احمد مدحت کو ابوالضیاء توفیق بے کے ساتھ جزیرۂ رودس (Rhodes) بھیج دیا گیا تھا۔ وہ اگرچہ ''جدید عثمانلی'' گروہ میں سے نہ تھا اور فکر و عقیدہ میں نامق کمال سے کسی قسم کا رابطہ نہیں رکھتا تھا تاہم پہلے اسے جزیرہ رودس کے قلعے میں قید کر دیا گیا؛ دراں حالیکہ وہ اس سخت سزا سے بدرجۂ غایت دل شکستہ تھا جو اسے ملی، مگر بعد ازاں اپنے کو اس زندگی کا عادی بنا کر وہ اپنا وقت مطالعے اور تحریر میں گزارنے لگا۔ اس کی تصانیف دنیا یہ ایکنجی گِلِشِ، آچِق باش، حسن ملّاح، اخذ صُور سب اسی زمانے کی ہیں۔ اس نے یہ کتابیں لکھ کر استانبول بھیج دیں، جہاں وہ اس کے ایک رشتے دار محمد جودت کے نام سے طبع ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ Basmadjian نے احمد مدحت کی بعض تصانیف کو محمد جودت کی طرف منسوب کر دیا ہے (دیکھیے Basmadjian: *Essai sur l' Histoire de la litterature Ottomane*، پیرس ۱۹۱۰ء، ص ۲۱۸)۔ مزید براں اس قید ہی کے زمانے میں اس نے ابراہیم پاشا کی مسجد کے احاطے میں ایک مکتب مدرسۂ سلیمانیہ کے نام سے کھول دیا، جہاں وہ بچوں کو جدید طریقے سے تعلیم دینے لگا۔

سلطان عبدالعزیز کی معزولی (۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء) پر احمد مدحت کو معافی مل گئی اور وہ استانبول واپس آ گیا۔ جہاں وہ اپنی ساری توجہ اپنے مطبع پر صرف کرنے لگا۔ اس نے اپنی پرانی کتابیں، جو اب موجود نہ تھیں، از سرِ نو چھاپیں اور بہت سی نئی کتابیں بھی لکھیں۔ عبدالحمید ثانی تخت نشیں ہوا تو اس نے اپنے آپ کو تیزی سے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ڈھال لیا اور سلطان کی خوشنودیِ مزاج حاصل کر لی۔ اس کی کتاب اُسِ انقلاب (۱۲۹۴ھ) کی اشاعت، جس میں عبدالعزیز کے عہدِ حکومت کا حال بیان کیا گیا تھا، اس کے تقویم وقائع اور سرکاری مطبع کا ناظم اعلیٰ بننے کا باعث ہوئی (۱۲۹۴ھ/ ۱۸۷۷ء)۔ یہ صورت حال اس کے اور ''نئے عثمانلیوں'' کے مابین ناموافقت کا باعث ہوئی، جنھیں دوبارہ جلاوطن کر دیا گیا (نامق کمال کے ان دو خطوں کے علاوہ جو اس نے احمد مدحت کو لکھے اور نفاذ دستور نو (مشروطیہ) کے بعد شائع ہوے، دیکھیے رضاء الدین بن فخر الدین: احمد مدحت آفندی، اورِن برگ ۱۹۱۳ء، ص ۶۰ - ۷۳)۔ تاہم اس نے مطلق العنان حکومت کی سخت سزاؤں سے بچ نکلنے کی راہیں نکال لیں اور خوش حالی کی زندگی بسر کرتے ہوئے اسے اپنے ملک کے لیے اپنی نیک مساعی جاری رکھنے کا موقع ملتا رہا۔

احمد مدحت کی حقیقی صحافتی زندگی ۲۷ جون ۱۸۷۸ء/ [۲۶ جمادی الاُخرٰی] ۱۲۹۵ھ کو اتحاد کی چند روزہ اشاعت کے بعد اخبار ترجمان حقیقت کے اجرا سے شروع ہوتی ہے، جسے نکالنے کا اجازت نامہ محمد جودت کے نام سے حاصل کیا گیا تھا۔ اسے قصرِ سلطانی سے تیس پاؤنڈ طلائی ماہانہ امداد ملتی تھی اور ۱۸۸۲ء سے ۱۸۸۵ء/ ۱۲۹۹ھ سے ۱۳۰۲ھ تک اس کے داماد معلّم ناجی کے زیرِ ادارت اس اخبار کے شعبۂ ادبی نے اس زمانے میں ایک نئی حرکت پیدا کر دی، جب کہ ادبی زندگی پر انتہائی جمود طاری تھا۔ ترجمان حقیقت ایک بافیض اخبار تھا جس نے احمد راسم، احمد جودت اور حسین رحمی ایسے نوجوان ادیبوں کو روشناس کرانے میں مدد دی۔ احمد مدحت ادارت اور اشاعت کے کام کو چھوڑنا تو نہیں چاہتا تھا لیکن اس نے ۱۸۸۵ء میں قرنطینے کے محکمے میں سرمحرری کا عہدہ قبول کر لیا اور ۱۸۹۵ء میں اسے مجلس امورِ صحّیہ کا نائب صدر (رئیس ثانی) بنا دیا گیا۔ ۱۸۸۸ء میں وہ مستشرقین کی آٹھویں کانگرس میں ترکی کا نمائندہ بن کر گیا، جس کا اجلاس سٹاک ہام (Stockholm) میں منعقد ہوا تھا۔ اس طرح اسے ساڑھے تین مہینے یورپ میں گزارنے کا موقع مل گیا۔ (دیکھیے احمد مدحت: اروپا دہ بر جولان، ۱۸۹۱ء)۔ سلطان عبدالحمید ثانی کے عہد میں (ذوالقعدہ ۱۳۰۶ھ/ جون ۱۸۸۹ء) احمد مدحت کو ''بالا'' (یعنی ممتاز) کا لقب عطا ہوا۔ جب دوسری بار مشروطیہ قائم ہوئی (۱۹۰۸ء) تو تحدیدِ سن کے قانون کے مطابق احمد مِدحت کو مستعفی ہونے پر مجبور کیا گیا اور کچھ عرصے تک اس پر شدید حملے ہوتے رہے، اس اثنا میں، خاصے عرصے کے بعد، اس نے چاہا کہ از سرِ نو ادبی زندگی اختیار کرے، جسے اس نے بہت دنوں سے نذرِ تغافل کر رکھا تھا، لیکن یہ محسوس کرتے ہوئے کہ لوگوں کا ادبی ذوق بدل چکا ہے اور وہ خود بھی پہلے کی طرح مقبول عام نہیں رہا اس نے یہ خیال ترک کر دیا۔ بالآخر وہ مجلس وزرا کے حکم سے دارالفنون میں تاریخ عمومی اور تاریخ فلسفہ و مذہب، دارالمعلّمات میں تاریخ اور فنِ تعلیم اور مدرسۃ الواعظین میں تاریخ مذاہب کے مضامین پڑھانے لگا۔ آخر کار جب وہ ''دارالشفقۃ'' میں بلا معاوضہ نگران (نوبتچی) کا کام کر رہا تھا تو ۲۸ دسمبر ۱۹۱۰ء/ ۱۳۲۸ھ اتوار کی رات کو حرکتِ قلب بند ہو جانے سے فوت ہو گیا اور محمد فاتح کے مقبرے کے پاس دفن ہوا۔

جب احمد مدحت بیکوز میں رہتا تھا تو اُس نواح کے لوگوں سے بہت حسنِ سلوک سے پیش آتا اور اپنے عظیم جُثّے، گھنی سیاہ ڈاڑھی اور موٹے عصا سمیت اسی مشفقانہ حال اور خیر خواہانہ طور طریقے کے ساتھ شارعِ بابِ عالی میں رہ کر وہاں کے لوگوں کی تعظیم و محبت بھی اس نے حاصل کر لی۔ اپنے ایک مضمون بعنوان دِکہ دانلر (Dekadanlar) (صباح، یکم ربیع الاوّل ۱۳۱۳ھ) میں احمد مدحت نے ثروتِ فنون کے جن ادبا کی تضحیک و تذلیل کی تھی اور جنھوں نے جوشِ جوانی میں اسے بہت سخت جواب دیے تھے انھوں نے بھی آخر کار اس کی طرف اپنے احساسِ ممونیت کے اظہار سے دریغ نہیں کیا (قب حسین جاہد یالچین: ادبی خاطره لر، استانبول ۱۹۳۳ء، ص ۱۴ ببعد)۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکی قارئین احمد مدحت کی تصانیف کے مرہونِ منت ہیں، جن کی تعداد ۱۵۰ جلدوں تک پہنچتی ہے۔ اس ان تھک مصنّف کی، جسے اس کے معاصرین نے ''چالیس گھوڑوں کی طاقت والی لکھنے کی مشین'' کا لقب دیا تھا، سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ اس نے عوام کے طبائع میں، جو سیّد بطال غازی اور عاشق غریب ایسی کتابیں پڑھنے کے رسیا تھے، رفتہ رفتہ نہ صرف افسانے (رومان) کا ذوق پیدا کیا بلکہ ثقافت (کلچر) کی خواہش کا پیوند بھی لگا دیا۔ واقعہ یہ ہے کہ دغرجیک اور قرق انبار سے شروع کر کے اس کی یہ منظّم خدمت تقریباً نصف صدی تک جاری رہی اور اس

نے قارئین کی ایک ایسی بڑی جماعت کی رہبری کی جس کا حلقہ حدودِ قومی سے باہر تک پھیلا ہوا تھا.

افسانوں، حکایتوں اور تمثیلوں کے علاوہ احمد مدحت نے تاریخ، فلسفہ، اخلاقیات، نفسیات اور ایسے ہی دیگر کئی سنجیدہ (مثبت) علوم کے میدان میں بکثرت جولانیاں دکھائیں۔ جو چیز وہ پڑھتا اور سیکھتا تھا اسے اپنے قارئین کے فہم کے مطابق قلم بند کرنے بیٹھ جاتا تھا اور اگرچہ اس نے کوئی عظیم طبع زاد تصنیف نہیں چھوڑی تاہم اس نے ان موضوعات سے عامۃ النّاس میں وسیع دلچسپی اور ایک طرح کی معقول رواداری کی ذہنیت بیدار کی۔ اس نے ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر (Draper) کی کتاب کا ترجمہ نزاع علم و دین کے نام سے ۱۳۱۳ھ میں شائع کیا اور اس کے ساتھ ہی اپنی طرف سے اس کی تردید اسلام و علوم کے عنوان سے لکھی۔ اس میں اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ اسلام نہ صرف سائنس کے تصوّرات بلکہ فلسفۂ مغرب کے افکار کے خلاف بھی نہیں۔ اس کی کتاب بن نیم [میں کون ہوں؟]، جس کا پس منظر روحانیت ہے، مادّہ پرستی کی تنقید ہے۔ مزید براں اس نے انسانی ہمدردی اور رجائیت (Optimism) کے ہتھیاروں سے شوپن ہار کے فلسفے پر حملے کیے ہیں (شوپن هارڭ حکمت جدیده سی)۔ اس نے ایک طرف اپنے اس تاریخی ذوق کی جس کا اظہار وہ حاجۂ اوّل (طبع ۱۸۶۸ء) میں کر چکا تھا یوں تکمیل کی کہ ایک تو اُس انقلاب لکھی اور ۱۲۷۶ھ/ ۱۸۷۶ء کے فتنہ و فساد کا جانب دارانہ تجزیہ زبدة الحقائق (طبع ۱۸۷۸ء) کی صورت میں پیش کیا اور دوسری جانب تاریخ عالم کی نوعیت کی تصنیف L'Univers کے تراجم شائع کیے (کائنات، ۱۴ جلدیں، طبع ۱۸۷۱-۱۸۸۱ء) اور تاریخ عثمانی پر ایک کتاب مفصّل (طبع ۱۸۸۰ء) بھی لکھی۔ یہ کتابیں اور اس کی دیگر تصانیف اسناد و مآخذ کی حیثیت سے ذرا بھی قیمتی نہیں، تاہم ان کتابوں نے ان لوگوں میں جن کے لیے وہ لکھی گئی تھیں تاریخ سے دلچسپی ضرور پیدا کر دی اور اس طرح فی الجملہ ان کی خامیوں کی تلافی ہو جاتی ہے.

احمد مدحت کی ان ادبی سرگرمیوں کا اہم ترین پہلو ناول نویسی اور افسانہ نگاری ہے۔ چند مستثنیات کے سوا (جیسے دوماس خورد سے مترجمہ انتونن قادینک حکایه سی، ۱۲۹۸ھ اور La Dame aux camélias، ۱۲۹۹ھ؛ فویله (Octave Feaillet) سے مترجمہ بر فقیر دلیقانلونک حکایه سی، ۱۲۹۸ھ؛ اور صنعت کار ناموسو، ۱۳۰۸ھ؛ اس نے فرانسیسی عوامی افسانہ نگاروں سے جو ترجمے کیے (مثلاً کوک Paul de Kock سے اوچ یوز لو قاری، ابوالضّیاء توفیق کے ساتھ مل کر، ۱۲۹۴ھ؛ قمره عاشق، ۱۳۰۳ھ؛ Emile Richebourg، سے مردود قیز، ۱۲۹۹ھ اور پیچه لی قادین؛ Emile Gaborieu سے اورسی وال جنایتی، ۱۳۰۱ھ، وغیرہ) وہ موضوع کے لحاظ سے عامیانہ اور ترجمے کے اعتبار سے بہت آزادانہ ہیں۔ تاہم ان کتابوں نے بڑی مقبولیت پائی۔ اس کی اپنی تالیف کردہ کتابوں میں اٹھائیس کہانیوں کا ایک سلسلہ لطائف روایات ہے، جو پچیس جلدوں میں طبع ہوا (۱۸۷۱-۱۸۹۴ء)۔ ان کہانیوں کا، جو کسی حد تک دوسری کتابوں سے ماخوذ ہیں، خلاصہ P. Horn نے Gesch. d. türkischen Moderne، لائپزگ ۱۹۰۲ء میں شائع کیا تھا؛ نیز تین کا جرمن ترجمہ E. Seidel نے Turkisches high-life، لائپزگ ۱۹۰۲ء میں شائع کیا)۔ یہ کہانیاں عصرِ حاضر کے افسانوں کی بہ نسبت ایک مجمع عام کے داستان گو یا نقّال (مدّاح) کی اخلاق آموز کہانیوں سے زیادہ مشابہ ہیں۔ تاہم ان میں اور دوسری کہانیوں میں قدیم استانبول کی زندگی کی حقیقی تصاویر بھی نظر آتی ہیں۔ ابھی مدحت جزیرۂ رودس میں جلاوطن ہی تھا کہ اس نے الگزینڈر دوما کلاں (Dumas pere) کی مانٹی کرسٹو (Monte Cristo) کی طرز پر حسن ملّاح (۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء) لکھ کر افسانہ نگاری کی ابتدا کی اور اس کے بعد اس نے حسبِ ذیل کتابیں لکھیں:

(۱) دنیا یه ایکنجی گِلِش، یا خود استانبول ده نه لر اولُورُمُش؛ (۲) حسین فلاح (۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء)؛ (۳) فلاطون بک له راقم افندی (۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء)؛ (۴) پارس ده برترک (۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء)؛ (۵) سلیمان موصلی (۱۲۹۴ھ/ ۱۸۷۷ء)؛ (۶) پریو زنده بر ملِک (۱۲۹۶ھ/ ۱۸۷۹ء)؛ (۷) هنوز اون یدی یاشنده؛ (۸) بلیّات مُدهَقه؛ (۹) امیرال بنگ (۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۰-۱۸۸۱ء)؛ (۱۰) عجائب عالم؛ (۱۱) در دانه خانم (۱۲۹۹ھ/ ۱۸۸۱ء)؛ (۱۲) والتیئر یِرْمی یاشنده؛ (۱۳) اسرار جنایت؛ (۱۴) جلّاد (۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء)؛ (۱۵) حیرت (۱۳۰۲ھ/ ۱۸۸۴ء)؛ (۱۶) دمیر بک؛ (۱۷) هائیدوت 'منتری' ارناود لر سلیوت لر (۱۳۰۵ھ/ ۱۸۸۷ء)؛ (۱۸) گُرجی قیزی، یا خود انتقام؛ (۱۹) ندامت می (؟) هیهات (۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۸ء)؛ (۲۰) مشاهدات؛ (۲۱) پاپاس ده کی اِسرار (۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۰ء)؛ (۲۲) احمد متین و شیرزاد؛ (۲۳) خیال و حقیقت (۱۳۰۹ھ/ ۱۸۹۱ء)؛ (۲۴) گوشکللو (۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء) وغیرہ۔ اس کا آخری ناول ژون ترک ہے، جو اخبار ترجمانِ حقیقت میں نفاذ دستور کے بعد قسط وار چھپا۔ احمد مدحت حقیقی معنوں میں ایک مقبول عام ناول نویس تھا۔ اس کا اندازِ تحریر سادہ اور سنجیدہ ہے، جس میں کبھی کبھی مبالغہ آمیز افسانے کا رنگ اور انتہائی تخیل بھی آ جاتا ہے (مثلاً حسن ملاح در دانه وغیرہ میں) اور کبھی وہ ایسی حقیقت نویسی پر اتر آتا ہے جس میں ایجاد یا تخیل کا کوئی دخل نہیں ہوتا (مثلاً مشاہدات)۔ اور اپنے ہر ناول میں اپنے قارئین کے لیے مناسب موقع ہر قسم کے موضوعات پر فائدہ بخش معلومات درج کرتا ہے اور حوادث مذکورہ کے بارے میں پند و نصیحت کرتا جاتا ہے۔ ہر چند کہ اس قسم کے غیر متعلق طولانی بیانات اصل قصّے کی وحدت اور اس کے تسلسل میں خلل انداز ہوتے ہیں تاہم وہ اس کوتاہی پر قارئین کے ساتھ دوستانہ تعلق پیدا کر کے پردہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے۔ مقامی موضوعات پر قلم اٹھاتے وقت وہ بسا اوقات غلو سے کام لے کر ایسے کردار تیار کرتا ہے جو رومانیت کے لیے بھی ناقابلِ قبول ہیں اور اس کے بعض کردار ایسے حقیقی افراد ہیں جنھیں

معاشرے سے لے کر افسانے میں داخل کر دیا گیا ہے۔ بعض ناولوں میں اس نے اپنے زمانے کے استانبول کی، یعنی سلطان سلیم ثالث اور محمود ثانی کے عہد کی، معاشرت کا نقشہ بہت جاندار طور پر اور بالکل حقیقت کے مطابق کھینچا ہے؛ چنانچہ اس نے ایسی تمثیلات بھی لکھیں جیسے اخذ ثار، آچیق باش (۱۸۷۴ء)، سیاؤوش، چرکس اوزن لری وغیرہ۔ یہ مصنّف اس بات کا کبھی مدّعی نہیں ہوا کہ وہ [اعلیٰ] ادب کی تخلیق کر رہا ہے؛ لیکن وہ ترکیت کو ایک باشعور سطح پر لانے کا ذریعہ بنا اور اس نے اس خیال کی وکالت کی کہ ترکی کی تاریخ صرف عثمانیوں تک محدود نہیں اور ترکی زبان کو ایک مستقل اور آزاد زبان بنانے کی ضرورت ہے۔ اس نے مغرب کی معیاری (classic) کتابوں کے تراجم کا کام اپنے ذمے لے کر ہماری ثقافت کے لیے جو مغربی اثرات قبول کر رہی ہے، ایک درست اور صحت مند بنیاد تلاش کی ہے۔ اس کا اثر اور شہرت قومی حدود سے باہر نکل گئے اور اس کی کتابیں ترک اقوام میں بڑی دلچسپی کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں اور لوگ ان سے مستفید ہوتے ہیں، کیونکہ احمد مدحت اس تحریک روشن خیالی کے ممتاز اور بڑے نمائندوں میں سے ہے جس کا آغاز تنظیمات کے ساتھ ہوا تھا۔

مآخذ: اس کے سوانح حیات کے لیے دیکھیے: (۱) احمد مدحت: منفی، ۱۲۹۳ھ؛ (۲) اسمٰعیل حقی: احمد مدحت افندی: (اون درد نجی عصر ک ترک محرر لری، ج ۱۴، جزوا، ۱۳۰۸ھ)؛ (۳) رضاء الدین بن فخر الدین: احمد مدحت افندی، اورین برگ ۱۹۱۳ء؛ (۴) اسمٰعیل حبیب: تنظیمات دن بری، ۱۹۴۰ء، ص ۲۳۱-۲۴۲، ۲۶۳ ببعد، ۳۱۲ ببعد؛ (۵) اسمٰعیل حکمت: ترک ادبیات تاریخی (باکو ۱۹۲۵ء)، ۲:۵۰۸-۵۲۴؛ (۶) وہی مصنف: احمد مدحت، ۱۹۳۲ء؛ (۷) ڈاکٹر کامل یازیچی (پسر احمد مدحت افندی): احمد مدحت افندی حیاتی و خاطرہ لری، ۱۹۴۰ء؛ (۸) احمد احسان: مطبوعات خاطرہ لریم، ۱:۳۲-۳۷، ۵۲-۵۷؛ (۹) خالد ضیا اوشق لی گیل: قِزقَ ییل، ۱۹۳۶ء، ۴:۹-۷؛ (۱۰) حسین جاہد یالچین: قاوغہ لریم (۱۳۲۶ھ)، ص ۱۱۹-۲۱۸؛ (۱۱) وہی مصنف: ادبی خاطرہ لر، (استانبول ۱۹۳۵ء)، ص ۱۴، ۸۲ ببعد؛ (۱۲) مصطفیٰ نہاد: ترکچہ دہ رومان (۱۹۳۷ء)، ۱: ۱۸۷-۳۳۲؛ (۱۳) احمد راسم: محرر، شاعر، ادیب، (۱۹۲۴ء) ص ۳۵ ببعد، ۴۶ ببعد، مواضع کثیرہ؛ (۱۴) P. Harn: *Geschichte der Turkischen moderne*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۲-۳۰؛ (۱۵) بابنگر (Babinger)، ص ۳۸۹-۳۹۱؛ (۱۶) O. Hachtmann: *Die Türkische Literature des zwanzigsten jahrhundents*، لائپزگ ۱۹۱۶ء؛ (۱۷) M. Hartmann: *Unpolistiche Briefe aus der Türkei*، لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۷۰ و ۲۰۸؛ J. Ostrup: *Erindringer*، کوپن ہیگن ۱۹۳۷ء، ص ۴۱-۴۴]. (صبری اسد سیاؤوش گیل از (آ) ترکی و B. Lewis)

---

* **احمد المنصور:** مراکش کے خاندان سعدی [رک بآں] کا چھٹا حکمران، یہ بادشاہ اس خاندان کے دوسرے سلطان محمد الشیخ المہدی (م ۹۶۴ھ/ ۱۵۵۷ء) کا بیٹا تھا۔ وہ ۹۵۶ھ/ ۱۵۴۹ء میں فاس میں پیدا ہوا اور فوج میں کئی عہدوں پر مامور رہا، لیکن اپنے بڑے بھائی عبد الملک کے ساتھ الجزائر میں جلا وطن کر دیا گیا۔ جب عبد الملک ۹۸۳ھ/ ۱۵۷۶ء میں تخت نشین ہوا تو اس نے اپنے بھائی احمد کو ولی عہد نامزد کر دیا۔ دو سال بعد احمد نے وادی المخازِن کی مشہور جنگ میں حصّہ لیا۔ یہ وادی القَصر الکبیر [رک بآں] کے نواح میں اور مرّاکش کے شمال مغرب میں واقع ہے۔ لڑائی جمادی الاولی ۹۸۶ھ کی آخری تاریخ کو (۴ اگست ۱۵۷۸ء) ہوئی، جس میں سِباستیان (Sebastian) شاہ پرتگال کی فوجیں بالکل تباہ ہو گئیں اور خود بادشاہ بھی میدانِ جنگ میں مارا گیا اور بے شمار پرتگالی امرا قید کر لیے گئے۔ ادھر سلطان عبد الملک بھی، جو بہت بیمار تھا، اسی جنگ میں اپنی پالکی کے اندر فوت ہو گیا۔ اسی روز فتح مند افواج نے احمد کی تخت نشینی کا اعلان کر دیا اور سلطان نے انھیں تنخواہ اور انعام و اکرام دینے کا وعدہ کیا۔ اس نے ''المنصور'' یعنی ''فتح مند'' کا اعزازی لقب اختیار کیا۔

نیا سلطان انتہائی موافق اور مساعد حالات میں تخت نشیں ہوا؛ چنانچہ اسے ہر طرف سے مبارکباد کے پیغام موصول ہوئے۔ سلطان ترکی، الجزائر کے پاشا حتّٰی کہ فرانس اور ہسپانیہ کی جانب سے بھی پیغامِ تہنیت موصول ہوئے۔ ان سب باتوں کے باوجود بہت سی داخلی مشکلات ایسی تھیں جن کا حل کرنا ابھی باقی تھا۔ ان سب مشکلات کا اس نے حسنِ تدبیر اور پوری تن دہی سے مقابلہ کیا۔ اس کام میں اسے ان بیش قرار رقوم سے بہت مدد ملی جو اسے وادی المخازِن کے قیدیوں کی رہائی کے عوض فدیے کی صورت میں موصول ہوئی تھیں۔ اِن رقوم سے اس نے اسلامی حکمرانوں کے دستور کے مطابق ایک قابلِ اعتماد فوج رکاب اندلس نژاد (مُورِسکو morisco) سرداروں کی قیادت میں اپنی ذاتی حفاظت کے لیے مقرر کی اور اسے ترکی کی طرز پر منظم کیا۔ تازہ، فاس اور مراکش کے ''قصبے'' کے استحکامات تعمیر کرائے۔ اس کے علاوہ ایک حد تک اس نے اپنے دربار اور حکومت کے نظم و نسق (مخزن [رک بآں]) کو بھی ترکی طرز پر ڈھالا اور اسی طرح اپنی فوج میں بے اور پاشا کے مدارج قائم کیے۔ اُسے کئی ایسی شورشیں فرو کرنا پڑیں جو عرب قبائل نے برپا کی تھیں اور اپنے ہی خاندان کے کچھ افراد کو بھی مغلوب کرنا پڑا، جو اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ لیکن عام طور پر احمد کا عہدِ حکومت، جو کوئی پچیس برس تک چلتا رہا، بہت پُر امن تھا اور ملک کو بالآخر موقع ملا کہ وہاں کے لوگ نسبتہً آرام و آسائش کی زندگی بسر کر سکیں مگر احمد المنصور نے اپنی سیاسی قابلیت کے اصلی جوہر امورِ خارجہ کے سلجھانے میں دکھائے؛ چنانچہ ہمارے پاس اس کی قابلیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لیے ان دستاویزات کا لاجواب ذخیرہ ہے جنھیں ہنری دکاستری (H. de Castries) نے *Sources inédites de l'histoire du Maroc*، میں جمع کر دیا ہے۔ سب سے پہلے سلطان کو باب عالی سے کچھ عہد و پیمان کرنا پڑے، لیکن اس نے بابِ عالی کے سب مطالبات کو تسلیم کیا۔ اس کے

بعد اس نے فلپ ثانی شاہ ہسپانیہ سے گفت وشنید کا سلسلہ شروع کیا اور اس کام کو ایسے طریق سے انجام دیا کہ ہسپانیہ کوئی قطعی مراعات حاصل نہ کر سکا... ۱۵۸۵ء میں انگریز تاجروں نے ایک ''بربری کمپنی'' قائم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ مراکش کی بیرونی تجارت کی مکمّل اجارہ داری حاصل کر لی جائے۔ ۱۵۸۸ء میں ہسپانیہ کے مشہور مسلّح بحری بیڑے (Armada) کے تباہ ہو جانے کے بعد احمد المنصور نے ہسپانیہ سے دوستانہ تعلقات منقطع کر کے (انگلستان کی) ملکہ الزبتھ (Elizabeth) سے رابطہ واتّحاد قائم کر لیا۔

بلاد السودان کی فتح کا سہرا بھی احمد ہی کے سر ہے، گو یہ فتح عارضی ثابت ہوئی۔ تاہم اس بادشاہ کو اس فتح میں بے شمار مالِ غنیمت سونے کی صورت میں ہاتھ آیا اور اس لیے کہ اس کا دوسرا لقب الذّہبی (یعنی صاحبِ زر) ٹھیرا۔ سُودان کی فتح کی تیاری تووات (Touat) اور تیگُورارِین کے نخلستانوں کی دیکھ بھال اور ۹۹۰ھ/۱۵۸۱ء میں ان کی تسخیر سے ہوئی۔ جنگ کرنے کا فیصلہ المنصور نے مورسکو قوم کے اعلیٰ فوجی سرداروں کے مشورے سے کیا۔ اس لڑائی کا مفصّل حال سعدیہ خاندان کے تمام مؤرّخین اور سودان کے تین مؤرّخین نے بھی لکھا ہے۔ مہم جَوْذَر پاشا کی قیادت میں ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء کے موسمِ خزاں میں روانہ ہوئی اور تین مہینے کے بعد اچھی خاصی تکلیف اٹھا کر دریاے نائجر کے قریب پہنچ گئی۔ گاؤ کے سودانی حاکم askia (اسحٰق) نے اس شہر کے قریب شکست کھائی اور اسے صلح کی درخواست کرنا پڑی اور اس کے کچھ عرصے بعد مراکشی فوجیں ٹمبکٹُو [رک بآں] میں داخل ہو گئیں۔ اس کے بعد جَوْذَر پاشا کی جگہ ایک اَور مورسکو سردار محمود زَرْقُون سپہ سالار مقرر ہوا اور تمام ملک کی فتح کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کے ساتھ ہی ٹمبکٹو کے تمام سربرآوردہ فقہا، جن میں احمد بابا [رک بآں] بھی شامل تھے، مراکش میں جلاوطن کر دیے گئے۔ بعد ازاں کئی سال تک سعدیہ دارالحکومت میں مال وزر اور گرفتار شدہ غلاموں کی کثرت سے درآمد ہوتی رہی۔

احمد المنصور، جو اپنے تمام عہدِ حکومت میں شاید ہی کبھی مرّاکش سے باہر نکلا ہو، اس بات کا خواہشمند تھا کہ وہ وہاں ایک ایسا محلّ تیار کرے جو اس کے شایانِ شان ہو؛ چنانچہ قصر البدیع کے نام سے ایک محلّ بنوایا، جس کی تعمیر اس کی تخت نشینی کے بعد ہی سے شروع ہو گئی تھی اور تقریباً بیس برس تک جاری رہی۔ بعد کے زمانے میں سلطان مولاے اسمٰعیل نے اس شان دار اور پُرتکلّف محل کا حلیہ بگاڑ دیا۔ اس کے علاوہ سلطان مراکش نے بہت سے ادیبوں کو اپنے دربار میں جمع کیا، جن میں سے بعض مصنّف خوب چمکے، خاص کر کاتب دیوان عبدالعزیز الفِشْتالی [رک بآں در آ، لائڈن، طبع ثانی]، جو مشہور ومعروف مدحیہ تاریخ مناھل الصّفاء کا مصنف ہے۔

احمد المنصور کے عہد کے آخری سال اس کے بیٹوں کی تخت حاصل کرنے کی سازشوں اور ہیضے کی اُس وبا کی وجہ سے جو ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں پھیلی اور بعد تک باقی رہی بہت پریشانی میں گزرے۔ اس وبا سے صدر مقام کی آبادی بہت کچھ گھٹ گئی اور اس سے بچنے کے لیے سلطان مراکش کو چھوڑ کر ملک کے شمال میں چلا گیا، مگر فاس پہنچتے ہی ۱۱ ربیع الاوّل ۱۰۱۲ھ/ ۲۰ [کذا، ۱۹] اگست ۱۶۰۳ء کو فوت ہو گیا۔ اس کی میّت کو مراکش پہنچایا گیا اور اس عظیم الشّان مقبرے میں دفن کیا گیا جو اس نے اپنے اور اپنے خاندان کے لیے تعمیر کرایا تھا اور اب تک موجود ہے۔

مآخذ: (۱) عربی مصادر جو لیوی پرووانسال (Lèvi Provençal) نے *Chorfa* میں دیے ہیں یعنی اِفْرانی؛ فِشْتالی؛ ابن القاضی: المُنْتَقی المَقْصُور؛ (۲) ایک نامعلوم مصنّف کی تاریخ (طبع G.S. Collin، رباط ۱۹۳۴ء)؛ (۳) ناصِری: استقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ (جس کا مصنّف کے بیٹے نے ترجمہ کیا، در *AM*، ج ۳۴، پیرس ۱۹۳۶ء)۔ یورپی مآخذ: (۴) H. de Castries: *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*، سلسلۂ اوّل، ۱-۵ نیز دیکھیے (آ) طبع اوّل، ۳: ۲۵۰ ببعد، اور مادّۂ سعدیہ اور سودان کے ماخذ۔

(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

احمد واصِف: رک بہ واصف۔ ✱

احمد وَفِیق پاشا: ترک مدبّر اور سرکردہ ماہرِ ''ترکیات'' جو ۲۳ شوال ۱۲۳۸ھ/ ۶ جولائی ۱۸۲۳ء کو پیدا ہوا۔ ۲۲ شعبان ۱۳۰۸ھ/ ۱۲ اپریل ۱۸۹۱ء کو استانبول میں فوت ہوا۔ اس کا تعلق سرکاری ترجمانوں کے ایک خاندان سے تھا اور وہ بابِ عالی کے ایک ترجمان بلغار زادہ یحییٰ ناجی کا پوتا تھا، جس نے اسلام قبول کر لیا تھا اور بقول شانی زادہ عطاء اللہ افندی رومی الاصل اور بقول مورٹمن (A. D. Mordtmann) یہودی النسل تھا۔ اپنے والد روح الدین محمد افندی کے ساتھ، جسے فرانس میں سفارت خانۂ ترکیہ کے ناظم امور کا عہدہ حاصل تھا، احمد وفیق پاشا پیرس گیا اور وہاں اس نے تین برس مدرسۂ سان لوئی (Lycée Saint Louis) میں تعلیم پائی۔ چودہ برس کی عمر میں وہ ترکی واپس آ گیا، جہاں اسے مختلف قسم کی سرگرمیوں میں حصّہ لیتے ہوے انتہائی مصروفیت کی زندگی بسر کرنا تھی (تفصیل کے لیے دیکھیے سِجِلّ عثمانی، ۱: ۳۰۸)۔ شروع میں ترجمانوں کے عملے میں تقرّر کے بعد وہ جن اہم عہدوں پر فائز رہا ان کی تفصیل یہ ہے: پیرس میں سفیر (۱۸۶۰ء)؛ مغربی اناطولیہ کے صوبوں کا ناظر؛ وزیر کے منصب اور پاشا کے خطاب کے ساتھ پہلی چند روزہ عثمانی پارلیمنٹ (۱۸۷۶ء) کا نام نہاد صدر: دو مرتبہ صدرِ اعظم (ایک دفعہ پچیس روز اور دوسری مرتبہ صرف ایک دن کے لیے)؛ اور والی بروسہ۔ بحیثیت ایک سیاست دان اس نے اس زمانے میں جب روسیوں نے دریاے ڈینیوب کی ریاستوں پر اور فرانس نے لبنان پر قبضہ کر لیا تھا ترکی مصالح کی بڑی کامیابی سے وکالت کی۔ وہ سب سے پہلے شاہی سالنامے (۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء) کا مدیر تھا اور اخبار تصویرِ افکار کا بھی (شِناسی کے ساتھ

مل کر)۔ بروسہ کی پیشِل جامع کی تجدید و مرمّت (فرانسیسی کاشی کار Parvillé کے ہاتھوں) بھی اسی کی مرہونِ منت ہے اور اسی طرح ازمیر کے علاقے میں بورغازادہ کی جاگیروں کا [شاہی املاک میں] منتقل کرنا بھی جو عبدالمجید نے Lamartine کو عطا کی تھیں (۱۸۴۹ء)۔ پیرس تھیٹر میں فالٹیر (Voltaire) کی تمثیل *Mahomet* کے سلسلے میں جو مشہور واقعہ ہوا اُس کے لیے بھی وہی ذمّے دار تھا۔

وفیق پاشا ایک زبردست شخصیت کا مالک، سرگرم عمل، دیانت دار اور بااصول انسان تھا۔ اور اتنا صاف گو کہ بدتمیزی کی حد تک جا پہنچتا۔ پھر وہ متلوّن مزاج بھی تھا اور سنکی بھی۔ وہ نکتہ سنج بھی تھا، لیکن خشک مطالعے کا بھی بے حد شوقین تھا؛ چنانچہ جن دنوں علی پاشا کی عداوت کے باعث اسے کوئی عہدہ حاصل نہیں تھا وہ اپنے فرصت کے اوقات رومیلی حصار میں اپنی مشہور قیام گاہ کے کتب خانے میں گزارتا اور وہاں بیٹھ کر اس نے بعض ایسی کتابیں تصنیف کیں جن کے متعلق اس نے گوارا نہیں کیا کہ اپنے نام سے منسوب کرے۔ ترکی ادبیات کا مطالعہ اس کا خاص موضوع تھا۔ اس نے جو بھی علم حاصل کیا خود اپنی محنت اور کوشش سے، لیکن تعجب ہے کہ مغربی علوم سے شناسائی کے باوجود وہ ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہیں کر سکا۔ اس کا شمار اولین ''ترک شناسوں'' میں ہوتا ہے اور اس حیثیت سے اس تحریک میں کہ ترکی زبان کی تطہیر کی جائے اس کا بڑا حصّہ ہے۔ اس کی تصنیف لہجۂ عثمانی (طبع اوّل، ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء، طبع دوم، ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۹۰ء [کذا، ۱۸۸۸ء]، ترکی زبان میں ترکی کی فی الواقع اوّلین لغت، ایک مختصر سی کتاب ہے، جس سے ابھی تک پورا پورا فائدہ نہیں اٹھایا گیا۔ گوشمس الدین سامی بے فَرَشیری اور دوسرے مصنّفین نے لغت کی جو کتابیں اس موضوع میں تصنیف کیں اسی کی اساس پر کیں (دیکھیے دیباچہ (*Supplément*) از Barbier de Meynard، ۱: v)۔ Molière کے سولہ ڈراموں (طبع دوم، لاطینی رسم الخط میں ۱۹۳۳ء) کا اس کے قلم سے ترجمہ بلا تصرف ایک ادبی شاہکار ہے (بروسہ کے اسٹیج میں اس نے انھیں پیش بھی کیا)۔ اس نے فالٹیر (Voltaire) کے *Télémaque, Gil Blas de Sentillane* اور *Micromégas* کا بھی ترجمہ کیا۔ مشرقی (چغتائی) ترکی میں اس نے ایک تو ابو الغازی کی تصنیف [شجرۃ الاتراک] شائع کی [تصویر افکار میں بالاقساط فروری ۱۸۶۴ء سے شروع کر کے، شجرۂ اوصال ترکیہ کے نام سے] اور پھر Belin کی امداد سے میر علی شیر نوائی کی تصنیف محبوب القلوب (۱۲۸۹ھ/ ۱۸۷۲ء)۔ اس کی دوسری تصنیفات میں ضرب الامثال کا ایک مجموعہ بھی ہے اتالَر سوزو [''بڑوں کا قول'']۔ تاریخی تصنیفات کے لیے دیکھیے بابنگر (Babinger) (دیکھیے ذیل میں) اور اِنور کُوراے (Enver Koray): تورکیہ تاریخ یا یینلری ببلیو گرافیاسی، اَنقرہ، ۱۹۵۲ء۔

احمد وفیق کو رومیلی حصار قیاکَر (چٹانوں) کے قبرستان میں از روے روایت سلطان عبدالحمید ثانی کے حکم سے دفن کیا گیا لیکن غالباً یہ بیان بے بنیاد ہے۔ احمد وفیق کا دادا بھی، جس کی اسی نواح میں بہت سی جاگیریں تھیں، اس قبرستان ہی میں دفن ہوا تھا۔ ممکن ہے سلطان کی ناراضی کی وجہ یہ ہو کہ احمد وفیق نے کچھ زمین ایک امریکی ادارے رابرٹ کالج (Robert College) کے ہاتھ فروخت کر دی تھی۔

مآخذ: (۱) آثار، بذیل مادّہ (از احمد حمدی طان پنار (Tanpinar))؛ (۲) استانبول انسیکلوپیدی سی، ۱: ۳۰۴ب تا ۳۱۰الف؛ (۳) بابنگر (Babinger)، ص ۳۷۳-۳۷۴، ۱۸۵؛ (۴) Ch. Rolland: *La Turquie conte-mporaine*، پیرس ۱۸۵۴ء، باب ۹، ص ۱۴۹ ببعد ...؛ (۵) A. D. Mordtmann: *Stambul und das moderne Türkenthum*، لائپزگ ۱۸۷۷ء، ۱: ۱۶۷-۱۷۳؛ (۶) فش (P. Fesch): *Constantinople aux derniers jours d' Abdul-Hamid*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۸۷ ببعد؛ (۷) محمود جواد: معارفِ عمومیۂ نظارتی ...، استانبول ۱۳۲۸ھ/ ۱۹۱۲ء، ۱: ۱۲۷-۱۲۸؛ (ایک مختصر مقالہ مع ایک تصویر کے جو ماہوار رسالہ *Ergene*، بابت ماہ ستمبر ۱۹۴۷ء (عدد ۵) میں شائع ہوا؛ (۸) عبدالرحمٰن شرف: تاریخ مصاحبہ لری: احمد وفیق پاشا، جو خالد فخری: ادبی قراءت نمونہ لری، استانبول ۱۹۲۶ء (عربی خط) میں دوبارہ شائع ہوا، ص ۲۹۷-۳۰۳ اور استانبول ۱۹۲۹ء (رومن رسم الخط میں ملخّصًا)، ص ۱۶۳-۱۶۶؛ (۹) اسمٰعیل حکمت: احمد وفیق پاشا، ۱۹۳۲ء؛ (۱۰) عثمان ارگن: ترکیہ معارف تاریخی، استانبول ۱۹۴۰ء، ۲: ۶۴۹-۶۵۰ (اس کی تجہیز و تکفین کے موضوع پر)؛ (۱۱) محمد زکی پاگلی: احمد وفیق پاشا، استانبول ۱۹۴۲ء؛ (۱۲) مراد اُراز (Murat Uraz): احمد وفیق پاشا، استانبول ۱۹۴۴ء؛ (۱۳) ابن الامین محمود کمال اینال: عثمانلی دورندہ صوک صدر اعظملر، ۱۹۴۴ء، ۵: ۶۵۱ ببعد؛ (۱۴) نیز دیکھیے اشاریاتِ *JA*، ج ۲۰ سلسلہ ۶ و ۷ و ۸۔

(J. DENY)

احمد ولوبّو: (شیخ احمد، سیکو احمدُو (حَمدُو) لوبو، شیکو احمدو سِسہ) قبیلہ بری* (یا سَوگَرہ (Saugare) یا دائبہ (Daebe)، جو قبیلۂ سسہ کی شاخ نگو مَنڈِنگو (Mandingo) کے مماثل ہے) کا فُلْ مذہبی پیشوا اور رہنما، وسطی ماسِنہ کے علاقۂ مَلَنگل (Malangal) یا مَروَل (Mareval) کا باشندہ، جو فی الحقیقت حَمدو حَمد ولوبّو کے نام سے موسوم تھا، جس کا مطلب ہے حَمد ولوبّو کا بیٹا مؤخّر الذکر بڑا متّقی مسلمان تھا اور یوگن سرو (ضلع اُرو موذی وسطی ماسنہ) میں سکونت پذیر اور فِتُکہ (Fituka) (نیافنک (Niafunke) کا مشرقی سمت کا علاقہ) کا باشندہ تھا۔ لوبو کا نام اسے اپنی ماں کی طرف سے ملا۔ ماسِنہ پر اس زمانے میں قبیلۂ فُل کا قبضہ تھا، جو زیادہ تر کافر تھے یا نام کے مسلمان۔ وہ دیلو (Dyallo) خاندان کے آرِدوؤں (ardos) کے زیرِ حکومت تھے، سیگو کے بَمبَرہ حکمرانوں کے باج گزار، البتہ صرف جِنّے (Djenne) کے علاقے میں مراکش کی فوجیں قابض تھیں۔ احمد لوبو ایک مرابط کُنتہ (Kunta) کا مرید تھا، جس کا تعلق قادری شیخ سِیدِی محمد (متوفّی ۱۸۲۶ء) کے سلسلے سے تھا۔

اشاعتِ اسلام کے لیے عثمان دَن فودیو (dan Fodio) کی کامیاب تبلیغی مہموں میں (حوالی ۱۸۰۰ء) وہ اس کے ساتھ رہا اور پھر جنے (Djenne) کے قریب ایک چھوٹے سے گاؤں میں سکونت اختیار کر لی لیکن اہلِ مراکش نے اسے وہاں سے نکال دیا، کیونکہ وہ علم و فضل میں اس کی شہرت اور اثر و رسوخ سے بدظن تھے۔ لہٰذا وہ ہیبرا (Sebera) میں اقامت گزین ہو گیا، جہاں اس کی ماں پیدا ہوئی تھی اور جہاں بہت سے طلبہ اس کے پاس جمع ہو گئے۔ لیکن ان طلبہ اور ماسینۂ اُردو (ardo) کے بیٹے گرورو دیلو (Gurori Dyallo) کے درمیان ایک واقعے نے احمدو کو علانیہ بغاوت پر آمادہ کر دیا۔ اس کی سرکوبی کے لیے جو بمبمرہ (Bambara) لشکر بھیجا گیا اس نے دھوکے میں آ کر شکست کھائی اور تختِ شاہی خاندان دیلو کے ہاتھ سے نکل گیا (۱۸۱۰ء)۔ یوں سارے علاقے کے فُل اس کے مطیع ہو گئے۔ پھر نو مہینے کے محاصرے کے بعد اس نے جنّے پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس نے قبیلۂ کُنَری (Kunari) کے سردار گیلا جو (Geladjo) کو شکست دی (جس کے کارناموں کا ایک مقبول عوام گیت اب تک گایا جاتا ہے؛ دیکھیے G. Vieillard، در *Bull. du Comité d' études hist. et scient. d' A. O. F.*، ۱۹۳۱ء، ص ۱۵۱-۱۵۶) اور اسی علاقے میں دریاے بنی (Bani) کے کنارے پر ایک نیا پایۂ تخت حَمْدَ اللہ (فلبے Fulbe میں: Hamdallay) کے نام سے تعمیر کیا (۱۸۱۵ء)۔ اس نے قبیلۂ توارگ (Touareg) سے عیسٰی بر (Isa Ber) بھی چھین لیا (۱۸۲۵ء) اور ۱۸۲۷ء میں ٹمبکٹو فتح کرتے ہوے مشرق کی جانب تومبو کے سلسلۂ کوہ اور جنوب مشرق میں دریاے بلیک وولٹا (Black Volta) اور سُرُو (Suru) کے سنگم تک اپنی حکومت وسیع کر لی۔

احمدو نے امیر المؤمنین کا لقب اختیار کیا اور سلسلۂ قادریہ کے عقائد کے مطابق اسلام کی تبلیغ میں مصروف رہا۔ فرائض مذہبی کی پابندی کی اس نے سختی سے تاکید کی۔ قبائلی مسجدوں اور مقامی عبادت گاہوں کو منہدم کرا دیا۔ تمبا کو نوشی کی ممانعت کر دی اور سلطان استانبول سے تعلقات قائم کیے۔ ۱۸۳۸ء کے لگ بھگ جب حاجی عمر تَل [رک بآن] مکّۂ معظّمہ سے واپس آ رہے تھے تو اس نے ان کا خیر مقدم کیا۔ اپنی مملکت کی تنظیم خوش اسلوبی سے کی اور مواضعات، اضلاع اور صوبوں کا انتظام اپنے مقرّر کردہ حکّام کے سپرد کیا، جن پر قاضیِ (فلبہ: الگالی) علاقے کی عدالت میں محاسبہ کیا جا سکتا تھا۔ زمین اور مویشیوں کی ملکیت حکومت کے ہاتھ میں تھی اور وہ مالِ غنیمت اور جُرمانوں کا کچھ حصّہ بھی وصول کرتی تھی۔ محاصل کی تفصیل یہ ہے: زکوٰۃ (فلبے fulbe: *d'akka*)، غلے کی پیداوار کا عشر، مویشیوں کا مناسب حصّہ)، امرا پر زائد محصول (سونے، خزف اور نمک کے ڈلوں پر)، پیداوار خوراک کا خراج، باجرے کی شکل میں مدو (muddu)، عید الفطر کے موقع پر فوجی اخراجات کے لیے غلاموں سے کچھ چندہ اور عشر (فلبہ: اُسُرو) یعنی محصول بحساب دس فیصدی۔ جونہی بہار کا موسم آتا فوجی مہمیں ترتیب دی جاتیں، جن کے لیے ہر گاؤں کو مقرّرہ تعداد میں سپاہی مہیا کرنا پڑتے۔ اس مقررہ تعداد کا ایک تہائی حصّہ ہر سال فوج کے نظام اوقات کے مطابق بھرتی کیا جاتا۔ جو سپاہی غلام نہیں تھے وہ جب گھروں سے باہر رہتے تو انھیں اہل و عیال کے خرچ کے لیے گزارہ ملتا۔ فوج پانچ اعلیٰ عہدیداروں کے ماتحت تھی اور ان میں ہر ایک کسی خاص منطقے کی حفاظت کا ذمّے دار ہوتا۔ مقامی قاضیوں کے فیصلوں کے خلاف حَمْدُ اللہ کے بڑے قاضی کی عدالت میں مرافعہ کیا جا سکتا تھا اور قاضی القضاۃ کے فیصلوں کے خلاف خود احمدو کی عدالت میں اپیل کی جا سکتی تھی، جس میں بادشاہ کی مدد کے لیے ایک مرابطی عدالت مشاورتی حیثیت سے موجود رہتی تھی۔

احمدو اوّل ۱۸۴۴ء میں فوت ہوا اور اس کا بیٹا احمدو (حمدو) ثانی مقامی قانونِ وراثت کے علی الرغم اس کا جانشین ہوا۔ ۱۸۴۶ء میں اس نے ٹمبکٹو پر، جس نے اس کے باپ کی وفات پر بغاوت کر دی تھی، ماسینہ کی سیادت کسی قدر نرمی کے ساتھ پھر قائم کر دی۔ اسی طرح ۱۸۵۲ء میں احمدو ثانی کی وفات پر اس کا بیٹا احمدو ثالث تختِ نشیں ہوا۔ اس نے کچھ اپنی حکمت عملی اور کچھ تلوار کے زور سے عظیم تُوکُولَر (Tokolar) فاتح الحاج عمر تَل کی بڑھتی ہوئی طاقت کو روکنے کی کوشش کی، لیکن جون ۱۸۶۲ء میں عمر حَمْدَ اللہ پر قابض ہو گیا۔ احمد ثالث نے ٹمبکٹو کی طرف راہِ فرار اختیار کی مگر وہ گرفتار ہوا اور اسے عمر کے حکم سے قتل کر دیا گیا۔ بایں ہمہ اس کے چچا بالوبّو (Balobbo) نے عمر اور اس کے جانشینوں کے خلاف لڑائی جاری رکھی۔ ماسینہ کی ریاست سختی سے اسلام کی پابند اور کفار کی دشمن تھی، جیسا کہ رینے کیلے (René Caillé) اور ہائنرش بارِٹ (Heinrich Barith) ایسے مغربی سیّاحوں کو تجربے سے معلوم ہوا۔

مآخذ: (۱) Ch. Monteil: *Monographie de Djenné*، Tulle ۱۹۰۳ء، ص ۲۶۶-۲۷۷؛ (۲) M. Delafosse: *Haut-Sénégal-Niger*، پیرس ۱۹۱۲ء، ۲: ۲۳۲-۲۳۹؛ (۳) L. Tauxier: *Moeurs et histoire des Peuls*، پیرس ۱۹۳۷ء، ص ۱۶۳-۱۸۵؛ (۴) P. Marty: *Études sur l' Islam et les tribus du Soudan*، پیرس ۱۹۲۰ء، ۲: ۱۳۷-۱۳۸، ۱۷۷-۱۸۰، ۲۴۶-۲۴۷؛ (۵) Mohammadou Aliou Tyam: *La vie d' El Hadj Omar*، مرتبہ و مترجمہ H. Gaden، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۲۰، ۱۵۴ ببعد، ۱۶۴ ببعد؛ (۶) R. Caillé: *Journal d' un voyage à Tombouctou et à Jenné*، پیرس ۱۸۳۰ء، ۲: ۲۰۶ ببعد؛ (۷) E. Mage: *Voyage dans le Soudan occidental*، پیرس ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۸ ببعد؛ (۸) H. L. Labouret: *La langue des Peuls ou Foulbé*، Dakar ۱۹۵۲ء، ص ۱۶۲-۱۶۵.

(M. Rodinson)

احمد یَسَوِی: (؟ تا [۵۶۲ھ/] ۱۱۶۶ء) ایک مشہور صوفی شاعر اور درویشی ⊗ سلسلے کے بانی۔ ان کی شخصیت بڑی عظیم تھی اور یہ انھیں کا فیض ہے جس سے ترکوں

کی روحانی زندگی نے صدیوں تک نہایت گہرا اثر قبول کیا۔ انھیں اگرچہ ''پیر ترکستان'' کا لقب دیا گیا (فرید الدین عطّار: منطق الطیر، ایران ۱۲۸۷ھ، ص ۱۵۸، حکایت در بیان احوال پیر ترکستان)، لیکن ان کی شہرت اور اثر کا دائرہ ترکستان کی جغرافیائی حدود تک محدود نہ تھا، بلکہ اس سے بھی وسیع تر رقبے میں آباد مختلف ترک قبیلوں کے درمیان تقریباً نو سو سال تک قائم رہا۔ ان کی تاریخی شخصیت کو بلاشُبہہ کبھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس نے صدیوں سے افسانے کا رنگ اختیار کر رکھا ہے۔ ابھی تھوڑے دن قبل تک قریۂ یسی میں ان کا مزار قازاق قرغیز کے نیم صحرائی علاقے کے لیے ایک دینی مسلک کا مقدّس مرکز تھا۔ بایں ہمہ ہماری کوشش ہوگی کہ اس عظیم الشّان ترک صوفی کے حالات کا مطالعہ جس سے ترکوں کی مذہبی اور ادبی تاریخ کے لیے بڑے وسیع اور دور رس اثرات مرتّب ہوے اس نقطۂ نگاہ سے کریں کہ اس سے مذہب اور ادب نے کیا اثر قبول کیا۔

(۱) تاریخی شخصیت: احمد یَسَوی کا تعلق سلسلۂ خواجگان سے تھا، یہی وجہ ہے کہ انھیں اکثر خواجہ احمد یَسَوِی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ہمارے پاس اس قسم کی دستاویزیں بہت کم ہیں جن سے ان کی تاریخی شخصیت متعین ہو سکے اور جو ہیں وہ روایات سے اس طرح خلط ملط ہو چکی ہیں کہ ان سب پر غور و فکر کے باوجود کوئی قطعی راے قائم نہیں کی جا سکتی۔ بہرکیف ہمیں اس سلسلے میں جتنی بھی معلومات حاصل ہیں پیش کر دی جائیں گی؛ گو ضروری نہیں کہ ان کی ہر تفصیل قطعی طور پر درست ہو، الّا یہ کہ بحیثیت عمومی وہ بہت کچھ حقیقت کے قریب ہیں۔ وہ گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں مغربی ترکستان کے ایک شہر سیرام میں پیدا ہوے۔ اس شہر کو، جو موجودہ چمکنٹ سے کسی قدر مشرق میں واقع ہے، اُن دنوں اِسفیجاب یا آق شہر کہتے تھے۔ وہ اسلامی ثقافت کا ایک اہمّ مرکز تھا اور وہاں ترک اور ایرانی آباد تھے۔ احمد، شیخ ابراہیم کے بیٹے تھے۔ ان کی عمر سات سال کی تھی کہ باپ کا انتقال ہو گیا لہٰذا وہ اپنی بڑی بہن کے ساتھ یسی چلے گئے اور وہیں سکونت اختیار کر لی۔ ترکوں کی روایات کے مطابق یہ شہر اُوغوز خان کا دارالحکومت تھا، جہاں ان ایّام میں مشہور ترک شیخ آرسلان بابا کی پیشوائی کا ایک سلسلۂ طریقت بھی جاری تھا۔ حصولِ تعلیم کے چند ابتدائی سالوں کے بعد شیخ موصوف نے ماوراء النہر کے عظیم اسلامی مرکز بخارا کا رخ کیا، جو قرہ خانیوں کے زیرِ نگین تھا اور جو اس وقت سلاجقہ کی سیادت تسلیم کرتے تھے۔ اسلامی ثقافت کے اس اہم مرکز میں ان دنوں ایک حنفی المذہب امیر خاندان آل برہان [رک بآں] برسرِ اقتدار تھا۔ یہ لوگ اپنے سرداروں کو ''صدر جہان'' کہا کرتے تھے اور ان کے پاس ترکستان کے طول و عرض سے ہزارہا انسان شاگردی کے لیے آتے۔ ۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء سے اچھی خاصی مدت پہلے وہ شہر کے سب سے بڑے عالم اور صوفی شیخ یوسف ہمدانی (۴۴۰-۵۳۵ھ/۱۰۴۸-۱۱۴۰ء) کے حلقے میں شامل ہو گئے اور پھر مدّتوں ان کے زیرِ اثر رہے۔ انھیں کے ساتھ انھوں نے متعدّد مقامات کا سفر بھی کیا۔ شیخ کے لطف و کرم کی بدولت وہ ان کے تیسرے خلیفہ قرار پائے اور پہلے دو خلفا کا انتقال ہو گیا تھا تو بخارا میں شیخ کی مسند انھیں کو ملی (۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء)، گو ان کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے تھوڑے ہی دنوں کے بعد وہ یسی واپس لوٹ آئے اور پھر ۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء تک یعنی تادمِ مرگ یہیں طریقت اور سلوک کی اشاعت کرتے رہے۔ ان ایّام میں درویش سارے اسلامی ایشیا میں زور پکڑ رہے تھے۔ ہر گوشے میں تکیے (خانقاہیں) معرضِ وجود میں آ رہے تھے اور ترکستان کے اندر یدی صُو کے کنارے کُلچہ کے اضلاع میں اسلام کی ترویج و ترقی کی ایک تازہ اور قوی لہر دوڑ رہی تھی۔ ان سازگار حالات میں احمد یَسَوی نے سیر دریا کے علاقوں، تاشقند اور اس کے مضافات نیز سیحون پار کے نیم صحرائی اقطاع میں بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا۔ جو لوگ ان کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوے اگرچہ خانہ بدوش یا دیہاتی ترک تھے اور تازہ تازہ حلقہ بگوش اسلام ہوے تھے لیکن بڑے مضبوط روحانی رشتوں میں باہم وابستہ تھے۔ انھیں صوفی طریقۂ زندگی، اسلامی علوم اور فارسی ادب سکھانے کے لیے شیخ ایک ایسی زبان استعمال کرنے پر مجبور تھے جسے وہ سمجھ سکیں لہٰذا انھوں نے اپنا صوفیانہ کلام نہایت سادہ زبان میں ایسی اصناف اور بحروں میں لکھا جو عوامی ترکی ادب سے مستعار لی گئی تھیں۔ اس طرح جو کلام مرتّب ہوا اُس میں اور عام شاعری میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے اسے حکمت کا نام دیا گیا۔ احمد یسوی کا ایک بیٹا ابراہیم نامی باپ کی زندگی ہی میں فوت ہو گیا تھا لہٰذا جن لوگوں کا دعوٰی ہے کہ وہ احمد یسوی کی اولاد ہیں وہ اُن تک اپنا سلسلۂ نسب شیخ کی بیٹی گوہر شہناز کے واسطے سے پہنچاتے ہیں۔ خاندان یسوی کے کثیر التعداد ارکان عصرِ حاضر تک یسی نیز ماوراء النہر اور سلطنتِ عثمانیہ کے بعض ممالک میں موجود تھے۔ ایسے ہی بعض دوسرے شعرا اور مصنّفین بھی اس امر کے مدّعی ہیں کہ ان کا تعلق یسوی خاندان سے ہے؛ مثلاً شیخ زکریا سمرقندی، شاعر عطا اُسکوبی (سولھویں صدی عیسوی)، اِڈِلیاء چلبی، خواجہ حافظ احمد یسوی نقشبندی (سترھویں صدی) وغیرہ، (فؤاد کورپرولو: ترک ادبیاتندہ الک متصوّف لر، ص ۸۶-۸۸، ۳۹۷)۔ ان میں شیخ زنگی کے نام کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، جو سولھویں صدی عیسوی میں حج کو جاتے ہوے درویشوں کی بھاری جمعیت لے کر سلطنتِ عثمانیہ میں داخل ہوا (ادبیات فاکولته سی مجموعه سی، ۹: ۲، ۴۱)، نیز یسی کے مشہور و معروف تونغوز شیخ کا نام بھی لیا جا سکتا ہے، جو چودھویں صدی عیسوی میں گزرے ہیں (رشحات ترجمه سی، استانبول ۱۲۶۹ھ، ص ۲۴۳)۔ اسی صدی میں خاندان یسوی کے ایک شخص محمود نامی نے آلتون اردو (Golden Horde، اردوے زرّین) کے خوانین کے محل میں بڑا رسوخ حاصل کیا، حتّٰی کہ اس کی شادی خان بزرگ کی دختر سے ہو گئی (بارٹولڈ (Barthold): اورته آسیا ترک تاریخی حقنده درس لری، استانبول ۱۹۲۷ء، ص ۱۶۱).

امیر تیمور نے احمد یَسَوی کے مقبرے اور خانقاہ کی مرمّت نہایت شاندار

طریق سے کرائی تھی۔ یہ کام دو سال تک جاری رہا۔ چودھویں صدی عیسوی میں احمد یسوی کا مزار بلاد ماوراء النہر کے عوام وخواص ہی کے لیے نہیں بلکہ نیم صحرائی علاقوں کے خانہ بدوش لوگوں کے لیے بھی زیارت گاہ بنا ہوا تھا لہٰذا اُس دین آمیز سیاسی منصوبے کے پیشِ نظر جس پر تیمور عامل تھا اس مزار کی مرمّت کرانا ضروری ہوا۔ فنِ تعمیر کے ماہرین اس مقبرے، مسجد اور خانقاہ کو اس دور کی تعمیرات کا نہایت اعلیٰ اور نفیس نمونہ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ خاندان ازبکیہ کے آخری خان عبداللہ نے بھی ان عمارات کی مرمّت کرائی تھی، لیکن تاریخی مآخذ کے بیان سے اغلب یہ نظر آتا ہے کہ یہ مرمّت دراصل شیبانی خان کے حکم سے کی گئی۔ شیبانی خان نے جب قازاق خوانین پر چڑھائی کی تو وہ اپنے ہمراہ فضل اللہ اصفہانی کو بھی لے گیا تھا۔ فضل اللہ نے اس واقعے کا حال مہمان نامۂ بخارا میں لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شیبانی خان نے یسی میں مسجد تعمیر کرائی۔ تعمیر کا مطلب مرمّت سمجھا جا سکتا ہے۔ بہرکیف یہ تصنیف ظاہر کرتی ہے کہ شیبانی خان نقشبندی احمد یسوی کو کس قدر تعظیم وتکریم کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ نیز یہ کہ ان دنوں یسوی طریقہ ازبکوں اور بالخصوص قازاق قبائل میں خوب خوب پھیلا ہوا تھا۔ اس یادگار عمارت میں بڑی قیمتی اشیا موجود ہیں اور ان میں بعض کا تعلق تیمور کے زمانے سے ہے۔ روسی حملے کے وقت سے لے کر اس کی مرمت کی اَور کئی کوششوں کا حال بھی بیان کیا جا چکا ہے (الک متصوفلر، ص ۸۸-۹۶)۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد جو تحقیقات ہوئیں اور اس میں شامل نہ ہو سکیں ان کے لیے دیکھیے فہرست مآخذ، جو اس مقالے کے آخر میں درج ہے۔ عہد تیموری کے بعد عصرِ حاضر تک مختلف زمانوں میں متعدد ترک حکمران اس درگاہ کی زیارت کے لیے آتے رہے۔ یہ مقبرہ وسطی ایشیا اور والگا کے لوگوں بالخصوص ازبکوں اور قازاقوں کے لیے ایک مرکزی زیارت گاہ بنا رہا۔ یسوی طریق کا، جسے نیم صحرائی علاقوں کے خانہ بدوشوں میں بڑا تقدس حاصل ہے، یہی مرکزی مقام ہے۔ ہر سال جب موسمِ سرما کا وسطی زمانہ آتا ہے تو لوگ مقررہ ایام پر ہزارہا کی تعداد میں یہاں آتے اور پورے ہفتہ بھر رسوم ادا کرتے ہیں۔ یسوی طریق کے پیرووں کی پرانی گمنام قبریں جا بجا ملتی ہیں۔ تیمور کے عہد میں نیز اس کے پہلے اور بعد کے زمانے میں ازبک اور قازاق حکمرانوں کی سب سے بڑی خواہش یہی رہی ہے کہ مرنے کے بعد انھیں اس مقدس مقام میں دفن کیا جائے، جس کے لیے بڑی بڑی آمدنیوں کے اوقاف قائم کیے گئے۔ ازبکوں اور قازاقوں کے اونچے اور درمیانی طبقے کے دولت مند لوگ اپنی زندگی ہی میں مقبرے کے قریب زمین کا قطعہ خرید لیتے تھے اگر ان میں سے کوئی سردی کے موسم میں فوت ہو جاتا تو اس کی لاش کو نمدے میں لپیٹ کر درخت میں لٹکا دیا جاتا تھا، حتّٰی کہ موسمِ بہار آتا اور لاش یسی لائی جاتی، تاکہ خود مرنے والے کی وصیت کے مطابق شیخ کے مقبرے کے جوار میں دفن کر دی جائے۔ روسی مستشرق گورڈ لیوسکی (Gordlevsky) نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یسوی طریق ایک ایرانی طریقے ہی کا تسلسل ہے، جو اس سے پہلے کہ یہ شہر ترکی تہذیب اختیار کرتا یہاں رائج تھا، لیکن ہمیں اس دعوے کا کوئی ثبوت نہیں ملا، اس لیے کہ سبھی قبائل مختلف موسموں میں مذہبی رسمیں ادا کرتے ہیں تاکہ ان کی فصلیں بارآور ہوں۔ میں نے یسوی طریقے میں ان قدیم عناصر کی موجودگی نمایاں کر دی ہے (محل مذکور، ص ۹۶؛ یسوی درویشوں پر ترکوں کے جاہلی عہد کے اثر کے لیے دیکھیے ذیل کا بیان)۔

(۲) احمد یسوی کی صوفیانہ سیرت اور اثرات:-

جیسا کہ احمد یسوی کی ادبی حیثیت کی بحث میں آگے چل کر بتایا جائے گا، ایسی کوئی کتاب جسے قطعی طور پر اس کی تصنیف کہا جا سکے آج ہمارے پاس موجود نہیں۔ رہے وہ معدودے چند اقوال، اعمال و افعال اور روایات جو تصوّف کی مختلف کتابوں اور تذکروں میں موجود ہیں جو قرن ہا قرن بعد تصنیف ہوے اور شیخ احمد یسوی سے منسوب ہیں اس امر کے لیے کافی نہیں کہ ہمیں اس کی صوفیانہ حیثیت کی کوئی ہو بہو اور واضح تصویر مل سکے۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ تصنیفات اس وقت قلم بند ہوئیں جب پندرھویں صدی عیسوی میں سلسلۂ نقشبندیہ کے درویش وسط ایشیا میں اقامت پذیر ہو چکے تھے اور سلطنت عثمانیہ کے ملکوں میں پھیل رہے تھے تو یہ سمجھنا کوئی مشکل امر نہیں کہ احمد یسوی کے ظاہری اطوار کو کیوں ایک نقشبندی درویش کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ ماوراء النہر کے عظیم الشّان اسلامی مرکزوں میں طریقۂ نقشبندیہ کا ظہور اس ردِّ عمل کا نتیجہ تھا جو قدیم ایرانی ثقافت سے ترکوں اور مغلوں کے جاہلانہ عقائد میں ہوا لہٰذا نقشبندیوں نے ان ترکوں کو جو ایرانی ثقافت قبول کر چکے تھے اپنے زیرِ اثر لانے کے لیے طریقۂ یسویہ سے رشتہ قائم کرنے کی کوشش کی۔ چنانچہ جب میں نے کتاب ترک ادبیاتنده الک متصوّف لر تصنیف کی تو احمد یسوی کے صوفیانہ کردار اور اس کے سلسلے کی ماہیت کو سرتاسر اس شکل میں پیش کر دیا تھا جو نقشبندی کتابوں میں نظر آئی تھی۔ لیکن بابائی، حیدری اور بکتاشی [رک بہ بکتاشیہ] روایات میں احمد یسوی کے بارے میں جو کچھ مذکور ہے وہ یقیناً زیادہ قرینِ صحت ہے۔ طریقۂ بکتاشیہ کی ابتدا کے متعلق میں نے جو مزید تحقیقات کیں اور کتاب اِلکُ متصوّف لر کی اشاعت کے بعد جو نئی دستاویزیں میرے ہاتھ لگیں ان سے میرا یہ خیال پایۂ یقین کو پہنچ گیا۔ یہی وجہ ہے کہ احمد یسوی کی صوفیانہ سیرت اور سلسلۂ یسویہ کی ماہیت کی جو تصویر اس مقالے میں پیش کی جا رہی ہے وہ الک متصوف لر کے بیان سے بالکل مختلف ہے (میں نے پہلے پہل اس رائے کا اجمالی اظہار *Les Origines de l' Empire Ottomane*، پیرس ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۸ ببعد میں کر دیا تھا)۔

اب یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یوسف ہمدانی کا جانشین احمد یسوی ایک طرف تو خراسان کے طریقۂ ملامتیہ سے متأثّر تھا اور دوسری جانب تشیّع کے ان اثرات سے جو ان دنوں مشرقی ترکستان اور سیحون کے علاقے میں پھیل رہے تھے۔ لیکن اس کے باوجود اس سلسلے نے ماوراء النہر اور خوارزم کے بڑے بڑے سنّی مرکزوں میں لازماً بیشتر سنّی عقائد کا رنگ اختیار کر لیا ہوگا۔ اس لیے کہ جب

احمد یسوی نے یسی میں بیٹھ کر ترک خانہ بدوشوں اور دیہاتیوں کے درمیان تبلیغی کام شروع کیا تو طریقۂ یسویہ کو چار و ناچار اپنے ماحول کی مطابقت کرنا پڑی ہوگی۔ یہ ترک بہر کیف سچے مسلمان تھے، لیکن اسلام کے بارے میں ان کی معلومات ادھوری اور مختلف النوع تھیں۔ اس لیے ان خانہ بدوش ترکوں کے درمیان یسوی طریقہ مجبور تھا کہ قدیم ترک قبیلوں کی بعض روایات اور ان کے عہدِ جہالت کے بچے کھچے اثرات بھی اپنے اندر شامل کر لے۔ نقشبندی روایات اس بات کی شاہد ہیں کہ ایک وقت میں خود احمد یسوی نے عورتوں کو مردوں کی طرح اپنی مجالس میں بیٹھنے کی اجازت دے دی تھی (جواھر الابرار، در اِلک متصوّف لر، ص ۳۹ ببعد)۔ ذکور و اناث میں فرق نہ کرنا خانہ بدوشوں کی زندگی کی ایک لازمی خصوصیت رہی ہے۔ یوں بھی نقشبندی مآخذ کی یہ کوشش کہ اس حقیقت پر پردہ ڈال دیں کامیاب نہیں ہوسکتی کہ یسوی طریق میں بعض پرانی رسمیں مروّج تھیں جو ترکوں کے عہدِ جہالت بلکہ بدھ مت سے آئی تھیں؛ مثلاً بیل کی قربانی۔ علاوہ اس کے مَیں اس امر کی تشریح بھی کر چکا ہوں کہ یسوی سلسلے میں عبادت کا طریق ترکی عہدِ جہالت سے اخذ کیا گیا تھا (*L' Influence du Chamanisme turcomongole sur les ordres mystiques musulmanes*، استانبول ۱۹۲۹ء)۔ احمد یسوی کا اس قسم کا طریق عبادت اختیار کرنا اس امر کا ثبوت ہے کہ ترکی ماحول کا اثر ان پر کس قدر گہرا تھا۔ چنانچہ متعدّد مصنّفین نے اس بات کی تائید کی ہے (اِلک متصوّف لر، ص ۱۳۳)۔

جیسا کہ مسلمانوں کے جملہ سلسلہ ہائے طریقت کا دستور رہا ہے، احمد یسوی نے اپنی زندگی ہی میں اپنے خلفا اور مریدوں کی ایک جماعت مختلف ترکی علاقوں میں بھیج دی تھی۔ ان میں اکثر زمانے کی فراموش کاری کا شکار ہو چکے ہیں۔ لیکن بڑے بڑے شیوخ کی یاد ابھی تک قائم ہے۔ احمد یسوی کا خلیفۂ اوّل مشہور و معروف آرسلان بابا کا بیٹا منصور عطا (م ۵۹۴ھ/ ۱۱۹۷ء) تھا۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا عبد الملک عطا ہوا۔ پھر اس کے بیٹے تاج خواجہ (م ۵۹۶ھ/ ۱۱۹۹ء) کو خلافت ملی۔ مؤخّر الذکر زنگی عطا کا باپ تھا۔ ہمیں احمد یسوی کے دوسرے خلیفہ خوارزمی سعید عطا کا کچھ حال معلوم نہیں، جس نے ۶۱۵ھ/ ۱۲۱۸ء میں وفات پائی۔ تیسرا خلیفہ سلیمان حکیم عطا تھا جس نے اپنی رزمیہ اور متصوّفانہ نظموں کی بدولت ترکوں میں بڑی شہرت حاصل کی۔ اس کی وفات ۵۸۲ھ/ ۱۱۸۶ء میں واقع ہوئی۔ حکیم عطا کا مشہور خلیفہ زنگی عطا تھا۔ اوزون حسن عطا، سیّد عطا، صدر عطا اور بدر عطا اس کے مرید تھے۔ یسوی نسب کا سلسلہ فی الواقع سیّد عطا اور صدر عطا سے شروع ہوتا ہے۔ سیّد عطا کا سب سے مشہور خلیفہ اسمٰعیل عطا تھا۔ اس کے فرزند اسمٰعیل کی مختصر تصنیف اُپسالہ (Upsala) کے کتب خانے کے مخطوطات کا مجموعہ شمارہ ۴۷۲ ہے، لیکن یسوی سلسلۂ نسب نے حقیقی شہرت صدر عطا کے مریدوں کی بدولت حاصل کی۔ اس کے جانشین بالترتیب ایمن باب، شیخ علی اور مودود شیخ گزرے ہیں۔ مودود شیخ کے مشہور خلفا کمال شیخ اور خادم شیخ تھے۔ مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ ان دونوں سے دو الگ الگ سلسلے چلے جو سولھویں صدی عیسوی تک قائم رہے۔ صوفیہ کے تذکروں میں جن شیوخ کے حالاتِ زندگی بیان کیے گئے ہیں ان میں عراق، خراسان اور ماوراء النہر کے صوفیہ کے سوا باقی سب سلسلے یسوی سے چلے (رشحات ترجمہ سی، ص ۱۱۸)۔

اگر احمد یسوی کی زندگی کے تاریخی واقعات اور روایات کو نا قدانہ طور پر یکجا کرتے ہوئے دیکھا جائے تو سلسلۂ یسویہ کی تاریخ اور اس کی جغرافیائی تقسیم کے بارے میں حسبِ ذیل نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں: یہ ترکوں کا اوّلین سلسلۂ طریقت تھا، جس کی بنیاد ایک ترک صوفی نے خالص ترکی ماحول میں رکھی۔ پہلے پہل اس سلسلے نے سیحون کے علاقے اور نواح تاشقند اور مشرقی ترکستان میں اپنے قدم مضبوطی کے ساتھ جمائے۔ ازاں بعد ترکی زبان اور ترکی ثقافت کے استحکام کے پہلو بہ پہلو ماوراء النہر اور خوارزم میں مزید اہمیت حاصل کی۔ آگے چل کر شاید مغلوں کی یورشوں کے باعث یہ سلسلہ وادی سیحون اور خوارزم سے بڑھ کر نیم صحرائی علاقوں میں پھیل گیا اور رفتہ رفتہ بلغار یا تک جا پہنچا۔ خراسان، ایران اور آذربیجان میں ترکوں سے متعارف ہونے کے بعد تیرھویں صدی عیسوی میں اس نے اناطولیہ میں قدم رکھا۔ یسوی درویشوں کا یہ داخلہ، جو بعض اوقات چھوٹے چھوٹے گروہوں کی شکل میں آئے، اگرچہ بتدریج کم ہوتا گیا تاہم چودھویں صدی عیسوی میں بھی جاری رہا۔ اناطولیہ کے سب سے مشہور صوفی حاجی بکتاش اور صاری صالتق سے قطع نظر سترھویں صدی عیسوی میں بھی اناطولیہ اور آذربیجان میں یسوی درویشوں کی روایات زندہ تھیں (از اِڤ لیاء چلبی، در اِلک متصوّف لر، ص ۵۳-۵۵، ۳۹۵)۔ آج بھی دِرِسم کے قزلباش کردوں کے قبائل کا بہت بڑا حصہ احمد یسوی سے نسبت کا مدعی ہے۔ یوں اس امر کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ ایّام گزشتہ میں یسوی طریقۂ تبلیغ نے اناطولیہ میں کتنا اہمّ کردار ادا کیا تھا (جریدۂ وقت، مؤرخہ ۲۰ جون ۱۹۲۵ء)۔

تیرھویں صدی عیسوی میں جب سلسلۂ حیدریہ کا ظہور ہوا تو یسوی طریق نے اس میں بھی بڑا اہمّ کردار ادا کیا اور ایسے ہی اس صدی کے نصف آخر میں اناطولیہ میں بابائی اور بکتاشی سلسلوں کی تنظیم میں بڑا حصّہ لیا۔ پندرھویں صدی عیسوی میں جب بلاد ماوراء النہر میں سلسلۂ نقشبندیہ کا ظہور اور فروغ ہوا تو یہاں نیز خراسان میں یسوی طریقے کی اہمیت کم ہو گئی، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں نقشبندیوں نے اگرچہ احمد یسوی کو اپنے ہی سلسلے کا ایک بہت بڑا شیخ ظاہر کرنے کی کوشش کی تاہم اس صوفی بزرگ کی اس شہرت کو جو اسے ترکوں میں حاصل تھی کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ ایران کے نقشبندی شیوخ نے تیموری امرا میں بڑا رسوخ حاصل کر لیا تھا، لیکن ایسی مثالیں موجود ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ احمد یسوی کے طریقے کی اہمیت زائل نہیں ہوئی (رشحات ترجمہ سی، ص ۳۳۲)۔ اُزبک خوانین کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے۔ یہ ماوراء النہر میں تیموریوں کے جانشین بنے اور ایک زمانے میں انھوں نے ترکستان میں ان کا دار الحکومت بھی

فتح کر لیا تھا۔ نقشبندی طریقے نے اگرچہ سولھویں صدی میں بہت کچھ وسعت حاصل کر لی بلکہ یسوی طریقے کو اپنے اندر جذب کر لیا تھا تاہم سلسلۂ یسویہ سے تعلق رکھنے والے لوگ خراسان، افغانستان اور سلطنت عثمانیہ کے ملکوں میں موجود رہے۔ اسی طرح سیحون کے اضلاع اور ازبک قازاق کے نیم صحرائی قبائل میں احمد یسوی اور سلسلۂ یسویہ کا اثر و رسوخ بدستور قائم رہا اور کوئی دوسرا طریقہ اس کی جگہ نہیں لے سکا۔ اس ترک صوفی کی، جو تو غائی داستانوں، مثلاً اِدیگہ، میں مذکور ہے، وہ حرمت و تعظیم جو اوزبک قازاق خانہ بدوشوں کے زمانے سے چلی آتی تھی صدیوں تک ایک قوی عقیدۂ مذہبی کے طور پر باقی رہی۔ سلسلۂ یسویہ کے آئین و ارکان کے بارے میں ہماری معلومات کے قدیم ترین مآخذ سولھویں صدی عیسوی تک پہنچتے ہیں (اِلک متصوّف لر، ص ۱۱۰-۱۲۲)۔ ان کی بعض رسموں کو نقشبندی طریق سے بڑی مشابہت حاصل ہے، مثلاً ذکرارہ یعنی ذکرِ خرقِ لباس (بخچکی ذکری) اس سلسلے کے ابتدائی بنیادی اشغال میں سے ہے ایسے ہی بعض دوسرے وظائف بھی، جو پندرھویں اور سولھویں صدی عیسوی میں نقشبندی طریقے کے زیرِ اثر لازمًا بدل گئے ہوں گے۔

(۳) ادبی حیثیت اور اس کے اثرات:-

یہ معلوم ہے کہ احمد یسوی نے ترکوں میں اپنے صوفیانہ خیالات کی اشاعت کے لیے جو نظمیں لکھیں ان میں وہی طرز اختیار کیا جو ترکی اوزان اور ترکوں کے عوامی ادب کے عین مطابق تھا۔ ان نظموں کو پندرھویں اور سولھویں صدی کی عام شاعری سے متمیّز کرنے کے لیے ''حکمت'' کا نام دیا جاتا تھا؛ چنانچہ دیوان حکمت کے نام سے انھیں ایک مجموعے کی شکل میں مرتّب بھی کیا گیا۔ یسوی اور نقشبندی روایات میں یہ نظمیں براہِ راست احمد یسوی سے منسوب ہیں۔ لیکن دیوان حکمت کے جو قلمی اور مطبوعہ نسخے اس وقت موجود ہیں ان پر سرسری نظر ڈالنے سے ہی واضح ہو جاتا ہے کہ یہ نظمیں یسوی سلسلے کے مختلف درویشوں کی لکھی ہوئی ہیں۔ دیوان حکمت کا کوئی قدیم نسخہ میسر نہیں آسکا۔ گورڈلیوسکی (Gordlevskiy) جب ۱۹۲۹ء میں یسی گیا تو اس نے سنا کہ ساٹھ ستّر سال پہلے [احمد یسوی کے] مقبرے میں دیوان کا ایک قدیم نسخہ موجود تھا، جسے چمڑے پر لکھا گیا تھا لیکن بعد میں ضائع ہو گیا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ سترھویں صدی عیسوی سے قدیم تر نسخہ کہیں موجود نہیں۔ مہمان نامۂ بخارا کا مصنف بیان کرتا ہے کہ اس نے یسی کے مقبرے میں یسوی کی ایک کتاب پڑھی تھی۔ یہ کتاب ترکی تصوّف کے متعلّق تھی، جس میں طریقت کے اشغال کا حال بیان کیا گیا تھا۔ اس کی ترتیب اس قدر عمدہ اور اعلیٰ تھی کہ اس سے بہتر ممکن نہیں ہو سکتی۔ مصنف نے شیخ کا ذکر شاہ یسی خواجہ عطاے احمد کے نام سے کیا ہے لیکن اس نے یہ نہیں لکھا کہ یہ کتاب منظوم تھی، نہ صراحتہً یہ کہ اس کا نام دیوان حکمت تھا لہٰذا اس سے ہمارے مذکورۂ بالا دعوے کی تائید ہوتی ہے۔ اندریں صورت سوال یہ ہے کہ اس نسخے کو کس نے مرتب کیا؟ اور دیوان میں جو حکمتیں درج ہیں ان میں سے کتنی احمد یسوی کی ہیں؟ کاتبوں نے کس حد تک اصلی زبان کو محفوظ رکھا ہے؟ یہ ایسے سوالات ہیں جن کا شافی جواب ان معلومات کی بنا پر نہیں دیا جا سکتا جو ہمیں میسّر ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ آج ہم دیوان حکمت کا کوئی تصحیح و تنقیح شدہ نسخہ پیش نہیں کر سکتے۔

اگر موجودہ دیوان حکمت کی کوئی نظم بھی احمد یسوی کی لکھی ہوئی نہ ہو تو اس کے باوجود یہ امر شک و شُبہہ سے بالا ہے کہ اس بزرگ صوفی نے ترکی زبان میں عوام کی پسندیدہ شکلوں میں کچھ حکمتیں لکھی تھیں اور پھر بعد میں آنے والے یسوی شعرا میں اس قسم کی نظمیں لکھنا ایک مقدس روایت بن گئی۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس نقطۂ نظر سے موجودہ نظمیں اگرچہ احمد یسوی کی تصنیف نہیں ہیں تاہم صوری اور معنوی لحاظ سے ان نظموں سے مختلف نہیں جو فی الواقع احمد یسوی نے لکھیں، کیونکہ تاریخی اور ادبی دستاویزوں کی بنا پر بھی قطعی طور پر معلوم ہے کہ پیروانِ یسوی نے صدیوں تک ''حکمت'' نویسی میں انھیں قواعد اور اسی طرز کو برقرار رکھا جو پہلے سے چلی آ رہی تھی۔ یوں بھی اس امر کو یسوی کے مریدوں ہی سے مختص نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس لیے کہ جملہ سلسلہ ہاے طریقت کے عوامی ادب میں عمومًا صدہا سال تک اس نوع کے ''عدم تغیُّر'' کا اصول کارفرما تھا۔ اس کی ایک وجہ تو یقینًا ادبی سرقے کا وہ رواج ہے جو قدیم کتابوں میں عام تھا اور ایک سبب یہ بھی کہ کسی عظیم شخصیت کے مرید اپنے مرشد کے اقوال کو از روے ادب بجنسہٖ دہرا کر تقدّس کی فضا قائم کیا کرتے تھے۔ پس اس صوفیانہ اخلاقی شاعری سے، جسے حکمت کا نام دیا گیا ہے، احمد یسوی کے کلام کی ادبی نوعیت اور اس کے تلقین کردہ مثالی اخلاق کا قریب قریب صحیح طور پر اندازہ لگانا غیر ممکن نہیں۔

یورپ کے ماہرین ترکیات، جن میں وامبری (Vambery) سے لے کر میلیورانسک (Melioransk)، ہارٹمان اور براکلمان تک سب شامل ہیں، تاریخ اور لسانیات کے تنقیدی فرائض سے تغافل کر گئے ہیں اور بغیر سوچے سمجھے کہ یہ دیوان کس طریق سے معرضِ ظہور میں آیا اسے بارھویں صدی عیسوی کی پیداوار سمجھتے ہیں (صرف تُھوری (J. Thury) اسے چودھویں صدی عیسوی کی تصنیف ظاہر کرتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے یسوی کے سوانح حیات کے بارے میں جو مواد ملا اس میں وہ ایک غلطی کر گیا تھا)۔ احمد یسوی کی لکھی ہوئی اصلی نظموں کی ــ نہ کہ ان الحاقی نظموں کی جو موجودہ دیوان حکمت میں مندرج ہیں ــ لسانی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ بارھویں صدی عیسوی کی ادبی ترکی بولیوں کی جغرافیائی حدود معین کر لی جائیں اور اس علاقے کی بولی کو نیز اس کی عام ثقافتی حالت کو جس میں احمد یسوی پیدا ہوے اور جس میں انھوں نے زندگی بسر کی بخوبی ذہن نشین کر لیا جائے۔ اس سلسلے میں ہم نے سابقہ تحقیقات سے جو نتائج حاصل کیے ہیں ان کے پیشِ نظر یسوی بولی کو اُس ادبی ترکی زبان کے زمرے میں شامل کر لینا عین قرین عقل ہوگا جسے ہم ''خاقانیہ'' کہتے ہیں (اِلک متصوّف لر، ص ۱۴۲-۱۶۶؛ نیز مصنف مذکور: ترک ادبیاتی تاریخی، ص ۲۲۹)۔

اگر ہم ایک طرف مریدوں اور پیرووں کے اس حلقے کو ملحوظ خاطر رکھیں جو

احمد یسوی نے پیدا کیا نیز ان لوگوں کو جن سے وہ مخاطب ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس دور کی عام خصوصیات کو اور دوسری جانب اس صوری اور معنوی نقّالی کو جو ان کے پیروؤں نے صدیوں میں تیار کی اور پھر اس سب پر ناقدانہ نظر ڈالیں تو اجمالی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ احمد یسوی کی ''حکمت'' کن مثالی مقاصد کے زیرِ اثر تھی۔ ان حکمتوں کے اہمّ موضوعات یہ ہیں: درویش کے فضائل، مسلمانوں کے مشہور اخلاق آموز جہاد کے منظوم قصّے، نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صوفیۂ عظام کے بارے میں قطعات، دنیا کی افسوس ناک حالت اور یوم الحساب کی آمد کے بارے میں تنبیہ کے طور پر فریاد و فغاں، بہشت و دوزخ کے متعلق نظمیں بالخصوص وہ جن میں دوزخ کے عذاب کا ذکر کیا گیا ہے۔ سادہ لوح خانہ بدوشوں میں، جنھوں نے صرف ظاہری شکل میں اسلام قبول کر لیا تھا، صوفیانہ عقائد کی تبلیغ کے مقصد سے جو باتیں لکھی گئیں وہ اسی طرز کی ہو سکتی تھیں۔ یہ کلام جس سے ترکی عوامی ادب کی تخلیقات کی یاد تازہ ہوتی ہے اور جو امثال و نصائح سے لبریز ہے مربع کی سی صورت میں لکھا گیا، زیادہ تر ۳+۴ =۷ ارکان (=فعولن مستفعلن) پر یا ۴+۴+۴ =۱۲ ارکان (=مستفعلن مستفعلن مستفعلن) پر مشتمل اور نصف قافیہ اور ردیف کے استعمال کے ساتھ، جیسا کہ عوامی ادب کی مروّجہ طرز کا تقاضا تھا۔ بعض طویل نظموں میں، جو مربع کی سی صورت میں ہیں، ہر مربع کا چوتھا مصرعہ ایک ہی قافیے کا حامل تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظمیں عام مجالس میں معیّنہ دُھنوں پر گائی جاتی تھیں۔ یہ حکمتیں، جو جذبات اور تغزّل سے بالکل پاک اور خالص تبلیغی مقاصد کے لیے لکھی جاتی تھیں، نہ صرف سرعت کے ساتھ نیم صحرائی ملکوں کے ماوراء پھیل گئیں بلکہ ہر اس جگہ پہنچیں جہاں یسوی طریقہ رائج تھا۔ لہٰذا اس صوفیانہ شاعری کو ترکستان، خوارزم، والگا اور اناطولیہ میں بھی اپنے پیرو اور نقّال مل گئے اور ان کی بدولت ترکی ادب میں ایک عوامی صوفیانہ شاعری معرضِ وجود میں آ گئی (دیکھیے مادّۂ ''ترکی ادب''، حکیم عطا مخدوم قلی: یونس امرہ)۔ یونس امرہ سے اس کے آغاز کے بعد اس شاعری نے اناطولیہ میں ایک جداگانہ راستہ اختیار کر لیا۔ گو وسطی ایشیا، خوارزم اور والگا میں یہ شاعری آٹھ سو سال سے بدستور اپنی اصلی حالت پر قائم ہے اور یہاں اس کے صدہا متّبعین بھی ہیں؛ پھر اس امر کی تشریح بھی چنداں مشکل نہیں کہ یہ حکمتیں گو جمالیاتی اوصاف سے یکسر خالی ہیں بااین ہمہ ترک اقوام کے اکثر و بیشتر افراد ان سے بہت اثر قبول کرتے ہیں۔ یہ حکمتیں دو بنیادی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ان کا ایک عنصر اسلامی یا دینی تصوّف ہے اور دوسرا عنصر قومی، یعنی قدیم ترکی ادب۔ پہلے عنصر کی وضاحت مطالب و معانی سے ہوتی ہے اور دوسرا عنصر ان کی ساخت اور ان کے اوزان میں مضمر ہے۔ وادی سیحون کے نومسلم لیکن جوشیلے ترکوں نے اسی ''حکمت'' کو جو قدیم عوامی ادب کے ساتھ وابستہ تھی مذہبی رنگ دے دیا۔ یہ حکمتیں یسوی تقریبات میں پڑھی جاتی تھیں اور لوگ انھیں حفظ کر لیتے تھے۔ یہ سلسلہ صدیوں تک جاری رہا، جس کے باعث یسوی طریقے نے بڑی تیزی سے ترقی کی اور احمد یسوی اللہ کے برگزیدہ ولی تسلیم کیے گئے۔ اناطولیہ کے باہر وہ علاقے جہاں صدیوں تک یسوی طریقہ حکمران رہا، اگرچہ وہاں بیسویں صدی تک کسی خاص ذہنی اور مدنی بیداری کا مظاہرہ نہیں ہوا، بالخصوص سولھویں صدی کے بعد سے تنگ تر ہوتے گئے لیکن پھر بھی ان میں مشرقی اور شمالی ترکوں کے درمیان یسوی اثرات زوروں پر تھے اور یسوی مقلّدین برابر پروان چڑھتے رہے۔

مآخذ: (الف) اسناد: احمد یسوی اور یسوی طریق کے بارے میں جملہ مآخذ میری کتاب میں زیرِ بحث آ چکے ہیں اور چند اہم مآخذ جو وہاں استعمال نہیں کیے گئے مقالۂ ھٰذا میں مذکور ہیں۔ مزید براں احمد یسوی کے کچھ اقوال فوائد حاجی بکتاش ولی نام کے فارسی رسالے میں آئے ہیں (ترک ادبیاتندہ اِلک متصوّف لر) (کتاب فوائد میرے نجی کتب خانے میں ہے)؛ حالات کے لیے دیکھیے مادّۂ بکتاشیہ۔ نیز ان کے متعلق کچھ حکایات کمال الدین حسین خوارزمی کی فارسی مثنوی شرحی میں مذکور ہیں (متعدد کتب خانوں میں مخطوطات موجود ہیں)۔ کتب خانہ اُپسالہ (Upsala) کے مخطوطات میں ایک نظم مرآۃ القلوب کے عنوان سے ہے، جس میں احمد یسوی اور اسمٰعیل عطا کے نسب نامے دیے گئے ہیں اور احمد یسوی کے کچھ اقوال ہیں، جو صوفی محمد دانشمند نے اکٹھے کیے تھے (مجموعہ ۴۷۲)، دیکھیے *Le Monde Oriental*، ۲۲: ۱-۳، اُپسالہ ۱۹۲۸ء۔ پیرس کے قومی کتب خانے میں ترکی مخطوطات کے مجموعے میں کلیّات کا جو نسخہ ہے (تکملہ، ص ۳۱۶-۳۱۷) اس میں نفحات الانس کے نسائم المحبّۃ نامی ترجمے و تکملے کے اندر نوائی نے احمد یسوی اور بعض دوسرے یسوی شیوخ کے متعلق معلومات دی ہیں۔ ان معلومات کو تا حال استعمال نہیں کیا گیا۔ ایک اَور اہم ماخذ جو اس مقالے کی تحریر کے وقت خاص طور پر استعمال کیا گیا مشہور مصنف فضل اللہ بن روزبہان معروف بہ خواجہ مولانا اصفہانی کی اہم تصنیف مہمان نامۂ بخارا ہے، جو ۹۱۵ھ کے قریب لکھی گئی تھی اور آج تک علمی دنیا میں غیر معروف تھی (نور عثمانیہ کتب خانہ، شمارہ ۳۴۳۱).

(ب) تحقیقات: احمد یسوی اور طریقۂ یسوی کے بارے میں پہلا مخصوص مقالہ (monograph) ترک ادبیاتندہ الک متصوّف لر (استانبول ۱۹۱۹ء) کے پہلے حصّے میں ہے (ص ۱-۲۰۱)۔ اس میں جن تحقیقی کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے ان پر حسبِ ذیل اہم مآخذ کا اضافہ کر لیا جائے: (۱) احمروف [احمدوف؟]: احمد یسوی مسجد تکّ کتابه لری، (قازان یونیورسة سی آر کیولوجی، تاریخ واتینو گرافیه جمعیتی خبر لری) ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء، ۱۲، ۵۳۹-۵۴۹؛ (۲) وہی مصنف: احمد یسوی تکّ مهرو نکّ توصیفی (محلِ مذکور، ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء، ۱۳: ۵۳۰-۵۳۷)، ۱۲۱۲ھ کی اس مہر کا مستند ہونا معرضِ بحث میں ہے؛ (۳) اورته و شرقی آسیا تدقیقلری جمعیت تکّ روس کومیتی سی خبر لری (پیٹرز برگ ۱۹۰۶ء)، شمارہ ۶: ص ۲۳-۲۵ میں مسجد مذکور کے متعلّق Vesselovskiy کا ایک مختصر سا مقالہ ہے، جو زیادہ اہم نہیں ہے؛ (۴) M. Masson کا مقالہ بعنوان احمد یسوی تربه سی (تاشقند ۱۹۳۰ء)، جو میں نے پڑھا نہیں؛ (۵) V. Gordlevskiy کا ۱۹۳۲ء میں شائع شدہ مقالہ بعنوان

خواجہ احمد یسوی (در *Festschrift George Jacob*، لائپزگ ۱۹۳۲ء، ص ۵۷-۶۷)۔ اس میں احمد یسوی اور ان کے سلسلۂ طریقت کے بارے میں ان تمام روسی مقالات کی تفاصیل دی گئی ہیں جو اِلک متصوِّفلر کی اشاعت کے بعد شائع ہوے؛ (۶) طریقۂ یسویہ اور اس کی حکمتوں کو کاشغر کے درویشوں میں جو اہمیت ہے اس کے لیے دیکھیے N. Lykochin کے مقالے کی تلخیص بعنوان تاشقند ایشانلری (*RMM*، ج ۱۳، حصہ اوّل: ص ۱۳۴)۔

بابنگر (F. Babinger) نے طریقۂ یسویہ کے بارے میں J. Nemeth اور J. Thury کی تحریرات پر جو تنقیدات بغیر کسی مآخذ کے ذکر کی ہیں (*Der Islam*، ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۶) وہ اِلک متصوِّفلر سے ماخوذ ہیں (قب ۱۳۵، حاشیہ)۔

(محمد فؤاد کوپرولو)

---

* **احمد یُکنکی ادیب:** (ممکن ہے کہ اس نسبت کا اشارہ موضع یُوغناک کی طرف ہو جو تاشقند کے جنوب میں واقع ہے) بارھویں صدی کے ابتدائی زمانے کا ترکی شاعر؛ ناصحانہ انداز میں عَیْنَۃ الحقائق نامی مربّعات کے ایک مجموعے کا مصنف، جو کسی امیر داد سپہ سالار بیگ نامی کے نام سے معنون ہے۔ موضوع یوسف خاص حاجب کے قُتَدْغُو بلگ سے ملتا جلتا ہے۔ اس کی زبان بھی اگر بعینہٖ ویسی نہیں تو قُتَدْغو بلگ کی زبان سے مماثل ضرور ہے۔ لیکن مضمون زیادہ تر اسلامی رنگ کا ہے اور اس میں عربی اور فارسی الفاظ کا استعمال نسبۃً زیادہ ہے۔ اس مجموعے کو نجیب عاصم نے ہبۃ الحقائق کے نام سے استانبول میں ۱۳۲۴ھ میں شائع کیا۔ تنقیدی اشاعت از رحمت اَرَت، استانبول ۱۹۵۱ء۔

مآخذ: (۱) N. A. Balghasan-Oghlu، در *Keleti Szemle*، ۷: ۲۵۷-۲۷۹؛ (۲) ریڈلوف (W. Radloff)، در *Izvest. Ak. Nauk*، ۱۹۰۷ء، ۷۷۳-۳۹۴؛ (۳) ن-عاصم: اویغور یازیسی ایلہ ہبۃ الحقائق کی دیگر بر نسخہ سی، در ترکیات مجموعہ سی، ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۷-۲۳۳؛ (۴) کوالسکی (T. Kowalski): *Hibat-ul-Haqāiq Kōrōsi Csoma Archivum*، ۱۹۲۵ء (ترکی ترجمہ در تُرکیات مجموعہ سی، ۱۹۲۶ء، ۴۵۲-۴۶۲)؛ (۵) J. Deny، در *RMM*، ۱۹۲۵ء، ۱۸۹-۲۳۴؛ (۶) ایم فؤاد کوپرولو، در *MTM*، ۵: ۳۶۹-۳۸۰؛ (۷) وہی مصنّف، در تُرکیات مجموعہ سی، ص ۲۵۵-۲۵۷؛ (۸) وہی مصنف: ہبۃ الحقائق حقِّندہ یکّی بر وثیقہ، در ترکیات مجموعہ سی، ۱۹۲۶ء، ص ۵۴۶-۵۴۹؛ (۹) وہی مصنف: ترک دلی و ادبیات حَقِّندہ اَر اشتِرَ مَلَر، استانبول ۱۹۳۴ء، ۴۵ بعد مذکورۂ بالا مقالوں کی طبع ثانی اور دو جدید مقالے: ہبۃ الحقائق حقِّندہ، یکّی بِر وثیقہ دھا، اور ہبۃ الحقائق تدقیق لرِک بوگون کوحالی)۔

---

* **احمد آباد:** ہندوستان (احاطۂ بمبئی) میں اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام جو دریاے سابرمتی کے کنارے پر واقع ہے۔ ۱۹۰۱ء میں اس شہر کی آبادی ۸۵,۸۹۹ تھی۔ جس میں $\frac{1}{5}$ مسلمان تھے۔ سارے ضلع (۳,۸۱۶ مربع میل = ۹۸۸۳ مربع کیلومیٹر) کی آبادی ۷,۹۵,۹۶۷ تھی۔ احمد آباد کا شمار ہندوستان کے بڑے بڑے خوب صورت شہروں میں ہوتا ہے اور وہ طلائی و نقرئی زربفت، ریشمی و سوتی کپڑے اور کمخواب کے لیے مشہور ہے اور اسی طرح کانسی اور تانبے کے برتنوں، سیپ کے زیور، جاپانی وارنش، رنگ کی ہوئی (japannad) چیزوں اور چوب تراشی (مثلاً پاندان وغیرہ) کے کاموں کے لیے بھی۔ یہاں قدیم اسلامی صنعت کی بہت سی یادگاریں بھی موجود ہیں، جن میں دوسری عمارتوں کے علاوہ پندرھویں اور سولھویں صدی کی تعمیر شدہ مسجدیں اور مقبرے شامل ہیں۔

اس شہر کو ۱۴۱۱ء میں احمد شاہ اوّل [رک بآن] سلطان گجرات نے آباد کیا (جس نے قدیم ہندو شہر اَشَوَل کو اپنا پایۂ تخت بنایا تھا) اور اسے بے شمار عمارات سے زیب و زینت دی۔ گجرات کے شاہی خاندان کے عہد کی پہلی صدی میں یہ شہر بڑی تیزی سے خوش حال ہو گیا تھا۔ لیکن اس کے بعد اس کی شان و شوکت جاتی رہی۔ مغل شہنشاہوں کے عہد میں اسے دوبارہ خوش حالی نصیب ہوئی۔ تا آنکہ اٹھارھویں صدی میں اس پر پھر زوال آ گیا۔ انگریزوں نے اس پر ۱۸۱۸ء میں قبضہ کیا۔

مآخذ: *Imperial Gazetteer*، ج ۱ (۱۹۰۱ء): ص ۴۹۲؛ (۲) *Bombay Gazetteer*، ۴ ب (۱۹۰۴ء)؛ (۳) *Muhammedan Architecture of Ahmedabad A. D. 1412-1520*، ۱۹۰۰ء؛ (۴) Th. Hope: *Indian Architecture*؛ (۵) Fergusson: *edabad*؛ (۶) Schlag-intweit: *Handel und Gewerbe in Ahmedabad*، *Oesterr. Monatsschr. für den orient*، ۱۸۸۴ء، ص ۱۶۰ ببعد)۔

---

* **احمد نگر:** ہندوستان کے صوبۂ بمبئی میں ضلع احمد نگر کا صدر مقام، جو دریاے شیوا کے کنارے آباد ہے۔ ۱۹۰۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس شہر کی آبادی بیالیس ہزار اور پورے ضلع (۶,۵۸۶ مربّع میل = ۱۷,۰۵۸ مربّع کیلومیٹر) کی ۸,۳۷,۶۹۵ تھی۔ یہ شہر ۱۴۹۴ء میں نظام شاہی خاندان [رک بآن] کے بانی احمد نظام شاہ نے بسایا تھا۔ اس خاندان نے کوئی ایک صدی تک احمد نگر میں حکومت کی، یہاں تک کہ چاند بی بی کی دلیرانہ مدافعت کے باوجود اکبر کی فوجوں نے اس پر قبضہ کر کے اسے سلطنت مغلیہ میں شامل کر لیا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد احمد نگر مرہٹوں کے قبضے میں آ گیا اور ۱۸۰۳ء میں دولت راؤ سندھیا کو یہ شہر ڈیوک آف ولنگٹن کے حوالے کرنا پڑا۔

مآخذ: *Bombay Gazetteer*، ج ۱۷ ب، ۱۹۰۴ء۔

اَحْمَدُو: رک بہ احمد شیخ۔ *

---

* **احمدی**: رک بہ سِکّہ.

