CL. HUART [و سیّد مرتضٰی حسین و ادارہ])

✱ **اَجاُو سلمٰی:** وسطی عرب کے کوہستان جبلا طیئ، موجودہ الجبل، کے دو بڑے پہاڑی سلسلے۔ ان سے "گناہ کی پاداش میں مسخ ہوجانے" کی قسم کی ایک پرانی

داستان وابستہ ہے۔ اس داستان کا حقیقت سے اتنا تعلق ضرور ہے کہ قدیم عربی زبان اور شمالی عرب کی قدیم بولیوں میں اجاٴ اور سلمیٰ شخصی ناموں کے طور پر آئے ہیں۔ ابن الکلبی کی کتاب الاصنام، نیز اسی مصنّف کی کتاب جمهرة کی دو روایتوں میں سے ایک کی رو سے فَلس یا فُلس نامی دیوتا کی پرستش جبل اجاَ کی ایک بلند چوٹی کی شکل میں کی جاتی تھی [یہ چوٹی جبل اجاَ کے وسط میں تھی۔ پہاڑ سیاہ رنگ کا ہے اور یہ چوٹی سرخ رنگ کی تھی اور اس کی شکل انسان کے بت کی شکل کی سی تھی ــ یاقوت، ۳: ۹۱۷]۔ یہ آئینِ پرستش (cult) غالبًا بہت ہی قدیم زمانے سے چلا آتا تھا، کیونکہ وادی عُلا دِیدان میں دوسری صدی قبل مسیح میں اور بعد ازاں ۵۰ اور ۱۵۰ء کے درمیان ایک چوٹی (رَغَن) کی پرستش کی تصدیق بعض اعلام کی شہادت سے ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) W. Caskel: *Lihyan und Lihyanisch*، Köln و Opladen، ۱۹۵۴ء؛ (۲) ابن ہشام، ص ۵۶؛ (۳) R. Klinke روزن برگر (Rosenberger): *Das Götzenbuch, K. al-Aṣnām, des Ibn al-Kalbi*، لائپزگ ۱۹۴۱ء، ص ۶۱ بعد [کتاب الاصنام، مطبع احمد زکی پاشا، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ص ۵۹ بعد]؛ (۴) J. Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*، ص ۵۱ بعد؛ (۵) یاقوت، ۱: ۱۲۲ بعد و ۳: ۹۱۲.

(W. Caskel کاسکل)

✱ **اِجازَہ**: [جس کے لغوی معنی ہیں اذن، اجازت، رخصت، انعام، جائز اور مباح قرار دینا، وغیرہ وغیرہ] فنِ حدیث کی ایک اصطلاح، یعنی کسی محدّث کا اپنی مرویات، مسموعات اور تالیفات کا کسی شخص کو آگے پہنچانے، بیان یا استعمال کرنے کی اجازت دینا، جس میں اس کی اپنی تصنیف یا کوئی اور کتاب بھی، جسے وہ اصل راوی یا اصل مصنّف تک معتبر راویوں کے ذریعے پہنچا سکتا ہو، شامل ہے۔ [اجازہ میں یہ مفہوم بھی شامل ہے کہ اجازہ حاصل کرنے والا اجازہ دینے والے کا نام بطورِ سند پیش کرتا ہے۔ اجازہ گویا ایک کوشش ہے کسی سے تحصیلِ علم کے بعد اس کے علم کو عام کرنے کی ــ ابن صلاح: علوم الحدیث، حلب ۱۹۳۱ء، ص ۱۵۹۔] اجازہ کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اجازہ حاصل کرنے والے اور اجازہ دینے والے کی ملاقات بھی ہو [یعنی اجازہ بالمشافہ بھی ہوسکتا ہے اور تحریرًا بھی]، البتہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ اُس متن کے ساتھ جو اجازہ کے ذریعے حاصل کیا جائے الفاظ اجازہ کیا ہونا چاہییں؛ چنانچہ عباسی خلفا میں سے الناصر اور المستعصم نے متعدّد اجازے ان حدیثوں کی روایت کے لیے عطا کیے جو انھوں نے خود [دوسروں سے] سنی تھیں۔ الناصر نے تو بعض افراد کو یہاں تک اجازت دے دی تھی کہ وہ اس خدمت کو اس کے نام سے سرانجام دیں (السّیوطی: تاریخ الخلفاء، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ص ۱۸۱، ۱۸۶)۔ [اجازے کی نوعیت، اس کے جواز اور عدمِ جواز اور شرعی حیثیت کے مسئلے پر طویل بحثیں موجود ہیں ــ قب تھانوی، ص ۵۵۔ بہر حال اجازے کا سلسلہ شروع ہوا تو] کچھ مدّت کے بعد بڑے آدمیوں سے اجازہ حاصل کرنا ایک عام اور دل پسند مشغلہ بن گیا۔ لوگ اپنے بیٹوں کے لیے جس شیخ سے ممکن ہوتا رجوع کرتے اور اس طرح بہت سے اجازے اکٹھے کر لیتے (ابو المحاسن [ابن تغری بردی] طبع پوپر (Popper)، ۲: ۱۹۴)۔ جب مشہور عالم نجم الدّین الغزّی (م ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء) مکّہ [معظّمہ] میں حج کے دوران کعبے کا طواف کر رہے تھے تو لوگوں نے انھیں حصولِ اجازات کے لیے گھیر لیا (المحبّی: خلاصة الأثر، ۴: ۱۹۹)۔ شہزادے بھی علما سے اجازہ حاصل کرتے (مثلًا الأُفرانی: نزهة الهادی، طبع اودا (Houdas)، ص ۱۳۱)، چنانچہ عثمانلی سلطان عبد الحمید اوّل اور اس کے وزیر اعظم راغب پاشا نے تاج العروس کے مصنّف سے (روایت) حدیث کی اجازت طلب کی جو منظور کر لی گئی (قب کتاب مذکور، ۱۰: ۹۷۰)۔ لوگ مسافر علما کی موجودگی سے فائدہ اٹھا کر ان کی تصانیف کے اجازے حاصل کر لیتے تھے اور یہ امر ان مصنّفین کے لیے بھی باعثِ عزت سمجھا جاتا تھا (عبد اللہ المکّی (م ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء): رحلتِ سالار، ص ۷۰، ۷۶، ۹۰)؛ دوسری جانب حصولِ اجازہ کا طریقہ پانچویں صدی ہی میں بڑھتے بڑھتے کچھ ایسی غیر مفید شکل اختیار کر گیا کہ کوئی صاحبِ علم مرنے سے پہلے اعلان کر دیتا کہ ان تمام احادیث کی جو اس کے علم میں ہیں ان سب مسلمانوں کو روایت کرنے کی عام اجازت ہے جو اس وقت بقیدِ حیات ہیں (الذہبی: تذکرة الحفّاظ، ۳: ۳۶۳؛ ابن الابّار: تکملة، ص ۶۱۴، سطر ۱۵؛ قب آٹھویں صدی کے اس طرح کے عام اجازوں کے لیے السّیوطی: بغیة الوعاة، ص ۱۴)۔ اجازہ ابتدا میں سیدھے سادے الفاظ میں لکھا جاتا تھا (جس کا ایک نمونہ کرن Kern: *ZDMG*، ۵۵: ۶۷ میں موجود ہے)، لیکن تھوڑے ہی دنوں میں اس کا ایک رنگین اور مرصّع اسلوبِ تحریر وجود میں آ گیا، جس میں مبالغہ آمیز تعریف و توصیف سے کام لیا جاتا تھا (''اجازة طنانة''، السّیوطی: کتاب مذکور، ص ۲۴۶، سطر ۴ نیچے سے)۔ چوتھی صدی ہجری میں بھی بعض اجازے نظم میں لکھے گئے (مثالوں کے لیے قب مذکورۂ ذیل مآخذ)۔ [مشہور] سیاح ابن جبیر نے ایک درخواست کنندہ کو نثر و نظم دونوں میں اجازہ دیا تھا (نثرًا و نظمًا، طبع رائٹ (Wright) و دخویہ (de Goeje)، ص ۲۰۱، سطر ۱۸)۔ اجازہ نظموں کے لیے دیکھیے نیز صفی الدین الحلّی (دیوان، ص ۴۸۱-۴۸۳، اس کی اپنی نظموں کے لیے)؛ تاج العروس، بذیل مادّۂ ز ق ع، ۵: ۳۶۹؛ حدیقة الأفراح، ص ۷۶.

مآخذ: (۱) شپرنگر (Sprenger): *Über das Traditionswesen bei den Arabern*، در *ZDMG*، ۱۰: ۹ بعد؛ (۲) اہلوارٹ (Ahlwardt): *Verzeichn*، ۱: ۵۴-۹۵؛ (۳) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Muhammed-anische Studien*، ۲: ۱۸۸-۱۹۳؛ (۴) مارسے (W. Marçais): *Le Taqrīb de en-Nawawi*، مع ترجمہ و شرح (پیرس ۱۹۰۲ء)، اشاریہ بذیل مادّہ، بالخصوص ص ۱۱۵-۱۲۶؛ (۵) میرزا علی تقی: *Al-Idjāzāt, containing Licenses*

to Learned Men (متن لکھنؤ ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء)؛ [(۶) ابن الصلاح: علوم الحدیث؛ (۷) زین الدین العراقی: التقیید و الایضاح؛ (۸) راغب طبّاخ: المصباح علی مقدمة ابن الصلاح؛ (۹) ابن حجر العسقلانی: نزهة النظر؛ (۱۰) طاہر الجزائری: توجیه النظر؛ (۱۱) قاضی عیاض: الاسماع؛ (۱۲) ابوالحسن الماوردی: الحاوی؛ (۱۳) محمد بن حسن التیمی: الانصاف؛ (۱۴) تھانوی: اصطلاحات الفنون؛ (۱۵) قسطلاّنی: المنبع فی علوم الحدیث].

(گولٹ تسیہر I. GOLDZIHER)

----

* اِجْتِماع: رکّ بہ اِسْتِقْبال.

----

*⊗ اِجْتِہاد: لغوی معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش (دیکھیے کتبِ لغت: کوشش کرنا، زحمت برداشت کرنا، مشقّت اٹھانا)۔ اصطلاحًا اجتہاد عبارت ہے اس کوشش سے جو کسی قضیّے یا حکمِ شرعی کے بارے میں بحدِّ امکان ذاتی رائے (ظنِّ غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے (کشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ۱۹۸؛ لسان، ۴:۱۰۹، سطر ۱۹ ببعد)۔ اجتہاد کا ذریعہ، خواہ اس کا تعلّق قرآن سے ہو یا سنّت سے، قیاس ہے؛ چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا، بالخصوص امام شافعیؒ کے ہاں (جیسا کہ الرّسالة، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۷، سطر ۷ ببعد، باب الاجماع، میں انھوں نے لکھا ہے) اجتہاد کا یہی مفہوم ہے۔ فصل اجتہاد میں وہ قرآن مجید کی سورة ۲ (البقرة) کی آیة ۱۴۵ (وَلَئِنْ اَتَيْتَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ بِكُلِّ اٰيَةٍ مَّا تَبِعُوْا قِبْلَتَكَ وَ مَآ اَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَ مَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ) بطورِ دلیل پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اجتہاد اور رائے ایک ہی چیز ہیں؛ لٰہذا مجتہد وہ ہے جو اپنی جدوجہد سے کوئی ذاتی رائے قائم کرے۔ برعکس اس کے مقلّد، جیسا کہ السُّبکی نے جمع الجوامع میں لکھا ہے، وہ ہے جو کسی دوسرے کا قول مان لے، بغیر یہ جانے ہوئے کہ اس کی دلیل کیا ہے۔ اجتہاد کا عمل، جیسا کہ حدیث نبوی میں آیا ہے، بہر حال مستحقِ ثواب ہے اور مجتہد کا فیصلہ اگر درست ہے تو اسے دہرا ثواب ملے گا۔ ایک اس کوشش کا جو اس نے تفقّہِ دین میں کی، دوسرے اس کی اصابت رائے کا۔ علامہ اقبال نے تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (*Reconstruction of Religious Thought in Islam*)، ۱۹۶۰ء، خطبہ ۶، ص ۱۴۸، میں نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ اسلام میں حرکت قائم ہے تو اجتہاد کی بدولت تاکہ اس مذہب کے اصول، جو اگرچہ دوامی اور ابدی ہیں، حقیقت کے اس پہلو کا ساتھ دے سکیں جو عبارت ہے تغیّر سے' جسے قرآن پاک نے اللہ کی ایک بہت بڑی نشانی (آیة) ٹھیرایا ہے۔ اجتہاد کی بنا اس آیت قرآنی پر ہے: اَلَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا؛ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ ابن جبل کو یمن کا والی مقرر کیا تو فرمایا: ''تمھارے فیصلوں کی بنیاد کس چیز پر ہوگی؟'' انھوں نے عرض کیا: ''کتاب اللہ پر'' ارشاد ہوا: ''اگر کتاب اللہ کسی معاملے میں خاموش ہو تو پھر؟'' انھوں نے عرض کیا: ''سُنّت رسول اللہؐ پر''۔ فرمایا: ''اگر سنت رسولؐ میں بھی مسئلہ زیرِ بحث کی طرف کوئی اشارہ نہ ملے تو بنائے فیصلہ کیا ہوگی؟'' حضرت معاذؓ نے کہا: ''میری اپنی رائے، یعنی اجتہاد''۔ اس سے ثابت ہوا کہ اجتہاد امّت کی ایک مستقل ضرورت ہے — کبھی اصول اور کبھی فروع کے پیشِ نظر؛ چنانچہ کہا گیا ہے کہ مجتہد یا تو مجتہد مطلق ہوگا — اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک یہ مرتبہ ائمۂ اربعہ کو حاصل تھا — یا مجتہد منتسب، یعنی ایسا مجتہد جو اصول میں تو کسی خاص مذہب فقہ کا پابند ہے لیکن فروع میں آزاد؛ چنانچہ ائمۂ اربعہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے بعد متعدّد فقہا کو یہ درجہ حاصل تھا، یا پھر کسی وقت کوئی خاص مسئلہ پیش آ جاتا ہے جس میں کوئی فقیہ اجتہاد پر مجبور ہو جاتا ہے؛ لٰہذا اجتہاد میں عصمة عن الخطا کا مفہوم داخل نہیں۔ اس کی حیثیت ظنِّ غالب کی ہے، جس میں غلطی کا امکان ہو سکتا ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ کیا مجتہد غلطی کر سکتا ہے؟ دیکھیے التفتازانی: شرح عقائد النّسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۴۵ ببعد.

اجتہاد گویا ایک فن ہے جس کے لیے فقیہ کا ان جملہ نکات سے واقف ہونا ضروری ہے جن کا تعلّق اصولِ فقہ، قرآن اور سنت، احکامِ شرعی، فقہا کے اقوال، فیصلوں اور رایوں کے علاوہ خود اپنے زمانے کے احوال و ظروف سے ہے۔ اس کا ان حالات سے باخبر ہونا ضروری ہے جن میں کسی شرعی مسئلے کے متعلّق کتاب و سنت کا کوئی حکم قطعی طور پر سمجھ میں نہ آتا ہو اور جس کے لیے خود اس میں غور و فکر اور استدلال و استنباط کی صلاحیتوں کے علاوہ عربی زبان اور اس کے اسالیبِ بیان، معانی اور لغت سے پوری پوری واقفیت ہونا چاہیے؛ لٰہذا اجتہاد کے اپنے کچھ اصول اور منہاجات ہیں۔ اس کا ایک فنّی پہلو ہے جس کے لیے ایک خاص قسم کی قابلیت اور صلاحیت شرط ہے، تاکہ مجتہد ان تفصیلات کا فیصلہ کر سکے جو بصورتِ اجتہاد اس کے سامنے آتی ہیں۔ وہ جانتا ہو کہ الفاظ میں اشتراک و ترادف ممکن ہے یا نہیں؟ حقیقت و مجاز کی تعیین کس طرح کی جاتی ہے؟ مجمل کسے کہتے ہیں؟ تفصیل کیا چیز ہے؟ الفاظ سے طرح طرح کے مفہوم متبادر ہوتے ہیں تو کیسے؟ عبارت النّص کیا ہے اور اشارة النّص اور اقتضاء النّص کیا؟ ارکانِ تعلیل کو اصل، فرع، حکم اور علّت میں کس طرح تقسیم کیا جاتا ہے؟ ان کے شروط کیا ہیں؟ استحسان، استصلاح، قیاس، وغیرہ وغیرہ، یعنی جملہ اصطلاحات فقہ کے حدود کیا ہیں، معنی اور مطلب کیا؟ ظاہر ہے کہ اجتہاد کا اہل ہر شخص نہیں ہو سکتا۔ مجتہد کی ذمّے داریاں بڑی شدید ہیں۔ اس کی ایک غلطی ساری امت کے لیے نقصان کا سبب بن سکتی ہے اور اس لیے اجتہاد میں انتہائی احتیاط لازم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ اجتہاد کا تعلّق صرف ان جلیل القدر ہستیوں سے رہ گیا جن کے متعلّق خیال تھا کہ انھیں بربنائے فضیلت اور دریافتِ علم امورِ شرعی میں فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس لیے ان کے فیصلوں کی اطاعت ضروری ہے؛ چنانچہ اہلِ سنت

کے نزدیک ائمۂ اربعہ کو بالخصوص مجتہدینِ مطلق تسلیم کیا جاتا ہے۔ شیعی فقہ میں ائمۂ اثنا عشر کو شارحینِ کتاب و سنت ٹھیرایا جاتا تھا، اس لیے کہ ان کے اقوال و اعمال کو سند کا درجہ حاصل تھا؛ لیکن ۳۲۹ھ کے بعد جب امامت کا سلسلہ ختم ہو گیا تو یہاں بھی ضرورت پیش آئی کہ احکامِ شرعی کو اجتہادی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے؛ چنانچہ ابن طفیل، ابن جنید، سید مرتضٰی، شیخ الطائفہ ابوجعفر طوسی ایسے مجتہدین نے اس فن میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں اور یہ سلسلہ اس وقت سے اب تک برابر جاری ہے۔ رفتہ رفتہ اجتہاد کا دائرہ محدود ہو گیا اور اس کی جگہ تقلید نے لے لی؛ لہٰذا وقتاً فوقتاً اس کے خلاف آواز اٹھائی گئی اور کہا گیا کہ محض تقلید کافلِ نجات نہیں، دیکھیے مثلاً فضالی: کفایۃ العلوم، بمواضع کثیرہ اور اس کا ترجمہ، در D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology*، ص ۳۱۵-۳۵۱۔ امام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) [رکّ بآں] نے بھی اجتہاد کا دعوٰی کیا اور ایسے ہی آگے چل کر محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے؛ البتہ شیعی اور سنّی دنیا میں ایک بڑا فرق یہ ہے کہ شیعی مسلمانوں میں اب بھی مجتہدینِ مطلق موجود ہیں (گویا ان کے یہاں بابِ اجتہاد ہمیشہ مفتوح ہے) اور ان کی حیثیت بھی علمائے اہلِ سنت والجماعت سے مختلف ہے، کیونکہ انھیں بادشاہ کے محاسبے اور اس پر گرفت کرنے کا حق حاصل ہے۔ ان کے نزدیک بادشاہ تو محض قائم مقام ہے۔ اصل حکومت امام غائب کی ہے اور خدا کی طرف سے قائم کردہ؛ بادشاہ صرف اس کا نگران ہے۔ سنّی دنیا میں بھی اصولاً یہ مان لیا گیا ہے کہ بابِ اجتہاد کبھی مسدود نہیں ہوا، نہ ائمۂ اربعہ کو اس کا دعوٰی تھا کہ ان کے بعد اجتہاد نہیں ہو سکتا ہے؛ البتہ ضرورت اس امر کی ہے کہ اجتہاد اور قول بالرائے میں فرق کیا جائے۔ قول بالرائے تو کسی شخص کی ذاتی رائے ہے، برعکس اس کے اجتہاد نام ہے علما کے باہمی مشورے اور مل کر رائے قائم کرنے کا۔ گویا اجتہاد کے خلاف اگر کوئی حوالہ ملتا ہے تو اسی احتیاط کے پیشِ نظر ورنہ اس کی ضرورت ہمیشہ تھی اور ہمیشہ رہے گی۔

مآخذ: (۱) الشافعیؒ: اصول الفقہ، مصر ۱۳۱۵ھ؛ (۲) الغزالیؒ: المُستَصفٰی، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) الجوینی: الورقات فی اصول الفقہ، مع شرح از المحلّی و حاشیہ از الدّمیاطی، مصر ۱۳۰۳ھ؛ (۴) البزدَوی: کنز الوصول، مع شرح از عبدالعزیز البخاری: کشف الاسرار، استانبول ۱۳۰۷ھ؛ (۵) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مصر ۱۹۱۴ء؛ (۶) القرافی: شرح تنقیح الفصول فی اختصار المحصول، مصر ۱۳۰۷ھ؛ (۷) ابن قیمؒ: اعلام الموقّعین، مصر ۱۳۲۵ھ؛ (۸) السُّبکی: جمع الجوامع، مع شرح از المحلّی و تقریرات از الشربینی، مصر ۱۳۰۴ھ؛ (۹) الشاطبی: اعتصام، مع مقدمہ از رشید رضا، قاہرہ ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) وہی مصنّف: الموافقات؛ (۱۱) التفتازانی: شرح علی العقائد النسفیۃ اور اس پر خادم حسین کا حاشیہ، کلکتہ ۱۲۶۰ھ؛ (۱۲) وہی مصنّف: التلویح فی کشف حقائق التنقیح، استانبول ۱۳۰۴ھ؛ (۱۳) ابن الہمام: التحریر، مع شرح از ابن امیر حاج: التقریر و التعبیر، بولاق ۱۳۱۶ھ؛ (۱۴) الفضالی: کفایۃ العوام، مع شرح از الباجوری: تحقیق المقام، بولاق ۱۲۸۵ھ؛ (۱۵) الشوکانی: ارشاد الفحول، مصر ۱۳۲۷ھ؛ (۱۶) ابن عابدین: رسم المفتی؛ (۱۷) داؤد ابن سلیمان الخالدی: اشد الجهاد فی ابطال دعوی الاجتہاد، بمبئی ۱۳۰۵ھ؛ (۱۸) محب اللہ بہاری: مسلَّم الثبوت، علی گڑھ ۱۲۹۷ھ، مع شرح از بحر العلوم: فواتح الرحموت، لکھنؤ ۱۸۷۸ء؛ (۱۹) محمود شہابی: تقریرات اصول؛ شیعہ نقطۂ نگاہ کے لیے: (۲۰) ابوالقاسم الجیلانی: القوانین المحکمۃ فی الاصول، تہران ۱۲۸۲ھ؛ (۲۱) محمد حسین اصفہانی: الاجتہاد و التقلید؛ (۲۲) محمد کاظم خراسانی: کفایۃ الاصول؛ (۲۳ الف) الندوۃ العالمیۃ الاسلامیۃ، لاہور ۱۳۷۹ھ: (الف) محمد ابوزہرہ: الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، ص ۹۴ ببعد؛ (ب) مصطفٰی الزرقاء: دور الاجتہاد و مجال التشریع فی الاسلام، ص ۱۰۱ ببعد؛ (ج) توان سونسیاس: الاجتہاد و التقلید، ص ۱۱۱ ببعد؛ (د) محجوب بن میلاد: نشان الاجتہاد فی التفکر الاسلامی، ص ۱۱۹؛ (ہ) محمد فاضل بن عاشور: حقیقۃ الاجتہاد و ارتباطہ اللازم بالتشریع، ص ۱۲۴؛ (و) ابوالاعلٰی مودودی: اسلام میں قانون سازی کا دائرۂ عمل اور اس میں اجتہاد کا مقام، ضمیمہ ۲: ص ۲۱؛ (۲۳ ب) *International Islamic Colloquium*، لاہور ۱۹۶۱ء: (الف) Wilfred C. Smith: *Law and Ijtihad in Islam*؛ (ب) Rudi Paret: *Problem of Legislation in Modern Islam*، ص ۱۰۴؛ (۲۴) J. Schacht: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء؛ (۲۵) *The Principles of Law in Islam*، در *The Historians' History of the World*، ۱۹۰۴ء، ۸: ۲۹۴-۳۰۴؛ (۲۶) سر محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء، ص ۱۴۸۔

(میکڈانلڈ D. B. MACDONALD [و ادارہ])

* **الاَجدابی:** رکّ بہ ابن الاَجدابی.

----

* **اَجدابیہ:** برقہ (سائرینکا Cyrenaica) کا ایک شہر، جو اسکندریہ سے طرابلس کی طرف ساحلِ بحر کے ساتھ ساتھ جانے والی قدیم شاہراہ پر شہر برقہ اور سُرت کے درمیان واقع ہے اور آج کل بن غازی کے ضلع میں شامل ہے۔ اس شہر کو عمروؓ بن العاص نے ۲۲ھ/ ۶۴۳ء میں فتح کیا تھا اور اس پر جزیہ عائد کیا۔ اس کے بعد کی تین صدیوں کے دوران میں یہ شہر ایک فوجی مستقر اور تجارتی آمد و رفت کا بہت بڑا مرکز رہا۔ یہ شہر صحرا کے بالکل کنارے ایک سنگلاخ قطعۂ زمین پر تعمیر ہوا ہے اور غالبًا اسی لیے اَجدابیہ کے عربی نام سے موسوم ہے، جس کے معنی بنجر کے ہیں۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں یہاں ایک قلعہ تھا اور ایک خاصی بڑی [حسن البناء] مسجد تھی، جسے ایک فاطمی شہزادے ابوالقاسم (المسمّٰی بالقائم) بن عبداللہ المہدی نے ۳۰۰ھ/ ۹۱۲-۹۱۳ء کے قریب

تعمیر کرایا تھا اور جس میں ایک بہت نفیس [بدیعة العمل] ہشت پہلو مینار تھا۔ کنووں سے، جو چٹانیں کاٹ کاٹ کر کھودے گئے تھے، عمدہ پانی دستیاب ہوتا تھا اور میٹھے پانی کا ایک چشمہ بھی تھا۔ شہر کے اردگرد پھلوں (انجیر، خوبانی، وغیرہ) کے باغات اور تھوڑے سے کھجور کے درخت بھی تھے۔ مکان زیادہ تر پکّی اینٹوں کی ڈاٹ کی چھتوں (دموس) کے بنائے جاتے تھے، اسی طرح جیسے کہ صحرا کے ''قصور''۔ [گھروں کی چھتیں لکڑی کی نہیں بلکہ پکّی اینٹوں کی محرابوں (اَقباء طُوبٍ) کی شکل میں ہیں، اس لیے کہ ہوائیں تیز چلتی ہیں اور ہمیشہ چلتی رہتی ہیں (البکری، در یاقوت)]۔ اس شہر میں عقبی علاقے، بالخصوص جبل اخضر سے گوشت، پھل، شہد اور اون وغیرہ کی بہم رسانی بافراط تھی اور ارزانی بھی تھی۔ خلیج سرٹیس کلاں (Great Syrtis) پر، جسے بعد میں جَوْن الکِبْرِیت (گندھک کی خلیج) کہنے لگے، شہر سے چھے میل کے فاصلے پر المُحُور (؟) [یاقوت: الماذور] نامی ایک چھوٹی سی بندرگاہ تھی، جو اجدابیہ کو آنے والے جہازوں کے لیے بندرگاہ کا کام دیتی تھی۔ ابتدائی عہد کے جغرافیہ نویس بیان کرتے ہیں کہ اس شہر میں اور آس پاس کے علاقے میں زیادہ تر لُواتہ بربر (زناتہ، واہلیہ، مسوسہ، سیوا، تِہلَنَہ وغیرہ کی شاخیں) آباد تھے، لیکن فتح اسلام کے بعد یہاں متعدّد عرب عناصر، مثلاً اَزْد، لَخْم اور صَدِیف وغیرہ بھی آباد ہوگئے۔

معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی میں بنو ہِلال اور بنوسُلَیم کے بڑے حملے کے بعد اس شہر کی خوش حالی ختم ہوگئی۔ وہ سیاح (العَبْدَری، العَیّاشی، الوَرْثِلانی) جو المغرب سے بلادِ مشرق کو جاتے ہوئے اجدابیہ میں سے گزرے تھے لکھتے ہیں کہ یہ کبھی کا تباہ ہو چکا تھا، اس کے آس پاس سبزہ بالکل نہیں تھا اور آبادی کے جو چند نشانات دکھائی دیتے تھے وہ بھی اجاڑ تھے۔ ترکی اور بالخصوص اطالوی قبضے کے دوران میں اجدابیہ ایک چھوٹا سا گاؤں رہ گیا تھا، جو بن غازی اور مِسْراتہ کے درمیان ایک منزل کا کام دیتا تھا۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، بغداد ۱۹۱۸ء، ص ۱۰۲، ترجمہ از وِیئت (G. Wiet)، ص ۲۰۳؛ (۲) ابن رُستہ، ص ۳۴۴؛ (۳) ابن حوقل، ص ۶۷؛ (۴) البکری، ص ۵ (ترجمہ ص ۱۶)؛ (۵) یاقوت، مطبوعۂ قاہرہ، ۱: ۱۲۱؛ (۶) عَبْدَری: رحلة (مخطوطہ)، ج ۱؛ (۷) الوَرْثِلانی، الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۲۱۹ بعد۔

(ایچ - ایچ - عبدالوہاب)

---

* **اَجْر**: صلہ، مزدوری، کرایہ۔ یہ لفظ اصلاً عقادی (Akkadian) زبان کا ہے، جو قدیم زمانے میں آرامی زبان کی وساطت سے عربی میں آ گیا۔ یہ دینی اور فقہی دونوں مفہوموں میں استعمال ہوتا ہے اور یہ دونوں مفہوم قرآن مجید میں اور اس کے بعد کی کتب میں پائے جاتے ہیں۔

(۱) آیات قرآنی کی بہت بڑی تعداد میں لفظ ''اجر'' اس صلے کے لیے استعمال ہوا ہے جو انسانوں کو آخرت میں ان کے اعمالِ صالحہ کے بدلے میں ملے گا۔ یہ مفہوم یہودیوں کی نسبت عیسائیوں کے مذہبی تصوّرات سے زیادہ مشابہ ہے اور اس تصوّر نے اسلام کی عملی اخلاقیات کے ایک مرکزی اور بنیادی اصول کی سی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ قرآن مجید، (۶ [الانعام]: ۱۶۰) میں آیا ہے کہ ایک نیکی کرنے کا بدلہ آخرت میں دس نیکیوں سے دیا جائے گا [مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا]، گو اس آیت میں ''اجر'' کا لفظ مذکور نہیں۔ احادیث میں بکثرت آیا ہے کہ خلوصِ نیت سے دینی فرائض کی بجا آوری، خواہ وہ ناقص ہی کیوں نہ رہ جائے، انسان کو ایک اجر کا مستحق بنا دیتی ہے، بحالیکہ فرائض کی کامیاب بجا آوری کے بدلے میں دو چند یا چند در چند اجر ملتا ہے۔ اجتہاد [رک بآن] کے مذہبی فریضے کی بجا آوری اور خصوصًا اس کے متوازی فریضے، یعنی شریعت کے مطابق فیصلہ صادر کرنے، کی بجا آوری انسان کو ایک اجر کا مستحق بنا دیتی ہے، گو فیصلہ کرنے والا ناقص فیصلے پر ہی پہنچا ہو اور اگر فیصلہ صحیح ہو تو دو چند (بلکہ دہ چند) اجر کا وعدہ کیا گیا ہے [دیکھیے نسائی، کتاب آداب القضاۃ]۔ اس مضمون کی قدیم ترین حدیث بظاہر دوسری صدی ہجری کے وسط کے قریب روایت کی گئی۔

(۲) معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے زمانے میں قانونی اصطلاح کے طور پر لفظ اجر مکّۂ [معظّمہ] میں کسی خدمت یا کام کے معاوضے کے مفہوم میں مروج تھا۔ قرآن مجید میں یہ لفظ نہ صرف مزدوری کی اجرت کے لیے بلکہ مہر [رک بآن] کے لیے بھی استعمال ہوا ہے... (۴ [النساء]: ۲۳ بعد؛ ۵ [المائدہ]: ۵؛ ۳۳ [الاحزاب]: ۵۰؛ ۶۰ [الممتحنۃ]: ۱۰) اور اسی طرح گزارے کے لیے، جو مطلّقہ بیویوں کو ان کے بچوں کے خور و نوش کے لیے دیا جاتا ہے۔ [مسلمانوں کے جن فرقوں کے ہاں نکاحِ متعہ [رک بآن] جائز ہے ان کے نزدیک نکاحِ متعہ کے لیے بھی یہی حکم ہے]... (۶۵ [الطلاق]: ۵)۔ فقہ میں اصطلاح ''اجرۃ'' ان معاوضوں یا کرایوں کے لیے مخصوص ہے جو اجارہ [رک بہ آ، لائڈن، طبع دوم] کے معاہدے کی رُو سے واجب الادا ہوں۔ کرائے کے مفہوم میں اُجْرَۃ کی مخصوص اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) جیفری (A. Jeffery): *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*، ۱۹۳۸ء، ص ۴۹؛ (۲) ٹوری (C.C.Torrey): *The Commercial- Theological Terms in the Koran*، لائڈن ۱۸۹۲ء، ص ۲۳ بعد؛ (۳) وِنْسِنک (A. J. Wensinck): *Concordance et indices de la tradition musulmane*، بذیل مادۂ اَجْر؛ (۴) شاخت (Schacht): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*، ۱۹۵۰ء، ص ۹۶ بعد۔

(J. SCHACHT شاخت)

---

* **اَجْرٌ ومیہ**: رک بہ آجُرٌّوم.

✱⊗ **اَجَل:** کسی شے کی مدّتِ زمانی، مدّتِ مقرّرہ، اس کا اختتام، موت (دیکھیے کتبِ لغت)۔ قرآن مجید میں لفظ اجل کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے، مثلاً اس [مدّتِ مقرّرہ] کے لیے جب [تک] جنین رحمِ مادر میں ٹھیرا رہتا ہے (۲۲ [الحج]:۵ [... نُقِرُّ فِی الْاَرْحَامِ ....])؛ اس مدّت کے لیے جو [حضرت] موسٰی علیہ السلام] نے اپنی زوجہ کی خاطر [اپنے خسر حضرت شعیب علیہ السلام کی خدمت میں] گزاری (۲۸ [القصص]: ۲۹ ببعد [...فَلَمَّا قَضٰی مُوْسَی الْاَجَلَ...])؛ اس تاریخ کے لیے جس پر قرض واجب الادا ہو (۲ [البقرۃ]:۲۸۲ [...اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی...])؛ [پھر جب] اللہ تعالٰی نے آسمانوں، زمین، سورج اور چاند کو خلق کیا تو ان کے لیے بھی ایک ''اجل'' [میعاد، مدّت] مقرر کردی (۴۶ [الاحقاف]:۳ [.....مَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّی.....]؛ ۳۹ [الزّمر]:۵ [.... کُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی....]، وغیرہ)۔ لیکن یہ لفظ خصوصیت کے ساتھ اس میعاد کے لیے آیا ہے جو امّتوں کی زندگی کے لیے طے ہوچکی ہے (۲۳ [المؤمنون]): ۴۳ [...مَا تَسْبِقُ مِنْ اُمَّةٍ اَجَلَهَا وَمَا یَسْتَاْخِرُوْنَ....]، وغیرہ)؛ نیز افراد کی زندگی کے لیے (۶۳ [المنٰفقون]: ۱۰ ببعد [.... رَبِّ لَوْ لَآ اَخَّرْتَنِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ قَرِیْبٍ....]؛ ۶: [الانعام]:۲ [....ثُمَّ قَضٰٓی اَجَلًا وَاَجَلٌ مُّسَمًّی....])؛ لیکن جس میں نہ تقدیم ممکن ہے نہ تاخیر، [اس لیے کہ جو کچھ ہوتا ہے ایک اصول اور قانون کے ماتحت ہوتا ہے] اور جس سے اس امر کی توجیہ ہوجاتی ہے کہ جو لوگ برائیوں میں مبتلا ہوں انھیں [ان کے اعمال کی] سزا فوراً کیوں نہیں ملتی۔ کسی کی عمر نہ بڑھائی جاسکتی ہے نہ گھٹائی جاسکتی ہے، جیسا کہ ''کتاب'' میں ہے [یعنی طے پاچکا ہے] (۳۵ [الفاطر]:۱۱ [....وَمَا یُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَّلَا یُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهٖٓ اِلَّا فِیْ كِتٰبٍ....])۔ اس میں گناہ اور معصیت کی وجہ سے بھی کمی نہیں ہوتی (۳۵ [الفاطر]:۴۵ [....وَلٰكِنْ یُّؤَخِّرُهُمْ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی]؛ ۴۲ [الشورٰی]: ۱۴ [....وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَّبِّكَ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی....])۔ اجل استغفار اور انابت الی اللہ سے بھی نہیں ٹل سکتی، البتہ ان لوگوں کو جو مغفرت مانگتے ہیں اللہ تعالٰی اسی مدت میں متاعِ حسن سے نوازتا ہے (۱۱ [ھود]:۳ [....وَّاَنِ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوْبُوْٓا اِلَیْهِ یُمَتِّعْكُمْ مَّتَاعًا حَسَنًا اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی....]) اور ڈھیل دیتا ہے (۱۴ [ابراھیم]: ۱۰ [....وَ یُؤَخِّرَكُمْ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی....])۔ [جیسا کہ آیات مندرجۂ بالا سے معلوم ہوتا ہے] قرآن مجید میں اجل، یعنی اللہ تعالٰی کی اس مقرر کردہ ناقابلِ تنسیخ مدت، کو اکثر تاکیدًا ''اجل مسمّی'' (اجل نام بردہ) کہا گیا ہے (قبّ ۳۹ [الزّمر]:۴۲ [....وَیُرْسِلُ الْاُخْرٰٓی اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی....]؛ ۴۰ [المؤمن]: ۶۷ [....وَلِتَبْلُغُوْٓا اَجَلًا مُّسَمًّی....] اور بمواضع کثیرہ)، یعنی (بغیر کسی ابہام کے) اللہ تعالٰی کے قولِ سابق اور اس کے ''صریح بیان کے مطابق'' (۴۲ [الشورٰی]: ۱۳ [دیکھیے اوپر])۔ یہی صفت (مسمّی) ان مظاہرِ قدرت کے لیے بھی استعمال ہوئی ہے جو بلا کسی تبدیلی کے ظہور میں آتے رہتے ہیں (۳۱ [لقمان]:۲۹ [.... كُلٌّ یَّجْرِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی....]؛ ۳۵ [الفاطر]: ۱۳ [.... كُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی....]؛ ۳۹ [الزمر]: ۵ [....وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ؕ كُلٌّ یَّجْرِیْ لِاَجَلٍ مُّسَمًّی....]۔ دنیا کی مقرّرہ مدت کو بھی اسی نام [اجل مسمّی] سے تعبیر کیا گیا ہے (۶ [الانعام]: ۲ و ۶۰ [.... ثُمَّ قَضٰٓی اَجَلًا .... اور لِیُقْضٰٓی اَجَلٌ مُّسَمًّی....، لیکن ان آیات کا اشارہ دنیا کی اجل کی طرف نہیں، اجلِ فرد کی طرف ہے]؛ ۳۵ [الفاطر]: ۴۴).

احادیث (البخاری: قدر، ۱؛ مسلم: قدر، ۳، وغیرہ) میں ''اجل'' کے بارے میں متعدّد بیانات ملتے ہیں۔ معتزلہ کو بھی اس مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی اور ان سوالات کے بارے میں جو بالطبع ذہنِ انسانی میں پیدا ہوجاتے ہیں، یعنی یہ کہ موت کا وقت کیا پہلے سے مقرر ہے — خواہ وہ کسی طرح سے واقع ہو — یا نہیں؟ کیا اجل میں کمی بیشی ممکن ہے؟ کیا موت کا وقت ٹل سکتا ہے؟ اور اسی طرح ان بحثوں کے متعلّق بھی جو ضمنًا اس سلسلے میں پیدا ہوجاتی ہیں اور جن کے لیے دیکھیے کتبِ علمِ کلام].

مآخذ: (۱) الاشعری: مقالات الاسلامیین (طبع رٹّر Ritter)، ص ۲۵۶ (مع مزید حوالہ جات)، ۲۸۵؛ (۲) وہی مصنّف: ابانۃ، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ص ۵۹ ببعد (حیدر آباد ۱۳۲۱ھ، ص ۶۷؛ ترجمہ از W. C. Klein، نیوہیون ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۵-۱۱۷؛ متن میں سے کچھ ساقط ہوگیا ہے)؛ (۳) البغدادی: اصول الدین، استانبول ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، ص ۱۴۲ - ۱۴۴؛ (۴) الغزالی[رح]: اقتصاد، قطب ۴، باب ۲، فصل ۲، مسئلہ ۱؛ (۵) الشہرستانی: نہایۃ الاقدام (طبع Guillaume)، ص ۲۱۶؛ (۶) الایجی: مواقف، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۸: ۱۷۰ ببعد؛ (۷) التفتازانی: شرح العقائد النسفیۃ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۰۸ ببعد (ترجمہ از اِلڈر (E. E. Elder)، نیویارک ۱۹۵۰ء، ص ۹۴ ببعد)؛ (۸) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، نیز منقول در دلدار علی: عماد الاسلام فی علم الکلام، لکھنؤ ۱۳۱۹ھ، ۲: ۱۴۹ - ۱۵۳؛ (۹) واٹ (W. M. Watt): *Free Will and Predestination in early Islam*، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۶ - ۱۸، ۲۹، ۶۶، ۱۰۸، ۱۴۶؛ (۱۰) G. Weil: *Maimonides über die Lebensdauer*، Basel ۱۹۵۳ء.

(گولٹ تسیہر I. GOLDZIHER و منٹگمری واٹ W. MONTGOMERY WATT [و ادارہ])

✱⊗ **اِجْماع:** (لفظی معنی کسی بات پر متّفق ہونا) ان چار اصولوں میں سے ایک جن سے شرعِ اسلامی ماخوذ ہے۔ اجماع کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ یہ اتفاق ہے مجتہدین کا (یعنی ان کا جو بر بنائے علم کوئی ذاتی رائے قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں، رکّ بہ اجتہاد) رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی وفات کے بعد کسی بھی زمانے میں اور کسی بھی شرعی مسئلے پر۔ چونکہ یہ اتفاق رائے کسی مجلس شورٰی یا اجماعِ علما میں نہیں ہوتا بلکہ غیر شعوری طور پر از خود ظہور میں آتا ہے اس لیے کسی مسئلے میں اس کے وجود کا علم گزشتہ حالات و واقعات پر نظر ڈالنے سے ہوسکتا ہے، کیونکہ اسی

طرح یہ پتا چل سکتا ہے کہ ایسا اتفاقِ راے درحقیقت ہو چکا ہے یا نہیں؛ اگر ہے تو اسے شعوری طور پر تسلیم کر لیا جاتا ہے اور اجماع کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اس طرح اجماع کے ذریعے رفتہ رفتہ وہ مسائل طے ہوتے گئے جو موردِ اختلاف رہے تھے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح طے ہوتا گیا مذہب کا جزو بنتا گیا؛ قب تاہم گولٹ تسیہر (Goldziher): *Über Igmā*، در *Phil-Nachr. k. Ger. d. Wiss Göttingen*، ۱۹۱۶ء، ص ۸۱ بعد۔ اجماع کا اظہار الفاظ سے (اجماع بالقول)، افعال سے (اجماع بالفعل) اور یا خاموشی سے، جسے رضامندی تصوّر کیا جاتا ہے (اجماع بالسکوت یا بالتقریر) ہو سکتا ہے؛ قب سنّت نبویّہ کے بارے میں اسی نوع کی تقسیم۔ اجماعِ شرعی سے اجماعِ عوام کو خاص طور پر خارج سمجھا گیا ہے۔ امام الشافعیؒ کی شروع میں (مصر جانے سے پہلے) یہ راے تھی کہ تنہا کسی ایک صحابی کا بیان بھی آئندہ نسلوں کے لیے واجب الاتّباع ہے، لیکن بعد میں انھوں نے اپنی راے بدل دی۔

اجماع کا ایک عام اصول ابتدائی عہدِ اسلامی سے تسلیم کیا جاتا رہا تھا، چنانچہ امام مالکؒ بن انس کا نظامِ فقہ بہت حد تک شہرِ نبوی، یعنی مدینۂ منوّرہ، کے مسلمان علما کے اتفاقِ راے پر مبنی تھا اور اس حیثیت سے یہ اجماعِ مقامی تھا۔ اسی طرح بصرے اور کوفے کے عسکری شہروں (امصار) کا اجماع بھی، جہاں ابتدائی غزوات کے بہت سے عمر رسیدہ اور آزمودہ کار لوگ موجود تھے، بہت وزنی متصوّر ہوتا تھا۔ متاخّر نسلوں کے لیے قدرتی طور پر اجماعِ صحابہ کی پیروی عملاً واجب سمجھی جاتی تھی؛ لیکن یہ امام الشافعی ہی تھے جنھوں نے اس عام اصول کو ایک معیّن اصول فقہی کی شکل دے دی اور اسے باقی تین اصولوں (قرآن، سنّتِ نبوی اور قیاس) کا ہم پلہ بنا دیا۔ مزید براں ان مسائل کو طے کرنے کے علاوہ جو دوسرے اصولوں کی رُو سے طے شدہ نہ تھے اب یہ بھی سمجھا جانے لگا ہے کہ اجماع کے ذریعے ایسے مسائل کے بارے میں جو کسی دوسرے اصول سے طے کیے گئے ہوں مہرِ تیقُّن ثبت کی جا سکتی ہے۔ شافعی فقہ کی کتابوں میں یہ بیان معمولاً پایا جاتا ہے کہ قرآن یا حدیث کی فلاں فلاں عبارت اجماع سے پہلے فلاں فلاں حکم کی بنیاد ہے، لیکن آج کل اہلِ حدیث (معدوم فرقۂ ظاہریہ کے اتباع میں) اس اصول (اجماع) کی عمومیّت کو ردّ کر کے اسے محض اجماعِ صحابہؓ تک محدود مانتے ہیں اور ظاہر ہے کہ شیعی یا اِباضی ایسے مخصوص فرقے سنّیوں کے اجماع سے بالکل باہر ہیں؛ چنانچہ خود اہلِ سنت و جماعت کا بھی اس بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اثنا عشری شیعوں کے نزدیک ہر اجماع میں کسی امام کی موجودگی ضروری ہے، لیکن غیبتِ کبرٰی کے بعد سے اجماع کا دروازہ بالکل مسدود ہو چکا ہے۔ اباضی اپنے مجتہدین کے فیصلوں کو اجماع کا مرتبہ دیتے تھے۔

اجماع کی جو تعریف فقہا نے کی ہے وہ یہی ہے جو اوپر بیان ہوئی، لیکن اجماع کا حقیقی دائرۂ عمل اس سے کچھ زیادہ وسیع رہا ہے۔ اس کی بنیاد جس حدیث نبوی پر ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: لا تجتمع امتی علی ضلالة — ''میری امت کے لوگ کبھی کسی غلطی پر متفق نہ ہوں گے''۔ اس حدیث کے علاوہ قرآن مجید کی دو آیتیں ہیں جن میں سے ایک میں ان لوگوں کی مذمّت کی گئی ہے جو مومنوں کے راستے کو چھوڑ کر دوسرے لوگوں کا راستہ اختیار [کریں (۴ [النساء]: ۱۱۵ وَ مَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِيْرًا]) اور دوسری میں مسلمانوں کو ایک مثالی قوم کہا گیا ہے (۲ [البقرة]: ۱۴۳ [وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا... الخ])، قب تفسیر البیضاوی — گویا عوام کے فکر اور فعل میں نہ صرف اس چیز پر مہرِ قبول ثبت کرنے کی جو کسی اور طریقے سے طے کی گئی ہو، بلکہ بحیثیتِ مجموعی قوانین و احکام کی تخلیق کی قوّت بھی موجود ہے؛ چنانچہ بعض ایسی باتیں جو پہلے بدعت (یعنی خلاف سنّت) سمجھی جاتی تھیں اجماع کی بدولت جائز تسلیم کر لی گئیں اور ان کے بارے میں قدیم ترعقیدے کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بایں ہمہ اجماع حُجّت نہیں ہے۔ اس طرح اجماع نے محض غیر طے شدہ مسائل ہی کو طے نہیں کیا بلکہ بعض اہم ترین طے شدہ عقائد میں بھی ترمیم و تبدیلی کر دی ہے اور اسی لیے آج کل مسلمانوں اور غیر مسلموں میں بعض لوگ اسے اصلاح کا ایک زبردست آلہ سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے مسلمان اسلام کو مجموعی طور پر جیسا بھی چاہیں بنا سکتے ہیں، گو اس مسئلے میں ابھی تک بہت اختلافِ راے موجود ہے، چنانچہ گولٹ تسیہر (Goldziher: *Vorlesungen*) کو تاریخِ اسلامی کے پیشِ نظر آئندہ کے لیے بہت سے امکانات نظر آتے ہیں، لیکن ہرخرونیہ (Snouck Hurgronje)، (*Politique musulmane de la Hollande*، ص ۴۲، ۶۰)، جو فقہِ اسلامی کو ایک معیّن اور منجمد شدہ چیز سمجھتا ہے، اصول اجماع میں امید کی کوئی کرن نہیں دیکھتا [یہ خیال غلط ہے کہ مسلمان من حیث الجماعة اسلام کو جو شکل بھی دینا چاہیں دے سکتے ہیں، اس لیے کہ اجماع کے ذریعے قانون سازی کے عمل میں غیر معمولی تقوٰی و دیانت کی ضرورت ہے تاکہ اس عمل میں صریح نصوصِ شرعیہ سے ذرا سا انحراف بھی نہ ہونے پائے اور قرآن وسنت کی تصریحات کے خلاف کوئی بھی اجماع مستند نہیں ہو سکتا۔ بایں ہمہ یہ صحیح ہے کہ اجماع میں مستقبل کے لیے بہت بڑے امکانات مضمر ہیں اور اگر اسے صحیح اور منظم طور پر استعمال کیا جائے تو ان دشوار مسائل کا تشفّی بخش حل نکل سکتا ہے جو آج کل مسلمانوں کو درپیش ہیں یا آئندہ پیش آئیں گے؛ دیکھیے: *Reconstruction*، ص ۱۷۳-۱۷۶]۔

مآخذ: (۱) الشافعی: رسالة، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۵ بعد؛ (۲) قرافی: شرح تنقیح الفصول فی الاصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۴۰ بعد؛ نیز اس کے حاشیے پر شرح احمد بن قاسم بر شرح محلّی بر ورقات جوینی، ص ۱۵۶ بعد؛ (۳) *Dict. of Tech. Terms* (کشاف اصطلاحات الفنون)، ص ۲۳۸ بعد؛ (۴) Noldeke: *Muh. Studien*، ۲: ۸۵، ۱۳۹، ۲۱۴، ۲۸۴؛ (۵) گولٹ تسیہر (Goldziher): *Zahiriten*، ص ۳۲ بعد؛ (۶) وہی مصنف: *Vorlesungen*، بمدد اشاریہ؛

(۷) Snouck Hurgronje: *Le Dorit Muslman*، در *Rev. de l'Hist. des Religions*، ۳۷:۱۵ببعد، ۱۷۴ببعد؛ (۸) جوئنبول (Juynboll): *Handb. des Islam. Gesetzes*، ص ۴۶-۴۹؛ (۹) سر محمد اقبال: *Reconstruction of Religious Thought in Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء.

(میکڈانلڈ D. B. MACDONALD [و ادارہ])

---

* **اَجْمیر**: یا اَجْمیر، قلبِ راجستھان میں اسی نام کی ایک [سابقہ] نیم خود مختار ریاست کا پایۂ تخت۔ ۱۹۵۱ء میں اجمیر کی آبادی ۱۹۶،۶۳۳ تھی (جس میں ۲۳ فیصد مسلمان تھے)۔ یہ مقام اپنے عمارتی آثار بالخصوص خواجہ معین الدّین حسن سِجزی [رکّ بآن] (م ۱۲۳۶ء) کے مزار کی وجہ سے مشہور ہے، جو ملک کی اہم ترین زیارت گاہوں میں سے ہے۔ اس مقبرے کو سلاطینِ مالوہ نے ۱۴۵۵ء کے کچھ ہی بعد تعمیر کرایا تھا، گو ملحقہ عمارتیں بعد میں بنیں، جن میں سے دو مسجدیں اکبر اور شاہجہان کی تعمیر کردہ ہیں۔ آثارِ قدیمہ کے نقطۂ نگاہ سے سب سے زیادہ اہم عمارت ''اڑھائی دن کا جھونپڑا'' ہے، جو دراصل ایک قدیم درس گاہ تھی، جسے بعد میں مسجد میں تبدیل کر دیا گیا۔ اس میں ایک چوکور صحن ہے، جسے چاروں طرف سے ہندوانی طرز کی مسقّف غلام گردشوں نے گھیر رکھا ہے اور چاروں کونوں پر ستارے کی شکل کے چار برج ہیں۔ [مسجد کا] ایوان ایک ۲۴۸ فٹ لمبا اور ۴۰ فٹ چوڑا استون دار دالان (hall) ہے، جو نو مثمن حصّوں میں منقسم ہے۔ اس پر ایک سپاٹ طاق دار چھت ہے، جو ہندوانہ ستونوں کی پانچ قطاروں پر قائم ہے۔ ۵۶ فٹ بلند ایک دیوارِ پردہ نے، جس میں سات عدد نکیلی محرابیں ہیں، ایوان کے رو کار کو جاذب توجہ طور پر خوبصورت بنا دیا ہے۔ بیچ کی محراب کے اوپر، جو اور محرابوں سے زیادہ بلند ہے، دو چھوٹے چھوٹے منار ہیں، جو اذان کے لیے ہیں۔ ان مناروں کی طرز مسجد کی بقیہ عمارت کی مانند دہلی کے قطب مینار اور مسجد [قوۃ الاسلام] سے مشابہ ہے۔ اسے سلطان اِیلتُتْمِش نے (غالبًا کسی پہلی مسجد کی جگہ یا ۱۲۰۰ء کی آغاز شدہ کسی مسجد کی توسیع کے طور پر) تعمیر کرایا تھا اور یہ ابتدائی ہندی اسلامی طرزِ تعمیر کے بہترین نمونوں میں سے ہے۔ اجمیر کی دوسری تاریخی عمارتوں میں اکبر کا بنوایا ہوا ایک قلعہ بند قصر، جہانگیر کا بنایا ہوا ایک باغ اور شاہجہان کے تعمیر کردہ اناساگر کے پشتے پر واقع مرمری کوشک شامل ہیں۔

تاریخ: اس شہر کی بنا راجپوت راجہ اَجَیہ [اَجَی] چوہان نے ۱۱۰۰ء کے قریب ڈالی تھی۔ ۱۱۹۲ء میں معزالدین محمد غوری نے اسے فتح کر لیا اور ۱۱۹۵ء میں اسے قطب الدّین ایبک نے سلطنت [دہلی] کا جزو بنا لیا۔ ۱۳۹۸ء سے کچھ ہی عرصے بعد میواڑ کے راجپوتوں نے اجمیر کو پھر چھین لیا، لیکن ۱۴۵۵ء میں مالوے کے سلاطین نے انھیں وہاں سے نکال دیا اور شہر پر ۱۵۳۱ء تک قابض رہے۔ اس سال مارواڑ کے راجہ مالدیو نے اجمیر پر اپنا تسلّط جما لیا۔ اکبر نے اپنی سلطنت کے ابتدائی سالوں میں اجمیر کو اپنی قلمرو میں ضم کر کے اسے اسی نام کے ایک صوبے میں شامل کر دیا۔ چونکہ یہ چاروں طرف سے راجپوت ریاستوں سے گھرا ہوا ہے اور مالوے اور گجرات کے راستے پر واقع ہے اس لیے اجمیر جلد ہی حرب اور تجارت کے نقطۂ نظر سے ایک اہم مرکز بن گیا۔ ادھر اکبر نے خواجہ معین الدین[رح] کے مزار کی زیارت کے لیے متعدّد سفر کیے، جس سے اجمیر ایک اہم زیارت گاہ بن گیا۔ ۱۷۲۱ء کے بعد پہلے راجپوتوں کے تصرّف میں آیا اور پھر مرہٹوں کے، جنھوں نے ۱۸۱۸ء میں اسے انگریزوں کے حوالے کر دیا۔

مآخذ: (۱) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء، ج ۵؛ (۲) *Archaelogical Survey of India, Annual Reports*، شمارہ ۲ و ۲۳؛ (۳) ساردا (H. B. Sarda): *Ajmer*، در *Indian Antiquary*، ۱۸۹۷ء، ص ۱۶۲.

(نور الحسن)

---

* **اَجْنادَین**: اس جگہ کا روایتی نام جہاں جُمادَی الاولٰی یا جُمادَی الاُخرٰی ۱۳ھ/جولائی - اگست ۶۳۴ء میں مسلمان عرب حملہ آوروں اور فلسطین کے یونانی مدافعین کے درمیان جنگ ہوئی تھی۔ اگرچہ ادبی مآخذ کی رو سے اس جگہ کا محلِّ وقوع رَمْلَہ اور بیت جبْرِین کے درمیان تھا، لیکن جغرافیہ نویسوں نے اس نام کی کسی جگہ کا ذکر نہیں کیا۔ می ایڈنیکوف (Miednikoff) نے اس علاقے کے مقامی جغرافیے (topography) کی بنا پر لڑائی کے محلِّ وقوع کی تعیین وادی الصّمت کے کنارے پر واقع الجنابہ نام کے دو گاؤں (غربیہ اور شرقیہ) کے نواح میں کی ہے، جو ۳۴ درجہ ۵۷ دقیقہ طول بلد مشرقی اور ۳۱ درجہ ۴۱ دقیقہ عرض بلد شمالی پر واقع ہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اجنادَین کا روایتی نام الجنابہ کی مثنّٰی شکل (الجنابتین) اور اَجناد (افواج) کے باہم خلط ملط سے بن گیا۔ قیصرِ روم ہرقل (Heraclius) کا بھائی تھیوڈورس (Theodorus) یونانی فوجوں کا سپہ سالار تھا۔ بعض ابتدائی عرب مآخذ نے اس ضمن میں ایک شخص اَرْطَبُون (اَرْطِیُون؟ Aretion) کا نام بھی لکھا ہے۔ عرب افواج ان تین الگ الگ دستوں پر مشتمل تھیں جو فلسطین اور ماورائے اردن میں جنگی کارروائیوں میں مصروف تھے (رکّ بہ مادّۂ ابو بکر[رض])۔ یہ تینوں دستے عارضی طور پر (غالبًا) خالد[رض] بن الولید [رکّ بآن] کی قیادت میں جمع ہو گئے تھے، جو اس لڑائی سے تین ماہ قبل وادی فرات سے ملک شام میں آ گئے تھے (ایک روایت میں جو نسبۃً کم قرینِ قیاس ہے، اس متحدہ فوج کا سپہ سالار عمرو[رض] بن العاص کو بنایا گیا ہے)... اغلب یہ ہے کہ طرفین میں سے ہر ایک کی افواج کی تعداد بمشکل دس ہزار ہوگی۔ اس لڑائی میں یونانی فوج کو شکست فاش ہوئی اور وہ پورے فلسطین کو حملہ آوروں کے لیے کھلا چھوڑ کر دمشق کی طرف ہٹ آئی۔ مسلمانوں کی فوج پھر دستوں میں بٹ گئی، لیکن چھے مہینے بعد جب یونانی قیادت نے فِحْل [رکّ بآن] کے مقام پر دوبارہ مورچہ قائم کرنے کی کوشش کی تو عرب فوجوں کو بھی پھر یکجا ہونا پڑا۔

مآخذ: (۱) Caetani: *Annali*، ۳: ۱۳-۸۱ (سن ہجری ۱۳، پیرا ۱۷-۶۶)، مآخذ اور متعلّقہ مسائل کا ایک جامع و مانع تجزیہ وتبصرہ؛ (۲) تلخیص از بیکر (C. H. Becker): *Camb. Med. Hist.*، ۲: ۳۴۱ بعد (= *Islam-studien*، ۱: ۸۱-۸۲).

(H. A. R. GIBB گِب)

---

* **اَجُوف**: رَکّ بہ تصریف.

⊗ **اُچ**: (دوسرے املا: اُوچ، اوچھ، اوچہ؛ سنسکرت لفظ اوچا (=اونچا) سے مشتق، بمعنی بلند، اونچا)، سابقہ ریاست بہاول پور میں ارضِ پاک و ہند کا ایک نہایت قدیم اور مشہور شہر، جو بہاول پور سے اڑتیس میل کے فاصلے پر جنوب مغربی سمت میں دریاے ستلج اور چناب کے سنگم کے قریب واقع ہے (طول بلد ۷۱ درجہ، ۷ دقیقہ، ۳۰ ثانیہ مشرقی؛ عرض بلد ۱۹ درجہ، ۱۶ دقیقہ شمالی؛ سطح آب سے بلندی ۳۲۷ فٹ) اور جسے متعدد صوفی خانوادوں، بالخصوص حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت کی بدولت بڑی شہرت اور عظمت حاصل ہوئی، لیکن جو بحالتِ موجودہ اپنی ساری شان وشوکت کھو بیٹھا ہے۔ اُچ کی قدیم تاریخ اور عہدِ اسلامی میں اس کی غیر معمولی اہمیّت کے بارے میں ابھی تفصیل سے کچھ نہیں لکھا گیا اور نہ اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ اس کی عہد بعہد تبدیلیوں، آبادی اور ویرانی، حدود و وسعت اور آثار و مقامات کی باقاعدہ تحقیق کی جائے؛ لہٰذا اس سلسلے میں جو بھی معلومات دستیاب ہوتی ہیں قدیم وقائع نگاروں اور سیّاحوں کے بیانات اور سرسری اشارات یا روایات سے ماخوذ ہیں۔ یا پھر ریاست بہاول پور اور سندھ کے گیزیٹیر ہیں، جن میں اس شہر کی وجہ تسمیہ اور تاریخ کا ایک اجمالی خاکہ مرتّب کر دیا گیا ہے.

اُچ کی وجہ تسمیہ تو یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس کا یہ نام بسبب اس کی بلندی کے ہوا، لیکن ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس کا یہ نام سیّد جلال الدّین شیر شاہ بخاری نے تجویز کیا تھا۔ سیّد صاحب موصوف ترکستان سے تشریف لائے تھے اور ترکستان میں اوچ کرغان اور اوچک نام کے شہر موجود ہیں۔ بایں ہمہ یہ بات صحیح معلوم نہیں ہوتی، اس لیے کہ اُچ کو اوسا اور اوچا بھی کہا گیا ہے۔ اوسا کا اشارہ اوسا دیوی کی طرف ہے جس کی، کہا جاتا ہے، کبھی یہاں پرستش ہوتی تھی؛ لہٰذا خیال ہے کہ ہندوؤں کے زمانے میں یہاں اس نام کا کوئی شہر آباد ہوگا۔ یوں بھی ان کے زمانے میں اُچ کو بڑی اہمیت حاصل تھی، بلکہ ان کے ہاں تو روایات کا سلسلہ راماین کے عہد تک جا پہنچتا ہے؛ البتہ جہاں تک تاریخی عہد کا تعلّق ہے ایک راے یہ ہے کہ اس علاقے میں جہاں اب اُچ آباد ہے ایک راجہ ہودی نام حکومت کرتا تھا، جس نے ہود نام ایک شہر آباد کیا۔ ہود ہی رفتہ رفتہ ہوچ اور ہوچ میں بدل کر اُچ ہو گیا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ راجہ ہود کے صوبے دار چچ نے ایک تالاب کھدوایا اور اس کی مٹی سے جو ٹیلا تیار ہوا اس پر چچ کے نام سے جو شہر تعمیر کیا، وہی بعد میں اُچ کہلایا؛ مگر پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اُچ کا پرانا نام دیوگڑھ تھا، حتّٰی کہ ۱۲۴۴ء میں جب سیّد جلال اعظم سرخ پوش بخاری دیوگڑھ تشریف لائے تو راجہ دیوسنگھ، جو اس وقت یہاں حکومت کرتا تھا، مارواڑ بھاگ گیا، لیکن اس کی بیٹی سندری بائی نے اسلام قبول کر لیا اور سیّد صاحب کے ارشاد پر ایک قلعہ تعمیر کیا جو بہت بلند تھا، لہٰذا اس شہر کا نام اُچ (بلند) رکھا گیا۔ ایسے ہی منہاج المسالک میں، جس کا فارسی نسخہ چچ نامہ سے موسوم ہے اور اُچ ہی میں تصنیف ہوا، اُچ کو اسکندرہ لکھا گیا ہے، بلکہ اسکلندہ اور اسکندہ بھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی عہد سے پہلے اس شہر کا نام اُچ نہیں تھا، اسکندرہ، اسکلندرہ یا اسکندہ تھا۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید یہی وہ شہر ہے جسے اسکندرِ اعظم نے سندھ اور چناب کے سنگم پر آباد کیا اور اس کا نام اپنے نام پر اسکندریہ رکھا تھا۔ مگر عین ممکن ہے کہ اس سے پہلے بھی یہاں کوئی بستی موجود ہو، اس لیے کہ مصنف جامع التواریخ نے اس کی نشان دہی اسکلندہ اسا کے نام سے کی ہے، جس سے اس امر کی تائید تو نہیں ہوتی کہ اسکندر اعظم نے یہاں فی الواقع کوئی شہر آباد کیا لیکن یہ ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اگر کیا بھی تھا تو اس سے پہلے بھی یہاں کوئی شہر آباد تھا، جس کے نام کو اُچ سے قریبی مشابہت حاصل تھی۔ ایسے ہی اُچ کے کچھ اور نام بھی بیان کیے گئے ہیں، مثلاً اشکندہ اور اشندہ تلواڑہ اور چاچ پورہ (رَکّ بہ پنجاب سٹیٹ گیزیٹیر، ریاست بہاول پور، ۱۹۰۴ء)۔ مسالک الممالک میں البتہ ابن حَوْقل نے اسے بسمد اور الادریسی نے نزھۃ المسالک میں سندر سے موسوم کیا ہے، مگر ابن بطّوطہ نے اوچہ ہی لکھا ہے۔ ناموں کی اس فہرست میں بعض اور ناموں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، مثلاً آکسی ڈریکی (Oxydracae) کا، مگر جس کے متعلق سرہنری ایلیٹ نے لکھا ہے (بحوالۂ گیزیٹیر مذکور) کہ آکسی ڈریکی، جسے مغربی مصنّفین نے طرح طرح کے ناموں سے لکھا ہے، دریا کے اس پار مغرب میں واقع تھا؛ گو عجیب بات ہے کہ یہاں بھی اُچ کے نام کا ایک شہر موجود تھا، جو صدیوں سے ویران پڑا ہے۔ ایلیٹ کے نزدیک آکسی ڈریکی اور اُچ کا ایک ہونا ممکن نہیں، بلکہ اس کی راے میں تو اسکندر نے شاید کوئی شہر آباد ہی نہیں کیا۔ یہ محض اس کی شہرت تھی جس کی وجہ سے اُچ کا نام اسکندرہ یا اسکلندہ ہو گیا۔ حاصل کلام یہ کہ اُچ کی قدیم تاریخ پردۂ خفا میں ہے۔ اسلامی عہد میں البتہ جب اسے غیر معمولی وسعت اور ترقی ہوئی تو علاوہ ایک علمی اور تہذیبی مرکز کے سیاسی، معاشی، تجارتی اور جنگی لحاظ سے بھی اس کی اہمیّت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا (دیکھیے: اسلامی ہند کے تاریخی مآخذ)۔ چنانچہ سیّاحوں نے اس کی خوش حالی، خوبصورتی، رونق اور حسنِ مناظر کی تعریف کی ہے.

اُچ ایک بلند اور مرتفع مقام پر واقع ہے۔ آب و ہوا باصطلاح جغرافیہ انتہائی ہے، لیکن صحت مند، گو برسات زیادہ ہو تو ملیریا پھیل جاتا ہے۔ ایک طرف ریگستان ہے، دوسری طرف چناب اور ستلج کا سنگم؛ لہٰذا اس نواح میں ہر قسم کی پیداوار بکثرت ہوتی ہے، مگر اس کا انحصار بارش پر نہیں۔ بارش کی کمی کو پورا کرنے کے لیے اب پنج ند سے، جو اُچ سے کچھ زیادہ دور نہیں، متعدد نہریں کھودی جا رہی

ہیں۔قریب ترین ریلوے سٹیشن احمد پور شرقی ہے اور اُچ سے اس کا فاصلہ صرف بارہ میل ہے۔آمد و رفت بسوں کے ذریعے ہونے لگی ہے۔مقامی زبان، جو رفتہ رفتہ ملتانی پنجابی میں جذب ہو چکی ہے، 'اوچی بولی' کہلاتی ہے اور عجیب بات یہ ہے کہ ہندی حروف میں لکھی جاتی ہے۔اس ہندی رسم خط کو 'ہند کی اوچی' اور اس کے حروف کو 'اوچھی اکھر' کہا جاتا ہے۔قیاس یہ ہے کہ یہ رسم خط شاید صرف کاروباری تحریروں میں استعمال ہوتا ہے۔ایک زمانے میں اُچ کی آبادی میلوں تک پھیلی ہوئی تھی، لیکن اب (۱۹۳۱ء میں) یہاں بمشکل دس ہزار نفوس آباد ہیں۔ کچھ سیاسی انقلابات اور کچھ دریاؤں کے بہاؤ میں بار بار تبدیلی کے باعث پرانا شہر کب کا اُجڑ چکا ہے۔یہی وجہ ہے کہ اُچ کئی بار ویران اور کئی بار آباد ہوا اور اب صرف تین چھوٹی چھوٹی بستیوں پر مشتمل ہے، یعنی اُچ بخاری، اُچ گیلانی اور اُچ مغلہ پر جو ساتھ ہی ساتھ واقع ہیں۔اُچ بخاری اور اُچ گیلانی، جیسا کہ ناموں ہی سے ظاہر ہوتا ہے، ساداتِ بخارا اور ساداتِ گیلان کا مرکز ہیں۔اُچ مغلہ میں حکومتِ مغلیہ کے اہل کاروں کا قیام رہا کرتا تھا۔مکان زیادہ تر کچے ہیں، بجز چند پختہ عمارتوں کے، جو بعض متموّل افراد نے اپنے لیے تعمیر کیں۔صفائی کا کوئی انتظام نہیں۔مسجدوں، مدرسوں، مقبروں، خانقاہوں اور قدیم آثار کا سلسلہ آس پاس دور دور تک پھیلا ہوا ہے (تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے محمد حفیظ الرحمٰن حفیظ: تاریخ اوچ، ابواب ۶ و ۷)، جن سے پتہ چلتا ہے کہ کسی زمانے میں یہ شہر کس قدر آباد ہوگا؛ چنانچہ قریب ہی کے زمانے (۱۸۲۷ء) میں جب سر چارلس میسن کا یہاں گزر ہوا تو وہ اس کی زرخیزی اور آبادی کی تعریف کیے بغیر نہ رہا۔وہ کہتا ہے: ''اُچ اس علاقے کا شاید قدیم ترین شہر ہے اور فی الحقیقت دو شہروں کا مجموعہ۔ دونوں ایک دوسرے سے ملحق ہیں۔ایک کا نام پیر کا اُچ ہے۔دونوں کے بازار بڑے پُر رونق ہیں اور دونوں سے غلّے کی بھری ہوئی کشتیاں سندھ کو جاتی رہتی ہیں۔قدیم آبادی کے کھنڈر دُور دُور تک پھیلے ہوئے ہیں'' (پنجاب سٹیٹ گیزیٹیر، ریاست بہاول پور، ۱۹۰۴ء، ص ۳۸۹)۔ڈیوڈ راس کہتا ہے کہ تیمور اور اکبر کے زمانے تک چناب اور سندھ کا سنگم اُچ کے بالمقابل واقع تھا، یعنی مٹھن کوٹ میں اس کے موجودہ سنگم سے ساٹھ میل شمال کی جانب؛ چنانچہ ۱۷۸۸ء میں جب رنل (Runnel) نے جغرافیاے ہند (*Geography of India*) تصنیف کیا اور ۱۷۹۶ء میں جب مرزا افضل بیگ نے اس علاقے کی پیمائش کی تو ان دریاؤں کا سنگم اسی مقام پر تھا، لیکن موجودہ صدی (انیسویں) کی ابتدا میں دریاے سندھ نے بتدریج اپنا رخ بدل لیا (پنجاب سٹیٹ گیزیٹیر، ۱۹۰۴ء)، جس کا مطلب یہ ہے کہ زمین کی بار بار دریا بردیوں سے اُچ کو بہت نقصان پہنچا؛ لہٰذا یہاں ایک نہیں کئی شہر آباد ہوئے، جیسا کہ مرزا افضل بیگ نے لکھا ہے کہ یہ شہر سات بستیوں پر مشتمل تھا۔بارنز (Barnes) کہتا ہے کہ اُچ میں تین الگ الگ شہر شامل ہیں (وہی کتاب) اور مفتی غلام سرور نے اپنی تصنیف (مخزنِ پنجاب، لاہور ۱۲۸۵ھ) میں اس کے جو حالات بیان کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے کہ اُچ دریاے پنج ند سے چار میل کے فاصلے پر بڑی خوبصورتی سے لگائے ہوئے درختوں سے گھرا ہوا ہے اور ایک نہایت سرسبز اور سیراب علاقے میں آباد ہے۔ تجارت خوب ہوتی ہے، بالخصوص برتنوں کی۔موجودہ آبادی شیخ بہاء الدّین زکریاؒ ملتانی کے زمانے کی ہے۔رنجیت سنگھ کے عہد میں سکھوں نے اسے لوٹا اور قریب تھا کہ یہ شہر اجڑ جائے۔ایسے ہی مرزا قلیچ بیگ مؤلف تاریخ سندھ نے لکھا ہے کہ ملتان کے پرگنوں میں اُچ بھی ایک بڑا شہر ہے۔پہلے اُچ کی سات آبادیاں تھیں اب صرف تین باقی ہیں۔قلعہ گر گیا ہے۔ان تذکرہ نگاروں سے بہت پہلے ابنِ بطوطہ اُچ کی تعریف کر چکا ہے۔بقول اس کے اوچہ دریاے سندھ کے کنارے واقع اور بہت بڑا شہر ہے، بازار عمدہ اور عمارتیں مضبوط ہیں (سفر نامۂ ابن بطوطہ، اردو ترجمہ، ص ۲۹۳، شائع کردۂ نفیس اکیڈمی، کراچی)۔ان سب بیانات کو پیشِ نظر رکھیے تو یہ امر کہ کسی زمانے میں اُچ کا عرض و طول ۲۴ اور ۳۱ میل تک پہنچ گیا تھا مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتا۔بہرحال یہ اسلامی عہد ہے جس میں اس شہر کو سیاسی اور معاشی اعتبار ہی سے نہیں بلحاظ تہذیب و تمدّن بھی بڑا فروغ ہوا، تا آنکہ وہ علم و عرفان کا ایک زبردست مرکز بن گیا۔اُچ کو سب سے پہلے محمد بن قاسم نے فتح کیا، لیکن سندھ میں عربوں کی طاقت کمزور ہوئی تو اُچ پر پھر ہندوؤں کا قبضہ ہو گیا، گو محمود غزنوی نے جب راجہ جے پال کو شکست دی (۱۰۰۱ء) تو اس وقت یہاں قرمطی امیر ابوالفتح حکومت کر رہا تھا۔محمود غزنوی ہی کے زمانے میں یہاں ایک اسلامی درس گاہ کی بنیاد رکھی گئی، جس کے صدر مولانا صفی الدّین گازرونی تھے۔یہ گویا اُچ کی علمی مرکزیت کی ابتدا تھی، تا آنکہ آگے چل کر وہ دہلی کا حریف تصوّر ہونے لگا؛ چنانچہ قاضی منہاج السراج نے، جو یہاں مدرسۂ فیروزی میں درس بھی دیتے رہے، اُچ کو بسبب اس کے علمی مرتبے کے ''حضرت اوچھ'' لکھا ہے۔پھر جب سلطان شہاب الدّین محمد غوری نے ارضِ پاک و ہند میں اسلامی سلطنت کی بنا رکھی تو ملتان کے ساتھ اُچ پر بھی غوریوں کا قبضہ ہو گیا۔اُچ کو سب سے زیادہ عروج سلطان ناصر الدّین محمود کے دورِ حکومت میں ہوا، جس کی ایک یہ وجہ بھی تھی کہ التتمش کے عہد اور قباچہ کی صوبیداری کے زمانے میں، جس نے اُچ کو اپنا صدر مقام بنایا اور یہاں ایک مضبوط قلعہ بھی تعمیر کیا، جب مغلوں نے ارضِ پاک و ہند میں دستبرد شروع کی تو علما و فضلا گروہ در گروہ اُچ کا رخ کرنے لگے اور بیشتر نے یہیں سکونت اختیار کر لی۔مغلوں نے اُچ پر بار بار حملہ کیا، لیکن ان کی غارت گری کے باوجود اُچ کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا، بلکہ سیاسی اور جنگی لحاظ سے اس کی اہمیّت اَور بھی بڑھ گئی۔پھر جب مغلوں کی تاخت و تاراج کا زمانہ ختم ہوا اور غازی ملک غیاث الدّین تغلق اور غازی ملک کے بعد محمد تغلق نے دہلی کا تاج و تخت سنبھالا اور ایک مضبوط مرکزی حکومت قائم کر دی تو اُچ کو باطمینان ترقّی کرنے کا موقع ملا؛ البتہ ۱۳۹۸ء میں جب تیمور نے دہلی پر حملہ کیا تو اُچ ہی کے راستے سے ملتان اور ملتان سے پاک پٹن ہوتا ہوا دہلی روانہ ہوا تھا۔یوں ملک کا امن و امان، جس میں اس سے پہلے بھی خلل آ رہا تھا، اَور

بھی درہم برہم ہوگیا۔ دہلی کی مرکزیت ختم ہوگئی اور ہر طرف مقامی حکمرانوں نے سر اٹھایا، لہٰذا اُچ کا تعلّق بھی دہلی سے منقطع ہوگیا؛ چنانچہ اب یہاں جام اور لنگاہ اور سمہ خاندان کے قسمت آزما یکے بعد دیگرے ایک دوسرے کے جانشین ہوے۔ ہمایوں کے عہد میں البتہ اُچ پھر دہلی کے ماتحت آ گیا لیکن ہمایوں نے شیر شاہ سوری سے شکست کھائی اور بھاگ کر سندھ پہنچا تو اس کا گزر اُچ سے بھی ہوا۔ یہ زمانہ بخشوی خان لنگاہ کی صوبیداری کا ہے، جو شاہ حسین ارغون [رک بآن] والی سندھ کی طرف سے یہاں حکومت کر رہا تھا۔ اس نے ہمایوں سے اچھا سلوک نہیں کیا۔ بہرحال ہمایوں جب ایران سے واپس آیا تو اُچ پھر سلطنتِ مغلیہ میں شامل ہوگیا اور اس وقت تک شامل رہا جب تک دولتِ مغلیہ کو زوال نہیں ہوگیا؛ لیکن مغلیہ عہد بالخصوص عالمگیر کے بعد اُچ کی سیاسی اہمیت بتدریج ختم ہوتی چلی گئی۔ اب وہ کوئی انتظامی مرکز تھا نہ حکومت کا صدر مقام؛ لہٰذا آبادی روز بروز کم ہونے لگی، تجارت اور کاروبار میں فرق آتا گیا، علم و فضل کا بھی چرچا نہ رہا؛ چنانچہ نادر شاہ افشار اور احمد شاہ ابدالی کے زمانے میں اُچ کی حیثیت ایک معمولی سے شہر کی تھی اور انتظامی اعتبار سے یہ صوبۂ ملتان کا ایک حصّہ تھا۔ آگے چل کر جب سکھوں نے سر اٹھایا تو ان کے زمانۂ عروج میں رنجیت سنگھ نے اُچ پر بھی قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہا، حتّٰی کہ عبّاسیانِ بہاول پور نے اسے اپنی مملکت میں شامل کر لیا۔

اُچ کی علمی مرکزیت اور اسلامی ہند میں اس کا غیر معمولی فروغ دراصل ان خانوادوں کا رہینِ منّت ہے جنھوں نے یہاں آ کر سکونت اختیار کی اور جن کی برکات و انوار، فیوض ظاہری و باطنی اور تبلیغی کوششوں سے اس کے اطراف و اکناف میں اسلام کی روشنی پھیلنے لگی۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یہ غزنوی عہد تھا جب شیخ صفی الدّین گازرونی یہاں تشریف لائے۔ وہ پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے اُچ میں ایک مدرسہ اور خانقاہ قائم کی۔ قباچہ کے عہد میں ایک اَور مدرسہ مدرسۂ فیروزی کے نام سے تعمیر ہوا، جس میں طلبہ کا ہجوم رہتا تھا؛ بایں ہمہ اُچ کو سب سے زیادہ شہرت حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ کے وجودِ مسعود سے ہوئی۔ ان کے جدِّ امجد حضرت سیّد جلال اعظم سرخ پوش بخارا سے ملتان ہوتے ہوے اُچ تشریف لائے اور یہاں اقامت گزین ہو گئے۔ سلطان سیّد احمد کبیر بخاری سہروردی ان کے صاحب زادے تھے، جن کا شمار عہدِ علاء الدّین خلجی کے اکابر علما اور صوفیہ میں ہوتا ہے۔ سلطان سیّد بھی اپنے والد ماجد کی طرح بڑے صاحبِ کشف اور کرامت بزرگ تھے۔ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت، جو ارضِ پاک و ہند کے اکابر صوفیہ میں سے ہیں، انھیں کے صاحب زادے تھے۔ حضرت مخدوم کی تعلیم و تربیت میں ان کے والد ماجد اور عمِ محترم کے علاوہ بعض اَور بزرگوں کا بھی حِصّہ ہے، مثلاً شیخ جمال الدّین خندان، عالم حدیث اور شیخ بہاء الدّین، قاضی اُچ کا۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اُچ اس زمانے میں کتنا بڑا علمی مرکز تھا؛ مگر اس کے باوجود یہ حضرت مخدوم کا سلسلۂ رشد و ہدایت تھا جس سے اُچ کا شُہرہ ہر طرف پھیل گیا۔ ان کے فضل و کمال، ان کی سیر و سیاحت، ان کے کشف و کرامات، فیوض ظاہری و باطنی، درس و تدریس اور امرا و وزرا سے روابط ان کی عظیم شخصیت کا ناقابلِ انکار ثبوت ہیں، جن کو تذکرہ نگاروں نے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ساداتِ بخارا کے علاوہ دوسرا خاندان، جس سے اُچ کے علم و عرفان میں اضافہ ہوا ساداتِ گیلان کا ہے۔ اس خاندان کے اوّلین بزرگ حضرت شیخ بندگی محمد غوث حلبی لنگاہ سرداروں کے زمانے میں اُچ تشریف لائے۔ ان کے جانشین ان کے صاحب زادے حضرت سیّد عبدالقادر ثانی ہوے۔ ساداتِ بخارا کی طرح ساداتِ گیلان کی اولاد و احفاد نے بھی دیر تک اپنے بزرگوں کی روایات کو برقرار رکھا، لہٰذا ان کی پاکیزہ تعلیمات کا اثر بھی دُور دُور تک پھیل گیا اور گرد و نواح کے علاقوں کے لیے قبولِ ہدایت کا باعث ہوا۔ شیخ رضی الدّین گنج علم، جن کے علم و فضل کے حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ بھی معترف ہیں، اُچ ہی کے رہنے والے تھے، اسی طرح تحفۂ غوثیہ کے مصنّف مولوی غوث بخش اور کئی ایک دوسرے علما و فضلا اور ماہرینِ فن۔

اُچ کا زوال اور ایک عظیم الشّان شہر سے ایک معمولی سی بستی میں اس کی تبدیلی تاریخ کا ایک عام لیکن عبرت ناک واقعہ ہے۔ ذرا اندازہ تو کیجیے کہ جو شہر کبھی امرائے حکومت کا مرکز تھا، جس کے انتظامات اور عملداری میں کئی علاقے شامل تھے، جہاں کبھی علم و فضل کا چرچا تھا اور جس کی تجارت اور صنعت اور کاروبار سے دن رات ایک چہل پہل رہتی تھی وہاں بجز اجڑی ہوئی بستیوں اور ان کے مٹے اور مٹتے ہوے آثار کے علاوہ اب کچھ بھی نہیں۔ نہ سرکاری عمارتیں ہیں نہ درس گاہیں، نہ امرا کے محل؛ ہے تو بیشتر کچے مکانوں کی اس چھوٹی سی بستی میں ایک تھانہ اور ایک شفاخانہ۔ برتنوں کی تجارت اب بھی ہوتی ہے، لیکن وہ غلّے سے بھری ہوئی کشتیاں اور وہ مال و اسباب کے قافلے اب کہاں۔ خانقاہوں، مسجدوں، مدرسوں اور مزاروں کی فہرست گیزیٹیر ریاست بہاول پور اور تاریخ اوچ (حوالہ اوپر آ چکا ہے) میں ملے گی۔ ان میں مزار حضرت شیخ صفی الدّین حقانیؒ، خانقاہ حضرت سیّد جلال اعظم سرخ پوش بخاریؒ، مزار سلطان سید احمد کبیرؒ، خانقاہ و مزار حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشتؒ، خانقاہ حضرت مخدوم راجن قتّالؒ، خانقاہ بی بی جیوندیؒ، مزار پیر متّانؒ، خانقاہ حضرت بہاول حلیمؒ، مسجد شریف اُچ گیلانی، مزار شیخ جمال الدّین خندانؒ، خانقاہ حضرت حسن دریاؒ اور خانقاہ حضرت بندگی محمد غوثؒ بالخصوص قابلِ ذکر ہیں، جن کی زیارت کے لیے صوفیۂ اُچ کے حلقہ بگوش آج بھی دور دور سے آتے اور فیضِ باطنی حاصل کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) *Panjab States Gazetteers*، ج ۳۶، A، Bahawalpur State، ۱۹۰۴ء؛ (۲) محمد حفیظ الرحمٰن حفیظ: تاریخ اوچ، ۱۹۳۱ء؛ (۳) محمد ایوب قادری: مخدوم جہانیاں جہاں گشت، کراچی ۱۹۶۳ء، جس میں مآخذ کی ایک طویل فہرست درج ہے؛ (۴) محمد سخاوت مرزا: تذکرۂ حضرت مخدوم جہانیاں جہاں گشت، حیدر آباد ۱۹۶۲ء؛ (۵) ابوظفر ندوی: تاریخ سندھ، دار المصنّفین اعظم گڑھ ۱۹۴۷ء؛ (۶) تحقیقاتِ چشتی، مطبوعۂ پنجابی اکیڈیمی، لاہور؛ (۷)

سفر نامۂ ابن بطوطہ، مترجمہ رئیس احمد جعفری، مطبوعۂ نفیس اکیڈیمی، کراچی؛ (۸) A. Cunningham: *Ancient Geography of India*، لنڈن ۱۸۷۱ء۔

(سیّد نذیر نیازی)

---

* اَچے: [اچیہ] یا اَچِن یا اَچِین [پرتگالی تصحیف: اَچِم؛ ولندیزی: Atjéh یا Ajeh] ساٹرا کے جزیرے کا سب سے شمالی حِصّہ۔ یہاں ایک زمانے میں اَچے کی بااقتدار اسلامی سلطنت عروج پر تھی، مگر آج کل جمہوریہ انڈونیشیا کا ایک صوبہ ہے۔ ولندیزی حکومت کے زمانے میں جنوب میں اس کی حد بندی تاپانولی (Tapanuli) اور ساٹرا کے مشرقی ساحل (Oost-kust) کی ریذیڈنسیوں سے ہوتی تھی، جو اب ساٹرا اُتارہ (Utara) کا صوبہ ہیں۔ پہلے زمانے میں اَچے کا صوبہ (یا کم ازکم اس کے سیاسی اقتدار کا دائرۂ عمل) جنوب کی طرف بہت دور تک پھیلا ہوا تھا۔ ساٹرا کے مشرقی اور مغربی دونوں ساحلوں کا ایک معتدبہ حِصّہ اَچے کے ماتحت تھا، یہاں تک کہ بٹک (Batak) علاقوں کے بے دین سردار بھی اپنا منصب اچے کے فرمانرواؤں سے حاصل کرتے تھے۔

اَچے کلاں: شروع میں صرف شمال مغرب کی طرف کا ضلع دریاے اَچے سمیت اور بندرگاہ اَچے، جو اَچے کے حکمرانوں کی خاص جاے سکونت تھی، اَچے خاص شمار ہوتا تھا۔ ولندیزیوں نے اسے اَچے کلاں اور دارالسلطنت کو کُوٹہ راجہ (یعنی راجہ کے قلعے) کا نام دیا۔ سابانگ (Sabang) کی بندرگاہ، جو پولو وِی (Pulò Wè) کے جزیرے میں (کُوٹہ راجا کے شمال مشرق میں) واقع ہے، صرف موجودہ صدی کے آغاز سے وجود میں آئی۔ ساحلی علاقے (بروہ Barōh) کے باشندے بہت سی باتوں میں اندرون ملک کے بلند علاقے (تونونگ Tunòng) کے باشندوں سے مختلف ہیں۔ اوّل الذکر (جو ظاہر ہے شاہی قیام گاہ کے قرب میں رہتے ہیں) اپنے طور طریقوں اور اپنی زبان کے اعتبار سے ہمیشہ زیادہ شائستہ تصوّر کیے جاتے رہے ہیں۔

متعلّقات (Dependencies): دیگر اضلاع، جو مغربی، شمالی اور مشرقی ساحلوں پر واقع ہیں اور جو ولندیزی حکومت میں شامل تھے، بالعموم متعلّقات (Dependencies) کہلاتے تھے۔ یہاں کے اہم شہروں میں مندرجۂ ذیل شمار ہوتے ہیں: مغربی ساحل پر: میولا بوہ (Meulabōh)، تاپاتوآن (Tapa' Tuan)، اور سنگ کِل (Singkil)؛ شمالی ساحل پر: سِگلی (Sigli)، جو سابقہ پیدیہ (Pidië) (یا Pedir) کی سلطنت کے علاقے میں ہے، میورِدو (Meureudu)، بروایِن (Bireuën)، پیوسنگن (Peusangan)، لوسکوں (Lhō' Sukōn) اور لوسیوماوہ (Lhō' Seumawè)؛ مؤخّر الذکر مقام اور دریاے جمبو آئے (Djambō Ayé) کے درمیان پاسے (Pasè) کی خوش حال سلطنت تھی، جس کی سیاحت ابن بطوطہ (طبع Defrémery و Sanguinetti، ۴: ۲۲۸ ببعد) نے ۷۴۶ھ/ ۱۳۴۵ء میں کی تھی؛ مشرقی ساحل پر: مُنجملہ دیگر شہروں کے ایدی (Idi)، لانگ سا (Langsa) اور کوالا سم پانگ (Kuala Simpang) کے شہر ہیں۔ ایک دُخانی ٹریم وے مشرقی اور شمالی ساحلوں کو کُوٹہ راجا سے ملاتی ہے۔ آبادی کا ایک حِصّہ اَچے کلاں سے نقلِ وطن کرکے وہاں چلا گیا ہے اور بہت سے ملائی لوگ بھی آس پاس کے اضلاع سے آکر وہاں آباد ہوگئے ہیں۔

سیاہ مرچ کی روایتی کاشت، جس کی وجہ سے ''متعلّقات'' کے ایک حِصّے میں نوآبادیاں ابتداءً وجود میں آئی تھیں، تباہ ہوجانے کے باوجود اَچے ولندیزی حکومت کے زیرِ سایہ ترقی کرکے ایک خوش حال ملک بن گیا، چنانچہ ۱۹۴۲ء میں چاول کی تخمیناً پینتالیس ہزار ٹن زائد از ضرورت پیداوار دوسرے ملکوں کو بھیجی گئی اور چھالیا، پچولی (Patchouli)، ناریل، ربڑ اور مویشیوں کی برآمد بھی اہمیّت رکھتی تھی۔ آب رسانی کی تعمیرات بڑے پیمانے پر مکمل ہوگئیں یا زیرِ تکمیل تھیں۔ سڑکوں کے نظام کو وسعت دی گئی اور اس کے علاوہ مغرب کی اسٹیٹ کمپنیوں نے اَچے کے مشرقی اور مغربی ساحلوں پر اُفتادہ زمین کے وسیع خطّے ربڑ، ناریل اور پٹ سن وغیرہ کی کاشت کے لیے صاف کیے۔ رانتو (Rantau)، کوالا سمپانگ اور پیورولا (Peureula، لانگسا) میں بی پی ایم (Bataafse Petroleum Maatschappij) زمین سے تیل نکالنے کا کام کر رہی تھی اور میولا بوہ میں سونا نکالنے والی ایک کمپنی کو ٹھیکہ دے دیا گیا تھا۔

گایو (Gayō) اور اَلَس (Alas) کے علاقے: بلند پہاڑی سلسلے، جو قدیم جنگل سے ڈھکے ہوئے ہیں، ساحلی علاقے کو گایو کی سرزمین سے جدا کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے گایو کے علاقے کو چار مرتفع سطحات میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ شمالی علاقہ (جس میں تاور (Tawar) کی بڑی جھیل اور دریاے پیوسنگن واقع ہیں) ان لوگوں کے تصرّف میں ہے جو اُورنگ لوت (Urang Laut، یعنی جھیل کے لوگ) کہلاتے ہیں۔ اس کے برعکس جو میدان اس کے جنوب میں ہے وہاں اورنگ در/وروت (Urang Döröt) یعنی خشکی کے لوگ بستے ہیں۔ جنوب مشرق میں سربورجادی (Sĕrbö-djadi) کی سطح مرتفع واقع ہے، جس میں دریاے پیورولا کے سرچشمے ہیں، جو مشرقی سمت میں بہتا ہے۔ چوتھی سطح مرتفع، جو جنوب میں ہے اور جس میں دریاے ترِپا (Tripa) بہتا ہے جو مغربی ساحل پر سمندر میں جا گرتا ہے، گایو لوٗس (Gayō Luös، بمعنی گایو کا وسیع ملک) کہلاتی ہے۔ اَلَس کا علاقہ اس کے جنوب میں واقع ہے۔ ان علاقوں کے لوگ، جو بہت سی باتوں میں اَچے کی آبادی سے مختلف ہیں، شروع ہی سے اَچے کی حکومت کو تسلیم کرتے رہے ہیں۔ اچے کے حکمرانوں نے جن چار سرداروں کو (جو کیجورون Kĕdjuruns کہلاتے تھے) ملک کے متفرق حِصّوں میں مقرر کیا تھا وہ گایو اور اَچے کے درمیان ثالث کا کام دیتے تھے۔ ان میں سے دو کیجورون کا دائرۂ اثر و رسوخ جھیل تاور کے خطے میں تھا (ان کے مخصوص لقب رو/جو/بوکِٹ (Rödjö Bukit) اور سیہ اُتامہ Siah Utama تھے)۔ ایک کا تقرّر دوروت میں سے ہوتا تھا (جس کا لقب رو/جو/لنگو/ Rödjö

(Linggö تھا) اور چوتھے کا گایو لاؤس میں سے ہوتا تھا۔ (کیجورون پتیمبانگ Kĕdjurun Pétiambang) ہنر بوجادی گزشتہ زمانے میں آبادی سے خالی تھا، بعد میں اس کا سب سے زیادہ ممتاز سردار بھی کیجورون اَبک (Kĕdjurun abuk) کہلانے لگا۔ اَلس کی مملکت میں دو کیجورون اچے کی حکومت کی نمائندگی کرتے تھے۔

سب سے اہم انتظامی مرکز تکنگون (Takéngön) اور بلنگ کیجیرین (Blang Kĕdjĕrèn) میں ہیں۔ اوّل الذکر جھیل تاور پر ہے اور مؤخّر الذکر گایو لاؤس میں، تکنگون کی تحصیل میں، جہاں ستر ہزار ہیکٹر (hectares) کا رقبہ صنوبر (fir) کے درختوں سے بھرا پڑا ہے، گوند (resin) اور تارپین (turpentine) کی اہم صنعت فروغ پر ہے۔ ۱۹۴۲ء میں جاپانی حملے کے وقت کاغذ بنانے کا ایک کارخانہ قائم کرنے کا منصوبہ تقریباً مکمل ہو چکا تھا۔

اَچے کے باشندوں کے متعلق صحیح معلومات کے لیے ہم سب سے زیادہ سنوک ہرخرونیہ (C. Snouck Hurgronje) کے مرہونِ احسان ہیں جس نے (پہلی بار ۱۸۹۱-۱۸۹۲ء میں) اس قوم کے معاشرتی، سیاسی اور مذہبی حالات و کوائف کے بارے میں چھان بین کی، جن کے بارے میں اس سے پہلے شاید ہی کوئی بات معلوم تھی (*De Atjèhers*، بٹاویا ۱۸۹۳-۱۸۹۴ء؛ قب اس کتاب کا انگریزی ترجمہ، جس کے ساتھ ایک نیا دیباچہ شامل ہے اور بعض اضافے بھی مصنف نے کیے ہیں: *The Achehnese*، بٹاویا-لائڈن ۱۹۰۶ء؛ *Ambtelijke adviezeu*، ج ۱، ہیگ ۱۹۵۷ء: ص ۷۴-۴۳۸) اور بعد میں اس نے تفصیل سے گایو کی سرزمین اور ان کے رسم و رواج کی کیفیت بیان کی ہے (*Het Gajōland en zijne bewoners*، بٹاویا ۱۹۰۳ء)۔ قومی اور نسلی تفصیلات کا ایک بیش قیمت ذخیرہ J. Kreemer نے اکٹھا کیا اور اپنی کتاب *Atjèh*، دو جلد، لائڈن ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء، میں شائع کیا، جس میں اَلس کے علاقے کو بھی شامل کیا گیا ہے۔

آبادی اور زبان: اَچے قوم کی ابتدا کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ زبان کے اعتبار سے یہ لوگ ملایا اور پولی نیشیا کی اقوام (Malay-Polynesian) سے تعلّق رکھتے ہیں۔ غلاموں نے، جو نیاس (Nias) کے جزیرے وغیرہ سے لائے گئے ہیں، اور دوسرے غیر ملکیوں (مثلاً ہندوستان سے آئے ہوئے تاجروں) نے ایک حد تک آبادی کی ترکیب پر اثر ڈالا ہے۔ اَچے میں بہت سی مقامی بولیاں رائج ہیں اور پھر ہر ایک مقامی بولی کی بہت سی شکلیں ہیں؛ ادبی زبان بالعموم ضلع بَڑہ کے محاورے سے قریب ترین مناسبت رکھتی ہے۔ اَچے کی ادبیات کے لیے دیکھیے: Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۲: ۶۶-۱۸۹۔ گایو ایک مستقل زبان ہے، بحالیکہ اَلس ایک شمالی بَتک بولی ہے۔ انیسویں صدی میں ملائی زبان بندرگاہوں کی آبادی کے ایک حصّے کے سوا اَچے میں کوئی نہیں جانتا تھا، مگر اس سے پیشتر وہ درباری زبان تھی اور نہایت قدیم زمانے سے اَچے میں سرکاری دستاویزات اور دینیات پر بہت سی تصانیف ملائی زبان میں لکھی جاتی تھیں۔ عربی اور ملائی تصانیف کے قدیم ترین تراجم Achehnese کی زبان میں سترھویں صدی سے تیار ہوئے۔ اب انڈونیشی زبان سرکاری زبان ہے۔ دیگر تفصیلات کے لیے دیکھیے: (۱) C. Snouck Hurgronje: *Studiën over Atjèhsche klanken schriftleer*، در *TBG*، ۳۵ (۱۸۹۲ء): ۳۴۶-۴۴۲، نیز (۲) *Atjèhsche Taalstudiën*، وہی مجلّہ، ۴۲ (۱۹۰۰ء): ۱۴۴-۲۶۴؛ (۳) K. F. H. van Langen: *Handleiding voor de beoefening der Atjèhsche Taal*، ہیگ ۱۸۸۹ء؛ (۴) H. Djajadiningrat: *Atjèhsch-Nederlandsch Woordenboek*، بٹاویا ۱۹۳۳-۱۹۳۴ء؛ (۵) P. Voorhoeve: *Three old Achehnese MSS.*، در *BSOS*، ۱۴ (۱۹۵۲ء): ۳۳۵-۳۴۵؛ (۶) G. A. J. Hazeu: *Gajōsch-Nederlandsch Woordenboek met Nederl.- Gajōsch register*، بٹاویا ۱۹۰۷ء.