---

* **اَحْمَدِی**: تاج الدّین ابراہیم بن خِضر، آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کا سب سے بڑا عثمانلی شاعر، اس کی پیدائش کی تاریخ اور جاے پیدائش معلوم نہیں لیکن گمانِ غالب یہ ہے کہ وہ ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۴-۱۳۳۵ء سے قبل گِرمیاں میں پیدا ہوا۔ اناطولیہ میں جس حد تک ممکن تھا تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ قاہرہ چلا گیا اور اکمل الدّین (البابَرْتی) شارح هداية کی شاگردی اختیار کی۔ حاجی پاشا اور ملّا فناری سے بھی اس نے دوستی پیدا کر لی۔ وطن واپس آکر اس نے کوتاہیہ میں گِرمیان اوغلو سلیمان پاشا کی ملازمت اختیار کر لی، جو شعر و سخن کا مشہور سرپرست تھا اور جس نے اس صوبے پر تقریباً ۷۶۹ھ/ ۱۳۶۷ء سے لے کر ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۶ء تک حکمرانی کی۔ احمدی نے اس کے لیے اسکندر نامہ لکھا لیکن اس کا آخری اصلاح شدہ نسخہ سلیمان چلپی کی نذر کیا گیا۔ اس کے بعد وہ اپنے سرپرست کے داماد یعنی عثمانلی سلطان بایزید کے درباریوں میں داخل ہو گیا۔ جہاں وہ خاص طور پر اس کے بیٹے سلیمان چلپی کا مقرّب اور منظورِ نظر بن گیا۔ اگر روایتی بیانات پر یقین کیا جائے تو وہ جنگِ اَنقرہ میں اس کی فتح کے بعد تیمور سے ملا۔ جو بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ شاعر پہلا موقع پاتے ہی سلیمان چلپی کے دربار میں بمقام اِدرنہ پھر حاضر ہو گیا۔ گو اس کے اشعار میں اہلِ بُروسہ کی ہجو دیکھ کر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ احمدی چند سال بُروسہ میں بھی رہا۔ اہلِ بُروسہ سے ناراضی اور ان کی ہجو کی وجہ بآسانی سمجھ میں آ سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ احمد سلیمان کا ہوا خواہ تھا اور اہالی بُروسہ محمد چلپی (محمد اوّل) کے طرف دار تھے۔ اس کے دیوان میں بہت سے قصائد سلیمان کی مدح میں موجود ہیں اور اس نے اپنی تصانیف اسکندر نامہ کا آخری مرتّب و صحّح نسخہ، جمشید و خورشید اور ترویح الارواح اس کے نام معنون کیں۔ سلیمان کی وفات (۸۱۴ھ/ ۱۴۱۱ء) پر اس نے ایک دل گداز مرثیہ لکھا، جس کے آخر میں اس نے اس امر کا خیال رکھا کہ نئے سلطان محمد کے حق میں کچھ دعائیہ اشعار بڑھا دیے جائیں۔ بعد ازاں اس نے متعدد قصیدے اس سلطان کی مدح میں لکھ کر اس کی خدمت میں پیش کیے۔ وہ ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۳ء میں بمقام اماسیہ فوت ہوا۔

اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں:-

(۱) اسکندر نامہ، سکندر اعظم کی زندگی اور کارناموں کی تفصیل، اس کتاب کا نفسِ مضمون فردوسی اور نظامی کی تصانیف سے لیا گیا ہے لیکن اس میں اس نے اپنی طرف سے بہت سے نصیحت آموز اشعار کا اضافہ کیا ہے۔ اس کی زبان خصوصیت کے ساتھ خالص ترکی ہے اور وزن دیسی "پرماق حِسابی" [انگلیوں پر گننا، مراد syllabic metre سے ہے] اختیار کیا گیا ہے۔ اس نظم کا خاتمہ اسلامی تاریخ کے ایک مختصر سے خاکے پر ہوتا ہے، جس کا آخری حصّہ تاہم دولتِ عثمانیہ کی ایک نہایت اہم منظوم تاریخ پر مشتمل ہے۔ اس موضوع پر یہ پہلی تصنیف ہے جس سے بعد کے زمانے کے مؤرّخین نے اکثر استفادہ کیا ہے (یہ کہانی مختلف نسخوں میں مختلف زمانوں تک پھیلائی گئی ہے).

(۲) جمشید و خورشید، ایک مثنوی، جس میں ایک چینی شہزادے کا ذکر ہے، جو ایک بوزنطی شہزادی پر عاشق ہو گیا تھا۔ سلمان ساوجی کی اسی نام کی مثنوی پر مبنی ہے.

(۳) تَرْوِیح الارواح، طبّ اور حفظانِ صحت کے عنوان پر ایک پند آموز مثنوی، جو سلیمان چلپی کی ذہنی اور اخلاقی تربیت کے لیے لکھی گئی.

(۴) دیوان.

مآخذ: (۱) ابن عرب شاہ: عقود النصیحة، جس کا حوالہ تقی الدین نے اپنی قلمی تصنیف طبقات الحنفیة میں دیا ہے؛ (۲) طاش کوپرولوزادہ: الشّقائق النّعمانیة، ص ۷۰ ببعد؛ (۳) تذکرہ جات، از سہی، ۵۴ ببعد، لطیفی، ص ۸۲، عاشق چلپی؛ (۴) عالی: کنہ الاخبار، ۵: ۱۲۸؛ (۵) Gibb: *Ottoman Poetry*، ۱: ۲۶۰ ببعد؛ (۶) بابنگر (Babinger)، ص ۱۱ ببعد؛ (۷) J. Thury: *Töröknyelv-emlèkek*، بوڈاپسٹ ۱۹۰۳ء، ص ۳۱ ببعد (ترکی ترجمہ در *MTM*، ۲: ۱۱۰ ببعد)؛ (۸) نُزہت اِرگون (S. Nüzhet Ergun)، تورک شاعر لری، ۱: ۳۸۴ ببعد؛ (۹) نہاد سامی بنارلی: احمدی و داستان تواریخ الملوک آلِ عثمان، در ترکیات مجموعه سی، ۱۹۳۹ء، ص ۹۴ ببعد؛ (۱۰) براکلمان، در *ZDMG*، ۱۹۱۹ء، ص ۱ ببعد؛ (احمدی کی زبان پر) (۱۱) P. Wittek در *Isl.*، ۱۹۳۲ء، ص ۲۰۵؛ (۱۲) وہی مصنّف: در *Byzantion*، ۱۹۳۶ء، ص ۳۰۳ ببعد؛ (۱۳) (آ) ترکی، بذیل مادّہ (از فؤاد کوپرولو).

(G. L. LEWIS)

---

* **احمدیہ**: رک بہ غلام اَحمد.

---

* **احمد یلی**: مراغہ کا ایک شاہی خاندان، خاندان کے مؤسّس احمدیل اور اس کے جانشینوں کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ احمدیل بن ابراہیم بن وہُسُودان الروّادی الکُرْدِی اصل میں ایک عرب خانوادہ الرّوّاد کی مقامی شاخ کا فرد تھا اور الرّوّاد اصل میں عربی قبیلۂ اَزْد کی ایک شاخ تھی، جو تبریز میں آ کر آباد ہو گئی تھی (دیکھیے روّادی، Rāwwādids [قب زامباور]۔ مرورِ زمانہ سے یہ خاندان کردوں سے مخلوط ہو گیا اور "احمدیل" کا نام ہی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک ایرانی (کردی) لاحقۂ تصغیر ایل لگا دیا گیا ہے۔ احمدیل نے ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء کی صلیبی جنگوں کی مقاومت میں حصّہ لیا۔ تلّ باشِر کے محاصرے کے دوران میں جوشلین (Jocelyn) نے اس کے ساتھ کچھ ساز باز کر لی اور وہ شہر چھوڑ کر چلا گیا (کمال الدّین: تاریخ حلب، *RCH*، ۳: ۵۹۹)۔ اس کے کچھ دن بعد وہ شاہ ارمن [رک بآن] سُقمان (م ۵۰۶ھ/ ۱۱۱۲ء) کا جانشین بن جانے کی امید پر شام کے علاقے کو بالکل ہی چھوڑ گیا۔ سُقمان نے تبریز کو زیر کر لیا تھا اور احمدیل کو یہ دھن لگی ہوئی تھی کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی اصل جاگیر پر دوبارہ قبضہ

کر لے۔ بقولِ سبط ابن الجوزی (RHC، ۳: ۵۵۶) احمدیل پانچ ہزار مسلّح سوار جمع کر سکتا تھا اور اس کی آمدنی چار لاکھ دینار سالانہ تھی۔ ۵۱۰ھ (یا ۵۰۸ھ) میں اسے اسمٰعیلیوں نے قتل کر ڈالا، کیونکہ انھیں اس نے بے حد نقصان پہنچایا تھا (RHC، بحوالۂ سابق؛ ابن الأثیر، حوادث سنہ ۵۱۰ھ).

اس کے جانشینوں کے ناموں اور القاب کے مختلف مآخذ میں مختلف ہونے کی وجہ سے ان کی تاریخ کا مطالعہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احمدیلی کا جانشین اس کا ایک غلام ہوا، جس کا نام ترکی تھا۔ یعنی آق سُنقُر الاحمدیلی، جس کا ذکر سلطان محمد (م ۵۱۱ھ/ ۱۱۱۸ء) کے بیٹوں کے باہمی جنگ وجدال کے سلسلے میں اکثر آتا ہے۔ ۵۱۴ھ میں مسعود بن محمد نے اپنے سابق اَتابک قاسم الدولۃ البُرسُقی کو مراغہ میں متعین کر دیا۔ لیکن سلطان محمود بن محمد نے آق سُنقُر کو (جو بغداد پہنچ چکا تھا) پھر مراغہ میں بحال کر دیا۔ ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱ء میں ملک طغرل بن محمد کے اتابک کُنتُغدِی کی وفات پر آق سُنقُر کی دلی خواہش یہ تھی کہ وہ اس کا جانشین بنے، طغرل نے حکم دیا کہ وہ دس ہزار سوار جمع کرے اور خود اس کے ہمراہ اَرّان کی فتح کے لیے روانہ ہوا۔ اس شہر کے ناکام محاصرے کے دوران میں جُیوش بیک نے، جسے سلطان محمود نے بھیجا تھا، مراغہ پر قبضہ کر لیا۔ سال ۵۱۶ھ/ ۱۱۲۸ء [کذا، ۱۱۲۲ء] کے تحت وقائع گرجستان (Brosset، ۱: ۳۶۸) میں مذکور ہے کہ اتابک اَرّان اَغسُنقُل (آق سُنقُر) کو، جسے طُغرِل کی جانب سے یہ حکم ہوا تھا کہ وہ شَرْوان پر حملہ کرے، شکست ہوئی۔ ۵۲۲ھ میں اسے مَزْیَدی دُوبیے کی سازشوں کا قلع قمع کرنے کا کام سپرد ہوا۔ ۵۲۴ھ کے واقعات میں ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ آق سُنقُر داؤد بن محمد کے اتابک کی حیثیت سے اس کے تاج وتخت کے ادّعا کی حمایت کرنے میں مصروف ہے۔ ۵۲۶ھ میں طُغرِل نے اپنے بھتیجے داؤد کو شکست دی اور مراغہ اور تبریز پر قبضہ کر لیا (البُنداری، ص ۱۶۱)۔ آق سُنقُر بغداد کی طرف فرار ہو گیا اور اس کے بعد اس نے داؤد کے دوسرے چچا مسعود کی مدد کی کہ وہ آذربیجان پر دوبارہ قبضہ کر لے۔ اس نے ہَمَذان پر بھی قبضہ کر لیا لیکن ۵۲۷ھ/ ۱۱۳۳ء میں طُغرِل کی انگیخت پر اسمٰعیلیوں نے اسے قتل کر دیا (وہی کتاب، ص ۱۶۹).

آق سُنقُر کے بیٹے اور جانشین کو بھی عام طور پر آق سُنقُر ہی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے (ابن الأثیر، ۱۱: ۱۶۶ و ۱۷۷؛ تاریخ گُزیدہ، ص ۴۷۲) لیکن اس کا نام آرسلان بن آق سُنقُر (اخبار الدولۃ السلجوقیۃ) بھی مذکور ہے اور عماد الدّین نے اسے نصرت الدّین خاص بے (البُنداری، ص ۲۳۱، ۲۴۳ پر: نصرت الدّین آرسلان - ابا؟) لکھا ہے۔ اس زمانے میں آذربیجان کی حکومت اِلدِگُز آرسلان بن طُغرِل کے اتابک اور آق سُنقُر ثانی کے درمیان منقسم تھی، جو بالخصوص مَلِک محمد بن سلطان محمود کے خاندان سے متعلق تھا۔ ۵۴۱ھ/ ۱۱۴۶ء میں آق سُنقُر کے ایک دشمن خاص بیک آرسلان بن بلنگری [بلنک ایری؟] نے مراغہ کا محاصرہ کر لیا (البنداری، ص ۲۱۷)۔ ۵۴۷ھ/ ۱۱۵۲ء میں سلطان محمد نے ابن بِلنِک ایری کو قتل کرا دیا، لیکن فی الواقع اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی وجہ سے آذربیجان کے دونوں حکمران (صاحبان) یعنی اِلدِگُز اور آق سُنقُر چوکنّے ہو گئے اور انھوں نے ایک اَور دعوے دار (سلیمان) کو کھڑا کر دیا۔ جب محمد اپنی جگہ پر دوبارہ قابض ہو گیا تو اس نے آق سُنقُر کو اپنے بیٹے داؤد کا اتابک مقرر کیا۔ اس لیے اِلدِگُز کی آق سُنقُر سے بگڑ گئی۔ آق سُنقُر نے شاہ اَرْمَن کی مدد سے پہلوان بن الدگز کو سفید رود پر شکست دی۔ ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء میں اس نے اِنَنج والی رے کی حمایت کی، جو الدگز کا مخالف تھا، لیکن ۵۵۷ھ میں الدگز نے اس امیر کو شکست دے دی اور اس کے بعد آق سُنقُر الدگز کے ساتھ گرجستان کی مہم پر روانہ ہو گیا (۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء)۔ ۵۶۳ھ میں آق سُنقُر نے دربار بغداد سے اپنے شاگرد داؤد کے حق میں پروانۂ نیابتِ شاہی حاصل کر لیا، جس سے پہلوان کے ساتھ ایک نئے تصادم کی صورت پیدا ہو گئی (ابن الأثیر، ۱۱: ۲۱۸)۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد آق سُنقُر بساط عمل سے غائب ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ از روے تاریخ گزیدہ، ص ۴۷۲ اس کے بھائی قُتلغ نے رے کے امیر اِنَنج (م ۵۶۴ھ/ ۱۱۶۸-۱۱۶۹ء دیکھیے ابن الأثیر، ۱۱: ۲۳۰) کی حوصلہ افزائی پر مراغہ میں بغاوت برپا کر دی، جسے پہلوان نے فرو کیا اور مراغہ کا شہر آق سُنقُر کے بھائیوں علاء الدین اور رکن الدین کو دے دیا.

۵۷۰ھ کے تحت ابن الأثیر (۱۱: ۲۸۰) نے مراغہ میں آق سُنقُر ثانی کے بیٹے فلک الدین کا ذکر کیا ہے، جس کے دل میں لازمًا یہ خواہش پیدا ہوئی ہو گی کہ تبریز پر قبضہ جما یا جائے، لیکن پہلوان کے ساتھ دو دو ہاتھ ہونے کے بعد اسے اس دعوے سے دستبردار ہونا پڑا۔ اس کے باوجود دونوں خاندانوں کے درمیان موروثی عناد ونفاق برقرار رہا۔ ۶۰۲ھ/ ۱۲۰۵-۱۲۰۶ء میں امیر مراغہ علاء الدین نے اِربل کے گوکبُوری سے یہ سمجھوتا کیا کہ شہزادہ ابوبکر اِلدِگُز کو، جو حکومت کرنے کے ناقابل تھا، معزول کر دیا جائے۔ لیکن اس نے اپنے خاندان کے قدیمی غلام آی دُغمُش کی مدد سے علاء الدولہ کو مراغہ سے نکال دیا اور اس کے بدلے اسے اُرمیہ اور اُشنُو دے دیا۔ ۶۰۴ھ میں علاء الدولہ (جسے ابن الأثیر، ۱۲: ۱۵۷، ۱۸۲ اس مقام پر قرہ سُنقُر لکھتا ہے) فوت ہو گیا۔ اور اس کے ایک دلیر ملازم نے اس کے نابالغ بیٹے کو اپنی حفاظت میں لے لیا، جو ۶۰۵ھ میں فوت ہو گیا۔ ملازم قلعہ رُوئین دِز میں مقیم رہا اور ابوبکر نے مراغہ کے باقی ماندہ علاقے پر قبضہ کر لیا۔ یہ بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ علاء الدین ہی وہ سرپرست شہزادہ تھا جس کی خدمت میں نظامی شاعر نے اپنی مشہور مثنوی هفت پیکر (جس کی تکمیل ۵۹۳ھ میں ہوئی) نذر کی تھی اور جسے شاعر موصوف علاء الدین کُرْب (کوررپ= جوان) آرسلان (دیکھیے Cat. Pers Mss.: Rieu، ۲: ۵۶۷ اور Supp.، ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۴) کے نام سے یاد کرتا ہے۔ نظامی نے اس کے دو بیٹوں نصرت الدین محمد اور احمد کا بھی ذکر کیا ہے (ان میں سے ایک بیٹا شاید وہ ہو جو بقول ابن الأثیر ۶۰۵ھ میں فوت ہو گیا تھا).

اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اس خاندان میں عورتوں کی جانشینی کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ جب ۶۱۸ھ/ ۱۲۲۱ء میں مغلوں نے مراغہ پر قبضہ کر لیا تو والیۂ شہر نے

اپنی جان قلعہ روئین دِز میں پناہ لے کر بچائی۔ ۶۲۴ھ/۱۲۲۴ء [کذا، ۱۲۲۶-۱۲۲۷ء] میں شرف الملک وزیر خوارزم شاہ جلال الدین نے روئین دِز کا محاصرہ کیا، جس کی ملکہ علاء الدین کرب (نَسَوِی، ص ۱۲۹؛ ممکن ہے کورپ اپا؟ ہو) کی پوتی تھی۔ اس کی شادی اِلدِگزی اُزبک کے بہرے گونگے بیٹے (جسے ''خاموش'' کہتے تھے) سے ہوئی تھی۔ لیکن غالب گمان یہ ہے کہ اس سے بعد میں اس بنا پر علیٰحدگی ہوگئی کہ وہ جلال الدین سے جاملا اور اس کے بعد اسمٰعیلیوں کے ساتھ شریک ہوگیا (نَسَوی، ص ۱۲۹، ۱۳۰)۔ شہزادی شرف الملک سے نکاح کرنے ہی والی تھی کہ جلال الدین موقع پر آ پہنچا اور اس نے اس سے شادی کر لی اور قلعہ رُوئین دِز کا اپنی طرف سے ایک گورنر مقرر کر دیا (وہی کتاب، ص ۱۵۷)۔ خاموش خود کثیر العیال تھا اور یہ بات واضح نہیں ہوسکی کہ آیا اس کا بیٹا اتابک نصرت الدین اس احمد یلی شہزادی کے بطن سے تھا یا کسی اَور عورت کے۔ بقول جُوَینی نصرت الدین علاقۂ روم میں چھپا رہا لیکن ۶۴۴ھ/۱۲۴۶ء کے قریب اسے گویوک خان نے تبریز اور آذربیجان پر حکومت کرنے کی سند ''آل تمغا'' عطا کر دی۔

(V. Minorsky مِنوَرسکی)

---

* احمر، بنو: خاندان بنونصر کے بنوالاحمر کا نسبی نام (رک بہ نصر، بنو)۔

---

* **الاَحنَف بن قَیس**: بصرے کے ایک تمیمی شیخ ابوبَحر صَخر (جنھیں بعض وقت غلطی سے الضحّاک بھی کہتے ہیں) بن قَیس بن معاویہ التمیمی السَّعدِی [المِنقَری] کا عرف۔ وہ مُرّہ بن عُبَید کے خاندان سے تھے۔ ماں کی طرف سے ان کا سلسلہ باہلی قبیلے اَود بن مَعْن سے ملتا تھا۔ ظہورِ اسلام سے پہلے [۳ق-ھ/۶۱۹ء میں] پیدا ہوے۔ غالباً بچپن ہی میں والد کے سائے سے محروم ہو گئے، جسے بنو مازِن نے مار ڈالا تھا۔ ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ وہ پیدائش ہی سے اپاہج تھے اور ان پر ایک عملِ جراحی بھی ہوا تھا۔ ان کے عرف ابوالاحنف کی توجیہ بھی یہی ہے کہ اس کے پاؤں ٹیڑھے تھے لیکن اس خرابی کے علاوہ ان کے اعضا میں اَور خرابیاں بھی تھیں (ان کے حلیے کی تفصیل کے لیے دیکھیے الجاحظ: البیان، طبع ہارون، ۱:۵۶) [انھوں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا زمانہ پایا لیکن آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ملے نہیں]۔

ظہورِ اسلام پر بنوتمیم نے آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے ارشادات کی طرف توجہ نہیں کی تھی۔ الاحنف ہی وہ شخص ہیں جنھوں نے انھیں قبولِ اسلام پر مائل کیا۔ اس کے بعد وہ [حضرت] عمر[رض] کی خدمت میں پیش ہوے۔ وہ بصرے کے اوّلین باشندوں میں شمار ہوتے ہیں، جہاں وہ بہت جلد قوم کے ترجمان اور تمیمیوں کے سردار بن گئے۔ انھوں نے پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی میں شہر بصرہ میں سربرآوردہ مقامی زعما، ادبا، علما اور سیاست دانوں کی ایک مجلس قائم کی۔ [حضرت] ابوموسیٰ الاشعری[رض] کے زیرِ قیادت انھوں نے بالخصوص ۲۳ھ/۶۴۴ء اور ۲۹ھ/۶۴۹-۶۵۰ء میں قُم، کاشان اور اصفہان کی تسخیر میں نمایاں حصہ لیا۔ بعد میں وہ عبداللہ بن عامر [رک بآن] کے بہترین سپہ سالاروں میں شمار ہوے اور اسی کے حکم سے انھوں نے قُہستان، ہرات، مرو، مروالروذ، بلخ اور دوسرے علاقے فتح کیے (مروالروذ کے قریب ان کی بنائی ہوئی عمارتوں یعنی قصر الاحنف اور رُستاق الاحنف کی وجہ سے ان کے نام کو دوام نصیب ہوا)۔ وہ اپنی فوجوں کو طخارستان کے میدانوں تک بڑھائے چلے گئے اور اس طرح آخری شاہِ ایران کے لیے یہ بات ناممکن ہوگئی کہ وہ مسلمانوں کے خلاف کوئی منظّم معرکہ آرائی کر سکے۔ کچھ عرصے تک وہ خراسان کے ایک ضلع کے حاکم بھی رہے لیکن بعد میں وہ بصرے واپس چلے آئے، جہاں تمیمیوں کا سردار ہونے کی وجہ سے انھیں سیاسی زندگی میں نمایاں حصہ لینے کا موقع ملا۔ جنگِ جَمل (۳۶ھ/۶۵۶ء) میں جو حامیانِ علی[رض] اور [حضرت] عائشہ[رض] کے درمیان ہوئی تھی وہ غیر جانب دار رہے لیکن اگلے سال جنگِ صفّین میں وہ [حضرت] علی[رض] کی طرف سے لڑے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سے وہ مقامی سیاسی معاملات ہی میں منہمک رہے لیکن بنو امیہ کو ان کے اثر و رسوخ کا اتنا احساس تھا کہ وہ ان سے عام سیاسی مسائل میں بھی مشورہ لیتے رہتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ انھیں [حضرت] معاویہ[رض] کی جانشینی کے مسئلے پر بھی رائے زنی کا موقع ملا۔ بصرے میں بنو ربیعہ، جن کا سردار بَکر بن وائل تھا اور بنو مُضَر، جن کی نمائندگی تمیمی کرتے تھے، در پردہ ایک دوسرے کے مخالف تھے۔ الاحنف نے اپنی مستعدی سے باہمی خون ریزی کو تو روکے رکھا، لیکن وہ عداوت کی دھکتی ہوئی چنگاریوں کو پوری طرح بجھا نہ سکے۔ یزید بن معاویہ[رض] کی وفات (۶۴ھ/۶۸۳ء) پر بصرے میں ایک بغاوت ہوئی اور وہاں کے گورنر عُبَید اللہ بن زِیاد [رک بآن] نے ایک اَزدِی مسعود بن عمر العَتَکی کو شہر کا نگران مقرر کر دیا، لیکن اسے جلد ہی قتل کر دیا گیا۔ قبیلۂ اَزد نے اس کے بعد قبیلۂ بَکر اور عبدالقیس کے ساتھ تمیمیوں کے خلاف اتحاد کر لیا، جنھیں الاحنف نے اَزدیوں کے ساتھ اعتدال پسندانہ رویہ رکھنے کی تاکید کر رکھی تھی۔ کئی مہینے تک صورت حال حد درجہ الجھی ہوئی رہی۔ بالآخر الاحنف ایک ایسے سمجھوتے پر راضی ہو گئے جس کی شرائط اَزدیوں کے حق میں تھیں اور انھوں نے اپنی جیب سے ازدی مقتولین کا خون بہا بھی ادا کر دیا۔ جب امن قائم ہوگیا تو انھوں نے پورے انہماک اور توجہ سے بصرے کے تمام قبائل کو اپنے مشترک دشمنوں، یعنی خوارج، کے خلاف، جو شہر کے خطرے کا باعث بن رہے تھے، متّحد کر لیا۔ انھوں نے ہی ۶۵ھ/۶۸۴-۶۸۵ء میں یہ تجویز پیش کی کہ المُہلَّب الاَزدِی [رک بآن] کو ازارقہ کے خلاف ایک مہم کا سپہ سالار بنایا جائے، کیونکہ انھیں توقع تھی کہ باشندگانِ شہر انھیں یہ عہدہ قبول کر لینے پر آمادہ کر لیں گے۔ ۶۷ھ/۶۸۶-۶۸۷ء میں شیعہ فرقے کے .....قائد المختار [الثقفی] نے شہر میں اپنے حامیوں کی ایک جماعت پیدا کر لی، لیکن الاحنف نے شیعوں کی مخالفت کی اور المختار کے حامیوں کو شہر سے نکال دیا۔ اس کے بعد انھوں نے بصرے کی فوج کے تمیمی جتھے کی قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی

اور اس فوج نے مُصْعَب بن الزبیر کے ماتحت المختار پر حملہ کرنے کی غرض سے کوفے کی طرف کوچ کیا، چنانچہ اسی جگہ بڑی عمر میں ان کا انتقال ہوگیا [۷۲ھ/ ۶۹۱ء، بقول الذہبی، قبل الخمیس].

ان کی نسل تو جلد ہی ختم ہوگئی لیکن ان کی یاد بنی تمیم کے دلوں میں برابر تازہ رہی، جو انھیں اپنا بہت بڑا قائد سمجھتے تھے۔ انھیں شعر وسخن کا بھی تھوڑا سا مذاق تھا لیکن ان کی شہرت ان کی دانش مندی کی بنا پر ہے، جس کا اظہار ان کے چھوڑے ہوے ان بے شمار اقوال وحِکم سے ہوتا ہے جن میں سے بعض ضرب الامثال بن گئے۔ ان کے حلم کا مقابلہ معاویہ [رض] کے حلم سے کیا جاتا ہے اور اسے ضرب المثل کی حیثیت حاصل ہے؛ چنانچہ مثل مشہور ہے کہ اَحْلَمُ منَ الْاَحْنَف [احنف سے بھی زیادہ حلیم] (الجاحظ: الحیوان، باردوم، ۲: ۹۲؛ المیزانی، ۱: ۲۲۹-۲۳۰).

مآخذ: (۱) الجاحظ: البیان و الحیوان، اشاریہ؛ (۲) وہی مصنّف: مختار، مخطوطۂ برلن ۵۰۳۲، ورق ۸۱ تا ۸۶ ب؛ (۳) بلاذری: الانساب، ورق ۴ ب ۵، اشاریہ، مخطوطۂ استانبول، ۲: ۹۹۴ ببعد (دیکھیے *B.Ét*، ۱۹۵۲-۱۹۵۴ء، ص ۲۰۸)؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۷/۱: ۶۶-۶۹؛ (۵) الدِینَوَری: الاخبار الطوال، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ (۶) ابن قُتَیبہ: مَعارِف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء، ص ۳۶، ۳۷، ۱۳۴، ۱۸۶-۱۸۷، ۲۵۰، ۲۶۸؛ (۷) وہی مصنّف: عُیُون الأخبار، اشاریہ؛ (۸) ابن بُبانَہ: سَرح العُیُون، ص ۵۳-۵۷؛ (۹) طبری اشاریہ؛ (۱۰) ابن الأثیر، اشاریہ؛ (۱۱) ابن حجر: اِصابۃ، عدد ۴۲۹؛ [(۱۲) وہی مصنف: تہذیب التہذیب، ۱: ۱۹۱] (۱۳) میدانی: اَمثال، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۱: ۲۲۹-۲۳۰؛ ۲: ۲۷۴؛ (۱۴) الأغانی، اشاریہ؛ (۱۵) گولڈ تسیہر (Goldziher): *Muh. St.*، ۲: ۹۶، ۲۰۵؛ (۱۶) Ch. Pellat: *Milieu baṣrien*، اشاریہ؛ [(۱۷) یاقوت: معجم البلدان، ۳: ۴۰۹؛ (۱۸) ابن خلّکان، ۱: ۲۳۰؛ (۱۹) ذکر اخبار اصبہان، ۱: ۲۲۴؛ (۲۰) ابن عساکر، ۷: ۱۰؛ (۲۱) الدیار بکری: الخمیس، ۲: ۳۰۹؛ (۲۲) الذہبی، تاریخ، ۳: ۱۲۹].

(CH. PELLAT)

---

* **الأحْوَص:** الانصاری، عبداللہ بن محمد بن عبداللہ بن عاصِم بن ثابِت، بنو ضُبَیْعہ بن زید (قبیلۂ الاَوْس کا ایک بطن) میں سے تھا۔ تقریباً ۳۵ھ/ ۶۵۵ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تمام عمر مدینۂ [منوّرہ] کے مہذب معاشرے میں بسر ہوئی۔ مدینے کے شریف زادے ابتدائی فتوحات [اسلامی] کی بدولت دولت مند ہوگئے تھے۔ انھیں شہر کی تاریخی عمارات اور باغات کی فروخت سے بے حساب دولت حاصل ہوچکی تھی اور خلیفہ کی جانب سے بھی مالی اعانت ملتی رہتی تھی؛ البتہ انھیں سرکاری ملازمت اور سیاسیات میں حصہ لینے کی اجازت نہ تھی۔ گویا سیاسی اعتبار سے وہ ایک قسم کے جلاوطن لوگ تھے۔ ثروت اور سیاسی آرزوؤں سے انقطاع نے مدینے کی معاشرتی زندگی پر نمایاں اثر ڈالا۔ معاشرے کے اس ماحول میں [ایک طبقے میں] عشقیہ شاعری نے فروغ پایا اور اس میدان میں عمر بن ابی ربیعہ العَرْجی اور الاَحْوص پیش پیش تھے۔

الاَحْوص کے ذاتی روابط پہلے پہل اموی بادشاہ الولید سے قائم ہوے، جس کے ہاں وہ مختلف موقعوں پر مہمان کی حیثیت سے آکر رہا۔ عمر بن عبد العزیز [رح] جب مدینے کے گورنر تھے تو انھوں نے ایک مرتبہ عشق بازی کے الزام میں اسے درّے لگوائے تھے (الأغانی، ۶: ۵۳-۵۴)۔ الولید کی حکومت کے آخری ایّام میں ابن حزم سے اس کی ان بن ہوگئی، جو پہلے (۹۴ھ/۷۱۳ء) مدینے کا قاضی ہوا اور بعد میں (۹۶ھ/۷۱۵ء) میں گورنر ہوگیا۔ الاحوص نے خلیفہ کی موجودگی میں اس کی ہتک کی اور اشعار میں اس کی ہجو بھی لکھی۔ اس کے علاوہ بعض سیاسی اور اخلاقی جرائم بھی اس کی بدنامی کا باعث ہوگئے، مثلاً اس کے فاسقانہ عشق ومحبت کے واقعات، شریف خواتین (مثلاً حضرت سُکَیْنہ بنت الحسین [رض]) کا قصیدوں کی نسیب میں ذکر، شرفا سے اس کا نزاع وجدال، اُبنہ وغیرہ کا اس پر شُہَہ، فحش کلامی؛ اور شاید یہ واقعہ بھی اس کے خلاف ثابت ہوا ہو کہ وہ ایک ایسے خاندان سے تعلق رکھتا تھا جس نے بغاوتِ مدینہ میں اہمّ حصہ لیا تھا۔ برسرِ اقتدار جماعت کی تحریص پر خلیفہ سلیمان کے حکم سے اسے درّے لگوائے گئے، شکنجے میں کسوایا گیا اور بحیرۂ احمر کے جزیرے دَہْلَک میں جلاوطن کردیا گیا (الأغانی، طبع اوّل، ۴: ۸۴، طبع سوم، ۴: ۲۴۶)؛ طبع اوّل ج، ۴: ۴۳ (طبع سوم، ۴: ۲۳۳)؛ طبع اوّل، ۴: ۴۵ (طبع سوم، ۴: ۲۳۹))۔ سلیمان [بن عبدالملک] اور عمر [بن عبدالعزیز] کے عہدِ حکومت میں یعنی چار پانچ سال تک وہ اسی جزیرے میں رہا؛ اگرچہ بعض انصار نے اس کی رہائی کی سفارش بھی کی۔ یزید ثانی نے اسے رہا کرکے [مال وکسوۃ (لباس) بھی عطا کیا، الأغانی]۔ الاَحْوص اب اس کا ندیم بن گیا اور بادشاہ کے سیاسی مقاصد کی تائید میں اس نے بنومہلّب کی ہجو کی۔ یزید سے تعلقات پیدا ہو جانے کے بعد الاحوص کے حالات کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ ۱۱۰ھ/ ۷۲۸-۷۲۹ء میں وہ بیمار ہوا اور وفات پائی۔

الاَحْوص کے چال چلن کی بابت تمام آرا سلبی ہیں۔ اس میں نہ مروت تھی نہ دین (الأغانی، طبع اوّل، ۴: ۴۳؛ طبع سوم، ۴: ۲۳۳) لیکن بحیثیت شاعر اسے بہت سراہا گیا ہے۔ غزل، فخر، مدح اور ہجو میں وہ دوسروں سے گوے سبقت لے گیا تھا۔ روانی طبع، سلاستِ کلام، صحتِ معنی، رونقِ شعر، شیرینی الفاظ، خوب صورت اور ملائم طبع تعبیرات اور اجزاء قصیدہ کی حسن ترتیب کی وجہ سے اس کی تعریف کی جاتی ہے۔ تاہم عمر بن ابی ربیعہ کے مقابلے میں اس کی قوتِ اختراع کا پایہ کم تر ہے۔ یہ بات اس سے ظاہر ہوتی ہے کہ وہ قدیم اوزان اور قدیم قصائد کے موضوعوں کا اتباع کرتا ہے۔ اس کی زبان میں مدینے کے لہجے کا اثر غالب ہے (قبل Petráček، در *ArOr*، ۱۹۵۴ء، ص ۴۶۰-۴۶۶).

مآخذ: (۱) الأغانی، طبع اوّل، ۴: ۴۰-۵۷ طبع سوم، ۴: ۲۲۴-۲۶۸ اور *Tables*، بذیل مادّۂ الاحوص؛ (۲) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۳۲۹-۳۳۲؛ (۳) خزانۃ، ۱: ۲۳۲-۲۳۴؛ (۴) الجُمَحی: طبقات، قاہرہ ۱۹۲۵ء، ص ۳۳۴-۳۴۵؛ [(۵) ابن

عبد ربہ: العِقْد، بہ اِمداد فہارس]؛ (۶) ابن حَزم: جمہرۃ، ص ۳۱۳؛ اس کے اشعار کتب ذیل میں ہیں (۷) بَکْری: مُعْجَم؛ (۸) البُحْتُری: حَماسۃ؛ (۹) ابوتمّام: حَماسۃ؛ (۱۰) یاقوت: ارشاد؛ (۱۱) وہی مصنّف: معجم؛ (۱۲) لسان العرب [بہ اِمداد فہارس، ص ۳ و ۱۸۱ نیز لسان، ۱۲: ۱۸۲]؛ (۱۳) تاج العروس؛ (۱۴) ابن داؤد الاصفہانی: زہرۃ؛ اس کے متعلق مطالعات ذیل بھی دیکھیے: (۱۵) ہامر پُرگشٹال (Hammer-Purgstall): *Literaturgesch*، ۲: ۲۳۲ ـ ۲۴۰؛ (۱۶) براکلمان، ۱: ۴۴؛ (۱۷) Rescher: *Abriss der ar. Lit.*، ۱: ۱۶۷ ـ ۱۶۸؛ (۱۸) Pizzi: *Lett. ar.*، ۱۱۵؛ (۱۹) Gaudefroy-Demombyns: *Introduction au livre de la poésie et des poètes*، ص ۶۴ ـ ۶۷؛ (۲۰) طٰہٰ حسین: حدیث الاَربعاء، ۲: ۹۳ ـ ۱۰۴ (قاہرہ ۱۹۲۶ء)؛ (۲۱) K. Petráček: *Al Ahwaṣ al-Anṣāri, Prispěvky k poznání života a dila*، مقالہ ۱۹۵۱ء Prague، *ArOr* میں شائع ہوگا۔

(K. Petráček)

---

* **اِحْیاء**: (ع) ''بنجر زمین کو آباد کرنا''، اسلامی فقہ کی کتابوں کے ابواب البیوع میں ایک باب اِحْیاء المَوات کا بھی ہوتا ہے، جس کے لفظی معنی ہیں ''مردہ زمین کو زندہ کرنا''۔ جو زمین کام میں نہ آتی ہو اسے موات کہتے ہیں۔ جب کوئی مسلمان کسی غیر مزروعہ زمین کو آباد کرتا ہے بشرطیکہ وہ کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کی ملکیت بن جاتی ہے۔ اکثر فقہا کے نزدیک اس کے لیے حکام سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حکومت سے اجازت لیے بغیر موات میں زراعت کرنا جائز نہیں۔

مآخذ: (۱) ابویوسف: کتاب الخراج (بولاق ۱۳۰۲ھ)، ص ۳۶ ببعد؛ (۲) الماوَرْدی: الاَحکام السُلْطانیۃ (طبع M. Enger)، ص ۳۰۸ ببعد؛ (۳) النَوَوی: مِنہاج الطالبین (طبع L. W. C van den Berg)، ۲: ۱۷۱ ببعد؛ (۴) ابن قاسم الغَزّی: فَتْح القَرِیب (طبع v. d. Berg)، ص ۳۹۲ ببعد؛ (۵) الدِمَشْقی: رَحمَۃُ الاُمَّۃِ فِی اِخْتلاف الاَئِمَّۃِ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۹۳ ببعد؛ (۶) زخاؤ (E. Sachau): *Muhamm. Recht nach schāfiitischer Lehre*، ص ۵۸۳ ببعد؛ (۷) N. V. Tornauw: *Das Moslemische Recht*، ص ۲۲۵ ببعد۔

(Th. W. Junboll جوئنبول)

---

* **اَخ**: رک بہ عائلہ، اخوان، مواخاۃ۔

---

* **اَخْبار**: رک بہ تاریخ۔

---

* **اَخبار مجموعہ**: ایک مختصر اور کسی گمنام مصنّف کی لکھی ہوئی تاریخ، جس میں عربوں کی فتح اندلس کا ذکر ہے۔ یہ زمانہ قرطبہ کی مروانی حکومت کے قیام سے پہلے کا ہے لیکن اس میں امارتِ مروانی کا ذکر بھی عبدالرحمٰن الثالث الناصر کے عہد تک کا موجود ہے۔ اس کتاب کا متن Bible. Nat. کے *unicum* کے مطابق پیرس میں شائع ہوا اور اس کا ترجمہ ہسپانوی زبان میں Lafuente y Alcantara (میڈرڈ ۱۸۶۷ء) نے کیا، لیکن جب سے ابن حیّان کی مُقْتَبِس کا بڑا حصہ دستیاب ہوا ہے۔ ایک مستند ماخذ کی حیثیت سے اس کی چنداں اہمیت نہیں رہی۔ یہ ایک غیر متناسب اور نسبۃً بعد کے زمانے کی تصنیف ہے، یعنی غالبًا اس زمانے کی جب بلنسیہ دوبارہ فتح ہوا۔ اس میں قدیم دفاتر وقائع اور تواریخ سے طویل عبارتیں منقول ہیں، بالخصوص عیسٰی بن احمد الرازی کی تصنیف کے اقتباسات زیادہ ہیں، چونکہ اس کتاب میں ان مآخذ کا جن سے اقتباس کیا گیا یا جو بعینہٖ نقل کیے گئے ہیں ذکر نہیں اس لیے ڈوزی کو (دیکھیے دیباچہ ابن العذاری: البیان المُغْرِب، طبع ڈوزی، لائڈن ۱۸۴۸ ـ ۱۹۵۱ء، ۱۰: ۱۲) اور اسی طرح رائبیرا (Ribera) کو (دیکھیے پیش لفظ ترجمہ اِفْتِتاح از ابن القُوطیّہ، میڈرڈ ۱۹۲۶ء، ورق ۱۳) بھی یہ دھوکا ہوا کہ یہ تصنیف طبع زاد ہے۔ غیر عربی دان ہسپانوی مصنّف Cl. Sanchez Albornez کے انتہائی طور پر بحث طلب مطالعے اور اُن مختلف فیہ نتائج کا جن تک وہ اپنی تصنیف *El Ajbār maymū'a, cuestiones historiográficas que suscita*، Buenos Aires، ۱۹۴۴ء، میں پہنچا ہے، یہاں صرف ذکر کر دینا کافی ہے۔

مآخذ: براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۱: ۲۳ ـ ۳۲۔

(E. Lévi-Provençal لیوی پروونسال)

---

* **اَخْتَری**: مصلح الدین مصطفٰی شمس الدین القرہ حصاری (م ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۱ء) کا تخلّص۔ اس نے ایک عربی-ترکی لغت مرتّب کی (۹۵۲ھ/ ۱۵۴۵ء)، جو اَخْتَری کبیر کے نام سے مشہور ہے (اس کے منقح مختصرات بھی ہیں) اور (۱۲۴۲ھ، ۱۳۵۶ھ اور ۱۲۹۲ھ میں) قسطنطنیہ میں طبع ہوئی، قب فلُوگل: *Die arab. pers. u türk Hss. zu Wien*، ۱: ۱۱۹ ـ ۱۲۰۔

---

* **اِخْتِلاج**: (ع) جسم کے اعضا کا لرزنا۔ یہیں سے علم الاختلاج نکلا، یعنی وہ فن جس میں اعضا کی غیر ارادی لرزش سے پیش گوئی کی جاتی ہے۔ اسے Palmology بھی کہا جاتا ہے۔ اس موضوع پر غالبًا سب سے قدیم تصنیف Μελαμποδος τεδογραμματέοις περὶ παλμῶν ہے προς Πτολεμαῖον βασιλέα: J. S. F. Franzius Altenbungi، *Scriplores physiognomoniae veteres*) ۱۷۸۰ء، ص ۴۵۱ ببعد)۔ عرب مصنّف بہر حال اس علم کی نسبت طُمْطُم ہندی کی طرف کرتے ہیں۔ یہ کون شخص تھا؟ اس کی ابھی تک توضیح نہیں ہوئی۔ ہوبر

(Hauber) نے ایک تجویز پیش کی ہے: طمطم (طِمطِم) = Δα'νδαμιζ = Dindymus، در *ZDMG*، ۶۳: ۴۵۷ ببعد.

مآخذ: (۱) Fleischer: *Über des verbedeutende Gliede- rzucken bei den Morgenländern Verhandl. der Kön Sächs Gesells der Wissensch.*، قسم فلسفہ و تاریخ، ۱۸۴۹ء، ص ۲۴۴ ببعد (= *Kleinere Schriften*، ۳: ۱۹۹ ببعد)؛ (۲) M. Gaster: *Des türkische Zuckingsbuch in Rumänien Zeitschr. für*، در *Rom. Philologie*، ۴: ۶۵ ببعد؛ (۳) H. Diels: *Abhandl. der ngsliteratur des Okzidents und Oriens Berl. Akademie*، ۱۹۰۷ء، ۱۹۰۹ء؛ (۴) Inostrančew، در *Zapiski Vost. Otd. Imp. Russk. Arch. Obč*، ۱۸: ۲۲۲ ببعد.

---

* **اِختِلاف:** (ع) رائے کا تفاوت، [بسبب آزادی رائے، اس لیے کہ امّت کا مزاج جمہوری اور شورائی ہے، تاکہ باہم مل کر معاملات طے کیے جائیں۔ یہ] اجماع [رک بآں] کے مقابل میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد علمائے شرع و اصول کی آرا کا وہ اختلاف ہے جو فقہی احکام و کلیات کی عملی تفصیلات میں ہو اور اس کی زد مہمّات اصول پر نہ پڑے، خصوصًا اوّل الذّکر (یعنی فقہی معاملات) میں۔ اس اختلاف سے مراد مذاہبِ اربعہ [رک بہ فقہ] کا باہمی اختلاف نیز وہ اختلاف ہے جو خود کسی مذہب کے اندر پایا جاتا ہے۔ ان لوگوں کے نظریات کے برخلاف جو اتحادِ عمل پر زور دیتے ہیں، اختلاف بہرحال ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ ان اختلافات کو کتابی شکل میں مدوّن کرنے کی بنا پر علمِ فقہ کی تحصیل کے ابتدائی زمانے سے لے کر آج تک علومِ اسلامیہ کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا ہے۔ Fr. Kern نے نہایت جامعیّت کے ساتھ ان کی یادداشتیں مرتب کی ہیں.

مآخذ: (۱) Snouck Hurgronje، در *Revue de l'Histoire des Religions*، ۳۷: ۱۷۸ ببعد؛ (۲) گولڈتسیہر (Goldziher): *Die Vorlesungen über den Islam*، ص ۹۳ - ۱۰۲؛ (۳) وہی مصنّف: *Zâhiriten*، ص ۵۱ - ۵۳؛ (۴) وہی مصنّف، در *Beiträge zur Religionswiss by the society for the study of Religions in Stockholm*، ۱ (۱۹۱۳-۱۹۱۴ء): ۱۱۵-۱۴۲؛ (۵) F. Kern، در *ZDMG*، ۵۵: ۶۱-۷۳؛ (۶) اسی کا عربی دیباچہ جو اس نے اپنی طبع طبری: اختلاف الفقہاء کے ساتھ شائع کیا (قاہرہ ۱۹۰۲ء).

(I. GOLDZIHER گولڈتسیہر)

---

* **الاَخرَس:** عبدالغفار بن عبدالواحد بن وَہب، عراق کا عرب شاعر، جو موصل میں ۱۲۲۰ھ/ ۱۸۰۵ء کے قریب پیدا ہوا [بروایتے ۱۲۲۵ھ - الاعلام، سرکیس] اور ۱۲۹۰ھ/ ۱۸۷۴ء میں بمقام بصرہ وفات پائی۔ بغداد میں سکونت اختیار کر لینے کے بعد اس نے داؤد پاشا والیِ بغداد کے ساتھ کچھ راہ و رسم پیدا کر لی۔ مؤخّر الذکر نے اس کی درخواست پر نقصِ گویائی رفع کرنے کے لیے، جس کی بنا پر وہ الاخرس (گونگا) کے نام سے مشہور ہو گیا تھا، ہندوستان بھیج دیا، مگر اس نے عملِ جراحی کرانے سے انکار کر دیا۔ اس کے مدحیہ قصائد کی بدولت، جو اس نے داؤد پاشا اور عبدالباقی نیز بغداد اور بصرے کے متعدد معزّزین کی تعریف میں لکھے، بظاہر اس کی معاش کا بندوبست ہو گیا، لیکن عراق میں اس کی شہرت و ناموری کا ذریعہ اس کے دوسرے اشعار ہیں، جو معیاری شاعری کی جملہ اصناف پر حاوی ہیں — غزل، مرثیہ، نوحہ، ہجو، مناظر فطرت اور خودستائی وغیرہ۔ اس نے چند ایک مُوشّحات اور بعض قابلِ ذکر رندانہ گیت بھی لکھے، جن کی بنا پر وہ انیسویں صدی کا ابونواس کہلانے لگا تھا۔ اس کا دیوان اگرچہ نامکمل ہے مگر عبدالباقی کے برادر زادہ احمد عزت پاشا الفاروقی کی کوشش سے مدوّن اور ۱۳۰۴ھ/ ۱۸۸۶ء میں الطِراز الأَنفَس فی شعر الأخرس کے نام سے قسطنطنیہ [۱۳۰۴ھ] میں چھپ گیا ہے.

مآخذ: (۱) جرجی زیدان: تراجم مشاهير الشرق، طبع ثالث، ۱۹۲۲ء، ۲، ۲۵۷-۲۶۰؛ (۲) شیخو (L.Cheikho): *La Littérature arabe au XIX^e Siècle* [الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر]، طبع ثانی، ۱۹۲۴-۱۹۲۶ء، ۲: ۹-۱۱؛ (۳) M. M. al-Baṣīr: نهضة العِراق الادبية فی القَرْن التاسِع عَشَر، بغداد ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۶ء، ص ۱۱۴-۱۱۹؛ (۴) H. Pérès: *La litt. arabe et l' Islam par les textes*، ص ۲۸؛ (۵) براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۲: ۷۹۲ و حوالہ جات پیش کردہ؛ [(۶) تاریخ الموصل، ۲: ۲۳۷؛ (۷) العقود الجوهرية، ص ۹۶؛ (۸) العراقيات، ۱: ۱۹۹؛ (۹) المسک الاذفر، ص ۱۱۶].

(CH. PELLAT)

اَخَرنَر: رک بہ نجوم. *

---

* **اَخسِیکَث:** یا اَخشِیکَث [یا اَخسِیکَت، دیکھیے یاقوت] (سُغدی زبان (Sogdian) میں بمعنی "امیر کا شہر")، چوتھی/دسویں صدی عیسوی میں فرغانہ کا دارالسّلطنت اور اس کے امیر اور امیر کے عمّال یا نائبوں کی جاے سکونت، سیر دریا (سیحون) کے شمالی کنارے، کسانسے کے دھانے کے قریب پہاڑ کے دامن میں واقع تھا۔ ابن خُرّداذبہ (م ۲۰۸ھ) اس شہر کو "مدینہ فرغانہ" (فرغانہ کا شہر) موسوم کرتا ہے۔ ابن حَوقل (Kramers) ص ۵۱۲ کے بیان کے مطابق یہ بڑا شہر تھا (ایک مربّع میل)۔ اس میں کئی نہریں تھیں اور ایک بلند قلعہ [قُہُندُر] جہاں جامع مسجد، والی کا محل اور قید خانہ تھا۔ اس وقت شہر کے اردگرد ایک فصیل تھی، جس میں پانچ دروازے تھے اور اس کے باہر وسیع بیرونی بستیاں اور باغات پھیلے ہوے

تھے۔شہر میں اور باہر کی بستی میں ایک ایک منڈی تھی اور قرب و جوار میں زرخیز چراگاہیں تھیں (الاِصْطَخْرِی، ص ۳۳۳؛ المَقْدِسی، ص ۲۷۱؛ القَزْوِینی، ۲:۱۵۶؛ حُدُود العالم، ص ۷۲، ۱۱۶).

اس شہر کو بظاہر تیرھویں صدی عیسوی کے ابتدا میں خوارزم شاہ محمد ثانی کی جنگوں اور ان کے بعد مغلوں کے حملوں نے تباہ کر دیا (شرف الدین علی یزدی: ظفر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۸-۱۸۸۵ء، ۱:۴۴۱؛ ۲:۶۳۳، یہاں بھی اسے ''اُخسِیکَنت'' لکھا ہے)۔صدر مقام تو اَنْدِیجان میں منتقل کر دیا گیا تھا لیکن پھر بھی کچھ عرصے تک ''اُخسی'' — بابُر کے زمانے میں یہ شہر اسی نام سے پکارا جاتا تھا — فرغانہ کا دوسرا بڑا شہر رہا (دیکھیے ترجمہ Beveridge، اشاریہ)۔گیارھویں/سترھویں صدی عیسوی کے اواخر تک بھی نُمَنْگان فرغانہ کا موجودہ صدر مقام اُخسی کے گھٹیا چھوٹے بھائیوں (''توابع'') میں شمار ہوتا تھا؛ قب بحر الاسرار، در H. Ethé: *India Office Cat.*، شمارہ ۵۷۵، ورق چپ ۱۰۸۔اُخسی اور شَہْنَد کے دِیہات کے قرب و جوار میں کھنڈروں (مغرب سے مشرق کی جانب ۱,۰۰۰ قدم، شمال سے جنوب کی سمت میں ۶۰۰ قدم، سیر دریا کی سطح آب سے ۱۵۰ قدم اوپر) اور قدیم قلعہ اِسکی اُخسی کی N. I. Veselovskiy نے ۱۸۸۵ء میں سیاحت کی تھی (قب *Sredneaziatskiy Vyestnik*، تاشکِنت، جولائی ۱۸۹۶ء)۔[اس شہر کی طرف بہت سے علما منسوب ہیں، جیسے ابوالوفاء محمد بن محمد (م ۶۴۴ھ یا بقول یاقوت ۵۲۲ھ)، جولغت اور تاریخ کے امام تھے، ابورشاد احمد بن محمد، نوح بن نصر (موجود در ۴۱۵ھ)].

مآخذ: (۱) Schwarz: *Iran*، ۳:۲۶۹ (ضمنی حوالہ، کتاب ھٰذا میں فرغانہ کا ذکر بالکل موجود نہیں)؛ (۲) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۴۷۷ ببعد، ۴۸۹؛ (۳) K. Miller: *Mappae arabicae*، شٹٹ گارٹ ۱۹۲۶-۱۹۳۱ء، ۴:۷۸-۸۲، ۹۱-۹۶؛ [(۴) یاقوت: معجم البلدان، ۱:۱۵۰].

(B. SPULER شپولر)

---

* اَخْشام: رَک بہ صلوٰۃ.

---

* اِخْشِیدیّہ: مصر کا ایک حکمران خاندان۔اس کے عام تاریخی مقام کے لیے دیکھیے مادّۂ مصر۔اس خاندان کا نام فارسی کے پرانے شاہی لقب اِخْشِید سے لیا گیا ہے، جو خلیفہ الرّاضی نے لوگوں کی خواہش دیکھ کر ۳۲۶ھ/۹۳۷ء میں اس کے بانی محمد بن طُغْج کو عطا کیا تھا۔بعد میں فرغانہ [رَک بآن] کے قدیم حکمرانوں کا لقب رہا، جن کی اولاد میں یہ خاندان اپنے آپ کو شمار کرتا تھا۔اخشید کے معنی ''شاہ شاہان'' بیان کیے گئے ہیں، اگرچہ کچھ اَور لوگ اس کے معنی ''عبد'' بتاتے ہیں (قب ابن سعید، طبع Tallqvist، عربی متن، ص ۲۳ ببعد، ترجمہ، ص ۴۱)، غالباً اسی مفہوم میں جس میں خلفا کا اعزازی لقب عبداللہ ہوتا تھا۔الاخشید کے باپ اور دادا پہلے ہی سے خلیفہ کے ملازم تھے، لیکن خود اس نے آہستہ آہستہ نیچے سے اوپر کی جانب ترقی کی۔معلوم ہوتا ہے کہ وزیر الفضل بن جعفر، بنوالفرات کے مشہور خاندان کا ایک فرد [رَک بہ ابن الفرات: عدد ۳]، اس کا مُربّی و مددگار تھا۔جب وہ مصر کے پراگندہ امور کا انتظام کر چکا (۳۲۳ھ/۹۳۵ء) تو اسے اس کی فکر ہوئی کہ اپنے اس جدید مرتبے کو طاقت ور امیر محمد بن الرائق [رَک بہ ابن الرائق] کے ہاتھ سے بچائے، جو مصر کے دروازوں تک بڑھتا چلا آیا تھا لیکن جس نے اس کے بعد اخشید کو ملک پر الرّملہ تک حکومت کرنے کی اجازت دے دی تھی، اس شرط پر کہ وہ خراج ادا کرے۔اس کے پانچ سال بعد جدید مشکلات پیدا ہوگئیں اور اللّجُّون پر ایک لڑائی ہوئی، جس میں کوئی فیصلہ نہ ہوسکا۔بعد ازاں ان دو جنگ آرا امیروں نے شادی کا رشتہ پیدا کر کے باہم ملاپ کر لیا۔الاخشید ۱,۴۰,۰۰۰ دینار سالانہ خراج ادا کرتا تھا۔ابن الرائق کی وفات کے بعد الاخشید کا ایک نیا دشمن اٹھ کھڑا ہوا اَور وہ حَمْدانی خاندان تھا؛ اور چونکہ الاخشید اس وقت اپنے اقتدار کے اوج پر تھا اس لیے وہ بھی امیر الامراء کا مقام حاصل کرنے کے مقابلے میں شامل ہوگیا۔محرّم ۳۳۳ھ/ستمبر ۹۴۴ء میں رقّہ کے مقام پر وہ خلیفہ المتّقی سے ملا، اور فرات کے اس کنارے پر کچھ دن تک تو اس خیال میں رہا کہ وہ خلیفہ کا ساتھ دے جو اس وقت ترک طوزون کے ساتھ، جو بغداد میں حکومت کر رہا تھا، کشمکش میں مصروف تھا اور پھر جو خلیفہ کا حال ہوا وہی اس کا بھی ہو۔مگر آخر کار وہ مصر واپس چلا آیا اور سیف الدولہ حمدانی سے برسرِ پیکار ہوا۔لیکن ان کا باہمی جھگڑا ایک صلح نامے پر ختم ہوگیا، جس کی رُو سے خراج کی ادائگی پر دمشق الاخشید ہی کے قبضے میں رہا۔الاخشید نے ۳۳۴ھ کے اواخر/جولائی ۹۴۶ء میں وفات پائی۔اس کے جانشین یوں تو اس کے دو لڑکے ہوئے لیکن وہ محض نام کے بادشاہ تھے۔اصلی اقتدار ایک حبشی غلام کافور کے ہاتھ میں تھا اور دوسرے لڑکے کے فوت ہوجانے کے بعد اسی کو مصر کا باقاعدہ بادشاہ بنا دیا گیا اور اسی نے بعد ازاں مصر اور شام کو حمدانیوں کے حملوں سے کامیابی کے ساتھ بچائے رکھا۔کافور کی وفات کے بعد الاخشید کے پوتے کو والی بنا دیا گیا لیکن اس خاندان کا بھرم ملک بھر میں جاتا رہا تھا اور مصر، شام سمیت، فاطمیوں کے ہاتھ لگ گیا جو شمالی افریقہ کی جانب سے بڑھتے چلے آرہے تھے.

ذیل کی لوح میں اخشیدیوں کے نام بالترتیب دیے جاتے ہیں:-

(۱) محمد بن طُغج الاخشید، ۳۲۳ھ/۹۳۵ء.

(۲) ابوالقاسم اُنُوجُور بن الاخشید، ۳۳۵ھ/۹۴۶ء.

(۳) ابوالحسن علی بن الاخشید، ۳۴۹ھ/۹۶۰ء.

(۴) کافور، جس نے اپنے نام سے بھی حکومت کی، ۳۵۵ھ/۹۶۶ء.

(۵) ابوالفوارس احمد بن علی، ۳۵۷-۳۵۸ھ/۹۶۸-۹۶۹ء.

لفظ اُنُوجُور روایات میں کئی طرح سے آیا ہے۔الاخشید اور کافور کی شخصیتیں حقیقت میں بڑی اہم تھیں۔الاخشید کی بابت کہا گیا ہے کہ جسمانی لحاظ

سے تو وہ بڑا طاقت ور تھا مگر بزدل اور بالخصوص حریص اور لالچی تھا۔ اس کی حکومت میں کسی کی ذاتی ملکیّت محفوظ نہ تھی۔ تاہم بعض خوش آئند انسانی خصائل بھی اس کی طرف منسوب ہیں۔ کافور غالبًا اس سے زیادہ قابلِ وقعت ہے، گو اس کی صورت شکل نفرت انگیز تھی [دیکھیے المتنبّی کا ہجو یہ قصیدہ جس کا مطلع ہے:

الا کلّ ماشیة الهیدبی
فدا کلّ ماشیة الخیزلی]

اس نے اپنی ذہنی صلاحیتوں کی بدولت زندگی کا ایک ایسا راستہ اپنے لیے بنالیا جو اس زمانے میں بھی اپنی نظیر نہ رکھتا تھا، یعنی ایک سیاہ فام غلام سے وہ ایک خاندانی بادشاہت کے اقتدار کا مالک ہوگیا۔ جس وقت وہ اپنے انتہائی عروج پر پہنچ چکا تھا اس وقت بھی اس نے اپنے ادنٰی مرتبے کو کبھی فراموش نہ کیا اور اس کے جو اوصاف واخلاق ہم تک پہنچے ہیں ان میں دل خوش کن بہ نسبت ناپسندیدہ اوصاف کے زیادہ ہیں۔ ان دونوں حکمرانوں نے اپنے اپنے زمانے میں ادبی ذوق کی پرورش کی۔ المتنبّی نے دونوں کی مدح میں قصیدے لکھے لیکن بعد میں ان کی ہجو بھی کی۔ اخشیدیوں کے عہدِ حکومت میں خلافت کے دو خاندانوں (عباسیہ اور فاطمیہ) کے درمیان اس بارے میں کشمکش شروع ہوئی کہ ان مختلف حاکموں پر جنھوں نے اپنے اپنے حکمران خاندان قائم کر لیے تھے برائے نام سیادت کس کی ہو۔ یہ بخت آزما سپاہی (اخشیدی) ان دونوں کو آپس میں لڑاتے رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اخشیدی دل سے تو فاطمیوں کو اپنا سردار ماننے کی طرف مائل تھے لیکن عباسیوں کے وفادار بھی رہنا چاہتے تھے، کیونکہ ابھی تک انھیں کی دھاک بہت زیادہ بیٹھی ہوئی تھی۔

مآخذ: ابن سعید: کتاب المُغرِب، طبع Tallqvist، جس میں دیگر تصانیف (المقریزی، الحلبی، ابن الأثیر، ابن خلّکان، ابن خلدون، ابوالمحاسن، السیوطی، وسٹنفلڈ: *Statthalter*، ج ۴، وغیرہ) سے مواد اخذ کیا گیا۔ اس پر نیا اضافہ صرف الکندی طبع Guest ہے۔

(C. H. BECKER)

---

* **الاَخضَر:** (ع) (= سبز) شمالی افریقہ میں شخصی نام الخِضر [رک بآن] کی عام طور پر مستعمل ایک غیر فصیح صورت۔ کئی درویش، بالخصوص قسطنطینہ میں، اس نام سے مشہور ہیں۔

---

* **الاَخضَری:** ابو زیاد عبدالرحمٰن بن سَیِّدی محمد الصغیر، ایک الجزائری مصنّف دسویں صدی ہجری سولھویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔ اس کی تصانیف یہ ہیں: (۱) السُلّم المُرَوْنَق (تصنیف ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء)، جو الاَبْہَری [رک بآن] کے منطقی رسالے اِیسا غُوْجِی کی مختصر سی منظوم صورت ہے۔ اس چھوٹی سی کتاب نے جلد ہی انتہائی شہرت حاصل کر لی اور اس پر لاتعداد شرحیں اور حواشی لکھے گئے (جن میں سے ایک شرح خود صاحب تصنیف نے لکھی ہے)۔ یہ فاس اور بولاق میں (ان میں اہم ترین ایڈیشن ۱۲۴۱ھ کا ہے جو مَجْمَع مُہِمّات المُتُوْن میں شامل ہے) اور قاہرہ ولکھنؤ میں لتھو یا ٹائپ کے ذریعے بارہا طبع ہوچکی ہے۔ فرانسیسی میں اس کا ترجمہ *Le Sullam* کے نام سے J. D. Luciasic نے الجزائر میں شائع کیا۔

(۲) اس کی دوسری کتاب موسوم بہ الجَوْهَرُ المَكْنُوْن فی صَدَفِ الثَّلَاثَةِ الفُنُوْن بھی بہت مقبول ہوئی، جو تلخیص المفتاح کی منظوم صورت ہے (براکلمان، ۱: ۳۵۳)، (تصنیف ۹۵۰ھ/ ۱۵۴۳ء) اور جس کی شرح خود مصنّف نے لکھی ہے۔ اس صورت میں یا دیگر مصنّفین کی شرحوں کے ساتھ یہ کتاب اکثر قاہرہ میں لتھو یا ٹائپ کے ذریعے سے چھپی ہے (سب سے پہلی مرتبہ ۱۲۸۵ھ میں)۔ اس کی دوسری تصانیف جو لتھو یا ٹائپ کے ذریعے سے شائع ہوچکی ہیں حسبِ ذیل ہیں:

(۳) الدُّرَّةُ البَيْضَاء فی اَحْسَنِ الفُنُوْن والْاَشْياء، جو علم الحساب، وراثت اور ترکہ جات سے متعلّق ایک منظوم مقالہ ہے (تصنیف ۹۴۰ھ/ ۱۵۳۳ء؛ [مصنّف نے خود اس کی شرح کی، مصر ۱۳۰۹ھ]۔

(۴) نَظْم السِراج فی عِلْم الفَلَک، جو علم ہیئت سے متعلق ایک منظوم مقالہ ہے (تصنیف ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲-۱۵۳۳ء) اور

(۵) مُخْتَصَر فی العبادات، جو مبتدیوں کے لیے امام مالک کے مسلک کے مطابق عبادات سے متعلق ایک مقبول عام رسالہ ہے [الجزائر سے ۱۳۲۴ھ میں چھپ چکا ہے]۔ اس کی چند دیگر تصانیف بھی قلمی صورت میں موجود ہیں۔ وہ زاویۂ بُنْطِیُوس میں مدفون ہے (البکری: المُغرِب، ص ۵۲، ۷۲) جس کا موجودہ نام Ben Thious ہے اور جو بِسْکَرہ کے شمال مغرب میں واقع ہے اور مرجع خلائق ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان: تکملہ، ۲: ۷۰۵ ببعد؛ (۲) سرکیس: مُعجم المطبوعات، ۴۰۶ ببعد؛ (۳) محمد بن ابی القاسم الحِفْناوِی: تَعْرِیف الخَلَف بِرِجال السَّلَف، الجزائر ۱۳۲۵-۱۳۲۷ھ/ ۱۹۰۷-۱۹۰۹ء۔

(شاخت J. SCHACHT)

---

* **اَلاَخطَل:** (= باتونی، پُرگو) ایک عرب شاعر غیاث بن غَوث بن الصَّلت کا لقب، جس کی وفات غالبًا ۹۲ھ/ ۷۱۰ء سے پہلے ہوئی۔ اس کا تعلق شمالی شام کے طاقت ور قبیلے تَغْلِب [رک بآن] سے تھا۔ یہ قبیلہ، جو مذہبًا یعقوبی (Monophysite) تھا، مسیحی ہی رہا۔ اس کی ماں لیلٰی ایک اَور عیسائی قبیلے اِیاد سے تھی۔ اس کی پیدائش یا تو حِیرَہ میں ہوئی (دیکھیے الأغانی، طبع اوّل، ۷: ۱۷۰) اور یا رُصافہ (Sergiopolis) کے قریب۔ اس کی تاریخِ ولادت یقینی طور پر معلوم نہیں اگرچہ خیال یہ ہے کہ ۲۰ھ/ ۶۴۰ء کے قریب ہوگی۔ یہ زندگی بھر عیسائی رہا اور اسے مسلمان بنانے کے سلسلے میں امیّہ خاندان کے اہمّ ارکان کی تمام کوششیں

رائیگاں گئیں۔ گو یہ خود مذہبًا یعقوبی تھا لیکن اس کے تعلّقات آل سَرْجُون کے ملکائی (Melchite) خاندان سے بھی خاصے خوش گوار تھے [الأغانی، طبع مذکور، ۷: ۱۷۴]۔ اس کے اشعار کی بعض کیفیات سے پتا چلتا ہے کہ اسے اپنے مذہب سے محبت تھی اور اس محبت کے اظہار میں یہ خودنمائی سے بھی کام لیتا تھا (دیکھیے اس کا دیوان، جابجا) مگر اس کے اخلاقی معیار پست تھے۔ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر ایک اَور مطلقہ عورت سے شادی کر لی تھی۔ وہ ایک زبردست شرابی تھا، جو مے کدوں میں بدچلن گانے والی لڑکیوں کی صحبت میں اپنا وقت گزارا کرتا تھا۔

الاخطل زندگی بھر اپنے حکمرانوں کے ساتھ ہر گرم وسرد میں شریک رہا۔ [امیر] معاویہؓ کے عہد میں یہ سیاسیات میں بھی الجھ گیا۔ یزید اوّل کا مقرّب درباری تھا اور اس کی مدح میں اس نے قصائد بھی لکھے۔ چند اَور اہمّ ہستیوں، مثلاً زیاد اور حجّاج وغیرہ کا بھی ندیم رہا۔ عبدالملک کے زمانے میں یہ خلیفہ کا درباری شاعر بن گیا (دیکھیے الأغانی، ۱۲: ۱۷۲-۱۷۶)۔ اس کے بعد یہ عبدالملک کے جانشینوں کا ملازم رہا اور اپنے اشعار میں دشمنان بنوامیہ کی خبر لیتا رہا (دیکھیے دیوان، ص ۵۸، ۷۳، ۹۳، ۲۰۴، ۲۷۷ وغیرہ)۔ لامنز (Lammens) نے ان نظموں کا تاریخی پسِ منظر واضح طور پر بیان کیا ہے۔

الاخطل زندگی بھر اپنے معاصر جریر سے لفظی جنگ کرتا رہا۔ گو فرزدق جریر کا ہم قبیلہ تھا اور دونوں تمیمی تھے، لیکن مہاجاۃِ جریر و الاخطل میں یہ جریر کا مخالف تھا اور الاخطل کی مدد کیا کرتا تھا۔ ان تینوں شعرا کے حالاتِ زندگی کو ایک دوسرے سے جدا کرنا تقریبًا ناممکن ہے۔ مہاجاۃ میں الاخطل اور جریر جاہلیت کی روایات پر جمے رہے اور صرف اپنے اپنے قبائلی جذبات کا اظہار کرتے رہے۔ گو الاخطل کی شاعری پر مذہب کا ایک باریک سا پردہ پڑا ہوا تھا لیکن قدیم بدوی خیالات کی شعاعیں اس پردے سے چھن چھن کر باہر آ رہی تھیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ ولید اوّل کے زمانے میں الاخطل کی وہ پہلی سی قدر نہیں رہی۔ دورِ ولید کے خاتمے سے ذرا پہلے اس کی وفات ہوگئی۔ اس کی کوئی اولاد نہ تھی۔

الاخطل کے قصائد ہم تک السُّکّری کی روایت سے پہنچے ہیں۔ یہ نسخہ اس مواد سے تیار کیا گیا تھا جو ابن الاعرابی نے جمع کیا تھا (دیکھیے براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۴ اور فہرست، ص ۷۸، ۱۵۸)۔ اس وقت یہ نسخہ چند ہنگامی اور عارضی طباعتوں میں ملتا ہے، مثلاً صالحانی کا مرتب کردہ دیوان الاخطل، بیروت ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء، جس کا مخطوطہ پیٹرزبرگ کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اس کے بعض اجزا کو صالحانی نے مکمّل کر کے ۱۹۰۵ء [۱۹۰۹ء، در سرکیس] میں بیروت سے شائع کیا، نام وہی رہا یعنی دیوان الاخطل (یہ نسخہ بغداد کے ایک مخطوطے کا عکس تھا)۔ اسی طرح گِرِفْنی (Griffini) نے *Dīwān al Akhtal* کے نام سے ایک اشاعت نشر کی، [چاپ سنگی] بیروت ۱۹۰۶ء (یہ نسخہ یمن کے ایک مخطوطے کی نقل ہے، [اس پر تعلیقات بھی ہیں]) اور ایک ملحق دیوان الاخطل بھی شائع کیا، بیروت ۱۹۰۹ء۔ قصیدۃ الاخطل فی مدح بنی امیۃ بھی چھپ چکا ہے، طبع ہوتسما، مع لاطینی ترجمہ، لائڈن ۱۸۷۸ء]۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ فرزدق اور جریر میں شاعرانہ جھڑپیں ہوتی رہتی تھیں، ان جھڑپوں پر مشتمل ایک کتاب نقائض جریر والفرزدق پہلے مرتب ہو چکی تھی۔ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی میں ابوتمّام نے ان نقائض کو جمع کیا جو جریر اور الاخطل کے مابین ہوے اور انھیں نقائض جریر و الاخطل کے نام سے شائع کر دیا۔ اس کا ایک مخطوطہ استانبول میں محفوظ ہے۔

جریر اور فرزدق کی طرح الاخطل کی تخلیقات کا پسِ منظر بھی اسی زمانے کے واقعات ہیں۔ ان نظموں کو پڑھ کر اس زمانے کے مناقشات اور سیاسی رقابتوں کا نقشہ آنکھوں کے سامنے کھچ جاتا ہے اور بدوی روایات تو ان میں ہر جگہ عیاں ہیں۔ دیوان میں قصائد مدحیہ کے علاوہ نقائض کی بھی خاصی تعداد ہے۔ اس کی شاعری اصنافِ کلام، اصطلاحاتِ رائجہ اور زبان کے لحاظ سے چند معمولی اختلافات کو چھوڑ کر دیگر معاصر شعرا کے کلام ہی جیسی ہے۔ الاخطل کو اپنی زندگی میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کی بڑی وجہ بقول بَشّار بنو ربیعہ کی حوصلہ افزائی تھی، جنھیں الاخطل کی صورت میں ایک ایسا مردِ میدان مل گیا تھا جو ان کے مخالفین یعنی بنو تمیم اور بنو بکر سے لڑنے کی بڑی اہلیت رکھتا تھا (دیکھیے المَرْزُبانی: المُوَشّح، ص ۱۳۸)۔ بعد میں جب عراق کے ادبی مراکز نے شاعری کا اپنا معیار وضع کر لیا تو یہ بحث کہ الاخطل، فرزدق اور جریر میں سے ''اشعر'' کون ہے زمانے کا دستور بن گیا۔ لوگ فن موازنہ کے گرویدہ ہو گئے۔ یہ چیز قرونِ وسطیٰ کی مشرقی فضا کے رگ و پے میں رچ گئی اور تنقیدی موازنے پر مباحثے بھی ہوتے۔ چوتھی صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے آخر میں ہمدانی نے اپنے مقامات میں انھیں مباحثوں کا خاکہ اڑایا ہے۔ معلوم یہی ہوتا ہے کہ دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر یا تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اوائل میں بصرے و کوفے کے نحویوں اور فقہاے لغت نے الاخطل کو جریر و فرزدق سے اشعر قرار دے دیا تھا (دیکھیے ابوعبیدہ، الاَصْمَعی اور حمّاد الراویہ کے فیصلے، جن کا موازنہ الأغانی، طبع اوّل، ۷: ۱۷۱ ببعد، ۱۷۴ اور ۱۸۰ میں ملتا ہے)۔ بعد کی نسلیں الاخطل کو عربی ادب میں وہ مقام نہیں دیتیں جو اسے کبھی حاصل تھا (قب مثلاً طٰہٰ حسین کا محتاط فیصلہ در حدیث الاَرْبَعاء، ۲: ۷۷ ببعد)۔ یورپ میں اب تک الاخطل کے صرف حالاتِ زندگی ہی کا مطالعہ ہوا ہے۔

مآخذ: (۱) الأغانی، طبع اوّل، ۷: ۱۶۹-۱۸۸ (الأغانی، طبع سوم، ۸: ۲۸۰-۳۲۰)؛ (۲) المَرْزُبانی: مُوَشّح، ص ۱۳۲ ببعد؛ (۳) Caussin de Perceval: *Notice sur les poètes Akhtal, Frarazdaq et Djerir*، در *JA*، ۱۳: ۲۸۹ ببعد؛ ۱۴: ۵۰ ببعد؛ (۴) لامنز (Lammens): *Le Chantre des Omiades*، در *JA*، ۱۸۹۴ء، ص ۹۴-۱۷۶، ۱۹۳-۲۴۱، ۳۸۱-۴۶۵؛ (۵) وہی مصنّف: *Études sur le règne du Calife omaiyade Mo'awia*، بیروت ۱۹۰۸ء، ص ۳۹۷-۴۰۴؛ (۶) I. Krăckowskiy: *Der Wein in*

Festschrift G. Jacob، *al-Akhtal Gedichten*، ص۱۴۶-۱۶۴؛ مزید تفصیل در براکلمان، ۱:۴۹-۵۲ و تکملہ، ۱:۸۳ ببعد؛ (۸) C. A. Nallino: *Raccolta di Scritti*، ۶: ۳-۷۶ (*La Littérature=arabe des origines a l'époque de 'la dynastie umayyade*، ترجمہ از Pellat، پیرس ۱۹۵۰ء، ص۱۱۵-۱۲۰)؛ (۹) العقد الفرید، ص۱۳۳؛ (۱۰) جمہرۃ، ص۱۷۰؛ (۱۱) الشعر و الشعراء، ص۳۰۱؛ (۱۲) خزانۃ الادب، ۱:۲۲۰؛ (۱۳) شعراء النصرانیۃ بعد الاسلام، ص۸۰].

(R. BLACHÈR)

---

* **الاَخْفَش**: (شپرہ چشم یا جس کی پلکیں نہ ہوں)، کئی نحویوں کا عرف عام ہے، جن کی فہرست السیوطی (مُزْہِر، قاہرہ بلا تاریخ، ۲:۲۸۲-۲۸۳) نے مرتب کی ہے، یعنی ابوالخَطّاب سعید بن مَسْعَدَہ اور علی بن سلیمان دیکھیے نیچے؛ عبداللہ بن محمد البغدادی، تلمیذ الاصمعی؛ احمد بن عِمران بن سَلامۃ الاَلْہانی، جو ۲۵۰ھ/ ۸۶۳ء [کذا؟ ۸۶۴ء] سے قبل فوت ہوا، وہ کتاب غریب الموطا کا مصنّف، نحوی، لغت نویس اور شاعر تھا (دیکھیے Ben Cheneb: *Classes des Savants de l'Ifriqiya*، ص۳۴)؛ ہارون بن موسٰی بن شَرِیک (جو ۲۷۱ھ/ ۸۸۴-۸۸۵ء میں فوت ہوا)؛ احمد بن محمد الموصلی جو ابن جِنّی کا استاد تھا؛ عبدالعزیز الاندلسی جو ابن عبدالبرّ کا استاد تھا؛ علی بن محمد الادریسی جو ۴۵۰ھ/ ۱۰۵۸ء کے بعد فوت ہوا؛ خَلَف بن عمر الیَشْکُرِی البَلَنْسی، جو ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۸ء کے بعد فوت ہوا؛ علی بن اسمٰعیل بن رجاء الفاطمی۔ اس فہرست میں علی بن المبارک (براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۶۵) اور ایک محدّث الحسین بن معاذ بن حرب، جو ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء میں فوت ہوا، کے نام اَور شامل کیے جا سکتے ہیں (دیکھیے ابن حَجَر: لِسان المیزان، ۲: ۳۱۳-۳۱۴)۔ ذیل کے تین سب سے زیادہ مشہور ہیں؛ ان میں سے پہلے دو بصرے کے مکتب سے تعلق رکھتے ہیں:-

(۱) الاَخْفَش الاکبر: ابوالخطاب عبدالحمید [بن عبدالمجید]، جو ۱۷۷ھ/ ۷۹۳ء میں فوت ہوا اَور جو ابوعمرو بن العلاء کا شاگرد تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے قدیم نظموں کی بین السّطور شرح لکھی اور بہت سے روزمرّہ کے خاص الفاظ جمع کیے۔ اس کے ممتاز شاگردوں میں سیبویہ، ابوزید، ابوعبیدہ اور الاصمعی تھے [دیکھیے ہر ایک سے متعلّق مادّہ]۔

مآخذ: (۱) سِیرَافی: اخبار النحویین (طبع Krenkow) ص۵۲؛ (۲) زُبَیْدِی: طبقات، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۳) سُیُوطی: مُزْہِر، ۲:۲۴۸، ۲۴۹؛ (۴) ابن تغری بردی، ۱: ۴۸۵؛ (۵) براکلمان: تکملہ، ۱:۱۶۵؛ [(۶) بُغیۃ الوُعاۃ، ص۲۹۶؛ (۷) انباہ الرُّواۃ، ۲:۱۵۷].

(۲) الاَخفش الاوسط: ابوالحسن سعید بن مَسْعَدَہ، جو جملہ اخفشوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ یہ مُجَاشِع بن دارِم کی تمیمی شاخ کا مولٰی تھا۔ بلخ میں پیدا ہوا اور ابوثَمْر المعتزلی کا شاگرد تھا، لیکن زیادہ خصوصیت سے سیبویہ کا، جس کے بعد تک وہ زندہ رہا، حالانکہ عمر میں اس سے بڑا تھا۔ اس نے الکِتاب کا درس دینا شروع کیا اور اسے دور دور تک معروف کیا۔ اس کا انتقال مابین ۲۱۰ اور ۲۲۱ھ/ ۸۲۵ اور ۸۳۵ء ہوا۔ اس کی اپنی تصانیف میں سے کوئی بھی باقی نہیں (فہرست، ۱:۵۲) [لیکن الزرکلی نے لکھا ہے کہ اس کی شرح معانی القرآن اور شرح ابیات المعانی کے مخطوطے محفوظ ہیں]۔ الثَّعْلبی نے (جو ۴۲۷ھ/ ۱۰۳۵ء میں فوت ہوا) اس کی کتاب غریب القرآن سے استفادہ کیا ہے اور البغدادی نے اس کی کتاب المُعایات کے حوالہ جات اپنی کتاب الخزانۃ میں بکثرت دیے ہیں (۱:۳۹۱؛ ۲:۳۰۰؛ ۳:۳۶، ۵۲۷).

مآخذ: (۱) ابن قتیبہ: المعارف (طبع وُسْٹِنْفِلْڈ Wüstenfeld)، ص۲۷۱؛ (۲) اَزْہَری، در *MO*، ۱۹۲۰ء، ص۱۲؛ (۳) ابن الانباری: نزھۃ، ص۱۸۴-۱۸۸؛ (۴) زُبَیْدِی: طبقات؛ (۵) سِیرَافی: اخبار النحویین، ص۴۹-۵۱؛ (۶) ابن خَلِّکان، شمارہ ۲۵۰؛ (۷) یاقوت: إرشاد، ۴:۲۴۲-۲۴۴؛ (۸) یافِعی: مرآۃ الجِنان، ۲:۶۱؛ (۹) سُیُوطی: بُغیۃ، ص۲۵۸؛ (۱۰) وہی مصنّف: مُزْہِر، ۲:۲۵۳، ۲۸۷؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱:۱۶۵؛ [(۱۲) إنباہ الرواۃ، ۲:۳۶].

(۳) الاَخفش الاصغر: ابوالحسن علی بن سلیمان بن المُفَضَّل [الفضل] جو المُبَرِّد اور ثَعْلَب کا شاگرد تھا۔ اس نے بغداد کے صرف و نحو کا علم مصر میں رائج کر کے امتیاز حاصل کیا جہاں احمد النُّحّاس اس کا شاگرد تھا۔ صرف و نحو پر اس کی تصنیف کردہ ایک کتاب اندلس میں داخل درس تھی اور وہیں اس پر حواشی لکھے گئے (دیکھیے *BAH*، ۹: ۳۱۳-۳۱۴)۔ اس کا انتقال ۳۱۵ھ/ ۹۲۷ء میں ہوا۔

مآخذ: [(۱) ابن خلّکان، ۱: ۳۳۲؛ (۲) بغیۃ الوعاۃ، ص۳۳۸؛ (۳) إنباہ الرواۃ، ۲:۲۷۶]؛ (۴) براکلمان: تکملہ، ۱: [۱۸۹]؛ (۵) ان ماہرینِ علم النّحو کے موضوع پر نیز دیکھیے Flügel: *Die Grammatischen Schulen der Araber*، ص۶۱ ببعد.

(براکلمان و C. BROKELMANN و CH. PELLAT)

اِخْلاص: (ع) صاف اور شفاف رکھنا یا کرنا، ملاوٹ سے پاک رکھنا۔ * بر بنائے محاورہ عبارت اخلاص الدِّین للّٰہ کے قرآنی استعمال (قب قرآن، ۴ [النساء]: ۱۴۵؛ ۷ [الاعراف]: ۲۸؛ ۱۰ [یونس]: ۲۲؛ ۳۹ [الزُّمر]: ۱۴ و ۱۶ وغیرہ) یعنی اللہ کی تعظیم و تکریم اور خالصۃً عبادت کرنے کے ضمن میں خود لفظ اخلاص کے معنی (قب ۲ [البقرۃ]: ۱۳۳) مطلق اللہ کی طرف رجوع کرنے کے ہو گئے اور وہ اشراک یا شرک یعنی اللہ کے ساتھ اور معبودوں کو شریک کرنے کے مقابلے میں استعمال ہونے لگا؛ چنانچہ سورۃ ۱۱۲ [الاخلاص]، جس میں خدا کی وحدت و یکتائی پر زور دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ کسی کے شریک ہونے سے انکار کیا گیا ہے، سورۃ الاخلاص (نیز سورۃ التوحید) کہلاتی ہے۔ نماز میں اس سورۃ کو

اکثر پڑھا جاتا ہے۔ اخلاص کا ارتقا کسی حد تک تصوّرِ شرک کے ارتقا کے دوش بدوش ہوا ہے جس میں ہر وہ عبادت الٰہی شامل ہے جو مقصود بالذّات نہ ہو اور اسی طرح اعمالِ مذہبی میں ذاتی اغراض کو ملحوظ رکھنا بھی (قب گولڈ تسیہر (Goldziher): *Vorlesungen*، ص ۴۶)۔ الغزالی کے نزدیک اخلاص کے صحیح معنی مذکورہ بالا اصطلاحی مفہوم کے علاوہ یہ ہیں کہ ایک شخص کے اعمال کا محرک صرف ایک ہی مقصد ہو؛ مثلاً یہ لفظ وہاں بھی استعمال ہوسکتا ہے جہاں کوئی شخص صرف اس لیے خیرات کرتا ہو کہ لوگ اسے دیکھیں۔ مذہبی اخلاقیات کی رُو سے، یعنی خصوصاً جس طرح صوفیہ نے اس علم کی تشکیل کی ہے، اخلاص سے خاص طور پر مراد خدا سے قریب تر ہونے کی کوشش ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس نصب العین کو ہر قسم کے ذیلی خیالات سے مُبرّا رکھا جائے۔ اس مفہوم میں یہ ریا یعنی دیکھے جانے کی خواہش کی ضد ہے۔ اخلاص کا تقاضا ہے کہ انسان دینی اعمال میں بے غرض ہو اور خودغرضی کا عنصر فنا کردے جو اللہ کی خالص عبادت میں خلل ڈالتا ہے۔ اخلاص کا بلند ترین مرتبہ یہ ہے کہ اپنے اخلاص کا احساس بھی انسان کے دل سے جاتا رہے اور دنیا اور آخرت میں ثواب کا کل تصوّر دل سے نکال دیا جائے۔

مآخذ: (۱) القُشَیْری: الرسالۃ فی علم التصوّف، قاہرہ ۱۳۱۸ھ، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ (۲) الہروی، منازل السائرین، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۶ ببعد؛ (۳) الغزالی: احیاء، قاہرہ ۱۲۸۲ھ، ۴: ۳۲۲-۳۳۲؛ (۴) وہی کتاب، مع شرح المرتضٰی، قاہرہ ۱۳۱۱ء، ۱۰، ۴۲ ببعد؛ (۵) ترجمہ از H. Bauer: *Islamische Ethik*، حصہ اوّل، *Über Intention, reine Absicht u. Wahrhaftigkeit,* etc. Hall a. S.، ۱۹۱۶ء، ص ۴۵ ببعد؛ (۶) R. Hartmann: *al-Ḳuschairîs Darstellung des Ṣûfitums Turk. Bibl.*، ج ۱۸، ص ۱۵ ببعد، ۵۹، ۶۰.

(C. VAN ARENDONK)

---

* **اَخْلاط:** یا خِلاط، جھیل وان کے شمال مغربی کنارے پر ایک شہر اور قلعہ۔

۱۔ مغلوں سے پیشتر؛ ۲۔ مغلوں اور عثمانلی ترکوں کا عہد۔

۱۔ ارمنی زبان میں اس شہر کو خَلَثْ (Khlat') کہتے ہیں۔ شاید یہ نام اس علاقے کے قدیم باشندوں اُرارتی خَلْد سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ سپَن طاغ اور غمرُ و طاغ کے درمیان اس راستے پر واقع ہے جسے عراق عرب سے آنے والے حملہ آور اَرمینیہ پہنچنے کے لیے اختیار کیا کرتے تھے۔ البلاذری، ص ۲۰۰، اسے اَرمینیۂ ثالث میں شمار کرتا ہے، جو عربوں کے خیال کے مطابق قالی قلا (ارض روم)، اَرزِش اور بَحَنَیْس (Bahunays) (یعنی یا تو 'Apahunik، جہاں مَناز گرد واقع ہے یا Bznunik، ضلع اخلاط) پر مشتمل ہے۔

[حضرت] عمرؓ کے عہدِ خلافت میں عِیاض بن غَنْم نے اَخلاطیوں کے ساتھ معاہدۂ صلح طے کرلیا (البلاذُری، ص ۱۷۶، ۱۹۹)۔ چار سو سال تک اخلاط پر باری باری عرب والیوں، آزاد ارمن رئیسوں اور قبیلۂ قیس کے مقامی امیروں کی حکومت رہی Constantine Porphyrogenitus، باب ۴۴، طبع و ترجمہ (Moravcsik—Jenkinis)، بوڈاپسٹ ۱۹۴۹ء، ص ۱۹۸-۲۰۵؛ قب J. Markwart: *Südarmenien*، ص ۵۰۱-۵۰۸ اور M. Canard: *H'a-mdanides*، ۱: ۴۷۱-۴۷۸)۔ اس عہد کے واقعات میں سے مندرجۂ ذیل پیش کیے جاسکتے ہیں: ۳۱۶ھ/ ۹۱۸ء [کذا، ۹۲۸ء] میں اخلاط پر دمستق John Curcuas کا حملہ (دیکھیے ابن الاَثیر، ۸: ۱۴۶)؛ ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء سیف الدولہ کی آمد (تاریخ میّافارِقین، دیکھیے M. Canard: *Sayf al-Daula*، الجزائر-پیرس ۱۹۳۴ء، ص ۷۶-۷۸؛ وہی مصنّف: *H'amdanides*، ۱: ۴۷۸-۴۸۷)؛ ۳۵۳ھ/ ۹۶۴ء میں اخلاط پر نَجا کا قبضہ (مسکَوَیہ، ۲: ۲۰۱ وغیرہ)۔

۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء کے لگ بھگ اخلاط، باذ نامی کرد کے مقبوضات کا حصّہ بن گیا (Taron کا Asolik، ج ۳، باب ۱۴)، اور امرائے آل مروان [رَبَّ بآن] کے ساتھ وابستہ رہا، تا آنکہ ۴۶۳ھ/ ۱۰۷۱ء میں مَناذِگرد کی لڑائی کے بعد کہا جاتا ہے کہ آلپ اَرسلان نے اسے خود اپنی تحویل میں لے لیا (تاریخ میّا فارِقین، ورق ۱۴۵ ب)۔ ۴۹۳ھ/ ۱۱۰۰ء میں ترک امیر سُقمان القُطبی نے اس پر قبضہ کیا اور ایک صدی سے زیادہ عرصے تک وہ شاہ اَرزمن [رَبَّ بآن] نامی خاندان کا صدر مقام رہا۔ ۶۰۴ھ/ ۱۲۰۷ء میں ایوبی [الملک] العادل کے بیٹے الاَوحد نے اسے فتح کرلیا اور اس کی وفات پر ۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲ء میں وہ اس کے بھائی الاَشرَف کے ہاتھ لگا۔ اس درمیانی عرصے میں جارجیا والے دو مرتبہ اخلاط پر چڑھ دوڑے (۶۰۵ھ/ ۱۲۰۸ء اور ۶۰۷ھ/ ۱۲۱۰ء)۔ ۶۲۷ھ/ ۱۲۳۰ء میں خوارزم شاہ جلال الدین مَنکُبُرنی نے چھے ماہ کے محاصرے کے بعد اسے فتح کرلیا لیکن پھر تھوڑے ہی عرصے کے بعد [الملک] الاشرف نے روم کے سلجوقی علاء الدّین کیقباد اوّل کے ساتھ مل کر اَرزِنجان کے مقام پر جلال الدّین کو شکست دی۔ ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۳ء [کذا، ۱۲۳۵-۱۲۳۶ء] میں کیقباد نے خود اَخلاط پر قبضہ کرلیا اور باوجود ایوبی ملوک کی مجموعی مخالفت کے اس پر برابر قابض رہا۔

مآخذ: (۱) اخلاط پر مآخذ کی مکمل فہرست A. Gabriel: *Voyages archeologiques dans la Turquie Orientale*، پیرس ۱۹۴۰ء، ص ۲۴۱-۲۵۱ (نقشوں کے ساتھ ۲: ۸۵-۹۰) میں ملے گی؛ (۲) کتبات کے لیے دیکھیے، عبدالرحیم شریف: اخلاط کتابه لری، استانبول ۱۹۳۲ء (تصحیحات و اضافات از J.Sauvaget، در Gabriel: کتاب مذکور، ص ۳۴۶-۳۵۰ و *RCEA*، شمارہ ۳۸۸۰-۳۸۸۲، ۴۴۴۰، ۴۶۸۲، ۴۶۹۶، ۴۷۸۲-۴۷۸۳، ۴۸۰۱-۴۸۰۲، ۴۹۹۶، ۵۰۳۸، ۵۱۱۶-۵۱۱۹)؛ (۳) E. Honigmann: *Ostgrenze d. Byzant Reichs*، برسلز ۱۹۳۵ء، مواضع کثیرہ؛ (۴) V. Minorsky: *Studies in Caucasian History*، لنڈن ۱۹۵۳ء، بہ اِمداد اشاریہ؛ (۵) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۱۸۳؛ (۶) H. F. B. Lynch: *Armenia*، لنڈن ۱۹۰۱ء، ۲: ۲۸۰-۲۹۷؛ (۷) Bachmann: *Kirchen und Moscheen in*

Armenien Kurdistan، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۵۸.

(V. MINORSKY منوّرسکی)

۲۔ کورہہ طاغ کی جنگ (۶۴۱ھ/ ۱۲۴۳ء) کے بعد اخلاط پر مغلوں نے قبضہ کرلیا (۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴ء)؛ دیکھیے Tomaschek، در *SBAW*، ص ۱۳۳، شمارہ ۴، ص ۳۱ ببعد؛ ابوالفداء (طبع Reiske-Adler، ۴: ۴۷۲) مگر انھوں نے ملکی رئیسوں کے مقبوضات بحال رکھے (اخلاط میں جارجیا کی ایک شہزادی کے مقبوضات کی توثیق کے لیے دیکھیے: گنجہ کا Cyriac، ص ۴۴۰، قب B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*، ص ۳۳۰، حاشیہ ۱)۔ اخلاط اور بالائی عراق عرب کے آس پاس کی زمینوں اور اَرمینیہ کے بلند میدانوں پر مغلوں کا قطعی قبضہ تو صرف بغداد کی تسخیر (۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء) اور ہلاکو کی شام کی طرف پیش قدمی کے ساتھ ہی ہوا (۶۵۸ھ/ ۱۲۵۹-۱۲۶۰ء) (Spuler: کتاب مذکور، ص ۵۵)۔ بعدازیں اخلاط ایلخانیوں اور ان کے جانشین خاندانوں (جلائر، آق قویونلو) کی مملکت میں شامل رہا۔ یہ شہر ایلخانیوں کی ٹکسال بھی تھی۔ ۶۴۴ھ/ ۱۲۴۶ء میں ایک شدید زلزلے سے شہر کا بڑا حصہ منہدم ہوگیا۔

سلطنت عثمانیہ کی تاسیس سے متعلق روایتوں میں سے ایک یہ ہے کہ قبیلۂ اُوغُز کے، جس سے سلطان عثمان کا مزعومہ والد ارطغرل تھا، فاتحانہ اقدام کا آغاز اسی شہر سے ہوا تھا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مغلوں کے دباؤ کی وجہ سے اسے اخلاط سے مغرب کی جانب کوچ کرنا پڑا۔ مگر نشری اس اِرطُغرُل کو عثمان کا باپ تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے (تاریخ، طبع Taeschner، ص ۲۱-۲۲؛ اَنقرہ کے مطبوعہ نسخے میں یہ بیان موجود نہیں ہے)۔ اِوْلیاء چلبی (۴: ۱۴۰) کے بیان کے مطابق عثمانی ترکوں کے اجداد کی قبریں اسی اخلاط میں بتائی جاتی تھیں۔ بظاہر یہ شہر صرف سلطان سلیم اوّل کے دورِ حکومت میں آلِ عثمان کے قبضے میں آیا، مگر ۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸ء میں شاہ طہماسپ نے اس شہر پر قبضہ کرکے اسے زمین کے ہموار کردیا۔ سلطان سلیمان اوّل نے، جس کے عہد میں یہ شہر بالآخر سلطنت عثمانیہ میں شامل کیا گیا، جھیل [وان] کے کنارے پر ایک قلعہ تعمیر کرایا (اِوْلیاء چلبی کے بیان کے مطابق ۹۶۳ھ/ ۱۵۵۴-۱۵۵۵ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچا) اور اسی قلعے کے جوار میں ایک جدید چھوٹا شہر آباد ہوگیا۔ عثمانی دور میں اخلاط مقامی کُردسرداروں کے زیرِنگیں رہا اور صرف ۱۸۴۷ء میں سلطان محمود ثانی کے عہدِ حکومت میں براہِ راست عثمانی حکومت کے زیرِانتظام آیا۔ Cuinet کے بیان کے مطابق انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں اخلاط کی قضا کی مجموعی آبادی ۲۳,۶۵۹ تھی (اس میں ۱۶,۶۳۵ مسلمان، ۶,۶۰۹ جارجیا کے ارمنی، ۲۱۰ کلیسائے قدیم کے یونانی اور ۲۵۰ یزیدی تھے)۔ آج کل یہ جمہوریۂ ترکیہ میں بِتْلیس کی ولایت [ایل] میں ایک قضا (ایلچہ) کا صدر مقام ہے۔ قصبے کی آبادی (۱۹۴۵ء میں) ۱۳,۱۲۴ اور قضا کی ۱۳,۷۰۲ تھی۔

قرونِ وسطیٰ کا شہر (اِسکی اخلاط) پہاڑ کی ڈھال پر کھنڈر اور غیرآباد ہے۔ جدید شہر، جس میں ایک بڑا عثمانلی قلعہ ہے (جس کے صدر دروازے پر سلیم ثانی کا ۱۵۶۸ء کا کتبہ کندہ ہے) اس کے مشرق میں جھیل کے کنارے پر واقع ہے۔ مؤخّرالذّکر شہر میں دو مسجدیں (اسکندر پاشا جامع، جس پر ۹۷۲ھ/ ۱۵۶۴ء سے لے کر کتبے ہیں اور ایک مینار، جو ۹۷۸ھ/ ۱۵۷۰ء سے چلا آتا ہے۔ دوسری قاضی محمود جامع، جو ۱۰۰۶ھ/ ۱۵۹۷ء کی تعمیر ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے پرانے ویران شہر اور دورِ حاضر کی بستی کے درمیان ایک مشہور قبرستان ہے، جس میں تیرھویں سے سولھویں صدی عیسوی تک کے پُرتکلّف نقش ونگار سے آراستہ تعویذ ہیں (انھیں میں ۱۴۰۱ء کا مینڈھے کی شکل کا ایک تعویذ بھی ہے) اور سلجوقیوں، مغلوں اور ترکمانوں کے عہد کے بہت سے مسقّف مقابر (ترتبتیں türbes اور گنبد Künbeds) ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ قابلِ ذکر یہ ہیں: (۱) اُلُوکُنبد (جس پر کوئی تاریخ نہیں ہے)؛ (۲) شادی اغا کُنبدی (۱۲۷۳ء) اب معدوم ہوچکا ہے؛ (۳) اِیکی تُربہ بُوغاتای آغا، م ۱۲۸۱ء، اور اس کے بیٹے حسن تیمور، م ۱۲۷۹ء کا مقبرہ؛ (۴) بایندر مسجد (۸۸۲ھ/ ۱۴۸۳ء [کذا، ۱۴۷۷ء]) اور تُربہ (۸۹۰ھ/ ۱۴۹۱-۱۴۹۲ء [کذا، ۱۴۸۵ء])، جسے بابا جان نے تعمیر کیا اور جو خاص دلچسپی کی چیز ہے؛ (۵) شیخ نجم الدین تُربہ سی (۱۲۲۲ء)؛ (۶) حسن پادشاہ تُربہ سی (۱۲۷۵ء) اور اِزْرن خاتون تُربہ سی (۱۳۹۶-۱۳۹۷ء)۔

مآخذ: ان تصانیف کے علاوہ جن کا ذکر حاجی خلیفہ کی جہان نما، ص ۴۱۳ ببعد میں آچکا ہے؛ (۱) اِوْلیاء چلبی، ۴: ۱۳۴-۱۴۲؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۱: ۴۶ الف (زیر مادّہ اَخلاط)؛ (۳) Réclus: *Nouv. géogr. univ.*، ۹: ۳۷۶؛ (۴) V. Cuinet: *La Turquie d Asie*، ۲: ۵۶۴-۵۶۶.

(F. TAESCHNER)

اخلاق: اسلام نے اخلاقِ حسنہ پر بہت زور دیا ہے۔ اس کے مبانی اور ⊗ ارکان ہی میں اخلاقِ فاضلہ کا راز مضمر ہے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم فرماتے ہیں: بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ (مالک: الموطا، باب حسن الخُلق) ''میں حسن اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں''۔ آپ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم خود اخلاقِ فاضلہ کے مجسّمہ تھے (قرآن، ۶۸ [القلم]: ۴) اور آپؐ نے مبعوث ہوتے ہی اس فرض کی تکمیل شروع کردی تھی۔ آپؐ صحابہؓ کو مکارمِ اخلاق کی تلقین فرمایا کرتے تھے (مسلم، باب مناقب اَبی ذرؓ)۔ آپؐ نے ایک موقع پر فرمایا: اَکْمَلُ الْمُؤْمِنِیْنَ اِیْمَانًا اَحْسَنُھُمْ خُلُقًا (ترمذی)، ''کامل الایمان وہ شخص ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہیں''۔ اسلام کی کتاب ــ قرآن مجید ــ علمِ اخلاق کی ایک حکیمانہ کتاب بھی ہے۔ اس میں انسانی زندگی کی تہذیب وشائستگی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ قوم وفرد کی زندگی کے لیے کس قسم کے آداب واخلاق کی ضرورت ہے، اخلاق کے اصول، فلسفہ، مآخذ اور مرجع کیا ہے۔ ان میں کن کن وجوہ سے ترقی یا تنزُّل ہوتا ہے اور اخلاقِ فاضلہ کے حصول کا طریق کیا ہے۔ اس

نے وہ تمام ذرائع تلقین کیے ہیں جن سے افراد کا کردار درست ہو اور وہ اس قابل ہوسکیں کہ نظامِ قومی میں خوش اسلوبی سے حصّہ لے سکیں۔ غرض اسلام نے اخلاق، فلسفۂ اخلاق اور شخصی اور قومی اخلاق پر مفصّل بحث کی ہے۔ سارا قرآن مجید اخلاقی تعلیمات سے بھرپور ہے۔ وہ ایک مکمّل ضابطۂ اخلاق ہے، جس کی نظر انسانی ہستی کے پورے نظام پر ہے اور اس کے نفاذ میں اس نے وسیع، ہمہ گیر، مفصّل، مکمّل اور جامع دفعات کا لحاظ رکھا ہے۔ تمام اخلاقی احوال و کیفیات کا اس میں تفصیل و تشریح کے ساتھ احاطہ کرلیا گیا ہے اور جزئیات تک کا استقصا کیا گیا ہے۔ اس میں بتایا گیا ہے کہ انسان کے فعل اور ترکِ فعل کی اندرونی اور ذاتی سبیلیں کیا کیا ہیں اور کن باطنی محرّکات سے ظاہری افعال کا وقوع ہوتا ہے۔ افعال کی تنقید و تشخیص عملی رنگ میں کن اصولوں کے تابع ہے۔ خصلت کے نشوونما کے طریقے اور عادات کے سلسلے کیا ہیں۔ افعال و جذبات میں کیا نسبت ہے۔ جذبات کو روکنے یا وسعت دینے کے کیا اصول ہیں اور ان کا اعمال پر کیا اثر پڑتا ہے۔ اس نے انسانی زندگی کے ہر شعبے میں اخلاقی طاقتوں کو تسلیم کیا ہے۔ اگر اس کے ضابطۂ اخلاق کا تجزیہ کیا جائے تو اس میں انفرادی اخلاق، عائلی اخلاق، تمدنی اخلاق، اقتصادی اور معاشی اخلاق، قانونی اخلاق، سیاسی اخلاق اور علمی اخلاق وغیرہ کی دنیا سمائی ہوئی نظر آتی ہے۔ معلوم ہے کہ طبعی قوتوں کے پیمانوں اور مقادیر میں فرق ہے، ان کے آثار اور عملی نتائج میں فرق ہے، میلان طبائع میں فرق ہے، اجتہادات میں فرق ہے اور ان فرقوں سے اخلاقی اقدار کا ایک بحرِ ناپیدا کنار پیدا ہوجاتا ہے، جسے اسلامی ضابطۂ اخلاق کے کوزے میں بند کیا گیا ہے۔ غرض انسان کی اخلاقی اور نفسیاتی کیفیات، حالات، حقوق، فضائل اور آداب کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے باہر رہ گیا ہو۔

اسلام کا قانونِ اخلاق ان لوگوں کے لیے جو نیک اور بااخلاق ہیں ایک سہارا، روحانی منازل تک پہنچنے کے لیے مدارجِ ارتقا کا رہنما اور ان لوگوں کے لیے جو بااخلاق بننا چاہتے ہیں ایک صادق دوست اور مشفق راہبر ہے۔ یہ قانون اپنے احکام نہ سرسری طور پر منواتا ہے نہ بطور تحکّم، بلکہ ان کے ساتھ ان کی مصلحتیں اور حکمتیں بھی بتاتا ہے اور دلائل بھی دیتا ہے اور کہتا ہے کہ تجربے، مشاہدے اور آزمائش کے بعد ان کی صحت ثابت ہوتی ہے اور جو معیار بھی ان کی صداقت کی پرکھ اور امتحان کے لیے معیّن ہیں یا نقادانہ اصول کے تحت متعیّن ہوسکتے ہیں ان پر وہ پورے اترتے ہیں۔

فلسفۂ اخلاق کا سب سے پہلا اور اساسی سوال یہ ہے کہ اخلاق کا مبدا اور ماخذ کیا ہے۔ اسلام بتاتا ہے کہ انسان کی طبعی حالتیں جن کا سرچشمہ نفسِ امّارہ ہے انسان کی اخلاقی حالتوں سے کچھ الگ چیز نہیں، بلکہ وہی حالات ہیں جو تربیت سے اخلاقی حالت کا رنگ پکڑ لیتے ہیں خَلق (خ کی زبر کے ساتھ) ظاہری پیدائش کا نام ہے اور خُلق (خ کی پیش کے ساتھ) باطنی پیدائش کا، اور ظاہری اعضا کے مقابل باطنی اعضا میں جو انسانی کمالات کی کیفیتیں رکھی گئی ہیں ان کا نام خُلق ہے۔

جس قدر اصولِ اخلاق ہیں وہ سب جذباتِ فطرت کے اثرات ہیں اور فطرت ان سب کا ماخذ ہے اور یہی فطری قوی اور طبعی حالتیں جب تک اخلاقی رنگ میں نہ آئیں کسی طرح انسان کو قابلِ تعریف نہیں بناتیں۔ اسی طرح اسلام نے بتایا ہے کہ اخلاق کا مبدا اور مخزن انسان کی اپنی طبیعت اور اس کی فطری حالتیں ہیں اور انسان کی ذات میں اخلاقی قوتوں کا ہجوم اسی وجہ سے ہے کہ وہ خلقی قوی کے تابع ہیں اور اس کے فیضانِ طبیعیہ میں اس کی تحریک پائی جاتی ہے۔ اس نکتے کو امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں خُلق کی تعریف کرتے ہوئے ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ''خلق نفس کی اس ہیئت راسخہ کا نام ہے جس سے تمام اخلاق بلاتکلّف صادر ہوں۔ اگر افعال عقلاً و شرعاً عمدہ اور قابلِ تعریف ہوں تو اس ہیئت کو خلقِ نیک اور اگر برے اور قابلِ مذمّت ہوں تو خلقِ بد کہتے ہیں''۔

اگر اخلاق کا مبدا اور مخزن انسان کے اپنے قوی ہیں اور انسان میں بداخلاقی کے مظاہر نظر آتے ہیں تو کیا اس سے یہ سمجھا جائے کہ بعض جذبات اور قوی بذاتِ خود برے ہیں؟ اسلام نے بتایا ہے کہ انسان کا چشمۂ پیدائش گدلا نہیں، نہ گناہ اور بدخلقی اس کا مایۂ خمیر ہے۔ وہ اپنی خلقت میں سادہ اور پاک ہے اور اس کی اصل فطرت میں ہدایت اور صحیح الہام ودیعت ہے اور اسے اچھی سے اچھی راستی پر پیدا کیا گیا ہے، جیسے فرمایا: لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ (قرآن، ۹۵ [التّین]: ۴)۔ اسی طرح حدیث میں ہے: مَامِنْ مَّوْلُوْدٍ اِلَّا یُوْلَدُ عَلَی الْفِطْرَۃِ فَاَبَوَاہُ یُھَوِّدَانِہٖ اَوْ یُنَصِّرَانِہٖ اَوْ یُمَجِّسَانِہٖ (بخاری، کتاب الجنائز) ''انسان کی فطری پیدائش سلامتی پر ہوتی ہے لیکن ماں باپ کی تربیت اسے یہودی، عیسائی یا مجوسی وغیرہ بنا دیتی ہے''۔ گویا انسان اپنی اصل فطرت میں معصوم اور بے داغ پیدا ہوتا ہے اور وہ اپنی پیٹھ پر کوئی بوجھ لے کر دنیا میں نہیں آتا، نہ اس کی پیدائش دوسری پیدائش کا اور اس کا جنم دوسرے جنم کا نتیجہ ہے اور نہ وہ اپنے پچھلے کرموں (اعمال) کے ہاتھ میں مقیّد ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلام میں کفّارہ اور تناسُخ ایسے مسائل نہیں ہیں، نہ اس میں کسی ابن اللہ کا تصوّر ہے جو تمام انسانوں کے پیدائشی گناہوں کا بوجھ اٹھا سکے۔ پھر اسلام بتاتا ہے کہ بداخلاقی کے ارتکاب کے وقت یہ نہیں ہوتا کہ انسان کی فطرت اور اس کے طبعی اخلاق بدی کے اساسی محرّک ہوتے ہیں بلکہ ہوتا یہ ہے کہ فطری مقتضیات کے استعمال میں لغزش اور غلطی اخلاقِ سیّئہ کی تکوین کا باعث ہوتی ہے۔ طبعی قوی جب حدِ صلاحیت میں رہ کر کسی لغزش اور غلطی کے بغیر کام کرتے ہیں تو اس عمل کا نام اخلاقِ حسنہ ہے۔ امام غزالیؒ نے لکھا ہے: ''مذموم اعمال کی طرف نفس کی کشش اور میلان انسانی فطرت اور طبیعت کے خلاف ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے بعض بچوں کو چوری چھپے مٹی کھانے کی عادت ہوجاتی ہے مگر اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کی محبت اور اس کی عبادت و معرفت کی طرف نفس کی کشش ایسی ہے جس طرح کھانے اور پینے کی طرف؛ کیونکہ یہ فطرت و طبیعت کے عین مطابق ہے اور قلب کی عین آرزو ہے، اور قلب کیا ہے ایک امرِ الٰہی ہے، جس کا مقتضیاتِ شہوت کی طرف میلان اس کی

حدِ ذات سے خارج اور اس پر عارض وطاری ہے (احیاء، ۳: ۶۳)۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ انسان فطرۃً نیک ہے تو اس وقت بعض ذہنوں میں یہ سوال ابھرنے لگتا ہے کہ اس فطرت میں جذباتِ دافعہ بھی پائے جاتے ہیں اور یہ ایسے جذبات ہیں جن سے متعدّد نزاع پیدا ہوتے ہیں، دوسرے ابنائے جنس نقصان اٹھاتے ہیں اور انسانی معاشرے میں بعض اوقات خوفناک صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے؛ مثلاً طمع، نفرت، غیرت اور غصہ وغیرہ۔ اگر فطرت کے جذبات نیک ہیں تو یہ مصائب اور اذیتیں انسان کے حصّے میں کیوں آئیں۔ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان میں اس قسم کی قوتیں بھی پائی جاتی ہیں جن کی وجہ سے وہ ہزاروں قسم کی صعوبتوں اور آلائشوں میں آئے دن گرفتار رہتا ہے، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انسان بالطبع گناہ گار پیدا ہوا ہے۔ بلکہ یہ جذبات بھی دراصل مفید ہیں اور ضروریات مدافعت اور استحقاق حفاظت خود اختیاری کے لیے عطا ہوے ہیں اور ان کی انسان کو ویسی ہی ضرورت ہے جیسے ہمدردی، حلم اور دوسرے جذبات کی۔ حقیقت یہی ہے کہ انسان کی ذات میں جس قدر قوتیں پائی جاتی ہیں اور جذبات کا جس قدر عطیہ اسے ملا ہے وہ دراصل بجاے خود اخلاق ہیں اور اگر ان میں کبھی کبھی یا بسا اوقات کوئی نقص پایا جاتا ہے یا کوئی لغزش پیدا ہو جاتی ہے تو وہ خود ہمارے غلط استعمال کا نتیجہ ہے۔

اخلاق کا ملکہ ہمارے اندر ودیعت ہے اور ارادہ وتربیت سے اسے لغزشوں سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے۔ اس سے اسلام کی اخلاقی تعلیم کے دو بنیادی نکتے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ طبعی جذبات کو کچلنا خوبی نہیں اور رہبانیت اور ترکِ دنیا ممنوع ہے۔ قرآن مجید میں ہے: وَجَعَلْنَا فِيْ قُلُوْبِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ رَاْفَةً وَّ رَحْمَةً وَّ رَهْبَانِيَّةَ ابْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَيْهِمْ (قرآن، ۵۷ [الحدید]: ۲۷) ''عیسائیوں کے دلوں میں رافت اور رحمت ہے اور وہ رہبانیت میں پڑ گئے ہیں، حالانکہ اسے ہم نے ان پر فرض نہیں کیا''۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم فرماتے ہیں: لَا رَهْبَانِيَةَ فِي الْاِسْلَام (احمد بن حنبل: مسند، ۶: ۲۲۶) ''اسلام رہبانیت کی اجازت نہیں دیتا''۔ گویا اسلام نے انسانی قوتوں کے استیصال کی تعلیم نہیں دی اور بتایا ہے کہ کوئی قوت فی نفسہٖ بری نہیں، بلکہ وہ موقع ومحل کے خلاف استعمال کی وجہ سے بری کہلاتی ہے۔ اس نے غصے کو ضبط کرنے والے کی تعریف کی ہے (قرآن، ۳ [اٰل عمران]: ۱۳۴) غصے کے مٹا دینے والے کی نہیں۔ دراصل دنیا میں نشاط کار، ولولہ و انبساط اور رونق وترقی انسانی قوتوں کو کچل ڈالنے میں نہیں، بلکہ ان کے صحیح استعمال میں ہے۔ یہ جو لوگ کہتے ہیں کہ جب تک انسان کی طبیعت میں سے شہوت وغضب وغیرہ طبعی جذبات کو ختم نہ کر دیا جائے تب تک بداخلاقیوں کا استیصال ہو ہی نہیں سکتا یہ ایک ایسی راے ہے جس پر کاربند ہونے سے ہم ان راہوں سے بہت دور جا پڑتے ہیں جنھیں خود فطرت نے ہمارے لیے تجویز کیا ہے۔ اسلام کہتا ہے کوئی جذبہ فی نفسہٖ برا نہیں بلکہ اس کا بے محل استعمال برا ہے۔ اسلام نے جو قانونِ اخلاق پیش کیا ہے اس کا کبھی یہ منشا نہیں ہوا کہ اس قسم کے جذبات کو نابود ہی کر دیا جائے بلکہ اس نے فطری قوٰی کی تعدیل وتربیت پر زور دیا ہے۔ دوم یہ کہ طبعی قوٰی اس وقت اخلاق کا رنگ اختیار کرتے ہیں جب ان کے ساتھ ارادہ اور نیت شامل ہو۔ بخاری کی پہلی حدیث ہے: انما الاعمال بالنیات ''انسان کے اعمال اس کی نیت پر موقوف ہیں''۔ گویا اخلاق کا اچھا یا برا ہونا نیت اور ارادے پر مبنی ہے۔ حسنِ نیت نہ ہو تو بڑے سے بڑا بظاہر اخلاقی کام بھی حسنِ خلق کے دائرے سے باہر رہ جاتا ہے۔ یہی وہ اساس ہے جس سے اسلام کے فلسفۂ اخلاق میں شروع سے آخر تک بحث کی جاتی ہے۔ جس فعل میں نیک ارادہ شامل نہیں اخلاقی لحاظ سے اس کی کوئی قیمت نہیں۔ اسلام میں نفسِ عمل مطلوب نہیں، بلکہ وہ عمل مطلوب ہے جس کی نیت صحیح ہو۔ استحکامِ نیت کی صورت میں اگر کسی وقت عقل وفراست اور قوتِ فیصلہ تھک جائے اور بدی کا غلبہ انسان سے کسی بداخلاقی کا ارتکاب بھی کروا دے تو پھر بھی استحکامِ نیت اور نیتِ خیر کی وجہ سے مزید لغزشوں سے بچنے کے لیے سہارا مہیا رہتا ہے۔ غرض نیک نیتی اسلام میں ایک فرض ہے جو ہر حالت میں قابلِ عمل ہے اور تمام اوصافِ حسنہ کے لیے اعلیٰ درجے کی اخلاقی بنیاد اور سب پر حاوی ہے۔ کیونکہ کوئی فعل اس وقت تک اخلاق پر مبنی اور درست نہیں قرار دیا جا سکتا جب تک اس کے کرنے والے کی نیت درست نہ ہو اور نیک ارادہ اس فعل کا رکنِ اعظم نہ بنے۔ نیک نیتی سے خلقِ حسنہ کی بنیاد شروع ہوتی ہے اور یہی اس کی اساس ہے۔ حلم، صدق، صبر، قناعت، ضبطِ نفس، شجاعت، عفت، دیانت وغیرہ ایسے اخلاق ہیں جن کی قیمتیں تشخیص سے بالا ہیں۔ لیکن اخلاقِ حسنہ کی فہرست میں یہ تبھی شامل ہوتے ہیں جب ان کے ساتھ نیک نیتی شامل ہو اور بدنیتی کے تأثّرات سے تنفّر ہو۔ نیک نیتی کے بغیر یہی صفات اخلاق سوز ثابت ہو سکتی ہیں۔ جو شخص فریب اور دھوکے کی نیت سے حلیم اور بردبار ہے اس کے لیے یہ اچھا تھا کہ اس میں یہ حلم اور بردباری نہ ہوتی، کیونکہ وہ اپنے اس بظاہر اچھے خلق سے نیکی اور سعادت کی عملی تحقیر کرتا اور اس خلق نمائی سے لوگوں کو دھوکے میں ڈالتا ہے اور نیک اوصاف کی بے قدری کر کے ان کی اعلیٰ قیمتوں میں فرق لاتا ہے۔

غرض اخلاق کا ملکہ ہمارے اندر ودیعت ہے اور ہماری قوتیں فی نفسہٖ بری نہیں ہیں، بلکہ ان کا بے جا استعمال اور ان کے استعمال میں غلطی اور لغزش انھیں بد اخلاقی کا لباس پہناتی ہے۔ یہ لغزش، یہ غلطی کس طرح پیدا ہوتی ہے، اسلام نے اس سے بھی پردہ اٹھایا ہے اور ان اسباب پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے کہ انسان بد اخلاقیوں میں کیوں مبتلا ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) اس کا ایک بہت بڑا موجب بری صحبت ہے۔ اس سے بچنے کے لیے فرمایا: كُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ (قرآن، ۹ [التوبۃ]: ۱۱۹) یعنی بروں کی نہیں، بلکہ نیکوں اور صادقوں کی معیت اختیار کرو۔ (۲) جسمانی یا ذہنی بیماری، اس کی طرف توجہ دلانے کے لیے فرمایا: المؤمنُ القویُّ خیرٌ واحبُّ الی اللّٰہ من المؤمن الضعیف (مسلم، کتاب القدر) ''صحت مند اور قوی مومن اس مومن سے بہتر اور اللہ تعالیٰ کو زیادہ محبوب ہے جو کمزور اور ضعیف ہے''۔ (۳)

ماحول کی خرابی، اس کے لیے فرمایا: قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا (قرآن، ۶۶[التحریم]: ۶) تمھارا فرض اپنے آپ ہی کو آگ سے بچانا نہیں بلکہ اپنے ساتھ اپنے اہل و عیال کو بھی برائیوں کی آگ سے بچاؤ۔ اسی طرح فرمایا: وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَآصَّةً (قرآن، ۸[الانفال]: ۲۵) ''اس فتنے سے بچو جو صرف ظالموں ہی کو اپنی لپیٹ میں نہیں لیتا بلکہ بسا اوقات ساتھ والے بھی اس میں گرفتار ہو جایا کرتے ہیں''۔ جماعتی مصیبتیں جب آتی ہیں تو کنارہ کش افراد کو بھی نہیں چھوڑتیں۔ (۴) جہالت اور بے علمی یعنی بعض اعمال کے متعلق عدمِ علم کہ یہ بداخلاقی کے زمرے میں ہیں یا نہیں، اس کے لیے اسلام نے مفصّل ضابطۂ اخلاق پیش کیا ہے اور اصولی طور پر بتایا ہے کہ اخلاقِ حسنہ اسماے حسنٰی کا پرتو اور صفاتِ الٰہیہ کا سایہ اور ظلّ ہیں۔ چنانچہ حدیث میں ہے: حسن الخلق خلق اللّٰہ الاعظم (طبرانی) ''خوش اخلاقی اللہ تعالیٰ کا خلقِ عظیم ہے''۔ گویا وہی اخلاق اچھے ہیں جو صفاتِ ربّانی کا عکس ہیں اور وہی اخلاق برے ہیں جو صفات اللہ کے منافی ہیں۔ اس لیے حکم دیا گیا ہے: تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہ ''اپنے اندر وہ اخلاق پیدا کرو جو الٰہی اخلاق کے رنگ سے رنگین ہیں''۔ قرآن مجید میں ہے: صِبْغَةَ اللّٰهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً (قرآن، ۲[البقرۃ]: ۱۳۸) اللہ تعالیٰ کے رنگ سے بہتر کوئی رنگ نہیں۔ جو اخلاق اخلاقِ الٰہیہ سے مطابقت رکھیں وہ اچھے ہیں اور جو ان کے منافی ہوں وہ برے۔ اس جہالت کو دور کرنے کے لیے حسنِ خلق اور سوءِ خلق سے جتنے اخلاق و اوصاف پیدا ہوتے ہیں ان سب کو اللہ تعالیٰ نے مومنوں اور منافقوں اور کافروں کے اخلاق و اوصاف میں بیان کر دیا ہے۔ غزالیؒ نے قرآن مجید کی ان آیات کا ایک مجموعہ نقل کیا ہے (دیکھیے احیاء، ۳: ۷۴)۔

حسنِ اخلاق کی پرکھ کا ایک اور اصول اسلام نے وہ بتایا ہے جسے ہم انسان کی نفسیاتی کیفیت کا زندہ احساس اور باطن کی آواز کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ حدیث میں ہے: اِسْتَفْتِ قَلْبَکَ واسْتَفْتِ نَفْسَکَ، البرّ مَا اطْمَأنّ الیه القلبُ واطمئنّت الیه النفس والاثم ماحاک فی القلب وتردّد فی النفس وان افتاک الناس (احمد: مسند، ۴: ۲۲۸)، یعنی جب کسی امر کا اچھا یا برا ہونا طے کرنا ہو تو اپنے دل اور نفس سے پوچھو اور یہ سمجھ لو کہ نیکی وہ عمل ہے جس کے ارتکاب کے بعد دل و نظر میں طمانیت کا احساس پایا جائے اور گناہ وہ عمل ہے جو دل میں کھٹکتا ہو اور خلجان اور تردُّد کا موجب ہو ہر چند کہ لوگ تجھے اس کا کرنا جائز ہی کیوں نہ بتائیں۔ یہی وہ حاسۂ اخلاقی ہے جس کا نام لوگوں نے ضمیر کی آواز رکھا ہے۔ یہ آواز نیکی اور بدی کے فطری الہامات کے تابع ہے، جیسے فرمایا: فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا (قرآن، ۹۱[الشّمس]: ۸)۔

انسانی نفس کو نیکی اور بدی کی پرکھ کا ملکہ بخشا گیا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے دوسری جگہ نفسِ لوّامہ کہا گیا ہے (قرآن، ۷۵[القیٰمۃ]: ۲)۔

ضمیر کی آواز اور قلب سے فتوٰی لینے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جو فعل یا حرکت ہم کرنے لگیں پہلے اس کا اطلاق خود اپنی ذات پر کر کے دیکھیں، اگر ہم اس سے ماؤف نہیں ہوتے اور وہ ہمارے لیے موزوں اور مفید ثابت ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ اوروں کے لیے بھی درست ہی ہوگا اور اگر خود ہماری اپنی ذات ہی وہ بار نہ اٹھا سکے تو سمجھ لیا جائے کہ ایسا فعل دوسروں کے لیے بھی مناسب نہیں۔ جو شخص دوسروں کے حق میں عدل روا نہیں رکھتا وہ خود اپنی ذات مقابلے میں رکھ کر دیکھے کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کی نسبت ایسا عمل کرے تو خود اس کا اپنا دل کیا کہے گا۔

لیکن اگر ہر انسان میں نفسِ لوّامہ موجود ہے اور ضمیر کی راہبری پائی جاتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ بہت سے لوگ پھر بھی بداخلاقیوں کے مرتکب ہوتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر اپنی صداے احتجاج تو بلند کرتا ہے لیکن یہ لوگ اس کی طرف کان نہیں دھرتے؛ دوسرے یہ کہ بداخلاقی ایک زہر ہے اور بار بار کی بداخلاقی سے یہ نفسِ لوّامہ آخر افسردہ یا ہلاک بھی ہو جاتا ہے۔ پھر اس کے مقابلے میں ان لوگوں کی تعداد بھی دیکھنا چاہیے جو برے کاموں سے متأثّر اور پریشان ہوتے اور بداخلاقیوں سے مجتنب رہنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بداخلاقی سے بچنے کا ایک ذریعہ تربیت ہے۔ اس کا سلسلہ بچے کے بڑے ہونے سے نہیں شروع ہوتا بلکہ والدین کے خیالات کا اثر بھی نومولود پر پڑتا ہے اور ان کے ماکولات و مشروبات کا اس میں دخل ہوتا ہے؛ لیکن خاص طور پر اس کا آغاز اس وقت سے ہوتا ہے جب مرد و عورت رشتۂ نکاح میں منسلک ہوتے ہیں؛ اس سے بڑھ کر اس وقت جب بچہ اپنے ابتدائی مستقر میں قدم رکھتا ہے۔ اسی لیے میاں بیوی کے اختلاط کے وقت کے لیے اسلام نے یہ دعا سکھائی ہے: اللّٰھم جنّبنا وجنّب الشیطان مارزقتنا (بخاری، کتاب بدء الخلق) ''الٰہی ہمیں بھی شیطانی حملوں سے بچا اور ہماری اولاد کو بھی''۔ اس کے بعد جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو اسلام میں حکم ہے کہ اس کے دائیں کان میں اذان دی جائے اور بائیں کان میں تکبیر کہی جائے۔ پھر بچے کو چھوٹی عمر میں نماز و عبادت کا پابند بنانے کا حکم ہے، کیونکہ یہ چیزیں بدکاری سے بچانے کا ذریعہ ہیں (قرآن، ۱۶[النحل]: ۹۰)۔ غزالیؒ نے بچوں کی تربیت کے لیے، جسے اس نے ریاضتِ صبیان کا نام دیا ہے، احیاء العلوم میں مفصّل لائحۂ عمل واضح کیا ہے۔ بڑے ہو کر بچے کے سامنے مشاہدات و محسوسات کا ایک عالم قدرت کی طرف سے کھل جاتا ہے اور قوانینِ فطرت یکے بعد دیگرے سامنے آنے لگتے ہیں؛ مختلف قسم کی معلومات کا ذخیرہ بتدریج اس کے دل و دماغ میں جمع ہوتا جاتا ہے اور یہ ذخیرہ خود اس کے اپنے اور دیگر ابناے جنس کے لیے ایک قانونِ تربیت بن جاتا ہے۔ پھر بعض لوگ اکثر واقعات کا مشاہدہ بلا ارادہ کرتے ہیں اور سرسری طور پر ان سے گزر جاتے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ حافظے نے انھیں اپنے اندر جگہ نہیں دی، لیکن دراصل وہ مناظر یا مشاہدات خاموشی سے ہماری طبیعت میں درجہ وار متمکن ہوتے جاتے ہیں، اسی لیے قرآن مجید نے مشاہداتِ قدرت کی طرف بھی توجہ دلائی ہے۔

تربیت کا ایک ذریعہ تذکیر و نصیحت بھی ہے۔ قرآن مجید نے فَذَكِّرْ بِالْقُرْاٰنِ (قرآن، ۵۰[قٓ]: ۴۵) اور وَذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرٰى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِيْنَ (قرآن، ۵۱[الذّٰریات]: ۵۵) فرما کر تربیت کے اس ذریعے کو بھی اختیار کیا ہے۔

تربیت کا ایک اَور ذریعہ تاریخ ہے۔ بعض دفعہ تاریخ کی وقعت اس وجہ سے کم ہوجاتی ہے کہ اس کی وسعت کو بہت محدود کردیا جاتا ہے۔ اس کی وسعت کبھی صرف حکومتی دائرے ہی پر ختم کردی جاتی ہے اور بعض وقت اس میں چند اَور اضافوں سے ایک حد قائم کردی جاتی ہے؛ لیکن اخلاقی لحاظ سے تاریخ میں بڑی وسعت اور اس کی بڑی قیمت ہے۔ ماضی کے واقعات میں صدہا ایسی باتیں اور صدہا ایسے نکاتِ عالیہ ملتے ہیں جن سے ایک اخلاقی دفتر مرتب ہوسکتا ہے اور ان میں عبرت پذیری اور حوصلہ وشوق کا وسیع سامان موجود ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اس نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے اور اخلاقی پہلو سے تاریخ کے مطالعے پر زور دیا ہے (قرآن، ۳۰[الرّوم]:۸ بعد)۔

تربیت و اصلاح کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ انسان کو اس کے عیوب و نقائص معلوم ہوتے رہیں۔ اسلام نے اس طرف بھی توجہ دلائی ہے۔ حاسِبُوا قَبْلَ ان تُحَاسَبُوْا (اس سے قبل کہ قیامت میں تمھارا محاسبہ ہو اپنا محاسبہ اس دنیا میں خود کرلو) میں یہی مضمون بیان ہوا ہے اور صوفیہ کے قول مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ (جس نے عرفانِ نفس حاصل کرلیا اسے عرفانِ الٰہی حاصل ہوجائے گا) میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ اسی چیز کو علامہ اقبال نے خودی کا نام دیا ہے۔ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم: المسلم مِرآۃ المسلم (ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے لیے بطورِ آئینے کے ہے) میں اسی محاسبہ وعرفانِ نفس کے ایک ذریعے کو پیش کیا گیا ہے۔

مکارمِ اخلاق میں سے کسی بھی خلق کو پیدا کرنے کے لیے اسلام نے ریاضت ومشق پر بہت زور دیا ہے۔ کسی خلق کو بتکلّف اپنانے پر آخر اس کا جزو طبیعت بن جانا اس گہرے تعلق کا مظہر ہے جو باطنی اور ظاہری اعضا و جوارح کے درمیان موجود ہے۔ ظاہر کا انسان کے باطن پر اور باطن کا ظاہر پر اثر ہوتا ہے۔ احیاء میں امام غزالیؒ نے اس پر بھی روشنی ڈالی ہے اور بتایا ہے کہ جو صفت بھی قلب میں پیدا ہوگی لامحالہ اس کا اثر اعضا و جوارح پر ہوگا؛ گویا تمام اعضا اپنی حرکت میں قلب کے فیصلے کے منتظر رہتے ہیں۔ اسی طرح جو فعل اعضا سے سرزد ہوگا اس کا کچھ نہ کچھ اثر قلب پر ضرور پڑے گا۔

غذاؤں کا بھی انسان کے اخلاق پر اثر پڑتا ہے۔ قرآن مجید میں جو بعض غذاؤں کی حرمت کا ذکر ہے، اس کے پیچھے ایک حکمت یہ بھی ہے کہ ان کے استعمال سے انسان بعض اعلیٰ اخلاق سے محروم رہ جاتا ہے اور بعض بُرے اخلاق اس میں پیدا ہوجاتے ہیں۔ اخلاق پر غذا کے اثر کا ذکر کرتے ہوئے امام غزالیؒ نے لکھا ہے: ''بچے کی دایہ کو نہایت دین دار اور صالح اور اکلِ حلال کی خوگر ہونا چاہیے، کیونکہ جو دودھ حرام سے بنے گا اس میں کوئی خیر و برکت نہ ہوگی۔ جب ابتدا ہی سے بچے کی تربیت میں حرام شریک ہوگیا تو آہستہ آہستہ اس کے رگ و ریشہ میں سرایت کرجائے گا اور آگے چل کر وہ بالطبع حرام اور ناپاک امور کی طرف مائل وراغب ہوگا'' (احیاء، ۳:۷۷)۔

اسلام نے اخلاقی تعلیم کو رائج کرنے کے لیے متعدد طریقے اور اسالیب اختیار کیے ہیں؛ مثلاً قرآن مجید میں اخلاقِ حسنہ کو عمدہ تشبیہوں اور اخلاقِ رذیلہ کو قبیح مناظر اور قابلِ نفرت صورتوں میں پیش کیا ہے اور اچھے اخلاق کے اچھے اور بُرے اخلاق کے بُرے نتائج کھول کر بتائے ہیں؛ نیز فضائلِ اخلاق کو الوہیت، ملکوتیت اور نبوت کے محاسن میں اور رذائل کو شیطان و ابلیس کے خصائص میں شمار کیا ہے اور ان ضرورتوں کا بڑے خوش آئند طریق پر احساس دلایا ہے جو اخلاقی اعمال کی محرک ہیں۔

فرد اور قوم کی اصلاح کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے: اخلاق اور قانون — دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ ہیں — اسلامی تعلیم میں یہ دونوں پہلو موجود ہیں اور ان کا فرق بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔ ایک طرف واعظانہ اور حکیمانہ انداز میں اصلاحِ اخلاق اور مراعاۃ حقوق پر زور دیا ہے اور دوسری طرف ان برائیوں کے انسداد پر جن کا اثر براہِ راست دوسروں کے حقوق پر پڑتا ہے، جیسے چوری، ڈاکہ، قتل اور اتہام وغیرہ، انھیں براہِ راست قانون کے تحت رکھا ہے اور ان کے لیے معیّن سزائیں مقرر کی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی انھیں عام طور پر اخلاقی ضابطے کے طور پر برائیوں کے زمرے میں رکھ کر برائیوں سے کراہت کا روحانی کیف پیدا کیا ہے، کیونکہ محض سیاست اور تعزیری ضابطوں سے اخلاقی ذمّے داریاں نہیں پیدا کی جاسکتیں، نہ مجرموں کے دلوں سے کیفیات مجرمانہ کا ازالہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس قانون کا خاصّہ ہے جسے اخلاقی قانون کہا جاتا ہے اور جو دلوں اور خیالات پر حکومت کرتا ہے۔

ایک مسلمان صوفی سے کسی نے پوچھا وہ کیا طریق ہے کہ ہم منہیات اور بلیّات سے طمانیت اور استقلال کے ساتھ آزاد ہوجائیں۔ انھوں نے کہا ایمان باللہ — اس سے انسان سب کمزوریوں اور آفات سے عملاً نجات پاتا ہے۔ ایمان باللہ اسلامی ضابطۂ اخلاق کا بنیادی پتھر ہے، محض اس رنگ ہی میں نہیں کہ صفاتِ الٰہیہ انسان کے منازلِ اخلاق کے سنگ ہائے میل ہیں، بلکہ اس طرح بھی کہ ایمان باللہ سے قلب کو نیکیوں کے حصول اور بدیوں سے اجتناب کی طاقت ملتی ہے۔ فرشتے اس کی راہبری کرتے ہیں اور وہ کشاکش گناہ سے بچ کر امن وطمانیت کی زندگی بسر کرنے لگتا ہے، جیسے فرمایا: اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَیْھِمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ اَلَّا تَخَافُوْا وَلَا تَحْزَنُوْا (قرآن، ۴۱[حٰمٓ السجدۃ]:۳۰)= ''جو لوگ اللہ تعالیٰ کو اپنا رب مانتے ہیں اور اس عقیدے پر استقامت اختیار کرتے ہیں وہ ملائکہ کا مہبط بن جاتے ہیں، جو انھیں یہ بشارت دیتے ہیں کہ اب تم خوف و حزن سے نجات پاگئے''۔ یہ غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ ماننا اخلاق میں کچھ فتور اور کمی نہیں پیدا کرتا اور ہستی باری تعالیٰ کے اعتراف سے اخلاقی طاقتوں میں کچھ تقویت نہیں آتی۔ اسلام کے نزدیک جس قانونِ اخلاق میں خدا پرستی کی ضروری دفعہ نہیں وہ بے وقعت ہے۔

اخلاق کی درستی کے لیے اسلام نے جو اصول پیش کیے ہیں ان میں ایمان باللہ کے بعد اصولِ مکافات کو بھی بڑی اہمیّت حاصل ہے۔ محض اخلاقی ضوابط کا

پابند اصلاحِ اخلاق میں صرف اپنی ذات یا معاشرے یا عملی اجتہادات ہی سے کام لیتا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ اس سے تمدنی منازل میں ایک عملی سہولت پیدا ہوتی ہے؛ لیکن اسلام جب اخلاقِ حسنہ کی تحریک کرتا ہے تو ساتھ ہی یہ بھی بتاتا ہے کہ ان سے نہ صرف تمدّن ہی سدھرتا ہے بلکہ ایک اگلی زندگی بھی سنورتی ہے۔ اس حقیقت پر مبنی تحریص و ترغیب سے اعمال میں ایک خاص قسم کی صداقت اور زور پیدا ہو جاتا ہے۔ قانونِ مکافات اخلاقی اصولوں کی تنفیذ و تعمیل کے لیے ایک تازیانے کا کام بھی دیتا ہے، جس سے بہت سے لوگ متنبّہ ہو کر فائدہ اٹھا سکتے ہیں.

اسلام نے اخلاق کی درستی کے لیے مامور کی ذات فیض آثار کو بھی پیش کیا ہے اور اس طرح منازلِ سلوک کو طے کرنے میں زبردست سہولت پیدا کر دی ہے۔ خود نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ذات کو قرآن نے بطورِ اسوہ و نمونہ پیش کیا ہے، جیسے فرمایا: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (قرآن، ۳۳ [الاحزاب]: ۲۱)= ''تمھارے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اسوۂ حسنہ ہے''.

تربیت اخلاق کی بطورِ مثال جو چند صورتیں اوپر بیان ہوئی ہیں وہ سب کی سب اپنی ذات میں ایک اثر اور جذبہ رکھتی ہیں اور اس اثر اور اس جذبے سے ہماری طبیعتیں متأثّر ہوتی ہیں اور ہر شخص علی قدرِ مراتب ان سے فائدہ اٹھاتا ہے.

اسلام نے تربیت کے محلِ اثر کی تعیین بھی کی ہے اور بتایا ہے کہ تربیت کا اصل اثر دل و دماغ پر ہوتا ہے، جسے اسلام کی اصطلاح میں ''قلب'' کہتے ہیں۔ تربیت سے پہلے قلب متأثّر ہوتا ہے اور قلب کے بعد دوسرے اعضا و جوارح پر اثر پڑتا ہے اور قلبی قوتوں کے ذریعے ہر حرکت عالمِ وجود میں متمثّل ہو کر سرزد ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے: فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب (بخاری، کتاب الایمان، باب ۳۹)= ''انسان کے جسم میں ایک ٹکڑا ہے۔ اگر وہ ٹھیک ہو تو سارا جسم ٹھیک ہو جاتا ہے اور اگر اس میں فساد آئے تو سارا جسم ہی فاسد ہو جاتا ہے۔ دیکھو وہ قلب ہے''۔ چونکہ قلب ہی تربیت کا محل اور مرجع ہے، اس لیے اسلامی قانونِ اخلاق میں اس امر پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے کہ قلب کے تزکیے اور صفائی کا خاص خیال رکھا جائے اس کو دوسرے لفظوں میں تقوٰی اور نیت کی پاکیزگی کا نام دیا گیا ہے.

اصلاحات اور قانونِ اخلاق کے سلسلے میں اسلام بتاتا ہے کہ اگر ایک شخص ایک نیک خلق رکھتا ہے اور دس بد خلق تو انصاف یہ ہے کہ اس ایک نیک خلق کی قیمت بھی لگائی جائے۔ یہ بڑی بھاری غلطی ہے کہ بُرے اخلاق کے مقابلے میں ایک خلق کی قیمت بھی گنوا دی جائے۔ اس سے لوگوں کی طبیعتوں سے مادۂ تحریص اور صورتِ اصلاح روز بروز کم ہوتی جاتی ہے اور لوگ آخر میں یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ یہاں نیکی اور بدی کا ایک بھاؤ ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی یک چشم کی دوسری سالم آنکھ کی بصارت کا بھی انکار کر دیا جائے۔ یہ اصول ایسا غلط ہے کہ اس سے بہت سی حسنات کا بھی خون ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شخص چند باتوں میں نیک اور چند میں بُرا تو کیا وجہ ہے کہ بدیوں کا حساب لیا جائے اور نیکیاں چھوڑ دی جائیں۔ اگر ایک شخص باوجود عام طور پر بد خلق ہونے کے ایک مفلوک الحال انسان کے ساتھ ہمدردی سے پیش آتا ہے تو کیوں اس کا اعتراف نہ کیا جائے۔ ایسا نہ کرنا ایک غاصبانہ فعل ہوگا۔ اس وجہ سے قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ جو شخص ذرہ بھر نیکی کرے گا وہ نیکی بھی شمار ہوگی اور ذرہ بھر بدی بھی حساب و کتاب میں آئے گی (قرآن، ۹۹ [الزلزال]: ۷، ۸)۔ اس آخر الذکر فقرے سے مایوسی کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ اسلام نے علمِ اخلاق کا یہ اصول بھی بتایا ہے کہ نیکیاں برائیوں کا دفعیہ کرتی اور انھیں نابود کر دیتی ہیں: اِنَّ الْحَسَنٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاٰتِ (قرآن، ۱۱ [ھود]: ۱۱۵)؛ دوسری جگہ فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا (قرآن، ۳۹ [الزمر]: ۵۳)= ''اللہ تعالٰی تمام کے تمام گناہ بھی بخش سکتا ہے''۔ یہ بد اخلاقیوں کے بوجھ سے دبی ہوئی غمگین دنیا کے لیے ایک عظیم الشّان بشارت ہے۔ بعض فلسفی ہر واقعے سے ناامیدی اور مایوسی کا نتیجہ پیدا کرتے ہیں۔ دوسرے کہتے ہیں کھاؤ، پیو اور خوش رہو، اخلاقی لحاظ سے یہ دونوں نظریے غلط ہیں۔ پہلا نظریہ انسان کے تمام قوٰی کو سست اور یخ بستہ کر دیتا ہے اور دوسرا نظریہ اباحت کا دروازہ کھول دیتا ہے۔ اسلام کے فلسفۂ اخلاق کی شاہراہ افراط و تفریط کی ان دونوں راہوں کے بیچ میں سے نکلتی ہے اور خوف و رجا کے درمیان ہے (قرآن، ۳۹ [الزمر]: ۹)۔ اسلام نے انسان کے دل میں بیم و رجا دونوں کی کیفیتیں یکجا کی ہیں۔ گناہوں اور کوتاہیوں کی باز پرس کا خوف بھی اور رحمتِ الٰہیہ کی امید کا سہارا بھی۔ یہ ڈر اسے غافل اور بے باک نہیں ہونے دیتا اور یہ امید اسے مایوسی اور شکستہ خاطری سے بچاتی ہے.

اسلام نے اس پر بھی زور دیا ہے کہ انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی اخلاقی طاقتوں کا ایسے طریق پر اظہار کرے جس سے ان کی چمک دمک بھی بڑھ جائے اور لوگ دلی شوق سے اس کے گرویدہ ہوں۔ ہر خلقِ حسن اگرچہ اپنی جگہ درست ہے لیکن انسان کے طرزِ عمل سے بھی اس میں بعض اوقات کمی آ جاتی ہے اور اس کی قیمت گھٹ جاتی ہے، بلکہ بسا اوقات وہ نیکی باطل ہی ہو جاتی ہے۔ جو شخص صدقہ و خیرات سے کام لیتا ہے وہ ایک بڑی نیکی کی توفیق پاتا ہے، لیکن اگر وہ صدقہ دیتے وقت احسان جتاتا، مغلظات سے کام لیتا اور سائلوں کو برا بھلا کہتا ہے تو وہ اپنی اس نیکی کی بے وقری کرتا اور اسے باطل کرتا ہے: لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى (قرآن، ۲ [البقرۃ]: ۲۶۴) = ''اپنے صدقات کو احسان جتا کر اور دوسروں کو تکلیف پہنچا کر ضائع اور باطل نہ کرو''۔ پس خلیق ہونے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ صاحبِ خلق کا طرزِ عمل اور طریقِ اظہار ادب آمیز ہو.

اسلام نے یہ بھی بتایا ہے کہ اخلاقِ حسنہ اور اخلاقِ سیّئہ ایک تسلسل رکھتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کی نوع اور قسم کا سلسلہ باہم ایک نسبت وحدت رکھتا ہے اور بتایا ہے کہ کس طرح ایک معمولی ابتدائی نکتے سے رفتہ رفتہ بڑی بڑی صورتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جو شخص مثلاً صدق و پاکیزگی کے باہمی تعلق سے آگاہ ہے وہ ان دونوں اخلاق کو پورا کرنے میں اس شخص کے مقابلے میں زیادہ عمدگی سے سعی کر سکتا ہے جو ان دونوں کے باہمی رشتوں سے ناآشنا ہے۔ غرض اخلاق کی

آپس میں قربت و یگانگت ہوتی ہے اور ان میں باہم نسبتیں پائی جاتی ہیں۔ اسی لیے ایک نیکی کے اختیار کرنے سے دوسری نیکی کا بھی انسان رفتہ رفتہ خوگر ہو جاتا ہے اور بدخلقی کے اختیار کرنے سے دوسرے بُرے اخلاق سے بھی طبیعت مانوس ہو جاتی ہے۔ یہی اخلاقی دنیا میں حقیقی ارتقا اور یہی تدریجی انحطاط ہے۔ اسلام نے اس طرف توجہ دلا کر اخلاق کے باہمی رشتوں کی وضاحت تفصیل سے کی ہے۔

اخلاق کی تکوینی اور تدوینی تاریخ کے متعلق اسلام نے بتایا ہے کہ گو اخلاقی اقدار فطرت میں مرکوز ہیں، لیکن اخلاقی زندگی ساکن و جامد شکل نہیں رکھتی بلکہ اس میں حرکت ہے اور دنیا کی اخلاقی ترقی کا ستارہ آسمانِ حقیقت پر بتدریج طلوع ہوا ہے اور جیسے جیسے انسانی جذبات، احساسات اور ذہنی قوتوں نے نشوونما پائی ہے ویسے ویسے اخلاقی حقیقتیں بھی رفتہ رفتہ منکشف ہوتی گئی ہیں۔ دنیا کا پہلا مامور اخلاقی ضابطے کا سب سے پہلا مہبط تھا۔ پھر جیسے جیسے زمانہ ترقی کرتا گیا ضوابطِ اخلاق میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔ دورِ اوّل میں، جسے دورِ آدمؑ کا نام دے لیجیے، ابتدائی حالت تھی۔ دورِ ثانی میں اَور ترقی ہوئی۔ دورِ ثالث میں کچھ اَور ہی سماں نظر آیا۔ آخر حضرت مسیح ناصریؑ مبعوث ہوے۔ انھوں نے اخلاقی دنیا میں بہت سے بلند کارنامے سرانجام دیے، لیکن انھوں نے بھی یہی فرمایا کہ کہنے کی ابھی اَور بھی بہت سی باتیں ہیں، لیکن تم میں ان کی برداشت کی طاقت نہیں، جب وہ یعنی روحِ حق آئے گا تو تمھیں سب کچھ بتائے گا۔ آخر اسی روحِ حق کا ظہورِ قدسی ذات بابرکات نبوی صلّی اللہ علیہ وسلّم کی شکل میں ہوا اور سب سے آخری اور مکمل ضابطۂ اخلاق آپؐ کو عطا کیا گیا۔ آج دنیا میں جہاں کہیں بھی حسنِ اخلاق کا کوئی نمونہ ہے وہ انھیں انبیا و رسل کی تعلیمات کا پرتو اور انھیں کے صحائفِ اخلاق کا کوئی نہ کوئی ورق ہے۔ غرض اسلامی تعلیم یہ ہے کہ دنیا کی اخلاقی ترقی تمام تر ماموروں کی ذات کے گرد چکر لگاتی رہی ہے اور ان کی تُربتوں سے یہ خوشبو آرہی ہے کہ آج دنیا میں جہاں کہیں بھی اخلاقِ فاضلہ کا رنگ و روغن ہے وہ انھیں نفوسِ قدسیہ کی کوشش کا رہین منت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ادیان کے تمام تر اختلافات کے باوجود اخلاقی ضوابط کے لحاظ سے سب میں ایک نسبت وحدت پائی جاتی ہے اور وہ سب ایک ہی معدن کے جوہر اور ایک ہی سمندر کی موجیں ہیں۔

مآخذ: (۱) ڈونلڈسن (D. M. Donaldson): *Studies in Muslim Ethics* (قابلِ قدر اور بے مثل کتاب ہے)؛ (۲) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*، ج ۵ (۱۹۱۲ء)، مقالہ از ڈبوئر (T. I. de Boer)؛ (۳) G. Richter: *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürtenspiegel*، لائپزگ ۱۹۳۲ء؛ (۴) D. B. MacDonald: *The Religious Attitude and Life in Islam*، شکاگو ۱۹۰۹ء؛ (۵) C. E. von Grünebaum: *Medieval Islam*، شکاگو ۱۹۴۶ء وغیرہ؛ (۶) L. Gardet: *La Cité Musulmane*، پیرس ۱۹۵۴ء؛ (۷) الغزالی: احیاء علوم الدین، قاہرہ ۱۸۸۲ء؛ (۸) وہی کتاب، مع شرح المرتضٰی، قاہرہ ۱۳۱۱ھ؛ (۹) الغزالی: میزان؛ (۱۰) القُشیری: الرسالۃ فی علم التصوّف؛ (۱۱) ابن مسکویہ: تہذیب الاخلاق؛ (۱۲) محمد زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی؛ ترجمہ اردو از نورالحسن خان: غزالی کا تصورِ اخلاق، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) سعید احمد رفیق: اقبال کا نظریۂ اخلاق، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۴) کرامت حسین: رسالۂ علم الاخلاق، الٰہ آباد ۱۹۰۷ء؛ (۱۵) سلیمان ندوی: سیرۃ النبیؐ، ج ۶، اعظم گڑھ ۱۹۴۱ء؛ (۱۶) ملّا جلال الدین: اخلاق جلالی، لکھنؤ ۱۸۸۴ء؛ (۱۷) نصیرالدین طوسی: اخلاق ناصری، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۸) میرزا سلطان احمد: اساس الاخلاق، امرتسر۔

(عبدالمنّان عمر)

اَخمیم: بالائی مصر میں دریاے نیل کے مشرقی کنارے پر قاہرہ سے ۳۱۲* میل کے فاصلے پر ایک شہر۔ اس کا یہ نام قبطی نام شُمِن (Shmin) اور یونانی نام خِمّس (Khemmis) کی نشان دہی کرتا ہے اور بوزنطی متون میں اسے پَینُوپولس (Panopolis) کہا گیا ہے۔ یہ ایک کورہ (Pagarchy، پرگنے کی حکومت) کا صدر مقام تھا اور بعد میں فاطمی خلیفہ المستنصر [۴۲۷-۴۸۷ھ] کے دورِ اصلاحات کے وقت سے ایک صوبے کا صدر مقام ہو گیا۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی میں اس کی حیثیت بطورِ صدر مقام باقی نہ رہی اور اسے گرگا کے صوبے میں شامل کر دیا گیا۔ قرونِ وسطیٰ میں اس کے اردگرد نہایت زرخیز مزروعہ قطعات تھے، جن میں کھجور کے باغ اور گنّے کے کھیت تھے۔ الیعقوبی کا بیان ہے کہ یہ چمڑے کی چٹائیوں کی صنعت کا ایک مرکز تھا۔ وہاں ایک چنگی خانہ تھا، جس کے اہل کاروں کی سخت گیری پر ابن جبیر کو بہت غصّہ آیا تھا۔ اس کی آبادی میں آج بھی عیسائیوں کی ایک بہت بڑی تعداد شامل ہے۔ اسی شہر میں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں [مشہور] صوفی ذوالنّونؒ پیدا ہوے تھے۔

تمام عرب مصنّفین بالاتفاق اَخمیم کے قدیم مندر کی تعریف میں رطب اللّسان ہیں (اس کا اس وقت نام و نشان تک نہیں ملتا)۔ یہ مندر Hermes Trisme-gistus سے اپنی روایتی نسبت کی بنا پر خاص طور پر مشہور و معروف تھا۔ [اس مندر سے متعلّق] بیشتر بیانات میں اس قسم کے افسانے شامل ہیں جو فَراعِنہ کے عہدِ حکومت کے مصری آثار کے بارے میں بن گئے ہیں، مگر ابنِ جُبیر نے اس سلسلے میں جو پُرلطف بیان دیا ہے وہ خاص توجہ کا مستحق ہے، [کیونکہ] اس نے اپنی تیز قوتِ مشاہدہ سے عاقلانہ طور پر کام لیا ہے۔ یہ مندر آٹھویں/چودھویں صدی عیسوی کے دوران میں منہدم ہو گیا اور اس کے ملبے سے ایک مدرسے کی تعمیر میں کام لیا گیا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کچھ ملبہ پیشتر ہی اٹھا لیا گیا تھا؛ چنانچہ مکّے کے مؤرخین حرم میں ایسے ستونوں کے لگائے جانے کا ذکر کرتے ہیں جو اخمیم سے لائے گئے تھے۔

اس شہر کی کوئی تاریخی اہمیت نہیں ہے۔ بارھویں صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں مملوک سرداروں کی باہمی آویزش کے دوران میں اسے

تاخت وتاراج کیا گیا اور اس کے حاکم حسن اَخمیمی کو قتل کر دیا گیا۔ اس حاکم نے ۱۱۱۴-۱۱۱۶ھ/ ۱۷۰۲-۱۷۰۴ء میں جامع مسجد کو از سرِ نو درست کرایا تھا اور اس کے اس کام کا ذکر کتبوں میں محفوظ ہے۔

مآخذ: (۱) الیعقوبی، ص ۳۳۲ (ترجمہ: وِیٹ (Wiet)، ص ۱۸۷)؛ (۲) مقدسی، ص ۲۰۱؛ (۳) الادریسی (ڈوزی و دخویہ)، ص ۴۶-۴۷؛ (۴) ابن جُبیر، ص ۶۰ بعد (ترجمہ Gaudefroy-Demombynes، ص ۶۸-۷۰؛ ترجمہ براڈہرسٹ (G. Broadhurst)، ص ۵۳-۵۵)؛ (۵) ابن بطُّوطہ، ۱: ۱۰۳ بعد؛ (۶) یاقوت، ۱: ۱۶۵؛ (۷) المَقْرِیزی: خطط (طبع وِیٹ Wiet)، ۴: ۱۳۴-۱۳۸؛ (۸) ماسپرو (Maspero) و وِیٹ (Wiet): *Matériaux*، در *MIFAO*، ۳۶: ۶-۷؛ (۹) الجَبَرتی، ص ۱، ۴۷، ۹۸؛ (۱۰) وِیٹ (Wiet): *Murtadi، L'Égypte de* ص ۱۰۳-۱۱۰؛ [(۱۱) *Enc. Brit.*، ۱: ۴۸۳].

(G. WIET وِیٹ)

---

* اَخْنُوخ: رک بہ ادریس.

---

* **اِخوان الصّفاء:** اس امر کی قطعی شہادت موجود ہے کہ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر (۳۷۳ھ/ ۹۸۳ء) میں ایک ایسی مذہبی اور سیاسی جماعت موجود تھی جس کے خیالات اور رجحانات پر غالی شیعیت یا شاید زیادہ صحیح الفاظ میں یہ کہنا چاہیے کہ اسمٰعیلیت [، قرمطیت اور معتزلیت] کا رنگ غالب تھا۔ بصرہ اس جماعت کا مستقر تھا اور اس کے ارکان اپنے آپ کو ''اہل الصفاء و الایمان'' کہتے تھے، کیونکہ ان کا مقصد غائی یہ تھا کہ ایک دوسرے کی مدد کریں اور جو بھی ذرائع ممکن ہوں ان سے کام لیتے ہوئے، علی الخصوص علمِ مزکّی (معرفت، γνῶσις) کی بدولت، اپنی غیر فانی روحوں کی نجات کے لیے کوشش کریں۔ ان کی سیاسی سرگرمیوں کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں، البتہ رسائل کا ایک مجموعہ، جسے انھوں نے ایک جامع صورت میں ترتیب دیا اور جس میں انھوں نے اپنی جماعت کے اغراض و مقاصد سے بحث کی ہے، باقی رہ گیا ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ روحانیات میں حصولِ افادہ اور ترفّع کے متعلق ان کے نظریات کیا تھے۔ ان رسائل (تعداد میں ۵۲: نسخۂ بمبئی میں پہلے رسالے کے آغاز میں دی ہوئی فہرست نیز اس کے اختتامی اشارات میں بیان کیا گیا ہے کہ کل ۵۲ مقالے ہیں، لیکن چوتھے حصّے کے آخری مقالوں میں ۵۱ کا ذکر ہے) کی جمع و ترتیب کا زمانہ عام طور پر چوتھی/ دسویں صدی کا وسط بتلایا جاتا ہے اور اس میں جو لوگ شریکِ کار تھے ان کے اسما یہ ہیں: ابوسلیمان محمد بن مُشِیر البُسْتی المعروف بہ المقدسی، ابوالحسن علی بن ہارون الزَنْجانی، محمد بن نَہْر جُوری العَوْفی اور زید بن رِفاعہ۔ مزید تفصیلات کا پتا نہیں چلتا، جس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اخوان الصّفاء اپنے خیالات کا اظہار پیچیدہ زبان میں کرتے تھے۔ جہاں تک ان اقتباسات کا تعلق ہے جن کی تحقیق کر لی گئی ہے اور جو رسائل میں موجود ہیں وہ زیادہ تر آٹھویں اور نویں صدی کی تصنیفات سے لیے گئے ہیں۔ فلسفیانہ اعتبار سے اخوان الصّفاء کی حیثیت وہی ہے جو یونانی، ایرانی اور ہندی حکمت و دانش کے قدیم مترجمین اور جامعین کی تھی اور جن کا نقطۂ نظر انتقادی تھا۔ ہرمیس اور فیثا غورث، سقراط اور افلاطون کا حوالہ بار بار ملتا ہے۔ ان میں ارسطاطالیس کا درجہ بڑا بلند ہے اور اسے منطق، افلوطینی، الٰہیات اور کتاب التفاحۃ کا مصنّف ٹھیرایا گیا ہے۔ ارسطاطالیسی فلسفے کے نسبۃً زیادہ مکمل اور خالص علم کی، جس کی ابتدا الکِندی سے ہوئی، اخوان الصّفاء کے رسائل میں کوئی جھلک نہیں ملتی اور یہ ان کے ذہنی رویّے کا ایک خاص پہلو ہے کہ وہ الکِندی کا کوئی اقتباس نہیں دیتے یا اگر دیتے ہیں تو اس کا ذکر نہیں کرتے، حالانکہ اس کے مرتد شاگرد ابومَعْشَر (م ۲۷۲ھ/ ۸۸۵ء) ایسے عجیب و غریب منجم کے کئی حوالے ملیں گے۔ بہرحال یہ کوئی ناممکن بات نہیں کہ الکِندی اور اس کے شاگردوں سے ان کے ادبی تعلّقات قائم ہوں۔ تیرھویں رسالے کے اس لاطینی ترجمے کی رو سے جو ازمنۂ متوسّطہ میں ہوا یہ کسی محمد کی تصنیف ہے، جو الکِندی کا شاگرد تھا؛ قب T. J. de Boer: *Zu Kindi und seiner Schule*، در *Archiv f. Gesch. d. Philos.*، ۱۳ (۱۸۹۹ء): ۱۷۷ بعد۔ رسائل کے مشمولات نمایاں طور پر انتقادی نوعیت کے ہیں اور ان کا مرکزی خیال روح کے آسمانی مبدا اور خدا کی طرف سے اس کے رجوع کا عقیدہ ہے — عالم نے خدا سے صدور کیا، جیسے لفظ کا متکلم یا روشنی کا سورج سے ہوتا ہے۔ وحدتِ خداوندی سے منزل بہ منزل اوّل ایک وجود ثانی یعنی عقل نے صدور کیا، اس سے ایک تیسرے یعنی روح، پھر ایک چوتھے یعنی ابتدائی مادّے، ایک پانچویں یعنی عالم فطرت، ایک چھٹے یعنی اجسام یا مکانی مادّے، ایک ساتویں یعنی کروں کی دنیا، ایک آٹھویں یعنی عالم تحت القمری کے عناصر ایک نویں یعنی ہماری دنیا کے موالید ثلاثہ، معدنیات اور حیوانات نے۔ اس کونی عمل میں پہلے تو جسم کا ظہور ہوتا ہے، جو اساس ہے تفرد شر اور نقص کی۔ انفرادی نفوس نفسِ عالم کا محض ایک جز ہیں۔ جسم مرجاتا ہے تو وہ پاک وصاف ہو کر لوٹ جاتے ہیں، جیسے نفسِ عالم یوم آخرت میں خدا کی طرف لوٹ جائے گا۔ اخوان الصّفاء موت کو قیامت صغرٰی اور نفسِ عالم کے اپنے خالق کی طرف رجوع کو قیامت کبرٰی سے تعبیر کرتے تھے۔

ان کے نزدیک یہی وہ حکمت اور دانائی ہے جس پر تمام قوموں اور تمام مذاہب کا ہمیشہ اتفاق رہا۔ کوئی بھی فلسفہ ہو اس کا اور ہر مذہب کا مقصد ہی یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو نفسِ انسانی کو خدا کے مشابہ بنایا جائے۔ اس مذہبی عقیدے کی روحانی تعبیر کے لیے قرآن [مجید] کے مطالب بھی تمثیلی رنگ میں بیان کیے گئے ہیں۔ اور یہی تمثیلی انداز مغربی [؟ مشرقی] الاصل قصوں، مثلاً کلیلۃ و دمنۃ، کے بارے میں اختیار کیا گیا ہے، جیسا کہ گولڈ تسیہر (Goldziher) نے قمریوں کی حکایت کے سلسلے میں بتایا ہے کہ حیوانات نے ایک دوسرے کا مخلص دوست (اخوان الصفاء) بن کر کس طرح اپنے آپ کو شکاری کے پھندے سے چھڑایا۔

یہی وجہ ہے کہ اس مجلس کا نام بھی ''اخوان الصّفاء'' ہوا.

ان باون رسائل نے، جن کا لب ولہجہ موعظانہ ہے، غیر ضروری طوالت اور تکرار مضامین کے باوجود سطحی طور پر ایک دائرۃ المعارف کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ پہلا حصّہ چودہ رسائل پر مشتمل ہے، جن میں ریاضیات اور منطق کا ذکر بطورِ تمہید کے آیا ہے۔ دوسرے حصّے میں جو سترہ رسائل پر مشتمل ہے، علوم طبیعیہ، نیز علم النفس کا ذکر آیا ہے۔ تیسرے حصّے میں مابعد الطبیعیات سے بحث کی گئی ہے اور آخری حصّے کے گیارہ رسائل میں تصوُّف، نجوم اور سحر کا بیان ہے۔ چوتھے حصّے (پورے سلسلے کے پینتالیسویں شمارے) کے ایک مضمون میں اس جماعت کی نوعیت اور تنظیم سے بحث کی گئی ہے.

[علوم کا اصطفاف اسی بنا پر قائم کیا گیا ہے جو ارسطو نے اختیار کی اور جیسا کہ فلوپونوس اور الفارابی [رک بآں] کے ذریعے ان تک پہنچی۔ یہ امر اس لیے اہم ہے کہ آگے چل کر یہود نے علوم کے اصطفاف میں جس طرح قدم اٹھایا اس میں ان رسائل کا تھوڑا بہت اثر موجود ہے.

اعدادی تصوّف، اعداد تامہ اور اعداد متحابّہ کے علاوہ رسائل میں عددی اصطفاف بھی اختیار کیا گیا ہے، یعنی اشیا کی صف بندی باعتبار ان کے ایک ایک، دو دو یا تین تین بار وقوع کے۔ ایسے مسائل بھی زیرِ بحث آئے ہیں جن کا تعلق متساوی المحیط اشکال سے ہے۔ مدوجزر، کسوف وخسوف اور زلزلوں کی توجیہ۔ آواز نتیجہ ہے ہوا کے ارتعاشات کا۔ ان میں یہ سوال بھی اٹھایا گیا ہے کہ وہ سب آوازیں جو ایک وقت میں پیدا ہوئی ہیں باہم مل کیوں نہیں جاتیں۔ اخوان الصفاء کے نزدیک خلا کا وجود محال ہے.

مآخذ: (۱) براکلمان (Brockelmann)، ۱ (۱۸۹۸ء): ۲۱۴ میں دیے ہوئے حوالوں کے علاوہ حسبِ ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے؛ (۲) T.J.de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*، ص ۷۶ - ۸۹ (انگریزی ترجمہ، ص ۸۱ - ۹۶)؛ (۳) گولڈ تسیہر (I. Goldziher): *Über die Benennung "Ichwān "al-Ṣafā"*، در *Der Islam*، ۱: ۲۲ - ۲۶)؛ (۴) Louis Massignon: *la date de la composition des "Rasāil Ikhwān al-Ṣafā"*، (وہی کتاب ۴: ۳۲۴)؛ [(۵) R. A. Nicholson: *Lit. Hist. of the Arabs*، ص ۳۷۰ - ۳۷۲، کیمبرج ۱۹۵۳ء].

(د بوئر T. J. De Boer [وسیّد نذیر نیازی])

⊗ **الاخوان المسلمون:** اٹھارھویں صدی عیسوی کے اوائل سے اس وقت تک اسلامی احیا اور سیاسی بیداری کی جتنی کوششیں عرب دنیا میں ہوئیں ان میں سب سے ممتاز مقام ''الاخوان المسلمون'' یا زیادہ صحیح طور ''جمعیۃ الاخوان المسلمین'' کو حاصل ہے، جس کی بنا حسن البنّا نے مصر میں ڈالی۔ حسن البنّا ۱۹۰۶ء میں مصر کے ایک چھوٹے سے قصبے محمودیہ میں پیدا ہوئے، ابتدائی تعلیم وتربیت اسلامی ماحول میں ہوئی، سندِ فراغت ۱۹۲۷ء میں قاہرہ کے ایک تعلیمی مرکز ''دار العلوم'' سے لی۔ اس دوران میں ان کی سیرت وکردار کو متأثّر کرنے میں اسلامی تعلیمات، تصوّف اور قومی تحریکِ آزادی کا بڑا ہاتھ رہا۔ تحصیلِ علم کے بعد ۱۹۲۷ء ہی میں ان کا تقرر اسمٰعیلیہ میں ایک سرکاری سکول میں استاد کی حیثیت سے ہو گیا۔ اسمٰعیلیہ انگریزوں کی استعمار پسند کارروائیوں کا بڑا مرکز تھا۔ حسن البنّا کو مغربی طاقتوں کے سیاسی اور معاشی استحصال اور جبر وجور کا اندازہ یہیں ہوا.

تحریک کی تاریخ: مارچ ۱۹۲۹ء میں حسن البنّا نے اسمٰعیلیہ میں ''جمعیۃ الاخوان المسلمین'' کے نام سے اس تحریک کا سنگ بنیاد رکھا، جو بعد میں عرب دنیا کی سب سے طاقت ور تحریک بن گئی۔ رسمی طور پر اس کے قیام کا اعلان ۱۱ اپریل ۱۹۲۹ء کو کیا گیا۔ ۱۹۳۳ء میں حسن البنّا کا تبادلہ قاہرہ میں ہو گیا۔ اس وقت تک تحریک کی شاخیں مختلف شہروں اور قصبوں میں قائم ہو چکی تھیں اور اسمٰعیلیہ ان کا مرکز تھا.

قاہرہ میں یہ تحریک تنظیم وتوسیع کے ایک نئے مرحلے میں داخل ہوئی۔ دوسری جنگِ عظیم سے پہلے اس کی تنظیم نہ صرف سارے مصر بلکہ بعض دوسرے ممالک میں بھی قائم ہو چکی تھی، بلکہ یہ تحریک اتنی قوی ہو گئی تھی کہ معاشرتی نوعیت کے بعض مطالبات حکومت کے سامنے رکھ دیے گئے.

۱۹۳۶ء میں فلسطین کی کشمکش شروع ہوئی۔ ''الاخوان'' نے ہر ممکن طریقے سے عربوں کی حمایت کی۔ یہ تحریک برطانیہ کے سخت خلاف تھی اور آخر تک رہی۔ عرب و فلسطین کی حمایت کی بنا پر سارے عرب ممالک میں ''الاخوان'' مقبول ہو گئے.

۱۹۳۸ء تک اس تحریک میں پوری پختگی پیدا ہو چکی تھی۔ ۱۹۳۹ء میں دوسری جنگِ عظیم کی ابتدا کے ساتھ ''الاخوان'' نے سیاسی، تنظیمی، معاشی، معاشرتی اور تجارتی جدوجہد کے لیے میدان میں قدم رکھا۔ رکنیت میں ایسے لوگوں کا اضافہ ہوا جو دماغی کام کرنے والے یا معاشرے کے زیریں طبقے سے تعلق رکھنے والے تھے.

جنگِ عظیم (۱۹۳۹ - ۱۹۴۵ء) کے دوران میں مصر کے سیاسی حالات نہایت خراب رہے۔ انگریزی سامراج کے خلاف ''الاخوان'' کی جدوجہد اپنے عروج کو پہنچ گئی۔ دورانِ جنگ کے وزارتی ردّوبدل انگریز آقاؤں کے اشارۂ چشم وابرو پر اور ان کے مفاد کے مطابق ہوتے تھے، جس کے نتیجے میں ''الاخوان'' کے تعلقات ان وزارتوں سے بہت خراب تھے.

جنگ کے اختتام کے بعد اسمٰعیل صدقی کی وزارت کے زمانے میں (فروری - دسمبر ۱۹۴۶ء) انگریزی اقتدار کے خلاف ''الاخوان'' کے مظاہروں اور سرگرمیوں میں اور زیادہ شدت پیدا ہو گئی۔ معاشی اور ثقافتی میدانوں میں عدم تعاون کی التجا کی گئی، یہاں تک کہ وہ مصر سے غیر مشروط انخلا پر آمادہ ہو جائیں۔ مصری حکومت سے انھوں نے مطالبہ کیا کہ انگریزوں سے مذاکرات ترک کر کے ان کے خلاف اعلانِ جہاد کیا جائے۔ ۱۹۴۸ء کی جنگِ فلسطین میں ''الاخوان'' نے

عرب لیگ کے پرچم تلے حصہ لے کر عدیم المثال جرأت اور دلیری کا مظاہرہ کیا۔ ان کے بہت سے آدمی جنگ میں کام آئے۔ محمود فہمی النقراشی (دسمبر ۱۹۴۶-۱۹۴۸ء) نے اعلانِ جہاد کے دوبارہ مطالبے پر جنگِ فلسطین سے پیدا شدہ حالات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انگریزوں کو خوش کرنے اور اپنی حکومت قائم رکھنے کے لیے ۸ دسمبر ۱۹۴۸ء کو ''الاخوان'' کو غیر قانونی تنظیم قرار دے کر ان پر پابندی عائد کر دی۔ بیس روز بعد النقراشی کو قتل کر دیا گیا۔ اس قتل کا الزام ''الاخوان'' پر لگایا گیا، چنانچہ جوابی کارروائی کے طور پر ۱۲ فروری ۱۹۴۹ء کو حسن البنّا کو قتل کر دیا گیا۔ اس وقت جو حالات تھے ان کے پیشِ نظر اس قتل میں حکومت کا ایما معلوم ہوتا تھا۔ حکومت نے تحریک کو کچل ڈالنے کی پوری کوشش کی۔ ۱۲ جنوری ۱۹۵۰ء کو نحاس پاشا کی حکومت نے ''الاخوان'' پر سے پابندیاں ہٹانا شروع کر دیں اور ۱۵ دسمبر ۱۹۵۱ء کو ''الاخوان'' کی بعض جائدادیں واگزار ہوئیں، جن میں مرکزی دفتر اور مطبع کی عمارتیں بھی شامل تھیں۔ یہ دور نئے سرے سے تعمیر کا دور ہے؛ ''الاخوان'' نے اپنی گم شدہ حیثیت جلد دوبارہ حاصل کر لی اور اکتوبر ۱۹۵۱ء کی آزادی کی کشمکش میں پورا حصّہ لیا۔ داخلی سیاست میں اس زمانے میں ''الاخوان'' نے کسی قدر محتاط طرزِ عمل اختیار کیا۔ یہ دور اس لحاظ سے بے حد اہمّ ہے کہ ''الاخوان'' کے مصنّفین نے اسلام کے مختلف پہلوؤں پر معرکہ آرا تصانیف تیار کیں اور موجودہ دور کے مسائل کا تفصیلی حل پیش کیا۔ ''الاخوان'' کی فکری تاریخ میں یہ دور نہایت نتیجہ خیز ہے۔

حسن البنّا کے قتل کے بعد سے ۱۹۵۰ء تک تحریک کا پورا نظم ونسق احمد حسن الباقُوری کے ہاتھ میں رہا۔ اس کے بعد ''الاخوان'' کی ہیئتِ تاسیسیہ (جنرل اسمبلی) نے تحریک کے معاملات صالح العشماوی، مدیر الدّعوۃ، کے سپرد کر دیے، جو تنظیم کے نائب مرشد عام (اسسٹنٹ ڈائریکٹر) بھی تھے اور حسن البنّا (مرشد عام) کی عدم موجودگی میں ان کی ذمہ داریاں سنبھالا کرتے تھے۔ غیر متوقع طور پر جنرل اسمبلی کے باہر ایک شخص حسن الہضیبی کو ۱۷ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو مرشد عام بنا دیا گیا۔ حسن الہضیبی ۱۹۴۲ء میں ''الاخوان'' کے زیرِ اثر آئے تھے اور حسن البنّا سے بہت متأثّر تھے۔ الہضیبی نے ۱۹۱۵ء میں قانون کی ڈگری حاصل کی۔ ۱۹۲۴ء تک وکالت کی۔ اسی سال وہ عدلیۂ مصریہ میں حاکم (جج) ہو گئے اور ستائیس سال اس عہدے پر کام کیا اور عدالت فائقہ (سپریم کورٹ) کے مشیر رہے؛ تاہم الہضیبی کی شخصیت میں وہ ساحرانہ کشش نہ تھی جو تحریک کے بانی کی خصوصیت تھی۔ ان کے تقرر نے ''الاخوان'' کے اندر اختلاف پیدا کر دیا اور اس اختلاف کے نتیجے میں اگرچہ کوئی متوازی جماعت وجود میں نہ آئی تاہم یہ چیز بالکل بے اثر بھی نہ رہی۔

شاہ فاروق شروع سے تحریک سے حد درجے خائف تھا اور حسن البنّا سے بے حد مرعوب۔ اس نے انگریزوں کے اشارے پر ''الاخوان'' کو انقلاب پسند فوجی افسروں کے خلاف استعمال کرنا چاہا، مگر یہ ممکن نہ ہو سکا۔ انقلاب کے شروع ہوتے ہی ''الاخوان'' نے انقلاب کی پوری حمایت کی اور فوجی افسروں سے مل کر اپنے مشترکہ دشمن شاہ فاروق سے پیچھا چھڑا لیا۔ شاہ فاروق کا تو کہنا یہ تھا کہ اسے نکالنے والے اصل میں ''الاخوان'' ہی تھے اور انھیں نے فوجی افسروں کو اس کے خلاف استعمال کیا۔

فوجی افسروں سے ''الاخوان'' کے تعلقات کی ابتدا دوسری جنگ عظیم کے شروع (۱۹۴۰ء) میں ہو چکی تھی۔ حسن البنّا نے اپنی دعوت کو فوجی افسروں میں پھیلانے کی طرف خاص توجہ کی تھی اور مختلف ذرائع سے فوج میں نفوذ حاصل کر لیا تھا۔ دوسری جنگِ عظیم کے دوران میں ''الاخوان'' کا اثر فوج میں اَور زیادہ بڑھ گیا۔ ۱۹۴۸ء کی جنگِ فلسطین میں ''الاخوان'' اور فوجی افسر دوش بدوش لڑے اور ''الاخوان'' کی پامردی اور خلوص نے ان افسروں کو بہت متأثّر کیا۔ خود جمال عبدالناصر پر ''الاخوان'' سے ہمدردی کا الزام تھا۔ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء کی جنگ سوئیز میں ''الاخوان'' کو پھر فوجی افسروں کی معیت میں دادِ شجاعت دینے کا موقع ملا۔ اس طرح دونوں بہت قریب آ گئے۔ ۱۹۴۸ء میں تنظیم کے غیر قانونی قرار دیے جانے کے بعد بھی دونوں کے تعلقات برقرار رہے تھے، مگر ان تعلقات کے ساتھ یہ حقیقت ہے کہ ایسے فوجی افسر بھی کم نہ تھے جو اپنا طریق کار ''الاخوان'' سے آزاد رہ کر متعین کرنا چاہتے تھے۔ اس کے علاوہ ان میں سے بعض ''الاخوان'' سے قریب ہونے کے باوجود مغربی اثرات کے تحت لادینیّت (سیکولرازم) کی طرف مائل تھے۔

۲۳ جولائی ۱۹۵۲ء کو انقلاب برپا ہو گیا۔ انقلابی کونسل ''الاخوان'' سے ہمدردی رکھتی تھی، چنانچہ حسن البنّا کی برسی کے موقع پر اعلیٰ فوجی افسروں نے انھیں خراجِ عقیدت و تحسین پیش کیا۔ شروع میں دونوں میں اتنی قربت تھی کہ انقلابی کونسل کو ''الاخوان'' کا آلۂ کار سمجھا جانے لگا تھا۔ جدید مصر کی تعمیر کن اصولوں پر ہو اور کس کی رہنمائی میں؟ یہ ایسا سوال تھا جس نے دونوں کے درمیان اختلاف کی ناقابلِ عبور خلیج پیدا کر دی، جو بڑھتی ہی چلی گئی۔ ''الاخوان'' اسلامی ریاست کے قیام کے خواہاں تھے اور اسلامی خطوط پر حکومت کی رہنمائی کرنا چاہتے تھے۔ انقلابی ان کی رہنمائی پر کسی طرح رضامند نہ تھے اور بعض لادینی ریاست کو ترجیح دیتے تھے۔ ''الاخوان'' کی یہ تجویز کہ محرّمات کا مکمل انسداد ہو، یا بعد میں یہ تجویز کہ قانون سازی ان کی نگرانی میں ہو، مسترد کر دی گئی۔ نہر سوئیز پر انگریزی-مصری مذاکرات کے ''الاخوان'' شدید مخالف تھے۔ وہ انگریزوں کے سوئیز سے غیر مشروط انخلا پر مُصر اور اس کے سخت برخلاف تھے کہ سوئیز کو بین الاقوامی شاہراہ تسلیم کیا جائے اور انگریزوں کو واپسی کا حق دیا جائے۔ ۲۸ مارچ ۱۹۵۴ء کو جمال عبدالناصر فوجی حکومت کے سربراہ کی حیثیت سے ابھرے اور یکم ستمبر ۱۹۵۴ء کو انخلا کے معاہدے پر انگریزی اور مصری حکومت کے دستخط ہو گئے۔ اب حکومت اور ''الاخوان'' کی کشمکش نقطۂ عروج پر پہنچ گئی۔ ۲۶ اکتوبر ۱۹۵۴ء کو ایک شخص نے جمال عبدالناصر کی جان لینے کی ناکام کوشش کی۔ اس شخص کو ''الاخوان'' سے منسوب

کیا گیا اور تحریک کو غیر قانونی قرار دے کر بڑے پیمانے پر گرفتاریاں ہوئیں۔ چھے اخوانیوں کو، جن میں بعض بہترین دماغ اور چوٹی کے فضلا تھے، پھانسی دے دی گئی، تین سو کو طویل المیعاد قید بامشقت کا حکم ہوا اور دس ہزار سے زیادہ کو مختلف سزائیں دی گئیں۔ انقلابی حکومت سے ''الاخوان'' کے تعلقات کیسے ہی رہے ہوں یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ انقلاب کی راہ ''الاخوان'' کی ہموار کی ہوئی تھی اور فوجی حکومت نے ''الاخوان'' ہی کے لگائے ہوئے پودے کے پھل کھائے۔ اس پابندی کے بعد سے یہ تحریک زیرِ زمین ہے۔

اہمّ نظریات: مصر پر فرانسیسی حملے کے بعد اسلام کے علاوہ سب سے زیادہ طاقت ور عامل، جس نے مصر کے ذہنی، روحانی اور مادّی نقطۂ نظر کی نئی تشکیل کو متاثّر کیا ہے، مغرب پسندی ہے۔ مغرب پسندی کی روح تحریک ''الاخوان'' کی روح سے بنیادی طور پر متضاد ہے۔ ''الاخوان'' کی نظر میں مغرب پسندی کا اوّلین مقصد یہ ہے کہ معاشرتی زندگی کے سارے مظاہر میں سے مذہب کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکا جائے؛ اس کے پیچھے الحاد، مادیّت، تجربیت اور انکارِ غیب کی طاقتیں کام کر رہی ہیں؛ چنانچہ ان کے نزدیک مغرب کے سیاسی اور فوجی تسلّط سے کہیں زیادہ تباہ کن اور دور رس یہ نظریاتی اور معاشرتی حملہ ہے، جس نے مسلمانوں میں احساسِ کمتری کو فروغ دیا ہے اور اپنے ملّی اور قومی سرمائے سے نفرت کرنا سکھایا ہے۔ مغربی تصوّرات سے بیزاری کے باوجود ''الاخوان'' ٹیکنالوجی اور سائنس کی ترقیات سے بیش از بیش فائدہ اٹھانے کے حق میں ہیں۔

مغربیت کا اہم ترین مظہر نظریۂ ''قومیّت'' ہے۔ ''الاخوان'' کے نزدیک قومیّت کا مغربی تصوّر، جس کی بنا زبان، علاقے، نسل یا ثقافت پر ہو، سراسر غیر اسلامی ہے اور ناقابلِ قبول، اس کی ترقی اسلام کا تنزُّل ہے۔ قومیت کے مغربی تصوّر کو اپنانے کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اسلامی اتحاد پارہ پارہ ہو گیا اور عیسائی اور یہودی سامراجی طاقتیں مسلمانوں پر مسلّط ہو گئیں۔ ان کے خیال میں قومیت کے نظریے کو قبول کرنے کا مطلب سامراجی طاقتوں کے ہاتھ مضبوط کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ قومیت کو ''جاہلیتِ جدیدہ'' کہتے ہیں۔

''الاخوان'' کے نزدیک صرف اسلام ایسی چیز ہے جو دینی اور دنیوی معاملات میں مسلمان افراد اور مسلمان ملکوں اور حکومتوں کی رہنمائی کر سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام صرف روحانی اور مذہبی معاملات پر مشتمل نہیں؛ وہ بیک وقت ایمان و عبادت، وطن و قوم، مذہب و حکومت، روحانیت و عمل، قرآن و شمشیر، سب کچھ ہے۔ اسلام ایسے عالمگیر اور دائمی اصولوں کے مجموعے کا نام ہے جو زبان و مکان کی قیود سے ماورا ہیں اور ہر نسل، رنگ و قوم کے لیے قابلِ عمل۔ اسلام کے اس جامع تصور کے نتیجے میں وہ سیاست اور مذہب کی علیٰحدگی کے سخت ترین مخالف ہیں۔ یہ علیٰحدگی ایک قطعی خارجی عنصر ہے، جو عیسائی مُبلّغین، مستشرقین، مغرب زدہ سیاستدانوں اور مغربی تعلیم کے ذریعے مسلمانوں میں داخل ہوا۔ اسلام کو سیاست و حکومت سے علیٰحدہ رکھنے کا مطلب ''الاخوان'' کی نظر میں اسلام کا گلا گھونٹنا ہے۔

اسلام کے نظریۂ دوام و آفاقیت اور انسانی معاشرے کے تغیُّر پذیر ہونے کی بنا پر ''الاخوان'' اجتہاد کے استعمال پر پورا زور دیتے ہیں۔ فقہ کے عظیم الشّان ذخیرے کو وہ اس مسلسل جدوجہد کا نتیجہ بتاتے ہیں جو ضروریات و مسائل کو سامنے رکھ کر اسلام سے رہنمائی حاصل کرنے کے لیے کی گئی۔ وہ اس ذخیرے کے شایانِ احترام اور قیمتی ہونے کے قائل ہیں، مگر آخری سند صرف قرآن و سنت کو تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن قرآن و سنت کی تعبیر کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم اور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی تعبیرات سے ہم آہنگ ہو۔ حقِّ اجتہاد کا صحیح استعمال ان کے نزدیک اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان کے نفس کا تزکیہ ہو چکا ہو اور وہ نفسانی آلودگیوں اور امراض سے پاک ہو چکا ہو۔

''الاخوان'' کی نظر میں سیاست و حکومت اسلام کے کُل کا ایک ایسا لازمی جُز ہے جسے اس کے اخلاقی اور روحانی اجزا سے کسی طرح جدا نہیں کیا جا سکتا۔ وہ حکومت کو ارکانِ اسلام میں سے ایک رکن بتاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا مرتبہ بنیادی اصول و عقائد کا ہے نہ کہ فقہی فروع کا۔ اسلام کا سیاسی نظام ان کے نزدیک نظریۂ خلافت پر مبنی ہے، جس کے مطابق انسان کی حیثیت خدا کے بندے اور اس کے نائب کی ہے۔ اس طرح انسان صرف ایک محدود نیابتی اقتدار کا مالک ہے۔ اسلام کا نظام ان کے نزدیک مذہبی حکومت (تھیوکریسی)، جمہوریت، آمریت اور شہنشاہیت، سب سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ خلیفہ کے لیے وہ ''قرشیت'' کی شرط کو ضروری نہیں بتاتے۔ خلیفہ کا انتخاب براہِ راست یا شوریٰ کے واسطے سے، دونوں طرح ہو سکتا ہے۔ خلیفہ کی اطاعت اس پر منحصر ہے کہ وہ شرعی قوانین کی پیروی اور ان کا نفاذ کرے۔ شرعی قوانین کی کھلی ہوئی خلاف ورزی سے اطاعت کا فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ ''الاخوان'' کے نزدیک شوریٰ اسلامی سیاسی نظام کی بنیاد ہے۔ مجلسِ شوریٰ کے ارکان شریعت کے عالم، صاحب صلاح و تقوی اور زمانے کے حالات کے واقف کار ہونا چاہییں۔ اسلامی ریاست کی اہمّ ترین ذمّے داری قانونِ شریعت کا نفاذ ہے۔ شریعت ان کے نزدیک ان اصول اور نظریات کا مجموعہ ہے جنھیں اللہ نے قرآن کی شکل میں انسان کی ہدایت کے لیے محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس بھیجا، جو اس کے شارح اور مبیّن بھی ہیں۔ یہ مکمل زندگی کا نظام ہے اور انسانی زندگی کو ایک ناقابلِ تقسیم وحدت قرار دے کر عمل پیرا ہوتا ہے۔ اللہ کا یہ نازل کردہ قانون، خواہ فوجداری ہو یا دیوانی یا شخصی، انسان سے غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ قانون سازی کا حق صرف اللہ کو ہے۔ رسول کی حیثیت اس قانون کے لانے والے، اس کو نافذ کرنے والے اور اس کی شرح و تفصیل کرنے والے کی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست میں ''الاخوان'' کے نزدیک قانون سازی کی سرے سے گنجائش ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شریعت نے ہمیں عمومی نوعیت کے اصول دیے ہیں، ہر موقع اور محل کے لیے تفصیلی قوانین نہیں دیے، خاص طور سے زمان و مکان کے اختلاف سے

متأثّر ہونے والے معاملات میں۔ اس طرح ملتِ اسلامیہ کے لیے وضعِ قوانین کے حق اور عمل اجتہاد کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ قانون سازی کے عمل پر یہ پابندی ضرور ہے کہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں اور روح سے متصادم نہ ہو اور منصوص احکام سے توافق رکھے۔ شریعت کے اصول وقواعد کو مجروح کرنے والے سارے قوانین باطل ہیں۔

''الاخوان'' کے نزدیک معاشی آزادی اور استحکام کے بغیر سیاسی آزادی بے معنی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ روٹی کا مسئلہ بنیادی اہمیت رکھتا ہے؛ مگر ان کے نزدیک مسلم ممالک کے درد کا مداوا سرمایہ داری، اشتراکیت، یا اشتمالیت نہیں۔ یہ سب نظام ان کی نظر میں اسلام کی روح سے متصادم ہیں اور مسلمانوں کے مخصوص مسائل کو حل کرنے کے ناقابل۔ صرف خالص اسلامی بنیادوں پر معاشی تنظیم ہی مسلمانوں کے مسائل کو حل کرسکتی ہے۔ ان کے نزدیک معاشی میدان میں اسلام کا مقصود معاشرتی بہبود ہے۔ اس کے حصول کے لیے اسلام جہاں قانون سازی سے مدد لیتا ہے تاکہ ایک صحت مند معاشرہ وجود میں آسکے اور قائم رہ سکے اور ایک مخصوص سطح سے نیچے نہ گرنے پائے، وہاں وعظ ونصیحت، تبلیغ وارشاد اور اخلاقی تعلیم کو بہت زیادہ اہم قرار دیتا ہے، تاکہ انسان جانور کے مرتبے سے اٹھ کر ایک ارتقا یافتہ اور اخلاقی زندگی گزارنے کے لیے شعوری طور پر تیار ہو سکے۔

''الاخوان'' کے نزدیک اسلام ذاتی ملکیت کو جائز قرار دیتا ہے، مگر صرف اس حد تک کہ معاشرے کے مجموعی مصالح سے اس کا تصادم نہ ہو۔ ''الاخوان'' ہی وہ پہلی جماعت ہے جس نے حقیقتوں کی تحدید کا مطالبہ کیا۔ وہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ جبر پر مبنی غیر فطری معاشی مساوات کا اسلام قائل نہیں۔ اسلام نہ طبقات کو ختم کرتا ہے اور نہ طبقاتی منافرت اور کشمکش کی تبلیغ کرتا ہے۔ وہ بالائی اور زیریں طبقات کے فرق کو کم سے کم تر کرکے ایسے باہمی تعلّقات کو فروغ دینا چاہتا ہے جن کی بنیاد ہمدردی اور جذبۂ امدادِ باہمی پر ہو؛ چنانچہ وہ اکتناز، ذخیرہ اندوزی اور اظہارِ دولت وثروت کو حرام بتاتا ہے، قوم کی دولت میں غریبوں کا حق مقرر کرتا ہے اور استحصال بے جا کے سارے ذرائع اور طریقوں کو ناجائز بتاتا ہے۔ سود استحصال بے جا کا سب سے بڑا ذریعہ ہے؛ اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں؛ اس لیے ''الاخوان'' کا کہنا ہے کہ بینکوں کے موجودہ نظام کو، جس کی ریڑھ کی ہڈی سود ہے، ختم کرکے نفع اور نقصان میں شرکت کے اصولوں پر بینک قائم کرنا چاہییں۔ ان کے نزدیک اسلام اپنی ریاست کے سارے باشندوں کے سماجی تکافُل کی ذمّے داری بلا کسی امتیاز کے لیتا ہے، معاشی اور قدرتی ذرائع کا کھوج اور حصول ضروری قرار دیتا ہے۔ ''الاخوان'' صنعتوں کو فروغ دینے پر زور دیتے ہیں۔ انھوں نے مطالبہ کیا کہ سب کمپنیوں کو قومی ملکیت قرار دیا جائے، حتّٰی کہ نیشنل بینک کو بھی، جو غیر ملکیوں کا سب سے بڑا ذریعۂ استحصال ہے۔

''الاخوان'' کی نظر میں معاشرتی اصلاحات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اسلامی معاشرہ ان کا نصب العین ہے۔ اصلاحِ معاشرہ کے لیے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ تمام انسانوں کے درمیان اخوّت کا اعلان کیا جائے؛ مرد اور عورت دونوں کی ترقی کی راہ کھولی جائے اور عام انسانی حقوق میں ان کی باہمی مساوات و کفالت کی تبلیغ کی جائے؛ ہر فرد کی زندگی، ملکیت، کام، صحت، آزادی اور تعلیم کے حق کو تسلیم کیا جائے؛ اس کے پیٹ اور جنس کی جائز خواہشات کی تکمیل کے مناسب مواقع بہم پہنچائے جائیں؛ جرائم کی روک تھام میں سخت گیری سے کام لیا جائے؛ ساتھ ہی حکومت اپنے مخصوص دائرے میں اسلامی نظام برپا کرنے کی جدوجہد کرے۔ معاشرے کی اصلاح وتعمیر کو چار ترتیب وار مرحلوں میں تقسیم کیا گیا ہے: ۱۔ مسلمان فرد؛ ۲۔ مسلمان قوم؛ ۳۔ مسلمان خاندان؛ ۴۔ مسلمان حکومت؛ ان میں ہر بعد والا مرحلہ پہلے کی اصلاح وتعمیر کا محتاج ہے اور سب کی بنیاد فرد ہے۔ جب تک فرد کی اصلاح نہ ہو کسی بات کی اصلاح نہیں ہوسکتی۔ اس اصلاح کا آخری سرا حکومت کی اصلاح ہے، جس کے بعد ہی مکمل اسلامی نظام اپنی تمام برکتوں کے ساتھ برپا ہوسکتا ہے۔

عملی کام: ''الاخوان'' کے ان نظریات نے انھیں براہِ راست ملک کی سیاسی، معاشی، سماجی، ثقافتی، تعلیمی اور طبّی زندگی میں حصّہ لینے اور اسے بہتر بنانے پر مجبور کیا، ورنہ اس وقت ملک کی سب جماعتوں کی توجّہ صرف سیاسی امور تک محدود تھی۔ یہ کام مختصر طور سے حسبِ ذیل نوعیت کے تھے:۔

فلاحی اور سماجی خدمات: قاہرہ میں ''الاخوان'' کے مرکز کے قیام کے بعد ہی ایک ایسا دفتر قائم کیا گیا جس کا کام غریبوں اور محتاجوں کی مدد، بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرنے کی جدوجہد، ضرورت مندوں کو چھوٹے سرمائے کے قرضوں کی فراہمی، مریضوں کا مفت علاج، حفظانِ صحت کے اصولوں کی اشاعت اور غریبوں کو ارزاں نرخوں پر غذا کی فراہمی تھا۔ ۱۹۴۵ء میں اس دفتر کی حیثیت مستقل ہوگئی اور اس کا نام ''جماعات اقسام البرّ والخدمۃ الاجتماعیۃ للاخوان المسلمین'' رکھ دیا گیا، یعنی ''اخوان کا سوشل ویلفیر بورڈ''۔ تحریک کے پہلی بار غیر قانونی قرار دیے جانے سے پہلے مصر کی وزارت امور رفاہ عامّہ کے رجسٹریشن کے تحت اس ادارے کی پانچ سوشاخیں کام کررہی تھیں۔ ''الاخوان'' کے مرکزِ عام کے ماتحت شعبے بھی رفاہِ عام کے کاموں میں حصّہ لیتے تھے، مثلاً شعبۂ محنت کشاں کا کام کارخانوں کے حالات کا مطالعہ، مزدوروں سے متعلّق قوانین کی تشریح و تنفیذ، محنت کشوں کے حقوق کے لیے جدوجہد، باہمی امدادی منصوبوں میں شمولیت کی ترغیب وغیرہ تھا۔ اسی طرح شعبۂ ماہرین زراعت کا کام تھا زراعت کے جدید اور اصلاحی طریقوں کی ترویج اور زرعی صنعتی منصوبوں کی تیاری، جس میں مویشیوں کی افزائشِ نسل، عمدہ بیج کا استعمال، دودھ سے تیار شدہ اشیا نیز ترکاریوں وغیرہ کو ڈبوں میں محفوظ کرنا شامل تھا۔ ماہرینِ عمرانیات کا شعبہ ایسی عملی تحقیقات اور فنی تجاویز پیش کرتا تھا، ایسے ادارے قائم کرتا تھا جو معاشرتی انصاف قائم کرنے میں حکومت کی مدد کریں، معاشرتی کفالتِ باہمی کے منصوبے کا نفاذ کرتا تھا اور امدادِ باہمی کی انجمن قائم کرتا تھا۔

جسمانی تربیت: جسمانی تربیت ''اخوانوں'' کے فرائض میں داخل تھی۔ جماعت کے پہلی مرتبہ غیر قانونی قرار دیے جانے سے پہلے ان کے بڑے بڑے سپورٹس کلب قائم تھے، جن کے ٹورنامنٹ مصر کے بڑے بڑے شہروں میں ہوتے تھے۔ ملک میں ''الاخوان'' کی نناوے ٹیمیں فٹ بال کی، بتیس باسکٹ بال کی، اٹھائیس ٹیبل ٹینس کی، انیس بھاری وزن اٹھانے کی، سولہ باکسنگ کی، نو کشتی کی اور آٹھ تیراکی کی تھیں۔ غیر قانونی قرار دیے جانے کے بعد اس شعبے میں کچھ اضمحلال آ گیا۔ تاہم ۱۹۵۲ء میں جو دو کیمپ موسمِ گرما کے لگائے گئے ان میں کثیر تعداد میں لوگوں نے شرکت کی۔

حسن البنّا نے ۱۹۳۸ء میں سرکاری مصری سکاؤٹ تنظیم سے ہٹ کر ''فریق الرحلات'' (جماعت سفر) کے نام سے ایک نئی سکاؤٹ تنظیم بنائی۔ ۱۹۴۱ء میں اس کے لیے مخصوص پروگرام وضع کیا گیا۔ یہ اخوان سکاؤٹ ''جوّالہ'' کہلاتے تھے۔ ان کی تربیت کے نگران وہ لوگ تھے جو فوجی مشقیں کیے ہوے تھے۔ سکاؤٹ تنظیم نے بڑی تیزی سے ترقی کی؛ ان کی تعداد ۱۹۴۰ء میں ۲,۰۰۰ اور ۱۹۴۲ء میں ۱۵,۰۰۰ ہوگئی۔ پھر یہ تنظیم دیہات میں پھیلنے لگی۔ ۱۹۴۳ء میں اسی کے ذریعے دیہی علاقوں میں سماجی منصوبے چلائے گئے۔ ۱۹۴۵ء میں یہ تعداد ۴۵,۰۰۰ اور ۱۹۴۶ء کے اواخر میں ۶۰,۰۰۰۔ ۱۹۴۷ء کے مشہور ہیضے میں ان لوگوں نے بہت کام کیا، بعد میں تعداد میں اَور اضافہ ہوا۔ ۱۹۴۸ء میں تنظیم کو غیر قانونی قرار دیا گیا تو یہ نظم بھی ختم ہوگیا۔ فوجی انقلاب کے بعد نئے سرے سے اس کی تنظیم ہوئی اور ۱۹۵۳ء میں ان کی تعداد پھر ۷,۰۰۰ ہوگئی تھی۔

ثقافتی و تعلیمی خدمات: ''الاخوان'' روحانی تربیت پر بہت زور دیتے تھے۔ شعبۂ خاندان روحانی تربیت کا ذمہ دار تھا۔ اس نظام کے تحت ہر بھائی (اخ) پر انتالیس فرائض کی ادائگی لازمی تھی۔ مرکز کا ''شعبۂ اشاعتِ دعوت'' دعوتِ اسلامی کے موضوع پر چھوٹی بڑی کتابیں شائع کرتا تھا۔ مرکز سے قریب قریب تیس، اور ''الاخوان'' کی لکھی ہوئی دوسری ایک سو چودہ کتابیں شائع کی گئیں، جو مذہبی، سیاسی، معاشرتی، معاشی، ادبی اور سوانح وغیرہ ہر طرح کے موضوعات سے بحث کرتی ہیں۔ خاندانی نظام کے لیے علٰیحدہ اسلامی نصاب شائع کیا گیا، نیز تربیت کے لیے ہفتہ وار اجتماعی درس اور خطبات کا انتظام تھا۔ ''الاخوات المسلمات'' یعنی ارکان خواتین کے علٰیحدہ پروگرام ہوتے تھے اور ''مدارس جمعہ'' کے نام سے بچوں کے لیے الگ۔ مرکز میں شعبۂ پیشہ وران کے تحت اعلٰی پائے کے علمی لیکچر ہوتے تھے۔ مقررین میں مصر کے چوٹی کے اربابِ علم وفن شامل تھے۔ مرکز میں ایک کتب خانہ تھا، جس میں اسلام سے متعلق تمام موضوعات پر کتابیں جمع کی گئیں۔ یہ کتب خانہ انقلابات کی نذر ہوگیا۔

الاخوات المسلمات: مغربی اثرات کے تحت مصر میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت، پردے کی مخالفت اور عورت مرد کے آزادانہ میل جول کی وکالت بڑے زور سے شروع ہوئی اور ان مقاصد کے حصول کے لیے ۱۹۲۳ء میں ''جمعیۃ الاتحاد النّسائی المصری'' کا قیام عمل میں آیا۔ ان اثرات کو ختم کرنے اور عورت کو اس کا اسلامی مقام دلانے کے لیے ''الاخوان'' نے کتابیں لکھنے کے علاوہ عملی کوشش بھی کی۔ ۱۹۳۲ء میں ''فرق الاخوات المسلمات'' کے نام سے جماعت کے تحت عورتوں کی تنظیم کی گئی۔ ۱۹۴۴ء میں اس کی جدید تنظیم عمل میں آئی۔ ۱۹۴۸ء میں اس شعبے کی پچاس شاخیں تھیں، جن میں پانچ ہزار عورتیں شامل تھیں۔ تنظیم کا مقصد عورت کے متعلق معاشرے کے نقطۂ نظر کی تصحیح، اس کے حقوق کا اعتراف، نسوانی اصلاح و بیداری کی قیادت کی باگ ڈور عورتوں کے سپرد کرنا اور ان کے معاشرتی فریضۂ حیات کی تعیین تھا۔ بچیوں کے لیے علٰیحدہ تربیت گاہیں قائم کی گئیں۔ خانگی طبّی امداد کی تعلیم کا انتظام ہوا۔ تبلیغ کرنے والی عورتوں کے لیے مبلّغات کی درس گاہیں قائم کی گئیں، نیز دستکاری کے مراکز اور زنانہ محتاج خانے کھولے گئے۔

اقتصادی خدمات: قومی دولت کی افزائش وتحفّظ اور معاشی آزادی ''الاخوان'' کے مقاصد میں شامل ہے، چنانچہ مختلف اوقات میں سات بڑی کمپنیاں قائم کی گئیں: ۱۔ اسلامی معاملات کمپنی (۱۹۳۹ء)، جس نے ''ٹرانسپورٹ سروسز'' اور پیتل کی ایک فیکٹری کھولی؛ ۲۔ عربی کان کن کمپنی (۱۹۴۷ء)؛ ۳۔ الاخوان المسلمون کا کارخانۂ پارچہ بافی (۱۹۴۸ء)؛ ۴۔ الاخوان مطبع؛ ۵۔ ٹریڈنگ اینڈ انجینیرنگ کمپنی؛ ۶۔ ٹریڈنگ انجینیر کمپنی؛ ۷۔ عربی اشتہارات کمپنی۔ ان کے علاوہ باہمی اشتراک سے ''اخوانیوں'' نے بہت سی کمپنیاں قائم کیں۔

طبّی خدمات: ''الاخوان'' کا طبی شعبہ ڈاکٹروں کی ایک جماعت پر مشتمل ۱۵ نومبر ۱۹۴۴ء کو قائم ہوا۔ ۱۹۴۵ء میں اس کی کھولی ہوئی ڈسپنسری میں زیرِ علاج مریض ۲۱,۸۷۷ اور ۱۹۴۷ء میں ۵۱,۳۰۰ تھے۔ طنطا میں اس کے قائم کردہ شفاخانے میں یہ تعداد ۱۹۴۶ء میں ۱۵,۰۰۰ اور ۱۹۴۷ء میں ۸,۰۰۰ تھی۔ اس شعبے نے مختلف جگہ شفاخانے قائم کیے، جن میں اقامتی اور گشتی شفاخانے اور ڈسپنسریاں بھی تھیں۔ ۱۹۴۸ء میں طبّی شعبے کا بجٹ تیئیس ہزار پاؤنڈ تھا۔ پہلی مرتبہ پابندی اٹھنے کے بعد اس شعبے کو حیرت انگیز ترقی ہوئی۔

صحافت: مختلف اوقات میں ''الاخوان'' کی طرف سے جو روزنامے، ہفت نامے، یا ماہ نامے شائع ہوے وہ یہ ہیں: ترجمان (Organ) روزنامے: الاخوان المسلمون؛ ہفت نامے: الاخوان المسلمون، الشہاب، الکشکول، التعارف، الشعاع النذیر، المباحث؛ ماہ نامے: المنار، الشہاب؛ صرف نقیب، ترجمان نہیں؛ ہفت نامے: الدّعوۃ، منزل الوحی، منبر الشرق؛ ماہ نامے: المسلمون۔

الاخوان، بیرون مصر: حسن البنّا نے بعض اسلامی ممالک کو ۱۹۳۷ء سے پہلے خطوط لکھے تھے، مگر تحریک کی شاخیں ۱۹۳۷ء کے بعد ہی کھلیں۔ دمشق میں ۱۹۳۷ء میں ایک شاخ قائم ہوئی جو ''الاخوان'' کی سب سے طاقت ور شاخ رہی۔ شام کے مختلف علاقوں میں مختلف ناموں سے ان شاخوں کا قیام انجمنوں کی صورت میں عمل میں آیا، مگر سب مل کر ''شباب محمد'' کہلاتی تھیں۔ ان انجمنوں کی

مجموعی کانفرنسیں ہوتی رہیں۔ ۱۹۴۴ء میں حلب میں پانچویں کانفرنس میں ان کو متحد کر کے مصطفٰی السّباعی مشہور عالم وخطیب کو مُراقبِ عام مقرّر کیا گیا۔ تفصیلی پروگرام یَبْرُود [شام میں حمص اور بعلبک کے مابین] میں ۱۹۴۶ء میں وضع کیا گیا۔

۱۹۴۶ء میں یروشلم میں ایک شاخ قائم ہوئی اور فلسطین کے دوسرے قصبات میں بھی تحریک پہنچ گئی۔ ۱۹۴۶ء میں لبنان، اردن اور فلسطین کی ایک مجموعی کانفرنس ہوئی اور صہیونیت کے خلاف اور ''الاخوان'' کی تائید میں تجاویز منظور ہوئیں، لبنان میں ۱۹۴۶ء ہی میں ایک شاخ قائم ہوئی، جس نے جنگِ فلسطین کے دوران میں خاصی سرگرمی کا مظاہرہ کیا۔ لبنان میں ۱۹۴۹ء میں ''الاخوان'' کا کام زیادہ ہوا۔ سودان میں کام کی ابتدا ۱۹۴۶ء میں ہوئی اور مختلف مقامات میں پچیس شاخیں قائم ہوگئیں۔ عراق میں یہ تحریک بغداد کے شیخ محمد محمود الصّواف کے تحت چلتی رہی۔ شمالی، نیز مشرقی افریقہ کے بعض حصّوں مثلاً اسمرا (اریٹیریا) اور تطوان (مراکش) وغیرہ، میں بھی یہ تحریک پہنچی۔ ''الاخوان'' کا دعوٰی تھا کہ ان کی شاخیں انڈونیشیا، پاکستان اور ایران میں بھی ہیں، مگر یہاں دراصل اس جماعت کے ارکان نہیں بلکہ ''الاخوان'' کے ہمدرد موجود ہیں۔

مآخذ: علاوہ ''الاخوان'' کے مذکورۂ بالا روزناموں، ہفت ناموں اور ماہ ناموں کے: (۱) حسن البنّا: مذکّرات الدعوۃ والداعیۃ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ؛ (۲) من خطب حسن البنّا: الحلقۃ الاولٰی، دمشق ۱۹۳۸ء؛ (۳) البنّا: نُحور النّور، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛ (۴) البنّا: المنہاج، قاہرہ ۱۹۳۸ء؛ (۵) البنّا: الی ایّ شئی ندعوالناس، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۶) البنّا: ھل نحن قوم عملیون، قاہرہ؛ (۷) البنّا: دعوتنا فی طور جدید، قاہرہ؛ (۸) البنّا: عقیدتنا؛ (۹) البنّا: المؤتمر الخامس، قاہرہ بدون تاریخ [مصر ۱۹۵۱ء؛ اردو ترجمہ: الاخوان المسلمون، از طٰہٰ یٰسین، کراچی ۱۹۵۲ء]؛ (۱۰) البنّا: مشکلاتنا فی ضوء النظام الاسلامی، بغداد بدون تاریخ؛ (۱۱) البنّا: الاخوان المسلمون تحت رأیۃ القرآن، بغداد بدون تاریخ؛ (۱۲) سیّد قطب: العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) عبدالقادر عودۃ: الاسلام بین جھل ابنائہ وعجز علمائہ، بغداد ۱۹۵۷ء؛ (۱۴) عودۃ: المال والحکم فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) عودۃ: الاسلام و اوضاعنا القانونیۃ، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۶) محمد الغزالی: الاسلام والاوضاع الاقتصادیۃ، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۷) محمد الغزالی: من ھنا نعلم، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۱۸) محمد الغزالی: عقیدۃ المسلم، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۹) محمد الغزالی: الاسلام المفتری علیہ بین الشیوعیین والرأس مالیین، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۰) قانون النظام الاساسی لھیئۃ الاخوان المسلمین، ترمیم کردۂ ۸ دسمبر ۱۹۴۵ء؛ (۲۱) عبدالرحمٰن البنّا: ثورۃ الدّم، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۲) الہبی الخولی: المرآۃ بین البیت والمجتمع، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۲۳) کامل الشریف: الاخوان المسلمون فی حرب فلسطین، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲۴) حقائق التاریخ، قصّۃ الاخوان کاملۃ، بدون تاریخ؛ (۲۵) فتحی العسّال: حسن البنّا کما عرفتہ، قاہرہ؛ (۲۶) احمد انور الجُندی: قائد الدعوۃ او حیاۃ رجل و تاریخ مدرسۃ، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۲۷) احمد انس الحجاجی: رَوْح و رَیْحان، قاہرہ ۱۹۴۵ء؛ (۲۸) احمد محمد حسن: الاخوان المسلمون فی المیزان، قاہرہ بدون تاریخ؛ (۲۹) محمد شوقی زکی: الاخوان المسلمون والمجتمع المصری، قاہرہ ۱۹۵۴ء (۳۰) اسحٰق موسٰی الحسینی: الاخوان المسلمون: کبری حرکات الحدیثۃ فی الاسلام، بیروت ۱۹۵۵ء؛ (۳۱) کمال کیرہ: محکمۃ الشعب، ۵ جلد، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۳۲) کمال کیرہ: محاکمات الثورۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۹۵۴ء؛ (۳۳) Francis Bertier: *L' Ideologie Politique des Fréres Musulmans*، در *Orient*، ج ۸، ۱۹۵۸ء؛ (۳۴) فضل الرّحمٰن: *Al-Ikhwan al-Muslimun: A Survey of Ideas and Ideals*، در *Bulletin of the Institute of Islamic Studies*، علی گڑھ ۱۹۵۹ء، ص ۹۲-۱۰۲.