قبائل اور خاندان: اس بات کے آثار ابھی تک باقی ہیں کہ اَچے کی آبادی چار قبیلوں میں منقسم تھی۔ ایسے ہر قبیلے یا kawōm (ماخوذ از عربی: قوم) کے افراد یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے نرینہ سلسلے میں خون کے رشتے سے مربوط ہیں، لہٰذا (خاندانوں کی باہمی انتقامی خون ریزی اور خوں بہا کے معاملے میں بالخصوص) ان کے حقوق اور فرائض مشترک ہوتے ہیں؛ تاہم مختلف قوموں (kawōms) کے افراد تمام ملک میں منتشر پائے جاتے ہیں۔ صرف ایسے مقامات میں جہاں بہت سے قرابت دار اکٹھے رہتے ہیں ان کا یہ معمول ہے کہ وہ اپنے مشترکہ مفاد کے لیے ایک سردار منتخب کر لیتے ہیں۔ گاؤں کئی گھرانوں میں منقسم ہیں، جو اپنے راجاؤں (Rödjös) کی سرکردگی میں مل جل کر رہتے ہیں۔ جب راجاؤں کا آپس میں اختلاف ہوتا ہے تو فیصلہ کیجورون کی رائے پر موقوف ہوتا ہے۔

دیہات کا نظم و نسق: اَچے میں کیوتجھی (keutjhi'، یعنی بڑا بوڑھا) گمپونگ (Gampōng، یعنی گاؤں)، نیز شہر کے ایک محلّے (ملائی: کمپونگ Kampung) کا سربراہ ہوتا ہے۔ بوقتِ ضرورت وہ مُعمّر ترین اشخاص سے (یعنی ان لوگوں سے جو زندگی کے تجربات حاصل کر چکے ہوں) مشورہ کرتا ہے۔ گاؤں کے دینی معاملات، مثلاً صلوٰۃ (نماز) میں مقامی لوگوں کی امامت کرنا، تنگکو میوناساہ (Teungk u meunasah) کا کام ہے۔ تنگکو کے لقب سے اَچے میں وہ لوگ ملقب ہیں جن کے فرائضِ منصبی دینی امور سے متعلّق ہیں اور وہ لوگ بھی جنھوں نے شرعی قانون سے کچھ واقفیت حاصل کر لی ہے۔ گاؤں کے مقدّم (Gampōng Teungku) یا محلے کے مقدّم (Teungku meunasah) کوئی صاحبِ علم لوگ نہیں ہوتے، بلکہ ان کا منصب موروثی ہو گیا ہے اور ہرخرونیہ کے زمانے میں ان تنگکوؤں کی جہالت اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ وہ دوسرے لوگوں کی مدد کے بغیر بہ مشکل اپنے فرائضِ منصبی ادا کر سکتے تھے۔

شاہزادگان (Princes)، سپہ سالار (Ulèëbalangs) اور سردار (Sagi-chiefs): تاریخی زمانوں میں اچے ہمیشہ سے بہت سے چھوٹے چھوٹے اضلاع میں منقسم رہا ہے، جن کے موروثی سردار، جو اولی بلانگ (یعنی سپہ سالار) کہلاتے تھے، مسلسل طور پر ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے تھے؛ تاہم وہ اپنے مشترک آقا کی حیثیت سے اَچے کی بندرگاہ کے امیر کو خراجِ عقیدت پیش کرتے تھے۔ موخّر الذکر سرکاری (ملائی) دستاویزات میں سلطان کا لقب رکھتا تھا، لیکن بالعموم اکینیز (Achehnese) اسے راجا یا پوتیو (Pòteu، یعنی ''ہمارا آقا'') کہتے تھے۔ سلاطین اور اُن کے خاندان کے افراد توان کو (tuanku) کے لقب سے ملقب تھے اور سپہ سالاروں (اولی بلانگ) کے خاندانوں کے نرینہ افراد تیوکو (Teuku) کے لقب سے ممتاز تھے۔

اکینیز حکمرانوں کا اقتدار و وقار اور ان کے دربار کی دولت وثروت اور شان وشوکت، جس کا تذکرہ قدیم ترین ملائی اور یورپی دونوں طرح کے بیانات میں موجود ہے، ساحل اور آس پاس کے علاقوں کے خراج اور دارالسلطنت اَچے کی بندرگاہ کے محاصل پر موقوف تھی۔ دلیر اکینیز جہاز رانِ سمندر اور بندرگاہوں کے مالک تھے۔ اگر وہ خراج طلب کرتے تو شاذ ہی کوئی انکار کی جرأت کر سکتا تھا۔ ملک کے اندرونی حصّے میں حکمرانوں کو کوئی دلچسپی نہ تھی، یہاں تک کہ جب یہ سلطنت عروج پر تھی (سولھویں صدی کے دوسرے نصف اور بالخصوص سترھویں صدی کے نصف اوّل کے دوران میں) تو اس وقت بھی سلطان کی حکومت دارالسلطنت کے قریبی گرد ونواح تک محدود تھی۔

سترھویں صدی کے خاتمے تک یہ حکمران پورے طور پر اَچے کلاں کے سپہ سالاروں پر بھروسا کرنے لگے تھے۔ اس زمانے میں موخّر الذکر نے بظاہر اپنے مشترکہ مفاد کی بنا پر اپنے آپ کو تین اتحادوں میں منظّم کر لیا تھا، جو سگِی (Sagi) یعنی ''اطراف'' کہلاتے تھے، یعنی اچے کلاں کی مثلث کی تین اطراف۔ ہر ایک فریق (Sagi) کا ایک پنگلیما سگی (Panglima-Sagi) یعنی افسرِ اعلٰی ہوتا تھا، جس کا اقتدار بایں ہمہ سگی کے مشترکہ مفاد سے آگے تجاوز نہ کرتا تھا (''متعلّقات'' میں بھی اس قسم کے اتحاد پائے جاتے ہیں)۔ ان تین سرداروں کا منتخب کردہ سلطان انھیں دستور کے مطابق کچھ رقم دیتا تھا اور بالعموم سابق فرمانروا کے خاندان سے ہوتا تھا، لیکن بعض اوقات اجنبی آدمی، مثلاً اچے میں بودوباش رکھنے والے سادات، سلطان منتخب کر لیے جاتے تھے۔ مُرورِ زمانہ کے ساتھ دوسرے سرداروں نے بھی حکمران کے انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل کر لیا۔ ایک روایت کے مطابق ایک زمانے میں بارہ سرداروں نے (بہ شمولیت تینوں سرداروں کے) مل کر ایک قسم کی انتخابی مجلس کی شکل اختیار کر لی تھی۔

بعد کے زمانے میں اَچے کلاں اور متعلّقات میں بیشتر اولی بلانگ (Ulèëbalangs) اپنے اختیارات سلطان سے حاصل کرتے تھے اور اس بات کی شہادت کے طور پر انھیں ایک سند دی جاتی تھی، جس پر فرمانروا کی مہر (موسوم بہ سَرَکتہ (Sarakata) [= سرخط] ثبت ہوتی تھی۔ اس مہر کی ہندوستانی اصل و ابتدا کے بارے میں قب: G. P. Rouffaer، در *BTLV*، سلسلہ ۷، ۵: ۳۴۹-۳۸۴؛ دیکھیے C. Snouck Hurgronje، مقام مذکور، سلسلہ ۷، ۶: ۵۲-۵۵)؛ تاہم تمام سپہ سالار اپنے لیے سرکتہ یا منصب کی سند اس قدر ضروری یا کار آمد نہیں سمجھتے تھے کہ اس کے حاصل کرنے کے مصارف برداشت کریں۔ ''Tjab Sikureuëng'' (یعنی سلطان کی نُہ پہلو مُہر سے ''Tjab limòng'' (پنج پہلو مُہر) زیادہ اہم تھی، یعنی وہ مُہر جس میں ہاتھ کی شکل قوت واقتدار کی نشان دہی کرتی تھی اور جس سے مراد اپنے مفاد کی حفاظت کرنے کی اہلیت تھی)۔ اس کے برعکس گایو اور اَلس لوگوں کے سرداروں کو ان کے منصب کی نشانی کے طور پر عموماً ایک قسم کا خنجر عطا کیا جاتا تھا۔

مقیموں کی تقسیم: شافعی عقیدے کے مطابق نمازِ جمعہ صرف اس صورت میں جائز ہوتی ہے جب (کم از کم) چالیس مقیم موجود ہوں۔ مقیم سے مراد ایسا شخص ہے جو ایک جگہ متوطّن ہو گیا ہو اور شرع کی شرائط پوری کرتا ہو۔ چونکہ اکثر گاؤوں کی آبادی اتنی زیادہ نہ ہوتی تھی کہ چالیس مقیموں کی معیت میں نماز جمعہ ادا کی جا سکے اس لیے یہ دستور بن گیا تھا کہ کئی گاؤوں کو ملا کر ایک ضلع بنا دیا جاتا اور حتی الامکان اس ضلع کے مرکز سے نزدیک ترین جگہ پر نمازِ جمعہ کے لیے ایک مسجد تعمیر کر دی جاتی؛ لہٰذا لفظ مقیم کا مفہوم (جس کا تلفظ یہاں مُکِم Mukim تھا) نہ صرف اَچے میں بلکہ بعض ملائی علاقوں میں بھی دائرہ یا حلقہ ہو گیا۔ ہر ایک سپہ سالار ایسے کئی مقیموں کا حاکم ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں مذکورہ بالا تینوں سرداروں (Sagis) کے نام ان کے مقیموں کی ابتدائی تعداد سے ماخوذ ہیں، چنانچہ وہ یوں کہلاتے ہیں: ''بائیس مقیموں والا سردار'' (جنوب میں)، ''پچیس مقیموں والا سردار'' (مغرب میں) ''چھبیس مقیموں والا سردار'' (مثلّث شکل کے اَچے کلاں کے مشرق میں)۔ یہ قدیم نام پچیس مقیموں والے سگی اور بالخصوص بائیس مُقیموں والے سگی میں مقیموں کی تعداد آبادی کے اضافے کے باوجود قائم رہے۔

مقیموں کے سرداروں کا لقب اِمیوم (imeum) تھا۔ اس لفظ کا ابتدائی مفہوم نمازِ جمعہ کا پیش امام (عربی: امام) تھا؛ تاہم رفتہ رفتہ یہ امیوم بہ سلسلۂ وراثت دنیوی سردار بن گئے اور انھوں نے جمعے کی نماز باجماعت کی قیادت اپنے خاص افسروں کے سپرد کر دی۔

محکمۂ قضاء، قوانین: عام دستور کے بموجب سردار خود قاضی کے فرائض ادا کیا کرتے تھے۔ ان کے فیصلے رسم و رواج (عادت) کے غیر مکتوب قانون پر مبنی ہوتے تھے۔ بعض قوانین (Sarakatas) واقعۃً ایسے بھی ہیں جن کے متعلق روایت ہے کہ میوکُتا (Meukuta) عالم اور بعض دیگر مشہور حکمرانوں نے انھیں نافذ کیا تھا اور اکینیز، جو ان قوانین کے صرف ناموں سے واقف ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ وہ ان کے قانُون کی صحیح صورت کو پیش کرتے ہیں؛ مگر وہ دراصل ایسے مختصر قواعد و ضوابط پر مشتمل ہیں جو نظم و نسق کے معاملات، درباری آداب (جن میں حکمران

کے سامنے اظہارِ اطاعت و کورنش کا وہ طریقہ بھی شامل ہے جس پر عمل کرنا سپہ سالاروں کے لیے ضروری تھا)، بندرگاہ کے محاصل کی تقسیم اور متفرّق مذہبی فرائض کی ادائگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ قواعد و ضوابط اس وقت وجود میں آئے جب حکمرانوں نے اپنے نظم و نسق کو ایک مرکز پر لانے کی کوشش کی، اگرچہ اس کوشش کا کوئی مستقل نتیجہ برآمد نہیں ہوا۔ دربار سے تعلق رکھنے والے مسلم علما بھی ان قوانین پر اثر انداز ہوے (زیادہ مفصّل معلومات کے لیے دیکھیے: C. Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۱: ۴-۱۶؛ K. F. H. von Langen: *De inrichting van het Atjehsche Staatsbestuur onder het sultanaat*، در *BTLV*، سلسلہ ۵، iii: ۳۸۱-۴۷۱؛ *Translations from the majellis Ache* [از T. Braddell]، در *Journal of the Indian Archipelago*، ۵ (۱۸۵۱ء): ۲۶-۳۲؛ ملائی متن کی ایک طبع، از G. W. J. Drewes و P. Voorhoeve، زیر اشاعت ہے)۔ مزید براں سلاطین اور پنگیما حکمران دونوں اپنے اپنے کلی (= قاضی) رکھتے تھے، لیکن یہ مذہبی قاضی صرف خاص خاص موقعوں پر عدل گستری میں حصّہ لیتے تھے (مثلاً تقسیم میراث، طلاق کی بعض شکلوں، عقدِ نکاح سے متعلق بعض معاملات میں یا بعض دوسری صورتوں میں جہاں بالعموم دینی قانون کی پابندی کی جاتی تھی؛ اس کے علاوہ صرف اُس صورت میں جب سردار خاص طور پر اُن سے مشورہ طلب کریں)۔ سلطان کا قاضی کلی ملکُون ادی (Kali Malikōn Adi) یعنی قاضی مَلکُ العادل کا لقب رکھتا تھا۔ اس کا موروثی منصب مُرورِ زمانہ کے ساتھ رُو بہ تنزّل ہو گیا۔ وہ سلطان کی مملکت کے اندر متفرق گاؤوں کا مخصوص سردار بن کر رہ گیا۔ اسی طرح دوسرے کلیوں یعنی قاضیوں کا منصب بھی موروثی ہو گیا اور شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا تھا کہ جو افراد اپنے موروثی حق کی بنا پر کلی (قاضی) ہوں وہ اس منصب کے لیے ضروری علمیت بھی رکھتے ہوں۔

مذہب: قدیم ترین زمانے سے اَچے اور ہندوستان کے درمیان تجارتی تعلقات قائم تھے۔ اَچے کی تہذیب اور اس کی زبان شروع میں ہندو اثر سے مغلوب تھی، بعد میں اسلام اَچے کے ساحلوں تک پہنچ گیا، جسے غالبًا ہندوستانی تاجر وہاں تک لے گئے۔ جب ۱۳۴۵ء میں ابن بطوطہ نے Pasè کی سیاحت کی تو وہاں اسلام کا تسلّط ہو چکا تھا اور اس ملک کا حکمران اپنے غیر مسلم ہمسایوں کے خلاف مصروفِ پیکار تھا۔ ایکینیز راسخ العقیدہ مسلمان ہیں، لیکن اَچے میں اور انڈونیشیا کے بعض دوسرے مقامات میں اسلام جس شکل میں پایا جاتا ہے اس کے بعض مخصوص پہلو ہیں جن کی تشریح اس کی ہندوستانی اصل سے ہوتی ہے... اور بعض ایسی خصوصیات جو بیّن طور پر شیعی ہیں؛ مثلاً اچے میں پہلا مہینہ اَسَن اُسین (Asan Usèn) کہلاتا ہے؛ ظاہر ہے کہ یہ نام [حضرت] حسن و حسین [رضی اللہ عنہما] کے نام پر رکھا گیا ہے، جن کی شیعی ملکوں میں خاص طور پر تعظیم و تکریم کی جاتی ہے۔ ایک مقبوضہ جھنڈے پر [حضرت] علیؓ کی تلوار ذوالفقار کی شبیہ تھی اور اس کے ساتھ حاشیے پر ایک شیعی تحریر بھی تھی، اس سے بعض علما اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ اکینیز میں کچھ لوگ شیعہ تھے (قبّ: A. W. T. Juynboll: *Een Atjíneesche vlag met Arabische opschriften*، در *Trijdschrift voor Ned.-Indië*، ۱۸۷۳ء، ۲: ۳۲۵-۳۴۰، ۱۸۷۵ء، ۱: ۱۷۴-۱۷۶؛ ۴؛ نیز (M. J. de Geoje): *Atjeh*، در *De Nederl. Spectator*، ۱۸۷۳ء، ص ۳۸۸)۔ عام طور پر اکینیز بہت سے مذہبی فرائض کی ادائگی میں تساہل برتتے تھے۔ مثلاً صلٰوۃ (نماز) میں، مگر بہت سے اکینیز کا یہ معمول ہے کہ حج میں ضرور شریک ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں دینی کتابوں (ملائی، عربی اور اکینیز زبانوں میں) کا مطالعہ ایسے اساتذہ کی رہنمائی میں کیا جاتا تھا جو فقہ کے عالم ہوتے تھے (قبّ: C. Snouck Hurgronje: *Eene verzameling Arab. Malay en Atjèhsche handschriften en gedrukte boeken*، در *Notulen van het Batav. Genootschap van Kunsten en Wetensch*، ۳۹ (۱۹۰۱ء)، شمارہ ۷؛ نیز *The Achehnese*، ۲: ۱-۳۲)۔ طالب علم، جو زیادہ تر دُور کے اضلاع سے آتے تھے، ایک مشترک قیام گاہ (رَنگ کَنگ (Rangkang) میں رہتے تھے۔ جب یہ سلطنت عروج پر تھی تو دربار کی شان و شوکت کا شُہرہ سن کر ہندی، شامی اور مصری علما کو (جن میں مشہور عالم ابن حجر الہیتمی کا ایک بیٹا بھی شامل تھا) بعض اوقات اس بات کی ترغیب ہوتی تھی کہ وہ اَچے میں آ کر سکونت اختیار کر لیں۔

بہت سے اکینیز زائرین مکّے میں کسی نہ کسی راسخ العقیدہ صوفی سلسلے (بالخصوص قادریہ یا نقشبندیہ) میں منسلک ہو جاتے تھے، لیکن یہ سلسلے یا طریقے اچے میں اتنی اہمیت نہ رکھتے تھے جتنی کہ انڈونیشیا کے اَور بہت سے حصّوں میں۔ گزشتہ زمانے میں اَچے میں وحدت الوجودی تصوّف کی بعض ایسی شکلیں رائج تھیں جن کا اُس وقت بالعموم ہندوستان میں دَور دورہ تھا۔ اس غیر راسخ العقیدہ رُجحان کے سب سے بڑے نمائندے اچے میں شمس الدین السَّمَطرائی (یعنی پاسے Pasé کے ساکن)، (م ۱۰۳۹ھ / ۱۶۳۰ء) [رکّ بآن] اور ان کے پیشرو حمزہ فَنصُوری [رکّ بآن] تھے۔ اس عقیدے کے بڑے مخالفین رانیرِی [رکّ بآن] اور عبدالرؤف السِّنکِلی [رکّ بآن] ہوے ہیں۔ قدیم عقیدۂ تصوّف کی بعض شکلیں زمانۂ حال تک باقی رہ گئی ہیں، لیکن مرکزِ اسلام سے روز افزوں آمد و رفت کی بدولت اس قسم کے انحرافات، جو جہالت پر مبنی ہیں، بتدریج محو ہوتے جا رہے ہیں (زیادہ مفصّل معلومات، در Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۲: ۱۳ بعد، ۱۳۸)۔ اولیا کی تعظیم و تکریم اب بھی اکینیز کے رائج العام مذہب میں ایک اہم مقام رکھتی ہے۔ زائر مشہور اولیا کے مزاروں کی زیارت کرتا ہے اور نذر و نیاز کے ذریعے ان کی مہربانی اور توسّط حاصل کرنا چاہتا ہے۔ بعض مشہور ترین اکینیز اولیا غیر ملکی تھے، مثلاً عرب تیونکو انجونگ (Teungku Andjōng)، جو

۱۷۸۲ء میں فوت ہوا اور ترکی یا شامی گمپونگ بِتائی (Gampong Bitay) کا ولی جو از روے روایت سولھویں صدی میں اَچے آیا تھا.

دینی زندگی میں بلند ترین مرتبہ ''اُلمَہ'' (عربی: علما، جو اکینیز زبان میں واحد کے طور پر مستعمل ہے) کا تھا۔ یہ علما شریعت اور عقائد کے معاملے میں سب سے اعلیٰ حَکَم تھے اور ان کا مرتبہ عالم (Além) سے بہت زیادہ بلند تھا، جسے ــ خواہ وہ کتنا ہی صاحبِ علم کیوں نہ ہو ــ سند نہیں سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح کم علمیت رکھنے والے مالیم (معلّم) یا لیوبے (leubè) بھی سند نہیں سمجھے جاتے تھے اور معلّم کا یہ لفظ اُس شخص کے لیے استعمال ہوتا تھا جو علم تو کچھ بھی نہ رکھتا ہو مگر اپنے مذہبی فرائض کم و بیش پابندی کے ساتھ ادا کرتا ہو۔ علما کی تعظیم و تکریم گاؤں کے دینی کارکن تنگ کو میوناسہ سے بھی بہت زیادہ کی جاتی تھی۔ جس طرح اولی بلانگ، یعنی سردار، ''عادت'' (رسم و رواج) کے نمائندے تھے اسی طرح علما ''حکم'' (احکام مذہبی) کے علم بردار تھے، اگرچہ از روے شریعت (حکم) سردار (اولی بلانگ) اپنے علاقے کے مذہبی پیشوا بھی ہوتے تھے۔ ''حکم'' اور ''عادت'' کے ضروری تعاون کو ہرخرنیہ (Snouck Hurgronje) اکینیز معاشرے کی بنیاد قرار دیتا ہے اور جیسا کہ اس مصنّف نے کہا ہے اسے مندرجہ ذیل جملے کی روشنی میں سمجھنا چاہیے:

''عادت کی حیثیت مالکہ کی ہے، اور حکم (شریعت) اس کی فرمانبردار لونڈی ہے، تاہم حکم کو جب کبھی موقع ملتا ہے تو وہ اپنی زبردستی کا انتقام لیتی ہے اور اس کے نمائندے ہمیشہ اس غلامانہ حیثیت سے بچ نکلنے کے لیے موقع کی تلاش میں رہتے ہیں'' (*The Achehnese*، ۱: ۱۵۳).

تاریخ: اَچے کا صوبہ انڈونیشیا کا وہ حصّہ تھا جہاں اسلامی سلطنتوں کی بنیاد پہلے پہل رکھی گئی۔ انھیں میں سے ایک سلطنت کا ذکر سب سے پہلے مارکو پولو (Marco Polo) نے کیا ہے۔ جب اس نے ۱۲۹۲ء میں اچے کے شمالی ساحل کی سیاحت کی تو اس وقت فرلیک (Ferlec)، یعنی Pĕrlak (اکینیز: 'Peureula')، میں ایک مسلمان بادشاہ موجود تھا؛ مگر دو اور علاقے بَسْمَہ یا بُشْمَن اور سَمَرَہ ابھی تک اسلام نہیں لائے تھے۔ ان دو علاقوں کو پاسے اور سَمُدرا (Samudra) کا مرادف نہیں سمجھا جا سکتا، کیونکہ پاسے اور سَمُدرا کا پہلا مسلم فرمانروا، یعنی الملک الصّالح، ۱۲۹۷ء میں فوت ہوا، لٰہذا یہ بات بعید از قیاس معلوم ہوتی ہے کہ ۱۲۹۲ء تک سَمُدرا کے لوگ ''وحشی، بت پرست'' اور ''آدم خور درندے'' رہے ہوں (H. K. J. Cowan، در *Djawa*، ۱۹ (۱۹۳۹ء): ۱۲۱ بعد)۔ چند صدیوں تک سَمُدرا کی بندرگاہ، جو بعد میں پسائی (Pasai) (اکینیز: پاسے) کہلائی، مجمع الجزائر میں اسلام کی اشاعت کا ایک اہم مرکز بنی رہی۔ ہوسکتا ہے کہ کسی دن اس کے حکمران خاندانوں کی تاریخ کو مزاروں کی الواح اور سکّوں پر منقوش کتبوں، ملائی زبان کی تاریخوں (شجرہ ملایو (*Sĕdjarah-Mĕlayu*) اور حکایت راجہ راجہ پسائی (*Hikiayat Radja-radja Pasai*)، جسے E. Dulaurier نے بعنوان *Chroniques Malayes*، ۱۸۴۹ء میں ایک واحد مخطوطے، R. A. S. Raffles' ، Mal. 67 سے طبع کیا؛ رومن حروف میں طبع، از J. P. Mead، در *JSBRAS*، ج ۶۶، (۱۹۱۴ء) اور چینی، عربی (ابن بطّوطہ، دیکھیے اوپر) اور یورپی مآخذ کی مدد سے مرتب کیا جا سکے۔ اب تک بہت سا موادّ اکٹھا کیا جا چکا ہے، لیکن کتبوں کی اشاعت ابھی تک نہیں ہوئی۔ آثار قدیمہ کے معائنے کے کام کی روئداد کے بارے میں دیکھیے: *Oudheidkundig verslag*، ۱۹۱۲ء، بعد؛ قب *Encyclopaedi e. Ned. Indië*، ج ۱، ۱۹۱۷ء، بذیل مادّہ Blang Mè)۔ مزاروں کے بہت سے پتھر کھمبایت واقع گجرات سے لائے گئے تھے (J. P. Moquette، در *TBG*، ۵۴ (۱۹۱۲ء): ۶: ۵۳۶ - ۵۴۸)۔ ۷۸۱ھ کی ایک قبر پر عربی اور قدیم ملائی زبان کے کتبے ہیں (W. Stutterheim، در *AO*، ۱۴ (۱۹۳۶ء): ۲۶۸ - ۲۷۹؛ قب G. E. Marrisson، در *JMBRAS*، ج ۲۴ (۱۹۵۰ء)، حصّۂ اوّل، ص ۱۶۲ - ۱۶۵)۔ ایک ہندوستانی آبادکار کی لوح مزار پر، جس کی تاریخ ۸۲۳ھ ہے، سعدی کی ایک فارسی غزل لکھی ہے (H. K. J. Cowan، در *TBG*، ۸۰ (۱۹۴۰ء): ۱۵ - ۲۱)۔ یہ سلطنت سولھویں صدی تک قائم رہی۔ جب Tomé Pires نے ۱۵۱۲ - ۱۵۱۵ء میں اپنی کتاب *Suma Oriental* (طبع A. Cortesão Hakluyt Soc.، سلسلہ ۲، ص ۸۹، ۹۰ (۱۹۴۴ء)) کے لیے مَلَکّا (Malacca) میں معلومات فراہم کیں تو اس وقت تک یہ سلطنت خود مختار تھی اور پرتگالیوں نے جب مَلَکّا پر قبضہ کیا تو مَلَکّا کے زوال سے اس کی تجارت کو بہت فائدہ پہنچا، مگر یہ خوش حالی زیادہ دیر پا ثابت نہ ہوئی۔ اگرچہ پاسے کا روایتی دشمن پِدِر Pedir (اکینیز: پدی Pediё) اپنے بادشاہ Mada-forxa (مظفر شاہ؟) کے فوت ہو جانے اور (بظاہر اچے سے) برسرِ جنگ ہونے کی وجہ سے روبہ تنزّل تھا، مگر اس وقت پاسے کی نہیں بلکہ اچے کی طاقت بڑھ رہی تھی۔ پیرِس (Pires) اس کے حکمران کے متعلق یوں لکھتا ہے کہ وہ ایک قزّاق بادشاہ ہے، جو اپنے ہمسایوں کے درمیان ایک جانباز مردِ میدان کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ لَمبُری (Lambry = لموری Lamuri، لَمبُری Lambri) کے ہمسایہ، ملک اور بَیَر (Biar) کی سرزمین کو، جو اچے اور پِدِر (اکینیز: بِھیوئی Biheuё) کے درمیان واقع تھی، پہلے ہی فتح کر چکا تھا۔ یہ غالبًا سلطان علی مُغایت شاہ کی جانب اشارہ ہے، جو جَجادِنِین گراٹ (H. Djadjadiningrat) کی فہرست میں پہلا سلطان ہے، اگرچہ اس کی تخت نشینی کا سال صحیح طور پر معلوم نہیں۔ جب جَجادنین گراٹ ملائی تواریخ اور یورپی مآخذ سے اپنی فہرست تیار کر چکا (*BTLV*، ۶۵ (۱۹۱۰ء): ۱۳۵ - ۲۶۵) تو اس کے بعد اس سلطان کے بعض پیش رو سلاطین کے سنگ مزار دستیاب ہوئے، لیکن اس کے ان پیش رو سلاطین کے باہمی تعلقات ابھی تک صحیح طور پر واضح نہیں ہوئے۔ بہر حال سلطان مغایت شاہ نے مغرب کی جانب دَیا (Daya) اور مشرق کی طرف پِدی اور پاسے کو فتح کر لینے کے بعد اچے کی سلطنت کی حقیقی طور پر بنا ڈالی۔ فی الحال قدیم تر سلاطین کے بارے میں معلومات کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم اچے کے حکمرانوں کی وہ فہرست جو جَجادنین

گراٹ نے مرتب کی ہے یہاں نقل کرتے ہیں؛ صرف اس کی بیان کردہ تاریخوں میں کہیں کہیں ترمیم کر دی گئی ہے:

۱- علی مُغایَت شاہ (؟-۱۵۳۰ء)؛
۲- صلاح الدین (۱۵۳۰ ± ۱۵۳۷ء)؛
۳- علاء الدین رعایت شاہ القہّار (±۱۵۳۷-۱۵۷۱ء)؛
۴- علی رعایت شاہ یا حسین (۱۵۷۱±۱۵۷۹ء)؛
۵- سلطان مُدا (ایک بچہ، جو صرف چند ماہ تک ۱۵۷۹ء میں حکمران رہا)؛
۶- سلطان سُری عالم (۱۵۷۹ء)؛
۷- زَین العابِدین (۱۵۷۹ء)؛
۸- علاء الدین حاکم پیراک یا منصور شاہ (۱۵۷۹±۱۵۸۶ء)؛
۹- علی رعایت شاہ یا راجہ بُویُنگ (±۱۵۸۶±۱۵۸۸ء)؛
۱۰- علاء الدین رعایت شاہ (±۱۵۸۸-۱۶۰۴ء)؛
۱۱- علی رعایت شاہ یا سلطان مُدا (۱۶۰۴-۱۶۰۷ء)؛
۱۲- اِسکندر مُدا (وفات کے بعد اس کا نام مرحوم مکوتا عالم ٹھیرا) (۱۶۰۷-۱۶۳۶ء)؛
۱۳- اسکندر ثانی علاء الدّین مُغایت شاہ (۱۶۳۶-۱۶۴۱ء)؛
۱۴- تاج العالم صفیّۃ الدین شاہ (۱۶۴۱-۱۶۷۵ء)؛
۱۵- نور العالم نقیّۃ الدین شاہ (۱۶۷۵-۱۶۷۸ء)؛
۱۶- عنایت شاہ زکیّۃ الدین شاہ (۱۶۷۸-۱۶۸۸ء)؛
۱۷- کمالت شاہ (۱۶۸۸-۱۶۹۹ء)؛
۱۸- بدر العالم شریف ہاشم جمال الدین (۱۶۹۹-۱۷۰۲ء)؛
۱۹- پیرکسہ عالم شریف لُمتوئی بن شریف ابراہیم (۱۷۰۲-۱۷۰۳ء)؛
۲۰- جمال العالم بدر المنیر (۱۷۰۳-۱۷۲۶ء)؛
۲۱- جوہر العالم اماء الدین شاہ (صرف چند دن حکمران رہا)؛
۲۲- شمس العالم یا وَنڈی تِبِنگ (Wandi Tĕbing) (صرف چند دن بادشاہت کی)؛
۲۳- علاء الدین احمد شاہ یا مہاراجہ لیلا میلایو (Lela Mĕlayu) (۱۷۲۷-۱۷۳۵ء)
۲۴- علاء الدین جوہن شاہ یا پوت جُٹ اَوُک (Pòtjut Auk) (۱۷۳۵-۱۷۶۰ء)
۲۵- محمود شاہ یا توانکو راجہ (۱۷۶۰-۱۷۸۱ء [کذا، ۱۷۶۴ء؟])؛
[۲۶- بدر الدین (۱۷۶۴-۱۷۶۵ء)]؛
[۲۷- سلیمان شاہ یا راجہ اُداھنہ لیلا (Udahana Lela) (۱۷۷۳ء)]؛
۲۸- علاء الدین محمد شاہ یا توانکو محمد (۱۷۸۱-۱۷۹۵ء)؛
۲۹- علاء الدین جوہر العالم شاہ (۱۷۹۵-۱۸۲۴ء)؛
[۳۰- شریف سیف العالم (۱۸۱۵-۱۸۲۰ء [کذا، ۱۸۲۴ء؟])]؛
۳۱- محمد شاہ (۱۸۲۴-۱۸۳۶ء)؛
۳۲- منصور شاہ (۱۸۳۶-۱۸۷۰ء)؛
۳۳- محمود شاہ (۱۸۷۰-۱۸۷۴ء)؛
۳۴- محمد داؤد شاہ (۱۸۷۴-۱۹۰۳ء)؛

علی مُغایَت شاہ کے دو بیٹوں صلاح الدین اور خصوصاً علاء الدین رعایت شاہ القہّار نے اس نئی سلطنت کی اہمیّت میں اضافہ کیا۔ ترکی سرکاری دستاویزوں سے پتا چلتا ہے کہ مؤخّر الذکر نے ۹۷۳ھ [/ ۱۵۶۵-۱۵۶۶ء] میں پرتگالیوں کے خلاف مدد کی درخواست کرتے ہوئے ایک وفد قسطنطینیہ بھیجا تھا اور یہ اظہار کیا تھا کہ جنوب مشرقی ایشیا کے کئی حکمرانوں نے اسلام قبول کر لینے کا وعدہ کیا ہے بشرطیکہ عثمانلی ترک انھیں پرتگالیوں سے بچا لیں۔ اس سفارت کا قسطنطنیہ میں ورود اس وقت ہوا جب ترکوں کو Szigetvar کی مہم درپیش تھی اور سلطان سلیمان کی وفات واقع ہو گئی تھی، لٰہذا سفارت کو دو سال تک قسطنطنیہ میں انتظار کرنا پڑا۔ اس کے بعد سویز (Suez) کے امیر البحر کرد اوغلو خِزر رئیس کی سرکردگی میں ایک بحری مہم تیار کی گئی، جو اُنیس جنگی جہازوں پر مشتمل تھی اور ان کے ساتھ توپیں اور سامانِ رسد وغیرہ تھا؛ لیکن اس مہم کا رُخ یمن میں ایک بغاوت کو فرو کرنے کے لیے پلٹ دیا گیا اور اس کی جگہ دو جہاز سامانِ رسد اور فوجی فنّی ماہرین کے ہمراہ اچے روانہ کر دیے گئے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ جہاز اچے کے سلطان کی ملازمت میں داخل ہو گئے اور وہیں رکے رہے (دیکھیے صفّے = Saffet، در *TOEM*، ۱۰: ۶۰۴-۶۱۴ و ۱۱: ۶۷۸-۶۸۳؛ آئی۔ ایچ۔ اُوزُون چارشلی: عثمانلی تاریخی، ۲ (۱۹۴۹ء): ۳۸۸-۳۸۹ و ۳/۱ (۱۹۵۱ء): ۳۱-۳۳)۔ سترھویں صدی کے نصف اوّل میں اچے کی مملکت اپنی خوش حالی کے انتہائی درجے کو پہنچ گئی اور اسکندر مُدا کے عہدِ حکومت میں وہ اپنے پورے عروج پر تھی؛ چنانچہ اسکندر مُدا کی وفات کے بعد اسے میوکُتا عالم یعنی دنیا کے تاج کے لقب سے سرفراز کیا گیا (سطور بالا: عدد ۱۲)۔ اس کے عہد میں اکینیز کی حکومت جنوب میں دور تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ پہنگ (Pahang) اور مَلَکّا کے خلاف ایک بڑے سمندری بیڑے کے ساتھ مہم لے کر گیا۔ چنانچہ یہی مہم اکینیز کی ایک شان دار رزمیہ نظم، یعنی حکایت معلم دگنگ (*Hikayat Malém Dagang*، طبع H. K. J. Cowan، ہیگ ۱۹۳۷ء) کا موضوع بنی۔ ۱۶۳۸ء میں اس کے جانشین (اسکندر ثانی، سطور بالا: شمارہ ۱۳) کے عہد میں ایک پُرتگالی سفارت اچے پہنچی اور اس نے وہاں کے سلطان کو ولندیزیوں کے خلاف جنگ میں اپنا طرف دار بنانے کی ناکام کوشش کی (دیکھیے: Agostino di S. Teresa: *Breve racconto del viaggio ... al regno di Achien*، روم ۱۶۵۲ء؛ Ch. Bréard: *Histoire de Pierre Berthelot*، پیرس ۱۸۸۹ء)۔ سترھویں صدی کے نصف آخر (۱۶۴۱-۱۶۹۹ء) میں چار شہزادیوں نے اچے میں حکمرانی کی۔ نسوانی حکومت کا یہ دَور اولی بلانگ یعنی سپہ سالاروں

کے حق میں قدرتی طور پر بہت مفید تھا، جن کا اقتدار اور اختیارات اس کی وجہ سے بہت بڑھ گئے، لیکن اس کے برعکس بہت سے لوگ اس صورتِ حال کو پسند نہیں کرتے تھے اور انھوں نے مکّے سے حاصل کردہ ایک فتوٰی کی سند پر یہ اعلان کیا کہ شرع کی رُو سے کسی عورت کا برسرِ حکومت ہونا ممنوع ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں خاندانی جنگوں کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا۔ بعض امیر، جنھوں نے تخت حاصل کرنے کے لیے جنگ کی، سیّد (یعنی [حضرت امام] حسینؓ کی اولاد سے) تھے اور اچے میں پیدا ہوے تھے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور جمال (سطور بالا: شمارہ ۲۰) تھا۔ ۱۷۲۶ء میں اسے معزول کر دیا گیا مگر اس کے بعد بھی وہ خاصے عرصے تک آئندہ آنے والے سلاطین کا مقابلہ کرتا رہا اور منجملہ دیگر سلاطین کے وہ احمد (سطور بالا: شمارہ ۲۳)، جو بگِس (Bugis) نسل کا ایک شخص تھا (اکینیز حکمرانوں کے آخری خاندان کا مورث) اور اس کے بیٹے جوہَن شاہ (سطور بالا: شمارہ ۲۴) کے مقابلے میں ڈٹا رہا۔ جمال اور جوہَن شاہ کا مقابلہ اور اوّل الذکر کی موت اکینیز کی ایک بڑی رزمیہ: حکایت پوت جُت محمد (*Pòtjut Muhamat*) تاحال غیر مطبوع؛ قب Snouck Hurgronje: *The Achehnese*، ۲: ۸۸-۱۰۰) کا موضوع ہے؛ یہاں تک کہ جب شاہی دربار کا اقتدار اور اس کی دولت و ثروت بتدریج بے حقیقت سی رہ گئی تب بھی اکینیز کے دلوں میں فی الواقع زمانۂ حال تک اپنے حکمرانوں کے لیے تعظیم و تکریم کا ایک زبردست جذبہ باقی رہا۔ جن کی وہ ایک شاندار ماضی کے نمائندوں کی حیثیت سے بڑی عزت کرتے تھے۔

([P.VOORHOEVE] و TH. W. JUYNBOLL)

اَچے کی جنگ: انیسویں صدی میں اکینیز کی قزاقی اور بردہ فروشی اور ہمسایہ ملکوں میں ان کی تاخت و تاراج نے ایک مسلسل خطرے کی صورت اختیار کر لی۔ ابتدا میں ولندیزی حکومت اس قابل نہ تھی کہ وہ اس خرابی کو دور کر سکے، کیونکہ ۱۸۲۴ء میں اس نے انگلستان سے یہ عہد کیا تھا کہ وہ ساٹرا میں اپنے اقتدار کو شمال کی جانب وسعت نہ دے گی، لیکن یہ پابندی ۱۸۷۱ء میں انگلستان سے ایک نئے معاہدے کی رُو سے رفع ہوگئی اور ۱۸۷۳ء میں ولندیزی حکومت نے اپنی سپاہ ساحل پر اتار دی۔ اس سے اچے کی جنگ شروع ہوئی، جو چند وقفوں کے ساتھ ۱۸۷۳ سے ۱۹۱۰ء تک جاری رہی، بحالیکہ مؤخر الذکر سال میں یہ سمجھا گیا کہ پورے طور پر امن بحال ہوگیا ہے۔

مجموعی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکینیز کی اس غیر متوقّع مزاحمت کے تین عناصر تھے: علما، سردارانِ فوج (اولی بلانگ) اور سلطان۔ ان تینوں میں علما قوی ترین اور سلطانی حکومت سب سے زیادہ کمزور عنصر تھا۔ یہ آخری بات قابلِ فہم ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا سلطان کا اثر و رسوخ بہت محدود تھا۔ سلطان کا قلعہ یعنی کوٹہ راجا فتح کر لینے سے ولندیزیوں کی نظر میں سلطان کی حکومت کا خاتمہ ہوگیا اور ولندیزیوں نے اس کا منصب اور اس کے اختیارات

چھین لیے۔ اس اثنا میں سلطان محمود شاہ کی وفات کے بعد سلطان منصور شاہ (سطور بالا: شمارہ ۳۳) کا پوتا محمد داؤد، جس کی عمر چھے سال کی تھی، سلطان منتخب ہوا۔ سلطان محمد داؤد نے، جو تخت و تاج کا دعویدار تھا، اپنے درباریوں کے ساتھ کیوملا (Keumala)، واقع پِدی، میں پناہ لی، مگر ولندیزی فوج نے اس کا تعاقب کیا اور وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چھپتا پھرا۔ آخر کار ۱۹۰۳ء میں اس نے اطاعت قبول کر لی، مگر ۱۹۱۷ء میں بعض خفیہ سرگرمیوں کی بنا پر اسے جلاوطن کر دیا گیا۔ سردارانِ فوج کو، جو دُنیوی حکّام یا "ملک کے آقا" (*The Achehnese*، ۱: ۸۸) تھے اور ولندیزی اقتدار کو تسلیم کرنے پر رضامند نہ تھے، ایک ایک کر کے مغلوب کرنا پڑا۔ سب سے زیادہ بااثر اشخاص میں سے ایک بائیس مقیموں کی سگی کا سردار تیوکو پنگلیما پولم (Teuko Panglima Pòlém) محمد داؤد تھا۔ اب جب کہ سلطان کی حکومت کا خاتمہ ہو چکا تھا ولندیزیوں نے سرداروں (اولی بلانگ) میں سے ہر ایک کو، سوا اُن کے جو اچے کلاں میں تھے اور جسے سلطان کی ملکیت تصوّر کیا جاتا تھا، اپنی اپنی جگہ صاحبِ اختیار حکمران تسلیم کر لیا، مگر ان کے لیے ولندیزی حکومت سے تعلقات کو ایک معاہدے کے ذریعے معیّن کرنا ضروری تھا۔ سنوک ہرخرنیہ کے مشورے سے معاہدے کی جو شکل منتخب کی گئی وہ *Korte verklaring* (قلیل المدّت معاہدہ) کے نام سے موسوم ہوئی۔ اس معاہدے کی رُو سے حکمرانوں نے تسلیم کیا کہ ان کے علاقے ولندیزی ہند کا ایک حصّہ ہیں اور یہ اقرار کیا کہ وہ بیرونی طاقتوں سے کسی قسم کے سیاسی تعلقات نہیں رکھیں گے اور اَچے کے گورنر کے تمام احکام کی تعمیل کریں گے۔ علما، یعنی لوگوں کے روحانی پیشوا، آزادی کی جدّ و جہد کے اصلی محرّک تھے۔ یہاں ہم صرف ایک مشہور و معروف خاندان ترو تیونگکوز (Tirò-teungkus) کا ذکر کر سکتے ہیں، جس میں چھِہ سَمَن (Tjhèh Saman) سب سے زیادہ نامور شخص تھا۔ یہ لوگ ترو کے گاؤں سے منسوب تھے، جو پِدی کے علاقے میں واقع اور اسلامی علم و دانش کا ایک بڑا مرکز تھا۔ علما جہاد کی تلقین کرتے ہوے پورے ملک کا دورہ کرتے تھے۔ ان کا جنگی سرمایہ وہ زکوٰۃ تھی جو لوگوں پر عائد کی جاتی تھی۔ مقامی سردار ... پسِ پُشت دھکیل دیے گئے اور جنگ ایک طویل مدت تک بڑے جوش و خروش کے ساتھ اس وجہ سے جاری رہی کہ اس نے ایک مذہبی جہاد کی شکل اختیار کر لی تھی۔ حکایت پرنگ سبِی (*Hikayat Prang Sabi*) (طبع H. T. Damsté، در *BTLV*، ۸۴ (۱۹۲۸ء): ۵۴۵ ببعد)، جس میں دینداروں کو جہاد کی دعوت دی گئی ہے، اسی زمانے کی تصنیف ہے۔ جب سلطان نے، جو سلطنت کا دعویدار تھا، اطاعت قبول کر لی تو علما اور بعض سردار (اولی بلانگ) بے قاعدہ (guerilla) جنگ لڑتے رہے؛ اگرچہ پنگلیما پولم نے بھی سلطان کی اطاعت کے چند ماہ بعد ہتھیار ڈال دیے۔ ۱۹۱۱ء میں تیونگکو مَعٔت (Teungku Ma'at) بھی، جو ترو تیونگکوز کا آخری سردار تھا، مارا گیا۔

ان تین بنیادی اسباب و عوامل کی پوری اہمیت کو سمجھنے اور اس کے مطابق اپنی

حکمتِ عملی اور طریق کار کو ڈھالنے کی صلاحیت ولندیزی حکومت میں بہت عرصے کے بعد پیدا ہوئی۔ ہرخرنیہ کی تحقیقات نے سب سے پہلے وہ سیاسی بصیرت پیدا کی جس پر گورنر J. B. van Heutsz (۱۸۹۸-۱۹۰۴ء)، گورنر G. C. E. van Daalen (۱۹۰۵-۱۹۰۸ء) اور گورنر H. N. A. Swart (۱۹۰۸-۱۹۱۸ء)، کی فوجی مہمات مبنی کی جاسکیں (قب K.van der Maaten: *Snouck Hurgronje en de Atjèh-Oorlog*، دو جلد، Oostersch Instituut، لائڈن ۱۹۴۸ء۔ اور وہ تصانیف جن کی فہرست اس میں درج ہے)۔ گورنر Swart آخری گورنر تھا، جسے اچے میں بیک وقت شہری حکومت اور فوجی قیادت تفویض کی گئی۔

ولندیزی نظم و نسق: چونکہ اچے کی جنگ نے سلطان کی حکومت کا خاتمہ کر دیا تھا اس لیے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اعلٰی اقتدار سلطان کے نائبین یعنی سرداروں اولی بلانگ کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اس سیاسی نظام کو جو اپنے جواز کی سند ''عادت'' (مقامی رسمی قانون) سے حاصل کرتا تھا ولندیزی اداری نظام میں مندرجۂ ذیل طریقے سے جگہ دے دی گئی: اولی بلانگ کے علاقوں کو ''دیسی ریاستوں'' (-zelf besturende landschappen) کے طور پر تسلیم کر لیا گیا اور ولندیزی حکومت سے ان کا تعلق قلیل المدّت معاہدے (Korte verklaring) کی رو سے متعیّن کیا جاتا تھا۔ اس قاعدے سے اچے کلاں اور سنگکل کا چھوٹا ضلع مستثنٰی تھے کیونکہ ان دونوں کو ایسے علاقے قرار دیا گیا جن کا انتظام براہِ راست حکومت کے ہاتھ میں تھا (rechtstreeks bestuurd gebied) تین سگیون کے علاقے کو بھی اسی نوعیت کے علاقوں میں اس لیے شامل کر لیا گیا کہ فتح کے بعد غلط طور پر یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ باقی اچے کے برعکس یہاں کے سردار سلطان کے ملازم عمّال تھے۔ سنگکل کے سرحدی علاقے کی شمولیت تاریخی وجوہ کی بنا پر عمل میں لائی گئی۔ اس ضلع کا ایک حصّہ اس سے پہلے ہی تپنولی (Tapanuli) کی ریذیڈنسی کے ایک جزو کی شکل میں ولندیزی حکومت کی عملداری میں شامل کیا جا چکا تھا، لہٰذا یہاں کے نظم و نسق کا طریقہ معیّن کرنے میں اسی نظام کی پیروی کی گئی جو ریذیڈنسی میں اَور جگہ رائج تھا؛ لیکن یہاں بھی نظم و نسق کے ڈھانچے کو، جو رواج پر مبنی تھا، برقرار رکھا گیا؛ چنانچہ پنگلیما سگی، اولی بلانگ اور اسی طرح کے دوسرے لوگ بحیثیت مقامی سرداروں کے سرکاری عمّال بنا دیے گئے۔

عادت کا نظام، جسے اس طرح نظم و نسق میں ضم کر لیا گیا، ایک لامحدود تنوع کا مرقع پیش کرتا تھا۔ وہ تقریبًا ایک سو سرداروں (اولی بلانگ) پر، جو خود مختار حکمرانوں کی سی حیثیت رکھتے تھے اور ان کے علاوہ تقریبًا پچاس پنگلیما سگی، اولی بلانگ اور متفرق القاب رکھنے والے مقامی سردار بھی شامل تھے۔ ہر ایک علاقائی وحدت کا رقبہ بالاختلاف ایک گاؤں سے لے کر ایک ولندیزی صوبے کے مساوی تھا اور آبادی چند سو سے لے کر پچاس ہزار تک تھی اور حکمرانوں کی تعلیم معمولی ابتدائی (Primary) نصاب سے لے کر بٹاویا کے سول سروس کالج (Bestuursschool) کی تربیت تک ہوتی تھی۔

اس انڈونیشی انتظامی ڈھانچے پر ولندیزی بندوبست منڈھا گیا تھا۔ اس نظام کا مقصد یہ تھا کہ ان اداروں کے ذریعے سے امن و امان، نظم و نسق اور قانون کی حکومت قائم کرے اور ملک کو معاشی اور ثقافتی لحاظ سے ترقی کی راہ پر ڈالے۔ ان مقاصد کے پیشِ نظر اچے اور متعلقہ علاقوں کی حکومت (جو بعد میں ریذیڈنسی بن گئی) ایک گورنر کے ہاتھ میں تھی، مگر اسے بالآخر چار اضلاع میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور ان میں سے ہر ایک کا نظم و نسق مددگار ریذیڈنٹ (Assistant Resident) کے سپرد کر دیا گیا۔ یہ چار اضلاع حسبِ ذیل تھے: (۱) اچے کا ضلع؛ (۲) شمالی ساحل کا ضلع؛ (۳) مشرقی ساحل کا ضلع اور (۴) مغربی ساحل کا ضلع۔ پھر اپنی جگہ یہ چاروں اضلاع کل اکیّس چھوٹے ضلعوں میں منقسم تھے، جن میں سے ہر ایک، ایک ضلع دار (Controleur) کے زیرِ انتظام تھا۔

حکومت کی حکمتِ عملی کا رجحان مستقل طور پر یہ تھا کہ سرداروں میں ابتدائے عمل کی ذاتی صلاحیت کو زیادہ ترقی دی جائے اور انڈونیشی نظامِ حکومت کو مغربی معیاروں کے مطابق بنا دیا جائے، لہٰذا پرانے نمونے کے سردار نے، جو ایک قدیم مطلق العنان حاکم کی طرح حکومت کرتا تھا، اپنی جگہ رفتہ رفتہ نسبۃً کم عمر اور زیادہ ترقی پسند آدمیوں کے لیے خالی کر دی۔

اس طرح سے ولندیزی عملداری میں پورا نظم و نسق اولی بلانگ برادری کے ہاتھ میں رہا۔ یہ ایک ایسی برادری تھی جو ایک طرف ان خاندانوں کے مابین باہمی شادیوں سے مستحکم ہو گئی تھی جو پہلے بھی مختلف طریقوں سے ایک دوسرے سے وابستہ تھے، لیکن اس کے برعکس قدیمی عداوتوں کی کارفرمائی کے باعث ایک دوسرے سے جدا بھی تھے۔ علاوہ ازیں اس برادری کا تفوّق محض حکمرانی کے دائرے تک محدود نہ تھا، بلکہ ''عادت'' کی رُو سے عدل و انصاف کا محکمہ بھی اولی بلانگ کے ہاتھ میں تھا، بحالیکہ ''حکم'' (شریعت) کی رُو سے وہ اپنے علاقے کے مذہبی رہنما بھی تھے۔ مزید براں انھیں اکثر اہم تجارتی اور دوسرے معاشی فوائد بھی حاصل تھے اور وہ بالعموم وسیع املاک اپنے تصرّف میں رکھتے تھے، خاص طور پر پدی میں، جہاں ابھی تک قرونِ وسطٰی کا سا جاگیرداری نظام رائج تھا۔ آخر میں چونکہ ہر قسم کی تعلیم و تربیت کے لیے اُن کے بچوں کی جانب سب سے پہلے توجّہ کی جاتی تھی اس لیے ایک معنی میں انھیں ایک قسم کی علمی اجارہ داری بھی حاصل تھی۔

جب جنگِ جاپان شروع ہوئی تو اس وقت تین اولی بلانگ نمایاں اہمیّت رکھتے تھے: (۱) تیوکو نجا عارف (Teuku Nja' Arif)، جو ۲۶ مقیموں کی سگی کا سردار تھا اور جس نے قومی مجلس (Volksraad) میں ۱۹۳۱ء تک اچے کی نمائندگی کی تھی؛ (۲) گلمپنگ پیونگ (Glumpang Payōng) پدی کا حکمران تیوکو محمد حسن، جو گزشتہ زمانے میں ریذیڈنسی کے دفاتر واقع کوٹہ راجا میں کام کر چکا تھا اور جہاں وہ سیاسی حکمتِ عملی پر بہت اثر انداز رہا تھا؛ (۳) تیوکو حاجی تجہی (Tijhi) محمد جہان عالم شاہ (Alamsjah)، جو بیوئن (Bireuën) کا

حکمران تھا۔

در حالیکہ سرداروں (اولی بلانگ) کا گروہ اس طرح بیش از پیش اپنے کو ولندیزی نظام سے قریبی طور پر وابستہ کرتا گیا، علما کے گروہ میں بحیثیت مجموعی ولندیزیوں کی مخالفت کی روایت برقرار رہی۔ اچے کی جنگ کے دوران میں علما نے جو برتری حاصل کر لی تھی وہ امن وامان کی بحالی کے بعد دوبارہ سلب ہوگئی اور اولی بلانگ کا پرانا اقتدار از سرِ نو قائم ہوگیا، لہٰذا ان دونوں گروہوں کے درمیان، جو جنگ کے دوران میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے رہے تھے، بتدریج منافرت پیدا ہوتی گئی۔ اچے کی تاریخ میں اس منافرت کا بار بار اظہار ہوتا رہا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علما اولی بلانگ کو غدّار تصوّر کرنے لگے۔

ولندیزی نظام حکومت کی قدیمی پالیسی کے مطابق مذہبی زندگی کو آزادی کے ساتھ نشوونما حاصل کرنے کا موقع دیا گیا تھا۔ پہلے پہل تو انکو راجا کیومالا (جس کا والد محمد شاہ، سطور بالا: شمارہ ۱۳، کا پرپوتا تھا) مذہبی امور میں مشیر کے فرائض انجام دیتا رہا، لیکن اس کی وفات کے بعد یہ عہدہ دوبارہ پُر نہیں کیا گیا اور اس کے ساتھ ہی مذہبی معاملات کے متعلق وہ مجلسِ شوریٰ، جسے ۱۹۱۹ء میں مجلسِ علما (''راد علما'' ulama raad) کے نام سے قائم کیا گیا تھا اور جس کی مرکزی شخصیت سلطان کا یہ صاحبِ علم خلف تھا، موقوف کر دی گئی؛ اس لیے بعد میں ولندیزی حکام مذہبی دائرے کے اندر نئے حالات کے بارے میں اپنی معلومات کے لیے سرداروں پر اعتماد کرنے لگے، جنھیں قانونی طور پر ان کے اپنے اپنے علاقوں میں مذہبی راہنما تصوّر کیا جاتا تھا۔ بالآخر جاپانی حملے سے ذرا ہی پہلے سابق سلطان کے ایک اور خلف تو انکو عبدالعزیز کو، جو کوٹہ راجا کی مسجد کا امام تھا، غیر سرکاری طور پر مذہبی مشیر بنا دیا گیا۔ وہ اس مفہوم میں ''علما'' نہیں تھا جس میں اس لفظ کو اچے میں استعمال کیا جاتا تھا اور اگرچہ وہ عالم (دیکھیے اوپر) کہلاتا تھا، تاہم اسے اپنے نامور پیش رووں کی سی عزّت وتوقیر حاصل نہ تھی۔

دنیوی تعلیم سے دوسرے درجے پر مذہبی تعلیم کی اہمیت برقرار رہی، چنانچہ ابتدائی دینی تعلیم کے علاوہ اچے میں بہت سے ثانوی سکول دینی تعلیم کے نام سے تھے، جن میں جغرافیہ، تاریخ، معاشیات وغیرہ مضامین بھی پڑھائے جاتے تھے۔ بہت سے سردار (اولی بلانگ) اس بات کا خاص طور سے خیال رکھتے تھے کہ ان کے علاقے میں ایک یا ایک سے زائد دینی مدرسے موجود ہوں، جن میں درس دینے والے مصر کے تعلیم یافتہ، منگ کباو (Minangkabau) یا خود اچے کے تربیت یافتہ علما ہوں، جن کی شہرت کی بدولت خود ان کی اپنی نیک نامی میں اضافہ ہو جائے۔ رہی یہ بات کہ یہ علما اکثر اوقات کم وبیش علانیہ طور پر مغرب کے دشمن ہوتے تھے، تو انھیں اس بات کو مجبورًا گوارا کرنا پڑتا تھا۔

ولندیزیوں کے خلاف جدوجہد میں تیسرا عنصر سلطان کی حامی جماعت تھی، مگر اس کا کردار ختم ہو چکا تھا۔ سلطان، جو تخت کا دعویدار تھا، ۱۹۳۹ء میں بٹاویا میں انتقال کر چکا تھا اور اس کے بیٹے کو اچے واپس آنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ شاہی خاندان کے دیگر افراد، جو اچے میں رہ گئے تھے، بہت کم اثر و رسوخ رکھتے تھے، مگر تو انکو محمود اس سے مستثنیٰ تھا۔ وہ ایک اہم سیاسی شخصیت کا مالک تھا، جس نے بٹاویا کے سول سروس کالج میں تربیت پائی تھی۔ اچے واپس آنے سے پہلے، جہاں کے ریذیڈنٹ کی ملازمت میں اس کا تقرر بہ حیثیت ایک اعلیٰ دیسی حاکم ہوا، وہ کچھ عرصے تک سیلیبز (Célèbes) میں ایک سرکاری عہدے پر فائز رہ چکا تھا۔ ۱۹۳۱ء میں تیوکو نجاء عارف کے بعد وہ مجلسِ عوام (Volksraad) کا رکن ہو گیا اور دعویدار سلطان کی وفات کے بعد شاہی خاندان کا مسلّمہ سربراہ بن گیا۔ ۱۹۳۹ء میں اکینیز کے بعض تاجروں نے سلطانی حکومت بحال کرنے کی جو مہم شروع کی تھی اسے کچھ تائید حاصل نہ ہوسکی؛ اولی بلانگ کی جانب سے عملًا اس کی کچھ بھی حمایت نہ کی گئی، کیونکہ انھیں اس تحریک میں خود اپنی جاہ ومنزلت کے لیے خطرہ نظر آ رہا تھا۔

سیاسی صورت حال اپنی جگہ پر سُدھرتی گئی۔ مزاحمت کا آخری واقعہ ۱۹۳۳ء میں پیش آیا اور متعینہ فوج بتدریج کم کر دی گئی۔ کفار سے نفرت اور جہاد کا خیال مذہبی شعور کے... مظاہرے تھے۔ اب ان کی جگہ... مقامی اکینیز حب الوطنی نے لے لی، جس کا اظہار اس طرح ہوا کہ وہ اپنے گھر میں خود مالک ومختار بننا چاہتے تھے اور حکومت کے نظم ونسق میں اپنے ہم وطنوں کے لیے بیشتر تعداد میں عہدے حاصل کرنے کی طبعی خواہش رکھتے تھے۔

اکینیز کی قوم ابھی تک مشکل ہی سے زمانۂ حال کے نظریات قوم پرستی کی گرفت میں آئی تھی۔ یہی بات محمدیہ تحریک کے بارے میں صحیح ہے، جس کی ابتدا جاوا میں ہوئی تھی۔ اگرچہ اس تحریک نے اپنا نصب العین مذہبی زندگی کا ارتقا قرار دیا تھا اور اس کے تعلّقات تمام انڈونیشیا سے تھے، تو بھی اسے اکینیز کی مذہبی زندگی کی ہم نوائی حاصل نہ ہوئی۔ باوجود اپنی اکینیز قیادت کے وہ بدیہی طور پر ایک غیر اکینیز تحریک تھی، جس نے زیادہ تر غیر اکینیز عناصر کو اپنی طرف متوجّہ کیا یا مقامی طور پر اکینیز معاشرے کے جنگجو عناصر کو، جو کسی خالص سیاسی تحریک کی عدم موجودگی میں مذکورہ بالا تحریک میں اپنی سیاسی اور معاشرتی آرزوؤں کی تسکین تلاش کر رہے تھے۔ اس نوخیز اسلامی جدّت پسند تحریک کے مذہبی نظریات اکینیز کے قدامت پسند لوگوں کے نظریات سے بالکل مختلف تھے۔

محمدیہ کے جدّت پسندانہ نظریات کے مقابلے میں ۱۹۳۹ء میں پوسا (PUSA) یا Persatuan Ulamaulama Seluruh Atjèh کا قیام بیروین (Bireuën) میں پیوسنگن کے حکمران کی باثر حمایت میں عمل میں آیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ اچے کے چوٹی کے علما کی رہنمائی میں یہ تنظیم اُس خالصۃً راسخ العقیدہ مذہبی زندگی کی تشکیل کا ذریعہ بن جائے جو اکینیز کی خصوصیت ہے۔ یہ ضروری نہیں تھا کہ اس کی رکنیت محض علما تک محدود ہو۔ ہر شخص جو اپنے آپ کو اس کے مقاصد سے ہم آہنگ کر سکے، اس میں شامل ہو سکتا تھا اور اس کا سب سے زیادہ نمایاں سربراہ کیومنگن (پدی) کا رہنے والا تیونکو محمد داؤد بیور یو یا (Beureu'éh) تھا۔ بظاہر

یہ تحریک ایک اہم ضرورت کو پورا کرتی تھی۔ اس کے ذریعے قدامت پسند اور ترقّی پسند دونوں طرح کے علما کو یکجا کر دیا گیا اور اس کی شاخیں اچے میں ہر جگہ قائم ہو گئیں۔ ولندیزیوں سے دشمنی مول لینا تو درکنار کسی طرح کی سیاسی حیثیت اختیار کرنا اس تحریک کے مقاصد کے منافی تھا۔ سردارانِ قوم اور حکومت کی جانب اس کی روش بالکل صحیح تھی، لہٰذا اور بہت سے سرداروں نے اپنی اپنی مقامی شاخوں کے مشیر کی حیثیت منظور کر لی اور تو انکو محمود کو سرپرست کا منصب پیش کیا گیا۔ نوجوانوں کی ایک تحریک پمُوڈا پُوسا (Pemuda Pusa) کے نام سے شروع کی گئی، جس کا مرکز اِیدی میں تھا۔ زیادہ ترقی یافتہ اور جدّ و جہد کرنے والے عناصر نے رواجی قانون کے دباؤ کے خلاف ردِّعمل کے طور پر اس تحریک میں پناہ ڈھونڈی اور اسے اپنے نظریات کے اظہار کا ذریعہ بنانا چاہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہ نوجوانوں کی تحریک جلد ہی ایک جہادی اور تخریبی نوعیت اختیار کرنے لگی؛ چنانچہ پُوسا بذاتِ خود علما کے ہاتھوں میں ولندیزی حکومت اور اولی بلانگ کے خلاف ان کی جدّ و جہد میں ایک مؤثر ہتھیار بن گئی۔

اس دَور کی اقتصادی ترقیات اور تعلیم کے مذہبی پہلو پر ہم مختصر طور پر بحث کر چکے ہیں۔ دنیوی تعلیم بلا توقف پھیلتی گئی، چنانچہ جاپانی حملے کے وقت اچے میں ایک اونچے درجے کا سکول تھا؛ تیرہ ایسے سکول تھے جو مغربی طرز کی ابتدائی تعلیم دیتے تھے؛ تین سو اڑتالیس ابتدائی ورنیکولر (vernacular) سکول اور پینتالیس vervolgscholen یا اونچے درجے کے ورنیکولر سکول تھے اور ایک تجارتی اور صنعتی مرکز تھا۔ انھیں یا تو ولندیزی حکومت نے قائم کیا تھا یا مقامی ریاستوں نے۔ اس کے علاوہ کچھ نجی (Private) سکول بھی تھے، جن میں مغربی طرز کی ابتدائی تعلیم دی جاتی تھی اور جن کی امداد محمدیہ اور تمن سِسوہ (Taman Siswa) انجمنیں کرتی تھیں۔

جاپانی قبضہ: اس سے پیشتر کہ مارچ ۱۹۴۲ء میں جاپانی فوجیں اچے پر قابض ہوں، اچے کلاں اور شمال اور مغرب کے ساحلی اضلاع میں ولندیزی حکومت کے خلاف بغاوتیں شروع ہو چکی تھیں۔ ان بغاوتوں نے ایک قومی خروج کی شکل اختیار کر لی تھی، خاص طور پر بائیس مقیموں کی سگی نیز مغربی ساحل پر تجلنگ (Tjalang) کے چھوٹے ضلع میں جاپانی فوجوں کے ساحل پر اترنے کے بعد بغاوت سُرعت سے پھیل گئی، جیسا کہ اچے کی جنگ کے زمانے میں ہوا تھا۔ بغاوت کا اہم ترین عنصر علما پر مشتمل تھا۔ اس کی قیادت پُوسا اور پمُوڈا پُوسا کے سربراہ کی حیثیت سے تیونکو محمد داؤد بیور یو ایہ کر رہا تھا، بحالیکہ یہ مذکورہ بالا جماعتیں پورے اچے میں اثر و رسوخ رکھنے کی بنا پر جہاد کی تبلیغ کے لیے بہت موزوں تھیں۔ سرداروں (اولی بلانگ) کی شرکت شروع میں چند غیر مطمئن سیاسی عناصر تک محدود رہی، جو محض مقامی اہمیت رکھتے تھے۔ اس واقعے کی توضیح کہ بائیس مقیموں کی سگی میں بغاوت نے ایک قومی خروج کی شکل اختیار کر لی، اس تائید و اعانت سے ہوتی ہے جو علما کو اس سگی کے سربراہ اور اچے کی جنگ کی عظیم مزاحمت کے قائد تیوکو پنگلیما پولم محمد داؤد کے بیٹے سے حاصل ہوئی، بحالیکہ اوّل الذکر جنگ شروع ہونے سے کچھ عرصے پہلے فوت ہو گیا تھا۔ تجلنگ میں لاگیواین (Lageuën) کے تیوکو سابی (Sabi) کی شرکت نے، جو اِن دو مقامی حکمرانوں میں سے تھا جنھوں نے اس سے پہلے سلطانی حکومت کو بحال کرنے کی تحریک کی حمایت کی تھی، وہاں کی بغاوت کی نوعیّت پر اپنی مہر ثبت کر دی۔ لہٰذا اچے کی جنگ کے زمانے کا تیسرا عنصر، یعنی سلطانی حکومت کا حامی، بھی اس موقع پر دوبارہ ظہور میں آ گیا۔ اس تحریک کو جاپانیوں کی طرف سے تقویت پہنچی، کیونکہ دسمبر ۱۹۴۱ء میں پینانگ (Penang) کے سقوط کے فوراً ہی بعد وہاں کی اکینیز نوآبادی میں سے ایک پانچواں دستہ مرتب کر لیا گیا، جس نے اپنے کارکنوں کو جاپانی تسلّط سے پناہ ڈھونڈنے والوں کے بھیس میں اچے روانہ کر دیا۔ جاپانیوں کے ساحل پر اترنے سے کچھ ہی عرصے پہلے تیوکو نجاء عارف بغاوت میں شریک ہو گیا اور اس کے بعد گلمپنگ پیونگ کے تیوکو محمد حسن نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ وہ جاپانیوں کے حملہ آور ہونے سے پہلے ہی ان سے نامہ و پیام کر چکا تھا۔

سرداروں (اولی بلانگ) اور علما کے بارے میں جاپانیوں کی روش شروع ہی سے ولندیزیوں سے مختلف تھی۔ انھیں ابتدا ہی سے علما کی تائید اس حد تک حاصل ہو گئی کہ شاید کسی اَور جانب سے نہ حاصل ہوئی ہو، تاہم پوسا کی اس کوشش کو جاپانیوں نے پسند نہیں کیا کہ وہ مقامی سرداروں (اولی بلانگ) سے اقتدار کو منتقل کر کے اپنے ہاتھ میں لے لے، کیونکہ وہ اس بات کی اجازت نہیں دے سکتے تھے کہ ''عادت'' پر مبنی حکومت کے کل پُرزوں کی برطرفی سے موجودہ معاشرتی نظام درہم برہم ہو جائے۔ اس سے ان کی اپنی فوجی طاقت کو نقصان پہنچ جاتا۔ اس کے برعکس جاپانی حکمت عملی کا بڑا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں سیاسی طاقتوں، یعنی ''عادت'' اور ''حکم'' (یعنی احکامِ شریعت) کو باہم متحد کر دیں، تاکہ عوام کا تعاون مجموعی طور پر حاصل کر سکیں، لہٰذا بعینہٖ ولندیزیوں کی طرح جاپانیوں نے بھی یہ کوشش کی کہ دونوں گروہوں کے درمیان توازن قائم رکھیں؛ چونکہ حقیقت میں اولی بلانگ نے بھی بغاوت میں اہم حصہ لیا تھا، اس وجہ سے یہ حکمتِ عملی جاپانیوں کے لیے قابلِ قبول تھی۔

اس طرح اولی بلانگ کی حکومت برقرار رہی، بلکہ ملکی نظم و نسق کے دائرے میں ان کی حیثیت اور زیادہ مستحکم ہو گئی۔ ولندیزی سرکاری حکام کی جگہ انڈونیشی گنچوؤں (Gun-chōs) نے لے لی، جنھیں ایک کے سوا، اولی بلانگ خاندانوں کے سربراہوں میں سے منتخب کیا گیا تھا۔ دو سرداروں نے اس وفد میں اچے کی نمائندگی کی جو ۱۹۴۳ء میں سماٹرا سے جاپان گیا تھا۔ ان میں سے ایک سردار، یعنی تیوکو محمد حسن، اس وفد کا قائد مقرر کیا گیا تھا۔ اچے کی مشاورتی مجلس میں، جو ۱۹۴۳ء کے اختتام پر قائم کی گئی تھی، تیوکو نجاء عارف کو اس کا صدر اور تیوکو محمد حسن کو اس کا نائب صدر منتخب کیا گیا۔ جس طرح اسے شروع میں مرتّب کیا گیا اس کے اراکین کی اکثریت اولی بلانگ کے طبقے سے تعلق رکھتی تھی، لیکن جب ۱۹۴۵ء

میں اسے از سرِنو ترتیب دیا گیا تو یہ شکل قائم نہ رہی۔ بایں ہمہ اولی بلانگ کے علی الرّغم علما کا مقام خاصا مستحکم ہوگیا، چنانچہ ۱۹۴۳ء کے شروع میں تیوکوعبدالعزیز پورے اچے کے لیے مذہبی امور کا مشیر مقرر ہوا اور چند ماہ کے بعد اسے دینی امور سے متعلق مشاورتی مجلس کا صدر بنا دیا گیا، جو اسی زمانے میں مرتّب کی گئی تھی۔ تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ کو اس مجلس کا نائب صدر مقرر کیا گیا جس کی شاخیں پورے اچے میں پھیلی ہوئی تھیں اور وہ جلد ہی اس میں ایک نمایاں شخصیت بن گیا۔ اس مجلس کا اور اس قسم کی دوسری تنظیمات کا بڑا مقصد یہ تھا کہ مذہب کو جاپانی جنگی کوشش کے کام میں لایا جائے۔ جب ۱۹۴۴ء میں مذہبی مقدمات کی سماعت کے لیے ایک عدالت شوکیو ہواِن (Shukyō-hōin) کے نام سے قائم کی گئی تو اس میں بھی تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ اور اس کی پوسا جماعت کا غلبہ تھا۔ آخر میں پوسا کی مجلسِ عاملہ کا ایک رکن دینی تعلیم کا نگران مقرر کیا گیا۔ تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ اور متعدد دوسرے علما اچے کی پہلی اور دوسری دونوں مجلسوں کے رکن تھے۔

عدل و انصاف کا محکمہ بھی از سرِ نو مرتّب کیا گیا اور اسے بہت حد تک سرداروں (اولی بلانگ) کے تصرّف سے الگ کر دیا گیا، بالخصوص مجسٹریٹوں کی عدالتوں (کوہواِن Ku-hōin) میں جن لوگوں کو ارکان نامزد کیا گیا اُن میں سے بہت سے پوسا کے حامی، تحریکِ مزاحمت کے عَلَم بردار اور اولی بلانگ کے دوسرے دشمن شامل تھے۔

دونوں گروہوں میں توازن برقرار رکھنے کی یہ حکمتِ عملی نہ تو اولی بلانگ ہی کے لیے تسلی بخش ہوسکتی تھی اور نہ علما ہی کے لیے۔ یہ صحیح ہے کہ اب ''عادت'' (رواجی قانون) مالکہ اور ''حکم'' (شریعت) اس کی فرمانبردار لونڈی نہ رہی تھی، لیکن علما صرف اس صورت میں مطمئن ہوسکتے تھے کہ ''حکم'' تو مالکہ بن جائے اور ''عادت'' اس کی لونڈی۔ اس وجہ سے دونوں گروہ جاپانیوں سے بالا بالا ایک دوسرے کے خلاف سرتوڑ جدّ وجہد میں مصروف تھے۔

اس اثنا میں جاپانیوں پر دباؤ روز بروز بڑھتا جا رہا تھا۔ جاپانی فوج، جو یہاں متمکّن تھی، وہ نہ صرف اپنی خوراک بلکہ سڑکوں، ہوائی اڈوں اور قلعہ بندیوں کی تعمیر کے لیے مزدوروں کی فراہمی میں خود اس ملک کے وسائل ہی پر انحصار کرتی تھی۔ یہ ضرورت پوری کرنے کے لیے اولی بلانگ اور علما دونوں کی وساطت سے لوگوں پر ایک تقریبًا ناقابلِ برداشت بار ڈال دیا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بے چینی بڑھتی گئی اور بیش از پیش اولی بلانگ قابض افواج کی خدمات کے لیے اپنے ملازمین مہیّا کرنے سے انکار کرتے گئے، درحالیکہ علما کے لیے بھی جاپانی مطالبات کے پورا کرنے میں تعاون کرنا روز بروز دشوار ہوتا گیا؛ چنانچہ ستمبر ۱۹۴۳ء میں اچے میں بڑے پیمانے پر گرفتاریاں عمل میں آئیں اور جو لوگ گرفتار کیے گئے ان میں کئی اولی بلانگ بھی شامل تھے۔

اگست ۱۹۴۴ء میں گلمپنگ کے حکمران کو، جس پر خفیہ سرگرمیوں اور ولندیزیوں سے ساز باز کرنے کا شبہہ کیا جاتا تھا، بعض دوسرے اولی بلانگ کے ہمراہ گرفتار کرلیا گیا اور کچھ عرصے کے بعد قتل کر دیا گیا۔ ان گرفتاریوں کے وقت، جو بڑے پیمانے پر عمل میں آئیں، پیوسنگن کا حکمران پہلے ہی کئی ماہ سے قید تھا۔ حکایت پرنگ سبی (یعنی دعوتِ جہاد) کے کسی نسخے کا پاس رکھنا یا اسے پڑھ کر سنانا جرم قرار دیا گیا۔ دو مثالیں ایسی ہیں جن میں علانیہ طور پر مزاحمت کی گئی۔ شروع ۱۹۴۲ء ہی میں لہوسیوماو (Lhō, Seumawè) کی تحصیل میں واقع بایو (Bayu) کے مقام پر بغاوت رونما ہوئی۔ وہاں ایک ''علما'' تیونکو عبدالجلیل کے متعلق، جو اپنی نوعمری کے باوجود ایک وسیع مذہبی جماعت کا پیشوا تھا، یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے جاپانیوں کے خلاف پرنگ سبی (جہاد) کی تلقین کی تھی؛ چنانچہ وہ اپنے ساتھیوں سمیت ایک خون ریز جنگ میں مارا گیا۔ ۱۹۴۵ء میں بیروین کی تحصیل پندراہ (Pandraïh) کے مقام پر ایک اَور بغاوت ہوئی۔ یہاں اشیاے ضروریہ کی بالجبر فراہمی کے بھاری معاشی بوجھ اور بیگار کی وجہ سے بغاوت رونما ہوئی، جسے وحشیانہ سختی کے ساتھ دبا دیا گیا۔

جاپانی حملے کا ابتدا میں تو صرف یہ نتیجہ نکلا کہ لوگوں کے دلوں میں کافر کی نفرت از سرِنو تازہ ہوگئی، لیکن جب جاپانی دباؤ بڑھتا گیا تو مقامی حبّ الوطنی کے مثبت جذبے کو فروغ حاصل ہوا، جس کی وجہ سے اکینیز کی یہ امنگ اَور بڑھ گئی کہ وہ حکومت اپنے ہاتھ میں لیں، جاپانیوں کی طرف سے آزادی کے وعدے کا نتیجہ یہ ہوا کہ حبّ الوطنی اتحاد کے ایک ایسے نظریے میں تبدیل ہوگئی جو مذہب پر مبنی ہوتے ہوئے پورے انڈونیشیا پر حاوی تھا۔

انڈونیشیا کی آزادی: اگست ۱۹۴۵ء میں جاپانیوں کے ہتھیار ڈال دینے کے بعد اچے میں ولندیزی حکومت بحال نہ ہوسکی، بلکہ صرف سابانگ کے جزیرے پر ولندیزی فوج نے قبضہ کرلیا۔ اس طرح اولی بلانگ اور علما کے درمیان ایک آخری فیصلے کا راستہ کھل گیا، چنانچہ دسمبر ۱۹۴۵ء میں خانہ جنگی کا آغاز ہوا اور آخر کار فروری ۱۹۴۶ء میں اولی بلانگ کی قوت فنا ہوگئی۔ کئی سرداروں (اولی بلانگ) کے خاندان اس طرح قتل کر دیے گئے کہ ان کا ایک بچہ تک زندہ نہ رہا۔ اولی بلانگ خاندانوں کے سینکڑوں افراد جمہوریہ کے دشمن قرار دیے گئے اور جمہوری حراستی کیمپوں میں جا کر غائب ہوگئے اور ان کی املاک ضبط ہوگئیں۔ ان میں ۲۶ مقیموں کا سگی اور پیوسنگن کا حکمران بھی شامل تھے۔

اولی بلانگ کے اقتدار کی اس بربادی کو محض ''عادت'' (رواج) اور ''حکم'' (شریعت) کے باہمی تضاد کا نتیجہ تصوّر نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں معاشرتی، سیاسی اور معاشی اسباب بھی کارفرما تھے۔ معاشرے میں اولی بلانگ کو بہ حیثیتِ مجموعی جو مرتبہ حاصل تھا اور جس کی کیفیت کسی قدر تفصیل سے اوپر بیان کی گئی ہے اس کے خلاف مذہب ایک معاشرتی انقلاب کا آلہ کار بن گیا۔

اس خانہ جنگی میں پوسا کے فتح یاب ہونے کے جلد ہی بعد اس کا سربراہ تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ اچے کا فوجی ناظم بن گیا۔ اس کے ساتھیوں نے نظم و نسق، پولیس اور محکمۂ عدل و انصاف میں وہ عہدے سنبھال لیے جو اس سے پہلے اولی

بلانگ کے تصرّف میں تھے۔ نئے حکمرانوں کی نا آزمودہ کاری، چیرہ دستی اور بد دیانتی سے، جنھیں دراصل آبادی کی محض ایک اقلیّت کی تائید حاصل تھی، جلد ہی ایک روز افزوں بے چینی پیدا ہوگئی اور ۱۹۴۸ء میں کوٹہ راجا میں ایک بغاوت ہو گئی جو نا کام رہی، لیکن جب تک انڈونیشی جمہوریہ کی مرکزی حکومت ولندیزیوں سے کوئی سمجھوتا نہ کر سکی اس وقت تک وہ دوسرے معاملات میں منہمک رہی، لہٰذا اچے میں اس کی مداخلت کا کوئی سوال پیدا نہ ہوتا تھا۔ انڈونیشیا کی آزادی منوانے کے لیے مشترکہ جدّوجہد ان چند سالوں کے دوران میں ایک واحد مقصد رہا۔ اکینیز کی مقامی حبّ الوطنی اور انڈونیشیا کے اتحاد کا نظریّہ دونوں اس وقت یکجا ہو گئے تھے۔

۱۹۴۹ء کے خاتمے پر جب حکومت ہالینڈ سے انڈونیشیا کی جمہوریہ کو منتقل ہوگئی تو اس کے ساتھ ہی مرکزی حکومت کی مداخلت ناگزیر ہوگئی۔ انتظامی اغراض کی بنا پر اچے کو شمالی ساٹرا کے صوبے میں شامل کر دیا گیا، جس کی وجہ سے تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ کا عہدہ بہ حیثیتِ گورنر سلب ہوگیا۔ اکینیز فوجی دستوں کی جگہ بتدریج غیر اکینیز سپاہی متعیّن کر دیے گئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پوسا اپنے فوجی سہارے سے محروم ہوگئی۔ ۱۹۵۱ء میں اشتراکی رہنماؤں کی عام گرفتاری کے پردے میں جو اس وقت پورے انڈونیشیا میں عمل میں آئی، پوسا کے سربراہوں کی ایک بڑی تعداد کو بھی حراست میں لے لیا گیا اور پوسا کے ان نااہل حامیوں کو، جو سرکاری حیثیت رکھتے تھے، ان کے عہدوں سے برطرف کر دیا گیا؛ لیکن مرکزی حکومت کی یہ توقع کہ وہ اس طرح اچے کی حکومت کی رہنمائی کرکے اسے رفتہ رفتہ راہِ راست پر لے آئے گی پوری نہ ہوئی۔ ستمبر ۱۹۵۳ء میں تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ اور اس کے پیرووں نے عَلَمِ بغاوت بلند کیا اور اس طرح ایک خون ریز بے قاعدہ جنگ شروع ہوگئی، جو ۱۹۵۷ء کے وسط میں تیونکو محمد داؤد بیور یوایہ اور مقامی حکّام کے درمیان ایک غیر رسمی عارضی صلح نامہ طے ہونے تک جاری رہی۔ اس سے ایک سال پیشتر اکتوبر ۱۹۵۶ء میں اچے کو دوبارہ ایک خود مختار صوبے کی حیثیت عطا کر دی گئی تھی۔

مآخذ: علاوہ ان تصانیف کے جو مذکور ہو چکی ہیں: (۱) *Encyclopaedie van Ned.-Indië*، ج۱ (۱۹۱۹ء)، بذیل مادۂ اچے (Atjèh)؛ (۲) P. J. Veth: *Atchin en zijne betrekkingen tot Nederland* (لائڈن ۱۸۷۳ء)؛ (۳) J. A. Kruyt: *Atjèh en de Atjehers. Twee jaren blokkade op Sumatra's . N. O. Kust* (لائڈن ۱۸۷۷ء)؛ (۴) *Mededeelingen betreffende de Atjèhsche onderhoorighenden'*، در BTLV، سلسلہ ۷، ۹: ۱۳۸-۱۷۱؛ (۵) J. L. J. Kempees: *De tocht van overste van Daalen door de Gajo Alas-en Bataklanden*، ایمسٹرڈم ۱۹۰۴ء؛ (۶) C. Snouck Hurgronje: *Een Mekkaansch gezantschap naar Atjèh in 1683*، در BTLV، سلسلہ ۵، ۳: ۵۴۵-۵۵۴؛ (۷) W. Volz: *Nord-Sumatra II, Die Gajoländer*، برلن ۱۹۱۲ء؛ (۸) P. Voorhoeve: *Critical survey of studies on the languages of Sumatra*، ہیگ ۱۹۵۵ء، ص ۵-۸؛ (۹) J. Hulshoff Pol: *De gouden munten (mas) van Noord-Sumatra*، در *Jaarboek voor munten penningkunde*، ج۱۶ (۱۹۲۹ء)؛ (۱۰) T. J. Veltman: *Nota over de geschiedenis van het landschap Pidië*، در *TITLV*، ۵۸ (۱۹۱۹ء): ۱۵-۱۶۰؛ (۱۱) G. L. Tichelman: *Een marmeren praalgraf et Koeta Kareuëng*، مع مفید حواشی بابت مآخذ، در *Cultureel Indië*، ۲ (۱۹۴۰ء): ۲۰۵-۲۱۱؛ (Tichelman اپنے ابتدائی مقالات میں، جو *De Javabode*، مئی ۱۹۳۳ء، میں شائع ہوئے، ساتویں/تیرھویں صدی کے نصف اوّل کے الواحِ مزار کا ذکر کرتا ہے، لیکن ان معلومات کا ماخذ نا قابلِ اعتماد ثابت ہو چکا ہے)؛ (۱۲) P. Voorhoeve: *Iskandar muda, zoon van Ālī?*، در BTLV، ص۱۰۷، ۳۶۴-۳۶۵؛ (۱۳) J. Jongejans: *Land en Volk van Atjèh vroeger en nu*، ۱۹۳۹ء؛ (۱۴) A. J. Piekaar: *Atjèh en de oorlog met Japan*، ۱۹۴۹ء؛ (۱۵) S. M. Amin: *Sekitar Peristiwa berdarah di Atjèh*، ۱۹۵۶ء.

(A. J. PIEKAAR)

✱ **اُچِیالی**: Ochiali (یا اوچیالی) سولھویں صدی عیسوی کا ایک ترک... امیر البحر۔ کلبریہ (Calabria) کے ایک گاؤں میں، جو لِکَسْتِلّی (Licastelli) کے نام سے مشہور ہے، حدود ۱۵۰۰ء میں پیدا ہوا، کیونکہ اس کی وفات کے وقت، جو ۱۵۸۷ء میں ہوئی، اس کی عمر نوّے سال سے اوپر بتائی گئی ہے۔ اچیالی اس کا وہ نام ہے جو اسے اس کے ہم عصر اطالوی مآخذ میں دیا گیا ہے، لیکن ترکی مآخذ میں اس کا نام اُلج علی ہے، جو غالبًا اسے شمالی افریقہ میں دیا گیا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ عربی کے صیغۂ جمع عُلُوج (جمع عِلْج) کی بگڑی ہوئی شکل ہو، جس سے اس کا خارجی النسل ہونا ظاہر ہوتا ہے (Hammer، در GOR، طبع ثانی، ۲: ۴۸۱، ۷۵۱، میں متضاد بیان دیے گئے ہیں)۔ پہلے کچھ عرصہ ایک اسیر جہازی غلام (galley slave) رہنے کے بعد وہ مسلمان ہوگیا اور مدت تک بحیرۂ روم میں جہازرانی کرتا رہا۔ سجلِّ عثمانی (۳: ۵۰۲) کے بیان کے مطابق وہ ۹۶۱ھ/ ۱۵۵۴ء میں تِرْسانہ قپُودانی (بحری اسلحہ خانے کا کپتان) مقرر ہوا۔ اس کے عروج کا باعث مشہور امیر البحر طورغُد رئیس سے اس کا تعلّق تھا، جس کا یہ نائب بنا۔ جب چارلس (Charles) پنجم نے جزیرۂ جَرْبہ پر حملہ کیا تو یہ طورغُد کے ساتھ وہیں موجود تھا۔ ۱۵۶۵ء میں یہ دونوں مالٹا کی ناکام [ترکی] مہم میں شامل تھے، جس میں طورغُد مارا گیا۔ اس کے بعد ۱۵۶۸ء تک یہ طورغد کی جگہ طرابلس کا حاکم رہا؛ پھر صالح پاشا کی جگہ الجزائر کا حاکم مقرر ہوا۔ اس زمانے میں اس نے الجزائر کی حدود کو

مغرب کی طرف توسیع دی اور ۱۵۶۷ء میں اس نے تونس کو آخری حَفصی سلطان اور اس کے ہسپانوی حامیوں سے چھین کر اس پر عارضی طور پر قبضہ کر لیا۔ Cervantes اپنی کتاب *Don Quixote* کے انتالیسویں باب میں اسے الجزائر کا بادشاہ لکھتا ہے۔ اس کے دوسرے سال اُلج علی نے وینس (Venice) اور مالٹا والوں کے خلاف بحری مہموں میں حصہ لیا۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ جنگ لِپانٹو (Lepanto) [رکّ بآن]، ستمبر ۱۵۷۱ء سے متعلق ہے، جس میں یہ ترکی بحری بیڑے کے بائیں بازو کا افسر تھا۔ جب اس نے شکست کے بعد بحری بیڑے کے ایک حصّے کو کامیابی کے ساتھ صحیح و سالم قسطنطینیہ پہنچا دیا تو اس کے انعام میں اسے قپودان پاشا مقرر کر دیا گیا، کیونکہ سابق امیر البحر موذّن زادہ علی لِپانٹو کی جنگ میں مارا گیا تھا۔ کہتے ہیں کہ اس موقع پر اس کے نام اُلج علی کو بدل کر قِلِج علی کر دیا گیا۔ وہ اپنے اس عہدے پر مرتے دم تک برقرار رہا اور اس نے بحیرۂ روم میں منجملہ اَور کاموں کے اپنی سرکردگی میں کئی ایک غارت گرانہ حملے کیے اور منجملہ اَور چیزوں کے ۱۵۷۴ء میں سرعسکر سِنان پاشا [رکّ بآن] کے ہمراہ تونس اور القلعہ (La Goulette) کی دوبارہ تسخیر میں حصہ لیا۔ ملک کی اندرونی سیاسی تبدیلیوں کا سرکاری حلقوں میں اس کی ہردل عزیزی پر کوئی اثر نہ پڑا۔ اس کا آخری سرکاری کام یہ تھا کہ کریمیا کے جدید خان کو کَفہ (Kaffa) لے آئے اور اسے معزول شدہ خان کی جگہ حاکم بنائے۔ اچیالی نے جہازوں کے بنانے میں بڑی سرگرمی دکھائی، خاص طور پر لِپانٹو کی تباہ کن شکست کے بعد۔ اس کے علاوہ اس نے غَلطہ (Galata) میں توپ خانہ جامع اور سلطان کے محلّ میں ایک حمّام بنایا۔ اپنی اچانک موت (۱۵ رجب ۹۹۵ھ/ ۲۱ جون ۱۵۸۷ء) کے وقت، جو اس کی اپنی مسجد میں واقع ہوئی، اس نے بے اندازہ دولت چھوڑی، جو حکومت کے قبضے میں چلی گئی۔

مآخذ: ترکی میں سب سے بڑے تاریخی مآخذ (۱) سلانیکی: تاریخ اور (۲) حاجی خلیفہ: تحفة الکبار ہیں؛ اسی زمانے کی ایک مغربی تصنیف (۳) Pierre de Bourdeille de Brentôme: *Vies des hommes illustres et grands capitaines étrangers*، ۱۵۹۴ء ہے؛ ان کے علاوہ (۴) فان ہامر (Von Hammer)، زِنکائسن (Zinkeisen) اور جورگا (Jorga) کی تاریخی تصانیف اور (۵) E. Hamilton Currey: *Sea-Wolves of the Mediterranean*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ص ۳۴۴ ببعد؛ (۶) حافظ حسین الایوان سرائی: حدیقة الجوامع، ۲: ۵۹.