(فضل الرّحمٰن)

اَخُوْنْد (Āḫūnd و Ahund): ایک لقب، جو پہلے وسطی ایشیا میں اور ⊗ تیموری دور کے بعد ایران میں خواجہ افندی کی جگہ علما کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور جس سے بعض اوقات ایک مخصوص منصبِ دینی بھی مراد ہوتا تھا۔ مشرقی ترکستان میں یہ لفظ افندی (Sir) کے بجائے استعمال ہوتا ہے اور ''آخُنم'' کی شکل میں بھی بولا جاتا ہے۔ مغربی ترکستان میں اس کا اطلاق بلند مرتبہ علما پر اور اطرافِ قازان میں اُس بڑے امام پر ہوتا تھا جو محلّے کے اماموں کی نگرانی کرتا تھا اور اماموں اور مفتی کے مابین واسطے کا کام دیتا تھا۔ اس لفظ کی بابت یہ گمان تھا کہ یہ فارسی لفظ خاوند یا خواند سے بنا ہے (دیکھیے کاترمیر (Quatremère): *Histoire des sultans mamlouks*، ۱: ۶۵، ۶۹؛ راڈلوف (Radlov): *Wb.*، ۱: ۱۳۵)؛ لیکن یہ مسئلہ ایسا آسان نہیں جیسا کہ خیال کیا گیا تھا، کیونکہ اس کے شروع کے اِلف کی وضاحت ترکستان میں مستعمل ایرانی بولیوں کے ذریعے نہیں ہوسکتی۔ پِدی صُو کے اطراف اور خصوصًا دریاے چُو کے حوضے میں مغلوں کے زمانے میں بھی جو عیسائی ترک آباد تھے ان کے پادریوں کو اَرْقُون یا اَرْخُون کہا جاتا تھا اور بالکل ممکن ہے کہ اسی لفظ نے آگے چل کر اخون کی شکل اختیار کر لی ہو۔ خیال ہے کہ لفظ اَرخون (arkhūn) یونانی لفظ αρχων (دیکھیے Dozy: *Supplement*، ۱: ۱۷؛ محمد قزوینی: جہاں گشای جُوَینی، ۳: ۳۰۰ ببعد) یا ارمنی زبان سے (Marr: *Zaposki vost. otdel russk. drh. obshch*، ۱۶: ۲۶ ببعد) ماخوذ ہے۔ Rubruck، جس نے اس لفظ کو *Organum* کی شکل میں لکھا ہے، کہتا ہے کہ ترکمانوں کے (جن سے بظاہر مسلمان قارلُق مراد ہیں) پِدی صُو کے علاقے پر قبضہ کرنے سے پہلے اس لقب کا اطلاق خوش الحان روحانیوں [فرشتوں] پر کیا جاتا تھا (دیکھیے Rockhill: *The Journey of William of Rubruck*، در *Hakluyt Society*، سلسلۂ دوم، عدد ۴، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۴۰)۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہے کہ دریاے چُو (Chu) کے حوضے [طاس] کو مغلوں کے زمانے تک اُرغُو کہتے تھے (دیکھیے محمود کاشغری،

۱: ۱۱۴ [وہ علاقے جو طراز اور بالا ساغون کے درمیان ہیں])۔ اگر لفظ اُرغُون، بمعنی باشندگانِ خطۂ ارغو، کو ارغو سے مشتق سمجھا جائے تو ترکی قواعدِ صرف کی خلاف ورزی نہ ہوگی (دیکھیے مارکار (Marquart): *Ungarische jahrb-ucker*، ۹: ۹۷)۔ یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ ان علاقوں کا ایک عظیم قبیلہ، جس کا نام آج کل اُرغُون (Argun) ہے، چودھویں - پندرھویں صدی عیسوی میں بھی اسی نام سے مشہور تھا۔ تاہم قازاقی بولی میں عوامی شاعر یا عاشق [مغنّی سیّار] کے معنی میں ایک لفظ Akin ہے جسے راڈلوف (Radlov: *Wb*.، ۱: ۹۸-۹۹) لفظ اَخوند کا مرادف ٹھیراتا ہے۔

(احمد زکی ولیدی طوغان [در آ، ترکی])

⊗ **اَخُوْند پَنْجُو**: (۹۴۳-۱۰۴۰ھ) شیخ عبدالوہاب ابر پوری پشاوری معروف بہ اخُوند پَنْجُو سیّد غازی، بابا نوسلجای سیّد حسینی کے بیٹے تھے۔ وہ ۹۴۳ھ میں یوسف زئی کے علاقے میں، جو پشاور کے شمال میں واقع ہے، پیدا ہوے۔ اُن کے والد نے، جو ایک متّقی اور پرہیز گار آدمی تھے، ۹۴۵ھ کے قریب ضلع ہزارہ کے راستے ہندوستان سے نکل کر موضع یار حسین علاقۂ یوسف زئی میں سکونت اختیار کر لی اور گُجو خان خَدُوخیل کے زیرِسایہ، جو اس وقت اس سرزمین کا حاکم تھا، زندگی بسر کرنے لگے۔ اس کے بعد اپنے بیٹے عبدالوہّاب کو، جن کی عمر اس وقت چودہ سال تھی، اپنے ساتھ لے کر حدود ۹۵۸ھ میں موضع چوہا گجّر بگرام میں جا کر اقامت گزیں ہو گئے۔ عبدالوہّاب نے اسی جگہ تعلیم پائی۔ ان کے والد نے ۹۸۹ھ میں اٹک کے قلعے میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوے۔ عبدالوہّاب نے ۹۹۰ھ میں اڑتالیس سال کی عمر میں اکبر پورے میں جو پشاور کے مشرق میں تیرہ میل کے فاصلے پر واقع ہے، سکونت اختیار کی اور تادمِ آخر وہیں مقیم رہے۔ ۹۹۳ھ میں انھوں نے اکبر پورے کے مقام پر میر ابوالفتح قنباچی کے ہاتھ پر سلسلۂ چشتیہ صابریہ میں بیعت کی۔ میر صاحب ممدوح شیخ جلال الدین تھانیسری کے مرید تھے۔ انھوں نے شریعت وطریقت میں بہت شہرت حاصل کی اور افغانوں میں ایک صاحبِ کرامات ولی اللہ کی حیثیت سے مشہور ہو گئے؛ چنانچہ کابل وخیبر سے لے کر اٹک تک تمام لوگ ان کے مرید ومعتقد بن گئے۔ رضوانی کی روایت کے مطابق (تحفۃ الاولیاء، ص ۳۴) اکبر بادشاہ نے بھی ۹۹۳ھ میں اکبر پورے کے مقام پر اخُوند پَنْجُو کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنی عقیدت اور اخلاص کا اظہار کیا تھا۔ بقول مفتی غلام سرور اَخُوند پَنْجُو نشرِ علوم اور درس وتدریس کی ترغیب وتحریص میں ساعی رہتے تھے۔ وہ پشتو زبان بولتے تھے، لیکن شعر فارسی میں کہتے تھے۔ وہ ہندی زبان میں بھی بات چیت کر سکتے تھے۔ انھوں نے فقۂ حنفی کی کتاب کنز الدقائق کو پشتو میں نظم کیا تھا۔ اَخُوند پنجو نے چھیانوے سال کی عمر میں اکبر پورے کے مقام پر بتاریخ ۲۷ رمضان المبارک ۱۰۴۰ھ بروز دوشنبہ بوقت چاشت وفات پائی اور اسی جگہ دفن ہوے۔ خزینۃ الاصفیاء کے مؤلّف نے ان کا سن وفات ۱۰۷۴ھ لکھا ہے، لیکن رضوانی کا قول (جو ۱۰۴۰ھ ہے) زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ رضوانی نے متوفی کے معاصر مآخذ سے تحقیق کر کے یہ تاریخ لکھی ہے۔

اخُوند پَنْجُو لوگوں کو ہمیشہ ارکانِ خمسۂ اسلام کی پابندی کی تاکید کرتے رہتے تھے اور اس وجہ سے پَنْجُو کے نام سے مشہور ہو گئے۔ ان کی خدمت میں صاحبِ اثر ورسوخ مریدوں کا ایک ہجوم رہتا تھا اور وہ ان کے فیوض وبرکات کی نشر واشاعت اطراف واکناف میں کیا کرتے تھے اور کتابیں بھی لکھا کرتے تھے، مثلاً شیخ عبدالرحیم ابن میاں علی نے فارسی زبان میں مناقب اخُوند پَنْجُو کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی، جس کو خاکی اکبر پوری نے ۱۱۹۸ھ میں مناقب خاکی کے نام سے نظم کیا اور پھر فارسی نظم کو میاں پادشاہ (ساکن کندی شیخاں، اکبر پورے) نے پشتو نظم کے سانچے میں ڈھالا۔ شیخ عبدالغفور عباسی پشاوری نے بھی اَخُوند کے مناقب ومحاسن تحریر کیے ہیں۔

اس کے علاوہ ان کے مریدوں میں سے دو بھائی اَخُوند چالاک اور اَخُوند سباک مشہور تھے، جو کوہستان چغرزئی، رودآباسین اور کابل گرام کے باشندے تھے اور اصلاً ترک تھے۔ انھوں نے اَخُوند کے ہزاروں مریدوں اور مجاہدوں کے ساتھ ہزارے اور بُنیر کے کوہستان میں دینِ اسلام کی تبلیغ کی اور جہاد کر کے وہاں کے لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔ اس وقت سلطان محمود غزنوی اور یار خان غرغشتی بھی ان غزوات میں شامل تھے۔ فتاوی غریبہ اَخُوند چالاک کی تالیفات میں سے ایک نہایت معتبر کتاب ہے۔ مولوی اسمٰعیل شہید دہلویؒ نے بطورِ خاص موضع ہنڈو زیدہ میں مالِ غنیمت کی تقسیم اور بدری کے مقام پر سردار یار محمد خان کے قتل کے سلسلے میں اسی کتاب غریبہ سے سند وفتوی حاصل کیا تھا۔ ان کی دوسری کتاب بحر الانساب ہے، جو افغانوں، ترکوں، سیّدوں اور مشائخ طریقت کے سلسلۂ نسب کے متعلّق ہے۔ تیسری کتاب غزویہ ہے۔ جو بنیر اور کوہستان ہزارہ سے سرحدات چیلاسات تک کے علاقے اور گلگت میں رہنے والے کافروں اور ان کے درمیان جنگ کے واقعات پر مشتمل ہے۔ یہ تینوں کتابیں فارسی زبان میں ہیں۔ چوتھی کتاب مناقب حضرت اخُوند پَنْجُو ہے۔ یہ بھی ایک معتبر کتاب ہے۔

مآخذ: (۱) میر احمد شاہ: تحفۃ الاولیاء، لاہور ۱۳۲۱ھ؛ (۲) نصر اللہ خان نصر: حضرت اَخُوْند پَنْجُو صاحب، (بزبان پشتو) پشاور ۱۹۵۱ء؛ (۳) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، جلد اوّل، مطبوعہ نول کشور ۱۹۱۴ء؛ (۴) ملّا مست زمند: سلوک الغزاۃ، (پشتو اکادمی کابل کا قلمی نسخہ)؛ (۵) سیاح الدین کاکاخیل: تذکرۂ شیخ رحمکار، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۶) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء۔

(عبدالحی حبیبی افغانی)

⊗ **اَخُوْند دَرْوِیْزَہ**: تنگرہاری ثمّ پشاوری، پشاور کے ایک مشہور ولی اللہ اور عالم دین۔ درویزہ بن گدائی بن سعدی جیون بن جنتی کی نسل سے تھے۔

اَخُوْند دَرْوِیْزَہ کا اپنا بیان یہ ہے کہ جیُون بن جنتی کابل کے مشرق میں افغانستان کے درۂ مہمند میں اقامت گزیں ہوے۔ جیُون بن جنتی دراصل قُنْدُس (قندوز) کے رہنے والے ترک تھے اور بلخ کے حکمرانوں کے رشتے دار تھے۔ جب مہمندوں سے اختلاف پیدا ہوا تو بلخ کے حکمداروں نے ان کی حمایت کی اور اس طرح انھیں تنگر ہار کے لوگوں کی سرداری مل گئی۔ ان کے سات بیٹے تھے، جن میں سے ایک کا نام متہ احمد تھا۔ اس بیٹے سے دَرْغان پیدا ہوا اور اُس نے کوہ سفید (سپین غر) کے دامن میں پاپین کے مقام پر سکونت اختیار کی۔ دَرْغان کا بیٹا سعدی شیخ مولی یوسف زئی [رک بآن] کا ہم عصر تھا اور ۸۲۰ھ کے قریب یوسف زئی اقوام کے ساتھ سوات چلا آیا اور اس جگہ شیخ مولی [رک بآن] کے اصول تقسیم اراضی کے مطابق زمیندار بن گیا۔ اس کا حصّہ مولی زئی مندوزئی میں مقرّر رہوا؛ لیکن بعد میں اسی جگہ سعدی مارا گیا اور اس کے بیٹے گدائی نے وہاں سے نکل کر علاقہ بنیر میں اسمٰعیل خیل کے ملک میں چغرزئی کے مقام پر سکونت اختیار کر لی۔

گدائی نے پاپین کے شہزادوں کے خاندان کی ایک عورت سے شادی کی، جس کا نام قراری بنت نازوخان بن ملک داور پای تھا اور جو سلطان تونسا اور سلطان بہرام (قب قسمت تاریخ افغانستان، زیرِعنوان حکمرانانِ کُنَر و یوسف زئیان) کی نسل سے تھی۔ تاریخ پشاور کے مؤلّف کے بیان کے مطابق شیخ دَرْوِیزہ اسی قراری کے بطن سے یوسف زئی کے علاقے (شمالی پشاور) کے گاؤں تنگرزئی میں ۹۴۰ھ کے نواح میں پیدا ہوے۔ انھوں نے اس علاقے میں تحصیلِ علم کی اور بڑے پرہیزگار شخص ثابت ہوے۔ ان کے ایّامِ جوانی کے استاد ملّا سنجر پاپینی، ملّا مصر احمد، ملّا محمد زنگی اور ملّا جمال الدین ہندی تھے۔ انھوں نے سیّد علی ترمذی [رک بآن] سے روحانی فیض حاصل کیا اور سلسلۂ کبرویہ چشتیہ میں منسلک ہو گئے۔ عمر کا معتدبہ حصّہ انھوں نے سوات سے لے کر تیراہ تک افغانوں کے ملک میں دین کی تبلیغ اور لوگوں کی ہدایت کے لیے بسر کیا اور بہت رسوخ حاصل کر لیا۔ شیخ درویزہ خود لکھتے ہیں کہ وہ لوگوں میں اس قدر محبوبِ عام اور مرجعِ انام بن گئے تھے کہ قوم یوسف زئی کے ایک بزرگ ملک دولت مُولی زئی نے یمن و برکت کے خیال سے اپنی بہن مریم کا نکاح ان کے ساتھ کر دیا۔ ان دنوں شیخ دَرْوِیزہ کی والدہ قُنْدُس (قُندوز) میں تھیں اور ان کے والد وہاں فوت ہو چکے تھے، اس لیے شیخ کو قُنْدُس جانا پڑا۔ اس سفر سے لوٹ کر وہ پھر یوسف زئی کے علاقے میں آ گئے اور بایزید پیرروشن [رک بآن] کے مقابلے میں مخالفانہ تبلیغ کا عَلَم بلند کیا، بلکہ انھوں نے اپنی ساری عمر اسی کوشش میں صرف کر دی کہ لوگوں کو پیرروشن بایزید کی پیروی کرنے سے باز رکھیں۔ شیخ درویزہ عموماً بایزید کے ساتھ اور ان کے مریدوں کے ساتھ مناظرے اور بحثیں کیا کرتے تھے اور انھیں علی الاعلان منبر پر اور عام گزرگاہوں پر کافر، ملحد اور بے دین کہا کرتے تھے۔ وہ ایک آتش بیان خطیب، اثر انگیز مقرّر و مؤلّف اور نہایت سخت گیر محتسب تھے؛ پشتو، فارسی اور عربی میں تقریر کرتے تھے، شعر کہتے تھے اور تبلیغ کرتے تھے۔ افغان انھیں ''بابا'' کہتے تھے۔ شیخ درویزہ نے سو سال سے زیادہ عمر پا کر ۱۰۴۸ھ میں وفات پائی۔ موضع ہزارخانہ میں، جو پشاور کے جنوب میں واقع ہے، ان کا مزار تاحال مشہور اور مرجع انام ہے۔

اَخُوْند دَرْوِیزہ پشتو زبان کی نثر فنی یعنی مقفّٰی اور مسجّع عبارت کے ترقی دینے والوں میں سے ہیں۔ وہ ایک خاص طرز کے بانی ہیں اور بایزید کے پیروؤں میں بھی ان کی طرز نگارش نے رواج پایا۔ اس بنا پر پشتو ادب کی تاریخ میں وہ خود، ان کے شاگرد اور ان کا خاندان سب بہت زیادہ اہمیّت کے حامل ہیں۔ ان کی تالیفات حسبِ ذیل ہیں:-

(۱) مخزنِ اسلام: یہ کتاب مسجّع نثر میں پشتو زبان میں لکھی گئی ہے۔ اس میں عربی اور فارسی کی عبارتیں بھی آ گئی ہیں۔ اس کتاب میں اہلِ سنت و جماعت کے عقائد کی تشریح کے ساتھ ساتھ اسلام کے مختلف فرقوں کا حال بیان کیا گیا ہے، نیز تصوّف کے مسائل اور ارکانِ خمسہ کے احکام کے ساتھ پیرروشن بایزید کے فرقے کی مخالفت کی گئی ہے۔ ضمناً اس میں افغانوں سے متعلّق بعض تاریخی واقعات بھی آ گئے ہیں اور یہ کتاب افغانوں کی تاریخ اور بایزید اور اس کی اولاد کے حالات کے لیے ایک اہم ماخذ شمار کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ اُس پشتو نثر نویسی کا بھی ایک عمدہ نمونہ ہے جو ۱۰۰۰ھ کے نواح میں رائج تھی۔ مخزن کے آخر میں چند ملحقات ہیں، جو خاندان درویزہ کے فاضل اشخاص نے بعد میں بڑھائے ہیں، مثلاً کریم داد [یا عبدالکریم] بن درویزہ (م ۱۰۷۲ھ)، جس کی اپنی متعدّد تالیفات بھی ہیں؛ محمد حلیم بن عبداللہ بن درویزہ؛ ملّا اصغر برادر درویزہ؛ عبداللہ بن درویزہ؛ نور محمد بن کریم داد، مصطفٰی محمد بن نور محمد، عبدالسلام، شیر محمد و جان محمد۔ ان میں سے ہر ایک نے مخزن کے آخر میں اپنی طرف سے کچھ عبارتیں بڑھا دی ہیں، جن میں درویزہ کی طرزِ نگارش کا چربہ اُتارنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چونکہ مخزنِ اسلام ایک ایسی کتاب ہے جو افغان مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے لکھی گئی ہے اس لیے دو تین سو سال گزر جانے کے بعد بھی اس کے ہزارہا نسخے لکھے جاتے رہے ہیں۔ یہ نسخے افغانستان اور سرحد میں بہ کثرت ملتے ہیں۔ مطبوعہ کتاب کے علاوہ اس کتاب کے مخطوطات بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں۔

(۲) تذکرۃ الابرار و الاشرار: فارسی زبان میں ۲۳۶ صفحات کی ایک کتاب، جس کی تالیف ۱۰۲۱ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی اور ۱۳۰۹ھ میں مفتی محمود کی فرمائش پر ہندو پریس پشاور میں دوسری بار چھپی۔ جیسا کہ اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے درویزہ نے اس کتاب میں یہ کوشش کی ہے کہ اپنے مخالفوں کو ''اشرار'' کی ذیل میں بتا کر انھیں ملحد اور بے دین ظاہر کریں اور اپنے طرف داروں کی ایک جماعت کو ابرار کا نام دے کر دین دار اور خدا کا دوست دکھائیں۔ پہلی فہرست میں غالباً وہ لوگ ہیں جو پیرروشن بایزید کے مرید اور پیرو تھے۔ اَخُوْند دَرْوِیزہ اور دہلی کی حکومتِ مغلیہ دونوں اس گروہ کے سخت جانی دشمن تھے۔ دوسرا گروہ جنھیں ابرار کا نام دیا گیا ہے غالباً سیّد علی ترمذی کے مریدوں اور پیروؤں پر مشتمل تھا۔ یہ کتاب

تمام وکمال اشرار کے عقائد واقوال کی ردّ وقدح اور ابرار کی مدح وتوصیف سے بھری ہوئی ہے اور اس میں ضمناً افغانوں سے متعلّق بعض تاریخی واقعات، نیز میاں روشن بایزید کے اور خود اپنے خاندانی حالات بھی رقم کیے گئے ہیں، جو بہت غنیمت ہیں۔ اس کتاب میں اَخُوند درۂ وِیزہ نے فقہ، تفسیر، عقائد اور تصوّف کی ابتدائی کتابوں کے حوالے دیے ہیں.

(۳) ارشاد الطالبین: فارسی زبان میں ایک ضخیم کتاب۔ یہ بڑی تقطیع کے ۵۵۲ صفحات پر مشتمل ہے اور ۱۲۷۸ھ میں مطبع پشاور میں چھپی اور احمد بخش تاجر نے شائع کی۔ یہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اوّل توحید، ایمان، نماز اور وضو کے بیان میں؛ باب دوم توبہ، پیر کامل کی علامات، علم اور ذکر کے بیان میں؛ باب سوم سلوک، اخلاقِ حمیدہ اور صبر وشکر کے بیان میں اور باب چہارم اخلاقِ ذمیمہ، علاماتِ قیامت، مختلف مسائل اور طبی فوائد کے بیان میں ہے۔ گویا کہ یہ کتاب فقہ، اخلاق، سلوک، تصوّف حتّٰی کہ طب کے مسائل ومطالب کا بھی ایک بڑا مجموعہ ہے، جس میں پرانے زمانے کے فقہا، مفسّرین، متصوّفین، واعظین اور علماے اخلاق و ارباب فتوٰی کی کوئی ایک سو کتابوں کے حوالے دیے گئے ہیں.

(۴) شرح قصیدۂ امالی: فارسی زبان میں، اس کا مخطوطہ کتب خانۂ سیّد فضل صمدانی، شمارہ ۸۵۷، اسلامیہ کالج پشاور، میں موجود ہے۔ اَخُوند درویزہ کی یہ سب کتابیں تحقیق وتدقیق کے رنگ سے خالی ہیں.

مآخذ: (۱) اَخُوند درویزہ: تذکرۃ الابرار والاشرار، پشاور ۱۳۰۹ھ؛ (۲) وہی مصنّف: مخزنِ اسلام پشتو، مخطوطہ؛ (۳) وہی مصنّف: ارشاد الطالبین، پشاور ۱۲۷۸ھ؛ (۴) آریانا دائرۃ المعارف، ج۱، طبع انجمن دائرۃ المعارف افغانستان، کابل ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ء؛ (۵) مقالہ از قیام الدّین خادم، در سالنامۂ کابل، ۱۹۴۳ - ۱۹۴۴ء، بعنوان ''تطوّرات نثر پشتو''؛ (۶) مفتی غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، ج۱، نول کشور ۱۹۱۴ء؛ (۷) عبدالحی حبیبی: مؤرّخین گمنام افغان، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۸) رحمان علی: تذکرۂ علماے ہند، لکھنؤ ۱۲۹۲ھ؛ (۹) عبدالحی حبیبی: افغانستان در عصر تیموریانِ ہند، مخطوطہ؛ (۱۰) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۱) وہی مصنّف: تاریخ ادب پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۱۲) میر احمد شاہ رضوانی: تحفۃ الاولیاء، لاہور ۱۳۲۱ھ؛ (۱۳) عبدالحی حبیبی: پشتانہ شعراء، ج۱، کابل ۱۹۴۰ء؛ (۱۴) صدیق اللہ: سہ خاندان ادباے پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۱۵) عبدالحکیم رُستاقی: سکینۃ الفضلاء، ہند ۱۳۵۰ھ؛ (۱۶) نصر اللہ نصر: اَخُوند درویزہ، پشاور ۱۹۵۰ء؛ (۱۷) گوپال داس: تاریخ پشاور، لاہور ۱۸۷۰ء؛ (۱۸) عبدالحی حبیبی: تاریخچۂ شعر پشتو، قندھار ۱۹۳۵ء؛ (۱۹) مولوی عبدالرحیم پشاوری: لباب المعارف، آگرہ ۱۹۱۸ء؛ (۲۰) مکتوب عبدالکریم یا کریم داد بن درویزہ تنگرھاری، مخطوطہ، شمارہ ۱۰۰۶، در اسلامیہ کالج پشاور؛ [(۲۱) فقیر محمد جیلمی: حدائق الحنفیۃ، نول کشور، لکھنؤ ۱۳۲۴ھ، ص ۴۱۷].

(عبدالحی حبیبی افغانی)

---

* **اَخُوندزادہ:** مرزا فتح علی (۱۸۱۳-۱۸۷۸ء)، تُرکی روزمرّہ میں طبع زاد ڈراموں کا پہلا مصنّف۔ وہ ایک تاجر کا بیٹا تھا، جو ایرانی آذربیجان سے نقلِ مکان کرکے آیا تھا۔ (جعفر اوغلو کے بیان کے مطابق) وہ ۱۸۱۱ء میں یا (*Soviet Encyclopaedia*، ۱۹۵۰ء کے مطابق) ۱۸۱۲ء میں شیکی (Shēkī) میں پیدا ہوا، جس کا موجودہ نام نُوخا ہے۔ ایک قریبی عزیز کی بدولت اسے اچھی ادبی اور فلسفیانہ تعلیم کے حصول کا موقع مل گیا۔ وہ ایک مسلمان عالم کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تھا، لیکن اس تعلیم کے باعث وہ نسبتاً زیادہ آزاد اور روشن خیالات سے بہرہ ور ہوا۔ گنجہ (قرہ باغ) میں ایک مذہبی عالم سے تعلیم پانے کے بعد اخوندزادہ نے روسی ثانوی (انٹرمیڈیٹ) سکول میں، جو مسلمانوں کے لیے شیکی میں انھیں دنوں کھولا گیا تھا، اپنی تعلیم پوری کی۔ اس کا امکان ہے کہ جمال الدین افغانی اور مَلکُم خان سے میل جول کی وجہ سے اسے مسلمانوں کے جدید رجحانات سے شناسائی کا موقع ملا ہو، لیکن اس قسم کے اثرات، جن کا کوچرلی نے اَخُوندزادہ کے گھر والوں کی اطلاعات کی بنا پر ذکر کیا ہے، پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتے۔ اپنے عہدِ شباب میں اَخوندزادہ فارسی شاعری کے رنگ میں اشعار کہتا تھا، چنانچہ اس کی ایک ایسی تصنیف وہ مرثیہ ہے جو اُس نے پُشکِن (Pushkin) کی موت پر لکھا تھا.

بطورِ تمثیل نگار اس کی قوّتِ عمل کا اصلی محرّک تھیٹر کی وہ ترقّی تھی جو تفلس میں وہاں کے فوجی گورنر Prince Worontsow (۱۸۴۴-۱۸۴۸ء) کی بدولت رونما ہوئی، کیونکہ اَخُوندزادہ اسی حاکم کے دفتر میں بطورِ ترجمان ملازم تھا۔ ۱۸۵۰ء اور ۱۸۵۷ء کے درمیان اس نے چھے طربیہ تمثیلیں (Comedies) اور ایک تاریخی قصّہ آذری تُرکی میں لکھا، جن کے نام حسبِ ذیل ہیں: (۱) حکایت ملا ابراھیم خلیل کیمیا گر، ۱۸۵۰ء؛ (۲) حکایت ایم ژوردان (Jourdan) حکیمِ نباتات و مُسْتَعْلِی شاہ جادوگرِ مشہور، ۱۸۵۰ء؛ (۳) سرگذشتِ وزیر خانِ سیراب، ۱۸۵۰ء؛ (۴) حکایت خِرس گُلْدُر باصان (ایک ریچھ کی کہانی، جس نے راہزن کو پکڑا تھا)، ۱۸۵۲ء؛ (۵) سرگذشتِ مردِ خسیس، ۱۸۵۲-۱۸۵۳ء؛ (۶) حکایتِ وکلاء مرافعہ، ۱۸۵۵ء؛ اور ایک تاریخی طنزیہ تصنیف اَلْدَنْمِش کِواکِب (یعنی فریب خوردہ ستارے)، ۱۸۵۷ء۔ اس تاریخ اور اپنی تمثیلات میں مصنّف نے جاگیرداری نظام، راہ زنی، محکمۂ عدل و انصاف میں رائج الوقت خرابیوں اور اوہام پرستی کے خلاف، جن کا اس وقت قفقاز میں زور تھا، اپنے ترقّی پسندانہ خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہیں کہیں روسی حکّام کی اطاعت ووفاداری کی تلقین بھی کرتا ہے، جس سے اس کی غرض ماورائے قفقاز کی مسلم آبادی (انیسویں صدی تک آذری ترکوں کی اصطلاح رائج نہ ہوئی تھی) کو جدید تہذیب میں رنگنے کا راستہ صاف کرنا تھی.

ان میں سے اس کی کئی تمثیلات روسی ترجموں کی شکل میں حکومت کے سرکاری مجلّے قفقاز (*Kavekas*) میں شائع ہوئیں اور تفلِس اور سینٹ پیٹرز برگ میں سٹیج پر دکھائی گئیں۔ اصلی [آذری] زبان میں انھیں پہلی دفعہ ۱۸۷۰ء کے اواخر میں آذربیجان کے سرکاری مدارس کے طلّاب نے پیش کیا۔ ان تمثیلی

کہانیوں اور تاریخ کا مکمّل آذری۔تُرکی نسخہ ۱۸۵۹ء میں تِفلِس میں شائع ہوا۔ اس کی دوسری طباعت آذربیجان (SSR) کی وزارتِ ثقافت کی طرف سے ۱۹۳۸ء میں مصنّف کی ایک سوپچیسویں برسی کی یاد میں شائع کی گئی (اس سے پہلے ۱۹۲۰-۱۹۳۰ء کے عرصے میں مدارس میں استعمال کے لیے متعدد الگ الگ طباعتیں شائع ہوچکی تھیں)۔ان تمثیلوں کا منشی محمد جعفر نے فارسی زبان میں ترجمہ کیا۔ عدد ایک کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں باربیا دینار (Barbier de Meynard) نے کیا، در *JA*، ۱۸۸۶ء؛ عدد ۲ کا (فارسی سے) جرمن زبان میں وارمُنڈ (A. Wahrmund) نے کیا، وی انا ۱۸۸۹ء، اور فرانسیسی میں (اصل ترکی سے) L. Bouvat نے کیا، پیرس ۱۹۰۶ء؛ عدد ۳ کا انگریزی میں (فارسی سے) ہیگرڈ (W. H. O. Haggard) اور لی سٹرینج (Le Strange) نے کیا: *The Vazir of Lankuràn*؛ عدد ۴ کا فرانسیسی میں باربیا دینار نے *Recueil de textes et de traductions* میں ترجمہ کیا، پیرس ۱۸۸۹ء؛ عدد ۵ کا فرانسیسی میں L. Bouvat نے، *JA*، ۱۹۰۴ء، میں؛ عدد ۶ کا فرانسیسی میں (فارسی سے) Ailliére نے *Deux comédies turques* کے نام سے کیا، پیرس ۱۸۸۸ء؛ منشور طنزیہ وقائع کو L. Bouvat نے *JA*، ۱۹۰۳ء، میں طبع اور ترجمہ کیا۔

تمثیل نگاری میں اس کی سرگرمی کے باعث اسے ''قفقازی گوگول'' (Gogol) یا ''مشرقی مولیئر (Molière) کا لقب حاصل ہوا۔ اس کے علاوہ اَخُوندزادہ نے سیاسیات پر، استبداد اور مذہبی حکومت کے خلاف بھی رسالے لکھے، نیز اپنے ایجاد کردہ نظامِ ابجد کے بارے میں دو یادداشتیں مرتّب کیں، جس سے اس کا مقصد اسلامی زبانوں بالخصوص ترکی روزمرّہ بولیوں کو سہل تر اور زیادہ ترقی پذیر بنانا تھا۔

مآخذ: (۱) کوچرلی (F. Köčerli) (روسی میں Kočarlinsky): آذربیجان ادبیات ماتیریللری، باکو ۱۹۲۵ء، ۲/۱: ۴۰۷ ببعد (اس میں اخُوندزادہ کی تزک شامل ہے)؛ (۲) A. Akherdov: *Shisu'i deyatelnost' Mirzi Fatali Akhundowi*، باکو ۱۹۲۸ء؛ (۳) اے جعفر اوغلو: اون طقوزنجی عصر بیوک آذری ریفارمیٹری میرزا فتح علی اخوندزادہ، در ''Festschrift'' برائے بونیلی (Bonelli)، روم ۱۹۴۰ء، ص ۶۹-۸۵؛ (۴) اے۔وہاب یورت سِور: میرزا فتح علی آخوندزادہ نِگ حیاتی و اثر لری، اَنقرہ ۱۹۵۰ء؛ وہی مصنّف: آذربیجان ڈرام ادبیاتی، اَنقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۵) H. W. Brands: *Azerbaigānisches Volksleben und modernistische Tendenz in den Schauspielen Mīrzā Feth-'Ali Aḫundzādes (1812-78)*، مقالہ Marburg/L، ۱۹۵۲ء (تا ہنوز غیر شائع شدہ)؛ (۶) M. F. Achundov (= اخوندزادہ): *devli Pis'ma Kemalad*، باکو ۱۹۵۹ء (آذری میں)؛ (۷) M. Rafili: *Mirza Fatali Achundov*، ماسکو ۱۹۵۹ء (روسی میں)؛ (۸) K. Tarverdieva: *Abovjan i Achundov*، جروان (Jerevan)، ۱۹۵۸ء (ارمنی میں)؛ نیز دیکھیے (۹) F. Gasymzade: *XIX èsr Azèrb-ajdžan èdèbijjaty tarichi*، باکو ۱۹۵۶ء (آذری میں)، ص ۲۶۰-۳۷۱؛ (۱۰) G. Gusejnov: *Iz istorii obščestvennoj i filosofskoj mysli v Azerbajdžane xix veka*، ۲: ۱۶۲-۲۹۵، مطبوعہ ۱۹۵۸ء.

(H. W. BRANDS)

اخوندصاحب سوات: حضرت میاں عبدالغفور بن عبدالواحد، جنھوں نے اخوندصاحب سوات کے نام سے شہرت پائی، اپنے زمانے کے مشہور روحانی پیشوا، مجاہد اور موجودہ ریاست سوات کے بانی تھے۔ ان کی پیدائش سوات کے ایک گاؤں چپڑی میں قوم صافی کے ایک معمولی دیہاتی خاندان میں ان پڑھ چرواہے ماں باپ کے ہاں ہوئی۔ سالِ ولادت کے متعلّق مختلف روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق سالِ ولادت ۱۷۹۸ء ہے۔ پلوڈن (Plowdon) ۱۷۹۴ء لکھتا ہے اور حیات الثانی کا مصنّف ۱۱۹۹ھ/ ۱۷۸۴ء بیان کرتا ہے۔ بچپن کے ایّام انھوں نے اس گاؤں میں بھیڑ بکریاں اور مویشی چرانے میں بسر کیے۔ آٹھ سال کی عمر میں حصولِ علم کے لیے خدک زئی کے علاقے کے بڑنگولا گاؤں میں چلے گئے۔ وہاں سے سرحد کے علاقۂ مردان کے گاؤں گوجر گڑھی میں آکر انھوں نے چند سال ملّا عبدالحکیم اخوند زادہ سے درس لیا۔ اس کے بعد انھوں نے پشاور سے پانچ میل مشرق کی طرف میاں عمر صاحب چمکنی کے مزار سے متعلّق مدرسے میں اپنے درسوں کی تکمیل کی۔ سلسلۂ نقشبندیہ کا خرقہ انھوں نے حضرت جی صاحب پشاوری سے حاصل کیا اور تور ڈھیری مردان کے صاحب زادہ محمد شعیب، مؤلّف کتاب مرآۃ الاولیاء، سے طریقۂ قادریہ اخذ کیا۔ ازاں بعد قریہ بیگی دغل میں بارہ سال ریاضت و مجاہدہ اور زہد و تقوٰی میں گزارے اور بزرگی میں شہرت حاصل کی (نواح ۱۸۲۸ء)۔ اس کے بعد دریاے اٹک کے کنارے کے ایک مقام ہنڈ کا مشہور ملک خاوی خان ان کا مرید بن گیا۔ ۱۲۴۳ھ کے لگ بھگ ہندی مجاہدین کا ایک قافلہ سیّد احمد بریلویؒ اور مولوی اسمٰعیل شہیدؒ کی سرکردگی میں درۂ بُولان و قندھار و کابل کی راہ سے پشاور کے شمال میں اشنغر کے مقام پر پہنچا اور وہاں پہنچ کر ان لوگوں نے پنجاب کے سکھوں کی حکومت کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا۔ اخوند عبدالغفور نے بھی اس جہاد میں ان کا ساتھ دیا اور اخوند صاحب کے ترغیب دلانے پر ان کے مرید اور معاصر خوانین، مثلاً ہنڈ کا خاوی خان، کُوٹہ کا سیّد امیر پاچا، زیدہ کا اشرف خان اور پنجتار کا فتح خان بھی اس جہاد میں شامل ہو گئے۔ اخوند عبدالغفور نے پنجتار کی مشہور جنگ اور قلعہ ہنڈ کی فتح میں بہ نفسِ نفیس حصّہ لیا۔ اس کے بعد اخوند صاحب خٹک کے علاقۂ نمل کے مقام پر ملّا محمد رسول سے علومِ دینی کی تکمیل میں مشغول ہو گئے اور وہاں سے سوات چلے گئے۔ سوات، بُنیر، باجوڑ، دیر اور صوبۂ سرحد کے شمالی علاقوں میں ہزارہا اشخاص ان کے مرید بن گئے۔ ۱۸۳۵ء میں جب امیر دوست محمد خان سکھوں اور اپنے بھائی سردار سلطان

محمد خان طلائی کا مقابلہ کرنے کے لیے کابل سے آیا تو امیر موصوف نے اخوند صاحب کو بھی اس جہاد میں شامل ہونے کی دعوت دی۔ اخوند صاحب سوات کے ہزار ہا غازیوں اور مریدوں کے ہمراہ پشاور سے نو میل جانب غرب شیخان کے مقام پر امیر کے حضور میں پہنچ گئے اور ۱۱ مئی ۱۸۳۵ء تک اپنے مریدوں کی معیت میں سکھوں کے خلاف جنگ کرنے میں شامل رہے۔ ازاں بعد سوات کو واپس چلے گئے اور موضع سَیْدو میں، جو اب ریاست سوات کا مرکزی مقام ہے، سکونت پذیر ہو گئے۔ ۱۸۴۹ء میں انگریزی لشکر نے پشاور کو سر کر کے سوات پر حملہ کیا۔ اَخوند عبدالغفور نے سوات، باجوڑ، اور بُنیر کے لوگوں کا ایک بڑا جرگہ طلب کر کے ۱۸۵۰ء میں اس علاقے میں اسلامی اور شرعی حکومت قائم کر لی اور ستھانہ کے سیّد اکبر شاہ کو، جو سیّد احمد شہید بریلویؒ کے رفقا میں سے اور ان کے معتمد علیہ مشیر اور خزانہ دار تھے، سوات کے شرعی امام کی حیثیت سے منتخب کر لیا۔ شرعی قوانین جاری کیے، بیت المال قائم کیا اور خود اخوند عبدالغفور صاحب شیخ الاسلام بنے۔ سیّد اکبر شاہ موصوف ۱۱ مئی ۱۸۵۷ء کو فوت ہو گئے اور سوات میں نفاق پیدا ہو گیا۔ مبارک شاہ ولد سیّد اکبر شاہ نے ۱۸ جولائی ۱۸۵۷ء کو نارنجی کے مقام پر اور اپریل ۱۸۵۸ء میں پنجتار کے مقام پر انگریزوں کے لشکر کا، جو میجر واکسن اور میجر جنرل سڈنی کاٹن (Sidney Cotton) کے زیرِ قیادت بڑھ آیا تھا، مقابلہ کیا۔ اس کے بعد جب ۲۶ اکتوبر ۱۸۶۲ء کو بریگیڈیر نیویل چیمبرلین (Neville Chamberlaine) نے سات ہزار مسلح فوج اور توپ خانہ لے کر کوتل امبیلہ کے مقام پر سوات کے غازیوں پر حملہ کیا تو اخوند صاحب سوات اور مولوی عبداللہ مجاہد نے انگریزی لشکر کے خلاف جہادِ عظیم کیا۔ انگریزوں کے نو سو آٹھ آدمی مقتول و مجروح ہوے اور غازیوں کے لشکر میں سے تین ہزار نے جامِ شہادت نوش کیا۔ اس کے بعد اخوند صاحب نے قلعہ گڑھ کی مشہور جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں، جو ۱۸ نومبر ۱۸۶۳ء کو وقوع پذیر ہوئی۔ اخوند صاحب پندرہ ہزار مجاہدین کی مدد سے ۱۵ دسمبر تک انگریزوں کے لشکر سے لڑتے رہے، لیکن چونکہ بُنیر کے لوگوں اور مجاہدین کے درمیان نفاق پیدا ہو گیا اس لیے اخوند صاحبِ سوات نے انگریزوں کے ساتھ صلح کر لی اور سیدو شریف کو لوٹ گئے (۲۷ دسمبر ۱۸۶۳ء)۔ اخوند صاحب نے سوات کی سرزمین کو اپنی عمر کے آخری ایّام تک انگریزوں کے اثر و نفوذ سے محفوظ اور آزاد رکھا۔ اس علاقے میں ان کے ہزاروں مرید اور پیرو تھے، جو انھیں اپنا بے تاج بادشاہ سمجھتے تھے۔ صوبۂ سرحد اور افغانستان کی افغان اقوام کے تمام بزرگ اور خوانین اخوند صاحب کے تابعِ فرمان اور مخلص تھے۔ ان کے پیش کار کا نام سیّد لطیف خان تھا۔ افغانستان کے بادشاہ بھی انھیں اور ان کے مریدوں کو احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ اخوند صاحب نے اپنے بیٹے کی شادی چترال کے حکمران خاندان میں امان الملک مہتر چترال کی دختر سے کی۔ انھوں نے حج بیت اللہ بھی کیا۔ زندگی بھر قبائل کے باہمی اختلاف کو رفع کرنے اور ان کی آزادی کے تحفظ اور اس ملک میں اسلامی اور شرعی حکومت کے قیام کے لیے کوشاں رہے۔ ۱۸۷۶ء میں احمد خان اسحٰق زئی، حاکم جلال آباد، امیر شیر علی خان بادشاہِ افغانستان کی طرف سے سفیر مقرّر ہو کر اخوند صاحب کی خدمت میں حاضر ہوے اور انھیں انگریزوں کے خلاف لڑنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی، لیکن اخوند صاحب نے دربارِ کابل کی درخواست قبول نہ کی۔ ہنٹر (Hunter) لکھتا ہے کہ اخوند صاحب ایک ایسی شخصیت کے مالک تھے جو قبائل میں حیرت انگیز رسوخ رکھتی تھی۔ سیّد جمال الدین افغانی نے بھی البیان کے تتمے میں اخوند صاحب کے زہد، ان کی پاکیزگیِ اخلاق، ان کے شوقِ جہاد اور خواہشِ آزادی کی بہت تعریف کی ہے۔ پادری ہیوز (Hughes) نے بھی ان کی کرامتیں بیان کی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اخوند صاحب افغانوں کے دینی اور سیاسی ابطال میں سے تھے اور راہِ آزادی کے بہت بڑے مجاہد۔ انھوں نے سوات میں افغانوں کی ایک آزاد قومی اور اسلامی حکومت کی بنیاد عملی طور پر رکھ دی۔ اخوند صاحب کی وفات ۱۲ جنوری ۱۸۷۷ء کو واقع ہوئی۔ ان کا مزار سیدو شریف میں اب تک مرجعِ خلائق ہے۔ اخوند صاحب کی تالیفات میں سے ایک مثنوی مناجات زبانِ پشتو میں ہے، جو اب تک طبع نہیں ہوئی۔ ان کے مریدوں میں سے کئی بڑے مشہور و معروف بزرگ و مجاہد گزرے ہیں، مثلاً ہڈہ علاقۂ جلال آباد افغانستان کے بزرگ مجاہد ملّا نجم الدین، متوفّٰی ۱۳۱۹ھ؛ شیخ عبدالوہاب مشہور بہ مانکی شریف، مؤلّف عقائدالمؤمنین (پشتو)، متوفّٰی ۱۳۲۲ھ؛ مانکی، تحصیل نوشہرہ، میں شیخ ابوبکر المعروف بہ پاسنی ملّا (غزنوی) اور اخوند صاحب موسہی، کابل۔ ان حضرات نے بھی اپنے پیر و مرشد کی طرح بڑی شہرت پائی۔

اخوند صاحب سوات کے دو بیٹے تھے: ایک عبدالحنّان اور دوسرے عبدالخالق۔ ان دونوں نے ۱۸۹۷ء میں مالاکنڈ کے علاقے میں انگریزوں کے خلاف جہاد کیا اور اس کے بعد وفات پا گئے۔ میاں گل عبدالودود ولد عبدالخالق نے ۱۹۱۷ء میں سوات میں زیادہ رسوخ حاصل کر لیا اور سوات کی پادشاہی کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۲۳ء میں انھوں نے بُنیر اور چیکیسر کو بھی سوات میں ملحق کر لیا۔ ۱۹۲۶ء میں ہندوستان کی برطانوی حکومت نے بھی باضابطہ انھیں سوات کا والی تسلیم کر لیا۔ تقسیمِ ہند کے وقت تک وہی سوات کے بادشاہ تھے، لیکن ۱۹۴۷ء میں انھوں نے سوات کے پاکستان کے ساتھ ملحق ہونے کا اعلان کر دیا اور ۱۹۴۹ء میں اپنے بیٹے شہزادہ عبدالحق جہان زیب کو اپنا جانشین مقرّر کیا۔ ۱۲ دسمبر ۱۹۴۹ء کو لیاقت علی خان، وزیر اعظم پاکستان، نے سیدو شریف جا کر سرکاری طور پر ان کی ریاست کو تسلیم کرنے کے مراسم ادا کیے۔ جناب عبدالودود اب تک سیدو شریف میں بود و باش رکھتے ہیں اور ان کا بیٹا جہاں زیب سوات کا ہر دل عزیز اور ترقی خواہ حکمران ہے۔

مآخذ: (۱) سیّد عبدالغفور قاسمی: تاریخ سوات، پشاور ۱۳۵۶ھ؛ (۲) صدیق اللہ: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ (۳) نصر اللہ نصر: اَخُون صاحب سوات، پشاور ۱۹۵۰ء؛ (۴) صدیق اللہ: پُشتانہ شعراء، ج ۲، کابل ۱۹۴۲ء؛ (۵)

ولی محمد سواتی: مناقب اخوند صاحب سوات (منظوم پشتو)، مخطوطہ در کابل؛ (۶) محمد زردار خان: صولت افغانی، نول کشور ۱۸۷۶ء؛ (۷) Warburton: *Notes on Buner*، مطبوعۂ لنڈن؛ (۸) Yabgitus: *Frontier Expeditions*، مطبوعۂ لنڈن؛ (۹) W. Bellow: یوسف زئی، کلکتہ ۱۸۹۲ء؛ (۱۰) پنڈت بہاری لال: *Report on Notes on Peshawar*، دہلی ۱۹۰۲ء؛ (۱۱) Lumsdon: *The Akhwand of Swat*، لنڈن ۱۸۹۵ء؛ (۱۲) Rev. Hughes: *Central Asia*، ۱۸۷۳ء؛ (۱۳) Cap. G. B. Pluden: *Personalities of Swat*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۱۴) سالنامۂ کابل، از نشریات اکادمی افغان، کابل ۱۹۳۹ء؛ (۱۵) میجر ریورٹی (Major Raverty): *Notes on Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۹۰ء؛ (۱۶) H. L. Navil: *Campaigns in The North West Frontier*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۱۷) Cunningbam: *The Sikhs*، کلکتہ ۱۹۰۱ء؛ (۱۸) James: *Peshawar Statement*، کلکتہ ۱۸۹۸ء؛ (۱۹) ڈارمشٹیٹر فرنسوی (د پشتونخواهار و بهار)، پیرس ۱۸۸۸ء (۲۰) مثنوی غاز الدین (پشتو مخطوطہ)؛ (۲۱) محمد حیات خان: حیات افغانی، لاہور ۱۸۶۷ء؛ (۲۲) جمال الدین افغانی: تتمة البیان فی التأریخ الأفغان، قاہرہ ۱۹۰۱ء؛ (۲۳) مولانا محمد اسمٰعیل توروی سرحد: صاحب سوات، پشاور ۱۹۵۳ء؛ (۲۴) مولانا صفی اللہ: نظم الدُّرَر فی سلک السِّیَر، مخطوطہ؛ (۲۵) حاجی احمد علی: برهان المؤمنین علی عقائد المضلّین، مخطوطہ.

(عبدالحی حبیبی افغانی)

---

* **اَخی:** پیشہ وروں کی ان انجمنوں (guilds) کے رؤسا کا لقب جو اناطولیہ میں تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں کچھ نوجوان مل کر بنا لیتے تھے۔ یہ لوگ فُتُوّۃ [رک بآن] کو اپنا نصب العین قرار دیتے تھے اور یہی زیادہ تر اہلِ حرفہ کے زمرے میں بھرتی کیے جاتے تھے۔ ابن بطّوطہ (۲:۲۶۰) اس نام کا تعلّق عربی کے لفظ [اَخی] سے بتاتا ہے جس کے معنی ''میرا بھائی'' ہیں۔ یہ توضیح اگر صوتی یکسانی کے سوا کسی اَور حقیقت پر بھی مبنی ہے تو یہ مخاطبت کی شکلوں سے القاب کے بن جانے کی ایک مثال ہوگی، کیونکہ ایسی ہی مثالیں عربی ''سیّدی'' اور ترکی ''خانم'' اور ''بیگم'' وغیرہ میں بھی موجود ہیں؛ تاہم زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ ان دونوں الفاظ کی صوری یکسانیت محض اتفاقی ہے اگرچہ خود اخیوں نے بھی اس توجیہ کو بخوشی قبول کر لیا تھا؛ نیز بعض اوقات فارسی ترجمے میں اسی توجیہ کے پیشِ نظر اخی کے بدلے ''برادر'' لکھا جاتا ہے (قب ناصری طبع Taeschner و Schumacher، ص ۳۸)۔ دراصل یہ ایک ترکی لفظ ہے (قب J. Deney، در *JA*، ۱۹۲۰ء، ص ۱۸۲ ببعد؛ H. H. Schaeder، در *OLZ*، ۱۹۲۸ء، ص ۱۰۴۹، حاشیہ ۱)، جو پہلے ہی سے اویغور زبان میں بشکل ''اَقی'' موجود ہے اور جس کے معنی ''فیاض'' ہیں۔ A. von Gabain: *Alttürkische Gra-mmatik*، فرہنگ (Glossary)، بذیل مادّہ؛ *Turfantexte*، ۶: ۱ - ۴۔ یہ لفظ اسی شکل اور اِنھیں معنوں میں (نیز قب اَقِیلِق بمعنی فیّاضی) وسطی ترکی (کاشغری) میں ملتا ہے، مثلاً الکاشغری: دیوان لغات الترک میں (اقی، ''الجواد''، ۱: ۸۴ — طبع عکسی، ص ۵۷؛ اَقِیلِق، ۳: ۱۲۹ — طبع عکسی، ص ۵۲۰؛ براکلمان: *Mitteltürkischer Wertchatz*، بذیل مادّہ) اور پندآموز نظم موسومہ عتبة الحقائق، مصنّفۂ ادیب احمد بن محمود یوکنیکی میں، باب نہم (طبع R. Rahmati Arat، استانبول ۱۹۵۱ء، ص ۵۸-۶۱، اشاریہ بذیل مادّہ، زیر عنوان هبة الحقائق، طبع نجیب عاصم، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۲-۵۵؛ قب J. Deny، در *RMM*، ۱۹۲۵ء، ص ۲۱۹، حاشیہ ۱)؛ ''اَقی اِر'' بمعنی ''فیاضِ شخص'' اور ''اَقی بُول'' بمعنی ''فیاض بنو''؛ ان کی ضدّ ''بخیل'' اور ''بخیللق'' یا ''بُخل'' اور خسیس اور خَسِیسلِق ہیں۔ آخر الذکر کتاب میں ''اَقی'' کی متبادل شکل اخی بھی استعمال ہوئی ہے اور یہی وہ واحد شکل ہے جو رومی - ترکی میں بلا استثنا مستعمل ہے۔ کئی مرتبہ قدیم ترین رومی - ترکی ادب میں اس کا استعمال ندائیہ انداز سے (بمعنی ''اے مرد فیاض''، ''اے عالی نسب''، ''اے بطل'') شعر کے آخر میں بطورِ ردیف کیا گیا، مثلاً کتاب دده قورقُد میں (طبع E.Rossi، ورق ۶۵ - الف، تین دفعہ؛ طبع گلسلی رفعت، ص ۱۶؛ طبع گوک اَی (Gokyay)، ص ۹)، یونس اِمرہ کی دو نظموں میں (طبع برهان امید، ۲: ۳۴۴ و ۳۶۱؛ طبع عبدالباقی گول پنارلی، ص ۱۱۷) نیز دوسرے مقامات پر مثلاً انوری [کے اشعار میں] (طبع مکرمین خلیل، ص ۴۳)۔ یہ لفظ فارسی لفظ ''جوانمرد'' کا پورا مفہوم حاصل کر کے، جو خود اس لفظ نے عربی لفظ فتیً، الفتی سے حاصل کیا تھا، عام معنی سے گزر کر خاص معنی یعنی ''حامل فُتُوّۃ'' (فارسی: فُتُوَّت؛ ترکی: فُتوّت) کی طرف منتقل ہو گیا (قب شائڈر (H. H. Schaeder)، مقام مذکور).

اَخی کی اصطلاح ان معنوں میں کہ اس کا حامل فتوت کا مالک (صاحب فتوت یا فتوّت دار) ہے ہمیشہ نام سے پہلے استعمال ہوتی ہے اور کہیں کہیں ایسے اشخاص کے لیے بھی استعمال کی گئی ہے، جو ساتویں / تیرھویں صدی سے پہلے گزرے تھے؛ مثلاً یہ اصطلاح صوفی شیخ اخی فرج زَنجانی (م ۴۵۷-۴۵۸ھ / ۱۰۶۵-۱۰۶۶ء کے لیے استعمال ہوئی ہے) اور کہا جاتا ہے کہ شاعر نظامی (ولادت ۵۳۵ھ / ۱۱۴۱ء) کے استاد کا بھی یہی لقب تھا؛ تاہم صرف ساتویں / تیرھویں صدی میں اور زیادہ خصوصیت سے آٹھویں / چودھویں صدی عیسوی ہی میں جا کر یہ نام کل مشرقِ اوسط میں عموماً اور اناطولیہ میں خصوصاً بکثرت ملتا ہے۔ پھر نویں / پندرھویں صدی عیسوی کے دوران میں وہ بتدریج دوبارہ غائب ہو جاتا ہے.

زیادہ مخصوص مفہوم میں ''اخیّت''، تنظیم فتوّۃ کی وہ خاص شکل ہے جو اس نے اناطولیہ میں مؤخّر سلجوقیوں کے بعد کے زمانے میں اختیار کر لی تھی۔ یہاں [یعنی اناطولیہ میں] اس تحریک کے خود اپنے ادب سے بخوبی اس امر کی تصدیق ہوتی ہے (ناصری کا فارسی فتوّت نامہ، جو ۶۸۹ھ / ۱۲۹۰ء میں شمال مشرقی اناطولیہ میں لکھا گیا اور مثنوی کی صورت میں ۸۸۶ اشعار پر مشتمل ہے؛ ترکی

فتوّت نامہ نثر میں، جو یحییٰ بن خلیل البُرْ غازی نے غالبًا آٹھویں/چودھویں صدی میں یا اس کے بعد مرتب کیا؛ وہ اہم باب جو فتوّت پر عطّار کی منطق الطیر کے پرانے ترکی ترجمے از گلشہری، میں موجود ہے اور جس کا مطالعہ F. Taeschner نے *SBPAW*، ۱۹۳۲ء، ص ۷۴۴-۷۶۰، میں کیا ہے) اوران اشارات سے بھی جو مختلف مصنّفین کے ہاں پائے جاتے ہیں (جن میں سے ابن بطّوطہ کا بصیرت افروز تبصرہ سب سے زیادہ جاذبِ توجّہ ہے، ۲: ۲۵۴-۳۵۴، اور خاص طور پر ص ۲۶۰ ببعد پر، یعنی الاخیّۃ الفتیان کا باب) اور علاوہ ازیں کتبوں اور دستاویزات سے بھی، (حوالہ جات کی ایک فہرست، جس میں اب بہت سے اضافے کیے جاسکتے ہیں، *Islamica*، ۱۹۲۹ء: ۲۹-۴۷ میں درج ہے)۔ عاشق پاشا زادہ (طبع Giese)، ص ۲۰۱-۲۱۳ (=طبع استانبول، ص ۲۰۵) نے اخیان کا ذکر غازیان، ابدالان اور باجیان کے ساتھ ان چار قسم کے لوگوں میں کیا ہے جو روم (انا طولیہ) کے اندر سیر و سیاحت کرتے رہتے تھے (مسافر لر و سیّاح لر) (اس بیان پر تبصرے کے لیے دیکھیے P. Wittek، در *Byzantion*، ۱۹۳۶ء، ص ۳۱۰)۔ [عاشق زادہ کے] اس جملے کے الفاظ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ انا طولیہ میں کہیں باہر سے آئے تھے۔ ممکن ہے کہ ان کا تعلق درویشوں سے اور اسی قماش کے دیگر لوگوں سے ہو جو سیلاب کی طرح مشرق (خراسان و ترکستان) سے امنڈ آئے تھے اور جن کے متعلّق دیگر ذرائع سے بھی پتا چلتا ہے کہ وہ مغلوں کے زمانے (تیرھویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف حصّے) میں انا طولیہ آئے تھے۔ اس کی تصدیق یوں ہوتی ہے کہ مغلوں کے دور سے پہلے مملکت ایران میں اخیوں کی موجودگی کا ذکر آیا ہے۔ انا طولیہ میں اخیوں کی موجودگی کے سب سے قدیم حوالے بھی (خصوصًا درافلاکی: مناقب العارفین، قپ کاہن (Cl.Cahen)، دیکھیے نیچے) اُس زمانے کے ہیں جب [انا طولیہ کے] ایران سے تعلقات قائم تھے۔ اس کے ساتھ ہی تنظیم اخیّت کی مختلف صورتوں پر غور کرتے وقت ہمیں اس تعلق کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جو انھیں دربار بغداد کی مہذّب و شائستہ فتوّۃ سے تھا۔ اس کا قرینہ تنظیم فتوّۃ کے مجدّد خلیفہ الناصر لدین اللہ (۵۷۵-۶۲۲ھ/۱۱۸۰-۱۲۲۵ء) اور روم کے سلجوقی سلطان کے اُن باہمی تعلّقات میں ملتا ہے جن کی تصدیق اکثر کی جاتی رہی ہے۔

جس زمانے میں رومی سلجوقوں کی سلطنت پارہ پارہ ہو رہی تھی اور انا طولیہ کا علاقہ متعدّد ترکی ریاستوں میں منقسم ہو رہا تھا (تیرھویں صدی عیسوی کا نصف ثانی) تو اخیوں نے، جو اُن کے ہم عصر یا کچھ عرصے بعد کے مصنّفین (مثلاً ابن بی بی، آق سرائے، پیرس کا گمنام مخطوطہ اور افلاکی) کے قول کے مطابق [فوجی] گروہوں (رُنُود) کی قیادت کرتے تھے، نمایاں سرگرمی دکھائی، جس سے ایک صدی پہلے کے بغداد کے عیّاروں [رک بآن] اور شام کے اَحداث [رک بآن] [نیز لکھنؤ کے بانکوں] کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصّے میں اخیوں کا ذکر ابن بطّوطہ نے، جس کی انھوں نے اُس کے سفرِ انا طولیہ کے دوران میں (تقریبًا ۱۳۳۳ء) ہر شہر میں خاطر و مدارات کی، اُس زمانے کے انا طولیہ کی مختلف النوع ریاستوں کے مجموعے میں اتّحاد و اتّفاق کے ایک اہم عنصر کے طور پر کیا ہے۔ ایسے شہروں میں جہاں کوئی حکمران نہیں رہتا تھا انھوں نے ایک قسم کا نظامِ حکومت قائم کر رکھا تھا اور انھیں امیر کا منصب حاصل ہوتا تھا [مثلاً] آق سرائے [میں]، ابن بطّوطہ، ۲: ۲۸۶؛ قیسریہ [میں]، ۲: ۲۸۸ ببعد)۔ بعض اوقات وہ عدالتی اختیارات بھی رکھتے تھے [مثلاً] قونیہ [میں]، ابن بطّوطہ، ۲: ۲۸۱)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اَنقرہ میں ان کی حیثیت خاص طور پر مضبوط تھی، جب کہ سیواس کے مغل والی کا اقتدار وہاں تک وسیع نہ ہوا تھا۔

شرف الدین، جو اَنقرہ کے اِن اخیوں میں سب سے زیادہ متموّل اور بارسوخ تھا، اپنے مقبرے کے کتبے مؤرخہ ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء میں اپنے آپ کو اخی المعظّم کہتا ہے (مبارک غالب: اَنقرہ، ۲: ۱۵ ببعد، شمارہ ۲۰؛ *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۴۴، عدد ۳ب)۔ بقول نِشْری (طبع Taeschner)، ص ۵۲ (=طبع اَنقرہ، ص ۱۹۰-۱۹۲) مراد اوّل نے ۷۶۲ھ/۱۳۶۰-۱۳۶۱ء میں اس شہر کا قبضہ انھیں کے ہاتھوں سے لیا تھا۔ اوّلین سلاطین عثمانیہ کے حوالی و موالی میں بھی ہمیں اخی نظر آتے ہیں، چنانچہ ان میں سے بعض نے فتحِ بُروسہ میں حصّہ لیا تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۳۰)۔ اس واقعے کی بنا پر گیزے (Fr. Giese) (*ZS*، ۱۹۲۴ء، ص ۲۵۵-۲۵۸) نے اخیوں کو ایسی افواج تصور کیا ہے جن کے ذریعے آلِ عثمان نے اپنی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور یہ قیاس بھی ظاہر کیا ہے کہ آلِ عثمان خود بھی جماعت اَخی میں شریک تھے؛ تاہم یہ اس لیے بہت غیر اغلب ہے کہ اَخی تحریک شہری نوعیت کی تھی اور اس کی انجمنیں اہلِ حرفہ پر مشتمل تھیں۔ [اس کے برعکس] P. Wittek کا یہ خیال بہت زیادہ قرین قیاس ہے کہ گیزے نے جو کردار اخیوں سے منسوب کیا ہے وہ دراصل غازیوں کا ہے، جو دین کی حمایت میں لڑتے تھے اور اخیوں کے مماثل ایک عسکری تنظیم رکھتے تھے (پہلے *ZDMG*، ۱۹۲۵ء، ص ۲۸۸ ببعد میں اور پھر اکثر و بیشتر)۔ لیکن اس کے برخلاف مراد اوّل کے ایک وقف نامے (وقفیّہ) مؤرخہ ۷۶۷ھ/۱۳۶۶ء اور حاجی بیکتاش کے ایک کتبے مؤرخہ ۷۶۹ھ/۱۳۶۸ء سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ سلطان غالبًا سیاسی وجوہ کی بنا پر جماعتِ اَخی میں، جو اب تک طاقت ور تھی، شامل ہو گیا تھا۔ (دیکھیے ٹائشنر (Fr. Taeschner): *Mitglied des Achibundes Grossmeister oder Murād I War*، در *Orients*، ۱۹۵۳ء، ص ۲۳-۳۱)؛ تاہم اس واقعے سے ترقی کرنے کے بجائے تحریک اخی زوال پذیر ہونے لگی، کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ جب سلاطین عثمانی کو اخیوں کی مزید ضرورت نہ رہی تو انھوں نے ان سے اپنے تعلقات منقطع کر لیے۔

اخیوں کا اپنا ادب سیاسی زندگی میں کسی سرگرمی کی طرف اشارہ نہیں کرتا، بلکہ اس میں اخی تحریک ایک نیم مذہبی، درویش صفت جماعت کے رنگ میں نظر آتی ہے۔ اس کے تین مدارج تھے: (۱) پِگِٹ (''نوجوان آدمی''، جو عربی لفظ فتیٰ

کا [ترکی] ترجمہ ہے۔ اس سے جماعت کا معمولی غیر شادی شدہ رُکن مراد تھا)؛ (۲) اَخی (کسی انجمن فتیان کا صدر اور ایک زاویے، یعنی اجتماع خانے، کا مالک؛ بعض اوقات ایک شہر میں ایک سے زائد ایسے زاویے ہوتے تھے) اور (۳) شیخ۔ بظاہر یہ آخری درجہ عملاً کوئی فعّال کردار نہ رکھتا تھا اور اس سے مراد غالباً کسی درویش بستی کا پیشوا ہوتا تھا، جس سے اخی جماعت کے لوگ اپنے آپ کو وابستہ سمجھتے تھے۔ اس قسم کی وابستگی ہر جماعت کی انفرادی نوعیت پر موقوف تھی؛ چنانچہ پتا چلتا ہے کہ اخیوں کے مولویہ، بکتاشیہ، خلوتیہ اور غالباً دیگر سلسلوں سے تعلقات تھے۔ پھر معمولی ارکان کی بھی دو قسمیں ہوتی تھی۔ وہ یا تو قولی، ''زبانی ارکان'' ہوتے تھے، یعنی وہ جو زبان سے اجمالی طور پر اقرار کرلیں؛ یا سیفی، ''تلوار کے ارکان''، جو غالباً کارگزار ارکان ہوتے تھے۔ ان کی نشانی، بقول ابن بطّوطہ، ۲: ۲۶۴، ایک چُھری (سِکّین) ہوتی تھی؛ وہ سر پر سفید اونی ٹوپی (قلنسوہ) اوڑھتے تھے، جس کے سرے سے ایک ہاتھ لمبا اور دو انگشت چوڑا کپڑے کا ٹکڑا لٹکا رہتا تھا (جس کی زمانۂ مابعد کے یکی [یَنی] چری کے سر کے لباس کچہ [Keče= کچہ کلاہ، نمدے کی ٹوپی] سے مشابہت قابلِ توجہ ہے)۔ بقول ابن بطّوطہ اخی انجمن کے شرکا روزانہ شام کے وقت اپنے سرگروہ اخی کے مکان پر جمع ہوتے اور دن بھر کی کمائی اس کے سامنے پیش کرتے تھے۔ اس سے اجتماع خانے کے اخراجات اور مشترکہ کھانے کے مصارف چلتے تھے، جس میں مہمانوں اور بالخصوص آتے جاتے مسافروں کو بھی شریک کیا جاتا تھا۔ مسافروں کے قیام وطعام کے اہتمام کو وہ اپنا خاص فریضہ سمجھتے تھے۔ بقول ابن بطّوطہ ان کا ایک سیاسی مشغلہ یہ تھا کہ وہ ظالموں سے برسرِ پیکار ہوں اور ان کے ساتھیوں کو قتل کریں۔ ممکن ہے کہ یہ بیان گزشتہ زمانے کے اخیوں کی ان سرگرمیوں کی صدائے بازگشت ہو جن کی اکثر تصدیق ہوتی رہی ہے اور جن کا اظہار بغاوتوں اور اس قسم کے مظاہروں کی شکل میں ہوتا رہتا تھا۔

جہاں تک دیگر رسوم وآداب اور ان کے اصولِ شرافت کا تعلق ہے، اخیوں نے فُتُوّۃ [رک بآن] کے عام اصولوں کو قبول کرلیا تھا۔ فُتُوّۃ کی طرح اخیوں میں بھی کسی نئے رکن کو جماعت میں شامل کرنے (تربیت) کے لیے اس کی کمر میں پیٹی باندھی جاتی تھی، اس کے بال تراشے جاتے تھے، نمکین پانی کا پیالہ مجلس میں گھمایا جاتا تھا اور نئے رکن کو پاجامہ پہنایا جاتا تھا۔ داخلے کی یہ رسم ضروری تھی، مگر اس فرقے کی کوئی دینی یا سیاسی حیثیت متعین نہیں تھی، چنانچہ اخیہ کے بعض دستوروں اور نظریوں میں (مثلاً [حضرت] علی [رضی اللہ عنہ] سے انتہائی عقیدت میں) شیعیت کا رنگ جھلکتا ہے؛ تاہم وہ اپنے آپ کو یقیناً سنّی سمجھتے تھے اور تمام ترکوں کی طرح حنفی مذہب کے پیرو تھے۔ (سِنوب میں ابن بطّوطہ پر، جو مالکی تھا، طریقِ نماز کے خفیف سے اختلاف کی بنا پر، رافضی یعنی شیعی ہونے کا شُبہہ کیا گیا تھا اور اسے اپنی صفائی پیش کرنے کے لیے خرگوش کا بھنا ہوا گوشت کھانا پڑا تھا، ۲: ۳۵۲ ببعد)۔

پندرھویں صدی عیسوی میں مسلک اخی کی بابت معلومات کم سے کم تر ہوتے ہوتے آخر کار معدوم ہوجاتی ہیں۔ بعض اوقات اخی کا لفظ اگر آتا بھی ہے تو محض اسم معرفہ کے طور پر، مثلاً سلطان محمد ثانی کے عہد میں ایک شخص مُلّا اَخَوَین کا نام آتا ہے؛ ایک خاندان، جو ''اخی زادہ'' کہلاتا تھا اور جس کے افراد اعلیٰ عدالتی عہدوں پر فائز تھے، سترھویں صدی میں بھی باقی تھا؛ نیز ایسے مقامات کے نام بھی، جن میں لفظ اخی شامل ہے، انا طولیہ اور روم ایلی میں عام ہیں؛ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فرقۂ اخی پندرھویں صدی عیسوی کے دوران میں ناپید ہوگیا اور اس کی روایت ترکی پیشہ وروں کی انجمنوں (قب صِنف) کے صرف بعض عناصر میں باقی رہ گئی۔ اس تنظیم میں (بقول سیّد محمد بن سیّد علاء الدین: فتوّت نامۂ کلان (تالیف ۱۵۲۴ء)، نو مدارج ہوتے تھے) اور اخی، جو خلیفہ بھی کہلاتا تھا، ساتویں درجے پر ہوتا تھا۔ اخی روایت خاص طور پر دبّاغوں (چمڑہ رنگنے والوں) کی انجمن میں قائم رکھی جاتی تھی، جن کا سرپرست اخی اِوران [رک بآن] تھا، جو ایک نیم افسانوی شخصیت ہے اور اگر اس کا کوئی تاریخی وجود ہو بھی تو وہ لازماً چودھویں صدی کے پہلے نصف میں گزرا ہوگا۔ دبّاغوں کی انجمن کے صدر کا لقب اخی بابا [رک بآن] تھا۔ مزید براں دبّاغوں میں یحییٰ بن خلیل البُرْ غازی کا فُتُوّت نامہ برابر پڑھا جاتا رہا اور اس کی نظر ثانی اور نقل کی جاتی رہی۔

اخی کا لفظ ترکی کے باہر بھی کہیں کہیں اتفاقاً مل جاتا ہے، لیکن شہادتیں اس قدر کمیاب ہیں کہ اس کے صحیح مفہوم کے متعلّق قطعی نتائج اخذ نہیں کیے جاسکتے۔ سب سے زیادہ عجیب واقعہ ایک شخص اَخی جوق [رک بآن] ''چھوٹے اَخی'' سے متعلّق ہے، جو ایران کے ایل خانیوں کے زوال کے بعد آذربیجان میں نمودار ہوا تھا۔ لفظ اخی، ناقص مفہوم میں ''خطائی''، یعنی شاہ اسمٰعیل [صفوی]، کے دیوان میں منجملہ دیگر خطابات کے، جو وہ اپنے پیروؤں کو دیا کرتا تھا، خطاب کے طور پر کئی مرتبہ وارد ہوا ہے (مِنوَرسکی (V. Minorsky): *The Poetry of Shah Ismā'īl I*، در *BSOAS*، ۱۹۴۲ء، ص ۱۰۳۰ الف؛ فُؤاد کوپرولو: ترک خلق ادبیاتی اَنسِکلوپیدی سی، عدد ۱، استانبول ۱۹۳۵ء، ۳۰ الف)۔

مآخذ: (۱) کوپرولوزادہ محمد فؤاد: ترک ادبیاتندہ اِیلک متصوّفلر، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۲۳۷-۲۴۳؛ (۲) عثمان نوری: مجلّۂ امور بلدیّہ، ۱: تاریخ تشکیلاتِ بلدیّہ، استانبول ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۲ء، باب ۶: اخی تشکلاتنگ اصنافلق له مناسبتی، ص ۵۳۷-۵۵۶؛ (۳) VI. Gordlevskiy: *Iz zižmi tsekhov v Turtsii. k istorii akhi*، در *Zapiski Kollegii Vostokovedov*، ۱۹۲۶-۱۹۲۷ء، ص ۲۳۵-۲۴۸؛ فرانسیسی میں تلخیص از G.Wajda، در *REI*، ۱۹۳۴ء، ص ۷۹ ببعد؛ (۴) Fr. Taeschner: *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. jhdt.) auf Grund neuer Quellen"*، در *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۱-۷۴؛ (۵) محمد جودت: ذیل علی فصل ''الاخیۃ الفتیان الترکیۃ'' فی کتاب الرحلۃ لابن بطّوطۃ (*L'éducation et l' organisation aux foyers des gens des métiers en*

Asie Mineure et Syrie du XII^e Siécle jusqu'à notre temps)، استانبول ۱۳۵۰ھ/ ۱۹۳۲ء؛ (۶) عفت عثمان: *Aperçu général sur l'histoire, ećonomique de l'Empire Turc- ottoman*، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۶۳-۶۶؛ (۷) ٹائشنر (Fr. Taeschner): *Der anatolische Dichter Nāṣirī (um 1300) und sein Futuvvetname*، مع تمہید از W. Schumacher، لائپزگ ۱۹۴۴ء؛ (۸) ایلخان تروس، اخیلر، انقرہ ۱۹۴۷ء (اس کا مطالعہ احتیاط سے کیا جائے)؛ (۹) ٹائشنر (Fr. Taeschner): *Spuren für das Vorkommen des Achitums ausserhalb von Anatolien*، بین الاقوامی مؤتمر مستشرقین کے بائیسویں اجلاس کی روئداد، استانبول ۱۹۵۱ء؛ (۱۰) کاہن (Cl. Cahen): *Sur les traces des premiers Akhis*، در *M. F. Köprülü Armağani*؛ قب نیز فتوۃ.

(FR. TAESCHNER ٹائشنر)

اخی اِوران: ترکی کا ایک نیم افسانوی ولی، ترکی دبّاغوں کی انجمنوں (guilds) کا سرپرست۔ اس کے مقبرے اور زاویے سے (جو نویں/ پندرھویں صدی میں تعمیر ہوا اور جس پر ۸۵۴ھ/ ۱۴۵۰ء اور ۸۸۶ھ/ ۱۴۸۱ء کے کتبے نصب ہیں، جن میں سے آخر الذکر کتبہ علاء الدولہ بن سلیمان بیگ کے نام سے ہے، جو غالبًا ذوالقدر کے خاندان سے تھا اور اس طرح سلطان محمد ثانی کا برادر نسبتی تھا) ملحق ایک تکیہ ہے، جہاں زائرین بکثرت جاتے تھے۔ طاش کوپرزادہ (ابن خلّکان کے حاشیے پر، ص ۱۵؛ ترکی ترجمہ از مجدی، ص ۳۳؛ جرمن ترجمہ از ریشر O. Rescher، ص ۶) نے اس کا ذکر اورخان کے دَور کے شیوخ میں کیا ہے۔ اس کا نام سب سے پہلے ایک ترکی مثنوی کرامات اخی اوران طاب ثراہ، مصنّفۂ گُلشہری، میں آیا ہے، جو غالبًا اس مصنّف کی منطق الطیر (تاریخ تکمیل ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء) کے بعد لکھی گئی تھی، جس کے بہت سے مضامین اس مثنوی میں مستعار ہیں اور یہ اس بزرگ ہستی کی وفات کے تھوڑے ہی عرصے بعد لکھی گئی۔ بعد ازاں اس کا تذکرہ حاجی بکتاش کی کتاب ولایت نامہ میں آیا ہے جو سلطان مراد ثانی کے زمانے میں لکھی گئی تھی (گروس (E. Gross): *Das Vilâjet-name des Hâğğî Bektasch*، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۸۲ - ۹۳)۔ گُلشہری کی مثنوی میں تو اخی اِوران کی شخصیت کو محض ہلکا سا کراماتی رنگ دیا گیا ہے (یہ امر قابلِ توجہ ہے کہ اب تک اس میں دبّاغوں کے پیشے سے اس کے تعلق کا کوئی ذکر نہیں آیا)، لیکن ولایت نامہ میں جا کر اسے پوری طرح افسانوی نقش و نگار سے مزیّن کر دیا گیا ہے اور دبّاغوں کے ساتھ تعلّق کا بھی ذکر ہے۔ یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں اخی اوران کو مرید کی حیثیت سے نہیں بلکہ بکتاش کے دوست کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ بقول علی امیری (*OTEM*، ۱۳۳۵ء، ص ۴۶۷ ببعد، حاشیہ)، اور محمد جودت: (ذیل علی فصل الاختیۃ الفتیان، استانبول ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء، ص ۲۷۹-۲۸۲) اخی اِوران کا ایک وقف نامہ (وقفیّہ) موجود ہے، جس کی تاریخ تحریر ۷۰۶ھ/ ۱۳۰۶-۱۳۰۷ء ہے (اس وقف نامے کی ایک نقل شائع کردۂ جواد حقی تریم: قیر شہر تاریخی، قیر شہر ۱۹۳۸ء، میں اس کی تاریخ ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۷ء بھی دی گئی ہے!) جس میں اس بزرگ کا پورا نام الشیخ نصیر (تریم: نَصر) الدین پیر پیران اخی اِوران دیا گیا ہے، مگر اس دستاویز کو آسانی کے ساتھ جعلی قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس میں شیخ حامد ولی (م ۸۱۵ھ/ ۱۴۱۲ء) کا نام مذکور ہے، جو حاجی بیرام ولی (م ۸۳۳ھ/ ۱۴۲۸ء، [کذا، ۱۴۲۹ء]) کے استاد تھے۔ یہ دستاویز غالبًا پندرھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں وضع کی گئی تھی تاکہ اخی اِوران کی خانقاہ کی مملوکات کو قانونی جواز دیا جا سکے۔ زیارت گاہ کے طور پر اس خانقاہ کی اہمیّت کی تصدیق سیّد علی رئیس نے کی ہے (مرآۃ الممالک، استانبول ۱۳۱۳ھ، ص ۱۶؛ انگریزی ترجمہ از A. Vambery: *The Travels and adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis*، لنڈن ۱۸۹۹ء، ص ۱۰۵)، جس نے ۹۶۴ھ/ ۱۵۵۶ء میں ہندوستان سے واپسی کے وقت اس کی زیارت کی تھی۔ قیر شہر (قیر شہری، ولایت قرہ مان) کے علاوہ انا طولیہ کے دوسرے شہر بھی اس بات پر فخر کرتے تھے کہ اس بزرگ کا مزار یا کم سے کم اس کی کوئی یادگار ان کے ہاں موجود ہے، مثلاً طرزون (بوزتیپہ پر ایک ''مقام'')، قونیہ (محلۂ سرچہ لی میں)، نِگدِہ اور بروسہ؛ مگر یہ سب یادگاریں کم وبیش فراموش ہو گئیں اور صرف قیر شہر کی خانقاہ نے اپنی شہرت قائم رکھی.

مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ اخی اوران کے قصّے بعض اوقات اَور مصنّفین کے ہاں بھی ملتے ہیں، مثلاً (۱) علی: کنه الاخبار، ۵: ۶۴؛ اور (۲) اِولیاء چلبی: سیاحت نامہ، ۱: ۵۹۴ ببعد؛ (۳) دبّاغوں کی انجمنوں کی تصنیفات، جن میں اخی کی روایات جاری رہیں (اکثر مناقب کے نام سے یحییٰ بن خلیل البرغازی کے فتوّت نامے کے ضمیموں کی شکل میں (قب مادّۂ اخی))؛ (۴) نیز زبانی روایات میں، جن کو مثلاً M. Räsänen: *Türkische Sprachproben aus Mittelanatolian*، ج ۳ ہلسنکی ۱۹۳۶ء: ص ۹۹ ببعد، شمارہ ۲۲، ۲۳ و ۲۵؛ اور W. Ruben (دیکھیے مآخذ) نے قلم بند کیا ہے، یہ روایات زیادہ تر یا تو اس بزرگ کے دبّاغی (یا باغبانی) کے کام سے متعلّق ہیں اور یا اس کے نام سے (اِوران یا اِورِن: ''اژدھا، سانپ''؛ اسی بنا پر Gordlevskiy کو یہ شُبہہ ہوا کہ کہیں یہ ''ناگ پوجا'' کا بقیہ نہ ہو)۔ انجمن دباغان کی کتابوں میں ایک روایت یہ ہے کہ اس بزرگ کا اصلی نام محمود تھا اور وہ نبی اکرم [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے چچا [حضرت] عباس [رضی] کے بیٹوں میں سے تھے؛ نیز یہ کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] نے خاص طور پر ان کی ستائش کی تھی۔ (اس تضادّ زمانی کی مُنیری بلغرادی نے اپنی کتاب موسومہ نصاب الانتساب و آداب الاکتساب میں، جو ۱۶۲۰ء میں لکھی گئی اور جس میں ان انجمنوں کے ادب میں شیعی رجحانات کی موجودگی پر نکتہ چینی کی گئی ہے، مذمّت کی ہے)۔ کتاب عنقای مُشرِق میں، جو جلوتی شیخ سیّد مصطفٰی

ہاشم (م ۱۱۹۷ھ/۱۷۸۳ء) کی تصنیف ہے اور جس کا حوالہ علی امیری (مقام مذکور، ص ۴۶۴ - ۴۶۶) نے دیا ہے۔ اس بزرگ کا ذکر سیّد نعمت اللہ اخی اِوران ولی کے نام سے حاجی بکتاش ولی اور سیّد اِدریس بالی کے ساتھ غازی عثمان کی رسم شمشیر بندی کے سلسلے میں کیا گیا ہے۔ ترکی دبّاغوں کے سرپرست کی حیثیت سے تصوّف کا ایک سلسلہ بھی اس سے منسوب کیا جاتا ہے، جو تمام دبّاغوں کے سرپرست زید ہندی سے مل جاتا تھا۔ بعض دوسرے سلسلے منصور عابد، یعنی الحلّاج، تک پہنچتے ہیں۔

بیسویں صدی کے ابتدائی سالوں تک اخی اوران کے تکیے واقع قیر شہر نے ایک اہم کردار ادا کیا، کیونکہ اس کی خانقاہ کا شیخ، جس کا لقب اخی بابا [رک بآن] ہوتا تھا، کچھ تو بذاتِ خود اور کچھ اپنے نمائندوں کے ذریعے سے جو مختلف شہروں میں رہتے تھے دبّاغوں کی اور اسی قسم کے چمڑے کے کاروبار کرنے والوں (مثلاً زین سازوں اور کفش گروں) کی انجمنوں پر تصرّف و اقتدار رکھتا تھا جو اناطولیہ اور سلطنتِ عثمانیہ کے یورپی صوبہ جات میں قائم تھیں اور بتدریج تقریباً کل ترکی پیشہ وروں کی انجمنوں کے نظام کو اپنے زیرِ اثر لانے میں کامیاب ہو گیا تھا۔

مآخذ: (۱) V. Gordlevskiy: *Dervishi Akhi Evrarna i tsekhi v. Turtsii*، در *Izvestia Akademii Nauk SSSR*، ۱۹۲۷ء، ص ۱۱۷۱ - ۱۱۹۴ (فرانسیسی میں خلاصہ از G. Vajda، در *REI*، ۱۹۳۴ء، ص ۸۱-۸۸)؛ (۲) ٹائیشنر (Taeschner)، در *Islamica*، ۱۹۲۹ء، ص ۳۱ - ۳۴ (جس میں قدیم تر مآخذ کے حوالے بھی ہیں)؛ (۳) وہی مصنّف: *Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kîrşehir*، در *WI*، خاص شمارہ، ارمغان برائے Fr. Giese، ۱۹۴۱ء، ص ۶۱ - ۷۱، ۹۰ ببعد؛ (۴) جودت حقی تریم: قیر شہر تاریخی اوزرندہ آرا شتیرمه لر، قیر شہر ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۴ - ۱۷۶؛ (۵) وہی مصنّف؛ تاریخده قیر شہری - گل شہری، ۱۹۴۸ء؛ (۶) H. B. Kunter: کتابه لریمز، وقفلر در گیسی، ۱۹۴۲ء، ص ۴۳۱ ببعد (اس خانقاہ کا کتبہ جس میں مزار واقع ہے، ص ۴۳۴ ببعد، عدد ۸ - ۱۴)؛ (۷) روبن (W. Ruben): قیر شہر ک دقّتمز چکن صنعت عابده لری، ۳: اخی اوران تربه سی، در *Bell*، ۱۹۴۷ء، ص ۶۱۶ - ۶۳۸ (جرمن خلاصہ، در *Bell*، ۱۹۴۸ء، ص ۱۹۵ - ۱۹۹؛ اخی اِوران سے متعلّق حکایات اور اس کے مزار و خانقاہ کا بیان)؛ (۸) ٹائیشنر (Fr. Taeschner): *Gülschehrī's Mesnevī auf Achi Evran, den Heiligen von Kîrschehir und Patron der türkischen Zünfte*، ویزباڈن (Wiesbaden) ۱۹۵۵ء.

(FR. TAESCHNER ٹائشنر)

---

* **اَخی بابا:** عام [ترکی] بول چال میں اَخو بابا یا اِخی بابا، اِوران [رک بآن] کے تکیے واقع قیر شہر کے شیخ کا لقب، بعض اوقات اس [شیخ] کے اُن نمائندوں کو بھی اسی لقب سے یاد کرتے تھے جو ترکی کی اہلِ حرفہ کی انجمنوں (قب صنف) واقع اناطولیہ، رومیلیہ اور بوسنہ میں تکیے کی طرف سے بھیجے جاتے تھے، بالخصوص دبّاغوں اور دیگر چمڑے کے کاریگروں (زین سازوں، کفش گروں) کی انجمنوں میں؛ نیز خود ایسی انجمنوں کے صدر بھی اخی بابا (زیادہ صحت کے ساتھ ''اخی بابا وکیلی'') کہلاتے تھے۔ اخی بابا یا اس کے نائبوں یا مقامی نمائندوں کا بڑا کام یہ ہوتا تھا کہ وہ نئے امیدواروں کو ان انجمنوں میں داخل کرتے وقت ان کی رسم کمر بندی (قوشاق یا پشتِ مال قوشاتمک) ادا کریں۔ اس کا کچھ معاوضہ مقرّر تھا۔ اخی بابا آہستہ آہستہ اپنا اقتدار دیگر انجمنوں پر قائم کر لینے میں کامیاب ہو گئے اور ان میں بھی کمر بندی کی رسم ادا کرنے لگے۔ اس طرح انھوں نے انا طولیہ اور یورپی صوبوں کی تقریباً کل ترکی تنظیمِ پیشہ وراں کو اپنے قابو میں کر لیا (لیکن ان صوبہ جات میں جہاں عرب آبادی تھی ایسا نہیں ہوا)، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ خوب زور پکڑ گئے اور قیر شہر کے تکیے کے لیے انھوں نے بہت سی دولت فراہم کر لی۔ صرف چند ہی انجمنیں ایسی تھیں جو کسی نہ کسی طرح ان کے اثر سے محفوظ رہ سکیں؛ ان میں اَنقرہ کی انجمنیں بھی شامل تھیں، جو اس سے پہلے اخیّت کا گڑھ رہ چکا تھا۔ اَخی بابا کا اثر قرم (کریمیا) تک بھی جا پہنچا تھا اور وہاں بھی دبّاغوں کی انجمن کو تمام انجمنوں کی تقریبات میں اوّلیت حاصل تھی (E. Bulatov، در *Očerki Rossii*، طبع پاسیک (V. Passek)، ماسکو ۱۸۴۰ء، ۳: ۱۳۹ - ۱۵۴؛ V. Gordle-vskiy: *Organizatsiya tsekhov v Krimiskikh Tatar, Trudi etno- grafo-arkhe-ologičeskovo Muzei, pri 1. Moskovskom Gosudarsto. Universitete*، ج ۴، ماسکو ۱۹۲۸ء، ص ۵۶ - ۶۵).

اخی بابا یہ دعوٰی کرتے تھے کہ وہ اَخی اِوران کی اولاد ہیں۔ اخی بابا کے مقامی نمائندوں کو متعلّقہ انجمنوں کے ارکان منتخب کرتے تھے، لیکن یہ ضروری نہ تھا کہ وہ خود بھی ان انجمنوں کے ارکان ہوں۔ کوئی شخص بھی، جو کسی وجہ سے مشہور ہو، منتخب ہو سکتا تھا؛ تاہم ان کے لیے ضروری تھا کہ وہ قیر شہر کے اخی بابا سے اجازت نامہ اور حکومت سے سند (برات) حاصل کریں، جس سے ان کے تقرر کی تصدیق ہو۔ دباغوں کا اَخی بابا بیک وقت اپنے شہر کی کل پیشہ ور تنظیمات کا صدر ہوتا تھا، تاہم اس کو معزول کیا جا سکتا تھا۔

ترکی انجمنوں کے انحطاط کے ساتھ، جو مغربی اقتصادی نظام کے دخیل ہو جانے پر ظہور پذیر ہوا، قیر شہر کے اخی بابا کے دورے اور اس کے نمائندوں کا اِدھر اُدھر بھیجا جانا متروک ہو گیا۔ اخی بابا کا ایک نمائندہ سب سے آخری مرتبہ بوسنہ (Bosnia) میں ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء میں آیا تھا (Hamdija Kreševlja-kovič: *Esnafi i Obrti u Bosni i Hercegovini, Sarajevo*، در *Zbornik Narodni život i običaje južnik Slavena*، زغرب (Zagreb) ۱۹۳۵ء، ص ۱۰۱ - ۱۴۷)۔ ان صوبوں میں جو سلطنت عثمانیہ میں شامل رہے یہ طریقہ صرف اس وقت متروک ہوا جب ۱۹۰۸ء میں اہلِ حرفہ کی پرانی انجمنیں توڑ دی گئیں۔

مآخذ: دیکھیے مادّۂ اَخی واَخی اِوران، نیز (۱) Fr. Taeschner: *Das Zunftwesen in der Türkei für Südosteuropa*، در *Leipziger Vierteljahrschrift*، ۱۹۴۱ء، ص ۱۷۲-۱۸۸؛ (۲) وہی مصنّف: *Das bosnische Zunftwesen zur Türkenzeit (1463-1878)*، در *Byzantinische Zeitschrift*، ۱۹۵۱ء، ص ۵۵۱-۵۵۹.