(J. H. KRAMERS کرامرز)

⊗ **احابیش**: چند ایسے قبائل کا نام جو عہد نبویؐ میں اکثر قریش کی صفوں میں مسلمانوں کے خلاف جنگ کرتے نظر آتے ہیں۔ بظاہر یہ لفظ "حبشی" کی جمع الجمع معلوم ہوتا ہے، لیکن اصطلاحًا اس سے مراد ملک حبش کے رہنے والے نہیں، بلکہ "متحد" یا "حلیف" قبائل عرب لیے جاتے ہیں۔ ابن حبیب (المُنَمّق، ص ۱۷۷-۱۸۰) نے ابن ابی ثابت الزُّہری کے حوالے سے اس اصطلاح کی تاریخ یہ بیان کی ہے کہ بنو الحارث بن عبد مناة بن کنانہ کا ایک شخص کچھ سامان بیچنے مکّے آیا، پیاس لگی تو بنو مخزوم کے محلے میں کسی دروازے پر جا کر پانی مانگا، اس پر ایک عورت باہر نکلی۔ کنانی تاجر نے شرمندہ ہو کر کہا: "کسی بچے کو کیوں نہ بھیج دیا"۔ عورت نے کہا: "بنو بکر بن عبد مناة نے ہمیں اس قابل کہاں رکھا ہے کہ ہمارے مرد حرم میں (گھر پر) رہا کریں"۔ تاجر وطن واپس ہوا تو اپنی قوم کو ترغیب دی کہ قریش کو مدد دیں۔ اس پر بنو الحارث (جو بنو بکر کے ہم جدّ اور غالبًا حریفِ مقابل تھے) خود جمع ہوے اور اپنے رشتے دار قبائل بنو المُصطَلِق اور الحَیا بن سعد بن عمرو کو بھی جمع کیا۔ خبر پھیلی تو بنو الہون بن خزیمہ بھی دوڑے آئے اور پھر یہ سب مکّے کے جنوب میں ذَنَب حُبْشی نامی وادی میں اکٹھے ہوے اور حلف اٹھایا: "باللّٰه القاتل! اِنّا لَیَدٌ تَهُدّ الْهَدّ وتحقن الدّم ما ارْسیٰ حُبْشِیّ" (خداے قاتل کی قسم! ہم سب ایک ہی ہاتھ ہیں، جو مل کر توڑتے اور مل کر خون ریزی روکتے ہیں جب تک کہ حُبشی پہاڑ اپنی جگہ قائم ہے)۔ امتاع مقریزی کے حاشیے میں مصحح نے یہ الفاظ لکھے ہیں: "اِنّا لَیَدٌ علی غیرنا ما سجا لیلٌ و وَضَح نَهارٌ وما ارسیٰ حُبْشِیّ مکانه" (ہم اپنے مخالفوں کے لیے ایک ہی ہاتھ بنے رہیں گے جب تک رات تاریک اور دن روشن رہے اور جب تک حُبشی پہاڑ اپنی جگہ پر قائم رہے)۔ ابن ابی ثابت نے یہ بھی روایت کی ہے کہ جب قُصَیّ نے لڑ جھگڑ کر مکّے پر قبضہ کیا (جس کے بعد اس کے مددگار اور رشتے دار قبائل قُضاعہ و اَسَد واپس چلے گئے) تو قریش کو اپنی تعداد کی کمی کے باعث گھبراہٹ پیدا ہوئی۔ اس پر عبد مناف بن قُصَیّ نے بنو الہون اور بنو الحارث بن مناة کو حلف کی دعوت دی، جسے انھوں نے قبول کر لیا۔ آخر الذکر قبیلے نے خود ہی حلیف ہو کر المُصطَلِق اور الحیا کو دعوت دی، جس پر وہ بھی چلے آئے۔ عبد مناف نے ان سب قبائل سے، جو احابیش یعنی حلیف کی حیثیت سے اکٹھے ہوے تھے، باہمی امداد کا معاہدہ کیا۔ ان احابیش نے یہ شرط بھی منظور کرائی کہ آئندہ اَوروں کو بھی اس حلف کے رشتے سے وابستہ ہونے کی اجازت دی جائے گی۔ اس طرح قبیلۂ القارۃ اور قبیلۂ قارظ (جس کے لیے دیکھیے المُنمّق، ص ۱۸۵) بھی شریک ہوے اور بنو نُفاثہ بن الدُّئل بھی (جس کا ذکر البلاذری: انساب الاشراف، ۲: ۲۴۷، میں ہے)۔ جَبَل حُبشی مکّے سے دس میل پر الرُّمضہ کی سمت میں ہے۔ حمّاد راویہ کا بیان ہے کہ یہ حلف خود قُصَیّ کے زمانے میں اٹھایا گیا۔ اگرچہ انساب الاشراف (۱: ۲۲) کی ایک اَور روایت کے مطابق حلف الاحابیش کا انعقاد عبد مناف بن قُصَیّ اور عمرو بن ہلال بن مُعَیط الکنانی کے مابین ہوا تھا اور اس میں بنو الحارث، بنو المُصطَلِق اور بنو الہون شریک ہوے تھے۔ حمّاد کی روایت کے مطابق قُصَیّ نے بنو الحارث بن عبد مناة کے سردار [ابو مُعَیط عمرو بن] عامر بن عوف بن الحارث مسک الذنب؟ (البلاذری: الانساب میں "مسک الذئب؟ السیّاح"

ہے) کو اپنی بیٹی رَیطہ بھی بیاہ دی۔ اس کی تائید بعض اشعار سے بھی ہوتی ہے۔ الیعقوبی (تأریخ، ۱: ۲۷۸-۲۷۹) نے اس حارثی سردار کا نام عمرو بن ہلل (؟) بن معیص بن عامر بتایا ہے اور حلف کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ان قبائل کو خود ضرورت تھی کہ قریش سے مل کر طاقت پیدا کریں اور حلف کے متعلق یہ تفصیل درج کی ہے کہ احابیش میں کا ایک اور قریش میں کا ایک، یعنی دو دو آدمی مل کر، رکن (حجر اسود) پر ہاتھ رکھتے اور کہتے ''خدائے قاتل کی، اس گھر (کعبے) کی حرمت کی، مقام (ابراہیم) کی، رکن (حجر اسود) کی اور حرام مہینے کی قسم! ہم ساری مخلوق کے خلاف اس وقت تک مدد دیتے رہیں گے جب تک کہ خدا زمین اور اس کی ساری چیزوں کا وارث نہ بن جائے اور باہم سارے لوگوں کے بالمقابل اس وقت تک تعاقد و تعاون کرتے رہیں گے جب تک سمندر صدفہ (سیپیوں) کو بھگوتا رہے، جب تک حرا اور ثبیر (پہاڑ اپنی جگہ پر) قائم رہیں اور تا روز قیامت جب تک سورج اپنے مشرق سے نکلتا رہے''۔ یہ بھی لکھا ہے کہ عبد مناف کی بیوی عاتکہ سُلمیہ ہی نے دراصل حلفِ احابیش کو جاری کیا تھا (یہ روایت مشتبہ ہے کیونکہ عرب قیامت کے قائل نہ تھے)۔

کچھ دن بعد لیث بن بکر بن عبد مناۃ سے قریش کی جنگ ہوئی تو ذات نکیف اور ذات المُشَلَّل کے معرکوں میں احابیش قریش کے ساتھ تھے اور المُطَّلِب بن عبد مناف بن قُصَیّ ان سب کے جرّار (یعنی قائد عام) تھے۔ احابیش میں اس وقت علاوہ بنو الحارث کے عَضَل، الدِیش (از بنو الہُوْن)، المُصطَلِق اور الحیا از خزاعہ بھی شامل تھے (المُحبّر، ص ۲۴۶؛ المُنَمَّق، ص ۸۲-۸۸؛ اس وقت کا قائد الاحابیش خَطْمَط بن اسد [از بنی الحارث بن عبد مناۃ] تھا)۔

آنحضرتؐ کی نوعمری میں جب چوتھی جنگ فجار ہوئی تو احابیش نے الحُلَیس بن یزید (از بنی الحارث) کی سرداری میں قریش کا ساتھ دیا (المحبّر، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن سعد، ۱/۱: ص ۸۱)۔

[تفسیر طبری، سورۂ فیل، سے معلوم ہوتا ہے کہ احابیش (کنانہ اور ہُذَیل) نے ابرہہ کے حملے کے وقت بھی قریش کا پورا پورا ساتھ دیا اور سارے علاقۂ تہامہ کا ایک تہائی مال حملہ آور کو پیش کیا کہ وہ لے لے اور کعبے کی بے حُرمتی نہ کرے، مگر ابرہہ نے اس پیشکش کو ٹھکرا دیا]۔

آغازِ اسلام میں جب حضرت ابوبکرؓ [صدیق] پریشان ہو کر مکّے سے ترکِ وطن کے لیے نکلے تو ابن الدغِنہ نے علاقۂ قارہ میں ان کی دل جوئی کی اور اپنے ساتھ مکّے لا کر پناہ دینے کا اعلان کیا؛ مگر چند روز بعد جب اس نے توجہ دلائی کہ حضرت ابوبکرؓ اپنے اسلام کا کھلے بندوں اظہار نہ کیا کریں تو حضرت ابوبکرؓ نے اس کی پناہ سے دستبرداری اختیار فرمائی (ابن ہشام، ص ۲۴۵-۲۴۶)۔ سُہَیلی (الروض الأنف، ۱: ۲۳۱) کے مطابق ابن الدغِنہ کا نام مالک تھا۔ [بخاری (کتاب ۲۵: باب ۴۵)، ابوداؤد (کتاب ۱۱: باب ۸۶) وغیرہ میں صراحت ہے کہ جب قریش نے ہجرت سے قبل آنحضرتؐ کے خاندان کا مقاطعہ کیا تو قبیلۂ کنانہ نے (جس سے مراد احابیش ہی ہو سکتے ہیں) بمقام خیف بنی کنانہ قریش سے معاہدہ کیا کہ وہ بھی اس سماجی مقاطعے میں شریک رہیں گے]۔

جنگ اُحد میں الحُلَیس بن زَبّان (از بنی الحارث کی سرداری میں احابیش) نے قریش کا ساتھ دیا۔ الحُلَیس نے مسلمان مقتولوں کے ساتھ وحشیانہ برتاؤ پر ابو سفیان کو ملامت بھی کی (ابن ہشام، ص ۵۸۲)۔ معرکے کے آغاز میں جب یکے بعد دیگرے دس قریش عَلَم بردار مارے گئے تو پھر کسی کو عَلَم اٹھانے کی ہمت نہ ہوئی۔ اس پر عمرہ بنت علقمہ الحارثیہ (از احابیش) نے گرتا ہوا عَلَم اٹھا لیا اور آخر تک وہی اسے اٹھائے رہی (ابن ہشام، ص ۵۷۰-۵۷۱، نیز ۵۵۷؛ المقریزی: امتاع، ۱: ۱۲۶-۱۲۷)۔ البلاذری: الانساب، (۲: ۲۲۷) کے مطابق اس جنگجو عورت کا پورا نام عمرہ بنت الحارث بن الاسود بن عبد اللہ بن عامر تھا۔

ہُذَیل کی شاخ لحیان بھی احابیش میں شامل معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ابن سعد (۲/۱: ۳۶) کے مطابق سفیان بن خالد لحیانی کو احابیش گھیرے رہتے تھے۔

چونکہ بنو المصطلق بھی احابیش میں شریک تھے، اس لیے ۵ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کی سرکوبی کے لیے جانا بلا وجہ نہ تھا۔ اس جنگ کی تاریخ ۴، ۵ اور ۶ھ تینوں بیان کی گئی ہیں۔ [بخاری میں لکھا ہے کہ یہ غزوہ ۶ھ میں ہوا۔ ابن اسحٰق کے حوالے سے ابن ہشام نے بھی یہی سن دیا ہے، گو بخاری میں موسیٰ بن عقبہ کی روایت یہ بھی ہے کہ یہ غزوہ ۴ھ میں ہوا لیکن امام بخاری نے ۶ھ کو مقدم رکھا ہے۔ واقدی، اس کے شاگرد ابن سعد اور ابن سعد کے شاگرد البلاذری نے ۵ھ کو برقرار رکھا ہے۔ یہی رائے شبلی نعمانی کی ہے (سیرۃ النبی، طبع ششم، ۱: ۴۱۳) اور راقم مقالہ کا بھی یہی خیال ہے]۔ چونکہ یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف لڑنے کے لیے جمع ہوئے تھے، لہٰذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر ملنے پر بروقت ان کا تدارک فرمایا۔

جنگ خندق [رکّ بہ خندق] میں بھی احابیش نے قریش کا ساتھ دیا تھا (ابن ہشام، ص ۶۷۳)۔

جب [عمرۂ] حدیبیہ [رکّ بآں] کے لیے مسلمان روانہ ہوئے اور یہ خبر ملی کہ احابیش لڑنے پر تیار ہیں (المقریزی: امتاع، ۱: ۲۷۸-۲۸۰) تو اسلام کے ساتھ ان کی مسلسل اور بے وجہ پرخاش کے باعث بروایت بخاری (کتاب المغازی، باب ۳۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اثنائے سفر میں ایک جنگی مشاورتی مجلس منعقد کی اور رائے لی کہ کیوں نہ چلتے چلاتے احابیش وغیرہ کی سرکوبی کی جائے؛ لیکن حضرت ابوبکرؓ کا یہ مشورہ پسند کیا گیا کہ اس وقت صرف عمرے ہی سے سروکار رکھا جائے، البتہ اگر وہ لوگ لڑیں گے تو دیکھ لیا جائے گا۔ حدیبیہ میں قریش کے متعدد سفیر آنحضرتؐ کے پاس آئے۔ ایک مرتبہ انھوں نے الحُلَیس بن علقمہ (بروایت دیگر: الحُلَیس ابن زبّان) کو بھی، جو سید الاحابیش تھا، سفیر بنا کر بھیجا (ابن ہشام، ص ۷۴۳)۔ اس نے قربانی کے جانور دیکھ کر قریش کو صلح کرنے پر زور

دیا اور دھمکی دی کہ اگر مسلمانوں کو عمرہ کرنے سے روکا گیا تو احابیش مسلمانوں کی مدد کریں گے (ابن سعد، ۲/۱: ۷۰)۔ صلح حدیبیہ میں قریش کے ساتھ وابستہ ہونے والوں کا نام بنوبکر بتایا گیا ہے۔ اس سے مراد بھی احابیش ہی ہیں کیونکہ ابن سعد، ۲/۱: ۹۷ اور ابن ہشام، ص ۸۰۴، میں صراحت ہے کہ یہ بنونُفاثہ تھے، جو بنوبکر کی ایک شاخ تھے اور بنونفاثہ کا حِلف الاحابیش میں شریک ہونا اوپر بیان ہو چکا ہے۔

فتح مکّہ کا باعث بھی یہی لوگ ہوے۔ مسلمانوں کے حلیف بنوخزاعہ کو قریش کے حلیف بنوبکر، یعنی شاخ بنونفاثہ، نے قتل کیا تو انتقامًا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکّے پر لشکر کشی فرمائی۔ حضرت خالدؓ بن الولید سے جن لوگوں نے مکّے میں داخلے کے وقت مقابلہ کیا تھا وہ بھی احابیش ہی تھے (المقریزی: امتاع، ۱: ۳۷۸)۔ مکّے میں داخلے کے وقت آنحضرتؐ نے مقابلہ نہ کرنے والوں کے لیے امن عام کا اعلان کرتے ہوے ایک استثنا کیا اور خزاعہ کو اجازت دی کہ بنوبکر سے اپنا انتقام لیں، لیکن جب خزاعہ نے حد سے تجاوز کیا تو اس استثنا کو منسوخ کر دیا گیا (المقریزی، ۱: ۳۷۷-۳۷۸)۔

احابیش زمانۂ جاہلیت میں قریش کے ساتھ اِساف اور نائلہ (بتوں) کی پوجا کرتے تھے (المحبّر، ص ۳۱۸)۔ یہ سوق عکاظ میں بھی ہر سال شرکت کرتے تھے (حوالۂ سابق، ص ۲۶۷)۔

آخر میں اشارۃً لامنس (Lammens) کے نظریے کا حوالہ دیا جا سکتا ہے، جس نے ایک خاص مضمون میں اہلِ مکّہ سے احابیش کے روابط کو دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ: (۱) اہلِ مکّہ نے تنخواہ یاب سپاہیوں کی ایک مستقل اور مدامی فوج بھرتی کی تھی؛ (۲) احابیش سے حبشی غلام مراد ہیں اور یہ کہ (۳) قریش خود نہایت بزدل لوگ تھے اس لیے اپنے تجارتی قافلوں کی حفاظت کے لیے یہ فوج بھرتی کی تھی، لیکن ان سب باتوں کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔

مآخذ: (۱) ابن حبیب: کتاب المنمّق، مخطوطۂ ناصر حسین مجتہد لکھنؤ، ص ۸۲-۸۸، ۱۷۷-۱۸۰، ۱۸۵؛ (۲) وہی مصنّف: کتاب المحبّر، مطبوعۂ دائرۃ المعارف، حیدر آباد، ص ۱۷۰، ۲۴۶، ۲۶۷، ۳۱۸؛ (۳) البلاذری: انساب الأشراف، مخطوطۂ استانبول، ۲: ۷۲۲؛ (۴) السُّہیلی: الروض الأنف، ۱: ۲۳۱؛ (۵-۷) ابن ہشام: سیرۃ؛ الطبری: تأریخ؛ المقریزی: امتاع الأسماع، اشاریے، بذیل احابیش، علقمہ وغیرہ؛ (۸) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۸۱ و ۲/۱: ۴۷، ۷۰؛ (۹) الیعقوبی: تأریخ، ۱: ۲۷۸-۲۷۹؛ (۱۰) H. Lammens: *Les Ahâbîs et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire*، در *JA*، پیرس ۱۹۱۶ء (= *L'Arabic Occeidentale*، ص ۲۷۳-۲۹۳)؛ (۱۱) W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*، ۱۹۵۱ء (باب Ahābish، ص ۱۵۴-۱۵۷)؛ (۱۲) محمد حمیداللہ: *Les Aḥábísh de la Mecque*، در *Levi della Vida Presentation Volume*، روم۔

(محمد حمیداللہ)

احادیث: رک بہ حدیث۔ ✱

⊗ **اُحُد:** ایک پہاڑ، جو مدینۂ منوّرہ کے شمالی مضافات میں شرقًا غربًا پھیلا ہوا ہے۔ مسجد نبویؐ سے یہ تین ساڑھے تین میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ باب الشامی سے نکلتے ہی بائیں ہاتھ پر مربّع شکل کا جبل سَلْع ملتا ہے، جس کے مشرق میں مسجد السَّبَق اس مقام کی نشاندہی کرتی ہے جہاں کھڑے ہو کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گھڑ دوڑ کا مشاہدہ فرماتے اور انعام جیتنے والوں کا فیصلہ سنایا کرتے تھے۔ اس سے آگے شمالی ثَنِیّۃ الوَداع کا ٹیلہ اور مختلف باغ و نخلستان ہیں۔ ایک بڑا رقبہ سفید شورمٹی کے میدانوں پر مشتمل ہے، جہاں کسی قسم کی روئیدگی نہیں پائی جاتی اور آگے حرّہ یعنی آتش فشانی سے جلے ہوے سیاہ پتھر اور میدان شروع ہو جاتے ہیں، جو شہر کو مشرق، مغرب اور جنوب سے گھیرے ہوے اور میلوں پھیلے ہوے ہیں اور آگے وادی قَناۃ کو عبور کرنا پڑتا ہے۔ یہ وہی دریا ہے جو طائف میں وَج کہلاتا ہے اور مدینے کے پاس گزرتے وقت قَناۃ سے موسوم ہے۔ شہر سے چند میل اوپر یہ عاقول کی ایک قدرتی جھیل میں گرتا ہے اور اسے لبریز کرنے کے بعد اُحد کے جنوبی دامن سے گزر کے ینبوع کے قریب بحر احمر میں جا گرتا ہے۔ بارش ہو تو کچھ دیر (اور بعض اوقات چند دن) سیلاب آتا ہے ورنہ خشک رہتا ہے۔ گزرگاہِ دریا کی گہرائی اتنی کم ہے کہ معمولی حالات میں اجنبی اسے محسوس بھی نہ کرے۔ یہاں کئی باغ اور نخلستان ہیں۔ اس جگہ ایک چھوٹی سی پہاڑی ہے جسے جبل الرُّماۃ (تیر اندازوں کی پہاڑی) اور جبل العُیَیْنَین (دو چشموں کی پہاڑی) بھی کہتے ہیں، پہلا نام اس لیے کہ غزوۂ اُحد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر تیر انداز مامور کیے تھے اور دوسرا نام شاید اس لیے کہ اس کے شمالی دامن میں دو چشمے ہیں۔ اس پہاڑی کے مشرق میں ایک پرانے پل کے کھنڈر پائے جاتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانے میں یہاں سیلابوں کی کثرت تھی اور شہر سے شہداے اُحد کی زیارت کو آنے والے اس کے بغیر ندی کو عبور نہ کر سکتے تھے۔

اُحد کی وجہ تسمیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ آس پاس کے سلسلہ ہاے کوہ سے الگ ایک مفرد پہاڑ ہے۔ شہر مدینہ سے اسے دیکھیں تو گہرے سرخ رنگ کا نظر آتا ہے۔ اس پر روئیدگی کم ہے، لیکن بارش کا پانی کئی جگہ پہاڑی غاروں کے قدرتی حوضوں میں جمع ہو جاتا ہے اور عرصے تک کام دیتا ہے۔ پہاڑی کی چوٹی پر سُہیلی [۵۰۸-۵۸۱ھ/۱۱۱۴-۱۱۸۵ء] (مصنف الروض الأنف) کے زمانے میں بھی حضرت ہارون علیہ السلام کی قبر کا ہونا مشہور تھا۔ یہ سفید گچ کا مزار اب بھی ہے۔

اہل مدینہ کو یہ پہاڑ قدیم سے عزیز رہا ہے۔ ایک حدیث نبویؐ ہے: ''ھٰذا جَبَلٌ یُحِبُّنا و نُحِبُّهٗ'' - اُحد ہمیں دوست رکھتا ہے اور ہم اسے دوست رکھتے ہیں (بخاری، کتاب ۲۴، باب ۵۴)۔ یہ ذہن میں رہے کہ آغازِ اسلام کے وقت شہر

مدینہ بہت سی بستیوں کا مجموعہ تھا اور ہر بستی میں ایک عرب یا یہودی قبیلہ سکونت پذیر تھا۔ ان بستیوں میں باہم کم یا زیادہ فاصلہ پایا جاتا تھا۔ عموماً ہر بستی میں تین چیزیں ضرور ہوتی تھیں۔ مکان، باغ یا کھیت اور آطام [جمع اُطُم] یعنی ''گڑھیاں'' [یا مستحکم مقامات] (جن میں خطرے کے وقت عورتوں، بچوں، بلکہ بھیڑ بکریوں کو بھی حفاظت کے لیے منتقل کر دیا جاتا تھا)۔

اُحد کوئی تین میل لمبا پہاڑ ہے۔ اس کا شمالی رخ ایک بلند دیوار کی طرح ٹھوس چٹانوں پر مشتمل ہے، جس میں کہیں کوئی درہ یا گزرگاہ نہیں ہے۔ چوڑائی بیچ میں فرلانگ ڈیڑھ فرلانگ ہوگی، لیکن کونوں پر بالکل نہیں ہے۔ جنوبی رخ کے ایک حصے میں، جو مغربی سرے کے قریب ہے، ہلالی شکل کا خم ہے، جس کا قطر تقریباً تین سو گز ہے۔ اس کے شمالی سرے پر ایک تنگ گزرگاہ کے پیچھے ایک اور وسیع کھلا میدان ہے۔ لوگ اس میں تفریح کے لیے خیمہ ڈال کر کئی کئی دن رہتے ہیں۔ یہ اندرونی میدان چونکہ ہر طرف سے محفوظ ہے اس لیے غزوۂ اُحد کی مختصر اسلامی فوج کے پڑاؤ کے لیے اس سے بہتر کوئی اَور مقام مل نہیں سکتا تھا اور جیسا کہ حدیث میں بیان ہوا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زخموں کو دھونے کے لیے حضرت علیؓ پہاڑ کے قدرتی حوضوں سے پانی اپنی ڈھال میں بھر بھر کر لائے تھے، جو بدبودار تھا۔

بیرونی نیم دائرے کی شکل کے میدان میں، جو ریتلا اور سنگلاخ ہے، پانی کے دو چشمے ہیں۔ وہیں دندانِ نبویؐ کا مدفن ہے۔ دو حجروں میں شہداے اُحد کی قبریں ہیں اور ان سے الگ حضرت حمزہؓ کی قبر ہے، جس سے ملی ہوئی تین اور قبریں ہیں۔ ابتداءً حضرت حمزہؓ کو وادی قناۃ کے جنوب میں دفن کیا گیا تھا، لیکن سیلابوں میں قبر بار بار غرقاب ہونے اور بہہ جانے لگی تو تین سو سال بعد خلافتِ عباسیہ میں لاش کو موجودہ مقام پر منتقل کیا گیا، جو وادیِ قناۃ کے شمال میں کسی قدر بلند زمین پر واقع ہے۔ کہا جاتا ہے کہ منتقل کرنے کے وقت لاش تازہ تھی۔

غزوۂ اُحد: ۲ھ میں بدر [رکّ بآن] کے مقام پر مشرکین قریش کو خلافِ توقّع شکست ہوئی تو انھوں نے اس کا انتقام لینے کی تیاری کی۔ بنی قَیْنُقاع کے واقعے سے مدینے کے یہودی جلے ہوئے تھے۔ ان کا ایک سردار کعب بن الاشرف مکّے گیا اور بدر کی شکست پر اظہارِ افسوس کر کے انتقام کی ترغیب دلائی۔ اس نے یقیناً اپنی مدد کا بھی وعدہ کیا ہوگا۔ قریش نے اولاً اپنے ساتھ کے ستّر قیدیوں کے فدیے میں (اوسطاً چار ہزار درہم فی کس کے حساب سے) تقریباً ڈھائی لاکھ درہم ادا کیے۔ پھر وہ تجارتی کاروان، جو بدر میں بال بال بچ کر نکل گیا تھا، مکّے پہنچا تو مالکوں نے اصل لے کر پورا نفع جنگ کے چندے میں دے دیا۔ یہ رقم ڈھائی لاکھ درہم بیان کی گئی ہے۔ عمرو بن العاص وغیرہ قریش کے کارندے اب احابیش کے علاوہ (جو قریش کے مستقل حلیف تھے) مختلف عرب قبائل میں بھیجے گئے تا کہ اجیر سپاہی فراہم کریں۔ سال بھر کی تگ و دو اور تیاری کے بعد آغازِ شوال ۳ھ میں تین ہزار (اور بعض روایتوں میں پانچ ہزار) کی جمعیت تیار ہوئی، جس میں سات سو زرہ پوش اور دو سو گھوڑے بھی تھے۔ اس تیاری کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت عباسؓ نے مکّے سے ایک غِفاری بدوی کے ہاتھوں بروقت دے دی تھی۔ جب قریش چل پڑے تو قبیلۂ خزاعہ نے (جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا کے زمانے سے موروثی حلیف تھے) کوچ کی اطلاع پہنچائی (المقریزی: امتاع) ابھی نَسِئ [رکّ بآن] کی ممانعت نہ ہوئی تھی، اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ رمضان کا یہ زمانہ گرمیوں کے اختتام اور سردیوں کے آغاز کا تھا۔ بقول ابنِ ہشام دشمن کے پڑاؤ کے پاس کچھ کھیتیاں کھڑی تھیں، جنھیں حملہ آوروں کے جانور بالکل چر گئے۔

مکّے یعنی جنوب سے آنے والوں کو مدینے کے جنوب میں پڑاؤ ڈالنا چاہیے تھا، لیکن اصل ہدف، یعنی مسکن نبویؐ تک پہنچنے کے لیے جنوب میں قُبا وغیرہ کے گنجان باغ تھے، نیز سخت دشوار گزار برکانی مادّے (Lava) کی پہاڑیاں اور مشرق میں یہودی بستیاں تھیں۔ مغرب میں بھی ایسا حرّہ آتا تھا جہاں فوجی نقل و حرکت دشوار تھی۔ مجبوراً انھوں نے اپنی واپسی کا راستہ کٹ جانے کا خطرہ مول لیا اور وادیِ عقیق میں سے گزر کر مدینے کے شمال میں کئی میل دور زَغابَہ چلے گئے، جہاں بارہ دن کے سفر کے تھکے ہوئے اونٹ اور گھوڑے اطمینان سے چر چگ سکتے تھے۔ وہاں پانی بھی وافر ہے۔ یہ واقدی کا بیان ہے جو حربیاتی نقطۂ نظر سے زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ ابن اسحٰق کا بیان کہ وہ اُحد کے دامن میں وادیِ قناۃ کے کنارے سَبْخَہ کی شورزمین میں اترے بہ ظاہر یوم کارزار کا ذکر ہے یا ان مختصر ٹولیوں کا جو طلایہ گردی کے لیے آئی تھیں؛ چنانچہ ابو عامر راہب کا میدانِ اُحد میں گڑھے کھود کر انھیں اوپر سے ڈھانک دینا معروف ہے۔ انھیں میں سے ایک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گر پڑے تھے۔ اس کے علاوہ المقریزی (امتاع) نے لکھا ہے کہ ان کے چند سواروں نے شہر کے بعض مضافات میں گھسنے کی کوشش کی تو مقامی باشندوں نے تیروں کی بوچھاڑ سے انھیں بھگا دیا تھا۔

قریش مدینے کے قریب پہنچے تو مسلمان جاسوس اُن میں گھس گئے (غالباً رات کا وقت تھا) اور جب انھوں نے زَغابَہ میں اتر کر پڑاؤ ڈال دیا تو اس کی اطلاع مدینے پہنچا دی۔

قریش چہار شنبے کو مدینے پہنچے اور جمعے کو آرام کیا (المقریزی: امتاع) اور شنبہ ۱۵ شوال کو جنگ ہوئی، جیسا کہ ابن اسحٰق وغیرہ نے تصریح کی ہے، گویا تین دن تک مسلمانوں نے محصور رہنے کو ترجیح دی۔

دشمن آ پہنچا تو شہر کی عام طور پر اور مسکنِ نبویؐ کی خاص طور پر حفاظت کے لیے پہرہ لگا دیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجمعِ عام سے مشورہ کیا۔ آپؐ کی ذاتی رائے یہ تھی کہ شہر کے اندر محصور رہ کر مدافعت کی جائے۔ شہر کے غیر مسلم عربوں کی رائے بھی یہی تھی، مگر بدر کی فتح سے مسلمانوں کی ہمت بڑھ گئی تھی اور اس کے باعث بعض نوجوان خصوصاً حضرت حمزہؓ شدید اصرار کرتے رہے کہ

باہر نکل کر حملہ کریں۔ آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے منظور کر لیا اور جمعے کی نماز مدینے میں پڑھ کر رضا کاروں کو شہر کے باہر جمع ہونے کا حکم دیا۔ عورتوں کو آطام میں بھیج دیا گیا، البتہ چند لشکر میں ساتھ رہیں۔ زخمیوں کی تیارداری، سپاہیوں کو پانی پلانے اور اس کے مماثل کاموں میں خود اُمُّ المؤمنین حضرت عائشہؓ شریک تھیں۔ ام عمارہؓ وغیرہ نے تو لڑائی میں مردانہ وار حصّہ لیا۔ ان دس پندرہ مسلمان عورتوں میں سے بعض مدینے سے کھانا پکا کر بھی سپاہیوں کے لیے لائی تھیں۔

حسبِ معاہدہ مدینے کے یہودیوں پر واجب تھا کہ بیرونی اقدام کی مدافعت میں مسلمانوں کا ہاتھ بٹائیں، مگر ایک خاص تعداد نے اس سے انکار کر دیا اور عُذر یہ پیش کیا کہ سَبْت (شنبے) کے محترم دن جنگ کرنا ہمارے مذہب میں جائز نہیں (ابن ہشام)۔ چند ایک نے مدد پیش کی (اور ابن سعد کے قول کے مطابق یہ بنی قَیْنُقاع کے یہودی تھے اور یقیناً جلا وطن شدہ بنی قَیْنُقاع کے رشتے دار ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہوگا کہ وہ وقت پر بغلی گھونسا ثابت ہوں)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں واپس کر دیا اور ساتھ لینے سے انکار کیا۔ مدینے کے غیر مسلم عربوں کو ساتھ لینے سے بھی آپؐ نے انکار کیا (ابن ہشام)۔ منافقین شروع میں ساتھ رہے اور تھوڑی دور جا کر واپس ہو گئے۔ ایسے لوگ تین سو تھے۔ مقصد غالبًا مسلمانوں کی جمعیت میں انتشار پیدا کرنا ہوگا۔

شہر کے باہر مدینے اور جبلِ اُحد کے بیچ میں شَیْخَین کی گڑھیوں کے پاس رضا کاروں کا معائنہ ہوا۔ کم سن بچے واپس کر دیے گئے۔ اب سب ملا کر سات سو مسلمان تھے، جن میں صرف ایک سو کے جسم پر زِرہیں تھیں۔ گھوڑے صرف دو یا تین تھے۔ رات بھر پچاس جوان حفاظت کے لیے اسلامی پڑاؤ کے گرد گشت کرتے رہے۔ سویرے آگے بڑھ کر، باغوں، کھیتوں وغیرہ میں سے ہوتے ہوئے، کوہ اُحد کے نیم مدوّر میدان کے اندر پڑاؤ ڈالا گیا، جس سے محفوظ تر مقام وہاں نہیں پایا جاتا۔

بدر ہی کی طرح اُحد میں بھی فوج کی صفوں کو ''تیر کی طرح سیدھا'' کیا گیا۔ جبلِ اُحد کے مشرقی دامن کو پُشت پر رکھا گیا کہ طلوع ہونے والا سورج آنکھوں کے سامنے نہ رہے۔ جبلِ رُماۃ پر پچاس تیر انداز مامور کیے کہ وہ اور حضرت زبیرؓ کے ساتھ کے چند سوار مل کر کام کریں اور بغلی راستے سے دشمن کے دھاوے کو روکتے رہیں۔

جب صبح دشمن زَغابَۃ سے اُحد کی طرف چلا تو اس نے اپنے سواروں کا ایک حِصّہ خالد بن ولید کی قیادت میں الگ کر دیا۔ برسرِ موقع مشاہدے کے بعد مَیں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ دستہ عام قریشی فوج کے ساتھ ساتھ نہیں آیا بلکہ اُحد کی پُشت پر سے پورے پہاڑ کا چکر کھا کر مسلمانوں کی بے خبری میں ان کے پیچھے جا پہنچا۔ اس طرح اسے اپنی عام فوج کے مقابلے میں کوئی پانچ میل زائد دھاوا مارنا پڑا۔ یہ مسافت سواروں کے لیے کچھ دشوار نہیں۔ جبلِ رُماۃ کے مسلمان تیر انداز اور سوار مل کر اس بات میں ایک سے زیادہ مرتبہ کامیاب رہے کہ دشمن کے رسالے کو جبلِ رُماۃ کے مشرق سے میدان میں گھسنے اور مسلمانوں کے عقب میں جا پڑنے سے روکیں۔ دشمن کے سپہ سالار ابوسفیان کے ساتھ بہت سی عورتوں کے علاوہ نہ صرف اس کی اپنی بیوی تھی بلکہ وہ اپنی بغل میں دو بُت بھی لیے ہوئے تھا۔ عورتیں دف بجا کر اور مقتولین بدر کے مرثیے گا گا کر قریشِ مکہ کو برانگیختہ کر رہی تھیں۔

حسبِ معمول انفرادی مقابلوں وغیرہ کے بعد ابتدائی تصادم ہوا تو قریش پسپا ہو گئے اور بھاگ کھڑے ہوئے۔ ان کو گرفتار کرنے اور ان کے پڑاؤ کو لوٹنے کے لیے مسلمان سپاہی تعاقب میں دوڑنے لگے تو جبلِ رُماۃ کے محافظ دستے کے آدمیوں کا جی للچایا اور اپنے سردار کی شدید ممانعت کے باوجود وہ بھی پہاڑی سے اتر کر نیچے لوٹ میں حصہ لینے چل پڑے اور وہاں صرف ان کا سردار اور سات آٹھ تیر انداز باقی رہ گئے؛ یہ معدودے چند مسلمان خالد بن ولید کے رسالے کے اچانک حملے کو نہ روک سکتے تھے اور وہ سب شہید یا زخمی ہو کر بے کار ہو گئے، پھر جب خالد کے سواروں نے مسلمانوں پر اچانک پیچھے سے حملہ کیا تو یہ پلٹے اور تعاقب چھوڑ دیا۔ اس پر مفرور قریشی لشکر بھی تھما اور پلٹ کر دوبارہ حملہ کیا۔ اب مسلمان دو طرف سے گھر گئے تھے۔ اتنے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کی خبر دشمن نے پھیلا دی حالانکہ آپؐ صرف زخمی ہوئے تھے۔ دشمن کی سنگ باری سے زِرہ کی کڑیاں چہرۂ مبارک میں گھس گئیں اور سامنے کے دانت شہید ہو گئے تھے۔ اس وقت آپؐ نے کمال عالی حوصلگی سے وہ مشہور دعا کی تھی کہ ''خدایا میری قوم کو ہدایت دے کہ وہ جانتی نہیں''۔ شہادت کی افواہ پر مسلمانوں کے اوسان اَور بھی خطا ہوئے اور اکثر جدھر موقع ملا بھاگ کھڑے ہوئے۔

کچھ مسلمان گھبراہٹ میں [مقرّرہ] شعار کا نعرہ لگانا بھول گئے اور اس طرح سے اپنوں ہی کے ہاتھوں غلط فہمی میں شہید ہوئے اور ایک خاصی بڑی تعداد دشمن کے نرغے میں آ کر اسلام پر سے نثار ہوئی۔ ان میں سے سب سے ممتاز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چچا حضرت حمزہؓ تھے۔ یہ مقابلے میں نہیں بلکہ غفلت میں پیچھے سے ایک دشمن کا حربہ لگنے سے جان بحق ہوئے۔ ان کی شہادت اس بنا پر بھی دردناک تھی کہ نہ صرف اَور مقتولوں کی طرح ان کے ناک کان کاٹے گئے، بلکہ دشمن سپہ سالار کی بیوی ہند بنت عتبہ نے ان کا سینہ چیر کر جگر چبا ڈالا تھا (اس کا باپ عتبہ بدر میں حضرت حمزۃؓ سے مبارزت کر کے مارا گیا تھا)۔ صحیح بخاری کے مطابق ستّر مسلمان شہید ہوئے۔ ان کے ناموں کی فہرست سیرۃ ابن ہشام اور رحمۃ للعالمین (قاضی محمد سلیمان، ج ۲) میں ملے گی۔

اپنے قیدیوں کو چھڑانے، اپنے لُٹے ہوئے مال کو واپس لینے، نیز میدان میں نظر آنے والے ہر مسلمان کو قتل کرنے کے بعد قریش نے خیال کیا کہ ان کا مقصد حاصل ہوگیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کی خوشی میں انھیں اس کی بھی پروا نہ رہی کہ شہر مدینہ ہی کو لُوٹ لیں یا آگ لگا دیں۔ ان کے سالارِ لشکر ابوسفیان نے ساتھیوں کو حکم دیا کہ اسباب باندھ کر مکّے واپس ہو جائیں؛ اگرچہ کتبِ سیرت وحدیث میں صراحت ہے کہ رخصت سے پہلے میدان کے آخری پھیرے میں ابوسفیان کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی سلامتی کا پتا چل گیا تھا مگر اب یہ شاید اس کے لیے بعد از وقت تھا کہ اپنے ساتھیوں کو جمع کر کے مسلمانوں کے اس آخری مورچے کا خاتمہ کرتا۔

عام افراتفری کے وقت چند مسلمان ثابت قدم رہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت بھی کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ اور مسلمان بھی اکٹھے ہوئے تو ان کی مدد سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک غار میں، جو اُحد کے شمال مشرق میں خاصی بلندی پر ہے، تشریف لے گئے، یہ اتنا وسیع ہے کہ اس کی ہموار سطح پر ایک آدمی آرام سے لیٹ سکتا ہے اور کئی آدمی اس کے پاس بیٹھ سکتے ہیں۔ ادھر آدمیوں کا کچھ جھرمٹ دیکھ کر دشمن کی ایک ٹکڑی نے ایک بار دھاوا کیا تھا، لیکن مسلمان تعداد میں کافی اور بلند و محفوظ مقام پر تھے؛ انھوں نے پتھر ہی مار مار کر دشمنوں کو بھگا دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اندیشہ ہوا کہ کہیں دشمن مدینے کا رخ نہ کرے آپؐ نے فوراً ایک سپاہی کو ٹوہ میں بھیجا۔ اس نے آکر خبر دی کہ وہ ’’اونٹوں پر سوار ہو کر گھوڑوں کو کوتل بنائے‘‘ جا رہا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نتیجہ نکالا کہ لمبے کوچ کا ارادہ ہے، مدینے پر دھاوے کا نہیں۔ پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مطمئن نہ ہوئے اور چند گھنٹے آرام کرنے کے بعد دشمن کے پیچھے پیچھے کئی میل جا کر مقیم ہوگئے کہ کہیں وہ اپنی غلطی پر نادم ہو کر واپس نہ پلٹے۔ اس تعاقب کی خبر دشمن تک پہنچ گئی اور اگر اس کا ارادہ تھا بھی کہ پھر پلٹ کر مدینے کا رخ کرے تو یہ سن کر اس نے اپنی پچھلی شکست سے سنبھل جانے اور اب مصیبت سے بچنے ہی کو غنیمت جانا اور چپکے سے مکّے واپس ہوگیا، البتہ یہ کہلا بھیجا کہ آئندہ سال بدر میں مقابلہ کرنے آجانا۔

دشمن کی عورتوں میں سے بعض نے بڑی ہمت اور استقامت دکھائی، چنانچہ ابن ہشام نے ذکر کیا ہے کہ لڑائی کی ابتدا میں جب پے در پے دشمن کے کئی علم بردار مارے گئے اور پھر کسی کو ہمت نہ ہوئی کہ گرے ہوئے علم کو اٹھائے تو عمرہ بنت علقمہ نے اسے اٹھا لیا اور آخر تک اسے تھامے رہی۔ مفرور قریش کو اس واقعے نے بھی سنبھالا اور غیرت دلائی۔

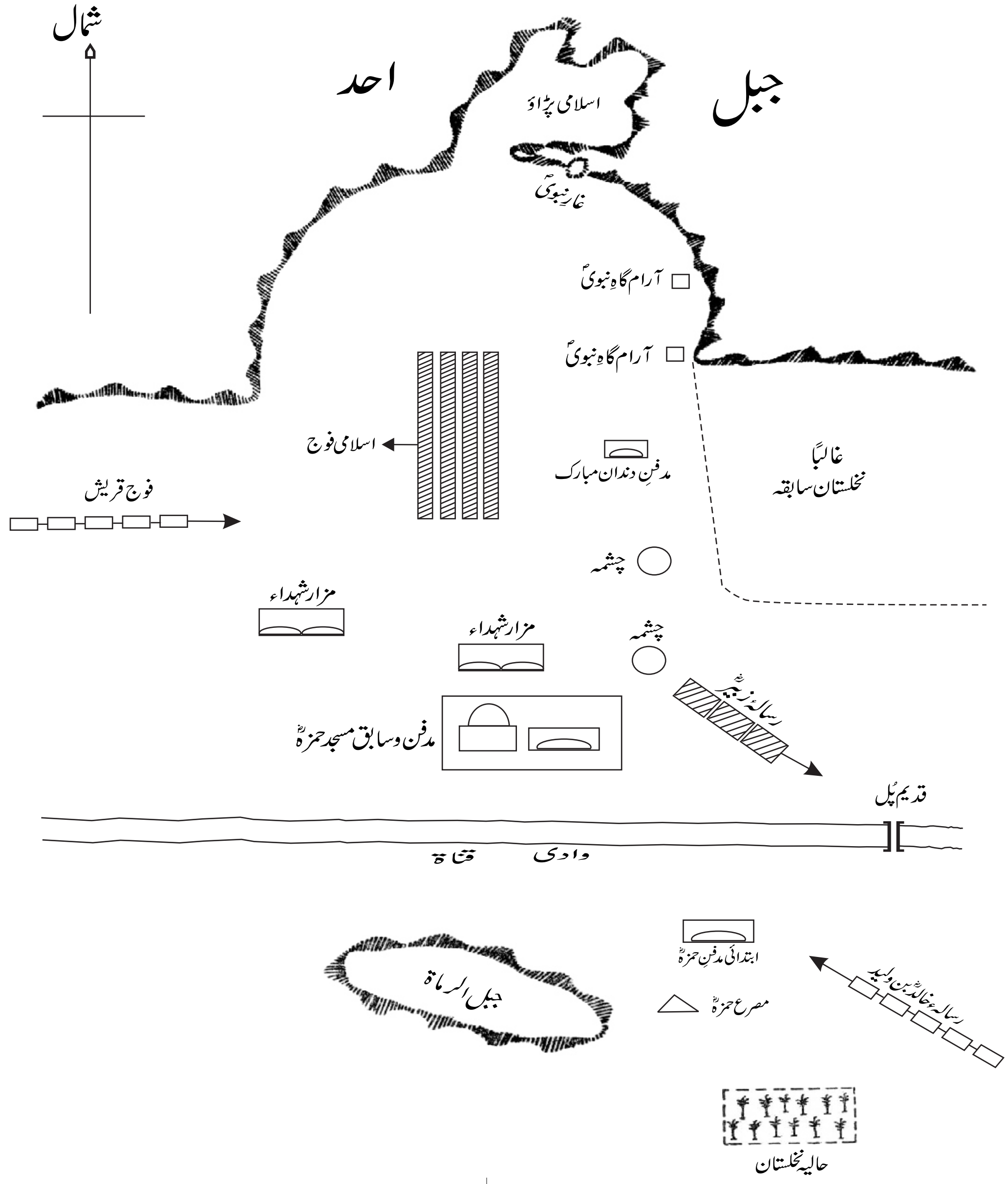
میدانِ جنگ کا اب پونے چودہ سو سال بعد معائنہ کریں تو ایک دشوار سوال پیدا ہوتا ہے۔ جبلِ رُماۃ اور جبلِ اُحُد کے درمیان اب چار سو گز کی مسافت ہے، جسے یقیناً تیروں کی مدد سے بند نہیں کیا جا سکتا۔ گمان ہوتا ہے کہ اُحد اور رُماۃ کے مابین اس زمانے میں وہاں کوئی آڑ تھی۔ وہاں دو چشمے دیکھنے کے بعد خیال ہوتا ہے کہ یہاں شاید کوئی باغ ہوگا۔ اس کی تائید حضرت ابودُجانہؓ کے ایک شعر سے بھی ہوتی ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص اپنی تلوار اس بہادر کو دینا چاہی جو اس کا حق ادا کرے اور حضرت عمرؓ وغیرہ کو محروم رکھ کر ابودُجانہؓ کو دی تو انھوں نے فی البدیہہ کہا تھا: [انا الذی عاھدنی خلیلی۔ ونحن بالسفح لدی النخیلِ] ’’میں وہ ہوں جس سے میرے دوست (صلی اللہ علیہ وسلم) نے عہد لیا، جب کہ ہم نخلستان کے پاس پہاڑ کے دامن میں تھے‘‘ (ابن ہشام والطبری)۔ اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ درمیان کا کھلا راستہ صرف اتنا رہ گیا تھا جو تیر کی زد میں تھا۔

چند اہلِ مدینہ اولاً اپنے مقتولوں کو میدانِ جنگ سے شہر لے آئے، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ شہدا کو ان کے مقام شہادت ہی پر دفن کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک پر فرداً فرداً نمازِ جنازہ پڑھی۔ حضرت حمزہؓ کے مقبرے میں مُصعَبؓ بن عُمَیر، عبداللہؓ بن جحشؓ اور شمّاس بن عثمان کی قبریں بتائی جاتی ہیں۔ یہ کچھ بعید نہیں، کیونکہ مہاجرین میں سے صرف یہ چار شہید ہوئے تھے؛ باقی انصار تھے، جن کے مزار الگ ہیں۔

حضرت حمزہؓ کے مدفنِ اوّل پر بھی ایک گنبد تھا، جسے ۱۹۲۶ء میں نجدیوں نے نیم منہدم کر دیا اور مزارِ ثانی (مدفن موجودہ) پر جو گنبد تھا وہ بالکل ناپید کر دیا گیا ہے۔ وہاں نایاب مصاحف وغیرہ کا جو کتب خانہ تھا وہ بھی اس زمانے کی لڑائیوں میں نہ معلوم کیا ہوا۔ میدان میں شہدا کے دو حجرے ہیں، مگر سنگ ہائے مزار نہیں۔ ایک نیم منہدم گنبد اس مقام کی نشان دہی کرتا ہے جہاں کہتے ہیں کہ دندانِ نبویؐ صلی اللہ علیہ وسلم دفن کیا گیا تھا۔ یہ چشموں کے شمال میں چند گز پر ہے۔ پہاڑ کے مشرقی دامن میں ایک آگے کو نکلی ہوئی چٹان ہے جس کی وجہ سے یہاں کچھ سایہ ہو جاتا ہے۔ مزوِّر بتاتے ہیں کہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آرام فرمایا تھا۔ اس سے مزید شمال میں ایک اور منہدم عمارت ہے، وہ بھی آرام گاہِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے انتساب رکھتی ہے۔ شیخین کے آطام، جہاں رضا کاروں کا اجتماع اور معائنہ ہوا تھا، اب مسجد شیخین کی صورت میں ہیں۔ ۱۹۲۶ء میں اس کی چھت پر دو بُرجیاں تھیں، جو اسے آس پاس کی مسجدوں سے ممتاز کرتی ہیں۔

روایت ہے کہ حضرت حمزہؓ کی قبر کی زیارت کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خود وقتاً فوقتاً آیا کرتے تھے۔ بعد کے زمانے میں وہ لامحالہ ایک بڑی زیارت گاہ بن گئی۔ اس کے مشاہدے کا قدیم ترین تذکرہ سفرنامۂ ابنِ جُبَیر میں ہے۔ وہابیوں کی پہلی چڑھائی اور انہدامات کے عین بعد اس کا تذکرہ برکھارٹ (Burckhardt) نے ۱۸۱۴ء میں کیا ہے۔ ترکی قبضے اور مکرر تعمیر کے بعد کی عکسی تصویر مرآۃ الحرمین (از احمد رفعت بک) میں ملے گی۔

جنگ احد کا نقشہ



مآخذ: (۱) ابن ہشام: سیرۃ (اردو ترجمہ)؛ (۲) ابن سعد: طبقات [۱/۲: ۲۵، ۲۹ بعد و ۳/۱: ۵ و ۳/۲: ۸، ۷، ۱۰۵]؛ (۳) الطبری: تأریخ (اردو ترجمہ)؛ (۴) شبلی: سیرۃ النبی، ج ۱؛ (۵) قاضی محمد سلیمان: رحمۃ للعالمین، ج ۱ و ۲؛ (۶) محمد حمید اللہ: عہد نبوی کے میدان جنگ (باتصویر)؛ (۷) السُّہیلی: الرَّوض الأُنف؛ (۸) المقریزی: امتاع الاَسماع، ج ۱؛ (۹) احمد رفعت پاشا: مرآۃ الحرمین؛ (۱۰) الواقدی: مغازی (مکمّل نسخہ، مخطوطۂ برٹش میوزیم)؛ (۱۱) البلاذری: انساب الأشراف (مخطوطۂ استانبول)، ج ۱؛ (۱۲) محمد بن یوسف الشّامی: سیرۃ (مخطوطہ)؛ (۱۳) جغرافیا ہاے اصطخری و مقدسی و یاقوت، بذیل مادّۂ اُحُد؛ (۱۴) ابن جبیر: رحلۃ؛ (۱۵) ابن بطوطہ: عجائب الاسفار؛ (۱۶) Caetani: *Annali Dell' Islam*، ۱: ۵۴۰-۵۶۶؛ (۱۷) Burckhardt: *Reisen in Arabien*، ص ۵۵۳ بعد؛ (۱۸) برٹن (Burton): *A Pilgrimage to Mecca*، ۱۸۹۳ء، ۱: ۴۲۳ بعد؛ (۱۹) Wavell: *A Modern Pilgrim*، ۱۹۰۸ء، ص ۲۶ بعد.

(محمد حمید اللہ)

---

* **اَحْدَاث:** لفظی معنی ''جوان آدمی'' (جمع حَدَث) ایک قسم کی رضا کار شہری فوج، جس نے چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے لے کر چھٹی صدی

ہجری/ بارھویں صدی عیسوی تک شام اور بالائی الجزیرہ کے مختلف شہروں میں بڑی اہمّ خدمات سرانجام دیں اور جو حلب اور دمشق میں بالخصوص مشہور تھی۔ سرکاری طور پر اس رضا کار فوج کے ذمّے شُرطہ (پولیس) کے فرائض تھے، مثلاً امن عامّہ کا قیام اور آتشزدگی کی صورت میں آگ بجھانا وغیرہ۔ اگر ضرورت پڑتی تو اس سے باقاعدہ فوج کی کمک کے طور پر دفاعی خدمات بھی لی جاتیں، جن کے معاوضے میں احداث کو وظیفے دیے جاتے۔ ان وظائف کی رقمیں بعض شہری محاصل سے وصول کی جاتیں۔ شُرطہ (عام پولیس) اور احداث میں فرق تھا تو اتنا کہ انھیں مقامی اور غیر سرکاری طور پر بھرتی کیا جاتا۔ وہ شرطہ کے ارکان بھی متصور نہیں ہوتے تھے، لہٰذا اس فرق کی بنا پر ان کا کام نہ صرف زیادہ مؤثّر بلکہ شرطہ (پولیس) کے مقابلے میں زیادہ اہمّ اور مختلف ہوجاتا ہے۔ پھر اس شہری فوج کی ترکیب چونکہ مقامی آبادی کے مسلّح اور جنگجو افراد سے ہوتی تھی، اس لیے بمقابلۂ سیاسی اصحابِ اقتدار (جو عموماً غیر ملکی اور بہر حال اہلِ شہر سے نہیں ہوتے تھے) شہری مدافعت کا متحرّک عنصر انھیں سے تشکیل پاتا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بار بار ملوک و امرا کے اقتدار کے خلاف سر اٹھایا، بلکہ حُکّام وقت کو کمزور دیکھا تو انھیں مجبور کر دیا کہ شہر کا انتظام ان کے اشتراک سے کریں۔ بایں ہمہ جہاں تک آبادی کا تعلق ہے ان سے کسی مخصوص طبقے کی نمائندگی نہیں ہوتی تھی؛ گو بعض نازک موقعوں پر (مثلاً جب دمشق پر فاطمی قابض ہوگئے تو اس قبضے کے فوراً بعد) اس جماعت پر عوامی عناصر کا غلبہ ہو جاتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ احداث زیادہ تر شہری متوسّط طبقے کی رہنمائی قبول کر لیتے اور ایک یا دو بڑے بڑے خاندانوں کے حامیوں کے گروہ میں شامل ہو جاتے تھے۔ ان کا سردار، جو رئیس کہلاتا تھا، انھیں بڑے خاندانوں میں سے کسی کا فرد ہوتا اور حکمرانوں کو مجبور کر دیتا کہ وہ اسے ''رئیس البلد'' تسلیم کریں۔ رئیس البلد کی حیثیت گویا شہر کے میئر (Mayor) کی سی ہوتی اور اقتدار بعض اوقات کسی ممتاز مقامی رکن، یعنی قاضی، کے برابر اور کبھی اس سے بھی زیادہ ہوتا۔ قاضی منصب کے لحاظ سے بزرگانِ شہر میں شمار ہوتا تھا، جس سے کبھی کبھی اس طرح کے رئیسوں اور قاضیوں میں سے شہری حکمران خاندانوں کا ایک باقاعدہ سلسلہ شروع ہو جاتا تھا، مثلاً (طرابلس کے بنو عمّار کے مقابلے میں، جن کا سلسلہ وہاں کے قاضیوں سے شروع ہوا تھا) عمید کے بنو نیسان، جو چھٹی صدی عیسوی میں اینالی فرمانرواؤں کی برائے نام سیادت کے ماتحت موروثی طور پر عمید پر حکومت کرتے تھے؛ چنانچہ شام اور الجزیرہ کے شہروں کا جو تصوّر ان حقائق کے پیشِ نظر ہمارے سامنے آتا ہے وہ ان کے اس عام تصور سے بڑی حد تک مختلف ہے جس سے کسی قسم کے بلدیاتی نظم و نسق کا پتا نہیں چلتا۔ یہی وجہ ہے کہ جن شہروں میں باقاعدہ ملازمت پیشہ شرطہ [رکّ بآن] (پولیس) کا قیام ممکن نہیں تھا وہاں احداث بڑی سرگرمی سے کام کرتے تھے؛ لہٰذا بغداد یا قاہرہ میں ہمیں اس سے ملتا جلتا کوئی نظام نہیں ملتا۔ احداث کا آخری زوال اس وقت شروع ہوا جب سلجوقی حکمرانوں یا ان کے جانشینوں نے ہر شہر میں فوجی حکام (شحنہ [رکّ بآن]) مقرّر کر دیے اور جن کی مدد کے لیے باقاعدہ فوج کے دستے موجود رہتے۔ تقریباً یہی زمانہ تھا جب احداث کی اصطلاح کا اطلاق فرقۂ باطنیہ یعنی حشیشیین (Assassins) کے مسلّح دستوں پر بھی ہونے لگا۔

ابتدائی ہجری صدیوں میں یہ اصطلاح عراق، بالخصوص بصرے اور کوفے اور دوسری/آٹھویں صدی میں بغداد اور دوسرے مقامات میں بھی رائج ہوگئی تھی۔ احداث جس عہدیدار کے ماتحت کام کرتے تھے وہ امنِ عامّہ کا ذمّہ دار ہوتا تھا؛ لیکن اس صورت میں یہ اصطلاح ایک دوسرے مفہوم میں بھی استعمال کی گئی ہے (ڈوزی Dozy کے تتبع میں، بذیل مادّہ) اور از روے اشتقاق بھی صحیح ہے، یعنی ان قابلِ مذمّت بدعات کے معنوں میں جن سے امن عامہ میں خلل پیدا ہوا اور جن کے مخترعین کو اس لیے گرفتار کرنا اور سزا دینا ضروری تھا۔ عام طور پر دیکھا جائے تو خاص خاص موقعوں پر یہ اصطلاح یقیناً ''جُرم'' کے معنوں میں استعمال ہوتی ہے، لیکن بعض دوسرے موقعوں پر اس سے یقیناً وہ جماعتیں مراد لی جاسکتی ہیں جو ''نوجوانوں'' پر مشتمل ہوں، خواہ ان کی بالتخصیص وضاحت نہ کی جائے۔ بہر حال اوپر جو معلومات پیش کی گئی ہیں ان کا لحاظ رکھا جائے تو کہنا پڑے گا کہ ڈوزی (Dozy) کی راے گو محلِّ نظر ہے، لیکن ہنوز کوئی ایسی تحریر دیکھنے میں نہیں آئی جس سے اس امر کا کوئی قطعی فیصلہ کیا جاسکے۔

پھر اور ایک مسئلہ عراق اور شام کے احداث اور ''فِتیان'' [رکّ بہ مادّہ فتی] اور ''عیاروں'' [رکّ بہ مادّہ عیار] کے باہمی تعلقات کا ہے، جن کی قرونِ وسطٰی میں عراق اور ایران کے مختلف علاقوں میں موجودگی کی شہادت کتابوں سے ملتی ہے اور جو احداث ہی کی طرح چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے لے کر چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی تک بالخصوص سرگرم کار رہے۔ اس گروہ کی حیثیت سرکاری اقتدار کے مقابلے میں بلاشبہہ عوامی مزاحمت کے ''سرگرم بازو'' کی تھی، جو اگرچہ احداث کے پہلو بہ پہلو، لیکن زیادہ تن دہی سے کام کرتا۔ علاوہ ازیں ایران کے شہروں میں بظاہر ایک رئیسِ بلد بھی ہوا کرتا تھا اور وہی بعض اوقات اپنے شہر کے فِتیان کا رئیس بھی ہوتا۔ پھر لغوی اعتبار سے بھی اَحداث اور فِتیان ہم معنی ہیں۔ بہر کیف واقعات کی رُو سے دونوں جماعتوں کے پیشِ نظر گو عام طور پر ایک ہی کام تھا، لیکن ان کی ابتدا ایک نہیں تھی؛ لہٰذا اس سے جو اختلاف پیدا ہوا، ہمیشہ قائم رہا۔ ''فِتیان'' اور ''عیار'' حقیقت میں لوگوں کے اپنے نجی گروہ تھے، جن کے افراد ادنٰی طبقے کے لوگوں میں سے بھرتی کیے جاتے اور عمل میں بھی زیادہ انتہا پسند ہوتے تھے۔ پھر اگر کبھی کبھی شہری طبقے یا شرفا کے کچھ عناصر ان میں شامل ہو جاتے یا گروہ میں فوجی شرطہ (پولیس) کی جگہ لے لیتے تو ایسا بتدریج ہوتا اور اس کے لیے کئی مرحلوں سے گزرنا پڑتا۔ بسا اوقات وہ خود اپنی منظّم جمعیتیں قائم کرتے، جن میں شمولیت کے لیے بعض رسمیں ادا کرنا پڑتیں اور جن کے اندر رہ کر وہ اپنے مخصوص نظریات (''فتوۃ'' [رکّ بآن]) کو نشوونما دیتے؛ لیکن احداث کے اندر ابھی تک اس طرح کی کسی مثال کا سراغ نہیں ملا اور پھر یہ

شاید محض اتفاقی امر نہیں کہ ''فتیانی'' اور ''احداثی'' شہروں کی درمیانی سرحد بڑی حد تک قدیم بوزنطی اور ساسانی سرحد کے عین مطابق تھی جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ممکن ہے ''احداث'' کا رشتہ مؤخر رومن سلطنت کے قدیم ''جتھوں (Factions)'' سے جاملتا ہو؛ لیکن اس مسئلے کی پوری تحقیق اسلامی شہروں کے عام معاشرتی قالب کے بالاستیعاب مطالعے ہی سے ہوسکتی ہے، مگر اس ضمن میں ابھی بہت تھوڑا کام ہوا ہے۔

مآخذ: وہ متعدّد حوالے جو (۱) ابن القلانسی: ذیل تأریخ دمشق، طبع Amedroz، (ترجمۂ انگریزی، از گب (H. A. R. Gibb): *The Damascus Chronicle of the Crusades*، لنڈن ۱۹۳۲ء؛ ترجمۂ فرانسیسی، از R. Le Tourneau: *Damas de* 1075 *à* 1154، پیرس ۱۹۵۲ء) میں موجود ہیں؛ اسی طرح وہ حوالے جو (۲) ابن العدیم: تأریخ حلب (طبع Dahan)؛ (۳) ابن ابی طیئ، از روے ابن الفرات، مخطوطہ)؛ (۴) ابن الاثیر؛ (۵) یحیٰی الانطاکی (طبع Kratchkowsky و Vasiliev)؛ (۶) سبط ابن الجوزی اور دیگر شامی مآخذ میں مندرج ہیں؛ عراقی مسئلے کے لیے دیکھیے بالخصوص (۷) الطبری، مواضع کثیرہ؛ (۸) الماوردی: الاحکام السلطانیۃ، باب ۱۹؛ خلاصہ در *Recueil de la Soc. Jean Bodin*، ج ۶، از Cl. Cahen، جو مکمل طور پر تحقیقات میں مصروف ہے؛ (۹) ملاحظات از رینو (Reinaud)، در *JA*، ۱۸۴۸ء، ۲: ۲۳۱؛ (۱۰) اشارات از گب (Gibb) و ٹورنو (Le Tourneau)، جو انھوں نے ابن القلانسی کے ترجمے کی تمہید میں کیے ہیں؛ (۱۱) سواگے (J. Sauvaget): *Alep*، ص ۹۶، ۱۰۳، ۱۳۹؛ نیز دیکھیے اخی، عیّار، فتی۔

(CL. CAHEN)

---

* **اَحدِیّہ:** (رک بہ اللہ، وحدۃ)

---

*⊗ **اِحرام:** (مادہ ح ـ ر ـ م سے باب افعال کا مصدر، جس کے معنی ہیں منع کرنا، جیسا کہ لسان (۱۵: ۹) میں ہے: ''احرم الشئ جعلہ حراما''، ''کسی چیز کو حرام قرار دینا'' یا ''حرام بنانا''۔ اس کا نقیض ''اِحلال'' ہے، یعنی ''کسی چیز کو جائز قرار دینا''۔ اصطلاحًا ارضِ حرم میں داخل ہونا، اس حالت میں آنا جس میں ارکانِ حج ادا کیے جاتے ہیں۔ احرام گویا ایک اصطلاح ہے اور اس لیے جو شخص احرام کی حالت میں آئے اسے ''مُحْرِم'' کہتے ہیں، گویا وہ نام ہے اس حالت کا جس میں انسان عمرہ اور حج ادا کرتا ہے؛ چنانچہ احرام صرف اسی وقت باندھا جاتا ہے جب حاجی سرزمینِ مکّہ، یعنی حرم [رک بآن]، کی حدود میں داخل ہوجاتا ہے، جہاں سے سفر کرنے والے حاجی (البتہ اکثر جدّے پہنچتے ہی) احرام باندھ لیتے ہیں۔ احرام کے لیے (حدودِ حرم کی رعایت سے) چند ''مواقیت'' (جمع میقات) مقرر کر دیے گئے ہیں تاکہ یہاں پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے، مثلاً ذوالحُلَیفہ براے حجّاج مدینہ، الجُحفہ براے حجّاج شام و مصر، قرن المنازل براے حجاج نجد، یَلَمْلَم براے حجّاج یمن اور ذاتِ عرق براے حجاج عراق...... ان مواقیت کو ''مُہلّ'' بھی کہا جاتا ہے، یعنی وہ مقام جہاں سے اِہلال شروع ہوتا ہے (اِہلال کے معنی ہیں، آواز بلند کرنا، بہ آواز بلند، ''لبّیک'' [رک بآن] کہنا) یوں اہلال و احرام دونوں کا مفہوم ایک ہو جاتا ہے، چنانچہ ''اَھَلَّ بِالْحَجِّ'' کہنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہے ''اَحْرَمَ بِالْحَجِّ'' یعنی اس نے حج کا احرام باندھا۔ جو لوگ مواقیت کے اندر رہتے ہیں وہ اپنے گھروں ہی سے احرام باندھ کر چلتے ہیں (تنبیہ، طبع A. W. T. Juynboll، ص ۲۷)، البتہ عمرے کے لیے انھیں ''حلّ'' [رک بآن] کی حدود میں سے کسی ایک حد پر جانا ضروری ہے جس کے لیے بالعموم تنعیم کو منتخب کیا جاتا ہے۔ احرام کی ابتدا غسل ورنہ وضو سے کی جاتی ہے پھر جامۂ احرام پہنا جاتا ہے، خوشبو لگائی جاتی ہے اور عازمِ حج دو رکعت نفل ادا کرتا ہے؛ مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہری اور باطنی نجاستوں سے پاک کرتا اور اس عظیم فریضے کی ادائگی کے لیے تیار ہوجاتا ہے جس کے لیے وہ حرم کعبہ میں حاضر ہوا۔ جامۂ احرام میں کوئی سلا ہوا کپڑا نہیں ہوتا۔ اس میں دو چادریں ہوتی ہیں: ایک ناف سے گھٹنوں تک باندھی جاتی ہے (ازار)، دوسری جسم پر لپیٹ لی جاتی ہے، اس طرح کہ کسی حد تک بایاں کندھا، پُشت اور سینہ ڈھک جائے۔ اس دوسری چادر کی دائیں جانب (شانے پر) بعض دفعہ گرہ لگا دی جاتی ہے۔ اسے ''رداء'' کہتے ہیں۔ جس طریق سے اس میں گرہ لگائی جاتی ہے اس کی وجہ سے اسے ''وشاح'' (پٹکا) بھی کہتے ہیں۔ عورتوں کے لیے احرام کا کوئی الگ یا مخصوص لباس نہیں ہے، لیکن وہ بالعموم ایک لمبی رداء سے اپنے آپ کو سر سے پاؤں تک لپیٹ لیتی ہیں [مگر شرط یہ ہے کہ چادر رنگین نہ ہو، نہ جسم سے چمٹی ہوئی]۔ عرب چونکہ دینِ ابراہیمی کی پیروی کے مدّعی تھے، لہٰذا احرام کی رسم قدیم زمانے سے چلی آتی ہے؛ اسلام نے البتہ اسے جاہلیت کی آلائشوں سے پاک و صاف کر دیا۔ عازمِ حج دو رکعت نماز ادا کر کے اپنی نیّت کا اعلان کرتا ہے جو یا تو حج کے لیے ہوگی یا عمرے کے لیے اور یا دونوں کے لیے۔ یوں اس کی تین صورتیں قائم ہوجائیں گی: (۱) پہلی صورت افراد (الگ الگ کرنا) ہے، یعنی یا تو حج کیا جائے یا عمرہ؛ (۲) دوسری یہ کہ نیت عمرے کی ہو، لیکن ساتھ حج بھی کیا جائے۔ اسے تمتّع (تمتع بالعمرۃ الی الحج) کہتے ہیں، یعنی عمرے کے بعد حج بھی کرنا؛ (۳) تیسری صورت قِران ہے، یعنی عمرے اور حج دونوں کے لیے بیک وقت نیت کرنا۔

نیت کر لینے کے بعد تلبیہ (لبّیک کہنا) کی ابتدا کی جاتی ہے، جسے جتنی بار بھی ممکن ہو کہا جائے۔ ذوالحجّہ کی دسویں تاریخ کو جب بال اتروائے جاتے ہیں تو یہ سلسلہ ختم ہوجاتا ہے۔

احرام کی حالت میں چند امور سے پرہیز شرعًا لازم ہے: جماع سے، شخصی زیب و زینت سے، خون بہانے سے اور شکار کھیلنے سے، قبّ ۲ [البقرۃ]: ۱۹۷ (... فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ ...)؛ پودوں کا توڑنا بھی منع ہے قبّ ۵ [المائدۃ]: ۱ (... غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ...)۔ حاجی مکّہ معظمہ پہنچ کر طواف اور سعی [رک بآن] کرتا ہے، جی چاہے تو زمزم کا پانی بھی پیتا ہے، بال بھی

ترشواتا ہے، بشرطیکہ احرام صرف عمرے کے لیے باندھا گیا ہو؛ لیکن اگر احرام حج کے لیے باندھا گیا ہے تو اس صورت میں حج کے مناسک ادا کرنے کے بعد ۹ ذوالحجہ کو بال اتروائے یا ترشوائے جاتے ہیں۔ اب حاجی روزمرہ کا لباس پہن سکتا ہے۔ پھر اگر مکّۂ معظّمہ چھوڑتے ہوئے عمرۃ الوداع بھی ادا کیا جائے تو حاجی اس مقصد کے لیے تنعیم کا رخ کرتا ہے اور وہاں دو رکعت نماز ادا کر کے طواف اور سعی کے لیے پھر مکّۂ معظّمہ واپس آ جاتا ہے (قب بخاری: صحیح، ۱: ۲۱۱-۲۱۲).

مآخذ: (۱) وِلہاوزن (Wellhausen): *Reste arabischen Heidentums*، طبع دوم، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۲) ہرخرنیہ (Snouck Hurgronje): *Het Mekkaansche Feest*، ص ۶۸ ببعد؛ (۳) جوئنبول (Juynboll): *Handb. des Islām. Gesetzes*، ص ۱۴۳ ببعد؛ (۴) سمتھ (W. Robertson Smith): *Lectures on the religion of the Semites*، طبع دوم، ص ۴۱۸ ببعد؛ (۵) فقہ اور حدیث کی کتابیں بذیل موضوع حج؛ (۶) Burckhardt، Burton، v. Maltzan اور Keane کے سفرنامے؛ (۷) ایچ۔ کاظم زادہ، در *Revue de Monde musulman*، ۱۹: ۱۹۸ ببعد؛ (۸) A. J. Wensinck: *Some Semitic Rites of mourning and Religion*، در *Verhandl. der Kon. Akad. van Wetensch.*، Nieuwe Reeks، Dl. ۱۸، شمارہ ۱، مواضع کثیرہ؛ (۹) فقہ کی کتابیں، بذیل مادّۂ احرام و صلوٰۃ؛ (۱۰) جوئنبول: وہی کتاب، ص ۷۹ ببعد؛ (۱۱) A. J. Wensinck، در *Der Islam*، طبع C. H. Becker، ۴: ۲۲۹-۲۳۲.

(وِنسِنک A. J. Wensinck [و ادارہ])

---

* **اَلاَحسَاء:** (لحسا، الحساء) رک بہ الحسا اور ہُفہُوف.

---

* **اَلاَحسائی:** شیخ احمد بن زَین الدین بن ابراہیم، ایک فقہی مذہب (یا پھر اس لیے کہ شیعی مجتہدین نے اسے خارج از مذہب قرار دے دیا تھا، زیادہ صحیح طور پر ایک فرقے) کا بانی جو اس کی نسبت سے شیخی [رک بآں] کے نام سے مشہور ہے۔ وہ الاَحساء (عرب) کے مقام پر ۱۱۶۶ھ/ ۱۷۵۳ء میں پیدا ہوا۔ اس کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ وہ بچپن ہی سے بڑا متقی انسان تھا۔ بیس سال کی عمر میں دینی علوم کی تحصیل سے فارغ ہو کر وہ عراق کے شیعی مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کے لیے روانہ ہوا۔ یہ اس کی کامیابی کا آغاز تھا، اس لیے کہ یہاں مجتہدین نے اسے علوم دین پڑھانے کی اجازت دے دی؛ لہٰذا اس نے اپنے کنبے سمیت پہلے بحرین اور پھر بصرے میں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے بعد اس نے العراق میں کئی سفر کیے اور ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء کے بعد وہ پھر ایران بھی گیا، جہاں اس نے مشہد مقدس کی زیارت کی۔ مشہد سے واپسی پر اس نے کچھ وقت یزد میں معلّم کی حیثیت سے گزارا اور بڑی عزت حاصل کی، حتّٰی کہ خود شاہِ ایران (فتح علی شاہ قاچار) نے اسے تہران بلایا اور اس پر نوازشوں کی بارش کی۔ کچھ اس واقعے اور کچھ اس کی عام مقبولیت اور ہر دلعزیزی کے باعث علمائے یزد شیخ احمد سے جلنے لگے۔ انھوں نے اس کی تعلیمات کو بے دینی سے تعبیر کیا اور ان کے متعلق طرح طرح کی افواہیں پھیلانا شروع کر دیں؛ چنانچہ معاد کے سلسلے میں تو اس پر شدید اعتراضات کیے گئے۔ راسخ العقیدہ شیعہ علما کہتے تھے کہ شیخ احمد حشرِ اجساد کا منکر اور صرف روحانی حشر و نشر کا قائل ہے [رک بہ شیخی]۔ آخری بار کربلائے معلّٰی کی زیارت کے بعد ۱۲۲۹ھ/ ۱۸۱۴ء میں اس نے کرمان شاہ میں سکونت اختیار کر لی، گو یہاں آ کر بھی اس نے کئی سفر کیے (العراق میں اور ۱۲۳۲ھ/ ۱۸۱۷-۱۸۱۸ء میں مکّۂ معظّمہ کا)۔ مجتہدین سے اس کا قطعی افتراق ۱۲۳۹-۱۲۴۰ھ/ ۱۸۲۴ء کے لگ بھگ قزوین میں ہوا، جب مشہد سے واپس آنے پر ملّا تقی برکانی ایسے آتش مزاج مجتہد سے، جو فرقۂ بابیہ کی مشہور شاعرہ طاہرہ (یا قرۃ العین، رک بہ بابی) کا چچا تھا، اس کا مناظرہ ہوا۔ رفتہ رفتہ ملّاؤں کی عداوت اس کے خلاف بڑھتی چلی گئی اور اس سے ایسے عقائد منسوب کیے گئے جو کبھی اس کے وہم و گمان میں بھی نہیں آئے تھے (مثلاً الوہیتِ علی، عقیدۂ تفویض، جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالٰی نے دنیا کا نظم و نسق ائمہ کے سپرد کر دیا ہے، وغیرہ)۔ متعدد سیاحتوں کے بعد، جن کے دوران میں درس و تدریس کا کام بھی جاری تھا، اس نے اپنی بہت سی تصانیف کی تکمیل کی۔ اس کا انتقال ۷۵ سال کی عمر میں حج کے لیے مکّۂ [معظّمہ] جاتے ہوئے مدینۂ (منوّرہ) کے قریب ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۶ء میں ہوا اور اسے وہیں دفن کر دیا گیا۔ علومِ دین پر اس کی تصانیف کی تعداد (جن میں چھوٹے چھوٹے رسالے بھی شامل ہیں) ایک سو کے قریب ہے۔ اس کے عقائد کے متعلق رک بہ مادّۂ شیخی۔ وہ جس فرقے کا بانی ہے اس کی رہنمائی کا سلسلہ سید کاظم رَشتی [رک بآں] نے جاری رکھا، جو اس کا جانشین تھا۔ یہی فرقہ ہے جس کے دبستان سے بابی [رک بآں] تحریک کی ابتدا ہوئی۔

مآخذ: (۱) نکولا (A. L. M. Nicolas): *Cheīkh Ahmad Lahçahi* (*Essai sur le Cheikhisme, i*)، پیرس ۱۹۱۰ء؛ (۲) براکلمان: تکملہ، ۲: ۸۴۴-۸۴۵؛ مزید مآخذ کے لیے دیکھیے مادّۂ شیخی.

(A. Bausani)

⊗ **احسن آباد گلبرگہ:** جسے محض گلبرگہ اور حضرت گیسو دراز بندہ نوازؒ کی نسبت سے گلبرگہ شریف بھی کہتے ہیں، پونا۔ رائچور ریلوے لائن کا ایک سٹیشن اور ریاست حیدر آباد کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے اور ۲۱′ ۱۷° [۲۰′ ۱۷°] عرض البلد اور ۵۱′ ۷۶° [۵۰′ ۷۶°] طول البلد پر واقع ہے۔ یہ شہر بہمنی سلطنت کے قیام، یعنی ۷۴۸ھ/ ۱۳۴۷ء سے ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۴ء تک اس کا پایے تخت رہا۔ سلطنت کے زوال پر ۱۵۰۴ء میں اس پر بیجاپوری افواج کا قبضہ ہو گیا اور ۱۶۵۷ء میں سلطنت مغلیہ سے اس کا الحاق ہو گیا۔ آخر کار ۱۷۲۴ء میں جب نظام الملک آصف جاہ اوّل نے شکر کھیڑے کے مقام پر مبارز خان کو شکست دے کر دکن کے صوبوں پر قبضہ کیا تو گلبرگہ بھی آصف جاہی قلمرو میں شامل ہو گیا۔ ۱۸۷۴ء میں

گلبرگہ کو ایک صوبے یا (ڈویژن) کا صدر مقام بنایا گیا، لیکن حال میں جب یہ صوبے توڑ دیے گئے تو یہ صرف ایک ضلع کا صدر مقام رہ گیا۔

احسن آباد گلبرگہ میں بہمنی اور عادل شاہی دونوں سلطنتوں کے بے شمار آثار پائے جاتے ہیں۔ ان میں سب سے اہم قلعہ، ہفت گنبد اور حضرت شیخ سراج الدین جنیدیؒ اور حضرت خواجہ گیسو درازؒ کے مقبروں کو سمجھنا چاہیے۔ قلعہ کم و بیش بیضوی شکل کا ہے اور اس کے اکثر بُرجوں پر عادل شاہی بادشاہوں کے کتبے ہیں اور اس وقت تک توپیں چڑھی ہوئی ہیں۔ مشرقی دروازے کے اندر ایک بہت بڑا برج ہے، جسے رن منڈل اور فتح برج بھی کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہمنت برج، نورس برج، سکندر برج اور گیارہ دوسرے برج ہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ عادل شاہیوں نے قلعے کو از سر نو مستحکم کیا تھا، اس لیے کہ کتبے زیادہ تر انھیں کے آخری دور کے ہیں۔ قلعے کی جامع مسجد کئی لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے۔ یہ ایک عظیم الشان عمارت ہے جو ۲۱۶ فٹ طویل اور ۱۷۶ فٹ عریض ہے۔ اس کا بڑا گنبد، جس کے نیچے محراب و منبر ہیں، ۵۷ فٹ بلند ہے اور مسجد پر ۱۱۱ چھوٹے چھوٹے گنبد ایک خاص ترتیب سے بنے ہوئے ہیں۔ یہ پوری مسجد مسقّف ہے؛ چھت ڈاٹ کی ہے۔ اندازہ ہے کہ اس میں بیک وقت چھے ہزار آدمی نماز پڑھ سکتے ہیں، لیکن عمارت کچھ اس صنعت سے بنائی گئی ہے کہ ہر نمازی خطبے کے وقت محراب و منبر کی آرائش کو دیکھ سکتا ہے۔ اس مسجد کے علاوہ قلعے کے اندر ایک اَور مسجد ہے، جو عزت خان کے نام سے منسوب ہے، اس سے ملا ہوا عادل شاہی زمانے کا ایک بڑا امام باڑا ہے۔

قلعے سے چند فرلانگ مغرب کی طرف پہلے دو بہمنی بادشاہوں، یعنی سلطان علاء الدین حسن شاہ (۱۳۴۷-۱۳۵۸ء) اور محمد شاہ (۱۳۵۸-۱۳۶۹ء)، کے مقبرے ہیں، جن کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے کہ گو علاء الدین نے سلطان محمد بن تغلق کے خلاف عَلَم بغاوت بلند کیا تھا، تاہم تغلق ثقافت اور تغلق فن تعمیر کے اثرات دکن میں قائم رہے۔ دہلی کے تغلق عہد کی عمارتوں کی طرح ان مقبروں کے گنبد چپٹے اور دیواریں ڈھلوان ہیں۔ شہر کے دوسری جانب قلعے سے ایک میل کے فاصلے پر ایک وسیع چبوترے پر مجاہد شاہ بہمنی (۱۳۷۵-۱۳۷۸ء) سے لے کر تاج الدین فیروز شاہ (۱۳۹۷-۱۴۲۲ء) تک کے مقبرے ہیں اور یہ مجموعی طور پر ہفت گنبد کہلاتے ہیں۔ ان مقبروں پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تغلق اثرات آہستہ آہستہ محو ہو رہے ہیں اور ان کی جگہ گنبدوں میں دکنی اور ایرانی فن تعمیر کا بہترین انداز سے امتزاج ہو گیا ہے، یہاں تک کہ فیروز شاہ کے نام نہاد جڑواں مقبرے میں تو ہندو فن تعمیر کا پرتو گوشے گوشے میں نظر آتا ہے۔

ہفت گنبد سے چند سو گز کے فاصلے پر حضرت سیّد محمد الحسینی المعروف بہ سیّد محمد گیسو دراز بندہ نوازؒ کا مزار ہے، جو دکن ہی کے لیے نہیں بلکہ تمام برصغیر کے لیے مرجعِ خاص و عام ہے۔ وہ ۸۰۵ھ/۱۴۰۲ء میں دکن تشریف لائے اور قمری اعتبار سے ۱۰۵ سال کی عمر پا کر ۸۲۵ھ/۱۴۲۲ء میں انھوں نے انتقال کیا۔ حضرت اور حضرت کے فرزند سید محمد اکبر الحسینی کے مقبرے گلبرگہ کی ممتاز ترین عمارتیں ہیں جو میلوں سے نظر آتی ہیں۔ حضرت بندہ نوازؒ کے مقبرے کی، جسے روضۂ بزرگ کہتے ہیں، طرزِ تعمیر اگرچہ وہی ہے جو تاج الدین فیروز شاہ کے مقبرے کی ہے، لیکن اس کی وسعت، اس کی سادگی اور مکینِ روضہ کی عظمت کا دل پر جو اثر ہوتا ہے اس کا مقابلہ کرنا مشکل ہے۔ یوں تو گلبرگہ میں بہت سے دوسرے بزرگانِ دین آسودہ ہیں مگر ان میں شیخ سراج الدین جنیدیؒ کا رُتبہ بہت اونچا ہے۔ شیخ پشاور کے رہنے والے تھے اور جب محمد بن تغلق نے دکن پر چڑھائی کی تو اس کے ساتھ یہاں آئے تھے۔ سلطان علاء الدین حسن بہمن شاہ ان کا مرید تھا اور وہ اپنی بادشاہت سے پہلے اور اس کے بعد بھی حضرت کی خدمت میں قصبۂ کوڑچی میں حاضر ہوتا رہتا تھا۔ سلطان کے انتقال کے بعد غالبًا محمد شاہ بہمنی کے بلانے پر وہ کوڑچی سے گلبرگہ چلے آئے اور یہاں ۷۸۱ھ/۱۳۸۰ء میں ۱۱۱ قمری سال کی عمر پا کر انتقال کیا۔ روایت ہے کہ محمد شاہ کی تخت نشینی پر شیخ سراج الدین جنیدیؒ نے کھدر کا کرتہ، عمامہ اور پٹکا بادشاہ کے پاس بھیجا تھا اور اس کو پہن کر اس نے تخت نشینی کی رسوم ادا کیں۔ بہمنی فرمانروا حضرت کے اتنے معتقد تھے کہ جب تک حضرت زندہ رہے انھیں کے بھیجے ہوئے کھدر کے کپڑوں میں ان کی تاج پوشی ہوتی تھی۔ حضرت کا مقبرہ، جس کے دو اونچے مینار دور ہی سے نظر آتے ہیں، پہلے عادل شاہی فرمانروا بیجاپور یوسف عادل شاہ کا بنایا ہوا ہے اور بیجاپوری طرزِ تعمیر کے بہترین نمونوں میں شمار ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) رونق قادری: رہنماے روضتین؛ (۲) بشیر الدین احمد: واقعات مملکت بیجاپور، حصۂ سوم؛ (۳) عبدالجبار ملکاپوری: تذکرۂ اولیاے دکن؛ (۴) Sir Wolsley Haig: *Historical Landmarks of the Deccan*؛ (۵) Sherwani: *The Bahmanies of the Deccan: An Objective Study*؛ [(۶) آ، لائڈن ۱۹۰۸-۱۹۳۸ء، ۲: ۱۸۲].

(ہارون خان شروانی)

✱ **الاَحْقاف:** قرآنِ [مجید] کی چھیالیسویں سُورۃ کا نام اور ایک جغرافیائی اصطلاح، جس کا مفہوم اور صحیح استعمال عام طور پر غلط سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس سُورۃ کا نام اس کی اکیسویں آیت [فلُوگل کے شائع کردہ قرآن میں اس آیت کا شمار ۲۰ دیا ہے] سے ماخوذ ہے، جس میں عاد کا ذکر ہے کہ اس نے اپنی قوم کو اَحقاف میں متنبہ کیا [وَاذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهٗ بِالْاَحْقَافِ]۔ لغت کی کتابوں، تفسیروں اور قرآن [پاک] کے تراجم میں احقاف کے معنی عموماً ریت کے خم دار ٹیلوں کے بتائے گئے ہیں۔ قرونِ وسطٰی کے جغرافیہ دانوں کا خیال تھا کہ الاحقاف جنوبی عرب میں ایک ریگستان کا نام ہے، جو حضرَمَوت اور عُمان کے درمیان، یعنی الرَّملہ یا الرُّبع الخالی [رک بآن] کے مشرقی حصے میں واقع ہے۔ عہد جدید کے مغربی جغرافیہ دان اس کے برعکس پورے الرَّملہ یا محض اس کے مغربی نصف حصے کو الاحقاف

سمجھنے کی جانب مائل ہیں۔ C. Landberg (Hadramout، ص۱۴۶-۱۶۰) بتاتا ہے کہ الاحقاف ایک علاقائی نام کی حیثیت سے جنوبی عرب میں اندازاً حضرموت کا اس کے وسیع ترین معنی میں مترادف ہے اور اس کا اطلاق اس ریگستان پر نہیں ہوتا جو زیادہ اوپر شمال کی جانب ہے۔ جنوبی علاقے کے بدوی بڑ الاحقاف کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ یہ وہ پہاڑی علاقہ ہے جو ساحلِ سمندر کے عقب میں ظُفار سے مغرب کی سمت عدن تک چلا گیا ہے اور جس کی مرکزی وادی حضرموت ہے۔ ان کے نزدیک احقاف سے مراد محض پہاڑ ہیں اور اس لفظ کا نہ ریت کے ٹیلوں سے کوئی تعلق ہے اور نہ جیسا کہ لینڈ برگ کا خیال ہے غاروں (کہوف) سے۔ ابن الکلبی کی ایک روایت کے مطابق، جسے البکری اور یاقوت (بذیل مادّہ) نے نقل کیا ہے، حضرموت کے کسی شخص نے [حضرت] علیؑ بن ابی طالب سے جو کچھ بیان کیا اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زمانۂ قدیم میں بھی احقاف کا لفظ انھیں معنوں میں جنوبی عرب میں استعمال ہوتا ہوگا نہ کہ صحراے کبیر کے ریتلے ٹیلوں کے نام کے طور پر۔

(G. RENTZ)

---

* **اَحْکام:** جمع حُکْم، بمعنی راے یا فیصلہ (نیز دیکھیے حَکَم)۔ قرآن [حکیم] میں یہ لفظ صرف صیغۂ واحد میں آیا ہے اور اپنے فعل کی طرح اللہ، انبیا اور دوسرے لوگوں کے لیے استعمال ہوا ہے۔ جب اللہ کے لیے استعمال ہو تو اس سے اللہ کے فردًا فردًا احکام اور اس کی تمام مقدرہ تنظیم اشیا دونوں مراد ہوتے ہیں ([۳ آل عمران]: ۷۹؛ ۴۵ [الجاثیۃ]: ۱۶؛ ۶۰ [الممتحنۃ]: ۱۰)۔ انتہائی مفہوم میں آخری اور قطعی فیصلہ اللہ تعالیٰ ہی کے اختیار میں ہے (دیکھیے مادّہ الحُکُمۃ)، لیکن اس نے اپنے انبیا کو فیصلے کرنے کا اختیار تفویض کر رکھا ہے۔ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم] کا حکم خصوصیت سے حکمِ جاہلیہ کے معارض ہے ([۵ المائدۃ]: ۵۰)۔ اس طرح حکم کے معنی اسلامی حکومت کا کامل اختیار اور سلطانی ہو جاتے ہیں اور دوسری طرف کسی مخصوص مقدمے میں کسی قاضی کا فیصلہ۔ حکم بمعنی عدالتی فیصلہ سے اس کا مفہوم کسی چیز کے متعلق منطقی راے قائم کرنا، کسی شخص یا شے کی حیثیت معیّن کرنا اور فقہ، نحو اور دیگر علوم کا کوئی قاعدہ بن گیا۔ ان تمام معانی میں اس اصطلاح کو بصیغۂ جمع نہایت آزادی کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے، ایک مخصوص معنی میں "الاحکام الخمسۃ" سے وہ پانچ "صفات" (فرض، مستحب، مباح، مکروہ، حرام) مراد ہوتی ہیں جن میں سے کسی ایک سے آدمی کا ہر فعل از روے شریعت [رکّ بہ شریعۃ] متصف ہوتا ہے۔ زیادہ وسیع معنوں میں احکام سے مراد وہ تمام قواعد ہیں جو کسی دیے ہوے موضوع سے متعلق ہوں (قبّ کتابوں کے نام مثلاً احکام الاوقاف، یعنی قواعد متعلقۂ اوقاف؛ الاحکام السلطانیۃ، متعلقہ حکومت؛ علی ہٰذا القیاس احکام الآخرۃ، یعنی دوسری دنیا یا آخرت کے قاعدے؛ احکام النُّجوم، متعلقۂ علم نجوم وغیرہ)، اس طرح مذہبی قانون کے میدان میں احکام فروع کے مترادف ہو گیا ہے، یعنی نظریۂ قانونی یا فقہی [رکّ بہ فقہ] کے مقابلے میں مثبت و معیّن قانون؛ لیکن چونکہ اس اصطلاح کے معنی میں عدالتی فیصلے بھی شامل ہیں اس لیے اس کا اطلاق زیادہ مخصوص طور پر حقیقی مقدمات میں قانون کے ضوابط عائد کرنے پر ہی ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) لین (Lane): *Laxicon*، بذیلِ مادّۂ حکم؛ (۲) الجُرجانی: تعریفات، ص۹۷؛ (۳) شپرنگر (Sprenger): *Dict. of the Technical Terms*، بذیل مادّۂ حکم؛ (۴) ہوروونز (J. Horovitz): *Koranische Untersuchungen*، ص۲۷ بعد؛ (۵) جیفری (A. Jeffery)، در *MW*، ۱۹۵۰ء، ص ۱۲۱ بعد؛ (۶) بیل (R. Bell): *Introduction to the Qur'ān*، ص۱۵۳؛ (۷) گاردے (L. Gardet): *La Cité musulmane*، اشاریہ بذیل مادّۂ احکام و حکم.

(شاخت J. SCHACHT)

اَحْلاف: رکّ بہ حِلف. *

---

* **احمد:** محمد رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کا ایک نام اور ایک اسم عَلَم، جو مسلمانوں میں مستعمل ہے۔ قواعد کی رُو سے یہ لفظ محمود یا حمید کا اسم تفضیل ہے بمعنی "زیادہ یا سب سے زیادہ قابلِ تعریف" اور یا حامد کا، جس کا احتمال کم ہے، بمعنی "خدا کی زیادہ یا سب سے زیادہ تعریف کرنے والا" [اَکبَرُ مَن حَمِدَ واجلُّ من حُمِدَ — قاضی عیاض: شفاء، استانبول، ۱: ۱۹۷ و ۱۸۹]؛ لیکن اسمِ عَلَم کی حیثیت سے یہ لفظ ان باقی تمام شکلوں سے، بشمول محمد، مختلف ہے جو از روے اشتقاق ایک دوسرے سے متعلق ہیں۔ جاہلی عربوں میں یہ نام کبھی کبھی ملتا ہے، لیکن محمد سے کم تر بار [المحبر، ص ۱۳۰ پر محمد نام کے لوگوں کی فہرست درج ہے]۔ شام کے سرحدی علاقے میں دریافت شدہ شمالی عرب کے صفائی (Ṣafāitic) کتبوں میں اس شکل کے نام بظاہر "خدا قابلِ تعریف ہے" کی نوعیت کے مرکب theophoric ناموں کے اختصارات کے طور پر ملتے ہیں، لیکن یہ امر مشکوک ہے کہ آیا حجاز کی ادبی زبان میں بھی ایسا ہے یا نہیں۔

اسلام میں کلمۂ احمد کے استعمال کا مدار قرآن [مجید]، ۶۱ [الصف]: ۶ پر ہے، جس میں ارشاد ہوتا ہے: "جب عیسٰی ابن مریم نے کہا کہ: اے بنی اسرائیل! میں تمھاری طرف خدا کا بھیجا ہوا آیا ہوں۔ کتاب توریت جو مجھ سے پہلے (نازل) ہو چکی ہے میں اس کی تصدیق کرتا ہوں اور (ایک اور) پیغمبر کی (تمھیں) خوشخبری سناتا ہوں جو میرے بعد آئیں گے (اور) جن کا نام "احمد" ہوگا" [وَاِذْ قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ يٰبَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرٰىةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْۢ بَعْدِي اسْمُهٗٓ اَحْمَدُ...].

عہد نامۂ جدید میں اس سے نمایاں طور پر مماثل کوئی عبارت نہیں ہے،

اس لیے بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا کہ لفظ احمد periklutos ''مشہور و معروف'' کا ترجمہ ہے، جس کو بجاے خود Parakletos کی بگڑی ہوئی شکل سمجھنا چاہیے، یعنی انجیل، یوحنا، ۱۴:۱۶؛ ۱۵: ۲۳-۲۷، کا ''Paraclete'' [یوحنا، ۱۵: ۲۳ ببعد کا ترجمہ ابن ہشام، ص ۱۵۰، میں موجود ہے]۔ لیکن عہد نامۂ جدید کے متن اور اس کے ترجموں کی تاریخ کے مطالعے سے اور نیز اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنے سے کہ اس عہد کی یونانی زبان میں Periklutos کا لفظ عام نہ تھا، یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے [لیکن عہد نامۂ جدید کے متن میں تو اکثر تحریف ہوتی رہی۔ علاوہ ازیں اس کے اَور نسخے بھی ہیں، جنھیں اگرچہ کلیسا نے تسلیم نہیں کیا لیکن جن کی تاریخی حیثیت سے انکار کرنا ناممکن ہے۔ دارصل مدار بحث یہ ہے کہ جناب مسیح علیہ السلام نے ایسا فرمایا، یہ نہیں کہ عہد نامۂ جدید میں پارقلیط یا فارقلیط (Paraclete) کا لفظ موجود ہے۔ یوحنا کی متعدد آیات اس سلسلے میں پیش کی جا سکتی ہیں؛ مگر یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ انجیل کا اصل نسخہ، یعنی وہ جو کہ مسیح علیہ السلام پر نازل ہوا، کہیں بھی محفوظ نہیں]۔ یہ سچ ہے کہ مسلمان دوسری صدی ہجری کے نصف سے پہلے ہی آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کو پارقلیط یا فارقلیط (Paraclete) کی آمد کی اس بشارت کا مصداق ٹھیرا چکے تھے (ابن ہشام، ص ۱۵۰، بحوالۂ ابن اسحٰق)، لیکن جو الفاظ انھوں نے استعمال کیے ہیں وہ یا تو یونانی Paraklētos یا اس کا صحیح آرامی ترجمہ mᵉnaḥḥᵉmānā ہیں۔ اس شناخت کی بنا وہ صوتی مماثلت ہے جو آرامی لفظ اور محمد کے نام میں پائی جاتی ہے اور جس کی طرف بظاہر عیسائی نومسلموں نے توجہ دلائی.

اگرچہ مسلمانوں میں محمد [دیکھیے المُحبّر، ص ۲۷۴ ببعد] کے نام کا استعمال آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے زمانے ہی سے شروع ہو گیا تھا اور محمود، حَمِید، حُمَیْد کی شکلیں پہلی صدی ہجری میں بھی ملتی ہیں، تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اسمِ عَلَم کی حیثیت سے احمد کا رواج صرف ۱۲۵ھ/ ۷۴۰ء کے حدود میں شروع ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا آیت (سورۃ ۶۱ [الصّف]: ۶) میں لفظ احمد اسمِ عَلَم کے بجاے اسم صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے (اس صورت میں اس آیت میں ایک مبہم سا اشارہ انجیلِ یوحنا ۱۴: ۱۲ کی طرف سمجھا جا سکتا ہے [مسلمانوں کا دعوٰی یہ نہیں کہ اس آیت کا اشارہ انجیل یوحنّا کی کسی عبارت کی طرف ہے بلکہ یہ کہ جناب مسیحؑ نے ایسا فرمایا، لہٰذ یہاں ابہام اور عدم ابہام کی بحث اٹھانا غلط ہے])؛ نیز یہ کہ احمد کا استعمال بطورِ اسمِ علم اس وقت سے شروع ہوا جب آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی ذات مبارک کی تطبیق فارقلیط (Paraclete) سے کی گئی، لہٰذا پہلی صدی ہجری کی شاعری میں جو کہیں کہیں آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] کا ذکر احمد کے نام سے آتا ہے [مثلًا المحبّر، ص ۱۸۶، ۲۷۲] اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ ایسا ضرورت شعری کی وجہ سے ہوا ہے۔ جن احادیث میں کہا گیا ہے کہ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کا نام احمد تھا (ابن سَعْد ۱/۱، ۶۴ ببعد) ان کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ [اس لفظ کے] ایسے معنی پیش کرتی ہیں جو ہمیشہ سے واضح نہ تھے۔ یوں تو مسلمانوں میں شروع سے احمد کے نام کا رواج رہا ہے، لیکن ابتداے اسلام میں اس لفظ کو بہ حیثیت اسمِ علم استعمال کرنے میں جو ہچکچاہٹ محسوس کی گئی اس کی یہ معقول وجہ موجود ہے کہ اس میں تفضیلی معنی پائے جاتے تھے [بایں ہمہ یہ نام صفاتی نہیں ہے ذاتی ہے۔ مسیحی مصنفین اس سلسلے میں اتنی کدو کاوش محض اس لیے کرتے ہیں کہ جناب مسیحؑ کی اس پیش گوئی سے جس کا تعلق آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بعثت سے ہے انکار کا ایک پہلو نکل آئے].

مآخذ: (۱) شپرنگر (A. Sprenger): *Das Leben und die Lehre des Moḥammed*، ۱۸۶۱ء، ۱: ۱۵۸ ببعد؛ (۲) *Gesch. des Qor.*، ۱: ۹، حاشیہ ۱؛ (۳) گِرِم (H. Grimme)، در *ZS*، ۱۹۲۸ء، ص ۲۴ ببعد؛ (۴) فِشر (.E. A. Fisher)، در *Ber. Verh. Sächs. Ak. Wiss.*، Phil. Hist. Kl. ۱۹۳۲ء، شمارہ ۳؛ (۴) واٹ (M. W. Watt)، در *MW*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۰ ببعد.

(شاخت J. Schacht)

احمد الاوّل: چودھواں عثمانی سلطان، محمد ثالث کا سب سے بڑا بیٹا، جو ۲۲ جمادی الاُخرٰی ۹۹۸ھ/ ۱۸ اپریل ۱۵۹۰ء کو مَنِیسَہ (Manisa) کے مقام پر پیدا ہوا اور ۱۸ رجب ۱۰۱۲ھ/ ۲۲ دسمبر ۱۶۰۳ء کو اپنے باپ کا جانشین ہوا [اس کی والدہ کا نام خندان سلطان تھا]۔ مؤرّخین کہتے ہیں کہ مقررہ دستور کے خلاف اس نے اپنے بھائی مصطفٰی کو قتل نہیں کرایا، بلکہ احمد کے بعد وہ اس کا جانشین ہوا۔ تخت پر بیٹھتے ہی اس بادشاہ نے ایک کام یہ کیا کہ اپنی دادی صافیہ سلطان (وینس کی بافہ Baffa) کو قدیم سراے [محل سلطانی] میں نظر بند کر دیا، جو مراد ثالث اور محمد ثالث کے عہد میں عثمانی حکومت کی روحِ رواں رہی تھی۔ احمد نے ایک فوج چغالہ زادہ سِنان پاشا [رکّ بآن] کی قیادت میں شاہ عباس اوّل کی ایرانی فوج کے خلاف بھیجی، جس نے انھیں دنوں اریوان اور قارص پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن جسے عَقِسُقہ کے مقام پر پسپا ہونا پڑا تھا۔ سنان پاشا کو سَلْماس کے مقام پر شکست ہوئی (۹ ستمبر ۱۶۰۵ء) اور اس کے کچھ عرصے بعد وہ دیار بکر میں اسی رنج و غم سے فوت ہو گیا۔ ادھر شاہ عباس نے اپنی فتح سے فائدہ اٹھاتے ہوئے گنجَہ اور شیروان کو دوبارہ حاصل کر لیا۔ ہنگری میں صدر اعظم لالا محمد پاشا [رکّ بہ محمد پاشا] نے پُشتہ (Pest) اور استرغون (Gran, Esztergon) کے سامنے زک اٹھانے کے بعد واچ (Waitzen، Vác) پر قبضہ کر لیا۔ ایک دوسری مہم میں، جس میں ٹرانسلوینیا کا حکمران سٹیفن بوجسکائی (Stephen Bocskay) بھی اس کی مدد پر تھا، وہ استرغون کے قلعے کی ناکہ بندی کرنے اور اسے بزورِ شمشیر فتح کرنے میں کامیاب ہو گیا (۴ نومبر ۱۶۰۵ء)۔ ترِیاکی حسن پاشا [بوجسکائی کی ترکی فوجوں کی مدد سے] وِیسپرِم (Veszprém) اور پلوطہ (Palota) میں داخل ہو گیا۔ بوجسکائی کو ٹرانسلوینیا [اِردِل] اور ہنگری [مَجَر] کی ریاستیں تفویض کر دی گئیں۔ اس کے تھوڑے دن بعد صدر اعظم فوت ہو گیا اور اس کی جگہ یکے بعد دیگرے درویش پاشا اور مراد

پاشا [رک بآن] المعروف بہ قویوجی (کنواں کھودنے والا) نے قلمدانِ وزارت سنبھالا۔ مراد پاشا نے آسٹریا والوں سے ۱۱ نومبر ۱۶۰۶ء کو ژِتوہ بوغازی (Zsitvatorok) کے معاہدے پر دستخط کیے۔ اس معاہدے کی رُو سے وہ سارا علاقہ ترکوں کے قبضے میں رہا جو انھوں نے فتح کیا تھا اور اس سے انھوں نے دو لاکھ قرہ غروش کی یکمشت رقم بطورِ تاوان بھی وصول کی، لیکن یہ معاہدہ کیا کہ آسٹریا کے فرمانروا کو آئندہ محض شاہ کے بجائے شہنشاہ یا ایمپراطور کا لقب دیا جائے گا، جس سے اسے سلطان کے مساوی حیثیت حاصل ہوتی تھی، نیو ہاسل (Neuhausel) کے مقام پر آخری تفصیلات طے کرنے کے لیے کئی بار مشاورت ہوئی اور جولائی ۱۶۱۵ و مارچ ۱۶۱۶ء میں وی آنا کے مقام پر معاہدے کی مدّت کو مزید توسیع دینے کی گفتگو ہوئی۔ داخلی مشکلات نے ترکوں کو اس بات پر مجبور کر دیا تھا کہ وہ اس عہد نامے پر دستخط کر دیں۔ آئے دن کی جبری فوجی بھرتیوں اور بعض حکّام کی زرستانی کے باعث سلطنت کے مختلف حصوں میں بغاوتیں رونما ہو گئی تھیں، لہٰذا قویوجو مراد پاشا کو باغیوں کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا اور اس نے موصلی چاؤش پر لارندہ اور جمشید پر ادنہ [اَطنہ] کے میدان میں فتح پائی۔ خاص طور پر قابلِ ذکر معرکہ جان بُولاد اوغلو علی پاشا سے [جس کی مدد دروزی امیر معن اوغلو فخر الدین کر رہا تھا] اوروج کے میدان میں بیلان کے قریب ہوا (۲۴ دسمبر ۱۶۰۷ء)، جس میں مراد غالب آیا۔ مغرب میں اس نے قلندر اوغلو محمد پاشا پر حملہ کیا، جس کے قبضے میں بُروسہ اور مَنیسَہ کے اضلاع تھے اور اسے آلا چائیر میں شکست دی (۵ اگست ۱۶۰۸ء)۔ علاقۂ شام میں ترکوں نے دروزی امیر فخر الدین بن معن پر بھی حملہ کیا، لیکن یہاں فیصلہ کن فتح حاصل نہ ہو سکی۔ اب صدرِ اعظم، جس کی عمر نوّے سال تھی، تبریز کی جانب روانہ ہوا، لیکن شاہِ ایران سے صلح کی گفت و شنید شروع کرنے کے بعد ہی وہ فوت ہو گیا۔ اس کے جانشین نَصُوح پاشا [رک بآن] نے ۱۶۱۱ء میں ایک صلح نامہ مکمّل کیا، جس کی رُو سے اس تصفیے کی بنیاد پر سرحدیں قائم ہوئیں جو سلیم ثانی کے عہد میں ہوا تھا، لیکن چار سال بعد جنگ از سرِ نو شروع ہو گئی۔ سمندر میں امیر البحر اعظم خلیل پاشا [رک بآن] نے اہلِ فلورنس اور مالٹا کے بحری بیڑوں کے خلاف اہم کامیابیاں حاصل کیں، ۱۶۰۹ء میں مالٹا کے چھے بحری جہاز قبرص کے سمندر میں گرفتار ہوئے، جن میں وہ ''سرخ جہاز'' بھی شامل تھا جو ان کے سالار فریسینہ (Fresinet) کا تھا (جنگ قرہ جُہَنَّم)۔ ۱۶۱۰ء میں ترکوں کو لیپانٹو (Lepanto) کے مقام پر ہزیمت ہوئی اور مالٹا کے بحری ڈاکوؤں کو کوس (Cos) پر شکست دی گئی۔ ۱۶۱۲ء میں فلورنس کے بیڑے کے ایک دستے نے سِلیشیا (Cilicia) کے ساحل پر اَغالِمان کی بندرگاہ کے قریب حملہ کیا اور ۱۶۱۴ء میں خلیل پاشا نے مالٹا کو کچھ نقصانات پہنچائے۔ بحیرۂ اسود میں کاسکوں کو، جنھوں نے سِنُوف (Sinope) میں غارت گری برپا کی تھی، ترکوں نے جا لیا اور انھیں ڈان دریا کے دہانے پر شاق شاقی ابراہیم پاشا نے شکست دی۔ ادھر مولدیویا (Moldavia) میں اسکندر پاشا نے کاسکوں کے ایک اَور حملے کو روکا اور دریاے نیسٹر (Dniester) کے کنارے بُسَّہ (Bussa) کے مقام پر ۲۷ ستمبر ۱۶۱۷ء کو صلح نامے پر دستخط ہو گئے۔ احمد الاوّل کے عہد میں فرانس، انگلستان اور وینس سے امتیازات (capit-ulations) کی تجدید ہوئی (۱۶۰۴ء) اور اسی قسم کے مراعات پہلی مرتبہ ہالینڈ والوں سے بھی طے پائیں (۱۶۱۲ء)۔ اس کے عہد میں ترکی میں تمباکو نوشی عام ہو گئی۔ احمد الاوّل ''قانون نامہ'' کے اجرا میں مشغول رہا، جس کے ذریعے سلطنت عثمانیہ کے انتظامی اور تجارتی ضوابط کو ایک مستند قانون کی صورت میں منضبط کرنا مقصود تھا، کیونکہ اس وقت تک ان میں کوئی ربط و ترتیب قائم نہ ہوئی تھی۔ اس نے (۱۶۰۹-۱۶۱۶ء) میں آت میدان استانبول میں ایک عالی شان مسجد تعمیر کرائی، جو اس کے نام سے موسوم ہے۔ دو مہینے کی علالت کے بعد ۲۳ ذوالقعدہ ۱۰۲۶ھ/ ۲۲ نومبر ۱۶۱۷ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ وہ مغلوب الغضب اور متلوّن مزاج آدمی تھا اور آسانی سے کسی طرف ڈھلک جاتا تھا۔ احمد الاول اپنے نہایت قابل وزرا کی قدر شناسی کبھی نہیں کر سکا۔ وہ دین دار آدمی تھا۔ اس نے بہت سے مذہبی ادارے قائم کیے اور کعبہ شریف [اور روضۂ رسولؐ] کی تزئین و زیبائش میں بھی حصہ لیا۔ اسے شکار اور جرید (پولو Polo) کھیلنے کا بے حد شوق تھا اور شعر و سخن میں بھی گہری دلچسپی لیتا تھا۔ [وہ خود بھی شاعر تھا اور بختی تخلّص کرتا تھا، اس نے اپنا ایک دیوان مرتّب کیا ہے]۔

مآخذ: (۱) ابراہیم پچوی: تاریخ، ۲: ۲۹۰-۳۶۰؛ (۲) حاجی خلیفہ: فذلکہ، ۱: ۲۲۱-۳۸۶؛ (۳) صولاق زادہ محمد ہمدانی: تأریخ ص ۶۸۳-۶۹۶؛ (۴) نعیما: تأریخ، ۱: ۱-۱۱ و ۱۵۴؛ (۵) فرائضی زادہ محمد سعید: گلشنِ معارف، ۱: ۵۹۵-۶۲۵؛ (۶) فریدون بے: منشئات سلاطین، ج ۲؛ (۷) اِوْلیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۲۱۲-۲۱۹؛ (۸) مصطفٰی پاشا: نتائج الوقوعات، ۲: ۲۲-۴۱؛ (۹) فان ہامر پُرگشٹال (J. Von Hammer. Purgstall): *Histoire de l' Empire otto-man*، ۸: ۵۱-۲۳۵؛ (۱۰) زِنکائسن (Zinkeisen)، ج ۴؛ (۱۱) ایورگا (N. Iorga): *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۳: ۴۱۰؛ (۱۲) آ، ت، بذیل مادّہ (از جاوید بیسون)۔

(R. MANTRAN)

✱ **احمد الثانی:** عثمانلی سلاطین کے سلسلے کا اکیسواں بادشاہ، سلطان ابراہیم اور ملکہ معزّز سلطان کا بیٹا۔ بقول نعیما وہ ۶ ذوالحجہ ۱۰۵۲ھ/ ۲۵ فروری ۱۶۴۳ء کو (بقول رشید [راشد] ۵ جمادی الاولی ۱۰۵۲ھ/ یکم اگست ۱۶۴۲ء کو) پیدا ہوا اور اپنے بھائی سلیمان کی جگہ بتاریخ ۱۶ رمضان ۱۱۰۲ھ/ ۲۳ جون ۱۶۹۱ء [اِدرنہ میں] تخت نشین ہوا۔ اس نے صدرِ اعظم کو پرِیلوزادہ [رک بآن] فاضل مصطفٰی پاشا کو اس کے عہدے پر مستقل کر دیا اور اس نے آسٹریا اور ہنگری کے خلاف از سرِ نو جنگ شروع کر دی لیکن سلانکمن (Slankamen) کی جنگ میں شکست کھائی اور مارا گیا (۱۹ اگست ۱۶۹۱ء)۔ اب اس کی جگہ عَرَبَجی علی پاشا مقرر ہوا، لیکن

جلد ہی اس کے بجائے حاجی علی پاشا کو صدرِ اعظم مقرّر کر دیا گیا، جس نے ۱۶۹۲ء میں اپنی مہم بڑے حزم و احتیاط سے چلائی۔ اسی سال اہلِ وینس نے کنیہ (Canea) پر ایک ناکام حملہ کیا۔ سلطان سے اختلاف ہو جانے کی وجہ سے حاجی علی پاشا کو معزول کر دیا گیا اور اس کا عہدہ بوزوق لو مصطفٰی پاشا کے سپرد ہوا، جس نے آسٹریا والوں کو بلغراد کا محاصرہ اٹھانے پر مجبور کر دیا (۱۶۹۳ء)؛ پھر [قیزلر آغا کی سازش سے] یہ وزیر بھی برطرف کر دیا گیا اور اس کی جگہ سوٗرمیلی علی پاشا [رکّ بآن] کا تقرّر ہوا۔ یہ وزیر قلعہ پیٹروارڈین (Peterwardein) کو فتح کرنے کی کوشش میں ناکام رہا (۱۶۹۴ء) اور ادھر اہلِ وینس دالماچیہ (Dalmatia) کے علاقے میں گبِلّہ (Gabella) اور ساقز (Chios) کے اہم جزیرے پر قابض ہو گئے۔ احمد الثانی کے عہد میں عراق اور حجاز میں فتنۂ وفساد برپا ہوا [شام میں سُرخان اور معن اوغوللر سرکشی پر آمادہ رہے] اور مغرب میں تونس پر طرابلس اور الجزائر دونوں نے حملہ کیا۔ یہ بادشاہ کمزور شخصیت کا تھا اور اپنے حوالی موالی کے کہنے میں آجاتا تھا۔ اس کے علاوہ اسے شراب نوشی کی لت تھی۔ ۲۲ جمادی الاُخرٰی ۱۱۰۶ھ/ ۷ فروری ۱۶۹۵ء کو اِدرنہ میں بعارضۂ استسقا اس کا انتقال ہو گیا۔ اسے استانبول میں سلطان سلیمان قانونی کے مقبرے میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) رشید: تاریخ، ۲:۱۵۹ - ۱۹۲؛ (۲) فرائضی زادہ محمد سعید: گلشن معارف، ۲:۹۹۳-۱۰۱۴؛ (۳) مصطفٰی پاشا: نتائج الوقوعات، ص ۸-۱۱؛ (۴) فِنِدِ قلی محمد آغا: سلاح دار تاریخی، ۲:۵۷۸ - ۸۰۵؛ (۵) ہامر- پرگشتال (Hammer-Purgstall): *Historie de l' Empire ottoman*، ۱۲:۳۱۸-۳۶۸؛ (۶) زنکائسن (Zinkeisen): [*Gesch. d. osman. Reiches in Europa*]؛ (۷) N. Iorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۴: ۲۵۴ ببعد؛ (۸) [آ] ت، بذیل مادّہ (از جاوید بیسون)؛ (۹) رومانن (S. Romanin): *Storia di Venezia*، ج ۱۶، باب ۶.