(ٹائشنر FR. TAESCHNER)

---

* **اَخی جُوق:** ''اخی خورد''، آٹھویں/چودھویں صدی میں تبریز کا ایک امیر، جس کا [اصلی] نام معلوم نہیں۔ وہ چوبان خاندان کے ملک اشرف کی ملازمت میں تھا، جسے آلتون اردو کے خان جانی بیگ نے شکست دے کر قتل کر دیا تھا۔ جانی بیگ کے انتقال کے بعد جب اس کا بیٹا بردی بیگ، جسے اس کا باپ مفتوحہ شہر کا حاکم بنا گیا تھا، اپنے باپ کا تخت حاصل کرنے کے لیے تبریز سے روانہ ہوا (۷۵۸ھ/ ۱۳۵۷ء) تو اخی جُوق نہ صرف تبریز پر قابض ہو گیا بلکہ پورے آذربیجان پر تسلّط جمانے میں کامیاب ہو گیا اور اس نے کچھ عرصے تک اس علاقے کو بغداد کے جلائری سلطان اُویس سے، جو حسن بزرگ کا بیٹا تھا، بچائے رکھا؛ تاہم جب اُویس نے ۷۶۰ھ/ ۱۳۵۹ء میں تبریز فتح کر لیا، تو اس نے اخی جُوق کے قتل کا حکم دے دیا، کیونکہ اُس نے سلطان مذکور کے خلاف سازش میں حصّہ لیا تھا۔ اپنے قلیل زمانۂ حکومت میں اخی جُوق مصر کی مملوک سلطنت سے خط و کتابت کرتا رہا (مملوک سرکار اسے محض ''اخی'' کے لفظ سے مخاطب کرتی تھی، القَلْقَشَنْدِی: صُبح الاَعْشٰی، ۸: ۲۶۱؛ قب W. Björkman: *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Agypten*، ص ۱۲۸)۔ اس کی شہرت اناطولیہ تک جا پہنچی تھی، جہاں ایک قدیم ترکی شاعر احمدی نے اپنے مشہور اسکندر نامے میں ایک پورا باب اس کے لیے وقف کیا۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ، ۵: ۱۶۹؛ (۲) خواند امیر: حبیب السّیر، تہران ۱۲۷۱ھ، ۳: ۸۱؛ (۳) حافظ ابرو، ترجمہ از بیانی، پیرس ۱۹۳۶ء، ص ۱۵۴؛ (۴) منورسکی (V. Minorsky)، در آ، انگریزی، طبع اوّل، ج ۴، مادّۂ تبریز و اُویس؛ (۵) شپولر (B. Spuler): *Die Mongolen in Iran*، ص ۱۳۷؛ (۶) ٹائشنر (Fr. Taeschner): *Der Achidcehuḳ von Tebriz*، در *Festschrift Jan Rypka*، پراگ ۱۹۵۶ء.

(ٹائشنر FR. TAESCHNER)

---

* **اُخَیضِر:** صحرائے عراق میں کربلا سے پچیس میل اور شِفاتِیّہ سے جنوب مشرق کو دس میل کے فاصلے پر ایک شان دار قلعے کا نام، جو اب کھنڈر ہو چکا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ قلعہ اسمٰعیل بن یوسف بن الاُخَیضِر کے نام پر ہو، جو یہاں یمامہ سے آیا تھا اور جسے قرامطہ نے ۳۱۵ھ/ ۹۲۷ء میں کوفے کا والی مقرّر کیا تھا۔ بدوی قبیلۂ رُوالہ کے لوگ، جو اس کے قریب ہی خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے ہیں، اس نام کا تلفّظ ''الاَخَیضِر'' کرتے ہیں، لیکن قلعے کو صُغَیفِر یا قصر الخفاجی کہنا بہتر سمجھتے ہیں.

اس قلعے کو پہلے ۱۶۲۵ء میں پیٹرو دلا وال (Pietro della Valle) نے دریافت کیا اور پھر ماسینیوں (L. Massignon) نے ۱۹۰۸ء میں دوبارہ دریافت کیا اور اسے دیکھنے کے لیے ۱۹۰۹ء میں مس بل (Miss Gertrude L. Bell)، اور پھر ۱۹۱۲ء میں موزل (A. Musil) یہاں آئے۔ ۱۹۱۰ء میں O. Reuther نے باقاعدہ طریقے پر اس کا جائزہ لیا.

یہ قلعہ، جو پتھروں، سیمنٹ اور کچھ اینٹوں سے تعمیر کیا گیا ہے، ایک مستحکم مستطیل احاطے پر مشتمل ہے جس کے ۴۸ دمدمے (bastions) ہیں، جن کے پہلو ۵۵۴ فٹ لمبے، ۶۹ فٹ اونچے اور ۹ فٹ موٹے ہیں؛ بند محرابوں کی چھتوں پر روزن دار فصیلوں کے ساتھ ساتھ پہرہ دینے والے سپاہیوں کے چلنے پھرنے کا وسیع راستہ ہے۔ کونے کے چاروں دمدموں میں چار زینے ہیں اور چاروں پہلوؤں میں سے ہر ایک کے وسط میں ایک دروازہ ہے۔ شمالی دروازے سے، جو صدر دروازہ ہے، اس قصر میں داخل ہوتے ہیں جس کا ایک دالان، بقول مس بل، شاید مسجد کے طور پر استعمال ہوتا تھا، اگرچہ اس کا رخ قبلے کی طرف نہیں ہے، اور باقی زنان خانے کے کمرے ہیں جو شمالی دیوار کے ساتھ ساتھ بنائے گئے ہیں۔ ان میں سے شمالی جانب کے کمرے سہ منزلہ ہیں اور باقی تین طرف کے کمرے، جو اندرونی صحن کے اردگرد ہیں، صرف ایک منزل کے ہیں۔ احاطے کے باہر دو ملحقہ عمارتیں ہیں، جن کی کچھ زیادہ اہمیّت نہیں۔ فنِ تعمیر کے نقطۂ نگاہ سے اس قصر کے متعدّد طاق، ڈاٹ کی پنالیدار (fluted) چھت اور مدوّر کرسیوں (drums) پر قائم سات گنبد قابلِ توجہ ہیں.

اُخَیضِر کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ اپنے نقشے کی باقاعدگی، وسیع پیمانے اور صنّاعی سے وہ اُس زمانے کا معلوم ہوتا ہے جب عراقی صحرا کی حدود میں شاہی محل پائے جاتے تھے۔ دیولافای (Dieulafoy) اور ماسینیوں اسے Hatra کی طرح کا ایک زمانۂ قبل اسلام کا سرمائی محل تصوّر کرتے ہیں، جسے ایک ایرانی معمار نے حیرہ کے ایک شہزادے کے لیے تعمیر کیا تھا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ وہی قصر السِّدِیر ہو جس کا ذکر [جاہلی] شعرا نے کیا ہے۔ مس بل کے نزدیک الاخیضر کو دُومۃ الجَنْدَل کا مقام قرار دینا بہتر ہے اور اس کے خیال میں اس کی تاریخِ تعمیر اموی عہد کی ہے۔ اخیضر کی سامرّا کے ساتھ تعمیری مماثلت کی وجہ سے ہرزفلڈ (Herzfeld) اس کی تاریخ تقریباً ۲۱۵ھ/ ۸۳۰ء معیّن کرتا ہے۔ مُوزِل اس کی تاریخ آگے سرکاتے سرکاتے ۲۷۷ھ/ ۸۹۰ء تک لے آتا ہے، کیونکہ اس کی رائے میں یہ وہی دارالہِجرہ ہے جسے قرامطہ کے باغیوں نے اس سال تعمیر کیا تھا۔ درحقیقت یہ بات تو بہت قرینِ قیاس ہے کہ قرامطہ نے یہاں اپنے قدم جمانے کے لیے اس کی مرمّت کر لی ہو، لیکن نہ تو ان کے پاس ایسے ذرائع تھے اور نہ ان کا یہ دستور تھا کہ وہ اس قسم کے عالی شان محل ''پناہ گاہ'' کے طور پر بنالیں.

مآخذ: (۱) Pietro della Valle: *Viaggi*، وینس ۱۶۶۴ء، ۴:۵۹۹؛ (۲) Niebuhr: *Reisebes chreibung*، کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء، ۲:۲۲۵ (فرانسیسی ترجمہ، ایمسٹرڈم ۱۷۸۰ء، ۲:۱۸۴، ۱۹۳-۱۹۴)؛ (۳) L. Massignon: *Mission en Mésopotamie*، ج ۱ (۱۹۱۲ء)، ص ۲-۲۰ اور ج ۲ (۱۹۱۲ء)، ص ۱۳۸؛ (۴) ہرزفلٹ (Herzfeld)، در *Isl.*، ۱۹۱۰ء، ص ۱۰۹، ۱۲۴-۱۲۶؛ (۵) وہی مصنّف: *Erster vorläufiger Bericht*، برلن ۱۹۱۲ء، ص ۳۷؛ (۶) بل (G. L. Bell): *From Amurath to Amurath*، لنڈن ۱۹۱۱ء، ص ۱۱۵-۱۵۸؛ (۷) وہی مصنّف: *Palace and Castle of Ukhaiḍir*، اوکسفرڈ ۱۹۱۴ء؛ (۸) رائتھر (O. Reuther): *Ocheidir* (در *VDOG*، ج ۲۰) لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۹) *Baghdad Times*، ۱۵ اپریل، ۱۹۲۵ء؛ (۱۰) موزِل (Musil): *Arabia Deserta*، نیویارک ۱۹۲۷ء، ص ۳۶۶-۳۶۷ (عدد ۹۵)؛ (۱۱) وہی مصنّف: *Rwâla*، نیویارک ۱۹۲۹ء، ص ۱۵۴، ۱۵۵، ۲۴۳، ۲۴۴، ۴۱۴.

(ماسینیوں LOUIS MASSIGNON)

---

* **اَداء**: (عربی) لغوی معنی: ادا کرنا، بجالانا؛ ایک اصطلاح، جو فقہ میں کسی فریضۂ مذہبی کی اُس وقت کے اندر بجا آوری کے لیے استعمال ہوتی ہے جسے شرع نے معیّن کیا ہو، برخلاف قضا کے، جس سے مراد کسی فریضۂ مذہبی کی ادائگی تاخیر کے ساتھ (بشرطیکہ تاخیر کی اجازت ہو) ہوتی ہے۔ فقہ میں فرض کی مکمل اور نامکمل بجا آوری (الاداء الکامل و الاداء النّاقص) کے درمیان بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ قرآن پاک کی تلاوت کے ضمن میں اداء کے معنی حروف کا روایتی تلفّظ ہے، مرادف قراءۃ [رک بآں].

---

* **اَدات**: رک بہ مادّۂ نحو.

---

* **اَدار**: یا آذار، رک بہ مادّۂ تاریخ.

---

* **اَدَب**: (عربی) اس لفظ کی تاریخ میں ''علم'' اور ''دین'' کے لفظوں کی تاریخ کی طرح بلکہ اس سے بھی بہتر طریق پر زمانۂ جاہلیت کے شروعات سے لے کر عصرِ حاضر تک عربی ثقافت کے ارتقا کا عکس نظر آتا ہے۔ اپنے قدیم ترین مفہوم میں اسے ''سُنّۃ'' کا مرادف سمجھا جا سکتا ہے، یعنی عادت، موروثی معیار، طرزِ عمل، دستور، جو انسان اپنے آباواجداد اور ایسے بزرگوں سے حاصل کرتا ہے جنھیں قابلِ تقلید سمجھا جاتا ہے (جس طرح کہ دینی مفہوم میں سنت نبوی[ص] امّت کے لیے ہے)۔ فولرز (Vollers) اور نالینو (Nallino) نے اس لفظ کا جو اشتقاق پیش کیا ہے وہ اس قدیم ترین مفہوم سے مطابقت رکھتا ہے؛ چنانچہ دونوں کا خیال یہ ہے کہ جمع کا صیغہ ''آداب'' لفظ دأب سے بنا (جس کے معنی دستور، عادت کے ہیں) اور یہ کہ صیغۂ واحد یعنی ''ادب'' بعد میں اسی جمع کے صیغے سے بنایا گیا ہے (عربی لغت نویسوں کے ہاں اس لفظ کا اشتقاق مادّۂ ء-د-ب سے ہے، جس کے معنی ہیں حیرت انگیز چیز یا تیاری اور ضیافت)۔ بہرکیف اس لفظ کے قدیم ترین معنی وہی ہیں جو اوپر بیان ہوے، یعنی عادت یا معیارِ طرزِ عمل، جس میں قابلِ ستائش ہونے اور آباواجداد سے ورثے میں پانے کا مفہوم بھی شامل ہے.

لفظ کے اس قدیم مفہوم کے ارتقا سے ایک طرف تو اس کا اخلاقی اور عملی پہلو زیادہ نمایاں ہو گیا، یعنی ادب کا لفظ روحانی صفاتِ حسنہ، حسنِ تربیت، شائستگی اور خوش خلقی کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور یہ ارتقائی مفہوم بدویوں کے اخلاق اور رسم و رواج کی اس تنقیح و تہذیب کے مطابق تھا جو اسلام کے اثر (قب Wensinck: *Handbook*، بذیل مادّۂ ادب) اور ہجرت کی پہلی دو صدیوں میں غیر ملکی ثقافتوں کے ربط سے پیدا ہوئی۔ اس طرح عباسی دور کے آغاز میں ''ادب'' اپنے اس مفہوم میں لاطینی لفظ *urbanitas* کا ہم معنی تھا، جس سے شہری زندگی کی وہ شائستگی، خوش خلقی، اور نفاست پسندی مراد لی جاتی تھی جو بدوی گنوار پن اور زشت خوئی کی ضد ہے (ادب کے اس مفہوم کو واضح کرنے کے لیے لغت نویس ''ظرف'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں، جس کے معنی خوش خلقی اور نفاست طبع کے ہیں)۔ اسلامی ثقافت کے پورے وسطی دور میں ''ادب'' کے لفظ کا یہی اخلاقی اور معاشرتی مفہوم قائم رہا، مثلاً ادب یعنی آئینِ طعام و شراب و لباس (قب مادّۂ طعام، شراب، لباس)؛ ''ادب'' یعنی آئینِ ندیم (قب رسالة ادب النديم از کشاجم و مادّۂ ندیم)؛ ایک اَور ضمن میں ''ادب''، بمعنی ادبِ مناظرہ و مباحثہ، قب متعدّد رسائل، بعنوان آداب البحث و مادّۂ بحث؛ مطالعے کے آداب (قب کتب بر ادب الدرس، ادب العالم والمتعلّم) و مادّۂ تدریس.

تاہم پہلی صدی ہجری سے ادب کے لفظ کے ساتھ مذکورۂ بالا اخلاقی اور معاشرتی مفہوم کے علاوہ ایک ذہنی اور علمی مفہوم بھی وابستہ ہو گیا، جو شروع شروع میں اُس پہلے مفہوم ہی کے ساتھ مربوط تھا، لیکن بتدریج اس سے دور اور دور تر ہوتا گیا۔ اب ادب کا لفظ اس مجموعی علم کے لیے استعمال ہونے لگا جس سے کوئی صاحبِ علم شائستہ اور مہذب بنتا ہے، یعنی ثقافت دنیوی (بہ مقابل علم، یعنی دانش، یا زیادہ صحیح طور پر علم دین، یعنی قرآن، حدیث اور فقہ)، جس کی بنیاد اوّلاً شعر، فنِ خطابت، اور قدیم عرب کے قبائلی اور تاریخی روایات پر، نیز متعلّقہ علوم، یعنی بلاغت، نحو، لغت اور عروض پر تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ادب کا یہ انسانی (humanistic) تصوّر شروع شروع میں خالصۃً قومی تھا، چنانچہ بنوامیّہ کے دور میں مکمل ادیب وہ شخص تھا جو شعرِ قدیم، ایّام العرب اور عرب ثقافت کے شاعرانہ، تاریخی اور داستانی پہلوؤں سے بہترین واقفیت رکھتا ہو؛ لیکن غیر ملکی ثقافتوں کے ساتھ رابطہ پیدا ہو جانے پر لفظ ادب کے مفہوم کا دائرہ وسیع تر ہو گیا اور عرب ادبیات کی جگہ اب مطلق و بلاقید ادبیات نے لے لی۔ اب اس کے مفہوم میں غیر عربی (ہندی، ایرانی اور یونانی) ادب (اقوال و امثال سائرہ اور فنی ادب) کے ان عناصر کا علم بھی شامل

ہوگیا جن سے عربی اسلامی ثقافت ابتدائی عباسی دور اور اس کے بعد واقف ہوئی۔ تیسری صدی ہجری رنویں صدی عیسوی کا ادیب، جس کی مکمل ترین مثال الجاحظ تھا، نہ صرف شعر عربی اور نثر عربی، امثال العرب، ایام العرب، جاہلیت اور عربوں کے اُس زمانے کے انساب وروایات کا ماہر تھا جب تمدّن اسلامی ان میں راسخ نہ ہوا تھا بلکہ اس کی علمی دلچسپی کے دائرے میں پورا عالم ایران مع اپنی رزمیہ، اخلاقی وقصصی روایات کے سما گیا تھا اور اسی طرح ساری دنیاے ہند اپنی اساطیری داستانوں سمیت اور سارا جہانِ یونان اپنے عملی فلسفے خصوصًا اپنی اخلاقیات و اقتصادیات کے ساتھ۔ اس طرح تیسری صدی ہجری رنویں صدی عیسوی میں وہ جلیل الشّان ادبی تصانیف وجود میں آئیں جن کا تبحّرِ علمی گونا گوں بھی تھا اور دل خوش کن بھی۔ ان تصانیف کو خالصۃً علمی نہیں کہا جا سکتا، اگرچہ بعض اوقات وہ علمی موضوعات کے قریب پہنچ جاتی رہیں اور انھیں استعمال بھی کرتی رہیں، بلکہ ان کا مرکزِ اوّلین انسان، اس کی صفات وجذبات، وہ ماحول جس میں وہ زندگی بسر کرتا ہے اور وہ مادّی وروحانی ثقافت ہے جو اس نے تخلیق کی ہے۔ اسی دائرے میں رہ کر الجاحظ اور اس کے متّبعین (ابوحیّان التّوحیدی، التّنوخی، وغیرہ) نے اس ورثے سے جو ایرانی الاصل عبقری ابن المُقفّع نے گزشتہ صدی میں دنیاے اسلام کے لیے چھوڑا تھا نہ صرف پورا فائدہ اٹھایا بلکہ اسے وسعت بھی دی۔ حقیقت میں ابن المُقفّع ہی کو ادب کے اس وسیع تر تصور کا تخلیق کنندہ کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اس نے غیر ملکی تاریخی اور ادبی ذخیرے (خداے نامک اور کلیلة و دمنة) کو عربی سانچے میں ڈھالا اور اخلاق و پند ونصیحت کے نئے رسائل (الادب الکبیر اور الادب الصغیر) تصنیف کیے (اگرچہ مؤخّر الذکر کی صحّتِ نسبت بہت مشتبہ ہے)۔ ان ادبی تخلیقات کو عبّاسی عہد کی ثقافتِ بلند کی حقیقی بنیادی قوت سمجھنا چاہیے۔

دوسری طرف عباسیوں ہی کے عہد میں ادب کے اس انسانی (humanistic) یا ثقافتی مفہوم کی وسعت اور ہمہ گیری میں بھی کمی آ گئی اور اس کی جگہ ایک تنگ تر مفہوم نے لے لی۔ بجاے ایسی ''ضروری ثقافتِ عامہ'' کے مفہوم کے، جس کی توقع ہم کسی اعلیٰ تعلیم یافتہ شخص سے کر سکتے ہیں، اس کا مخصوص مفہوم وہ علم ہوگیا جو معیّنہ مناصب اور معاشرتی تقریبات کے لیے ضروری ہو؛ چنانچہ مثلاً ایک ''ادب الکاتب'' کہلانے لگا، یعنی وہ ادب جو کاتب (سیکرٹری) کے عہدے پر مامور ہونے کے لیے درکار ہو (ابن قتیبہ کی ایک کتاب کا یہی نام ہے، قب نیز مادّۂ کاتب)، یا اسی طرح ادب (یا آداب) الوزراء، یعنی مخصوص علم اور تجربے کا وہ مجموعہ جو فرائضِ وزارت کی ادائگی کے لیے ضروری ہے [ادب القاضی کے لیے قب مادّۂ قاضی]۔ دوسری طرف انجام کار ادب کا وہ وسیع انسانی (humanistic) مفہوم جو اسے خلافت کے عہدِ زریں میں حاصل رہا تھا ختم ہوگیا اور ادبِ لطیف ("belles lettres") کے تنگ تر اور زیادہ بلیغانہ حلقے میں محدود ومقیّد ہوگیا، یعنی ادب کا اطلاق محض شعر وسخن، نثرِ مرصّع، (paremiography) اور حکایات ونوادر نگاری پر ہونے لگا۔ ادب کی یہی وہ قسم تھی جس میں الحریری نے اپنی لفظی صنعت گری اور حد درجہ متکلّف انداز بیان اور کلمات کے صحیح استعمال کے شوق کی بدولت مہارت تامّہ حاصل کر لی تھی۔ ادب انسانی (humanitas) سے ادب اب صرف ادبِ فرہنگی یا دبستانی (literature of academy) بن کر رہ گیا اور ادب کے احیاے جدید تک عربی کے لفظی ومعنوی زوال کے پورے طویل دور میں اس کی یہی نوعیت رہی۔

عصر حاضر میں ادب اور اس سے بھی زیادہ اس کی جمع آداب اس لفظ کے مخصوص ترین مفہوم میں ''لٹریچر'' کے مترادف ہیں؛ چنانچہ تاریخ الآداب العربیة سے مراد عربی ادبیات (literature) کی تاریخ اور کلّیۃ الادب اُن یونیورسٹیوں میں جن کی تنظیم یورپی طرز پر ہوئی ہے فیکلٹی آف آرٹس یا لیٹرز (Faculty of Arts or Letters) کی مرادف ہے؛ لیکن اس اصطلاحی نام کی حدود سے باہر بعض ادیبوں (طٰہٰ حسین) کے بالارادہ استعمال سے اس لفظ کے مفہوم کو اس کی پہلی سی وسعت اور لچک دینے کا رجحان پیدا ہوتا جا رہا ہے۔

مآخذ: (۱) نالینو (Nallino): *Scritti*، ۲:۶-۱۷؛ (۲) آداب وآئینِ معاشرت کی مختلف انواع پر کتابوں کے حوالے کے لیے قب نیز براکلمان، ج ۳، اشاریہ بذیل مادّۂ اَدَب وآداب؛ (۳) حاجی خلیفہ، بذیل مادّۂ آداب وادب۔

(F. GABRIELI)

ادبیات جدیدہ: ترکی کی نئی ادبی تحریک، جس کا تعلق، مجلّۂ ثروت فنون [رک بآں] کے ۱۸۹۵-۱۹۰۱ء کے درمیانی سالوں سے ہے، یعنی توفیق فکرت [رک بآں] کی ادارت کے زمانے سے۔ علاوہ ازیں دیکھیے مقالۂ ''ترکی ادب'' اور وہ مقالات جو الگ الگ مصنّفین پر لکھے گئے ہیں۔ ✱

(مدیر)

اِدّغام: (بصرے کے نحویوں کے نزدیک) یا اِدْغام (کوفے کے نحویوں کے نزدیک)، عربی صرف کی ایک اصطلاح، جس سے مراد ہے ایک دوسرے سے متّصل آنے والے دو ہم جنس حروف صحیحہ (تاہم قب Schoade، ص ۴۹) کو باہم ملا کر تلفّظ کرنا۔ یہ تلفّظ ایسے دو حرفوں کو مکمل طور پر ایک بنانے کے بغیر بھی ہو سکتا ہے، لیکن بالعموم ان دو میں سے ایک حرف دوسرے میں داخل ہو کر اسی جیسا بن جاتا ہے اور پھر اُسے اس طرح لکھا اور بولا جاتا ہے گویا وہ ایک دُہرا حرف ہے۔ ادغام کے متعلّق جو قوانین الزمخشری نے وضع کیے ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:-

(۱) عام طور پر اِدّغام اس وقت واقع ہوتا ہے جب دونوں حرف متحرّک ہوں (جیسے رَدَدَ سے رَدَّ) یا جب پہلا ساکن اور دوسرا متحرّک ہو (جیسے اَقْلُلْ لَکَ سے اَقُلَّکَ)، لیکن اگر پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو ادغام نہیں ہو سکتا (جیسے فَرْزُتُ، طَلِلْتُ وغیرہ)۔ ادغام ایسی حالت میں بھی ہو سکتا ہے جب دو حروف بالکل یکساں ہوں، جیسے کہ اوپر کی مثالوں میں؛ اور وہاں بھی جہاں دونوں حروف

ہم مخرج ہوں۔ اس طرح حروفِ حلقیہ میں سے ہ کو ح سے بدلا جا سکتا ہے (جیسے اِذْبَحْ ھٰذہ کی بجاے اِذْبَحاذَہ) یا ک کو ق سے (جیسے لمَا رآک قال سے لمّا رَأقَالَ) یا ع کو ح سے (جیسے اِرْفَع حَاتِمًا کی بجاے اِرْفَحاتِمًا) اور غ کو خ سے وعلی ھٰذا القیاس۔ اس قسم کی تبدیلیاں حروف سِنّیہ (dentals)، حروف شفہیّہ (labials) میں اور حروف صفیر یہ (sibilants) میں بھی ہوتی ہیں (جیسے زِدْضِحْکًا سے زِضِحْکًا، عنبر سے عمبر وغیرہ)۔ کچھ ایسی بھی مثالیں ہیں جہاں سِنّیہ اور صفیر یہ آپس میں بدل جاتے ہیں جیسے اَصَابَتْ شِرْبًا سے اَصَا بَشِّرْبًا)۔ عام میلان یہ ہے کہ ضعیف حروف قوی حروف میں مدغم ہو جاتے ہیں، لیکن اس قاعدے کے مستثنیات بھی ہیں (ھَلَقَ کُلّہ سے ھَلَکُلّہ)۔ حرف الف میں ادغام نہیں ہو سکتا اور ہمزہ کا آپس میں ادغام صرف ان لفظوں میں ہوتا ہے جو فَعَّال کے وزن پر آتے ہیں (مثلاً سَئَّالٌ رَأْسٌ)۔ عام طور پر د، ش، ض، ف اور ی اپنے ہم جنس کے سوا کسی اور حرف میں مدّغم نہیں ہوتے۔

(۲) افعال کے پانچویں اور چھٹے باب (تفعّل اور تفاعُل) اکثر ادغام سے اثر پذیر ہوتے ہیں؛ چنانچہ وہ حروف سنّیہ جو ابتدا میں زائد آتے ہیں ف کلمے کے حروف سنّیہ میں مدغم ہو جاتے ہیں، جیسے اِطَّیَرَ بجاے تَطَیَّرَ (ادغام کی وجہ سے ہمزہ ابتدا میں زیادہ کیا گیا) [اور اِثَّاقَلَ بجاے تَثَاقَلَ کے]۔ آٹھویں باب (افتعال) میں ط، ض، ص، یا د کے بعد تاے افتعال ط بن جاتی ہے (مثلاً اِطَّلَبَ بجاے اِطْتَلَبَ کے اور اِضْطَرَبَ یا اِصْتَرَبَ بجاے اِصْتَرَبَ کے۔ ذ یا ز کے بعد ت دال بن جاتی ہے (اِزْتَانَ سے اِزْدَانَ)۔ یہاں ہم ان افعال کا بھی ذکر کر سکتے ہیں جن کا فاء کلمہ یا عینِ کلمہ سِنّی ہو، مثلاً اِتَّأَرَ اور اِتَّأَرَ بجاے اِتْتَأَرَ کے اور بہت ہی شاذ طور پر اِقْتَتَلَ کے بجاے قِتَّلَ (بحذف الف)۔

(۳) ان اسما میں جن کے شروع میں حروفِ شمسیہ ت، ث، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ل اور ن میں سے کوئی حرف ہو لام تعریف ہمیشہ حرفِ شمسی میں مدغم ہو جاتا ہے (جیسے اَلرَّسُول کے بجاے الرَّسُول، وغیرہ)۔

مآخذ: (۱) الزّمخشری: المفصّل، ص ۱۸۸-۱۹۷؛ (۲) ابن یَعیش (طبع ژان Jahn)، ص ۱۴۵۶-۱۴۹۶؛ (۳) سیبَویہ (طبع ڈیرن بورگ)، ۲: ۴۵۲، سطر ۳ ببعد؛ (۴) محمد اعلی: *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر)، ۱: ۵۰۱؛ (۵) رائٹ (Wright): *Arabic Grammar*، ۱: ۱۳، ۱۶، ۶۴، ۶۶، ۶۷ وبمواضع کثیرہ؛ (۶) Vollers: *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*، ص ۲۳-۳۶؛ (۷) شاڈ (Schaade): *Sībawaihis Lautlehre* (لائڈن ۱۹۱۱ء)، ص ۲۳، ۴۹-۵۳؛ [(۸) Howell: *Arabic Grammar*، کلکتہ (بہ امداد اشاریہ)].

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

---

* **اَدْرار:** بربر جغرافیائی اصطلاح بمعنی ''جبال''، جس کا اطلاق صحراے اعظم کے متعدّد کوہستانی علاقوں پر کیا جاتا ہے۔

(۱) اَدْرار، تُوات (Touat) کے دارالحکومت کولومب بیچر (Colomb-Béchar) کے جنوب مشرق میں ۶۵۰ کیلومیٹر کے فاصلے پر تِمّی (Timmi) کے قبیلے کا اہم ترین قَصَر (قَصْر)۔

اپنی موجودہ جاے وقوع پر ادرار کے مرکزی مقام کی تاریخ فرانسیسی قبضے (۳۰ جولائی ۱۹۰۰ء) سے شروع ہوتی ہے، کیونکہ اسی زمانے سے یہ شہر ایک اداری اور تجارتی مرکز بن گیا۔ ۱۹۵۱ء میں ادرار کی آبادی ۱,۷۹۵ نفوس پر مشتمل تھی۔

اس ''قَصَر'' کی زندگی میں زراعت کی حیثیت بہت معمولی ہے۔ دستکاری (دیواروں کے اونی اور سوتی پردوں کا بُننا، جنھیں ''دُکّلی'' (Dokkali) کہتے ہیں) رُوبہ انحطاط ہے۔ یہاں سب سے اہم حیثیت ہمیشہ تجارت کو حاصل رہی ہے، لیکن کاروانوں کے ذریعے سودان کی طرف کھجور اور تمباکو اور الجزائر کے نخلستانوں کی طرف کھالوں، بھیڑوں اور مکھن کی برآمد موٹر ایسے ذرائع حمل و نقل سے مقابلے کی وجہ سے کم ہو گئی ہے۔

مآخذ: (۱) ماری (Cne. Flye Sainte Marie): *Le commerce et l'agriculture au Tuat*، در *Bul. Soc. Gég. Arch. Oran*، ۱۹۰۴ء؛ (۲) واتن (Watin): *Origine des polulations du Touat*، در *Bul. Soc. Géog. Alger*، ۱۹۰۵ء؛ (۳) مارٹن (Martin): *Les oasis sahariennes (Gourara, Touat, Tidikelt)*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۴) P. Devots: *Le Touat, étude géographique et médicale*، *Archives Inst. Pasteur Algérie*، ۱۹۴۷ء۔

(۲) اَدرارِ اِفُوغ (Ifoghas): جنوبی صحراے اعظم (سودان) کا ایک قدیم کوہ تودہ (massif) جو ۲۱ اور ۱۸ درجے عرض بلد شمالی اور ۳۰ دقیقے اور ۳ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ سلسلۂ کوہ العَقّار (Ahaggar) کی طرح، جس کی یہ ایک توسیع ہے، یہ سلسلۂ کوہ قبل کمبری (Pre-Cambrian) دور کی بلوریں چٹانوں پر مشتمل ہے، لیکن اس میں زمانۂ قریب میں کسی برکانی عمل کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔

ادرار اِفُوغ میں خلیج گِنی (Guinea) سے ہر سال آنے والی موسمی ہواؤں سے بارش ہوتی ہے (کدال میں ۱۲۳ ملی میٹر) اور یہاں کی نباتات (خصوصاً وادیوں میں) تقریباً ویسی ہی ہے جیسی ساحلی علاقے کی؛ لیکن چونکہ یہاں کی مٹی سخت ہے اس لیے پانی کے مراکز [کنویں] بہت شاذ ہیں۔

اس کوہ تودہ میں تُوارِق (Tuareg) قبائل آباد ہیں، جن میں کِدال کا شریف قبیلہ اِفُوغ امنُوگل (aménokal) [حکمران] [رَتْ بآن] مہیا کرتا ہے، اِفُوغ کے نام کو توسیع دے کر اب یہ اُن سب قبیلوں کے لیے استعمال ہونے لگا ہے جو اَدْرار اور اس کے گرد و نواح میں آباد ہیں۔ ۱۹۴۹ء میں قسمت (sub-division) کدال

کے باشندوں کی تعداد ۵۷۴, ۱۴ تھی، جو خانہ بدوش تھے اور اونٹ، بیل اور بھیڑیں پالتے تھے۔ یہ لوگ کوہ تودہ کے قرب و جوار میں خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے ہیں، لیکن اپنی بھیڑیں بیچنے کے لیے تنزرُفت کو عبور کر کے تِدِی کِلت (Tidikelt) اور تُوات بھی چلے جاتے ہیں۔ ان کا بڑا اداری مرکز کدال ہے (آبادی ۶۸۳ نفوس)۔ یہاں سے قریب ہی سونگھائی (Songhai) کے پرانے شہر السُّوق (Es Souq)، تدمِکّت کے کھنڈرات بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن حَوقل: *Description de l'Afrique* (مترجمۂ دیسلان (de Slane)، در *JA*، ۱۸۴۲ء)؛ (۲) البکری: *Description de l'Afrique septentrionale* (مترجمۂ دیسلان de Slane، الجزائر ۱۹۱۳ء)؛ (۳) E. F. Gautier: *A travers le Sahara français*، در *La Géo.*، ۱۵:۱، ۱۹۰۷ء؛ (۴) Lt. Cortier: *D'une rive á l'autre du Sahara*، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۵) R. Chudeau: *Sahara soudanais*، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۶) R. Mauny: *Encyclopédie maritime et coloniale. Afrique occidentale française. Protohistoire et histoire ancienne*، پیرس ۱۹۴۹ء، ج ۱؛ (۷) R. Capot-Rey: *Sur quelques formes de relief de l'Adrar des Ifoghas*، در *Trav IRS*، ج ۷، ۱۹۵۱ء؛ (۸) H. Lhote: *Sur l'emplacement de la ville de Tademekka, ancienne capitale des Berbères soudanais*، در *Notes Afr.*، شمارہ ۵۱، جولائی ۱۹۵۱ء۔

(۳) اَدْرارِ موریتانیا (Mauretania): (ادرارِ افوغہ سے امتیاز کے لیے اسے ادرارِ تُمَر (Tmar) بھی کہتے ہیں) جنوبی صحرائے اعظم میں سطوح مرتفعہ کا ایک مجموعہ جو ۱۹ اور ۲۳ درجے عرض بلد شمالی ۱۰ درجے اور ۱۳ درجے ۳۰ دقیقے طول بلد مغربی کے درمیان واقع ہے۔ اس کا رقبہ ایک لاکھ پچاس مربع کیلومیٹر ہے۔ یہ سطوح مرتفعہ رسوبی (sedimentary) تہوں، سنگریزوں (gravel)، سنگِ متورّق (schist) اور چونے کے پتھر سے بنی ہیں۔ ان سطوح مرتفعہ کی حد پر مختلف بلندیوں کی ڈھلانیں ہیں، جہاں سے سنگ متورّق کے نشیبی علاقے نظر آتے ہیں، جن سے آگے وادیوں کا سلسلہ ہے یا کہیں کنارے کنارے دلدلیں (سَبْخات)۔ ان ڈھلانوں میں سب سے نمایاں بڑی ڈھلان ضہر کی بلندی ۸۳۰ میٹر ہے۔

ادرار میں بارش بہت کم ہوتی ہے (اَتَر میں ۸۱ ملی میٹر اور شنگیتی (شِنْقِیط Chinguiti) میں ۵۲ ملی میٹر سالانہ)۔ پانی کے نکاس کا کوئی مستقل ذریعہ نہیں۔ چٹیل میدانوں میں صرف خاردار جھاڑیاں نظر آتی ہیں، اس لیے اسے صحرا کا ایک حصّہ سمجھنا چاہیے؛ تاہم یہاں کی آب و ہوا آبہاے سطحیہ کے کوائف اور نباتاتی پیداوار میں بعض ایسی خصوصیتیں ہیں جو صحرائے اعظم کی خصوصیات سے مختلف ہیں۔ موسمِ گرما میں یہاں خلیج گنی کی مرطوب ہواؤں کا زور ہوتا ہے اور جولائی۔اگست کے مہینوں میں زور کے طوفان (tornadoes) آتے ہیں۔ وادیوں میں پانی بھی بہ نکلتا ہے اور نشیب، جو غرائر (gra'ir) کہلاتے ہیں، اس سے بھر جاتے ہیں۔

اَدْرار کے ابتدائی باشندے بَفُر کہلاتے تھے۔ ان کے متعلّق اس سے زیادہ مشکل ہی سے کچھ معلوم ہے کہ سولھویں صدی تک بھی پرتگیزی ادرار کو 'بَفُر کے پہاڑ' کہتے تھے۔ دسویں صدی عیسوی سے لَمْتُونہ [رَکّ بآن] اَدْرار میں گھس آئے اور ان کے سردار ابوبکر بن عمر نے پہلے شِنْقِیط [رَکّ بآن (در آ، لائڈن، طبع ثانی)] (موجودہ شِنگیتی) اور بالآخر غانہ پر قبضہ جما لیا، اگرچہ یہ قبضہ زیادہ عرصے تک قائم نہ رہا۔ تین صدی بعد [بنو] مَعْقِل [رَکّ بآن (در آ، لائڈن طبع ثانی)] نے، جنھیں بنومرین کے اوّلین فرمانرواؤں نے بھگا دیا تھا، ابوبکر کی پیروی کرتے ہوے بربری قبائل کو مطیع کیا۔ پندرھویں صدی عیسوی میں مرابطون کی تحریک بھی مغربی صحراے اعظم کے عربی تمدّن سے متاثّر ہوجانے کا موجب بنی۔ اس دور میں یہاں اس انداز کی طبقہ وار تنظیم قائم ہوئی جو موریتانیا (Mauretania) کے معاشرے کے ساتھ مخصوص تھی، [اس تنظیم میں] سب سے اوپر سپاہی (بنوحسن) تھے۔ جو عرب فاتحین کی اولاد سے تھے، ان کے بعد مرابطین (زَوَایا) اور باج گزار (زناقہ Zenaga) تھے، جو دونوں بربروں میں سے تھے اور آخر میں حراتین (Ḥarātīn)، غلام اور لہار، بَفُر اور حبشی، یا دوغلے لوگ تھے۔ معاشرے کا یہ نظام فرانسیسی نفوذ کے وقت تک قائم رہا۔ ۱۹۰۹ء میں (جنرل) گورو (Gouraud) کے فوجی دستے نے اَدْرار پر قبضہ جما لیا۔ ۱۹۳۲ء میں اَدْرار کے امیر نے بغاوت کی اور فرانسیسی کہیں دو سال بعد اس علاقے میں امن بحال کر سکے۔

اَدْرار کے باشندوں کا خاص ذریعۂ معاش مویشیوں کی پرورش ہے۔ سپاہیوں، مرابطون اور باج گزاروں، سبھی کے پاس بکثرت اونٹوں اور بھیڑوں کے گلّے ہیں۔ یہ گلّے موسمِ سرما میں عرقوں (ergs) میں منتشر ہوجاتے ہیں اور موسمِ گرما میں انھیں کنوؤں کے آس پاس جمع کر لیا جاتا ہے یا ساحلی علاقوں میں چرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ زراعت کی یہاں دو شکلیں ہیں۔ گراروں (غرائر، بندنشیبوں) میں سیلاب کے بعد ذرہ (Serghum) اور تربوز کی فصل ہوتی ہے اور جن باغوں میں آب پاشی ہوتی ہے ان میں کھجور کے درختوں کے نیچے باجرے، مکئی اور جو کی کاشت ہوتی ہے۔ اُن کھجوروں کی جو ماہ جولائی میں اتاری جاتی ہیں (Gatna) بڑے زور شور سے تجارت ہوتی ہے۔ اَدْرار میں کچھ چھوٹے چھوٹے نخلستان بھی ہیں، مثلاً ازوگوئی (Azougui)، قصر طرشان (Torchane)، تون گاد (Toungad) اور اوجِفت (Oujeft)۔ شنگیتی، جو کسی زمانے میں دینی اور علمی سرگرمیوں کا مرکز تھا اور جس کی شعاعیں سنغال (Senegal) تک پہنچتی تھیں، اب محض ایک حقیر سا قصبہ بن کر رہ گیا ہے۔ زندگی کی ساری سرگرمیوں کا مرکز اب یہاں کا صدر مقام اَتَر ہے۔ یہ شہر سینٹ لوئی سے اغادیر کو ملانے والی

موٹر کی سڑک پر واقع ہے (قب نیز مادّۂ موریتانیا (MAURITANIA) [در آ، لائڈن، طبع ثانی]).

مآخذ: (۱) مونو (Th. Monod): *L' Adrar mauritanien, esquisse géologique*، دکار (Dakar) ۱۹۵۲ء؛ (۲) وہی مصنّف: *Cont-ribution à l'etude du peuplement de la Mauretanie. Institut Français de Notes botaniques sur l' Adrar*، در *l'Afrique Noire*، اپریل ۱۹۵۲ء؛ (۳) F. de la Chapelle: *Esquisse d'une histoire du Sahara occidental*، رباط ۱۹۳۰ء؛ (۴) P. Marty: *Les tribus de la Haute Mauritanie*، در *Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements colon-iaux*، ۱۹۱۵ء؛ (۵) Col. Modat: *Les polulations primitives de l'Adrar mauritanien*، در *Bulletin du Comité des études historiques et scientifiques de l' A. O. F.*، ۱۹۱۹ء؛ (۶) وہی مصنّف: *Les Population Portugais, Arabes et Français dans l'Adrar Mauri-tanien*، وہی بلیٹن، ۱۹۲۲ء؛ (۷) Cne Huguet: *Les Primitives de l'Adrar Mauritanien*، در *Bull. du Com. de l'Afr. fr. Rens. col.*، ۱۹۲۷ء.

(R. CAPOT-RAY)

---

* **اِدْرَامیت:** مغربی ترکی کا ایک شہر، جو خلیج ادرامیت کے سرے سے (جہاں بقول ہومر تیبی (Thebe) آباد تھا) ۸ کیلومیٹر کے فاصلے پر پاشاداغ کی زیریں ڈھلانوں (کوہ ایڈا (Mt. Ida) کے ایک آگے بڑھے ہوئے حصّے) پر واقع ہے اور جنوب میں (۳۹° ۳۵′ شمالی، ۲۷° ۰۲′ مشرقی) سیلابی مادّوں سے بنی ہوئی زرخیز وادی اس کے سامنے ہے۔ قدیم اڈرامائی ٹیون (Adramyttion) ساحل پر بمقام قرہ تاش (Karatash) ([سابقہ کیمر Kemer]، ادرامیت سے ۱۳ کیلومیٹر دور جنوب مغربی سمت میں) آباد تھا، جہاں گودیوں وغیرہ کے آثار اب بھی موجود ہیں۔ سکّوں سے بھی اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ ادرامیت اپنے موجودہ محلِّ وقوع سے کومنینس (Komnenes) کے زمانے میں منتقل نہیں ہوا (جیسا کہ کیپرٹ (Kiepert) کا خیال ہے) بلکہ شاید دوسری صدی عیسوی میں (روگے (W. Ruge)، در Pauly-Wissowa: مقالہ تیبی (Thebe)، عمود ۱۵۹۷)۔ ترکی حملوں کی ابتدا گیارھویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوئی۔ ۱۰۹۳ء میں چکاس (Čaka؛ Tzachas) نے سمرنا میں اپنے فوجی مستقر سے آگے بڑھتے ہوئے ادرامیت کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔ لہٰذا الکسئس (Alexius) کے سپہ سالار فیلوکالس (Philokàles) کو اسے پھر سے آباد کرنا پڑا (Aléxiade، طبع B. Leib، ۳: ۱۴۳)؛ اور پھر ۱۱۶۰ء کے لگ بھگ مینوئل اوّل (Manuel I) نے ترکی خطرے کے پیشِ نظر اس کے استحکامات کو اَور زیادہ مضبوط کیا (Nicetas Choniates، مطبوعہ بون، ص ۱۹۴)۔ بعدازاں ۱۲۶۱ء میں جب میخائیل پالیولوگس (Michael Paleologus) نے سمرنا کو اہلِ جینوا (Genoese) کے حوالے کر دیا تو اس نے انھیں ایڈرامائی ٹیون میں بھی بکثرت مراعات عطا کر دیں (W. Heyd: *Hist. du Commerce du Levant*، ۱: ۴۲۹)۔ ایسے ہی اگلی صدی کے شروع میں جینوا کے ایک محافظ دستے نے ترکوں کے خلاف اس شہر کی مدافعت کی (Pachymeres، مطبوعہ بون، ۲: ۵۵۸)۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد ادرامیت پر قرہ سی [رک بآں] خاندان کا قبضہ ہو گیا اور پھر اَرخان کے عہد میں ادرامیت کے علاوہ آس پاس کے اور علاقے بھی ترکوں کے قبضے میں آ گئے (عاشق پاشازادہ، طبع گیس (Gies)، ص ۴۱؛ لیکن عاشق پاشازادہ میں اس کی تاریخ ۷۳۵ھ/۱۳۳۴-۱۳۳۵ء بہت پہلے کی ہے، یعنی اس واقعے کے دس سال متقدم)۔ پانچ صدیوں تک ادرامیت کا نظم و نسق قرہ سی کی سنجق کے قضا کے طور پر ہوتا رہا (۱۸۴۱ سے ۱۹۲۳ء تک انتظامی تبدیلیوں کے لیے دیکھیے آ، ترکی، ۶: ۳۳۴) جہاں ولایت بالیکسر (Balıkesir) کی ایک قضا کی حیثیت سے اب روغن زیتون کی صنعت کو خوب خوب فروغ ہو رہا ہے (آبادی [۱۹۵۰ء]: ۱۲,۷۰۰).

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، بذیل مادّہ ہائے Adramitteion, Thebe (5)؛ (۲) H. Kiepert: *Die alten Ortslagen am Südfusse des Idagebirges*، در *ZGErdk. Berl.*، ۲۴ (۱۸۸۹ء): ۲۹۰-۳۰۳ (مع نقشہ)؛ (۳) W. Tomaschek: *Zur historischen topog-raphie von Kleinasien im Mittelalter*، ج ۱، ۱۸۹۱ء (*SBAk, Wien*، ۱۲۴/۸)، ص ۲۳-۲۴؛ (۴) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۱۸۹۰-۱۸۹۵ء، ۴: ۲۷۳-۲۷۶؛ (۵) A. Philippson: *Reisen und Forschungen im Westlichen Kleinasien*، ج ۱ (= *Pet. Mitt.*، Ergänzungscheft، ۱۶۷)، ۱۹۱۰ء، ص ۳۰-۳۳؛ (۶) آ (ترکی، بذیل مادّہ (= مقالہ از مارٹمان (Mordtmann)، در آ، لائڈن، طبع اوّل، مع اضافات از ترک مرتّبین).

([V. L. MÉNAGE و J. H. MORDTMANN])

---

* **اِدِرْنَہ:** ایڈریانوپل، ایک شہر، جو طونجہ نہری (Tundja) اور آردہ نہری (Arda) کے مریچ نہری (Merič؛ Maritsa) سنگم پر واقع ہے؛ بروسہ کے بعد ترکوں کا دارالسلطنت اور اب اسی نام کی ایک ولایت کا انتظامی مرکز، جو روایتہً ترکی (اب مشرقی) تھریس (تراکیہ (Tarakya) یا پاشاایلی (Pasha-eli) کا مرکز بھی چلا آ رہا ہے۔ اسے تاریخی اعتبار سے اہمیّت حاصل ہے تو اس لیے کہ وہ اس شاہراہ پر واقع ہے جو ایشیائے کوچک سے بلقان گئی ہے اور جس پر استانبول کے بعد وہی سب سے اہم منزل ہے۔ وہ اس قدرتی گزرگاہ کے مشرق سے داخلے

کا بھی محافظ ہے جو کوہستان رودوپ (Rhodope) کے جنوب مغرب اور کوہستان اِسترنجہ (Istrandja) سے شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ اسی طرح وہ ساری آمدورفت بھی اس کی زد میں ہے جو ادرنہ سے طونجہ اور مرتیج کی وادیوں میں ہوکر جاتی ہے؛ بلکہ یہ اس نہایت اہم آمدورفت کا ابتدائی مقام بھی رہ چکا ہے جو دریا کے راستے مرتیج اور ایجین کے درمیان ہوتی تھی، گو آگے چل کر اس کا زیادہ تر بوجھ اس ریلوے پر جا پڑا جو استانبول جاتے ہوے ادرنہ سے گزرتی ہے۔ ادرنہ میں عثمانی فنِ تعمیر کی یادیں بالخصوص کثرت سے موجود ہیں، جس میں اس کی اہمیّت اگرچہ اسی وقت کم ہوگئی تھی جب ترکی دارالسلطنت استانبول منتقل ہوا؛ لیکن ۱۸۲۹ء میں جب رُوس نے اس پر قبضہ کرلیا تو اسے اَور بھی ٹھوکر لگی۔ بلقان کی جنگوں کے بعد اس کی حیثیت ترکی کے ایک سرحدی شہر کی سی ہوگئی ہے، جس پر ۱۹۱۳ء میں اہلِ بلغاریا بھی چند دنوں کے لیے قابض ہوگئے تھے۔ ۱۹۲۰ء اور ۱۹۲۲ء کے دوران میں اس پر یونانیوں کا قبضہ رہا۔ انیسویں صدی کے درمیانی حصّے میں ادرنہ کی آبادی ایک لاکھ سے زیادہ تھی، لیکن موجودہ صدی کے شروع میں ۸۷,۰۰۰ رہ گئی (اس میں ۴۷,۰۰۰ ترک، کوئی ۲۰,۰۰۰ یونانی، تقریباً ۱۵,۰۰۰ یہودی، ۴,۰۰۰ ارمنی اور ۲,۰۰۰ بلغاروی ہیں)۔ ۱۹۲۷ء کی مردم شماری میں یہ آبادی کم ہوکر ۳۴,۵۲۸ رہ گئی اور ۱۹۴۵ء میں بالآخر صرف ۲۹,۴۰۰؛ مگر اس کے بعد سے ادرنہ نے پھر ترقی کرنا شروع کردی ہے۔ آج کل آبادی کا بیشتر حصّہ ترک ہے، جس میں یہودیوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت بھی موجود ہے۔

ادرنہ طونجہ نہری کے ایک موڑ کے اندر آباد ہے اور مرتیج نہری میں، اس کے سنگم سے اوپر ایک بتدریج بلند ہوتے ہوے میدان میں، جس کی بلندی اُس پہاڑی تک جہاں مسجد سلیمانیہ تعمیر ہوئی، ۷۵ میٹر تک پہنچ گئی ہے اور آگے بڑھیے تو مشرق میں ۱۰۰ میٹر ہوجاتی ہے شہر کا وہ حصّہ جو نشیبی ڈھلانوں پر آباد ہے اکثر سیلابوں کی زد میں آتا رہتا ہے، جو کبھی کبھی تباہی کا باعث بھی ہوجاتے ہیں۔ شہر کے دو بڑے حصّے ہیں: ایک قلعہ اچی (قلعہ ایچی) (Ḳal'eići)، دریا کے موڑ کے مغربی حصّے میں، جو کبھی فصیلوں سے گھرا ہوا تھا، گو بحالت موجودہ یہ فصیلیں تقریباً معدوم ہوچکی ہیں؛ پچھلی صدی کے اواخر میں جب شہر کا یہ حصّہ آتش زدگی سے برباد ہوگیا تو اسے ایک ہندسی نمونے کے مطابق پھر سے بنایا گیا؛ دوسرا قلعہ دیشی (Ḳal'e-dishî) جو مشرق کی جانب واقع اور موجودہ شہر کا مرکزی مقام ہے۔

قدیم عثمانی مآخذ میں ادرنہ کا نام اِدْرِنُوس (Edrinus)، اِدْرُن (Edrune)، اِدرنہ بولی (Edrinaboli)، اِنْدِرِیہ (Endriye) نیز اِدِرْنہ (Edrine) یا اِدرِنہ (Edrine) بیان کیا گیا ہے۔ آخری شکل اس ''فتح نامہ'' میں درج ہے جو مراد اوّل نے ایلخانی سلطان اویس خان کو بھیجا تھا۔ تاریخی دستاویزوں میں اعزازی اسما بھی استعمال کیے گئے ہیں، مثلاً دارالنصر والمیمنہ، دارالسلطنۃ۔

ادرنہ کے متعلّق خیال یہ ہے کہ اس شہر میں اوّل اوّل تھریسی قبائل آباد تھے، جن سے اسے اہلِ مقدونیہ نے چھین لیا اور اس کا نام اورسٹیا (Oresteia یا Orestias) رکھا۔ دوسری صدی عیسوی میں قیصر ہیڈرین (Hadrian) نے چونکہ اسے دوبارہ تعمیر کیا لہٰذا اسی کے نام پر اس کا نام Hadrianopolis، Adrianople ہوگیا۔ ایڈریانوپل ہی میں قسطنطین نے ۳۲۳ء میں لی کی نیئس (Licinius) پر فتح پائی اور یہیں ۳۷۸ء میں والنز (Valens) نے قوطیوں (گوتھوں Goths) کو شکست دی۔ ۵۸۶ء میں اوار (Avars) قبائل نے اس کا محاصرہ کیا۔ ۹۱۴ء میں بلغاروی اس پر قابض ہوگئے۔ ۱۰۴۹ء اور ۱۰۷۸ء میں پے چنگس (Pečenegs) نے اسے پھر محاصرے میں لے لیا۔ ۱۲۰۵ء کے معرکۂ اڈریانوپل میں بوزنطی لاطینی بادشاہ بالڈوِن (Baldwin) نے شکست کھائی اور بلغاریوں نے، جو کیتھولک فرقے کی مداخلت پر ان کے خلاف یونانیوں سے مل گئے تھے، اسے گرفتار کرلیا۔ یوں بوزنطی یونانیوں نے اسے اہلِ بلغاریا سے بچائے رکھا۔

۱۳۴۲-۱۳۴۳ء میں ترک ایشیاے کوچک سے یہاں نمودار ہوے جب آیدین اوغلو امور بے (Aydîn-oghlu Umūr Bey) کینٹاکیوزینس (Cantacuzenus) کا ساتھ دیتے ہوے پالاکولوگس (Palacologus) سے نبرد آزما ہوا۔ اس نے ''شہزادۂ'' (tekfūr) ادرنہ کے خلاف دیمتوقہ (Dimetoka) [رک بآں] کی مدافعت کی اور، جیسا کہ کہا جاتا ہے، مؤخّر الذکر کو قتل بھی کر دیا (دیکھیے مکرمین خلیل: دستور نامۂ انوری، استانبول ۱۹۲۹ء، مقدمہ، ص۶-۴۳)۔ ۷۵۴ھ/۱۳۵۳ء میں ترکی شہزادۂ سلیمان پاشا اہلِ بلغاریا اور اہلِ صربیا کی فوجوں کو شکست دے کر ادرنہ میں Cantacuzenus سے جا ملا۔ ادرنہ کی فتح سے تین سال پہلے عثمانی سلطان اورخان بے نے سلیمان پاشا کو مشورہ دیا تھا کہ قلعہ ادرنہ پر بالخصوص نظر رکھے۔ گو یہ فتح مراد اوّل کے زمانے میں لالاشاہین پاشا کے ہاتھوں ہوئی، جس نے ادرنہ کے تکفور کو بمقام سازلی دیرہ (Sāzlî-Dere) شہر کی جنوب مشرقی سمت میں شکست دی۔ اس پر تکفور اپنے محل سے، جو طونجہ نہری کے ساحل پر واقع تھا، چپ چاپ ایک کشتی میں سوار ہوکر نکل بھاگا اور رمضان ۷۶۳ھ/جولائی ۱۳۶۲ء میں اہلِ ادرنہ نے اس شرط پر اطاعت قبول کی کہ انھیں آزادی کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی اجازت ہوگی۔ مراد اوّل نے ادرنہ کا نظم ونسق اگرچہ لالاشاہین پاشا کے سپرد کردیا تھا اور کچھ دنوں تک یہی بہتر سمجھا کہ دربارِ سلطانی بروسہ یا دیمتوقہ (Dimetoka) ہی میں قائم رکھے، بایں ہمہ ادرنہ کو ایک طرح سے یورپ میں پیش قدمی کے لیے ترکوں کے مستقر کا درجہ حاصل تھا؛ چنانچہ بایزید یلدرم نے ادرنہ ہی سے قسطنطینیہ کے محاصرے کے لیے پیش قدمی کی تھی۔ پھر جب بایزید کو جنگ انقرہ میں شکست ہوئی تو شہزادہ سلیمان اکبر نے شاہی خزانہ بروسہ سے ادرنہ منتقل کردیا اور یہیں اپنی رسم تخت نشینی بھی ادا کی، گو آگے چل کر موسیٰ چلبی نے اس سے یہ شہر چھین لیا اور یہیں زمامِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر اپنے نام کا سکہ ڈھلوایا۔ چلبی کی وفات پر سلطان محمد اوّل نے اپنی ہشت سالہ حکومت کی زیادہ تر مدت ادرنہ ہی میں گزاری اور وہیں

وفات بھی پائی، گو وہ بھی اپنے پیش رووں کی طرح بروسہ ہی میں دفن ہوا۔ پھر یہ ادرنہ ہی تھا جہاں تخت وتاج کے مدعی مصطفٰی کو ۸۲۵ھ/ ۱۴۲۲ء میں مراد ثانی سے شکست کھانے کے بعد موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ مراد ثانی کے زمانے میں ادرنہ کی خوش حالی کو بڑا فروغ ہوا اور مضافات کی حالت بھی اچھی ہوتی گئی۔ اسی زمانے میں یہاں اوزون کور پرؤ Uzun-Köprü (جسر اِرگنہ Djisr-i-Ergene) کا شہر تعمیر ہوا.

ادرنہ ہی میں بیرونی ممالک کے سفیر مراد کے دربار میں حاضر ہوے۔ ادرنہ ہی سے وہ اپنی فتوحات کی مہمیں روانہ کرتا اور یہ طونجہ ہی کا جزیرہ ہے جہاں اس نے اپنے لڑکوں علاء الدین اور محمد کی رسمِ ختنہ کا جشن بڑی دھوم دھام سے منایا۔ ینی چریوں نے آتش زدگی کے بہانے اسی سلطان کے عہدِ حکومت میں بغاوت کی، جو فرو ہوئی تو اس طرح کہ سپاہیوں کی تنخواہوں میں اضافہ کیا گیا۔ مراد ثانی نے ادرنہ ہی میں وفات پائی اور محمد ثانی اس کا جانشین ہوا، لیکن وہ اس وقت تک ادرنہ میں داخل نہیں ہوا جب تک اس نے قسطنطینیہ کے محاصرے کا فیصلہ نہیں کرلیا؛ چنانچہ اس محاصرے کا منصوبہ ادرنہ ہی میں بیٹھ کر تیار کیا گیا تھا اور ان توپوں کی آزمائش بھی ادرنہ کے اطراف ہی میں کی گئی جنھیں اس محاصرے میں استعمال کرنا مقصود تھا۔ قسطنطینیہ فتح ہوا تو محمد ثانی نے اپنا دربار ادرنہ ہی میں منعقد کیا۔ یہیں ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۷ء کے موسمِ بہار میں شاہزادہ بایزید اور مصطفٰی کے ختنوں کی تقریب بڑی دھوم دھام سے منائی گئی، جس کا سلسلہ دو ماہ تک جاری رہا۔ سلیم اوّل کا دربار بھی ادرنہ ہی میں منعقد ہوا تھا۔ حتّٰی کہ اگر اسے کسی مہم پر باہر جانا ہوتا تو اس کی حفاظت شاہزادوں کے ذمے کر دی جاتی۔ دسویں صدی ہجری/ سولھویں صدی عیسوی میں ادرنہ کی خوش حالی برابر ترقی کرتی رہی۔ سلیمان (قانونی) اکثر یہاں قیام کرتا، چنانچہ ادرنہ کی سب سے بڑی مسجد اسی کے جانشین کے عہد میں تعمیر ہوئی؛ لیکن ۹۹۴ھ/ ۱۵۸۶ء اور ۱۰۰۳ھ/ ۱۵۹۵ء کی بغاوتوں میں اس شہر کا امن وسکون درہم برہم ہوتا رہا؛ مگر جب احمد اوّل کا زمانہ آیا تو ادرنہ کو ان شاہی شکاری اجتماعوں اور شاہی جشنوں اور ضیافتوں کے باعث جو اس کے گرد و نواح میں منائی جاتی تھیں بالخصوص شہرت ہوئی، حتّٰی کہ محمد چہارم (آوجی Avdji= شکاری) کے عہد میں تو اسے چار چاند لگ گئے۔ آگے چل کر جب افواج کو متواتر شکستیں ہونے لگیں تو اس شہر کی زندگی بھی متأثّر ہوے بغیر نہیں رہی۔ یہیں ۱۱۱۵ھ/ ۱۷۰۳ء میں مصطفٰی ثانی کو، جو ادرنہ ہی میں اپنا دربار منعقد کیا کرتا تھا، استانبول سے آئے ہوے شورش پسندوں کے باعث یہ مشہور ومعروف حادثہ پیش آیا، جس کے باعث اسے احمد ثالث کے حق میں تخت وتاج سے دستبردار ہونا پڑا۔ ادرنہ کا مزید زوال ۱۱۵۸ھ/ ۱۷۴۵ء کی آتشزدگی کے باعث اَور بھی تیزی سے ہونے لگا۔ اس آتشزدگی میں ساٹھ مکان جل کر خاک سیاہ ہو گئے۔ ۱۱۶۴ھ/ ۱۷۵۱ء کے زلزلے میں شہر کی حالت اَور بھی خراب ہوگئی۔ ۱۸۰۱ء میں البانیا کے فوجی عساکر نے سلیم ثالث کی اصلاحات کے خلاف ادرنہ ہی میں بغاوت کی، چنانچہ ۱۷۰۶ء میں ادرنہ کا ''دوسرا حادثہ'' انھیں وجوہ کی بنا پر پیش آیا۔ ینی چریوں کے خاتمے کے بعد ادرنہ کو بعض غیر معمولی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ پھر جب ۱۸۲۸-۱۸۲۹ء کی روسی-عثمانی جنگ ہوئی اور روسیوں نے ادرنہ پر قبضہ کرلیا تو اس سے مقامی مسلم آبادی غیر معمولی طور پر متأثّر ہوئی۔ جیسے جیسے مسلمانوں نے ادرنہ سے ہجرت کرنا شروع کی ان کی جگہ آس پاس کے دیہات سے عیسائی آکر آباد ہونے لگے۔ لہٰذا محمود ثانی ادرنہ آیا اور مسلمانوں کی ڈھارس بندھانے کے لیے کوئی دس روز وہاں ٹھیرا۔ اس نے حکم دیا کہ مرتیج نہری پر ایک بڑا پل تعمیر کیا جائے (مگر یہ پل کہیں ۱۸۴۲ء میں عبدالمجید کے عہدِ حکومت میں مکمل ہوا) اور اپنی یادگار میں سکّے بھی مضروب کرائے؛ لیکن ۱۸۷۸-۱۸۷۹ء میں جب روسی پھر ادرنہ پر قابض ہو گئے اور آگے چل کر بلقان کی لڑائیاں پیش آئیں تا آنکہ پہلی عالمگیر جنگ کے لیے میدان کارزار گرم ہوا تو ادرنہ کی حالت اَور بھی بگڑتی چلی گئی.

یادگاریں: بحالت موجودہ قلعۂ ادرنہ کا، جس کے چار برجوں اور نو دروازوں کے نام ہمیں معلوم ہیں، صرف ایک برج محفوظ ہے، یعنی ساعت قُلہ سی (گھنٹہ گھر) اور جو ابتدا میں بیوک قُلہ (برج اعظم) کہلاتا تھا۔ گھڑی کا اضافہ انیسویں صدی میں کیا گیا۔ یونانی کتبے، جو جان (John) پنجم اور میخائیل پیلیولوگس (Michael Palaeologus) کے نام سے کندہ ہوے تھے، مٹ چکے ہیں.

قصر: (۱) اِسکی سرائے (پرانا قصر): جب ادرنہ فتح ہوا اور مراد اوّل نے تکفور کے محل کو، جو قلعے میں بنا تھا، ناکافی پایا تو اس نے قلعے کے باہر ایک نیا محل تعمیر کرایا، جس میں وہ ۷۶۷ھ/ ۱۳۶۵-۱۳۶۶ء سے پہلے منتقل نہیں ہوسکا۔ اِوْلیاء چلبی کہتا ہے کہ یہ محل سلطان سلیم کی مسجد کے پاس محلۂ قاواق میدان (Kavak Meddan) میں بنا تھا، جسے آگے چل کر عجمی اوغلان کے لیے بارکوں کے طور پر استعمال کیا گیا۔ سلیمان (قانونی) نے ہنگری پر فوج کشی کی تو معلوم ہوا کہ اس پرانے قصر میں صرف چھے ہزار خدّام ٹھیر سکتے ہیں، لہٰذا چالیس ہزار ینی چریوں کے لیے قرب وجوار میں اَور جگہ مہیّا کرنا پڑی۔ اِوْلیاء چلبی کہتا ہے: اس محل کا اپنا کوئی باغ نہیں تھا؛ وہ اونچی اونچی دیواروں سے گھرا ہوا تھا اور ان کا محیط کوئی پانچ ہزار قدم کے قریب تھا؛ اس کی شکل مستطیل تھی اور اس کے ایک دروازے کو بابِ ہمایوں کہتے تھے۔ اس پرانے قصر کی اہمیّت میں اگرچہ فرق آگیا تھا پھر بھی سلطان سلیم کی مسجد کی تعمیر کے باوجود وہ ایچ اوغلان کی تعلیم کے لیے استعمال ہوتا رہا اور جب تک استانبول فتح نہیں ہوا اس کی تنظیم میں بھی کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔ ۱۰۸۶ھ/ ۱۶۷۵ء میں سلطان محمد رابع نے پرانے قصر کو اپنی بیٹی خدیجہ کے نام کر دیا، جس کی شادی مصاحب مصطفٰی پاشا سے ہوئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ بعد میں اس کا نام بھی ''خدیجہ سلطان کا قصر'' ہوگیا۔ پھر یہی پرانا قصر تھا جہاں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں فوجی تربیت گاہ قائم کی گئی.

(۲) سرائے جدید عامرہ (جدید قصر شاہی): جسے سلطان مراد ثانی نے جزیرہ طونجہ (Tundja) اور آس پاس کے مرغزاروں میں ۸۵۴ھ/ ۱۴۵۰ء میں

تعمیر کیا اور جس کے بعض حصوں میں وہ سنگ مرمر بھی استعمال ہوا جو سالونیکا کے کھنڈروں سے آیا تھا۔ اس قصر کی تعمیر اگلے سال بھی جاری رہی۔ محمد ثانی نے یہاں ہزار ہا درخت لگوائے، بلکہ ایک پل کے ذریعے اسے قصر کی ان بڑی بڑی عمارتوں سے ملا دیا جو مغربی جانب بنی تھیں۔ قصر اور شہر کے درمیان ایک اَور پل سلیمان قانونی نے بنوایا، بلکہ اس کے زیرِ ہدایت قصر میں اہم اضافے بھی کیے گئے۔ بعد کی حکومتوں میں بھی یہاں کئی ایک مزید کوشک تعمیر کیے گئے، حتّٰی کہ اس قصر کی وسعت محمد ثانی کے زمانے کی بہ نسبت دو چند ہوگئی۔ گیارھویں/سترھویں صدی عیسوی کے اختتام پر یہاں ۱۸ شامیانے، ۸۰ مسجدیں، ۱۷ بڑے بڑے دروازے، ۱۴ حمام اور ۵ صحن موجود تھے اور اس کے اندر تقریباً چھے ہزار سے دس ہزار آدمیوں تک کا قیام رہتا تھا۔ یہ قصر بتدریج ویران ہوا۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں اسے پھر سے بحال کرنے کی متعدد کوششیں کی گئیں، لیکن ۱۸۲۷ء میں ایک سرکاری جائزے سے پتا چلا کہ اکثر عمارتیں پوری پوری یا بڑی حد تک برباد ہو چکی ہیں۔ پھر ۱۸۲۹ء میں جب رُوس نے اس پر قبضہ کیا تو اس قصر اور اس کی مسجد کو نقصان پہنچا۔ روسی فوجوں نے قصر کے باغات میں ڈیرے ڈال دیے۔ آگے چل کر اس کی بحالی کی اَور بھی کوششیں کی گئیں، لیکن دوسری مرتبہ جب روسی پھر اس پر قابض ہو گئے تو اس کی ہستی کا گویا خاتمہ ہوگیا؛ چنانچہ ترکوں نے ادرنہ خالی کرنے سے پہلے خود ہی بارود کے ذخیرے کو آگ لگا دی اور پھر جب واپس آئے بھی تو باقی ماندہ عمارتوں کو پتھر حاصل کرنے کے لیے کھود ڈالا۔

مساجد: ادرنہ میں جمعے کی سب سے پہلی نماز قصر کے اندر ایک گرجا میں ہوئی، جسے مسجد بنا لیا گیا تھا اور جو آگے چل کر اپنے مدرّس اوّل سراج الدین محمد بن عمر حلبی کے نام پر حلبیہ کہلایا۔ یہ حلبی محمد فاتح کا استاد تھا۔ حلبیہ کو جامع چلبی بھی کہتے تھے۔ یہ گرجا اٹھارھویں صدی عیسوی کے ایک زلزلے میں تباہ ہوگیا تھا، لیکن اس کی پھر سے مرمّت کی گئی اور یہ انیسویں صدی عیسوی تک باقی رہا۔ اس قصر کا ایک اور گرجا بھی مسجد میں تبدیل کر لیا گیا اور اس کا نام کلیسا جامع تجویز ہوا۔ لیکن محمد ثانی نے اسے منہدم کر دیا اور اس کی جگہ ایک مسجد بنائی جس کے چھے گنبد تھے، مگر یہ مسجد بھی اٹھارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں گرا دی گئی۔ قدیم ترین مسجد، جو ابھی تک باقی ہے، مسجد یِلدِرم ہے، جو ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۹ء میں ایک ایسے گرجا کی بنیادوں پر تعمیر ہوئی جو چوتھی صلیبی جنگ میں برباد ہوگیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی محراب پہلو کی ایک دیوار میں بنائی گئی ہے۔ ۱۸۷۸ء میں جب روسیوں نے اس پر قبضہ کیا تو مسجد کی روغنی اینٹیں اکھیڑ لے گئے، بلکہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے وہ دو مرمریں حلقے بھی توڑ ڈالے جن کی بنا پر اس کا نام کوپہ لی جامع (بالیوں والی مسجد) رکھا گیا تھا۔ ایک اَور قدیم مسجد یعنی اِسکی جامع (نفیس ترین مسجدِ قدیم) کی تعمیر امیر سلیمان نے ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۲ء میں شروع کی، لہٰذا محمد اوّل نے اس کا نام سلیمانیہ رکھا، لیکن اسے بعد میں بدل کر اولو جامع یا بڑی مسجد کر دیا گیا، گو بالآخر اس کا نام اِسکی جامع (یا جامع عتیق) قرار پایا۔ اس مسجد کی تکمیل ۸۱۶ھ/ ۱۴۱۳ء میں محمد اوّل کے عہد میں ہوئی (لوحہ ۱۰)۔ اس کا اندرونی حصّہ مربع شکل کا ہے اور اس پر نو گنبد بنے ہیں، جنھیں چار ستونوں نے سہارا دے رکھا ہے۔ مغربی دروازے کے ایک کتبے میں معمار کا نام حاجی علاء الدین قونوی مرقوم ہے۔ محراب کی دائیں جانب کھڑکی تعمیر ہو رہی تھی تو اس میں کعبے کے ایک گوشے سے لایا ہوا پتھر نصب کر دیا گیا، جس کی تعظیم اس وقت سے اب تک برابر ہوتی چلی آ رہی ہے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں جب اس مسجد کو آتش زدگی اور زلزلے سے صدمہ پہنچا تو محمود اوّل نے اسے پھر سے بحال کر دیا۔ ایک اور مسجد ــــ مسجد مرادیہ ــــ مراد ثانی نے تعمیر کی، جسے شروع میں تو مولویہ درویشوں کے رہنے کے لیے بنایا گیا تھا، لیکن جب اس عمارت کو مسجد میں منتقل کر دیا گیا تو قریب ہی ایک چھوٹا سا اَور مولوی خانہ تعمیر کر دیا گیا۔ اس مسجد کا طُرّۂ امتیاز وہ روغنی اینٹیں ہیں جو اس کی محراب اور دیواروں کے بعض حصّوں میں لگی ہیں۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں اس مسجد کو بسبب اس کے خیرات خانوں اور دوسرے اضافوں کے بہت آمدنی ہوتی تھی۔ ایک اَور مسجد، جو پہلے بڑی مال دار تھی، یعنی دارالحدیث (جس کے محاصل ایک زمانے میں بہت زیادہ تھے؛ گیارھویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں نصف ملین ایسپر سے زائد)، ابتداءً ایک درس گاہ تھی، جس کی تکمیل ۸۳۹ھ/ ۱۴۳۵ء میں ہوئی۔ اس مسجد کے مینار ۱۹۱۲ء کے محاصرے میں منہدم ہو گئے تھے۔ قریب ہی ایک قبرستان (تربت) ہے، جس میں کئی شہزادے اور شہزادیاں دفن ہیں۔

ایک اَور عمارت، جسے مراد ثانی نے تعمیر کیا، اُوچ شرفہ لی مسجد (تین جھروکوں والی مسجد) ہے، جس کی ابتدا ۸۴۱ھ/ ۱۴۳۷-۱۴۳۸ء میں کی گئی اور جو ۸۵۱ھ/ ۱۴۴۷-۱۴۴۸ء میں مکمل ہوئی (لوحہ ۱۰)۔ اِوْلیاء چلبی کہتا ہے اس مسجد کی تعمیر میں ۷,۰۰۰ توڑے خرچ ہوے، جو ازمیر کی فتح میں بطور مالِ غنیمت ملے تھے۔ اس مسجد کو مرادیہ، یَنی جامع (مسجد جدید) اور جامع کبیر (کلاں مسجد) بھی کہتے ہیں۔ اس کی شکل مستطیل ہے اور اس پر ایک بڑا گنبد قائم ہے، جسے چھے ستونوں نے سہارا دے رکھا ہے۔ علاوہ اس کے چار درمیانی حجم کے اَور گنبد بھی ہیں، جو بڑے گنبد کے پہلوؤں میں تعمیر ہوے۔ ان ستونوں میں سے چار بڑے ستونوں کو دروازے اور محراب کے دونوں پہلوؤں میں دیواروں سے نکالا گیا ہے۔ حرم (صحن نماز)، جس کا فرش سنگ مرمر کا ہے، پہلا حرم ہے جو عثمانیوں کی تعمیر کی ہوئی کسی مسجد میں بنا۔ حرم کے چاروں پہلوؤں میں جو مسقّف غلام گردشیں ہیں ان کی چھت اکیس مدوّر قبّوں سے تعمیر ہوئی اور انھیں اٹھارہ ستونوں پر قائم کیا گیا۔ اس کا سہ منزلہ مینار عثمانی میناروں میں اپنی قسم کا پہلا مینار ہے۔ دو اَور مینار بھی ہیں جو دو منزلہ ہیں اور ایک اَور صرف ایک منزلہ۔ مراد ثانی نے اس مسجد کے مصارف کے لیے اوّل کاراٹورا (Karatora) واقع صربیا (Serbia) کی معادنِ نقرہ کے محاصل وقف کر دیے تھے، لیکن آگے چل کر رستم پاشا نے جب ان کانوں کو سرکاری خزانے میں منتقل کر دیا تو اس مسجد کا خرچ بایزید ثانی کے وقف سے پورا

ہونے لگا۔ اس مسجد کی تاریخ کا ایک اہم واقعہ یہ ہے کہ یہیں فخر الدین عجمی نے فضل اللہ تبریزی کے ''حروفی'' متبعین کو برملا لعنت ملامت کی، جن کے متعلّق خیال تھا کہ انھیں سلطان محمد فاتح کی ہمدردی حاصل ہے۔ بایزید ثانی نے طونجہ نہری کے کنارے ایک مسجد، ایک حمام، ایک شفاخانہ، ایک مدرسہ اور ایک خیرات خانہ بھی تعمیر کرایا (لوحہ، ۱۱)۔ مسجد کے دروازے پر ایک کتبہ بھی لگا ہے، جس کے مادّۂ تاریخ کے حروف کو جمع کیا جائے تو ۸۹۳ھ/ ۱۴۸۸ء کا سَن حاصل ہوتا ہے۔ اس عمارت کا خرچ اس مالِ غنیمت سے چلتا تھا جو آق کرمان سے ہاتھ لگا تھا۔

اس مسجد کی عمارت بڑی سادہ ہے، جس میں نہ محرابیں ہیں نہ ستون؛ گنبد کو چاروں دیواروں نے سہارا دے رکھا ہے۔ حمّام (تاب خانے)، جن کے اوپر نو گنبد بنے ہیں اور ہر ایک میں چار چار کمرے، مسجد کے دونوں پہلوؤں سے ملحق ہیں اور اس کے نازک نازک سے میناروں کا راستہ انھیں سے ہو کر گیا ہے۔ مسجد کا مرمریں منبر خاص طور پر شان دار ہے۔ پھر ادرنہ میں یہی ایک مسجد ہے جس میں سب سے پہلے ایک نجی رواق (محفل) تعمیر ہوئی۔ اسے سنگ ساق کے ستونوں نے سہارا دے رکھا ہے، جو شاید کسی معبد کے کھنڈروں سے دستیاب ہوے تھے۔ شفاخانہ مسجد کی مغربی سمت میں بنا ہے۔ اس کی شکل ایک مسدّس کی ہے، جس کے باغ میں مسجد اور بیماروں کے علاج اور ان کے الگ تھلگ رہنے کے لیے کمرے بنے ہیں (جہاں بقول اِوْلِیاء چلبی مریضوں کو روزانہ گانا سننا پڑتا تھا)۔ مدرسہ شفا خانے کے بالمقابل تعمیر ہوا اور خیرات خانہ اور تنور خانہ مسجد کی مشرقی سمت میں۔ بایزید ثانی نے طونجہ نہری کے کنارے ایک گھاٹ بھی بنوایا تھا۔ مسجد کی محراب کے سامنے دریا کے پاٹ کو اَور بھی زیادہ چوڑا کر دیا تھا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ادرنہ میں جو حسین ترین عمارتیں تیار ہوئیں وہ سب کی سب سِنان کی تیار کردہ ہیں۔ ان میں ایک، یعنی طاش لیق جامع، جسے سِنان نے محمود پاشا کے زاویے سے مسجد میں بدل دیا، مٹ چکی ہے۔ تین مسجدیں ابھی تک قائم ہیں؛ جامع دفتر دار، مسجد شیخ چلبی اور مسجد سلطان سلیم (جامع سلیمیہ)، جس پر ادرنہ کو فخر ہے اور جو اس شہر کی آخری شاہی مسجد ہے (لوحہ، ۱۱)۔ یہ ۹۷۲ھ/۱۵۶۴-۱۵۶۵ء اور ۹۸۲ھ/۱۵۷۴-۱۵۷۵ء کے دوران میں تعمیر ہوئی، جیسا کہ اس کے مادّۂ تاریخ سے، جو حرم کے دروازے پر کندہ ہے، پتا چلتا ہے۔ اِوْلِیاء چلبی کہتا ہے اس کی تعمیر میں ۷۶۰ ، ۲۷ توڑے صرف ہوئے، جو قبرص کی فتح پر مالِ غنیمت میں ملے تھے۔ اس مسجد کا عظیم گنبد، جو آٹھ ستونوں پر قائم ہے اور بمقابلۂ گنبد آیا صوفیا، استانبول، ارتفاع میں چھے ہاتھ اَور اونچا ہے۔ مؤذّن کی گزرگاہ کے اوپر دو دو میٹر بلند بارہ مرمریں ستونوں پر قائم ہے اَور اس کے نیچے ایک چھوٹا سا فوّارہ بھی ہے۔ مسجد کا کتب خانہ دائیں جانب بنا ہے اور شاہی رواق بائیں طرف۔ یہ رواق (محفل) چار مرمریں ستونوں پر تعمیر ہوے۔ ابتدا میں اس کی زیبائش روغنی اینٹوں سے کی گئی، لیکن ۱۸۷۸ء میں روسی انھیں اکھیڑ کر لے گئے۔ حرم کا صحن مسقّف غلام گردشوں سے گھرا ہوا ہے، جن میں سولہ بڑے بڑے ستونوں پر اٹھارہ گنبد بنے ہیں۔ یہ جزیرہ نماے قپی طاغ اور شام کے کھنڈروں سے لائے گئے تھے (بقول اِوْلِیاء چلبی اثینیہ (Athens) سے بھی)۔ تین تین منزلوں والے چاروں میناروں کی، جو مسجد کے چاروں کونوں پر کھڑے ہیں، بارہا مرمّت کی گئی۔ خود مسجد کی مرمّت بھی ہوتی رہی، جیسے کہ ۱۷۵۲ء کے زلزلے کے بعد اور پھر ۱۸۰۸ء، ۱۸۸۴ء میں نیز قریب کے زمانے میں بھی۔ سلطان سلیم کی مسجد دراصل عمارات کا ایک مجموعہ ہے، جس میں ایک مدرسہ، ایک دارالقراء، ایک مکتب اور گھنٹہ گھر شامل ہے۔ مدرسۂ سلیمیہ کے مدرّس کو شہر کے مدرّس اعظم کا درجہ حاصل تھا، مگر آگے چل کر یہ مدرسہ مرکزی فوجی حراست خانہ بن گیا۔ آج کل یہ آثارِ قدیمہ کا عجائب خانہ ہے۔ دارالقراء کو اینتوگرافی (نسلیات) کا عجائب خانہ بنا دیا گیا ہے۔ کتب خانے میں آگے چل کر بہت سی کتابیں وقف کر دی گئیں، لیکن ان میں بعض بڑی قیمتی تصنیفات بلغاروی قبضے کے زمانے میں ضائع ہو گئیں۔

ادرنہ اسلامی علوم کا ایک اہم مرکز تھا۔ اسے استانبول اور بروسہ کی طرح اپنا جداگانہ نصاب تجویز کرنے کی اجازت تھی۔ ان مدرسوں کے علاوہ جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے وہ مدرسے بھی خاصے اہم تھے جو اوچ شرفہ لی جامع (بنا کردۂ مراد ثانی) کے صحن میں قائم ہوے؛ اسی طرح پیکلر مدرسے، جنھیں محمد ثانی نے یہیں قائم کیا۔ یہ مدرسے، جو قدیم عثمانی طرز میں تعمیر ہوے، آج کل ویران پڑے ہیں، گو انھیں اب بھی بحال کیا جا سکتا ہے۔ ادرنہ میں متعدد بازار بھی تعمیر ہوے، جن سے مقصود زیادہ تر یہ تھا کہ ان سے شہر کی مقدّس عمارات کا خرچ چلتا رہے۔ ان میں سب سے پہلا محمد اوّل کا مسقّف بازار ہے (چودہ گنبد، چالیس دروازے)، جو اِسکی جامع کے لیے وقف تھا۔ مراد ثانی نے جو مسقّف بازار تعمیر کیا اور جو پرانے بازار کے نام سے مشہور تھا وہ گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں برباد ہو گیا۔ مراد ثالث کا بھی ایک بازار تھا، جسے سنان نے تعمیر کیا۔ اس کا نام تھا ''آراستہ'' (۷۳ محرابیں ۱۲۳ دکانیں) اور اسے بھی مسجد سلیمانیہ کی مالی امداد کے لیے بنوایا گیا تھا۔ سنان نے سمیز علی کے لیے ایک بازار تعمیر کیا، جس کے چھے دروازے تھے۔ ادرنہ میں قہوہ خانے (''خان'') بھی کثرت سے موجود تھے، جن میں رستم پاشا کے بڑے اور چھوٹے ''خان'' تو سنان نے تعمیر کیے تھے، جیسے صوقللی (Sokollu) کے لیے ''طاش خان''۔ ایک اَور ''خان''، جو اب تک موجود ہے، گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اِکمکجی زادہ احمد پاشا نے تعمیر کیا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں ادرنہ میں سولہ ''خان'' اور بازار موجود تھے۔ آگے چل کر اس تعداد میں اضافہ ہوتا گیا، اس لیے کہ فرانسیسی اور انگریز سوداگروں نے بھی اپنے اپنے لیے کوٹھیاں قائم کر لی تھیں۔ ادرنہ میں جن صنعتوں نے رواج پایا ان میں صباغی، دباغی، صابون سازی اور گلاب کی کشید کے علاوہ گاڑیوں وغیرہ کا بنانا بھی شامل تھا۔ ادرنہ اپنی مخصوص جلد سازی کے لیے بھی مشہور تھا۔ جہاں تک آب رسانی کا تعلق ہے اس کا انتظام خاصکی سلطان کی کاریز کی بدولت، جو ۹۳۷ھ/ ۱۵۳۰ء میں بن کر تیار ہوئی، خاطر خواہ

ہوگیا تھا۔ یہاں کوئی تین سو عام فوّارے بھی تھے، جن میں سے اب اکثر نیست و نابود ہو چکے ہیں۔ ان پلوں کے علاوہ جو شاہی محلّوں کے لیے تعمیر ہوے چار پل اَور قائم کیے گئے تھے اور ایک اَور مرتج نہری پر، ان میں سب سے پرانا غازی میخال کا پل تھا، جو ۸۲۳ھ/ ۱۴۲۰ء میں تیار ہوا۔

شروع شروع میں ادرنہ کا انتظام ایک قاضی اور ایک صوباشی کے سپرد تھا۔ یہ صوباشی غالباً وہی شخص تھا جسے پوکوک (Pococke) نے نِنی چریوں کا آغا بیان کیا ہے؛ لیکن استانبول فتح ہوا تو اس کا انتظام بوستان جی باشی کے ذمّے کر دیا گیا۔ دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اوائل میں قاضی ادرنہ کے لیے تین سو ایسپر کا یومیہ بھتّا مقرّر تھا۔ مزید براں اسے یہ بھی توقّع تھی کہ ترقی پا کر استانبول چلا جائے گا۔ بقول اِوْلِیاء چلبی اس کے پینتالیس نائب تھے۔ اس کا تقرّر اور برطرفی مرکزی حکومت کے ہاتھ میں تھی۔ ایک اَور دلچسپ مقامی عہدیدار ''باغبان خاص'' (کتخدائے باغبانیان) تھا، جس کے ذمّے نجی باغات اور پھلوں کے ان باغیچوں کی دیکھ بھال تھی جو تینوں دریاؤں کے کنارے کنارے لگے تھے (جبُری نے ان کی تعداد چار سو پچاس بتائی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے پہلے اتنی تعداد کبھی نہیں ہوئی تھی، انیس المسامرین، ورق ۳۶)۔ ادرنہ کو سلاطین کی ذاتی جائداد (خاص) تصور کیا جاتا تھا، جس کی آمدنی دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں تقریباً دو ملین ایسپر (بیس لاکھ) تھی، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا کہ استانبول کے مصارف ادرنہ کے خزانے سے پورے کیے جاتے۔ ادرنہ میں یونانی آرتھوڈوکس میٹروپولیٹین (Greek Orthodox Metropolitan) اور (یہود کا) ایک اعلیٰ ربّی بھی رہتا تھا۔

ادرنہ کے پچاس سے زائد ''زاویوں'' اور تکیوں میں بعض بڑے بڑے مشہور درویش اور شیخ پروان چڑھے۔ ان میں سب سے زیادہ شہرت [شیخ] جلال الدین اور [شیخ] جمال الدین کو ہوئی، جنھوں نے مراد ثانی کے عہد میں فروغ پایا، نیز ہزائی حسن دِدِہ (م ۱۱۵۱ھ/ ۱۷۳۸ء)، جنھیں گلشنی طریقے کا دوسرا پیر مانا جاتا ہے۔ ادرنہ کے محاسن میں کئی ایک نظمیں بھی لکھی گئیں، جن میں علاء الدین کا همایون نامه اور خوجہ نشانجی کی طبقات الممالک شامل ہیں۔ ایک مقامی شاعر خیالی نے بھی ایک قصیدہ لکھا ہے، جس کی ردیف بھی ادرنہ ہے۔ اس طرز کے اور بھی کئی ایک قصیدے لکھے گئے۔ آخر میں نفعی کا قصیدہ قابلِ ذکر ہے، جو اس نے سلطان کی مدح میں لکھا اور جس میں ادرنہ کے حسین مناظر کی تصویر کھینچی گئی ہے۔

مآخذ: (۱) ادرنہ پر ایک مخصوص مقالہ (monograph)، جس میں ۷۴۷-۱۰۴۷ھ/ ۱۳۴۶-۱۶۳۷ء کی تاریخ بھی بیان کر دی گئی ہے، از جبُری [رَسّام بآن] متوطّن ادرنہ، بعنوان انیس المُسامِرین، تصنیف ۱۰۴۶ھ/ ۱۶۳۶ء۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوا، لیکن اس کا اقتباس حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، ترجمہ از ہامر (Hammer)، وی اَنا ۱۸۱۲ء، ص ۱-۱۵، میں اور نام نہاد وقائع (*Chronicle*) جِوْدی (استانبول ۱۲۹۱-۱۲۹۲ھ)، قب ہامر-پرگشٹال (Hammer- Purgstall)، در *GOR*، ۱۰: ۶۹۱ ببعد اور بابنگر (Babinger)، ص ۲۱۳، میں موجود ہے۔ اسی کتاب کا ایک تتمہ بنام ریاضِ بلدۂ ادرنہ بادی احمد افندی (۱۲۵۵-۱۳۲۶ھ/ ۱۸۳۹-۱۹۰۸ء) نے لکھا؛ (۲) اِوْلِیاء چلبی: سیاحت نامہ، ج ۳، میں ادرنہ کے لیے ایک طویل باب مخصوص ہے؛ (۳) اس کے علاوہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی کے مغربی سیّاحوں نے اس کی بابت بیانات دیے ہیں (John Covel، در Th. Bent: *Early voyages and travels in the Levant*، لنڈن ۱۸۹۳ء؛ Antonie Galland: *Journal*، طبع شیفر (Ch. Schefer)، پیرس ۱۸۸۱ء؛ E. Chishull: *Travels in Turkey*، لنڈن ۱۷۴۷ء؛ *Letters of Lady Wortley Montague*، مکتوبات ۲۵-۳۴)۔ انیسویں صدی کے آغاز میں اس شہر کے انحطاط کا حال (۴) George Keppel: *Narrative of a Journey across the Balcans*، لنڈن ۱۸۳۱ء، ج ۱؛ اور (۵) Moltke: *Briefe über Zustände und Begebenheten in der Türkei*، طبع ششم، ص ۱۵۰ ببعد، میں درج ہے؛ (۶) Nicolas de Nicolay: *Navigations...*، میں دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں یہاں کے باشندوں کے نمونے دیے گئے ہیں۔ مساجد اور دوسری عمارات کے مناظر اور خاکے؛ (۷) C. Sayger و A. Desarnod: *Album d'un voyage en Turquie en 1829-1830*، پیرس، بلا تاریخ، نیز (۸) Thomas Allom و Robert Walsh: *Constantinople*، ۲: ۳۷ و ۷۷ اور بالخصوص؛ (۹) C. Gurlitt: *Die Bauten Adrianopels*، در *Orientalisches Archiv*، ۱: i و ii (قب G. Jacob، در *ISL*، ۳ (۱۹۱۲ء): ۳۵۸-۳۶۸) میں دیے گئے ہیں۔ ترکی زبان کی تصانیف میں ذیل کی کتابیں شامل ہیں: (۱۰) ولایت ادرنہ کے سالنامے؛ (۱۱) رفعت عثمان: ادرنه رهنما سی، ادرنہ ۱۳۳۵ھ/ ۱۹۲۰ء؛ (۱۲) Oktay Aslanapa: ادرنه ده عثمانلی دوری عابده لری، استانبول ۱۹۴۹ء؛ (۱۳) M. Tayyib Gökbilgin: ۱۵-۱۶ عصرلرده ادرنه وپاشالواسی، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) مصنّف مذکور: مقالۂ Edirne، در آ، ترکی۔

(M.TAYYIB GÖKBILGIN)

اِدْرِیْسؑ: ایک قدیم پیغمبر، جن کا قرآن مجید میں دو جگہ ذکر آیا ہے:⊗ (۱) وَ اذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِدْرِيْسَ ۫ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا وَّ رَفَعْنٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا (۱۹ [مریم]: ۵۶، ۵۷) ترجمہ شاہ عبدالقادر: ''اور ذکر کر (اس) کتاب میں ادریس کا، بے شک وہ ایک صدّیق نبی تھا۔ اور چڑھا لیا ہم نے اس کو مکان بلند میں''۔ (۲) وَ اِسْمٰعِيْلَ وَ اِدْرِيْسَ وَ ذَا الْكِفْلِ ؕ كُلٌّ مِّنَ الصّٰبِرِيْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۸۵) ترجمہ شاہ صاحب موصوف: ''اور اسمٰعیل کو اور ادریس کو اور ذاالکفل کو ہدایت دی۔ وہ ہر ایک تھا صبر کرنے والوں سے۔'' اگرچہ تفسیروں میں اس بات پر توجہ نہیں کی گئی، لیکن یہ امور لائق لحاظ ہیں کہ پہلی مثال میں بھی سلسلۂ بیان حضرت ابراہیمؑ

کے ذکر سے شروع ہوتا ہے وَ اذْکُرْ فِی الْکِتٰبِ اِبْرٰھِیْمَ (۱۹[مریم]:۴۱) اور دوسری جگہ بھی: وَلَقَدْ اٰتَیْنَآ اِبْرٰھِیْمَ رُشْدَہٗ (۲۱[الانبیآء]:۵۱)۔ اوّل الذّکر بیان میں صفتِ ''صدّیق'' پر زور دیا گیا ہے؛ دوسرے میں، جہاں زیادہ تعداد میں انبیا کا تذکرہ کیا ہے، ان کا تقویٰ، صالحیّت اور توحید پر ثابت قدمی تاکیدًا بیان ہوئی ہے اور زیرِ بحث دوسری آیت سے متّصل پہلے حضرت ایوّبؑ کی مثال آئی ہے، جن کا صبر ضرب المثل ہے۔ دونوں جگہ حضرت ابراہیمؑ کی ذیل میں یہ ذکر دیکھ کر گمان ہوسکتا ہے کہ ادریسؑ ان کے بعد کے نبی ہوں گے، لیکن ہمیں معلوم ہے کہ قرآن کسی موضوع کے بیان میں ہمیشہ ترتیبِ زمانی کی پابندی ضروری نہیں سمجھتا۔ دوسری طرف بائبل میں ادریسؑ کا زمانہ حضرت ابراہیمؑ سے بہت پہلے بتایا گیا ہے (دیکھیے آئندہ سطور)۔ پس آیاتِ محوّلہ سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ ادریسؑ صدق و صبر کی صفات سے متّصف نبی تھے۔ ''صدّیق'' لغوی اعتبار سے نہایت سچّے آدمی (صدوق کا اسم مبالغہ، راغب: المفردات فی غرائب القرآن، تحت مادّہ) اور اصطلاحِ قرآن میں مؤمن کامل (نبی کے بعد سب سے برگزیدہ ولی، وہی کتاب؛ قب ۴[النساء]:۶۹؛ ۵۷[الحدید]:۱۹) کو کہتے ہیں۔ ''وَرَفَعْنٰہُ مَکَانًا عَلِیًّا'' کی تفسیر الطبری (طبع ثانی، مصر ۱۳۸۳ھ، جزء ۱۶، ص ۱۶) نے ان کے چوتھے یا چھٹے آسمان پر یا جنّت میں زندہ اٹھالیا جانا کی ہے۔ بعض متأخّرین (مثلاً جلالین، موضح القرآن، وغیرہ) اس کا تتبع کرتے ہیں، لیکن دوسری مستند تفسیریں (جیسے کبیر، بیضاوی، الکشّاف، تفسیر آیۂ مذکور) اس کلمے سے ادریسؑ کا بلند مرتبہ اور تقرب الٰہی پانا مراد لیتے ہیں۔ عہدِ حاضر کے مفسّرین و مترجمین قرآن کا رجحان اسی طرف ہے (مثلاً محمد علی لاہوری (قادیانی): بیان القرآن؛ نیز تفسیر القرآن انگریزی؛ عبداللہ یوسف علی، ترجمہ انگریزی، ح ۲۵۰۸؛ عبدالماجد دریابادی، تفسیر آیۂ مذکورہ)۔

الطبری نے چند احادیث موقوف (یعنی جن کی سند صرف کسی صحابی تک جاتی ہے) مگر ایک قتادہ عن انس بن مالک سے مرفوعًا (یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم تک) نقل کی ہے، جس میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی معراج میں حضرت ادریسؑ سے چوتھے آسمان پر ملاقات کا ذکر ہے۔ یہ حدیث صحیحین (باب الاسراء والمعراج) میں مالکؓ ابن صعصعہ اور ابوذر غفاریؓ دو صحابیوں سے انسؓ بن مالک نے مرفوعًا روایت کی ہے۔ ابوذرؓ کی روایت میں آسمانی منازل کی صراحت نہیں، لیکن انبیا کے نام مع ادریسؑ، جن سے ملاقات ہوئی، دونوں حدیثوں میں یکساں ملتے ہیں۔ تاہم حضرت ادریسؑ کے زندہ آسمان پر اٹھائے جانے کا ان احادیث میں مطلق ذکر نہیں ہے، لہٰذا عہد حاضر کے مفسّرین، نیز Wensinck (مقالۂ ادریسؑ، در آ، طبع اوّل، عربی ترجمہ، دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، ج ۱، جزء ۸) کی رائے قرین صواب مانی جائے گی کہ بعد کی روایات، جو مسلمانوں میں حضرت ادریسؑ کے متعلّق مشہور ہوئیں، اسرائیلیات میں شامل ہیں اور یہودیوں کی غیر مستند اساطیر سے لی گئی ہیں۔ قرآن و حدیث صحیح میں ان کی کوئی جگہ نہیں پائی جاتی۔ ان روایتوں میں حضرت ادریسؑ کا (اگر ان کا عبرانی نام (Enoch) حنوک، اخنوخ تسلیم کیا جائے) آدمؑ کی ساتویں پشت میں اور حضرت نوحؑ کا آٹھواں پردادا ہونا اور ۳۶۵ برس کی عمر پانا خود بائبل (تکوین، اصحاح ۵) سے ماخوذ ہے؛ لیکن یہ اوصاف کہ ان پر تیس صحیفے نازل ہوے اور کتابت، علم نجوم و حساب انھیں کی ایجاد ہیں (البیضاوی اور الکشّاف، تفسیر ۱۹[مریم]:۵۷) نیز یہ کہ خیّاطی یا سینے کا ہنر انسانوں کو انھوں نے ہی سکھایا، ورنہ پہلے وہ کھالیں پہنتے تھے (الکشّاف، محلِّ مذکور)، سب دیگر اسرائیلی روایات سے ماخوذ ہیں۔ اس سلسلے میں پہلا سوال ان کے نام کا آتا ہے ادریسؑ کی نسبت یہ قیاس کہ عربی مادّۂ درس کا اسم مبالغہ ہوگا کسی سنجیدہ مفسّر یا لغت نویس نے قبول نہیں کیا۔ البیضاوی لکھتے ہیں کہ ممکن ہے عربی کی کسی قریبی رشتے دار زبان میں یہ معنی ہوں۔ عربی میں یہ غیر منصرف ہے اور دخیل ہی مانا جائے گا (محلِّ مذکور)۔ اس کا عربی مترادف ''اخنوخ'' جہاں تک معلوم ہوسکا، سب سے پہلے الطبری کی تفسیر میں آیا ہے اور وہ بھی سورۂ مریم کی آیت کی تفسیر میں نہیں بلکہ بعد کی سورۃ الانبیاء کی آیت ۸۵ کی تفسیر میں مجملًا بلا کسی صراحت کے لکھا ہوا ملتا ہے۔ بعد کے مفسّرین بھی، جو اس صریحًا غیر عربی نام کو نقل کرتے ہیں، اس کی کوئی سند یا علمی دلیل نہیں لاتے۔ ایک یورپی مستشرق ادریسؑ کو یونانی اندریاس (Andreas) شناخت کرتا ہے، جو سکندرِ اعظم کے ایک باورچی کا نام تھا، جس نے بلند رتبہ حاصل کیا (آ، مقالۂ مذکور)۔ مسلم اہلِ تصنیف میں جمال الدین ابن القفطی نے ادریسؑ کے نام اور حالات پر خاص توجہ کی اور اپنی کتاب اخبار الحکماء (طبع J. Lippert، لائپزگ ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۳ء، ترجمۂ اردو، از غلام جیلانی برق، انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۴۵ء) کا آغاز انھیں کے تذکرے سے کیا۔ مصنّف کا دعوٰی ہے کہ وہ ''اصل التواریخ والقصص واصل التفسیر'' کے اقوال کا اعادہ نہیں کرتا بلکہ اس تذکرے میں حکما کے اقوال بیان کرے گا۔ ان حکما کے نام یا کتابوں کا اس نے حوالہ نہیں دیا، مگر بظاہر حکمائے یونانِ قدیم مراد ہیں، جن سے وہ بالواسطہ اور ممکن ہے بلا واسطہ استفادہ کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ قرآن مجید میں ادریسؑ اسے موسوم کیا گیا جو عبرانیوں میں ''خنوخ'' اور اس کا معرّب ''اخنوخ'' ہے۔ یہ بزرگ مصر قدیم کے دارالحکومت میں پیدا ہوے اور یا عراق کے شہر بابل سے نقلِ وطن کر کے مصر میں آ بسے تھے۔ اصل نام ہرمس الہوامہ، یونانی میں ارمیس (متبادل بہ ''ہورس''، طبع Lippert، ص ۲ حاشیہ) بمعنی عطارد یا طرمیس نیز اورین یا لورین تھا (قب Wensinck، مقالۂ مذکور، جہاں یہودی حوالوں پر ان کا نام Hurmuz نیز Hermes Trismegistes، دیا گیا ہے)۔ وہ بہتّر زبانیں جانتے تھے۔ انھوں نے بہت سے شہر آباد کرائے۔ ان کی شریعت دنیا میں پھیل گئی۔ اسی شریعت کو فرقۂ صائبین ''القیّمۃ'' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اس ادریسی دین کا قبلہ خط نصف النہار کے ٹھیک جنوب کی طرف تھا۔ اس کی عیدیں اور قربانیاں ستاروں کے عروج و رجوع کے اوقات کے مطابق مقرر کی گئی تھیں اور سورج کے مختلف بروج میں داخلے کے

وقت منائی جاتی تھیں (وہی کتاب، ص۴ ببعد؛ ترجمہ ص ۲۲)۔ ادریسؑ توحید و آخرت، خدا کی عبادات (صوم وصَلٰوۃ)، اعمالِ صالحہ اور اخلاقِ حسنہ کی تعلیم دیتے تھے۔ ان کے مواعظ و حِکَم نقل کیے گیے ہیں، نیز اُن کے حلیے اور بعض لباسی جزئیات کا ذکر ہے۔ زیادہ اہم بات یہ لکھی ہے کہ زمین میں ان کی مدّتِ قیام بیاسی سال تھی (ص۵، س۱۵)۔ آخر میں عربی مصنّفین کے حوالے سے انھیں حکمت (طب)، ہیئت نیز نقّاشی کا بانی، سب سے پہلا کتابی درس دینے والا اور کپڑا سی کر پہننے والا بتایا ہے۔ ان پر تیس آسمانی صحیفے نازل ہوے اور خدا نے انھیں اپنے پاس مکان بلند پر اٹھا لیا (''رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ مَكَاناً عَلِيًّا''، ص۷)۔ یہاں قرآنی الفاظ میں ''اِلَیہ'' کا اضافہ لائق لحاظ ہے اور اس کے اندر مصنّف کا یہ عقیدہ جھلکتا ہے کہ ادریسؑ آسمان پر زندہ اٹھا لیے گئے جیسا کہ اس کے پیش رَو بعض مسلمان تاریخ نویس (الیعقوبی، المسعودی وغیرہ) اور خصوصًا الثعلبی کی قصص الانبیاء (ص ۴۳، قاہرہ ۱۲۵۰ھ) میں لکھا جا چکا تھا۔ قرآن و حدیث میں ایسی کوئی روایت نہیں۔ زیرِ بحث آیۂ کریمہ میں ''الٰی'' کا صلہ نہ ہونے سے ''رَفَعْنَاه مَكَاناً عَلِيًّا'' کے معنی البیضاوی اور الزمخشری کے مطابق بلند رتبہ اور تقرب الٰہی زیادہ قرینِ صحت و محاورہ ہوں گے۔

ادریسؑ کو تورات کا Enoch (حنوک، اخنوخ) مان لیا جائے، جس کا کوئی منصوص و معقول ثبوت ہمارے سامنے نہیں، تو کتاب تکوین، اصحاح ۵، آیات ۲۲ - ۲۴، میں حنوک کا زمانہ قریب تین ہزار قبل مسیح اور جملہ ایّامِ حیات ۳۶۵ سال تحریر ہیں۔ ۶۰ برس کی عمر میں ان کے ہاں بیٹا ہوا۔ پھر ''وہ ۳۰۰ برس خدا کے ساتھ چلا۔ وہ نہیں رہا کیونکہ خدا نے اس کو لے لیا۔'' اس پورے اصحاح یا باب میں سابق و مابعد انبیا کے لیے ''مر گیا'' کے لفظ آئے ہیں، صرف حنوک کی نسبت ''لے لیا گیا'' لکھا ہے اور بظاہر اسی امتیازی کلمے پر اس کے زندہ اٹھا لیے جانے کی اسرائیلی روایات مبنی ہیں۔ مسیحی عہد نامۂ جدید کے ایک خط سینٹ پال بنام عبرانیان (Hebreus، ۱۱:۵) میں بھی حنوک کا، اس لیے کہ موت نہ دیکھے، اٹھایا جانا (Translate = منتقل کیا جانا) آتا ہے۔ اِنھیں روایات کے رواج پانے سے عام مسلمانوں میں رفتہ رفتہ یہ عقیدہ پھیل گیا کہ ادریسؑ (حضرت عیسٰیؑ کی طرح) چوتھے آسمان پر زندہ ہیں جس طرح الیاسؑ اور خضرؑ زمین پر زندۂ جاوید ہیں۔ پھر ان بیرونی روایات میں طرح طرح کی اسلامی تعلیمات کی آمیزش ہوتی رہی، مثلًا یہ قصّہ کہ ادریسؑ نے ملک الموت سے امتحانًا روح قبض کرنے کی درخواست کی اور جب سے دوبارہ روح پالی تو جنّت سے نہیں گئے اور نہ دوبارہ روح قبض کیے جانے پر راضی ہوے اور قرآن کی دو آیتوں سے اپنے طرزِ عمل کی سند پیش کی (Wensinck، مقالۂ مذکور)۔ کئی حکایتوں میں ادریسؑ کے سورج (دیوتا یا فرشتے) سے خصوصی تعلقات دکھائے گئے ہیں۔ ان اساطیری عناصر سے نیز تورات میں ان کے ایام حیات تین ہزار برس قبل مسیح بتائے جانے سے ہم یہ قیاس کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ ادریسؑ کا زمانہ بہت قدیم یعنی ابراہیمؑ و نوحؑ سے پیشتر ہوگا جب کہ انسانوں میں سورج کی پوجا یا کواکب پرستی پھیلی ہوئی تھی۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید؛ (۲) تفسیر ابن جریر، طبع ثانی مصر ۱۳۸۳ھ، جز ۱۶ و ۱۷؛ (۳) البیضاوی: انوار التنزیل، مصر ۱۳۷۸ھ/ ۱۹۵۵ء؛ (۴) الزمخشری: الکشّاف، کلکتہ ۱۲۷۶ھ؛ (۵) عبدالماجد دریا بادی: تفسیر ماجدی، لاہور ۱۳۷۲ھ/ ۱۹۵۶ء؛ (۶) انگریزی ترجمۂ قرآن، از عبداللہ یوسف علی، طبع سوم، لاہور ۱۹۳۷ء؛ (۷) مشکوٰۃ المصابیح، مطبع مجیدی کان پور ۱۳۳۶ھ؛ (۸) *Holy Bible*، مستند سرکاری نسخہ مطبوعۂ برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی، لنڈن ۱۸۸۴ء؛ (۹) آ، طبع اوّل، لائڈن ۱۹۲۷ء، مادّۂ ادریس، از A. I. Wensinck وفہرست مآخذ؛ (۱۰) دائرۃ المعارف الاسلامیۃ، عربی، مجلۂ اوّل، جزء ثامن، مع حاشیۂ فرید وجدی، مصر ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۹ء؛ (۱۱) یوسف القفطی: اخبار الحکماء، طبع Julius Lippert، لائپزگ ۱۳۲۰ھ/ ۱۹۰۳ء؛ ترجمۂ اردو، غلام جیلانی برق، انجمن ترقی اردو، دہلی ۱۹۴۵ء.

(سیّد ہاشمی فرید آبادی)

اِدْرِیْس اوّل: ادریس اوّل بن عبداللہ بن عبداللہ بن الحَسَن [رک بآن] * مغرب میں ادریسیہ خاندان کا علوی بانی۔ اس نے عباسی خلیفہ موسٰی الہادی [رک بآن] کے خلاف علویوں کے خروج میں حصّہ لیا اور جب ۳ ذوالحجّہ ۱۶۹ھ/ ۱۱ جون ۷۸۶ء کو اس کا بھتیجا الحسین بن علی بن الحسن مکۂ [معظّمہ] کے قریب فخّ [رک بآن] کے میدان میں، جہاں اس نے خود بھی جنگ میں شرکت کی تھی، شکست کھا کر مارا گیا تو وہ کچھ مدت تک روپوش رہا، لیکن بعد میں اپنے ایک وفادار مولٰی الرّاشد کی معیّت میں مصر پہنچنے میں کامیاب ہو گیا اور وہاں کے صاحب برید (پوسٹ ماسٹر) الواضح نامی کی مدد سے، جو باطنًا شیعہ تھا، المغرب کی طرف بچ نکلا۔ یہاں بربر قبیلے اَوْرَبَہ کے سردار اسحٰق بن محمد نے اس کا استقبال کیا۔ اس سردار کی تحریک پر ۴ رمضان ۱۷۲ھ کو اَوْرَبہ قبیلے نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور بعد میں زناتہ، زَوَاغَہ، لمایَہ، لُوَاتہ، غُمارہ اور سَدّرَاتہ کے قبائل نے بھی، جو موجودہ مرّاکش کے شمالی حصّے میں آباد تھے؛ لیکن ان بربروں کا جو ذرا ہی پہلے خارجی عقیدہ رکھتے تھے اس طرح ایک علوی سے بیعت کر لینا مذہبی مقاصد سے زیادہ سیاسی مصالح پر مبنی تھا۔ ادریس نے صرف امام کا لقب اختیار کیا اور بقول البکری اس نے اسحٰق بن محمد کی معتزلی تعلیمات بھی قبول کر لیں۔ اس نے تامِسْنا کے ضلع میں یہودیوں، نصرانیوں اور کفار کے قبیلوں پر حملہ کیا، جنھیں اس نے بظاہر بآسانی شکست دے دی۔ پھر ۱۷۳ھ یا ۱۷۴ھ/ ۷۸۹ - ۷۹۰ء کے قریب اس نے مشرق کی جانب حملہ کیا اور تلمسان (اغادیر) پر قبضہ کر کے وہاں کے عملًا خود مختار حاکم محمد بن خَیر بن سُوْلَت کو زیر کیا اور محمد مذکور نے اسے امامِ برحق تسلیم کر لیا۔ تلمسان میں وہ کچھ مدّت تک مقیم رہا اور یہاں اس نے ماہ صفر ۱۷۴ھ میں ایک مسجد تعمیر کی، جس کا وہ منبر جس پر اس کا نام کندہ تھا ابن خلدون کے زمانے تک

موجود تھا۔ جب وہ اپنے پائے تختُ اُلیلی (قدیم Volubilis) میں واپس آیا تو تھوڑے ہی دن بعد بظاہر خلیفہ ہارون الرشید کی انگیخت پر ایک شخص سلیمان الشماخ نامی نے یکم ربیع الثانی ۱۷۷ھ/ ۱۶ جولائی ۷۹۳ء کو اسے زہر دے دیا۔ بعض مؤرّخین نے اس قتل کے متعلّق جن جزئیات اور ذرائع قتل (تربوز کا ایک ٹکڑا، انگور کا ایک دانہ، خلال یا منجن) کا ذکر کیا ہے، نیز یہ کہ الرّاشد نے قاتل پر مقدمہ چلایا، وہ سب محض افسانوی اضافے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روض القِرطاس (طبع Tornberg)، ۱: ۵-۱۰؛ (۲) البکری، کتاب المسالک (طبع دیسلان)، ص ۱۱۸-۱۲۲؛ (۳) ابن العِذاری: البیان المُغرب، ۱: ۷۲-۷۴، ۲۱۷ ببعد؛ (۴) عبدالرحمٰن ابن خَلدُون: کتاب العِبَر، ۷: ۱۴ و ۴: ۱۲-۱۳؛ (۵) وہی مصنّف: *Hist. des Berbères* (ترجمہ دیسلان)، ۱: ۲۹۰ و ۲: ۵۵۹-۵۶۱؛ (۶) Desvergers: *Hist. de l' Afrique et de la Siciles*، ص ۸۹-۹۱، حاشیہ ۹۷؛ (۷) ابو المحاسن: النُّجوم [الزّاھرۃ]، ۱: ۴۳۳، ۴۵۲؛ (۸) نامعلوم مصنّف: جمع تواریخ مدینۃ فاس (*Storia di fās*، طبع Cusa، پلرمو (Palermo) ۱۸۷۵ء)، ص ۳، ۱۳-۱۵؛ (۹) ابن ابی دینار: کتاب المؤنس، ص ۴۶؛ (۱۰) ابن واضح الیعقوبی: *Historiae*، ۲: ۴۸ ببعد؛ (۱۱) المسعودی: *Prairies d'Or* (طبع بار بیہ دینار Barbier de Meynard)، ۶: ۱۹۳؛ (۱۲) الطبری: *Annales*، ۳: ۵۶۰ ببعد؛ (۱۳) یحییٰ بن خلدون: بُغیَۃُ الرُّوّادُ (طبع Bel) متن، ۱: ۷۸ ببعد؛ (۱۴) ابن القاضی: جَذْوَۃ الاقتباس (فاس ۱۳۰۹ھ)، ص ۶-۱۰؛ (۱۵) ادریس بن احمد: الدّرر البہیّۃ (دو جلد، فاس ۱۳۱۴ھ)، ۲: ۲-۷؛ (۱۶) احمد الحلبی: الدّر النفیس (فاس ۱۳۲۴ھ)، ص ۷۹-۱۰۹، ۱۲۱-۱۴۱، ۱۴۴-۱۴۹؛ (۱۷) Leo Africanus: *Dell' Africa* (طبع Ramusia: *Primo volume delle navigazioni*، وینس ۱۹۰۳ء)، ورق ۳۱ ڈی؛ (۱۸) Fournel: *Les Berbers*، ۱: ۲۹۵-۴۰۰، ۴۴۷-۴۴۹؛ (۱۹) A. Müller: *Der Islam* etc.، ۱: ۴۸۸، ۴۹۲، ۵۵۰.

(René Basset باسے)

---

* **اِدْرِیس ثانی:** ادریس اوّل [رک بآن] کا بیٹا اور جانشین۔ ادریس اوّل نے مرتے وقت کوئی اولاد نہ چھوڑی تھی، لیکن اس کی ایک لونڈی کَنزَہ نامی اس سے حاملہ تھی۔ اس کے مولیٰ الرّاشد نے بربروں کو اس پر راضی کر لیا کہ وہ بچے کی پیدائش تک انتظار کریں اور اگر نومولود لڑکا ہو تو اس کی امامت اور اپنے باپ کی جانشینی کا اعلان کر دیا جائے۔ یہ توقع پوری ہوئی۔ کَنزَہ کے ہاں یکم جمادی الاُخریٰ ۱۷۷ھ/ [۱۳ ستمبر] ۷۹۳ء کو لڑکا پیدا ہوا۔ اسے ادریس اوّل کا جانشین تسلیم کر لیا گیا اور الرّاشد کی نگرانی میں دے دیا گیا۔ الرّاشد کو خاندان ادریسیہ سے جو والہانہ محبت تھی اس کے باعث اسے ابراہیم بن الاغلب کے تشدّد کا، جو افریقیہ [تونس] کا تقریباً خود مختار حاکم تھا، نشانہ بننا پڑا۔ اسے بھی اس کے آقا کی طرح ہلاک کر دیا گیا، لیکن بہلول نامی ایک بربر نے اس کی جگہ لے لی۔ جب اسے بھی ابراہیم نے اپنے ساتھ ملا لیا تو بہلول کو اتالیقی کی خدمت ابو خالد یزید بن الیاس کے حوالے کرنا پڑی۔ اس قسم کی مزید سازشوں کا سدِّ باب کرنے کی غرض سے قبائل بربر نے یازدہ سالہ ادریس کو تخت نشین کر دیا اور اُلیلی کی جامع مسجد میں اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی؛ تاہم ابراہیم نے اپنی چالبازیاں جاری رکھیں۔ ادھر ادریس نے عربوں کو علانیہ ترجیح دے کر اور ایک عرب کو وزیر بنا کر بربروں کو اپنے سے کشیدہ کر دیا۔ جب وہ پندرہ برس کا ہوا تو اس نے اسحٰق بن محمد کو قتل کرا دیا حالانکہ اس نے اس کے باپ کی نہایت قابلِ قدر خدمات انجام دی تھیں۔ اس اقدام کے لیے اس نے بہانہ یہ کیا کہ وہ ابراہیم بن اغلب سے ساز باز کر رہا تھا۔ اس سخت فعل سے، جو یقیناً خلافِ انصاف تھا، اس نے ہر قسم کی بغاوت کے امکان کا سدِّ باب کر دیا۔ اسی زمانے کے قریب، یعنی ۱۹۲ھ/ ۸۰۸ء میں، اس نے فاس [رک بآن] میں اپنا نیا پائے تخت تعمیر کیا، اور جب وہ اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے دوبارہ اپنی رعایا سے حلف وفاداری لیا۔ اس وقت ابراہیم بن الاغلب بعض بغاوتوں کے فرو کرنے میں مصروف تھا اور اس لیے ادریس کے معاملات میں دخل نہ دے سکا۔ اس کے ساتھ ہی ادریس نے بھی اپنی حکمت عملی بدل دی اور بربروں سے زیادہ دوستانہ روابط قائم کر لیے، مَصمُودہ بربروں کے خلاف ایک مہم ختم کرنے کے بعد، جس میں اس نے ان کے کئی شہر فتح کر لیے، وہ تلمسان (اغادیر) پر چڑھ آیا، کیونکہ یہ شہر خود مختار ہو گیا تھا اور یہاں کی حکومت اپنے عم زاد بھائی محمد بن سلیمان بن عبداللہ کے سپرد کر دی۔ خارجی بربروں کے خلاف کئی جنگیں کرنے کے بعد، جن کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی، وہ ماہ ربیع الاوّل ۲۱۳ھ (۲۰ مئی-۱۸ جون ۸۲۸ء) میں چھتیس سال کی عمر میں فوت ہو گیا۔ بقول ابن خلدون اسے زہر دے دیا گیا اور البکری لکھتا ہے کہ انگور کے ایک بیج سے اس کا دم گھٹ گیا۔ اُس بادشاہ کی شہرت محض فاس کا بانی ہونے کی بنا پر ہے اور اسی وجہ سے اس کی یاد آج تک بھی مرّاکش میں اس حد تک تازہ ہے کہ وہاں کے فقیر اب بھی اس کے نام پر بھیک مانگتے ہیں۔ گو ہمیں اس کے اور اس کے باپ کے سوانح زندگی کے متعلّق بہت کم معلومات حاصل ہیں، لیکن یہ بات واضح ہے کہ ادریس ثانی اپنے باپ ادریس اوّل کی نسبت کم اہمیّت رکھتا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زَرع: روض القرطاس، ص ۱۰-۲۷؛ (۲) ابن العذاری: البیان المُغرِب، ۱: ۲۱۸؛ (۳) البکری: کتاب المسالک، ص ۱۲۲ ببعد؛ (۴) الطَبری: *Annales*، ۳: ۵۶۲؛ (۵) عبدالرحمٰن بن خَلدُون: کتاب العِبَر، ۴: ۱۳-۴۴؛ (۶) وہی مصنّف: *Hist. des Berbères*، ۲: ۹۶۱-۹۶۳؛ (۷) Desvergers: *Hist. de l' Afrique*، ص ۸۹؛ (۸) یحییٰ بن خُلدون: بغیۃ الرواد، متن، ۱: ۷۴-۸۰؛ (۹) نامعلوم مصنّف: تواریخ مدینۃ فاس، ص ۳ ببعد؛ (۱۰) السَّلاوی: کتاب الاستقصاء، ۱: ۷۰-۷۵؛ (۱۱) ادریس بن احمد: الدّرر البہیّۃ، ۲: ۷-۱۱؛ (۱۲) محمد الکتّانی: الازھار العاطرۃ (فاس ۱۳۱۴ھ)، ص ۱۱۷-۱۸۵، ۱۹۴-

۳۲۹؛ (۱۳) وہی مصنّف: سَلْوۃ الانفاس (۳ جلدیں، فاس ۱۳۱۶ھ)، ۱: ۶۹ ببعد؛ (۱۴) احمد الحلبی: کتاب الدُّرّ النفیس، ص ۱۴۹-۲۱۹، ۲۲۳-۲۶۴، ۲۸۰-۲۹۰، ۲۹۶-۲۹۸، ۳۰۸-۳۳۰، ۳۳۴-۳۸۶ (تفصیلی حالات، خاص طور پر ادریس کی صفاتِ حسنہ اور کرامات)؛ (۱۵) Leo Africanus: *Dell' Africa*، ورق ۳۱ ڈی؛ (۱۶) Fournel: *Les Berbers*، ۱: ۴۴۹ ببعد، ۴۵۵-۴۵۷، ۴۶۰-۴۶۷، ۴۷۱-۴۷۷، ۴۹۶ ببعد؛ (۱۷) A. Müller etc.: *Der Islam*، ۱: ۵۵۰.

(باسے René Basset)

---

* **اَلاِدْرِیسی:** (قدیم املا اِدْرِیسی Edrisi) ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن ادریس الحَمُّودی (دیکھیے مادّۂ بَنو حَمُّود) الحسنی، المعروف بالشریف الادریسی (رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی اولاد میں سے ہونے کی بنا پر)، ۴۹۳ھ/ ۱۱۰۰ء میں سَبْتہ (Ceuta) میں پیدا ہوا اور ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۵ء [؟ ۱۱۶۴ء] میں فوت ہوا (خاص طور پر قَلَمی کتبۂ خدیویہ کی فہرست الْکُتُبُ الْعَرَبِیَّة، ۵: ۱۶۶)۔ اس نے قرطبہ میں تعلیم پائی اور اس لیے القُرْطُبی بھی کہلایا ہے (*Biblioteca Arabo-Sicula*، ص ۶۱۰، نیز اطالوی ترجمہ، ۲: ۴۸۷)۔ اس کی کنیت اور نسبت ابن الشَّرِی (البَیْزری) کی، جو ابن بَشْرون نے خریدۂ عمادالدین میں دی ہے، کوئی توضیح نہیں ہوسکی۔ متعدد ملکوں کا سفر کرنے کے بعد ایک طویل مدت تک اس نے پلرمو (Palermo) میں قیام کیا اور صقلیہ کے نارمن بادشاہ روجر (Roger) ثانی کے دربار میں رہا (اسی لیے اسے الصَّقَلی بھی کہا جاتا ہے)۔ راجر کی موت (۵۴۸ھ/ ۱۱۵۴ء) سے تھوڑے ہی عرصے پہلے اس نے دنیا کے اس نقشے کا بیان مکمل کیا جو اس نے چاندی کے ایک بڑے قرص پر بنایا تھا، یعنی ''روجر کی کتاب'' یا کتاب رُوجار، یا الکتاب الرّجاری یا نزھۃ المشتاق فی اختراق الآفاق، جس کا عربی متن (مع ۷۱ نقشوں کے) جزئی طور پر شائع ہوا ہے، لیکن جس کے سارے متن کا (نہایت غلط) فرانسیسی ترجمہ Amédée Jaubert ۱۸۳۶-۱۸۴۰ء) نے کیا ہے۔ ولیم (William) اوّل (۱۱۵۴-۱۱۶۶ء) کے لیے الادریسی نے جغرافیے کی اس سے بھی بڑی کتاب روض الأُنس و نُزْھَۃُ النَّفْس یا کتاب المَمالک (والمسالک) لکھی، لیکن اس کا صرف ایک اقتباس کتاب خانۂ حکیم اوغلوعلی پاشا، استانبول، میں محفوظ ہے (شمارہ ۶۸۸) (جس کا پتہ کوئی دس سال پہلے ہوروِوٹز (J. Horovitz) نے استانبول کے کتب خانوں میں اہم تاریخی مخطوطات تلاش کرتے وقت چلایا تھا)۔ کتاب رُوْجَار کا سرسری خلاصہ مسمّٰی بہ نُزْھَۃُ الْمُشْتاق فی ذِکْرِ الْاَمْصَار وَ الْاَقْطَار والْبُلْدَان والْجُزُرْ والْمَدَائِن والآفاق ۱۵۹۲ء جیسے ابتدائی زمانے میں روما سے شائع ہوا تھا۔ اس کا لاطینی ترجمہ دو ماروِنی (Maronites) راہبوں Gabriel Sionita اور Joannes Hesronita نے *Geographia Nubiensis* کے نام سے ۱۶۱۹ء میں کیا، جو بہت غلط ہے) یہ نام اقلیم ہشتم، حصّہ ۴، کے شروع میں، جہاں نیل کے منابع کا ذکر ہے، لفظ ''ارضہا'' یعنی ''ان کی زمین'' کو غلطی سے ''ارضنا'' یعنی ''ہماری زمین'' پڑھنے کی وجہ سے رکھا گیا)۔

عربی دان علما کے کرنے کا ایک انتہائی ضروری کام یہ ہے کہ وہ اُن مخطوطوں کی مدد سے جن کا اس وقت علم ہے، یعنی پیرس (۲)، اوکسفرڈ (۲)، استانبول (صرف آیا صوفیا، کیونکہ فہرستوں کے انتہائی مجمل بیانات محض ۱۵۹۲ء کے روم والے نسخے یا جوبرٹ (Jaubert) کے متعلّق ہیں) پیٹروگراڈ اور قاہرہ کے، قرونِ وسطیٰ کی اس اہم ترین جغرافیائی تصنیف کا تصحیح کردہ متن اور محشّی ترجمہ مع ضروری نقشوں کے شائع کریں۔ استانبول کے مختصر اور یکتا مخطوطے کی اشاعت کے متعلّق میں خود پہلے سے سوچ رہا ہوں کیونکہ میرے پاس اس کے عکس موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) Reinaud: *Géographie d' Aboulféda*، تمہید عمومی، ص cccxvi - cccx، cxxii - cxiii؛ (۲) Amari: *Storia dei Mus-ulmani di Sicilia*، ۳: ۴۵۲-۴۶۰، ۶۶۲-۶۶۸؛ (۳) وہی مصنّف: *Biblioteca Arabo-Sicula*، ترجمہ، ۱: xxvi - xxviii و ۲: ۴۸۷-۴۸۹؛ (۴) ڈوزی (Dozy) و دخویہ (De Goeje): *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، لائڈن ۱۸۶۶ء؛ (۵) Saavedra: *España*، ۱۸۸۵ء؛ (۶) *L' Italia descritta nel "Libro del re Ruggero" compi-lato da Edrisi, testo arabo pubblicato conversione e note da Amari e Schiaparelli*، روم (Lincei) ۱۸۷۸-۱۸۸۳ء؛ (۷) بلوشے (Blochet): *Contribution a l'étude de la Cartog-raphie chez les Musulmans*، بونہ (Bône) ۱۸۹۸ء (*Bulletin de l' Académie d' Hippone*)، اس میں الادریسی کے بنائے ہوئے شمالی افریقہ کے دو رنگین نقشے بھی ہیں؛ (۸) Brandel: *Om och ur den arab-iska geografen Idrisi*، Upsala ۱۸۹۴ء، شام اور فلسطین پر عربی اور سویڈی زبان میں (نامکمل مآخذ کے ساتھ)؛ (۹) Seybold: *Edrisiana I. Triest*، در *ZDMG*، ۶۳ (۱۹۰۹ء): ۵۹۱-۵۹۶؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Analecta Arabo-Italica*، در *Centenario Amari* (۱۹۱۰ء)، ۲: بالخصوص ص ۲۱۳-۲۱۵؛ (۱۱) Krumbacher: *Gesch. der byzantin. Litteratur*، طبع دوم، ص ۴۱۱؛ (۱۲) Lagus: *Oriental. Kongress Florenz*، ۱: ۳۹۵-۴۰۱ (صوبہ جات بالتکی Baltic)؛ (۱۳) نورلدیکہ: *Finnland*، Dorpat ۱۸۷۳ء؛ (۱۴) Seippel: *Rerum Normann-icarum fontes arabici*، کرسٹیانا ۱۸۹۳ء؛ (۱۵) Grandidier: *Madagascar*، (نقشۂ الادریسی)؛ (۱۶) H. v. Mzik: *Ptolemaeus und die Karten der arab Geog-raphen*، مع ۷ نقشوں کے [تین نقشے الادریسی کے]، وی انا ۱۹۱۵ء (اقتباس از *Mitteilungen der K. K. geogr. Gesellsch*، وی انا ۱۹۱۵ء، ج ۵۸،

شمارہ ۳)؛(۱۷) W. Tomaschek: *Hämushalbinsel* (بارھویں صدی)، در *Sitz.- Ber. d. Wiener Ak.*، ج ۱۱۳ (۱۸۸۶ء)؛(۱۸) ماسینیوں (Mass-ignon): *Le Maroc*، الجزائر ۱۹۰۶ء؛ (۱۹) Leclerc: *Historie de la médecine arabe*، ۲: ۶۵-۷۰: کتاب المُفْرَدات (Simplicia)؛(۲۰) ڈسٹنفلڈ *Lüdde's Ztschr. f. vgl. Erdkunde*، ۱ (۱۸۴۲ء): ۴۱؛ (۲۱) Lelewel: *Géographie du Moyen Âge*، ۱۸۵۲-۱۸۵۷ء؛ (۲۲) *Encyclopédie arabe*، ۲: ۶۷۴؛ (۲۳) سامی: *Dictionnarie Universel*، [قاموس الاعلام] ص ۸۱۲.

(C. F. SEYBOLD)

---

* **اِدْرِیسِیَّہ**: ادریس اوّل اور ادریس ثانی کی حکومتوں سے ہم اوپر بحث کر آئے ہیں۔ اس خاندان کا زوال مؤخّر الذکر کی وفات پر ہوا۔ ادریس ثانی کے گیارہ بیٹے تھے، جن میں محمد، جو سب سے بڑا تھا، اس کا جانشین ہوا، لیکن اپنی دادی کَنْزَہ کی تحریک پر اس نے ریاست کو متعدد جاگیروں میں تقسیم کر کے اپنے بھائیوں کے نام کر دیا، جن میں بعض یقیناً خُرد سال ہوں گے۔ گو ایک طرح سے اس نے ان پر اپنی سیادت تو قائم رکھی لیکن یوں ان رقابتوں اور نزاعوں کا سدِّ باب نہ ہو سکا جو اس کی سلطنت میں پیدا ہو رہے تھے۔ یہ تقسیم کیسے کی گئی، اس پر مؤرّخین کو آپس میں اگرچہ پورا پورا اتفاق نہیں، بایں ہمہ اس کی اغلب شکل یہ تھی: القاسم کو طنجہ، سبتہ، حَجَرُ النَّسْر اور طَیْطُوَان کا علاقہ دیا گیا؛ عمر کو تِنْقِی ساس اور تَرْغا؛ داؤد کو ہُوَارا، تَسُوْل اور تازَہ اور غِیَاثہ کا خطہ؛ یحییٰ کو بصرہ، اَصِیْلَہ اور العرائش (Larache)، عبداللہ کو اَغْمات اور نُفِیْس اور سُوس کے علاقے؛ عیسیٰ کو شالا (Chella)، سَلَا (Salé)، اَزِمُّور اور تامسنا کا خطہ؛ احمد کو مِکْناس اور تادلہ؛ حمزہ کو اُلیلی اور اس کے توابع؛ مگر تلمسان (اغادیر) محمد بن سلیمان ہی کے ہاتھوں میں رہا، جو ادریس ثانی کا ابن عم تھا۔ یوں اس تقسیم کے ساتھ ہی خانہ جنگی شروع ہو گئی اور عیسیٰ اور قاسم کے علاقے، جنھوں نے اپنے بھائی محمد کے خلاف بغاوت کی تھی، عمر کے قبضے میں آ گئے۔ ربیع الثانی ۲۲۱ھ/ [مارچ] ۸۳۶ء میں فاس کے امام کا انتقال ہو گیا اور اس کا جانشین اس کا بیٹا علی ہوا، مگر رجب ۲۳۴ھ/ [جنوری] ۸۴۸ء میں اس کی جگہ اس کے بھائی یحییٰ نے لے لی۔ یحییٰ ہی قیروان کی مشہور و معروف مسجد کا بانی ہے، جو ۲۲۵ھ/ ۸۵۹ء (قب فاس، میں تعمیر ہوئی۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا یحییٰ ثانی ہوا، مگر اس کے خسر اور ابن عم علی بن عمر نے ان شورشوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جو یحییٰ اوّل کی وفات پر برپا ہوئیں فاس پر قبضہ کر لیا اور ادریس ثانی کی سلطنت کو ایک حد تک پھر سے نئی شکل دی؛ لیکن اس نے بربری صفریہ کی ایک بغاوت میں شکست کھائی؛ لہٰذا زمامِ خلافت اب اس کے ایک اَور ابن عم یحییٰ ثالث ابن القاسم کے ہاتھ میں چلی گئی؛ ابن القاسم مِقْدام کے نام سے مشہور تھا؛ مگر پھر انقلاب ہوا اور اب سلطنت ۲۹۲ھ/ ۹۰۵ء میں یحییٰ رابع ابن ادریس بن عمر کے ہاتھ میں آ گئی۔ ادھر بیرونی خطرات نے اس خانہ جنگی میں مزید پیچیدگیاں پیدا کر دیں۔ افریقیہ اور وسطی مغرب سے فاطمیوں نے اغلبیوں کے بے دست و پا خاندان کو بے دخل کر دیا تھا۔ دوسری جانب مغرب کو بیزین سے خطرہ تھا، جسے امویوں کے ماتحت روز بروز فروغ ہو رہا تھا۔ علاوہ ازیں ملک کے اندر بھی مکناسہ کے سردار موسیٰ بن ابی العافیہ نے، جو ادریسیوں کا جانی دشمن تھا، مُلُویہ کی وادی میں ایک آزاد حکومت قائم کر لی، گو فاس میں فاطمی سپہ سالار مصالہ (قب فاطمیہ، ص ۸۹) موسیٰ بن ابی العافیہ کے عم زاد بھائی نے ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء میں اس کا زور توڑ دیا، لہٰذا اس خاندان کے شہزادوں کو ریف اور غُمارہ [رک بآں] میں پناہ گزیں ہونا پڑا۔ الحسن بن محمد بن القاسم کے زمانے میں جسے بہ سبب اُن زخموں کے جو اس نے لگائے الحجّام (فصّاد) بھی کہتے ہیں، بظاہر ان کی حالت کسی قدر سنبھل گئی۔ اس نے فاس کو پھر اپنے قبضے میں لے لیا۔ ۳۱۴ھ/ ۹۲۶ء میں موسیٰ بن ابی العافیہ کو شکست دی اور اپنے آبا و اجداد کے علاقوں کا ایک حصّہ واپس لے لیا۔ اس اثنا میں اموی ملیلہ پر قابض ہو چکے تھے۔ یوں انھیں مغرب میں قدم جمانے کے لیے ایک جگہ مل گئی۔ الحسن کو فاس کے قیروانی محلے کے عامل نے موسیٰ کے حوالے کر دیا، جس نے اس سے بھاگنے کی کوشش میں جان دے دی۔ آخری زمانے میں ادریسیوں کے پاس صرف دو چھوٹی چھوٹی ریاستیں رہ گئی تھیں، جن میں ریف کا ایک حصّہ اور طنجہ سے سبتہ [رک بآں] تک غمارہ کا علاقہ شامل تھا، لیکن موسیٰ بن ابی العافیہ کی عداوت نے وہاں بھی ان کا پیچھا نہ چھوڑا۔ علاوہ ازیں اندلس کے امویوں کا سبتہ پر قبضہ ایک اَور کاری ضرب تھی جو ادریسیوں پر لگی۔ یوں ۳۱۹ھ/ ۹۳۱ء میں سلطنت کا بہت سا علاقہ ان کے ہاتھ سے نکل گیا۔ کچھ دنوں کے بعد اگرچہ انھوں نے سبتہ میں سر نکالا لیکن خلیفۂ قرطبہ کے عاملوں کی حیثیت سے۔ حجر النصر [رک بآں] میں انھیں دکھاوے کے لیے کچھ اختیارات دے دیے گئے۔ ۳۶۳ھ/ ۹۷۴ء میں بالآخر ادریسیوں کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا اور ان کی سلطنت امویوں اور فاطمیوں میں بٹ گئی۔ یکم محرم ۳۶۴ھ/ ۲۱ ستمبر ۹۷۴ء (قب الحکم ثانی) کو اموی سپہ سالار غالب فاتحانہ قرطبہ میں داخل ہوا، جس کے جلو میں آخری ادریسی نام لیوا بھی شامل تھا۔ ادریسیوں کی حکومت دو سو برس تک قائم رہی۔ آگے چل کر اس خاندان کی ایک شاخ نے مالقہ (Malaqa) میں ایک ریاست قائم کر لی، جہاں وہ بیس برس سے کچھ اوپر حکومت کرتے رہے (قب حمودیّین)۔ مراکش میں بھی شرفا کے کچھ خاندان اپنا سلسلۂ نسب ادریسیوں سے ملاتے ہیں، جو ممکن ہے بعض صورتوں میں ٹھیک ہو، لیکن حقیقۃً یہ دعوٰی مشکوک ہے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی زرع: روضۃ القرطاس، ص ۲۷-۶۳؛ (۲) البکری: کتاب المسالک، ص ۱۲۳-۱۳۲، ۳۰۲ ببعد، ۳۲۵ ببعد، ۳۶۳ ببعد؛ (۳) دخویہ (De Goeje): *Descriptio al-Magribi*، ص ۱۲۲-۱۳۹؛ (۴) ابن العذاری: البیان المغرب، ۱: ۲۱۸-۲۲۲ و ۲: ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۱ ببعد، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۰-۲۶۹، ۳۰۱ (ترجمہ از Fagnan، ۱: ۳۰۴-۳۱۰ و ۲: ۳۴۷، ۳۵۰ ببعد، ۳۵۸،

۳۹۶، ۳۹۸، ۴۰۴-۴۱۸، ۴۶۷ ببعد)؛ (۵) عبدالرحمٰن بن خلدُون، کتاب العِبَر، ۴: ۱۴-۱۸؛ (۶) *Histoire des Berbères*، ۲: ۵۶۳-۵۷۱؛ (۷) یحییٰ بن خلدون، بغیة الرُوّاد، ۱: ۸۰-۸۳ (متن)؛ (۷) نامعلوم مصنّف: تواریخ مدینة فاس، ص ۴-۱۳؛ (۸) ابن ابی دینار: کتاب المؤنس، ص ۹۹-۱۰۱؛ (۹) Lavoix: *Catalogue des monnaies musulmans de la bibliothèque nationale*، ۱: ۳۷۱-۳۹۸؛ (۱۰) السلاوی: کتاب الاستقصاء، ۱: ۷۵-۸۱، ۸۴-۸۶، ۸۷-۸۹؛ (۱۱) محمد الکتّانی: الازھار العاطرة، ص ۱۸۵-۱۹۴؛ (۱۲) ادریس ابن احمد: الدرر البھیّة، ۲: ۱۱-۱۵ (اس جلد کے آخری حصے میں ان خاندانوں کا ذکر ہے جن کا سلسلۂ نسب ادریس سے ملتا ہے)؛ (۱۳) Salmon: *Les Chorfa Idrisides de Fas*، *Archives marocaines*، ۱: ۴۲۵-۴۵۳)؛ (۱۴) Fournel: *Les Berbers*، ۱: ۴۹۶-۵۰۴ و ۲: ۹-۲۱، ۱۴۱-۱۴۳، ۱۵۴-۱۵۹، ۲۱۹ ببعد، ۲۸۶-۲۹۰، ۲۹۴ ببعد، ۳۰۲ ببعد، ۳۲۵ ببعد، ۳۶۸ ببعد؛ (۱۵) A. Müller etc.: *Der Islam*، ۱: ۵۵۰، ۶۱۰، ۶۱۳-۶۱۵، ۶۱۷-۶۲۲ و ۲: ۵۲۹، ۵۶۳.

(باسے René Basset)

---

* **اَدِغہ**: رک بہ مادّۂ چرکیس.

---

* **اَدْفُو** (اِدْفُو Edfu) [یا اُتْفُو (قاموس الاعلام)]، بالائی مصر میں ایک صوبے کا صدر مقام، جو دریاے نیل کے مغربی کنارے پر واقع ہے۔ یونانیوں کے عہد کا قدیم نام اپولینو پولیس کبیر (Apollinopolis Magna) تھا۔ اس کا عربی نام قبطی زبان کے اَتْبُو سے معرّب ہے.

مسلمانوں کی عمل داری کے آغاز میں یہ شہر اُسْوان کے کُورے میں شامل قاہرہ سے جنوب کو جانے والے کاروانوں کی شاہراہ پر واقع تھا، لیکن قرونِ وسطیٰ کے صرف ایک سیّاح ابن بطّوطہ نے اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ وہ اُرْمَنْت کے جنوب میں ایک دن اور ایک رات کی مسافت پر واقع ہے۔ الدمشقی نے اَدْفُو کے مندر کا محض ذکر کیا ہے؛ اس کا کچھ اَور حال نہیں لکھا، کیونکہ اس زمانے میں وُہ لازماً ریت کے اندر دب گیا ہوگا۔ گرینجر (Granger) نے ۱۷۳۰ء میں اس کا ذکر کیا ہے اور کسی یورپی مصنّف کے قلم سے اس شہر کا تذکرہ پہلی بار یقیناً اسی کے ہاں ملتا ہے۔ اس نے اس جگہ ''ایک مندر کے کھنڈر'' دیکھے ''جس میں کوئی شخص داخل نہیں ہوسکتا تھا اور جو ریت، مٹی اور ملبے سے اٹا ہوا تھا''۔ اس سے زیادہ واضح اور مکمل بیان کے لیے آگے چل کر ہمیں Vivant Denon کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جو اس مندر کو دیکھ کر بہت زیادہ متأثّر ہوا۔ ۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء میں بعض خشت سازوں کی بدولت ایک عورت کا مجسمہ برآمد ہوا۔ اس عورت کو تخت پر بیٹھے دکھایا گیا تھا۔ اور اس پر ہیرو غلیفی رسم الخط میں ایک کتبہ ثبت تھا.

معلوم ہوتا ہے کہ اَدْفُو کا ضلع بہت زرخیز رہ چکا ہے، بالخصوص کھجور کے درختوں کی بہت افراط تھی۔ یہاں کھجوریں پیس کر اس کے آٹے کے کیک بنائے جاتے تھے۔ مملوکوں کے عہد میں یہاں کے ۷۶۲, ۲۴ فدّان [ایکڑ] کے رقبے سے ۱۷, ۰۰۰ دینار مالیہ وصول ہوتا تھا۔ الاَدْفُوی اس شہر کے باشندوں کے اوصافِ حمیدہ کا بہت مدّاح ہے۔ وہ انھیں کریم النفس، محتاط، مخلص، مہمان نواز اور متمیّز بتاتا ہے.

معلوم ہوتا ہے کہ اس شہر میں کچھ ایسے واقعات رونما نہیں ہوے جو تاریخی حیثیت سے قابلِ ذکر ہوں.

مآخذ: (۱) المَقْرِیزی: خِطَط، در *MIFAO*، ۴۹: ۱۲۵ (مع فہرست مآخذ)؛ (۲) یاقوت، ۱: ۱۶۸-۱۶۹؛ (۳) ابن دُقْماق، ۵: ۲۹؛ (۴) *Égypte de Murtadi*، طبع ثانی از Wiet، مقدمہ، ص ۱۱۳-۱۱۴؛ (۵) کارّے (Carré): *Voyageurs français en Égypte*، ۱: ۶۵، ۸۹، ۱۳۴.

(وِیٹ G. Wiet)

اَدَل: مشرقی افریقہ کی ان اسلامی ریاستوں میں سے ایک جنھوں نے * مسلمانوں اور حبشہ کے عیسائیوں کی باہمی جنگوں میں اہم حصّہ لیا۔ المَقْرِیزی (اِلْمَام بِاَخْبَارِ مَنْ بِاَرْض الْحَبَشَةِ مِنْ مُلُوْكِ الْاِسْلَام، قاہرہ ۱۸۹۵ء، ص ۵) نے جنوبی اور مشرقی حبشہ کی حسبِ ذیل سات اسلامی ریاستیں شمار کی ہیں، جنھیں وہ ''مَمَالِک بِلَادِ زَیْلَع'' نام دیتا ہے: اَوْفات (عام شکل اِیْفَات ہے)، دَوَارو، اَرَبَیْنی (اَرَبَیْنی، اَرَبَبْنی) ہَدْیا، شَرْخا، بَالِی، دَارَہ۔ حبشہ کے وقائع ناموں سے بعض دیگر ریاستوں کا بھی پتا چلتا ہے، جن کی حیثیت مذکورۂ بالا ریاستوں کی سی تھی، اور انھیں میں سے ایک اَدَل ہے۔ اَدَل (عَدَل) ان ریاستوں کے مشرق اقصیٰ میں واقع ہے اور عصرِ حاضر کے تقریباً اس علاقے پر مشتمل ہے جو فرانسیسی بلادالصُومال کا ساحلی علاقہ ''Côte française des Somalis'' کہلاتا ہے۔ اس جگہ کے باشندے کچھ تو صومالی ہیں اور کچھ عَفَر (دَنَاقِل [رک بہ مادّۂ دُنْقُلی])۔ اس ریاست کا ذکر پہلی بار ان جنگوں کے سلسلے میں آیا ہے جو مسلمانوں اور حبشہ کے بادشاہ عَمْدَہ صِیون (Amda Ṣeyōn)، (۱۳۱۴-۱۳۴۴ء) کے درمیان ہوئیں۔ زَیْلَع پر عَمْدَہ صیون کی یلغار (۱۳۳۲ء) کے موقع پر اَدَل کے حکمران نے اس کا راستہ روکنے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی اور مارا گیا۔ اَدَل کے حکمرانوں کا لقب عربی کتابوں میں امیر اور آگے چل کر امام بھی ملتا ہے، لیکن حبشہ کے وقائع ناموں میں ''نجاشی'' (Negūs بادشاہ) ہے۔ اَدَل پندرھویں صدی عیسوی میں اِیْفات (اَوْفات [رک بآن]) کا ایک حصّہ تھا، چنانچہ پندرھویں صدی میں اَدَل کا امیر ایفات پر بھی حکومت کرتا تھا اور اس کا صدر مقام ہَرَر کے مشرق میں دَگَر کے مقام پر تھا۔ زَرْاَہ یعقوب (۱۴۳۴-۱۴۶۸ء) اور بَنْدَہ ماریام (۱۴۶۸-۱۴۷۸ء) بادشاہوں کے عہد میں حبشہ اور اَدَل کے درمیان گفت وشنید ہوئی اور

بعدازاں لڑائیاں ہوئیں، جن میں کبھی کسی کا پلّہ بھاری رہتا کبھی کسی کا۔ اَدَل کی ریاست کئی بار ان مسلمانوں کے لیے پناہ گاہ کا کام بھی دیتی رہی جو اہلِ حبشہ سے بچنے کی خاطر زیادہ دور کے مغربی اضلاع سے بھاگ کر آتے تھے، لیکن بسا اوقات اہلِ حبشہ ان کا پیچھا کرتے ہوئے وہاں بھی پہنچ جاتے تھے۔ مسلمان مصنّفین (المَقْرِیزی اور عرب فقیہ: فتوح الحبشة) اَدَل کا کوئی ذکر نہیں کرتے، البتہ اگر ''عدل الامراء'' (المقریزی، مقام مذکور، ص ۲) سے اَدَل مراد ہو تو دوسری بات ہے۔ ان کے ہاں اس علاقے میں صرف سلطنت زَیْلَع کا ذکر ملتا ہے۔ علاوہ بریں ادل کا بادشاہ محمد بن اَرْوِی بَدْلای (Perruchon: *Chroniques de Zar'a Ya'eqôb et de Ba'eda Mâryâm*، ص ۱۳۱) سلاطین زَیْلَع کے خاندان میں سے تھا۔ وہ مشہور و معروف سعد الدین کا پوتا تھا، جس کے نام پر اس خاندان اور ملک کو ''برّ سعد الدین'' کہتے تھے۔ سعد الدین نے ۱۳۸۶ء سے ۱۴۱۵ء تک حکومت کی اور ۱۴۱۵ء میں حبشہ کے بادشاہ یِسْحاق (۱۴۱۴-۱۴۲۹ء) سے لڑتا ہوا مارا گیا۔ اَدَل اور سلطنت زَیْلَع بسا اوقات مترادف سمجھے جاتے ہیں اور ان کی تاریخ آپس میں بہت قریبی تعلق رکھتی ہے (دیکھیے مادّۂ زَیْلَع)۔ سولھویں صدی عیسوی کے حالات کے لیے مادّۂ احمد گران بھی دیکھنا چاہیے۔ ان ملکوں کے بعد کی تاریخ میں مسلم سمالیوں اور عفر کی باہمی لڑائیاں گلّہ (Galla) کے خلاف لڑائیوں کے باعث ماند پڑ جاتی ہیں، جنھوں نے ۱۵۴۰ء سے حبشہ کے عیسائیوں اور مسلمانوں سے جنگ شروع کر دی تھی۔ تواریخ کے اندر اس زمانے میں بھی اَدَل کا ذکر کئی بار آتا ہے۔ انیسویں صدی تک میں بھی، یعنی انگلستان، فرانس اور اٹلی کے حبشہ کے ساحلی علاقوں پر قبضہ جمانے سے قبل، شوا (Shoa) کا بادشاہ سَاہْلا سِلّاسی اپنے آپ کو شاہ اَدَل کہتا تھا۔

مآخذ: (۱) چِرُلّی (E. Cerulli): *Documenti Arabi per la Storia dell' Etiopia*، در *Mem. Lin.*، ۱۹۳۱ء، کراسہ ۲؛ (۲) وہی مصنّف: *L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici*، در *Rivista Africa Italiana*، ۱۹۳۳ء، ص ۸۰-۹۸؛ (۳) وہی مصنّف: *Etiopici I : Studi La lingua e la storia di Harar*، روم ۱۹۳۶ء، ص ۱۵-۱۶؛ (۴) وہی مصنّف: *Il Sultanato dello Scioa nel secolo XIII secondo un nuovo documento storico*، در *Rassegna di Studi Etiopici*، ۱۹۴۱ء، ص ۲۸-۲۹؛ (۵) ٹرِمنگھم (J. S. Trimingham): *Islam in Ethiopia*، لنڈن ۱۹۵۲ء.

(E. LITTMANN)

---

* اَدَلِیہ: رک بہ مادّۂ اَنْتَلِیہ.

---

* اَدَمَوَہ: مغربی افریقہ کے عقبی علاقے میں ایک خطّے کا نام، جو ۱۸۰۹ء کے فُلَنی جہاد کے مقامی قائد (دیکھیے پیرا ۵ نیچے) کے نام سے ماخوذ ہے اور جس سے مراد ہے:

(الف) وہ تمام رقبہ جو جغرافیائی اصطلاح میں تو کبھی قطعی طور پر متعین نہیں ہوا، لیکن جس میں جہاد مذکور کی فتوحات اور ان کی وجہ سے اس خطّے میں فُلَنہ کے حلقۂ اثر میں آنے والا وہ تمام علاقہ شامل ہے جو شمال میں مروہ (Marua) سے لے کر جنوب میں نگوندرہ (Ngaundere) (نجمدیرہ) سے بہت آگے تک اور مشرق میں ری بُبا (Rei Buba) سے لے کر یولہ (Yola) کے مغرب تک پھیلا ہوا ہے اور تخمیناً ۱۱ درجے تا ۶ درجے عرض بلد شمالی اور ۱۲ درجے تا ۱۴ درجے طول بلد مشرقی کے درمیان واقع ہے۔ موجودہ صدی کے اوائل میں جب افریقہ کا یہ حصّہ اہلِ فرنگ کے قبضے میں آیا تو اس کا نسبۃً چھوٹا اور زیادہ گنجان آباد مغربی حصّہ نائیجیریا کی [اس وقت کی] برطانوی حکومت کے ماتحت آ گیا اور مشرقی حصّہ جرمن کیمرون کا جزو بن گیا۔ جسے ۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگ کے بعد مجلسِ اقوام (لیگ آف نیشنز) نے برطانیہ اور فرانس کی حفاظت میں دے دیا۔

(ب) شمالی نائیجیریا کا ایک صوبہ، جس کا رقبہ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رو سے ۲,۸۱,۷۷۸ مربّع میل ہے اور جو ۱۹۲۷ء تک صوبۂ یولہ (Yola) کے نام سے معروف تھا۔ یہ صوبہ اس حصّے پر جو پہلی انگریزی - جرمن بین الاقوامی سرحد کے مغرب میں واقع ہے اور سابقہ جرمن کیمرون کے ان علاقوں پر مشتمل ہے جنھیں برطانیہ کی حفاظت میں دے دیا گیا تھا۔ مؤخّر الذکر میں ایک چھوٹا رقبہ دریاے بِنیو (Benue) کے شمال میں اور اس سے ایک ذرا بڑا رقبہ اس دریا کے جنوب میں شامل ہے۔ صوبۂ اَدَموہ میں موری کی امارت، جو اس کے جنوب مغربی گوشے میں واقع ہے، اور کچھ قبائلی علاقے بھی شامل ہیں جن پر سابقہ نام ادموہ کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ یہ صوبہ نائیجیریا کے صوبۂ بورنو (Bornu) کے جنوب میں اور صوبۂ بَوْچی کے مشرق میں واقع ہے۔

(۲) جغرافیائی خصوصیات: اَدَمَوَہ کے اہمّ کوائف یہ ہیں: (۱) دریاے بنیو (Benue) جو دریاے نائیجیر کا بڑا معاون ہے اور اس صوبے کے وسط میں مشرق سے مغرب کو بہتا ہے۔ یہ ایک بین الاقوامی دریائی شاہراہ ہے، جو بھری برسات کے موسم میں (اگست سے لے کر اکتوبر تک) دخانی جہازوں کی آمد و رفت کے قابل بن جاتا ہے اور چھوٹی بڑی کشتیاں (canoes) اور ڈونگے (barges) اس میں ہمیشہ چلتے رہتے ہیں؛ (۲) مَنْدَرا کا سلسلۂ کوہ، جو دریاے بِنیو کے شمال میں شمالاً جنوباً واقع ہے اور تین ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے اور (۳) ایک وسیع ہلالی شکل کا کوہ تودہ (massif)، جو اپنے بلند تر مغربی سرے پر پانچ ہزار فٹ سے زیادہ بلند ہے اور مشرق سے مغرب کو خم کھاتا ہوا دریاے بِنیو (benue) کے جنوب میں واقع ہے۔

(۳) تجارت اور ذرائع نقل و حمل: حمل و نقل کے لیے خود دریاے بِنیو سے وسیع پیمانے پر کام لیا جاتا ہے۔ علاقے کے اندر کاروانی شاہراہیں اور موٹر کی

سڑکیں جنوب سے شمال کو جاتی ہیں۔ قدیم تر ایّام میں اشیاے برآمد زیادہ تر غلام اور تھوڑے بہت ہاتھی دانت پر مشتمل ہوتی تھیں۔ عصرِ حاضر میں ان کی جگہ مونگ پھلی اور کچی کھالوں نے لے لی ہے، اگرچہ ان کے علاوہ اَور بہت سی چیزیں بھی ہیں، جن میں روئی، گوند، تل وغیرہ شامل ہیں۔ درآمد کی چیزیں اشیاے مصنوعہ خصوصًا روئی کی مصنوعات پر مشتمل ہیں.

(۴) اقتصادی حالت: اس علاقے میں صنعتی کارخانے قائم نہیں ہوے اور نہ اس میں کچھ بڑے شہر ہیں۔ اپنی ضروریاتِ زندگی کے لیے یہ علاقہ خود مکتفی ہے۔ اس کی آبادی زیادہ تر کسانوں اور گلّہ بانوں پر اور اس کا سرمایۂ دولت مویشیوں اور بھیڑ بکری کے متعدد گلّوں پر مشتمل ہے.

(۵) باشندوں کی اصل و نسل (Ethnography): (الف) اس علاقے کی آبادی فُلَنی [رک بہ مادّۂ فُلَنی] نسل کے خانہ بدوش اور شہری لوگوں نیز متعدد بے دین قبیلوں پر مشتمل ہے۔ جس غیر معین علاقے کا ذکر اس مقالے کے پیرا ۱ (الف) میں اوپر آیا ہے اس کی آبادی کے اعداد و شمار صحت کے ساتھ دینا ناممکن ہے۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رو سے نائیجیریا کے صوبۂ ادموہ (دیکھیے اوپر پیرا ۱-ب) کی آبادی کے نمایاں اعداد و شمار یہ تھے: فُلَنی: ۹۳۶, ۵۰, ۱؛ ہوزا (Hausa [رک بآن]): ۲۱,۵۶۰؛ کَنُوری [رک بآن]: ۱۰,۴۹۵؛ دیگر قبائل: ۴,۶۷,۱۳۸؛ یہ اور کچھ دیگر چھوٹے چھوٹے گروہ ملا کر کل آبادی ۱۰,۲۴,۷۵۵ ہوتی ہے.

بڑے بڑے بے دین قبیلوں کی مردم شماری اس وقت حسبِ ذیل تھی: بَچَمَہ: ۱۹,۷۰۳، چَمْبَہ: ۵۱,۲۲۴☆؛ ہونَہ: ۶,۶۰۴؛ بَتَہ: ۲۳,۰۰۳؛ بَچی: ۲۸۴,۶؛ کِلْبہ: ۲۲,۷۹۹؛ لَلَہ: ۹,۷۲۳؛ لونگدہ: ۱۱,۸۰۹؛ مُمْبَلّہ: ۱۹,۳۴۸؛ مُوتَہ: ۷۹,۲۷۲؛ وِیرہ: ۱۰,۸۶۶؛ وُرکُن: ۲۳,۴۷۲؛ مَرْغی: ۱,۵۱,۲۲۳☆ (جن اعداد پر ستارے کا نشان لگایا ہے اس میں قبیلے کے وہ افراد بھی شامل ہیں جو صوبے کی حدود سے باہر لیکن قدیم ادموہ کی حدود کے اندر رہتے ہیں).

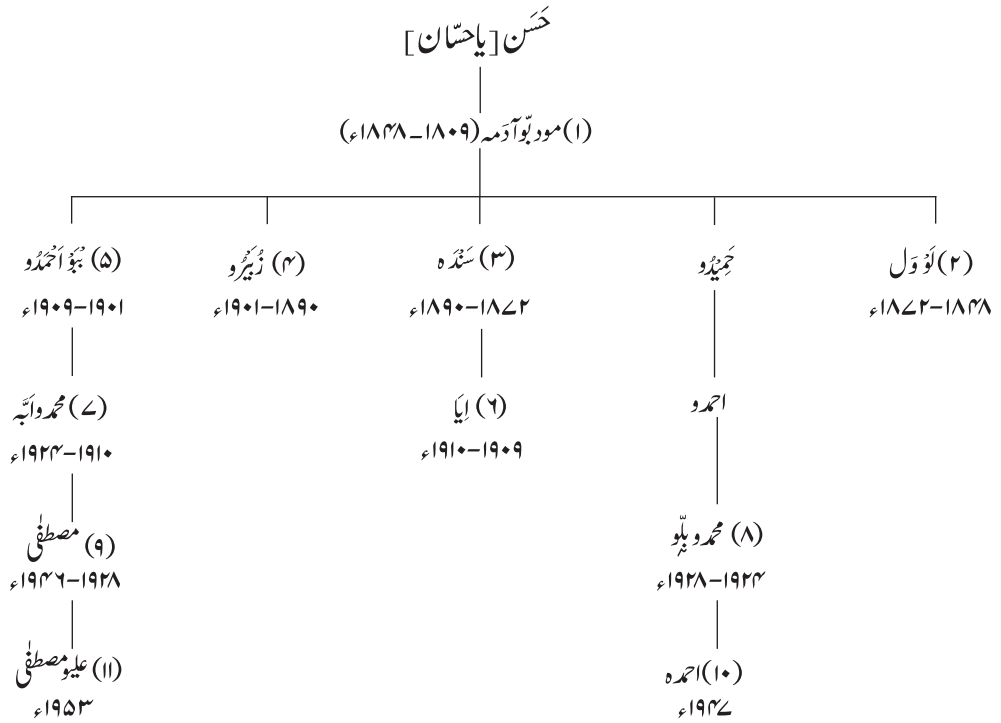
(ب) زبانیں: اس علاقے کے بیشتر لوگ (فُلُفُلْدِہ، رک مادّہ فُلْبہ) بولتے ہیں، جو قریب قریب اس علاقے کی ''لِنگوا فرینکا Lingua franca'' [عام فہم مشترک زبان] کی حیثیت اختیار کر چکی ہے۔ بے دین قبائل اس زبان کو اسی حیثیت سے استعمال کرنے لگے ہیں، اگرچہ ان کی اپنی اپنی مخصوص زبانیں بھی ہیں، اور ان میں سے بعض کم و بیش باہم مربوط ہیں (مثلاً بُرَہ اور مَرْغی، بحالیکہ ان کا کلبہ سے ذرا زیادہ دور کا تعلق ہے) ہوزا زبان شہروں کے باہر بہت کم بولی جاتی ہے اور شہروں میں بھی زیادہ تر تجارتی حلقوں میں۔ انگریزی اور فرانسیسی وہی لوگ بولتے ہیں جو اس علاقے کے مغربی یا مشرقی اقطاع کے اعلیٰ مدارس میں تعلیم حاصل کر چکے ہیں.

(۶) تاریخ: فُلَنی قوم کے ''جہاد'' سے پہلے کے حالات صرف ان قبائلی روایتوں میں ملتے ہیں جو زبانی منتقل ہوتی چلی آئی ہیں۔ دریاے بِنیو کے شمال میں بسنے والے اکثر قبائل اس ملک کے اصلی باشندے ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے، بلکہ ان کے ہاں ایسی روایتیں ہیں کہ وہ شمال یا مزید مشرق سے نقلِ مکان کر کے وہاں آئے تھے۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ پہلے زمانے میں قبائل کی نقل و حرکت کی عام سمت یہی تھی اور اس کی وجہ یہ تھی کہ صحراے اعظم کے شمالِ بعید کے علاقوں میں پانی روز بروز کم ہوتا جا رہا تھا اور اس لیے وہ قبائل جو [ان حالات میں] زندگی بسر کرنے کے سب سے کم قابل تھے مجبورًا جنوب کی طرف رخ کر کے اس ساحلی علاقے میں جہاں تسٹسے (Tsetse) نامی زہریلی مکھی پائی جاتی ہے پناہ گزیں ہو جاتے تھے۔ ''جہاد'' سے صدیوں پہلے فلنی قبائل ادموہ میں یقینًا آ چکے ہوں گے۔ مقامی بے دین آبادی کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ: (۱) فُلَنہ کی بڑی نقلِ مکانی کے وقت (شمالی اور مغربی افریقہ کے ساحلوں کے ساتھ ساتھ اور پھر سینی گیمبیا (Senegambia) کی سمت سے افریقہ کے عقبی علاقے میں داخل ہوتے ہوے) ان کی ایک شاخ بورنو (Bornu) میں اور وہاں سے مغربی کاروانی راستے سے مُرزوق اور بلمہ ہوتی ہوئی وسطی صحرا کو عبور کر کے شمال کی طرف سے ادموہ میں داخل ہوئی؛ (۲) یہ فلنی قبائل ادموہ میں خالی ہاتھ پہنچے، کیونکہ ان کے مویشی راستے ہی میں مرکھپ چکے تھے اور پھر وہاں انھوں نے مقامی بے دین قبائل سے مویشی حاصل کیے۔ ''جہاد'' شروع ہوتے ہی ہمیں مستند تاریخی معلومات حاصل ہونے لگتی ہیں۔ جب ۱۸۰۴ء کے قریب اُسمانو بی فودویہ [رک بہ مادّۂ عثمان بن فُودِی] نے سوکوتو (Sokoto) کے علاقے میں ''جہاد'' شروع کیا اور اس کی شہرت پھیلی تو آدمہ نامی ایک مودبُّو (فُلَنی زبان میں معلّم کو کہتے ہیں) [جو غالبًا عربی لفظ مؤدِّب کی بگڑی ہوئی شکل ہے] اس کے ساتھ آ ملا۔ یہ مودبّو آدمہ گُورِن (Gurin) کے نواح میں پیدا ہوا تھا، جو دریاے بنیو کے ٹھیک جنوب میں اس کی معاون ندی فَرو (Faro) کے مغربی کنارے پر وِیرِہ (Vere) کی پہاڑیوں کے مشرق میں واقع ہے۔ اس نے جوانی کے ایام میں بورنو کے ایک مودبّو کیاری نامی سے تعلیم حاصل کی تھی اور وہاں سے ۱۸۰۶ء میں دریاے بنیو کے علاقے کے ایک گاؤں وِلتُنڈِہ (Weltunde) میں واپس آ گیا تھا۔ ۱۸۰۶ء میں اُسمانو (عثمان) نے ایک عَلَم اور کچھ جنگی آدمی اس ہدایت کے ساتھ مودبّو آدمہ کے سپرد کیے کہ وہ اپنے ملک میں واپس جا کر وہاں ''جہاد'' شروع کرے۔ ۱۸۰۹ء میں مودبّو آدمہ نے گورِن سے ''جہاد'' کا آغاز کیا اور فتوحات اور غلاموں کے حصول کے لیے وہاں کے بے دین قبائل پر یلغاروں کا سلسلہ شروع کر دیا۔ عمومًا فلنی قوم کے گھڑسواروں نے ہر جگہ فتح پائی اور بے دین قبیلے صرف ایسے کوہستانی علاقوں میں محفوظ رہ سکے جہاں گھڑسواروں کا پہنچنا مشکل تھا۔ ایسے علاقوں کے بہت سے بے دین قبائل، جیسے دریاے بنیو کے شمال میں بَچی، مَرْغی اور کِلْبہ اور دریاے مذکور کے جنوب میں مُمْبلّہ، چَمْبَہ اور بعض دیگر قبائل، نے اہلِ فرنگ کے قبضے کے وقت تک اپنی حقیقی یا معنوی آزادی برقرار رکھی.

۱۸۳۸ء میں مودبّو آدمہ نے اپنا صدر مقام گورن (اب یہ ایک چھوٹا سا

گاؤں ہے، تاہم پرانی یادگاروں کی وجہ سے واجب الاحترام سمجھا جاتا ہے) سے قریب کے شہر رِبَدُو (Ribadu) میں اور پھر ۱۸۳۹ء میں جو بولیُو (Joboliwo) میں، جو اس سے ذرا مغرب کو ہٹ کر واقع ہے، منتقل کرلیا۔ بالآخر ۱۸۴۱ء میں اس نے اَور بھی زیادہ مغرب کی طرف شہر یولا (Yola) کی بنیاد رکھی (لفظِ یولا فُلنی زبان میں اس سطح مرتفع کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی دلدل میں واقع ہو) اور وہیں ۱۸۴۸ء میں اس کی وفات ہوئی۔ یہ سب مقامات دریاے بِنیو کے ٹھیک جنوب میں واقع ہیں اور ظاہر ہے کہ انھیں صدر مقام بنانے کا مقصد یہ تھا کہ دریا کے معابر پر قابو رکھا جائے۔ اس حکمران خاندان کا مفصّل شجرہ جس کی بنیاد مودبّو اَدَمہ نے رکھی حسبِ ذیل ہے:

امراے یولا



فُلنی کے مفتوحہ علاقوں میں، جہاں اکثر اوقات وہ محض تاخت وتاراج کے لیے جاتے تھے، صدر مقام کے قرب وجوار کے سوا کہیں بھی مناسب تنظیم نہیں تھی۔ حکومت کا نظم ونسق جاگیردارانہ اور باج گزارانہ نوعیت کا تھا؛ چھوٹے سردار لَمِدُو (Lamido، فلنی زبان کا لفظ بمعنی امیر؛ جمع: لَمِیبِہ) کی سیادت تسلیم کرتے تھے اور خراج ادا کرتے تھے، لیکن اس نظام میں مرکز سے انحراف کے رجحانات موجود تھے۔ یہ جاگیردار (فلنی = لَمِدو؛ جمع: لَمِیبِہ) بسا اوقات مرکز سے اپنی جاگیر کی دوری کی نسبت سے عملاً آزادی حاصل کرلیتے تھے، اگرچہ باقاعدہ یا رسمی طور پر نہیں۔ اس رجحان کی عمدہ مثالیں مَدَگلی اور رِئی بوبہ (Rei Buba) میں، جو ہے، جو دریاے بِنیو کے شمال میں بُورہ-مَرْغی قبائل کے رقبے میں کام کررہا ہے اور دوسرا سودان یونائٹڈ (Sudan United، ڈنمارک کا مشن) ہے، جو یولا کے مغرب میں دریا کے کنارے کے بَچَمَہ قبیلے میں سرگرمِ کار ہے۔ ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کی رو سے صوبۂ ادموہ کی کل ۱۰,۲۴,۷۵۵ آبادی میں سے ۶,۷۴,۵۱۶ مسلمان، ۳,۴۸,۷۹۱ ارواح پرست اور ۱,۴۲۵ پروٹسٹنٹ عیسائی تھے۔ یہ بات یقینی ہے کہ آئندہ مردم شماری میں ارواح پرستوں کی تعداد خاصی کم ہوجائے گی، مسلمانوں کی تعداد بہت بڑھ جائے گی اور عیسائیوں کی تعداد میں بھی کچھ اضافہ ہوگا۔

بالترتیب صوبے کے شمالی اور مشرقی حصّے میں واقع ہیں، پائی جاتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ مودبّو مذکور کی زندگی ہی میں اس علاقے کا نام ادموہ پڑ گیا تھا؛ کیونکہ جب کلیپرٹن (Clapperton) ۱۸۲۳-۱۸۲۴ء میں بورنو پہنچا تو وہاں یہ نام رائج تھا۔

(۷) مذہب: فلنی قوم کا مذہب اسلام ہے اور بہت سے بے دین دینِ اسلام قبول کرچکے ہیں اور کرتے جارہے ہیں؛ تاہم ابھی تک بہت سے ارواح پرستانہ (animistic) عقائد بھی موجود ہیں۔ اب اس علاقے میں عیسائیوں کی تبلیغی جماعتیں بھی کام کررہی ہیں۔ ان میں تعداد کے لحاظ سے سب سے زیادہ اہم چرچ آف دی برادرن (Church of the Brethren، امریکن مشن)

(۸) متفرّقات: یورپ کا پہلا محقق سیّاح، جس کا حال کتابوں میں آیا ہے، ڈاکٹر بارتھ (Barth) تھا، جو ۱۸۵۱ء میں اس علاقے میں پہنچا۔ فرانسیسی لفٹیننٹ میزوں (Mizon) نے اس علاقے کی سیاحت ۱۸۹۱ - ۱۸۹۳ء میں کی۔ نائیجر کمپنی دریاے بینو میں چلنے والے بھاری جہازوں کے ذریعے یہاں چندسال تک تجارت کرتی رہی، اس سے پہلے کہ یولا پر انگریزی افواج نے ۲ ستمبر ۱۹۰۱ء کو صحیح معنوں میں قبضہ کرلیا۔ اس وقت یولا کے شہر کی بڑی جانبازی سے مدافعت کی گئی۔ اہلِ شہر کو اس سلسلے میں ربیہ (Rabeh) کی افواج کے فراریوں (رک بہ مادّۂ بورنو) سے بڑی مدد ملی، جن کے پاس جدید رائفلوں کے علاوہ دو توپیں تھیں، جو اس وقت کے لَمِدُو کو لیفٹیننٹ میزوں نے طے شدہ معاہدے کی خلاف ورزی کرتے ہوے دے دی تھیں۔ مارچ ۱۹۰۲ء میں جرمن افواج نے گروآ (Garua) پر قبضہ کرلیا اور اپریل ۱۹۰۳ء میں انگریزی اور جرمن علاقے کے درمیان بین الاقوامی سرحد کا تعین ایک کمیشن کے ذریعے کیا گیا۔ ۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم کے دوران میں یہ علاقہ خاصے بڑے پیمانے پر عسکری اقدامات کی جولان گاہ بنا رہا اور اس دوران میں حمل ونقل کی عظیم مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ حملوں اور جوابی حملوں کے ابتدائی دور کے بعد انگریزوں اور فرانسیسیوں کی ایک متحدہ حملہ آور فوج نے جرمنوں کے مقبوضات کیمرون (Kameruns) پر قبضہ جمالیا۔ اس فوج نے ۱۰ جون ۱۹۱۵ء کو گروآ اور ۲۸ جون ۱۹۱۵ء کو نگوندرہ (Ngaundere؛ نجومدیرہ) کے مقامات سر کرلیے اور جرمنوں کے پہاڑی قلعے مورہ (Mora) نے ۱۸ فروری ۱۹۱۶ء کو ہتھیار ڈال دیے۔

مآخذ: (۱) S. J. Hogben: *The Muhammadan Emirates of Northern Nigeria*، اوکسفرڈ ۱۹۳۰ء (ان کتابوں کے نام، جن کی فہرست اس کتاب کے ضمیمے کے جز ۴، ۵، ۷ — ص ۲۰۰ و ۲۰۱ — میں بطورِ مآخذ دی گئی ہے، یہاں دوبارہ نہیں دیے جارہے ہیں)؛ (۲) E. W. Bovill: *Caravans of the old Sahara*، اوکسفرڈ ۱۹۳۳ء؛ (۳) Brooke: *Census of Nigeria 1931*، ج ۲، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۴) C. E. J. Whitting: *The Literature ..... of Nigeria .....*، در *JRAS*، ۱۹۴۳ء؛ (۵) اِنْفَکُّل مَیسوری (*Infaku'l Maisuri*)، طبع Whitting، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۶) حکومت نائیجیریا کی مطبوعات از ۱۹۰۰ء۔

(C. E. J. WHITTING وہٹنگ)

---

* **اَدَنَہ:** (عربی رسم خط میں اَذَنَہ، اَدَنَہ، اَدَانَہ اور مؤخّر زمانے میں اَطَنَہ)، (۱) جنوبی اَنا طولیہ کا ایک شہر، (۲) سلطنتِ عثمانیہ کی ایک ولایت۔

(۱) ادنہ کا ایک شہر کیلیکیا (Cilicia، چقوراووہ) کے میدان کے شمالی حصّے میں دریاے سَیحان (قدیم سَرُس) کے دائیں (مغربی) کنارے پر ۳۵° ۳۰′ عرض بلد شمالی اور ۱۸° ۳۵′ طول بلد مشرقی میں واقع ہے۔ عثمانی دَور میں یہ شہر ولایت ادنہ کا صدر مقام تھا اور ۱۹۳۵ء سے ولایت سَیحان کا مرکز ہے (دیکھیے (۲) آگے)۔ یہ ایک خوش حال اور رُوبہ ترقی تجارتی مرکز ہے۔ آبادی (۱۹۵۰ء میں) ۱۷،۷۹۹ تھی۔

تاریخ: اس شہر کے گوناگوں حالات زیادہ تر اس کی جغرافیائی جاے وقوع یعنی کوہستان طارس (Taurus) کے درّوں کے دامن میں واقع ہونے سے متأثّر ہوتے رہے ہیں۔ یہ شہر ایک ایسے مقام پر واقع تھا جسے ہم اَنا طولیہ اور شام کی سلطنتوں کے متخالف مفادات کا نقطۂ کشمکش قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ اوّل الذّکر سلطنتیں کوہِ طارس کو عبور کر کے مغرب کی طرف اور مؤخّر الذکر شمال کی جانب پھیلنا چاہ رہی تھیں۔ ان دونوں سلطنتوں کے توازنِ اقتدار کی بدولت یا مشترکہ کمزوری کے باعث وقتاً فوقتاً چھوٹے چھوٹے حکمران خاندان قائم ہوتے رہے (مثلاً روبنی، رمضانی)۔ لہٰذا اس شہر کو کسی ایسی ہی سلطنت کے ماتحت امن اور چین کی زندگی نصیب ہوسکتی تھی جو اَنا طولیہ اور شام دونوں پر مشتمل ہو، مثلاً عربوں کی فتوحات سے پہلے یا آگے چل کر سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ تسلط۔ ادنہ ایک قدیم بستی ہے، جو معلوم ہوتا ہے کہ شاہانِ لیڈیا (Lydia) کے دور میں بہت بارونق رہی اور جسے جنگ میں تباہ ہوجانے کے بعد پومپی (Pompey) نے ازسرِنو آباد کیا۔ یہ مشرقی رومی سلطنت کے ماتحت ایک اہم تجارتی منڈی تھی، جو طرسوس سے ٹکر لیتی تھی (قب Pauly-Wissowa، ۱: ۸۴۴)۔

عربوں نے اَدَنہ پر ساتویں صدی عیسوی کے وسط میں قبضہ کرلیا تھا، لیکن بوزنطیوں سے آئے دن کی کشمکش کی وجہ سے اس شہر کے حکمران برابر بدلتے رہے۔ پیہم سرحدی لڑائیوں کے باعث یہ شہر اجڑ گیا۔ ہارون الرشید اور اس کے جانشینوں نے اسے ازسرِنو آباد کیا اور اس طرح وہ ثغور الشام کے استحکامی قلعوں کے سلسلے کا ایک حصنِ حصین بن گیا۔ ۸۷۵ء میں بازِل (Basil) اوّل قیصرِ روم نے اس شہر پر عارضی طریقے سے قبضہ کرلیا۔ ۹۴۴-۹۴۶ء میں یہ دوبارہ بوزنطیوں کے قبضے میں چلا گیا، لیکن عربوں نے ۹۶۴ء میں محاصرہ کر کے اسے واپس لے لیا۔ ۱۰۲۵ء میں بوزنطی پھر اس شہر پر قابض ہوگئے، لیکن مستقل طور پر اسے اپنے تصرّف میں نہ رکھ سکے اور نہ بظاہر سلجوقی فاتحین (۱۰۷۱ء) ہی شروع شروع میں اس صوبے میں اپنے قدم جما سکے (قب J. Laurent: *Byzance et les Turcs....jusqu'en 1081*، پیرس ۱۹۱۳ء، ص ۱۱)۔ بہرکیف ۱۰۸۲ء میں ادنہ پھر بوزنطیوں کے قبضے میں تھا، لیکن ۱۰۸۳ء میں سلیمان بن قُتْلُمِش نے اسے دوبارہ لے لیا (J. B. Chabot: *Chronique de Michel le Syrien*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۱۷۹)۔ جب صلیبیوں نے اس شہر پر ۱۰۹۷ء میں قبضہ کرلیا تو پہلے کچھ عرصے یہ شہر ریاست انطاکیہ میں شامل رہا، لیکن ۱۱۰۴ء میں الیکسس اوّل (Alexis I) نے اسے الگ کرلیا اور یہ شہر پھر بوزنطی حکومت کے ماتحت آ گیا۔ ۱۱۳۲ء میں یہ شہر اَرمینیۂ کوچک کے حکمران لیون (Leon) کی عمل داری میں تھا اور ۱۱۳۷ء میں پھر بوزنطی مملکت بن گیا۔ ۱۱۳۸ء میں اسے روم کے سلجوقی

حکمران مسعود نے فتح کیا اور (زیادہ سے زیادہ) ۱۱۵۱ء میں اَرمنوں کے اور ۱۱۵۸ء میں ایک بار پھر بوزنطیوں کے قبضے میں آیا۔ آخرکار ۱۱۷۲-۱۱۷۳ء میں روبِنی (Rubenid) خاندان کے مَلیچ (Mlech) نے اسے اپنی ارمنی مملکت میں شامل کرلیا اور بہت دن تک وہ اسی میں شامل رہا، اگرچہ مسلمان اس پر بار بار حملے کرتے رہے۔ مصر کا سلطان بَیبَرس ۱۲۶۶ء میں انطاکیہ میں فتح حاصل کرنے کے بعد اس شہر کے سامنے نمودار ہوا۔ مملوکوں نے ۱۲۷۵ء اور ۱۳۰۴ء میں بھی اس شہر کو تاراج کیا اور ۱۳۵۵ء میں اس پر حملہ آور ہوے؛ تاہم ۱۳۴۱ء سے ۱۳۴۴ء تک کی مدت کے سوا، جس میں یہ شہر وراثۃً گائی ڈی لوسناں (Guy de Lusignan) کو مل گیا تھا، اس پر اَرمنوں ہی کا قبضہ رہا۔ ۱۳۵۹ء میں مصر کے مملوکوں نے اس پر قبضہ جما لیا اور یہ ایک نیابت کا صدر مقام بن گیا۔ ۱۳۷۸ء میں اس شہر کا والی یوری گر اوغلو رمضان نامی ایک ترکمان تھا، جس نے مملوکوں کی سیادت تسلیم کرتے ہوے اپنے مقبوضات کو وسعت دی اور رمضان اوغلو [رک بآں] نامی ایک درمیانی (buffer) سلطنت قائم کر لی۔ اس کی اور اس کے جانشینوں کی سیاسی حکمتِ عملی کبھی مملوکوں کے موافق رہی اور کبھی ان کے مخالف اور ان کے عہد میں ادنہ کو نسبۃً زیادہ امن چین حاصل رہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ داخلی مناقشات اور ۱۴۶۷ء میں ذوالقدری شَہسَوار کی تاخت وتاز اس شہر کے امن و امان پر چنداں اثر انداز نہیں ہوئی۔ ۱۴۸۸ء اور ۱۴۸۹ء کے درمیان عثمانیوں نے ادنہ کو مملوکوں کے ہاتھ سے چھین لینے کی ناکام کوششیں کیں۔ ۱۵۱۶ء میں سلطان سلیم اوّل نے مصر پر حملے کے وقت اس شہر پر قبضہ کرلیا، لیکن اسے رمضان اوغلو خاندان ہی کے قبضے میں رہنے دیا، جس نے اب ترکوں کا باج گزار بننا منظور کرلیا تھا۔ ۱۶۰۶ء میں یہ شہر عارضی طور پر باغی سردار جَنبُلاط اوغلو کے زیرِنگیں چلا گیا۔ ۱۰۶۸ء میں اسے ایک باقاعدہ صوبہ (ایالت) بنا دیا گیا، جس پر سلطان کا مقرر کیا ہوا والی حکومت کرنے لگا۔ ۱۸۳۲ء کی جنگِ مصر وترکی کے دوران میں ادنہ مصری افواج کا، جو ابراہیم پاشا کے زیرِکمان تھیں، صدر مقام بنا اور معاہدۂ کوتاہیہ (۶ اپریل ۱۸۳۳ء) کی رو سے محمد علی پاشا کو دے دیا گیا، لیکن میثاقِ لنڈن (۶ جولائی ۱۸۴۰ء) کی رو سے یہ شہر دوبارہ بابِ عالی کی تحویل میں چلا گیا۔ اس کے بعد سے اسے صوبۂ حلب کا ایک حصّہ بنا دیا گیا، لیکن ۱۸۶۷ء میں وہ پھر ادنہ کی نئی ولایت کا صدر مقام بن گیا۔ ۱۹۱۸ء میں اس شہر پر فرانس کی فوجیں قابض ہوگئیں، لیکن اَنقرہ کے ترکی-فرانسیسی معاہدے (۲۰ اکتوبر ۱۹۲۱ء) کی رو سے یہ شہر ترکی کو واپس دے دیا گیا۔

تجارت: چونکہ اَناطولیہ سے عربستان کو جانے والی شاہراہ عظیم پر ایک اہم مستقر ہونے کی حیثیت سے اس کی جاے وقوع سازگار (قب Taeschner: *Anat. Wegenetz*، لائپزگ ۱۹۳۴ء، اشاریہ) اور اس کے گرد ونواح کا علاقہ زرخیز ہے، اس لیے اپنے برابر بدلتے ہوے سیاسی حالات کے باوجود ادنہ ہمیشہ اپنی گم کردہ اہمیت دوبارہ حاصل کرنے کے قابل رہا؛ تاہم رمضان اوغلو خاندان کے عہد سے پہلے بظاہر اس کی اہمیت طرسوس کے مقابلے میں کم تھی۔ الاِصْطخری اور ابنِ حَوقل کے بیان کے مطابق دسویں صدی عیسوی میں ادنہ کی حفاظت کے لیے اس کے گرد ایک فصیل تھی، جس میں آٹھ دروازے تھے اور دریا کے دوسرے کنارے پر ایک قلعہ تھا (جس کے بچے کھچے آثار ۱۸۳۶ء میں منہدم کر دیے گئے)۔ الادریسی (۱۱۵۰ء) کے بیان کے مطابق یہاں تجارت کی گرم بازاری تھی۔ فان اولّن برگ (W. von Ollenburg) (۱۲۱۱ء) لکھتا ہے کہ یہ شہر خوب آباد تھا، لیکن چنداں دولت مند نہیں تھا۔ اس شہر میں، جو پہلے ہی سے اپنی روئی کی وجہ سے مشہور تھا، اہلِ وینس کو خاص حقوق حاصل تھے (Heyd: *Hist. du Commerce*، اشاریہ، قب Laurent، ص ۱۱)۔ ابوالفداء نے بھی اس شہر کو خوش حال اور بارونق بتایا ہے اور بروکیئر (B. de la Brouquière (۱۴۳۷ء)) اسے ایک پُررونق منڈی کہتا ہے۔ سلطنتِ عثمانیہ کے زیرِ سیادت رمضان اوغلو خاندان کے عہدِ حکومت میں اس شہر نے جو ترقی کی اس کا پرتو سیاحوں کے سفرناموں میں موجود ہے۔ قب مثلاً (۱) بدرالدین الغَزّی (۱۵۳۰ء)، مخطوطۂ کوپرولو، شمارہ ۱۳۹۰؛ (۲) قطب الدین المکّی (۱۵۵۷ء): تاریخ سمینری در گیسی، ۱/۲: ۴ ببعد؛ (۳) P. Belon: *Les obser-vations*, etc.، انٹورپ ۱۵۳۳ء)۔ محمد عاشق: مناظر العوالم (مخطوطۂ نور عثمانیہ، شمارہ ۳۰۳۲، ص ۲۱۵) اور حاجی خلیفہ: جہان نما (استانبول ۱۱۴۵ھ، ص ۶۰۱) نے عرب جغرافیہ نویسوں پر اعتماد کیا ہے اور کوئی نئی بات نہیں لکھی۔ ایک گم نام مصنّف کے رسالے المنازل والطریق الی بیت اللّٰہ [العتیق]، (مخطوطۂ انقلاب کتاب خانہ سی، *K. boy*، *M. C.*، شمارہ ۱۱۳، ورق ۸ ب) میں اس شہر کے بازاروں اور اس کی پیداوار کی عمدگی کا ذکر ہے اور اسی طرح اِوْلِیاء چلبی کے ہاں بھی (سیاحت نامہ، استانبول ۱۹۳۵ء، ۳: ۳۷ و ۹: ۳۳۳ ببعد)، جس کے بیان کے مطابق ادنہ کا شہر مٹی کے بنے ہوے ۸,۷۰۰ گھروں پر مشتمل تھا) جس میں ممکن ہے اس نے حسبِ معمول کسی قدر مبالغے سے کام لیا ہو)۔ سلطنتِ عثمانیہ کے عام زوال وانحطاط کے ساتھ اس شہر پر بھی زوال آیا، جو انیسویں صدی عیسوی کے وسط تک جاری رہا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ اس کے دروازوں کے باہر نکلتے ہی لوگ اپنے جان ومال کو غیر محفوظ خیال کرنے لگتے تھے۔ بہرکیف روئی کی تجارت جاری رہی اور معلوم ہوتا ہے کہ اٹھارھویں صدی عیسوی میں اس شہر کے تجارتی تعلقات قیصری کے تاجروں سے بہت وسیع تھے (قب P. Lucas (۱۷۱۷ء)؛ نیبُور (C. Niebnhr (سیاحت در ۱۷۶۶ء): *Reisebeschreibung*، ہیمبرگ ۱۸۳۷ء اور دیگر مصنّفین، جن کا رِٹّر (Ritter) نے حوالہ دیا ہے)۔

انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک بھی ادنہ کی آبادی طرسوس سے زیادہ تھی (حسب بیان J. M. Kinneir: *Voyage dans l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۱۸ء)، لیکن بیس سال بعد، یعنی ۱۸۳۶ء میں، اس شہر کو طرسوس سے چھوٹا بیان کیا گیا ہے (J. Rusegger: *Reise in Griechenland... und*

südöstl. Kleinasien، شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۸۴۱ء، ص ۵۲۴ ببعد)۔ اس وقت یہاں بہت کم تجارتی سرگرمی نظر آتی تھی، جیسا کہ برطانوی قونصل نیل (Neale) نے اپنی رپورٹ میں لکھا ہے (منقولۂ رِٹّر، دیکھیے مآخذ)۔ مصری قبضے کے دوران میں خصوصًا روئی کی کاشت کو دوبارہ فروغ دینے کے لیے جو ناکام کوششیں کی گئیں ان کے لیے دیکھیے W. F. Ainsworth: *A Personal Narrative*، ج ۱، لنڈن ۱۸۸۰ء۔ تیل کے کارخانوں کی ایک ہیئتِ اجتماعیہ کا ذکر V. Langlois: *Voyage dans la Cilicie*، پیرس ۱۸۶۱، نے کیا ہے۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں اس شہر کی خوش حالی کے دن پھر شروع ہوے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ روئی کے لیے اہلِ یورپ کی مانگ بڑھ رہی تھی اور اصلاح و ترقی کی کوششیں (مثلاً مرسن (Mersin) تک سڑک کی تعمیر) جاری تھیں۔ اس سلسلے میں والی خلیل پاشا کی مساعی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

ڈیویز (J. Davies: *Life in Turkey*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۴۸ ببعد) بیان کرتا ہے کہ ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ اراضی کی کاشت اچھے طریقے سے کی جانے لگی، شہر نسبتۃً زیادہ صاف ہو گیا، اس کی سرگرمیاں بڑھ گئیں اور باشندوں کی تعداد بیس اور پینتیس ہزار کے درمیان رہنے لگی (یہ فرق اس وجہ سے پڑتا تھا کہ موسمِ گرما میں آبادی کا ایک حصّہ پہاڑوں پر چلا جاتا تھا اور بہت سے مزدور بھی آتے جاتے رہتے تھے)۔ V. Quinet، ۲: ۳۵ ببعد، نے مستقل باشندوں کی تعداد تیس ہزار (مسلمان: ۱۳,۰۰۰، ارمنی: ۱۲,۷۷۵) اور آنے جانے والے مزدوروں کی تعداد بارہ سے پندرہ ہزار تک بیان کی ہے۔ ۱۸۷۰ء میں یہاں ایک نظام بلدیہ قائم کیا گیا، جس کا ایک رئیس مقرّر ہوا۔ ۱۸۸۶ء میں مرسن کی طرف ریلوے لائن بن جانے کے باعث، نیز پہلی جنگ عظیم کے دوران میں کوہستانِ طارس کے آر پار سرنگوں کی تعمیر کے باعث یہاں کے ذرائع پیغام رسانی میں بہت اصلاح اور ترقی ہو گئی۔ فوجی قبضے اور اس کے بعد ارمنوں اور یونانیوں کے چلے جانے کے باعث، جنھوں نے انیسویں صدی کے دوران میں اپنی تجارتی سرگرمیوں کی بنا پر بہت اہمیت حاصل کر لی تھی، شہر ایک بحران سے دو چار ہو گیا۔ ترکی جمہوریت کے ماتحت ترقی کا دور تیز رفتاری سے شروع ہوا (۱۹۲۷ء میں آبادی ۷۷,۵۷۲، ۱۹۵۰ء میں ۹۹,۷۱۷,۱)۔ ۱۹۳۵ء سے ادنہ ولایت سیحان کا صدر مقام ہے۔

آبادی: ادنہ میں عیسائیت کے قدم بہت شروع زمانے ہی میں جم گئے تھے اور یہ شہر ایک اسقف کی قیام گاہ تھا۔ ارمنوں کے روبنی (Rubenid) خاندان کی حکومت قائم ہوئی تو یہاں ارمنوں کی آبادی یونانیوں سے بڑھ گئی اور ارمنی کلیسا نے غلبہ حاصل کر لیا۔ اس شہر کی عیسائی آبادی مسلمانوں کے پیہم حملوں سے پہلے ہی متاثّر ہو چکی تھی۔ مملوکوں کی فتوحات کے بعد اور عثمانیوں کی حکومت کے دوران میں یہ مسلسل کم ہوتی چلی گئی (دیکھیے سیاحوں کے بیانات اور رِٹّر (Ritter) اور الیشن (Alishan) میں اعداد و شمار)۔ انیسویں صدی عیسوی کے دوران میں یہاں کی عیسائی آبادی بڑھ گئی۔ لیکن ۱۹۲۲ء میں ترکوں کی فتح وہاں سے عیسائیوں کے مکمّل اِخراج کا باعث بن گئی۔ ادنہ کے یہودیوں کا حال بہت کم معلوم ہے (قب A. Galante: *Histoire des Juifs d' Anatolie*، استانبول ۱۹۳۹ء، ۲: ۳۰۴)۔ عربی عناصر آٹھویں صدی عیسوی سے فوجوں کے ساتھ کیلیکیا میں آنے لگے، لیکن جب خانہ بدوش ترکوں نے ادنہ کے قرب و جوار میں اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تو عربوں کے لیے اس شہر میں جما رہنا مشکل ہو گیا۔ P. Belon (۱۵۴۸ء) نے لکھا ہے کہ ادنہ عربی اور ترکی کی لسانی سرحد پر واقع ہے۔ بعد ازاں آبادی کے عرب عنصر کی جگہ تقریبًا تمام و کمال دوسرے عناصر نے لے لی اور اس صورت حال میں انیسویں صدی عیسوی کے مختصر مصری قبضے کے وقت بھی کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔

ثقافت: ثقافی اعتبار سے ادنہ نے نہ تو کبھی دَورِ ماضی میں کوئی خاص اہمیّت حاصل کی، نہ عہدِ حاضر میں کر رہا ہے۔ یہاں جعفر پاشا کے مدرسے میں ایک دلچسپ عجائب گھر ہے، جو ۱۹۲۴ء میں قائم کیا گیا تھا۔ اہم تاریخی عمارات رمضان اوغلو خاندان کی مرہونِ منّت ہیں، مثلاً اِسکی یا یاغ جامع [قدیم یا روغنی جامع مسجد]، جس کا دروازہ ایک تاریخی یادگار ہے (کتبہ از ۱۵۵۳ء)۔ اس کے صحن کی مشرقی اور جنوبی سمتوں میں مدرسہ اور ایک گنبد دار ایوان ہے، جس میں پتھر کو گھڑ کے نہایت عمدہ نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ خود مسجد کی تاریخِ تعمیر معلوم نہیں (غالبًا ۱۵۰۰ء سے پہلے کی ہے)؛ اولو جامع [بڑی جامع مسجد]، جسے رمضان اوغلو خلیل (۱۵۰۷-۱۵۴۱ء) نے تعمیر کرایا اور جس کی توسیع اس کے پوتے مصطفٰی (۹۴۸ھ/ ۱۵۴۱ء) نے کی (اس مسجد کی تعمیر سے متعلّق ایک قصّے کے لیے قب باقی اریک: ادنہ، استانبول ۱۹۴۳ء، ص ۴۷ ببعد)۔ مسجد، مدرسہ، تربت اور درس خانہ سب کے سب ایک اونچی دیوار سے گھرے ہوے ہیں۔ زیادہ تر توجّہ مشرقی رُوکار پر صرف کی گئی ہے، جس میں ایک بڑا دروازہ ہے۔ عمارت کے زمینی خاکے، اس کی مختلف جزئیات، رنگین نقش و نگار اور مینار [کی ساخت] سے شامی فنِ تعمیر کے نمونوں کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ سلجوقی اثر ان اژدہوں میں خصوصًا نمایاں ہے جو گنبد کے نیچے بنے ہوے ہیں۔ مسجد کی محراب بڑی کاریگری سے بنائی گئی ہے اور نہایت اعلٰی درجے کے ترکی ٹائل (کاشی کے ٹکڑے) استعمال کیے گئے ہیں۔ مختلف انواع کے عمارتی صنعت کے یہ نمونے بہت خوش اسلوبی سے یکجا کر دیے گئے ہیں۔ تربت میں شاہان رمضان اوغلو، خلیل، پیری اور مصطفٰی کی قبریں ہیں، جو کاشی کاری سے آراستہ ہیں۔ اس خاندان نے جن متعدد عمارات کی بنیاد رکھی ان میں سے حسبِ ذیل تمام و کمال یا جزئی طور پر محفوظ ہیں: وہ محل جو وقیف سرائے کہلاتا ہے اور ۱۴۹۵ء سے اس خاندان کا مسکن رہا؛ سلامیک دائرہ سی، جسے اب توزخانی کہتے ہیں، علاوہ ازیں حسبِ ذیل عمارتیں قابلِ ذکر ہیں: چارشی حمامی؛ بدستان (جس کا سیّاحوں نے اکثر ذکر کیا ہے، لیکن جسے انیسویں صدی عیسوی کے

وسط میں ازسرِنو تعمیر کیا گیا) اور ۱۴۰۹-۱۴۱۰ء کی تعمیر شدہ اغچہ مسجد، جو شہر کی قدیم ترین مسجد ہے اور جس کے دروازے پر منبّت کاری کی گئی ہے۔

مآخذ: اس خاص موضوع پر کوئی الگ کتاب موجود نہیں ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ جن کا حوالہ مقالے میں دیا جا چکا ہے، حسبِ ذیل کتب میں منتشر حوالہ جات ملتے ہیں: (۱) آ، ترکی و ترک (سابق انونو) اَنسیکلو پیدی سی، بذیل مادّہ؛ (۲) R. A. Chesney: *The Expedition for the Survey*, etc.، ج ۱، لنڈن، ۱۸۵۰ء؛ (۳) ابوبکر فوزی: خلاصۃ احوال البلدان فی ممالک دولت آل عثمان (استانبول یونیورسٹی کُتب خانہ سی، عکسی نسخے، شمارہ ۲۸، ص ۹۰)؛ (۴) V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ۲: ۳-۴۰؛ (۵) Ch. Texier: *Asie Mineure*، ص ۷۳۱؛ (۶) E. Reclus: *Nouv. géogr. univ.*، ۹: ۶۵۶؛ (۷) سامی بے فراشیری: قاموس الاعلام، ۱: ۲۹۰ ببعد؛ (۸) W. M. Ramsay: *The Historical Geography of Asia Minor*، ج ۴، لنڈن ۱۸۹۰ء؛ (۹) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۱۳۱؛ (۱۰) E. Reitmeyer: *Die Stād-tegründungen dei Araber*، لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) M. Canard: *Histoire de la Dynastie des H'amdanides*، الجزائر ۱۹۵۱ء؛ (۱۲) E. Honigmann: *Die Ostgrenze des Byzantinschen Reiches von 363 bis 1071*، برسلز ۱۹۳۵ء؛ (۱۳) اوزون چارشی لی: انا طولو بیلکلری، اَنقرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۴) محمد نُزہت: رمضان اوغللری، در *TOEM*، ۱: ۱۶۷ ببعد؛ (۱۵) ہامر پرگشٹال (Hammer- Purgstall)، ج ۱۰، اشاریہ؛ (۱۶) L. Alishan: *Sissouan ou l' Armino- Cilicie*، وینس ۱۸۷۹ء؛ (۱۷) C. Ritter: *Vergleichende Erdkunde des Halbinsell-andes Kleinasien*، برلن ۱۸۵۹ء؛ (۱۸) سالنامۂ ولایتِ ادنہ، شمارہ ۹، ۱۳۰۸ھ و شمارہ ۱۰، ۱۳۱۲ھ؛ (۱۹) ناجی اَق وردی: ادنہ جمہوریت دن اوّل صکرہ، اَنقرہ؛ (۲۰) M. Oppenheim: *Inschriften aus Syrien, Mesopota-mien und Kleinasien*، لائپزگ ۱۹۱۳ء؛ (۲۱) K. Otto-Dorn: *Islamische Denkmäler Kilikiens, Jahrb. f. Kleinasia-tische Forseh*، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۸ ببعد۔

(R. ANHEGGER)

(۲) ایک ولایت کا قدیم نام، جو عام طور پر کیلیکیا کے میدان (چُقوراووہ) پر ــــ جسے اب سَیحان کہتے ہیں ــــ شامل تھی۔ اس کے صدر مقام کا نام بھی یہی (ادنہ) تھا۔ ادنہ کی قدیم عثمانی ایالت (رک بہ حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۰۱) ادنہ کے علاوہ صرف سِیُس اور طَرسُوس کی دو مزید سنجقوں پر مشتمل تھی۔ بعد کی ولایت ادنہ میں (۱۸۶۷ء کے بعد) ادنہ اِیچِل (سِلِفکَہ)، خوزان (سِیُس)، جہل بِرکٹ (یَرپُٹ) کی سنجقیں شامل تھیں۔ موجودہ ولایت سیحان میں (رقبہ: ۱۷,۲۵۶ کیلومیٹر؛ آبادی: ۵,۰۹,۶۰۰، ۱۹۵۰ء، گنل نفوس سایمی، اَنقرہ ۱۹۵۰ء)، جو کم و بیش ادنہ کی قدیم سنجق کے مطابق ہے، حسبِ ذیل قضائیں ہیں: ادنہ، باغچہ، سیحان، دورت یول، فِکِہ، قادر لی، قرہ عیسی لی، قوزان، عثمانیہ، صائم بے لی۔ چقوراووہ میں سب سے زیادہ سرگرمی روئی کی کاشت میں نظر آتی ہے، بلکہ آج کل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اسی کی کاشت ہوتی ہے۔

(FR. TAESCHNER)

اَدْوِیَہ: دواء کی جمع، جس سے مراد ہے ہر وہ چیز جو انسانی مزاج پر اثر انداز ہو، یعنی ہر وہ شے جو علاج یا زہر کے طور پر استعمال کی جاتی ہو، مسلمان علماے ادویہ نے اطبّاے یونان کے خیال کے مطابق بسیط (غیر مرکّب) دواؤں یعنی ادویۂ مُفرَدہ (φάρμαχα ἁπλᾶ) اور مرکّب دواؤں یعنی ادویۂ مرکّبہ (φ.σύνθετα) میں فرق رکھا ہے (ادویۂ مرکّبہ کے لیے دیکھیے مادّۂ اَقْرَاباذِیُن)۔ ادویہ کی ان کی اصل کے لحاظ سے تین قسمیں ہیں: (۱) نباتیہ (جو نباتات سے حاصل کی جائیں)؛ (۲) حیوانیہ (جو جانوروں سے لی جائیں)؛ (۳) معدنیہ (جو جمادات سے تیار کی جائیں)۔