(R. MANTRAN)

✱ **احمد الثالث:** عثمانلی سلاطین میں تیئیسواں بادشاہ، محمد الرّابع [رکّ بآن] کا بیٹا۔ وہ ۱۰۸۴ھ/ ۱۶۷۳ء میں پیدا ہوا اور اپنے بھائی مصطفٰی الثانی [رکّ بآن] کی جگہ ۱۰ ربیع الثانی ۱۱۱۵ھ/ ۲۳ اگست ۱۷۰۳ء کو تخت نشین ہوا، جو ینی چری فوج کی ایک بغاوت کی وجہ سے تخت سے دست بردار ہو گیا تھا۔ نئے سلطان نے استانبول کو فورًا دوبارہ دربارِ شاہی کا مستقل مسکن بنا کر اس بغاوت کے سرکردہ اشخاص کا قصّہ جلد ہی پاک کر دیا اور آئندہ چند سال میں بہت سے آدمی، جن کی بابت یہ علم یا شک تھا کہ وہ اس سازش میں ملوث تھے، برابر موقوف، جلاوطن یا قتل ہوتے رہے، جس سے سلطنت کی کارکردگی پر بُرا اثر پڑا۔ سلطان احمد کا پختہ ارادہ یہ تھا کہ وہ فوج کی طاقت کو توڑ دے؛ چنانچہ اس نے اپنے محل کے ملازمین میں سے سات سو بُستانجی نکال دیے اور ان کی جگہ جبری بھرتی کے دیوشرمہ (Dewshirme) سپاہی رکھ لیے (دیوشرمہ سے اس موقع پر آخری دفعہ کام لیا گیا)۔ اس کے بعد اس نے ینی چری فوج میں اور بھی زبردست تخفیف کر دی۔ بایں ہمہ اپنے عہدِ حکومت کے ستائیس سال میں وہ پہلے تیرہ چودہ برس تک تو خاص طور پر انقلاب پسندوں (فتنہ جیلر) سے خوف کے مرض میں مبتلا رہا۔ تین سال تک اسے کوئی قابل وزیر ہی نہ مل سکا، گو اس عرصے میں اس نے چار صدرِ اعظم مقرر کیے: آخر کہیں محرم ۱۱۱۸ھ/ مئی ۱۷۰۶ء میں جا کر چورلولو علی پاشا [رکّ بآن] کا تقرّر عمل میں آیا اور حکومت کو دوبارہ استحکام نصیب ہوا۔ اس عرصے میں، بلکہ بعد کے آٹھ نو سال تک، اس کے افعال پر زیادہ تر محل شاہی کے ایک خُفیہ جتھے کا اثر غالب رہا، جس کے سرخیل والدہ سلطان، قیزلر اغاسی اور سلطان کا وہ منظورِ نظر تھا جو بعد میں (شہید) سِلاح دار داماد علی پاشا [رکّ بآن] کے لقب سے مشہور ہوا۔ سلطان اور محلّ کی یہ جماعت دونوں ہمیشہ اس خیال سے بے چین رہتے تھے کہ کہیں محلّ کے ملازمین کے سوا کوئی "باہر والا" وزیرِ اعظم نہ ہو جائے، جیسے کوپرِلو نعمان پاشا (دیکھیے نیچے)، اور ایسا شخص اگر کوئی نیا اقدام کرے تو خائف ہو جاتے تھے.

جولائی ۱۷۰۹ء تک تو اس کے عہد میں کوئی خاص قابلِ ذکر واقعہ پیش نہ آیا، لیکن اس وقت چارلس دوازدہم شاہ سویڈن، جس کا عرف عام ترکی میں دِمِرباش (آہن سر) تھا، زارِ روس پیٹر اعظم سے پولٹاوا (Poltava) کے میدان میں شکست کھانے کے بعد عثمانی مملکت میں بندر کے مقام پر، جو دریاے نیسٹر پر واقع ہے، پناہ گزین ہوا۔ ہسپانیہ کی جنگ تخت نشینی میں آسٹریا کے الجھے ہونے اور مغربی طاقتوں کی اس میں شرکت سے بابِ عالی نے اس قسم کا فائدہ اٹھانے کی اب تک کوئی کوشش نہ کی تھی کہ اپنا وہ علاقہ جو ۱۶۹۹ء میں کارلووِٹز (Carlovitz) کے عہد نامے کی رُو سے سلطان کے ہاتھ سے نکل گیا تھا واپس لے لے، یا رُوس کے "شمالی جنگ عظیم" میں مبتلا ہو جانے سے ان مراعات کو منسوخ کر دے جو زار رُوس کے بحرِ اسود پر حریفانہ ارادوں سے رُوسی ترکی عہد نامۂ ۱۷۰۰ء میں منظور کر لی گئی تھیں؛ مگر اب شاہ چارلس نے اپنا ملک و مال دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش میں جلد ہی سلطان کو اس بات کی ترغیب دینا شروع کی کہ وہ شاہ پیٹر اعظم کے خلاف جنگ آزمائی کرے اور بابِ عالی کو لوئی چہاردہم کے یکے بعد دیگرے آنے والے سفیروں اور نمائندۂ وینس مقیم استانبول نے بھی یہی بات سُجھائی؛ چنانچہ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چورلولو علی پاشا کو، جس نے حال ہی میں روسی عہد نامے کی تجدید کی تھی، معزول کر دیا گیا۔ اس کی جگہ کوپرِلو [رکّ بآن] نعمان پاشا مقرّر ہوا جو محل کی ٹولی کے مذاق کے خلاف زیادہ آزاد رَو ثابت ہوا، لہٰذا وہ بھی دو مہینے بعد معزول کر دیا گیا اور ماہ ستمبر میں اس کی جگہ اطاعت کوش مگر سازش پسند بالطہ جی محمد پاشا [رکّ بہ محمد پاشا]، جو اس سے کچھ عرصے پہلے اس عہدے پر فائز رہ کر اپنی نااہلیت کا ثبوت دے چکا تھا، وزیرِ اعظم مقرر ہو گیا اور ساتھ ہی ۲۰ نومبر کو اعلانِ جنگ کر دیا گیا۔ عثمانی حکومت کی خاص شکایات یہ تھیں کہ روسیوں نے بحر ازوف (Azov) میں جنگی جہاز تیار کرنا شروع کر دیے ہیں، ترکی سرحدات

پر کئی ایک قلعے تعمیر کر لیے ہیں، زار ان تاتاریوں کے معاملات میں مداخلت کرتا ہے جو خانِ قرم (Crimea) کے ماتحت ہیں اور سلطان کی راسخ العقیدہ [کلیسائے یونان کی پیرو] رعایا میں نفرت اور بد دلی پھیلاتا ہے۔ متحارب لشکروں کی مڈبھیڑ جولائی ۱۷۱۱ء ہی میں ہو سکی، گو اس سے پہلے پیٹر صوبۂ مولدیویا (Moldavia) کے بہت سے علاقے کو Hospodar Dametrius Cantemir [رک بآن] کی غداری کی وجہ سے پامال کر چکا تھا، لیکن اس وقت تک اس کا سامانِ رسد خطرناک حد تک کم رہ گیا تھا اور جب وہ جنوب کی طرف پُرتھ (Pruth) کے کنارے کنارے ابرائیل پر قبضہ کرنے کی غرض سے کوچ کر رہا تھا تو اچانک بڑی ترکی فوج نے اسے آ لیا۔ پیٹر کو پسپا ہونا پڑا اور آخر کار وہ گھر گیا اور اسے ہار مان کر صلح کی درخواست کرنا پڑی۔ [پیٹر کی ملکہ کیتھرین کی سعی سے] اسی وقت ایک عہد نامے پر دستخط ہوے، جس کی رُو سے یہ قرار پایا کہ زار بحر ازوف سے دستبردار ہو جائے اور دوسرے قابلِ اعتراض قلعوں کو منہدم کر دے، آئندہ نہ کبھی تاتاریوں کے معاملے میں دخل دے اور نہ پولینڈ کے امور میں مداخلت کرے، استانبول میں آئندہ اپنا سفارت خانہ بھی نہ رکھے اور سلطان کی راسخ العقیدہ رعایا سے ساز باز کرنے سے باز رہے۔ ان سب امور کے باوجود چونکہ زار سے جو شرط بھی اس موقع پر منوائی جاتی اسے ماننا پڑتی، اس لیے صدرِ اعظم محمد پاشا پر یہ شُبہہ کیا گیا کہ اس نے رشوت لے کر ایسی نرم شرائطِ صلح منظور کر لی ہیں، اس لیے اسے تین ماہ بعد برطرف کر دیا گیا۔ اس کی وجہ زیادہ تر شاہ چارلس کی مزید ریشہ دوانیاں تھیں، کیونکہ اس عہد نامے سے اس کی امیدوں پر پانی پھر گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آئندہ تین سال میں شاہ چارلس اکثر بابِ عالی کو دوبارہ جنگ چھیڑنے پر اکساتا رہا اور اس میں کچھ آسانی یوں پیدا ہو گئی کہ شاہ پیٹر عہد نامے کی شرائط کی تکمیل میں قاصر رہا۔ غرض زیادہ تر شاہ چارلس کی کوششوں ہی کا نتیجہ تھا کہ رُوس کے خلاف تین مرتبہ جنگ کا اعلان ہوا (دسمبر ۱۷۱۱ء، نومبر ۱۷۱۲ء اور اپریل ۱۷۱۳ء)، اگرچہ جنگ رُوس کی جانب سے بعض مراعات مل جانے کی وجہ سے ہمیشہ ٹلتی ہی رہی؛ پیٹر اعظم سے حتمی مصالحت ماہ جون ۱۷۱۳ء میں ہو سکی جب کہ اِدرنہ میں ایک عہد نامے پر دستخط ہو گئے، جس کی مدت ۲۵ برس قرار پائی۔ عہد نامۂ پُرتھ کی شرائط کی توثیق کی گئی اور بالآخر رُوس کے ساتھ ایک طویل مدت کے لیے صلح ہو گئی۔ ادھر شاہ چارلس سلطنتِ عثمانیہ کی حدود سے نکل جانے سے انکار پر اڑا رہا۔ وہ کہتا تھا کہ جب تک مجھے فوج اور نقد روپے کی امداد نہ دی جائے تاکہ میں پولینڈ میں اپنا کھویا ہوا علاقہ واپس لے سکوں میں نہیں جا سکتا۔ انجام کار ۱۷۱۴ء کے موسمِ بہار میں اسے زبردستی بندر کے مقام سے دموتکہ (Demotika) میں منتقل کیا گیا اور اس کے بعد ادرنہ کے نزدیک دمیر طاش پاشا سرائے میں بھیج دیا گیا۔ اگلے موسمِ خزاں میں اسے مجبور کیا گیا کہ اپنی سویڈ فوج کے ہمراہ ولّاچیا (Wallachia)، ٹرانسلوینیا اور ہنگری کے راستے اپنے وطن کو واپس چلا جائے۔

اس دوران میں ۲۷ اپریل ۱۷۱۳ء کو احمد کا منظورِ نظر داماد سلاح دار علی پاشا خود صدرِ اعظم مقرر ہو چکا تھا اور یہ اس کی حکمتِ عملی تھی کہ رُوس سے اس طرح دوبارہ صلح ہو گئی تاکہ بابِ عالی اس قابل ہو جائے کہ کارلووِٹز کے میدان میں جو کچھ وینس نے چھین لیا تھا وہ واپس لے سکے۔ صوبۂ موریا (Morea) میں وینس کی حکمرانی بے حد نامقبول ثابت ہوئی اور وہاں کے راسخ العقیدہ باشندے بابِ عالی میں متواتر محضر نامے بھیجتے رہے کہ انھیں ان نئے آقاؤں سے جلد نجات دلوائی جائے، لیکن اس جمہوریہ کے خلاف جنگ کے لیے معقول عذر ۱۷۱۴ء ہی میں نکل سکا، جب رُوس کی انگیخت پر مونٹی نگرو میں ایک بغاوت فرو کرنے کے بعد حکومتِ وینس نے ولڈیکہ (Vladika) اور مونٹی نگرو کے دیگر عمائد کو، جنھوں نے وینس کے علاقے میں جا کر پناہ لی تھی، واپس کرنے سے انکار کر دیا۔ جنگ کا اعلان ۹ دسمبر ۱۷۱۴ء کو ہوا اور آئندہ موسمِ گرما میں دو مہینے کے اندر اندر (جون۔جولائی) ایک ترکی لشکر نے، جس کی قیادت خود سلاح دار علی پاشا کے ہاتھ میں تھی اور جس کے ساتھ سلطان کا بحری بیڑا بھی کام کر رہا تھا، سارا صوبہ دوبارہ فتح کر لیا اور کوئی سخت لڑائی بھی نہ ہوئی۔ ادھر بحری بیڑے نے جزائر تینوس (Tenos)، ایجنہ (Aegina) اور چریگو (Cerigo) پر قبضہ کر لیا اور سانتا مورا (Santa Maura)، سودہ (Suda) اور (اقریطش میں) سپینا لونگا (Spinalonga) کو تسخیر کیا، جو اس وقت تک ریاست وینس کے قبضے میں تھے۔

ترکوں کی ان کامیابیوں کو دیکھ کر اور اس امکان کے پیشِ نظر کہ کورفو (Corfu) اور دوسرے وینیشی مقبوضات بھی، جو دالماچیہ (Dalmatia) میں تھے، سلطان کے قبضے میں آ جائیں گے آسٹریا کو خوف پیدا ہوا؛ چنانچہ اپریل ۱۸۱۶ء میں شہنشاہ چارلس ششم نے وینس سے امدادِ باہمی کا ایک عہد نامہ کیا اور ماہ جون میں بابِ عالی کو اپنی آخری شرائط بھیج کر اعلانِ جنگ کا اشتعال دلایا۔ اس جنگ کی ابتدا قپودان پاشا کے کورفو پر ناکام حملے سے ہوئی اور اس کے بعد اگست کے مہینے میں یوجین (Eugene)، حاکمِ سوائے (Savoy)، نے پیٹر وارڈین کے قریب ترکوں کے بڑے لشکر کو، جس کی قیادت سلاح دار علی پاشا خود کر رہا تھا، شکست دی اور وہ میدانِ جنگ میں کام آیا (اس کے بعد سے ہی تواریخ میں اس کا نام شہید علی پاشا لکھا جانے لگا)۔ یوجین نے اس فتح کے بعد تمسوَر (Temesvar، تمشوار) کو مسخر کیا اور علاقۂ بنت اور ولّاچیا خورد پر موسمِ خزاں میں قبضہ کر لیا اور بعد ازاں ۱۷۱۷ء کے موسمِ گرما میں اس نے بلغراد کا محاصرہ کر لیا، جہاں ۱۶ اگست کو اپنی فوج سے اس بڑی ترکی فوج کو، جو محاصرہ توڑنے آئی تھی، اس نے مکمل ہزیمت دی۔ تین روز کے بعد بلغراد کی قلعہ گیر فوج نے ہتھیار ڈال دیے، جس کے بعد، اگرچہ آسٹریا والے بوسنہ پر چھا جانے کی کوشش میں ناکام رہے، کوئی خاص اہم جنگ نہ ہوئی۔ بابِ عالی نے جلد ہی عارضی صلح کی تجاویز پیش کیں اور آخر کار ۲۱ جولائی ۱۷۱۸ء کو پساروِٹز (Pasarofča ،Pažarevac= Passarovitz) کے مقام پر صلح بھی ہو گئی، جس کی رو سے بلغراد اور قریبی علاقۂ بنت اور ولّاچیا خورد بابِ عالی نے آسٹریا کے حوالے کر دیے اور ادھر موریا اور اقریطش کی بندرگاہیں

اور تینوس نیز ہرسگووینا (Hercegovina) کے جنوب مشرقی علاقے وینس نے بابِ عالی کے حوالے کر دیے اور اس کے بدلے اسے چریغو (Cerigo) اور وہ مستحکم مقامات جو وینس والوں نے البانیا اور وَلّاچیا میں فتح کیے تھے دے دیے گئے۔ ایک تجارتی عہد نامہ بھی ہوا، جس کے تحت وینس اور آسٹریا کے تُجّار کو بعض ایسی مراعات دی گئیں جو انھیں پہلے حاصل نہ تھیں.

جس وزیرِ اعظم نے اس عہد نامے کا اہتمام کیا وہ بھی احمد ثالث کے منظورِ نظر لوگوں میں تھا، یعنی نوشہرلی ابراہیم پاشا [رکّ بآن]، جو سلطان کی تیرہ سالہ بیٹی فاطمہ سلطان سے شادی کے بعد داماد بن گیا۔ فاطمہ سلطان اس سے قبل سلاح دار کی منگیتر تھی۔ احمد ثالث کے عہدِ حکومت کے باقی بارہ سال میں، جسے اس عہد کا دوسرا دور سمجھنا چاہیے، ابراہیم دربار پر برابر حاوی رہا۔ سلطان احمد تعیّش اور فنونِ لطیفہ کا دل دادہ تھا اور ابراہیم کے ساتھ، جو اس کا ہم مذاق تھا، اسے اس کا موقع مل گیا کہ اپنے یہ شوق پورے کرے اور ترکی معاشرے میں نئے طور طریقے رائج کرے۔ یہ بات اسے جنگجو سلاح دار کے زمانۂ وزارت میں حاصل نہ ہو سکی تھی۔ دیوشرمہ کو سترھویں صدی میں بتدریج ترک کر دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اب بڑے بڑے سرکاری عہدے آزاد مسلمانوں کو ملنے لگے اور علوم و فنون کی ترقی میں با اثر طبقے کی دلچسپی بڑھ گئی، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ انتظامی اور فوجی کارکردگی میں کمی آ گئی۔ اس کے علاوہ محلّۂ فنار (Phanar) [استانبول کا ایک حصّہ] کے یونانی باشندوں نے دارالخلافہ کی معاشرت میں پہلے سے بہت زیادہ رسوخ حاصل کر لیا اور انھوں نے مغرب کے ہم عصر افکار سے بھی واقفیت پیدا کر لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پسارووِٹز کی صلح کے بعد کے بارہ برس میں شعر و سخن، موسیقی اور فنِ تعمیر کے مذاق میں حیرت انگیز تبدیلی رونما ہو گئی اور یورپ کی مثال سے فائدہ اٹھانے کا ایک نیا رُجحان پیدا ہو گیا۔ یہ مختصر زمانہ لالہ دِوری، یعنی دورِ لالہ سے معروف ہے، کیونکہ چند سال تک لوگوں کو گلِ لالہ (tulips) کی کاشت کا خبط ہو گیا تھا، اور اس دور کی دنیا پرست رُوح کی نمائندگی شاعر ندیم [رکّ بآن] کا یہ مصرعہ کرتا ہے کہ ''آوٴ ہنسیں، کھیلیں اور اس دنیا کا لطف اٹھائیں'' [= ''گوله لیم اوینا یه لیم کام آله لیم دنیا دن'']۔ اس دور میں مساجد اور مقبروں کے مقابلے میں کوشک اور باغ زیادہ بنائے جاتے تھے اور ان کی تعمیر مغرب [و مشرق] سے درآمد نمونوں پر کی جاتی تھی۔ شاہ لوئی چہاردہم کے دربار سے وابستہ ایک سفیر [محمد چلبی] کو خاص ہدایات بھیجی گئیں کہ وہ فرانسیسی اداروں کا مطالعہ کرے اور ایسے اداروں کا پتا بتائے جو ترکوں کے مفید مطلب ہو سکتے ہوں۔ ۱۷۲۴ء میں اس [سفیر] کے بیٹے [سعید محمد افندی] نے ابراہیم متفرّقہ کو استانبول میں پہلا مطبع قائم کرنے میں مدد دی، بابِ عالی نے فرانسیسی انجینیروں میں سے ایک فوجی انجینیر کو دعوت دی کہ مغربی اصولوں کے مطابق ترکی افواج کی اصلاح کی تجاویز تیار کرے اور ایک فرانسیسی نومسلم نے آگ بجھانے والے دستے کی تنظیم کی (تولومبہ جیون کا اوجاق)؛ اگرچہ فوجی اصلاحات کا کوئی نتیجہ نہ نکلا، تاہم محکمۂ بحریہ کا نظم و نسق درست کیا گیا اور پہلی مرتبہ سہ منزلہ جنگی جہاز تعمیر ہونا شروع ہوئے۔ مزید براں بعض علما نے مل کر کتابوں کا (عربی و فارسی) ترجمہ کرنے کے لیے ایک انجمن قائم کی [چنانچہ عقد الجمان فی تأریخ اهل الزّمان، تأریخ عینی، روضة الصّفا اور صحائف الاخبار کا ترجمہ اسی زمانے میں ہوا]۔ تعلیمی ضروریات کے پیشِ نظر قلمی کتابوں کی برآمد ممنوع قرار دے دی گئی اور کم از کم پانچ کتب خانے دارالخلافہ میں قائم ہوئے جس میں سلطان کا اپنا کتاب خانہ ''اندرون ہمایون کتب خانہ سی'' بھی شامل تھا۔ اس کتب خانے کا مہتمم [شاعر] ندیم کو مقرر کیا گیا۔ کوتاہیہ اور اِزْمد کے چینی ظروف کے کارخانے پھر جاری کیے گئے اور ایک تیسرا کارخانہ استانبول کی تکفُور سرائے میں قائم ہوا۔ ۱۷۲۲ء سے ۱۷۲۴ء تک قدیم بوزنطی زمانے کی فصیلوں کی مرمّت وسیع پیمانے پر ہوتی رہی اور دارالخلافہ میں پانی کی بہم رسانی کے لیے ایک بند تیار ہوا، جس میں بلغراد کے چشموں سے پانی پہنچایا جاتا تھا۔ اس عہد کی ان سب سے ممتاز تعمیری یادگاروں میں سے جو اب تک موجود ہیں ایک تو وہ مسجد ہے جو احمد ثالث نے اپنی والدہ کے نام سے اوشکودار (Scutri) میں تعمیر کرائی تھی اور دوسرے اس کا چشمہ، جو طوپ قپوسرائے کے بابِ ہمایوں کے باہر [آیا صوفیا کے سامنے] ہے اور جس کا قطعۂ تاریخ اس نے خود لکھا تھا [آچ بسمله ايچ صوييى خان احمده ايله دعا (۱۶۱۱ء) = ''بسم اللہ کہہ کے کھول، پانی پی اور خان احمد کو دعا دے''].

ابراہیم پاشا کی حکمت عملی یہ تھی کہ جنگ سے احتراز کیا جائے۔ اس کے باجود دورِ لالہ میں دولتِ عثمانیہ کو مغربی ایران کے بڑے بڑے علاقوں میں عارضی توسیع نصیب ہوئی۔ صفویوں کے زوال اور ان کے مملوکات پر افغانوں کی یورش سے، جس کے نتیجے میں ۱۱۳۵ھ/ ۱۷۲۲ - ۱۷۲۳ء میں ان کا اصفہان پر قبضہ ہو گیا، ملک بھر میں ابتری پیدا ہو گئی تھی، جس سے رُوس اور بابِ عالی دونوں کو لالچ پیدا ہوا۔ ۱۱۳۵ھ/۱۷۲۲ - ۱۷۲۳ء میں ترکی فوجوں نے تفلیس پر قبضہ کر لیا اور روسیوں کے اسی سال دربند اور باکو کے علاقے ہتھیا لینے پر ۱۷۲۴ء میں کچھ عرصے تک ایسی کشیدگی رہی کہ ترکوں اور روسیوں کے درمیان جنگ چھڑتے چھڑتے رہ گئی، جس کے بعد ایک اَور عہد نامہ رُوس اور سلطنتِ عثمانیہ کے درمیان طے ہو گیا۔ اس عہد نامے کی شرائط کے بموجب تقسیم یوں ہوئی کہ دربند، باکو اور گیلان شاہ پیٹر کے پاس چھوڑ دیے گئے اور گرجستان (Georgia)، اِرُیوان، شیروان، آذربیجان اور وہ تمام ایرانی علاقے جو خطّ اردبیل - ہمدان کے مغرب میں واقع ہیں، ترکوں کے پاس رہے۔ فی الواقع ترک فوجوں نے اس تمام وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا اور بابِ عالی نے اس میں کوئی دس نئی ایالتیں قائم کیں۔ لیکن جب اپریل ۱۷۲۵ء میں اشرف افغان نے اپنے شاہ ہونے کا اعلان کیا تو اس نے ترکوں سے ان مفتوحہ علاقوں کو چھوڑ دینے کا مطالبہ کیا اور بابِ عالی کے انکار پر آخر ماہ نومبر ۱۷۲۶ء میں اس نے احمد پاشا [رکّ بآن] کو، جو ایران میں ترکی افواج کی قیادت کر رہا تھا، شکست دی؛ مگر ایک سال کے بعد اشرف کو مجبور ہو کر صلح کرنا پڑی اور تمام مفتوحہ علاقوں پر سلطان کے قبضہ و اقتدار کو تسلیم کر لیا گیا؛

چنانچہ اس وقت سے لے کر ۱۷۳۰ء تک یہ تمام ممالک دولتِ عثمانیہ کا ایک حصہ رہے، لیکن ۱۷۲۹ء میں اشرف کو نادر نے، جو آگے چل کر نادر شاہ بنا، نکال باہر کیا اور اگلے ہی سال ترکوں کو شکست دے کر مجبور کر دیا کہ وہ اپنے تمام مفتوحہ علاقے خالی کر دیں۔

اس ہزیمت کا نتیجہ یہ ہوا کہ استانبول میں عوام نے شورش برپا کر دی، جس کے دبانے میں ابراہیم اور سلطان دونوں پس و پیش کرتے رہے یہاں تک کہ موقع ہی ہاتھ سے نکل گیا۔ دار الخلافہ کے مسلمان، جو پہلے ان ایرانی فتوحات کو پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتے تھے، اب ان کے ہاتھ سے نکل جانے پر بگڑ گئے۔ ابراہیم پاشا مزید جنگ سے بچنے کی فکر میں تھا، لیکن محض رائے عامہ کے دباؤ سے اس نے لڑائی کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس کے علاوہ اپنی اقربا نوازی کی وجہ سے، جس پر وہ اپنا عہدہ محفوظ رکھنے کی غرض سے عمل کرتا رہا تھا اور دوسرے اپنی مالی حکمت عملی کے باعث وہ پہلے ہی نامقبول ہو چکا تھا۔ قدامت پسند لوگ دربار میں فرنگیوں کے سے مُسرِفانہ طور طریق کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے تھے اور غریب لوگ بھی ان باتوں سے ناراض تھے۔ ادھر فوجی اصلاحات کے منصوبے سے ینی ینی چری فوج کو اندیشہ پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ اس شورش کا سرکردہ ایک ینی چری ''رفیق''، ہی تھا جو البانیا کا رہنے والا اور اس سے پہلے ''لوِنْد'' [بے قاعدہ بحری سپاہی] تھا اور اس لیے [قپ بحریہ] وہ پترونہ [Vice-admiral] خلیل کے نام سے مشہور تھا۔ یہ شخص [حکومت سے] ناراض دو عالموں کے زیرِ اثر اور کئی ینی چری سرداروں کی رضامندی کے ساتھ کام کرتا تھا۔ یہ شورش ۲۸ ستمبر ۱۷۳۰ء کو شروع ہوئی اور چند گھنٹے میں ایک ادھورے طور پر مسلح گروہ، جو کئی ہزار نفوس پر مشتمل تھا، آت میدان میں جمع ہو گیا۔ اس وقت سلطان احمد اور ابراہیم پاشا دونوں اُشکودار میں خیمہ زن تھے، لیکن جب شام کو انھیں اس شورش کا علم ہوا تو وہ رات کے وقت محل میں واپس آ گئے۔ دو دن باغیوں سے ناکام گفت و شنید کرنے میں گزر گئے۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ وزیر اعظم کے علاوہ شیخ الاسلام قپودان پاشا، کاہیہ بے [مہتمم محل سلطانی] اور دوسرے سرکردہ عہدے داروں کو ان کے حوالے کر دیا جائے۔ آخر ۳۰ ستمبر کی رات کو سلطان نے یہ دیکھ کر کہ فوج میں سے کوئی بھی اس کا حامی و مددگار نہیں ہے، یہ فیصلہ کیا کہ اپنے منظورِ نظر کو قربان کر دے؛ چنانچہ اس کی لاش مع قپودان پاشا اور کاہیہ کی لاشوں کے باغیوں کے پاس صبح کے وقت پہنچ گئیں۔ احمد خود اس شرط پر تخت سے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا کہ اس کی اور اس کے بیٹوں کی جان بخشی ہو گی۔ چنانچہ یکم اکتوبر ۱۷۳۰ء/ ۱۸ ربیع الاوّل ۱۱۴۳ھ کو اس کی جگہ اس کا بھتیجا محمود اوّل [رکّ بآن] تخت نشین ہو گیا۔ احمد گوشہ نشینی کی حالت میں، جو اس دن سے اس کی قسمت میں لکھی تھی، ۱۱۴۹ھ/۱۷۳۶ء میں فوت ہو گیا [اور ینی [یکی] جامع کے قبرستان میں مدفون ہوا]۔

احمد ثالث شکیل اور خوبرو تھا۔ وہ ایک ماہر خوش نویس، انشا پرداز اور شاعر تھا۔ اگرچہ عام طور پر وہ نرم مزاج تھا، لیکن اگر کسی سے خائف ہو جاتا یا کوئی اسے ناراض کر دیتا تو اس کے ساتھ بہت بے رحمی کا سلوک کرتا تھا۔ اسے جنگ آزمائی کا بالکل شوق نہ تھا، جس کی ایک وجہ یہ تھی کہ جنگ پر روپیہ خرچ ہوتا ہے اور وہ دولت کا بے حد شائق تھا اور خزانہ جمع کرنے کی فکر میں رہتا تھا۔ لہو و لعب اور اظہارِ شان و شکوہ سے اُسے جو الفت تھی وہ اس کے اس میلان کے متناقض تھی؛ لیکن داماد ابراہیم پاشا اس کی حرصِ دولت اور فضول خرچی دونوں کا انتظام اس طرح کیے رکھتا تھا کہ کہیں تو محصول اور مال گزاری وغیرہ بڑھا دی اور دوسری جانب سرکاری اخراجات میں کمی کر دی۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے وہ ایسے طور طریقے اختیار کرتا جس کی وجہ سے لوگ اس سے ناراض ہو گئے۔ احمد کو حرم شاہی سے بہت محبت تھی اور وہ اس کا بہت خیال رکھتا تھا، لیکن اس نے اپنے بعض پیشروؤں کی طرح اس بات کی کبھی اجازت نہیں دی کہ حرم سرا کے لوگ امورِ مملکت میں اثر انداز ہوں۔ اس کے پورے اکتیس بچے تھے اور اس لیے اس کا عہدِ حکومت آئے دن کی تقاریب، یعنی بیٹوں کے ختنوں اور بیٹیوں کی شادیوں، کی وجہ سے ممتاز ہے، جن کی بدولت اس عہد میں سرور و انبساط کی ایک مخصوص کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ [اس کے بیٹوں میں سے ایک، مصطفٰی، عثمان ثالث کے بعد بادشاہ ہوا]۔

اس کے عہدِ حکومت کے چھوٹے چھوٹے واقعات میں حسبِ ذیل قابلِ ذکر ہیں: ۱۱۱۷ھ/ ۱۷۰۵ء میں مُنْتَفِق [رکّ بآن] عربوں کی حوالی بصرہ میں بغاوت؛ اسی علاقے میں ۱۷۲۷-۱۷۲۸ء کے قریب ایک اَور عرب بغاوت کی سرکوبی؛ قفقاز کے بعض علاقوں پر، جو بحیرۂ اسود کی سرحد پر واقع تھے، اس کے عہدِ حکومت کے آغاز میں ترکی اقتدار کی توثیق؛ ۱۷۰۸ء میں الجزائر کی افواج کا ہسپانیہ سے وَہران (Oran) کا علاقہ چھین لینا؛ یَسُوعی (Jesuit) فرقے کی تبلیغ کی وجہ سے ارمنی ''ملّت'' میں متواتر فسادات (بالخصوص ۱۷۰۶-۱۷۰۷ء اور ۱۷۲۷-۱۷۲۸ء میں) اور مصر میں دو بغاوتیں (۱۷۱۲-۱۷۱۳ء و ۱۷۲۷-۱۷۲۸ء میں)؛ قرم (Crimea) کے خوانین میں سے یکے بعد دیگرے کئی نے اس دور کے واقعات میں بڑا حصہ لیا، بالخصوص رُوس کے خلاف جنگ کے دوران میں اور خان دولت گرای نے تو خاص طور پر رُوس کے خلاف منصوبوں میں شاہ چارلس دوازدہم کی بڑی مدد کی۔ آسٹریا کے ساتھ جنگ کے زمانے میں جب فرانسیس راکوچزی (Francis Rákóczy)، شہزادہ ٹرانسلوینیا، کو ہنگری کی آزادی کی کوئی امید باقی نہ رہی تو اس نے بابِ عالی کو امداد کی پیشکش کی؛ چنانچہ بابِ عالی نے اس کی یہ پیشکش قبول کی، لیکن اس کی حمایت و امداد سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا جا سکا، کیونکہ وہ استانبول میں بعد از وقت پہنچا۔ آخر میں ولّاچیا کے پُرتھ (Pruth) کی مہم میں چانتمیر (Cantemir) اور اس کے ساتھی ہوسپودار (Hospodar) کی غداری کی بنا پر ۱۷۱۶ء کے بعد سے فناری (Phanariote) یونانی ان ریاستوں کے والی مقرر ہونے لگے۔

مآخذ: (۱) محمد راشد: تأریخ، جسے کوچوک چلبی زادہ اسمٰعیل عاصم نے جاری رکھا، استانبول ۱۱۵۳ھ، ج ۲ و ۳ و ۴؛ (۲) صاری محمد پاشا: نصائح الوزراء [والامراء]

(طبع و ترجمہ، از رائٹ W. L. Wright: *Ottoman Statecraft*، پرنسٹن ۱۹۳۵ء)؛ (۳) سید مصطفٰی: نتائج الوقوعات، استانبول ۱۳۲۷ھ، ۳: ۱۹-۳۲، ۶۰-۷۱؛ (۴) احمد وفیق: فَذْلَکۂ تاریخ عثمانی، استانبول ۱۲۸۶ھ، ص ۲۲۱-۲۳۶؛ (۵) احمد رفیق: اون ایکنجی عصر هجریده عثمانلی حیاتی، استانبول ۱۹۳۰ء، بالخصوص دستاویزات ۶۳، ۶۸، ۸۱، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۸، ۱۲۱-۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۵۳؛ (۶) وہی مصنف: لاله دِوْری، استانبول ۱۹۳۲ء؛ (۷) محمد ثریا: سجلِ عثمانی، ۱: ۱۶-۱۷، ۱۲۴ و ۳: ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۲۹ و ۴: ۵۶۸-۵۶۹؛ (۸) محمد غالب شهید علی پاشا، در *TOEM*، ۱: ۱۳۷؛ (۹) کورت (A. N. Kurat)، اِسوچ قرالی ۱۲ کارلگ تُرکیه ده...، استانبول ۱۹۴۳ء؛ (۱۰) وہی مصنف: پروت سفری و باریشی، استانبول ۱۹۵۱ء؛ (۱۱) [انورضیا] کرال (E. Z. Karal)، در آ، ت، بذیل مادّۂ احمد ثالث؛ (۱۲) Lady Mary Wortley-Montague: *Letters*، لنڈن ۱۸۳۷ء، ۱: ۳۳۴ و ۲: ۱۴۹؛ (۱۳) ہامر پُرگ شٹال، طبع اوّل، ۷: ۸۷-۳۹۰؛ (۱۴) زِنکائسن (Zinkeisen)، ۵: ۴۱۸-۶۳۸؛ (۱۵) یورگا (N. Jorga): *Gesch. d. Ott. Reiches*، گوتھا ۱۹۱۱ء، ۴: ۲۷۵-۴۱۲؛ (۱۶) وانڈل (A. Vandal): *Une Ambassade Française en Orient sous Louis XV*، پیرس ۱۸۸۷ء؛ (۱۷) شے (M. L. Shay): *The Ottoman Empire from 1720 to 1734*، اربانا (Urbana) ۱۹۴۴ء؛ (۱۸) سُمنر (B. H. Sumner): *Peter the Great and the Ottoman Empire*، اوکسفرڈ ۱۹۴۹ء؛ (۱۹) بیانچی V. Bianchi (نمائندۂ وینس): *Istorica relazione della pace di Posaroviz*، پساروِٹز کے عہدنامے کے متعلق، پیڈوا (Padua) ۱۷۱۹ء؛ (۲۰) نوراڈونگیان (Nouradoungian): *Recüeil d'actes internationaux de l'empire Ottoman*، پیرس ۱۸۹۷ء، ۱: ۶۱-۶۲، ۲۱۶-۲۲۰؛ (۲۱) پاؤلووِچ (D. M. Pavlovič): *Požerevački mir* (1718 g.)، در *Letopis matice Srpske*، نووی ساد (Novi Sad) ۱۹۰۱ء، شمارہ ۲۰۷، ص ۲۶-۷۴ و شمارہ ۲۰۸، ص ۴۵-۸۰؛ (۲۲) کرائلِٹز (Fr. von Kraelitz): *Bericht über den Zug des Gross-Botschafters Ibrahim Pascha nach Wien im Jahre 1719*، *Wien SBAk.*، ۱۹۰۸ء، (ترکی متن بھی اے۔ رفیق نے دوبارہ شائع کیا ہے در *TOEM*، ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۶ء، ص ۲۱۱ ببعد)؛ پٹرونہ خلیل کی بغاوت کے لیے ایک بڑا ماخذ عبدی افندی [رکّ بآن] کی تاریخ ہے [قب نیز آ، ت، بذیل مادّہ؛ ناہید سرّی: ۱۲ شارل تاریخی (ترجمہ از وولٹیر (Voltaire)، استانبول ۱۹۴۰ء اور کورت: اِسوچ قرالی ۱۲ کارلگ حیاتی و فعالیتی، استانبول ۱۹۴۰ء].

(H. Bowen)

---

* **احمد بن ابی خالد الاَحْوَل**: المأمون کا کاتب (سیکرٹری)، جو شامی نسل سے تھا اور ابو عبیداللہ کے ایک کاتب کا بیٹا تھا۔ اس نے البرامکہ سے اپنے سابقہ تعلقات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے الفضل بن سہل کے ہاں ملازمت اختیار کر لی۔ درحقیقت برمکی پہلے ہی اس کے باپ کے ممنونِ احسان تھے اور اس نے خود بھی یحیٰی کے معتوب ہونے کے بعد اس کی مدد کی تھی۔ بظاہر بغداد پر قبضہ ہونے سے بھی پہلے وہ خراسان گیا تھا اور ایک سفارشی خط کے ذریعے، جو یحیٰی نے اسے اپنی موت سے پہلے دیا تھا، مرو کے کئی دیوان [محکمے] اس کی تحویل میں دے دیے گئے تھے۔ خلیفہ المأمون کے عراق میں واپس آنے کے بعد ثُمامہ بن اَشْرَس کی تائید و حمایت سے فائدہ اٹھا کر اس نے الحسن بن سہل کو حکومت کے نظم و نسق میں مدد دی اور بعد میں اسی کی جگہ مقرر ہو گیا۔ اس کی دیانت داری مشکوک تھی، کیونکہ وہ آسانی سے لالچ میں آ جاتا تھا۔ وہ حرصِ زر اور اپنے ماتحتوں سے تشدّد برتنے میں بدنام تھا۔ باوجود ان سب باتوں کے وہ مرتے دم تک (۲۱۱ھ/۸۲۶-۸۲۷ء) المأمون کا دستِ راست بنا رہا۔ اگرچہ یقین کے ساتھ یہ کہنا محال ہے کہ وہ مرتبۂ وزارت تک پہنچا یا نہیں؛ بہرحال اس میں شبہہ نہیں کہ اس کی قابلیت ہی کی وجہ سے المأمون نے اس کی خامیوں سے واقف ہونے کے باوجود اسے اپنی ملازمت میں برقرار رکھا.

اس نے ۲۰۵ھ/۸۲۱ء کی سیاسی ساز باز میں اہم حصّہ لیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ طاہر بن الحسین، جو اس وقت بغداد کا والی تھا، غسّان بن عبّاد کی جگہ خراسان کا والی مقرر ہو گیا۔ جب ۲۰۷ھ/۸۲۲ء میں طاہر نے اپنی خود مختاری جتانا شروع کی تو المأمون نے اپنے کاتب کو حکم دیا کہ فوراً خراسان پہنچے اور والیِ مذکور کو، جس کی وفاداری کے متعلق اس نے پوری ذمّے داری لی تھی، بغداد لے آئے۔ احمد کو بڑی مشکل سے صرف چوبیس گھنٹے کی مہلت مل سکی اور کہا جاتا ہے کہ اس کی روانگی سے پہلے ہی طاہر کی موت کی خبر شہر میں پہنچ گئی۔ جیسا کہ بعض مؤرخین نے لکھا ہے، ان سب باتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی اچانک موت میں احمد کا بھی ہاتھ تھا۔ اس نے طاہر کی جگہ اس کے بیٹے طلحہ کو خراسان کا والی مقرر کرا لیا، لیکن المأمون نے احمد کو بھی خراسان بھیج دیا تاکہ وہ طلحہ کی مدد کرے، بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ اس پر نگرانی رکھے۔ کاتب، جسے فوجی اختیارات بھی تفویض ہوئے تھے، اس موقع پر ماوراء النہر تک جا پہنچا اور اس نے اُشْرُوسَنَہ بھی فتح کر لیا۔ المأمون کے چچا ابراہیم بن المہدی کو، جس نے تخت کا دعوٰی کیا تھا اور کئی سال تک خلیفہ کی پولیس [شرطہ] سے پوشیدہ رہنے میں کامیاب رہا تھا، معافی دلانے میں بھی احمد نے اپنے رسوخ سے کام لیا.

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح البُلدان، ص ۴۳۰ و ۴۳۱؛ (۲) ابن طَیْفُور و الیعقوبی، ج ۲ و الطبری، ج ۳، اشاریے؛ (۳) الجَہْشِیاری، اشاریہ و *RAAD* [مجلة المجمع العلمی العربی بدمشق]، ۱۸: ۳۳۰؛ (۴) المسعودی: تنبیه، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ (۵) الأغانی، فہارس؛ (۶) شابُشتی: دِیارات (طبع عوّاد)، ص ۹۴-۹۵ (قب روتھ شٹائن (G. Rothstein)، در *Festschrift Th. Nöldeke*، ۱: ۱۵۵-۱۷۰)؛ (۷)

التنوخی: نِشْوار، ۱:۲۱۱-۲۱۵؛ (۸) التنوخی: الفَرَج بعد الشدّۃ، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۱:۷۴-۷۵، ۲:۳۰ (قبّ سورڈِل (D. Sourdel)، در *Mélanges Massignon*؛ (۹) ابن الأثیر، ج ۶، اشاریہ؛ (۱۰) ابن خلِّکان، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ۲:۲۰۵.

(D. Sourdel سورڈِل)

---

* (سیّد) احمد شہید: رَکَ بہ احمد بریلوی.

---

* احمد بن ابی بکر: رَکَ بہ (آل) محتاج.

---

* **احمد بن ابی دُؤاد:** ابوعبداللہ، معتزلی قاضی، جو بصرے میں پیدا ہوا (نواح ۱۶۰ھ/۷۷۶ء)۔ کچھ تو اپنی قابلیت کے بل بوتے پر اور کچھ یحییٰ بن اَکْثَم کی کوشش سے، جس نے اسے دربارِ بغداد میں روشناس کرایا، خلیفہ المأمون کے عہد میں وہ ایک بڑے مرتبے کو پہنچ گیا اور جلد ہی خلیفہ کا ندیم خاص بن گیا۔ خلیفہ نے اپنی موت سے ذرا پہلے اپنے بھائی اور جانشین المعتصم سے سفارش کی کہ وہ احمد کو، جو مذہب معتزلہ کا ایک سرگرم پیرو تھا، اپنے مشیروں میں داخل کر لے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ المعتصم نے تخت نشین ہونے کے بعد (۲۱۸ھ/۸۳۳ء) احمد کو اپنا قاضی القضاۃ بنا لیا؛ چنانچہ اس حیثیت سے وہ اس احتسابی عدالت کا صدر رہا جو المأمون نے المعتزلی مذہب کو سرکاری مذہب قرار دینے کے بعد قائم کی تھی (رَکَ بہ مِحْنہ] اور اس طرح اس نے امام احمد[رح] بن حنبل کے محاسبے میں اہمّ حصّہ لیا۔ بایں ہمہ اس نے اپنے فرائض ادا کرنے میں ایسی رواداری اور انسانیت کا ثبوت دیا جو اس زمانے میں غیر معمولی تھی۔ وہ خلیفہ الواثق کے عہد میں بھی اپنے عہدے پر فائز رہا۔ اس خلیفہ کی وفات کے بعد بعض عمائد سلطنت اور حکام نے یہ چاہا کہ الواثق کے نابالغ بیٹے کو تخت نشین کریں، لیکن ترک محافظ فوج کے سپہ سالار وصِیف کے کہنے پر مرحوم خلیفہ کے بھائی جعفر کو خلیفہ بنا دیا گیا اور خود احمد نے اسے المتوکّل کا خطاب دیا، مگر نئے خلیفہ نے بتدریج معتزلیوں کے مخالف روش اختیار کی اور اہلِ سُنّت سے خوشگوار تعلقات پیدا کر لیے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قاضی القضاۃ اپنی حیثیت اور اثر و اقتدار کو قائم نہ رکھ سکا۔ المتوکل کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی عرصے بعد اسے مرگی کا دورہ پڑا اور اس نے اپنے عہدے کے فرائض اپنے بیٹے ابوالولید محمد کے سپرد کر دیے، جو ۲۱۸ھ/۸۳۳ء سے اس کے نائب کی حیثیت سے کام کر رہا تھا (ماسینوں L. Massignon، در *WZKM*، ۱۹۴۸ء، ص ۱۰۷)۔ مؤخّر الذکر کو ۲۳۷ھ/۸۵۱-۸۵۲ء میں معزول کر کے اس کے بھائیوں سمیت قید خانے میں ڈال دیا گیا اور ابن ابی دؤاد کی کل جائداد بھی ضبط کر لی گئی۔ قیدیوں کو آخر کار رہا کر دیا گیا، لیکن احمد اور اس کا بیٹا اس تذلیل کے بعد زیادہ عرصے تک زندہ نہ رہ سکے۔ محمد اواخر ۲۳۹ھ/مئی - جون ۸۵۴ء میں فوت ہو گیا اور اس کا باپ تین ہفتے بعد، یعنی محرم ۲۴۰ھ/جون ۸۵۴ء میں، ملکِ عدم کو سُدھارا۔

سُنّی مصنّفین قدرتی طور پر احمد بن ابی دؤاد پر لے دے کرتے ہیں اور مذہب کے معاملے میں اس کے خلاف اپنی عداوت کو نہیں چھپاتے، لیکن سب کے سب اس کے علم و فضل اور اس کی عالی ظرفی کے قائل ہیں۔ اسے شعر و سخن کا بھی اچھا خاصا مذاق تھا، اس لیے اس کے حلقے کے شعرا اس کے لطف و کرم کے جویا رہتے تھے۔ وہ متعدد علما و فضلا بالخصوص الجاحِظ [رَکَ بآن] کا سرپرست تھا، جس نے من جملہ اور تحریروں کے اپنی تصنیف البیان و التبیین کو اس کے نام سے منتسب کیا اور براہِ راست یا اس کے بیٹے ابوالولید کے ذریعے اس کے نام خطوط لکھے، جن میں معتزلی عقائد کی تفصیلات پر سیر حاصل بحث کی گئی تھی اور قاضی کے لیے وہ حجتیں فراہم کیں جن سے ان سنّیوں کو زچ کر سکے جو زیرِ احتساب تھے۔ (الجاحظ اور ابن ابی دؤاد کے باہمی تعلقات کے متعلق دیکھیے پِلّا (Ch. Pellat)، در *RSO*، ۱۹۵۲ء، ص ۵۵ ببعد؛ وہی مصنف، در *AIEO*، الجزائر ۱۹۵۲ء، ص ۳۰۲ ببعد اور وہی مصنف، در مشرق، ۱۹۵۳ء، ص ۲۸۱ ببعد.

مآخذ: (۱) الطبری، ۳:۱۱۳۹ ببعد؛ (۲) ابن الأثیر، ۶:۳۶۵ ببعد؛ (۳) الیعقوبی، ۲:۵۶۹؛ (۴) ابن خلّکان، عدد ۳۱؛ (۵) الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۴:۱۴۱؛ (۶) المَعرّی: رسالۃ الغُفْرَان، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ص ۴۳۵؛ (۷) العسقلانی، لسان المیزان، ۱:۱۷۱؛ (۸) وائل (Weil): *Gesh. d. Chalifen*، ۲:۲۶۱ ببعد.

(CH. PELLAT و K.V. ZETTERSTÉEN)

---

* احمد بن ابی طاہِر طَیفُور: رَکَ بہ ابن ابی طاہر.

---

* **احمد بن اِدرِیس:** مرّاکش کے شریف اور صوفی، جو عبدالعزیز الدّباغ بانی سلسلۂ خَضِریّہ کے مرید تھے۔ انھوں نے خود بھی متصوّفین کا ایک سلسلہ ادریسیہ کے نام سے عَسیر میں قائم کیا، جہاں ۱۸۲۳ء میں انھوں نے طریقۂ سَنُوسِیہ کے بانی کو اپنے مریدوں میں داخل کیا۔ ان کی وفات صَبْیا (عسیر) میں ۱۲۵۳ھ/۱۸۳۷ء میں ہوئی۔ انھوں نے ایک قسم کی نیم مذہبی اور نیم فوجی ریاست قائم کی، جس کے آخری دو حکمران اُن کے پرپوتے سیّد محمد بن علی بن محمد بن احمد (۱۸۹۲-۱۹۲۳ء) اور مؤخّر الذکر کے بیٹے علی (۱۹۲۳ء سے) تھے۔ آخر کار علی کو مجبورًا سعودی عرب کی سیادت اور حمایت قبول کرنا پڑی۔ یہ عہد نامہ سنوسی پیشوا احمد شریف [رَکَ بہ اِدْریسیہ] نے طے کرایا تھا۔

سلسلۂ ادریسیہ کے لوگ آج کل سابقہ اطالوی صومالی لینڈ (مرسہ Merca) اور جبوتی نیز اری ٹیریا کے بنو عامر (خَتْمِیّہ) کے درمیان اور غلّا (Gallas) میں (جہاں اس سلسلے کے مبلّغ نور حسین کا بڑا احترام کیا جاتا ہے) بکثرت پائے جاتے ہیں۔ سلسلۂ ادریسیہ کے سلسلۂ خَضِریہ کی دوسری جماعتوں بالخصوص سُودان کے سلسلۂ مِرْغانِیّہ سے برادرانہ تعلقات قائم ہیں۔

مآخذ: (۱) اَوْراد، اَحزاب و رسائل، طبع لیتھو قاہرہ ۱۳۱۸ھ؛ (۲) نالینو

(Nallino): *Scritti*، ۲: ۳۸۷ بعد، ۳۹۷ بعد اور بالخصوص ۴۰۳ - ۴۰۷؛ (۳) *Annuaire du Monde Musulman*، طبع چہارم، ۱۹۵۴ء، ص ۲۷، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۲ - ۳۹۳؛ (۴) عبدالواسع بن یحییٰ الواسعی الیمانی: تأریخ الیمن، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ص ۳۳۸ - ۳۴۳.

(ماسینوں L. MASSIGNON)

----

* **احمد بن حابِط**: (نہ کہ حائط، اُس مقام کے اعتبار سے جو العسقلانی نے اسے ابجدی ترتیب میں دیا ہے)، ایک عالم دین، جس کا شمار معتزلہ میں ہوتا ہے۔ وہ النّظام [رک بآں] کے تلامذہ میں سے بالخصوص الفضل الحَدَثی کا استاد تھا۔ اس کی زندگی کے متعلق ہمیں کچھ علم نہیں، البتہ اس کی بعض بدعات ہمیں جزوی طور پر معلوم ہیں۔ اس کا مذہب، جو ۲۳۲ھ/۸۴۶-۸۴۷ء سے پہلے کا وضع کردہ ہے، معتزلہ کی تعلیمات سے ان دو بنیادی عقیدوں میں مختلف معلوم ہوتا ہے جو ایسے مذاہب سے لیے گئے ہیں جن کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں، لیکن جن کی تصدیق ابنِ حابط کی نظر میں قرآن کریم سے ہوتی ہے.

(۱) قرآن پاک کی سورۃ ۷۹ [النّٰزِعٰت]: ۲۳-۲۴ [فَحَشَرَ فَنَادٰی ۝ فَقَالَ اَنَا رَبُّکُمُ الْاَعْلٰی]، ۲ [البقرۃ]: ۲۱۰ [هَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیَهُمُ اللّٰهُ فِیْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَ الْمَلٰٓئِکَةُ وَقُضِیَ الْاَمْرُ... الخ] اور ۵ [المآئدۃ]: آیت ۱۱۰ [...وَاِذْ عَلَّمْتُکَ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَةَ وَ التَّوْرٰىةَ وَالْاِنْجِیْلَ ۚ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّیْنِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ بِاِذْنِیْ فَتَنْفُخُ فِیْهَا فَتَکُوْنُ طَیْرًا بِاِذْنِیْ ... الخ] سے وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی الوہیت کا ثبوت فراہم کرتا ہے اور اس سے تاریخ الحاد لکھنے والے یہ معنی لیتے ہیں کہ اس کے نزدیک دنیا کے دو خالق ہیں، یعنی اللہ [تعالیٰ] اور [حضرت] مسیح[ع].

(۲) وہ ''کُرور'' یا تناسخ ارواح کا قائل ہے، جو رُوحِ کل (Universal Spirit) سے ایسی شکلوں میں جو اُن کی گزشتہ زندگی کے نیک [یا بد] کاموں کے مطابق خوب تر یا بدتر ہوں گی نکلتی ہیں۔ اس نظریے کی رُو سے پانچ مرحلوں کا وجود ماننا پڑتا ہے: ایک مقام ملعونیت (دوزخ)؛ ایک مقام آزمائش (یہ دنیا)؛ دو مقامات برائے مکافاتِ اضافی اور آخرکار بہشت، جہاں [ابتدا میں] ارواح کی تخلیق ہوئی تھی۔ ارشادِ قرآنی: ۷ [الاعراف]: [۳۶] [وَالَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا وَاسْتَکْبَرُوْا عَنْهَآ اُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ ۚ هُمْ فِیْهَا خٰلِدُوْنَ]، ۱۰ [یونس]: ۴۹ [...لِکُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ۚ اِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ] و ۱۶ [النّحل]: ۶۱ [وَلَوْ یُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَّا تَرَکَ عَلَیْهَا مِنْ دَآبَّةٍ وَّلٰکِنْ یُّؤَخِّرُهُمْ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی ۚ فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّ لَا یَسْتَقْدِمُوْنَ] کے مطابق ایسی ارواح جن میں نیکی یا بدی کا ''پیالہ لبریز ہو چکا ہے'' آخرکار بہشت یا دوزخ میں جائیں گی۔ ابن حابط، جو حیوانات کے تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے، اس منطقی نتیجے کو قبول کرنے پر مجبور ہے کہ حیوانات بھی ''مکلّف'' ہیں اور اپنی انفرادی ذمّے داری رکھتے ہیں اور یہ اسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے کہ ان کی تعلیم کے لیے بھی پیغمبر بھیجے جاتے۔ چنانچہ اس عقیدے کی دلیل وہ ۶ [الانعام]: ۳۸ [وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ یَّطِیْرُ بِجَنَاحَیْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُکُمْ]، ۱۶ [النّحل]: ۶۸-۶۹ [وَاَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ ... فَاسْلُکِیْ سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا] اور ۳۵ [فاطر]: ۲۴ [وَاِنْ مِّنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِیْهَا نَذِیْرٌ] کی بنا پر پیش کرتا ہے۔ قدرتی طور پر مورخینِ الحاد نے اس عالم پر بڑی کڑی نکتہ چینی کی ہے اور وہ اسے مسلمان کا نام دینا بھی پسند نہیں کرتے.

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب الحیوان، طبع دوم، ۴: ۲۸۸، ۲۹۳ بعد و ۵: ۴۲۴؛ (۲) الشّہرستانی: مِلل (طبع Cureton)، ص ۴۲ بعد (ترجمہ از Haarbrücke، ۱: ۶۱ بعد)؛ (۳) ابن حزم: فِصل، ۴: ۱۹۷ بعد؛ (۴) البغدادی: فَرق، ص ۲۶۰؛ (۵) اِیجی: [مواقف] (*Statio*)، ص ۳۴۰؛ (۶) المَقریزی: خِطط، ۱۲۷۰ھ، ۲: ۳۴۷؛ (۷) دساسی (S. de Sacy): *Druzes*، ص xIii بعد؛ (۸) ابن حجر العسقلانی: لسان المیزان، ۱: ۱۴۸.

(CH. PELLAT)

----

* **احمد[رح] بن حَنْبَل**: ''امام بغداد''، مشہور و معروف عالم دین، فقیہ اور محدّث (۱۶۴-۲۴۱ھ/۷۸۰-۸۵۵ء)، وہ اسلام کی نہایت اولوالعزم شخصیتوں میں سے تھے اور اسلام کے تاریخی ارتقا اور جدید احیا پر ان کا گہرا اثر پڑا ہے۔ وہ اہلِ سنّت کے چار مذاہب میں سے مذہب حنبلی کے بانی ہیں اور اپنے شاگرد ابن تیمیّہ[رح] [رک بآں] کے ذریعے وہابیت کے مورثِ اعلیٰ اور کسی حد تک سَلَفِیَّہ کی قدامت پسندانہ اصلاحی تحریک کے بھی محرک ہیں.

۱- سوانح حیات: احمد بن حنبل نسلاً عرب اور ربیعہ کی ایک شاخ بنوشَیبان میں سے تھے، جنھوں نے عراق اور خراسان کی فتح میں سرگرمی سے حصہ لیا تھا۔ ان کے خاندان کی سکونت پہلے بصرے میں تھی، لیکن ان کے دادا حنبل بن ہِلال کے زمانے میں، جو بنی امیّہ کی طرف سے سَرَخس کے والی اور عباسیوں کے ابتدائی حامیوں میں سے تھے، یہ خاندان شہر مرو میں چلا گیا تھا۔ وہ ماہ ربیع الثانی ۱۶۴ھ/دسمبر ۷۸۰ء میں اپنے والد محمد بن حنبل کے، جو خراسانی فوج میں ملازم تھے، بغداد منتقل ہونے کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے۔ بغداد آنے کے کوئی تین سال بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ تاہم ان کو ایک چھوٹی سی خاندانی جاگیر ورثے میں ملی، جس سے وہ ایک سادہ مگر آزادانہ زندگی بسر کر سکتے تھے۔ بغداد میں علم لغت، فقہ اور حدیث کی تعلیم پانے کے بعد انھوں نے ۱۷۹ھ/۷۹۵ء سے اپنے آپ کو علم حدیث کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا اور اس سلسلے میں العراق، حجاز، یمن اور شام کے سفر کیے، مگر ایران، خراسان اور مغرب کے دور دراز ممالک تک سفر کرنے کی روایتیں محض افسانہ اور ناقابلِ اعتنا ہیں۔ ۱۸۳ھ میں وہ کوفے گئے تھے، مگر ان کا زیادہ تر قیام بصرے ہی میں رہا، جہاں وہ پہلے ۱۸۶ھ میں اور بعد ازاں ۱۹۰ھ، ۱۹۴ھ میں اور پھر ۲۰۰ھ میں گئے تھے، وہ مکۂ [مکرمہ] اس سے

بھی زیادہ مرتبہ گئے تھے چنانچہ انھوں نے پانچ دفعہ فریضۂ حج ادا کیا، یعنی ۱۸۷ھ، ۱۹۱ھ، ۱۹۶ھ، ۱۹۷ھ میں (جس کے بعد وہ مدینۂ [منورہ] میں عزلت نشینی (مجاورۃ) سے مشرف ہوے)۔ پھر ۱۹۸ھ میں حج کر کے دوبارہ مجاورت روضۂ رسول[ص] کا شرف حاصل کیا اور وہاں ۱۹۹ھ تک رہے۔ اس کے بعد وہ عبدالرزاق محدّث کی ملاقات کے لیے صَنْعا گئے (مناقب، ص ۲۲-۲۳؛ ترجمۃ، ص ۱۳-۲۴).

انھوں نے حدیث اور فقہ کی تحصیل بہت سے اساتذہ سے کی، جن کے اسماے گرامی محفوظ ہیں (مناقب، ص ۳۳-۳۶؛ ترجمۃ، ص ۱۳-۲۴)۔ بغداد میں وہ قاضی ابو یوسف [رک بآن] (م ۱۸۲ھ/ ۷۹۸ء) کے درس میں بھی شریک ہوے، لیکن اُن پر ان کی تعلیمات کا کچھ زیادہ گہرا اثر نہ پڑا۔ وہ باقاعدگی کے ساتھ ہُشَیم بن بشیر کے درس میں، جو ابراہیم النَّخَعی کے شاگرد تھے، ۱۷۹ھ سے لے کر ۱۸۳ھ تک شریک رہے (مناقب، ص ۵۲: البِدایۃ، ۱۰: ۱۸۳-۱۸۴)۔ اس کے بعد اُن کے بڑے استاد سُفیان بن عُیَیْنہ (م [رجب] ۱۹۸ھ/ [فروری] ۸۱۴ء) رہے، جو دبستانِ حجاز کے سب سے بڑے مستند عالم تھے۔ اُن کے دوسرے ممتاز اساتذہ میں سے بصرے کے عبدالرحمٰن بن مہدی (م ۱۹۸ھ/ ۸۱۳-۸۱۴ء) اور کوفے کے واقع بن الجَرّاح (م [ذوالحجہ] ۱۹۷ھ/ [اگست] ۸۱۳ء) تھے، لیکن جیسا کہ ابن تیمیہ[رح] نے لکھا ہے (منہاج السنّۃ، ۴: ۱۴۳) علمِ فقہ میں اُن کی تعلیم و تربیت زیادہ تر اہلِ حدیث اور دبستانِ حجاز کی مرہونِ منت ہے۔ بعض اوقات انھیں محض امام شافعی[رح] کا شاگرد تصور کیا جاتا ہے، مگر یہ راے درست نہیں۔ وہ امام شافعی[رح] کی فقہی تعلیمات سے کم سے کم جزوی طور پر واقف تھے، لیکن ان سے ان کی ملاقات بظاہر صرف ایک ہی مرتبہ ۱۹۵ھ میں بغداد میں ہوئی تھی (البدایۃ، ۱۰: ۲۵۱-۲۵۵، ۳۲۶-۳۲۷).

المأمون نے اپنے عہدِ حکومت کے اواخر میں بِشْر المَرِیسی کے زیرِ اثر سرکاری طور پر معتزلہ [رک بآن] کی حمایت کرنے کی حکمت عملی اختیار کر لی اور احمد[رح] بن حنبل کے دورِ محنت و ابتلا کا آغاز ہوا جس کی وجہ سے اُن کو آگے چل کر ایک بڑی شہرت حاصل ہونے والی تھی [رک بہ مادّہ المأمون اور المِحْنَہ]۔ ابن حنبل[رح] نے خَلْقِ قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے سختی سے انکار کر دیا، جو کہ راسخ اسلامی عقیدے کے خلاف تھا۔ جب المأمون کو، جو اس زمانے میں طرسوس میں مقیم تھا، اس کا علم ہوا تو اس نے حکم دیا کہ ابن حنبل[رح] اور ایک اَور معترض محمد بن نوح کو اس کے پاس بھیج دیا جائے؛ چنانچہ ان دونوں کو پابہ زنجیر کر کے روانہ کر دیا گیا، لیکن رَقّہ سے کوچ کرنے کے تھوڑے ہی عرصے بعد انھیں خلیفہ کے فوت ہونے کی خبر ملی، اس لیے ان دونوں کو بغداد واپس بھیج دیا گیا۔ ابن نُوح تو اسی سفر میں انتقال کر گئے اور ابن حنبل[رح] کو بغداد پہنچنے پر پہلے یاسِریّہ میں قید کر دیا گیا، پھر دارِ عُمارۃ کے ایک مکان میں اور آخر کار دَرْب الموصِلی کے عام قید خانے میں (مناقب، ص ۳۰۸-۳۱۷؛ ترجمۃ، ص ۴۰-۵۶؛ البدایۃ، ۱۰: ۲۷۲-۲۸۰).

اگرچہ نیا خلیفہ المعتصم چاہتا تھا کہ احتساب کو بند کر دے، لیکن کہتے ہیں کہ معتزلی قاضی احمد بن ابی دؤاد نے اسے یہ مشورہ دیا کہ جو موقف سرکاری طور پر اختیار کیا جا چکا ہے اسے ترک کر دینا حکومت کے لیے باعثِ خطر ہے؛ چنانچہ ابن حنبل[رح] کو خلیفہ کے حضور پیش ہونے کا حکم دیا گیا (رمضان ۲۱۹ھ)۔ اب بھی انھوں نے خلق قرآن کے عقیدے کو قبول کرنے سے قطعی طور پر انکار کر دیا۔ اس پر انھیں بہت بُری طرح زد و کوب کیا گیا، لیکن مجموعی طور پر کوئی دو سال تک قید میں رکھنے کے بعد ان کو گھر جانے کی اجازت دے دی گئی۔ المعتصم کے پورے عہدِ حکومت میں وہ گوشہ نشین رہے اور حدیث کا درس دینے سے احتراز کیا کرتے تھے۔ الواثق کی تخت نشینی (کے موقع پر) یعنی (۲۲۷ھ/ ۸۴۲ء) سے انھوں نے درس و تدریس کا سلسلہ جاری کرنے کی دوبارہ کوشش کی، لیکن پھر اسے جلد ہی موقوف کرنا بہتر خیال کیا۔ گو حکومت کی جانب سے کوئی حکم امتناعی جاری نہیں ہوا تھا، لیکن ڈر یہ تھا کہ کہیں معتزلی قاضی کی جانب سے وہ پھر ہدفِ جَور نہ بنا لیے جائیں؛ لٰہذا ان کی خلوت نشینی جاری رہی بلکہ (کہتے ہیں کہ) بعض اوقات ان کو اپنے دشمنوں سے بچنے کے لیے رُوپوش بھی ہونا پڑتا تھا (مناقب، ص ۳۴۸-۳۴۹).

۲۳۲ھ/ ۸۴۷ء میں خلیفہ المتوکّل کی تخت نشینی کے بعد سنّی مذہب [سرکاری طور پر] دوبارہ اختیار کر لیا گیا تو ابن حنبل[رح] نے بھی اپنے درس و تدریس کا سلسلہ پھر جاری کر دیا؛ تاہم ان محدّثین میں ان کا نام نہیں آتا جنھیں ۲۳۴ھ میں خلیفہ نے فرقۂ جَہمِیہ اور معتزلہ (مناقب، ص ۳۵۶) کی تردید کے لیے نامزد کیا تھا۔ جور و تشدّد کے زمانے کی سربرآوردہ شخصیتیں اب غائب ہو چکی تھیں، اس وجہ سے اب خلیفہ اور آزاد منش امام احمد[رح] بن حنبل کے درمیان راہ و رسم کی سبیل نکل آئی۔ احمد بن ابی دُؤاد کو ۲۳۷ھ/ ۸۵۲ء میں اپنے عہدے سے برطرف کر دیا گیا اور بعض روایات سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ احمد بن ابی دؤاد کی جگہ ابن اَکْثَم کے تقرر کی سفارش بھی انھوں ہی نے کی تھی (البدایۃ، ۱۰: ۳۱۵-۳۱۶، ۳۱۹-۳۲۹)۔ دربار خلافت میں پہنچنے کی پہلی کوشش تو ناکام رہی، اگرچہ اس کی تاریخ اور اسباب پوری طرح معلوم نہیں (مناقب، ص ۳۵۹-۳۶۲)، لیکن ۲۳۷ھ میں انھیں خلیفہ المتوکل نے سامرّا میں طلب کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کا منشا یہ تھا کہ وہ نوجوان شہزادہ المعتزّ کو حدیث پڑھائیں اور یہ بات بھی فرض کی جا سکتی ہے کہ خلیفہ اس مشہور عالمِ دین سے سُنّت کی بحالی کے سلسلے میں کام لینے کا خواہش مند تھا۔ سامرّا کے اس سفر میں ان کو مسامحت و مفاہمت کے کسی خطرے کے بغیر دربار کے سربرآوردہ لوگوں سے بھی ملنے کا موقع ملا۔ جو بیانات محفوظ رہ گئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سامرّا پہنچنے پر حاجب وَصیف نے ان کی بڑی آؤ بھگت کی اور اِیتاخ کے پُرتکلُّف محل میں اتارا، کثرت سے تحائف اور عطیات پیش کیے اور شہزادہ المعتزّ کے حضور میں باریاب کرایا، لیکن آخر کار ان کی اپنی ہی درخواست پر ان کی عمر اور صحت کے پیشِ نظر انھیں کسی خاص ذمّے داری کے لینے سے معاف کر دیا گیا۔ کچھ عرصے یہاں قیام کرنے کے بعد وہ خلیفہ سے ملاقات کیے بغیر

بغداد چلے آئے (مناقب، ص ۳۷۲-۳۷۸؛ ترجمۃ، ص ۵۸-۷۵؛ البدایۃ، ۱۰: ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۳۷-۳۴۰).

امام احمدؒ بن حنبل کا انتقال مختصر سی علالت کے بعد ربیع الاول ۲۴۱ھ/ جولائی ۸۵۵ء میں ہوا۔ انھوں نے ۷۵ برس کی عمر پائی اور شہیدوں کے قبرستان (مقابر الشہداء) میں حَرْب دروازے کے قریب دفن ہوئے۔ اُن کے جنازے کی تفصیلات سے، جو کسی حد تک افسانے کا رنگ رکھتی ہیں، یہ بات ضرور واضح ہوتی ہے کہ ان کے متعلق عوام کے دل میں درحقیقت محبت کے مخلصانہ جذبات تھے؛ چنانچہ ان کے مقبرے پر جوشِ عقیدت کے ایسے مظاہرے ہوئے کہ مقامی حکام کو قبرستان کی حفاظت کے لیے پہرا لگانا پڑا (مناقب، ص ۴۰۹-۴۱۸؛ ترجمۃ، ص ۷۵-۸۲؛ البدایۃ، ۱۰: ۳۴۰-۳۴۳)۔ بغداد میں ان کا مقبرہ ایک سب سے بڑی زیارت گاہ بن گیا۔ ۵۷۴ھ/ ۱۱۷۸-۱۱۷۹ء میں خلیفہ المستضئ نے اس پر ایک کتبہ لگوا دیا، جس میں اس یگانۂ روزگار محدّث کو سُنّت کے زبردست ترین حامی کے طور پر بہت سراہا گیا (البدایۃ، ۱۲: ۳۰۰)۔ آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں دریائے دجلہ کے ایک سیلاب میں یہ مقبرہ بہہ گیا (لی سٹرینج Le Strange: *Baghdad*، ص ۱۶۶).

اُن کی دو منکوحہ بیویوں کے بطن سے ایک ایک لڑکا (صالح اور عبداللہ) پیدا ہوا اور ایک لونڈی کے بطن سے بھی چھے بچے پیدا ہوئے، جن کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں (مناقب، ص ۲۹۸-۳۰۶)۔ صالح ۲۰۳ھ/ ۸۱۸-۸۱۹ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور ۲۶۶ھ/ ۸۷۹-۸۸۰ء میں اصفہان میں فوت ہوئے، جبکہ وہ وہاں کے قاضی تھے۔ ابن حنبلؒ کی فقہی تعلیمات کا بہت سا حصہ انھیں کے ذریعے منقول ہوا ہے (طبقات، ۱: ۱۷۳-۱۷۶)۔ عبداللہ (ولادت ۲۱۳ھ/ ۸۲۸ء) کو زیادہ تر دلچسپی علمِ حدیث سے تھی اور ابن حنبلؒ کے ادبی کام کا بیشتر حصہ انھیں کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہے۔ عبداللہ کا انتقال ۲۹۰ھ/ ۹۰۳ء میں بغداد میں ہوا اور وہ قریش کے قبرستان میں دفن ہوئے، چنانچہ جو عقیدت اور ارادتمندی عوام کو ان کے والد کے مزار سے تھی وہ اس کے سیلاب میں بہہ جانے کے بعد ان کے مزار کی طرف منتقل ہو گئی (طبقات ۱: ۱۸۰-۱۸۸)۔ دونوں بیٹے اپنے والد کی علمی زندگی سے نہایت قریبی تعلق رکھتے تھے اور یہی دونوں اس مجموعی عمارت کے بڑے معماروں میں ہیں جسے ''حنبلی مذہب'' کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

۲- تصانیف: امام احمدؒ بن حنبل کی مشہور و معروف کتابوں میں سے وہ مجموعۂ احادیث ہے جسے مُسنَد کہتے ہیں (طبع اوّل قاہرہ ۱۳۱۱ھ [۱۳۱۳ھ]؛ طبع جدید، از احمد شاکر، جس کی اشاعت ۱۳۶۸ھ/ ۱۹۴۸ء) سے جاری ہے۔ گو امام موصوف اس کتاب کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے، لیکن اصل میں ان کے بیٹے عبداللہ نے اس کتاب کے کثیر مواد کو جمع کیا، اسے مسانید کے تحت جمع کیا اور اس میں خود بھی کچھ اضافے کیے۔ عبداللہ کے بغدادی شاگرد ابوبکر القَطِیعی نے اسی مُدَوَّنہ نسخے میں کچھ اَور اضافے کر کے اسے آگے منتقل کیا۔ اس عظیم الشّان مجموعے میں احادیث کو مضامین کے اعتبار سے ترتیب نہیں دیا گیا جیسا کہ صحیح بخاری یا صحیح مسلم کی ترتیب ہے، بلکہ انھیں سب سے پہلے راوی کے نام کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ اس اعتبار سے اس کتاب میں کئی مخصوص مسند [احادیث] پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور [حضرت] ابوبکرؓ، [حضرت] عمرؓ، [حضرت] عثمانؓ، [حضرت] علیؓ اور دیگر اصحاب کبار [رضوان اللہ تعالیٰ علیہم] کی طرف مسند [حدیثیں] اور آخر میں انصار، اہلِ مکّہ، اہلِ مدینہ، اہالیانِ کوفہ، بصرہ اور شام کی طرف مسند احادیث مندرج ہیں۔ [عبدالمنّان عمر نے فقہی ابواب کی ترتیب سے اسے از سرِ نو مرتّب و مدوّن کیا ہے، جس سے یہ پوری ''مسند'' ''جامع'' کی شکل میں آ گئی ہے۔ مخطوطہ مرتب کے پاس ہے].

اسانید کی ترتیب سے علمی دیانت کا ثبوت ملتا ہے، لیکن وہ لوگ جنھیں یہ احادیث حفظ نہ ہوں اس ترتیب کی وجہ سے بہ مشکل اس کتاب سے کام لے سکتے تھے؛ چنانچہ بعض اوقات اس کی ترتیب کو بدلا گیا۔ محدّث ابن کثیر نے اپنی کتاب فی جمع المسانید العشرۃ میں حروف ابجد کے اعتبار سے صحابہؓ کی ان احادیث کو مرتّب کیا ہے جو ابن حنبلؒ کی مسند، صحاح ستّہ اور الطّبَرانی کی مُعْجَم اور بزّاز اور ابویَعلی الموصلی کی مسندوں میں آئی ہیں (شذرات، ۶: ۲۳۱)۔ پھر ابنِ زُکْنُون (م ۸۳۷ھ/ ۱۴۳۳-۱۴۳۴ء؛ شذرات، ۷: ۲۲۲-۲۲۳) نے اپنی تالیف کتاب الدّراری میں البخاریؒ کے ابواب کی ترتیب کی پیروی کی ہے۔ اس کی بڑی خوبی یہ بھی ہے کہ اس نے احادیث کے ضمن میں حنابلہ کی بہت سی تصانیف بالخصوص ابن قُدامہ، ابن تیمیہ اور ابن القیّم کے اقتباسات بھی درج کر دیے ہیں۔ یہ ضخیم تالیف، جو دمشق کے کتب خانۂ ظاہریہ میں محفوظ ہے، گزشتہ پچاس سال سے بے شمار حنبلی کتابوں کی طباعت و اشاعت کے لیے ایک معدن کا کام دیتی رہی ہے۔

علمِ حدیث کے دائرے کے اندر احمدؒ بن حنبل کو ایک مستقل مجتہد سمجھنا چاہیے، جنھوں نے بقول ابن تیمیہؒ (منہاج، ۴: ۱۴۳) احادیث و اخبار کے اُس انبار میں سے، جو ان کو اپنے بہت سے شیوخ سے ملا تھا، اپنا مسلک خود قائم کیا (اختار لنفسہ)؛ اس لیے ان کو الطبری کی طرح کسی صورت بھی محض محدّث نہیں کہا جا سکتا اور نہ وہ محض ایسے فقیہ تھے جس کا صرف شرعی اصول و قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ابن عَقیل نے لکھا ہے ابن حنبلؒ کے بعض اختیار کردہ مواقف [اختیارات] ایسے ہیں جنھیں انھوں نے اس خوبی سے حدیثوں پر مبنی کیا ہے کہ اس کی مثال شاذ ہی کہیں ملے گی اور ان کے بعض فتاوٰی اس بات کے شاہد ہیں کہ ان کی فقیہانہ باریک بینی عدیم النظیر تھی (مناقب، ۶۴-۶۶)۔ اصحاب الحدیث کو اور اصحاب الرأے کو باقاعدہ طور پر ایک دوسرے کا نقیض نہیں سمجھنا چاہیے، کیونکہ کم سے کم ذاتی رائے کے استعمال کے بغیر حدیثوں کا صحیح مفہوم سمجھنا اور ان کے اختلافات کو دور کرنا یا ان سے پیدا شدہ نتائج کا استخراج کرنا ممکن نہیں ہے۔

ابن حنبلؒ کے اصول و عقائد کے سمجھنے کے لیے دو بنیادی مختصر رسالے الردُّ علی الجهمیّة و الزنادقة اور کتاب السنّة (دونوں یکجا قاہرہ میں طبع ہوے، بدون تاریخ طباعت؛ کتاب السنّة کا ایک زیادہ مطول متن ۱۳۴۹ھ میں مکّے میں طبع ہوا تھا)۔ پہلے رسالے میں انھوں نے جَہْم بن صَفْوان [رکّ بآن] کے عقائد کی وضاحت کر کے ان کی تردید کی ہے۔ جَہْم کے خیالات کی تبلیغ و اشاعت خراسان میں وسیع پیمانے پر ہوئی اور انھیں حضرت ابوحنیفہؒ اور عمرو بن عبید کے بعض شاگردوں نے اختیار بھی کر لیا تھا۔ کتاب السُّنّة میں انھوں نے بعض دینی مسائل پر، جو کتاب الرّد میں بھی بیان ہو چکے ہیں، دوبارہ نظر ڈالی ہے اور اپنے مذہب کے تمام بڑے بڑے اصولوں کے متعلق اپنا موقف صاف صاف بیان کر دیا ہے (قبّ نیز طبقات، ۱: ۲۴-۳۶)۔ اصول و عقائد کے متعلق ان کی دوسری تصانیف میں سے، جو سلامت رہی ہیں، کتاب الصلوٰة (قاہرہ ۱۳۲۳ھ و ۱۳۴۷ھ) ہے، جس میں نماز با جماعت اور اسے صحت کے ساتھ ادا کرنے کی ضرورت تحریر کی ہے۔ یہ کتاب ہم تک مُہنّی بن یحیٰی الشامی کے واسطے سے پہنچی ہے، جو ان کے قدیم شاگردوں میں سے تھے اور جنھوں نے اس کے اقتباسات کو قاضی ابوالحسن کی کتابوں اور تذکروں کے ذخیرے سے اخذ کیا تھا (طبقات، ۱: ۳۴۵-۳۸۰)۔ دو مخطوطے، جو ابھی تک شائع نہیں ہوے، قابلِ ذکر ہیں۔ ایک تو مسند من مسائل احمد بن حنبل (برٹش میوزیم، قبّ براکلمان: تکمله، ۱: ۳۱۱)، جسے ابوبکر الخلّال نے روایت کیا ہے، جو ہو سکتا ہے کہ کتاب الجامع کا ایک ٹکڑا ہو (دیکھیے ذیل میں) اور جو احمد بن حنبلؒ کے سیاسی اور مذہبی خیالات کے مطالعے کے لیے اہمیت رکھتی ہے۔ دوسری کتاب الامر ہے، جو غلام الخلّال کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہے (مخطوطہ در ظاہریّہ).

کتاب الوَرَع (قاہرہ، ۱۳۴۰ھ، جزوی ترجمہ از G. H. Bousquet و P. Charles Dominique، در *Hespéris*، ۱۹۵۲ء، ص ۹۷-۱۱۲) میں خاص خاص مواقع کے متعلق امام احمدؒ بن حنبل کی راہیں سرسری ترتیب کے ساتھ یادداشتوں کی صورت میں مندرج ہیں، جہاں ان کے نزدیک انتہائی احتیاط (وَرَع) کی ضرورت ہے۔ ان کے راوی ابوبکر المروزی نے ان مسائل پر یا متعلقہ مضامین پر دوسرے علماے دین کی آرا کا اضافہ کر دیا ہے، جس سے شاید مؤلف کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ زُہد و ورع کے بارے میں امام احمدؒ کی تعلیمات ان کے معاصرین ابراہیمؒ بن اَدہم، فُضَیلؒ بن عیاض یا ذُوالنّونؒ مصری کی تعلیم کے مقابلے میں بہتر ہیں۔ یہ بھی دیکھا گیا ہے (قبّ عبدالجلیل: *Aspects intérieurs de l' Islam*، ص ۲۲۸، حاشیہ ۱۹۳) کہ ابوطالب المکّی نے اپنی کتاب قوت القلوب میں اس تالیف سے بکثرت اقتباسات لیے ہیں اور پھر امام الغزالیؒ نے بھی احیاء علوم الدین میں اس سے استفادہ کیا ہے۔

مسائل: عقائد، اخلاق اور فقہ غرض ہر قسم کے مسائل میں امام احمدؒ بن حنبل سے متواتر رجوع کیا جاتا تھا۔ بعض روایتوں کی رو سے انھوں نے اپنی آرا کے قلم بند کیے جانے کو منع کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ انھوں نے کوئی ایسی رسمی ممانعت نہ کی ہو، تاہم اتنی بات یقینی ہے کہ وہ اپنے مستفسرین کو ہمیشہ تنبیہ کرتے رہتے تھے کہ ان کے افکار مدوّن کرنے (تدوین الرأے) سے پرہیز کریں، مبادا اس قسم کی تدوین ان احکام کی جگہ لے لے جو قرآن اور سنّت سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ کے برعکس انھوں نے اپنی آرا کو کبھی منظم طور پر عقائد کے مجموعے کی صورت میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کی تعلیم کا بنیادی مقصد اس ردِ عمل کی شکل میں واضح ہوتا ہے جو احکام فقہ کی تدوین کے خلاف پیدا ہوا۔ ابتدا میں اسلامی قانون بیشتر زبانی روایت کی صورت میں نقل ہوتا آیا تھا، جس میں ایک مشترکہ بنیاد پر انفرادی اختلاف راے کی بہت کچھ گنجائش موجود تھی، اس لیے قانون کی ایسی باضابطہ تدوین سے جس کے ذریعے کسی خاص عالم کا طرزِ فکر قانون پر متسلّط ہو جائے یا جس سے قانون متعیّن ہو کر بن جائے یہ اندیشہ ہو سکتا تھا کہ قانون کی باطنی یا حقیقی نوعیت بدل جائے گی۔

امام ابن حنبلؒ کے جوابات [فتاوٰی] کو معرضِ تحریر میں لانے اور فقہ کے عام عنوانات کے تحت انھیں ترتیب دینے کا کام صالح اور عبداللہ، نیز ان کے ان دوسرے شاگردوں نے انجام دیا: (۱) اسحٰق بن منصور الکَوْسَج (م ۲۵۱ھ/ ۸۶۵-۸۶۶ء؛ طبقات، ۱: ۱۱۳-۱۱۵)؛ (۲) ابوبکر الاَثْرَم (م ۲۶۰ھ/ ۸۷۳-۸۷۴ء یا ۲۷۳ھ/ ۸۸۶-۸۸۷ء؛ طبقات، ۱: ۶۶-۷۴)؛ (۳) حنبل بن اسحٰق (م ۲۷۳ھ؛ طبقات، ۱: ۱۴۳-۱۴۵)؛ (۴) المَلِک المَیْمُونی (م ۲۷۴ھ/ ۸۸۷-۸۸۸ء؛ طبقات، ۱: ۲۱۲-۲۱۶)؛ (۵) ابوبکر المَرُّوْزی (م ۲۷۵ھ/ ۸۸۸-۸۸۹ء؛ طبقات، ۱: ۵۶-۶۳)؛ (۶) ابوداؤد السِّجِسْتانی (م ۲۷۵ھ؛ طبقات، ۱: ۱۵۶-۱۶۳، طبع قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء)؛ (۷) حَرْب الکِرْمانی (م ۲۸۰ھ/ ۸۹۳-۸۹۴ء؛ طبقات، ۱: ۱۴۵-۱۴۶)؛ (۸) ابراہیم بن اسحٰق الحَرْبی (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸-۸۹۹ء؛ طبقات، ۱: ۸۶-۹۳)۔ اس کے علاوہ اَور مجموعے بھی ہیں۔ مزید براں طبقات ابن ابی یَعْلٰی میں وہ جوابات درج ہیں جو امام ابن حنبلؒ نے اپنے کثیر ملاقاتیوں کو دیے تھے۔

ابوبکر المَرُّوزی کے ایک شاگرد ابوبکر الخلّال محدّث (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳-۹۲۴ء) نے، جو بغداد میں المہدی کی مسجد میں درس دیتے تھے (طبقات، ۲: ۱۲-۱۵)، اس تمام منتشر مواد کو کتاب الجامع لعلوم الامام احمدؒ میں جمع کر دیا تھا۔ ابن تیمیہ نے الخلّال کی اس خدمت کو بہت سراہا ہے؛ وہ لکھتے ہیں (کتاب الایمان، ص ۱۵۸) کہ ابن حنبلؒ کے اصول و عقائدِ دینیہ کا علم حاصل کرنے کے لیے الخلّال کی کتاب السنّة سب سے مفصّل اور جامع ماخذ ہے اور اسی طرح ان کی کتاب فی العلم اصول فقہیہ کے مطالعے کے لیے سب سے بیش بہا ذخیرۂ معلومات ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں کتابیں کتاب الجامع ہی کے حصے ہیں یا ان میں کتاب الجامع کے مضامین کو از سرِ نو ترتیب دے دیا گیا ہے۔ بقول ابن قیّم الجوزیہ (اعلام الموقّعین، قاہرہ، ۱: ۳۱) کتاب الجامع بیس

جلدوں پر مشتمل تھی۔ جہاں تک ہمیں علم ہے یہ کتاب ناپید ہو چکی ہے اور اس کا صرف وہی حصہ باقی رہ گیا ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے؛ لیکن ابن تیمیہ اور ابن قیمؒ نے اپنی تصانیف میں اس سے بکثرت استفادہ کیا ہے، اس لیے ان کی تصانیف سے اس کتاب کے نقصان کی ایک حد تک تلافی ہو سکتی ہے اور ان سے امام احمدؒ بن حنبل کے افکار سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

الخلّال کے کام کو ان کے شاگرد عبدالعزیز بن جعفر (م ۳۶۳ھ / ۹۷۳-۹۷۴ء) نے مکمّل کیا، جو غلام الخلال کے نام سے زیادہ معروف ہیں۔ وہ ابن حنبلؒ کی آرا کے متعلق اپنے استاد کی تشریحات کو ہمیشہ تسلیم نہیں کرتے اور ان کی اپنی تصنیف زاد المسافر اگرچہ کتاب الجامع کے برابر اہم نہیں ہے تاہم کچھ مزید مواد فراہم کرتی ہے، جس سے اکثر رجوع کیا جاتا ہے۔ اس مجموعے میں وہ اختلافات بدستور موجود ہیں جو ابن حنبلؒ کے خیالات کی شرح کرنے میں پیدا ہوئے تھے۔ یہی سبب ہے کہ اب حنابلہ بانی مذہب کی اپنی عبارت نَصّ اور دوسروں نے ان سے جو تعلیم منسوب کی (رِوَایات)، نیز امام موصوف کے سمجھائے ہوئے پہلو (تنبیہات) اور ان اقوال میں جو محض ان کے شاگردوں کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں (اَوْجاہ) فرق و امتیاز کرتے ہیں۔

ابن الجوزی (مناقب، ۱۹۱) امام ابن حنبلؒ کی دوسری تصانیف کے علاوہ ان کی ایک تفسیر کا حوالہ دیتے ہیں جو ایک لاکھ بیس ہزار احادیث پر مبنی تھی؛ مگر یہ تصانیف اب ضائع ہو چکی ہیں، دیکھیے نیز براکلمان، ۱: ۱۹۳؛ تکملہ، ۱: ۳۰۹-۳۱۰۔

۳۔ اصول و عقائد: حنبلی مذہب کے بعض معتقدین کے درمیان جوشِ مذہبی کی بنا پر کچھ ہیجان پیدا ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے ایک گروہ کی مبالغہ آمیز پابندیِ الفاظ کے باعث، جس کا سبب جہالت یا کج بحثی تھی، بعض اوقات حنبلی مذہب کو نقصان پہنچا ہے۔ اپنی ساری تاریخ میں یہ مذہب ان مختلف مذاہب کی زبردست مخالفت کا ہدف بنا رہا ہے جن کے اصولوں کی وہ مخالفت کرتا تھا۔ اس کے مخالفین کبھی اسے دانستہ طور پر نظر انداز کرتے اور کبھی اس پر مل کر حملہ کرتے یا اس کے متعلق خفیہ شکوک پیدا کر کے اس کی حقیقت کو دبا دیتے تھے۔ مغرب کے مستشرقین نے اس مذہب میں بہت کم دلچسپی لی ہے اور انھوں نے بھی اس کے بارے میں کچھ کم سختی سے کام نہیں لیا؛ چنانچہ ابن حنبلؒ کی تعلیمات کے متعلق مُسلّمہ رائے یہ ہو گئی ہے کہ وہ ایک تُند مزاج تشبیہی مذہب ہے، جس میں ایسی متعصّبانہ حدیث پرستی موجود ہے کہ یہ مذہب اب زندہ رہنے کے قابل نہیں؛ اس میں ناروا داری دیوانگی کے درجے تک پہنچی ہوئی ہے؛ باہمی معاشرتی تحمّل و تعاون کی اس میں گنجائش نہیں اور یہ کسی رائج الوقت نظام کو قبول کر لینے کی اہلیت سے ہمیشہ عاری رہا ہے۔ ابن حنبلؒ کی تصانیف کا براہِ راست مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ ان کی تعلیمات کے کار فرما مقاصد کو اس قسم کے سرسری فیصلوں میں تلاش کرنا بے سود ہے۔

صفات باری تعالٰی: امام ابن حنبلؒ کے نزدیک ''خدا'' قرآن کا خدا ہے۔ خدا پر ایمان رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے اسی طرح مانا جائے جیسا کہ ''خدا'' نے اپنے آپ کو خود قرآن میں بیان کیا ہے؛ اس لیے نہ صرف اللہ تعالٰی کی صفات، مثلاً سماعت، بصارت، کلام، قدرتِ کاملہ، مشیئت اور علم و حکمت وغیرہ، کو حقیقی (حق) ماننا چاہیے، بلکہ اس کے ساتھ ہی ان تمام متشابہات پر بھی ایمان رکھنا ضروری ہے جن میں خدا کے ہاتھ اور عرش اور اس کے حاضر و ناظر ہونے اور مؤمنین کو حشر کے دن اس کا دیدار نصیب ہونے کا ذکر ہے۔ احادیث کے مطابق اس بات کی بھی تصدیق کرنا لازم ہے کہ اللہ تعالٰی ہر رات کے تہائی حصے میں سب سے نچلے آسمان پر نزول فرماتا ہے تاکہ جو لوگ اس کی عبادت کرتے ہیں ان کی معروضات سماعت فرمائے، مگر ان سب باتوں کے ساتھ اس بات کا اقرار بھی ضروری ہے کہ قرآن پاک کے لفظی متن (قبّ سورۃ الاخلاص) کے مطابق اللہ تعالٰی، جو احد اور صمد ہے، اس دنیا میں کسی مخلوق کے ساتھ مُماثل یا مُشابہ نہیں ہو سکتا (کتاب السُنّۃ، ص ۳۷؛ مناقب، ص ۱۵۵)؛ اسی لیے ابن حنبلؒ بڑے زور شور کے ساتھ جَہْمِیہ کے سلبی عقائد (تعطیل) اور ان کی قرآن و حدیث کی بصورتِ استعارہ تفسیر (تاویل) کی تردید کرتے ہیں اور اسی تاکید اور سختی کے ساتھ وہ مُشَبِّہَہ کے عقیدے کو بھی باطل گردانتے ہیں جو خدا کو انسان کے مشابہ بتاتے ہیں (تشبیہ)۔ امام احمدؒ اپنے مناظروں میں جہمیہ کو بھی مُشَبِّہَہ میں شامل کرتے ہیں کیونکہ وہ غیر شعوری طور پر اس عقیدے کے قائل ہو گئے ہیں۔ ابن حنبلؒ کے عقیدۂ راسخہ میں ذات باری تعالٰی پر اس کی کیفیت یا طور جانے بغیر (بِلا کَیْف) ایمان لانا لازمی ہے اور یہ راز اسی کی ذات پر چھوڑ دینا چاہیے کہ وہ کیا ہے اور کیسے ہے اور علم کلام کی بے سود اور خطرناک موشگافیوں کو بالکل ترک کر دینا چاہیے (کتاب السُنّۃ، ص ۳۷؛ مناقب، ص ۱۵۵)۔ قرآنی نقطۂ نظر سے ابن حنبلؒ کا یہ موقف ایسا سادہ اور اس کے ساتھ اتنا مضبوط تھا کہ الاشعری عقیدۂ معتزلہ کو خیر باد کہنے کے بعد مصلحۃً یا از راہِ اخلاص ابن حنبلؒ کی پناہ میں آ گئے؛ البتہ الاشعری نے اپنے سابقہ عقیدے کے حق میں کچھ مراعات ملحوظ خاطر رکھی تھیں جنھیں ان کے شاگردوں نے یکے بعد دیگرے مزید توسیع دی۔ یہ رعایتیں مسئلۂ صفاتِ باری تعالٰی، قرآن اور علم عقائد کے جواز کے متعلق تھیں۔

قرآن مجید: قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ صرف یہ مان لینا کہ قرآن کلام الٰہی ہے اور اس کی مزید تشریح نہ کرنا اس کا مرادف ہے کہ کوئی شخص ایک مُعَیَّن موقف اختیار کرنے سے انکار کرتا ہے اور اس طرح فرقۂ واقفیہ، یعنی گریز کرنے والوں، کے الحاد میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اس شک و شُبہہ کی وجہ سے، جو ایسی صورت میں پیدا ہو جاتا ہے، یہ روش اختیار کرنا جہمیہ کے نمایاں تر الحاد سے بھی زیادہ بڑا گناہ ہے (کتاب السنۃ، ص ۳۷-۳۸)۔ قرآن سے مراد صرف ایک مجرّد مفہوم ہی نہیں، بلکہ اس کے ساتھ اس کے حروف و الفاظ و تعبیرات و معانی بھی شامل ہیں، یعنی قرآن اپنی پوری اور حقیقی زندہ صورت میں، اگرچہ اس کی کنہ تک پہنچنا ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔

تلفظ قرآن: یہ بتانا مشکل ہے کہ اس مسئلے کے متعلق امام ابن حنبل[رح] کا موقف کیا ہے۔ بعض روایات کی رُو سے وہ اس کے تلفظ کو بھی غیر مخلوق مانتے تھے (لفظی بالقرآن غیر مخلوق)۔ کتاب السنّۃ (ص ۳۸) میں وہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں فرماتے کہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تلاوت قرآن کے وقت جو الفاظ ہم ادا کرتے ہیں اور قرآن کی جس طرح قراءت کرتے ہیں وہ مخلوق ہیں تو اس بات کے پیشِ نظر کہ وہ کلامِ الٰہی ہے ایسا شخص جَہمی ہے۔ فرقۂ لفظیہ کی مذمّت کرنے کے علاوہ، جن کا عقیدہ یہ تھا کہ الفاظ قرآن مخلوق ہیں، آپ بذات خود اپنے عقیدے کو کسی قطعی اور اثباتی صورت میں بیان نہیں کرتے، جس سے بعد کے زمانے کے حنابلہ کو اچھی خاصی اُلجھن پیدا ہوئی۔ ابن تیمیہ[رح] کے نزدیک یہ پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق متقدمین میں حقیقی تفرقہ پیدا ہوا (قب H. Laoust: *Essai sur... Ibn Taymiyya*، ص ۱۷۲) اور وہ لکھتے ہیں کہ ابن حنبل[رح] نے اس بارے میں کوئی موقف اختیار کرنے سے احتراز کیا تھا۔ الواسِطِیۃ میں خود ابن تیمیہ[رح] ایک محتاط کلیّہ بیان کرتے ہیں، جو انھیں حنبلی مذہب کے منشا کے مطابق معلوم ہوتا ہے، یعنی جب لوگ قرآن حکیم کی تلاوت یا اوراق پر کتابت کرتے ہیں تو قرآن ہر حالت میں اور حقیقت میں کلامِ الٰہی ہی رہتا ہے، کیونکہ کلام درحقیقت اسی ذات کی طرف منسوب ہو سکتا ہے جس نے اسے وضع کیا ہے، نہ کہ اس شخص کی طرف جس نے اسے محض پہنچایا ہو یا ادا کیا ہو [فانّ الکلام یضاف الی من قالہ مبتدءًا لا من قالہ مبلّغًا مؤدّیًا، الواسطیۃ، قاہرہ ۱۳۴۶ھ، ص ۲۱-۲۲].

اصول الفقہ: الشافعی[رح] کے برعکس ابن حنبل[رح] نے اصولِ فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی اور بعد کے زمانے میں ان کے مذہب کے بارے میں جو مشہور تصانیف بڑے اہتمام سے اور دوسرے مذاہب سے مباحثے کے رنگ میں لکھی گئی ہیں ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صحیح طور پر ان کے خیالات کی ترجمانی کرتی ہیں۔ اس بارے میں کتاب المسائل کے مطالعے سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ متأخرین کی مُفصّل اور مطوّل تالیفات کے مقابلے میں ان کی اپنی تعلیمات سادہ اور ابتدائی قسم کی تھیں۔ تاہم اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں حنبلی مذہب کے ابتدائی فقہی اصول بیان کر دیے گئے ہیں۔

قرآن و سُنّۃ: اس ضمن میں حنبلی عقیدے کے متعلق دعوٰی یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے قرآن پر مبنی ہے، جسے لفظی طور پر سمجھا جائے اور اس کی تشریح میں تاویل، یعنی مجازی یا تمثیلی تفاسیر کا استعمال نہ کیا گیا ہو۔ پھر قرآن کے بعد اس کی بنیاد سنّت پر ہے، جس سے مراد وہ تمام احادیث ہیں جن کے متعلق یہ یقین ہو کہ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے ہمیں پہنچی ہیں۔ ان کے اپنے بیان (مُسْنَد، ۱: ۵۶-۵۷) کے مطابق ان کا مقصد یہ تھا کہ اپنی مُسْنَد میں وہ احادیث جمع کریں جو ان کے زمانے میں عام طور پر مسلّم (یعنی 'مشہور') تھیں۔ اس تصنیف میں ان ہی کی اصطلاحات کا استعمال کرتے ہوئے، ہمیں ایسی حدیثیں ملیں گی جن کا معتبر ہونا صحیح طریق سے ثابت ہو چکا ہے اور جنھیں ہر لحاظ سے ''صحیح'' کہا جا سکتا ہے۔ ان کے علاوہ ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کے معتبر ہونے کا گمان ہو اور جنھیں ''ضعیف'' سمجھنے کے لیے کوئی قطعی سبب موجود نہ ہو۔ گویا وہ حدیثیں جنھیں الترمذی[رح] کی اصطلاح میں ''صحیح'' اور ''حسن'' کہا جائے گا۔ بہت بعد کے زمانے میں جب ابن الجوزی کے ہاتھوں مقررہ قواعد کی پابندی کے ساتھ احادیث کی تنقیح انتہا کو پہنچی تو ابن حنبل[رح] پر ساختہ موضوعہ احادیث قبول کر لینے کا الزام عائد کیا گیا؛ تاہم اس الزام کی تردید محدّثین مثلاً ابن تیمیہ اور ابن حجر العسقلانی[رح] نے کی ہے۔ مُسْنَد کے متعلق اب غالب رائے یہ ہے کہ اس میں ''صحیح'' احادیث کے ساتھ ساتھ ''حسن'' اور ''غریب'' احادیث بھی موجود ہیں، لیکن ان میں سے کوئی بھی حدیث ایسی نہیں جو صحیح معنی میں نا قابلِ قبول ہو۔

صحابہ[رض] کے فتاوٰی اور اجماع: قرآن اور سنّت کا سلسلہ ایک تیسرے ماخذ تک جاتا ہے جسے استخراجی اور تکمیلی ذریعہ سمجھنا چاہیے، یعنی صحابہ[رض] کے فتاوٰی۔ ابن حنبل[رح] کے نزدیک عقیدۂ مذہبی کے اس نئے ماخذ کے جواز کے اسباب بالکل واضح ہیں، یعنی یہ کہ صحابہ[رض] بعد کی نسلوں کی بہ نسبت قرآن پاک اور سنّت کو کہیں بہتر جانتے اور سمجھتے تھے اور ان کی تعلیمات پر زیادہ اچھی طرح عمل کرتے تھے، نیز وہ سب کے سب قابلِ احترام ہیں۔ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے خود بھی اپنی ''وصیّہ'' میں اپنی سنّت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو اپنے جانشینوں، یعنی خلفاے راشدین[رض] کے اتباع کی ہدایت فرمائی ہے اور جملہ نئی اختراعات (بدعات) سے احتراز کرنے کا حکم دیا ہے۔ جہاں کہیں صحابہ[رض] کا اختلاف ہو تو قرینِ صواب فیصلہ معلوم کرنے کے لیے قرآن اور سنّت سے بآسانی رجوع ہو سکتا ہے یا پھر صحابہ[رض] کے مدارجِ فضیلت کو مدّنظر رکھتے ہوئے کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں (مناقب، ص ۱۶۱).

دینی مدارج: (یعنی تفضیل) کے اعتبار سے ابن حنبل[رح] کے نزدیک [حضرت] ابوبکر[رض] کا مرتبہ سب سے بلند ہے، پھر [حضرت] عمر[رض] کا، پھر ان چھے اصحابُ[رض] الشوری کا جنھیں [حضرت] عمر[رض] نے مقرر فرمایا تھا اور جو سب کے سب خلافت کے اہل تھے اور امام کہلانے کے مستحق، یعنی [حضرت] عثمان، علی، زبیر، طلحہ، عبدالرحمٰن بن عوف اور سعد بن ابی وقاص [رضی اللہ عنہم]۔ اس کے بعد غازیانِ جنگ بدر، مہاجرین و انصار کا درجہ ہے (کتاب السنّۃ، ص ۳۸؛ مناقب، ۱۵۹-۱۶۱)۔ اہل السنت کا یہ مصالحانہ عقیدہ [حضرت] علی[رض] کی ممتاز شخصیت اور ان کی خلافت کا برحق ہونا تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان کے حریفوں کو بھی قدر و منزلت کے قابل قرار دیتا ہے۔ ان میں سب سے پہلے [امیر] معاویہ[رض] ہیں۔ ملّتِ اسلام کے استحکام کے سلسلے میں انھوں نے جو خدمت سرانجام دی اس کے اعتراف میں حنبلی مذہب ہمیشہ فیّاضی سے کام لیتا رہا ہے؛ چنانچہ حنابلہ کے نزدیک [امیر] معاویہ[رض] کے فیصلوں سے روگردانی کرنا ضروری نہیں ہے۔

قرونِ مابعد کے مستندترین نمائندوں (یعنی تابعین) کے فیصلے بھی قابلِ لحاظ ہیں، کیونکہ ان سے [قرآن و سنّت کی] معقول تاویلات کی شہادت فراہم ہوتی

ہے۔ اس عقیدے میں اجماع سے مراد کسی ایسی حقیقت پر اجماع عام ہے جو قرآن و سنّت پر مبنی ہو اور اس طرح اجماع صحیح معنی میں فقہ کا کوئی مستقل ماخذ نہیں ہے، کیونکہ ایک پوری امّت بھی اجتماعی طور پر غلطی کی مرتکب ہو سکتی ہے، اگر اسے وحی اور سنّتِ نبوی[ص] کی رہنمائی حاصل نہ ہو (قب Essai، ص ۲۳۹-۲۴۲).

مفتی کا کام: پہلا فرض جو مفتی پر عائد ہوتا ہے یہ ہے کہ وہ دیانت داری کے ساتھ اس روحانی میراث کی پیروی کرے جو بزرگانِ سلف کے ذریعے اس تک پہنچی ہے اور اس لیے ہر قسم کی بدعت کے رُجحان سے احتراز کرے؛ بنابریں ابن حنبل[رح] ''رائے''، یعنی اپنی ذاتی رائے، کے بلاضرورت اظہار کی مذمّت کرتے ہیں (ابوداؤد: مسائل، ص ۲۲۵-۲۷۷)؛ لیکن ان کے نزدیک بطور قاعدۂ کلیّہ یہ طرزِ عمل بھی ضروری نہیں ہے کہ انسان نصّ قرآن و حدیث کے روبرو مطلق اور ناممکن سکوت و جمود اختیار کر لے۔ امام موصوف استقرائی دلیل (''قیاس'') کو ردّ نہیں کرتے، لیکن فقہی ترتیب و تدوین اور کشف مسائل کے لیے اس کی قدر و قیمت کا انھیں پورا احساس نہیں تھا، جیسا کہ بعدازاں ابن تَیمِیہ اور ابن قیّم کو ذہنی اثرات کے تحت ہوا۔

ابن حنبل[رح] نے اِستِصحاب کا استعمال وسیع پیمانے پر کیا ہے۔ یہ استدلال کا ایک طریقہ ہے، جس کی رُو سے جب تک کوئی ایسے نئے حالات پیدا نہ ہو جائیں جن کی بنا پر کسی مقرّر کردہ فقہی موقف میں ترمیم ضروری ہو اس موقف کو قائم رکھنا چاہیے۔ اسی طرح انھوں نے ایک دوسرے طریق استدلال کا استعمال بھی کیا ہے، جس سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی ''امر'' یا ''نہی'' خدا کی طرف سے جاری ہو چکا ہو تو ہر وہ چیز جو اس حکم کے اِجرا کے لیے ناگزیر ہو یا جس سے اس ''نہی'' کی خلاف ورزی ہوتی ہو نتیجۃً مامور یا منہی ہونا چاہیے۔ مصلحت کا مسئلہ بھی، جس کے تحت مفاد عامہ کے پیشِ نظر کسی فقہی مؤقف کی تحدید یا توسیع ہو سکتی ہو، ان کے مذہب کے مطابق ہے، گو انھوں نے خود اس طریقے کو نہ تو وسعت دی اور نہ منضبط کیا، جیسا کہ ابن تیمیہ[رح] اور ان کے شاگرد الطُّوفی نے بعد میں کیا۔

ہم ابن قیّم کی ایک تمثیل کو دہراتے ہیں، جس سے یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا کہ ابن حنبل[رح] روایت اور حقیقت شناسی دونوں کا کس قدر خیال رکھتے تھے۔ جس طرح ایک طبیب کے لیے لازم ہے کہ وہ علاج کو مریض کی حالت کے مطابق بنائے اسی طرح ایک مفتی کے لیے ضروری ہے کہ وہ مآخذ فقہ سے ایسے اخلاقی نسخے حاصل کرنے کی غرض سے مسلسل اجتہاد کرتا رہے جنھیں قضیۂ معلومہ کے لیے استعمال کرنا چاہیے؛ اس لیے اگر اکابر حنابلہ نے کبھی اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولنے کی دعوت نہیں دی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک قانونِ شریعت کے سمجھنے اور اسے صحیح طریق سے استعمال کرنے کے لیے ہر وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

خلافت اور عرب: ابن حنبل[رح] کے سیاسی خیالات کا رخ اصلاً خوارج اور شیعہ روافض کے خلاف تھا؛ لہٰذا سب سے پہلے وہ اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ صرف قریش ہی خلافت کے حق دار ہیں: ''حشر کے دن تک کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں کہ ان کے علی الرغم خلافت کا دعوٰی کرے یا ان سے بغاوت کرے یا کسی اور شخص کی خلافت تسلیم کرے'' (کتاب السنّۃ، ص ۳۵)۔ احمد[رح] ابن حنبل کے زمانے میں شعوبیہ، یعنی مختلف نسل کے لوگوں میں جو جھگڑے زور و شور سے جاری تھے ان میں انھوں نے عربوں کی حمایت کی، لیکن کبھی ان کی برتری کا اعلان نہیں کیا: ''ہمارا فرض ہے کہ ہم عربوں کے حقوق کا پاس کریں، ان کے مدارج کو تسلیم کریں اور ان کی گزشتہ خدمات کا اعتراف کریں۔ ہمیں رسول خدا [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے جو محبّت ہے، اس کی بنا پر ہمیں ان سے محبت کرنا بھی واجب ہے۔ عربوں کی ہتک کرنا یا ان سے نفرت رکھنا نفاق ہے'' (وہی کتاب، ص ۳۸)۔ نفاق اس لیے کہ ہتک کرنے یا نفرت کرنے کے پردے میں ایک اَور خفیہ مقصد یہ ہے کہ قدیم شہنشاہیوں کو ازسرِنو زندہ کیا جائے یا کسی دوسری تہذیب کو پھر مسند نشین بنا کر اسلام کو برباد کیا جائے۔ [حضرت] ابوبکر[رض] اور [حضرت] عمر[رض] نے جو مثالیں قائم کیں ان کی بنا پر امام احمد[رح] خلیفہ کے لیے اپنا جانشین نامزد کرنا جائز سمجھتے ہیں، لیکن ایسی نامزدگی کے موثّر ہونے کے لیے اس کے فوراً بعد ہی ایک معاہدہ (مبایعہ) ہونا چاہیے، جس میں امام اور رائے عامہ کے مستند نمائندے دونوں مل کر کلام اللہ سے وفاداری کا حلف اٹھائیں (قب Essai، ص ۲۸۷)۔ امام کے فرائض کی نسبت ان کا نقطۂ نظر تشریحاتِ فقہی سے عام طور پر متفق ہے، مگر وہ امام کو احکامِ قرآن اور سنت کی حدود کے اندر رہ کر عمل کی کافی وسیع آزادی دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ مصلحت، یعنی مفادِ عامہ کی خاطر ایسے تمام احکام جاری کر سکتا ہے جو اس کے نزدیک امّت یا قوم کی مادّی یا اخلاقی بہتری کے لیے ضروری ہوں۔ اسی اصول میں سیاست شرعیہ کا وہ اہم تصوّر مضمر ہے جسے بعدازاں ابن عقیل[رح]، ابن تیمیہ[رح] اور ابن القیم الجوزیہ[رح] نے اپنایا۔

افرادِ امّت پر امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ اس کے اخلاق پر معترض ہو کر اس اطاعت سے انکار نہیں کر سکتے: ''تمام ائمہ کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے خواہ وہ نیک آدمی ہوں یا بد۔ ظالم کی بے انصافی اور منصف کی انصاف پسندی چنداں لائق اعتنا نہیں۔ جمعے کی نماز، حج اور عیدین کی نماز حکام کے ساتھ ہی ادا کرنا چاہیے، خواہ وہ حاکم نیک، انصاف پسند اور پرہیزگار نہ ہوں۔ زکوٰۃِ شرعی، عُشر، خراج اور فئے امیر کا حق ہے خواہ وہ اس کا صحیح استعمال کرے یا نہ کرے (کتاب السنّۃ، ص ۳۵)۔ اگر حکمران احکامِ خداوندی کے خلاف چلنے (مَعْصِیَت) کا حکم دے تو اس معاملے میں اس کی اطاعت سے انکار کر دینا چاہیے، لیکن اس میں مسلّح بغاوت اس وقت تک ناجائز ہو گی جب تک کہ امام روزمرّہ کی نمازیں باقاعدہ ادا کرتا رہے؛ لیکن ہر مسلمان پر اپنے علم اور ذرائع کے مطابق یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے۔ اس طرح علماے دین نیابت رسول[ص] کی بنا پر حاکم سے وفاداری کی حدود کے اندر رہتے ہوئے بھی احیاے سنّت کا کام کر سکتے ہیں، راے عامہ کو خبردار رکھ سکتے ہیں اور بادشاہِ وقت کو

پابند کر سکتے ہیں کہ وہ احکام مذہب کا احترام کرے۔

روح اجتماعی: ابن حنبلؒ کی حکمت عملی کا لُبّ لباب یہ ہے کہ ملّت کی مرکزیت اور یک جہتی پورے طور پر قائم رہے۔ فتنہ اور نااتفاقی کے مقابلے میں جو ملّت کو کمزور کرتی ہے وہ ''جماعت''، یعنی اتحاد اجتماعی اور پیوستگی، کا تصوّر پیش کرتے ہیں۔ وہ اس سلسلے میں اس حد تک دور نکل گئے ہیں کہ ''تکفیر'' کے مسئلے میں ان کی رواداری فرقہ مُرجِئہ کی ڈھیل سے جا ملتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی شخص کو گناہ کبیرہ کی بنا پر بھی حدیث کی سند کے بغیر ملّت سے خارج نہیں کیا جا سکتا اور حدیث کے بھی محدود لفظی معنی لینا چاہییں (کتابُ السُّنۃ، ص ۳۵-۳۶)۔ وہ صرف تین صورتوں میں تکفیر کو جائز سمجھتے ہیں: ترکِ صلٰوۃ، مسکرات کا استعمال اور ایسے ملحدانہ عقائد کی اشاعت جو اصولِ اسلام کے خلاف ہوں۔ آخر الذکر لوگوں میں وہ صرف جَہْمیہ اور قدریہ فرقوں کا نام لیتے ہیں۔ تکفیر، یعنی ملّت سے خارج کرنے کی جگہ وہ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اس قسم کے مُلْحِد سے، جو ملّت کے اندر موجود ہو، راہ و رسم قطعی طور پر ترک کر دی جائے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ''میں بدعتیوں کے پیچھے نماز پڑھنا پسند نہیں کرتا اور نہ یہ پسند کرتا ہوں کہ ایسے لوگوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے'' (کتاب السنۃ، ص ۳۵-۳۶)۔

اخلاق: ابن حنبلؒ کے مذہب میں ہر جگہ فلسفۂ اخلاق کا پورا غلبہ ہے، چنانچہ ان کے نزدیک ہر عمل کی منزلِ مقصود عباداتِ الٰہی ہے۔ جَہْمیہ اور مُرجِئہ کے خلاف ان کا دعوٰی یہ تھا کہ ''ایمان سے مراد قول، فعل، نیّت اور سنّت کی پیروی ہے'' (کتاب السنۃ، ص ۳۴)، اس لیے ایمان اپنی قوت کے اعتبار سے کم و بیش ہو سکتا ہے۔ اس سے انسان کی ایسی کامل مشغولیت لازم آتی ہے جس کی رُو سے کوئی شخص مشروط صورت (استثنا) کے علاوہ مؤمن ہونے کا دعوٰی نہیں کر سکتا، یعنی ایسا کہتے وقت اسے ''ان شاء اللہ'' کا اضافہ کرنا ہو گا۔ لہٰذا ایمان صرف چند رسوم کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مضبوط اخلاقی اعتقادات اور اطاعت میں انتہائی صدق دلی (اخلاص)، ترکِ دنیا، تزکیۂ نفس اور مسکنت (زُہد، فَقر) کا جذبہ، ایسی اخلاقی جرأت جس سے ہر انسان ہر خواہش کو اس کے انجام کے خوف سے ترک کر دے (فُتُوّۃ) اور ایسا تقوٰی اور پرہیز گاری جس کے باعث انسان ان چیزوں سے پرہیز کر سکے جو مباح اور غیر مباح کی واضح حدود کے درمیان ہیں (قب مناقب، ص ۱۹۴-۲۶۹)۔ الغرض ابن حنبلؒ کے مذہب میں کوئی ایسی چیز نہیں جسے محض فقیہوں کی لفظ پرستی سے تعبیر کیا جائے۔

عبادات و معاملات: اس جگہ ابن حنبلؒ کے ان فقہی اور اخلاقی احکام (فُرُوع) کی تشریح کا موقع نہیں جن کا اطلاق فقہ کے دو بڑے شعبوں یعنی عبادات اور معاملات، پر ہوتا ہے۔ ان کا باقاعدہ تفصیلی بیان الخِرَقی کی المُخْتَصَر میں موجود ہے، مگر اس میں امام ابن حنبلؒ کی واحد رائے ہر مسئلے میں نقل کر دی گئی ہے اور اس طریقے سے ان کے فقہی احکام کا ایک محدود مجموعہ پیش کر دیا گیا ہے۔ یہی حال اِبنِ قُدامہ کی کتاب العُمدۃ کا ہے، اگرچہ یہ کتاب ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں حنبلی مذہب کی کیفیت معلوم کرنے کے لیے نہایت قیمتی ہے (دیکھیے Laoust: *Précis de droit d'Ibn Qudāma*، دمشق ۱۹۵۰ء)۔

لیکن ایک اصول بے حدّ اہمّ ہے، جسے ابن تیمیہؒ نے نکالا ہے اور جو ہمارے نزدیک ابتدائی حنبلی مذہب کا خاصّہ ہے، یعنی کسی عمل کو معاشری فرائض میں داخل نہیں کیا جا سکتا سوا ان مذہبی عبادات اور معمولات کے جو اللہ تعالٰی نے صراحت کے ساتھ مقرر فرما دی ہیں؛ دوسری طرف کوئی چیز شرعی طور پر حرام نہیں ہو سکتی سوائے ان افعال کے جنھیں قرآن و سنت نے حرام قرار دیا ہے۔ یہ وہ دوگونہ اصول ہے جو ابن تیمیہؒ نے ایک جملے میں بیان کر دیا ہے: ''تَوْقِیْفٌ فِی العِبَادَات وَ عَفْوٌ فِی الْمُعَامَلَات''، یعنی مذہبی فرائض میں سخت پابندی اور رسم و رواج، یعنی معاملات، میں انتہائی کشادہ دلی اور تحمل (قب: *Essai*، ص ۴۴۴)۔ بنا بریں باہمی معاملات کی شرائط طے کرنے میں فریقین کو وسیع آزادی دینا چاہیے، بالخصوص لین دین کے معاملات میں، جن میں سوائے ان چیزوں کے جنھیں قرآن و سنت نے بالصراحت ممنوع قرار دیا ہے، یعنی سٹّہ (مَیْسِر) اور سُود (ربا)، اور کوئی شرط بھی باطل قرار نہیں دی جا سکتی (کتاب السنۃ، ص ۳۸)۔ المُحَاسِبی کے خیالات کے ردِّ عمل کے طور پر ابن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جائز منافع کے لیے آزادانہ کوشش کرنا ایک مذہبی فریضہ ہے۔

اس کے برعکس عبادات کے سلسلے میں صرف وہی عبادات جائز ہیں اور صرف انھیں طریقوں سے جائز ہیں جو قرآن و سنت نے مقرر کر دیے ہیں۔ حنبلی مذہب کے تشدّد کی توضیح و توجیہ اُس روح اخلاص اور توجّہ بہ جزئیات سے نہیں کی جا سکتی جس کا وہ فرائضِ مذہبی کی ادائگی میں متقاضی ہے، بلکہ اس سے کہ وہ عبادت کے ان سب طریقوں کی شرعی حیثیت تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے جو زاہدوں یا صوفیوں کے اجتہاد، بلکہ حکامِ وقت کے کسی متحکمانہ فیصلے سے بھی رائج کیے گئے ہوں۔ بدعتوں، یعنی جاہلیت کی باقی ماندہ رسوم، قرونِ متاخرہ کی اختراعات اور غیر مذاہب سے اخذ کردہ عناصر کی جانب حنبلی مذہب کی معاندانہ روش بَرْبَہاری اور ابتدائی وہابیہ فرقوں میں خاص طور پر شدّت کے ساتھ نمایاں ہوئی۔

مآخذ: (الف) سوانح حیات: (۱) ابوبکر الخلّال (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳-۹۲۴ء) کی حنبلی مذہب کی تاریخ کا ایک باب، جس کے چند صفحات جامعۂ ظاہریۂ دمشق میں محفوظ ہیں؛ (۲) ابوبکر البیہقی (م ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۵-۱۰۶۶ء) کی ایک تالیف، جس کے طویل اقتباسات ابن کثیر کی البدایۃ، ۱: ۲۳۴-۲۴۳، میں منقول ہیں۔ (الہَرَوی (م ۴۸۱ھ/ ۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) سے بھی ایک سوانح عمری منسوب ہے)؛ ان کے علاوہ دو اور مفصّل اور مشرّح سوانح حیات ہیں، یعنی (۳) ابن الجوزی: مناقب الامام احمد بن حنبل، قاہرہ، ۱۳۴۹ھ/ ۱۹۳۱ء اور (۴) الذہبی کی تأریخ کبیر کا اقتباس، جو احمد شاکر نے علیحدہ شائع کیا، بعنوان ترجمۃ الامام احمد، قاہرہ ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء (اور مسند کی جلد اوّل میں دوبارہ چھپا)۔ ان تصانیف میں بکثرت ایسی دستاویزیں موجود ہیں جو ابن

حنبل[رح] کے بیٹوں اور ابتدائی شاگردوں کے زمانے تک پہنچتی ہیں، مگر ان میں مدح کا رنگ غالب ہے اور اکثر اوقاتِ سنین کو صحت کے ساتھ ضبط نہیں کیا گیا۔ (ب) امام موصوف کی تصانیف: مقالۂ ہٰذا میں مذکور ہو چکی ہیں۔ (ج) زمانۂ حال کی تحقیقات: (۵) W. M. Patton: *Aḥmed ibn Ḥanbal and the Mihna*، لائڈن ۱۸۹۷ء؛ (۶) گولت تسیہر (Godziher): *Zur Geschichte der ḥanba-litischen Bewegungen*، در *ZDMG*، ۱۹۰۸ء، ص ۱-۲۸؛ (۷) وہی مصنّف، در آآ، لائڈن، طبع اوّل؛ (۸) محمد ابوزُہرہ، ابن حنبل، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔

(H. Laoust لاؤسٹ)

✱ **احمد بن خالد**: بن حمّاد النّاصری السّلاوی، ابوالعباس شہاب الدین، ایک مراکشی مؤرّخ، جو سلا (Salé) میں ۲۲ ذوالحجہ ۱۲۵۰ھ/ ۲۰ [۲۱] اپریل ۱۸۳۵ء کو پیدا ہوا اور اسی شہر میں ۱۶ جمادی الاولٰی ۱۳۱۵ھ/ ۱۳ اکتوبر ۱۸۹۷ء کو فوت ہوا۔ اس مصنّف کا شجرۂ نسب براہِ راست مراکش کے طریقۂ ناصریہ کے بانی احمد بن ناصر سے جا ملتا ہے، جو اپنے تَمَغْروت کے زاویے میں، کہ وادی دَرْعَہ (Dra) میں واقع ہے، مدفون ہوا۔ احمد نے سلا ہی میں تعلیم پائی اور اسلامی دینیات اور فقہ کی تحصیل کے علاوہ اس نے عربی زبان کے غیر مذہبی ادب کا بھی بڑا گہرا مطالعہ کیا؛ تقریبًا چالیس سال کی عمر میں احمد النّاصری شریفی حکومت کے عدالتی شعبے میں شاہی جاگیروں کا منتظم مقرّر ہوا۔ وقتًا فوقتًا وہ بعض زیادہ اہم عہدوں پر بھی مامور رہا۔ شروع میں وہ دارالبَیْضاء (Casablanca) میں رہا کرتا تھا (۱۲۹۲-۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۵-۱۸۷۶ء)، مگر دو مرتبہ اس کا قیام مراکش میں بھی ہوا، جہاں وہ محلّات شاہی کے مہتمم کے محکمے میں ملازم تھا۔ اس کے بعد وہ کچھ مدت تک الجدیدہ (Mazagan) میں محکمۂ محصولاتِ راہ داری میں ایک عہدے پر فائز رہا؛ پھر طنجہ اور فاس میں یکے بعد دیگرے مقیم رہا، مگر اپنی زندگی کے آخری ایّام میں وہ اپنے وطن واپس آ گیا اور تعلیم و تدریس میں منہمک رہا۔ جب وہ فوت ہوا تو اسے سلا کے قبرستان میں دفن کیا گیا، جو باب مُعَلَّقہ کے باہر واقع ہے۔ غرض النّاصری شریفوں کی حکومت میں وہ ایک ادنٰی درجے کا عہدہ دار تھا، مگر اس کے ساتھ ہی ایک ادیب اور مؤرّخ بھی تھا۔ تاریخ نویسی کے علاوہ، جس میں اس نے حدودِ مراکش سے باہر بھی نام پیدا کیا، اس نے کئی ایسی تصانیف چھوڑیں جو بلاشبہہ لوگوں کی توجّہ اس طرف منعطف کرنے اور معاصر مغربی ادیبوں کی صف میں اسے ایک باعزّت جگہ دینے کے لیے کافی تھیں۔ یہ تصانیف، چھے مختصر تالیفات کے علاوہ (شرفاء *Chorfa*، ص ۳۵۳، حاشیہ ۱)، حسبِ ذیل ہیں: (۱) ابن الونّان کی ایک نظم شَمَقْمَقِیَّہ کی شرح، جس کا نام اس نے زَهْرُ الاَفْنان من حدیقة ابن الونّان رکھا (طبع سنگی، فاس ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۶ء)؛ (۲) تعظیم المِنّة بنصرة السنّة (مخطوطۂ رباط، قب *Catalogue*، ۱: ۲۳)؛ (۳) النّاصریّہ کے مزعومہ شریفی خاندان کی سرگزشت، جس سے وہ خود بھی تھا، بعنوان طلعت المشتری فی النسب الجعفری (مطبوعۂ فاس؛ فرانسیسی خلاصہ از M. Bodin: *La Zaouïa Tamagrout*، در *Archives Berbères*، ۱۹۱۸ء)۔ یہ تصنیف، جو اس نے ۱۳۰۹ھ/ ۱۸۸۱ء [۱۸۹۱ء] میں مکمّل کی، زاویۂ تَمَغْروت کی ایک عمدہ تاریخ ہے۔ اس میں بہت سی مفید اور دلچسپ معلومات ہیں، جو ان طولانی دلائل کی بخوبی تلافی کر دیتی ہیں جنھیں مصنف نے اپنے خاندانی شجرے کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔

احمد النّاصری کی سب سے بڑی تصنیف کتابُ الاِستقصاء لِاَخبار دُوَلِ المَغْرِب الاقصٰی ہے۔ المغرب کی تاریخ نویسی میں اس کتاب کی اشاعت ایک بےنظیر واقعہ ہے۔ مصنّف نے ایک محدود قسم کی تاریخ نہیں لکھی، بلکہ اپنے ملک کی ایک عام تاریخ لکھی ہے اور مستزاد یہ کہ اس کی طباعت مشرق میں ہوئی۔ جب سے یہ کتاب شائع ہوئی ہے مستشرقین یورپ میں اس کی بڑی دھوم رہی ہے۔ شمالی افریقہ کے مؤرخین کی توجہ بھی اس کی جانب جلد ہی مبذول ہو گئی، چنانچہ انھوں نے اپنی تحقیقات میں اس کتاب سے بار بار استفادہ کیا ہے، بالخصوص جب سے *Archi-ves Marocaines* کے میں اس کے آخری حصّے کا فرانسیسی ترجمہ شائع ہوا، جس میں علوی خاندان کی تاریخ ہے، کیونکہ اس سے غیر عربی دان بھی مستفید ہو سکتے ہیں۔ تاہم یہ حقیقت بھی جلد واضح ہو گئی کہ یہ تاریخ مغربی عربوں کی دوسری کتابوں ہی سے مماثل ہے، یعنی وہ محض ایک تالیف ہے، جس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں سیاسی تاریخ کے ان تمام متفرق اجزا کو ایک مربوط و مسلسل تحریر میں یک جا کر دیا گیا ہے جو ایسی تاریخوں اور کتبِ سیر میں منتشر تھے جو اس ملک میں اس سے پیشتر تصنیف ہوئی تھیں۔ اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اپنے ہم وطنوں میں النّاصری ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے ایک ایسے موضوع پر ایک جامع کتاب لکھی جس کی طرف اس کے پیشرووں نے محض جزوی طور پر توجہ کی تھی؛ مگر خود اس کا اصل مقصد یہ نہ تھا۔ دوسری جگہ (شرفاء *Chorfa*، ص ۳۵۷-۳۶۰) یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ کتاب الاستقصاء کی تالیف کا نقطۂ آغاز دراصل یہ تھا کہ مراکش کے مرینی خاندان کے متعلق ایک خاصی ضخیم کتاب تیار کی جائے، جس میں زیادہ تر ابن ابی زَرْع اور ابن خَلْدُون کی تصانیف سے مدد لی جائے اور اس کا نام کشف العَرِین فی لُیُوث بنی مَرِین رکھا جائے؛ مگر چونکہ ناصری کا بار بار ملک کے ایک صدر مقام سے دوسرے صدر مقام میں تبادلہ ہوتا رہا اس لیے اسے اس کا موقع مل گیا کہ وہ مراکش کے دوسرے خاندانوں کے متعلق بھی تاریخی مآخذ کے بارے میں اپنی معلومات میں اضافہ کرے؛ چنانچہ اس طرح اسے مراکش کی مکمّل اور مفصّل تاریخ لکھنے کا خیال پیدا ہوا۔ اس نے اپنی کتاب ۱۵ جمادی الاُخرٰی ۱۲۹۸ھ/ ۱۵ مئی ۱۸۸۱ء کو مکمل کی اور اسے سلطانِ وقت مولاے الحسن کے نام سے منتسب کیا، لیکن اسے اس خدمت کا کچھ صلہ نہ ملا۔ سلطان کی وفات کے بعد مصنّف نے اس تاریخ کو قاہرہ میں طبع کرانے کا فیصلہ کیا اور اسے مولاے عبدالعزیز کی تخت نشینی تک مکمّل کر دیا؛ چنانچہ الاستقصاء ۱۳۱۲ھ/ ۱۸۹۴ء میں

چار جلدوں میں قاہرہ میں شائع ہوئی۔

النّاصری کے تاریخی عربی مآخذ کے تجزیے اور ان کتابوں کی فہرست کے لیے جن سے اس نے لفظ بلفظ یا بہ تصرّف متعدد اقتباس نقل کیے ہیں اس کتاب کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے۔ یہاں صرف یہی بتانا کافی ہوگا کہ النّاصری اپنی تصنیف میں عربی مآخذ کے حوالے دینے کے علاوہ پہلا مراکشی مؤرخ ہے جس نے بعض یورپین مآخذ سے بھی کام لیا ہے، جو اسے محض اتفاقیہ طور پر مل گئے تھے، مثلاً پرتگیزی تسلّط کے زمانے میں مَزَگَن (Mazagan) کی ایک تاریخ، بعنوان *Memorias para historia de praça de Mazagao*، از Luis Maria do Conto de Albuquerque de Cunba، لزبن ۱۸۶۴ء اور *Description Historica de Marruecos y breve reseña de sus dinastias*، از Manuel P. Castellanos، سینٹ ایا گو ۱۸۷۸ء؛ Orihuela ۱۸۸۴ء؛ طنجہ ۱۸۹۸ء۔

اپنی تاریخ لکھنے میں النّاصری نے اپنے ہم وطنوں کے عام طریق کی پیروی کی ہے، لیکن کہیں کہیں تنقیدی مذاق کا ثبوت بھی دیا ہے۔ مجموعی طور پر [اس کی کتاب پڑھ کر] ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ محض حسنِ اتفاق سے مؤرّخ بن گیا، ورنہ طبعاً وہ ایک ادیب تھا۔ بعض اوقات اس کی تحریر میں خاصی آزادیِ فکر اور وسیع النظری کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کا اسلوبِ بیان نہایت سلیس اور شستہ ہے اور وہ شاذ و نادر ہی استعارات یا مقفّٰی عبارت کا استعمال کرتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دورِ جدید کا مراکشی مؤرّخ ہے، جس نے شاید اپنی زبان کو نہایت سہولت اور خوش اسلوبی کے ساتھ استعمال کیا ہے۔

عربی الاستقصاء کی جلد چہارم کا ترجمہ E. Fumey نے *Chronique de la dynastie 'alaouie au Maroc* کے نام سے *Archives Marocaines*، جلد ۹ اور ۱۰ (پیرس ۱۹۰۶-۱۹۰۷ء) میں کیا ہے۔ باقی جلدوں کا ترجمہ بھی اس رسالے کی جلد ۳۰ بعد، پیرس ۱۹۲۳-۱۹۳۵ء، میں A. Graulle، G. S. Colin، I. Hamet اور خود مؤرخ کے بیٹوں نے کیا ہے۔

مآخذ: (۱) Lévi-Provençal: *Chorfa*، ص ۳۵۰ - ۳۶۸؛ (۲) براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۲: ۸۸۸-۸۸۹ (الاستقصاء کی طبع جدید، رباط ۱۹۵۴ء)۔

(لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal)

✱ **احمد بن الخَصِیب:** رٓکٓ بہ ابن الخصیب۔

✱ **احمد بن خِضْر:** رٓکٓ بہ قرہ خانیہ۔

✱ **احمد بن زینی دحلان:** رٓکٓ بہ دحلان۔

✱ **احمد بن سعید:** رٓکٓ بہ بوسَعِید۔

✱ **احمد بن سَہْل بن ہاشم:** والیِ خراسان، ایک امیر دہقان خاندان کامگاریان میں سے تھا، جو مرو کے قریب آباد تھا اور ساسانی الاصل ہونے کا دعوٰی رکھتا تھا۔ اس کا بھائی مرو میں ایرانیوں اور عربوں کی لڑائی میں مارا گیا۔ اس نے اس کا انتقام لینے کے لیے عمرو بن اللیث کی سرکردگی میں عوام کی ایک شورش برپا کرا دی۔ اسے قید کر کے سیستان میں لے گئے، مگر وہاں سے وہ جان پر کھیل کر فرار ہو گیا۔ اس نے مرو میں دوبارہ شورش برپا کرانے کی کوشش کی اور پھر فرار ہو کر سامانی بادشاہ اسمٰعیل بن احمد کے پاس بخارا میں پناہ لی۔ اسمٰعیل کے ماتحت خراسان اور رےّ کی جنگوں میں اس نے سرگرم حصّہ لیا اور احمد بن اسمٰعیل کے عہد میں جب سیستان فتح ہوا تو اس موقع پر بھی اس نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ اسے خراسان کے باغی والی حسین بن علی اَلمَرْوَرُّوذِی کے خلاف نَصر بن احمد کی سپہ سالاری میں بھیجا گیا، جہاں اس نے اپنے حریف کو ربیع الاوّل ۳۰۶ھ/اگست۔ ستمبر ۹۱۸ء میں شکست دی۔ تھوڑے عرصے بعد خود اس نے سامانیوں کے خلاف عَلَمِ بغاوت بلند کر دیا، مگر مُرغاب کے مقام پر سپہ سالار حَمُّویا بن علی سے شکست کھائی اور اسے بخارا بھیج دیا گیا، جہاں وہ قید خانے ہی میں ذوالحجّہ ۳۰۷ھ/اپریل۔ مئی ۹۲۰ء میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع ٹورن برگ، ۸: ۸۶ بعد، اور یہی معلومات زیادہ تفصیل کے ساتھ (۲) گَرْدِیزی کی تصنیف زین الاخبار (طبع ناظم، ۱۹۲۸ء، ص ۲۷-۲۹) میں بھی ملتی ہیں؛ ظاہر ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہی ہے، یعنی غالباً (۳) السّلامی کی تاریخ وُلَاۃ خراسان۔

(بارٹولڈ W. Barthold)

✱ **احمد بن طُولُون:** طولونی خاندان کا بانی اور مصر کا پہلا مسلمان والی جس نے ملک شام کا الحاق کیا۔ وہ عباسی خلفا کا برائے نام باجگزار تھا اور ان ترکی غلاموں کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے جنھیں ہارون الرشید کے زمانے سے خلفا اور امراے سلطنت کی نجی ملازمت میں بھرتی کر لیا جاتا تھا اور جو بعد ازاں جاہ طلبی، ساز باز اور آزادی کی آرزو کی بدولت بالآخر مسلمانوں کے اصلی حاکم بننے والے تھے۔ کہتے ہیں کہ احمد کا باپ طُولُون بھی اس خراج میں شامل تھا جو والیِ بخارا نے حوالی ۲۰۰ھ/ ۸۱۵-۸۱۶ء میں خلیفہ المأمون کے لیے بھیجا تھا۔ اس نے یہاں تک ترقی کی کہ خلیفہ کے ذاتی پہرہ داروں کا سردار بن گیا۔ احمد رمضان ۲۲۰ھ/ستمبر ۸۳۵ء میں پیدا ہوا، فوجی تعلیم و تربیت سامرّا میں پائی اور بعد ازاں علم دین طَرَسُوس میں حاصل کیا۔

اپنی شجاعت اور بہادری کی بدولت احمد خلیفہ المستعین کی نظروں میں مقبول ہو گیا اور جب یہ خلیفہ ۲۵۱ھ/ ۸۶۶ء میں خلافت سے دست بردار ہوا تو

اس موقع پر احمد ہی کی نگرانی میں جلاوطنی قبول کی۔ المستعین بعد میں قتل ہو گیا، لیکن اس قتل میں احمد کا کوئی ہاتھ نہ تھا، کیونکہ غالبًا اس کام میں اس کے تعاون کی ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی۔ ۲۵۴ھ/ ۸۶۸ء میں خلیفہ المعتزؔ نے مصر کا ملک ترکی سپہ سالار باکباک کو، جس نے طُولُون کی بیوہ سے نکاح کر لیا تھا، بطورِ جاگیر عطا کر دیا۔ احمد کو اپنے سوتیلے باپ کا نائب مقرر کیا گیا؛ چنانچہ وہ ۲۳ رمضان ۲۵۴ھ/ ۱۵ ستمبر ۸۶۸ء کو فُسطاط میں داخل ہوا۔

آئندہ چار سال احمد اسی کوشش میں رہا کہ وہ سلطنت کا نظم و نسق ابن المُدَبِّر سے لے کر خود سنبھال لے۔ ابن المُدَبِّر ایک قابل اور صاحبِ اقتدار منتظمِ مالیات تھا، جس کی ناقابلِ برداشت زرستانی، عیّاری اور حرص کی وجہ سے مصری لوگ اس سے ناراض اور متنفّر ہو گئے تھے۔ یہ کشمکش سامرّا میں اپنے اپنے کارکنوں اور رشتے داروں کے ذریعے جاری رہی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن المدبّر موقوف کر دیا گیا۔ باکباک کے قتل کے بعد صوبہ مصر یَرجُوخ کو بطورِ جاگیر عطا ہوا، جس نے اپنی ایک بیٹی کا نکاح احمد بن طُولُون سے کر دیا تھا۔ اس نے ابن طُولُون کو نائب والی کے عہدے پر مستقل کر دیا اور اس کے علاوہ اسکندریہ، برقہ اور سرحدی اضلاع بھی اس کی تحویل میں دے دیے، جو اب تک اس کی حکمرانی سے باہر تھے۔ فلسطین کے والی اَمَاجُور کی بغاوت سے احمد کو اس بات کا موقع مل گیا کہ وہ خلیفہ کی اجازت سے کثیر تعداد میں غلام خرید لے تاکہ ان کی مدد سے اس باغی کی سرکوبی کر سکے۔ اگرچہ یہ کام بعد ازاں کسی اَور شخص کے سپرد کر دیا گیا لیکن یہ سالم فوج ابن طُولُون کے اقتدار کی بنیاد بن گئی۔ یہ پہلا موقع تھا کہ خود مصر کے پاس اتنی بڑی فوج تیار ہو گئی جو خلیفہ کے ماتحت نہ تھی۔ فیّاضانہ عطیات و تحائف کے ذریعے ابن طُولُون نے خلافتِ عباسیہ کے کئی درباریوں کو اپنا گرویدہ بنا لیا اور اس میں بھی کامیاب رہا کہ خلیفہ نے جو حکم اسے واپس بلا لینے کے لیے صادر کیا تھا وہ منسوخ کر دیا جائے۔ خلیفہ ابن المدبّر کے جانشین کی جگہ ابن طُولُون کو لکھا کرتا تھا کہ مصر کا خراج خزانۂ خلافت میں بھیجا جائے۔ علاوہ بریں خلیفہ نے اس خیال سے کہ خراج کی یہ رقم اس کے اپنے ذاتی خرچ کے لیے مخصوص رہے اور اس کے بھائی الموفّق کو اس کا پتا نہ چل سکے، مصر اور شام کے سرحدی علاقوں کے مالیات کا کل انتظام احمد کی تحویل میں دے دیا۔ ۲۵۸ھ/ ۸۷۲ء میں خلیفہ کا بیٹا جعفر (جو بعد میں المُفَوَّض کے لقب سے ملقّب ہوا) یَرجُوخ کی جگہ مصر کا جاگیردار مقرر ہوا۔ المعتمد نے اپنے بھائی الموفّق کو اپنے بیٹے کے بعد تخت و تاج کا وارث تسلیم کر لیا تھا اور پوری مملکت کو ان دونوں وارثوں کے درمیان تقسیم کر دیا تھا، چنانچہ الموفّق کو جاگیر میں مشرق کے صوبے ملے اور المفوّض کو مغربی؛ مؤخّر الذکر کے لیے موسٰی بن بُغا ترک کو نائب السلطنت کی حیثیت سے شریک کار مقرر کیا گیا۔ درحقیقت الموفّق کو پورا پورا اختیار حاصل تھا، لیکن صورتِ حال یہ تھی کہ ایک طرف تو مشرق میں خود مختاری کی تحریکوں اور حملوں سے خلافت خطرے میں تھی اور ادھر جنوب میں زنگیوں (زنج) کی بغاوت کی وجہ سے الموفّق کی فوج مصروف تھی۔ اندریں حالات الموفّق، جو تنہا ایسا آدمی تھا کہ ابن طُولُون کی طاقت کا مقابلہ کر سکے، خود سب سے زیادہ انتظامی بدنظمی اور اس باہمی کشمکش کی زد میں تھا جو ایک طرف تو خلیفہ اور خود اس کے درمیان اور دوسری طرف ترک جمعیتوں کے سرداروں کے ساتھ جاری تھی۔

یہ تھی خلافت کی صورت حالات جب ابن طُولُون نے اپنی مملکت کے مالیات پر قبضہ حاصل کرنے کے بعد اپنی خود مختاری کے لیے موزوں موقع منتخب کیا۔ زنج کے خلاف طویل اور گراں مہموں کے سلسلے میں سپہ سالار الموفّق خلافت کے زیرِ نگیں تمام علاقوں سے مالی امداد حاصل کرنا اپنا حق سمجھتا تھا۔ ابن طُولُون کی جانب سے اسے جو امداد ملی اس نے اسے ناکافی سمجھا اور موسٰی بن بُغا کے ماتحت ایک فوج اس غرض سے روانہ کی کہ وہ اسے وہاں سے علیحدہ کر دے (۲۶۳ھ/ ۸۷۷ء)، لیکن سپاہیوں کے مطالبات اور ابن طُولُون کی افواج کے خوف سے یہ اقدام ترک کر دیا گیا۔ احمد کے حوصلے اب اتنے بڑھ گئے کہ جہاد اور بوزنطیوں کے خلاف ملکِ شام کی سرحدوں کی حفاظت کے نام سے اس نے شام پر قبضہ کر لیا؛ لیکن اس کے بعد اسے جلد ہی مصر آنا پڑا تاکہ اپنے بیٹے عبّاس کی بغاوت فرو کرے، جسے اس نے مصر میں اپنا نائب مقرر کیا تھا۔

شام کی مہمّ کے بعد ابن طولون نے اپنے ہاں کے سونے کے سکّوں پر خلیفہ اور اس کے بیٹے جعفر کے ناموں کے علاوہ اپنا نام بھی ضرب کرانا شروع کر دیا (یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ابن طولون ہمیشہ المعتمد کو خلیفہ تسلیم کرتا رہا؛ شاید اس کی وجہ صرف یہ ہو کہ وہ اُسے بالکل بے بس سمجھتا تھا)۔ ۲۶۹ھ/ ۸۸۲ء میں احمد نے خلیفہ کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ اس کے ہاں آ کر پناہ گزین ہو جائے۔ اس سے اُس کی غرض یہ تھی کہ تمام شاہی اقتدار مصر میں مرکوز ہو جائے اور وہ خود خلیفہ کا، جو محض ایک پیکر بے جان رہ گیا تھا، محافظ بن جانے کی نیک نامی حاصل کرے؛ لیکن خلیفہ کا فرار راستے ہی میں روک دیا گیا اور الموفّق نے اسحٰق بن کُندَاج کو مصر و شام کا والی نامزد کر دیا۔ احمد نے اس کا انتقام یوں لیا کہ ایک مجلسِ فقہا کی وساطت سے، جو دمشق میں منعقد ہوئی، الموفّق کے وارثِ تخت ہونے کے حق کو ضبط کرنے کا اعلان کر دیا۔ الموفّق نے اس پر خلیفہ کو مجبور کیا کہ ابن طولون پر مساجد میں لعنت بھیجی جائے۔ اس کے جواب میں ابن طولون نے بھی مصر اور شام کی مساجد میں الموفّق کے خلاف یہی وتیرہ اختیار کیا، لیکن الموفّق نے، گو وہ آخر کار زنج کے خلاف جنگ میں کامیاب ہو گیا، یہ کوشش کی کہ سابقہ صورت بحال رہے۔ اس کا مدّعا یہ تھا کہ نرمی اور حکمتِ عملی کے ذریعے احمد سے وہ چیز حاصل کر لی جائے جو جنگ کے ذریعے حاصل نہ ہو سکی تھی۔ احمد نے بھی اس سلسلۂ جنبانی سے موافقت کا اظہار کیا، لیکن وہ ذوالقعدہ ۲۷۰ھ/ مارچ ۸۸۴ء میں فوت ہو گیا۔

ابن طولون کی کامیابی کی وجہ صرف یہ نہیں تھی کہ وہ بہت قابل اور ہوشیار تھا یا اس کی ترکی اور سودانی غلاموں کی فوجیں بڑی طاقت ور تھیں، بلکہ اس کا ایک باعث بغاوت زنج بھی تھی، جس کی وجہ سے الموفّق کو یہ موقع نہ مل سکا کہ وہ اس کی دست درازیوں کا قرار واقعی انسداد کر سکے۔ اس کی زراعتی اور انتظامی اصلاحات کا

مقصد یہ تھا کہ وہ کسانوں کی حوصلہ افزائی کرے تاکہ وہ ان بھاری محصولوں کے باوجود جو ان پر عائد تھے سرگرمی سے اپنی اراضی کو کاشت کریں۔ اس نے حکّام کی ان زرستانیوں کا خاتمہ کر دیا جو وہ مالی انتظامات کے سلسلے میں اپنے ذاتی نفع کے لیے روا رکھتے تھے۔ ابن طُولُون کے عہد میں جو خوش حالی مصر کے ملک کو حاصل ہوئی وہ زیادہ تر اس حقیقت کے طفیل تھی کہ ملک کی کل آمدنی کا بڑا حصہ اب دارالخلافہ کو نہیں بھیجا جاتا تھا، بلکہ یہ وسائل اب تجارت اور صنعت و حرفت کو فروغ دینے اور فُسطاط کے شمال میں ایک نئی بستی قائم کرنے کے کام آئے، جسے القطائع کہتے تھے۔ آلِ طولون کے زمانے میں حکومت کا مستقر یہی رہا اور اسی میں ابن طولون کی تعمیر کرائی ہوئی جامع مسجد واقع تھی.

مآخذ: (۱) البَلَوی: سیرت ابن طولون (طبع کُرد علی)؛ (۲) ابن سعید: المُغْرِب (طبع زکی محمد حسن، سیّدہ کاشف و شوقی ضیف، نیز طبع Vollers: *Fragmente aus dem Mughrib*)؛ (۳) الطبری، ۳: ۱۶۷۰ ببعد؛ (۴) یعقوبی (طبع ہوتسما Houtsma)، ۲: ۶۱۵ ببعد؛ (۵) المقریزی: خِطط، ۱: ۳۱۳ ببعد؛ (۶) ابوالمحاسن (مطبوعہ قاہرہ)، ۳: ۱ ببعد؛ (۷) ابن اِیاس، ص ۱۷۳ ببعد؛ (۸) Marcel: *Egypte*، باب ۶ ببعد؛ (۹) وُسْتَنْفِلْٹ (Wüstenfeld): *Die Statthalter von Ägypten*، جلد ۳ ببعد؛ (۱۰) کوربٹ (Corbett): *The Life and works of Ahmed ibn Tūlūn*، در *JRAS*، ۱۸۹۱ء، ص ۵۲۷ ببعد)؛ (۱۱) لین پول (Lanepoole): *History of Egypt*، ص ۵۹ ببعد؛ (۱۲) بیکر (Becker): *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*، ۳: ۱۴۹-۱۹۸؛ (۱۳) وائٹ (Wiet): *Histoire de la Nation Egyptienne*، جلد ۴، باب ۳؛ (۱۴) زکی محمد حسن: *Les Tulunides*، پیرس ۱۹۳۷ء.

(زکی محمد حسن)

———————

* **احمد بن علی بن ثابت:** رکّ بہ الخطیب البغدادی.

———————

* **احمد بن عیسیٰ:** بن محمد بن علی بن العُرَیض بن جعفر الصادق [رض] ([حضرت] علیؓ کے پرپوتے)، المہاجر کے لقب سے مشہور ہیں۔ وہ ولی بھی شمار ہوتے ہیں اور روایۃً حضرمی سادات کے مورثِ اعلیٰ ہیں۔ وہ ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں (بنو اَہدل [رکّ بآن] کے مزعومہ مورثِ اعلیٰ محمد بن سلیمان اور (بنو قُدَیم کے مورثِ اعلیٰ) سالم بن عبداللہ کے ہمراہ ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں بصرے سے روانہ ہوے، مگر ابوطاہر القَرمَطی کے قبضے کی وجہ سے اگلے سال تک مکّے نہ پہنچ سکے؛ لہٰذا اپنے ساتھیوں سمیت مغربی یمن (علاقۂ سُردُد اور سِہام) میں آباد ہو گئے۔ ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں وہ اپنے بیٹے عبیداللہ کو ساتھ لے کر حضرموت چلے گئے۔ پہلے تو وہ علاقۂ ہَجَرَین میں تَرِیم کے قریب اقامت گزیں ہوے، پھر قارہ بنی جُشَیر اور آخر میں حُسَیِّسہ میں چلے آئے، جہاں انھوں نے شہر بُوْر سے اوپر کی طرف صَوف کا علاقہ خرید لیا اور وہاں خوارج اور اِباضیہ کے ملحدانہ عقائد کے مقابلے میں سنّی عقائد کی زور شور سے حمایت کرتے رہے۔ اُن کا انتقال (بقول الشِلّی) ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں ہوا۔ اُن کے اور احمد بن محمد الحبشی کے مزار حُسَیِّسہ کے باہر شِعب مُخَدَّم (شِعبِ احمد) میں مرجعِ زائرین ہیں۔ اُن کے پوتے بَصْرِی، جَدِید اور عَلَوِی سُمَل میں جا کر آباد ہوے، جو تَرِیم سے چھے میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء سے یہ شہر (با) عَلَوِی [رکّ بآن] خاندان کا عام طور پر مرکز بنا ہوا ہے، یعنی علوی مذکور کی آل اولاد کا.

ایک اَور احمد بن عیسیٰ عمود الدین کے حالات کے لیے، جو اَلعَمُودِی کے حضرمی خاندان کے مورث تھے، دیکھیے V. D. Berg: *Ḥadhramout*، ص ۴۱، ۸۵.

مآخذ: (۱) بَرگ (L.W.C. van den Berg): *Le Ḥadhramout*، ۱۸۸۶ء، ص ۵۰، ۸۵؛ (۲) وُسْتَنْفِلْٹ (Wüstenfeld): *Çufiten*، ص ۲ ببعد؛ (۳) الشِلّی: المَشْرَعُ الرَوی فی مناقب بنی عَلَوی، ۱۳۱۹ھ، ۱: ۳۲ ببعد، ۱۲۳ ببعد؛ (۴) لینڈ برگ (Landberg): *Ḥaḍramout*، ص ۴۵۰؛ (۵) زمباور (Zambaur): *Mamuel*، جدول E.

(O. LÖFGREN)

———————

* **احمد بن فَضْلان:** رکّ بہ ابن فضلان.

———————

* **احمد بن محمد بن حنبل:** رکّ بہ احمد بن حنبل.

———————

* **احمد بن محمد:** بن عبدالصمد ابونصر، غزنوی سلطان مسعود بن محمود کا وزیر۔ اپنے مشہور و معروف پیش رو المَیْمَندی کی وفات (۴۲۳ھ/۱۰۳۲ء) کے بعد اس نے اپنی ملازمت کا آغاز خوارزم شاہ آلتون تاش کے داروغہ (کتخدا) کی حیثیت سے کیا اور مسعود کا وزیر بننے کے بعد وہ اس کے عہدِ حکومت میں اس عہدے پر برابر قائم رہا۔ دَنْدانقان کی شکست کے بعد جب مسعود ہندوستان چلا آیا تو اپنے بیٹے مودود کے ہمراہ اسے بلخ بھیج دیا تاکہ وہ سلجوقیوں کے خلاف اس شہر کی حفاظت کرے۔ مودود کی تخت نشینی (۴۳۲ھ/۱۰۴۱ء) کے بعد بھی وہ کچھ عرصے تک وزیر کے عہدے پر رہا، یہاں تک کہ عہدۂ وزارت المَیْمَندی کے بیٹے نے سنبھال لیا۔ اس کی تاریخ وفات معلوم نہیں ہے.

مآخذ: (۱) البَیْہَقی (طبع مورلے Morley)؛ (۲) ابن الاثیر، ج ۹؛ (۳) De Biberstein و Kazimirski: *Diwan Menoutchehri*، (دیوان منوچہری) دیباچہ.

———————

* **احمد بن محمد عرفان:** رکّ بہ احمد بریلوی.

———————

* **احمد بن محمد المنصور**: رکّ بہ احمد المنصور.

---

* **احمد بن یوسف**: بن القاسم بن صُبَیح، ابوجعفر المأمون کا کاتب (سیکرٹری)۔ وہ کاتبوں اور شاعروں کے ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جو موالی میں سے تھا اور اصلاً کوفے کے گرد و نواح میں آباد تھا۔ اس کا باپ یوسف پہلے عبداللہ بن علی کا، پھر یعقوب بن داؤد کا اور آخر میں یحیٰی برمکی کا کاتب رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ المأمون کے عہدِ خلافت کے اواخر میں احمد عراق میں بھی کاتب کے عہدے پر مامور تھا۔ اس کے ایک دوست احمد بن ابی خالد نے اسے المأمون کے حضور میں پیش کیا اور وہ جلد ہی اپنی خوش بیانی کی وجہ سے موردِ التفات اور خلیفہ کا ندیم خاص ہو گیا۔ بعد ازاں اسے دیوان السرّ تفویض ہوا (نہ کہ دیوان الرسائل، جو عمرو بن مسعدہ کو دیا گیا تھا)، اگرچہ اس کے اس تقرّر کی صحیح تاریخ کا تعین کرنا ناممکن ہے۔ خلیفہ کا دبیرِ خاص ہونے کی حیثیت سے اس کی قدر و منزلت اتنی بڑھی کہ بعض مؤرّخین نے اسے وزیر کے لقب سے یاد کیا ہے، حالانکہ یہ اعزاز بظاہر اسے کبھی حاصل نہیں ہوا۔ آئندہ ہونے والے خلیفہ المعتصم سے اس کا اختلاف ہو گیا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ماہ رمضان ۲۱۳ھ/نومبر۔ دسمبر ۸۲۸ء میں اس نے وفات پائی۔ اس سے مختلف رسائل، حِکم، امثال اور اشعار منسوب ہیں، جن کی وجہ سے وہ ''کاتب شاعر'' کے لقب سے مشہور ہے۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: فی ذمّ اخلاق الکُتّاب، ص ۴۸؛ (۲) البیان، ۲: ۲۶۳؛ (۳) ابن طَیفُور؛ (۴) الطبری، ج ۳؛ (۵) الجَہشیاری: اشاریے؛ (۶) الصُولی: اَوْراق (شعراء)، ص ۱۴۳ و ۱۵۶، ۲۰۶-۲۳۶؛ (۷) المسعودی: التنبیۃ، ص ۳۵۲؛ (۸) الأغانی، فہارس *Tables*؛ (۹) یاقوت، ارشاد، ۱۲: ۱۶۰-۱۷۱.

(D. SOURDEL)

---

* **احمد اِحسان**: (احمد احسان توک گوز) ایک ترکی مصنّف اور مترجم) جو ۲۴ ذوالحجّہ ۱۲۸۵ھ/ ۷ اپریل ۱۸۶۹ء کو اِرضِ روم میں پیدا ہوا۔ اس نے سترہ سال کی عمر میں مدرسۂ ملکیہ کی تعلیم سے فراغت حاصل کی اور توپ خانے کے سپہ سالار کی پیشی میں ترجمان کی حیثیت سے مقرّر کیا گیا، مگر اس نے یہ ملازمت اپنے خاندان کی سخت مخالفت کے باوجود بہت جلد چھوڑ کر اخبار نویسی کا پیشہ اختیار کر لیا اور اٹھارہ برس کی عمر میں ایک پندرہ روزہ رسالہ عُمران کے نام سے جاری کیا۔ یہ رسالہ چند دنوں کے بعد بند ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے فرانسیسی افسانوں کے ترجمے کا کام شروع کر دیا، جن میں وِرن (Jules Verne) اور دَوْدِہ (Alphonse Daudet) کی کئی تصانیف بھی شامل تھیں۔ جب وہ قسطنطنیہ کے ایک شام کو نکلنے والے روزانہ اخبار ثروت میں مترجم کا کام کیا کرتا تھا تو اسے یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک ہفتہ وار مصوّر رسالہ جاری کرے؛ چنانچہ اس نے اپنے یونانی آقا کو یہ ترغیب دی کہ وہ اسے اس اخبار کے ساتھ ایک ہفتہ وار علمی ضمیمہ ثروتِ فنون کے نام سے نکالنے کی اجازت دے دے۔ ایک سال کے بعد اس ضمیمے نے احمد احسان کی ملکیت میں ایک مستقل حیثیت اختیار کر لی۔ مارچ ۱۸۸۹ء کے پہلے پرچے میں رسالے کی تعریف یوں کی گئی کہ یہ ایک ''باتصویر ترکی رسالہ ہے جو ادبیات، سائنس، فنونِ لطیفہ، سوانح نگاری، سیاحت اور فسانہ نویسی کے لیے وقف ہے''۔ اس نئے رسالے میں سیاسی خیالات کے اظہار سے زیادہ تر پرہیز کیا جاتا تھا۔ یہ سمجھ کر کہ ایک مصوّر اخبار کے ذریعے سرکاری مقاصد کی تبلیغ بہت اچھی ہو سکتی ہے شروع میں حکّام وقت نے اسے ہر قسم کی امداد دی، جس میں مالی اعانت بھی شامل تھی، لیکن یہ امداد بہت جلد ہی ایک اَور مصوّر رسالے، یعنی باباطاہر کے مصوّر معلومات کی طرف منتقل کر دی گئی۔ تاہم ثروت فنون مغرب، خصوصاً فرانس کی علمی زندگی سے آگہی اور اس کی تقلید کی تلقین برابر کرتا رہا اور ملک بھر کے تقریباً سب نوجوان ادیب اس کے لیے مضمون لکھتے تھے؛ چنانچہ اکرم بک، خالد ضیاء، احمد راسم اور نبی زادہ ناظم اس کے باقاعدہ مضمون نگاروں میں سے تھے۔ ۱۸۹۴ء میں توفیق فِکرت کو اس رسالے کی ادارت کا پورا اختیار دے دیا گیا، لیکن ۱۹۰۱ء میں اس کی احسان سے کچھ اَن بن ہو گئی، اس لیے فکرت مستعفی ہو گیا اور ان کی باہمی کشیدگی ۱۹۰۷ء تک قائم رہی۔ ۱۹۰۱ء میں ایک اَور زیادہ بڑی آفت پیش آئی، یعنی یہ کہ حسین جاہد نے ایک فرانسیسی مقالے کا ترجمہ کیا، جس میں انقلابِ فرانس کا ذکر تھا اور اس میں چند جملے ایسے تھے جنھیں بغاوت انگیز قرار دیا گیا۔ اس پر سلطان ناراض ہو گیا اور ثروت فنون چند ہفتوں تک بند رہا، لیکن محمد عارف کے ذریعے، جو احسان کا ہم درس رہ چکا تھا اور محل سلطانی کے عملے سے منسلک تھا، یہ اخبار پھر شائع ہونے لگا، تاہم ان تمام ادیبوں نے جو اس اخبار کے مستقل معاون تھے اس سے قطع تعلق کر لیا اور گو احسان اسے برابر شائع کرتا رہا لیکن پہلا سا جوش و خروش باقی نہ رہا۔

احسان کی طبع زاد ادبی تصانیف میں کوئی امتیازی شان نہیں ہے۔ اس کا سفر نامۂ یورپ مطبوعات خاطرلری کے نام سے استانبول میں ۱۹۳۰-۱۹۳۱ء میں شائع ہوا۔

اپنی عمر کے اواخر میں وہ ملّی مجلسِ کبیر [بیوک ملّت مجلسی] کا رکن بھی ہو گیا تھا۔ اس نے ۱۹۴۲ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) O. Hachtmann: *Die türkische Literatur des zwanzigsten Jahrhunderts*، لائپزگ ۱۹۱۶ء، ص ۵۸؛ (۲) گوسا (Gövsa): ترک مشہور لری انسائیکلوپیدی سی، استانبول ۱۹۴۶ء، ص ۳۸۳.

(G. L. LEWIS و K. SÜSSHEIM)

⊗ **احمد احسائی، شیخ**: (الحسائی در آقاے جمال زادہ: مجلّۂ یغما، شمارہ ۱۶۲؛ احسائی در سرکار آقاے ابوالقاسم خان ابراہیمی شیخ ششم: فہرست کتب شیخ احسائی) سلسلۂ شیخیہ کے بزرگ و پیشوا.

ان کا نام احمد بن زین الدین بن ابراہیم بن صَقْر بن ابراہیم بن داغر بن رمضان بن راشد بن دہیم بن شَمْرُوخ آلِ صقر احسائی ہے (رمضان تا شَمْرُوخ، چار اجداد، سنّی تھے)۔

شیخ رجب ۱۱۶۶ھ میں (روضات الجنات، ص ۴۱۶) احسا کے ایک قریۂ مطوّفی میں پیدا ہوے۔ پانچ سال کی عمر میں قرآن مجید ختم کر لیا۔ شیخ کے حالات خود ان کے اپنے قلم کے لکھے ہوے موجود ہیں۔ انھوں نے بچپن میں شیخ محمد سے کتاب آجرومیۃ اور عوامل جُرجانی پڑھنا تو بیان کیا ہے، لیکن ان کے سوا اپنے کسی اَور استاد کا ذکر نہیں کیا۔ لڑکپن ہی سے غور و خوض کی طرف پوری رغبت تھی۔ بیس سال کی عمر میں عتبات عالیہ جانے سے پہلے اپنے شہر میں مروّجہ ابتدائی علوم پڑھنے میں مشغول رہے۔ بیس سال کے ہوے تو عتبات عالیہ چلے گئے اور وہاں متواتر علما کے حلقۂ درس میں حاضر ہوتے رہے، لیکن وہاں مرضِ طاعون پھیل جانے کی وجہ سے احسا لوٹ آئے۔ شیخ نے بحر العلوم حاجی سید مہدی سے (مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲: ۴۴۰)، نیز شیخ جعفر بن شیخ خضر نجفی سے (مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲: ۴۴۲) اور بمطابق فہرست، ص ۱۸۹، شیخ محقق، شیخ حسین آل عُصفور، شیخ احمد بحرانی دِہِستانی، آقا مرزا شہرستانی، آقا سید علی طباطبائی صاحبِ ریاض اور حاجی کلباسی صاحبِ کتاب اشارات سے اجازۂ روایت و درایت حاصل کیا اور آل عصری کی ایک خاتون سے نکاح کر لیا۔ کچھ زمانے کے بعد بحرین گئے اور ۱۲۱۲ھ میں دوبارہ عتبات عالیہ کو گئے۔ واپسی پر بصرے میں ٹھیرے اور وہاں سے ایک گاؤں زورق چلے گئے۔ ۱۲۱۶ھ میں پھر بصرے آئے اور بصرے کے ایک دوسرے گاؤں میں سکونت اختیار کر لی۔ ۱۲۲۱ھ میں ایک بار پھر عتبات عالیہ (کی زیارت) سے مشرّف ہوے۔ وہاں سے زیارت روضۂ امام رضا علیہ السلام کے ارادے سے ایران کا قصد کیا اور یزد کی راہ سے مشہد پہنچے اور امام رضا کے مقدّس آستانے کا شرفِ زیارت حاصل کر کے اہلِ یزد کے اصرار پر دوبارہ یزد جا کے کچھ مدت وہاں قیام کیا۔ ان دنوں سفر و حضر دونوں میں اپنے افکار و تالیفات اور اخبار اہلِ بیت اطہار کی تدوین و اشاعت میں مشغول رہے۔ ان کی صیتِ شہرت ہر جگہ حتّٰی کہ دربار شاہی میں بھی پہنچ گئی تھی۔ خاندان قاچاریہ کے دوسرے بادشاہ فتح علی شاہ کو ان سے ملاقات کا شوق پیدا ہوا؛ بہت سے خط لکھے اور متعدّد پیام بھیجے، حتّٰی کہ آخر کار شیخ نے اس کی درخواست قبول کی اور تہران گئے۔ شاہ نے تمنّا کی کہ شیخ تہران میں رہیں، لیکن شیخ نے عذر پیش کر کے بادشاہ کی استدعا قبول نہ کی اور عبادت گاہِ یزد واپس آ کر درس و وعظ میں مشغول ہو گئے۔ یزد میں دو سال اقامت کے بعد امام ثامن کے روضے کی زیارت کو دوبارہ گئے اور پھر یزد آ گئے۔ اس کے بعد عتباتِ عالیہ کی مجاورت کا فیصلہ کیا اور اصفہان و کرمانِ شاہان ہوتے ہوے عتبات عالیہ کی زیارت سے مشرّف ہوے۔

۱۲۳۲ھ میں شیخ نے زیارت بیت اللہ شریف کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کے بعد بھی کچھ مدت عتبات عالیہ میں، پھر کرمان شاہان اور قزوین (جہاں شہید ثالث حاجی ملا محمد تقی برغانی نے شیخ کی تکفیر کی — قصص العلماء و فہرست، ص ۱۹۱) میں رہے اور تیسری بار روضۂ حضرت رضا کی زیارت کو گئے اور عتبات عالیہ واپس آ گئے۔ کربلاے معلّٰی میں کچھ زمانے قیام کے بعد آخر کار بیت اللہ الحرام کی زیارت کے ارادے سے حجاز کا قصد کیا، راستے میں بادِ سموم سے بیمار ہو کے صاحبِ فراش ہو گئے اور مدینۂ طیبہ پہنچنے میں دو منزلیں باقی تھیں کہ ۲۱ ذوالقعدہ ۱۲۲۳ھ کو اتوار کے دن ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کی قبر مدینۂ طیبہ میں جنت البقیع کی دیوار کے پیچھے ہے (نجوم السماء فی تراجم العلماء، طبع لکھنؤ، ۱: ۳۶۴ و کتاب روضات الجنات، طبع تہران، ص ۲۶).

شیخ احمد احسائی ان چند علما میں سے ہیں جنھوں نے ہر چھوٹے بڑے مسئلے کے مطابق کوئی کتاب یا کوئی رسالہ تصنیف و تالیف کر دیا ہے۔ ان کے بیشتر رسالے رفع شبہات کے لیے ان سوالوں کے جواب میں ہیں جو اسلام کے بنیادی اصول و مسائل کے متعلق ان کے عقیدت مندوں یا کسی غیر کی طرف سے کیے گئے تھے۔ مرحوم شیخ کی کتابوں، رسالوں اور تالیفات کی تعداد حاجی محمد کریم خان مرحوم نے کتاب ہدایۃ الطالبین میں تین سو جلد بیان کی ہے، لیکن یہ مسلم ہے کہ ان میں سے بہت سی تالیفات چونکہ سائلوں کے جواب کی صورت میں تھیں، لہٰذا افسوس کہ ضائع ہو چکی ہیں۔ سید کاظم رشتی نے جو نا تمام فہرست شیخ کی کتابوں کی لکھی ہے اس میں پچانوے رسالوں کا ذکر کیا ہے اور اس فہرست میں ایسی کتابوں کے نام دیکھنے میں آتے ہیں جن کا اب نشان بھی باقی نہیں۔ حاجی سید مجید آقا فائقی (مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۲: ۴۴۵) کی تحریر کے مطابق شیخ کی ایک سو دس کتابیں اب تک موجود ہیں، جن میں سے چھے کے سوا سب چھپ چکی ہیں۔ شیخ کی کتابیں اور تالیفات نو قسموں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں۔ یہ تقسیم، نیز موضوعات کی تعیین اور مندرجات کی تبویب، فہرست تألیفات شیخ، ج ۲، میں تحریر ہے، جو سرکار آقاے ابوالقاسم خان ابراہیمی نے مرتّب کی ہے اور حسب ذیل ہے:

(۱) کتب و رسائل حِکَمِیّۂ الٰہِیّہ و فضائل؛ (۲) در بیان اعتقادات و رفع ایرادات؛ (۳) در بیان سیر و سلوک؛ (۴) در بیان اصول فقہ؛ (۵) در بیان کتب فقہیّہ؛ (۶) در تفسیر؛ (۷) فلسفہ و حکمت عملی؛ (۸) ادبیات؛ (۹) کتب و رسائل متفرقہ۔

ان تالیفات میں سے تقریبًا بانوے جوامع الکلم کے نام سے دو بڑی بڑی جلدوں میں ۱۲۷۳ھ اور ۱۲۷۶ھ میں تبریز میں چھپ چکی ہیں۔ شیخ کی سب تالیفات عربی میں ہیں۔

شیخیہ پیشواؤں کی تمام تالیفات، جو شمار کر کے درج کی جا چکی ہیں، ۸۴۵ رسالوں، ۸۲ فائدوں، ۲۳۲ عائدوں، ۷ خطبوں، ۱۵۵۲ موعظوں، ۱۶۵۳ درسوں، ۱۸ مراسلوں، ۲ مقالوں اور ۱۴ واردوں پر مشتمل سمجھی گئی ہیں.

(شیخیہ کے ہر پیشوا کی تالیفات کی جدا جدا تفصیل یہ ہے: (۱) شیخ احمد: ۱۱۵ رسالے، ۵ خطبے، ۳۵ فائدے اور ایک مراسلہ؛ (۲) حاجی سید کاظم: ۱۶۶

رسالے، ۲ خطبے، ۳ فائدے اور ایک مراسلہ؛ (۳) حاجی محمد کریم خان: ۲۴۶ رسالے، ۲۲۶ فائدے، ۹ مراسلے، ایک مقالہ، ۲۱ موعظے، ۳ واردے اور ۳۲ عائدے؛ (۴) حاجی محمد خان: ۱۳۸ رسالے، ۱۰ فائدے، ۲ مراسلے، ایک مقالہ، ۱۴۲ درس اور ۷ موعظے؛ (۵) حاجی زین العابدین خان: ۶۴ جلد اور (۶) سرکار آقاے ابوالقاسم خان: ۱۴ رسالے)۔

افکار وعقائد شیخ احمد احسائی: شیخ احمد کا بطور کلّی یہ اعتقاد ہے کہ ہر مسلمان کے عمل کی بنیاد قرآن، سنّت اور ضرورت اسلام پر ہونی چاہیے (فہرست، ۱، ۲۱۹) اور حقیقی تقلید، جو ہر مسلمان کے لیے فرض عین ہے، یہ ہے کہ مسلمان کے تمام اعمال امام کی فرمائش کے مطابق اور اس کی پیروی میں ہوں (فہرست، ۱: ۱۰)۔ سلسلۂ شیخیہ کے موجودہ پیشوا کہتے ہیں: ''ہم کوئی عمل نہیں کرتے جس کی نسبت امام علیہ السلام سے نہ جان لیں؛ اسی بنا پر ہم فتوے اور حدیث میں فرق نہیں کرتے۔ ہاں، اس کا راوی زندہ ہو یا مردہ اس سے عمل میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا'' (فہرست، ۱: ۱۳)؛ نیز کہتے ہیں کہ جو کچھ ہم کہیں چاہیے کہ فرمائش آل محمد علیہ السلام کے مطابق ہو (فہرست، ۱: ۱۶) اور یہ بھی کہتے ہیں: ''نہ صرف یہ کہ احکام شرعیہ، عبادات اور معاملات کا علم آل محمد علیہ السلام کو ہے، بلکہ دنیا و آخرت کے تمام علوم اور جو ہوگیا اور جو ہوگا اس کا صحیح علم بھی آل محمد علیہ السلام کو ہے۔ جو کچھ دوسروں نے کہا ہو اور ان کی فرمائش کے خلاف ہو، وہ جہل ہے علم نہیں۔ علم صحیح صرف علم قرآن ہے اور اس کے مفسر آل محمدؐ ہیں نہ کوئی اَور دوسرا'' (فہرست، ۱: ۷۳)۔ (موجودہ پیشوا نے) یہ سب عقائد شیخ احمد سے لیے ہیں۔

شیخ کے رسالوں، مراسلوں اور مواعظ اور کتابوں کے مطالعے سے مسلّمہ طور پر یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ شیخ نے اصول، فقہ اور کلام کے بیشتر مسائل میں اپنی رائے ظاہر کی ہے اور اس طرح کہ کئی جگہ صراحت کر دی ہے کہ میں نے جو کچھ کہا وہ استنباط ہے جو آیات (قرآنی) اور ائمۂ اطہار کی حدیثوں سے کیا ہے۔ شیخ نے بعض مواقع پر اپنے مقصد کے لیے حکما، متکلّمین اور عرفا کی اصطلاحات سے بھی کام لیا ہے (ہمیں معلوم ہے کہ فقہا و متکلمین اسلام نے کسی طرح ان کے اس رویے کو قابلِ قبول قرار نہیں دیا اور دین کو عقلی و حکمی بحثوں سے بالاتر سمجھا اور اس وجہ سے شیخ اور ان کے پیرووں کی تکفیر کی اور ان کے بعض عقائد کو مردود جانا)۔ ان اہم مسائل میں سے جن کی طرف سب متوجہ ہوے اور جن کے جواب میں شیخ نے علوم عقلی و نوعی اور تعبیر و تفسیر کا وسیلہ اختیار کیا ایک مسئلہ معاد جسمانی اور معراج جسمانی ہے (شہید ثالث کی طرف سے شیخ کی تکفیر مسئلۂ معاد ہی کے بارے میں ہے)۔

معاد کے بارے میں مذہبی نقطۂ نظر اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ انسان مرنے کے بعد از سرِ نو زندہ ہوگا اور نیکو کار جزاے نیک اور بدکار سزاے بد پائیں گے اور ثواب و عذاب اسی جسمانی بدن پر ہوگا؛ لیکن فلاسفہ کی نظر میں یہ مسئلہ قابلِ ردّ ہے اور وہ اَزرُوے عقل کہتے ہیں کہ نہ کوئی موجود معدوم ہوتا ہے نہ کوئی معدوم موجود؛ زیادہ سے زیادہ یہ کہ ایک مادّہ کوئی خاص صورت ترک کر کے کوئی دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے؛ جسم انسانی جب اپنی ترکیبی شکل و صورت کھو دے اور منتشر ہو جائے تو پھر وہ دُنیوی ترکیب و شکل اس کے لیے واپسی کے قابل نہیں اور اس سبب سے مسئلۂ معاد کے بارے میں مختلف مفروضات کا وسیلہ اختیار کیا گیا ہے۔ کچھ لوگ معاد کو روحانی سمجھ کے کہتے ہیں: انسانی ارواحِ مجرّدہ اسی طرح باقی رہتی ہیں اور اپنے اصل مقام، یعنی عالمِ ارواح، کو واپس ہو جاتی ہیں اور ثواب و عذاب روحانی ہے۔ کچھ لوگ افلاطون کی طرح انسانِ نفسی و عقلی کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان حسّی کے علاوہ اس کے کسی مخفی مقام پر ایک نفسی و عقلی انسان موجود ہے۔ انسان نفسی و عقلی، انسان کی حقیقت اور اس کا کامل نمونہ ہے۔ انسانِ نفسی انسانِ حسّی سے ایک درجہ بلند تر ہے اور انسانِ عقلی انسانِ نفسی سے بالاتر۔ یہ مفروضہ مُثل اَور مثالی قالبوں کی طرح بعد میں داخل ہوا ہے، اس لیے کہ افلاطون کے پیرو عالمِ مثال کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ عالمِ مثال میں تمام و کمال انسانوں کا نمونہ موجود ہے۔

لیکن شیخ احمد احسائی اس طرح کے معاد جسمانی کے قائل ہیں جس کا نام انھوں نے حورقلیائی (اس اصطلاح کے لیے دیکھیے جمال زادہ: مقالہ، در یغما، شمارہ ۱۶۲: ص ۴۴۸) رکھا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام موجودات ایک نور مبدأ سے پیدا کیے گئے ہیں اور دوبارہ وہیں واپس ہوتے ہیں اور خلق کا اختلاف مادّی اور صُوری دونوں طرح ہوتا ہے۔ ہر موجود اپنے وجود کے مراتب اعلٰی سے گزر کر ادنٰی مرتبے کی طرف نزول کرتا ہے اور یہ مراتب عرضی ہیں۔ انسان کے لیے بھی حقیقت و اعراض ہیں اور انسان کے اعراض وہی جسمِ عنصری اور شکل و رنگ وغیرہ ہیں اور وہ اعراض اس دنیا سے مخصوص ہیں اور جو کچھ آخرت میں محشور ہوگا وہ اصل جسم ہے نہ کہ اعراض و لواحق۔ شیخ کا اعتقاد تھا کہ ''الجسد العنصری لایعود'' (جسم عنصری واپس نہیں ہوگا) اور وہ جسم اصلی ہے جس کو ثواب یا عذاب ہوگا۔ جسمِ اصلی وہ جسم ہے جو ابتداے طفلی سے آخر عمر تک رہتا ہے۔ انسان کے مرنے کے بعد اجزاے جسم منتشر ہو جاتے ہیں اور ہر جزو اپنے طبعی مقام پر چلا جاتا ہے، پانی پانی میں، خاک خاک میں، اور روح نباتی بھی رخصت ہو جاتی ہے؛ جو کچھ باقی رہتا ہے وہی جسم اصلی یا حورقلیائی ہے، جس کا ظہور عرض جسم میں ابعاد ثلاثہ سے ہوتا ہے؛ وہ جسم حقیقی اور باقی ہے اور فنا نہیں ہوتا اور عالم حورقلیائی کو واپس ہو جاتا ہے۔

اہم مسائل میں سے ایک اَور مسئلہ جس کی طرف شیخ نے توجّہ کی حضرت رسالت مآب صلّی اللہ علیہ وسلّم کے معراج کا ہے۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اسی جسدِ مطہرِ جسمانی سے آسمانوں پر عروج فرمایا۔ اس مسئلے پر عقل اور فلسفے کے نام سے اعتراض واقع ہوتا ہے کہ اوّل تو اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ اصول طبعی اور عادت کے خلاف جسمِ مبارک حضرتؐ نے سمت فوق عروج فرمایا تو افلاک کو چیر کے ان سے کیسے گزرا، حالانکہ افلاک قابل شگاف و پیوستگی نہیں ہیں۔ دوسرے یہ فرض خلافِ عقل ہی نہیں، بلکہ ناممکن ہے اور

قدرت ناممکنات سے تعلق نہیں اختیار کرتی۔ اس دشواری کو رفع کرنے کے لیے کچھ لوگ عروج روحانی کے قائل ہوے ہیں اور کہتے ہیں کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلّم کی روح مبارک نے آسمانوں پر پرواز کی۔ شیخ کا بیان کچھ اَور ہی ہے۔ ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی روح شریف ترینِ ارواح تھی اور جسدِ مطہر جنابؐ کو بھی اعتدال و شرافت و لطافت کا درجۂ کمال حاصل تھا اور آپؐ کا روحانی پہلو آپؐ کی جسمانیت پر غالب تھا اور آپؐ صرف روح کی طرح تھے، اس لیے ہر جگہ اصلی و حقیقی جسم سمیت موجود ہوتے تھے اور جو چیز آپؐ کو ایک جگہ مقید کرتی تھی وہ جسم کے زمینی اعراض ولواحق تھے؛ آسمانی اعراض آپؐ کو آسمانوں میں موجودگی سے اور زمینی اعراض زمین پر موجودگی سے مقیّد کرتے تھے، لیکن حضورؐ کی اصل و حقیقت اعراض ولواحق کے ضمیمے سے جدا ہو کے ہر جگہ تھی اور آپؐ کا جسم مطہّر بھی روحانیتِ کلّی کے غلبے اور لطافت کی وجہ سے ہر جگہ تھا اور چونکہ وجود کامل اور شدید وقوی کسی ایک مخصوص جگہ کا مقید نہیں لہٰذا جس وقت زمینی اعراض ولواحق سے بری ہوتا تھا اور اعراضِ آسمانی لاحق ہوتے تھے تو (وجودِ مقدّس) آسمانوں میں دیکھا جاتا تھا اور جب اعراضِ زمین لاحق ہوتے تھے تو زمین پر موجود ہوتا تھا اور جس وقت تمام اعراض دور کر دیتا تھا (جسم عنصری سے مراد یہی زوائد وفواضل و کثافات ہیں جو انسان کے لیے لباس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ انسان کا جسم عالم آخرت میں تصفیے کے بعد جاتا ہے اور تصفیے کا مطلب کثافات سے پاک ہونا ہے ــــ فہرست، ص ۱۹۶) تو سب جگہ موجود ہوتا تھا۔ مختصر یہ کہ جنابؐ کی معراج جسم اصلی اور حقیقتِ محمدیہ سمیت تھی اور تمام موجودات پر چھائی ہوئی (ذُوْ مِرَّةٍ ۭ فَاسْتَوٰى ــــ ۵۳[النجم]: ۶) اور تمام کُرّے سے بلند، جہاں آفرینش (قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى ــــ ۵۳[النجم]: ۹) ہے اور عالمِ جسمانی سراسر آپؐ کے وجودِ مقدّس کے نور سے تھا۔ اس ترکیب سے شیخ نے معراج کے متعلق اپنا نظریہ پیش کیا ہے (دیکھیے شرح فوائد، ص ۱۲۳، ۲۹۶، ۳۰۶ و فائدہ ۱۰، ۱۱۰، ۱۳، ص ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲، در تعلیقہ، طبع تہران ۱۲۷۸ھ، و شیخ احسائی: رسالۂ عرشیہ، تہران ۱۲۷۸ھ، و شرح مشاعر، در ذیلِ حدیثِ معراج).

فرقۂ شیخیہ اصول وایمان وعقائد کے مسئلے میں خاص نظریات رکھتا ہے جو اخبارِ آلِ محمد علیہ السلام سے ماخوذ ہیں۔ چونکہ حکما وعرفا نے اکثر اس بارے میں بحث کی تھی، لہٰذا شیخ نے بھی بعض مقامات پر انھیں کی اصطلاحات میں اپنے مطالب بیان کیے ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ عرفا اور اہلِ سیر وسلوک کہتے ہیں: ''لازم ہے کہ ہر زمانے میں ایک ایسا ہادی و راہنما ہو جو وجود عالم امکان کا محور ہو اور وہ قطب الاقطاب اور حاکمِ امور ہوتا ہے'' (مولوی روم:

پس بہر عصری ولیی قائم است
آزمایش تا قیامت لازم است

اور حاجی محمد کریم خان، سید حسن فرزند سید رشتی کے سوال کے جواب میں، کہتا ہے: ''زمین صحت سے خالی نہیں اور اس کی صحت وہ زندہ و ناظر (شخصیت) ہے جو مؤمنین (کی ہدایت) کے لیے مامور (من اللہ) ہو (فہرست (ترجمہ)، در ذیل ص ۱۱۱؛ وہی کتاب، ص ۱۲۶، ۱۲۷).

شیخیہ یہ اعتقاد بھی رکھتے ہیں کہ ائمۂ اطہارؑ کے بعد صاحبِ علم وعمل و کمال، صفاتِ حسنہ میں ملکہ رکھنے والے اور صاحبِ کشف و کرامات وخوارق عادات ایسے بزرگ اشخاص ہوتے ہیں کہ مرنے کے بعد ان بزرگوں کی پاک قبروں سے بھی کرامات ظاہر ہوئیں اور ہوتی ہیں۔ ان کی ادنٰی فضیلت یہ ہے کہ دوسروں کو ان کے توسّط سے روزی دی جاتی ہے اور اللہ تعالی ان کے توسّل سے دوسروں کی بلا رد کر دیتا ہے اور وہ بزرگ واسطہ اور شفیع قرار پاتے ہیں (فہرست، ۱: ۱۰۷، ۱۰۸).

مسلمانوں میں اصولِ دین کے متعلق مختلف نظریات ہیں۔ متکلمین اسلامی کہتے ہیں اصولِ دین چار ہیں: توحید، عدل، نبوت اور امامت، بعض علما اصولِ دین پانچ مانتے ہیں: توحید، عدل، نبوت، امامت اور معاد۔ بعض اصولِ دین سے مراد توحید، عدل اور نبوت لیتے ہیں اور کچھ توحید، نبوت اور امامت۔ مختصر یہ کہ شیخیہ کہتے ہیں کہ اصول وارکانِ دین سے مراد چار ارکان ہیں کلمۂ ارکان کو اصول، قوائم، اجزا، عہود اور معالم کا مرادف کہا جا سکتا ہے (فہرست، ۱: ۱۰۰) اور مقصود وہ امور ہیں جن پر دین کی بنیاد ہے، یعنی (۱) معرفت توحید: لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ؛ (۲) نبوّت: محمد رسول اللہ؛ (۳) امامت: ائمۂ اثنا عشر کی امامت کا اعتقاد و معرفت؛ (۴) اولیاء (اللہ) یعنی اولی الامر سے دوستی اور ان کے دشمنوں سے بیزاری۔ بعض تو معرفت اولی الامر کو فروع (دین) میں داخل سمجھتے ہیں اور بعض، مثلاً شیخ مفید محقق صاحبِ شرایع الاسلام و انصاری صاحبِ فرائد، مسئلۂ ولایت و براءت (دوستی و بیزاری) کو اصولِ دین سمجھتے ہیں اور آیت اللہ بُرُوجِرْدی نے اسے اصولِ دین کے لوازم میں شمار کیا ہے اور شیخ احمد احسائی نے اصول وارکان ایمان میں جانا ہے اور ولایت و براءت کو چوتھا رکن کہا ہے (فہرست، ۱: ۱۰۴ و فہرست، ۳: ۹۸) اور اس شخص کی دوستی کی معرفت و ایمان، جس کا وجود ہر زمانے میں لازم ہے اور اسی کے ذمے خلق کی ہدایت و رہنمائی ہوتی ہے۔

شیخ کا اعتقاد ہے کہ یہ ارکانِ اربعہ ایمان کے اصلی اجزا ہیں، اگر ان میں سے ایک بھی نہ ہو تو انسان کا وہ ایمان نہیں جو خدا نے چاہا ہے اور لفظ رکن کہنا بھی واجب نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ شیخیہ ہادی و مجتہد کامل کی معرفت کو چوتھا رکن مانتے ہیں اور وہ ہادی ایسا شخص ہے جو پرہیزگار اور اہل اللہ میں سے ہو، ہدایت و رہنمائی اس کے سپرد ہو، ناطق ہو اور لوگوں میں حقائق بیان کرتا ہو۔

شیخیہ کہتے ہیں کہ تمام لوگوں پر واجب ہے کہ اپنے عالم و پیشوا کو شخصی طور پر پہچانتے ہوں لیکن ایسے کاملین اور بزرگانِ دین کی معرفت، جیسے مسلمانوں میں ہر دور میں ہوتے ہیں، نوعی بھی کافی ہے۔

ہر زمانے میں ممکن ہے اولیا ایک سے زیادہ ہوں، لیکن ایک ان میں سے

کامل تر اور ناطق ہوگا، بس وہی قطب، مرکز اور محور ہے، وہ ظاہر و مشہور ہو یا مخفی و پوشیدہ، اور باقی (اولیا) صامت (جیسے امام حسنؓ اور امام حسینؓ دونوں ایک زمانے میں تھے؛ جب تک حضرت امام حسنؓ زندہ اور ناطق رہے، امام حسینؓ صامت تھے) یعنی دیگر (اولیا) جو کچھ کہیں، اس (ولی) ناطق واحد کے تابع ہوں.

شیخ احمد احسائی کے بعد حسبِ ذیل لوگ سلسلۂ شیخیہ کے پیشوا ہوے:

۱- حاجی سید کاظم رشتی فرزند سید قاسم (۱۲۱۲-۱۲۵۹ھ)، ان کی تالیفات اوپر مذکور ہو چکی ہیں۔ شیخ احمد نے عتبات عالیہ میں وفات پائی۔ وہ متبعین کی ہدایت میں مشغول رہے۔ ایک مرتبہ روضۂ حضرت امام رضاؑ کی زیارت سے مشرف ہوے، ان کا مدفن کربلا میں ہے (فہرست، ۱: ۱۴۳ و ۲: ۸۶-۱۳۳، در مجلۂ یغما، شمارہ ۱۶۳).

۲- اس سلسلے کے تیسرے پیشوا حاجی محمد کریم خان کرمانی فرزند محمد ابراہیم خان ظہیر الدولہ والیِ کرمان (۱۲۲۵-۱۲۸۸ھ) ہیں۔ ان کی تالیفات بھی اوپر تحریر ہو چکی ہیں۔ حاجی محمد کریم خان علوم شرعی کے علاوہ علم طب، فلسفے، حکمت، نجوم اور ریاضی میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ ان کا مدفن کربلاے معلّٰی میں ہے۔

۳- اس سلسلے کے چوتھے پیشوا حاجی محمد خان فرزند حاجی محمد کریم خان (۱۲۶۳-۱۳۲۴ھ) ہیں۔ حاجی محمد خان کا مدفن بھی کربلا میں اپنے والد کے پہلو میں ہے اور سید مرحوم کا مدفن حضرت سیّد الشہداء کے پائنتی والے دالان میں ہے۔ ان کی تالیفات اوپر مسطور ہو چکی ہیں۔ ان کی عمر کا ایک حصہ کرمان کے ایک گاؤں لنگر میں گوشہ نشینی اور تفکّر میں گزرا۔ حاجی محمد کریم خان انھیں پورے معنی میں فقیہ سمجھتے تھے۔ باقی عمر وہ اپنے پیروؤں کی ہدایت میں مشغول رہے.

۴- حاجی زین العابدین خان کرمانی فرزند حاجی محمد کریم خان (۱۲۷۶-۱۳۶۰ھ)، حاجی زین العابدین خان زُہد اور حکمتِ الٰہیہ میں بہت دسترس رکھتے تھے (فہرست، ۱: ۲۹ و ۲: ۴۰۰-۴۳۳)۔ ان کا مدفن اپنے بھائی اور باپ کے پہلو میں حضرت سیّد الشہداء کے پائنتی دالان میں ہے.

۵- ابو القاسم خان ابراہیمی فرزند حاجی زین العابدین خان (پیدائش ۱۳۱۴ھ) اس وقت زندہ اور سلسلۂ شیخیہ کے مقتدر رہنما ہیں، ان کی تالیفات میں چودہ رسالے ہیں اور سب سے زیادہ اہم رسالۂ اجتہاد و تقلید، تنزیہ الاولیاء، فلسفیہ اور شکایت نامہ فارسی میں اور شکوی الملهوف عربی میں ہے.

(سید ابو القاسم پور حسینی)

----

* **احمد امین**: ایک مصری فاضل اور مصنّف، جو قاہرہ میں ۲ محرم ۱۳۰۴ھ/ یکم اکتوبر ۱۸۸۶ء کو پیدا ہوا اور ۳۰ رمضان ۱۳۷۳ھ/ ۳۰ مئی [؟ ۲ جون] ۱۹۵۴ء کو فوت ہوا۔ الأزہر اور مدرسۂ قانون شرعی میں تعلیم پانے کے بعد وہ مصری عدالتوں میں بطورِ قاضی کام کرتا رہا۔ ۱۹۲۶ء میں اس کا تقرر مصری یونیورسٹی (جامعۂ قاہرہ) کے اساتذہ میں ہوگیا، جہاں وہ ۱۹۳۶ء سے لے کر ۱۹۴۶ء تک عربی ادبیات کا استاد رہا۔ ۱۹۴۷ء میں وہ عرب لیگ کے شعبۂ ثقافت کا ناظم مقرر ہوگیا۔ احمد امین لجنة التألیف والترجمة والنشر کے بانیوں اور سرگرم ترین ارکان میں تھا (دیکھیے U. Rizzitano، در OM، ۱۹۴۰ء، ص ۳۸-۴۱)۔ اس انجمن کے لیے اس نے قدیم عربی کتابوں اور تاریخ ادب کی عام تصانیف کی (دوسرے لوگوں کی شرکت میں) تصحیح و اشاعت کی۔ اس کی سب سے عالمانہ اور اہم تصنیف چوتھی/دسویں صدی تک کے تمدن اسلامی کی تاریخ ہے (تین حصوں، میں: فجر الاسلام، طبع اوّل، قاہرہ ۱۹۲۸ء؛ ضحی الاسلام طبع اوّل، قاہرہ ۱۹۳۳-۱۹۳۶ء؛ ظہر الاسلام (قاہرہ ۱۹۴۵-۱۹۵۳ء)۔ یہ تصنیف اس حیثیت سے قابلِ توجہ ہے کہ اس میں پہلی مرتبہ موجودہ زمانے کی مسلم عرب تاریخ نویسی میں بڑے پیمانے پر تنقید و تحقیق کا طریقہ استعمال کیا گیا ہے۔ ۱۹۳۳ء کے بعد سے وہ ہفتہ وار ادبی رسالے الرسالة میں شریک کار رہا اور پھر ۱۹۳۹ء سے اس نے اسی قسم کے ایک اَور رسالے الثقافة کی ادارت کے فرائض ادا کیے۔ اس کے ان ادبی، معاشرتی اور دوسرے موضوعات پر مقالوں کو جو ان رسالوں میں شائع ہوتے رہے بعد ازاں جمع کر کے کتاب کی صورت میں شائع کیا گیا (فیض الخاطر، ۸ جلد، قاہرہ ۱۹۳۷ء بعد) اس کی بہت سی دوسری تصانیف میں سے مصر کی عوامی روایات (folk-lore) کی ایک قاموس قاموس العادات والتقالید والتعابیر المصریة (قاہرہ ۱۹۵۳ء) اور خود نوشت سوانح عمری حیاتی (قاہرہ ۱۹۵۰ء) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں.