مسلمانوں کے علم الادویہ کا انحصار عام طب کی طرح یونانی علوم [اور ذاتی تحقیق] پر ہے۔ علم الادویہ کی اصطلاحات میں کہیں کہیں ایرانی روایت کا عنصر بھی نظر آتا ہے۔ بہت سی صورتوں میں پودوں اور جڑی بوٹیوں کے یہ ایرانی نام، جن میں سے بعض اب بھی استعمال ہوتے ہیں (مثلاً دیکھیے احمد عیسٰی بے: *Dictionnaire des noms des Plantes*، قاہرہ ۱۹۳۰ء)، جندی سابور کے مشہور و معروف طبّی دبستان کے وقت سے چلے آ رہے ہیں، جہاں ایران کی سرزمین میں یونانی علمِ طبّ پھل پھول رہا تھا۔ یہ علم ۱۴۸ھ/۷۶۵ء میں مسلمانوں پر بہت نتیجہ خیز اثر ڈالنے لگا۔ یعنی جب خلیفہ المنصور نے شفا خانۂ جندی سابور کے خاندان بختیشوع کے رئیس الاطبّاء جرجیس کو اپنے علاج کے لیے بلایا۔ یونانی ادویہ کا علم دیسقر دیس (Dioscorides)، جالینوس (Galen)، اوریباس (Oribasius) اور آئیجینہ (Aegina) کے پال (Paul) کی اصل کتابوں کے سریانی تراجم سے عربی میں منتقل کیا گیا۔

دیسقر دیس کی مخزن الادویۃ (*Materia Medica*) کے عربی ترجمے کی تاریخ کے لیے دیکھیے مادّۂ دِیُسقُرِدِیُس۔ دِیُسقُرِدِیُس کے اس تصور کو ایران کے بڑے عالم البیرونی نے علم الادویہ کے موضوع پر اپنی مذکورۂ ذیل کتاب [الصیدنۃ فی الطب] میں واضح طور پر ظاہر کیا ہے کہ نظریاتی لحاظ سے ہر بوٹی طبّی خواص رکھتی ہے، خواہ وہ خواص معلوم ہوں یا نہ ہوں۔ اس تصور کی بنا پر دوا سازی کے موضوع پر کتابیں لکھنے والوں نے ایسے پودوں کے حالات بھی اپنی تصانیف میں درج کر دیے ہیں جن کی اہمیّت محض علمِ نباتات کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ معلومات بالخصوص ابوحنیفہ الدِّینَوَری سے لی گئی ہیں۔ گویا مسلمانوں کے ہاں علم الادویہ یا ادویۂ مفردہ وغیرہ کے موضوع پر اور علم النباتات [رک بآن] کے موضوع

پر تصانیف میں [عام طور پر] کسی قسم کا امتیاز موجود نہیں۔

کتب طبّیہ پر حُنین بن اسحٰق کے خود نوشت رسالے (*Uber die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen*، Bergsträsser)، شمارہ ۵۳) کے مطابق جالینوس (Galen) کی کتاب المفردات (*Book of Simple Drugs*) کے ابتدائی پانچ مقالات کا کسی قدر غیر اطمینان بخش ترجمہ سریانی زبان میں یوسف الخُوری نے کیا تھا بعد ازاں اِڈیسہ [الرُّھا] کے ایوب (Job of Edessa) (تقریبًا ۷۸۳-۸۳۵ء) نے اور بالآخر خود حنین نے بالاختصار ترجمہ کیا۔ حُنین نے متن کا عربی میں بھی ترجمہ کر دیا۔ کتاب مذکور کے دوسرے حصّے کا سریانی ترجمہ رِشْعَیْنا کے سَرْجِیُس (Sergius)، م ۵۳۶ء؛ (متن کا ایک مخطوطہ، درموزۂ برطانیہ، شمارہ ۱۰۰۴) نے کیا تھا، جس کی تصحیح حُنین نے کی اور عربی ترجمہ حُنین کے بھتیجے حُبَیْش نے کیا (کتاب الادویۃ المرکبۃ کا سریانی ترجمہ بھی سَرْجِیُس اور حُنین نے کیا اور حُبَیْش نے اسے عربی کا جامہ پہنایا (حُنین: کتاب مذکور، شمارہ ۷۹)۔

اوریباس (Oribasius) کی *Synopsis* اور *Ad Eunapium* کا ترجمہ حُنین نے (عربی میں؟) کیا اور اسی نے عیسٰی بن یحیٰی کے ساتھ مل کر *Collectiones* کے پہلے رسالے کا ترجمہ سریانی میں کیا (=الکُنّاش الکبیر، جس کا ذکر ابن ابی اُصیبعہ، ۱:۱۰، نے کیا ہے؟)۔ یہ ترجمے گم ہو چکے ہیں، لیکن بعد کے مؤلّفین نے اکثر ان کے حوالے دیے ہیں۔

آئجینہ کے پال کی کتاب *Pragmatia* کو مسلمان اطبّا نے بڑی قدر کی نگاہوں سے دیکھا اور وہ اس کی سات جلدوں کے ملخّص ترجمے کو، جو حُنین نے کیا تھا، استعمال کیا کرتے تھے الکُنّاش فی الطبّ، فہرست، ص ۲۹۳؛ کُنّاش الثریا، ابن ابی اُصَیبعہ: ۱:۱۰۳)۔ چھوٹے چھوٹے اجزا کے سوا عربی میں اس کتاب کا کوئی نسخہ محفوظ نہیں رہا، البتہ بعد کے مصنّفین نے اس کے حوالے بکثرت دیے ہیں۔

بارہیبریئس (Bar Hebraeus: *The Chronography*، ترجمہ از E. A. W. Budge، اوکسفرڈ ۱۹۳۲ء، ص ۵۷) کے بیان کے مطابق پجاری اَہرون (Ahron) نے اپنا طبّی مجموعہ (pandect) یونانی زبان میں لکھا تھا اور اس کی اس تصنیف کا ترجمہ سریانی زبان میں کیا گیا۔ ماسرجِس (مَاسَرْجَوَیہ) نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا۔ دوا سازی کے موضوع پر کتابیں لکھنے والے اَہرون کی کُنّاش القَسّ کے حوالے کثرت سے دیتے ہیں اور اس مصنّف کی بہ حیثیت عالم بہت شہرت تھی (الجاحظ: الحیوان، قاہرہ ۱۳۵۶ھ، ۱:۲۵۰)۔ عربی میں طبّی کتابوں کا پہلا مترجم ماسَرْجِس یا ماسَرْجَوَیہ (دیکھیے Steinschneider، در *ZDMG*، ۱۸۹۹ء، ص ۴۲۸-۴۳۴) دو کتابوں کا مصنّف بھی تھا، جن میں سے ایک اغذیہ کے اور دوسری عقاقیر کے موضوع پر ہے۔ غالبًا یہ کتابیں وہی دو مقالے ہیں جو اس نے اَہرون کی کتاب کے اپنے ترجمے کے ساتھ شامل کیے تھے (قب ابن القِفطی، ص ۸۰)۔

حُنین کے زمانے کے بعد علم الادویہ نے دنیاے اسلام کے مشرقی ملکوں میں بہت سرعت سے ترقی کی، چنانچہ ابن النّدیم، ابن ابی اُصَیبعہ اور ابن القِفطی نے فہرست کتب پر اپنی تصانیف میں تقریبًا ایک سو کتب ادویہ (materiamedica) کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے تیس کے قریب مخطوطات کی شکل میں مشرق اور مغرب کے کتب خانوں میں موجود ہیں، اگرچہ علماے مغرب نے ان میں سے صرف چند کتابوں کا مطالعہ کیا ہے۔ جالینوس وغیرہ کے یونانی متن کی تاریخ کے لیے یہ عربی متون بلاشُبہہ بہت اہم ثابت ہوں گے۔

جوں جوں زمانہ گزرتا گیا ادویۂ مفردہ کے صدہا نام، جو اہلِ یونان کو معلوم نہیں تھے، اس ذخیرۂ علمی میں شامل ہوتے گئے جو یونانیوں نے اپنے عرب اور ایرانی شاگردوں تک پہنچایا تھا (ایسے مفردات کی ابتدائی فہرست کے لیے دیکھیے L. Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*، پیرس ۱۸۷۶ء، ۲:۲۳۲-۲۳۳)۔ پودوں اور بوٹیوں کے عربی، ایرانی، یونانی اور ہندی ناموں کی بھرمار کے باعث، جو نظری اور عملی طور پر طب میں رائج ہو گئے تھے، ان کے اصطلاحی نام وضع کرنے میں لازمًا بہت التباس پیدا ہوا، چنانچہ کچھ عرصے میں ان ناموں کے حقیقی مفہوم معیّن کرنے اور مترادفات کو یکجا کرنے کی غرض سے بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ دِیُسقُرِیدس کا عربی ترجمہ، جو بغداد میں کرایا گیا، عملی اعتبار سے اس وقت تک پڑھنے والوں کے لیے چنداں فائدہ بخش نہ ہوا جب تک کہ مفردات کے یونانی نام زیادہ تر بعینہٖ عربی رسم الخط میں منتقل کیے جاتے رہے۔ ان ناموں کے عربی مرادفات علماے اندلس نے دسویں صدی عیسوی کے وسط میں جا کر متن میں شامل کیے۔ تقریبًا اسی زمانے میں یوحنّا بن سرابیون (Sérapion، ابن ابی اُصَیبعہ، ۱:۱۰۹) کی سریانی کُنّاشا کے عرب مترجم نے عقاقیر کے ان کثیر التعداد یونانی اور سریانی ناموں کے، جو اس کتاب میں مذکور تھے، عربی مرادفات دیے (مخطوطۂ آیا صوفیا، شمارہ ۳۷۱۶؛ P. Guigues: *Les noms arabes dans Sérapion*، در *JA*، ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء۔ فارسی نثر کی ایک قدیم ترین تالیف ابو منصور موفّق بن علی الہروی کی کتاب الابنیۃ عن حقائق الادویۃ ہے، جس میں ۵۸۴ مختلف عقاقیر کے عربی، سریانی، فارسی اور یونانی ناموں کی تشریح، عربی حروفِ ہجا کی ترتیب سے کی گئی ہے (طبع F. R. Seligmann، وی انا ۱۸۵۹ء، جرمن ترجمہ، از A. C. Achundow، Dorpat، ۱۸۹۳ء)۔

مشرق میں ادویہ کے مرادفات کے موضوع پر سب سے زیادہ دلچسپ کتاب یقینًا البیرونی (۳۶۱-۴۴۰ھ/ ۹۷۲-۱۰۴۸ء) کی تالیف الصَّیْدَنۃ فی الطِبّ ہے (M. Meyerhof: *Das Vorwort zur Drogenkunde des Beruni*، در *Quellen und Studien zur Gesch. der Naturwiss. und der Med.*، ج ۳، برلن ۱۹۳۳ء؛ وہی مصنّف، در *BIE*، ۱۹۴۰ء، ص ۱۳۳ ببعد، ۱۵۷ ببعد)۔ فارسی ترجمے کے دو مخطوطوں کے

علاوہ یہ تصنیف ہم تک محض ایک ناقص کٹے پھٹے واحد مخطوطے کے ذریعے پہنچی ہے، جو بُروسہ میں ہے۔ یہ وہ مسوّدہ ہے جو اس نے غالباً عالم پیری میں لکھا تھا اور جسے وہ پورا نہ کرسکا۔ اس نامکمل حالت میں یہ تصنیف ۷۲۰ مقالوں پر مشتمل ہے، جو عربی کے حروف ہجا کی عام ترتیب کے لحاظ سے لکھے گئے ہیں اور جن میں نباتی، حیوانی اور معدنی عقاقیر کا حال بیان کیا گیا ہے اور ساتھ ہی ان کے یونانی، سریانی، ہندی، فارسی اور دوسری ایرانی زبانوں کے ناموں پر کثیر التعداد حواشی، پودوں کے ناموں اور شعرِ عرب میں ان کے مرادف اسما پر لسانی اعتبار سے نوٹ لکھے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں طبی اور نباتاتی کتب سے (جن میں سے بہت سے کا ہمیں علم تک نہیں) ہر بوٹی کی ماہیت و خاصیت پر بکثرت اقتباسات نقل کیے گئے ہیں اور اس کے بدل بتائے گئے ہیں وغیرہ۔ یہ تصنیف بلاشُبہہ مزید مطالعے کی مستحق ہے۔

مشرق میں جو کثیر التعداد کتابیں طب کے موضوع پر لکھی گئیں اُن میں علم خواص الادویہ بھی شامل ہے۔ ان میں سے یہاں صرف اہم ترین کا ذکر کیا جاسکتا ہے: (۱) علی بن رَبَّن الطّبری کی فردوس الحکمۃ، جو ۲۳۵ھ/ ۸۵۰ء میں لکھی گئی (طبع محمد زبیر صدیقی، برلن ۱۹۲۸ء)۔ اس کتاب میں حُنَین اور اس کے شاگردوں کے تراجم کے اقتباسات دیے گئے ہیں اور وہ اس اعتبار سے بھی خاص طور پر دلچسپ ہے کہ اس میں طب ہندی کو بھی شامل کرنے کی کوشش کی گئی ہے (قب A. Siggel، در *Abh. der Akad. der Wiss. und Lit.*، برلن ۱۹۵۰ء)؛ (۲) ابوبکر الرّازی (۲۵۰-۳۱۳ھ/ ۸۶۴-۹۲۵ء) کی بڑی طبّی ''دائرۂ معارف'' (الحاوی)، جو عقاقیر کے ناموں سے بھرپور ہے؛ (۳) ابن سینا کی ضخیم کتاب القانون فی الطب (بولاق ۱۲۹۴ھ)، باب الادویہ، جس میں آٹھ سو دواؤں کا ذکر ہے؛ (۴) ایک اَور طبی دائرۂ معارف ذخیرۃ خوارزم شاھی (ہنوز غیر مطبوعہ)، مصنّفۂ زین الدین اسمٰعیل الجرجانی، جو چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی اور جس میں عقاقیر کے اسما اور ان کے عمل پر ایک مخصوص رسالہ شامل ہے۔

بکثرت صورتوں میں دیسقر دیس، ابوحنیفہ الدِّینَوَرِی وغیرہ کے بیانات جڑی بوٹیوں کے پہچاننے کے لیے یقیناً ناکافی تھے، لہٰذا اصطلاحات کے فقدان کے پیش نظر ــــ جو ایک ایسی کمی ہے جو اسلامی اور قدیم علوم دونوں میں مشترک ہے ــــ یہ اختراع بدرجۂ غایت قیمتی ثابت ہوئی کہ نباتات کی تصاویر دی جائیں۔ قدیم ایّام میں اس طریقے کو جڑی بوٹیوں کے ماہر (''rhizotomist'') Crateuas (پہلی صدی قبل مسیح) نے رائج کیا تھا اور جڑی بوٹیوں سے متعلّق اس کے رسالے کی تصویروں اور مرادفات کا کچھ حصّہ دیسقر دیس کے منقّح متن میں جا پہنچا، جو Juliana Anicia کے ۵۱۲ء کے قلمی نسخے (codex) میں موجود ہے (بعد میں لوگوں نے اس میں عربی مرادفات بھی شامل کردیے)۔ بوزنطی قیصر نے ۹۴۸ء میں قرطبہ کے خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث کو دیسقر دیس کا جو مصوّر نسخہ تحفۃً بھیجا تھا، اس سے اندلس میں اس کے متن سے ازسرِنو اور بہت زیادہ بارآور مطالعے کا شوق پیدا ہوگیا (دیسقر دیس کے باتصویر مخطوطے کے لیے دیکھیے مادّۂ دیسقر دیس)۔ ابن ابی اُصَیْبِعَہ (۲: ۲۱۶-۲۱۹) ہمیں بتاتا ہے کہ اس کے استاد رشید الدین المنصور بن الصُّوری (م ۶۳۹ھ/ ۱۲۴۱ء) نے جڑی بوٹیوں کے احوال پر ایک رسالہ مرتّب کیا تھا، جس میں ایسی تصویریں تھیں جو زندہ پودوں کو سامنے رکھ کر بنائی گئی تھیں۔ علم النباتات پر ابن فضل اللہ کے باب کے لیے دیکھیے B. Farès: *Un Herbier arabe illustré du XIV siècle*، در *Archeologica Orientalia in Memoriam E. Herzfeld*، ۱۹۵۲ء، ص ۸۴ ببعد۔

جزیرہ نمائے آئی بیریا کے مسلمان باشندوں کو ایک ایسا ملک ورثے میں ملا تھا جو قدیم زمانے میں اُن معدنیات اور نباتات کی فراوانی کے لیے مشہور تھا جو ادویہ کی تیاری میں کام آتی ہیں۔ تاہم شروع میں خواص الادویہ اور صیدنہ کا علم اندلس میں مشرق ہی سے آیا اور مغرب کے طلّاب طب کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے بغداد جایا کرتے تھے۔ دیسقر دیس کے مُصحّح اور مُنقّح متن سے اندلس میں علم خواص الادویہ کے مطالعے کے شوق کو بہت ترقی ہوئی اور دسویں صدی عیسوی کے آخر اور بعد کے زمانے میں علمِ عقاقیر پر تصانیف کی کوئی کمی نہ رہی (دیکھیے M. Meyerhof: *Esquisse d' histoire de la pharmacologie et botanique chez les Musulmans d' Espagne*، در *And.*، ۱۹۳۵ء، ص ۱-۴۱)۔ اندلس میں مُفرد ات پر سب سے پہلے کتابیں لکھنے والے عبدالرحمٰن بن اسحٰق بن ہَیْثَم اور سلیمان بن حسّان المعروف بہ ابنِ جُلْجُل تھے۔ یہ دونوں راہب نکولس اور ان دوسرے اطبا و ماہرین علم نباتات کے شریک کار بن گئے جو دیسقر دیس کے متن پر کام کررہے تھے۔ ابن جُلجُل نے ایسی مفردات پر ایک کتاب لکھی جن کا ذکر دیسقر دیس نے نہیں کیا ہے (مخطوطۂ اوکسفرڈ، Hyde شمارہ ۳۴، ورق ۱۹۷-۲۰۱)۔ ابوالقاسم الزَہراوی (م تقریباً ۴۰۰ھ/ ۱۰۰۹ء) کی عظیم طبی دائرۂ معارف التّصریف کی ۳۷ ویں کتاب میں مفردات، ان کے مرادفات اور ابدال کے بیان میں ایک رسالہ ہے۔ ابوبکر حامد بن سَمْجُون کی زندگی کا حال اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ وہ حاجب المنصور (م ۳۹۲ھ/ ۱۰۰۲ء) کے زمانے میں ایک ممتاز طبیب تھا۔ اس کی کتاب، جو مفردات پر قدیم وجدید اطبّا و حکما کے اقوال پر مشتمل ہے، ابھی حال ہی میں دستیاب ہوئی ہے (قب P. Kahle: *Ibn Samağūn und sein Drogenbuch*، در *Documenta islamica inedita*، برلن ۱۹۵۲ء، ص ۲۵ ببعد) [ابن بکلارش کی مستعینی کے لیے دیکھیے رینو (Renaud)، در *Hesp.*، ۱۹۳۰ء، ورق ۱۳۵]۔

اندلس میں عقاقیر (اور علم نباتات) پر جو جامع ترین کتاب مرتب کی گئی وہ الغافقی نے غالباً چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں لکھی تھی۔ اس کی پہلی جلد دو مصوّر مخطوطوں میں موجود ہے (دیکھیے M. Meyerhof،

در *BIE*، ۱۹۴۱ء، ص ۱۳؛ مکمل کتاب طرابلس الغرب (Tripolitania) میں دستیاب ہوئی)۔ اس کا خلاصہ ابوالفَرَج بن العِبْری مسیحی نے کیا تھا، جو عام طور پر بارہیبرئیس کہلاتا ہے (طبع M. Meyerhof و G. P. Sobhy، قاہرہ ۱۹۳۲-۱۹۳۸ء، نامکمل)۔ دستورِ عمل اور مواد کی ترتیب کا جو طریقہ ابن سَمْجُون اور الغافقی نے اختیار کیا تھا اسی کی پیروی الادریسی (م ۵۶۰ھ/ ۱۱۶۴-۱۱۶۵ء؟) نے اپنی کتاب المفردات میں کی ہے۔ اس کتاب کا پہلا نصف حصّہ مخطوطۂ فاتح، شمارہ ۳۶۱۰، استانبول میں ہے)۔ اس نے بہت سی زبانوں کے مرادفات کا بڑا وسیع مواد جمع کر دیا ہے (دیکھیے M. Meyerhof، در *Archiv für Gesch. der Math., der Naturwiss. und der Technik*، ۱۹۳۰ء، ص ۴۵ ببعد، ۲۲۵ ببعد؛ وہی مصنّف، در *BIE*، ۱۹۴۱ء، ص ۸۹ ببعد)۔ ابن الرُّشد کے باب صیدنہ کے لیے دیکھیے البُستانی کی الکلیات، کتاب چہارم، کا عکسی نسخہ۔

اپنی ضخیم دائرہ معارف الجامع لِمُفْرَدات الادویۃ والاغذیۃ (عربی متن کی ایک خراب طبع، بولاق ۱۲۹۱ھ؛ فرانسیسی ترجمہ از N. L. Leclerc: *Notices et Extraits de la Bibliothèque Nationale*، ج ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۰، ۱۸۷۰-۱۸۹۳ء) میں ابن البَیْطَار (م ۶۴۶ھ/ ۱۲۴۸ء) نے وہ تمام معلومات جو اس کے ہاتھ لگیں یکجا کر دی ہیں۔ اس نے دَیُسْقُرِدِیس سے لے کر اپنے استاد ابو العباس النباتی تک، جس کی کتاب رحلة یا الرحلة النّباتیة کا ذکر وہ بار بار کرتا ہے، ایک سو پچاس گزشتہ مصنّفین کے اقوال نقل کر دیے ہیں۔ ابن البیطار کو ان کتابوں کا بالخصوص الغافقی کا علم یقیناً ثانوی مآخذ کے ذریعے ہوا تھا۔ الجامع کے ۲۳۲۴ مقالات میں ۱۴۰۰ مختلف دواؤں اور نباتات کا حال بیان کیا گیا ہے، جن میں سے چار سو اطبائے یونان کو معلوم نہ تھیں۔

ان کتابوں میں، جو مفردات کے بیان اور ان کی ترکیب استعمال سے متعلّق ہدایات پر مشتمل ہیں اور المغرب میں لکھی گئیں، چند اَور کتابوں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے، جن میں مرادفات کی فہرستیں دی گئی ہیں اور جو اس غرض سے لکھی گئی ہیں کہ عقاقیر و ادویۂ مفردہ کے مختلف ناموں کے معانی واضح کیے جائیں۔ ایسی کتابوں میں مثال کے طور پر مشہور یہودی طبیب، حکیم اور عالم دین موسیٰ بن مَیْمون (Maimonides، ۱۱۳۵-۱۲۰۴ء) کی کتاب شرح اسماء العُقّار، طبع M. Meyerhof، قاہرہ ۱۹۴۰ء، نیز کسی گمنام شخص کی لکھی ہوئی تحفة الاحباب، طبع H. P. J. Renaud و G. S. Colin، رباط ۱۹۳۴ء، جس میں بالخصوص ان ناموں کا ذکر ہے جو مراکش میں رائج تھے اور جو غالباً اٹھارھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی تھی، شامل ہیں [علائی کی تقویم الادویۃ کے لیے دیکھیے Renaud، در *Hesp.*، ۱۹۳۳ء، ورق ۶۹]۔

مآخذ: (۱) M. Meyerhof، در تمہید بر ابن میمون: شرح اسماء العُقّار؛ (۲) فہرست مفردات کے لیے [دیکھیے] M. Steinschneider: *Heilmittel-Inamen der Araber*، در *WZKM*، ج ۱۱ (۲۰۴۳ عنوانات)۔

(B. Lewin لِوِن)

اَدَہ: [اَطہ] ترکی کا ایک لفظ، جس کے معنی ہیں ''جزیرہ'' یا ''جزیرہ نما''* اور جس کا استعمال جغرافیائی نقشوں میں اکثر ہوتا ہے: مثلاً اَدَہ قلعہ [رک بآں] (Adakle)، اَدَہ کوئی، اَدَہ اُووا (owa)، اَدَہ پازار (Pazar)، اَدَہ لر دینیزی (denizi) (بحر الجزیرہ = مجمع الجزائر)۔

اَدَہ پازاری: [اَطہ بازاری]، ترکی کے صوبۂ قوجہ ایلی کا ایک بارونق شہر،* جو اقووہ [آق اووہ = بیضۂ سفید] نام کے زرخیز میدان اور دریاے سقاریہ کے زیریں مجری پر ۴۰° ۷′ عرض بلد شمالی اور ۳۰° ۲۳′ طول بلد مشرقی میں واقع ہے۔ پہلے یہ شہر اس دریا کی دو شاخوں کے درمیان آباد تھا (اس لیے اس کا پہلا نام ادہ [اَطہ] یعنی جزیرہ تھا)، لیکن اب یہ دریاے سقاریہ اور چَرْخ صُو یو کے درمیان واقع ہے۔ ترکوں نے اس پر اورخان کے زیرِ قیادت قبضہ کیا تھا اور پہلی مرتبہ اس کا ذکر ایک وقف نامے میں آیا ہے، جو اسی سے منسوب ہے (قب گوک بلگین: ۱۵ و ۱۶ عصر لر دہ اِدِرْنہ و پاشالِواسی، استانبول ۱۹۵۲ء، ص ۱۶۱)۔ ۱۷۹۵ء میں یہ ایک نائب کا صدر مقام بنا اور اس کا جدید نام ادہ پازاری رکھا گیا۔ ۱۸۵۲-۱۸۵۳ء میں اسے شہر کا مرتبہ دیا گیا اور V. Cuinet: *La Turquie d'Asie*، ج ۴، پیرس ۱۸۹۹ء، ص ۳۷۲ ببعد، کے بیان کے مطابق ۱۸۹۰ء میں اس کے باشندوں کی تعداد ۲۴,۵۰۰ تھی۔ ۱۹۵۰ء کی مردُم شماری کے وقت تک یہ آبادی بڑھ کر ۳۶,۲۱۰ ہو گئی۔ یہ شہر مقامی پیداوار بالخصوص تمباکو، سبزیوں اور پھلوں کی منڈی ہے۔ یہاں کوئی قابلِ ذکر اسلامی یادگار موجود نہیں۔

مآخذ: (۱) Ch. Texier: *Descr. de l'Asie Mineure*، پیرس ۱۸۳۹ء، ۱: ۵۲ ببعد؛ (۲) J. B. Tavernier: *The Six Voyages*، لنڈن ۱۶۷۷-۱۶۷۸ء، ۱: ۳؛ (۳) ابوبکر فیضی: خلاصۂ احوال البلدان....، کتاب خانۂ استانبول یونیورسٹی، عکسی نسخہ، ۲۸، ۳۱۲ ببعد؛ (۴) الف-رفیق: استانبول حیاتی (از ۱۱۰۰-۱۲۰۰ھ، استانبول ۱۹۳۱ء، ص ۱۸۹)؛ (۵) طالعہ بالجی اوغلو: ادہ پازاری، استانبول ۱۹۵۲ء؛ (۶) طلعت تَرْکَن: ادہ پازاری اِلْجَہ سی، استانبول، تاریخ ندارد؛ (۷) شریف کیا بوغازی: اِزْمِد - سَپِنْجَہ ادہ پازاری وادی سی، استانبول ۱۹۲۹ء؛ (۸) ترک (انونو) انسکلوپیدی سی، بذیل مادّہ۔

(R. Anhegger)

اَدَہ [اَطہ] قَلْعِہ: ایک جزیرہ، جو رومانیا میں دریاے ڈنیوب [تُونہ]* کے اندر ''آہنی دروازوں'' [دمیر قپی بوغاز، جو ٹرانسلوینی الپس اور بلقان کے پہاڑوں کو ملانے والے پہاڑ بَنَت کا ایک درّہ ہے] سے چار کیلومیٹر اوپر اور اَرْشُووہ (Orsova) سے نصف کیلومیٹر نیچے واقع ہے اور جس میں ترک آباد ہیں۔ یہ جزیرہ ۸۰۰ [آ، ت: ۱,۵۰۰] میٹر لمبا اور ۲۰۰ میٹر [آ، ت: ۲ ہکٹر] چوڑا ہے [اور دریا کے پانی کی سطح سے تھوڑا ہی اونچا ہے]۔ پندرھویں صدی عیسوی میں عثمانی ترکوں نے اس علاقے میں دریا کے عسکری اہمیّت رکھنے والے مقامات پر

قبضہ کر لیا تھا، لیکن اس جزیرے کا ذکر پہلی بار ۱۶۹۱ء ہی میں آتا ہے، جب دُرسُون [طرسون] محمد پاشا نے ''تنگنائے ارشووہ میں ایک چھوٹا سا جزیرہ'' فتح کیا، جس میں بعدازاں چارسو سپاہی آباد کیے گئے اور اس کا نام شَنس ادہ سی (یعنی حصار بند جزیرہ) رکھا گیا، جو جرمن لفظ Schanz سے ماخوذ ہے (سلحدار فِنڈِقلیلی محمد آغا: تاریخ، استانبول ۱۹۲۸ء، ۲: ۵۴۰)۔ اس قلعے کے پائدار استحکامات وغیرہ پہلی مرتبہ آہنی دروازوں [دمیر قپی بوغاز] کے محافظ چرکس محمد پاشا نے تعمیر کرائے (محمد رشید: تاریخ، استانبول ۱۱۵۳ھ، ۲: ۱۵۳)۔ کچھ مدت کے لیے آسٹریا والوں کے قبضے میں چلے جانے کے بعد علی پاشا المعروف بہ سردار اِکرِم نے ۱۷۳۸ء میں اسے ازسرِنو فتح کیا اور اسی موقع پر اس جزیرے کا ذکر پہلی مرتبہ ادہ قلعہ سی کے نام سے کیا گیا (قَبّے محمد صُبحی: تاریخِ وقائع، استانبول ۱۱۹۸ھ، ص ۱۳۱ و ۱۳۴)۔ اس کا نظم و نسق وِدین (Vidin) کے والی کے سپرد تھا۔ ادہ قلعہ کے گردونواح میں آخری جنگیں ۱۷۸۸ء میں واقع ہوئیں، جب صدرِاعظم قوجہ یوسف پاشا لاڈن (Laudon) کی افواج کے مقابلے میں لشکر آرا ہوا۔ بَنَت کے علاقے میں عثمانی فوج کی یہ آخری یلغار تھی جس کے دوران میں اس جزیرے نے دریا میں حربی مستقر کا کام دیا۔ یوسف پاشا نے ارشووہ اور تِکِیہ (Tekijà) کے درمیان ایک بڑا پل تعمیر کرایا اور اس ''جزیرۂ عظمیٰ کے قلعے (ادہ کبیر قلعہ سی)'' میں مزید سپاہ متعین کر کے اسے تقویت پہنچائی (اس غزوے کا تفصیلی حال ایک گمنام مصنّف کی کتاب سفر نامۂ سردار اکرم یوسف پاشا میں درج ہے، مخطوطۂ در جامعۂ استانبول، کتاب سرائے (استانبول یونیورسٹی لائبریری)، T.Y. شمارہ ۳۲۵۴؛ ایک اور مخطوطہ راقمِ مقالہ کے پاس ہے)۔ اہلِ صربیا (صربستان) کی بغاوت کے دوران میں یہ جزیرہ سلطنتِ عثمانیہ کا اہم جنگی قلعہ بنا رہا۔ جب دائیوں (Dayis) نے بلغراد میں ہتھیار ڈال دیے تو انھیں محافظ قلعہ رجب آغا نے ۱۸۰۹ء میں ادہ قلعہ میں لا کر قتل کرایا (احمد جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۹: ۱۲۶، ۱۲۸)۔ کچھ دن بعد خود رجب آغا نے بلقان کے اعیان کی پیروی کرتے ہوئے بغاوت کر دی اور سزاے موت پائی۔ اس کے بھائی آدم، بکر اور صالح، جنھوں نے قلعۂ فتح اسلام (Kladovo) پر قبضہ جما لیا تھا، پسپا ہو کر اس جزیرے میں پناہ گزین ہوے۔ علی تِپِہ دِلِنلی کے بیٹے ولی پاشا نے، جو صربیا [صربستان] میں امن قائم کرنے کی خدمت پر مامور تھا، انھیں معافی دے دی، جس پر انھوں نے جزیرہ اس کے حوالے کر دیا۔ ۱۸۶۷ء کے بعد جب ترکی قلعہ نشین فوجوں نے صربیا کا ملک خالی کر دیا تو اَدَہ قلعہ اور دارالسلطنت کے مابین براہِ راست مواصلات کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ ۱۸۷۸ء کی مؤتمرِ برلن کے وقت یہ جزیرہ کسی کو یاد نہ آیا اس وجہ سے وہ ترکی سلطنت کا ایک منقطع مقبوضہ بنا رہا، جس کا انتظام ایک ناحیہ مدیری (مدیر ناحیہ علاقہ دار) کے سپرد تھا۔ اس کے باشندے ترکی پارلیمنٹ کے لیے اپنے نمائندے منتخب کرتے تھے۔ ترئینان (Trianon) کے معاہدے (۱۹۲۰ء) کی رو سے اس کو بَنَت کے ساتھ رومانیا کی مملکت میں شامل کر لیا گیا، لیکن ترکی نے اس فیصلے کو معاہدۂ لوزان (۱۹۲۳ء) کے وقت ہی جا کر تسلیم کیا۔

ان دنوں اس جزیرے میں ۶۴۰ ترک آباد ہیں [آ ت: ۷۰۰، جن کی گزِراوقات تمباکو کی کاشت، دریاے ڈینوب میں ملّاحی، جہازوں پر قہوہ جی کے کام اور جزیرے کی سیر کو آنے والے لوگوں کے ہاتھ تمباکو اور یادگاری چیزیں (Souvenirs) فروخت کرنے وغیرہ پر ہے]۔ مسلم آبادی کے لیے وہاں الگ مدرسے ہیں۔ اس شہر کی عمارات میں سرخ اینٹوں اور پتھروں سے بنے ہوے استحکامات قابلِ ذکر ہیں، جن میں تہ خانے اور حوض بنے ہوے ہیں؛ نیز ایک مسجد ہے، جسے سلطان سلیم ثالث نے تعمیر کرایا تھا۔ اس مسجد کے ساتھ مسکین شاہ نامی ایک درویش کی زیارت گاہ بھی ہے، جو اٹھارھویں صدی عیسوی سے ترکستان میں آیا اور اس جزیرے میں فوت ہوا تھا۔

مآخذ: (۱) علی احمد: اِنسلا ادہ قلعہ (*Insula Adakaleh*)، تُرنُو۔ سوِرین ۱۹۳۸ء؛ (۲) I. Kūnos: *Türkische Volksmärchen aus Adkale*، لائپزگ۔ نیویارک ۱۹۰۷ء (ترکی ترجمہ مطابق طبع ہنگرین، از نجمی سِرِن (Necmi Seren)، استانبول ۱۹۴۶ء؛ طبع ہنگرین، بوڈاپسٹ ۱۹۰۶ء)؛ (۳) وہی مصنّف: *Ungarische Revue*، ۱۹۰۸ء، ص ۸۸۔۱۰۰، ۴۲۳۔۴۳۳؛ (۴) ہامر پرگشٹال (Hammer-Purgstall)، طبع ثانی، ۴: ۳۴۶ ببعد؛ (۵) N. Iorga: *Gesch. Osm. Reiches*، ۴: ۲۳۰، ۲۴۴، ۳۴۲، ۴۳۸ و ۵: ۷۷، ۸۳؛ (۶) K. Dapontes: Εφημερίδες Δάχιχες، طبع C. Erbiceanu، در *Cronicarii greci carii au scris despre Români in epoca fanariotă*، بخارسٹ ۱۸۸۸ء، s. s. ۱۷۳۸ء؛ (۷) Dionisie Eclesiarhul: *Chronograful Ţării Românești dela* 1769 *până la* 1815، در Papiu Ilarianu: *Tesauru de monumente istorice pentru România*، بخارسٹ ۱۸۶۳ء، ۲: ۱۷۸؛ (۸) آ ت، ترکی، بزیر مادّہ].

(AUREL DECEI)

اَدہَم خَلِیل: رک بہ الدم، خلیل اِدہم. ✱

اَدہَمِیہ: مشہور صوفی ابراہیم ابن اَدہَم [رک بآں] کے پیروؤں کا مجموعی نام، جن کے متعلّق متاخّرین کا خیال ہے کہ انھوں نے ایک درویشی سلسلہ قائم کیا تھا. ✱

اَدِیب صابِر: صابِر نام تھا۔ والد کا نام اسمٰعیل تھا۔ رشید الدّین وطواط (لباب الالباب، ۱: ۸۶) نے اس کا لقب شہاب الدین لکھا ہے۔ ترمذ کا رہنے والا تھا (لباب: ۲: ۱۱۷) اور بخارا سے اس کی اصل ہے (دولت شاہ، لاہور ۱۹۲۴ء، ص ۵۶)، لیکن خراسان میں نشوونما پائی اور وہاں کے ایک رئیس سیّد مجد الدین ابوالقاسم علی بن جعفر الموسوی کی مدح سرائی کرتا رہا۔ اس کے متعدد قصیدے اس ⊗

امیر کی مدح میں ہیں (دیکھیے انتخاب دواوین شعرائے متقدّمین، کتاب خانۂ حمیدیہ بھوپال، ورق ۴۹۵ ب؛ دیوان ادیب صابر، کاما لائبریری، بمبئی R.VII 48).

اس کے علاوہ شاعر کے دوسرے کئی ممدوح بھی تھے، جن میں سے ایک ابوالحسن طاہر (ابن فقیہ اجلّ ابوالقاسم عبداللہ بن علی بن اسحٰق)، یعنی نظام الملک طوسی کا بھتیجا اور داماد (تاریخ بیہق، ص ۷۴) تھا اور نیشاپور (تاریخ بیہق، ص ۲۱۰) میں وہ رہ چکا تھا۔ ایک اَور ممدوح محمد بن حسین تھا، جو بقول شاعر بلخ سے رُوس تک مشہور تھا۔ اسی طرح ایک ممدوح علاء الدین سیّد محمد بن حیدر تھا، جس کی مدح میں ایک قصیدہ دیوان میں موجود ہے (دیوان صابر، کاما لائبریری، بمبئی).

صابر کو سنجر کی طرف سے اتسز خوارزم شاہ (م ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء) کے سیاسی مقاصد معلوم کرنے کے لیے بھیجا گیا تھا۔ اس نے جا کر اتسز کی مدح میں بھی ایک قصیدہ کہا تھا، جس کا پہلا شعر یہ ہے:

توئی کہ رومے تو در مہرگان بہار من است
کہ چہرۂ تو گلستان و لالہ زار من است

ادیب صابر اس وقت خوارزم میں تھا جب اتسز نے دو اشخاص کو سنجر کے قتل کے لیے بھیجا تھا۔ صابر نے اس کی اطلاع ایک بڑھیا کے ذریعے سے مرو بھیج دی۔ سنجر نے ان دونوں اشخاص کو ایک خرابات میں تلاش کر کے مروا ڈالا۔ اتسز کو یہ حال معلوم ہوا تو اس نے صابر کو جیحون میں پھینک دیا۔ جوینی نے (ص ۷) صابر کے غرق ہونے کی تاریخ جمادی الاُخرٰی ۵۴۲ھ دی ہے، لیکن دولت شاہ (ص ۵۷) نے ۵۴۶ھ/ ۱۵۵۲ء لکھی ہے اور یہی صحیح ہوگی، کیونکہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ صابر نے ۵۴۳ھ یا ۵۴۴ھ میں ابوالحسن طاہر کی مدح کی تھی اور روحانی غزنوی نے سلطان بہرام شاہ غزنوی کے وزیر نجیب الدین حسین بن حسن کے عہدِ وزارت میں جو سوگند نامہ ۵۴۴ھ کے بعد لکھا تھا (کیونکہ کم از کم اس سال تک نجیب الدین حسین کا باپ ابوعلی حسن بن احمد ہی وزیر تھا)، اس میں ادیب صابر کو زندہ کہا ہے (تاریخ بہرام شاہ (انگریزی)، از غلام مصطفٰی خان، لاہور ۱۹۵۵ء، ص ۹۳-۹۵)۔ صابر کے ہاں وطواط کی ہجو قبیح ملتی ہے (انتخاب، بھوپال، ورق ۴۹۹ الف)، لیکن وطواط کے ہاں اس کی مدح ہے (دیکھیے لباب الالباب، ۱: ۸۳، ۸۶)۔ ہجو اور مدح سرائی کے باوجود دین سے تعلق اور دنیا سے بیزاری ادیب صابر کا طُرّۂ امتیاز ہے (تاریخ ادبیات ایران، از دکتر رضازادہ شفق، تہران ۱۳۲۱ شمسی).

مآخذ: (الف) مخطوطات: (۱) دیوان ادیب صابر، جامعۂ عثمانیہ حیدرآباد دکن، مخطوطہ ۸۷۸؛ (۲) دیوان ادیب صابر، کاما لائبریری، بمبئی؛ (۳) دیوان ادیب صابر، مکتبۂ آصفیہ حیدرآباد دکن، مخطوطہ ۹۳۶؛ (۴) انتخاب دواوین شعرائے متقدّمین، ۳، حمیدیہ لائبریری، بھوپال؛ (۵) احمد بن محمد کلائی اصفہانی: مونس الاحرار، حبیب گنج؛ (ب) مطبوعات: (۶) عوفی: لباب الالباب، لائڈن ۱۹۰۳ء؛ (۷) جوینی: تاریخ جہانگشای، طبع سیّد جلال الدین تہرانی، تہران ۱۳۵۱ھ؛ (۸) غلام مصطفٰی: تاریخ بہرام شاہ غزنوی (انگریزی)، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۹) دولت شاہ: تذکرۂ دولت شاہ، لاہور ۱۹۲۴ء؛ (۱۰) بیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ شمسی؛ (۱۱) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۲۱ شمسی.

(غلام مصطفٰی خان)

اَذان: (لفظی معنی: اعلان کرنا، خبردار کرنا) اصطلاحًا وہ کلمات جو مؤذّن ⊗ اعلانِ صلٰوۃ کے لیے بآواز بلند ادا کرتا ہے تاکہ لوگ اقامتِ صلٰوۃ کے لیے تیار ہو جائیں.

اذان سات کلموں پر مشتمل ہے۔ شیعی مذہب کی رو سے البتہ اس میں ایک اَور کلمے حیّ علی خیر العمل کا اضافہ کر لیا گیا ہے اور یہ کلمہ شروع ہی سے اس فرقے کا مابہ الامتیاز چلا آتا ہے.

یہ سات کلمے جن میں چھٹا پہلے کی تکرار ہے بہ ترتیب ذیل دہرائے جاتے ہیں:-

(۱) اَللّٰہُ اَکْبَر؛ (۲) اَشْھَدُ اَنْ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ؛ (۳) اَشْھَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہ؛ (۴) حَیَّ عَلَی الصَّلٰوۃ؛ (۵) حَیَّ عَلَی الْفَلَاح؛ (۶) اللّٰہ اکبر؛ (۷) لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ.

آٹھواں کلمہ، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے پانچویں اور چھٹے کلمے کے درمیان ادا کیا جاتا ہے۔ فجر کی اذان میں البتہ پانچویں کلمے کے بعد الصلٰوۃ خیرٌ مّن النّوم کا اضافہ کر لیا جاتا ہے۔ اصطلاحًا یہ اضافہ تثویب کہلاتا ہے۔ اسے بھی دو بار دہرایا جاتا ہے۔ شیعی مذہب میں بھی اس کا جواز موجود ہے، لیکن، جیسا کہ ابوجعفر محمد بن علی نے لکھا ہے، بطور تقیہ (من لا یحضرہ الفقیہ، طبع رابع، نجف ۱۹۵۷ء، ص ۱۸۸).

پہلا کلمہ چھ مرتبہ دہرایا جاتا ہے، باقی سب کلمات دو دو مرتبہ؛ لیکن آخری، 'لا الٰہ الّا اللّٰہ' صرف ایک مرتبہ، جس پر اذان ختم ہو جاتی ہے۔ مذہب حنفی اور حنبلی میں تو اذان کی ادائگی کی یہی صورت ہے لیکن مذہب شافعی اور مالکی میں ''شہادتیں'' (اشھد ان لا الہ ... اشھد ان محمدًا ...) کو چار مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اوّل بآواز بلند دو مرتبہ، پھر دو بار آہستہ؛ مالکیہ میں اوّل آہستہ، پھر بآواز بلند، یہ ترجیع ہے، جس کے معنی اعادے کے ہیں۔ حنفیہ ترجیع کے قائل نہیں ہیں (دیکھیے شرح وقایۃ، مطبع مجتبائی دہلی ۱۹۱۴ء، ج ۱، کتاب الصلٰوۃ، ص ۱۵۲، جہاں اذان کے بارے میں یہ مذکور ہے کہ اسے بلالحن و ترجیع ادا کیا جائے).

شیعوں میں صرف ایک فرقہ، جسے مُفوّضہ کہتے ہیں۔ (اس لیے کہ اس کے

نزدیک اللہ تعالٰی نے کائنات کو پیدا کیا اور پھر اسے نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم یا حضرت علیؓ کے سپرد کر دیا) اذان میں شہادت ثانی (اشھد انّ محمدًا رسول اللّٰہ) کے بعد یہ الفاظ دہراتا ہے: اشھد انّ امیر المومنین علیًا ولی اللّٰہ و وصی رسول اللّٰہ و خلیفتُہ بلا فصل؛ لیکن راسخ العقیدہ شیعہ اس کے قائل نہیں۔ وہ مفوّضہ کو ملعون کہتے ہیں، دیکھیے من لا یحضرہ الفقیہ، طبع رابع، نجف ۱۳۷۷ھ/ ۱۹۵۷ء، ص ۱۸۸ (لیکن یہ وہ مفوّضہ نہیں جو معتزلہ کی ایک شاخ ہیں)۔ ان کے نزدیک اذان کے کلمات وہی ہیں جو بیان ہوے، باضافۂ حیّ علی خیر العمل، جس سے صاحب الاستبصار کو بھی اتفاق ہے۔

یہ امر کہ اذان سنّت مؤکّدہ ہے شافعی، حنفی، مالکی تینوں مذاہب میں متفق علیہ ہے۔ حنبلیوں کے نزدیک البتہ اذان فرض کفایہ ہے، لیکن یہ محض اصطلاحی اختلاف ہے، اس لیے کہ اذان کو سنّت کہا جائے یا فرض، اقامتِ صلٰوۃ سے پہلے اس کا دیا جانا ضروری ہے۔ اس سلسلے میں شافعی، حنفی اور مالکی مذاہب میں جو معمولی سے اختلافات پائے جاتے ہیں، مثلًا یہ کہ اذان کس نوع کی سنت ہے؟ اور اسی طرح مذاہبِ اربعہ کے درمیان بعض دوسرے فروعی اختلافات کے لیے دیکھیے کتاب الفقہ علی مذاھب الاربعۃ، جزو اوّل، باب اذان، تالیف عبدالرحمٰن الجزیری۔ ان اختلافات کا تعلق اذان کی شرائط، مؤذّن کی شخصیت، اذان کی ادائگی اور اس کے مندوبات اور مکروہات سے ہے؛ البتہ جملہ مذاہبِ فقہ اسی بات کے قائل ہیں کہ اذان میں ترنُّم اور تغنّی جائز نہیں، یعنی اسے غنا کی شکل نہیں دی جا سکتی، لہٰذا اذان کی کوئی خاص لَے نہیں، لیکن مُؤذّن کا خوش آواز ہونا اچھا ہے اور اسی طرح یہ کہ وہ بلند آواز بھی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اذان کے کئی الحان ہیں اور ان میں سے کسی ایک کی پابندی ضروری نہیں۔ عورت اذان نہیں دے سکتی۔ اس پر مالکی، حنبلی اور حنفی متفق ہیں۔ البتہ شافعی کہتے ہیں کہ اگر رفع صوت سے احتراز کرے تو اس میں کوئی کراہت نہیں۔

اذان اقامتِ صلٰوۃ کی ضروری شرط ہے۔ مساجد میں تو باقاعدہ اس کا اہتمام ہوتا ہے، لیکن مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں، ایک یا زیادہ، گھر کے اندر یا باہر، سفر یا حضر میں، ان کے لیے مستحب ہے کہ اقامتِ صلٰوۃ سے پہلے اذان دے لیں۔

اقامتِ صلٰوۃ میں بھی اذان ہی کے کلمات دہرائے جاتے ہیں، البتہ پانچویں کلمے ''حیّ علی الفلاح'' کے بعد دو مرتبہ کلمۂ ''قد قامت الصلٰوۃ'' کا اضافہ کر لیا جاتا ہے۔

جب اذان دی جائے تو سننے والوں کو چاہیے کہ اذان کے کلمات کو مؤذّن کے ساتھ ساتھ خود بھی آہستہ آہستہ دہراتے جائیں، لیکن چوتھا اور پانچواں کلمہ سنیں تو اسے دہرانے کے بجائے لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللّٰہ (اللہ کے سوا کسی کو طاقت اور اقتدار حاصل نہیں) کہیں۔ فجر کی نماز میں کلماتِ تثویب کے سننے پر صَدَقْتَ و بَرَرْتَ کہنا چاہیے۔

اذان کے بعد دعا بھی کی جاتی ہے اور ایسا کرنا مستحب ہے۔ دعا کے الفاظ یہ ہیں: اللّٰھُمَّ ربّ ھٰذہِ الدَّعوۃِ التّامّۃ والصلٰوۃ القائمۃِ أتِ مُحَمَّدَن الوسیلۃَ والفضیلۃَ وابعثہ مقامًا محمودَ نِ الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ انک لا تخلف المیعاد۔

شیعہ اذان کے بعد یہ دعا پڑھتے ہیں: اللّٰھم اجعل قلبی بارًا وعیشی قارًا وعملی سارًا ورزقی دارًا واولادی ابرارًا واجعل لی عند قبر نبیّک محمد صلی اللّٰہ علیہ وسلم مستقرًا وقرارًا برحمتک یاارحم الراحمین۔

اذان میں چونکہ اسلام کے بنیادی عقائد کی تکرار بار بار ہوتی ہے، لہٰذا ہر مسلمان بچے بچی کی پیدائش پر اس کے کان میں اذان کہی جاتی ہے۔

اذان کی ابتدا کیسے ہوئی؟ اس کی صورت یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم مدینۂ منوّرہ تشریف لائے تو اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ لوگوں کو نماز کے وقت کی اطلاع ہو جایا کرے۔ آپؐ نے صحابہؓ سے مشورہ فرمایا: بعض نے ناقوس بجانے کی راے دی، آپؐ نے فرمایا: یہ نصاریٰ کی چیز ہے؛ بعض نے بوق کی، آپؐ نے فرمایا یہ یہود کی چیز ہے؛ بعض نے دف کی، آپؐ نے فرمایا یہ رومیوں کی چیز ہے؛ بعض نے آگ جلانے کی راے دی، آپؐ نے فرمایا یہ مجوس کا طریق ہے؛ بعض نے کہا ایک جھنڈا نصب کر دیا جائے، لیکن کوئی فیصلہ نہ ہو سکا اور مشورہ ختم ہو گیا؛ لیکن آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کو برابر اس کا خیال تھا کہ صلٰوۃ کی اطلاع کا کوئی طریق ہونا چاہیے۔ حضرت عبداللہ[رض] بن زید نے بھی اسی خیال میں رات بسر کی۔ انھوں نے اپنی جگہ [اور حضرت عمرؓ نے اپنی جگہ] خواب میں دیکھا کہ ایک فرشتہ انھیں اذان اور اقامت سکھا رہا ہے۔ وہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہوے تو معلوم ہوا کہ وحی میں بھی آپؐ کو یہی طریق بتایا گیا ہے، لہٰذا آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے حکم دیا کہ ہر نماز سے پہلے اذان دی جائے۔ یوں اذان مشروع ہوئی۔ ایسے ہی صحیحین کی روایت ہے کہ جب لوگوں نے آپؐ سے عرض کیا کہ نماز کے وقت کی اطلاع کا کوئی ذریعہ ہونا چاہیے تو آپؐ نے حضرت بلالؓ کو طلب فرمایا اور انھیں اذان کا حکم دیا۔

شیعہ روایت یہ ہے کہ معراج میں آنحضرتؐ نے جو بھی نماز ادا کی اس سے پہلے جبرئیل علیہ السلام نے اذان دی۔ دوسری یہ کہ آنحضرتؐ نے جبرئیل علیہ السلام سے وحیًا اذان سنی (دیکھیے الفروع من الکافی ومن لا یحضرہ الفقیہ)۔

مستشرقین میں بیکر (Becker) (*Isl.*، ۱۹۱۲ء، ص ۳۸۶ ببعد) نے عیسائیوں اور مٹووخ (Mitwock) نے (*Akh. Pr. Ak. w*، ۱۹۱۳ء، Phil. Hist. Classe، شمارہ ۲، ص ۲۲ ببعد) یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی اذان کا نمونہ تلاش کر لیا ہے، گو بصورت یہود کمتر یقین کے ساتھ، جیسا کہ انگریزی انسائکلو پیڈیا آف اسلام کے مقالہ نگار کا خیال ہے (دیکھیے کتاب مذکور، مادّۂ

اذان).

مآخذ: سنّی مآخذ کے لیے دیکھیے کتب حدیث وفقہ؛ مختصر مطالعے کے لیے (۱) عبدالرحمٰن الجزیری: کتاب الفقه علی مذاهب الاربعة، الجزء الاوّل؛ شیعی مآخذ کے لیے بالخصوص؛ (۲) ابوجعفر محمد بن علی: من لا یحضره الفقیه؛ (۳) ابوجعفر محمد بن یعقوب: الفروع من الکافی، وغیرہ؛ مستشرقین کی تصانیف میں دیکھیے: (۴) Snouck Hurgronje: *Mekkanische Sprichwörter und Redensarten*، ص ۸۷=*Verspr. Geschr.*، ۵: ۸۳؛ (۵) A. Querry: *Droit Musa-Iman*، ۱: ۶۶ ببعد؛ (۶) Wensinck: *Muhammad an die Jodan to Madina*، ورق ۱۱۷ (فرانسیسی ترجمہ، در *RA fr.*، ۱۹۵۴ء، ورق ۹۶).

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اَذْرُح:** (قب Aεροα) شاذ طور پر اُذْرُح، مَعان اور الرّقیم (Petra) کے درمیان ایک مقام، رومیوں کی ایک شان دار خیمہ گاہ (جس کے بچے کھچے آثار کا حال برنّو (Brünnow) اور ڈومَسزِوسکی (Domaszewski) نے بیان کیا ہے) اور جس میں ایک چشمے سے پانی آتا تھا۔ زمانۂ قبل اسلام میں یہ مقام قبیلۂ جُذام کے علاقے میں واقع تھا اور قریش کے کاروان یہاں آیا جایا کرتے تھے۔ یہاں کے لوگوں نے غزوۂ تبوک (۹ھ/۶۳۱ء) پر روانگی کے زمانے میں خراج دینا منظور کر کے نبی [کریم صلّی اللہ علیہ وسلم] کی اطاعت قبول کر لی تھی۔ اس قبولِ اطاعت کا وہ معاہدہ جو ہمارے مآخذ کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے غالباً مستند ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی مقام پر [حضرت امام] حسن[رض] بن علی [کرّم اللہ وجہہ] نے [حضرت] امیر معاویہ[رض] کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ بعض عرب جغرافیہ نویسوں کے بیان کے مطابق اَذْرُح ولایت بَلْقاء کے ضلع الشّراۃ کا صدر مقام تھا۔ محاربات صلیبی کے زمانے سے اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا، اگرچہ اس خطّے میں صلیبی اَہْمَنْت اور وادی موسٰی (=Vaux Moyse) وغیرہ پر قابض تھے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں اَذْرُح کی شہرت اس مجلسِ تحکیم کی وجہ سے ہوئی جو جنگِ صفّین کے بعد منعقد ہوئی تھی تاکہ [حضرت] علی[رض] اور [امیر] معاویہ[رض] کے باہمی مناقشے کے سلسلے میں کسی فیصلے پر پہنچا جا سکے (رک بہ مادّہ ہائے علی[رض] و معاویہ[رض]).

مآخذ: (۱) الاِصْطَخْری، ص ۵۸؛ (۲) المَقْدسی، ص ۵۴، ۱۵۵؛ (۳) الیعقوبی: بلدان، ص ۳۲۶؛ (۴) الہَمْدَانی، ص ۱۲۹؛ (۵) البَکْری: (طبع وُسٹِنْفِلْڈ Wüstenfeld)، ص ۸۳؛ (۶) یاقوت، ۱: ۱۸۴ ببعد؛ (۷) Brünnow و Dom-aszewski: *Die Provincia Arabia*، ۱: ۴۴۳ ببعد؛ (۸) لی سٹرینج (Le Strange): *Palestine under the Moslems*، ص ۳۵، ۳۹، ۳۸۴ — حدود العالم، ص ۱۵۰، کا یہ بیان کہ اس مقام پر خارجی رہتے تھے الشّرَات اور الشُّرَاۃ (خوارج) کے الفاظ کے درمیان التباس کا نتیجہ ہے۔

(L. Veccia Vaglieri و H. Lammens)

اَذْرِعات: بائبل کا اِدْری (Edrei)، جو آج کل دَرَعہ [دراعا] کے نام سے مشہور اور ولایت حَوْران کا صدر مقام ہے۔ یہ دمشق سے جنوب کی طرف ۱۰۶ کیلومیٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ سبزی مائل سیاہ پتھر (basaltic) کے علاقے اور صحرا کی درمیانی سرحد پر واقع ہونے کی وجہ سے یہ شہر ہر دَور میں اناج کی منڈی اور تجارتی شاہراہوں کا اہمّ مرکز بنا رہا اور ایک زمانے میں شراب اور تیل کی پیداوار کے لیے بہت مشہور تھا۔ آشوری فتح (۷۳۲ ق-م) سے پہلے یہ شہر دمشق اور اسرائیل کی سلطنتوں کے درمیان مایۂ نزاع رہا اور بعض علما کا خیال ہے کہ یہ وہی شہر ہے جس کا ذکر اَمَرْنَہ کی الواح میں اُدُوری کے نام سے آیا ہے۔ بتانیہ (Batanea) کے دارالحکومت اَدَرآ کو اینطیوکس (Antiochus) ثالث نے ۲۱۸ ق-م میں فتح کیا؛ بعد ازاں اس پر نبطیوں نے قبضہ جما لیا، پھر یہ رومیوں کے زیرِنگین ہو گیا اور ۱۰۶ء سے [سلطنتِ روم کے] عرب صوبوں (Provincia Arabia) میں شامل کر لیا گیا۔ عیسوی دَور میں ادرآ عرب کی ایک اسقفیہ (bishopric) کا مرکز بنا۔ ۶۱۳ یا ۶۱۴ء میں ایرانیوں نے بوزنطیوں پر اپنی فاتحانہ یلغار کے دوران میں اس شہر کو تاراج کیا اور اس علاقے کے زیتون کے باغ تباہ کر دیے (الطبری، ۱: ۱۰۰۵، ۱۰۰۷)۔ ہجرت نبوی [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے ذرا پہلے اَذْرِعات ایک یہودی نوآبادی کا اہم مرکز تھا؛ یہودیوں کے قبیلۂ بنونَضِیر نے، جسے نبی [کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے [بوجوہ] مدینے سے نکال دیا تھا، یہیں آ کر اپنے ہم مذہبوں کے ہاں پناہ لی تھی۔ [حضرت] ابوبکر[رض] کے عہدِ خلافت میں یہاں کے باشندوں نے مسلمانوں کی اطاعت قبول کر لی اور جب [حضرت] عمر[رض] [القدس کو جاتے ہوئے] اس علاقے سے گزرے تو اس شہر کے باشندوں نے ان کا پُرتپاک خیر مقدم کیا۔ کہا جاتا ہے کہ یزید کا بیٹا معاویہ ثانی یہیں پیدا ہوا تھا۔ قرامطہ کی بغاوت (۲۹۳ھ/۹۰۶ء) کے وقت یہاں کے باشندوں کا قتلِ عام کیا گیا۔

صلیبی وقائع نگاروں کی کتابوں میں، بالخصوص ۱۱۱۹ اور ۱۱۴۷ء کے تحت، ہمیں اس شہر کا ذکر ''برنارڈ ڈی اٹیمپس (Bernar d' Étampes) کے شہر'' کے نام سے ملتا ہے۔ مملوکوں اور عثمانیوں کے زمانے میں اَذْرِعات ضلع بَثَنِیّہ کا صدر مقام اور ولایت دمشق کا ایک حصّہ شمار ہوتا تھا اور حجاج کے راستے کی ایک منزل تھا۔ جب دمشق، عمان اور مدینے کو آپس میں ملانے والی ریلوے لائن بنائی گئی تو اَذْرِعات اس کا ایک اہم سٹیشن اور بصرہ اور حَیفہ کو جانے والی ریلوے لائنوں کا جنکشن (مقامِ اتّصال) بن گیا۔ ۲۸ ستمبر ۱۹۱۸ء کو اس پر برطانیہ نے قبضہ جما لیا۔

آج کل درعہ ریلوے کا ایک اہم مرکز ہے؛ دمشق سے بغداد کو جانے والی جنوبی سڑک یہیں سے گزرتی ہے اور اُردن کی سرحد پر یہ شام کی ایک سرحدی

چوکی ہے۔

مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۱۲۶، ۱۳۹؛ (۲) یاقوت، ۱: ۱۷۵ ببعد؛ (۳) G. Le. Strange: *Palestine under the Moslems*، ص ۳۸۳؛ (۴) Baudrillart: *Dict. Hist. et Géogr. ecclésiastiques*، بذیل مادّۂ Adraa؛ (۵) Schumacher: *Across the Jordan*، ص ۱۲۱ ببعد؛ (۶) R. Dussaud: *Topographie hist. de la Syrie*، ص ۳۲۵ ببعد؛ (۷) H. Lammens: *Le siècle des Omeyyades*، ص ۱۶۹ ببعد؛ (۸) R. Grousset: *Hist des Croisades*، ۱: ۵۴۷ و ۲: ۲۱۵؛ (۹) J. Cantineau: *Les Parlers du Ḥōrān*.؛ کتبوں کے لیے قب (۱۰) *Syria, Princ. Exp.*، ۱: ۱۰ و ۲/A: ۳۰۷ و ۳/A: ۲۸۱ بعد و ۴/D: ۶۴ ببعد.

(N. ELISSÉEFF و F. BUHL)

---

* **اَذَرگُون:** (فارسی: ''آتش رنگ''؛ عربی: اَذَرْیُون)، ایک پودا جو تقریباً دو تین فٹ اونچا ہوتا ہے، جس کے پتّے ایک انگلی کے برابر لمبوترے، سرخی مائل زرد رنگ کے اور پھول بدبودار ہوتے ہیں اور ان کے اندر سیاہ رنگ کا بیج ہوتا ہے۔ اس پودے کی ابھی تک پوری شناخت نہیں ہوسکی؛ چنانچہ یونانی زبان میں Senccio vulgaris χερά ἀζάριον، یعنی معمولی groundse، کے ہم نام کے طور پر آتا ہے۔ (۱) B. Langkavel: *Botanik der spätern Griechen*، ۱۸۶۶ء، ص ۴۷؛ I. Löw: *Aramäische Pflanzennamen*، ۱۸۷۹ء، ص ۴۷)۔ عرب مصنّفین کی بیان کردہ تفصیلات سے گمان ہوتا ہے کہ یہ یا تو گہرے زرد رنگ کا buphthalmos ہے، جیسا کہ کلیمنٹ مولٹ (Clément-Mullet) کا خیال تھا اور یا calendula officinalis، یعنی گیندا ہے، جس میں واقعی شکل وصورت اور رنگ و بو کی یہ سب خصوصیات مجتمع ہیں اور جو پہلے دواؤں میں استعمال ہوتا تھا۔ عربی طب میں اَذَرْیُون کو مفرّح، تریاق، وغیرہ بتایا گیا ہے، مگر اس پودے کی اہمیت جتنی عقیدۂ عوام میں تھی اتنی طبّ میں نہ تھی؛ چنانچہ عوام کا عقیدہ تھا کہ محض اس کی بو وضعِ حمل یا اس میں سہولت کے لیے کافی ہے اور اسی طرح، مکھیوں چوہوں اور چھپکلیوں کو بھگانے کے لیے بھی قب ابوالعلاء بن الزہر: مجربات الخواص، خطی، نسخۂ لاہور، ورق ۱۲ الف؛ الغافقی کے بعض بیانات، مثلاً پھول کی شکل، بو اور دورانِ آفتاب کے ساتھ ساتھ حرکت سے سورج مکھی کا گمان ہوتا ہے، قب مخزن الادویۃ، دہلی ۱۲۷۸ھ، ص ۴۵، جہاں اسے سورج مکھی ہی لکھا ہے]۔

مآخذ: (۱) ابن البَیطار: جامع، بُولاق ۱۲۹۱ھ، ۱: ۱۶؛ (۲) ابن العَوّام: فلاحۃ، ترجمہ از Clément و Mullet، پیرس ۱۸۶۶ء، ۱: ۲۶۹؛ (۳) قزوینی، طبع وسٹنفلڈ (Wüstenfeld)، ۱: ۱۷۲؛ (۴) L. Leclerc، در *Notices et extraits des manuscrits*، ۲۳: ۳۸؛ (۵) مایرہوف (Meyerhof) وصُبحی (Sobhy): *The abridged version of "the Book of Simple Drugs"* etc. [منتخب کتاب جامع المفردات للغافقی، انتخاب از ابن العبری]، ۱: ۱۴۶ ببعد [متن عربی، ص ۳۵].

(J. HELL ہِلّ)

---

* **اِذْن:** (ع) اجازت۔ اسلامی فقہ کی کتابوں میں غلاموں سے متعلق قوانین کے باب میں اِذْن کے خاص ضوابط دیے گئے ہیں۔ از روے فقہ غلام عموماً قانونی طور پر جائز معاملات کو سرانجام دینے کے اہل نہیں سمجھے جاتے، تاہم اگر کوئی آقا اپنے کسی غلام سے اپنے کاروبار میں کوئی خدمت لینا چاہے تو وہ اسے معاملاتِ قانونی طے کرنے کا مجاز قرار دے سکتا ہے۔ جس غلام کو اس قسم کا اختیار دیا گیا ہو اسے فقہ کی کتابوں میں 'مَأذُون لہٗ' کہا جاتا ہے، یعنی وہ جسے اذن دیا گیا ہے۔ جس غلام کو اس قسم کا اختیار حاصل ہو اس کے طے کردہ معاہدے قانوناً جائز اور حتمی سمجھے جاتے ہیں، بشرطیکہ وہ اُن اختیارات کی حد سے تجاوز نہ کرے جو اسے دیے گئے ہیں اور قرض خواہوں سے جو وعدے اس نے کیے ہوں ان کی ضمانت اس مال و اسباب سے کرے جو اسے اس کے مالک نے کاروبار چلانے کے لیے سپرد کیے ہیں۔

(TH. W. JUYNBOLL جوئنبول)

---

* **الاَذْوَاء:** ذُو کی جمع مُکسّر، جس سے مراد یمن کے وہ بادشاہ اور امرا ہیں جن کے نام ذُو سے شروع ہوتے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور مَثامِنَہ، یعنی حِمیَر [رَک بآن] کے آٹھ شہزادے (قَیل [رَک بآن]) [قب مفاتیح العلوم، لائڈن، ص ۱۲۸؛ العقد، ۲: ۵۸، س ۴۶] ہیں، جنھیں بادشاہ کے انتخاب کے موقع پر منصب بادشاہت کا حق حاصل ہوتا تھا۔ ان کے نام حسبِ ذیل ہیں: ذوجَدَن، ذوزَرْفَر، ذوخَلیل، ذومُقار (مَقار)، ذوسَحَر، ذوصِرْواح، ذوثُعْلبَان (ثَعْلبَان)، ذوعُشْکُلان [قب العقد، ۲: ۵۸، س ۴۵ و حواشی؛ السمعانی، ورق ۵۰۷ ب، بذیل الشامۃ: ''ملوک حِمیَر کے آٹھ اصحاب بلند مرتبہ ہوتے تھے اور ان سے کم درجے کے ستّر آدمی۔ بادشاہ کے مرنے پر، ان آٹھ میں سب سے افضل کو بادشاہ بنا دیا جاتا تھا اور اُن ستّر میں سے ایک کو آٹھ میں شامل کر لیتے تھے'']۔ الہمدانی: اِکلیل، ۸ (طبع نبیہ فارس): ۱۵۹، اس فہرست میں ذُومُراثِد کو بھی شامل کرتا ہے، جس کا نام ان اشعار میں بھی آیا ہے جن کا حوالہ نَشْوان، ۱: ۲۶۳ نے دیا ہے، مگر ان میں ذُوسَحَر کا نام نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) لین (Lane)، ص ۹۸۵ الف؛ (۲) الہَمْدانی: *Süd-arab. Muštabih*، طبع لوف گرن (Löfgren)، ص ۴۸ - ۵۴ (اس لفظ کا مشتق اَذوائیہ،

یعنی لقب یا منصبِ اَذواء، بھی مذکور ہے) قب O. Löfgren: *Ein Hamdānī Fund*، Uppsala ۱۹۳۵ء، ص ۳۱؛ (۳) نُشوان: شمس العلوم، طبع Zetterstéen، ۱: ۲۶۳، طبع عظیم الدین احمد، در *GMS*، ۲۴: ۱۶، ۳۹، ۴۸؛ (۴) M. Hartmann: *Die arabische Frage*، ص ۳۱۹ ببعد.

(لورف گرن O. LÖFGREN)

---

* **اَرَاکان**: زیریں برما کا انتہائی مغربی حصّہ، جو کوہستان اراکان، یُوما اور خلیج بنگال کے درمیان واقع ہے۔ ۱۱۹۹ھ/ ۱۷۸۴ء تک اراکان ایک خود مختار مملکت تھی۔ اس کے بعد یہ (برطانوی حکومت کے ماتحت ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۶ء سے) برما کا ایک حصّہ بن گئی۔ نویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی تک تاریخِ اراکان کا اسلامی بنگال کی تاریخ سے بہت قریبی تعلق رہا۔

تیسری صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی سے اراکان کا مذہب بدھ مت تھا، لیکن ۸۰۹ھ/ ۱۴۰۶ء میں اراکان کا بادشاہ نَرمیخلہ (Narameikhla) برمیوں سے شکست کھا کر بنگال کے مسلمان حکمران کے ہاں پناہ گزین ہوا اور بنگال کے سلطان کی افواج نے اسے ۸۳۳ھ/ ۱۴۳۰ء میں اس کا تخت واپس دلوا دیا۔ اس طرح وہ سلطان بنگال کا باجگزار بن گیا (اس سلطان کی شناخت کے لیے دیکھیے Phayre، ص ۷۶-۷۷؛ Collis، ص ۳۴-۵۲؛ *History of Bengal*، ۲: ۱۲۰-۱۲۹).

جہاں نَرمیخلہ کا تعلّق بنگال سے ایک باجگزار کا رہا تھا وہاں اس کے بھتیجے بساوپیو (Basawpyu) کا ایک فاتح کی حیثیت سے ہو گیا، کیونکہ اس نے چٹا گانگ (چاٹگام) کی اہم بندرگاہ فتح کر لی۔ ۹۱۸ھ/ ۱۵۱۲ء کے قریب راجہ ٹِپّرا نے یہ بندرگاہ اس سے چھین لی، لیکن شاہ مِنْیَزَہ (Minyaza) نے اسے دوبارہ جیت لیا۔ اس کے بعد یہ بندرگاہ ۹۲۳ھ/ ۱۵۱۷ء سے ۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء تک حسین شاہی سلاطین کے قبضے میں رہی۔ چٹا گانگ شاہ منبن (Minbin) کے عہد سے شاہ سندا ثودمہ (Sandathudamma) کے عہد تک اراکان کی مملکت میں شامل رہا۔

اب اراکان کی بحری فوجوں نے، جن کا مستقر چٹا گانگ میں تھا، خلیج کے دَھانے پر رہنے والے پرتگیزی بحری ڈاکوؤں کے ساتھ مل کر بنگال کے دریائی علاقوں پر تسلّط جما لیا۔ یہ لوگ نواکھلی اور باقر گنج کے اضلاع میں لوٹ کھسوٹ کرتے اور یہاں کے لوگوں کو غلاموں کی طرح فروخت کرتے تھے (ایسے لوگوں کی کثرتِ تعداد کا اندازہ کرنے کے لیے دیکھیے *Travels of Father Manrique*، طبع C. E. Luard) اور واقعہ یہ ہے کہ یہ اضلاع کئی سال تک درحقیقت اراکانیوں کے قبضے میں رہے؛ بلکہ ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۵ء میں اراکانیوں نے سلطنتِ مغلیہ کے صوبائی صدر مقام ڈھاکے کو بھی تاراج کیا۔

۱۰۷۰ھ/ ۱۶۶۰ء میں شاہ شجاع نے اپنے بھائی اورنگ زیب کی فوجوں سے بنگال میں شکست کھائی اور اراکانیوں کے ایک مختصر بحری بیڑے کے ساتھ، جس نے جنگ میں اس کی مدد کی تھی، اراکان چلا گیا اور مروہانگ (Mrohaung) کے مقام پر اراکان کے بادشاہ سندا ثودمہ کے ہاں پناہ گزیں ہوا۔ مغل اسے وہاں سے نکالنے کے لیے رقمیں پیش کرتے رہے۔ ادھر شاہ شجاع نے، جسے وہاں سے جانے کے لیے جہاز نہ مل سکے، اراکان کے مسلمانوں سے، جو خاصی بڑی تعداد میں تھے، ساز باز شروع کر دی، ۶ جمادی الاُخرٰی ۱۰۷۱ھ/ ۷ فروری ۱۶۶۱ء کو اراکان کی فوج نے اس کے گھر کا محاصرہ کر لیا اور شہزادہ غالباً اس کش مکش میں، جو اس موقع پر رونما ہوئی، مارا گیا (دیکھیے G. E. Hervey: *Jour. Burma Research Soc.*، ۱۹۲۲ء، ۲: ۱۰۷-۱۱۵).

اورنگ زیب کے نائب السّلطنت شائستہ خان نے شاہ شجاع کی موت کا انتقام لیا۔ اس نے اراکانیوں کے دو بحری بیڑے تباہ کر کے ان کے حملوں کا خاتمہ کر دیا اور ۱۰۷۶ھ/ ۱۶۶۶ء میں چٹا گانگ (چاٹگام) پر قبضہ کر لیا (پرتگیزیوں کو ایک سال پہلے ہموار کر لیا گیا تھا اور امیر مَنگت رائے والی چاٹگام کا بیٹا کمال بھی اس مہم میں مغلوں کے ساتھ شامل تھا۔ امیر منگت رائے ۱۰۴۸ھ/ ۱۶۳۸ء میں چاٹگام سے بھاگ کر ڈھاکے چلا گیا تھا).

اس طرح مشرقی بنگال میں اراکانیوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، اگرچہ غلام حاصل کرنے کے لیے یلغاروں کا سلسلہ بارھویں صدی ہجری/ اٹھارھویں صدی عیسوی تک جاری رہا۔ علاوہ بریں مسلمان قسمت آزما سپاہیوں نے بنگال کے اسیروں کی معتد بہ تعداد کو ساتھ ملا کر اراکان کے صدر مقام میں بغاوت کا عَلَم بلند کیا اور بیس سال تک اراکان پر ان کا تسلّط رہا۔ بنگال کے دو مسلمان شاعروں دولت قاضی اور سیّد الاوّل کو، جو اراکان کے بادشاہوں تھِیرِی ثودمہ اور سَنْدَا ثودمہ کے درباروں سے وابستہ تھے، دربار کے ایسے ہی مسلمان حکّام و اہل کاران کی سرپرستی حاصل تھی۔ ان مسلمان سپاہیوں کی نسل کے لوگ اب بھی رَمْری اور اَکْیاب کے علاقوں میں آباد ہیں اور کَمَن (فارسی لفظ کمان کا مخفّف) کہلاتے ہیں۔ بِشْیشور بھٹاچاریہ: *Bengal Past and Present*، شمارہ ۶۵، ۱۹۲۷ء: ص ۱۳۹-۱۴۴).

مسلمانوں سے اراکانیوں کے تعلّقات کا اظہار اس شکل میں ہوا کہ اراکان کے بدھ بادشاہوں نے اسلامی القاب اختیار کر لیے اور ایسے سکّے رائج کیے جن پر ان کے یہ القاب یا کلمۂ (طیّبہ) فارسی رسم الخط میں منقوش تھا.

اراکانی لقب		عہد حکومت	اسلامی لقب	سکّہ
نَرمیخلا	Narameikhla	۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء تا ۸۳۷-۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء	——	سلطان بنگال کا باجگذار
مِنگ کھری	Meng Khan	۸۳۷-۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء تا ۸۶۳-۸۶۴ھ/ ۱۴۵۹ء	علی خان	——
بَساوپیو	Basawpyu	۸۶۳-۸۶۴ھ/ ۱۴۵۹ء تا ۸۸۷ھ/ ۱۴۸۲ء	کلمہ شاہ	کلمۂ [طیبہ]
کسابَدی	Kasabadi	۹۲۹-۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ء تا ۹۳۱-۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء	اِلیاس شاہ سلطان	کلمۂ [طیبہ] واسلامی لقب
تھَتھَسہ	Thathasa	۹۳۱-۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء تا ۹۳۷-۹۳۸ھ/ ۱۵۳۱ء	علی شاہ	,, ,,
مِنبِن	Minbin	۹۳۷-۹۳۸ھ/ ۱۵۳۱ء تا ۹۶۰-۹۶۱ھ/ ۱۵۵۳ء	زَبوک شاہ	اسلامی لقب
مِن پَلا نگ	Minpalaung	۹۷۸-۹۷۹ھ/ ۱۵۷۱ء تا ۱۰۰۱-۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء	سکندر شاہ	,,
منیازگئی	Minyazagyi	۱۰۰۱-۱۰۰۲ھ/ ۱۵۹۳ء تا ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء	سلیم شاہ	,,
مِنہ کما نگ	Minkhamaung	۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲ء تا ۱۰۳۱-۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۲ء	حسین شاہ	,,
تھیری ثُودمّہ	Thirithudamma	۱۰۳۱-۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۲ء تا ۱۰۴۷-۱۰۴۸ھ/ ۱۶۳۸ء	سلیم شاہ	فارسی حروف
سَنْدا ثُودمّہ	Sandathudamma	۱۰۶۲-۱۰۶۳ھ/ ۱۶۵۲ء تا ۱۰۹۶-۱۰۹۷ھ/ ۱۶۸۵ء	نہ اسلامی لقب	نہ سکہ

ظاہر ہے کہ اراکانی سکّے بنگال کے سکّوں کے نمونے پر ڈھالے جاتے تھے؛ چنانچہ بنگال [کذا، اراکان؟] میں سکّوں پر کلمۂ [طیبہ] کا استعمال اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب سلطان بنگال نے نَرمیخلا کو اراکان کے تخت پر بحال کیا اور دونوں ملکوں کے سکّوں پر بھدا سا کوفی خط استعمال کیا گیا (دیکھیے Phayre: *Coins of Arakan, of Pegu, and of Burma*، در *International Numismata Orientalia*، ۱۸۸۲ء؛ (۲) M. S. Collis: *Jour. Burma Research Soc.*، ۱۹۲۵ء، ۱: ۳۴-۵۲؛ (۳) J. W. Laidley: در *JASB*، ۱۸۴۶ء، لوحہ ۴، شمارہ ۱۲؛ (۴) H. F. Blochman، در *JASB*، ۱۸۷۳ء، ۱: ۲۰۹-۳۰۹).

اراکان میں مسلمانوں نے اپنے آثار مروہانگ (Mrohaung) میں سَندِھکن (Sandihkan) کی مسجد اور اکیاب اور سَنْدووے (Sandoway) میں بُدّرمو کن (Budddermokan)، یعنی بدرالدین اولیا کی خانقاہوں، کی شکل میں چھوڑے ہیں۔ اس بزرگ کی مشہور ترین خانقاہ چاٹگام میں ہے اور وہ بنگال اور اراکان کے ملّاحوں کے سرپرست ولی ہیں (دیکھیے E. Forchhammer: *Monograph on Arakan Antiquities*، اور Sir R. C. Temple، در *Jour. Burma Research Soc.*، ۱۹۲۵ء، ص ۱-۳۱).

مآخذ: (۱) Sir. A. P. Phayre: *History of Burma*، ص ۷۶-۸۱، ۱۷۱-۱۸۴؛ (۲) G. E. Harvey: *History of Burma*، ص ۱۳۷-۱۴۹؛ (۳) *History of Bengal*، ج ۲، طبع سر جادوناتھ سرکار، ڈھاکہ ۱۹۴۸ء؛ (۴) سر جادوناتھ سرکار: *Studies in Aurangzib's Reign*، ۱۹۳۳ء، ص ۱۹۱-۲۱۳.

(J. B. HARRISON ہیریسن)

اَرامار: اُرمَر ترکی کے ملکی جغرافیے میں بعض اوقات اُرامار کو ایک قضا* [ضلع، جس کا حاکم قائم مقام کہلاتا ہے] بتایا جاتا ہے، جس میں دو ناحیے [تحصیلیں، جن کے حاکم وزیر کہلاتے ہیں] شامل ہیں، یعنی جِلولر اور اِشتازِن، جہاں بتیس قصبات ہیں اور ۲۵,۹۱۰ نفوس آباد ہیں (قب Cuinet: *Turquie d'Asie*، ۲: ۷۵۶) اور کبھی اس نام کے ایک ناحیے کا ذکر ملتا ہے، جو ولایتِ وان [رک بآں] کی سَنْجَق حَکّاری میں گَور نامی قضا کا ایک حصّہ ہے۔ اس ضلع کو دیکھنے کے بعد، جو وسطی کُردِستان کے وسط میں ایک غیر معروف مقام ہے، ہمارا رجحان اس دوسری تعریف قبول کرنے کی طرف ہے۔ نہ صرف یہ کہ ارامار کو ایک قضا ہونے کی اہمیت حاصل نہیں، بلکہ جن دو ناحیوں کو اس سے منسوب کیا جاتا ہے ان میں بلا شرکت غیرے نَسْطُوری [رک بآں] آباد ہیں۔ ان میں سے ایک یعنی جلُو [لر] تو خود مختار ہے اور ارامار کم از کم آج کل خالصۃً کُرد ہی ہے اور مالا مِری (Mālā Miri) کے گھرانے کے زیرِ سیادت ہے، جو ہرکی نہیں بلکہ دُسْکَنِ ژوری کے ایک قبیلے سے متعلّق ہے (Cuinet، کتاب مذکور)۔ کُردستان کے اس حصّے کے متعلّق ترکی کی بیانات کی عدمِ صحت کا یہ ایک اَور ثبوت ہے۔ ارامار کی سرحدیں حسبِ ذیل ہیں: شمال کی طرف اِشتازِن اور گَور؛ جنوب میں رِیکان؛ مغرب میں جِلُو، باز اور تخُخمہ [قب نسطوری] اور ارتُش؛ اور مشرق میں سات [قب شَمْدِینان]۔ ارامار ۵,۵۲۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے (قب ڈِکسن

Dickson) اور چھوٹے چھوٹے دیہات کے ایک مجموعے کا نام ہے، جو رُوباری شِیُن کے اوپر ایک سنگلاخ شاخِ کوہ کے دونوں طرف بکھرے ہوے ہیں؛ خود اس شاخ کے اوپر، جو گپرانی ژِیر (Gaprāni Zhēr) کے نام سے موسوم ہے، گیرہ بوتی کے مقام پر اس مجموعۂ دیہات کا صدر مقام اور آغاؤں کا مسکن ناوگُند یا ''وسط شہر'' ہے۔ شاخ کوہ کے آخری کنارے پر جو سرا نکلا ہوا ہے اسے ایک وسیع قبرستان نے گھیر رکھا ہے۔ گیرہ بوتی کے نام سے، جس کا مفہوم ہم ''بت کی پہاڑی'' لیتے ہیں، بظاہر اس بستی کی قدامت کا اظہار ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کہ گپران جن ڈھلانوں کو جدا کرتا ہے ان پر بڑے اہتمام کے ساتھ زراعت کی جاتی ہے اور ان میں چھوٹے طبقات (terraces) کا پیچ در پیچ سلسلہ نظر آتا ہے، جن میں سے ایک طبقہ یا تو کوئی کھیت ہے اور یا ایک مختصر سا پائیں باغ، اس خیال کی رہنمائی کرتی ہے کہ انسان نے مدتوں پہلے اس جگہ کو سکونت کے لیے منتخب کر لیا تھا اور وجہ شاید یہ تھی کہ ایک جنگلی علاقے کے بیچ میں یہ بالکل الگ تھلگ واقع ہے۔

کوہستانی جغرافیہ: اس علاقے کی عمومی خصوصیات کے لیے دیکھیے مادّۂ نسطوری۔ ارامار اُس قوس کے مشرقی سرے پر واقع ہے جس کی تشکیل جلُو طاغ کرتا ہے۔ بقول ڈِکسن (Dickson) ترکی کردستان کے پہاڑی سلسلے اور وادیاں تقریباً خطوطِ عرض بلد کے متوازی واقع ہیں اور ایرانی سرحد کے نزدیک جا کر وہ جنوب مشرقی سمت اختیار کر لیتی ہیں، یعنی اس جگہ یہاں ان کا خطِ محور تبدیل ہوتا ہے بلندیوں اور وادیوں کا ایک پیچیدہ سلسلہ بن گیا ہے۔ مذکورہ تبدیلی محور کے مرکز کے نزدیک سلسلے کا پیچیدہ ترین حصّہ ہے، جسے ہَرْکی ارامار کہا جا سکتا ہے۔

سڑکوں کا نظام: اگرچہ واقعہ یہ ہے کہ یہاں کی سڑکیں محض پگ ڈنڈیاں ہیں، جو قبائل کے درمیان مواصلات کے کام آتی ہیں، تاہم ان کی سمتوں کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا تاکہ ان راستوں کا تعلّق سڑکوں کے اس نظام کے ساتھ معلوم ہو سکے جس کا مطالعہ ہم رَوان دِیز اور شَمْدِینان (قب یہ مادّے) کے ضمن میں کریں گے اور جس کی ازمنۂ قدیم میں یقیناً زیادہ اہمیت رہی ہوگی۔ ارامار سے گَوَر کو راستہ شمسی کی، درۂ باش تازین، علی کانی، باژِرگا اور دِیّہ ہوتا ہوا جاتا ہے۔ اس سڑک پر ایسے نشانات ملتے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ زیادہ خطرناک مقامات پر تعمیر کا کچھ کام کیا گیا تھا۔ جنوب کی طرف یہ سڑک ایک نہایت تنگ گھاٹی سے گزر کر پہلے بِزْوَہ (قب نیچے) جاتی ہے اور وہاں اس کی دو شاخیں ہو جاتی ہیں: (۱) مغرب کی طرف اَرْتوشی کے ضلع کے برابر سے براہ بیزی چی تِتم اور ضلع نروہ کے قریب سے براہ ولّہ اور پیرْی ہلانہ، جن میں سے موخّر الذکر مقام زاب اکبر کے بائیں کنارے پر سُریہ کے بالمقابل عکرا سے آنے والی سڑک پر واقع ہے اور (۲) مشرق کی سمت ضلع رکانی کے پاس سے براہ بزالی سَہَجہ اور اَوِمَرک (گزرگاہ آب) سے بَرْزان اور بَہْر راس کی طرف، جو زابِ اکبر کے بائیں کنارے پر برکپران کے بالمقابل اور اسی طرح عکرا سے آنے والی سڑک پر واقع ہیں۔ ایک تیسری سڑک بِزْوَہ سے شمدینان کے مرکزِ نہری کی طرف رَزْگہ، فرازہاے پَرامِزی (تین قبائل یعنی رکانی، ہرکی اور دُسکانی کی سرحد)، درعہ، ہرکی کی گھاٹی (شِیُوہ ہرکی) بگور، مَزْرہ اور نہری سے ہوتی ہوئی جاتی ہے۔ امید ہے کہ ترکی اور عراق کے درمیان سرحد کا قطعی تعیّن ہو جانے کے بعد اس خطے کا ٹھیک سے جائزہ لیا جائے گا اور نقشے بنائے جائیں گے، اور آج کل کی طرح نقشوں میں خالی جگہیں اور غلطیاں نظر نہیں آئیں گی (قب *Asie Française*، اکتوبر-نومبر ۱۹۲۶ء، معاہدۂ حد بندی)۔

نسل وقوم: خود آرامار اور اس کے قرب وجوار میں بسنے والے مندرجۂ ذیل کُرد قبائل کا ذکر کیا جا سکتا ہے، بشمول ان شاخوں کے جو کُردوں کی نقلِ مکانی کی وجہ سے لازماً اِدھر اُدھر پھیل گئیں؛ ہر قبیلے کے نام کے بعد ضلع کا نام اور گھرانوں کی تعداد خطوط وحدانی میں دے دی گئی ہے: (۱) دُسکانی ژِوری (ارامار، ۲,۰۰۰)؛ (۲) بِزْوئے (بِزْوہ، قضاے اَمادیہ، ۸۰۰)؛ (۳) دِیری (گَوَر اور گلیہ دِیری، ۱,۰۰۰)؛ (۴) پِنْیانِش (گَوَر اور جُلامِرک کے درمیان اور پزْہُلکی کا ایک حصّہ، نزد باش قلعہ، ۴,۰۰۰)؛ (۵) دُسکانی ژِیرِی (قضاے دِہُک، ۲,۰۰۰)؛ (۶) مِرْوَرِی ژِیرِی (محلّ مذکور، ۵,۰۰۰)؛ (۷) بَرْوار (محلّ مذکور، ۴,۰۰۰)؛ (۸) گُوئے، (خانہ بدوش، جو موسمِ سرما دِہُک میں اور گرمیاں گَوَر اور آرامار میں گزارتے ہیں، ۱,۴۰۰)؛ (۹) چِلی (جُلامِرک ۶,۰۰۰)؛ (۱۰) اَرْتُوشِ (گرمیاں فِراشن اور سردیاں برنے ژِنگار میں بسر کرتا ہے، ۶,۰۰۰)؛ (۱۱) اَرْتُوشی (سکونت گزیں: اَلْباک، ۱,۰۰۰؛ نُردِیز، ۱,۰۰۰)؛ (۱۲) اَرْتُوشی کے بعض گھرانے: گودَن، مام خورن، ژِرْکی (جُلامِرک کے اردگرد، ۶,۰۰۰)۔

تاریخ: جہاں تک ہمیں علم ہے مرآۃ البلدان (تہران، ص ۲۲) میں مندرجۂ ذیل مختصر سے اندراج کے سوا ارامار کا تذکرہ کسی کتاب میں موجود نہیں: ''اُرْمر، بضمّ اَوّل و سکونِ ثانی، یکے از اصقاء [اقصاے (؟)] آذربیجان است۔ در آنجا جمع کثیر برای جنگ و مدافعۂ سعید بن العاص جمع شدند۔ سعید جریر بن عبداللہ البَجَلی را بہ جنگ آن جماعت مامور کرد و جریر آن جماعت را منہزم و سر کردۂ ایشان را بردارزد''۔ یہاں ہمارے لیے یہ باتیں قابلِ غور ہیں: (۱) اُرْمر، جس کا پہلا حصّہ اُرکو ہی نسطوریوں کے تلفظ کے مطابق ہے، مگر دوسرا حصّہ [مَر]، جہاں الف کی جگہ محض زبر ہے، اس سے مختلف ہے (کُردی زبان میں اس کا تلفظ ہورامار ہے، جسے وہ اپنی مخصوص ھاے مخلوط کے ساتھ ادا کرتے ہیں)؛ (۲) نسبت البَجَلی، جس کا تعلق بَجَل نامی مقام سے سمجھنا چاہیے، جو اس نواح کا ایک کردگاؤں اور خاندانِ شیخ بَجَلی کی وجہ سے مشہور ہے؛ (۳) اس واقعے کی تاریخ نہیں دی گئی۔ تاہم مرکزی کردستان کے اس تمام حصے کی مانند یقیناً آرامار کی بھی ایک سیر حاصل تاریخ رہی ہوگی، جس کا ان اقطاع میں عیسائیت کی تاریخ سے بہت گہرا تعلّق ہوگا۔ ہم یہاں ماری ممّو کے نسطوری گرجا کی کیفیت بیان کرتے ہیں، جو ارامار میں اسی نام کے گاؤں میں واقع

ہے اور جس کی کیفیت کسی نے اس سے پہلے بیان نہیں کی۔ ڈِکسن (Dickson) نے محض اس کا نام دیا اور Cuinet (وہی کتاب، ۲: ۷۵۷) کہتا ہے کہ ''چالیس نسطوری رعایا (Rays) کو، جو ارامار میں متوطن ہیں، کردوں کے شہر (کذا!) کے دو نسطوری گرجاؤں کی حفاظت تفویض ہے''۔ دوسرا گرجا، جو ناوگُنُد (قب اوپر) میں واقع ہے اور مار دَنِیئِل کہلاتا تھا، موجودہ نسل کے سامنے مسجد میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ سانپ نظر آنے پر اس کے کاٹے سے بچنے کی خاطر جو نسطوری منتر پڑھا جاتا ہے اس میں دو ولیوں کے نام آتے ہیں۔ وہ منتر یہ ہے: مارمُو مار دینئل کِپَہ الہُوَہش (مارمُو مار دینئل = پتھر سانپ پر)، کیونکہ قصّہ یہ ہے کہ مرتد جولیئن (Julian) کے زمانے میں ولی مارمُو قیساریہ، واقع کپادوشیہ (Cappadocia)، میں شہید ہونے سے بچ نکلا اور اس نے پہاڑوں میں پناہ لی، جہاں اس نے حشرات الارض کو اکٹھا کیا اور ایک پتھر کی سِل کے نیچے بند کر دیا اور سل کے اوپر اس کے نام کا گرجا بنایا گیا (قب *Acta Martyrum et Sanctorum*، طبع Bedjan، ج ۶، ۱۸۹۶ء)۔ بایں ہمہ اس ولی کے سوانح حیات میں ارامار یا حشرات الارض کا کوئی ذکر نہیں ہے، البتہ جنگلی جانوروں پر اس کے اثر و اقتدار کا کچھ ذکر ضرور کیا گیا ہے۔ ڈِکسن کی جمع کردہ روایات بہ ظاہر ولی مذکور کے سوانح سے بہت زیادہ مختلف ہیں۔ ڈِکسن کے نزدیک یہ گرجا ایک آشوری زِکُرَت [ذکرو عبادت گاہ] کے محلِ وقوع پر تعمیر ہوا تھا۔ بہرحال گرجا کی کیفیت، جس کی پاسبانی کا کام سَرَ دَر بہ ماری مُمُو کا خطاب رکھنے والا ایک نسطوری خاندان انجام دیتا ہے، حسبِ ذیل ہے: اگر اس میں ایک نہایت چھوٹا دروازہ نہ ہوتا جس کا بالائی حصّہ ایک نسطوری صلیب اور دو دائروں سے مزین ہے، جن میں اسی طرح کی صلیبیں بنی ہوئی ہیں، تو یہ گمان بھی نہ گزرتا کہ اَن گھڑ پتھروں کی یہ متوازی السطوح عمارت کوئی گرجا ہے۔ اندرونی حصے کی نیم تاریکی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ رقبے کا چوتھا حصہ عبادت گاہ (sanctuary) نے گھیر رکھا ہے، جسے ناف کلیسا (Nave) سے ایک دیوار کے ذریعے علٰیحدہ کیا گیا ہے۔ اس دیوار میں دو دروازے ہیں۔ بائیں دروازے سے اصل قربان گاہ کی طرف راستہ جاتا ہے۔ یہ ایک پتھر ہے، جس کی اونچائی تین فٹ سے زیادہ اور چوڑائی دو فٹ کے قریب ہے اور آدھا دیوار میں نصب ہے۔ اس کے کنارے گول کر دیے گئے ہیں اور اوپر کی طرف پتلا ہوتا جاتا ہے۔ اس قربان گاہ کے اوپر ایک تنگ روشن دان ہے، جس سے تھوڑی سی روشنی آتی ہے۔ بائیں طرف دیوار میں ایک چھوٹا سا طاق ہے۔ عبادت گاہ سے پتھر کی ایک دیوار میں در بنا کے ایک دوسرے کمرے میں راستہ جاتا ہے، جہاں چٹان کھود کر قدیم وضع کی اصطباغ گاہ (baptistry) بنائی گئی ہے اور اس کے کچھ نیچے اسی بنیاد پر آتش دان (تنُورہ) ہے، جس پر فطیری روٹی تیار کی جاتی تھی۔ اس حصّے کے بالمقابل جو مقدس فرائض کے لیے مخصوص ہے پتھر ہی کے دو منبر ہیں، جو نماز اور دینی کتابوں اور صلیب کے لیے ہیں۔ گھنٹیوں کی جگہ ایک سلاخ سے دھات کے دو پترے آویزاں کر دیے گئے ہیں۔ یہ سلاخ محراب دار چھت کی تہ میں دونوں دیواروں کو ملاتی ہے۔ یہاں متبرک شبیہیں بالکل نہیں ہیں۔ گرجا کی لمبائی ۴۰ فٹ، عرض ۱۷ فٹ اور بلندی ۱۶ فٹ ہے۔ قصّے کے مطابق اگر پاسبانوں کے خاندان سے ان کے دنیاوی امتیازات چھین لیے جائیں تو سانپ وغیرہ جو قربان گاہ کے نیچے بند پڑے ہیں، باہر نکل آئیں گے۔ دیواروں کے گرد باولے کتّوں، سانپوں، اور بچھوؤں وغیرہ کے کاٹے کا علاج ہے۔ ہمیں کُردستان کے نسطوری گرجاؤں کے متعلّق بہت کم یقینی معلومات حاصل ہیں۔ ان میں سے بعض مثلاً ایرانی سرحد (بَرگَور) پر واقع مار بِشو، جِیلو کے مار زئیہ، اَشِیتَہ کے مار سَوہ، اور اسی طرح کُچنِس کے کھنڈر بشمول کلیسائے مارمُو کی قدامت چوتھی اور پانچویں صدی کے درمیان قرار پائے گی، کیونکہ یہی وہ دور ہے جسے کہا جاتا ہے کہ اوّلیں مسیحی داعیوں، مثلاً مار اوگِن مار بِشو وغیرہ کی آمد کا زمانہ سمجھنا چاہیے۔ مارمُو کے نقشے کا موازنہ مار بِشو کے گرجا سے کیا جا سکتا ہے، جو ہیزل (Heazell: *Kurds and Christians*) نے دیا ہے۔ W. A. Wigram نے اپنی کتاب (*The Assyrians and their Neighbours*، لنڈن ۱۹۲۹ء) میں کُچنِس کے گرجے مار شَلِیتہ کے اندرونی حصّے کا خاکہ دیا ہے۔ بہرحال اس بات کا یقین کرنے کے لیے وجوہ موجود ہیں کہ ارامار میں کبھی عیسائی آباد تھے۔ ایک مقامی روایت میں یہ بھی ہے کہ موجودہ آغاؤں کا جدِّ امجد مدتوں پہلے اس عیسائی علاقے میں آیا تھا اور اپنی چالوں اور سازشوں سے یہاں کے باشندوں کو نکال باہر کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ بظاہر ارامار کے تسمیۂ مقامات سے بھی اس بات کی تصدیق ہو گئی ہے۔ خود لفظ ارامار بھی آرامی زبان سے مشتق معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس نام کی اس تشریح کے لیے Mgr. Graffin کے ممنون ہیں کہ اُرمار کے معنی ''مالک کا قلعہ'' ہیں (قب اُرشَلِم Ur-shalim)۔ مذکورہ توجیہ کی تصدیق اس خطّے کی دشوار گزاری سے ہو جائے گی اور ساتھ ہی ہمارے اس خیال کی بھی توثیق ہو جائے گی کہ یہ علاقہ بہت قدیم زمانے سے آباد ہے۔ اس خطے میں دوسری جگہوں پر بھی ایسے نام موجود ہیں، مثلاً اُورَہ بِشو، جو کرِیَۃ تاوکہ (قب اوپر) کی ایک ڈھلان ہے؛ اُورشو، گیلیہ لُو سے پرے ایک گاؤں؛ اری، ایک نسطوری قبیلہ اور آخر میں خود اُرمِیہ۔

مآخذ: ہم جن تصانیف سے آشنا ہیں ان کی فہرست E. B. Soane اور ہماری مشترکہ کتاب *Suto and Tato, a Kurchish text with transl. and notes*، در *BSOS*، ۲: ۱، میں دی گئی ہے؛ (۲) ۱۹۳۵ء میں جیاگرفیکل سوسائٹی پیرس کے ریویو میں ہمارا مضمون، *Le système routier du Kurdistan*، نکلا تھا، جس میں بہت سی جغرافیائی تفاصیل کے علاوہ ایک نادر تصویر سے آرامار کا عمومی منظر بھی دیا گیا تھا۔

(B. NIKITINE)

اِرْبِد: یا اَرْبد (قدیم نام اَرْبِل کی محرّف شکل [رک بہ مادّۂ اِرْبِل]، ایک ✱

قدیم شہر اربِلہ (Arbela) کا نام، جس کے اب صرف کھنڈر باقی ہیں اور جو اس پہاڑی پر واقع ہے جس کے ساتھ ساتھ ٹائی بیریاس (Tiberias) سے وہ سڑک جاتی ہے جو شعبِ حمامہ (فاختہ کی گھاٹی) سے گزرتی ہے۔ اس کے کھنڈروں میں سے ایک صومعے کے کھنڈر خصوصًا قابلِ ذکر ہیں (دیکھیے Kohl و Watzinger: *Antike Synagogenruinen in Galilaea*، ص ۵۹ ببعد)۔ اس کے آس پاس کی چٹانوں میں جو عجیب غار پائے جاتے ہیں انھوں نے بعد کی یہودی تاریخ میں بہت اہم حصّہ لیا ہے۔ یہیں از روے روایت موسیٰ [علیہ السّلام] کی والدہ اور [حضرت] یعقوبؑ کے چار بیٹوں دَان (Dan)، یَسّاکَر (Issaachar)، زَبولون (Zebulon) اور جاد (Gad) کی قبریں ہیں.

ایک اَور شہر اِرْبِد - اَرْبِدَ، جو اسی طرح ایک قدیم اَرْبِلہ (Arbela) کے نام پر ہے، بلقا [رک بآں] کے ضلع میں یَبْسان سے بارہ عربی میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ خلیفہ یزید ثانی کا یہیں انتقال ہوا تھا.