مآخذ: (۱) خود نوشت سوانح عمری (دیکھیے اوپر؛ انگریزی ترجمہ، از کریگ A. J. M. Craig، زیرِ اشاعت ہے)؛ (۲) U. Rizzitano، در OM، ۱۹۵۵ء، ص ۷۶-۸۹؛ (۳) براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۳: ۳۰۵.

(گِب H. A. R. Gibb)

----

* **احمد بابا**: پورا نام ابو العباس احمد بن احمد [بن احمد بن عمر بن محمد آقیت بن عمر بن علی بن یحیٰی] التکروری [الصنہاجی] المسوفی [الماسوفی؟]؛ بلاد السّودان کے ایک فقیہ اور سوانح نگار، جو آقیت کے صَنْہاجہ خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور تنبکتو (جسے اب Timbuktu لکھا جاتا ہے) [کے اَروان نامی گاؤں] میں ۲۱ ذوالحجہ ۹۶۳ھ/ ۲۶ اکتوبر ۱۵۵۶ء کو پیدا ہوے [آ، ت، میں تاریخ ولادت ۲۱ ذوالحجہ ۹۶۰ھ/ ۲۸ نومبر ۱۵۵۳ء اور مُحبّی اور وفرانی کے حوالے سے ۲۱ ذوالحجہ ۹۶۳ھ/ ۲۶ اکتوبر ۱۵۵۶ء دی گئی ہے]۔ پندرھویں اور سولھویں صدی میں ان کی ددھیال کی طرف کے سب اجداد سوڈان کے صدر مقام میں امامت یا قضا کے عہدوں پر مامور رہے تھے اور خود وہ بھی بہت جلد اپنے ملک کے علمی حلقوں میں مشہور فقہا کے زمرے میں شمار ہونے لگے۔ جب سعدی خاندان کے سلطانِ مرّاکش احمد المنصور [رک بآن] نے ۱۰۰۰ھ/ ۱۵۹۲ء میں سودان فتح کر لیا تو احمد بابا نے دربارِ مرّاکش کی حکومت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو

برس کے بعد سلطان کے حکم سے محمود زَرْقُون والیِ سوڈان نے انھیں گرفتار کر لیا اور ان پر تنبکتو میں نئی حکومت کے خلاف بغاوت پھیلانے کا الزام لگایا گیا؛ چنانچہ انھیں کئی [رشتہ داروں اور] ہم وطنوں کے ساتھ پابہ زنجیر مراکش بھیج دیا گیا۔ [وہ وہاں یکم رمضان ۱۰۰۲ھ/ ۲۱ مئی ۱۵۹۴ء کو پہنچے۔ اس بلائے ناگہانی کے دوران اُن کی ۱۶۰۰ کتابیں ضائع ہو گئیں اور اثنائے سفر اونٹ پر سے گر کے اُن کا پاؤں بھی ٹوٹ گیا۔] احمد بابا کو اپنی آزادی دوبارہ حاصل کر لینے میں تو زیادہ دیر نہ لگی، لیکن ان پر یہ پابندی عائد کر دی گئی کہ وہ مراکش ہی میں سکونت رکھیں (۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۶ء)؛ چنانچہ یہاں انھوں نے [جامع الشّرفاء میں] فقہ اور حدیث کا درس دینا شروع کر دیا اور فتاوٰی بھی جاری کرتے رہے۔ تھوڑے ہی دنوں میں وہ المغرب کے کونے کونے میں مشہور ہو گئے۔ [فاس میں ان دنوں مفتی شہر الرّجراجی، قاضی ابوالقاسم بن ابی النُّعیم الغسّانی اور مؤلف جَذْوَۃ الاقتباس ابوالعباس احمد بن القاضی وغیرہ سے ان کی ملاقات رہی اور متعدّد بار خلافِ مرضی قاضی بھی رہے۔] ۱۰۱۶ھ/ ۱۶۰۷ء میں احمد المنصور کی وفات پر اس کے جانشین مولائے زیدان نے انھیں اور ان کے جلاوطن [اعزّہ کو اور] سوڈانیوں کو تنبکتو واپس جانے کی اجازت دے دی۔ بلاشُبہ اسی زمانے میں وہ حج کے لیے جانے کے لیے مکّۂ معظّمہ گئے اور وہاں سے اپنے وطن واپس آئے، جہاں ۶ شعبان ۱۰۳۶ھ/ ۲۲ اپریل ۱۶۲۷ء کو انھوں نے انتقال کیا۔ [مُحِبّی نے تاریخِ وفات ۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۳ء دی ہے، جو غلط ہے]

احمد بابا نے فِقہ مالکی، صَرف و نحو اور دوسرے مضامین پر کوئی پچاس کتابیں لکھی تھیں، لیکن اُن کی سب سے بڑی تصنیف فقہائے مذہب مالکیہ کے اُس تذکرے کا ضمیمہ ہے جسے چودھویں صدی کے دوسرے نصف میں ابن فَرْحُون [رکّ بآن] نے تالیف کیا تھا اور الدیباج المذہب فی معرفة اعیان علماء المذاہب نام رکھا تھا؛ احمد بابا نے اپنے ضمیمے کا نام نیل الابتہاج بتَطْرِیز الدِّیباج رکھا۔ انھوں نے اس کتاب کی تکمیل مراکش میں ۱۰۰۵ھ/ ۱۵۹۶ء میں کی اور اس کے بعد اس کا ایک خلاصہ شائع کیا، جس میں صرف ان مالکی فقہا کو لیا ہے جو ابنِ فرحون کی کتاب میں درج ہونے سے رہ گئے تھے۔ اس کتاب کا نام کفایة المحتاج لمعرفة مالیس فی الدِّیباج ہے۔ نَیل ۱۳۱۷ھ میں فاس میں پتھر پر چھپی اور پھر قاہرہ میں ۱۳۲۹ھ میں دیباج کے حاشیے پر طبع ہوئی۔

احمد بابا کی یہ قاموس سولھویں صدی کے آخر تک المغرب کے مشہور علما اور ان کی تصانیف کے بارے میں معلومات کے خاص مآخذ میں سے ہے اور مالکی مذہب کے فقہا کے علاوہ اس میں اس زمانے کے بڑے بڑے مراکشی اولیاء اللہ کے متعلق بھی کسی قدر معلومات موجود ہیں۔ انھوں نے سوڈان میں جو وسیع کتب خانہ بنایا تھا وہ ابھی تک بالکل پراگندہ نہیں ہوا اور یہ انھیں کا قلمی نسخہ تھا جسے ابن عبدالمؤمن الحِمْیَری کی تصنیف الرَّوض المِعْطار میں اندلس کے متعلق مواد کی اشاعت کے لیے خاص طور پر استعمال کیا گیا تھا (پرووانسال (Lévi-Provençal): *La Péninsule ibérique au Moyen Âge*، لائڈن ۱۹۳۸ء، ص xii-xiii)۔ [احمد بابا کی اُن دیگر تصانیف کے لیے جو اس وقت موجود ہیں، دیکھیے (آ، ترکی، ۱: ۱۷۶]

مآخذ: (۱) پرووانسال (Lévi-Provençal): *Chorfa*، ص ۲۵۰-۲۵۵؛ (۲) وہی مصنف: *Arabica Occidentalia*، ج ۴، در *Arabica*، ۲ (۱۹۵۵ء): ۸۹-۹۶؛ (۳) المُحِبّی: خلاصة الأَثَر، ۱: ۱۷۰ بعد؛ (۴) اَلاِفْرانی [الوفرانی]: نزهة الحادی، فاس، ص ۸۱ بعد؛ (۵) وہی مصنف: صَفْوَة مَنْ انتشر، فاس، ص ۵۲ بعد؛ (۶) قادری: نَشْر المَثانی، فاس ۱۳۱۰ھ، ۱: ۱۵۱ بعد؛ (۷) احمد ناصری: استقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۳: ۶۳؛ (۸) سعدی: تاریخ السُّودان (طبع ہودا (Houdas)، ۱: ۳۵-۳۶، ۲۴۴؛ ترجمہ، ص ۵۷-۵۹، ۷۹، ۳۴۳)؛ (۹) محمد بن شَنَب: اِجازہ، فصل ۹۴؛ (۱۰) وہی مصنف، در آ، ت بار اوّل، ۱: ۱۹۱ (جس میں احمد بابا کی تصنیف کی مکمل فہرست بھی شامل ہے)؛ (۱۱) براکلمان (Brockelmann)، ۲: ۶۱۸؛ تکملہ، ۲: ۷۱۵-۷۱۶؛ (۱۲) السّلاوی: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۳: ۶۳؛ (۱۳) شیربونو (Cherbonneau)، در *Journ. As.*، سلسلہ ۵، ۱: ۹۳ بعد؛ (۱۴) وہی مصنف: *Essai sur la littérature arabe du soudan*، (*Annuaire de la sociéte archéologique de constantine*)، ۲ (۱۸۵۴-۱۸۹۵ء): ۳۲-۴۲].

(پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

✱ **احمد البَدَوِی:** (موجودہ مصری لہجے میں اِلبِدَوِی) جن کی کنیت ابوالفِتْیان تھی، مصر میں گزشتہ سات سو سال سے مسلمانوں کے بہت مقبول ولی اللہ چلے آ رہے ہیں۔ عوام النّاس انھیں عام طور پر صرف "السیّد" کے لقب سے یاد کرتے ہیں۔ ایک نظم میں، جو ان کی شان میں لکھی گئی ہے اور جسے لِٹمان (Littmann) نے شائع کیا ہے، انھیں البدوی نام کی رعایت سے شیخ العرب کہا گیا ہے اور یہ نام انھیں اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ المغرب کے بدوی لوگوں کی طرح منہ پر نقاب ڈالے رہتے تھے۔ بہ حیثیت صوفی کے وہ "القُطب" کہلاتے تھے۔

وہ غالباً ۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹-۱۲۰۰ء میں فاس میں پیدا ہوئے اور اپنے سات آٹھ بھائی بہنوں میں سب سے چھوٹے تھے۔ ان کی والدۂ ماجدہ کا نام فاطمہ اور ان کے والد کا نام علی (البَدَوِی) تھا۔ ان کے والد کا پیشہ کہیں مذکور نہیں۔ ان کا شجرۂ نسب [حضرت] علیؓ بن ابی طالب سے جا ملتا ہے۔ نوجوانی ہی میں احمد البدوی اپنے خاندان والوں کے ساتھ حج کے لیے مکّۂ معظّمہ گئے، جہاں وہ چار سال کے سفر کے بعد پہنچے۔ اس سفر کی تاریخ (۶۰۲-۶۰۷ھ/ ۱۲۰۶-۱۲۱۱ء) بتائی جاتی ہے۔ مکّۂ معظّمہ میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ وہاں انھوں نے اپنے آپ کو ایک دلیر شہسوار ثابت کیا اور روایت یہ ہے کہ لوگ ان کو العطّاب (یعنی نڈر شہسوار [؟= غضبناک]) اور الغضبان (یعنی غضبناک) کے القاب سے یاد کرتے تھے۔ ہو سکتا ہے کہ ان کی کنیت ابوالفِتیان کو غلطی سے ابوالعباس لکھا گیا ہو، کیونکہ

ابو الفِتیان کے معنی قریب قریب وہی ہوتے ہیں جو العَطّاب کے ہیں (ابو الفِتیان: جوانوں میں سب سے زیادہ جوان، پرجوش؛ العَطّاب: بھڑکا ہوا، پرجوش)۔ بعد میں جن ناموں سے ان کو یاد کیا گیا وہ یہ ہیں: الصمّات (خاموش) اور ابو فرّاج [کذا، فرج؟] (یعنی رہا کرانے والا)۔ معلوم ہوتا ہے کہ ۶۲۷ھ/ ۱۲۳۰ء کے قریب ان کے دل و دماغ میں ایک انقلاب واقع ہوا۔ انھوں نے قراءاتِ سبعہ کے مطابق قرآن [پاک] پڑھا تھا۔ شافعی فقہ کا بھی کسی قدر مطالعہ کیا تھا۔ بعدازاں وہ سارا وقت عبادت میں گزارنے لگے اور انھوں نے شادی کی ایک پیشکش کو بھی ردّ کر دیا۔ وہ لوگوں سے علیحدہ ہو کر خلوت نشین ہو گئے، خاموشی اختیار کر لی اور صرف اشاروں سے بات چیت کرتے تھے۔ بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۶ء میں انھوں نے یکے بعد دیگرے تین خواب دیکھے، جن میں ان کو عراق جانے کا اشارہ کیا گیا تھا؛ چنانچہ وہ اپنے بڑے بھائی حسن کے ہمراہ عراق گئے، جہاں دونوں بھائیوں نے دو بڑے قطبوں، یعنی احمد الرّفاعی [رح] اور عبدالقادر جیلانی [رح] کے علاوہ دوسرے اولیاء اللہ کے مزارات پر بھی حاضری دی۔ کہتے ہیں کہ عراق میں انھوں نے ناقابلِ تسخیر فاطمہ بنت برّی کو مغلوب کیا، جو کبھی کسی مرد کی مطیع نہیں ہوئی تھی اور جس کی درخواست کے باوجود انھوں نے اس سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا۔ عربی عوامی ادب میں اس واقعے کو بڑی رنگ آمیزی کے ساتھ عشق و محبت کے ایک افسانے کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ قصّہ قدیم مصری اساطیر سے لیا گیا ہو۔ ۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶-۱۲۳۷ء میں احمد البدوی کو پھر خواب میں ہدایت ہوئی کہ مصر کے شہر طنطا کو جائیں۔ اُن کے بڑے بھائی حسن عراق سے مکّۂ [معظمہ] چلے گئے۔ طنطا میں اُن کی زندگی کی آخری اور نہایت اہم منزل طے ہوئی۔ ان کی طرزِ زندگی اس طرح بیان کی گئی ہے کہ وہ طنطا میں ایک مکان کی چھت پر چڑھ گئے اور وہاں بے حس و حرکت کھڑے ہو کر برابر آفتاب کی جانب دیکھتے رہے، یہاں تک کہ ان کی آنکھیں سرخ و پُرآشوب ہو گئیں اور انگاروں کی طرح نظر آنے لگیں۔ وہ بعض اوقات طویل عرصے کے لیے عالمِ سکوت میں رہتے اور کبھی برابر چیختے چلّاتے رہتے۔ تقریباً چالیس روز تک نہ کچھ کھایا اور نہ کچھ پیا (چالیس روز کے روزے کی مثال مسیحی راہبوں کے قصّوں میں بھی ملتی ہے۔ چھت پر کھڑے ہونے کا طریقہ شمعون ولی (Symeon Stylites) کی یاد دلاتا ہے اور ان کے مریدوں اور معتقدین کے نام سُطوحیہ یا اصحاب السَّطح یعنی چھت والے سے شمعون (Symeon) کے پیروؤں، یعنی ''ستون والے اولیا'' کی یاد تازہ ہوتی ہے)۔ وہ اولیا جن کا طنطا میں ان کے ورود کے وقت احترام کیا جاتا تھا (مثلاً حسن الاِخنائی، سالم المغربی اور وَجہ القمر) ان کے سامنے ماند پڑ گئے۔ ان کے ہم عصر مملوک سلطان الظاہر بیبَرس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ان کا بے حد احترام کرتا تھا اور ان کے قدم چومتا تھا۔ ایک لڑکا عبدالعال اپنی دکھتی ہوئی آنکھوں کے علاج کی تلاش میں ان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ یہ لڑکا بعد میں ان کا راز دار اور خلیفہ بن گیا۔ اسی لیے ان کو عوامی ادب میں ابو عبدالعال کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ انھوں نے ۱۲ ربیع الاول ۶۷۵ھ/ ۲۴ اگست ۱۲۷۶ء کو وفات پائی.

احمد البَدَوِی ان کتابوں کے مصنف ہیں: (۱) ایک دعا (حِزب)؛ (۲) صلوات، یعنی دعاؤں کا ایک مجموعہ، جس کی عبدالرحمٰن بن مصطفٰی العَیدرُوسی نے شرح لکھی اور اس کا نام فتح الرحمٰن رکھا اور (۳) وصایا، جس میں عام قسم کی تنبیہات ہیں.

احمد البدوی نسبۃً چھوٹے درجے کے درویشوں میں شمار ہوتے ہیں اور اُن کے دماغی اور علمی کمالات بظاہر زیادہ اہم نہ تھے.

اُن کی وفات کے بعد عبدالعال (م ۷۳۳ھ/ ۱۳۳۲-۱۳۳۳ء) اُن کے خلیفہ ہوئے۔ انھوں نے اُن کے مقبرے کے قریب ایک مسجد تعمیر کرائی۔ زیادہ تعلیم یافتہ علما اور پیروں کے مخالفین نے اُن کے احترام اور طنطا میں زائرین کے ہجوم کی اکثر مذمت کی ہے۔ ان مخالفین میں سے یا تو بعض وہ لوگ تھے جو ہر قسم کے تصوّف کے مخالف تھے یا وہ سیاسی لوگ تھے جو کسی صورت میں بھی یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ عوام پر صوفیوں کا حکم چلنے لگے۔ روایت ہے کہ دو دفعہ البدوی کے سجادہ نشین قتل ہوئے (ابن ایاس، ۲:۶۱؛ ۳:۸:۷۸)۔ ۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء میں علما اور دین دار اربابِ سیاست نے سلطان الظاہر جَقمَق سے طنطا کی زیارت کو ممنوع کرایا، لیکن اس فرمان کا کچھ اثر نہ ہوا، کیونکہ لوگ اپنے پرانے دستوروں کو ترک نہ کرنا چاہتے تھے۔ معلوم ہوتا ہے سلطان قایت بک البدوی کے مداحوں میں سے تھا (ابن ایاس، ۲: ۲۱۷ و ۳۰۱)۔ حکومتِ عثمانیہ کے وقت میں احمد البدوی کے سلسلے کی ظاہری شان و شوکت بہت کچھ کم ہو گئی، کیونکہ ترکوں کے دوسرے طاقت ور سلسلے اس سے چڑتے تھے؛ لیکن حکومت کا یہ سیاسی رَوِیّہ مصریوں کی عقیدت کو کم نہ کر سکا، چنانچہ احمدیہ کا درویشی سلسلہ، جسے احمد البدوی نے قائم کیا تھا، رفاعیہ، قدریہ اور بُرہامیہ کے ساتھ ساتھ مصر کا مقبول ترین سلسلۂ طریقت ہے۔ اس سلسلے کے عَلَم اور عمامے سرخ رنگ کے ہوتے ہیں اور اس کی کئی شاخیں ہیں، مثلاً بَیُّومیّہ [رکّ بآن] وغیرہ (قبّ مادّۂ طریقہ).

وہ مقام جہاں احمد البدوی کا خاص احترام کیا جاتا ہے طنطا کی مسجد ہے، جو ان کی قبر کے اوپر تعمیر ہوئی تھی۔ اس کے متعلق لین E. W. Lane (*An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*، لنڈن ۱۸۴۶ء، ۱: ۳۲۸) لکھتا ہے کہ ''اس ولی اللہ کے مزار پر سالانہ بڑے تہواروں کے موقع پر دارالحکومت اور علاقۂ زیریں مصر سے قریب قریب اتنی ہی تعداد میں لوگ جمع ہو جاتے ہیں جتنے کہ دنیا بھر سے حج کے موقع پر جمع ہوتے ہیں''۔ بہت سے لوگ جو حج کے ارادے سے مکّۂ [معظمہ] جاتے ہیں پہلے طنطا کی زیارت کو جاتے ہیں اور اسی لیے احمد البدوی باب النّبی (''رسول اللہ تک رسائی کا دروازہ'') کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کے مزار پر تین بڑے تہوار (مَوالِید، جمع مَولِد [رکّ بآن] یا مُولِد) ہوتے ہیں: (۱) ۱۷ و ۱۸ جنوری کو؛ (۲)

اعتدال ربیعی (vernal equinox) کے قریب؛ (۳) انقلاب صیفی (summer solstice) سے ایک ماہ بعد، جب دریاے نیل میں کافی پانی آ جاتا ہے، لیکن ابھی نہروں کے بند نہیں کھولے جاتے۔ بقول لین (Lane): ''یہ مذہبی تہوار بڑے بڑے میلے بھی ہیں''۔ تاریخیں قبطی تقویم کے مطابق شمار ہوتی ہیں اور غالب گمان یہ ہے کہ ان جشنوں اور زیارتوں میں قدیم مصری اور مسیحی رسوم کے اثرات باقی ہیں؛ چنانچہ پہلے عرس کی وہی تاریخ ہے جو Epiphany (یعنی ظہور [حضرت] عیسیٰؑ) کی ہے۔ گولٹ تسیہر (Goldziher) (*Muh. Stud.*، ۲: ۳۳۸) نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ طنطا کی زیارتوں کا ان قدیم مصری جلوسوں کے ساتھ تعلق ہے جو شہر بوبَسْتِس (Bubastis) کو جایا کرتے تھے اور جن کی کیفیت ہیرو دوتس نے لکھی ہے۔

مصر کے دوسرے مقامات پر بھی ان کی یاد میں عرس ہوتے ہیں، نہ صرف قاہرہ میں بلکہ چھوٹے چھوٹے دیہات میں بھی (قب مثلاً علی مبارک، ۹: ۷۳)۔ یہ بات کچھ مشکوک معلوم ہوتی ہے کہ وہ سب مقدّس مقامات جو البدوی کہلاتے ہیں انھیں احمد البدوی سے منسوب ہیں، لیکن ایسے مقدّس مقامات کئی جگہ ہیں، مثلاً اسوان کے قریب، ملک شام میں طرابلس کے قریب (J. L. Burckhardt: *Syria*، ص ۱۶۶) اور غزّہ میں (Goldziher: *Muh. Stud.*، ۲: ۳۳۸؛ *ZDPV*، ۹: ۱۵۲، ۱۵۸)۔

احمد البدوی کے بہت سے قصّے اور کرامتیں مشہور ہیں، مثلاً وہ کرامتیں جو انھوں نے اپنی زندگی میں یا رحلت کے بعد دکھائیں یا وہ کرامت جس میں انھوں نے مُردے کو زندہ کر دیا، نیز وہ کرامتیں جو انھوں نے ان لوگوں کو دکھائیں جو اُن کا عرس مناتے ہیں یا نذر نیاز کرتے ہیں۔ اُن کے بارے میں بہت سے لوگوں کے عقائد، جواب تک چلے آتے ہیں، اس نظم سے عیاں ہیں جو لِٹمان (Littmann) نے قاہرہ میں قلم بند کی تھی (دیکھیے مآخذ)۔ اس نظم میں احمد البدوی کے ناقابلِ یقین معجزات [؟ کرامات] مذکور ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ جس روز پیدا ہوے اسی روز بولنے لگے اور وہ غیر معمولی طور پر بہت زیادہ کھانا کھایا کرتے تھے۔ اُن کی مخصوص کرامتوں میں سے قیدیوں کی رہائی اور گم شدہ لوگوں اور مال کی واپسی خاص طور پر مشہور ہے۔ بنا بریں اُن کو لوگ مجیب الاساریٰ یعنی قیدی کو واپس لانے والا کہتے ہیں یا خوش حالی لانے والا کہتے ہیں اور جب کبھی کوئی منادی کرنے والا کسی بچے یا جانور یا کسی مال کے گم ہو جانے کا اعلان کرتا ہے تو وہ اُن کی روحانی امداد کا طلب گار ہوتا ہے۔ Spoer (در *ZDMG*، ۱۹۱۴ء، ص ۲۴۳) اس ولی کی ایک کرامت کا ذکر کرتا ہے جو فلسطین میں صادر ہوئی تھی۔

مآخذ: (۱) سوانح از المَقریزی (مخطوطۂ برلن ۳۳۵۰، عدد ۶) و ابن الحجر العسقلانی (مخطوطۂ برلن ۱۰، ۱۰۱)؛ (۲) السیُوطی: حسن المحاضرة، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۲۹۹ بعد؛ (۳) الشَّعرانی: طبقات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱: ۱۴۵-۲۵۱ (الشعرانی اُن کے خاص عقیدت مندوں میں سے تھا اور اپنے آپ کو الاحمدی لکھا کرتا تھا، دیکھیے لائپزگ کے مخطوطات کی فہرست، مرتبۂ Vollers عدد ۳۵۳)؛ (۴) عبدالصمد زین الدین: الجواهر السنیة فی الکرامات الاحمدیة، بار بار طبع ہوئی (اس اہم تالیف میں جو ۱۰۲۸ھ/ ۱۶۱۹ء میں لکھی گئی، مذکورۂ بالا حوالوں کے علاوہ ایسے مآخذ سے اقتباسات بھی موجود ہیں جو اب ناپید ہیں)؛ (۵) علی الحلبی (م ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴-۱۶۳۵ء): النَّصیحة العَلَویة فی بیان حسن طریقة السادة الاحمدیة، مخطوطۂ برلن شمارہ ۱۰، ۱۰۴؛ (۶) حسن راشد المشهدی الخَفاجی: النفحات الاحمدیة، قاہرہ ۱۳۲۱ھ؛ (۷) قصة سیدی احمد البدوی وما جری له مع الثلاثة الاقطاب؛ (۸) قصة السید البدوی مع فاطمة بنت بری وما جری بینهما من العجائب، (۹) قصة السید البدوی مع فاطمة بنت بری وما جری لهما من العجائب و الغرائب (یہ آخری تین رسالے ہیں، جو قاہرہ میں طبع ہوے؛ دوسرے اور تیسرے رسالے کا متن تقریبًا ایک ہی ہے)۔ اکثر اوقات اُن کا ذکر دوسرے اقطاب کے ساتھ کیا جاتا ہے، جیسے کہ (۱۰) محمد بن حسن العُجْلُونی (نواح ۸۹۹ھ/ ۱۴۹۴ء) نے کیا ہے، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۱۶۳؛ (۱۱) احمد بن عثمان الشَّرنُوبی (حدود ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء)، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۳۳۷؛ (۱۲) احمد البدوی کی شان میں ایک قصیدہ، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۵۴۳۲، ۸۱۱۵/ ۳؛ (۱۳) علی مبارک: الخطط الجدیدة، ۱۳: ۴۸-۵۱، جو بیشتر الشعرانی اور عبدالصمد پر مبنی ہے؛ (۱۴) مدیح السید البدوی و بیان الکرامة العظیمة، جسے لِٹمان (E. Littmann) نے طبع کیا اور ترجمہ، بعنوان *Ahmed il-Bedawi. Ein Lied auf den ägyptischen National-heiligen*، مائنز (Mainz) ۱۹۵۰ء نیز دیکھیے (۱۵) براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۴۵۰ و تکملہ، ۱: ۸۰۸۔

(E. LITTMANN و K. VOLLERS)

✱ **احمد بے**: تونس کا بے (۱۸۳۷-۱۸۵۵ء)، خاندان حُسَینیّہ کا دسواں حکمران۔ اس نے اعلان کیا کہ وہ خود اپنی فوج کا سالارِ اعلیٰ ہوگا اور پھر فوج کو جدید طرز پر منظّم و مرتّب کرنے کی کوشش کی۔ اس نے تونس کے فوجی افسروں کو فوجی تربیت حاصل کرنے کے لیے یورپ بھیجا اور یورپی فوجی مشیروں اور فرانسیسی فوجی افسروں کو تربیت دینے کے لیے ملازم رکھا؛ لیکن وہ نہ تو تونس کے فوجیوں میں نظم و ضبط کی عادات راسخ کر سکے اور نہ انھیں قابلِ اعتماد دستوں کی صورت ہی میں منظّم کر سکے۔ جب احمد نے جنگ قرم (Crimea) میں حصّہ لینے کی غرض سے اپنی فوج کے دس ہزار سپاہیوں کا ایک لشکر بھیجا تو اسے قفقاز کے علاقے میں ٹھیرایا گیا۔ لیکن یہاں وبا پھیل گئی، جس سے بہت سے سپاہی ہلاک ہوے اور فوج کی ہمت پست ہوگئی۔

احمد بے کی اجازت سے ایک فرانسیسی جغرافیہ نویس نے بڑی احتیاط کے ساتھ حدودِ مملکت کی پیمائش کر کے اس کا ایک نقشہ تیار کیا۔ اُس نے ۱۸۳۸ء میں ایک دارالفنون بھی قائم کیا تھا تاکہ اس میں ماہرینِ فن اور انتظامیہ افسروں کو تربیت دی جائے۔ مشرق کی مہم کے بعد یہ ادارہ ختم ہوگیا۔

احمد نے بحری فوج کی ضرورت بھی محسوس کی۔ اس نے بیرونی ممالک سے بارہ جہاز خریدے اور پورتو فارینا (Porto Farina) کے مقام پر بحری اڈہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔ وہاں اس نے ایک ہلکی قسم کا جنگی جہاز (Frigate) بھی بنوایا تھا، لیکن یہ بحری استعمال کے لیے مستقلاً بیکار ثابت ہوا اور دریاے مجرِدَہ نے بندرگاہ کی گودی کو بھی بہت جلد ریت سے بھر دیا۔ اپنے عہد کے اواخر میں بے نے صرف حلق الوادی (La Goulette) کے اسلحہ خانے کو موجودہ زمانہ کی ضروریات کے مطابق ڈھالنے پر اکتفا کیا۔ تجارتی بندرگاہوں کی درستی اور اصلاح کے معاملے میں اس نے کوئی دلچسپی نہیں دکھائی۔

احمد بے نے سلطنتِ ترکیہ کے دعاوی کی بھی مزاحمت کی جو کہ تونس پر اپنے شاہی حقوق منوانے کا کوئی موقع نہ جانے دیتی تھی، تحفے تحائف کا مطالبہ کرتی اور سالانہ کوئی رقم بطورِ خراج ادا کرنے پر زور دیتی تھی تاکہ بے کی باجگزار حیثیت کا واضح ثبوت ملتا رہے۔ حکومتِ انگلستان ترکی کی حامی تھی، لہٰذا احمد نے فرانس کی مدد طلب کی جس نے الجیریا میں امن قائم رکھنے اور اسلحہ کی ناجائز درآمد کو روکنے کی خاطر اس بات کا اہتمام کیا کہ بابِ عالی تونس کے معاملات میں مداخلت نہ کرے۔ ۱۸۴۶ء میں احمد فرانس گیا اور پیرس میں اس کا گرم جوشی سے استقبال ہوا۔ ترکی کے مطالبات کا جم کر مقابلہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ بابِ عالی سے ایک خطِ شریف حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس میں اسے ذاتی حیثیت سے خود مختار بادشاہ تسلیم کر لیا گیا۔

تونس سے دس میل کے فاصلے پر دریاے مجِّحُومی کے کنارے احمد نے قصرِ محمدیہ تعمیر کرایا۔ یہ ایک عظیم الشان عمارت تھی، جو اس کی حکومت کے آخر تک مکمل نہ ہو سکی اور بعد میں بہت جلد کھنڈر بھی ہو گئی۔

اس قسم کی فضول خرچیوں، نیز اس کے منظورِ نظر وزیرِ خارجہ جنوا کے رفو (Raffo) اور سب سے زیادہ یونانی نژاد خزَنہ دار مصطفٰی، وزیرِ مالیات (از ۱۸۳۷-۱۸۴۳ء)، کے اسراف کی وجہ سے خزانہ خالی ہو گیا۔ ۱۸۴۰ء میں تمباکو پر اور دوسری قسم کے ٹیکس بڑھ جانے کی وجہ سے تونس اور علاقۂ قابِس میں بغاوت ہوئی اور ۱۸۴۲ء میں حلق الوادی میں بھی شورش برپا ہو گئی۔ ان شورشوں کو دبا دیا گیا، لیکن احمد کو پہاڑی قبائل پر من مانی حکومت کرنے کا موقع کبھی نصیب نہ ہو سکا۔ ظاہری شان و شوکت کے پردے میں شوقِ نمائش اور نظم و نسق حکومت میں بے قاعدگیوں کی وجہ سے تونس کی حالت رُو بہ زوال ہونے لگی۔ اس کے باوجود یہ ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ احمد نیک نیتی سے ملک میں مغربی قسم کے ادارے قائم کرنے کا متمنّی تھا۔ اس نے چند مفید اصلاحات نافذ بھی کیں۔ ۱۸۴۱ء میں اس نے حبشیوں کی فروخت کا دستور بند کر دیا اور اپنے محل کے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا۔ ۱۸۴۶ء میں اس نے ریاست میں بردہ فروشی کی باقاعدہ ممانعت کر دی۔ یہودیوں سے جو امتیازی سلوک کا قانون رائج تھا وہ بھی منسوخ کر دیا اور آخری بات یہ کہ تعلیم کی ترویج اور ترقی میں بڑا حصہ لیا۔ پادری (Abbé) بورگاد (Bourgade) قرطاجنہ کے سینٹ لوئیس گرجا کا منتظم تھا، جسے تعمیر کرنے کی احمد ہی نے اجازت دی تھی۔ اس پادری نے ۱۸۴۳ء میں یہاں ایک شفاخانہ قائم کیا اور دو برس بعد سینٹ لوئیس کالج کی بنیاد رکھی، جس میں ہر مذہب و ملّت کے لڑکے داخل ہو سکتے تھے۔ اس کے ساتھ چھوٹے بچوں کا ایک مدرسہ اور ایک چھاپہ خانہ بھی ملحق تھا۔ بعد ازاں اسی پادری نے کچھ اور مدرسے اور شفاخانے قائم کیے۔ مختلف جگہ آثارِ قدیمہ کی کھدائی شروع ہوئی۔ تونس میں فرانسیسی اثر غالب آ گیا، کیونکہ ایک طرف تو یہ تعلیمی سرگرمیاں جاری تھیں اور دوسری جانب سوداگرانِ مارسیلز کی کوشش سے تجارتی کاروبار کو خوب فروغ ہو رہا تھا۔

مآخذ: (۱) P. H. X. (D' Estournelles de Constant): *La Politique française en Tunisie*، پیرس ۱۸۹۱ء؛ (۲) N. Faucon: *La Tunisie avant et depuis l'occupation française*، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۳) A. M. Broadley: *The Last Punic War, Tunis past and Present*، لنڈن ۱۸۸۲ء؛ (۴) G. Hardy: *La Tunisie* (در *Histoire des colonies françaises*، از G. Hanotaux و Martineau)؛ (۵) J. Serres: *La Politique turque en Afrique du Nord sous la Monarchie de Juillet*، پیرس ۱۹۲۵ء؛ (۶) P. Marty: *Historique de la Mission militaire française en Tunisie*، در *RT*، ۱۹۳۵ء؛ (۷) P. Grandchamp و Bechir Mokaddem: *Une Mission tunisienne à Paris–1853*، در *RAfr.*، ۱۹۴۶ء؛ (۸) Dr. Arnoulet: *La Pénétration intellectuelle de la France en Tunisie*، در *RAfr.*، ۱۹۵۳ء؛ (۹) محمد بیرم التونسی: صَفْوَۃُ الِاعْتبار، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ۱: ۱۳۶-۱۴۵، ۲: ۶-۹۔

(M. EMERIT و G.YVER)

✱ **احمد بیجان**: رَكّ بہ بیجان احمد۔

✱ **احمد پاشا**: عہدِ آلِ عثمان میں بغداد کے والی حسن پاشا [رَكّ بآن] کا بیٹا، جو خود بھی بغداد کا والی بنا۔ ۱۷۱۵ء میں وہ شہرزُور اور کرکُوک کا اور بعد ازاں بصرے کا والی مقرر ہوا۔ ۱۷۱۹ء میں اسے وزیر کا عہدہ دیا گیا۔ ۱۷۲۴ء کے شروع میں اس کے باپ کی وفات (اوائل ۱۷۲۴ء) پر اُسے بغداد کا والی مقرر کیا گیا اور ایرانیوں کے خلاف جو مہم اس کے باپ نے شروع کر رکھی تھی اسے جاری رکھنے کا کام اس کے سپرد ہوا۔ ۱۷۲۴ء کے موسمِ بہار میں اس نے ہَمَدان پر قبضہ کر لیا اور گو (کُرد سرداروں کے اس کا ساتھ چھوڑ دینے کی وجہ سے) ایران کے غِلزئی حکمران اشرف نے اسے شکست دی، تاہم اس نے ۱۷۲۷ء میں ترکوں کے لیے مفید مطلب شرائط منظور کرا لیں، یعنی کرمان شاہ، ہمدان، تبریز، رَوان، نخچوان

اور تفلِس کے علاقے سلطنت عثمانیہ میں شامل ہو گئے۔ جب طَہماسپ صَفَوی نے یہ سب مفتوحہ علاقے واپس لے لیے تو احمد پاشا نے ایک اَور مہم شروع کر کے کرمان شاہ اور اَرْدَلان پر قبضہ کر لیا اور ۱۷۳۲ء میں کُورِجان کا معرکہ جیتنے کے بعد وہ ہَمَدان پہنچ گیا۔ معاہدۂ ۱۷۳۲ء کی رُو سے کچھ علاقے تو ترکوں ہی کے پاس رہے اور باقی ایران کو واپس کر دیے گئے۔ تاہم جنگ پھر شروع ہو گئی اور احمد پاشا کو نادر شاہ کے مقابلے میں خود بغداد کی مدافعت کرنا پڑ گئی۔ ۱۷۳۳ء میں اسے بغداد کے علاوہ بصرے کا بھی والی بنا دیا گیا۔ اگلے سال اسے پہلے تو تبدیل کر کے حلب بھیجا گیا اور اس کے بعد رَقّہ کا والی مقرر کیا گیا۔ کوپرولوزادہ عبداللہ پاشا کی وفات کے بعد رقّہ کی ولایت کے علاوہ اسے افواج مشرق کی سپہ سالاری کا عہدہ بھی عطا ہوا اور وہ نادر شاہ سے ایک عارضی صلح کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اب دوسری بار اسے بغداد کا والی مقرر کیا گیا اور وہ امورِ خارجہ متعلقۂ ایران کی نگہداشت کے علاوہ باغی قبائل کی سرکوبی بھی کرتا رہا۔ بابان کے حاکم سلیم کے خلاف ایک مہم سے واپس آنے کے بعد وہ ۱۷۴۷ء میں فوت ہو گیا۔ اسے اپنے باپ کے پہلو میں [حضرت امام] ابو حنیفہ[رح] کے مزار کے قریب سپرد خاک کیا گیا۔ وہ پہلی مرتبہ گیارہ سال تک بغداد کا والی رہا اور دوسری مرتبہ بارہ سال۔

مآخذ: (۱) راشد: تاریخ، ۴: ۵۷؛ (۲) چلبی زادہ عاصم (اوّل الذکر تاریخ کا تکملہ)، استانبول ۱۲۸۲ھ، مواضع کثیرہ؛ (۳) سامی شاکر و صُبحی، تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۴) عِزّی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۹ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۵) کاتب چلبی: تقویم التواریخ، استانبول ۱۱۴۶ھ، ص ۱۵۳ بعد؛ (۶) نظمی زادہ مرتضٰی: گلشن خلفاء (مخطوطۂ ایم جاوید بیسون؛ عبارت متعلقہ بہ احمد پاشا، جو مطبوعہ اڈیشن میں نہیں ہے)؛ (۷) دوحة الوزراء (اوّل الذکر کا سلسلہ)، بغداد ۱۲۴۶ھ، بمدد اشاریہ؛ (۸) Niebuhr: *Voyage en Arabie*، ۲: ۲۵۴-۲۵۶؛ (۹) سجِلّ عثمانی، ۱: ۲۵۰، ۲: ۱۴۹؛ (۱۰) ہامر پُرگشٹال (Hammer- Purgstall)، بمدد اشاریہ؛ (۱۱) ہوآر (C. Huart): *Histoire de Bagdad*، ص ۱۴۵-۱۴۶؛ (۱۲) S. H. Longrigg: *Four Centuries of Modern Iraq*، ص ۷۵-۱۲۷ بعد، ۱۳۱-۱۶۲، ۱۶۵ بعد و ۳۴۶.

(ایم - جاوید بیسون)

---

* **احمد پاشا بُرسَلی:** پندرھویں صدی کے آخری نصف کا ایک ترکی شاعر، شَیخی کے بعد اور نجاتی سے پہلے سب سے زیادہ اہم۔ وہ قاضی عسکر ولی الدین بن اِلیاس کا (جو حُسَینی سیّد ہونے کا مدّعی تھا) بیٹا تھا اور غالبًا اِدِرْنَہ میں (بعض کے نزدیک بُروسہ میں) پیدا ہوا تھا۔ اسے سلطان مراد ثانی کے قائم کردہ مدرسے میں مدرّس کی جگہ دی گئی اور ۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء میں وہ مُلّا خسرو کی جگہ اِدِرْنَہ کا قاضی مقرر ہوا۔ سلطان محمد ثانی کی تخت نشینی کے بعد وہ قاضی عسکر کے علاوہ نئے حکمران کا اتالیق بنا اور اس طرح مرتبۂ وزارت تک جا پہنچا۔ قسطنطینیہ کی فتح کے موقع پر وہ سلطان کے ہمراہ تھا۔ اگرچہ اپنی خوش طبعی کی بنا پر وہ سلطان کا مقرب خاص ہو گیا تھا، لیکن بعد ازاں زیرِ عتاب آ گیا اور حراست میں رکھا گیا (کہتے ہیں کہ اسے سلطان کی کسی منظورِ نظر کنیز سے محبت ہو گئی تھی، لیکن اس بات کا بھی امکان ہے کہ وہ محض سلطان کی مسلّمہ متلوّن مزاجی کا شکار ہو گیا ہو)، مگر پھر اس کا قصور معاف ہوا اور اس کو بُروسہ میں اورخان اور سلطان مراد کی مسجدوں کا متولّی بنا دیا گیا اور بعد میں اسے سلطان اونُو، تیرہ اور انقرہ کا سنجق بک (یعنی حاکم ضلع) بھی مقرر کر دیا گیا۔ بایزید ثانی کی تخت نشینی کے بعد اسے بُروسہ کا سنجق بک بنایا گیا۔ وہ اناطولیہ کے بیگلر بیگی سِنان پاشا کے ساتھ اَغچیری Aghaćayirī کی جنگ میں اس کے جلو میں موجود رہا۔ یہ جنگ مملوکوں کے خلاف ہوئی تھی (۸ رمضان ۸۹۳ھ/ ۱۷ اگست ۱۴۸۸ء، قب سعد الدین اور ہامر- پُرگشٹال Hammer-Purgstall)۔ اس نے ۹۰۲ھ/ ۱۴۹۶-۱۴۹۷ء میں بمقام بُروسہ وفات پائی۔ ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ اس کی تربت کے کھنڈر وہاں موجود تھے۔

اس کی نظموں میں بہت سے قصائد ہیں جو اس نے سلطان محمد ثانی، سلطان بایزید ثانی اور [اس کے بھائی] جم کی مدح میں لکھے۔ اس نے محمد ثانی کے بیٹے مصطفٰی کی موت پر ایک مرثیہ بھی لکھا تھا۔ اپنے زمانے کے فضلا سے اس کے گہرے تعلقات تھے۔ بُروسہ کی گورنری کے زمانے میں اس نے اپنی مصاحبت میں حریری، رسمی، مِیری، چخشرجی شیخی اور شہدی جیسے شاعر جمع کر لیے تھے۔

اس پر ترکی شعرا مثلاً احمدی، نیازی، ملیحی اور بالخصوص شیخی اور عطائی کا بڑا اثر تھا (قب یکی مجموعہ، ۱۹۱۸ء)۔ اپنے زمانے کے دوسرے شاعروں کی طرح اس نے بھی فارسی شعر و سخن کا اثر قبول کیا (اس نے سلمان ساوجی، حافظ، کمال خُجَندی اور کاتبی کا خاص طور پر تتبع کیا ہے)۔ اس کے برعکس یہ مشہور عام روایت (جسے ہم پہلی مرتبہ حسن چلبی کے تذکرہ میں پاتے ہیں) کہ احمد بُرسَلی نے علی شیر نوائی کی بعض نظموں پر ''نظائر'' لکھ کر اوّل اوّل شاعری شروع کی بالکل غلط ہے (قب محمد فؤاد کوپرولو، در تُرک یُردو، ۱۹۲۷ء، عدد ۲۷؛ وہی مصنف: تُرک دِلی و اِدبیاتی حَقِنْدَہ اَرَشْتیرمَہ لَر، استانبول ۱۹۳۴ء، ص ۲۶۴ بعد)۔ احمد پاشا کو اپنے زمانے کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کیا جاتا تھا اور پندرھویں کے اواخر اور سولھویں صدی کی ابتدا کے بہت سے شعرا نے اس کی تقلید کی ہے اور اس کے اثرات اس زمانے کے بعد تک محسوس کیے جاتے رہے جب نئے رجحانات کی وجہ سے، جن کی ابتدا نجاتی سے ہوئی اور بالخصوص باقی سے، احمد پاشا کی شاعری کا وہ پہلا ساز ورٹوٹ چکا تھا۔

اس کا دیوان سلطان بایزید ثانی کے حکم سے مرتّب ہوا۔ اس کے بے شمار قلمی نسخے موجود ہیں، جو ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں۔ اس کے علاوہ احمد پاشا کی نظمیں (جن میں سے بعض عربی اور فارسی زبان میں ہیں) پندرھویں اور سولھویں صدی کے ''نظائر'' کے بڑے مجموعوں میں بھی ملتی ہیں۔

مآخذ: تذکرات از (۱) سِہی، ص ۲۰؛ (۲) لطیفی، ص ۷۶؛ (۳) عاشق چلبی اور (۴) قِینالی زادہ، بذیل مادّہ؛ (۵) الشقائق النعمانیة، ترکی ترجمہ، ص ۲۱۷؛

(۶) عالی: کُنہ الاخبار، ۵: ۲۳۰ بعد؛ (۷) سعد الدّین: تاج التواریخ، ۲: ۵۱۱؛ (۸) بلیغ: گلدستہ، ص ۲۵۹؛ (۹) ہامر۔پُرگشتال (Hammer-Purgstall)، بمدد اشاریہ؛ (۱۰) وہی مصنف: *Gesch. d. osm. Dichtkunst*، ۲: ۴۱ بعد؛ (۱۱) معلم ناجی: عثمانلی شاعرلری، ۱: ۲۰۹ - ۲۱۷؛ (۱۲) فائق رشاد: تاریخ اِدبیات عثمانیہ، استانبول ۱۹۱۳ء، ص ۱۳۷ - ۱۵۰؛ (۱۳) گب (Gibb): [*Hist. of Ottoman Poetry*]، ۲: ۴۰ - ۵۸؛ (۱۴) سعد تین نُزہت اِرغُون (Sadettin Nuzhet Ergun): تُرک شاعرلری، استانبول ۱۹۳۶ء، ۱: ۳۰۵ - ۳۲۰؛ (۱۵) محمد فؤاد کوپرولو: بُز سَلی احمد پاشا، در مجلۂ سعادت، ۱۹۲۰ء، اعداد ۲۹، ۳۶، ۴۵، ۵۶؛ (۱۶) وہی مصنف: در آ ت، بذیل مادّہ؛ (۱۷) استانبول کتاپ لک لری تُرکچہ یازمہ دیوان لر کتالوغو، عدد ۱۰۱.

(خلیل اینالجق HALIL INALCIK)

---

* **احمد پاشا بونیوال**: [ایک فرانسیسی نومسلم] کلاڈ الگزانڈر کونٹ ڈ بونیوال (Claude-Alexandre Comte de Bonneval) ۱۶۷۵ء میں لموسن (Limousin) کے ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوا تھا۔ ۱۷۰۴ء میں ہسپانیہ کی جنگ تخت نشینی کے آغاز میں اس نے فرانسیسی فوج میں بہت نمایاں خدمات سرانجام دیں، لیکن اس کے بعد اسے یہ خیال گزرا کہ اس کی ہتک کی گئی ہے؛ چنانچہ وہ یہ تعلّق منقطع کر کے فریق ثانی سے جاملا اور تھوڑے ہی دنوں میں ایک سپہ سالار کی حیثیت سے تمام یورپ میں مشہور ہو گیا۔ اس نے سیوائے (Savoy) کے شہزادہ یوجین (Eugéne) کے ماتحت اپنے ہی ہم وطنوں کے خلاف متواتر کئی معرکوں میں شرکت کی، پیٹرواردین (Peterwardein) کے معرکے (۱۷۱۶ء) میں زخمی ہوا اور اس سے اگلے ہی سال بلغراد کے محاصرے میں شریک تھا۔ آخر میں وہ شہزادہ یوجین سے بھی ناراض ہو گیا اور کوئی ایک سال قید رہنے کے بعد ۱۷۲۷ء میں وینس بھاگ آیا، جہاں اس نے بہتیری کوشش کی کہ آسٹریا کی مخالف طاقتوں میں سے کوئی اسے اپنے ہاں ملازم رکھ لے، لیکن ناکام رہا۔ اب اس نے اپنی خدمات سلطان احمد ثالث کو پیش کر دیں اور ۱۷۲۹ء میں رَغوسہ (Ragusa) کے راستے سے سفر کرتے ہوئے بوسنہ سرائے پہنچا، جہاں اس نے اسلام قبول کر لیا اور اپنا نام احمد رکھا۔ محمود اوّل کی تخت نشینی کے بعد وہ پہلے تو گومولجِن (Gümüldjine) واقع تھریس میں مقیم رہا، جہاں اسے روزینہ ملتا رہا اور پھر ستمبر ۱۷۳۱ء میں اسے وزیر اعظم طوپال عثمان پاشا نے طلب کر لیا، کیونکہ اس کا ارادہ تھا کہ وہ ترک فوجوں کی تعلیم و تربیت یورپی طریقوں کے مطابق کرائے اور خُمبرہ جیوں (Grenardiers) کے ادجاق کی اصلاح کرے۔ اگلے ماہ اپریل میں عثمان پاشا کے زوال کے بعد اس کے جانشین حکیم اوغلو علی پاشا نے شروع میں تو اسے نظر انداز کیے رکھا لیکن ۱۷۳۳ء میں اس نے پولینڈ کے مسئلۂ تخت نشینی کے سلسلے میں بونیوال سے مشورہ کیا کہ بابِ عالی کی حکمتِ عملی کیا ہونا چاہیے اور ماہ جنوری ۱۷۳۵ء میں اسے خُمبرہ جی باشی کا عہدہ اور پاشاے دوطُوغ [= گھوڑے کی دم، ترکی نشان امارت] (میر میران) کا منصب عطا ہوا۔ اسی سال ماہ جولائی میں علی پاشا کی برطرفی کے بعد ۱۷۳۷ء تک بونیوال کو بابِ عالی کی مشاورتی مجالس میں شریک نہ کیا گیا، لیکن پھر محسن زادہ عبداللہ پاشا نے آسٹریا کے خلاف جنگ کے سلسلے میں اسے دوبارہ مشورے کے لیے طلب کیا۔ گو وہ اس کے بعد وزیر اعظم یگِن محمد پاشا کے ساتھ پھر محاذِ جنگ پر گیا، لیکن ہنگری میں بغاوت برپا کرانے کی جو چال اس نے چلی تھی وہ ناکام رہی؛ چنانچہ جب ۱۷۳۸ء میں وہ استانبول میں واپس آیا تو اس کی طرف سے چشم التفات پھر چکی تھی۔ اگلے سال سپہ سالاری بھی اس سے چھین لی گئی اور اسے قسطمونی (Kastamonu) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ بعد ازاں اگرچہ ایک سال کے اندر ہی اندر اسے بحال بھی کر دیا گیا لیکن اسے پہلا سا اثر و اقتدار حاصل نہ ہو سکا اور ۱۷۴۷ء میں اپنی وفات تک فرانس واپس جانے کے لیے ہاتھ پاؤں مارتا رہا۔ اس دوران میں اس کا کام محض یہ رہا کہ خُمبرہ جیوں کا انتظام و انصرام کرے اور یورپ کے سیاسی مسائل پر بابِ عالی کی خدمت میں اپنی رائے پیش کرتا رہے (اس کے بعض تبصرے ترکی ترجمے کی صورت میں محفوظ ہیں)۔ اسے غلطہ کے قبرستان مولوی خانہ میں دفن کیا گیا اور اس کی جگہ (خُمبرہ جیوں کے دستور کے مطابق) اس کے متبنّٰی فرزند کا تقرر عمل میں آیا۔ وہ بھی ایک فرانسیسی نومسلم تھا اور اس کا نام سلیمان آغا تھا۔

مآخذ: (۱) محمد عارف: خُمبرہ جی باشی احمد پاشا بونیوال، در *OTEM*، عدد ۱۸ - ۲۰؛ (۲) Prince de Ligne: *Mémoire sur le comte de Bonneval*، پیرس ۱۸۱۷ء؛ (۳) A. Vandal: *Le Pacha Bonneval*، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۴) وہی مصنف: *Une Ambassade Française en Orient*، پیرس ۱۸۸۷ء، اشاریہ؛ (۵) آ ت، بذیل مادّہ (از جاوید بَیسُون [اور وہ مآخذ جو وہاں درج ہیں].

(بوِون H. BOWEN)

---

* **احمد پاشا خائن**: وزیرِ دولتِ عثمانیہ، اصلاً گرجستانی تھا۔ احمد پہلے پہل سلیم اوّل کے محل میں ''ایچ اوغلانی'' کی حیثیت سے داخل ہوا۔ اس کے بعد بویوک امیر آخور ہو کر اس نے مملوکوں کے خلاف ۱۵۱۶ - ۱۵۱۷ء کی جنگ میں حصہ لیا اور ۱۵۱۹ء میں روم ایلی کا بیگلر بیگی مقرر ہو گیا۔ سلیمان اوّل نے بلغراد پر جو حملہ کیا اس میں احمد کی تجویز منظور کر لی گئی؛ چنانچہ اس نے بوغور دَلن (Sabacz) کو تسخیر کر لیا (۲ شعبان ۹۲۷ھ/ ۸ جولائی ۱۵۲۱ء) اور سیرمیا (Syrmia) پر حملہ کر دیا۔ بلغراد کے محاصرے میں حسن خدمات کے صلے میں سلطان نے اسے وزیرِ دیوان مقرر کر دیا (۱۵۲۱ء کا موسم خزاں)۔ روڈس کی مہم میں اس نے سپہ سالار کی حیثیت سے ساحل پر اترنے اور شہر کا محاصرہ کرنے میں بڑی کامیابی حاصل کی۔ اس کے بعد اس نے سینٹ جان کے سورماؤں

(Knights) سے قلعہ حوالہ کر دینے کی شرطیں طے کیں (۲ صفر ۹۲۹ھ/ ۲۱ دسمبر ۱۵۲۲ء)۔ صدر اعظم پیری محمد پاشا [رک بآن] کی معزولی میں احمد پاشا کا ہاتھ تھا اور اسے امید تھی کہ وزیر سوم کے درجے سے وہ وزیر اوّل کے منصب تک براہِ راست ترقی کر جائے گا، کیونکہ وزیر دوم اس وقت مصر میں تھا؛ لیکن دستور و معمول کے بالکل برعکس یہ عہدہ ''خاص اوطہ باشی'' ابراہیم [رک بآن] کو مل گیا۔ اس فیصلے سے بے حد مایوس ہو کر احمد نے سلطان سے درخواست کی کہ اسے مصر کا والی مقرر کر دیا جائے (۱۹/ اگست ۱۵۲۳ء)۔ وہاں جا کر اس نے مملوکوں اور بدوی سرداروں کو، جو خیری بیگ کی وفات کے بعد سے ناراض تھے اور بڑی شورش برپا کر رہے تھے، پھر رضا مند کر لیا۔ سلیمان ابھی تک صدر اعظم ابراہیم کے زیر اثر تھا، اس لیے اس نے قرہ موسٰی کو مصر کا والی مقرر کر دیا اور اسے حکم دیا کہ وہ احمد کو قتل کر دے۔ جب احمد کو یہ معلوم ہوا تو اس نے سلطان کا لقب اختیار کر کے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا (جنوری ۱۵۲۴ء)۔ اس نے ینی چری سپاہیوں کو، جو قلعۂ قاہرہ میں متعین تھے، قتل کرایا اور منتشر کر دیا اور ترکوں کے خلاف مسیحی طاقتوں سے روابط قائم کر لیے۔ سلطان سلیمان نے اپنے وزیر ایاس پاشا کی قیادت میں ایک لشکر مصر بھیجا اور اس کے علاوہ خفیہ طور پر یہ کوشش بھی کی کہ احمد کی فوج اس کے خلاف ہو جائے۔ اس کے اپنے ایک افسر قاضی زادہ محمد بیگ نے ایک حمام میں اس پر قاتلانہ حملہ بھی کیا، لیکن زخمی ہو جانے کے باوجود احمد اپنی جان بچا کر قبیلۂ بنو بکر کے بدویوں کے پاس پہنچ گیا؛ تاہم انھوں نے بالآخر اسے گرفتار کر کے سزائے موت پانے کے لیے سلطان کے حوالے کر دیا۔

مآخذ: (۱) جلال زادہ مصطفٰی: طبقات الممالک و درجات المسالک (مخطوطۂ فاتح، عدد ۴۴۲۳)؛ (۲) سُہیلی: تأریخ مصر الجدید، استانبول ۱۱۴۵ھ؛ (۳) فریدون بیگ: مُنشَئات، استانبول ۱۲۷۴ھ، ص ۵۰۷ - ۵۴۰؛ (۴) پیچوی، ۱: ۷۱ - ۷۹؛ (۵) Marino Sanuto: *I Diarii*، ج ۳۵ - ۳۸، وینس ۱۸۷۹ - ۱۹۰۳ء؛ (۶) ہامر - پرگشتال (Hammer-Purgstall)، بمدد اشاریہ؛ (۷) J. W. F. Stripling: *The Ottoman Turks and the Arabs*، Urbana ۱۹۴۲ء.

(خلیل اینالجق HALIL INALCIK)

---

* **احمد پاشا قرہ:** سلیمان اوّل کے عہد میں صدرِ اعظم دولتِ عثمانیہ۔ وہ البانوی الاصل تھا۔ اس نے محل شاہی میں تعلیم پائی اور قپوجی باشی، میرِ علم اور پھر (۹۲۷ھ/ ۱۵۲۱ء میں) ینی چری کے آغا (ینی چری آغاسی) کے درجے تک پہنچا۔ اسے روم ایلی کا بیگلر بیگی مقرر کیا گیا اور اس نے ہنگری کی جنگ میں حصّہ لیا۔ ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء میں والپو (valpo) اور سکلوس (Siklós) فتح کیے اور اُسترگن گران (Esztergom) اور اِستونِ بلغراد (Székesfehérvár، Stuhlweissenburg) کے سر ہونے کے موقع پر بھی موجود تھا۔ ۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸ء میں اسے ایرانیوں کے خلاف جنگ میں سپہ سالارِ اعظم بنایا گیا اور دوسرے درجے کے وزیر کا منصب عطا ہوا۔ ۱۵۴۹ء میں اس نے کماخ کے قریب ایرانیوں کو مار بھگایا اور مشرقی اناطولیہ اور گرجستان کے متعدد قلعے فتح کر لیے۔ ہنگری میں لِپّا (Lippa) کے ہاتھ سے نکلنے اور صوقللی محمد پاشا کے محاصرۂ تمیشوار (Temesvár) میں ناکام ہونے پر اسے بطورِ سپہ سالار وہاں تبدیل کر دیا گیا۔ یہاں اس نے پینتیس روز کے محاصرے کے بعد تمیشوار کو، جس کی مدافعت Stephan Losonczy کر رہا تھا، تسخیر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے ژولنوک (Szolnok) پر قبضہ کر لیا، لیکن اغری (Erlau 'Eger) کے محاصرے میں وہ ناکام رہا، جو اس نے صوقللی کے ساتھ مل کر کیا تھا۔ شاہ طہماسپ (۹۶۰ھ/ ۱۵۵۳ء) سے جنگ کے زمانے میں سلطان سلیمان نے وزیر اعظم رستم پاشا کو معزول کر کے اس کی جگہ احمد پاشا کو مقرر کر دیا۔ مؤخّر الذکر نے نَخچوان اور قرہ باغ کے معرکوں میں حصہ لیا۔ معاہدۂ اماسیہ (Amasya) (۱۵۵۵ء) کی رو سے جنگ ختم ہوئی اور سلطان استانبول واپس آیا تو احمد کو دیوان کے ایک اجلاس کے دوران میں گرفتار کرنے کے بعد قتل کر دیا گیا (۱۳ ذوالقعدہ ۹۶۲ھ/ ۲۸ [۳۰] ستمبر ۱۵۵۵ء)۔ اس قتل کا سبب تو یہ بتایا گیا کہ اس نے والی مصر علی پاشا کے خلاف سازش کی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ سلطان کا دلی مقصد یہ تھا کہ رستم پاشا کو، جو اس کا داماد تھا، دوبارہ وزیر اعظم مقرر کر دے۔ حدیقة الجوامع، ۱: ۱۴۳؛ سجلّ عثمانی، ۱: ۲۵۹، کے مطابق احمد پاشا نے سلیم اوّل کی بیٹی فاطمہ سلطان سے شادی کی تھی۔ اس نے طوپ قپو کے نزدیک ایک مسجد کی تعمیر شروع کی تھی، مگر وہ اس کی وفات کے بعد ہی مکمّل ہو سکی۔

مآخذ: (۱) جلال زادہ مصطفٰی: طبقات المسالک، مخطوطہ؛ (۲) جلال زادہ صالح: سلیمان نامہ، مخطوطہ؛ (۳) رُستم پاشا، تواریخ آلِ عثمان، مخطوطہ؛ (۴) لطفی پاشا: تاریخ، استانبول ۱۳۴۱ھ، ص ۳۲۳ - ۴۵۳؛ (۵) عالی: کنه الاخبار، مخطوطہ، یونیورسٹی کتب خانہ، شمارہ ۲۲۹۰/ ۳۲، ورق ۳۱۷؛ (۶) پیچوی: تاریخ، ۱: ۲۴، ۲۴۷ - ۳۴۳؛ (۷) صولق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص ۵۰۴ - ۵۳۴؛ (۸) مُنجم باشی: صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۳: ۴۹۷ - ۵۰۶؛ (۹) کاتب چلبی: تقویم التواریخ، استانبول ۱۱۴۶ھ، ص ۱۲۱، ۱۷۶ - ۲۳۶؛ (۱۰) عثمان زادہ احمد تائب: حدیقة الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۳۱؛ (۱۱) اَیوان سرائی حُسین: حدیقة الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ۱: ۱۴۱ - ۱۴۳؛ (۱۲) سِجلّ عثمانی، ۱: ۱۹۸ - ۱۹۹، ۲۵۹؛ (۱۳) ہامر - پرگشتال (Hammer-Purgstall)، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) بوش بیچق (Busbecq): *Litterae Turcicae*.

(ایم جاوید بیُسون)

---

* **احمد پاشا گدِک:** [یا گدِیک، اس کے اس لقب کی توجیہ کے لیے دیکھیے نیچے] ترکی صدر اعظم، صربیا میں پیدا ہوا۔ اسے مراد ثانی کے محل میں ''اِیچ

آوغلانی'' کے طور پر رکھا گیا۔ وہ تھوڑے عرصے کے لیے سلطان محمد ثانی کے عہد میں رُوم (توقاد) کا بیگلر بیگی بھی مقرر ہوا، جس کے بعد ۱۴۶۱ء میں اناطولیہ کا بیگلر بیگی بنایا گیا۔ ۱۴۷۰ء تک اس عہدے پر فائز رہنے کے بعد اسے وزیر بنا دیا گیا۔ اناطولیہ میں قرہ مانیوں اور آق قویونلو کے خلاف تمام نئے مفتوحہ علاقوں کے انضباط واستحکام میں اس نے فیصلہ کن کام انجام دیا؛ چنانچہ اس نے پہلے توکوی لی حصار (۱۴۶۱ء) کو سر کرنے میں نام پیدا کیا، پھر ۱۴۶۹-۱۴۷۲ء میں اس نے قرہ مان ایلی کے پہاڑی اور ساحلی علاقے کو، ۱۴۷۱ء میں علائیہ اور ۱۴۷۲ء میں سِلفِک، موکن، گوریگوس اور لُلّیے (Lullon) کی تسخیر سے مطیع و منقاد بنایا۔ ۱۴۷۲ء میں آق قویونلو کی فوجوں کا ایک خطرناک حملہ ہوا، جس کی قیادت قرہ مانلی امیر پیر احمد کے ہاتھ میں تھی اور جو حامد ایلی تک بڑھ آئیں۔ گدِک احمد نے انھیں پسپا کرنے کے بعد قرہ مان ایلی کو دوبارہ فتح کر لیا۔ بقول نَشری، ص ۲۱۱، اس نے اوزون حسن [رٓکَ بآن] پر ۸۷۸ھ/۱۴۷۳ء میں فتح پانے میں اہم حصہ لیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد ہم اسے اِچ ایلی میں پاتے ہیں، جہاں اس نے قرہ مانلی امرا کا، جنھوں نے یہ مقام ایک عیسائی بحری بیڑے کی مدد سے دوبارہ حاصل کر لیا تھا، بڑی کامیابی سے مقابلہ کیا۔ اس مہم میں احمد نے مِنَن اور سِلفِکہ پر قبضہ کر لیا، اور طاش ایلی کے سرداروں کو یا تو موت کے گھاٹ اتارا یا جلاوطن کر دیا (۱۴۷۳-۱۴۷۴ء)۔ اس وقت وہ وزیرِ دوم کے منصب تک پہنچا تھا، لیکن ۱۴۷۴ء میں صدرِ اعظم محمود (کمال پاشا زادہ) کے قتل کے بعد صدرِ اعظم مقرر ہو گیا۔ محمود ثانی نے اسے اہلِ جنوا کے مقابلے میں قرم (Crimea) بھیجا، جہاں اس نے کَفّہ (جون ۱۴۷۵ء)، سُولدایہ اور تانہ پر قبضہ کر لینے کے علاوہ مَنگُپ (دسمبر ۱۴۷۵ء) کا محاصرہ کر لیا (جسے بعد میں یعقوب بیگ نے فتح کر لیا)۔ احمد نے نئے خان مِنگلی گِرائے سے جسے اس نے کَفّہ کے قید خانے سے رہائی دلائی تھی، ایک عہدنامہ بھی کیا، جس کی رُو سے اس نے سلطان کی حمایت میں آنا قبول کر لیا۔ احمد کی خوداعتمادی سے سلطان ناراض ہو گیا اور جب اس نے سلطان سے البانیا میں سقوطری کے خلاف ایک مہم کے معاملے میں اختلاف رائے کرنے کی جرات کی تو اسے رُوم ایلی حصار میں قید کر دیا گیا (۱۴۷۷ء)۔ ۱۴۷۸ء میں اسے رہائی ملی اور بیڑے کے قپُودان کا منصب عطا ہوا۔ ۱۴۷۹ء میں اس نے لیونارڈو توکّو (Leonardo Tocco) سے سانٹا مورو کا شہر چھین لیا۔ لیونارڈو اپولیہ (Apulia) کی طرف فرار ہو گیا اور احمد پاشا نے والونہ (Valona) سے لنگر اٹھا کر ۱۱ اگست ۱۴۸۰ء کو اوترانتو (Otranto) پر قبضہ کر لیا۔ آئندہ موسم بہار میں جب اس نے والونہ ہی میں سے ایک نیا لشکر جمع کر کے یہ ارادہ کیا کہ اوترانتو سے بڑھ کر مزید فتوحات حاصل کرے تو اسے یہ ترغیب دی گئی کہ وہ نئے سلطان بایزید ثانی کی اس کے بھائی جم سلطان کے خلاف حمایت کرے؛ چنانچہ اس نے سلطان بایزید ثانی کے لیے تخت حاصل کرنے میں فیصلہ کن حصہ لیا، لیکن وہ یا تو جم سلطان کو مملوکوں کے علاقے میں فرار ہوتے وقت گرفتار نہ کر سکا یا خود گرفتار کرنا نہ چاہتا تھا اس لیے سلطان نے اسے شُبہہ کی بنا پر قید کر دیا؛ لیکن اس کارروائی سے قپی قولو Ḳapiḳulu [ینی چری کے محافظ دستے کے سپاہیوں (Life-guardsmen)] میں شور و شغب برپا ہو گیا، چنانچہ اسے دوبارہ بحال کرنا پڑا۔ جب جم سلطان دوسری مرتبہ بھی تخت پر قابض ہونے کی کوشش میں ناکام رہا تو بایزید نے اپنے آپ کو کافی طاقت ور دیکھ کر احمد کو قتل کروا دیا، گو اس کی وجہ سے قپی قولو میں دوبارہ شورش برپا ہو گئی۔ استانبول کا ایک حصہ گدِیک احمد کے نام سے موسوم ہے، کیونکہ اس نے وہاں کچھ متبرک عمارات تعمیر کرائی تھیں اور گدِیک احمد کی وہ مسجد جو افیون میں ہے قدیم عثمانی فنِ تعمیر کا بہت اچھا نمونہ ہے۔ [عاشق پاشا زادہ اسے زیادہ تر گدِیک اِراحمد پاشا لکھتا ہے، یعنی اس کے خیال میں وہ پٹہ داروں میں سے تھا، چنانچہ اس کی مدح میں یہ شعر بھی ذکر کرتا ہے کہ:

بو احمد کیم گدیکلرک ار یدر
نیجہ گدیکلری برق ایتدی احمد

''یہ احمد جو پٹہ داروں کا آدمی ہے، اس نے پٹہ داروں کو کیسی تقویت دی،'' گیدیک = پروانہ یا پٹہ، نیز خلل، نقصان، کمی]۔

مآخذ: (۱) نَشری: جہان نُما (طبع ٹائشنر (Taeschner))؛ (۲) کمال پاشا زادہ (مخطوطۂ فاتح، شمارہ ۴۲۰۵)؛ (۳) اُرُج [عروج؟]: تواریخ آل عثمان (طبع بابنگر (Babinger))؛ (۴) D. da Lezze (G. M. Angiolello): *Historia Turchesca*، بخارسٹ ۱۹۱۰ء؛ (۵) ہامر۔پُرگشتال (Hammer-Purgstall)، بمدد اشاریہ؛ (۶) S. Fisher: *The foreign Relations of Tukey*، Urbana ۱۹۴۸ء؛ (۷) بابنگر (Fr. Babinger): *Mehmed der Eroberer*، میونخ ۱۹۵۳ء؛ (۸) آ آ، بذیل مادّہ (از M. H. Yinanç).

(خلیل اینالجق HALIL INALCIK)

احمد تائب: رٓکَ بہ عثمان زادہ. ✱

احمد تتوی: مُلّا ٹھٹھوی، نصر اللہ الدیبلی التتوی (ٹھٹھوی) کے بیٹے تھے ⊗ (مجالس المؤمنین، مجلس پنجم، ص ۲۵۴: تتوی، نیز ایلیٹ اور ڈاوسن، ۵: ۱۵۰، لیکن حواشی میں بحوالۂ ڈاکٹر برڈ (Dr. Bird) و جنرل برگز (General Briggs): نینوائی)۔ سنِ ولادت نامعلوم ہے۔ آبا و اجداد فاروقی حنفی تھے، لیکن ملّا احمد نے امامیہ عقائد اختیار کر لیے تھے۔ صاحبِ مجالس المؤمنین (قاضی نور اللہ شوستری) کے قول کے مطابق تبدیلِ عقائد کا سبب یہ ہوا کہ ابھی مُلّا کا بچپن تھا کہ ایک عرب عراق سے ٹھٹھے آیا اور مُلّا احمد کے ہمسائے میں رہنے لگا۔ اس نے مُلّا احمد کو شیعی عقائد سے روشناس کیا؛ چنانچہ مُلّا کو تفسیر کشّاف کے پڑھنے کا خیال پیدا ہوا۔ انھیں ایام میں عراق سے میرزا احسن نام ایک بزرگ جنھیں خواب میں احمد کی ضرورت کا احساس ہو چکا تھا، وارد ٹھٹھہ ہوے اور کشّاف کا نسخہ پیش کیا (مجالس، مجلس پنجم، ص ۲۵۴)۔ ابتدائی تعلیم کا حال

قاضی نور اللہ شوستری نے خود مُلّا احمد ہی کے حوالے سے بیان کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ میں نے مذہب امامیہ اختیار کیا اور بعض ''مقاصد کا استکشاف'' بالمشافہ میرزا احسن سے کیا۔ کشّاف کے مطالعے کے بعد جب میری عمر بائیس سال کی ہوئی اور مقدمات علمیہ کی تحصیل سے ٹھٹھے میں فارغ ہو گیا تو زیارتِ مشہدِ مقدس کی طرف متوجہ ہوا۔ مدتوں مشہد میں قیام رہا۔ وہاں مولانا افضل قائینی سے علم حاصل کیا اور فقہِ امامیہ اور ریاضی میں دسترس پیدا کی۔ وہاں سے یزد اور شیراز جا کر حکیم حاذق مُلّا کمال الدین طبیب (کمال الدین حسن: مآثر الامراء) اور مُلّا میرزا جان شیرازی وغیرہ سے کلیات قانون اور شرح تجدید اور اس کے حواشی کی تعلیم حاصل کی۔ پھر اردوے معلّٰی کے ہمراہ قزوین پہنچا اور عنایات شاہانہ سے سرفراز ہوا۔ بعد ازاں قزوین سے عراق کی زیارت گاہوں، حرمین شریفین اور بیت المقدس کی طرف گیا۔ اس سفر میں کئی شیعہ علما سے استفادہ کیا پھر سمندر کے راستے وارِدِ دکن ہوا اور گولکنڈہ کے والی قطب شاہ کے پاس آیا۔ یہاں عواطفِ بے دریغ سے نوازا گیا۔ (مجالس المؤمنین، مجلس پنجم، ص ۲۵۴، ۲۵۵؛ مآثر الامراء، ۳: ۲۶۰)؛ لیکن مُلّا عبدالقادر بدایونی کو مُلّا کے عالم ہونے میں تو نہیں البتہ حکیم ہونے میں شُبہہ ہے (منتخب التواریخ، ۳: ۱۶۸ و ۳۱۸)۔

مُلّا احمد کے سفر کے بارے میں بدایونی کے ہاں کچھ مزید تفصیل ملتی ہے۔ فرماتے ہیں ''شاہ طہماسپ کے عہد میں تبرّائیوں کی صحبت میں تھا اور (تبرّا کے معاملے میں) ان سے بھی آگے نکل گیا تھا۔ جب شاہ اسمٰعیل ثانی نے تسنّن کی وادی میں، اپنے باپ کے برعکس، غلو سے کام لیا اور رافضیوں کے قتل و ایذا رسانیوں میں لگ گیا تو مُلّا احمد ٹھٹھوی میرزا معدوم کی ہمراہی میں مکے چلے گئے۔ میرزا معدوم شریف اور متعصب سنّی تھے (منتخب: ''کہ شریفے''؛ ایلیٹ: ''شرقی'' بجائے ''کہ شریفے'') اور کتاب النوافض (نوافض۔ ایلیٹ، ۵: ۱۵۱) فی ذم الروافض کے مصنف ہیں۔ مکّے سے مُلّا احمد دکن اور پھر ہندوستان چلے گئے (منتخب، ۲: ۳۱۷)۔

شاہ طہماسپ کا انتقال ۹۸۴ھ/۱۵۷۶ء میں ہوا۔ اس تاریخ کے کچھ بعد مُلّا ایران سے نکلے ہوں گے اور دیگر ممالک سے ہوتے ہوئے دکن میں آئے اور اکبری سال جلوس کے بیسویں سال میں فتح پور سیکری پہنچے (مآثر الامراء، ۳: ۲۶۳؛ مجالس المؤمنین، ص ۲۵۵: بعد از مدتے؛ سٹوری، حصۂ دوم، جُز ۱ سہ ۱، ص ۱۱۹، حاشیہ: ۹۸۹ھ/۱۵۸۱ء؛ محفوظ الحق: مقالہ تاریخ الفی، در اسلامک کلچر، جولائی ۱۹۳۱ء، ص ۴۶۵: ۹۸۹ھ)۔ ڈاکٹر محفوظ الحق کا قیاس ہے کہ ملّا کی دربار اکبری تک رسائی حکیم ابو الفتح گیلانی کے توسّط سے ہوئی (وہی رسالہ، ص ۴۶۵)۔ اس کا تو علم نہیں، البتہ تاریخ الفی کی تالیف کا کام ضرور حکیم ابوالفتح گیلانی کی سفارش سے ملا (بدایونی: منتخب التواریخ، ۲: ۳۱۹)۔ فتح پور سیکری میں آمد کے ابتدائی زمانے میں ملا عبدالقادر بدایونی اور ملا احمد کی ملاقات بازار میں ہوئی تھی اور اس کا انجام فقرے بازی پر ہوا تھا (دیکھیے ۲: ۳۱۷ ببعد)۔

مُلّا احمد اکبری دور کے فضلا میں تھے۔ تاریخ الفی کی تالیف کا کام بالآخر انھیں کے سپرد ہوا، لیکن ۹۹۶ھ/۱۵۸۸ء میں میرزا فولاد خان برلاس کے ہاتھ سے مُلّا احمد لاہور میں قتل ہو گئے (ان کے قتل کے بارے میں زیادہ مفصّل بیان صاحب مآثر الامراء کا ہے، دیکھیے مآثر الامراء، ۳: ۲۶۰-۲۶۲؛ نیز دیکھیے آئینِ اکبری، انگریزی ترجمہ ۱: ۲۰۶-۲۰۷)۔

عبدالقادر بدایونی کے قول کے مطابق، (۲: ۳۶۴) مُلّا احمد کا قتل آدھی رات کے وقت ۲۵ صفر کو ہوا۔ اس کی شیعیت کی وجہ سے بدایونی نے طنز کرتے ہوئے ''خوک سقری''، ''زھے خنجر فولاد'' اور حدیقۂ سنائی کے ایک عربی شعر سے تاریخیں نکالی ہیں (منتخب، ۳: ۱۶۸)۔ بدایونی کا بیان مستند جاننا چاہیے، کیونکہ احمد کے قتل کے وقت بدایونی خود وہاں موجود تھا (۳: ۱۶۸)۔ مُلّا احمد کو حظیرۂ حبیب اللہ میں دفن کیا گیا (مجالس، ص ۲۵۵)۔ قتل کا سبب تعصبِ مذہبی کے علاوہ عنادِ ذاتی بھی تھا۔ بدایونی کا یہ فقرہ قابلِ غور ہے: ''میرزا فولاد خان... بتقریب غلوے کہ در مذہب داشت و آزارے کہ ازو یافتہ بود بقتل رسانید'' (منتخب، ۲: ۳۱۹)۔ اس کی تائید اس گفتگو سے بھی ہوتی ہے جو قاتل اور حکیم ابوالفتح کے درمیان ہوئی: ''چون بسفارت حکیم ابو الفتح از وے پرسیدہ اند کہ ترا تعصب در مذہب باعث بر قتل مُلّا احمد شاہ باشد؟ جواب دادہ کہ اگر تعصب می داشتم بایستے کہ بکلانترے ازوے متعرض می شدم (وہی کتاب، ص ۳۶۴، ۳۶۵، نیز آئینِ اکبری، ترجمہ انگریزی، ۱: ۲۰۶)۔

تصانیف: ملّا احمد مندرجہ ذیل کتابوں کے مصنف تھے: (۱) رسالہ در تحقیق تریاق فاروقی (مجالس، ص ۳۵۵)؛ (۲) رسالہ در اخلاق (حوالۂ مندرجۂ بالا)؛ (۳) رسالہ در احوال حکماء مسمّٰی بہ خلاصۃ الحیات، نامکمل رہا (حوالۂ مندرجۂ بالا)؛ (۴) رسالہ در اسرار حروف و رموز اعداد (حوالۂ مندرجۂ بالا)؛ (۵) تاریخ الفی۔ ان میں سے صرف دو کتابیں ملتی ہیں؛ خلاصۃ الحیات اور تاریخ الفی؛ باقی کتب ناپید ہیں۔ کسی معروف لائبریری میں ان کا سراغ نہیں ملتا۔

(۱) خلاصۃ الحیات: یہ کتاب فلاسفہ کے احوال و اقوال پر مشتمل ہے اور حکیم ابوالفتح گیلانی کی فرمائش پر لکھی گئی۔ دیباچے میں درج ہے (بقول سٹوری، ۴: ۱۱۱۰) کہ ایک فاتحہ (پانچ مقالات پر مشتمل) اور دو مقاصد (پہلا مقصد قبل اسلام کے فلاسفہ پر ہے اور دوسرا اسلامی فلاسفہ پر) اور ایک خاتمے پر مشتمل ہو گی؛ لیکن کتاب سقراط کے حال پر رہ جاتی ہے۔ سٹوری کا بیان ہے کہ ساتوں قلمی نسخے نامکمّل ہیں۔ اس سے قیاس ہوتا ہے کہ کتاب مکمّل نہ ہو سکی۔ سٹوری کے قیاس کی تائید مجالس المؤمنین کے بیان سے بخوبی ہو جاتی ہے اور ہم قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ کتاب نامکمّل رہی۔ ڈاکٹر محفوظ الحق نے اس کتاب کو تاریخ الفی سے قبل کی تصنیف اور تاریخ الفی کی تالیف کے کام کو خلاصۃ الحیات کا صلہ قرار دیا ہے

(مقالۂ ڈاکٹر محفوظ الحق، ص ۴۶۵)۔ ہماری راے میں اس کا تاریخ الفی سے قبل لکھا جانا اور حق الخدمت قرار پانا محلِّ نظر ہے۔ عین ممکن ہے کہ یہ کتاب بھی تاریخ الفی کے ساتھ ساتھ لکھی جا رہی ہو اور مصنف کے قتل کے سبب نامکمل رہ گئی ہو۔

(۲) تاریخ الفی: بلاخمن (مترجم آئینِ اکبری، کلکتہ ۱۸۷۳ء، ۱: ۱۰۶، تعلیقہ) کے بیان کے مطابق ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱-۱۵۹۲ء میں مسلمانوں میں یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ اسلام کا خاتمہ ہو رہا ہے اور ظہورِ مہدی کا انتظار ہو رہا تھا، اس افواہ سے اکبر کے پیروکاروں نے فائدہ اٹھانے کی ٹھانی اور دینِ الٰہی کی تبلیغ شروع کی۔ تاریخ الفی بھی اسی عام خیال کا نتیجہ تھی۔ سمتھ (مغل اعظم اکبر، ۱۹۱۹ء، ص ۴۶۲-۴۶۳) کے بیان کے مطابق تاریخ الفی کا آغاز اکبر کے حکم سے ۹۹۰ھ/ ۱۵۸۲ء میں ہوا، کیونکہ اکبر کا عقیدہ تھا کہ اسلام ایک ہزار سال پورے کر کے ختم ہو جائے گا۔ مسلمانوں میں عام طور پر ظہورِ مہدی کا انتظار کیا جا رہا تھا، تاکہ اسلام میں حیاتِ نَو پیدا ہو سکے۔ یہ دلائل قیاسی ہیں۔ مُلّا عبدالقادر بدایونی نے اس کتاب کے آغاز کی سرگزشت بیان کی ہے (منتخب، ۲: ۳۱۸-۳۱۹)، جس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ کتاب کا آغاز حکیم ہمام (م ۶ ربیع الاوّل ۱۰۰۴ھ/ [۱۱ اکتوبر] ۱۵۹۵ء)، حکیم علی (م ۱۰۱۸ھ/ ۱۶۰۹ء)، ابراہیم سرہندی (م ۹۹۴ھ/ ۱۵۸۶ء)، نظام الدین (م ۲۳ صفر ۱۰۰۳ھ/ [۷ نومبر ۱۵۹۴ء])، مُلّا عبدالقادر بدایونی، نقیب خان (م ۱۰۲۳ھ/ ۱۶۱۴ء) اور میر فتح اللہ (م ۹۹۷ھ/ ۱۵۸۸-۱۵۸۹ء) نے کیا۔ چھتیسویں سال رحلت، یعنی ۴۶ھ، سے کام مُلّا احمد کے سپرد ہوا۔ اس لحاظ سے بظاہر مجالس المؤمنین کی حکایت دربارۂ حضرت عثمانؓ (مجالس، ص ۲۵۵) اور مآثر الامراء کا تائیدی بیان (۳: ۲۶۳) جیسا کہ ڈاکٹر محفوظ الحق نے ثابت کیا ہے (ص ۴۶۹) دونوں باطل ٹھیرتے ہیں۔

مُلّا احمد جو کچھ لکھتے جاتے تھے نقیب خان سیفی قزوینی اسے بادشاہ کے حضور میں پڑھتے تھے (مجالس، ص ۲۵۵)۔ اس طرح کتاب کی تحریر جاری تھی کہ مُلّا قتل ہو گئے اور بقایا کام جعفر بیگ آصف خان (بلاخمن، ۱: ۱۰۶) نے پورا کیا۔ کتاب کا دیباچہ ابوالفضل نے لکھا (بحوالۂ سابق)۔ پہلی دو جلدوں کی نظرِ ثانی بدایونی نے کی اور تیسری جلد کی تصحیح آصف خان کے ہاتھوں انجام کو پہنچی۔

تاریخ الفی پر بعض مؤرّخین نے اعتراضات بھی کیے ہیں، مثلاً:-

(۱) ایلیٹ کو اس کتاب پر تین اعتراض ہیں: (الف) ہجری کے بجاے سالِ رحلت کے حساب سے الجھن ہوتی ہے؛ (ب) بعض اہم واقعات نظر انداز کیے گئے ہیں؛ (ج) تاریخ سال وار مرتّب کی گئی ہے، جس سے واقعات کا تسلسل ٹوٹتا ہے (۵: ۱۵۶)۔

(۲) مُلّا احمد پر یہ اعتراض عام ہے کہ اس نے شیعی خیالات کا اظہار بہت کیا ہے۔ ڈاکٹر محفوظ الحق کی راے ہے کہ کتاب کا جتنا حصہ انھوں نے دیکھا ہے اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا (ص ۴۶۸)؛ لیکن ان تعریضات کا کیا کیا جائے جو صاحبِ مجالس المؤمنین نے (ص ۲۵۵) بھی درج کی ہیں اور جن سے مُلّا احمد کے لب و لہجہ کا اندازہ ہوتا ہے۔

(۳) شرما (ص ۴۴) کا اعتراض ہے کہ تاریخ الفی میں مغلیہ دور کا حال زیادہ تر اکبر نامہ سے تلخیص کیا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بیان آصف خان کے نوشتہ حصّے کے بارے میں ہے اور مُلّا احمد سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔

تراجم و تلخیص: میجر راورٹی (Major Raverty) کے انگریزی ترجمے کا مُسوّدہ انڈیا آفس لائبریری میں قلمی صورت میں محفوظ ہے۔ سترہ صفحات کے اقتباسات کا ترجمہ ایلیٹ اور ڈاؤسن میں موجود ہے (۵: ۱۵۰-۱۷۶)۔ فارسی مُلخّص، یعنی احسن القِصَص و دافع الغُصَص (تالیف ۱۲۴۸ھ/ ۱۸۳۲-۱۸۳۳ء)، از احمد بن ابی الفتح الشریف الاصفہانی، کے نسخے بھی بعض کتاب خانوں میں پائے جاتے ہیں (سٹوری، ص ۱۲۱)۔

معاصر نسخہ: اکبری دربار کے قلمی نسخے کا ایک حصّہ کلکتے کے مسٹر اَجیت گھوش (Ajit Ghose) کے کتب خانے میں ہے۔ اس پر ڈاکٹر محفوظ الحق نے ایک مقالہ، بعنوان *Discovery of a Portion of the Original illustrated Manuscript of Tarikh-e-Alfi written for the Emperor Akbar*، جولائی ۱۹۳۱ء کے اسلامک کلچر میں شائع کیا تھا۔

مآخذ: (۱) عبدالقادر بدایونی، مُلّا، منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۹ء، ۲: ۳۱۷-۳۱۹، ۳۶۳ و ۳: ۱۶۸-۱۶۹؛ (۲) شاہنواز خان، صمصام الدولہ: مآثر الامراء، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ۳: ۲۵۸-۲۶۴؛ (۳) نور اللہ شوستری، قاضی: مجالس المؤمنین، تہران ۱۲۹۹ھ، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ (۴) ابوالفضل: آئینِ اکبری، انگریزی ترجمہ از بلاخمن، ۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۶-۲۰۷؛ (۵) Storey: *Persian Literature*، ۱/۲، ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۰-۱۲۱؛ ۱/۲، ۱۹۵۳ء، ص ۱۱۱۰، ۱۲۴۰، ۱۳۹۴؛ (۶) Elliot & Dowson: *The History of India*، ۱۸۷۳ء، ۵: ۱۵۰-۱۷۶؛ (۷) V. A. Smith: *Akbar the Great Moghul, 1542-1605*، طبع دوم ۱۹۱۹ء، ص ۴۶۲-۴۶۳؛ (۸) شرما (S. R. Sharma): *A Bibliography of Mughal Rulers of India (1521-1707A. D.)*، بمبئی بدون تاریخ، ص ۴۴؛ (۹) Mahfuz-ul-Haq: *Discovery of a Portion of the Original Illustrated Manuscript of the Tarikh-e-Alfi written for the Emperor Akbar*، در اسلامک کلچر، جولائی ۱۹۳۱ء، ص ۴۶۲-۴۷۱ (مع دو تصاویر)۔

(ڈاکٹر وحید قریشی)

———————

* **احمد تکودار:** رکّ بہ ایلخانیہ۔

———————

* **احمد تھانیسری:** رکّ بہ تھانیسری۔

———————

* **احمدِ جام:** یا احمد جامی، قصبۂ جام کے رہنے والے، سلجوقی عہد کے ایک

ایرانی صوفی تھے، جو الغزالی، عدی بن مسافر، عَین القضاۃ الہمدانی اور سنائی کے ہم عصر تھے۔ اُن کا پورا نام شہاب الدین ابونَصر احمد بن ابی الحسن بن احمد بن محمد النّامَقی الجامی ہے اور ژندہ پیل (پیل دیوقامت) کے عرف سے بھی مشہور ہیں۔ وہ خود کو آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے صحابی حضرت جریرؓ بن عبداللہ البَجَلی (ابن سعد، ۶: ۱۳) کی اولاد سے بتاتے تھے [جو بلند قامت وخُوب رُو تھے اور اسی لیے حضرت عمرؓ انھیں "اہلِ اسلام کے یوسف" (یوسفِ اینِ اُمّت ــــ جامی: نفحات الانس) کہا کرتے تھے]، لیکن عرب ہونے کے باوجود اُن کے چہرے کی رنگت سرخ تھی، ڈاڑھی سرخی مائل اور آنکھیں گہری نیلی تھیں۔ [ہندوستان کے مغل بادشاہ ہمایوں کی والدہ ماہم بیگم اور اکبر اعظم کی والدہ حمیدہ بانو بیگم کا شجرۂ نسب ان سے ملتا تھا۔ اسی طرح عہدِ اکبری کی ایک اَور خاتون بانو آغا بھی، جو حمیدہ بانو کی عزیز اور شہاب الدین احمد خان نیشاپوری کی زوجہ تھیں، اپنا نسب انھیں سے ملاتی تھیں۔] وہ تُرشِیز (قُہستان) کے علاقے میں ایک گاؤں نامہ یا نامق میں ۴۴۱ھ/۱۰۴۹-۱۰۵۰ء میں پیدا ہوے۔ ایک روایت کے مطابق نوعمری میں اُن پر آشُفتہ سری کا غلبہ تھا، یہاں تک کہ ۴۶۳ھ/۱۰۷۰-۱۰۷۱ء میں، جب ان کی عمر بائیس سال کی تھی، ایک روز کسی بزمِ مےنوشی کے لیے وہ شراب سے لدا ہوا گدھا گھر ہانک کر لا رہے تھے کہ اچانک ہاتفِ غیبی کی ایک آواز نے حالت بدل دی اور وہ اپنے گاؤں کی پہاڑیوں میں عزلت نشین ہوگئے۔ یہاں پورے بارہ برس تک ریاضت اور مجاہدے کی زندگی بسر کرنے اور خراسان کے چند شہروں کی سیر وسیاحت کے بعد باطنی ہدایت کے مطابق وہ قُہستان میں یزد (پزد) جام کے پہاڑوں میں مقیم ہوگئے، جہاں انھوں نے مسجد نور کے نام سے ایک مسجد تعمیر کرائی اور لوگوں سے ملنے جلنے لگے۔ یہاں انھوں نے متواتر چھے سال تک قیام کیا۔ چالیس برس کی عمر میں (۴۸۱ھ/۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) وہ جام کے مَعَدآباد نامی گاؤں میں منتقل ہوگئے، جہاں انھوں نے ایک خانقاہ اور اس کے ساتھ ایک جامع مسجد تعمیر کرائی۔ انھوں نے مشرقی ایران میں سَرَخس، نیشاپور، ہرات، باخَرز وغیرہ دور دراز شہروں کا سفر کیا اور کہتے ہیں کہ وہ مکّہ [معظّمہ] بھی گئے۔ مآخذ سے اس بات کا بھی پتا چلتا ہے کہ سلطان سنجر سے اُن کے ذاتی تعلقات تھے۔ جب انھوں نے محرم ۵۳۶ھ/اگست ۱۱۴۱ء میں اپنی ہی خانقاہ میں انتقال کیا تو اس وقت ان کے مریدوں کی ایک خاصی جماعت بن چکی تھی۔ ان کی ہدایت کے مطابق ان کو مَعَدآباد کے باہر ایک ایسی جگہ دفن کیا گیا جسے ان کے ایک دوست نے خواب میں دیکھا تھا۔ کچھ مدت کے بعد ان کے مزار کے قریب ایک مسجد اور ایک خانقاہ تعمیر کر دی گئی۔ اس کے بعد مختلف عمارتیں بنائی گئیں اور یہ سب ایک نئی بستی کا، جو اب تک موجود اور تربتِ شیخ جام [رکؔ بآن] کہلاتی ہے، مرکز بن گئیں۔ ان کے انتقال کے وقت ان کے انتالیس بیٹوں میں سے چودہ باقی تھے: ان میں سے ایک برہان الدین نصر نے اُن کی خلافت اور مریدوں کی ہدایت و تبلیغ کا کام سنبھال لیا۔ شمس الدین محمد الکُوسُوی الجامی ایک صوفی منش بزرگ، جن کا انتقال ہرات میں ۸۶۳ھ/۱۴۵۹ء میں ہوا (جامی: نفحات الانس، ۵۷۴ ببعد)، انھیں برہان الدین کی ایک بیٹی کی اولاد سے تھے اور اس خاتون کے شوہر اور چچازاد بھائی سراج الدین احمد بھی احمد جام کے نواسوں میں سے تھے۔

احمد جام کی روحانی تربیت کسی خاص سلسلے میں بیعت کے ذریعے نہیں ہوئی، بلکہ انھوں نے خلوت نشینی میں خود ہی اپنا راستہ تلاش کیا؛ تاہم روایت یہ ہے کہ اُن کو ایک بزرگ ابوطاہر گُرد سے توسّل تھا، جن کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ حضرت ابوسعید بن ابی الخیر کے مریدوں میں سے تھے اور انھوں نے اپنے پیر کا پیوند لگا ہوا خرقہ بھی [جو حضرت ابوبکرؓ سے وراثۃً چلا آتا تھا] احمد جام کو دیا تھا۔ صوفی اولیا کے تذکروں کا یہ ایک معروف موضوع رہا ہے کہ کوئی مشہور شیخ اپنا خرقہ کسی دوست کے حوالے کر دیتا ہے اور اسے کچھ ایسی مخصوص علامات بتا دیتا ہے جن کے ذریعے وہ اس خرقے کے آئندہ پہننے والے کو شناخت کر سکے، لیکن بالعموم ایسی روایتوں کو محض اختراع ثابت کیا جاسکتا ہے (قب: فردوس المُرْشِدیّة (مُرتّبۂ Meier)، مقدمہ، ص ۱۸ ببعد)۔ ہوسکتا ہے کہ یہاں بھی حقیقت یہی ہو۔ مذکورۂ بالا الکُوسُوی کی بابت مشہور ہے کہ انھوں نے بعد میں اسی خرقے کو پہننے کا دعوٰی کیا تھا [اگرچہ بقولِ جامی (نفحات الانس) یہ خرقہ شیخ احمد جام کے بعد غائب ہوگیا]۔

حضرت احمد جام نے مفصلۂ ذیل کتابیں، جو سب فارسی زبان میں ہیں، تصنیف کیں: اُنس التائبین، سراج السائرین (مزعومہ تاریخ تصنیف ۵۱۳ھ/۱۱۱۹ء)، فتوح القلوب (=فتوح الروح؟)، روضة المذنبین، بحار الحقیقة، کنوز الحکمة، مفتاح النّجات (۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں لکھی گئی)۔ ان تصانیف میں سے اب تک صرف اوّل الذکر اور آخر الذکر دستیاب ہوسکی ہیں، گو مرزا معصوم علی شاہ (م ۱۹۰۱ء) نے اپنے وقت میں دوسری کتاب [سراج السّائرین] بھی پڑھی تھی۔ تذکرہ نویسوں کی وہ معلومات جو پہلی چھے تصانیف کی تاریخوں کے متعلق ہیں (ایوانوف (Ivanow)، در *JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۳۰۳ ببعد، ۳۴۹-۳۵۲) جزئی طور پر ضرور غلط ہوں گی، کیونکہ ان تمام تصانیف کی فہرست مفتاح النجات میں موجود ہے، اس لیے ان کی تصنیف کا زمانہ ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء سے پہلے ہی کا ہوگا۔ ہاں اگر تصانیف مذکورہ کی فہرست محض الحاقی ہو یا تصانیف مذکورہ پر بعد میں نظرِ ثانی کی گئی ہو تو یہ دوسری بات ہے۔ اس کے علاوہ ایک اَور تصنیف رسالۂ سمرقندیہ بھی محفوظ ہے؛ اسے سوال وجواب بھی کہتے ہیں، کیونکہ وہ ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا تھا۔ دو تین تصانیف ایسی بھی ہیں جن کا سوانح نگاروں نے حوالہ دیا ہے اور جن کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ فتوح الرُّوح کے ساتھ جام میں مغلوں کے حملے کے وقت تلف ہوگئی تھیں، البتہ فیروز شاہ تغلق (۷۵۲-۷۹۰ھ/۱۳۵۱-۱۳۸۸ء) کے دہلی کے کتب خانے میں احمد جام کی سب کتابیں موجود تھیں۔ مصباح الارواح (مخطوطۂ رضا پاشا، عدد ۳۰۰۹)، جس کا ذکر [آ، ت (بذیل مادّۂ جامی) میں ہے، غالبًا احمد جام کی تصنیف نہیں ہے۔

خود احمد جام کے اپنے قول کے مطابق اپنی تبدیلِ ہیئت کے وقت تک

انھوں نے علومِ دین کی تحصیل نہیں کی تھی اور جو کچھ بھی ان علوم کے بارے میں انھوں نے بعد میں حاصل کیا یا شائع کیا اسے محض کشف سمجھنا چاہیے؛ لیکن اسے تسلیم کرنے میں ذرا تأمّل کی ضرورت ہے، کیونکہ ان کے ابتدائی اقوال سے بھی کچھ نہ کچھ واقفیت علمِ دین سے ضرور مترشّح ہوتی ہے اور اس سے بھی زیادہ ان کی تحریروں سے، جن کے لیے علمِ دین کا ہونا لابُدی تھا۔ بہر حال ان کے نظریات یا کم سے کم ان کا پیرایۂ بیان متضاد اور غیر متعلقہ باتوں سے خالی نہیں ہے۔ ان کا علمِ دین زیادہ تر قرآن و سنت پر مبنی اور شریعت کے مطابق ہے، جیسا کہ صوفی اسے سمجھتے ہیں۔ اس باب میں وہ پکے سنّی ہیں، مثلاً وہ مسح الخُفّین کو جائز سمجھتے ہیں۔ تاہم عمل صحیح میں حُجّت (یعنی استدلال باطنی) کو شامل سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک کوئی ناجائز فعل جس کے ساتھ حجّت شامل ہو اس جائز فعل سے بہتر ہے جو بلا حجّت ہو۔ ان کے عقیدۂ طریقت میں تزکیۂ نفس کے مدارج کو تسلیم کیا گیا ہے، یعنی نفس اَمّارہ، لوّامہ، اور مُلْہِمَہ کی منازل طے کر کے نفسِ مُطمئِنّہ کا مقام حاصل کر لیتا ہے اور اس آخری منزل کے دل (قلب) سے تعلق کی وضاحت کی کوشش کی گئی ہے۔ وہ نفسِ مُطمئِنّہ کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ ایک نیام ہے جو دل کا مستقر ہے (غلافِ دل)۔ ان کے نزدیک ریاضت و مجاہدۂ تصوّف کا مقصد ــــ متعدّد تعبیرات میں سے صرف ایک کو منتخب کرتے ہوے ــــ روح یا جان، یعنی حقیقتِ تُو کی تلاش ہے، جس کے محض دو راستے ہیں: ذکرِ الٰہی اور انتظار (مراقبہ)، یہاں تک کہ ذاتِ باری اپنی رحمت سے اپنی حقیقت کسی بندے پر ظاہر کر دے۔ اللہ تعالٰی کی صفات کو بعض صوفیوں کے خیال کے مطابق مجسّم ماننا السّراج، الکلاباذی اور القُشَیری کی طرح حضرت احمد جام کے نزدیک بھی ناممکن ہے، کیونکہ اس عقیدے سے حلول لازم آتا ہے اور انسان کو صرف صفاتِ الٰہیہ کے آثار کا علم ہو سکتا ہے نہ کہ خود ان صفات کا (قدیم اور حادث میں عدمِ تناسب)۔ حضرت احمد جام کے خیال میں صحیح عقیدۂ توحید یہ ہے کہ تمام افعال و حوادث کو ایک اصلی سرچشمے کی جانب راجع قرار دیا جائے، یعنی ذاتِ باری کی طرف (مقدّرات، تقدیر، قدرت، قادر)۔ جہاں تک باقی باتوں کا تعلق ہے عشقِ حقیقی کے احوال و کیفیات کم و بیش وہی ہیں جو عشقِ مجازی کے ہوا کرتے ہیں۔ کوئی شخص کسی دوسرے کے ساتھ فی الواقع ایک نہیں ہو سکتا، معشوقِ حقیقی سے وہ مماثلت جو کوئی شخص اختیار کر سکتا ہے، جلد ہی غائب ہو جاتی ہے اور انسان فوراً اپنی روزمرّہ کی زندگی کی طرف لوٹ آتا ہے اور اگر وہ مماثلت دوبارہ ظاہر ہو تو اس کے برعکس انسان کے تعلّقاتِ دنیوی پھر منقطع ہو جاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی احمد جام متصوّفانہ زندگی کی عظمت اور اس کی روحانی قوت کا بیان شاعرانہ پیرائے میں بھی کرتے ہیں۔ وہ فُضَیل ابن عیاض [رح] کی مثال دیتے ہیں کہ جب انھوں نے قزّاقی چھوڑ کر راہِ ہدایت اختیار کی تو انھوں نے ان سب لوگوں کا مال واپس کر دیا جنھیں اپنی رہزنی کے زمانے میں لُوٹا تھا اور جب ان کے پاس کچھ باقی نہ رہا تو اس وقت بھی اپنی قبا کے نیچے سے ایک یہودی کے لیے سونا نکال لائے، کیونکہ ساری زمین سونا بن گئی تھی۔ اس رسالے (مفتاح النجات) میں، جو اُن کے ایک بیٹے کی توبہ و انابت کے موقع پر لکھا گیا تھا، وہ کہتے ہیں کہ وہی وہ [مقبولِ بارگاہِ الٰہی] ہے جس کی تعریف و توصیف وہ پانی کرتا ہے جس پر وہ سفر کرتا ہے اور اسی کی تعریف میں ستارے رطب اللّسان رہتے ہیں اور اس کے لیے دعا کرتے ہیں۔ صدّیق، ابدال اور زاہد وہ سورج ہے جس سے تمام لوگ نور اور روشنی پاتے ہیں۔ صوفی کے لیے واجب ہے کہ وہ اپنے ماحول میں برکت کی شبنم اس طرح منتشر کرے جس طرح کہ مشک اور عود اپنی خوش بو منتشر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک حقیقی فقر ایک اکسیر ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ جو چیز اس سے مَس ہو جائے وہ اس کے رنگ میں رنگ جائے۔

اُن کی روحانی شخصیت کی وہ تصویر جو اُن کے مضامین اور تحریرات سے عیاں ہوتی ہے اس دیوان سے متضاد ہے جو اُن سے منسوب کیا جاتا ہے اور جس سے یہ مُتصوّر ہوتا ہے کہ وہ ایک وجدانی وحدت الوجودی تھے، جو اپنی الوہیت کے نشے میں مست و سرشار رہتا ہے۔ جیسا کہ ایوانوف Ivanow (*JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۳۰۵) پہلے لکھ چکا ہے اور جیسا کہ رٹر (Ritter) نے اپنے ایک نجی خط میں بھی خیال ظاہر کیا ہے، اس شُبہ کی گنجائش موجود ہے کہ یہ دیوان کم از کم جزئی طور پر جعلی ہے، لیکن اس مسئلے میں ابھی زیادہ تفصیلی تحقیقات کی ضرورت باقی ہے۔ یہ دیوان کئی مخطوطات کی شکل میں محفوظ ہے، اگرچہ وہ سب مکمل نہیں ہیں (فہرست، در Meier: *Biblio*)، اور لیتھو میں چھپ بھی چکا ہے (کان پور ۱۸۹۸ء، لکھنؤ ۱۹۲۳ء)۔ ان کا تخلّص احمد اور احمدی ہے۔ ان کے سوانح نگار ان کے نام سے منظومات کی ایک اَور کتاب بھی منسوب کرتے ہیں۔

مآخذ: سوانح: (۱) رضی الدین علی بن ابراہیم التایبادی، جو شیخ کا ہم عصر تھا؛ اس کی کتاب اب محفوظ نہیں ہے، لیکن اسے حسبِ ذیل مصنّفین نے استعمال کیا ہے: (۲) سَدید الدین محمد بن موسٰی الغزنوی، یہ بھی شیخ کا ہم عصر اور مرید تھا: مقامات شیخ الاسلام ... احمد بن ابی الحسن النامقی ثم الجامی، جو نواح ۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء میں مرتب ہوئی، مخطوطۂ نافذ پاشا استانبول شمارہ ۳۹۹، ورق ۳۸ ب تا ۱۳۲ ب؛ احمد کے حقیقی حالاتِ زندگی اور فکر کے لیے یہ تصنیف تقریباً ناکارہ ہے، کیونکہ وہ ایسے معجزانہ افسانوں سے پُر ہے جو محض طبقۂ عوام کی دلچسپی کا باعث ہو سکتے ہیں۔ الغزنوی نے ضرور اپنے پیر و مرشد کے بعض شاعرانہ اقوال کے معانی مادّی صورت میں لے لیے ہوں گے۔ بہر حال یہ کتاب اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ اس میں صوفی روایات کی مثالی شکلیں موجود ہیں اور اسی طرح بعض تاریخی حالات اور مشرقی ایران کے بعض جغرافیائی نام بھی؛ (۳) احمد ''تَرْ خِستانی''، شیخ کا ہم عصر، جس کی تصنیف غالباً محفوظ نہیں رہ سکی، لیکن جس کی اور الغزنوی کی تصنیف کا استعمال (۴) ابو المکارم بن علاء الملک جامی نے خلاصۃ المقامات میں کیا ہے، جو ۸۴۰ھ/۱۴۳۶-۱۴۳۷ء میں لکھی گئی اور شاہ رخ کی خدمت میں پیش کی گئی: اس کا ایک قلمی نسخہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال (Ivanow's Cat.، ۱: عدد ۲۴۵) میں، اور دو نامکمل مخطوطے رُوس میں ہیں، جن میں سے ایک کو ایوانوف (Ivanow) نے *JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۲۹۱-۳۶۵ میں شائع کیا؛ (۵) علی

بُوزجَنْد (غالبًا بُوزُجانی) (۹۲۹ھ/ ۱۵۲۳ء) کی تصنیف ہے، جو غالبًا ابوالمکارم کی تصنیف پر مبنی ہے اور جسے خانیکوف نے استعمال کیا تھا؛ (۶) جامی کی نفحات الأُنس (کلکتہ ۱۸۵۹ء، ص ۴۰۵-۴۱۷) میں جو مقالے احمد جام اور ابوطاہر کُرد پر ہیں اور اس کے علاوہ اس کتاب کے کچھ اَور حصّے بھی الغزنوی کی تصنیف سے ماخوذ ہیں؛ نیز دیکھیے (۷) ابن بَطُوطہ (طبع Defrémery و Sanguinette)، ۳: ۷۵ببعد؛ (۸) مرزا معصوم علی شاہ: تأریخ الحقائق، طبع سنگی، تہران ۱۳۱۶ھ، ص ۲۶۱.

مطالعات: (۹) خانیکوف (N. de Khanikoff): *Mémoire sur la partie méridionale de l' Asie centrale*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۱۱۶-۱۱۹؛ (۱۰) ریو (Ch. Rieu): *Cat. of the Persian MSS in the Br. Mus.*، ۲: ۵۵۱؛ (۱۱) ایتھے (Ethé)، در *Gr. Ir. Ph.*، ۲: ۲۸۴؛ (۱۲) ایوانوف (W.Ivanow): *A Biography of the Shaykh Aḥmad-i Jām*، در *JRAS*، ۱۹۱۷ء، ص ۲۹۱-۳۶۵؛ (۱۳) وہی مصنّف: *Concise Descr. Cat. of the Persian MSS in the Coll. of the As. Soc. of Bengal*، بمد اشاریہ؛ (۱۴) E. Diez: *Churasanisch Baudenkmäler*، برلن ۱۹۱۸ء، ۱: ۷۸-۸۲؛ (۱۵) F. Meier: *Zur Biographie Aḥmad-i-Ĝām's und zur Quellenkunde von Ĝām's Nafaḥātu'l-uns*، در ZDMG، ۱۹۴۳ء، ص ۴۷-۶۷۔ اس کے علاوہ اَور مآخذ مذکورۂ بالا تحقیقی مضامین میں مذکور ہیں۔ [نیز دیکھیے (۱۶) داراشکوہ: سفینۃ الاولیاء، بذیل مادّہ؛ (۱۷) احمد رازی: ہفت اقلیم؛ (۱۸) حسین بایقرا: مجالس العشاق، مجلس ۱۲؛ (۱۹) خواندمیر: حبیب السّیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۲/ ۳: ۱۱۷].

(F. MEIER)

---

* **احمد جَزّار**: رک بہ جزّار پاشا.

---

* **احمد جلائر**: رک بہ جلائر.

---

* **احمد جودت پاشا**: (ترکی تلفظ جِوْدِت) مشہور و معروف ادیب اور سیاست دان، ۲۸ جمادی الاُخرٰی ۱۲۳۷ھ/ ۲۴ مارچ ۱۸۲۲ء کو شمالی بلغاریا میں بمقام لوفچہ (Lovec) پیدا ہوا۔ یہاں اس کا باپ حاجی اسمٰعیل آغا مجلسِ انتظامیہ کا رکن تھا اور اسی جگہ اس کے سب سے قدیم معروف مورثِ اعلٰی نے، جو قرق لرہ لی (قرق کِلیسہ) کا باشندہ تھا، ۱۷۱۱ء میں پرتھ (Pruth) کی مہمّ میں حصّہ لینے کے بعد سکونت اختیار کر لی تھی۔ احمد نے ابتداے عمر ہی میں بڑی محنت اور تن دہی کا ثبوت دیا اور ۱۸۳۹ء میں، جب اس کی عمر صرف سترہ برس کی تھی، اسے استانبول کے ایک مدرسے میں تعلیم پانے کے لیے بھیج دیا گیا۔ وہاں اس نے مدرسے کے عام نصاب کے علاوہ نہ صرف جدید علم ریاضی کا مطالعہ کیا بلکہ اپنے فارغ اوقات میں مشہور شاعر سلیمان فہیم سے فارسی بھی سیکھی اور طرزِ قدیم کے مطابق شعر کہنے لگا۔ فہیم ہی نے اس کا تخلّص جودِت تجویز کیا، جو بعد میں اس نے اپنے نام کا جز بنا لیا۔

سندِ "اِجازت" حاصل کرنے کے بعد، جس کی رُو سے وہ عدالتی پیشہ اختیار کر سکتا تھا، ۱۲۶۰ھ/ ۱۸۴۴-۱۸۴۵ء میں قاضی کے عہدے پر اس کا سب سے پہلا بامشاہرہ مگر براے نام تقرّر ہوا۔ ۱۸۴۶ء میں جب مصطفٰی رشید پاشا وزارتِ عظمٰی کے عہدے پر سرفراز ہوا تو اس نے شیخ الاسلام کے دفتر سے درخواست کی کہ اس کے لیے کوئی وسیع الخیال عالم فراہم کیا جائے، جسے شریعت کا اتنا علم ہو کہ وہ جدید قوانین اور نظام ناموں کی معقول ترتیب و تسوید میں، جنھیں وزیرِ اعظم نافذ کرنا چاہتا تھا، مدد کر سکے۔ اس کام کے لیے احمد جودِت ہی کو منتخب کیا گیا۔ اس وقت سے لے کر رشید پاشا کی وفات تک، یعنی تیرہ برس کے دوران میں، جودت کے تعلقات اس سے بہت گہرے رہے۔ یہاں تک کہ وہ اسی کے گھر میں اس کے بچوں کے اتالیق کی حیثیت سے رہتا بھی رہا۔ اس مدت میں علی پاشا اور فؤاد پاشا سے بھی اس کی واقفیت ہوگئی اور رشید پاشا کے ترغیب دلانے پر وہ سیاسی اور انتظامی خدمات انجام دینے لگا۔ ۱۸۵۰ء میں اس کا تقرّر صحیح معنوں میں پہلی بار عمل میں آیا۔ اسے دار المعلّمین کا ناظم مقرر کر دیا گیا اور مجلسِ معارف کا رکن اور دبیر اعلٰی بھی بنا دیا گیا۔

دار المعلّمین میں اپنی نظامت کے زمانے میں جو غالبًا آئندہ سال ہی ختم ہو گئی، جودت نے وہاں کے طلبہ کے داخلے، گزارے اور امتحانات کے سلسلے میں اصلاحات منظور کرائیں اور مجلسِ معارف کے دبیر کی حیثیت سے اس نے ایک روئداد لکھی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جولائی ۱۸۵۱ء میں "انجمنِ دانش" کا قیام عمل میں آیا، جس کی جانب مارچ ۱۸۵۲ء میں فواد پاشا کی معیت میں مصر کے سرکاری دورے کے بعد اس نے اپنی تمام تر توجہ مبذول کر دی اور اپنی بہترین تصنیف تأریخ وقائع دولت علیہ کا آغاز کیا، جس کی پہلی تین جلدیں اس نے جنگ قریم (Crimea) کے دوران میں اس انجمن کے زیرِ اہتمام مکمل کیں۔ جب یہ جلدیں سلطان عبدالمجید کی خدمت میں پیش کی گئیں تو اسے منصبِ سلیمانیہ پر فائز کیا گیا۔ فروری ۱۸۵۵ء میں وہ وقائع نویس مقرر ہوا اور ۱۸۵۶ء میں غلطہ کا مُلّا (یعنی خطیب)۔ ۱۸۵۷ء میں اسے اعلٰی عدالتی حکام میں منصب مکّہ عطا ہوا۔ اسی جنگ کے زمانے میں اسے اس مجلسِ ماہرین کا رکن مقرر کیا گیا جس کے سپرد یہ کام تھا کہ تجارتی داد و ستد کے متعلق احکامِ شریعت کی ایک کتاب مرتب کرے۔ یہ مجلس ایک تصنیف کتاب البُیُوع شائع کر سکی تھی کہ اسے توڑ دیا گیا۔ ۱۸۵۷ء میں وہ مجلسِ تنظیمات کا رکن مقرر ہوا اور یہاں اس نے فوج داری قانون نامہ مرتّب کرنے میں نمایاں حصہ لیا اور اراضی سنّیہ کومیسیونو [کمیشن براے اراضی شاہی] کا صدر ہونے کی حیثیت سے اس نے طاپو (قبالہ title-deed) کے متعلق بھی ایک قانون نامے کی ترتیب و تدوین میں شرکت کی۔

۱۸۵۸ء میں رشید پاشا کی وفات کے بعد علی پاشا اور فؤاد پاشا نے جودت کو مشورہ دیا کہ وہ علمی پیشے کو خیرباد کہہ کر سرکاری ملازمت اختیار کرے اور وزِن

(Widin) کے والی لِق کا عہدہ قبول کر لے؛ لیکن اس نے یہ مشورہ قبول کرنے میں تقریباً آٹھ برس لگا دیے، گو اس دوران میں اسے دو مرتبہ مختلف اہم اور انتظامی کاروبار پر ناظرِ خصوصی (کمشنر) مقرر کیا گیا۔ پہلی مرتبہ ۱۸۶۱ء کے موسمِ خزاں میں اسے اشقودرہ بھیجا گیا اور دوسری مرتبہ (ایک جرنیل کے ساتھ، جو ایک ڈویژن کا سالار تھا) ۱۸۶۵ء میں طارس (Taurus) کے علاقے میں قوزَن (Kozan) بھیجا گیا، تاکہ ضروری اصلاحات کے ذریعے ان علاقوں میں امن و سکون قائم کیا جائے۔ پہلی مہم میں وہ ایسا کامیاب ثابت ہوا کہ ۱۸۶۳ء میں اسے مفتّش کے طور پر قاضی عسکر (اناطولیہ) کا عدالتی عہدہ دے کر بوسنہ بھیجا گیا۔ یہاں بھی اس نے آئندہ اٹھارہ ماہ میں امن بحال کرنے میں نمایاں کامیابی حاصل کی۔ اس عرصے میں پہلے تو اسے اس کمیشن کا رکن بنایا گیا جو سرکاری اخبار تقویم وقائع کی اصلاح کے لیے قائم ہوا تھا اور اس کے بعد اسے مجلسِ والا کا رکن مقرر کیا گیا۔ جنوری ۱۸۶۶ء میں جب اس کی وقائع نویسی ختم ہوگئی تو اس نے پیشۂ قضا کو ترک کر دیا۔ اس کے علمی منصب کی جگہ اسے اب وزیر کا درجہ عطا ہوا اور ولایتِ حلب کا والی مقرر کیا گیا، جس کی احکامِ سلطانیہ دربارۂ ولایات کے مطابق از سرِ نو حد بندی کی گئی تھی۔ فروری ۱۸۶۸ء میں دیوانِ احکامِ عدلیہ کی صدارت کا عہدہ سنبھالنے کے لیے اسے دارالخلافہ میں واپس بلا لیا گیا، یہ ادارہ ان دو اداروں میں سے ایک تھا جو مجلسِ والا کی جگہ قائم ہوئے تھے۔ دوسرے ادارے کا نام شورائے دولت تھا۔ یہ زیادہ تر جودت کی مساعی جمیلہ کا نتیجہ تھا کہ اس ادارے کے تحت ''نظامی'' عدالتوں کا قیام عمل میں آیا۔ بعد میں یہ دیوان دو شعبوں میں منقسم ہوگیا، یعنی عدالت تمیز (مرافعہ، appeal) اور عدالت استئناف (مرافعۂ بالا، cassation) اور ان کی صدارت عہدۂ وزارت میں بدل دی گئی۔ وزیرِ عدلیہ کی حیثیت سے اپنے پہلے دورِ وزارت ہی میں جودت نے ایک طرف تو قضاۃ کی تعلیم و ہدایت اور عدالتی کاروبار کی اصلاح کے لیے قانونی اور شرعی نصاب مقرر کیے اور دوسری جانب اس بات کی بھی طرح ڈالی کہ ایک انجمن بنا کر اس کے زیرِ نگرانی حنفی فقہ کی بنیاد پر ایک مجلّہ [رتّ بآن]، یعنی مجموعۂ قانون تیار کیا جائے۔ اس قسم کے مجلّے یا ضابطے (یعنی ایسا ضابطہ جو اسلامی اصول و عقائد پر مبنی ہو) کی منظوری حاصل کرنے کے لیے جودت کو جواد پاشا اور شروانی زادہ رشدی پاشا کی تائید حاصل تھی، لیکن علی پاشا اس تجویز کا مخالف تھا اور اس کے بجاے فرانسیسی ضابطۂ دیوانی (Code Civile) اختیار کرنے کو ترجیح دیتا تھا۔

جودت پاشا (جسے اب یہ خطاب مل گیا تھا) اپریل ۱۸۷۰ء تک وزیرِ انصاف کے منصب پر فائز رہا۔ اس وقت تک مجلّہ کی چار جلدیں شائع ہو چکی تھیں، لیکن پانچویں جلد کے مکمل ہوتے ہی وہ معزول ہوگیا اور اگرچہ اسے بُروسہ کا والی مقرر کر دیا گیا تھا لیکن اسے فوراً ہی اس عہدے سے بھی سبک دوش کر دیا گیا۔ آئندہ سال کے ماہ اگست تک وہ بیکار رہا، تا آنکہ اسے انجمن مجلّہ، نیز شورائے دولت کے شعبۂ تنظیمات کی صدارت کے لیے واپس بلا لیا گیا۔ اس اثنا میں مجلّہ کی پانچویں جلد کے علاوہ چھٹی جلد بھی، جس کی ترتیب و تدوین میں جودت کا کوئی ہاتھ نہ تھا، شائع ہوگئی تھی۔ مؤخّر الذکر جلد میں بہت سی خامیاں باقی رہ گئی تھیں، جس کی جگہ جودت نے فوراً ایک نئی جلد شائع کر دی تھی۔ یہی چیز اسے واپس بلانے کا باعث بنی تھی۔ پھر اس تاریخ سے ۱۸۷۷ء میں تمام جلدوں کے چھپ جانے تک اس مجلّہ کی ترتیب و تدوین کی نگرانی اسی کے سپرد رہی، اگرچہ اس کام کے علاوہ دوسرے اہم عہدوں پر اور بعض اوقات ولایات میں بھی اس کی تعیناتی ہوتی رہی۔ ان میں سے ایک اہم عہدہ وزیرِ تعلیم کا تھا، جو ماہ اپریل ۱۸۷۳ء میں اسے ملا۔ اس حیثیت میں اس نے لڑکوں کے پرائمری مدارس (صِبْیان مکتب لری) میں اصلاحات کرائیں۔ رُشدیہ [ثانوی مدارس] کے لیے نصابِ تعلیم تیار کیا، نیز آئندہ بننے والے مدارس اعدادیہ (مڈل Middle) کا نصاب مرتّب کیا۔ ان جدید انتظامات کے باعث نئے درسی نصاب تیار کرنا ضروری ہوگیا۔ چنانچہ اس سلسلے کی تین کتابیں اس نے خود لکھیں اور دارالمعلمین کی تنظیمِ جدید اس طریق سے کی کہ ان تینوں درجوں کے مدارس کی ضروریات بخوبی پوری ہو سکیں؛ لیکن نومبر ۱۸۷۴ء میں حسین عُوْنی پاشا کے صدرِ اعظم مقرر ہو جانے پر، جو غالبًا پہلے ہی سے سلطان عبدالعزیز کو معزول کرنے کے بارے میں سوچ رہا تھا، جودت کو والیِ یانیہ (Janina) مقرر کر کے دارالخلافہ سے باہر بھیج دیا گیا تاکہ اس کی جانب سے اس تحریک کی مخالفت کا امکان باقی نہ رہے۔ چنانچہ اگلے سال ماہ جون میں حسین عونی کی معزولی کے بعد کہیں جا کر وہ اپنے اصلی عہدے پر بحال ہو سکا۔ نومبر ۱۸۷۵ء میں اسے دوبارہ وزیرِ عدل و انصاف مقرر کیا گیا اور اس حیثیت میں اس نے تجارتی معاملات کی عدالتوں کو اپنی وزارت کے ماتحت منتقل کرایا، جو اب تک وزارتِ تجارت کے ماتحت تھیں۔ تاہم محمود ندیم پاشا کی دوسری صدارتِ عظمٰی کے زمانے میں جودت نے غیر ملکی سرمایہ داروں کو مراعات دینے کی تجویز کی مخالفت کر کے اس کی ناراضگی مول لے لی۔ چنانچہ پہلے تو مارچ ۱۸۷۶ء میں اسے روم ایلی کی ولایت کے معائنے کے لیے دورے پر بھیجا گیا اور بعد میں وزارتِ عدلیہ سے موقوف کر دیا گیا۔ وہ ملک شام کا والی ہو کر جانے ہی والا تھا کہ محمود ندیم کی وزارت برطرف ہوئی اور جودت کو تیسری مرتبہ وزیرِ تعلیم بنا دیا گیا۔

جودت نے عبدالعزیز کی معزولی میں، جو مئی کے آخر میں واقع ہوئی، کوئی حصّہ نہ لیا اور نومبر میں عبدالحمید ثانی کے تخت نشین ہونے کے بعد وہ وزارتِ عدلیہ میں واپس آ گیا۔ اب مدحت پاشا کے ساتھ اس کے تعلقات میں مستقل ناچاقی کی صورت پیدا ہوگئی، کیونکہ مدحت کی رائے یہ تھی کہ اُن مباحثوں میں جن میں جودت نے حصہ لینا شروع کر دیا تھا اس کا رویہ دستور کے متعلق رجعت پسندانہ تھا۔ اس کے باوجود مدحت نے اپنی صدارتِ عظمٰی کی ساری مدت میں جودت کو اپنے عہدے پر برقرار رکھا، یہاں تک کہ مدحت معتوب اور وزارت سے معزول ہوا اور اس کی جگہ ساقزلی اِدْھم پاشا مقرر ہوگیا۔ اب وہ یہاں سے تبدیل ہو کر وزارت امورِ داخلہ میں چلا گیا۔ یہ وزارت نئی نئی قائم ہوئی تھی اور اس پر وہ ۱۸۷۷ء

کی جنگِ رُوس کے اختتام تک فائز رہا، جس میں باب عالی کا حصہ لینا اسے پسند نہ تھا۔ کچھ عرصہ وزیرِ اوقافِ شاہی رہنے کے بعد وہ دوسری بار ملکِ شام کا والی مقرر کیا گیا۔

وہ شام میں نو ماہ تک رہا۔ چونکہ اسے اس علاقے سے پوری واقفیت تھی اس لیے اس عرصے میں اس نے قوزَن (Kozan) میں بذاتِ خود ایک اُور بغاوت کی سرکوبی کی۔ اسی سال دسمبر کے مہینے میں مدحت نے اس کی جگہ لے لی اور اسے واپس بلا کر ایک وزارت، یعنی وزارتِ تجارت کا صدر مقرر کر دیا گیا۔ اکتوبر ۱۸۷۹ء میں خیر الدین پاشا صدرِ اعظم کی برطرفی پر جودت پاشا نے دس روز تک کابینۂ وزارت کی صدارت کی اور کُورچورک سعید پاشا کے تقرر پر اسے چوتھی مرتبہ وزیرِ عدلیہ مقرر کیا گیا۔ اب تک یہ اس کا طویل ترین دورِ وزارت تھا، یعنی پورے تین سال، یہ وہی زمانہ تھا جب مدحت پر مقدمہ چلایا گیا۔ جودت بظاہر پہلے ہی سے اس کی مذمت کیا کرتا تھا کہ وہ ایک دغاباز، نصرانی پسند وزیر ہے؛ چنانچہ خلافِ معمول وہ بہ لحاظ منصب سرلشکر بن کر خود اس دستے کے ہمراہ سمرنا گیا جو مدحت کو گرفتار کرکے دار السلطنت میں لانے کے لیے متعین ہوا تھا۔

جب احمد وفیق پاشا نومبر ۱۸۸۲ء کے آخر میں صدرِ اعظم مقرر ہوا تو جودت کی وزارتِ عدلیہ کا چوتھا دور ختم ہو گیا اور پھر کہیں جون ۱۸۸۶ء میں جا کر اسے اسی عہدے پر آخری مرتبہ مقرر کیا گیا جس پر وہ چار سال تک فائز رہا تھا۔ اس عرصے میں وہ ان خاص خفیہ مجالس کے تین ارکان میں شامل رہا جو سلطان عبدالحمید نے سیاسی مسائل پر بحث کرنے کے لیے منعقد کی تھیں۔ اس کے علاوہ وہ اس کمیشن کی صدارت بھی کرتا رہا جس نے ۱۸۹۹ء کی بغاوت کی سرکوبی کے بعد اقریطش (Crete) کے نظامِ حکومت میں مختلف ترامیم جاری کرانے کے لیے ایک فرمانِ سلطانی مرتّب کیا تھا۔ ۱۸۹۰ء میں وہ مستعفی ہو گیا، کیونکہ صدرِ اعظم کامل پاشا کی حکمتِ عملی سے اسے اختلاف پیدا ہو گیا تھا اور اس کے بعد اس نے امورِ سیاست میں کوئی حصہ نہ لیا۔ اپنی زندگی کے آخری تیرہ برس، جن میں سے نو سال تو محض گوشۂ تنہائی میں گزرے، اس نے مختلف قسم کے ادبی کاموں کی طرف اپنی تمام تر توجہ مبذول رکھی، جن میں اس کی تأریخ کی آخری جلدوں کی تالیف کا کام بھی شامل ہے۔ ۲۵ مئی ۱۸۹۵ء کو اس نے اپنی یالی [ساحلِ سمندر کی رہائش گاہ] واقع بِبِک میں انتقال کیا۔

جودت پاشا کے طرزِ عمل اور اس کی تصانیف دونوں میں ترقی پسندی اور قدامت پرستی کا ایک عجیب امتزاج پایا جاتا ہے۔ اگرچہ اس نے بڑے استقلال کے ساتھ ترکی معاشرے میں زیادہ سے زیادہ روشن خیالی اور بیداری پیدا کرنے کی حمایت کی اور حکمران طبقے میں جہالت، تعصّب اور خود پرستی کے اظہار کی اور عوام میں مروّجہ غلط اعتقادات کی سخت مذمّت کی ہے، تاہم اس کے خیالات پر ابتدائی مدرسے کی تعلیمات کے بنیادی اثرات غالب رہے۔ جہاں اس کی پہلی تصانیف میں اپنے معاصرین کی کمزوریوں پر نکتہ چینی کرتے وقت اس کے لہجے میں امید کی جھلک پائی جاتی ہے وہاں اس کی بڑھاپے کے زمانے کی کتابوں میں تنظیمات کے متعلق اس کے خیالات میں تبدیلی کا اظہار ہوتا ہے اور ان کے بارے میں وہ اکثر تلخ کلامی سے کام لیتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جودت کے طرزِ عمل میں یہ تبدیلی کم از کم کسی حد تک مدحت پاشا سے مخالفت کی وجہ سے بھی پیدا ہوئی، جو اس کا مذاق بنایا کرتا تھا کہ وہ فرانسیسی زبان پر پورا عبور نہیں رکھتا اور اس لیے یورپ کے افکار نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے بعد سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حالات و واقعات اور بالخصوص اس نامناسب حصّے نے جو اُس نے مدحت کے خلاف مقدمے میں لیا جودت کو کم و بیش ایک رجعت پسندانہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا اور یہ چیز عبدالحمید کے عہد کے عام رجحان سے بہت مناسبت رکھتی تھی۔

جودت کی بے شمار تصانیف میں اس کی تاریخی تصانیف کو اہم ترین درجہ حاصل ہے۔ علاوہ قِصص انبیاء و تواریخ خلفاء کے، جو بارہ ضخیم جلدوں میں ایک درسی تصنیف ہے (حضرت آدمؑ سے شروع ہو کر سلطان مراد ثانی کے عہد تک) اور جو اس نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں مکمل کی، اور قِریم و قوقاز تاریخچہ سی کے (جو زیادہ حلیم گرای کی گُلبن خانان پر مبنی ہے) تین اُور کتابیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، یعنی (۱) تأریخ، جو عام طور پر تأریخ جودت کہلاتی ہے۔ یہ بھی بارہ جلدوں میں ہے۔ اس میں ۱۷۷۴ء سے لے کر ۱۸۲۶ء تک (کوچک قَینارجہ کے معاہدے سے لے کر ینگی [ینی] چری فوج کی برطرفی تک) کے واقعات درج ہیں۔ اس تصنیف کی تکمیل میں شروع سے لے کر آخر تک تیس سال صرف ہوئے اور اس مدّت کے دوران میں ان معاصر انقلابات کے باعث جو ترکی معاشرت میں رونما ہوئے اس کے اپنے نقطۂ نظر میں بھی تبدیلی ہوتی رہی۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ چھٹی اور اس کے بعد کی جلدوں میں اس کا اسلوب بیان زیادہ سادہ اور غیر رسمی ہو گیا ہے۔ ان زیادہ تر مختلف طباعتوں میں جو کتاب کی تالیف کے زمانے میں شائع ہوتی رہیں اُس نے بعض ترمیمیں اور اضافے ضرور کیے، لیکن اس کے باوجود کتاب کا اصل خاکہ قائم رکھا؛ لیکن جو آخری طباعت ("ترتیبِ جدید" کے نام سے) ۱۸۸۵ء اور ۱۸۹۱-۱۸۹۲ء کے درمیان مکمل ہوئی اس میں زیادہ بنیادی طور پر ردّ و بدل کر دیا گیا، چنانچہ مثال کے طور پر اس میں اصلی جلدِ اوّل اب محض کتاب کی تمہید ہو گئی۔ (۲) تذاکر جودت، ان یادداشتوں کا مجموعہ جو اس نے وقائع نویس کی حیثیت سے اپنے زمانے کے حوادث کے متعلق مرتّب کیں اور جنھیں اس نے زیادہ تر اپنے جانشین لُطفی کے حوالے کر دیا تھا۔ ان یادداشتوں میں سے صرف چار باقی رہ گئی ہیں اور *OTEM* شمارہ ۴۴-۴۷ اور یکی [ینی] مجموعہ، ۲: ۴۵۴، میں شائع ہو چکی ہیں۔ جو یادداشتیں اس نے اپنے پاس رکھ لی تھیں وہ مخطوطات کی شکل میں شہر و انقلاب موزہ سی، استانبول، میں محفوظ ہیں، لیکن اس کی بیٹی فاطمہ علیّہ خانم کی تصنیف جودت پاشا و زمانی انھیں پر مبنی ہے؛ (۳) اس کی معروضات اس کے اُن مشاہدات کا ایک طویل سلسلہ ہے جو وہ سلطان عبدالحمید کی فرمائش پر اس کی خدمت

میں پیش کرتا رہا۔ یہ معروضات پانچ حصّوں میں ہیں اور ان میں ۱۸۳۹ء سے لے کر ۱۸۷۶ء تک کے واقعات پر تبصرہ کیا گیا ہے۔ ان میں سے حصّۂ دوم، سوم و چہارم *OTEM*، شمارہ ۷۸ - ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۸۷ - ۸۹، ۹۱ - ۹۳، میں شائع ہو گئے ہیں۔ حصّۂ اوّل بظاہر ضائع ہو گیا ہے اور حصّۂ پنجم میں سلطان عبدالعزیز کے انجام کا ذکر ہے۔

جودت کی خالص ادبی تصانیف کا سلسلہ اس کی ملازمتِ مدرسہ کے زمانے سے شروع ہوتا ہے، مگر ان میں کوئی خاص دلچسپی کی چیز نظر نہیں آتی۔ بہت سی نظمیں، جنھیں اس نے سلطان عبدالحمید کی فرمائش پر ایک ''دیوانچہ'' کی صورت میں جمع کیا تھا، اسی ابتدائی زمانے میں لکھی گئی تھیں۔ اس کی زیادہ اہم تصانیف میں ترکی گرامر کی کتابیں ہیں: (۱) قواعد عثمانیہ (جسے پہلی مرتبہ ۱۸۵۰ء میں اس نے فؤاد پاشا کے ساتھ مل کر مرتّب کیا تھا)؛ (۲) اسی تصنیف کی تمہید، ابتدائی مدارس کے طلّاب کے لیے بنام مدخل قواعد اور (۳) مقدّم الذکر کی ایک بہت سہل شکل بعنوان قواعد ترکیہ (۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء)۔ اُس کی دوسری تصانیف یہ ہیں: بلاغت عثمانیہ، علمِ بلاغت پر ایک مختصر سی کتاب، جو اس نے اپنے مدرسۂ قانون کے شاگردوں کے لیے لکھی؛ تقویمِ ادوار (۱۲۸۷ھ/ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء)، جس میں پہلی مرتبہ اصلاحِ تقویم کا سوال اٹھایا گیا؛ پیرزادہ محمد صائب کے مقدمۂ ابن خلدون کے ترکی ترجمے کا تکملہ، جس کا جودت کی اپنی تاریخی تحریر پر بڑا اثر پڑا۔ ۱۸۶۲- ۱۸۶۳ء سے دستور کے نام سے قوانین کی اشاعت کا آغاز بھی جودت ہی کی بدولت ہوا اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے مجلّۂ احکامِ عدلیہ کی ترتیب وتدوین کی رہنمائی بھی اسی نے کی تھی۔

مآخذ: (۱) اُ آ، ت، بذیل مادّۂ جودِت پاشا Cevdet Paşa (از اولمز اوغلو Ali Olmezoğlu)؛ (۲) ابوالعُلا ماردین (Ebü'lūlâ Mardin): مدنی حقوق جبهه سندن احمد جودت پاشا، در استانبول یونیورسته سی حقوق فاکولته سی مجموعه سی، ۱۹۴۷ء؛ (۳) محمود جواد: معارفِ عمومیه نظارتی تاریخچۂ تشکیلات و اجر آآتی، ۱: ۴۷، ۵۲، ۱۲۸، ۱۳۶-۱۳۹، ۱۴۹، ۱۶۳ - ۱۷۲؛ (۴) عثمان اِرگین (Osman Ergin): ترکیه معارف تاریخی، ص ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۷۰-۳۷۱، ۳۹۰-۳۹۱؛ (۵) ابن الامین محمود کمال عِنان: صون عصر تُرک شاعرلری، ص ۲۳۶ - ۲۴۰؛ (۶) وہی مصنف: عثمانلی دِور نده صون صدرِ اعظملر، ص ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۸۷؛ (۷) اوزون چارشیلی: مدحت و رشدی پاشا لرگ توقیف لرینه دائر وثیقه لر، بمدد اشاریہ؛ (۸) پاکلین (M. Z. Pâkalîn): صون صدر اعظم لر و باش و کیللر، ج ۱ و ۲، اشاریہ؛ (۹) جرجی زیدان: تراجم مشاهیر الشرق، ۲: ۱۹۰ ببعد۔

(بُووِن CaH. Bowen)

----

* **احمد حِکمت:** (۱۸۷۰-۱۹۲۷ء) ترکی ناول نگار اور صحافی، جس کا لقب مفتی زادہ تھا، کیونکہ اس کے آبا و اجداد پیلوپُونیسا (Pelopponese) [موریا، جنوبی یونان] میں عرصۂ دراز تک مفتی رہے تھے [اور اس کا والد یحیٰی سزائی افندی موریا کے مفتی عبدالحلیم افندی کا بیٹا تھا، جو بغاوتِ یونان میں شہید ہوا] وہ ۳ جون ۱۸۷۰ء کو استانبول میں پیدا ہوا اور ابھی غلطہ سرائے کے ثانوی مدرسے (lycée) میں تعلیم پا رہا تھا کہ اس نے تصنیف و تالیف کا کام شروع کر دیا۔ مدرسہ چھوڑنے کے بعد (۱۸۸۹ء) وہ محکمۂ خارجہ میں ملازم ہو گیا اور قنصل اور نائب قنصل کے متعدد عہدوں پر فائز رہا، حتّٰی کہ ۱۸۹۶ء میں صدر دفتر خارجہ میں تبدیل کر دیا گیا۔ اس کی خدمات نہایت ممتاز رہیں اور ۱۹۲۶ء میں وہ محکمۂ قنصل خانہ جات کا صدر ناظم ہو گیا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے پرانے مدرسے میں اور ۱۹۱۰ء کے بعد سے دار الفنون میں ادبیات کی تعلیم بھی دیتا رہا۔ کچھ عرصے کے لیے وہ اَنقرہ میں تُرک اوجاق لری کے ثقافتی شعبے کا صدر بھی رہا۔

وہ اقدام اور ثروت فنون میں اپنے مضامین اشاعت کے لیے بھیجا کرتا تھا، لیکن مروّجہ ادبی طرز کا اتباع نہ کرتا تھا۔ اس کا اسلوبِ بیان اور موضوع ترکی ہوتے تھے اور وہ اصلاحِ زبان کی تحریک کے بانیوں میں سے تھا۔ [اس کی سب سے پہلی کہانی لیلٰی یا خود بر مجنونک انتقامی کے نام سے شائع ہوئی تھی، جس کا اردو ترجمہ سجاد حیدر یلدرم نے لیلٰی خانم یالڑکی کی کارستانی کے نام سے کیا تھا۔] اس کی کہانیوں کی ایک جلد خارستان و گلستان کے نام سے شائع ہوئی (استانبول ۱۳۱۷ھ/ ۱۸۹۹-۱۹۰۰ء)؛ ان میں سے تین کہانیوں کا جرمن ترجمہ Fr. Schrader نے کیا، جو *Türkische Frauen* [ترکی خواتین] کے نام سے Jacob: *Türkische Bibliothek*، ج ۷، میں بمقام برلن ۱۹۰۷ء میں شائع ہوا۔ بعد کے زمانے کی بعض تحریریں اس کی ایک کتاب چِغلَیان لر [مصنوعی آبشار] کے نام سے ۱۹۲۲ء میں استانبول میں طبع ہوئیں۔ اس کے لطیف مزاح کا مظاہرہ سب سے زیادہ ایسی تحریروں میں ہوتا ہے جن میں متکلّم صرف ایک شخص ہو (Monologues) اور یہ صنفِ تحریر اسی نے سب سے پہلے ترکی ادبیات میں متعارف کی۔ [وہ شعر بھی کہتا تھا اور طرابلس کی جنگ کے موقع پر اس نے کئی پُرجوش نظمیں لکھی تھیں؛ علاوہ ازیں شاعری اور موسیقی پر اس نے چند تحقیقی مقالے بھی تحریر کیے] وہ استانبول میں ۲۰ مئی ۱۹۲۷ء کو فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) Schrader کا وہ مقدمہ جو اس نے اپنے مذکورہ بالا ترجمے پر لکھا؛ (۲) تُرک یُردو، ۱۹۲۷ء، شمارہ ۳۰؛ (۳) اُ آ، ت، بذیل مادّہ (از احمد حمدی طان پنار A. H. Tanpinar)؛ (۴) ایف دِزدِ اوغلو: بیُوک تُرکجه مُفتی اوغلو احمد حکمت، اَنقرہ ۱۹۵۱ء، جس پر دِز دار اوغلو (H. Dizdaroğlu) نے تُرک دِلی، ۱۹۵۲ء، ص ۴۲۹-۴۳۱ میں ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔

(G. L. LEWIS و F. GIESE)

احمد خان: سر، ڈاکٹر (جواد الدولہ، عارف جنگ، خطاب از شاہ دہلی)، ⊗

سیّد احمد خان، انیسویں صدی میں مسلمانانِ ہند کے ایک عظیم رہنما اور مصنف؛ نقوی سیّد؛ ولادت: دہلی، ۵ ذوالحجہ ۱۲۳۲ھ/ ۱۷ اکتوبر ۱۸۱۷ء۔ ان کے اسلاف ہرات سے شاہجہان کے عہد میں ہندوستان آئے اور سلاطینِ مغلیہ کے ماتحت کئی مناصب پر فائز رہے۔ سرسیّد کے والد میر تقی ولد سیّد ہادی، جو ایک درویش مزاج شخص اور حضرت غلام علی شاہؒ (مجددی) کے خاص مرید تھے، قلعۂ دہلی کے وظیفہ خوار اور درباریوں میں تھے، مگر سرسیّد کی ننھیال شاہ عبدالعزیز صاحب کی عقیدت مند تھی۔ سیّد احمد خان کے نانا خواجہ فریدالدین احمد بہادر (دبیر الدولہ، امین الملک، مصلح جنگ) بادشاہ دہلی اکبر شاہ ثانی کے وزیر اور کچھ عرصے تک ایسٹ انڈیا کمپنی کے سفیر رہے۔ سرسیّد بچپن ہی سے والد کے ہمراہ بادشاہ کے دربار میں جایا کرتے تھے۔ یہ تعلق بعد میں بھی ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی تک قائم رہا۔ تعلیم و تربیت ماں کی نگرانی میں قدیم طریقے کے مطابق ہوئی۔ ان کی استعداد فارسی میں بہت اچھی اور عربی میں متوسط درجے کی تھی۔ انھوں نے عربی کی مزید تحصیل اس زمانے میں کی جب وہ بسلسلۂ ملازمت دہلی آئے تھے۔ انھوں نے ہندسہ اور ریاضی اپنے ماموں نواب زین العابدین خان سے اور طب حکیم غلام حیدر سے پڑھی، شعر و شاعری سے بھی کچھ عرصے تک لگاؤ رہا، چنانچہ ان کا تخلص آہی تھا، مگر سنجیدہ مقاصد زندگی نے انھیں شاعری کی طرف صحیح معنوں میں متوجّہ نہیں ہونے دیا؛ البتہ اپنے زمانے کے نامور ادبا و شعرا سے خوب خوب صحبتیں رہیں۔

والد کے انتقال کے بعد (بعمر ۲۲ سال) اپنے خالو خلیل اللہ خان صدر امین دہلی کے پاس عدالت کا کام سیکھ کر انھیں کے پاس سررشتہ دار ہو گئے۔ اس کے بعد آگرے کے کمشنر کے دفتر میں نائب منشی بن گئے (یہاں قوانین متعلّقۂ منصفی کا خلاصہ تیار کیا)۔ منصفی کا امتحان دینے پر دسمبر ۱۸۴۱ء میں مَین پوری میں منصف مقرر ہو گئے اور پھر درجہ بہ درجہ ترقی کرتے ہوئے جج عدالتِ خفیفہ (Small Cause Court) کے عہدے تک پہنچ گئے۔ اس حیثیت سے وہ فتح پور سیکری، دہلی، رہتک، بجنور، مراد آباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس میں تھوڑے تھوڑے عرصے تک رہے اور ۱۸۶۹ء میں انگلستان بھی گئے۔ ۱۸۷۶ء میں ملازمت سے علیحدہ ہو کر علی گڑھ میں مقیم ہو گئے۔

سرسید احمد خان ۱۸۷۸ء میں امپیریل کونسل کے رکن نامزد ہوے۔ ان کے اہمّ کارناموں میں ایک قانون وقف علی الاولاد کی تجویز اور البرٹ بل کی حمایت ہے۔ اس کے علاوہ ۱۸۸۲ء میں ایجوکیشن کمیشن کے رکن اور ۱۸۸۷ء میں پبلک سروس کمیشن کے رکن نامزد ہوے۔ ۱۸۸۸ء میں انھیں کے۔ سی۔ ایس۔ آئی کا خطاب ملا اور ۱۸۸۹ میں ایڈنبرا یونیورسٹی نے ایل۔ ایل۔ ڈی کی ڈگری عطا کی اور مختلف تعلیمی اور سیاسی خدمات انجام دینے کے بعد بتاریخ ۲۷ مارچ ۱۸۹۸ء/ ۵ ذوالقعدہ ۱۳۱۵ھ وفات پا گئے اور اگلے روز مدرسۃ العلوم علی گڑھ کی مسجد کے احاطے میں دفن ہوے (تفصیل کے لیے دیکھیے حالی: حیات جاوید)۔

سرسیّد کی زندگی پر تین حیثیتوں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے: (۱) بحیثیتِ مُصنّف؛ (۲) بحیثیتِ مصلح مذہبی؛ (۳) بحیثیتِ رہنما۔ ان میں سے سب سے پہلے تصانیف کو لیجیے۔

تصانیف اور علمی کام: سرسیّد کی تصنیفی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: (۱) ابتدا سے ۱۸۵۷ء تک؛ (۲) ۱۸۵۷ء سے ۱۸۶۹ء (سفر انگلستان) تک؛ (۳) ۱۸۶۹ء سے ۱۸۹۸ء تک۔ پہلے دور کی تصانیف میں اگرچہ نئے اثرات بھی نمودار ہیں، مگر عموماً قدیم رنگ ہی جھلکتا ہے، مثلاً پرانی طرز کی تاریخ نویسی (جام جم، فارسی، مطبوعۂ ۱۸۴۰ء، تیمور سے بہادر شاہ ظفر تک تینتالیس بادشاہوں کا مختصر حال)؛ مذہب، اخلاق اور تصوّف پر کچھ رسالے (جلاء القلوب بذکر المحبوب، ۱۲۵۵ھ، مجالسِ مولود میں پڑھنے کے لیے صحیح روایات پر مبنی سیرتِ رسول صلّی اللہ علیہ وسلّم پر ایک رسالہ؛ راہ سنت و بدعت، مؤلفۂ ۱۸۵۰ء، طریقۂ محمدیہ کی تائید اور اہلِ تقلید کی تردید میں؛ تحفۂ حسن، ۱۲۶۰ھ، تحفۂ اثنا عشریہ کے باب ۱۰، ۱۲ کا ترجمہ، ردّ شیعہ میں؛ کلمۃ الحق، ۱۸۴۹ء، پیری مریدی کے خلاف؛ نمیقہ، ۱۸۵۲ء، تصوّرِ شیخ کے متعلق ایک فرضی خط؛ کیمیاے سعادت کے چند اوراق کا اردو ترجمہ، ۱۸۵۳ء؛ ان کے علاوہ انھوں نے ریاضی پر بھی چند کتابیں لکھیں، مثلاً تسہیل فی جرّ الثقیل (مطبوعہ ۱۸۴۴ء)، اردو ترجمۂ معیار القول بوعلی؛ فوائد الافکار فی اِعمال الفرْجار، دو انگریز عالموں کی فرمائش سے پرکار کے متعلق اپنے نانا کی بعض فارسی تحریروں کا ترجمہ؛ قول متین در ابطال حرکت زمین، گردش آسمان کے حق میں ایک رسالہ، مندرجہ بالا مذہبی تصانیف میں عموماً حضرت سیّد احمدؒ بریلوی اور شاہ عبدالعزیزؒ کے اثرات کارفرما ہیں اور ریاضیات میں پرانا مذاق نظر آتا ہے۔

اس زمانے میں بدورانِ ملازمت انھیں تاریخ نگاری کے نئے مذاق اور نئے رجحانات سے بھی روشناس ہونے کا موقع ملا۔ اس دور کی اہم یادگار آثار الصّنادید ہے، جس میں دہلی کی عمارات کی تحقیق ہے۔ اشاعتِ اوّل ۱۸۴۷ء میں ہوئی، جب وہ فتح پور سے تبدیل ہو کر دہلی آئے تھے۔ عام خیال کے مطابق یہ کتاب امام بخش صہبائی کے تعاون سے مرتّب ہوئی [یعنی مواد سرسیّد نے تیار کیا اور اسے تحریری لباس صہبائی کا دیا ہوا ہے]۔ پہلی اشاعت میں تحریر کا قدیم رنگ پایا جاتا ہے۔ اشاعت ثانی (۱۸۵۴ء) کا اندازِ بیان سادہ اور عام فہم ہے [جو سرسیّد کی اپنی تحریر ہے]۔ اس محققانہ اور مقبول تصنیف کا فرانسیسی ترجمہ گارساں دتاسی نے کیا۔

اس کے علاوہ اس دَور میں انھوں نے تاریخ ضلع بجنور بھی مرتّب کی تھی (۱۸۵۵ء کے بعد)، جو ''غدر'' میں ضائع ہو گئی۔ آئینِ اکبری کی تصحیح و اشاعت (مطبوعۂ ۱۲۷۲ھ دہلی) بھی اسی دور میں ہوئی (''غدر'' میں دوسری جلد ضائع ہو گئی؛ جلد اوّل و سوم موجود ہے)۔

سرسیّد احمد خان کے بھائی سیّد محمد خان نے ۱۸۳۷ء میں (اردو کا دوسرا

اخبار) سید الاخبار جاری کیا تھا، جس میں سرسیّد بھی مضمون لکھا کرتے تھے۔ یہ اخبار سیّد محمد خان کے انتقال کے بعد کچھ عرصے جاری رہا اور پھر بند ہو گیا۔

اب دوسرے دَور کی تصانیف آتی ہیں۔ اس دور میں ''غدر'' سے پیدا شدہ حالات کے زیرِ اثر اور وقت کے سیاسی تقاضوں کے ماتحت انھوں نے سیاسی اور ملکی حالات و معاملات پر متعدد رسالے اور کتابیں لکھیں: تاریخ سر کشی بجنور (مئی ١٨٥٧ء سے اپریل ١٨٥٨ء تک کے واقعات)؛ اسبابِ بغاوتِ ہند (١٨٥٩ء)؛ لائل محمڈنز آف انڈیا (Loyal Muhammadans of India)، تین شمارے ١٨٦٠ - ١٨٦١ء)۔ اس دَور کی مذہبی تالیفات میں مصالحت کا جذبہ کارفرما رہا۔ اُن کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے سیاسی تعلقات خوش گوار ہو جائیں، جس کے لیے ضروری تھا کہ پہلے ان دونوں قوموں کی مذہبی وحدت کا اصول تسلیم کرایا جائے؛ چنانچہ تحقیقِ لفظِ نصاریٰ اور رسالۂ احکام طعام اہلِ کتاب (١٨٦٨ء) کے علاوہ بائبل کی تفسیر تبیین الکلام بھی اسی زمانے میں لکھی گئی (مراد آباد و غازی پور میں ملازمت کے دوران میں) [یہ مکمل نہ ہو سکی]۔ اس دور کے خالص علمی کاموں میں ضیاء برنی کی تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح بھی شامل ہے، جو اگرچہ ترتیب و تحشیہ کے لحاظ سے معیاری کوشش نہیں کہلا سکتی، تاہم اس سے ان کی محنت اور ذوق کا پتا ضرور چلتا ہے (مطبوعہ ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ١٨٦٢ء؛ اس خدمت کے اعتراف میں سرسیّد کو رائل ایشیاٹک سوسائٹی کا فیلو نامزد کیا گیا)۔ ١٨٦٦ء میں انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی کا (جو بزمانۂ قیامِ غازی پور قائم کی گئی تھی) اخبار جاری کیا؛ بعد میں یہی اخبار علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے بڑی مدت تک نکلتا رہا۔ کچھ عرصے تک پراگریس اخبار بھی اس گزٹ میں مدغم ہو کر چلتا رہا۔

سرسیّد کے علمی کاموں کا تیسرا دور بڑا نتیجہ خیز تھا۔ اس میں انھوں نے میور (Sir William Muir) کی لائف آف محمد [*Life of Mahomet*، ١٨٦١ء] کے جواب میں بزمانۂ قیامِ انگلستان (١٨٦٩ - ١٨٧٠ء) خطباتِ احمدیہ تصنیف کی۔ اس کے بعد تفسیر القرآن لکھی، جو ناتمام رہی (جلد اوّل، مطبوعۂ ١٢٩٧ھ؛ بعد میں اس کی مزید جلدیں وقتاً فوقتاً شائع ہوتی رہیں)؛ نصف قرآن سے کچھ زیادہ (سترھویں پارے تک) لکھ پائے تھے کہ انتقال ہو گیا (چھے مطبوعہ جلدیں آخر سورۂ بنی اسرائیل تک اور ایک جلد غیر مطبوعہ سورۂ انبیاء تک)؛ نیز چند چھوٹے چھوٹے رسالے، مثلاً ازالۃ الغین اور تفسیر السمٰوات وغیرہ)۔ اس دور میں اس کے علاوہ پرچہ تہذیب الاخلاق کا بھی اجرا ہوا۔ (٢٤ دسمبر ١٨٧٠ء [ریکم شوّال ١٢٨٧ھ]؛ دورِ اوّل: چھے سال [یکم رمضان ١٢٩٣ھ تک]؛ دورِ دوم: دو سال پانچ ماہ [از جمادی الاولیٰ ١٢٩٦ھ]؛ دورِ سوم: از شوال ١٣١١ھ، تین برس جاری رہ کر بند ہو گیا)۔ اس پرچے میں مولوی چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، ذکاءاللہ، مولوی فارقلیط اللہ، وغیرہ کے علاوہ سرسیّد کے اپنے مضامین بھی چھپتے تھے۔ یہ مضامین اب مضامین تہذیب الاخلاق (جلد دوم اور آخری مضامین سر سید شائع کردۂ قومی دکان، کشمیری بازار، لاہور میں شامل ہیں۔ ان کے علاوہ سفر نامۂ لنڈن (ناتمام)، سائنٹفک سوسائٹی اخبار میں اور ہنٹر (Hunter) کی کتاب *Our Indian Mussulmans* کا ''ریویو'' پہلے اخبار پاؤنیر (*Pioneers*) میں بزبان انگریزی اور پھر اردو ترجمہ سائنٹفک سوسائٹی اخبار (٢٤ نومبر ١٨٧١ء سے ٢٣ فروری ١٨٧٢ء تک کی چودہ اشاعتوں) میں شائع ہوا۔

بطورِ مصنّف سرسیّد کی نمایاں ترین حیثیت مصلحِ مذہب کی ہے۔ خطباتِ احمدیہ، تبیین الکلام اور تفسیر القرآن ان کی اہم دینی تصانیف ہیں۔ ان کے علاوہ تہذیب الاخلاق میں بھی وہ دینی موضوعات پر لکھتے رہے۔ انھوں نے نئے حالات میں جدید علمِ کلام کی ضرورت محسوس کی، چنانچہ ان کے افکارِ مذہبی کا اصلِ اصول دین میں اجتہاد کی ضرورت اور مذہب کا عقل، فطرت اور تمدّن کے مطابق ہونا ہے۔ ابتدا میں سرسیّد پر امام غزالیؒ کے خیالات کا خاص اثر نظر آتا ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے کیمیائے سعادت کے بعض ابواب کا ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ احیاء العلوم (دیکھیے ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین (فروری - مئی ١٩٥٣ء، ص ٧٢) کی کتاب الصدق اور کتاب الحقوق کا فارسی ترجمہ بھی انھوں نے کیا (دیکھیے ایڈورڈز: فہرست مطبوعات موزۂ بریطانیہ، ١٩٢٢ء، عمود ٤٢٠)؛ مگر جوں جوں وقت گزرتا گیا وہ متکلمین کے خیالات کی طرف جھکتے گئے اور آخر میں متکلمین اسلام سے بھی کچھ قدم آگے بڑھ کر (ملکۂ وکٹوریہ کے زمانے کے) انگلستان کے جدید افکار و خیالات کا گہرا اثر قبول کر لیا، خصوصاً عقل اور نیچر (فطرت) کے نظریے سے بہت متاثّر ہوئے، جس کے سبب ہندوستان میں ان کے مخالف انھیں ''نیچری'' کہتے تھے۔ آخری عمر میں ان کے خیالات علمائے سلف کے بہت سے عقائد سے مختلف ہو گئے تھے، جس پر علما نے ان سے شدید اختلاف کیا اور ان کی تعلیمی تحریک کی بھی اسی وجہ سے سخت مخالفت ہوئی۔

سرسیّد صلاحیتوں کے اعتبار سے تحقیق کے دل دادہ اور مؤرّخ بھی تھے؛ چنانچہ ان کی تاریخی تصانیف اس کا کافی ثبوت مہیا کرتی ہیں، مگر سیاسی اور مذہبی و تعلیمی سرگرمیوں کے سبب وہ اپنے خالص تحقیقی اور تاریخی مشاغل جاری نہ رکھ سکے؛ تاہم ان کی تاریخی تالیفات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ آثار الصنادید اور بعض تاریخی متون (آئینِ اکبری وغیرہ) کی تصحیح ان کے مؤرّخانہ کمالات اور محنت کے قابلِ داد نمونے ہیں۔ تاریخ میں ان کی غایت صداقت کی جستجو اور بادشاہوں کے واقعات سے زیادہ انسانی معاشرت کی تاریخ اور تہذیب کی مصوری ہے (قبّ شبلی: المأمون، دیباچہ، طبع ثانی)۔ وہ تاریخی جزئیات و تفصیلات کی عمدہ تنظیم و ترتیب کے علاوہ یہ بات بھی ضروری سمجھتے تھے کہ طرزِ بیان دلچسپ اور دل نشین ہو۔

سرسیّد کا اردو ادب کی ترقی میں بھی بڑا حصہ ہے۔ وہ جدید نثرِ اردو کے بانی ہیں۔ انھوں نے سادہ و سلیس طرزِ بیان کو مقبول بنایا۔ اگرچہ ان کی تحریر میں

ناہمواری بھی ہوتی ہے اور وہ الفاظ کے انتخاب اور ترتیب میں احتیاط سے کام نہیں لیتے، تاہم ان کے بیان کی تاثیر اور دلکشی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ انھوں نے طرزِ ادا میں سادگی کی حمایت میں اور منشیانہ تکلّفات کے خلاف آواز بلند کی اور اردو نثر کو قصّوں کہانیوں کی حد سے نکال کر سنجیدہ علمی خیالات کے اظہار کا آلہ بنایا۔ انھوں نے سائنٹفک سوسائٹی (۱۸۶۳ء) کے زیرِ اہتمام بہت سے ترجمے کرائے۔ اس سوسائٹی کا ایک اخبار بھی تھا، جو بعد میں علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ کے نام سے چلتا رہا۔ اس کے سبب علمی نثر کو بڑی ترقی ہوئی (سوسائٹی کے کاموں کے لیے دیکھیے رسالۂ اردو، اکتوبر ۱۹۳۵ء).

سرسیّد کے طرزِ بیان سے آئندہ دَور کا اردو ادب بے حد متاثّر ہوا۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے نثر نگاری کے بعض انداز مرزا غالب سے سیکھے، مگر حقیقت میں اردو میں علمی اور سنجیدہ نثر نگاری کے بانی وہ خود ہی تھے، جسے ان کے رفقا اور ان کے متّبعین نے بہت کچھ ترقی دی اور اسالیب اور مباحث کے اعتبار سے بعد کے سارے ادب نے ان کا گہرا اثر قبول کیا؛ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ انیسویں صدی کے ادبِ اردو کو تنہا سرسیّد احمد خان نے جتنا متاثّر کیا اتنا کسی اَور اکیلے شخص نے نہیں کیا۔ اردو میں مضمون نگاری (Essay) کا مذاق، جس میں ایڈیسن (Addison) اور سٹیل (Steele) کی مثال ان کے سامنے تھی، انھوں ہی نے پیدا کیا۔ اس کے علاوہ علمِ کلام، تاریخ نگاری، سیرت نگاری، شاعری، غرض علم و ادب کی متعدّد شاخیں ان کے اثر اور عملی نمونے سے فیض یاب ہوئیں۔ ادب میں حقیقت، سچائی اور فطریّت کی تحریک صحیح معنوں میں انھوں ہی نے اٹھائی۔ ادب اور شاعری پر محمد حسین آزاد کے وہ لیکچر جو انھوں نے انجمنِ پنجاب کے لیے لکھے زمانے کے لحاظ سے مقدّم ہیں، مگر نئی تحریک میں قوّت اور وسعت سرسیّد ہی کے طفیل پیدا ہوئی۔ حالی کا مسدّس مدّ و جزر اسلام بھی انھیں کے ایما سے لکھا گیا۔ خط و کتابت کا فطری اسلوب، املا اور رسم الخط کی ترمیم، رموز و علامات کی اصلاح، تحقیقِ علمی کے سائنٹفک اصول، سن فصلی اور سن عملی میں تفاوت کی دریافت، ہجری و عیسوی تاریخوں کی تطبیق وغیرہ وغیرہ ان کے اہمّ کارنامے ہیں۔ ان کے ناتمام علمی منصوبوں میں ایک ضخیم اور جامع اردو لغت کی تدوین (قب: رسالۂ اردو، اکتوبر ۱۹۳۵ء) اور ادبیات اردو کی ایک مشرّح فہرست بھی ہے (قب وہی رسالہ).

اردو ادب میں سرسیّد کے علمی اور ادبی کارنامے اتنے اہمّ اور دُور رَس اثرات رکھتے تھے کہ ان سے ادب کا ایک خاص دبستان قائم ہوا، جس کے خصائص میں عقلیّت، مقصدیّت اور مادیّت، یعنی خیال پر مادّے کی ترجیح، نمایاں حیثیت رکھتی ہے۔ اسلوب میں سادگی، بے ساختگی اور مطلب نگاری اس دبستان کا ایک اہمّ وصف ہے، جس میں سرسیّد کے علاوہ ان کے رفقا بھی برابر کے شریک ہیں.

تصنیف و تالیف کے علاوہ سرسیّد کا ایک اہمّ کارنامہ ان کی تعلیمی تحریک ہے۔ ہنگامۂ ''غدر'' کے بعد مسلمانوں پر جو مصیبتیں آئیں ان میں سرسیّد نے مسلمانوں کی ہر موقع پر مدافعت کی، مگر قومی انتشار اس حد تک پہنچ چکا تھا کہ انھیں یہ محسوس ہوا کہ قومی پستی کا واحد علاج تعلیمی ترقی ہے؛ لہٰذا انھوں نے تعلیم کی ترویج کا ارادہ کر لیا اور جب لنڈن گئے تو انھیں اس مسئلے پر اَور بھی غور و فکر کا موقع ملا [اور وہ انگریزی طریقۂ تعلیم و تربیت اور طرزِ معاشرت سے بہت متاثّر ہوے]۔ چنانچہ انھوں نے وہیں سے ایک تحریر، بعنوان ''التماس بخدمتِ اہلِ اسلام و حکامِ ہند در بابِ ترقیِ تعلیمِ مسلمانانِ ہند''، چھپوا کر محسن الملک کے پاس بھجوائی، مگر اس معاملے میں اصل کام ان کی واپسی پر ہوا، جب انھوں نے اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے تہذیب الاخلاق (ابتدا ۱۸۷۰ء) جاری کیا اور بعد میں ایک ''کمیٹی خواستگارِ ترقیِ تعلیمِ مسلمانان'' قائم کر کے اور تعلیم کے موضوع پر مضمون لکھوا کر ایک درس گاہ کی سکیم تیار کی اور ایک دوسری کمیٹی ''خزینۃ البضاعۃ'' کے نام سے چندہ جمع کرنے کے لیے بنائی۔ بالآخر مئی ۱۸۷۵ء میں بمقام علی گڑھ ایک ابتدائی مدرسے کا افتتاح ہوا اور مولوی سمیع اللہ خان کی نگرانی میں اسی سال تعلیم کا آغاز بھی ہو گیا۔ دو سال کے بعد (جنوری ۱۸۷۷ء) میں لارڈ لٹن (Lytton) نے علی گڑھ کالج کا سنگِ بنیاد نصب کیا۔ یکم جنوری ۱۸۷۸ء میں کالج کے درجے قائم ہوے اور (کچھ سرسیّد کی زندگی میں، کچھ ان کے انتقال کے بعد) اعلٰی تعلیم کے اکثر شعبے قائم ہوتے گئے۔ [سرسیّد اس کالج کو انگلستان کی درس گاہوں کے نمونے پر قائم کرنا چاہتے تھے اور اس کے ساتھ ہی طلبہ کی تربیت بھی انگریزی طریقے سے کیے جانے کے متمنّی تھے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انھوں نے کالج کے ساتھ ایک ہاسٹل ''انگلش ہاسٹل'' کے نام سے بنایا تھا، جو چھوٹے بچوں کے لیے مخصوص تھا اور جس کی نگران ایک انگریز خاتون مس بیک (Beck) تھیں۔] یہ درس گاہ ۱۹۲۰ء میں کالج سے یونیورسٹی میں بدل گئی.

علی گڑھ کالج کہنے کو تو ایک کالج تھا، مگر عملًا اسے مسلمانانِ ہند کے اہمّ سیاسی مرکز کی حیثیت حاصل تھی۔ سرسیّد اس کالج کے سیکرٹری ہونے کے ساتھ ساتھ محمڈن اینگلو اورینٹل ایجوکیشنل کانفرنس (۱۸۸۶ء) کے روح و رواں اور مسلمانوں کے سیاسی امور کے رہنما بھی تھے اور اس لیے لازمًا علی گڑھ کالج صرف تعلیم ہی میں نہیں سیاستِ ملکی میں بھی مسلمانانِ ہند کی رہنمائی کے فرائض انجام دیتا رہا۔ [شروع میں بعض پرانی وضع کے علما کالج کی بہت مخالفت کرتے رہے، بلکہ بعض تعلیم یافتہ اور روشن خیال لوگ بھی اس نئی تہذیب کے مخالف تھے جس کی سرسیّد بنا ڈالنا چاہتے تھے اور جس کا مرکز علی گڑھ کالج بن گیا تھا۔ اس دوسری قسم کے مخالفین میں اکبر الٰہ آبادی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، جنھوں نے کالج اور سرسیّد کی تحریک پر مزاحیہ پیرائے میں اکثر طنز کی ہے، چنانچہ ایک جگہ کہتے ہیں:

سیّد کی روشنی کو اللہ ہی رکھے قائم
بتّی بہت ہے موٹی روغن بہت ہے تھوڑا

ایک اَور نظم میں ایجوکیشنل کانفرنس کے ایک اجلاس کا خاکہ کھینچتے ہوے

کہتے ہیں:

بیٹھے ہیں ممبر بھولے بھالے
جاڑے کا موسم پھولے پھالے
نہ کوئی کام ہے نہ کوئی دھندا
لاؤ چندہ، لاؤ چندہ!

لیکن رفتہ رفتہ یہ مخالفین کالج کی افادیت کے قائل ہوتے گئے اور ہندوستان کے ہر حصے سے طلبہ اس میں تعلیم پانے کے لیے آنے لگے۔] سرسیّد نے، جو پہلے ہندو مسلم اتحاد کے حامی تھے، ''انڈین نیشنل کانگرس'' کے جواب میں علی گڑھ میں ''پیٹریاٹک ایسوسی ایشن'' قائم کی، جو مسلمانانِ ہند کے سیاسی خیالات کی نمائندہ سمجھی جاتی تھی۔ سرسیّد نے اردو ہندی کے قضیے میں اردو کی زبردست حمایت کی۔ اس کے علاوہ مسلمانانِ ہند کی جداگانہ حیثیت اور ان کے لیے جداگانہ سیاسی حقوق کا مطالبہ کیا۔ علی گڑھ تحریک صرف تعلیمی ہی نہیں، فکری اور تہذیبی تحریک بھی تھی، جو معاشرت، تعلیم علوم اور ادب میں بعض خاص رجحانات کی نمائندہ تھی۔ زندگی کے متعلق علی گڑھ تحریک کا نظریہ ترقی پسندانہ تھا، مگر ملکی امور میں احتیاط اور اعتدال اس کا طُرّۂ امتیاز رہا ہے۔ علی گڑھ تحریک کے اوّلین عَلَم بَردار سرسیّد اور ان کے رفقاے خاص حالی، شبلی، ذکاء اللہ، نذیر احمد، چراغ علی، محسن الملک، وقار الملک، سید محمود، مولوی سمیع اللہ خان، مولوی اسمٰعیل خان رئیس دتاولی وغیرہ تھے۔ بعد میں علی گڑھ کی روایات کو برقرار رکھنے والوں اور بڑھانے والوں میں بہت سے نامور افراد، مثلاً صاحب زادہ آفتاب احمد خان، مولانا محمد علی، ڈاکٹر مولوی عبدالحق، سر سیّد راس مسعود، سجاد حیدر یلدرم، حسرت موہانی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (ا) سوانح حیات: (۱) حالی: حیات جاوید؛ (۲) کرنل گراہم (Graham): *Life of Sir Syed Ahmad*؛ (۳) نورالرحمٰن: حیاتِ سر سیّد؛ (۴) عبدالرزاق کان پوری: یادایام؛ (۵) اقبال علی: سر سیّد کا سفر نامۂ پنجاب.

(ب) عام: (۶) شیخ محمد اکرام: موج کوثر؛ (۷) طفیل احمد منگلوری: مسلمانانِ ہند کا روشن مستقبل؛ (۸) C. F. Smith: *Modern Islam in India*؛ (۹) سیّد عبداللہ: *The Spirit and Substance of Urdu Prose under the influence of Sir Syed.*؛ (۱۰) رام بابو سکسینہ: تاریخ ادبِ اردو؛ (۱۱) سیّد سلیمان: حیاتِ شبلی؛ (۱۲) محمد یحییٰ تنہا: سیر المصنّفین؛ (۱۳) محمد امین زبیری: ذکر شبلی؛ (۱۴) حامد حسن قادری: داستان تاریخ اردو؛ (۱۵) مضامین تہذیب الاخلاق (ج ۲، قومی دکان، لاہور)؛ (۱۶) مقالات شبلی (ادبی و تنقیدی)؛ (۱۷) رحم علی الہاشمی: فن صحافت؛ (۱۸) بدر شکیب: اردو صحافت؛ (۱۹) Beylon: *A Note on Muslim Education*.

(ڈاکٹر سید عبداللہ)

٭ احمد الرازی: رکّ بہ الرازی.

٭ **احمد راسم**: ترکی مصنف، ۱۸۶۴ء میں بمقام صاری گوزِل (Sarîgüzel) (یا صاری گز (Sarîgez) پیدا ہوا، جو علاقۂ فاتح (استانبول) کا ایک محلّہ ہے اور ۲۱ ستمبر ۱۹۳۲ء کو جزیرۂ Heybeliada میں فوت ہوا اور وہیں دفن ہوا۔ اس کے لڑکپن ہی میں اس کے والد بہاء الدین کا انتقال ہوگیا، جو جزیرۂ قبرص کے خاندان مَنتَش اوغلو سے تھا۔ احمد راسم کی پرورش اس کی والدہ نے کی۔ ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء سے لے کر ۱۳۰۰ھ/ ۱۸۸۲-۱۸۸۳ء تک اس نے مدرسۂ دار الشَّفَقہ استانبول میں تعلیم پائی، جہاں اسے ادبیات و فنونِ لطیفہ کا شوق پیدا ہوا اور اس نے مصنف بننے کا فیصلہ کرلیا۔ اس پیشے کو، جسے وہ ''بابِ عالی جادّہ سی'' کہا کرتا تھا، بعد کے سیاسی انقلابات میں بھی اس نے اختیار کیے رکھا۔ اکثر دوسرے مُصنّفین کی طرح اس نے ابتدا اخبار نویسی سے کی، چنانچہ استانبول کے سب مشہور و معروف اخبار و رسائل میں اس کے مضامین شائع ہوتے رہے۔ بعد میں اس نے اپنے بے شمار مضامین اور خاکے جمع کیے، مثلاً مقالات و مصاحبات (۱۳۲۵ھ) دو جلدوں میں اور عمر ادبی (۱۳۱۵-۱۳۱۹ھ) کے نام سے چار جلدوں میں۔ مؤخر الذکر کتاب میں اس کی زندگی کے حالات نہیں ہیں، بلکہ اس کے روحانی ارتقا اور ان احساسات و جذبات کی جھلک نظر آتی ہے جو اس کی مختلف ایّام کی تصانیف میں منعکس ہوتے رہے تھے۔

زمانہ گزرنے پر احمد راسم کی تصانیف کا سلسلہ بہت بڑھ گیا۔ کہتے ہیں کہ اس کی بڑی چھوٹی تصانیف کی کل تعداد ۱۴۰ کے قریب ہے، لیکن وہ کسی بُرے معنی میں پُرنویس مصنّف نہ تھا۔ کسی موضوع پر لکھنے سے پہلے وہ ہمیشہ اس مضمون کا گہرا مطالعہ کرتا تھا اور پھر پوری سنجیدگی کے ساتھ اس پر لکھتا تھا یا کبھی کبھی مزاحیہ انداز میں جس میں اسے پوری دسترس حاصل تھی، یا پھر پُرلطف گفتگو کے پیرائے میں لکھتا تھا۔ وہ جو کچھ بھی لکھتا ہمیشہ ایک فن کارانہ جذبے کے ساتھ اور اپنی مخصوص طرزِ نگارش کو ملحوظ رکھ کر لکھتا تھا۔ یہ طرزِ جدید تھی اور اس زمانے کے دبستانوں اور ادبی حلقوں کی طرز سے جداگانہ تھی۔ عوام میں اس کے طرزِ تحریر کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس نے اہلِ قلم کا ایک نیا دبستان قائم کیا، اور ترکی ادبیات پر اس کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔

ناول، مختصر افسانے اور حکایت کے میدانوں میں اس کی ادبی تصانیف میں اس کے شروع کے ناول میلِ دل (۱۸۹۰ء) اور تجاربِ حیات (۱۸۹۱ء) شامل ہیں (دونوں کا مختصر تجزیہ، در P. Horn: *Gesch, der Türkischen Moderne*، ص ۴۶ ببعد)؛ ان کے علاوہ حبِّ وطن پر اس کا ناول مشّاقِ حیات (۱۳۰۸ھ)، نیز تجربہ سِز عشق (۱۳۱۱ھ) اور مکتب ارقہ داشم نامی کہانیاں اور کچھ عرصے بعد کا افسانہ ناکام (۱۳۱۵ھ)، پھر حبِّ وطن پر ایک اور ناول عسکر اوغلو اور زیادہ عشقیہ کہانیاں کتابۂ غم (۱۳۱۵ھ [تین

جلدوں میں، شاعرہ نگار بنت عثمان کو پیش کی گئی]) اور عندلیب (منظوم).

اس کے ساتھ ساتھ احمد راسم کو شروع ہی سے تاریخ کا شوق رہا تھا اور اس نے اپنی احتیاط سے مرتّب کردہ تصانیف کو عام پسند شکل میں پیش کر کے اپنے ہم وطنوں میں تاریخ کے مطالعے کا ذوق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ تاریخِ روم اور تاریخِ تمدّن وغیرہ پر اپنی ابتدائی تالیف کے بعد اس نے ترکی کی تاریخ کی طرف توجّہ کی اور سلیم ثانی کے عہدِ حکومت سے لے کر مراد خامس کے عہد تک ترکی تاریخ استبداددن حاکمیت ملیّه یه (۱۳۴۱ - ۱۳۴۲ھ) کے نام سے اور ایک عام تبصرہ عثمانلی تأریخ (۱۳۲۶ - ۱۳۳۰ھ) کے عنوان سے تالیف کیا۔ ان کتابوں کا ایک بیش قیمت تکملہ اس کی تصنیف شِہر مِکتوبلَری (۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ھ) ہے، جس میں قدیم استانبول کی رنگارنگ زندگی کی بے مثل نقّاشی کی گئی ہے اور پیرایۂ بیان زور دار اور ذوق آفرین ہے۔ مناقبِ اسلام (۱۳۲۵ھ) میں اسلامی تہواروں، مسجدوں اور دوسرے مذہبی امور کا ذکر ہے۔ ادبیّات کی تاریخ کے زمرے میں شِناسی [رکؔ بآن] پر اس کی ایک تصنیف ہے، جو اس نے عہدِ جدید کے ترک مصنّفین کی تاریخ (مطبوعاتِ تاریخنه مِدخل ایلک بویوک محرّرلردن شناسی، ۱۹۲۷ء) کے مقدمے کے طور پر لکھی تھی۔ مطبوعات خاطره لَرِنْدَن (۱۹۲۴ء) میں ترکی مصنّفوں کے اور فَلَکه (۱۹۲۷ء) میں اس کے اپنے مکتب کے زمانے اور عمومًا قدیم نظامِ تعلیم کے بارے میں وہ باتیں ہیں جو اسے یاد رہ گئی تھیں.

علاوہ ازیں احمد راسم نے قواعد، بلاغت و بدیع، تاریخ وغیرہ پر بھی بکثرت درسی کتابیں لکھی ہیں اور ایک کتاب مثالی انشا پردازی پر بھی تالیف کی (علاوہ لی خزینۂ مکاتیب یا خود مکمل منشآت، طبع پنجم، ۱۳۱۸ھ)۔ اس کے ماسوا اس نے کئی مغربی کتابوں کا ترجمہ کیا اور اس کے ابتدائی زمانے کے ترجموں کے ایک بڑے مجموعے کا نام "منتخبات از ادبِ مغرب" (ادبیات غربیّه دن بِرنَبْذِه، ۱۸۸۷ء) ہے۔ [ان میں Carmen Sylva Jules Verne اور Sven Hedin کی کتابوں کے ترجمے شامل ہیں]۔ وہ نغمہ نگاری کی بھی بڑی صلاحیت رکھتا تھا اور اس نے ۶۵ گیت اپنی یادگار چھوڑے ہیں، جو دارالشّفقہ کے کتب خانے میں محفوظ ہیں.

اس وسیع ادبی سرگرمی کے لیے احمد راسم کو قدرے آزادیِ عمل کی ضرورت تھی، جو سلطان عبدالحمید ثانی کے دَورِ حکومت میں مفقود تھی اور جو ایک سرکاری ملازم کی حیثیت سے اُسے بمشکل میسّر آ سکتی تھی؛ تاہم وہ دو مرتبہ مجلسِ تعلیم عامّہ (انجمن تفتیش و معائنہ) کا رکن نامزد ہوا، اگرچہ تھوڑے ہی عرصے کے لیے۔ ۱۹۲۴ء میں اس نے مذہبی معاملات میں اپنی دلچسپی کا ثبوت دیا، یعنی جب خلافت کا خاتمہ ہوا تو اس نے وقت میں ایک مقالہ نبی [اکرمؐ] کے تبرکات (امانات و مخلّفات)، خرقے، لوا، سجّادے وغیرہ کے متعلق سپردِ قلم کیا، جو مصر اور دمشق کے اخباروں میں بھی عربی زبان میں شائع ہوا۔ احمد راسم کی تجویز یہ تھی کہ ان تبَرکات کو عوام النّاس کی زیارت کے لیے کسی عجائب خانے میں محفوظ کر دیا جائے (قبؔ: C. A. Nallino، در OM، ۱۹۲۴ء، ص ۲۲۰ ببعد)۔ ۱۹۲۷ء سے وہ بعض دوسرے اصحاب، مثلاً عبدالحق حامد اور خلیل ادہم کے ساتھ (قبؔ: OM، ۱۹۲۷ء، ص ۴۱۶؛ ۱۹۳۱ء، ص ۲۲۷؛ اور محمد زکی: *Encyclopédie biographique de Turqie*، ۱ (۱۹۲۸ء): ۲۳ و ۲ (۱۹۲۹ء): ۸۸) شہر استانبول کی طرف سے مجلس ملّی کا مندوب (deputy) رہا، لیکن عمر کے آخری حصے میں بیمار رہنے لگا تھا.

مآخذ: (۱) یِنو سال مِلی، ۱ (۱۳۳۰ھ): ۲۶۵ - ۲۶۷؛ (۲) اسمٰعیل حبیب: تُرک تجدّد ادبیاتی تأریخی، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۵۶۷ - ۵۶۹؛ (۳) تنظیمات دَن بِری، ۱۹۴۰ء، ص ۳۵۸ - ۳۶۴؛ (۴) علی جانب: اِدبیات، ۱۹۲۹ء، ص ۱۷۱ - ۱۷۴؛ (۵) وہی مصنف: تُرک ادبیات انتولوجی سی، ۱۹۳۴ء، ص ۹۸ - ۱۲۰؛ (۶) بَلْقُرلو زادہ رضا: منتخبات بدائع ادبیه، ۱۳۲۶ھ، ص ۳۴۷ - ۳۵۰؛ (۷) بسماجیان (Basmadjian): *Essai sur l' Histoire de la littérature ottomane*، ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۷؛ (۸) حسین جاہد، کاوغه لَرِم (*Kagawlarim*)، ۱۳۲۶ھ، ص ۲۵۹ - ۲۹۰؛ (۹) احمد احسان: مطبوعه خاطره لرم، ۱۹۳۰ء، ص ۷۶؛ (۱۰) Wl. Gordlewskij: *Očerki po nowoy osmanskoy literaturie*، ماسکو ۱۹۱۲ء، ص ۷۶ و ۱۰۰؛ (۱۱) M. Hartmann: *Unpolitische Briefe aus der Türkei*، در *Der Islamische Orient*، جلد ۲، لائپزگ ۱۹۱۰ء، اشاریہ، ص ۲۵۲؛ (۱۲) ابن الامین محمود کمال: صْوڭ عَصر تُرک شاعرلِری، ۸ (۱۹۳۹ء): ۱۳۵۸ - ۱۳۶۲ھ؛ (۱۳) رِشاد اِکرِم کوچی: احمد راسم حیاتی ہِچمه شعرو یازی لری، ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) ابراہم علاءالدین گووسہ (Ibrahim Alâettin Gövsa): ترک مشہور لری انسائیکلوپیدی سی، ص ۲۴؛ (۱۵) نہاد سامی بَنْزلِی: رِسِملی تُرک ادبیاتی تأریخی، ص ۳۲۸ - ۳۲۹؛ (۱۶) آ، ت، بذیل مادّہ (از سیاووشِ گل S. E. Siyavuşgil)؛ (۱۷) سعاد خضرجی: احمد راسم (ترک کلاسیکری، ۳۰)، ۱۹۵۳ء.

(W. BJ jörkman)

احمد رَسمی: دولتِ عثمانیہ کا ایک مدبّر اور مؤرّخ، احمد بن ابراہیم المعروف بہ رسمی، جزیرۂ کویت کے ایک مقام رثمنو (Rethymno) (ترکی میں رِسْمو) کا رہنے والا تھا (اور غالبًا رسمی کی وجہ تسمیہ یہی ہے)۔ وہ یونانی الاصل تھا (قبؔ ہامر-پرگشٹال (Hammer-Purgstall)، ۸: ۲۰۲)۔ وہ ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۱۴۶ھ/۱۷۳۳ء میں استانبول آیا، جہاں اس نے تعلیم پائی اور رئیس افندی طاؤق جی [کے داماد] مصطفٰی کی ایک بیٹی سے شادی کی اور بابِ عالی میں ملازم ہو گیا۔ وہ مختلف شہروں میں مختلف عہدوں پر مامور رہا [دیکھیے سجلّ عثمانی، ۲: ۳۸۰ ببعد]۔ ماہِ صفر ۱۱۷۱ھ/اکتوبر ۱۷۵۷ء میں وہ ترکی سفیر کی حیثیت سے وی اِنا گیا اور اپنی واپسی پر اس نے اپنے مشاہدات اور تجربات کے

متعلق ایک تحریری بیان پیش کیا۔ ذوالقعدہ ۱۱۷۶ھ/مئی ۱۷۶۳ء میں اسے پھر یورپ بھیجا گیا۔ اس دفعہ وہ پروشیا (المانیہ) کے شہر برلن میں سفیر بن کر گیا اور اس نے اس سفارت کا بھی پورا پورا حال قلم بند کیا جو بلادِ مغرب میں بھی جاذبِ توجہ ثابت ہوا، کیونکہ اس میں اس نے پروشیا کی حکمتِ عملی پر رائے زنی کی تھی اور برلن کے حالات، وہاں کے باشندوں کے طور طریقے اور تمام متعلقہ موضوعات کا تذکرہ تھا۔ کئی اہم عہدوں پر فائز رہنے کے بعد وہ ۲ شوال ۱۱۹۷ھ/۳۱ اگست ۱۷۸۳ء کو استانبول میں فوت ہو گیا (اس تاریخ کے متعلق قبّ بابنگر (Babinger)، ص ۳۰۹، حاشیہ ۲)۔ اس کا مقبرہ سقوطری [اشقودار] کے محلۂ سلیمیہ میں موجود ہے۔

وی اِنا اور برلن کے سفارت ناموں یعنی مذکورۂ بالا تحریری بیانات کے علاوہ احمد رسمی نے ترکی اور رُوس کی جنگ اور کُوچک قینارجہ کی صلح (۱۷۶۹ - ۱۷۷۴ء) کے بارے میں بھی ایک رسالہ خلاصة الاعتبار کے نام سے لکھا تھا۔ رسمی خود اس جنگ میں شریک تھا؛ چنانچہ اس نے اس رسالے میں اپنے تأثرات قلم بند کیے ہیں، جو ترکی کے اس اہم دور سے متعلق ہیں۔ اس کے مجموعے، جن میں مشاہیر کے سوانح حیات ہیں، خاص طور پر قابلِ قدر ہیں، مثلاً حديقة الرؤساء (مرتبۂ ۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء)، جس میں چونسٹھ رؤساء الکتاب (رئیس افندی لر) کے حالات مذکور ہیں اور خميلة الکبراء، جس میں شاہی حرم کے بڑے بڑے خواجہ سراؤں (قیزلر آغالری) کا ذکر ہے۔ اسی قسم کی ایک اَور کتاب اس کا وہ تکملہ ہے جو اس نے ۱۱۷۷ھ/۱۷۶۳ء میں محمد امین بن حاجی محمد المعروف بہ آلاے بیگی زادہ کی وفیات پر تحریر کیا، جس میں اس نے بارہ فہرستوں میں مشاہیر ذکور و اناث کی وفات کی تاریخیں دی ہیں، (قبّ مضامین کی وہ فہرست جو ہامر۔ پرگشتال (Hammer-Purgstall)، ۹: ۱۸۷ بعد، نے دی ہے)۔ رسمی نے علم طبقات الارض اَور امثال پر بھی کئی اَور کتابیں لکھیں۔

مآخذ: (۱) [محمد ثریا]: سجلّ عثمانی، ۲: ۳۸۰ بعد؛ (۲) بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلّفلری، ۳: ۵۸ بعد (مع فہرست تصانیف)؛ (۳) بابنگر (Babinger)، ص ۳۰۹ - ۳۱۲ (اس کے سفرناموں کی فہرست میں یہ بھی شامل کر لیے جائیں: برلن، *Or.* ۴: ۱۵۰۲، اوراق ۲۷ ب تا ۴۶ ب (نامکمل)؛ پیرس، *Suppl. Turc*، عدد ۵۱۰ (؟)؛ پیرس، مجموعۂ Cl. Huart اور مخطوطات، جن کا ذکر استانبول کتابلق لری تأریخی جغرافیہ یازمہ لری کتالوگ لری، ج ۱، عدد ۴۸۳، میں کیا گیا ہے؛ اس کے ساتھ ہی پولش ترجمے کا اضافہ کیجیے: *Podroż Resmi Ahmed-Efendego do Polski i Poselstwo jégo do Prus 1177*، (مطابق واصف: تأریخ، ۱: ۲۳۹ بعد)، در J. J. Sekowski: *Collectanea z Dziejopisów Tureckich*، ج ۲، وارسا ۱۸۲۵ء، ص ۲۲۲ - ۲۸۹؛ حديقة الرؤساء اور خميلة الکبراء کے مخطوطات کے لیے دیکھیے نیز استانبول کتاب لقلری، وغیرہ، اعداد ۴۱۲ و ۴۱۳۔

(F. BABINGER بابنگر)

✱ **احمد رفیق**: (اس نے اپنا خاندانی نام آلتون آی [= سنہرا چاند] اختیار کر لیا تھا)، ایک ترک مؤرّخ جو ۱۸۸۰ء میں بِشِک طاش استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم کُلیلی کے فوجی ثانوی مدرسے اور مکتبۂ حربیہ میں ہوئی۔ فوجی افسر بننے کے بعد بھی اس کا زیادہ تر وقت جغرافیے اور فرانسیسی زبان کی تعلیم دینے میں صرف ہوتا رہا۔ ۱۹۰۹ء سے اسے [فوج کے] عمومی عملے (General Staff) میں اخبار عسکری مجموعہ کا مدیر مقرر کیا گیا، جس میں وہ خود بھی فوجی موضوعات پر مقالے شائع کرتا رہا۔ تاریخ انجمنی کا رکن بننے کے بعد وہ ملازمت سے سبکدوش ہو کر مکمل طور پر مطالعے میں منہمک ہو گیا۔ ۱۹۱۷ء سے ۱۹۳۳ء تک وہ استانبول کی یونیورسٹی میں تاریخ کا پروفیسر رہا۔ اس نے ۱۱ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو انتقال کیا۔

اس نے بہت سی تاریخی کتابیں لکھی ہیں، جن میں کچھ تو عالمانہ رنگ کی ہیں اور کچھ عوام پسند طرز کی اور محافظ خانے (Archives) کی بہت سی دستاویزیں بھی، جو عثمانی تاریخ سے متعلق ہیں، شائع کیں۔ اس کی مشہور ترین تصانیف میں وہ کتابیں شامل ہیں جو اس نے قدیم استانبول کی زندگی پر لکھیں (هجری اوننجو یا علی الترتیب اون برنجی، اون ایکنجی، اون اوچنجو۔ عصرده استانبول حیاتی) نیز مقالات (monographs) کا ایک سلسلہ، موسومہ گچمِش عَصَرلَرده ترک حیاتی۔ اس کے کئی مقالے تاریخ عثمانی انجمنی مجموعه سی (*TOEM*)، یکی مجموعه، حیات، ادبیات فاکولته سی، ترکیات مجموعه سی میں شائع ہوئے۔

مآخذ: (۱) رشاد اکرم کوچی: احمد رفیق، استانبول ۱۹۳۸ء؛ (۲) اسمٰعیل حبیب: ادبیات تاریخی، استانبول ۱۹۴۲ء، ص ۳۸۴؛ (۳) O. Spies: *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart*، برلن ۱۹۴۳ء، ص ۸۳ - ۸۷ (مع مکمل فہرستِ تصانیفِ احمد رفیق)۔

(A. TIETZE)

⊗ ✱ **احمد، شیخ، سرہندیؒ**: ابو البرکات بدر الدین، شیخ احمد نقشبندی سرہندی، امام ربّانی، مجدّد الف ثانی، مخدوم شیخ عبد الاحدؒ کے صاحبزادے، جو شیخ عبد القدوسؒ گنگوہی کے مُرید اور خود بھی ایک صاحبِ علم بزرگ تھے۔ تاریخ ولادت ۱۴ شوال ۹۷۱ھ/ ۱۵۶۴ء؛ مولد سرہند؛ سلسلۂ نسب جناب فاروق اعظم حضرت عمرؓ ابن الخطاب سے ملتا ہے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد سے حاصل کی اور چند ہی سال میں قرآن مجید حفظ کر لیا۔ پھر سیالکوٹ تشریف لے گئے اور معلومات میں مولانا کمال کشمیری کے سامنے، جو علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی کے بعد استاد تھے، زانوے تلمّذ تہ کیا۔ حدیث، فقہ و تفسیر کے ساتھ ساتھ عربی ادب کا مطالعہ بھی جاری رہا۔ تعلیم سے فارغ ہوئے تو پھر سرہند آ کر درس و تدریس کی طرح ڈالی، لیکن طلبِ علم کا شوق انھیں پھر کشاں کشاں رُہتاس اور جون پور لے گیا۔ اکبر آباد

(آگرے) میں بھی قیام فرمایا، جہاں ابوالفضل اور ابوالفیض فیضی سے صحبت رہتی اور مسائل علم و حکمت زیرِ بحث آتے۔ یہی صحبتیں ہیں جن میں حضرت مجددؒ کو نہایت قریب سے ان حالات کے مشاہدے اور ان افکار و خیالات اور ان سیاسی و اجتماعی عوامل سے واقفیت پیدا کرنے کا موقع ملا جن کا تعلق اکبر کے عہد اور بالخصوص اس کے ذاتی حلقے سے ہے۔ قیامِ اکبر آباد ہی کے دوران میں اُن کے والد ماجد نے ان کو سرہند طلب فرمایا۔ وہ واپس تشریف لائے تو ان کی شادی شیخ سلطان رئیس تھانیسر کی صاحب زادی سے کر دی گئی۔ شادی کے بعد انھوں نے ایک حویلی اور ایک مسجد تعمیر کی اور سرہند ہی میں مقیم ہو گئے۔ اس اثنا میں وہ طریقۂ چشتیہ کے علاوہ، جس کی تعلیم انھوں نے اپنے والد ماجد سے پائی تھی، شاید طریقۂ سہروردیہ اور طریقۂ قادریہ میں بھی داخل ہو چکے تھے اور اپنے ایک اَور استاد شیخ یعقوب کشمیری کی بدولت اگرچہ طریقۂ کبرویہ سے بھی استفادہ کیا تھا، لیکن اس کے باوجود اطمینان کُلّی سے محروم تھے، مگر پھر ۱۰۰۸ھ میں سفرِ حج کی غرض سے دہلی پہنچے تو اُن کے دوستوں میں سے مولانا حسن کشمیری نے اُن سے حضرت خواجہ باقی باللہؒ نقش بندی کے کمالات کا ذکر کیا۔ حضرت مجددؒ کا اشتیاق بڑھا تو وہ انھیں حضرت خواجہؒ کی خدمت میں لے گئے۔ حضرت مجددؒ نے چند ہی دن ان کی صحبت میں گزارے تھے کہ وہ بے اطمینانی جس سے دل میں خلش رہا کرتی تھی اطمینان سے بدل گئی۔ ادھر حضرت خواجہؒ پر بھی ان کے جذب و شوق اور صدق و صفا کے ساتھ ساتھ اتباعِ شریعت اور حمیتِ دینی کا بڑا اثر تھا۔ پھر جب انھوں نے باقاعدہ حضرت خواجہؒ کے ہاتھ پر بیعت کی تو ان کے ارشاد کے مطابق سرہند واپس تشریف لے گئے اور اس سلسلۂ ارشاد و ہدایت کی ابتدا کی جو ارض پاک و ہند میں مسلمانوں کی حیاتِ ملّی کے لیے ایک بڑے فیصلہ کن اور دُور رس انقلاب کا باعث ہوا۔ اس دوران میں وہ حضرت خواجہؒ کی دعوت پر ایک مرتبہ پھر دہلی تشریف لے گئے اور چند مہینے ان کی صحبت میں بسر کیے۔ ظاہر ہے اس زمانے میں انھوں نے اپنے مُرشد سے بالخصوص اکتسابِ فیض کیا ہوگا، لیکن اس کے بعد پھر آپ کا ان سے ملنا ثابت نہیں حتّٰی کہ حضرت خواجہؒ کا انتقال ہو گیا۔ حضرت مجددؒ اس وقت لاہور میں تھے جہاں حضرت خواجہؒ ہی کی ہدایت پر وہ تشریف لے گئے تھے۔ مرشد کی وفات کا حال سن کر وہ دہلی پہنچے، مزار پر حاضری دی، اور سرہند واپس آ گئے۔ ۱۰۲۸ھ/۱۶۱۹ء میں ان کو جہانگیر نے آگرے میں طلب کیا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ان کا سلسلۂ تلقین و ہدایت دُور دُور تک پھیل چکا تھا اور ان کے مرید اور خلفا اسلامی ہند کے اقطاع و اضلاع کے علاوہ بیرونِ ہند میں بھی موجود تھے، ان کے سامنے اب ایک عظیم الشان کام تھا، یعنی ان خرابیوں کی اصلاح جو طرح طرح سے مسلمانوں میں پھیل رہی تھیں اور جن سے ایک طرف مسلمانوں کا شعورِ ملّی، دوسری جانب اتباعِ شریعت اور اقامتِ دین کے لیے ان کا احساس روز بروز کم ہو رہا تھا۔ یہی حالات تھے جنھیں دیکھتے ہوے ان کے ایک پُرجوش مُرید شیخ بدیع الدین نے جہانگیر کے لشکر کا رخ کیا اور اسے دعوتِ حق دی تو ایک تعداد کثیر حضرت مجددؒ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہو گئی۔ ادھر ان کے مخالفین نے جہانگیر کو بہکایا اور حضرت مجددؒ پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ اپنے بعض دعاوی میں حدودِ شریعت سے تجاوز کر گئے ہیں۔ یہ امر مصالحِ ملکی کے خلاف تھا۔ بہر کیف وہ دربارِ شاہی میں پہنچے تو جہانگیر بڑی بے ادبی سے پیش آیا، ان کو مغرور اور متکبر ٹھیرایا اور اس عُذر میں کہ وہ اپنے احوالِ باطن کی اصلاح کر سکیں ان کو قلعۂ گوالیار میں قید کر دیا؛ لیکن حضرت مجددؒ کے لیے قید و بند کا یہ سلسلہ ایک نعمت غیر مترقّبہ ثابت ہوا؛ چنانچہ اس دوران میں انھوں نے اپنے مراتبِ روحانی میں بالخصوص ترقی کی، جس کا اظہار انھوں نے اپنے مکتوبات میں بھی کیا ہے۔ زندانِ گوالیار ہی میں کئی ایک غیر مسلموں نے ان کے دستِ حق پرست پر اسلام قبول کیا اور کئی ایک مجرموں نے صدقِ دل سے توبہ کی۔ سال بھر کے بعد جب جہانگیر نے، جو معلوم ہوتا ہے اپنے اس فعل پر نادم تھا، ان کی رہائی کا حکم صادر کیا تو اس کے دل میں حضرت مجددؒ کی عظمت راسخ ہو چکی تھی اور وہ دل سے ان کا معتقد ہو گیا تھا۔ اس نے حضرت مجددؒ کو اجازت دی کہ جی چاہے تو سرہند واپس تشریف لے جائیں اور جی چاہے تو لشکرِ شاہی کے ساتھ رہیں۔ علاوہ اس کے خلعتِ فاخرہ بھی عطا کی۔ حضرت مجددؒ نے اپنی دعوت کے پیشِ نظر لشکر کے ساتھ رہنا پسند کیا؛ چنانچہ کئی ایک مہموں میں وہ بادشاہ کے ساتھ رہے۔ بادشاہ کی توجہ اب روز بروز اس امر پر مرکوز ہو رہی تھی کہ حکومت کے لیے اتباعِ شریعت فرض ہے۔ یوں اس طور و طریق کا ازالہ ہوا جو اکبر کے عہد میں حکومت نے اختیار کر رکھا تھا۔ اس دوران میں وہ اجمیر بھی تشریف لے گئے اور حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے مزار پر مراقبہ فرمایا۔ پھر جب پیرانہ سالی کے باعث ضعفِ جسمانی بڑھنے لگا تو بادشاہ کی اجازت سے سرہند واپس آ گئے، جہاں ۲۸ صفر ۱۰۳۴ھ/۱۰ دسمبر ۱۶۲۴ء کو ان کا انتقال ہو گیا۔ مزار مبارک سرہند ہی میں ہے اور اس وقت سے لے کر اب تک ارادت مندوں کی زیارت گاہ ہے۔ یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ [۱۹۴۷ء میں] سکھوں نے جب سرہند کو تباہ کیا تو حضرت مجددؒ کا مزار ان کی دست بُرد سے محفوظ رہا۔

حضرت مجددؒ کی دعوت یعنی اتباعِ شریعت، احیاے سنت نبویؐ اور اقامتِ دین کے لیے ان کی اولوالعزمانہ جد و جہد کی اہمیت دوگونہ ہے: ایک مذہبی، دوسری سیاسی۔ ایک طرف وہ الحاد و زندقہ اور ان فتنوں اور بدعنوانیوں کا ازالہ چاہتے تھے جو اسلامی تعلیمات کی غلط تعبیر یا تصوّف کی آڑ میں مسلمانوں میں پھیل رہے تھے، دوسری جانب ان کی نظر حکومت وقت کے ان ملحدانہ اِقدامات، خیالات اور نظریات پر تھی جو مسلمانوں کی حیاتِ ملّی کے لیے ایک مادّۂ فاسد کا حکم رکھتے تھے اور ڈر تھا کہ اگر ان کی سیاست اور معاشرت کا یہی عالم رہا تو بہت ممکن ہے ان کی ملّی عصبیت کا خاتمہ ہو جائے؛ چنانچہ حضرت مجدد نے ان دونوں معاملات میں ایک فیصلہ کُن موقف اختیار کیا اور جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ان کا درجہ بلاشُبہ ''ارھاص'' کا ہے۔ اندریں صورت تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حضرت مجددؒ کی شخصیت اسلامی ہندوستان کی تاریخ تصوّف میں یگانہ ہے۔ انھوں نے جس طرح

اصولاً اسلامی تعلیمات کو ان کی صحیح شکل میں اجاگر کیا اسی طرح اس معاشرے کی حفاظت اور اس کی اس سیاسی اور مِلّی ہیئت کو برقرار رکھنے کے لیے بھی مجاہدانہ قدم اٹھایا جس میں عملاً ان تعلیمات کا اظہار ہوتا ہے۔ اکبر کے عہد کی بے اعتدالیوں نے سلطنتِ مغلیہ کی اسلامی حیثیت کو جس طرح مسخ کر رکھا تھا اور ملک بھر میں کچھ تو عجمی تصوف اور کچھ بھگتی تحریک کے زیرِ اثر جو ملحدانہ خیالات اور تحریکات پھیل رہی تھیں ان کے ازالے میں حضرت مجددؒ کی مساعی فیصلہ کن ثابت ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ جن حضرات کو اس امر میں شُبہہ ہے کہ حضرت مجددؒ کی دعوت کا ایک رُخ سیاسی بھی تھا وہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام اور ہندو مذہب کی آمیزش کا وہ عمل جو سیاست، معاشرت اور تہذیب و تمدن میں جاری تھا حضرت مجددؒ ہی کی کوششوں سے رکا۔ یہی کوششیں تھیں جن سے مسلمانوں کی مِلّی اور قومی عصبیت کو تقویت پہنچی۔ ایسے ہی ان شیعی اثرات کا جو دربار شاہی پر چھا رہے تھے اور ایک سنّی المذہب مملکت میں ناگواری کا سبب بن رہے تھے قلع قمع ہوا تو انھیں کی بدولت۔ اس عملی جہاد کے ساتھ ساتھ حضرت مجددؒ نے تعلیم و ہدایت اور تزکیہ و تطہیر کا وہ عمل بھی جاری رکھا جس کے بغیر ناممکن ہے کہ اخلاق میں صدق و اخلاص کا رنگ پیدا ہو اور یہ نہایت ہی اہم حقیقت سمجھ میں آ جائے کہ ان مباحث کے باب میں جو ازروے فکر یا ایمان و عقائد وقتاً فوقتاً پیدا ہوتے رہتے ہیں ہمارا موقف کیا ہونا چاہیے۔ لہٰذا حضرت مجددؒ نے شریعت و طریقت، کشف و کرامات، بدعت و سنّت اور اجتہاد کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار بڑی جرأت سے کیا اور حق یہ ہے کہ اس باب میں ان کے خیالات سے انحراف کا کوئی راستہ نہیں۔ انھوں نے مسئلۂ وحدۃ الوجود پر بالخصوص توجہ کی، اس لیے کہ یہ ایک ایسا تصوّر ہے جس کی تعبیر غیر اسلامی رنگ میں بھی ممکن ہے۔

انھوں نے اس کے برعکس وحدۃ الشہود کا نظریہ قائم کیا۔ یہاں اس امر کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ حضرت مجددؒ خود بھی تصوّف کے مختلف سلسلوں، بالخصوص سلسلۂ نقشبندیہ سے منسلک اور صاحبِ حال بزرگ تھے۔ ان کی ذات بھی ائمۂ صوفیہ کی طرح ارشاد و ہدایت کا سرچشمہ تھی اور وہ بھی اس امر کے ذمہ دار تھے کہ اپنے ارادت مندوں کو تزکیۂ باطن کی تعلیم دیں، تاکہ ان کی زندگی اسلام کے سانچے میں ڈھل جائے؛ لیکن ہندوستان میں کچھ ایسے عوامل کارفرما ہو گئے تھے جس سے اس سانچے کی اصل ہیئت میں بہت کچھ فرق آ چکا تھا؛ لہٰذا حضرت مجددؒ کی تعلیمات ایک نئے سلسلۂ تصوّف کی شکل میں ظاہر ہوئیں ــــ ہمارا مطلب ہے سلسلہ مجدّدیہ، جس کے متعلق قابلِ ذکر امر یہ ہے کہ دیگر سلسلہ ہاے تصوّف کے برخلاف، جو بیرون ہند سے یہاں آئے تھے، یہی ایک سلسلہ ہے جس نے ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ممالک کا رخ کیا۔ حضرت مجددؒ نے اپنے خیالات کی ترجمانی متعدد تصنیفات میں کی ہے، یعنی المبدأ و المعاد (دہلی ۱۳۱۱ھ)؛ رسالۂ تہلیلیہ (ان کے مکتوبات کا ضمیمہ)؛ معارف اللدنیۃ؛ مکاشفات غیبیۃ؛ رسالۃ فی اثبات النبوۃ اور آداب المریدین میں۔ ان کے ایک اور رسالے کا عنوان ہے رد روافض؛ لیکن ان کی سب سے بڑی علمی خدمت ان کے مکتوبات ہیں، جو تین دفاتر پر مشتمل ہیں (دفترِ سوم بالخصوص اہمّ ہے) اور جن کی اُن کی زندگی میں اتنی قدر و منزلت ہوئی کہ ان کی نقلیں ہندوستان اور ہندوستان سے باہر دوسرے ممالک میں پھیل گئیں۔ غالبًا یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ مثنوی مولانا رومؒ کے بعد مکتوبات ہی حقائق و معارف اور اسرارِ شریعت و طریقت کا وہ خزینہ ہے جن سے الحاد و زندقہ، بدعت اور ضلالت کا قلع قمع ہوتا ہے۔ اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ مکتوبات کا مطالعہ خالصًا علمی نہج پر بھی کیا جائے۔ اگر ایسا ہوا تو اس سے اسلامی تعلیمات، تاریخ تصوّف اور نفسیاتِ مذہب کے متعلق نہایت اہمّ نکات منکشف ہوں گے۔ مکتوبات کا اندازِ علمی بھی ہے اور واعظانہ و خطیبانہ بھی؛ زبان مؤثّر اور شیریں ہے اور اسلوبِ بیان نہایت سلجھا ہوا۔ حضرت مجددؒ کا ذکر ان کے معاصرین اور متاخّرین سب نے بڑی محبت اور عزت و احترام سے کیا ہے، لیکن پھر ایسا بھی ہوا کہ مکتوبات کی بعض عبارتوں اور ان کے دعوٰی مجدّدیت پر اعتراضات بھی کیے گئے۔ دعوٰی مجدّدیت کی ایک تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اکبری الحاد میں ایک فتنہ ''الفیہ'' بھی تھا، جس کا زور اس بات پر تھا کہ اسلام کی تعلیمات صرف ایک ہزار سال کے لیے ہیں، لہٰذا ان کا دور ختم ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو دعوٰی مجدّدیت یا لقب مجدّد الف ثانی کی توجیہ بآسانی ہو جاتی ہے، بالخصوص جب مقصد صرف یہ ہو کہ مسلمان اپنی زندگی میں وہ راستہ اختیار کریں جو اسلام نے تجویز کیا ہے۔ رہے ان کے دوسرے دعاوی جو موردِ اعتراض ہوے تو ان کی وجہ زیادہ تر وہ غلط فہمیاں ہیں جو روضۃ القیومیۃ کی عبارتوں سے پیدا ہوئیں جو بجاے خود ایک ناقص سی تصنیف ہے اور جس کی ذمّے داری حضرت مجددؒ پر بہر حال عائد نہیں ہوتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے معاصرین، بالخصوص شیخ عبدالحق محدثؒ دہلوی، کو بھی بعض امور میں ان سے اختلاف تھا، لیکن یہاں بھی زیادہ تر دخل غلط فہمیوں ہی کا تھا؛ ثانیًا حضرت مجددؒ کو جب ان اختلاف یا اعتراضات کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے بڑے سلیقے سے اپنا موقف واضح کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت محدثؒ دہلوی بھی ان کا نام بڑے احترام سے لیتے ہیں۔ پھر اس ضمن میں ایک اہمّ بات یہ ہے کہ حضرت مجددؒ نے جب قرآن و سنت کی قطعیّت اور اتباعِ نبویؐ کی فرضیت کے پیشِ نظر جملہ احوال و مواجید، اور اسی طرح افکار و آرا کی صحت و عدم صحت کے متعلق خود ہی ایک اصول قائم کر دیا تو پھر ان سے اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، اس لیے کہ اس صورت میں ہم ہر بات کو اس معیار پر پرکھ سکتے ہیں جو انھوں نے بڑی خوبی اور جرأت سے قائم کیا تھا۔

مآخذ: (۱) مکتوبات، جو تعداد میں تقریبًا ۵۳۰ ہیں، ہندوستان میں کئی مرتبہ چھپ چکے ہیں (چاپ سنگی، لکھنؤ ۱۹۱۳ء؛ دہلی ۱۲۸۸ و ۱۲۹۰ھ؛ امرتسر ۱۳۳۳-۱۳۳۴ھ)؛ (۲) اردو ترجمۂ [مکتوبات]، از قاضی عالم الدین، لاہور ۱۹۱۳ء؛ (۳) توزک جہانگیری، علی گڑھ ۱۸۶۴ء، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۰۸؛ (۴) عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، کلکتہ ۱۸۶۸ء؛ (۵) محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، تالیف

۱۰۳۷ھ، مطبوعۂ کان پور، ص ۱۲۶-۲۸۲؛ (۶) بدر الدین سرہندی: حضرات القدس، تالیف ۱۰۵۷ھ، اب تک قلمی نسخے کی صورت میں محفوظ ہے؛ اردو ترجمہ، از احمد حسین خان، لاہور ۱۹۲۲ء؛ (۷) محمد امین نقشبندی: مقامات احمدیہ، تالیف ۱۰۶۸ھ، ابھی قلمی صورت میں ہے؛ اردو ترجمہ لاہور سے شائع ہوا؛ (۸) محمد رؤف احمد: جواہرِ علویہ، اردو ترجمہ، لاہور سے شائع ہوا؛ (۹) محمد باقر، کنز الهداية، تالیف ۱۰۷۵ھ، ابھی تک قلمی شکل میں موجود ہے؛ اردو ترجمہ عرفان احمد انصاری نے کیا ہے، جو لاہور سے طبع ہوا ہے؛ (۱۰) مولوی فضل اللہ: عمدة المقامات، تالیف ۱۲۳۳ھ؛ (۱۱) محمد احسان: روضة القيومية، مخطوطہ؛ اردو ترجمہ، لاہور ۱۳۳۶ھ؛ (۱۲) احمد ابو الخیر المکّی: هدِيّة احمدية، کان پور ۱۳۱۳ھ؛ (۱۳) عبد الحق محدّث دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۲ھ، ص ۳۲۳-۳۲۶؛ (۱۴) غلام علی آزاد: سُبْحَةُ الْمَرْجَان، بمبئی ۱۳۰۳ھ، ص ۴۷-۵۲؛ (۱۵) T. W. Beale: مفتاح التواريخ، کان پور ۱۸۶۷ء، ص ۲۳۰-۲۳۱؛ (۱۶) مفتی غلام سرور: خزينة الاصفياء، کان پور ۱۸۹۴ء، ۲: ۶۰۷-۶۱۹؛ (۱۷) رحمٰن علی: تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، ص ۱۰-۱۲؛ (۱۸) ابو الکلام آزاد: تذکرہ، کلکتہ ۱۹۱۹ء؛ (۱۹) محمد عبد الاحد: حالات و مقامات شیخ احمد فاروقی سرہندیؒ، دہلی ۱۳۲۹ھ؛ (۲۰) محمد احسان اللہ عباسی: سوانح عمری حضرت مجدّد الفِ ثانی، رام پور ۱۹۲۶ء؛ (۲۱) شیخ محمد اکرام: رود کوثر، مطبوعۂ کراچی؛ (۲۲) محمد منظور نعمانی، مدیر: الفرقان (مجدّد نمبر)، بریلی ۱۹۳۸ء؛ (۲۳) محمد میاں: علماے ہند کا شاندار ماضی، طبع دوم، دہلی ۱۹۴۲ء؛ (۲۴) T. W. Arnold: *The Preaching of Islam*، ص ۴۱۲؛ (۲۵) برہان احمد فاروقی: *The Mujaddid's Conception of Tawhid*، لاہور ۱۹۴۰ء؛ (۲۶) مصطفٰی صبری: موقف العقل والعلم والعالم، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۳: ۲۷۵-۲۹۹؛ (۲۷) خلیق احمد نظامی: تاریخ مشائخ چشت؛ (۲۸) وہی مصنف: حیات شیخ عبد الحق محدث دہلوی؛ (۲۹) محمد فرمان: حیاتِ مجدّدؒ.

(شیخ عنایت اللہ و سیّد نذیر نیازی)

---

* **احمد شاہ**: ہندوستان کے کئی بادشاہوں کا نام، جن میں سے مشہور ترین حسبِ ذیل ہیں.

(۱) احمد شاہ بہادر مجاہد الدین ابو نصر، محمد شاہ مغل شہنشاہ دہلی کا بیٹا اور جانشین، جو ۱۱۳۸ھ/ ۱۷۲۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء میں تخت نشین ہوا۔ اس کے عہد میں عنانِ حکومت عملی طور پر صفدر جنگ نواب اودھ کے ہاتھ میں رہی، جسے نئے شہنشاہ کا وزیرِ اعلٰی بھی مقرر کر دیا گیا۔ روہیلوں کی روک تھام کے لیے اس نے مرہٹوں سے امداد طلب کی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے اس کی سلطنت کے بعض صوبوں میں لوٹ مار مچا دی اور اسی اثنا میں [احمد شاہ ابدالی کے زیرِ قیادت] افغانوں نے پنجاب کو ویران کر دیا۔ احمد شاہ بذاتِ خود ایک نااہل حکمران تھا، جو عیش و عشرت کا دلدادہ تھا۔ وزیرِ سلطنت صفدر جنگ کو موقوف کرنے کے بعد اس کی حکومت بھی جلد ہی ختم ہو گئی۔ ایک اور وزیر عماد الملک غازی الدین خان نے اعلان کر دیا کہ وہ حکومت کرنے کے ناقابل ہے اور قید کر کے اس کی آنکھیں نکلوا دیں (۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۴ء)۔ احمد شاہ ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء میں فوت ہوا.

(۲) احمد شاہ اوّل و ثانی و ثالث: بہمنی خاندان کے حکمران تھے؛ ان کے لیے دیکھیے مقالۂ بہمنی (خانوادہ).

(۳) احمد شاہ بن محمد شاہ شمس الدین: حاکم بنگالہ (۸۳۵-۸۴۶ھ/ ۱۴۳۱-۱۴۴۲ء)؛ دیکھیے مقالۂ راجہ گنیش [در آ، لائڈن، طبع دوم].

(۴) احمد شاہ اوّل و ثانی: شاہانِ گجرات؛ دیکھیے مقالۂ گجرات.

(۵) احمد شاہ: نظام شاہی خاندان کا بانی؛ دیکھیے مقالۂ نظام شاہی.

---

* **احمد شاہ دُرّانی**: [یا ابدالی]، افغانستان کے سدّوزئی خاندان کا پہلا حکمران اور دُرّانی سلطنت کا بانی، جو افغانوں کے ابدالی [رکّ بآن] قبیلے کی پوپل زئی برادری کی ایک شاخ سَدّوزئی کا فرد تھا۔ [وہ ۱۷۲۴ء میں ملتان میں پیدا ہوا۔ جہاں اب تک ایک سڑک اس کے نام پر ابدالی روڈ کہلاتی ہے۔] اٹھارھویں صدی کی ابتدا میں ابدالی زیادہ تر ہرات کے گرد و نواح میں آباد تھے۔ اپنے سردار زمان خان کی قیادت میں، جو احمد خان کا باپ تھا، انھوں نے ایرانیوں کی جانب سے ہرات پر قبضہ کر لینے کی کوششوں کی مزاحمت کی، مگر آخر کار ۱۷۲۸ء میں انھیں مجبور ہو کر نادر شاہ کی اطاعت قبول کرنا پڑی، کچھ مدت کے بعد انھوں نے احمد خان کے بھائی ذو الفقار خان کی سرکردگی میں پھر بغاوت کی، لیکن ایرانی حکمران نے انھیں دوبارہ شکست دی اور ۱۷۳۱ء میں ہرات پر قبضہ کر لیا۔ ابدالیوں کی جنگی صفات دیکھ کر نادر نے انھیں اپنی فوج میں بھرتی کر لیا اور ۱۷۳۷ء میں غِلْزَیوں کے اخراج کے بعد اس نے ابدالیوں کو قندھار میں آ بسنے کی اجازت دے دی۔ احمد خان نے نادر شاہ کی ملازمت میں نمایاں خدمات سرانجام دیں اور وہ معمولی یَساوَل، یعنی ذاتی ملازم، کے درجے سے ترقی کر کے ابدالیوں کے دستۂ فوج کا سپہ سالار بن گیا اور اس حیثیت سے ایرانی فاتح کے ہمراہ ہندوستان کی مہم پر بھی گیا۔ جمادی الاُخرٰی ۱۱۶۰ھ/ جون ۱۷۴۷ء میں نادر شاہ کو قزلباش سازشیوں نے خراسان میں کُچان کے مقام پر قتل کر ڈالا۔ اس واقعے سے احمد خان اور افغان سپاہیوں کو قندھار کی طرف کوچ کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ راستے میں انھوں نے احمد خان کو اپنا سردار منتخب کر لیا اور اسے احمد شاہ کا لقب دیا۔ اس انتخاب میں زیادہ آسانی اس وجہ سے بھی پیدا ہو گئی کہ حاجی جمال خان، جو محمد زئی یا بارک زئی قبائل کا سردار تھا (اور یہی قبیلے سدّوزیوں کے بڑے رقیب تھے)، احمد خان کے حق میں دست بردار ہو گیا۔ احمد شاہ نے دُرِّ دُرّان، یعنی موتیوں کا موتی، لقب اختیار کر لیا اور اس دن سے ابدالی دُرّانی کہلانے لگے۔ احمد شاہ کی تاج پوشی کی رسم قندھار میں ادا ہوئی، جہاں اس کے نام کا سکہ مضروب ہوا۔ ایرانی فاتح کا تتبع کرتے ہوئے

اس نے بھی ایک خاص فوج تیار کی، جو اس کی ذات کے ساتھ وابستہ تھی اور ''غلام شاہی'' کہلاتی تھی۔ یہ ایک مخلوط قسم کی فوج تھی، جو تاجیکوں، قزلباشوں اور یوسف زئی پٹھانوں پر مشتمل تھی؛ لیکن احمد شاہ طبعاً زیادہ تر اعتماد اپنے نزدیک ترین پیرووں، یعنی دُرّانیوں ہی پر رکھتا تھا۔ قندھار کو اپنا صدر مقام بنا کر اس نے غزنی، کابل اور پشاور کو بھی آسانی سے اپنے حیطۂ اقتدار میں لے لیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ افغانستان میں اپنی طاقت مضبوط کر کے اپنا وقار و اقتدار بڑھائے اور اپنے سرکش پیرووں کے لیے خارجی جنگوں کے ذریعے شغل پیدا کرے، جس کی حالاتِ زمانہ نے مساعدت کی، کیونکہ اس زمانے میں ہندوستان میں بدنظمی کا دور دورہ تھا۔ وہ اپنے آپ کو نادر شاہ کی مشرقی مملکت کا وارث سمجھتا تھا اور اس اعتبار سے ان صوبوں کا دعوے دار تھا جو نادر شاہ نے مغل شہنشاہ سے چھین لیے تھے؛ چنانچہ اس نظریے کے مطابق اس نے ہندوستان پر ۱۷۴۷ء سے ۱۷۶۹ء تک نو مرتبہ حملہ کیا، گو اس کا یہ ارادہ کبھی نہ ہوا کہ وہاں اپنی سلطنت قائم کرے۔ ہندوستان پر پہلے حملے کے موقع پر وہ قندھار سے دسمبر ۱۷۴۷ء میں روانہ ہوا اور ۱۷۴۸ء کے ماہ جنوری تک اس نے لاہور اور سرہند پر قبضہ کر لیا۔ آخر کار دہلی سے مغلیہ فوج اُسے روکنے کے لیے بھیجی گئی۔ احمد شاہ کے پاس توپ خانہ نہ تھا اور اس کی فوج کے مقابلے میں مغلیہ فوج کی تعداد بھی کہیں زیادہ تھی، اس لیے ماہ مارچ ۱۷۴۸ء میں اسے منوپور کے مقام پر قمر الدین کے بیٹے معین الملک نے شکست دی۔ قمر الدین خود ایک ابتدائی جھڑپ میں مارا جا چکا تھا۔ احمد شاہ پسپا ہوا اور معین الملک پنجاب کا صوبہ دار مقرر کیا گیا، لیکن وہ اپنی حکومت کو پوری طرح مضبوط نہ کرنے پایا تھا کہ دسمبر ۱۷۴۹ء میں احمد شاہ نے دوبارہ دریاے سندھ کو عبور کیا۔ دہلی سے کوئی کمک معین الملک کو نہ پہنچ سکی، اس لیے وہ صلح کرنے پر مجبور ہو گیا۔ دہلی کی ہدایت کے مطابق احمد شاہ سے یہ وعدہ کیا گیا کہ اسے چہار محال (گجرات، اورنگ آباد، سیالکوٹ اور پسرور) کا مالیانہ ادا کیا جائے گا، جو مغل شہنشاہ محمد شاہ نے ۱۷۳۹ء میں نادر شاہ کو ادا کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ جب احمد شاہ پنجاب میں برسرِ پیکار تھا تو اس کی غیر حاضری میں نور محمد علی زئی نے، جو نادر شاہ کا ایک سابق سردار تھا، اسے تخت سے معزول کرنے کی سازش کی۔ قندھار واپس آنے پر اس سازش کو دبا دیا گیا اور نور محمد کو قتل کرا دیا گیا۔ اس کے بعد وہ اپنی مغربی سرحد کی جانب متوجّہ ہوا؛ چنانچہ ۱۱۶۳ھ/ ۱۷۴۹-۱۷۵۰ء تک ہرات، مشہد اور نیشاپور پر تسلط ہو گیا۔ مرزا شاہ رخ کو، جو نادر شاہ کا پوتا تھا، ہرات کی سرحد پر کئی اضلاع احمد شاہ کے حوالے کرنا پڑے اور اس کے علاوہ اپنے سکوں پر افغانی سیادت کا اعتراف کرنا پڑا۔ اسی سال احمد شاہ کا قاچار کی نوخیز طاقت سے بھی تصادم ہوا، لیکن استر آباد کے مقام پر وہ پسپا ہوا اور اس سے آگے نہ بڑھ سکا؛ البتہ کوہ ہندوکش کے اُس پار اسے خاصی کامیابی ہوئی، جہاں اُس نے بلخ اور بدخشاں پر قبضہ کر لیا اور اس طرح گویا آمو دریا (Oxus) اس کی مملکت کی شمالی سرحد بن گیا۔

۱۷۵۱-۱۷۵۲ء میں اس نے ہندوستان پر تیسری بار چڑھائی کی، کیونکہ چہار محال کا موعودہ مالیہ اسے ادا نہیں ہوا تھا۔ چار ماہ تک لاہور کا محاصرہ رہا اور ارد گرد کا تمام علاقہ ویران کر دیا گیا۔ معین الملک والیِ لاہور کو کمک نہ پہنچنے کے باعث شکست ہو گئی، لیکن احمد شاہ نے اسے اپنے عہدے پر بحال رکھا، کیونکہ شہنشاہ دہلی نے اب احمد شاہ کو ملتان اور لاہور کے دو صوبے باضابطہ حوالے کر دیے تھے۔ اس مہم میں کشمیر کے صوبے کا الحاق بھی دُرّانی سلطنت سے کر لیا گیا۔ اپریل ۱۷۵۲ء تک احمد شاہ پھر افغانستان واپس پہنچ گیا۔ معین الملک کے لیے پنجاب کا صوبہ کانٹوں کی سیج ثابت ہوا اور جب ماہ نومبر ۱۷۵۳ء میں اس کا انتقال ہوا تو ابتری اَور بھی زیادہ بڑھ گئی۔ کچھ عرصے تک تو حکومت کے تمام اختیارات اس کی بیوہ مغلانی بیگم کے ہاتھوں میں رہے، لیکن اس کی بے اعتدالیوں کے باعث ہمیشہ بغاوتیں ہوتی رہیں۔ مغل وزیر عماد الملک نے اس بدنظمی سے فائدہ اٹھاتے ہوے مغلیہ سلطنت کے لیے پنجاب کو دوبارہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور اس کا انتظام آدینہ بیگ کے سپرد کر دیا۔ احمد شاہ فوراً اپنا چھنا ہوا علاقہ واپس لینے کے لیے افغانستان سے روانہ ہوا۔ دسمبر ۱۷۵۶ء میں وہ لاہور پہنچ گیا اور بغیر کسی مزاحمت کے دہلی تک جا پہنچا اور ۲۸ جنوری ۱۷۵۷ء کو دار الخلافہ میں داخل ہو گیا۔ شہر میں لوٹ مار کا بازار گرم ہوا اور نہتے باشندوں کو موت کے گھاٹ اتارا گیا۔ یہی حال متھرا، بندرابن اور آگرے کے لوگوں کا ہوا۔ مارچ ۱۷۵۷ء کے آخر میں احمد شاہ کی فوج میں ہیضہ پھوٹ پڑا، اس لیے اسے ہندوستان سے واپس جانا پڑا۔ واپس جانے سے پہلے اس نے محمد شاہ مرحوم شہنشاہ دہلی کی لڑکی حضرت بیگم سے شادی کر لی اور اپنے بیٹے تیمور کو بادشاہ عالمگیر ثانی کی بیٹی زہرہ بیگم سے بیاہ دیا۔ سرہند کا علاقہ بھی درانی سلطنت میں شامل کر لیا اور دہلی کو نجیب الدولہ روہیلہ کی تحویل میں دے دیا، جس نے اس کی مدد کی تھی اور تیمور پنجاب میں شاہ کے نائب کے طور پر رہا؛ مگر احمد شاہ کو ہندوستان کی حدود سے گئے دیر نہ ہوئی تھی کہ سکھوں نے آدینہ بیگ کے ساتھ مل کر تیمور کے برخلاف بغاوت کر دی۔ ۱۷۵۸ء کے شروع میں آدینہ بیگ نے مرہٹوں کو اس غرض سے بلایا کہ وہ پنجاب سے افغانوں کو نکال دیں۔ یہ کام مرہٹوں نے سر انجام دیا؛ چنانچہ وہ یہاں آئے اور دریاے سندھ کو عبور کر کے فی الواقع چند ماہ پشاور پر قابض رہے (اس کے متعلق جو شہادت گرانٹ ڈف (Grant Duff) کے بیان کی *History of the Maharattas*، ۱۹۲۱ء، ص ۵۰۷ پر ملتی ہے۔ اس کی تصدیق ایک فارسی مخطوطے سے بھی ہوتی ہے، جس کا نام اخبارات ہے اور جو ''بھارت اتہاس سمبودھک منڈل'' کے کتب خانے میں موجود ہے اور چندر چدہ دفتر، ج ۱، ۱۹۲۰ء؛ ج ۲، ۱۹۲۴ء، میں بھی اس کا ذکر ہے؛ نیز دیکھیے H. R. Gupta: *Studies in Later Mughal History of the Punjab*، ۱۹۴۴ء، ص ۱۷۵-۱۷۶)۔ ان واقعات کی وجہ سے احمد شاہ کو چوتھی مرتبہ ہندوستان آنا پڑا (۱۷۵۹-۱۷۶۱ء)۔ روانہ ہونے سے پہلے اس نے قلات کے براہوئی سردار نصیر خان پر حملہ کیا، جس نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا تھا۔ گو احمد شاہ قلات پر قبضہ نہ کر سکا، تاہم نصیر خان نے اس

کی سیادت تسلیم کرنے اور اس کی فوج کے لیے امدادی دستے دینے کا اقرار کیا۔ مرہٹوں نے افغانوں کی آمد سے پہلے ہی پنجاب کو جلد خالی کر دیا اور دہلی تک پسپا ہو گئے۔ سداشِو بھاو کو، جو مرہٹا پیشوا کا بھائی تھا، افغانوں کو پنجاب سے باہر نکال دینے کا دشوار کام سپرد ہوا تھا۔ مرہٹوں کو نہ صرف شمالی ہند کے مسلمان سرداروں کا مقابلہ کرنا پڑا، جو احمد شاہ سے مل گئے تھے، بلکہ انھیں تن تنہا لڑنا پڑا، کیونکہ راجپوت اور دوسری ہندو ریاستوں نے بھی ان کا ساتھ چھوڑ دیا، جو ان کے چوتھ اور سردیش مکھی کے استحصال بالجبر کی وجہ سے ناراض ہو گئی تھیں۔ مرہٹوں نے ۲۲ جولائی ۱۷۶۰ء کو دہلی پر قبضہ کر لیا، لیکن فوجی مرکز کے اعتبار سے یہ مقام بے کار تھا کیونکہ یہاں نہ تو اجناس خوردنی مل سکتی تھیں نہ چارہ اور نہ روپیہ۔ جہاں تک رسد رسانی کا تعلق تھا عارضی طور پر حالات کچھ روبراہ ہو گئے، کیونکہ ۱۷ اکتوبر ۱۷۶۰ء کو کنج پورے پر قبضہ ہو گیا، لیکن یہ پیش قدمی تباہ کن ثابت ہوئی، اس لیے کہ افغانوں نے دریاے جمنا کو عبور کر کے دہلی کے تمام راستے بند کر دیے۔ اب بھاو نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ پانی پت کے میدان میں مورچہ بند ہو جائے۔ اس کی رسد ہر طرف سے بند ہو گئی، کیونکہ غنیم کی فوجیں زیادہ سبک رفتار تھیں اور وہ مجبور ہوا کہ مورچوں سے باہر نکل کر افغانوں پر حملہ کرے۔ ہر چند مرہٹے جان توڑ کر لڑے، لیکن تُند خُو افغانوں کے مقابلے میں ان کے پاؤں نہ جم سکے، جنھیں احمد شاہ جیسا ماہر سپہ سالار لڑا رہا تھا؛ چنانچہ ۱۴ جنوری ۱۷۶۱ء کو مرہٹوں نے شکست کھائی اور ان کے بے شمار آدمی کھیت رہے۔ احمد شاہ نے اپنی طاقت کو ہندوستان میں مضبوط کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی، بلکہ ایک دفعہ پھر افغانستان کو لوٹ گیا۔ پانی پت میں افغانی فتح کے نتائج بہت دُور رَس ثابت ہوئے، چنانچہ نظام کو اُدگیر میں جو شکست ۱۷۶۰ء میں ہوئی تھی اس کی تلافی کا موقع مل گیا اور غالبًا ریاست حیدر آباد مکمل تباہی سے بچ گئی۔ اسی شکست کی وجہ سے میسور میں حیدر علی کو یہ موقع ملا کہ وہ وہاں ایک خود مختار مسلم حکومت قائم کر لے۔ عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ایک عارضی روک تھام تھی اور مرہٹے اس شکست کے بعد بہت جلد سنبھل گئے، لیکن اس نظریے میں اس فتح کی اصلی اہمیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ اس فتح کی بدولت انگریزوں کو وہ مہلت مل گئی جو انھیں بنگال میں اپنی طاقت کو مستحکم کرنے کے لیے درکار تھی۔

پانی پت کی لڑائی کے بعد شمالی ہند کی تاریخ کا بڑا واقعہ سکھوں کا روز افزوں عروج ہے، جنھوں نے احمد شاہ کے سلسلۂ مواصلات پر متواتر حملے کر کے افغانوں کے خطرے کا سدِّ باب کر دیا؛ چنانچہ ۱۷۶۲ء کی مہم کا مقصد انھیں پنجابی سکھوں کی سرکوبی تھی۔ سکھوں کو شکست ہوئی اور گوجروال کے قریب ان کے کشتوں کے پُشتے لگ گئے۔ اس لڑائی کو سکھ لوگ ''گھلوگھارا'' [یعنی سخت خونریز جنگ] کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ احمد شاہ پنجاب میں کامل نو ماہ تک مقیم رہا اور اس عرصے میں اس نے کشمیر کو، جس کا افغان صوبیدار خود مختار بن بیٹھا تھا، دوبارہ اپنی سلطنت میں شامل کر لیا۔ بایں ہمہ سکھوں کی پوری سرکوبی نہ ہو سکی اور افغان قلعہ نشین فوجوں پر ان کے لگاتار حملوں کی وجہ سے ۱۷۶۴ء سے لے کر ۱۷۶۹ء تک اسے تین اور حملے کرنا پڑے۔ ادھر احمد شاہ کو خود اپنے ملک میں بھی سخت بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑ گیا۔ ۱۷۶۳ء میں ہرات کے قریب قبیلۂ اَیماق نے سرکشی کی اور ۱۷۶۷ء میں خراسان میں سخت بغاوت رونما ہو گئی۔ ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۳ء میں احمد شاہ کی وفات کے وقت اس کی سلطنت قریب قریب آمو دریا سے لے کر دریاے سندھ تک اور تبت سے خراسان تک پھیل چکی تھی۔ اس میں کشمیر، پشاور، ملتان، سندھ، بلوچستان، ایرانی خراسان، ہرات، قندھار، کابل اور بلخ کے علاقے شامل تھے۔ اس کی زندگی ہی میں ایسے آثار رونما ہو چکے تھے کہ وہ دُور افتادہ مفتوحہ علاقوں، مثلًا پنجاب وغیرہ، پر اپنا قبضہ قائم نہ رکھ سکے گا۔ بلوچستان عملًا خود مختار تھا اور صاف معلوم ہوتا تھا کہ خراسان کے لیے قاچار خاندان کی حکومت مقدر ہو چکی ہے۔ احمد شاہ درّانی کے جانشینوں کے عہد میں درّانی سلطنت تیزی کے ساتھ ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی.

مآخذ: (۱) عبدالکریم عَلَوی: تأریخ احمد، لکھنؤ ۱۲۶۶ھ (اردو ترجمہ، واقعات درّانی، کان پور ۱۲۹۲ھ)؛ (۲) مرزا محمد علی: تأریخ سلطانی، بمبئی ۱۲۹۸ھ؛ (۳) O. Mann: *Quellen studien zur Geschichte des Ahmad Šāh Durrānī*، در *ZDMG*، ۱۸۹۸ء؛ (۴) Storey، ۱: ۳۹۵ (احمد شاہ کے مؤرّخین کے متعلّق)؛ (۵) H. Elliot و J. Dowson: *History of India*، جلد ۸، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۶) M. Elphinstone: *Caubul*، جلد ۲، ضمیمہ A، لنڈن ۱۸۳۹ء؛ (۷) H. R. Gupta: *Studies in Later Mughal History of the Punjab*، لاہور ۱۹۴۴ء؛ (۸) C. J. Rodgers: *Coins of Ahmad Shah Durrani*، در *J. A. Sc. Bengal*، ۱۸۸۵ء؛ (۹) J. Sarkar: *Fall of the Mughal Empire*، کلکتہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۰) وہی مصنف: نورالدین کی تاریخ نجیب الدولہ کا ترجمہ، در *IC*، ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) وہی مصنّف: کاشی راج شوراؤ پنڈت کی کتاب حالات پانی پت کا ترجمہ، در *Indian Historical Quarterly* (۱۹۳۴ء)؛ (۱۲) *Selections from the Peshwa's Daftar*، طبع سرڈیسائی (G. S. Sardesai)، جلد ۲، ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) T. S. Schejvalkar: *Panipat: 1761*، Deccan College Monograph Series، ۱۹۴۶ء؛ (۱۴) منشی غلام حسین طباطبائی: سیر المتأخّرین، انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۹۰۲ء؛ [(۱۵) منشی عبدالکریم: واقعات درّانی؛ ترجمہ از میر وارث علی سیفی، پنجابی اکیڈیمی، ۱۹۶۳ء]؛ نیز دیکھیے مآخذ، در مقالۂ افغانستان: تاریخ.

(کولن ڈیویز C. COLLIN DAVIES)

✱ **احمد شوقی**: احمد شوقی بن علی بن احمد شوقی (۱۲۸۵-۱۳۵۱ھ/۱۸۶۸-۱۹۳۲ء)، بیسویں صدی کے نصف اوّل کا مشہور ترین مصری شاعر، وہ جزئی طور پر کرد نسل سے تھا، قاہرہ میں پیدا ہوا اور وہیں اس نے وفات پائی۔ اپنے کلام میں اس نے نہ صرف عرب قومی امنگوں اور امیدوں ہی کا ذکر کیا بلکہ اپنے وطن مصر پر

اوراس کی گزشتہ شان وشوکت پر فخر ومباہات کا اظہار کیا ہے۔

اس نے مصر کے مختلف سرکاری مدارس میں تعلیم حاصل کی۔اور پھر کلیۃ الحقوق (School of Law) کے شعبۂ ترجمہ میں کام کیا۔۱۸۸۷ء میں خدیو توفیق پاشا نے قانون کے مطالعے کے لیے اسے فرانس بھیجا اور ۱۸۹۱ء میں اس کی واپسی پر اسے دیوان خدیوی کے یورپی شعبے (القسم الافرنجی) کا صدر (رئیس) بنا دیا گیا، پہلی عالم گیر جنگ (۱۹۱۴-۱۹۱۸ء) میں جب خدیو عباس حلمی پاشا کو معزول کر دیا گیا تو شوقی اپنی خوشی سے وطن چھوڑ کر سپین چلا گیا (۱۹۱۵ء)۔۱۹۱۹ء میں وہ وطن واپس آیا اور پھر مرتے دم تک سینٹ (Senate) کا ممبر رہا۔

اس کے اشعار اس قدر مشہور ہوے کہ مصر بھر میں انھیں دہرایا، پڑھا اور گایا جانے لگا اور اسے امیر الشعراء کا لقب دیا گیا۔اس کے بعض قصائد اب تک بڑے ذوق وشوق سے مصر اور دیگر عرب ممالک میں پڑھے جاتے ہیں۔اس کی شہرت نے اسے خوش حال بنا دیا اور اس کے تہذیب یافتہ مدّاحوں کا ایک بڑا حلقہ قائم ہو گیا۔

اگرچہ اس نے نثر مسجّع لکھنے کی کوشش کی لیکن اس میں اسے کوئی بڑی کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ اس کی پختہ کارانہ تصانیف تقریبًا تمام شعر اور منظوم تمثیلی حکایتوں تک محدود ہیں۔

شعر: اس کی نظموں کا مجموعہ اس کی وفات کے بعد چار جلدوں میں چھپا، جس کا نام الشوقیات ہے۔اس کی پہلی جلد کے ساتھ محمد حسین ہیکل کا لکھا ہوا ایک دیباچہ ہے، جس میں اس کی شاعری کی قدر وقیمت کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ اندازِ بیان اور زبان میں تو وہ قدیم روایت کی پیروی کرتا ہے، لیکن اس کے موضوعات، نقطۂ نظر اور احساسات نمایاں طور پر زمانۂ حال کے مطابق ہیں؛ اسی لیے وہ اور اس کا ہم عصر شاعر حافظ ابراہیم، جو بہت صاحبِ استعداد لیکن کسی قدر کم جدّت طراز تھا، دونوں اپنے ہم وطن مصریوں اور عربوں کی امیدوں اور آرزووں کے اظہار میں کامیاب رہے۔اس کی نظمیں مختلف طرز کی ہیں؛ سیاسی، تاریخی، اجتماعی، وصفی، غزلیہ، رثائیہ، یہاں تک کہ کچھ نظمیں بچوں کے لیے بھی مخصوص ہیں (دیوان الاطفال اور شعر الصّبا)۔اس کے کلام میں بیان کی سلاست کے ساتھ عالی ہمتی اور اعتقادِ مذہبی کی پختگی بھی شامل ہے (مثال کے طور پر دیکھیے: ''ذِکرَی المَولِد''، در شوقیات، ۱:۷۰)۔اس کی بعض خصوصیات میں ہجو ملیح کی جھلک پائی جاتی ہے، جن میں اس نے اپنے زمانے کے حالات وواقعات پر جانوروں کے قصّوں کے پردے میں کامیابی کے ساتھ چوٹ کی ہے، دیکھیے (''اَلاَسَدُ وَ وَزِیْرُہُ الْحِمار'' وہی کتاب، ۴:۱۴۷)۔

منظوم تمثیلی حکایات: عربی میں پہلا ڈراما لبنان میں ۱۹۴۸ء میں دکھایا گیا تھا (البخیل، تصنیف مارون النّقاش)۔ پہلا رزمیہ (heroic) منظوم ڈراما المروءۃ والوفاء یا الفَرَج بعد الضِیق، خلیل الیازجی کا لکھا ہوا بھی ۱۸۷۸ء میں وہیں پہلے پہل دکھایا گیا، لبنانی۔شامی ڈرامے کی روایت بہت جلد مصر میں بھی پہنچ گئی، مگر ۱۹۲۰-۱۹۳۰ء تک کسی واقعی قابل مصنّف نے تھیٹر کی طرف توجہ نہ کی۔ شوقی کی تمثیلی روایات عربی تھیٹر (مرسح) کی تاریخ میں نشانِ راہ کا کام دیتی ہیں۔ ان روایات نے ثابت کر دیا کہ منظوم رزمیہ ڈرامے، جن کی بنیاد عرب اور مصر کی تاریخ پر ہو، ترقی کر کے بہت اعلٰی درجے تک پہنچ سکتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ ہی ناظرین کے ایک بڑے گروہ کو اپنی طرف متوجہ کر سکتے ہیں۔شوقی کی پہلی روایت کلیو باترا، ۱۹۲۹ء بلاشُبہہ کسی حد تک شیکسپیئر کے *Antony and Cleopatra* کا رہینِ منّت ہے۔اس میں کئی مقامات پر مصری قومیّت کا فخریہ اظہار ہوتا ہے۔قَمبیز (*Combyses*)، ۱۹۳۱ء، اور علی بک الکبیر (۱۹۳۲ء) میں بھی شوقی اپنے ملک کی گزشتہ تاریخ کی طرف رجوع کرتا ہے۔

مجنون لیلٰی (۱۹۳۱ء)، امیرۃ الاَنْدَلُس (۱۹۳۲ء) اور عَنْترۃ میں اس نے قصّے عربوں کی گزشتہ تاریخ سے لیے (روایتوں کے ناموں کے ساتھ جو تاریخیں دی گئی ہیں وہ ان کی تاریخ طبع ہیں)۔شوقی کی دیگر تصانیف کی طرح اس کی یہ روایات بھی قاہرہ ہی میں طبع ہوئیں۔

یہ سب ڈرامے اس وقت لکھے گئے جب شوقی پختہ کار ہو چکا تھا اور ان میں اس کے بعض بہترین اشعار بھی شامل ہیں۔اس نے اپنے کام میں بڑی سہولت اس سے پیدا کر لی کہ کھیل کے موقعوں اور بولنے والے کردار کی حیثیت کے مطابق اس نے مختلف بحریں اختیار کیں۔اسے چھوٹی بحریں اور ساکن رَوِی اختیار کرنے کی بدولت بڑی کامیابی نصیب ہوئی۔شوقی میں ڈرامائی شعور کا فُقدان نہیں ہے، اگرچہ اس بارے میں اس کا پہلا کھیل کلیو باترا شاید سب سے زیادہ کامیاب ہے۔اس میں بڑی کمی یہ ہے کہ اس کی کردار نگاری ہمیشہ تسلّی بخش نہیں ہوتی؛ تاہم اس کے بعض ڈرامے اب بھی پیش کیے جاتے ہیں۔

یہاں اس کی ایک مُضحِکہ روایت اَلِستّ ھُدٰی (Meden Huda) کا ذکر بھی ضروری ہے، جو حال ہی میں طبع ہوئی ہے۔اس روایت کا بنیادی کردار ایک عورت ہے، جس نے کئی شادیاں کیں، لیکن سب میں ناکام رہی، کیونکہ اس کے تمام شوہر بلا استثنا فقط اس کی دولت کے لالچی تھے۔کھیل میں دکھایا ہے کہ اس عورت نے اپنے ایک شوہر سے کس طرح اپنا پیچھا چھڑایا۔یہ شوہر شراب کا دھتیا اور ایک مفلس وقلاّش قانون پیشہ شخص تھا۔کھیل کے آخری حصے میں عورت کی وفات کے بعد اس کے آخری شوہر سے روشناس کرایا گیا ہے۔عورت نے اپنا انتقام اس طرح لیا کہ اپنی ساری دولت چند عورتوں کے نام کر گئی اور اپنے شوہر کے لیے ایک پیسہ بھی نہ چھوڑا۔اگرچہ اس کھیل سے پوری تشفّی نہیں ہوتی اور وہ لطیف ظرافت سے بھی معرّا ہے پھر بھی اَلِستّ ھُدٰی میں بعض ظریفانہ اشعار ہیں اور یہ تمثیل اس قابل ہے کہ اسے سٹیج پر پیش کیا جائے۔

مآخذ: (۱) احمد شوقی: الشّوقیات، قاہرہ ۱۹۵۱-۱۹۵۶ء۔ڈراموں کی تاریخ طبع متن مقالہ میں دے دی گئی ہے، سوائے اَلِستّ ھُدٰی کے جس میں کوئی تاریخ نہیں دی گئی؛ تفصیلِ مآخذ کے لیے دیکھیے (۲) یوسف اَسْعَد داغِر: مصادر الدراسۃ الادبیۃ،

الجزء الثانی، بیروت ۱۹۵۵ء، ص ۵۰۶-۵۱۱، القسم الاوّل؛ ذیل کی تصنیفات خاص توجّہ کے قابل ہیں: (۳) طٰہٰ حسین: حافظ و شوقی، قاہرہ ۱۹۳۲ء؛ (۴) احمد السائب: احمد شوقی، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) Jacob M. Landau: *Studies in the Arab Theatre and Cinema*، فلاڈلفیا (Philadelphia) (ریاست ہائے متحدہ امریکہ)، ۱۹۵۸ء، ص ۱۲۵-۱۳۸.

(J. A. HAYWOOD ہیوُڈ)

⊗ **احمد شہید، سیّد**: سیّد احمد شہید بن سیّد محمد عرفان، ۶ صفر ۱۲۰۱ھ/ ۲۸ نومبر ۱۷۸۶ء کو رائے بریلی (اودھ) میں پیدا ہوئے (سیّد محمد یعقوب برادر زادۂ سیّد صاحب، در وقائع احمدی)۔ ان کا نسب چھتّیس پُشت اوپر جا کر امیر المؤمنین حضرت علیؓ سے ملتا ہے۔ [حسنی] سادات کا یہ خاندان سلطان شمس الدین ایلتتمش کے زمانے میں ہندوستان آ کر کڑہ مانک پور میں آباد ہوا تھا۔ اس کے افراد بلحاظ علم و تقوٰی ہر دور میں ممتاز رہے۔ بعض نے شاہی عہدے بھی پائے۔ ان کی قیام گاہیں بھی بدلتی رہیں۔ [رحمٰن علی نے (تذکرۂ علمائے ہند، ص ۸۱) ان کے خاندان کو خاندانِ سادات تکیۂ رائے بریلی لکھا ہے۔] شاہ علم اللہ (م ۱۰۹۶ھ) عہد شاہجہان و عالمگیر کے اکابر مشائخ میں شمار ہوتے تھے۔ وہ چار پُشت اوپر سیّد احمد کے پدری اور مادری جدّ امجد تھے (سیرت علمیہ و تذکرۃ الابرار).

سیّد احمد کی ابتدائی تعلیم گھر میں ہوئی۔ تحصیل علم پر زیادہ توجّہ نہ تھی، مردانہ کھیلوں کا بہت شوق تھا (مخزن احمدی)۔ ہم سن لڑکوں کا لشکر بناتے اور بطورِ جہاد بہ آواز بلند تکبیریں کہتے ہوئے ایک فرضی لشکرِ حریف پر حملے کیا کرتے (تواریخ عجیبہ)۔ شوق جہاد اس زمانے میں بھی غالب تھا (منظورۃ)۔ جسمانی قوت غیر معمولی تھی، ورزش بھی بہت کرتے تھے، نیز زیادہ وقت ہمسایوں اور اہلِ محلّہ کی خدمت میں صرف کرتے۔ ان کے لیے پانی اور جنگل سے ایندھن لا دیتے۔ وہ عذر کرتے تو مسکینوں اور محتاجوں کی خدمت گزاری کے مسائل ایسے پُر تاثیر انداز میں بیان فرماتے کہ سننے والوں پر رقّت طاری ہو جاتی (مخزن احمدی).

عنفوانِ شباب میں چند عزیزوں اور ہم وطنوں کے ہمراہ، جو ملازمت کے خواہاں تھے، لکھنؤ گئے۔ وہاں سات مہینے گزارے۔ جتنی اسامیاں نکلیں دوسروں کو دلا دیں۔ خود تحصیلِ علم ظاہر و باطن کے شوق میں شاہ عبدالعزیز محدّث کے پاس دہلی پہنچ گئے۔ شاہ صاحب نے انھیں اپنے بھائی شاہ عبدالقادر محدّث کے پاس اکبر آبادی مسجد میں بھیج دیا (مخزن احمدی)۔ ایک روایت میں میزان، کافیہ اور مشکوٰۃ پڑھنے کا ذکر ہے (ارواح ثلاثہ)۔ اس زمانے میں بھی طاعات و عبادات میں قابلِ رشک شہرت حاصل تھی (آثار الصنادید، طبع اوّل)۔ آغاز سلوک میں سالہا سال عشاء و فجر کی نمازیں ایک وضو سے ادا کرتے تھے (وصایا الوزیر)۔ ۱۲۲۲ھ/ ۱۸۰۷ء میں شاہ عبدالعزیز سے بیعتِ سلوک کی۔ شاہ صاحب نے فرمایا کہ حق جلّ و علا نے اس صاف باطن کو اختیارِ طریقۂ ارشاد و ہدایت کے باب میں واسطے کا محتاج نہیں رکھا (آثار الصنادید) اور یہ سیّد عالی تبار علم باطن میں اس درجے ذکی ہے کہ معمولی اشارے سے مقاماتِ عالیہ کو سمجھ کر طے کر لیتا ہے (منظورۃ)۔ ۱۲۲۳ھ/ ۱۸۰۸ء میں وطن واپس ہوئے۔ انھیں دنوں میں شادی ہوئی.

ہندوستان میں اسلامی حکومت کی بحالی اور شرعی نظام کا اجرا سیّد صاحب کا محبوب ترین نصب العین تھا۔ اسی کے لیے زندگی وقف کر چکے تھے۔ وقت کے صاحبانِ جاہ و حشم اور سالارانِ عساکر میں سے صرف نوّاب امیر خان اس کارِ حق میں معاون بن سکتا تھا۔ اس کے پاس زبردست فوج اور بھاری توپ خانہ موجود تھا اور اغیار کے ہر اثر سے آزاد ہونے کے علاوہ وہ وسطِ ہند میں چھاؤنی ڈالے پڑا تھا، جہاں سے مختلف سمتوں میں کامیاب حملے کر کے اطرافِ ملک کے مسلمان امرا سے براہِ راست روابط پیدا کیے جا سکتے تھے؛ چنانچہ سیّد صاحب ۱۲۲۴ھ/ ۱۸۰۹ء میں نوّاب موصوف کے پاس راجپوتانے پہنچ گئے (مخزن احمدی، منظورۃ، وقائع احمدی وغیرہ) اور سات برس اس غرض سے ساتھ گزارے کہ نوّاب چھوٹے چھوٹے جھگڑوں سے دامن بچا کر اپنی پوری قوّت قومی اور اسلامی مقاصد کے لیے وقف کر دے۔ اس اثنا میں جو لڑائیاں پیش آئیں ان میں بھی شریک رہے اور لشکر میں احیاے دین کا کام بھی جاری رکھا.

انگریزوں کے جوڑ توڑ کے باعث ۱۸۱۷ء میں نوّاب کے حالات اچانک نازک صورت اختیار کر گئے۔ وہ انگریزوں سے معاہدہ کر کے ٹونک کی ریاست لینے اور فوج کو منتشر کر دینے پر آمادہ ہو گیا۔ سیّد صاحب نے اس ارادے سے باز رکھنے کی انتہائی کوشش کی۔ بار بار کہا کہ انگریزوں سے مردانہ وار لڑیے۔ (وقائع، منظورۃ) نوّاب کی ہمت نے مساعدت نہ کی تو سیّد صاحب رفاقت ترک کر کے وسط ۱۸۱۸ء میں دہلی پہنچ گئے تاکہ مسلمانوں کی دینی اصلاح کے ساتھ ساتھ جہاد کے لیے بطورِ خود مستقل تنظیم قائم کریں اور اس خواب کی تعبیر بروے کار لائیں جس کے لیے امیر خان نصرت و یاوری میں ثابت قدم نہ رہ سکا تھا.

دہلی میں سیّد صاحب کو بہت سے رفیق مل گئے جن میں سے ولی اللہ خاندان کے دو ممتاز و مشہور عالم [شاہ عبدالعزیز کے بھتیجے] مولانا شاہ اسمٰعیل اور [ان کے داماد] مولانا عبدالحی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ تقریبًا دو سال تک انھوں نے روہیل کھنڈ، آگرے اور اودھ کے مختلف بلاد و مقامات کے دورے جاری رکھے، مثلًا میرٹھ، مظفر نگر، سہارن پور، مراد آباد، رام پور، کان پور، لکھنؤ، بنارس وغیرہ (وقائع، منظورۃ)۔ دینی اصلاح اور تنظیم جہاد دونوں کام ہوتے رہے۔ شاہ اسمٰعیل اور مولانا عبدالحی نے جہاد اور شہادت کے فضائل پر مسلسل وعظ کہے۔ اس اہمّ اسلامی فریضے کی فضیلت ذہنوں میں اس طرح بٹھا دی کہ مسلمان خود بخود جان و مال راہ خدا میں قربان کرنے کو عین سعادت سمجھنے لگے (آثار الصنادید)۔ مشاغلِ سلوک کے علاوہ فنونِ جنگ کی مشق سیّد صاحب کے مریدوں کا خاص مشغلہ بن گئی (وقائع احمدی، منظورۃ)۔ نکاح بیوگان کا اجرا کیا، جسے مسلمان شرفا باعثِ ننگ سمجھنے لگے تھے اور خود اپنی بیوہ بھاوج سے عقد کیا (مخزن احمدی، منظورۃ،

 احمد شہید، سیّد

وقائع احمدی وغیرہ)۔

سمندر پر فرنگی قابض ہو گئے۔ بحری سفر کے خطرات بڑھ گئے۔ حج کو جانا دشوار ہو گیا۔ بعض علما نے اس بنا پر فرضیتِ حج کے سقوط کا فتویٰ دے دیا کہ امن طریق باقی نہیں رہا، جو شرائط حج میں شامل ہے (وقائع احمدی)۔ اس قسم کا ایک فتویٰ لکھنؤ میں تیار ہوا، جسے شاہ اسمٰعیل اور مولانا عبدالحی نے بہ دلائل قاطعہ ردّ کیا۔ شاہ عبدالعزیز محدّث نے اس ردّ کی توثیق فرمائی (منظورۃ)۔ موضع گڑھ (نزد Kutni، یو۔پی) کے مولوی یار علی نے ایک قدم آگے بڑھا کر حرمتِ حج کا فتویٰ دے دیا یہ کہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر ہلاکت میں ڈالنا ہے، جو لَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ (۲[البقرۃ]: ۱۹۵) کی رو سے ممنوع ہے (وقائع احمدی)، ان افکارِ باطلہ کی عملی تردید کے لیے سیّد صاحب نے خود حج کا ارادہ کر لیا اور عام اعلان کر دیا کہ جو مسلمان چاہے تیار ہو جائے، خواہ اس کے پاس خرچ ہو یا نہ ہو میرے ہمراہ حج کرے (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

شوّال ۱۲۳۶ھ کی آخری تاریخ/ ۳۰ جولائی ۱۸۲۱ء کو سیّد صاحب تقریباً چار سو رفیقوں کے ہمراہ رائے بریلی سے حجّ کے لیے روانہ ہوئے۔ منزل بہ منزل کلکتے پہنچے۔ تین مہینے وہاں ٹھیرے۔ اس پوری مدت میں اصلاح اور احیائے دین کا کام جاری رہا۔ لاکھوں مسلمانوں نے ہدایت پائی۔ بہت سے غیر مسلم اسلام لائے (مخزن احمدی، وقائع احمدی وغیرہ)۔ ۱۲۳۷ھ میں زیارت بیت اللہ سے مشرف ہوئے (تذکرۂ علماے ھند)۔

جہاز روانہ ہونے تک سات سو ترپّن آدمی حج کے لیے جمع ہو چکے تھے۔ تیرہ ہزار آٹھ سو ساٹھ روپے کرایہ دے کر دس جہازوں میں انھیں سوار کرایا اور تقریباً تینتیس ہزار روپے کا سامانِ خوراک ان کے لیے خریدا۔ حجاز میں قیام اور واپسی کا خرچ بھی خود برداشت کیا۔ حالانکہ گھر سے چلتے وقت حبّہ تک پاس نہ تھا۔ دو سال دس مہینے کے بعد ۲۹ شعبان ۱۲۳۹ھ/ ۲۹ اپریل ۱۸۲۴ء کو وطن واپس پہنچے (مخزن احمدی، وقائع، منظورۃ)۔ پھر ہمہ تن جہاد کی تیاری میں مصروف ہو گئے۔

جہاد کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی حکومت بحال ہو جائے اور نصاریٰ و مشرکین کے غلبے کی جڑ کٹ جائے۔ نہ سلطنت کی خواہش تھی نہ جاہ وحشمت کی؛ صرف اعلاے کلمۃ اللہ منظور تھا (مکاتیب و اعلام نامہ جات)۔ تنظیمِ جہاد ابتدائی مراحل طے کر چکی تو رفیقوں کے مشورے سے قرار پایا کہ شمال و مغرب کے علاقۂ سرحد کو مرکز بنایا جائے۔ وہاں کے باشندے مسلمان تھے۔ ان کی آزادی سکھوں کی یورشوں کے باعث خطرے میں پڑ چکی تھی۔ اس علاقے کے عقب میں اسلامی حکومتیں تھیں جن سے خیر سگالی کی امید تھی۔ پنجاب پر اقدام کے ساتھ سندھ اور بہاول پور کی مسلمان حکومتیں معاون بن سکتی تھیں۔

۷ جمادی الاُخرٰی ۱۲۴۱ھ/ ۱۷ جنوری ۱۸۲۶ء کو سیّد صاحب نے دارالحرب ہند سے ہجرت کی، جہاں زندگی کی چالیس بہاریں گزار چکے تھے۔ اس ارادے کے لیے رائے بریلی سے روانہ ہوئے۔ پہلے قافلے کے غازیوں کی تعداد پانچ چھے سو کے درمیان تھی اور صرف پانچ ہزار روپے پاس تھے۔ رائے بریلی سے کالپی، گوالیار، ٹونک، اجمیر، پالی، امرکوٹ، حیدر آباد (سندھ)، پیر کوٹ، مَذّبجّی، شکار پور، ڈھاڈر، بولان، کوئٹہ، قندھار، غزنی، کابل اور جلال آباد ہوتے ہوئے پشاور پہنچے۔ راستے میں عام مسلمانوں کے علاوہ سندھ، بہاول پور، بلوچستان، قندھار اور کابل کے حاکموں نیز رؤسا و اکابر کو دعوتِ جہاد دیتے گئے (منظورۃ، وقائع)۔ پینتالیس روز اس غرض سے کابل میں مقیم رہے کہ امیر دوست محمد اور ان کے بھائیوں کے باہمی اختلافات رفع کر دیں (منظورۃ)۔

سیّد صاحب کے عزمِ جہاد کا شُہرہ سن کر سکھ حکومت نے بدھ سنگھ کو دس ہزار فوج کے ساتھ اکوڑے (صوبۂ سرحد) بھیج دیا تھا۔ ۲۰ جمادی الاولیٰ ۱۲۴۲ھ/ ۲۰ دسمبر ۱۸۲۶ء کو نو سو غازیوں نے، جن میں سے ایک سو چھتیس ہندوستانی تھے، سکھ لشکر پر شبخون مارا اور سات سو سکھوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ہندوستانی شہدا کی تعداد صرف چھتیس تھی۔ سکھ لشکر اکوڑے سے چند میل پیچھے ہٹ کر شَیدُوْ میں بیٹھ گیا (منظورۃ، وقائع احمدی، مکاتیب وغیرہ)۔

اکوڑے کی کامیابی نے مسلمانوں کے دل میں امید کا چراغ روشن کر دیا۔ علما و خوانین سرحد کے عظیم الشّان اجتماع میں بروزِ پنجشنبہ ۱۲ جمادی الاُخرٰی ۱۲۴۲ھ/ ۱۱ جنوری ۱۸۲۷ء کو بمقام ہُنڈ سیّد صاحب کے ہاتھ پر امامتِ جہاد کی بیعت ہوئی۔ پشاور کے درّانی سرداروں یار محمد اور سلطان محمد وغیرہ نے بھی بیعت کی اور معیّت کی ہامی بھری۔ سیّد صاحب کی کوشش سے شَیدُو میں سکھوں سے لڑنے کے لیے کم و بیش ایک لاکھ مجاہد جمع ہو گئے۔ سکھوں نے خفیہ خفیہ تہدید آمیز پیغامات بھیج کر یار محمد کو ساتھ ملا لیا۔ اس نے جنگ سے ایک رات پہلے سیّد صاحب کو زہر دلوا دیا۔ لڑائی میں سکھوں کے پاؤں اکھڑنے لگے تو خفیہ قرار داد کے مطابق یار محمد اور اس کے بھائی شکست شکست کا شور مچاتے ہوئے میدان سے بھاگ نکلے۔ اس طرح غازیوں کی فتح شکست سے بدل گئی (وقائع، منظورۃ، مکاتیب وغیرہ)۔

سیّد صاحب نے پنجتار (خدّو خیل) کو مرکز بنا لیا۔ بُنیر و سوات کا دورہ کیا۔ ہندوستانی مجاہدوں کے قافلے آ جانے سے خاصی جمعیّت فراہم ہو گئی۔ پشاور و مردان کے میدانی اور کوہستانی علاقے کے کثیر التّعداد لوگ سیّد صاحب کے معاون بن گئے۔ ہزارے کے محاذ پر غازیوں نے سکھوں کو ڈمگلہ اور شنکیاری میں شکستیں دیں۔ غرض حالات بہت خوش گوار تھے، لیکن درّانی سرداروں کی معاندت کے باعث گوناگوں رکاوٹیں پیدا ہونے لگیں۔ انھیں کی انگیخت سے بعض خوانین نے بھی دو عملی کا شیوہ اختیار کر لیا (منظورہ، وقائع وغیرہ)۔

شعبان ۱۲۴۴ھ/ فروری ۱۸۲۹ء میں سیّد صاحب نے اڑھائی ہزار علما و خوانین کو مرکز پنجتار میں جمع کر کے نظام شریعت کے اجرا کی بیعت لی۔ مدّعا یہ تھا کہ علاقۂ سرحد میں شرعی نظام قائم ہو جائے اور خاص و عام اس مقدس نظام کے

ماتحت متحد ہو کر ایک جماعت بن جائیں، جسے وہ سب دنیا اور آخرت کی فلاح کا سرچشمہ سمجھتے تھے۔ ہُنڈ کا رئیس خادے خان سکھوں سے مل گیا اور انھیں پنجتار پر چڑھا لایا، لیکن سکھ فوج کے سالار کو لڑائی کی ہمّت نہ پڑی۔ سیّد صاحب نے پہلے ہُنڈ کو مسخر کیا، پھر زیدہ کی جنگ میں درّانیوں کے بھاری لشکر کو شکست دی، جس میں یار محمد مارا گیا۔ مشرقی سمت میں امب پر قبضہ کر لیا نیز مایار (نزد مردان) میں سلطان محمد اور اس کے بھائیوں کے لشکر پر کاری ضرب لگا کر مردان اور پشاور کو فتح کر لیا۔ سلطان محمد نے صلح کی درخواست کی۔ سیّد صاحب نے شرعی نظام کے اجرا اور جہاد میں امداد کے وعدے کی بنا پر پشاور اُسے دے دیا۔ یوں پشاور سے اٹک اور اٹک سے امب تک پورا علاقۂ سرحد ایک نظام کے ماتحت متحد ہو گیا اور سیّد صاحب باطمینان پنجاب پر اقدام کی تیاری کرنے لگے (وقائع، منظورۃ، وغیرہ)۔

سکھوں پر اس قدر رُعب چھا گیا کہ وہ بشرطِ مُصالحت اٹک پار کا پورا علاقہ سیّد صاحب کے حوالے کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ انھوں نے یہ پیشکش اس بنا پر قبول نہ کی کہ حقیقی مقصود خود کوئی علاقہ یا جاگیر لینا نہ تھا، بلکہ ہندوستان میں اسلامی حکومت کی بحالی اور نظامِ شرعی کا اجرا تھا (منظورۃ، وقائع، آثار الصنادید وغیرہ)۔ ۱۸۳۰ء کی سردیوں میں سلطان محمد درّانی نے نقضِ عہد اور خفیہ سازش سے ان ڈیڑھ دو سو غازیوں کو بحالت بے خبری شہید کرا دیا جو مختلف دیہات میں بکھرے ہوئے تھے۔ یہ غازی سیّد صاحب کے ارشاد کے مطابق ہندوستان کی اسلامیّت کا ''خلاصہ'' اور ''لُبِّ لباب'' تھے (منظورۃ)۔ وہی غازی زندہ بچے جو امب اور پنجتار میں تھے یا بروقت اطلاع مل جانے پر محفوظ جگہوں میں پہنچ گئے تھے۔ ناچار سیّد صاحب نے درّانی سرداروں نیز بعض دوسرے خوانین کے پیہم نقضِ عہد اور خلل اندازی سے متاثّر ہو کر اپنا چار سالہ مرکز چھوڑ دینا مناسب سمجھا اور کشمیر کا قصد کر لیا، جہاں کے مسلمانوں کی طرف سے بارہا دعوت آ چکی تھی۔ ہزارہ، مظفر آباد وغیرہ کے خوانین، جن کے علاقے کشمیر کے راستے پر واقع تھے، ساتھ دینے کے لیے ہمہ تن تیار تھے؛ چنانچہ سیّد صاحب دشوار گزار پہاڑی راستوں سے گزرتے ہوئے دریاے اباسین کو عبور کر کے راج دواری (بالائی ہزارہ) میں وارد ہوئے اور غازی بھوگڑ منگ، گونش اور بالا کوٹ میں مرکز قائم کرتے ہوئے مظفر آباد (کشمیر) تک پہنچ گئے (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔ معاون خوانین کو سکھوں کی دَست بُرد سے بچانے کے لیے ایک فیصلہ کن جنگ ضروری سمجھی گئی۔ اس غرض سے کچھ عرصے کے لیے بالا کوٹ (تحصیل مانسہرہ) میں مقیم ہو گئے (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

اس زمانے میں رنجیت سنگھ کا بیٹا شیر سنگھ دس ہزار جنگجوؤں کے ساتھ مانسہرہ اور مظفر آباد کے درمیان چکر لگا رہا تھا۔ وہ اچانک سکھ فوجوں کی بڑی تعداد کو پہاڑی پگ ڈنڈیوں سے گزارتے ہوئے لمبا چکر کاٹ کر مٹی کوٹ کے ٹیلے پر پہنچانے میں کامیاب ہو گیا، جو قصبۂ بالا کوٹ کے عین سامنے جانبِ مغرب واقع ہے۔ ۲۴ ذی القعدہ ۱۲۴۶ھ/ ۶ مئی ۱۸۳۱ء جمعے کو چاشت کے وقت بالا کوٹ اور مٹی کوٹ کے درمیانی میدان میں خونریز لڑائی شروع ہوئی، جو تقریباً دو گھنٹے جاری رہی۔ سکھوں کی تعداد غازیوں سے کئی گنا زیادہ تھی۔ بہت سے سکھ مارے گئے۔ تقریباً تین سو غازیوں نے جام شہادت نوش کیا۔ ان میں خود سیّد صاحب اور مولانا اسمٰعیل بھی شامل تھے۔ بقیۃ السّیف غازی یہ سن کر میدان سے چلے گئے کہ سیّد صاحب کو گوجر اٹھا کر پاس کے پہاڑوں میں لے گئے ہیں۔ شہادت کا عِلم بعد میں ہوا (منظورۃ، وقائع وغیرہ)۔

یوں وہ پیکرِ عزیمت ضلع ہزارہ کے شمال مشرقی گوشے میں ابدی آسودگی سے ہم آغوش ہوا جس نے کامل بے سروسامانی کے باوجود ہندوستان کو اغیار کے تسلّط سے پاک کر کے اسلامیّت خالصہ کے رنگ میں رنگنے کا بیڑا اٹھایا، مسلمانوں میں سچّی اسلامی زندگی کی بے پناہ تڑپ پیدا کر دی اور اپنی تربیت میں ایک ایسی جماعت تیار کی جس کی مثالیں ابتدائی دور کے مسلمانوں کے بعد بہت کم ملتی ہیں۔ کوئی ملک پیش نہیں کیا جا سکتا جہاں زمانۂ قریب میں ایسا صاحبِ کمال پیدا ہوا ہو۔ سیّد صاحب اور ان کے رفیقوں سے خلقِ خدا کو جو فیوض حاصل ہوئے ان کا عُشرِ عَشِیر بھی ہندوستان کے دوسرے مشائخ وعلما پیش نہیں کر سکے (تقصارُ جیود الاحرار)۔

سکھوں نے سیّد صاحب کی لاش تلاش کرائی تو سرتن سے الگ تھا۔ دونوں کو ملا کر بہ اعزاز دفن کر دیا۔ [سوہن لال سوری: عمدة التواریخ، ۳:۱،۵۱۳]۔ دوسرے یا تیسرے دن نہنگ سکھوں نے لاش قبر سے نکال کر دریا میں ڈال دی۔ سر اور تن پھر الگ الگ ہو گئے۔ تن تَلْہٹّہ (گڑھی حبیب اللہ خاں سے تین میل جانب شمال دریاے کنہار کے مشرقی کنارے) کے کسانوں نے دریا سے نکال کر غیر معروف مقام پر دفن کر دیا (ہزارہ گزیٹیئر)۔ اب وہاں سیّد صاحب کی ایک قبر بتائی جاتی ہے، جو غیر مستند ہے۔ سر بہتا ہوا گڑھی حبیب اللہ پہنچ گیا۔ وہاں کے خان نے اسے نکلوا کر دریا کے کنارے ہی دفن کرا دیا۔ یہ قبر مانسہرہ سے مظفر آباد جاتے ہوئے پل سے گزرتے ہی بائیں ہاتھ ملتی ہے۔ ۱۹۴۸ء تک یہ قبر بہت چھوٹی تھی۔ بعد میں اسے بڑھا کر پوری قبر کے برابر بنا دیا گیا۔ بعدِ شہادت سیّد صاحب کی ایک تصویر شیر سنگھ نے کسی چابک دست مصوّر سے بنوا کر رنجیت سنگھ کے پاس لاہور بھیج دی تھی (ظفر نامۂ دیوان امرناتھ)۔ اس کا کوئی سراغ نہ ملا [چند برس قبل آنے والے خطرناک سیلاب میں گڑھی حبیب اللہ کا تمام قبرستان بہہ گیا۔ اس طرح سیّد صاحب کی قبر پھر بے نشان ہو گئی]۔

سیّد صاحب نے چند رسالے بھی تصنیف فرمائے۔ جن کی کیفیّت ذیل میں درج ہے:۔

(۱) تنبیہ الغافلین (فارسی) (دہلی ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء)، راقم کے علم کے مطابق مطبع محمدی، لاہور میں بھی چھپی تھی۔ اس کا اردو ترجمہ دو مرتبہ شائع ہو چکا ہے۔

(۲) رسالۂ نماز (فارسی)، اس کا بھی اردو ترجمہ دو مرتبہ چھپ چکا ہے۔

(۳) رسالہ در نکاح بیوگان (فارسی)، یہ ابھی تک شائع نہیں ہوا۔

(۴) صراط مستقیم (فارسی)، اس کا مضمون سیّد صاحب ارشاد فرماتے جاتے تھے۔ پہلا باب مولانا شاہ اسمٰعیل نے اور دوسرا باب مولانا عبدالحی نے مرتّب کیا۔ دونوں ایک ایک ٹکڑا لکھ کر سیّد صاحب کو سناتے تھے۔ بعض اوقات ان کے ارشاد کے مطابق دو دو تین تین مرتبہ عبارتیں بدلی گئیں (منظورۃ و وقائع، کلکتہ ۱۲۳۸ھ/ ۱۸۲۳ء)۔ مولانا عبدالحی نے قیام مکّۂ مکرّمہ کے دوران میں اس کا ترجمہ عربی میں کیا تھا۔ اردو ترجمہ بھی چھپ چکا ہے۔

(۵) ملهمات احمدیه فی الطریق المحمدیة، آگرہ ۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۲ء [کلکتہ ۱۲۳۸ھ/ ۱۸۲۳ء]۔

مآخذ: (۱) سیّد محمد علی (ہمشیر زادۂ سیّد صاحب): مخزن احمدی (فارسی)، آگرہ ۱۲۹۹ھ؛ قلمی نسخہ در کتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب؛ (۲) سیّد جعفر علی نقوی: منظورۃ السُّعداء فی احوال الغزاۃ والشهداء، معروف بہ تأریخ احمدی (فارسی) خطّی، نواب وزیر الدولہ کے ایما سے مرتّب ہوئی۔ (تقریبًا) ۱۲۰۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا قلمی نسخہ (اصل) ٹونک میں موجود ہے۔ آخر الذّکر نسخہ قدرے ناقص ہے؛ (۳) وقائع احمدی (اردو) یا تاریخ کبیر (خطّی) نواب وزیر الدّولہ والی ٹونک نے سیّد صاحب کے بقیۃ السّیف رفقا کو جمع کر کے تمام حالات بہ صورت روایات مرتّب کرائے تھے اور متعدّد جلدیں تیار ہو گئیں۔ پوری کتاب کی ضخامت اڑھائی ہزار صفحات سے کم نہ ہوگی۔ اس کے نسخے ٹونک اور ندوہ، لکھنؤ کے علاوہ راقم کے پاس بھی ہیں [سیّد نفیس الحسینی (م ۵ فروری ۲۰۰۷ء) نے اس کا عکس حال ہی میں شائع (لاہور ۲۰۰۷ء) کر دیا ہے]؛ (۴) مولوی محمد جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ یا سوانح احمدی (اردو)، یہ کتاب دہلی (۱۸۹۱ء)، ساڈھورہ (۱۹۱۴ء) اور لاہور میں (تاریخ ندارد) چھپ چکی ہے؛ (۵) حیات طیبہ (اردو)، مرتبۂ مرزا حیرت دہلوی۔ یہ دراصل شاہ اسمٰعیل کی سوانح عمری ہے۔ آخر میں سیّد صاحب کے حالات شامل کر دیے گئے ہیں، دہلی ۱۸۹۵ء؛ (۶) سرسیّد احمد خان: آثار الصّنادید (اردو)، صرف طبع اوّل، دہلی ۱۸۴۷ء؛ باب ۴، ص ۲۶ بعد و ۵۵ [تذکرۂ اهل دهلی کے نام سے اس باب کو قاضی احمد میاں اختر جونا گڑھی نے مرتّب کیا، طبع انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۵۵ء (؟)، ص ۳۴ بعد و ۷۶]؛ (۷) نواب صدیق حسن خان: تقصار جیود الاحرار (فارسی)، بھوپال ۱۲۹۸ھ؛ (۸) دیوان امرناتھ: ظفر نامہ (فارسی)، شائع کردہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ۱۹۲۸ء؛ (۹) نواب وزیر الدولہ والی ٹونک: وصایا الوزیر علی طریق البشیر والنذیر (فارسی)، ٹونک ۱۲۸۶ھ۔ اس میں بہ سلسلۂ حکایات سیّد صاحب اور ان کے رفقا کے حالات درج ہیں؛ (۱۰) مکاتیب (فارسی)، سیّد صاحب کے مکاتیب اور اعلام نامہ جات کے متعدّد مجموعے مرتب ہوئے جن میں سے پانچ راقم کے پاس ہیں (خطّی)؛ (۱۱) سیرت علمیہ (فارسی)، شاہ علم اللہ کے حالات خاندان کے ایک بزرگ نے لکھے تھے، بعد میں ایک دوسرے بزرگ نے مزید حالات شامل کر کے اس کا نام تذکرۃ الابرار رکھا (خطّی)۔ خاندانی حالات میں یہ بہت عمدہ کتاب ہے؛ (۱۲) مولوی رحیم بخش: اسلام کی دسویں کتاب ملقب بہ تأریخ لبّ لباب (اردو)، لاہور ۱۳۳۴ھ؛ (۱۳) ارواح ثلاثہ (اردو)، سہارن پور ۱۳۷۰ھ، یہ امیر شاہ خان مرحوم کی روایات کا مجموعہ ہے، جو مولانا اشرف علی صاحب تھانوی، مولانا طیّب صاحب اور بعض دوسرے حضرات کی سعی و تحشیہ سے شائع ہوا؛ (۱۴) ظفر نامۂ رنجیت سنگھ (فارسی منظوم)، از کنہیا لال ہندی، لاہور ۱۸۷۶ء؛ (۱۵) ہزارہ گزیٹیئر، لاہور ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء؛ (۱۶) سیّد ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید (اردو)، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۱۷) سیّد احمد شہید (اردو، مرتبۂ راقم، دو جلد، لاہور ۱۹۵۵ء؛ [(۱۸) رحمٰن علی: تذکرۂ علماے ہند، ص ۸۱-۸۲]؛ (۱۹) نظامی بدایونی: قاموس المشاہیر (اردو)، ۱: ۳۱۴-۳۱۵؛ (۲۰) Storey: *Persian Literature*، ۱/۲: ۱۰۴۱، ج ۳؛ [(۲۱) *JASB*، (۱۸۳۲ء): ۴۷۹-۴۹۸ (قب Beale: *Oriental Biographical Dictionary*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۳۵۴ بعد)]؛ (۲۲) W. W. Hunter: *The Indian Musalmans*، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۱۴-۱۸، ۳۵۴-۳۵۵ وغیرہ؛ [(۲۳) Buckland: *Dictionary of Indian Biography*، ۱۸۸۸ء، خصوصًا ۲: ۳۵۰]؛ (۲۴) سوہن لال سوری: عمدۃ التواریخ، مطبوعہ لاہور، ۳/۱: ۱۶، ۱۹، ۳۰ بعد، ۴۵ بعد، ۵۶ و مواضع دیگر؛ [(۲۵) محمد اکرام: موج کوثر، مطبوعہ بمبئی، ص ۴۷-۴۸]؛ (۲۶) M. T. Titus: *Indian Islam*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۱۸۱-۱۸۶؛ (۲۷) W. C. Smith: *Modern Islam in India*، لاہور ۱۹۴۳ء]؛ (سیّد صاحب کی جماعت مجاہدین کے اصولِ تنظیم اور بعد کے حالات کے لیے رکّ بہ مادّۂ مجاہدین)۔

(غلام رسول مہر)

---

* **احمد الشیخ:** (جو مقامی طور پر "اَمَدُو سیکو" کے نام سے مشہور ہے) ایک تکرُوری (Tokolor) حکمران، جو مغربی سودان کے تکرُوری فاتح الحاج عمر تَل [رکّ بآن] کا بیٹا تھا۔ ماسِنہ کی جنگ میں جانے سے پہلے، جس میں وہ مارا گیا، عمر نے سیگو کی بَمبَرہ مملکت احمد کے حوالے کر دی تھی اور اسے طریقۂ تجانیّہ میں سودان کے لیے اپنا خلیفہ بھی بنا دیا تھا۔ عمر ۱۸۶۴ء میں اپنی فتوحات کو مستحکم کرنے سے پہلے ہی فوت ہو گیا اور احمد کو نہ صرف خاندانی پریشانیوں اور مفتوح لوگوں کی بغاوتوں کا، بلکہ فرانسیسیوں کی مسلسل پیش قدمی کا بھی سامنا کرنا پڑ گیا۔ آبائی سلطنت میں اس کے حقِّ وراثت کے متعلق تو کسی نے کوئی خاص مخالفت نہ کی لیکن اس عسکری سلطنت کی وحدت اس وجہ سے کمزور ہو گئی کہ مختلف صوبے دار اپنے علاقوں میں عملی طور پر خود مختار حاکم بن گئے تھے۔ یہ صوبے دار اس کے اپنے بھائی حبیب (حکمرانِ دِنگرائے Dingray) اور مختار (والی کونیہ کَری Koniakari)، اس کا عم زاد بھائی التّجانی (جو ۱۸۶۴ء سے لے کر ۱۸۸۷ء تک ماسِنہ کا خود مختار حاکم رہا) اور اس کے باپ کا غلام مصطفٰی، حاکم نیورو (Nyoro)، تھے۔ احمد کی اس ناکام کوشش نے کہ سلطنت پارہ پارہ نہ ہونے پائے اسے برابر جنگ و جدال میں الجھائے رکھا۔ اس کے عہد کے ابتدائی سال اپنی ہی سلطنت کے بَمبَرہ سے

بھگتنے میں گزرے، جنھیں پوری طرح کبھی کچلا نہ جاسکا۔ اس کے تکروری سرداراس کے رشتے داروں سے مل گئے اور ۱۸۶۸ء کی بغاوت، جو حبیب نے برپا کی، بہت سی ایسی بغاوتوں میں سے ایک تھی۔ ۱۸۷۴ء میں اس نے ''امیر المؤمنین'' کا لقب اختیار کیا۔ ۱۸۷۸ء سے ۱۸۸۴ء تک فرانسیسی سُودان میں مسلسل آگے بڑھتے رہے اور جس بدنظمی میں ملک گرفتار تھا اس کی وجہ سے احمد ان کی کوئی مؤثر مزاحمت نہ کرسکا، بلکہ اس کی اور سموری (Samori) [رکّ بہ SAMORI، در آ، لائڈن، طبع دوم] کی باہمی مخالفت کی وجہ سے فرانسیسیوں کو یہ موقع مل گیا کہ وہ ان دونوں پر الگ الگ حملہ کرکے انھیں شکست دے سکیں۔ احمد کا بھائی عجیبُو والیِ دِنْ گرائے فرانسیسیوں سے مل گیا۔ ۱۸۸۴ء میں اسے غیر مطمئن بَمبرہ اور تکروریوں کے ہاتھوں اپنی جان کا خطرہ محسوس ہوا، لہٰذا وہ نیورو (Nyoro) چلا گیا، جہاں اس نے اپنے بھائی مُنْطَقَہ کو معزول کردیا، جسے اس نے ۱۸۷۳ء میں وہاں کا حاکم مقرر کیا تھا۔ ۶ اپریل ۱۸۹۰ء کو فرانسیسی کرنیل ازشینار (Archinard) نے سیگو پر قبضہ کرلیا اور اس سے اگلے سال احمد نیورو چھوڑ کر (جس پر اسی فرانسیسی کرنیل نے یکم جنوری ۱۸۹۱ء کو قبضہ کرلیا) بَنْجگرہ کی طرف بھاگ گیا، جہاں ۲۶ اپریل ۱۸۹۳ء کو اسے شکست ہوئی اور اس طرح سُودان میں تکروری حکومت کا خاتمہ ہوگیا۔ احمد سوکوتو (Sokoto) کے علاقے میں ہوزا لینڈ (Hausaland) کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ ۱۸۹۸ء میں فوت ہوگیا۔

مآخذ: (۱) M. Delafosse: *Haut-Sénégal Niger*، ۱۹۱۲ء، ۲: ۳۲۳-۳۳۷؛ (۲) وہی مصنّف: *Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental*، ۱۹۱۳ء، ص ۸۴-۹۸؛ (۳) L. Tauxier: *Historire des Bambara*، ۱۹۴۲ء، ص ۱۶۲-۱۸۱ (جس میں معاصر فرانسیسی مصنّفین کے حوالے بھی دیے گئے ہیں).

(J. S. TRIMINGHAM)

---

* **احمد غلام خلیل**: رکّ بہ غلام خلیل.

---

* **احمد فارس الشِّدیاق**: رکّ بہ فارس الشِّدیاق.

---

* **احمد کوپرِولو**: رکّ بہ کوپرولو.

---

* **احمد گُران**: بن ابراہیم، حبشہ کی فتح اسلامی کا قائد، جو اسی وجہ سے صاحب الفتح اور الغازی کے القاب سے یاد کیا جاتا تھا۔ اَمْہری لوگوں (Amharans) نے اسے گران (کھبا) کا عرفی نام دیا تھا۔ روایت یہ ہے کہ وہ صُومالی نسل سے تھا۔ وہ ریاست ادل (Adal) کے ضلع ہُوبت (Hūbat) میں ۱۵۰۶ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور اس نے اپنے آپ کو الجراد آبون سے وابستہ کرلیا، جو اُس جنگجو جماعت کا قائد تھا جو وَلَشمَع حکمرانوں کی حبشہ کے ساتھ مصالحت آمیز روش کی مخالف تھی۔ آبون کی وفات کے بعد احمد خود حزبِ مخالف کا سردار بن گیا اور اس نے سلطان ابوبکر بن محمد کو شکست دینے کے بعد قتل کردیا اور امام کا لقب اختیار کرلیا۔ نجاشی لِبنہ دِنْگِل (Negus Lebna Dengel) کو خراج ادا کرنے سے انکار کرنے پر لڑائی شروع ہوگئی۔ بالی (Bali) کے گورنر کو شکست دینے کے بعد اس نے اپنی صُومالی اور عَفَر فوج کو متحد کرکے ایک زبردست فوجی طاقت تیار کرلی۔ چنانچہ اس نے شِمبرا کورے (Shembera Kurē) کے مقام پر اہلِ حبشہ پر ایک فیصلہ کن فتح حاصل کی (۱۵۲۹ء) اور دو سال کے اندر اندر شوہ (Shoa) پر قبضہ کرلیا۔ آئندہ چھے سال میں اس نے کئی قابلِ ذکر مہموں کی بدولت حبشہ کا بہت سا حصّہ مسخّر کرلیا، لیکن وہ اپنے ان مفتوحہ علاقوں کو پوری طرح ضبط میں نہ لاسکا۔ اس کے اپنے لشکر کے خانہ بدوشوں میں مرکز سے انحراف کا رجحان غالب تھا۔ اس کے علاوہ اُن پرتگیزی افواج کی ابتدائی کامیابی سے جو لبنہ دِنْگِل کی وفات کے بعد ۱۵۴۲ء میں وہاں آئی تھیں اس کی طاقت کو خاصا صدمہ پہنچا؛ لہٰذا احمد کو پاشاے زَبِید سے تربیت یافتہ بندوقچیوں کی کمک طلب کرنا پڑی۔ ان کی مدد سے اس نے پرتگیزوں کو شکست دی، لیکن اس کے بعد اس نے ان پیشہ ور سپاہیوں کو واپس بھیج دیا۔ نئے شہنشاہ [حبشہ] گلاودیوس (Galawdewos) نے باقی ماندہ پرتگیزوں سے مل کر جارحانہ اقدام شروع کیا اور زانتیرا (Zantera) کے مقام پر ۹۴۹ھ/۱۵۴۳ء میں فیصلہ کن فتح پائی۔ احمد میدانِ جنگ میں کھیت رہا اور اس طرح خانہ بدوشوں کے استیلا کا بالکل خاتمہ ہوگیا۔

مآخذ: (۱) شہاب الدین: فتوح الحبشۃ، طبع باسے (R. Basset)، ۱۸۹۷-۱۹۰۱ء؛ (۲) باسے (R. Basset): *Études sur l'histoire d' Éthiopie*، ۱۸۸۲ء؛ (۳) F. Beguinot: *La Cronaca Abbreviata d' Abissinia*، ۱۹۰۱ء (قبّ *Rivista di Studi Etiopici*، ۱۹۴۱ء، ص ۹۴-۱۰۳)؛ (۴) روسینی (C. Conti Rossini): *Storia di Lebna Dengal*، Rend. Lin، ۱۸۹۴ء؛ (۵) Miguel de Castanhoso: *Dos Feitos de D. Christovam da Gama em Ethiopia*، طبع Pereira، لزبن ۱۸۹۸ء.

(J. S. TRIMINGHAM)

⊗ **احمد مِدحَت افندی**: (۱۸۴۴-۱۹۱۲ء) ترکی مصنّف، ایک متوسّط الحال بزاز سلیمان آغا کا بیٹا، استانبول میں طوپ خانہ کے قرہ باش محلّے میں ۱۲۶۰ھ/۱۸۴۴ء میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں چرکس (Circassian) نسل سے تھی۔ احمد پانچ یا چھے سال ہی کا تھا کہ اس کا باپ فوت ہوگیا۔ چنانچہ بچپن کے ایام میں وہ عملاً آزاد رہا۔ ایک وقت میں اس نے مصر چارشی بازار میں ایک عطّار کی دکان میں شاگردی بھی کی۔ ماں کی طرف سے اس کا بڑا بھائی، حافظ آغا، وِدِین کی ولایت میں ایک قضا کا حاکم تھا۔ جنگ قرم (کریمیا) (۱۸۵۳-۱۸۵۴ء) کے دوران میں وہ اپنے سارے خاندان کو وِدِین لے آیا اور وہیں احمد کی تعلیم شروع

ہوئی۔ جب اس کا خاندان ۱۸۵۹ء میں استانبول کو لوٹ آیا تو اس نے طوپ خانہ میں قُنبرہ جی کے ٹیلے پر واقع ایک ابتدائی مکتب میں اپنی پڑھائی کا سلسلہ جاری رکھا۔ جب حافظ آغا کا مدحت پاشا [رکّ بآن] سے، جو ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۱ء میں وزیر اور صوبۂ وِدِین کا والی مقرر ہوا، تعلق قائم ہوا تو وہ دوبارہ اپنے خاندان کو استانبول سے واپس لا کر شہر نِش میں سکونت پذیر ہو گیا۔ احمد، جو اس وقت سترہ سال کا تھا، نِش کے رُشدیہ [درجۂ ثانوی کے مدرسے] میں پڑھنے لگا اور اس نے ۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۳ء میں سند حاصل کر لی۔ انھیں ایام میں تونہ [ڈینوب] کی ولایت کی تشکیل ہو رہی تھی۔ احمد نے اس کے صدر مقام رُسچُک (Ruschuk) میں پہنچ کر اپنے بڑے بھائی حافظ آغا کی مدد سے ایک سو قرش ماہوار تنخواہ پر نائب منشی کی جگہ حاصل کر لی۔ احمد، جو ایک دیانت دار، ہوشیار اور خود دار شخص ہونے کی وجہ سے مدحت پاشا کا منظورِ نظر بن گیا تھا، اپنے اوقاتِ فرصت میں ایک طرف مشرقی تہذیب سے مزید واقفیت حاصل کرنے کے لیے مسجد میں درس لیتا تھا اور دوسری جانب ایک سرکاری عہدے دار دَرگُن افندی سے فرانسیسی زبان سیکھتا رہا؛ علاوہ بریں وہ ایک نئے روز نامہ طونا (*Tuna*) میں مضامین بھی لکھتا رہا۔ مدحت پاشا نے اس کی سرگرمیوں کو قدر و تحسین کی نگاہ سے دیکھا اور اسے خود اپنا نام ''مدحت'' عنایت کیا اور جب تک برسرِ اقتدار رہا اس کی سرپرستی سے کبھی دریغ نہ کیا۔ احمد افندی کو ایک جرمن انجینیر کے ساتھ ترجمان کے طور پر کام کرنے کے لیے صوفیا بھیجا گیا، جہاں اس نے شادی کر لی۔ بعد ازاں وہ رُسچک واپس آنے کے بعد پریشان حالی اور آوارگی میں مبتلا رہا۔ دماغی انتشار کا یہ دَور کچھ عرصے تک جاری رہا اور اسی زمانے میں اس نے خودکشی کا قصد بھی کیا، لیکن اپنے مشفق رفقاے کار کی نصیحتوں سے متاثّر ہو کر اس نے بہت جلد اپنے آپ کو سنبھالنے کی کوشش کی اور پہلی سی سرگرم زندگی از سرِ نو شروع کر دی۔ کچھ عرصہ اس نے دریاے تونہ (ڈینوب) کی نظامتِ آب پاشی میں خزانچی کا کام کیا لیکن خزانے کی آمدنی میں کوئی اضافہ نہ ہونے سے متاثّر ہو کر استعفا دے دیا۔ اب اسے محکمۂ زراعت کے دفتر میں کاتب کی ملازمت مل گئی۔ اس کے ساتھ ہی وہ روز نامۂ طونا کا ایڈیٹر بھی مقرر ہو گیا۔ اس خدمت پر وہ آٹھ ماہ مامور رہا اور جب مدحت پاشا شوراے دولت کی صدارت سے تبدیل ہو کر ولایت بغداد کا والی مقرر ہوا تو احمد استانبول چلا آیا اور ۱۲۸۵ھ/ ۱۸۶۸ء میں سرکاری ملازمین کے ایک بڑے قافلے کے ہمراہ بغداد کی طرف روانہ ہوا۔ اسے یہ کام تفویض ہوا کہ بغداد میں قائم ہونے والے مطبع اور صوبے کے اخبار زوراء (*Zevra*) کی دیکھ بھال کرے۔

بغداد میں احمد کا قیام اس کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوا۔ ایک طرف مغربی ثقافت سے زیادہ واقفیت حاصل کرنے کے لیے ناظم متحف حمدی بے [رکّ بآن] کے مشورے سے وہ یورپ سے درآمد شدہ کتابوں کے مطالعے میں منہمک رہا دوسری جانب ایک مشرقی فلسفی جان معطّر (Jan Muattar) سے، جو ہر مذہب و ملت سے بخوبی واقف ایک عجیب روش کا آدمی تھا، فارسی زبان اور فلسفۂ مذہب سیکھتا رہا۔ اسی دور میں اس نے حمدی بے ہی کے شوق دلانے پر پھر تصنیف و تالیف کا کام شروع کیا اور نئے قائم شدہ صنعتی مدرسے کے طلبہ کے لیے حاجۂ اول (*Hâce-i-evel*) اور قصہ دان حصہ (*Kissa dan Hissa*) نامی کتابیں پہلی بار یہیں چھپوائیں۔ ان کہانیوں میں سے بعض، جو آخر میں استانبول میں ''لطائف روایات'' کے سلسلے میں شائع ہوئیں، بغداد ہی میں لکھی گئی تھیں۔

بغداد آنے کے ڈیڑھ سال بعد اس کا بڑا بھائی حافظ آغا، جو اس وقت بصرے کا متصرّف [حاکم سنجق] تھا، فوت ہو گیا اور خاندان کے پندرہ افراد کے مصارف کا بوجھ احمد مدحت کے کندھوں پر پڑ گیا۔ اس نے فوراً استانبول لوٹ کر کاملاً تصنیف و تالیف میں مشغول ہو جانے کے خیال سے بڑی مشکل سے مدحت پاشا سے اپنی ملازمت سے مستعفی ہونے کی اجازت لی اور ۱۲۸۸ھ/ ۱۸۷۱ء کے موسم بہار میں استانبول چلا آیا۔ استانبول میں اسے جریدۂ عسکریہ کی ادارت پیش کی گئی، جو اس نے قبول کر لی اور ڈیڑھ سال تک یہ خدمت انجام دیتا رہا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے اپنے گھر میں، جو اس نے تختہ قلعہ (Tahta Kale) میں لے رکھا تھا، اپنا ایک چھوٹا سا مطبع قائم کر لیا۔ اس مطبع میں وہ اپنے گھر والوں کے ساتھ مل کر اپنی تحریرات کے حروف جوڑتا، چھاپتا اور ان کی کتابی شکل میں جز بندی کر کے اِدھر اُدھر فروخت کے لیے تقسیم کر دیتا تھا۔ وہ یہ دیکھ کر کہ ان کتابوں کی بکری کی آمدنی سے وہ اتنے بڑے کنبے کے اخراجات کو پورا نہیں کر سکتا مایوس نہیں ہوا، بلکہ اپنے اس کام کو جاری رکھتے ہوئے اس نے روز نامہ بصیرت اور دوسرے اخبارات کے لیے مضامین لکھنا شروع کر دیے۔ اس کے مطبع کا کام بڑھا تو اس نے آصمہ آلتی میں جاملی خان میں ایک خاصا بڑا سا کمرہ لے لیا اور چند مددگار رکھ کر کام چلاتا رہا اور بالآخر جادّۂ باب عالی میں ایک بڑے دائرے میں مطبع قائم کر لیا۔ ان تمام سرگرمیوں کے دوران میں وہ اپنے خاندان کے بچوں کو جس طرح بغداد میں پڑھایا کرتا تھا یہاں بھی پڑھاتا رہا۔ ۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲ء میں جب مدحت پاشا وزیر اعظم بن گیا تو احمد مدحت نے رسالۂ دغر جیک کے نکالنے پر اکتفا نہ کی بلکہ دور کے نام سے ایک روز نامہ جاری کرنے کی اجازت حاصل کر لی، مگر پہلا شمارہ نکلنے کے بعد یہ پرچہ بند کر دیا گیا۔ ازاں بعد اس نے ایک رشتے دار محمد جودت کے نام سے روز نامہ بدر جاری کرنے کی اجازت حاصل کی، لیکن تیرہ شماروں کے بعد نومبر ۱۸۷۲ء میں اس اخبار کا بھی یہی انجام ہوا۔ بالآخر رسالۂ دغر جیک میں ایک مضمون بعنوان ''دُوَاردِن بِرصدا'' شائع کرنے کی بنا پر، جس میں اخبار بصیرت کے ایک خلافِ اسلام مضمون پر بحث کی گئی تھی، بابِ مشیخت [شیخ الاسلام کے دفتر] کی جانب سے احمد مدحت کو سرزنش کی خواہش کی گئی اور ایک شام جب وہ تماشا گاہ میں تھا اسے گرفتار کر کے پولیس تھانے (باب ضابطہ) لے جایا گیا اور محبوس کر دیا گیا۔ اس کے جلد ہی بعد اسے نامق کمال، نوری، رشاد اور ابو الضیاء توفیق بے کے ساتھ ایک جہاز میں بٹھا کر استانبول سے جلاوطن کر دیا گیا (محرم ۱۲۹۰ھ/ مارچ ۱۸۷۳ء)۔