مآخذ: (۱) Thomsen: *Loca sancta*، ص ۲۴؛ (۲) Buhl: *Geogr.*؛ (۳) Dalman: *Palästina-des alten Palästina*، *Jahrbuch*، ۱۹۱۲ء، ص ۲۵۶؛ (۴) یاقوت: معجم البلدان، ۱: ۱۸۴؛ (۵) لی سٹرینج: *Palestine under the Moslems*، ص ۲۵۷؛ (۶) R. Hartmann: *Die geogr. Nachr ... in Ḥalīl aẓ- Ẓahirī*، etc.، ص ۴۷؛ (۷) الطبری، طبع دخویہ، ۲: ۱۴۶۳؛ (۸) Schlatter: *Zeitschr. d. Deutsch. Pal. Vereins*، ۱۹: ۲۲۲ ببعد و ۲۸: ۲۲ ببعد و ۲۹: ۹۹.

(Fr. Buhl بوہل)

---

* **اَرَبِسک**: Arabesque [رک بہ فنّ (الزُّخرُفۃ الاسلامیہ)].

---

* **اِرْبِل**: [یا اِرْبِل: Erbil]، قدیم اَربِلَہ (Arbela)، جو اس لیے بھی مشہور ہے کہ یہاں ۳۳۱ ق-م میں سکندر نے دارا، شہنشاہ ایران، کو فیصلہ کن شکست دی تھی (دیکھیے Pauli-Wissowa، ۲: ۴۰۷ و ۷: ۸۶۱ ببعد)، ولایتِ موصل (عراق عرب) کا ایک شہر، جو اس سڑک پر جو موصل سے بغداد گئی ہے زاب نام کے دو دریاؤں (زاب اکبر اور زاب اصغر) کے درمیان یکساں فاصلے پر واقع ہے۔ اس جگہ ایران کے پہاڑی علاقوں سے آنے والی دو اَور سڑکیں اس سڑک سے آملی ہیں (رک بآں Hüsing: *Der Zagros*، ص ۳۸ ببعد)۔ یہ شہر ولایتِ موصل میں شہرزُور کی سنجق میں ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ قدیم عرب جغرافیہ نویسوں نے اسے السّواد میں حلوان کے اُستان (یا اوستان، فارسی = قسمت) کا ایک طسّوج (از فارسی تسو = ضلع، دیکھیے بذیلِ مادّہ) لکھا ہے (دیکھیے *Bibl. Geogr. Arab.*، ۶: ۶، ۲۳۵)۔ موصل سے مشرق جنوب مشرق کی جانب اس کا فاصلہ پچاس میل ہے اور آلتون کو پرو [رک بآں] سے اس کی مسافت ۱۲ گھنٹے کی ہے۔ اس کا عرض بلد ۳۶ درجہ ۱۱ دقیقہ شمالی ہے اور طول بلد ۴۳ درجہ ۱ دقیقہ مشرقی (از گرینچ).

اِرْبِل (اِربل عام زبان میں، نیز اِرْبیل) بابلی - آشوری (عہد) کا اربائلو (Arba-ilwi) اور قدیم ایرانی میخی کتبوں کا اَرْبَرَہ ہے۔ اس شہر نے، جس کا ذکر بہت قدیم زمانے، یعنی نویں صدی قبل مسیح کی آشوری دستاویزوں میں بھی آیا ہے، تاریخ پاستانی میں کوئی خاص سیاسی حصّہ نہیں لیا، بلکہ ہخامنشی خاندان سے پیشتر کے زمانے میں اس کی اصل شہرت کی بنیاد دیوی اَشتر کا وہ انتہائی قابلِ تعظیم مندر تھا جو یہاں موجود تھا؛ گویا اربائیلو قدیم آشوریہ کا ڈِلفی (Delphi) تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کاروانی راستوں کی جائے اتصال ہونے کی وجہ سے بھی بہت اہم شہر تھا۔ راستوں کے اتصال پر ساز گار محلِ وقوع کی وجہ سے آشوریہ کے مشہور شہروں میں سے تنہا اربائیلو کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس کا وجود اور نام ابھی تک باقی ہے اور وہ بہت قدیم زمانے سے اس ضلع کا مرکز رہا جس کی حدِّ فاصل شمال اور جنوب میں ان دو دریاؤں [زاب اکبر و اصغر] سے بنتی ہے۔ قدیم زمانے میں اس ضلع کو یا تو صدر مقام کے نام پر اَرْبِلائتِس (Arbelitis) کہا جاتا تھا اور یا دونوں زابوں کے نام پر ادیابین (Adiabene)۔ (شامیوں کا حِدَیَب Hedayab)۔ یہ قریب قریب عرب جغرافیہ نویسوں کی ارض اربل کا مرادف تھا۔ چونکہ نینوہ کے زوال کے بعد خاص آشوریہ کا اہم شہر یہی اربل رہ گیا تھا، لہٰذا اربلائتس کے نام کو بعد میں وسعت دے کر پورے آشوریہ کے لیے استعمال کرنے لگے (یعنی ڈائیوڈوچی (Diadochi) کے زمانے ہی سے)۔ اُس وقت ادیابین بھی انھیں وسیع معنوں میں مستعمل تھا۔ دوسری صدی قبل مسیح کے دوسرے نصف میں وہاں ایک چھوٹی سی سلطنت قائم ہوئی، جو پارتھیوں (اشکانیین) کے عہد میں بالعموم اپنی آزادی قائم رکھ سکی۔ ساسانیوں کے عہد میں اربل والیوں کا صدر مقام رہا، جنھیں بعض اوقات خاصی آزادی حاصل ہوتی تھی؛ ان میں سے ایک والی قَرْدَغ کو، جو اِرْبل کے قریب قلعۂ ہِلکی میں رہتا تھا، شاپور ثانی نے ۳۵۸ء میں عیسائی مذہب اختیار کر لینے کی بنا پر قتل کر دیا تھا.

مسلمانوں کے زمانے میں اِرْبل کا ذکر بہت عرصے کے بعد آخری خلفاے عباسیہ کے عہد میں آتا ہے۔ الطبری کی تأریخ میں اس کا کہیں ذکر نہیں۔ قدیم عرب جغرافیہ نویسوں میں سے صرف ابن خُرّداذبہ (نویں صدی) اور قُدامہ (دسویں صدی) عراقِ عرب کی تقسیم ملکی کے بیان میں اس شہر کا ذکر صوبۂ حُلوان کے ایک ضلع (طسّوج) کے صدر مقام کے طور پر کرتے ہیں؛ قب *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع دخویہ، ۶: ۶، س ۳، ۵، ۲۳، س ۲۔ بعد میں اربل کو الجزیرہ میں شمار کیا جانے لگا، بالخصوص صوبۂ موصل میں۔ ۵۶۳ھ/۱۱۶۷ء میں زین الدین علی کوچک بن بکتگین نے اربل کو صدر مقام بنا کر ایک چھوٹی سی ریاست کی بنیاد رکھی۔ بنو بکتگین [رک بآں] کے اس کُرد خاندان میں سب سے زیادہ مشہور حاکم صلاح الدین کا برادر نسبتی کوکبُری تھا۔ اس کے ماتحت قرونِ وسطی میں اربل اپنی انتہائی

فارغ البالی کو پہنچ گیا۔ بقول یاقوت اس زمانے میں یہاں کردوں کی اکثریت تھی۔ ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں کوکبُوری نے اس سلطنت کو، جو اس نے اپنے بھائی سے پائی تھی، بہت وسعت دی۔ اس نے آس پاس کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو فتح کر کے شہرِ زُور کے ضلع کو بھی (بشمول کرکُوک) اپنی حکومت میں شامل کرلیا۔ اس کے بعد بہت سے غیر ملکی لوگ یہاں آباد ہو گئے اور اربل بہت جلد ایک اہم شہر بن گیا۔ کوکبُوری سال میں کئی بار جشن منایا کرتا تھا، جن میں دور و نزدیک سے لوگ آتے تھے۔ میلاد النبی [صلّی اللہ علیہ والہٖ وسلّم] کے جشن کے موقع پر بالخصوص بہت اہتمام کیا جاتا تھا اور اس کے ساتھ ایک میلا بھی لگتا تھا (قبؔ ابن خلکان، طبع وُسٹنفِلڈ، کرّاسہ ۶:۶۶)۔ قلعے کی پہاڑی کے دامن میں واقع اربل کے زیریں شہر کا بانی یہی شہزادہ ہے۔ اس نے ایک مدرسے کی بنیاد بھی رکھی، جو اسی کے نام پر مدرسۂ مظفریہ کہلاتا تھا اور جہاں مشہور عرب مؤرّخ ابن خلّکان (پیدائش ۶۰۸ھ/ ۱۲۱۱ء) کا باپ مدرّس تھا۔ صوفیوں کے لیے کوکبُوری نے اربل میں ایک خانقاہ (رباط) تعمیر کرائی۔

جب ۶۳۰ھ/۱۲۳۲ء میں کوکبُوری لاولد مرا تو اس نے اپنی مملکت خلیفہ المستنصر کے لیے چھوڑ دی، جس کے دنیاوی اقتدار میں، جو بہت گھٹ چکا تھا، اس سے معتد بہ اضافہ ہو گیا؛ مگر خلیفہ موصوف کو اس متروکہ املاک کا قبضہ لینے میں طاقت استعمال کرنا پڑی، کیونکہ اربل کے لوگوں نے عباسی خلیفہ کو اپنا فرمانروا تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ شہر کے محاصرے کے بعد سپہ سالار اقبال الشرابی، جسے المستنصر نے بھیجا تھا، سرکش شہر پر قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا؛ قبؔ ابن الطِّقْطَقی: الفخری (طبع آلورٹ Ahlwardt)، ص ۳۷، ۳۸۰، س ۱۲؛ Barhebraeus: *Chron. Syr*، طبع بیجن (Bedjan)، ص ۴۶۶ ببعد اور Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۴۶۸۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد مغل اربل کے دروازوں پر پہنچ گئے۔ ۶۲۸ھ/۱۲۳۰ء تک وہ اپنے حملوں میں حلقۂ شہر کے اندر داخل ہو چکے تھے (قبؔ ابن الاثیر، طبع ٹورن برگ، ۱۲: ۳۲۸)۔ ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں انھوں نے اس کے بازاروں میں لوٹ مار کا بازار گرم کر رکھا تھا (قبؔ تأریخ مختصر، بیروت، ص ۴۳۶، س ۹)۔ ۶۳۴ھ/ ۱۲۳۶ء میں وہ پھر آئے، انھوں نے نیچے کے شہر کو آگ لگا دی اور قلعے کا محاصرہ کر لیا، جس کی محصورین نے بڑی بہادری سے مدافعت کی، لیکن پینتالیس دن کے بعد تاوان کی ایک معتد بہ رقم وصول کرنے کے بعد وہ واپس چلے گئے؛ قبؔ Barhebraeus: تأریخ مختصر، ص ۴۷۳، س ۱۲ ببعد؛ وُسٹنفِلڈ، در *Abh. d. Gött. Gesch. d. Wiss.*، ۲۸ (۱۸۸۱ء): ۱۲۰؛ نیز d'Ohsson: *Historie des Mongols*، ۳: ۶۹، ۷۱، ۷۳۔ جب ۶۵۶ھ/ ۱۲۵۸ء میں ہلاگو نے بغداد کی طرف بڑھنا شروع کیا تو اس نے ساتھ ہی اپنا ایک سپہ سالار اربل کی طرف بھیجا۔ کردوں نے ایک سال سے زیادہ تک ہر قسم کے حملوں سے قلعے کی محافظت کی اور مغل بالآخر محض موصل کے بدر الدین لؤلؤ کی مدد سے اس شہر پر، جس کے لیے اتنا خون خرابہ ہوا تھا، قابض ہو گئے؛ قبؔ رشید الدین: *Hist. des Mongols de la Perse*، (طبع کاترمیئر)، ۱ (۱۸۳۶ء): ۳۱۴ ببعد؛ Barhebraeus: *Chronic. Syriac*، ص ۵۰۶، س ۳ ببعد؛ ابن العبری (Barhebraeus): تأریخ مختصر، ص ۴۷۲ اور Weil: *Gesch. der. Chalifen*، ۴: ۹؛ دوساں (d' Ohsson): کتاب مذکور، ۳: ۲۵۶ ببعد؛ چنانچہ تیرھویں صدی کے نصفِ آخر یعنی مغلوں کے عہد میں اربل مازنجانی قبیلے کے کُرد امیروں کے قبضے میں تھا (*Notices et Extraits*، ۱۳: ۳۱۱ ببعد) جیسا کہ قریب ہی کے زمانے میں اس کے معاملات کا نظم و نسق ترکی حکام سے کہیں بڑھ کر آس پاس کے پہاڑوں میں رہنے والے کُردوں کے ہاتھ میں تھا۔ بہر حال اس سے بعد کے زمانے میں بھی اِربل کو جنگ کی ہلاکت آفرینی اور آس پاس کے کُرد اور عربی قبائل کے حملوں کی آماجگاہ بننا پڑا۔ مصائب و آلام کے آخری ایّام وہ تھے جو شہر والوں کو ۱۷۴۳ء میں نادر شاہ کی ترکی مہم کے دوران میں بسر کرنا پڑے۔ ساٹھ دن کے محاصرے کے بعد کہیں جا کر فاتح ایرانی بادشاہ شہر میں داخل ہو سکا۔ انیسویں صدی کے نصفِ اوّل میں بھی بہت زمانے تک اِربل بغداد کے بڑے صوبے یا پاشالِک میں داخل تھا اور وہاں کا ایک نہایت اہم فوجی مقام ہونے کی وجہ سے یہاں ینی چری کی ایک مضبوط حفاظتی فوج متعین تھی۔ جب ولایتِ موصل کو ولایتِ بغداد سے الگ کیا گیا تو اربل موصل میں رہ گیا۔

ضلع ادیابین اور اس کے اردگرد کے علاقے میں مسیحیت کی تبلیغ کا زیادہ تر کام اربل ہی سے ہوا کرتا تھا۔ بالکل ابتدائی زمانے سے یہاں ایک اسقف کا صدر مقام تھا۔ اس اسقف کا علاقہ دراصل صرف دونوں زابوں کے درمیان تھا، اسی لیے شامی اسے حِدَیَبْ (Hedayab) کے اسقف کا حلقہ کہتے تھے یا اسقف کے دو صدر مقاموں کے نام پر اربل یا حُزّہ (اربل کے قریب ایک گاؤں) سے منسوب کرتے تھے۔ پانچویں صدی کے شروع میں اربل کا مرتبہ بڑھا کر اسے ایک اسقفِ اعظم کا حلقہ بنا دیا گیا، جس کے ماتحت آشوریہ خاص کا تمام علاقہ تھا۔ نینوہ (موصل) یا آثور (Athur) کے اسقفی حلقے کو بہت بعد کے زمانے میں جا کر ایک مستقل کلیسائی ضلع بنا کر اربل سے علٰیحدہ کیا گیا تھا۔ زمانۂ قبل از اسلام میں شامی کلیسا کی تاریخی اہمیت کے لیے خاص طور پر قبؔ وہ تاریخ جسے غالبًا اربل کے اسقفی حلقے کے ایک پادری نے لکھا تھا اور A. Mingana نے *Sources Syriaques*، ج ۱ (لائپزگ ۱۹۰۸ء) میں شائع کیا اور Sachau نے اس پر *Abh. der Berl. Akad. d. Wissensch*، ۱۹۱۵ء، شمارہ ۶، میں بحث کی ہے۔ اس تاریخ میں خاص طور پر اسقفوں اور اس اسقفی حلقے کے شہداء، از ۱۰۰-۵۴۰ (۵۵۱؟)، کا ذکر ہے۔ نیز دیکھیے Labourt: *Le Christianisme dans l'empire Perse*، ۱۹۰۴ء مواضع کثیرہ (اشاریہ، ص ۳۵۶)۔

نسطوری کاثولیکوس (Catholikos) نے ۱۲۶۸ء میں اپنا صدر مقام بغداد سے اربل میں منتقل کر لیا، لیکن پھر ۱۲۷۱ء میں وہ یہاں سے بھی منتقل ہو کر

آذربیجان کے علاقہ اُشنُو میں چلا گیا، کیونکہ حشیشیوں کی سازشوں کی وجہ سے مسلمان عیسائیوں کو مشتبہ نظر سے دیکھنے لگے اور انھیں بڑی ذلت برداشت کرنا پڑی تھی، قب Barhebraeus: *Chronic. Eccl.* (طبع Abbeloos و Lamy)، ۲: ۴۳۹؛ وہی مصنّف: *Chron. Syr.*، ص ۵۲۵، س ۱۰ بعد و ۵۲۶، س ۲۱ بعد؛ d'Ohsson: کتاب مذکور، ۳: ۴۶۹ بعد۔ ہُولاگُو [رک بآن] کے جانشینوں کے زمانے میں اور بالخصوص غازان [رک بآن] اور اُلجائتو [رک بآن] کے عہدِ حکومت میں اربل کے عیسائیوں کی حالت بالعموم بہت خراب تھی۔ کرد اور عرب اکثر ان پر ٹوٹ پڑتے، انھیں لوٹتے اور قتل کرتے تھے۔ اس قتل و غارت کی ابتدا ۱۲۷۴ اور ۱۲۸۵ء میں ہوئی؛ قب Barhebraeus: *Chron. Syriac.*، ص ۵۲۸-۵۲۹، ۵۵۷، س ۸ بعد۔ ۱۲۹۵ء میں، جیسا کہ پندرھویں صدی کے ایک کتبے میں، جو اب تک مار بہنام (Mar Behnam) کی خانقاہ میں موجود ہے، بیان کیا گیا ہے کہ ایلخان بیدو نے اربل کے علاقے کو تاخت و تاراج کیا؛ قب H. Pognon: *Inscript. Semit.* (پیرس ۱۹۰۷ء)، شمارہ ۷۶، ص ۱۳۵۔ ۱۲۹۶ء میں ایک شاہی فرمان سے [بوجوہ] اس شہر کے عیسائیوں کے تمام گرجوں کو تباہ کر دیا گیا (Barhebraeus: کتاب مذکور، ص ۵۹۶، س ۱۸ بعد اور *Histoire de Mar Jabalaha*، طبع Bedjan، ۱۸۹۵ء، ص ۱۱۳)۔ ۱۲۹۷ء میں کرد کئی ماہ تک ان عیسائیوں کا محاصرہ کیے رہے جنھوں نے بالائی شہر میں پناہ لی تھی (قب *Hist. de M. Jabalaha*، ص ۱۲۱-۱۳۱)۔ ۱۳۱۰ء میں الجائتو کے عہد میں عیسائیوں نے تین ماہ تک قلعہ بند ہو کر اپنے محاصرین ــــ عربوں، کردوں اور مغلوں ــــ کا بہادری سے مقابلہ کیا، لیکن بالآخر وہ مغلوب ہوے اور انھیں نیست و نابود کر دیا گیا۔ اربل کے اس..... زمانے کا ہمارے پاس ایک..... بیان اس شخص کے قلم سے لکھا ہوا موجود ہے جس نے اس وقت کے کاثولیکوس، جبلہہ ثالث، کی سوانح حیات لکھی ہے (قب *Hist. de M. Jabalaha*، ص ۱۵۴-۲۰۱)۔ اس زمانے کے بعد سے اربل عیسائی شہر نہ رہا، لیکن..... ایک عمارت کی دیوار پر، جسے آج کل قِشلہ یا فوجی بارک کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے، کچھ سریانی کتبے ہیں، جو قدیم تر عیسائی آبادی کی یاد دلاتے ہیں، قب Cuinet: کتاب مذکور، ص ۸۵۷۔ خود اربل میں اب کوئی [مستقل طور پر آباد] عیسائی خاندان نہیں پایا جاتا؛ چند ایک نام نہاد کلدانی (متحدہ نسطوری: اَینکَو کوو (Ainkawo) (جسے ان کبہ، ان کُوہ، ان کُوہ بھی لکھا جاتا ہے) میں، جو اربل سے بمشکل ایک گھنٹے کی مسافت پر واقع ہے (اور جو یقیناً *Hist. de M. Jabalaha*، ص ۹۱۲، کا اَمکَبہ اور غالباً Barhebraeus: *Chronic. Syr.*، ص ۵۵۷، س ۱۱، کا اَمکابا ذہے) بلاشرکتِ غیرے آباد ہیں۔ عیسائیوں کے بعد تعداد کے لحاظ سے کرد اربل کی آبادی کا غالب ترین عنصر ہیں۔ گیارھویں صدی سے اربل اور اس کے گرد و نواح میں ہَذَبَنی یا حَکَّمِیّہ کرد آباد ہو گئے تھے؛ ان کے لیے قب Ritter: *Erdkunde*، ص ۶۲۰؛ کاترمیر (Quatremère)، در *Notices et extraits des manuscrits*، ۱۳: ۳۰۱، حاشیہ ۱، ۳۰۹-۳۱۳ (العُمَری، م ۷۴۹ھ/۱۳۴۸ء، کی جغرافیائی اور تاریخی کتاب کے اقتباسات)؛ G. Hoffman: *Syrische Akten Persisch. Märtyrer* (۱۸۸۱ء)، ص ۲۳۶، ۲۷۲۔ ان کردوں کے سردار، جو اربل کے علاقے میں متعدد قلعوں پر قابض تھے، شہر پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے آپس میں اکثر لڑتے رہتے تھے۔ دسویں صدی کی ان مقامی خانہ جنگیوں کے حالات مثال کے طور پر ابن خلدون اور بدر الدین العَیْنی کی تاریخوں میں موجود ہیں؛ دیکھیے Tiesenhausen، در *Mém. présentées à l'Acad. Imp. des Sciences de St. Pétersbourg*، ۸ (۱۸۵۹ء): ۱۴۱، ۱۶۰-۱۶۱۔

اب رہی اربل کی موجودہ آبادی تو Cuinet (۱۸۹۲ء) کے بیان کے مطابق اس کی تعداد ۳،۲۶۰ ہے، جس میں سے ۴۹۷ غیر مسلم (یہودی) ہیں۔ گھروں کی تعداد ۸۲۲،۱ بتائی جاتی ہے (۱۸۹۹ء میں Belck اور Lehmann نے صرف بالائی شہر کے گھروں کا اندازہ ۸۰۰ لگایا)۔ ترک والی کے محل کے علاوہ یہاں دو مسجدیں، مسلمانوں کے دس زاویے اور سولہ مدرسے ہیں۔ ترکوں کی حالیہ انتظامی تقسیم کے مطابق اربل قضا کا صدر مقام قرار پایا، جس کا تعلق شہرِ زُور کی سَنْجَق سے تھا اور اسے دو ناحیوں میں تقسیم کیا گیا تھا، جن میں ۳۳۰ گاؤں اور ۱۲،۰۰۰ باشندے آباد تھے۔

اربل شہر کے دو حصّے ہیں، بالائی اور زیریں، جو قلعے کے گرد آباد ہیں۔ زیریں شہر، جس کی تعمیر کو رُکبُوری نے کی (جسے Cuinet کے بیان کے مطابق کوتُرک کہا جاتا ہے) قلعے کی پہاڑی کے مغربی اور جنوبی دامنوں کی طرف واقع ہے اور دیکھنے میں نہایت ہی حقیر معلوم ہوتا ہے۔ اب اس کا بیشتر حصّہ ویران پڑا ہے۔ پہلے زمانے میں یہ کہیں زیادہ وسیع تھا، جیسا کہ اس حقیقت سے واضح ہے کہ وہ خندق جو کسی زمانے میں اس کا احاطہ کرتی تھی گھروں کے موجودہ قلیل مجموعے سے بہت دور ہے۔ یہی زیریں شہر تجارتی سرگرمیوں کا مرکز ہے اور اس میں بازار اور سرائیں (خان) ہیں۔ قابلِ ذکر عمارتوں میں سے ایک بڑی مسجد کے آثار بالخصوص نمایاں ہیں، جس میں ایک شان دار مینار تقریباً ۲۰۳ فٹ بلند ہے، جس کا دَور ۴۸ فٹ ہے (قب وہ بیان جو Rich، ۲: ۱۵ بعد، میں ہے)؛ مینار پر کے ایک کتبے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسے کورُکبُوری نے تعمیر کیا تھا۔ شاید یہ وہی مسجد ہے جسے القَزوِینی نے مسجد الکَفّ لکھا ہے (مقام مذکور) اور جس میں اس کے بیان کے مطابق ایک پتھر پر آدمی کے ہاتھ کا نشان تھا۔ بظاہر اس کا اشارہ کسی ایسی عبادت گاہ کی طرف ہے جس پر [حضرت] علیؓ کے ہاتھ (کف، پنجہ) کا نقش بنا تھا، جیسی کہ عراق، میسوپوٹیمیا اور ایران میں اَور بھی ہمارے علم میں ہیں (قب مثلاً v. Berchem، در Herzfeld و Sarre: *Archaeolog. Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet*، ۱: ۲۴)۔

بالائی شہر مع قلعہ ایک گول پہاڑی پر بنایا گیا ہے، جس کی بلندی ۶۵ فٹ

سے ذرا کم ہے اور جس کے پہلو بہت ڈھلواں ہیں۔ یہ پہاڑی مصنوعی ہے۔ اس کے اندر ڈاٹ کی چھت کے بڑے بڑے زمین دوز راستے اور حجرے ہیں۔ چوٹی پر ایک مضبوط قلعہ اور اس کے گرد ایک فصیل ہے، جو اب کسی قدر شکستہ ہو چکی ہے اور جس کی بلندی ۴۸ فٹ ہے۔ اس میں جگہ جگہ روزن دار منڈیریں اور برج بنائے گئے ہیں۔ یہ دیوہیکل پہاڑی (طلّ) اور اس کے اوپر کا نظر فریب قلعہ ہمیشہ سیّاحوں کو متحیّر کرتے رہے ہیں۔ کئی گھنٹے کے سفر کے فاصلے سے یہ پہاڑی سارے میدانی علاقے پر چھائی ہوئی دکھائی دیتی ہے اور ایک حد تک اسے دیکھ کر ہمیں حمص اور حلَب کی قلعہ دار پہاڑیوں کا خیال آ جاتا ہے، جن سے اس کا اکثر مقابلہ کیا گیا ہے؛ لیکن یہ اپنے حجم کی شان و شوکت کے اعتبار سے دونوں سے سبقت لے گئی ہے۔ قلعے میں قائم مقام اور شہر کے دیگر عہدے دار رہتے ہیں۔ غیر سرکاری شہریوں کے مکان فصیل کے بالکل قریب بنے ہوے ہیں۔ اِرْبِل میں ابھی تک کوئی باقاعدہ کھدائی نہیں ہوئی اور نہ عہدِ قدیم کے عجائبات میں سے کوئی چیز یہاں اتفاقیہ دستیاب ہوئی ہے۔

آج کل اِرْبِل کی اہمیت کا دار و مدار ایک تجارتی منڈی اور دور دور کے سرگرم علاقوں سے تجارت کا مرکز ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہاں اہم کاروانوں کے راستے مختلف اطراف سے آتے ہیں۔ سب سے زیادہ قابلِ ذکر وہ قدیم سڑک ہے جو بغداد سے کرکُوک اور آلتین کوَر پر ہو ہوتی ہوئی اِرْبِل اور پھر وہاں سے موصل کو جاتی ہے۔ بغداد اور موصل کے درمیان یہی سب سے زیادہ سیدھی سڑک ہے، جیسے کہ قدیم زمانے میں وہ بابل اور نینوہ کے درمیان تھی۔ اربل سے دو سڑکیں مشرق اور شمال کی طرف جاتی ہیں اور ناہموار پہاڑی درّوں سے ہوتی ہوئی آذربیجان کے علاقے میں پہنچ جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک تو پہلے شمال مشرق کی طرف رُواندُوز جاتی ہے اور دوسری مشرق کی سمت میں خوی سنجق کو۔ اربل سے جانے والی سڑکوں اور ان کے فاصلوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے Rich، ۲:۲۹۶-۲۹۷؛ Jones، در *JRAS*، ۱۸۵۵ء، ص ۳۸۰؛ اور Cuinet، ص ۷۹۳ ببعد۔ اِرْبِل سے مراغہ کو جانے والی سڑک کا بیان Hoffmann (کتاب مذکور، ص ۲۳۱ ببعد) نے دیا ہے۔

اربل کا شہر ایک عمدہ اور نہایت زرخیز علاقے کا مرکز ہے، جو دیکھنے میں بجاے اونچا نیچا ہونے کے ایک سپاٹ سطح مرتفع معلوم ہوتا ہے۔ ۱۳۰۰ فٹ کی اوسط بلندی کی وجہ سے (اربل کا زیریں شہر سطح سمندر سے ۱۳۳۲ فٹ بلند ہے) یہ دونوں زابوں کے درمیان فاصلِ آب (water-shed) کا کام دیتا ہے۔ درخت تو یہاں نام کو نہیں، لیکن یہاں کی زمین غلّے کی پیداوار کے لیے بہترین ہے۔ روئی یہاں بکثرت پیدا ہوتی ہے اور شہر میں اس سے کپڑا تیار کیا جاتا ہے۔ ایرانی جغرافیہ دان حمد اللہ المستوفی اپنی جغرافیائی تصنیف نزھة القلوب میں (نواح ۱۳۴۰ء) یہاں کی روئی کی تعریف کرتا ہے۔ موسمِ سرما میں میدان میں متعدد ندّیاں بہتی ہیں، لیکن یہاں کوئی ایسا دریا نہیں جو سال بھر جاری رہتا ہو؛ لہٰذا آبپاشی جزئی طور پر زیرِ زمین نہروں کے ذریعے سے کی جاتی ہے۔ شمال کی طرف کردی آلپ کی شاخیں اربل کے خاصی نزدیک آ جاتی ہیں۔ شہر کی مغربی جانب دِمیر داغ ۶۰۰، افٹ تک بلند ہے۔ شمال مشرق اور مشرق کی طرف سے دِرْدِدَوان داغ میدان کی حد بندی کرتا ہے اور جنوب میں (التین کوَر پرو کے مقام پر) زرگزَوان داغ۔ جنوب مغرب میں اربل کی سطحِ مرتفع کی حد شَمْلِک کا نشیبی میدان ہے، جو زابِ اکبر کے کنارے تک چلا گیا ہے۔

عمدہ طریقے سے کاشت شدہ اس سطحِ مرتفع میں متعدد کُرد گاؤں آباد ہیں۔ وہ کُرد قبائل جو موسمِ گرما میں رواندُوز کی پہاڑیوں میں خیمہ زن ہوتے ہیں موسمِ سرما میں یہاں چلے آتے ہیں۔ اکثر گاؤں خاص وضع کے مخروطی ٹیلوں (tumuli) کے بالکل پاس بنائے گئے ہیں۔ ہر جگہ بے شمار کھنڈروں کے ڈھیر دکھائی دیتے ہیں، جو اُس بہتر زمانے کے شاہد ہیں جب یہ سرزمین، جسے قدرت نے اپنی نعمتوں سے مالا مال کر رکھا ہے، موجودہ زمانے کی بہ نسبت ایک بہت بلند پایہ تہذیب کی حامل تھی۔

عراق عرب (میسوپوٹیمیا) میں اربل نام کے اَور بھی متعدد شہر موجود ہیں اور یہ کوئی ناممکن بات نہیں کہ جن مقامات کے نام اربلہ (اربل- اربد) ہیں اور آشوریہ سے باہر واقع ہیں، ان کی بنیاد آشوری اربلہ کے باشندوں نے رکھی ہو اور انھوں نے انھیں اپنے وطن کے نام سے موسوم کر دیا ہو۔

مآخذ: آشوری عہد کے لیے قب (۱) Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?*، (۱۸۸۱ء)، ص ۱۲۴، ۲۵۶؛ و (۲) Streck: *Die Inschriften Assurbanipals* (۱۹۱۶ء)، ۳:۱۱۷؛ یونانی-رومی (Graeco-Roman) عہد کے لیے قب (۳) Pauly Wissowa: *Realenzyk. der Klass. Alt-ertumswiss.*، ۲:۴۰۷-۴۰۸ (S. Fraenkel) اور (۴) *Supplem*، ۱:۱۱۷ (Streck)؛ اسلامی عہد کے لیے علاوہ ان تصانیف کے جن کا ذکر ہو چکا مندرجۂ ذیل خاص طور پر ضروری ہیں: (۵) یاقوت: معجم (طبع وُسٹنفِلْڈ)، ۱:۱۸۶-۱۸۹؛ (۶) الدمشقی: *Kosmographie* (طبع Mehren)، ص ۱۹۰؛ (۷) قزوینی: *Kosmographie* (طبع وُسٹنفِلْڈ)، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ (۸) مَراصِد الاطّلاع (طبع جوئنبول Juynboll)، ۱:۴۲ و ۴:۷۵؛ (۹) ابن الأثیر: *Chronicon* (طبع Tornberg)، مواضع کثیرہ، درج ۷-۱۲ (دیکھیے اشاریہ)؛ (۱۰) ابن العِبری Barhebraeus: *Chronicon syriacum* (طبع Bedjan، پیرس ۱۸۹۰ء)، مواضع کثیرہ، خصوصاً، ص ۴۲۴، ۴۳۲-۴۳۷، ۴۶۶، ۵۰۶، ۵۲۵-۵۲۶، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۵۷، ۵۹۶-۵۹۷؛ (۱۱) حاجی خلیفہ: جِہان نُما (لاطینی ترجمہ از Lund Norberg، ۱۸۱۸ء)، ۲:۵۳-۵۵؛ (۱۲) چار جلدوں میں اربل کی مقامی تاریخ، جسے ابوالبرکات المبارک المُستَوفی (م ۶۳۷ھ/ ۱۲۴۰ء)، کوکبُوری کے وزیر، نے تالیف کیا اور اب ناپید ہو چکی ہے [لیکن دیکھیے اضافات]۔ یاقوت کو اپنی جغرافیائی لغت کے لیے بہت سی یادداشتیں المستوفی سے ملیں، جس سے وہ ذاتی طور پر واقف تھا؛ قب (۱۳) Wüste-nfeld: *Abh. der Göttinger Ges. des Wiss*، ۲۸ (۱۸۸۱ء): ۱۱۹-

Die Hist. u. geogr. Quellen in Jâqût's :J. Heer (۱۴)؛ ۱۲۰
Geogr. Wörterb، (۱۸۹۸ء)، ۳۶؛ (۱۵) ابن خلکان نے بھی، جس نے ابتدائی تعلیم المستوفی سے اربل میں حاصل کی تھی، اس تاریخ کا استعمال سیرت پر اپنی تصنیف میں بکثرت کیا ہے، قب Wüstenfeld، حوالۂ مذکور؛ یورپی سیاحوں کے بیانات میں سے مندرجہ ذیل قابلِ ذکر ہیں: (۱۶) Niebuhr (۱۷۶۶ء): Reisebeschreib. nach Arabien und anderen umliegenden ländern (کوپن ہیگن ۱۷۷۸ء)، ۲: ۳۴۲-۳۴۴؛ (۱۷) Olivier (۱۷۹۵ء): Voyage dans l'empire Othomane، ۴ (پیرس ۱۸۰۳ء): ۲۹۲-۲۹۶؛ (۱۸) J. S. Buckingham (۱۸۱۶ء): Travels in Mesopotamia (لنڈن ۱۸۲۷ء)، ص ۳۲۵-۳۲۸؛ (۱۹) Cl. Rich (۱۸۲۰ء): Narrative of a Residence in Koordistan.، (لنڈن ۱۸۳۶ء)، ۲: ۱۴-۱۸، ۲۹۳-۳۰۵؛ (۲۰) H. Southgate (۱۸۳۸ء): Narrative of a Tour through Armenia, Koordistan, etc، ۲ (لنڈن ۱۸۴۰ء): ۲۱۴ ببعد؛ (۲۱) V. Place (۱۸۵۱ء): Lettre à M. Mohl sur une expédition faite en Arbèles، در JA، سلسلہ ۴، ۲۰ (۱۸۵۲ء): ۴۴۱ ببعد و ۴۵۷-۴۶۰؛ (۲۲) J. Oppert (۱۸۵۴ء): Expéd. scientif. en Mésopot.، ۱ (۱۸۶۳ء): ۲۸۱-۲۸۶؛ (۲۳) H. Petermann (۱۸۵۵ء): Reisen im Orient (لائپزگ ۱۸۶۱ء)، ۲: ۳۲۱؛ (۲۴) Czernik (۱۸۷۳ء)، در Petermann's Egr. Heft ،Geogr. Mitt.، شمارہ ۴۵ (۱۸۷۶ء): ص ۱-۲؛ (۲۵) زخاؤ (E. Sachau (۱۸۹۸ء): Am Euphrat und Tigris (لائپزگ ۱۹۰۰ء)، ص ۱۱۱-۱۱۳؛ (۲۶) L. Belck و C. F. Lehmann (۱۸۹۹ء)، در Verh. der Berl. Anthrop. Gesellsch.، ۱۸۹۹ء، ص ۴۱۷؛ (۲۷) S. Guyer (۱۹۱۱ء)، در Petermann's Geogr. Mitteil.، ۶۲ (۱۹۱۶ء): ۲۹۴؛ نیز قب (۲۸) Rousseau]: Descript. du Pachalik de Bagdad (پیرس ۱۸۰۹ء)، ص ۸۵؛ (۲۹) C. Ritter: Erdkunde، ۹: ۶۹۱-۶۹۴، جہاں Niebuhr، Olivier، Rich، Dupré (۱۸۰۸ء) اور Shiel (۱۸۳۶ء) کے بیانات سے استفادہ کیا گیا ہے؛ (۳۰) V. Cuinet: La Turquie d' Asie، ۲ (پیرس ۱۸۹۲ء): ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۵۶-۸۵۸؛ (۳۱) Czernik (کتاب مذکور، لوحہ ۲) نے اربل کے نواح کا ایک عمدہ نقشہ دیا ہے؛ اربل کے سکّوں کے لیے قب (۳۲) Lane-Poole: Catal. of Oriental Coins in British Museum (لنڈن ۱۸۷۵ء ببعد)، ج ۳، ۶، ۹: ۱ و ۲ (دیکھیے اشاریہ) اور حواشی از v. Berchem، در v. Berchem و Strzygowski: Amida (۱۹۱۰ء)، ص ۹۴، حاشیہ ۴؛ (۳۳) ابو الفداء: تقویم البلدان، ص ۴۱۲ ببعد؛ (۳۴) لی سٹرینج (G. Le Strange): Eastern Caliphate، ص ۹۲؛ (۳۵) Sachall: Am Euphrat u. Tigris، ص ۱۱۲ ببعد.

(۲) کِلّت کے جنوب مشرق میں طُور عَبْدِین (میسوپوٹیمیا) میں ایک جگہ، جس کا عرض بلد شمالی ۳۷° ۳۰′ اور طول بلد مشرقی ۱۴° ۱۵′ ہے۔

(۳) و (۴) دیکھیے زیر مادّۂ اِرْبِد۔

(۵) یاقوت (۱: ۱۸۹ س ۲۱) کا یہ بیان کہ صَیْدا (Sidon) کو اربل کہا جاتا تھا غالباً غلط ہے۔

یہ امر خارج از امکان نہیں کہ اَرْبِلَہ (اِرْبِل، اِرْبِد) نام کے جو مقامات اشوریہ سے باہر واقع ہیں ان کی بنیاد اشوری اَرْبِلَہ کے باشندوں نے رکھی ہو اور انھیں اپنے وطن کے نام سے منسوب کر دیا ہو۔

(M. Streck و R. Hartmann)

اَرْبُونَہ: وہ نام جس سے عرب مؤرّخین شہر ناربون (Norbonna) کا ✱ ذکر کرتے ہیں۔ مسلمان اپنی ابتدائی مہمّات کے دوران میں اس مقام تک پہنچ گئے تھے اور اس پر عبدالعزیز بن موسیٰ بن نُصَیر کی سرکردگی میں ۹۶ھ/ ۷۱۵ء ہی میں قبضہ کر لیا تھا۔ اس کے بعد غالباً یہ ان کے ہاتھ سے نکل گیا یا وہ خود اس شہر کو چھوڑ کر چلے گئے اور ۱۰۰ھ/ ۷۱۹ء میں السَّمْح بن مالک الخَوْلانی نے اسے دوبارہ فتح کیا۔ ۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء میں پوئیتیئرس (Poitiers) کی لڑائی (دیکھیے مادّۂ بَلاط الشُّہداء) کے دو سال بعد پرووینس (Provence) کے ڈیوک نے ناربون کے والی یوسف بن عبدالرحمٰن سے ایک معاہدہ کیا، جس کی رُو سے مؤخّرالذّکر کو وادی رہون (Rhône) کے متعدد مقامات پر قبضہ کرنے کی اجازت مل گئی، جس کی غرض یہ تھی کہ چارلس مارٹل (Charles Martel) کے اقدامات کے مقابلے میں پرووینس کی حفاظت کی جا سکے اور شمال کی طرف چڑھائی کرنے کے لیے نیا راستہ مل جائے؛ چارلس مارٹل نے فی الفور جوابی اقدامات کیے اور ۱۱۹ھ/ ۷۳۷ء میں اوِگْنان (Avignon) پر قبضہ کر کے ناربون کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ شہر کو فتح کرنے میں ناکام رہا۔ آخر ۱۴۲ھ/ ۷۵۹ء میں پیپن دی شارٹ (Pepin the Short) نے طویل محاصرے کے بعد یہ شہر مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیا۔ ۱۷۷ھ/ ۷۹۳ء میں عبدالملک بن مغیث نے ناربون تک یلغار کی اور اس کے گرد و نواح میں آگ لگا دی۔ اس نے شہر کے قریب تُولوز (Toulouse) کے ڈیوک کو شکست دی اور بہت سا مالِ غنیمت لے کر واپس چلا گیا؛ ایک اَور حملہ ۲۲۶ھ/ ۸۴۰ء میں کیا گیا، جو ناکام رہا۔ اس کے باوجود شہر ناربون اور اس کے متعلّقہ علاقے نے اموی دربار سے تعلقات قائم رکھے۔ اس سلسلے میں یہودی تاجر خاص طور پر پیش پیش تھے۔

مآخذ: (۱) E. Lévi Provençal: Hist. Esp. Mus.، ج ۱ (دیکھیے اشاریہ)۔ اس نے اہم واقعات بیان کر دیے ہیں اور مآخذ و مطالعات کے نام لکھ دیے ہیں (ص ۸، حاشیہ ۱، ص ۳۰-۳۱ اور ص ۵۴، حاشیہ ۱)؛ ان مآخذ و کتب میں سے حسبِ ذیل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں (۲) کودیرا (Codera): Narbona, Geron y Barc-

Est. crit. hist. ár.، در *elona bajo la dominación Musulmana esp.* (ج ۸)؛ (۳) M. Reinaud: *Invasion des Sarrazins en France*، پیرس ۱۸۳۶ء (انگریزی ترجمہ از ہارون خان شروانی، در *Islamic Culture*، ۴ (۱۹۳۰ء): ۱۰۰ ببعد، ۲۵۱ ببعد، ۳۹۷ ببعد، ۵۸۸ ببعد و ۵ (۱۹۳۱ء): ۷۱ ببعد، ۴۷۲ ببعد، ۶۵۱ ببعد)؛ (۴) A. Molinié و H. Zotenberg: *Invasions des Sarrazins dans le Languedoc d'après les historiens musulmans*، در Devic و Vaissette: *Histoire générale du Lenguedoc*، ج ۲، تولوز ۱۸۷۵ء؛ ان کے علاوہ حسبِ ذیل کتب بھی دیکھنے کے قابل ہیں: (۵) *Chronicon Fredegarii*؛ (۶) *Chronicon Moissiacense*؛ (۷) *Chronicon Fontanellensis* اور دیگر لاطینی وقائع (قب Ch. Pellat: *Les Sarrasins en Avignon، در En Terre d'Islam*، ۱۹۴۴ء، ۴: ۱۷۸-۱۹۰؛ [(۸) J. Lacam: *Vestiges de l'occupation arabes en Nardannais*، در *Cahiers*، ۸: ص ۹۳ - ۱۱۵ بالخصوص محراب کی ایجاد].

(ادارہ)

---

* **اَرْپَا**: ترکی میں جَو-اَرْپہ دانہ سی (= دانۂ جو) کی اصطلاح، عثمانی عہدِ حکومت میں وزن اور پیمانے دونوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ اس نام کا وزن تقریباً ۳ء۳۵ ملی گرام کے برابر ہوتا تھا (حَبّہ کا نصف) اور پیمانہ ½ انچ سے کچھ کم، یعنی چھے اَرْپہ = ایک پَرْمَق (جو خود ¼ ۱ انچ کے برابر ہوتی تھی۔

(H. Bowen)

---

* **اَرْپَالِیق**: (لفظی معنی: زَرِجو) ایک اصطلاح، جو عثمانی عہدِ حکومت میں انیسویں صدی کی ابتدا تک مستعمل رہی۔ اس سے وہ رقم مراد تھی جو حکومت کے بڑے بڑے ملکی، فوجی اور مذہبی حُکّام کو دورانِ ملازمت میں تنخواہ کے علاوہ بھتّے کے طور پر یا خدمت سے سبک دوش ہونے پر بطورِ پنشن یا زمانۂ بیکاری میں ہرجانے کے طور پر دی جاتی تھی۔ تاریخی مآخذ میں یہ اصطلاح سولھویں صدی سے قبل نہیں ملتی اور ابتدا میں جانوروں کے چارے کے معاوضے کے لیے استعمال ہوتی تھی، جو ان لوگوں کو دیا جاتا تھا جو فوج کے لیے رسالے رکھا کرتے تھے یا گھوڑوں کی نگہداشت کرتے تھے۔ اس وظیفے سے سب سے پہلے مستفید ہونے والے حکّام یَنی چری فوج کے آغا، شاہی اصطبل کے آغا، بورلوک یعنی اصل فوج کے آغا اور محلِّ سلطانی کے اہلکار تھے۔ آگے چل کر اس رعایت میں مذہبی حکّام کو بھی شامل کر لیا گیا، مثلاً شیخ الاسلام، قاضی العسکر، اتالیقِ سلطانی اور پھر (سترھویں صدی میں) ان وزرا اور علما کو بھی یہ وظیفہ ملنے لگا جن کے پاس پہلے ہی سے کوئی جاگیر (زِعامت) تھی، نیز صوبائی یا مرکزی حکومت کے عہدے داروں یا ان فوجی افسروں کو جنھوں نے کارہائے نمایاں انجام دیے ہوں، بلکہ کریمیا [قرم] کے خوانین کا شمار بھی اس وظیفے سے مستفید ہونے والوں میں تھا۔ اَرْپَالِیق کی زیادہ سے زیادہ مقدار علما کے لیے ستّر ہزار اَسپر، یَنی چری فوج کے آغا کے لیے اٹھاون ہزار، محلات کے افسروں کے لیے انیس ہزار نو سو ناوے اَسپر مقرر تھی۔ اس قسم کے عطیات بعد میں مختلف مدارج اور اہمیت کی جاگیروں کی شکل میں تبدیل ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ بعض ارپالیق رکھنے والے اپنی ان جاگیروں کی آمدنی پٹّے پر دے دیا کرتے تھے۔ ان جاگیروں کی اناپ شناپ تقسیم کی وجہ سے ملک کے فوجی، معاشرتی اور اقتصادی نظام میں سنگین خرابیاں پیدا ہو گئیں؛ چنانچہ اٹھارھویں صدی کے بعد سے انھیں صرف بڑے بڑے علما ہی کے لیے مخصوص کر دیا گیا۔ تنظیمات کے دور میں اَرپالیق کا خاتمہ ہو گیا اور میعادِ ملازمت کے ختم ہونے کے بعد پنشن کے لیے ایک فنڈ قائم کر دیا گیا۔ آئین کا اعلان ہونے کے بعد بیکاری کا ہرجانہ بھی دیا جانے لگا۔

مآخذ: (۱) عالی: تُحفۃ الاخبار (استانبول یونیورسٹی لائبریری کا غیر مطبوعہ مخطوطہ، ترکی مخطوطات عدد ۲۲۹۰/۳۲؛ (۲) قوچی بیگ: رسالہ، ص ۱۷، ۴۷؛ (۳) سعد الدین: تاج التواریخ، ۲: ۵۶۴؛ (۴) سَلَانِکی: تاریخ، ص ۷۷، ۷۸، ۱۳۳؛ (۵) مصطفٰی نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۱: ۲۷۹ و ۳: ۸۷؛ (۶) M. d'Ohsson: *Tableau général de l'Empire ottoman*، ۴: ۶۲، ۴۹۱؛ (۷) J. von Hammer: *Des osmanischen Reichs Staatsverfassung und Staatsverwaltung*، ۲: ۳۸۷ ببعد؛ (۸) M. Belin: *Essai sur l'histoire économique de la Turquie*، در *JA*، ۱۸۶۴-۱۸۶۵ء؛ (۹) M. Zeki Pakalin: عثمانلی تاریخ دیملری وترملری سوزلوغو، ۱: ۸۴ - ۸۷؛ (۱۰) ایم طیب گوک بلگین، در *JA*، ج ۱، کراسہ ۸: ۵۹۲-۵۹۵ [و آ، ترکی بذیل مادّہ].

(H. Mantran)

---

* **اَرِتْرِیا**: (Aritria) شمال مشرقی افریقہ کا ایک علاقہ، جو بحرِ احمر کے کنارے واقع ہے اور جس میں مسلمانوں کی خاصی آبادی ہے۔ ۱۹۵۲ء میں اسے اثوپیا (حبشہ) میں ملا دیا گیا تھا اور پھر ۱۹۶۲ء میں پورے طور سے سلطنت حبشہ میں شامل کر دیا گیا۔

(الف) جغرافیائی، تاریخی اور نسلی اعتبار سے ارتریا بالعموم اس واحد اور وسیع و عریض ملک کا حصّہ رہا ہے جس کا ذکر ''الحبش'' کے ذیل میں آئے گا۔ اس مقالے کا موضوع وہ خاص پہلو اور اسلامی مظاہر ہیں جن کا محدود معنوں میں ارتریا ہی سے تعلق ہے۔ ارتریا کا نام (Mare Erythraeum سے ماخوذ) ۱۸۹۰ء میں اطالویوں کا تجویز کردہ ہے، جو انھوں نے بحرِ احمر، یعنی اہلِ حبش کے بَحْرُ بِدِر (Bahrmeder = بحری سرزمین) یا مارِب بِلاش (ماورائے دریائے

مارب) کے ساحل پر اپنے بڑھتے ہوئے مقبوضات کے لیے (جن کی ابتدا ۱۸۶۹ء میں بندر اسب (Assab) [رک بآن] کی خرید سے ہوئی) رکھا۔

شمال اور مغرب میں ارتریا کا مثلّث شکل کا علاقہ (جو حد درجہ مختلف النّوع اور تقریباً پچاس ہزار مربّع میل پر مشتمل ہے) سودان تک چلا گیا ہے۔ مشرق میں بحیرۂ احمر اور جنوب مشرقی کونے میں فرانسیسی صُومالستان ہے، جہاں پہنچ کر شمال مغربی سمت میں حبشہ سے اس کی پرانی سرحدِ نقلی [رک بآن] کے نشیبی خطے اور پھر مارب بیلسہ (Mareb-Belsa) کے خط کے ساتھ ساتھ چلی گئی ہے۔ اس سرزمین کی طبعی ہیئت کا نمایاں پہلو وہ مرکزی اور وسیع تودۂ کوہ ہے (سطح سمندر سے ۶,۵۰۰ تا ۸,۰۰۰ فٹ بلند) جو جنوب میں اندرون حبشہ تک چلا گیا ہے۔ مشرق و مغرب اور شمال میں البتہ اسے گرم میدانوں نے گھیر رکھا ہے۔

(ب) آبادی: جَبَرْت (Djabart) کے ماسوا ارتری مسلمانوں کی عظیم اکثریت شمال مشرق اور مغرب ہی کے گرم علاقوں میں رہتی ہے اور گیارہ لاکھ کی پوری آبادی میں ان کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ تک پہنچ جاتی ہے۔ سیاسی اقتدار زیادہ تر یعقوبی مسیحیوں (Monophysite) کے ہاتھ میں ہے۔ عیسائی اور جَبَرْت، جو مرکزی گنجان آباد مرتفع میدانوں میں مجتمع ہیں تگرینیا (Tigrinya) (دیکھیے نیچے) زبان بولتے ہیں۔ بیشتر مسلمانوں کی زبان، خواہ ان کا قیام مستقل طور پر ایک ہی جگہ ہو یا وہ قلیل آبادی کے نشیبی خطّوں میں خانہ بدوش زندگی بسر کرتے ہوں، تگرہ (Tigre) ہے (دیکھیے نیچے) اور بہت ہی محدود پیمانے پر عربی۔ وہ بیجہ [رک بآن] یا دوسرے کیوشتی (Cushitic) قبائل اور شروع شروع میں جنوبی عرب سے آنے والے مہاجرین کی اولاد ہیں۔ ان میں سب سے بڑا قبائلی وفاق بنو عامر [رک بآن] یا بنی عَمِر کا ہے، جس کے افراد کی تعداد ساٹھ ہزار کے لگ بھگ ہے (ان کے علاوہ تیس ہزار سودان میں رہتے ہیں) اور جو مغربی ارتریا کے ایک خاصے بڑے حصّے میں آباد ہیں وہ ایک بڑے سردار کے تابع فرمان ہیں، جسے وِکلال [رک بآن] کہتے ہیں اور مذہبی معاملات میں مِرغَنی خاندان ان کا پیشوا ہے۔ شمالی پہاڑیوں میں ہَبَب (Habab)، اد تکلس (Ad Tekles) اور ادتمیریم (Ad Temarium) نے باہم مل کر بیت اسگدے (Bet Asgede) کا قبائلی وفاق قائم کر رکھا ہے اور اَدْ شیخ (Ad Shaykh) نے ہَبَب اور اد تکلس کے درمیان ڈیرہ ڈال رکھا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ وہ ایک مکّی خاندان کی اولاد ہیں، گو ان قبائلی روایات میں سے اکثر ناقابلِ ثبوت ہیں۔ بِلِن Bilen یا بوگوس (Bogos)، جو کِرِن (Keren) کے علاقے میں رہتے ہیں، دو بڑے بڑے قبیلوں پر مشتمل ہیں: بیت ترکہ (Bet Tarke) اور بیت تکُوہ (Bet Takwe)۔ ساہو (Saho) کا قیام مشرقی ڈھلانوں اور ان پہاڑیوں کے دامن کے ساتھ ساتھ ہے جو دناقل قبیلوں کے اس وفاق سے جا ملتی ہیں جو بحر احمر کے ساحلی اور خشک نشیبی علاقے میں آباد ہیں۔ اس علاقے کا شمار دنیا بھر کے سب سے زیادہ بنجر اور گرم علاقوں میں ہوتا ہے۔ مَصَوّع (Massawa) کی بندرگاہ (اور اس سے کہیں زیادہ کم اَرْکیکو (Arkiko) اور اَسَبْ (Asab) کی آبادی دنیا بھر کے مختلف لوگوں پر مشتمل ہے، جس میں پہاڑی قبائل کے علاوہ دناقل، سودانی، عرب، ہندوستانی [باشندگانِ پاکستان و ہند] اور کچھ گروہ ترکی نسل کے بھی ہوں گے اور یہ اسلام ہی ہے جس نے ان سب کو باہم متحد کر رکھا ہے۔ دَہلک [رک بآن] کے بنجر جزیرے، جو ساحل مَصَوّع کے سامنے واقع ہیں، مشرقی افریقہ کے ان اوّلیں علاقوں میں ہیں جنھوں نے اسلام قبول کیا؛ چنانچہ کوفی خط کے متعدد سنگِ مزار اس امر کی دلیل ہیں کہ ان جزیروں سے اسلام کا تعلق بہت پہلے قائم ہو گیا تھا۔

(ج) ارتریا کی تاریخ ایک طرف حبش اور جنوبی عرب اور دوسری جانب سودان کی تاریخ سے اس طرح مل گئی ہے کہ ماضی کے بعض اہم واقعات کو اس سے الگ کرنا مشکل ہوگا۔ جنوبی عرب کے مہاجرین نے بحرِ احمر کے مغربی ساحل کے اس حصّے میں سکونت اختیار کی جسے آج کل ارتریا کہتے ہیں۔ رفتہ رفتہ وہ اس کے اندرونی حصّوں میں آباد ہوتے چلے گئے، جہاں انھوں نے اَکسُومی بادشاہت کی بنیاد ڈالی، جس کے متعدد آثار سرزمینِ ارتریا میں اب بھی موجود ہیں۔ آگے چل کر اَکسُومیوں نے ارتریا ہی کو اپنا مستقر بناتے ہوئے جنوبی عرب کے ساحلوں پر ایک بہت بڑے حصّے میں اپنی ریاست قائم کر لی۔ پھر یہیں وہ راستہ تھا جس کے ذریعے میرو (Meroe) سے تصادم بھی ہوا اور ثقافتی روابط بھی استوار ہوئے۔ ارتریا چونکہ روایۃً حبشہ کا ساحلی صوبہ متصوّر رہوتا تھا، اس لیے کہ اس کے پاس سمندر تک پہنچنے کا یہی ایک راستہ تھا، لہٰذا ارتریا ہی سے مسلمانوں نے بڑھ بڑھ کر آگے حملے کیے، جس سے صدیوں تک جدوجہد کا وہ سلسلہ شروع ہوا جسے بالآخر پرتگیزیوں نے ختم کر دیا [جیسے خود پرتگیزیوں کی غارت گری اور دستبرد کو عمان اور مسقط کی متحدہ سلطنت نے]؛ بعینہٖ دسویں/سولھویں صدی میں مَصَوّع اور ارکیکو ہی وہ مستقر تھے جہاں سے آگے بڑھتے ہوئے ترکوں نے عیسائیوں کے مرتفع میدانوں میں یلغار کی کوشش کی (اس واقعے کی یاد دولتِ عثمانیہ کے نمائندے، ''نائبِ ارکیکو''، کے لقب سے ہمیشہ کے لیے قائم ہو گئی)۔ انیسویں صدی میں اہلِ مصر نے بار بار کوشش کی کہ ارتریا میں مزید پیش قدمی کے لیے اپنے قدم جمائیں تا آنکہ شاہنشاہ جان (John) نے گورہ (Gura) کے قریب انھیں فیصلہ کن شکست دی (۱۸۷۶ء)۔ سر رابرٹ نیپیر (Napier) نے بھی تھیوڈور (Theodore، ۱۸۶۷-۱۸۶۸ء) کے خلاف خلیج زولہ (Zula) ہی سے کامیابی کے ساتھ لشکر کشی کی تھی اور اطالویوں نے بھی ارتریا میں اپنی نوآبادی اس ساحلی صوبے کے انھیں حصّوں میں قائم کی جن کے لیے شوآن (Shoan) شہنشاہ مینیلک (Menelik) ثانی نے اپنے تگری (Tigren) پیش روجان کے برعکس) یا تو لڑنا نہیں چاہا یا وہ لڑ ہی نہیں سکتا تھا۔ چالیس برس کے دوران میں اطالویوں نے دو مرتبہ اپنی فوجیں ارتریا سے حبشہ کی طرف روانہ کیں، یہاں تک کہ دوسری عالمگیر جنگ میں انھیں بالآخر وہاں سے نکال باہر کیا گیا۔ ۱۹۴۱ سے ۱۹۵۲ء تک ارتریا میں برطانوی فوجی نظم و نسق کا عمل دخل رہا اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں

مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں نے اپنی اپنی سیاسی امنگوں کا مظاہرہ کیا۔ یہ تجویز کہ ارتریا کی مصنوعی سیاسی وحدت کو ختم کر دیا جائے (اس طرح کہ اسلامی مغرب کو سودان میں ملا دیا جائے اور مرکز کے عیسائی علاقے کو حبشہ سے) اس وقت سرے سے ناکام ہوگئی جب (۱۹۵۰ء میں) اقوام متحدہ نے فیصلہ کیا کہ ارتریا کو تاجِ حبشہ کے زیرِ سیادت ایک خود اختیار وفاقی وحدت قرار دیا جائے۔ اس غیر اطمینان بخش انتظام کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ ارتریا حبشہ ہی میں جذب ہو گیا، اس لیے کہ دستوری تحفظات کیسے بھی ہوں یہ ناممکن تھا کہ یہ علاقہ سیاسی اور معاشی حیثیت سے زندہ رہ سکے؛ البتہ اس کی عظیم اسلامی اقلیت کو معقول حد تک (حبشہ کی) عیسائی سلطنت کے اندر مذہبی اور سیاسی معاملات میں اظہار رائے کا حق حاصل ہے۔

(د) زبانیں: تگرینیہ (Tigrinya) اور تگرہ (Tigre) دونوں سامی۔ اثوبی (Ge'ez) زبانوں کی جانشین ہیں۔ ان میں سے پہلی بلند میدانوں میں رہنے والے، یعنی جَبَرْت، استعمال کرتے ہیں اور دوسری مغربی اور مشرقی نشیبی علاقوں اور شمالی پہاڑیوں کے مسلمانوں کی مخصوص زبان ہے۔ صوبۂ کسالہ (Kassala) میں تگرہ زبان کو الخَصِیّہ کہا جاتا ہے۔ تگرہ کی مختلف بولیوں کے اختلافات کو ابھی تک پورے طور پر متعیّن نہیں کیا گیا۔ تگرہ زبان کا کوئی ادب نہیں ہے، بلکہ یہ عربی سے دَبتی چلی جارہی ہے، کیونکہ عربی میں مسلمانوں اور تاجروں کے لیے جو کشش ہے وہ تگرہ کو میسر نہیں۔ ارتریا کی حکومت کا ۱۹۵۲ء کا یہ فیصلہ کہ تگرینیہ اور عربی ارتریا کی سرکاری زبانیں شمار ہوں گی (اگرچہ بہت سے تگرہ بولنے والے عربی بہت کم جانتے تھے یا بالکل نہیں جانتے تھے) ایک ایسا فیصلہ ہے جو محض وقارِ قومی کے پیشِ نظر اور سیاسی اغراض کے ماتحت کیا گیا ہے نہ کہ لسانی اعتبار سے۔ مسلمانانِ ارتریا میں جو دو بڑی غیر سامی زبانیں رائج ہیں ان میں ایک تو بِدوِیہ (Bedawiye) ہے اور دوسری بِلِن (Bilin)۔

(۵) مذہب: جب سے [حضرت] محمد [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے اپنے اوّلیں پیروؤں [السابقون الاوّلون] میں سے بعض کو نجاشی کے یہاں پناہ لینے کے لیے بھیجا، اسلام ارتریا اور حبشہ میں ایک قوّت رہا ہے؛ چنانچہ ازمنۂ وسطیٰ میں بحیرۂ احمر کی جانب سے اس کا زور برابر بڑھتا رہا، لہٰذا عیسائی مجبور ہو گئے کہ عیسائیت کی جو شکل انھوں نے قبول کر لی ہے اسے محفوظ رکھنے کے لیے جدوجہد کریں، لیکن ارتریا اور اثوبیا دونوں میں اگرچہ تقریباً نصف آبادی مسلمانوں کی ہے تاہم مسلمانوں کو اپنی اس کوشش میں کامیابی نہیں ہوئی کہ یعقوبی عیسائیت کی مزاحمت کو توڑ کر اس کی اصل ہیئت بدل دیں۔ برعکس اس کے خود جَبَرْت ایسی سینیا کی ثقافی، لسانی اور قومی طرزِ زندگی کی روایات کو اس حد تک جذب کر چکے ہیں کہ ان کے مذہب نے بھی کچھ عجیب سی شکل اختیار کر لی ہے۔ بایں ہمہ نشیبی سرزمینوں کے کشیتی (Cushitic) اور نیلوی (Nilotic) لوگوں میں اسلام اب بھی ترقی کر رہا ہے؛ مرتفع میدانوں کے باشندوں میں البتہ اسے مطلق کامیابی نہیں ہوئی، پھر بھی ان سب علاقوں میں، جہاں یعقوبی عیسائیت کی مخصوص اور قومی دعوت پر حقیقۃً کوئی عمل نہیں ہو رہا، اسلام کے عالمگیر پیغام میں بڑی جاذبیت ہے۔

ارتریا کے ساحلی علاقوں میں [سلسلۂ] قادریہ نے بڑی مضبوطی سے قدم جما رکھے ہیں، بالخصوص مَصَوَّع اور اس کے عقبی خطّوں میں، مگر اس کے باوجود ارتریا کا سب سے زیادہ مؤثّر سلسلہ میرغَنِیّہ یا خَتْمِیّہ ہے، جس کا دارومدار اگرچہ کسالہ (Kassala) پر ہے، لیکن جسے مغربی علاقوں میں بنی عامر، ہَبَب اور دوسرے مسلم قبائل میں بھی خاص طور سے مقبولیت حاصل ہے۔ اطالیہ کی آخری مردم شماری (۱۹۳۱ء) کی رُو سے ارتریا میں مذاہب کے پیروؤں کا تناسب حسبِ ذیل تھا: مالکی ۶۵ فیصد، حنفی ۲۶ فیصد اور شافعی ۹ فیصد۔ قبائل کی بہت بڑی تعداد میں اگرچہ رسم و رواج کا شریعت پر غلبہ ہے، بایں ہمہ شہری آبادی میں شریعت ہی غالب ہے۔ دنیوی حکومت نے، خواہ وہ مغربی ہو یا اثوبی، اسلامی قانونِ مدنی کے ارتقا اور قاضیوں کی عدالتوں کے قیام کی ہمّت افزائی کی ہے۔

مآخذ: (۱) *Africa Orientale* (Reale Società Geogr. Ital.)، Bologna ۱۹۳۶ء؛ (۲) Brit. Mil. Admin.: *Races and Tribes of Eritrea*، اسمارہ ۱۹۴۳ء؛ (۳) Chamber of Commerce: *Guide book of Ethiopia*، ادیس ابابا ۱۹۵۴ء؛ (۴) *Chi è ? dell' Erithrea*، اسمارہ ۱۹۵۲ء؛ (۵) C. Conti Rossini: *Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea*، روم ۱۹۱۶ء؛ (۶) مقالہ Eritrea، در *Encyclopaedia Italiana*؛ (۷) *Guida dell' Africa Orientale*، میلان ۱۹۳۸ء؛ (۸) S. H. Longrigg: *A Short History of Eritrea*، اوکسفرڈ ۱۹۴۵ء؛ (۹) N. Marien: *The Ethiopian Empire-federation and Laws*، روٹرڈام ۱۹۵۴ء؛ (۱۰) L. M. Nesbitt: *Desert and Forest*، (سیاحتِ دناقل)، Penguin Books، ۱۹۵۵ء؛ (۱۱) A. Pollera: *Le popolazioni indigene dell' Eritrea*، Bologna ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) Rennell of Rodd: *military British administration of occupied territories in Africa 1941-7*، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۱۳) *Tensa'e Eritrea Ityopyawit* (تجدیدِ ارتریا)، ادیس ابابا ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) G. K. N. Travaskis: *Eritrea, 1941-52*، لنڈن ۱۹۶۰ء؛ (۱۵) J. S. Trimingham: *Islam in Ethiopia*، اوکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) E. U. Ullendorff: *The Ethiopians*، لنڈن ۱۹۶۰ء۔

(E. ULLENDORFF)

اَرْتُسْرُوْنِی: (Artsruni)، توما (Thoma)، ایک ارمن مؤرّخ، جو* نویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور دسویں صدی کے آغاز میں گزرا ہے۔ وہ خود کہتا ہے کہ وہ یوسف بن ابی سعید کے قاتل سے واقف تھا، جو ۸۵۱ء میں قتل ہوا

اوراس کی تصنیف کا مستند حصّہ کم ازکم ۹۰۶ء (ص ۲۱۰ ـ ۲۱۱) تک پہنچتا ہے، بلکہ شاید ۹۴۳ء (ص ۲۳۶، ۲۴۵) سے کچھ پہلے تک بھی پہنچتا ہو۔ اس کی نجی زندگی کی بابت ہمیں فقط اتنا معلوم ہے کہ وہ ایک راہب (vardapet) تھا اور اس نے ماورائے قفقاز کی سیاحت کی تھی (ص ۲۳۶)۔ نسلاً اس کا تعلّق ضرور ارتسرونی کے شریف خاندان سے ہوگا، جو وَسپُرَکان (Waspurakan) کے جاگیردار تھے، یعنی ان علاقوں کے جو جھیل وان کے مشرق میں ایران کی سرحد تک پھیلے ہوے ہیں وَسپُرَکان کی جاگیر کے لیے دیکھیے Hübschmann: *Die alt-armenischen ortsnamen*، در *Indogerm. Forschungen*، ۱۶ (۱۹۰۴ء): ۲۶۱ـ۲۶۳، ۳۳۹ـ۳۴۷)۔ وسپرکان کی امارت تقریباً ولایتِ وان [رَشْتُونِیک] (قبل از ۱۹۱۴ء) سے مطابق تھی۔ توما کی تاریخ زیادہ تر ارتسرونی رئیسوں ہی کے حالات پر مشتمل ہے، جن کا سلسلۂ نسب وہ آشوری بادشاہ سِنّا چِرِب (Sennacherib) کے بیٹوں سے ملاتا ہے۔ بروسِٹ (Brosset) کے ترجمے میں (جس کا ہم یہاں حوالہ دے رہے ہیں اور جس میں ۲۶۲ صفحات ہیں) عہدِ قدیم (آشوری، اشکانی، ساسانی) کا بیان ستاسی صفحات میں ہے (کتاب ۱ـ۲، فصل ۳)۔ اس کے بعد ایک مختصر سی یادداشت اسلام کے شروعات پر ہے۔ توما نے اس ارتسرونی کا بھی ذکر نہیں کیا، جس کی عباسیوں کے مقابلے میں مقاومت بہت مشہور ہوگئی تھی (Marquart: *Südarmenien*، ص ۵۱۰)۔ [کتاب کا] اصلی حصّہ ص ۹۵ (کتاب ۲، فصل ۵) پر المتوکّل (''ثوکل Thokl المعروف بہ جَفْر Djafr'') کی خلافت اور ۸۴۹ء میں ابوسعید (Apu- Seth) محمد بن یوسف المَرْوَزی کے ارمینیہ بھیجے جانے سے شروع ہوتا ہے، جس کے بیٹے یوسف کو موش (Mush) میں خویت (Khoyth) کے پہاڑیوں نے ۸۵۱ـ۸۵۲ء کے موسمِ سرما میں قتل کر دیا، ص ۱۰۴ (قب یعقوبی: *Historiae*: ۲: ۳۲۴؛ البَلاذُری، ص ۲۰۵)۔

کتاب کے تیسرے حصے (ص ۱۰۷ ـ ۲۴۴) میں توما نے اَرمینیہ میں بُغا کی فوجی کارروائیوں کے بارے میں قیمتی تفصیلات دی ہیں (۸۵۲ ـ ۸۵۵ء)، ص ۱۱۰ ـ ۱۶۸۔ جب اَرمینیہ کے رؤسا کو جلا وطن کر کے سامرّا بھیج دیا گیا تو گرگین ولد اَپوپلچ (Apu Pelč) (تحریفِ ابوبلج)، جو ارتسرونی کے جدّی قرابت داروں میں سے تھا، وسپرکان میں حاکم بن بیٹھا، پہلے اَلبگ کو چک (Little Albag) کے قصبات جُلْمار (Djulamerg ، Djlmar) اور سُرِنگ (Sring) میں اور اس کے بعد ضلع انڈزوٹسک (Andzavatsikh) میں (جس کا صدر مقام کانگور (Kangowar) تھا اور جسے مارکوارٹ (Marquart): *Südarmenien*، ص ۳۵۹، عرب مؤرخوں کے الزَّوزان سے شناخت کرتا ہے)، لیکن سات سال کی قید کے بعد اصلی خاندان کے امرا پھر وسپرکان لوٹ آئے، ص ۱۶۱ـ۱۶۸؛ چنانچہ بعدازاں توما انھیں اصلی خاندان کے امرا کی داستان شروع کرتا ہے، یعنی گریگور ڈِرِنِک (Grigor Derenik) کی (الطبری، ۳: ۱۸۹۴ میں اسے ابواحمد الدَّیْرانی سے اور ۳: ۱۹۱۶ میں ابن دیرانی سے، جو اتنا صحیح نہیں، موسوم کرتا ہے)، جسے ہیئر Hēr (خوئی Khoi) کے رئیس اَیلبِرْس (Alebers) یا اَبُمسَر (Abumsar) نے ۸۸۷ء میں قتل کیا؛ اشوت (Ashot) ولد ڈرِنک کی، جس نے نخْجُوان [رَشْتُونِیک] میں ۹۰۴ء میں انتقال کیا، ص ۱۸۲ـ۲۰۲؛ اور [آخر میں] گیگِک (Gagik) ولد ڈِرِنک کی، جس کی مدح پر توما کی تاریخ کا اختتام ہوتا ہے (مارکوارٹ Marquart: کتاب مذکور، ص ۵۰۸، کے بیان کے مطابق گیگک نے تقریباً ۹۴۳ء میں وفات پائی)۔

توما کی کتاب کا متن کچھ زیادہ اطمینان بخش حالت میں نہیں ہے۔ صفحہ ۲۱۱ ـ ۲۱۸ میں کچھ عبارت بڑھا دی گئی ہے، جس میں ڈِرِنک اور اشوت کی حکومتوں کا حال بہت مختلف طور پر بیان کیا گیا ہے۔ خاتمے پر کسی اَور شخص نے گیگک کے چھٹے جانشین کے حالات کا اضافہ کر دیا ہے۔ یہ جانشین گیگک کا پوتا سِنِخرِم یوہانس (Senekherim Yohannes، ۱۰۰۳ـ۱۰۲۶ء) ہے، جس نے ۱۰۲۱ء میں اپنی مملکت بوزنطی شہنشاہ بازل (Basil) کے حوالے کر دی۔ پھر یہ ملحقہ بیان آگے چلتا ہے اور اسی خاندان کی دوسری شاخ، یعنی خاندان خِدِنِک (Khedenik) کے اخلاف کی، جو سِنِخرِم (Senekherim) کا قرابت دار تھا، تاریخ پر مشتمل ہے، خصوصاً عبدالمسیح (Abdelmseh، م ۱۱۲۳ء) اور اسی کے فرزند سٹیفانوس اَلُز (Stephannos Aluz) کی، جس نے ''توما کی کتاب حاصل کر کے اسے باقاعدہ مرتب کرایا'' (ص ۲۵۶)۔ آخر میں وہ کاتب جس نے ۱۳۰۳ء میں اس کتاب کی عہدِ چنگیز خان میں نقل کی تھی، کہتا ہے کہ اسی سال اس تاریخ کا تصحیح شدہ نسخہ تیار کیا گیا (غالباً دوبارہ مرتب کیا گیا) اور کیتھولیکوس تیرزکریا (Catholicos Ter Zakharia) اس کے اخراجات کا کفیل ہوا۔ اس کے بعد کے ایک ضمیمے میں (ص ۲۵۹ ـ ۲۶۲) سٹیفانوس (Stephannos) کی ایک پوتی کے اخلاف کا ذکر ہے۔ اس ضمیمے میں چودھویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک کے حالات ہیں، جہاں ایک مسلمان سے کیتھولیکوس تیرزکریا (Catholicos Ter Zakharia) کی ایک بھتیجی کی شادی کا ذکر ہے۔

توما کی تاریخ میں ساجیہ (Sādjids) [رَشْتُونِیک] کی سرگرمیوں اور وسپرکان پر دیلمیوں کے حملے (قب ابن مِسکویہ: *The Eclipse*, etc.، ص ۴۰۱ـ۴۰۴، لشکری کی مہم) کی دلچسپ تفصیلات اور اَرمینیہ میں عرب نوآبادیوں، یعنی ارشرونِخ (Arshrunikh = کاغذمان) کے جہتوں (قب مارکوارٹ: *Südarmenien*، ص ۵۰۱ـ۵۰۴)، مُنْزکرت کے کائِخ (قیس) (وہی کتاب، ص ۵۰۰، ۵۰۴ـ۵۰۸) اور پزْکَری کے اور قلعۂ اَمِیک (Amiuk) (وان کے شمال میں) کے اوثمانخ کے حالات تحریر کیے گئے ہیں۔

توما نے قدرتی طور پر اَرمینیہ کے خاندانوں کے باہمی تعلّقات کی بابت بہت سی معلومات دی ہیں، گو اس کا رجحان یہ ہے کہ ارتسرونی خاندان کی کارگزاریوں پر زیادہ زور دے اور بگراتی (Bagratid) بادشاہوں اشوت (Ashot، ۸۶۱ـ

۸۹۰ء) اور سُمْبَت (Smbat، ۸۹۰-۹۱۴ء) کے کارناموں کو گھٹا کر دکھائے۔

توما کی تحریر بعض مواقع پر بے جوڑ اور طولانی ہو جاتی ہے، لیکن بحیثیتِ مجموعی اس میں وضاحت اور صحت پائی جاتی ہے۔ مارکوارٹ (Marquart)، جس نے توما کا مطالعہ مُسْلِم اور بوزنطی مستند کتابوں کی روشنی میں کیا ہے، اسے بہت عمدہ (''trefflich'') قرار دیتا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۵۸)۔ توما کی تاریخ کا ایک بہت مفید تکملہ اس کے ہم عصر جان کیتھولیکوس کی تصنیف ہے، جس میں ۹۲۵ء تک کے وقائع ہیں، جن کا بظاہر اسے ذاتی تجربہ تھا، ص ۲۲۸ (ارمینی متن، یروشلم ۱۸۴۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ، سینٹ مارٹن (St. Martin) ۱۸۴۱ء، مترجم کی وفات کے بعد کا شائع شدہ اور نادرست)۔

مآخذ: (۱) اَرمینی متن پہلی بار قسطنطنیہ میں ۱۸۵۲ء میں شائع ہوا اور پھر دوبارہ پٹکانین (Patkanean) نے ۱۸۸۷ء میں سینٹ پیٹرزبرگ سے شائع کیا؛ (۲) فرانسیسی ترجمہ بُروسّیٹ (Brosset) نے اپنی *Collection d'historiens arméniens*، سینٹ پیٹرزبرگ، ج ۱، ۱۸۷۴ء، میں دیا؛ نیز قب (۳) بروسٹ (Brosset): *Notices sur l' historien arménien Thoma Ardzruni*، در *Bulletin Acad. St. Pétersbourg*، ۵ (۱۸۶۲ء): ۵۳۸-۵۵۴ و ۶ (۱۸۶۳ء): ۶۹-۱۰۲، جس کی نقل *Mélanges Asiatiques*، ۴ (۱۸۶۰-۱۸۶۱ء): ۶۸۶-۷۰۱ اور ۷۱۶-۷۶۳ میں چھپی؛ (۴) مارکوارٹ (Marquart): *Streifzüge*، ۱۹۰۳ء، ص ۳۹۱-۴۶۵ (مواضع کثیرہ)؛ (۵) وہی مصنّف: *Südarmenien*، وی انا ۱۹۳۰ء، قب اشاریہ اور بالخصوص ص ۴۹۵-۵۱۶ (شہزادگان وسپرکان کے مفصّل نسب نامے)۔

(V. MINORSKY منورسکی)

---

* **اِرْتِش:** دریائے اوب (Ob) کے طاس میں سائبیریا کا ایک بڑا دریا، اس کے دو سرچشمے، ''اِرتش الازرق'' اور ''اِرْتِش الابیض'' کوہستانِ التائی الکُبْرٰی (the Great Altai) سے نکلتے ہیں اور ان دونوں کے اتصال کے بعد یہ دریا جھیل زَیسَن (Zaisan) تک اِرْتِش الاسود کہلاتا ہے۔ جھیل سے نکلنے کے بعد وہ تقریباً ۱۸۰ میل تک ایک گیاہی میدان میں ''ارتش الابیض'' یا ''ارتش الہادیٔ (=سست)'' کے نام سے گزرتا ہے اور پھر ساٹھ میل تک زیادہ تیز بہاؤ کے ساتھ پہاڑی علاقے میں سے ''ارتش السریع'' کے نام سے بہتا ہے۔ شہر اُست کمنوگورسک (Ustkamenogorsk) کے قریب یہ سائبیریا کے اس بڑے میدان میں داخل ہو جاتا ہے جس کی بلندی بحر منجمد شمالی (Arctic Sea) کی طرف کم ہوتی جاتی ہے اور علاوہ اَور کئی چھوٹے چھوٹے معاونوں کے دائیں طرف اس میں اوم (Om) اور تارا (Tara) آ ملتے ہیں اور بائیں طرف سے اِشم (Ishim) اور تُوبُول (Tobol) اور پھر سَمَرَوسک (Samarowsk) کے گاؤں کے نیچے یہ اوب میں جا گرتا ہے۔ دریا کی کل لمبائی ۲,۲۳۰ میل [۵,۶۰۰ کیلومیٹر، دریائے نیل کے مساوی] ہے، جس میں صرف ۲۵۳ میل سلطنتِ چین میں ہے؛ اومسک (Omsk) کے مقام پر اس دریا کا ریل کا پل ۷۶۵ گز لمبا ہے۔ اس دریا کی گزرگاہِ اسفل میں اس کی زیادہ سے زیادہ چوڑائی ۸۷۵ گز ہے۔

اس دریا کے نام کا ذکر آٹھویں صدی عیسوی کے اَورخُون (Orkhon) کتبوں میں بھی ملتا ہے (W. Radloff: *Die altürkischen Insch-riften der Mongolei*، سلسلۂ دوم، ص ۱۹؛ بغیر اعراب کے لکھا ہوا)۔ المسعودی کتاب التنبیہ (طبع دخویہ، ص ۶۲) میں ''اِرْتِش الاسود'' اور ''اِرْتِش الابیض'' کا ذکر کرتا ہے اور اس کا بیان ہے کہ وہ دونوں بحیرۂ خزر میں گرتے ہیں۔ حدود العالم (ورق ۱۰ ب) کا مصنّف اِرْتِش کو وولگا (Volga) کا معاون خیال کرتا ہے۔ اس کے مخطوطے میں اسے اَرْتُش (یا اَرْتُوش) لکھا گیا ہے اور یہ تلفّظ اس قصّے سے مطابقت رکھتا ہے جو ایک مقبول عام اشتقاق پر مبنی ہے (اَرْتوش ''اے شخص! نیچے اتر''، جس کا ذکر گردیزی نے کیا ہے؛ متن در بارٹولڈ (Barthold): *Otčet o poiezdie v. Srednjuju, Aziju*، ص ۸۲)۔ باوجود اس تجارتی شاہراہ کے جو گردیزی کے بیان کے مطابق فاراب [رک بآن] سے ارتش کو جاتی تھی، اس علاقے پر قرونِ وسطیٰ میں اسلامی ثقافت کا بہت کم اثر پڑا۔ دریا کا نام بھی کہیں شاذ و نادر ہی آتا ہے، مثلاً تیمور کی مہمّوں کی تاریخ ظفر نامہ، مطبوعۂ ہند، ۱: ۴۷۵ و ۴۹۵ (اِرْتِش) میں۔ وہ اسلامی شہر جو روسی فاتحین کو دریا کی گزرگاہِ اسفل پر ملا تھا اور جس کا بڑا قلعہ توبول (Tobol) کے دہانے کے قریب ہے، غالباً مغلوں کے عہد میں وولگا (Volga) کے علاقے سے آنے والے آباد کاروں نے بسایا تھا۔ Radloff، *Aus Siberien*، ۱: ۱۴۶) نے جو حکایات بخارا سے اسلامی مبلّغین کے بھیجے جانے کی بابت سنی تھیں ان کا حقیقت پر مبنی ہونا مشتبہ ہے۔ بہر حال اسلام نے اِرْتِش میں شمال کی جانب سے روسیوں کے عہد ہی میں پھیلنا شروع کیا (رک بہ مادّۂ بَرَبَتہ)۔ ارتش کے کنارے کنارے اور اس کی وادی میں تمام شہر اور گاؤں صرف روسیوں کے عہد میں آباد ہوے۔ جنوب کی جانب اٹھارھویں صدی تک تارا سے آگے کوئی شہر نہ تھا۔ اومسک (Omsk) اور اس کے جنوب کی طرف کے شہروں کی بنیاد پیٹر اعظم (Peter the Great) کے عہد میں جا کر رکھی گئی۔

اِرْتِش تقریباً ان دریاؤں تک جن سے یہ بنتا ہے جہاز رانی کے قابل ہے۔ تُوبُولسک (Tobolsk) اور اُسْتکمنوگورسک (Ustkamenogorsk) کے درمیان دخانی جہازوں کی باقاعدہ آمدورفت ہے۔ بعض اوقات دخانی جہاز زیسن (Zaisan) تک چلے جاتے ہیں اور اِرْتِش الاسود سے اوپر کوچینی سرحد تک بلکہ اس سے بھی آگے تک نکل جاتے ہیں۔ سائبیریا کی ریلوے لائن میں جانے کے بعد سے ارتش آمدورفت کی شاہراہ کے طور پر اَور بھی اہمّ ہو گیا ہے [لیکن ارتش کی موجودہ اہمیت محض ایک سہل آبی شاہراہ کی حیثیت سے نہیں ہے۔ سوویٹ حکومت کے ماتحت اس کے کناروں پر کئی برق آبی (hydro-electric) مرکز قائم ہو گئے ہیں، جن کی بدولت سائبیریا کی شکل وصورت میں بہت بڑا تغیّر رونما ہو

گیا ہے۔ بہت سے خشک علاقے سیراب ہو گئے ہیں اور زراعت کی ترقی کے ساتھ ساتھ کوہستان اَلتای کی قیمتی معدنیات سے کام لینے کے کارخانے بن گئے ہیں، جن سے ملک کی اقتصادی حالت روز بروز بہتر ہوتی جا رہی ہے، دیکھیے *Bolṣaya Sibirskaya Sov. entisclop.* (ماسکو ۱۹۳۵ء)، ۲۹: ۲۷۵ - ۲۷۹؛ *sov. entisklopediya* (ماسکو ۱۹۳۱ء)، ۲: ۳۳۶ - ۳۴۵ اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں (آ، ت، بزیر مادّہ)۔

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

---

* **اِرْتِفاع**: (عربی) = بلندی: ہیئت میں اس سے مراد کسی [ستارے یا] مجمع الکواکب کی بلندی ہے، یعنی اُفق سے اس کا فاصلہ جو سمت الرأس (zenith) اور سمت القدم (nadir) سے گزرتے ہوئے دائرے (انتقابی، دائرۃ الارتفاع) پر ناپا جائے۔ ہندسے میں یہ کسی سطحی شکل (plane) (مثلاً مثلّث یا متوازی الاضلاع شکل) یا کسی مجسّم (مثلاً منشور، اسطوانہ) کی بلندی کے لیے بھی مستعمل ہے، لیکن [ان معنوں میں] زیادہ تر لفظ عمود (ستون، شاقول) استعمال ہوتا ہے۔

(سوتر H. SUTER)

---

* **اَرْتُقِیَّہ**: (نہ کہ اُرْتُقِیَّہ) ایک ترکی خاندان جس نے پانچویں/گیارھویں صدی کے اواخر سے نویں/پندرھویں صدی کے آغاز تک پورے دیارِ بکر یا اس کے کسی ایک حصّے پر بالاستقلال مغلوں کے باج گزار کی حیثیت سے حکومت کی۔

اَرْتُق بن اِکْسَب ترکمانی قبیلہ دوگر (Döger) [رک بآں] سے تعلق رکھتا تھا۔ ۱۰۷۳ء میں وہ ایشیائے کوچک میں بوزنطی شہنشاہ میکائیل ہفتم کی طرف سے یا اس کے خلاف لڑائیوں میں شریک ہوتا رہا، لیکن بعد کے زمانے میں اس کا ذکر زیادہ تر سلجوق اعظم ملک شاہ کی ملازمت میں ایک افسر کی حیثیت ہی سے آتا ہے۔ ۱۰۷۷ء میں اس نے بحرین کے قرامطہ کو ملک شاہ کا مطیع فرمان بنایا؛ ۱۰۷۹ء میں ملک شاہ نے سوریہ کی مہم میں اسے اپنے بھائی تُتُش کے ماتحت مقرّر کیا اور ۱۰۸۴ء میں ابن جَہِیر کے ماتحت دیارِ بکر کی مہمّ میں گیا؛ ۱۰۸۵ء میں اسے ملک شاہ کے بھائی تو کوش (Tökösh) کے مقابلے کے لیے خراسان بھیجا گیا۔ اسے حلوان کا علاقہ بطورِ جاگیر (اقطاع) عطا ہوا، جو فوجی نقطۂ نگاہ سے کردستان کا ایک اہم مقام تھا؛ مگر ۱۰۸۵ء کے بعد سے وہ دیارِ بکر میں موصل اور حلب کے عرب حکمران مُسْلِم کے ساتھ مل کر، جو ملک شاہ کے سخت خلاف تھا، سازشوں اور ریشہ دوانیوں میں مصروف رہا؛ تاہم مسلم کی وفات کے بعد وہ پھر تُتُش کی ملازمت اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا، جس نے ۱۰۸۶ء میں اسے فلسطین کا علاقہ دے دیا۔ اس کی موت کی تاریخ معلوم نہیں۔ اس نے اپنے پیچھے کئی بیٹے چھوڑے، جن میں سُقمان اور اِیْلغازی شامل تھے۔

ملک شاہ کی وفات کے بعد ارتقیہ تُتُش کے زیرِ قیادت جزیرے پر چڑھ دوڑے اور وارثِ تخت ہونے کے دعوے میں اس کے بھتیجوں کے خلاف اس کی مدد کرتے رہے (۱۰۹۲ - ۱۰۹۵ء)؛ تُتُش کے انتقال پر انھوں نے اس کے فرزند رُضوان والیِ حلب کی اس کے بھائی دُقاق والیِ دمشق کے خلاف مدد کی۔ بعد میں فلسطین ان کے ہاتھ سے نکل گیا اور ۱۰۹۸ء میں مصر کے اسے دوبارہ فتح کر لینے اور بعد ازاں اس پر صلیبیوں کا قبضہ ہو جانے سے ارتقیوں کی یہاں واپسی کا سوال قطعاً ختم ہو گیا۔ دونوں ارتقی سرداروں میں سے ایک، ایلغازی، نے عارضی طور پر ملک شاہ کے ایک بیٹے محمد کی ملازمت اختیار کر لی، جس کی اس نے اس کے بھائی برکیارُق کے خلاف مدد کی تھی اور جس نے اسے عراق کا والی بنا دیا، لیکن وہ ترکمانی قبیلے جو اس خاندان کی پشت پناہ تھے دیارِ بکر ہی میں مقیم رہے۔ ۱۰۹۷ء میں سُقمان کا بھتیجا مارْدِیْن پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ خود سُقمان کو، جو سَرُوج پر قابض ہو چکا تھا، وہاں سے ۱۰۹۷ء میں صلیبیوں نے نکال دیا، لیکن الجزیرہ کے سرداروں کے باہمی مناقشات کی بدولت اس نے ۱۱۰۲ء میں حِصْن کیفا پر قبضہ کر لیا، شمال کی جانب اور آگے تک بہت سے اضلاع پر اقتدار جما لیا اور آخر ماردین کا وارث بن گیا۔ وہ فرنگیوں (الافرنج Franks) کے خلاف جنگوں میں شریک رہا۔ ۱۱۰۴ء میں اس نے حَرّان کے سامنے الرّھا (Edessa) کے کاؤنٹ بالڈُوِن (Baldwin) کو گرفتار کر لیا۔ اس کے کچھ دنوں بعد وہ فوت ہو گیا۔

برکیارق کی موت کے بعد محمد نے، جو تنہا پوری سلطنت کا مالک بن گیا تھا، اِیلغازی کو دیارِ بکر واپس بھیج دیا، جہاں ۱۱۰۷ھ میں قلیج آرسلان رومی کی شکست میں اس کا بھی ہاتھ تھا جسے محمد کے دشمنوں نے دیارِ بکر بلایا تھا، اور ۱۱۰۸ء میں وہ ماردین میں سُقمان کے ایک بیٹے کی جگہ حاکم بن گیا (دوسرا بیٹا حصن کیفا پر بدستور قابض رہا)۔ دوسرے سرداروں نے آمد، اَخْلاط، اَرْزَن وغیرہ کے علاقوں پر اپنی اپنی حکومت قائم کر لی۔ محمد نے انھیں فرنگیوں کے خلاف جہاد میں شریک ہونے کی غرض سے متحد کرنے کی کوشش کی، مگر وہ لڑائی کے دوران میں ایلغازی اور اَخْلاط کے والی سُقمان کے باہمی اختلاف کو نہ روک سکا۔ لیکن سُقمان ۱۱۱۰ء میں وفات پا گیا۔ اس کے بعد سے ایلغازی اور محمد کے تعلقات کشیدہ ہو گئے۔ اوّل الذکر سلطان کی ان فوجی مہموں میں جو وہ فرنگیوں کے خلاف بھیجتا رہا شرکت کرنے سے بیش اَز بیش احتراز کرتا رہا؛ کیونکہ ان خطرات کے پیشِ نظر جو مول لینے پڑتے تھے صرف سلجوقی حکومت ہی کو فائدہ پہنچ سکتا تھا۔ ۱۱۱۴ء میں ایلغازی نے آق سُنقر البَرسُقی، حاکم موصل، کے خلاف ترکمانوں کا ایک وفاق بنا لیا۔ اس کی فتح ہوئی، لیکن محمد کے اِنتقام کے خوف سے وہ شام بھاگ گیا اور وہاں اس کی نہ صرف دمشق کے اتابیگ طُغْتِگِین سے مفاہمت ہو گئی، جو خود سلطان کی شامی مہمّوں سے خوف زدہ ہو رہا تھا، بلکہ انطاکیہ کے فرنگیوں سے بھی، جنھوں نے ۱۱۱۵ء میں سلجوقی فوج کا قلع قمع کر کے ایلغازی کو بچا لیا، ۱۱۱۸ء میں محمد نے وفات پائی اور ایلغازی نے دیارِ بکر میں سلجوقیوں کی آخری چوکی میّافارقین پر بھی قبضہ کر لیا۔ اب وہ اتنا طاقت ور ہو گیا کہ اسے بآسانی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ حلب نے، جو اندرونی

خلفشار کا شکار اور فرنگیوں کے حملے کے خطرے سے دو چار تھا، اس سے مدد کی درخواست کی، اگرچہ وہاں کے بڑے بڑے سردار ایلغازی کو اقتدار سونپنے کے خلاف تھے۔ ایلغازی، جسے اب سلجوقیوں کی طرف سے کوئی اندیشہ نہ رہا تھا، یہ نہیں چاہتا تھا کہ فرنگیوں کی قوت میں اضافہ ہو، لہٰذا والیِ دمشق طُغتِگین کے اتفاقِ رائے سے اس نے ۱۱۱۸ء میں اہلِ حلب کی درخواستِ اعانت قبول کر لی اور ۱۱۱۹ء میں اس کی ترکمان فوج نے انطاکیہ کے فرنگیوں کو بڑی بھاری شکست دی؛ لیکن ارتقیوں کا مرکز دیارِ بکر میں بدستور قائم رہا اور دوسرے فرنگیوں کے ردِّ عمل کے پیشِ نظر ایلغازی صلح پر مائل ہو گیا۔ اسے گرجیوں کے خلاف بھی نبرد آزما ہونا پڑا۔ مگر اس مرتبہ اسے شکست ہوئی (۱۱۲۱ء)۔ بایں ہمہ ۱۱۲۲ء میں اس کی موت تک اس کے جاہ وجلال میں کوئی فرق نہ پڑا تھا۔

۱۱۱۳ء سے اس کا بھتیجا بَلَک مشرقی فرات کے آر پار دیارِ بکر کے شمال مشرق میں ایک روز افزوں مستحکم ریاست قائم کرنے میں لگا رہا تھا، جس کا صدر مقام تقریباً ۱۱۱۵ء سے خَرت بِرت تھا۔ مزید براں مَلَطیہ کے سلجوقی فرمانروا کے اتالیق کی حیثیت سے، جو اس وقت نابالغ تھا، اس نے دانشمندی گُمُشتِگین کے ساتھ عہد و پیمان کر کے اِرزِنجان کے والی ابن مَنکوچک اور طربزون کے بوزنطی والی گاوراس (Gavras) کو ۱۱۲۰ء میں شکست فاش دے کر بڑا نام پیدا کیا۔ بعد ازاں جب وہ ایلغازی کی سلکِ ملازمت میں منسلک تھا اس نے الرھا کے جوسلین (Jocelyn) کو ۱۱۲۲ء میں اور ایلغازی کی موت کے بعد یروشلم کے بالڈون کو، جو دریاے فرات کے کناروں پر بسنے والے ارمینی فرنگیوں کے تحفظ کے لیے آیا تھا، ۱۱۲۳ء میں اسیر کر کے مزید ناموری حاصل کی۔ بعد ازاں وہ ایلغازی کے ایک دوسرے بھتیجے کو برطرف کر کے حلب پر خود قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا، لیکن ۱۱۲۴ء میں مَنبِج کے محاصرے کے دوران میں مارا گیا۔ اس کے بعد حلب ارتقیوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔

دیارِ بکر میں، جہاں ارتقیوں کے قدم مضبوطی سے جمے ہوے تھے، ایلغازی کا بیٹا شمس الدولہ سلیمان بھی، جو میّافارقین کے حاکم کی موت کے بعد اس کا جانشین ہوا تھا، ۵۲۴ھ/۱۱۲۹-۱۱۳۰ء میں انتقال کر گیا۔ ایلغازی کا ایک اَور بیٹا تمُرتاش، جو ماردین پر پہلے سے قابض تھا، اس کا جانشین ہوا۔ بَلَک کی ریاست داؤد کے قبضے میں چلی گئی، جو سُقمان کا بیٹا اور ۱۱۰۴ء سے حصنِ کیفا کی ولایت پر اس کے جانشین کی حیثیت سے حکمران تھا۔ اس کے بعد سے ارتقیوں کی دونوں شاخوں نے پوری دو صدی تک اپنی اپنی جداگانہ حیثیت قائم رکھی۔

لیکن سلطنت کی توسیع کا دور ختم ہو چکا تھا۔ ۱۱۲۷ء سے [عمادالدین] زنگی موصل کا اور ۱۱۲۸ء کے بعد سے حلب کا بھی حاکم چلا آتا تھا، اس نے وہاں ایک مضبوط سلطنت قائم کر لی تھی۔ تمُرتاش نے زنگی کے باج گزار کے طور پر داؤد کے خلاف فوج کشی میں حصّہ لیا اور پھر ۱۱۴۴ء میں داؤد کے بیٹے قرہ آرسلان اور حاکم آمد کے خلاف، جسے اس نے اور زنگی نے ۱۱۳۳ء میں محصور کر لیا تھا۔ داؤد شمال میں مصروفِ کار رہا تھا، جہاں اس نے گرجیوں کے خلاف ایک مہم کی رہنمائی کی تھی۔ اس نے ان تمام چھوٹی چھوٹی ریاستوں کو، جن کی سرحدیں اس کی سلطنت سے ملحق تھیں، بالخصوص ان ریاستوں کو جو حصنِ کیفا کے مشرق میں واقع تھیں اپنی سلطنت میں ضم کر لیا؛ لیکن زنگی اس پر مسلسل دباؤ ڈالتا رہتا تھا اور اس نے نہ صرف بُہتان کو، جو دیارِ بکر کے مشرق میں ہے، فتح کر لیا بلکہ قرہ آرسلان کی تخت نشینی کے بعد حصنِ کیفا اور خَرت بِرت کے مابین پورے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ قرہ آرسلان کو مجبوراً الرُّھا (اڈیسہ) کے اَرمنی فرنگیوں سے صلح کرنا پڑی، جن کے خلاف تمُرتاش کی طرح وہ بھی وقتاً فوقتاً برسرِ پیکار رہ چکا تھا۔ زنگی کے ہاتھوں الرُّھا کی تسخیر (۱۱۴۴ء) بھی داؤد کے لیے مصیبت کا باعث ہوئی۔ لیکن ۱۱۴۶ء میں اس کے دشمن [زنگی] کی موت نے اسے [تباہی سے] بچا لیا۔ تمُرتاش اور قرہ آرسلان نے کسی قدر دقّت و دشواری کے بعد دیارِ بکر کو آپس میں بانٹ لیا۔

[عمادالدین] زنگی کے مقبوضات میں سے حلب نورالدین اور موصل اس خاندان کے دوسرے شہزادوں، یعنی نورالدین کے بھائیوں اور بھتیجوں کے حصّے میں آیا۔ نورالدین رفتہ رفتہ ان سب کو زیر کرتا رہا۔ فرنگیوں کے خلاف رزم آرائیوں اور موصل کی جانب اس کی فوجی سرگرمیوں نے اسے ایک بار پھر ارتقیوں سے اتحاد کر لینے پر مجبور کر دیا۔ اس نے دیارِ بکر کے لیے ان کے ساتھ کوئی جھگڑا نہ کیا اور الرُّھا کے کاونٹ کے مالِ غنیمت کے حصّے میں فرات کا شمالی علاقہ ان کے حوالے کر دیا، لیکن فرنگیوں یا بوزنطیوں کے خلاف جہاد میں انھیں برابر اپنے ساتھ لگائے رکھا۔ تاہم ان کے ساتھ اس کے تعلقات نہایت اچھے تھے، بالخصوص قرہ آرسلان کے ساتھ؛ تمُرتاش کے بیٹے اور جانشین اَیلبی نے اخلاط کے شاہِ اَرمن کی پناہ لے کر اپنی حیثیت مضبوط کرنا چاہی اور اس کے بدلے میں اسے گرجیوں کے خلاف شاہِ اَرمن کی مدد کرنا پڑی۔ ۱۱۶۳ء میں قرہ آرسلان نے خود اِنالیوں اور نیسانیوں سے آمِد چھیننے کی کوشش کی، لیکن دانشمندیوں کے حملے کے باعث وہ ایسا نہ کر سکا؛ اس کے باوجود کچھ ہی دنوں کے بعد اس کا بیٹا محمد نورالدین زنگی کی معیت میں دانشمندیوں کی مدد کے لیے روانہ ہوا، جنھیں قونیہ کے سلجوقیوں کی توسیع طلب حکمتِ عملی سے خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ نورالدین کی روز افزوں قوّت نے ارتقیوں کو غیر شعوری طور پر ایک باج گزار کی حیثیت اختیار کر لینے پر مجبور کر دیا، حتّٰی کہ ۱۱۷۴ء میں نورالدین کا انتقال ہو گیا۔

بعد کے سالوں کی تاریخ زیادہ تر ان مدافعانہ کارروائیوں سے متعلّق ہے جو بالائی عراق عرب کے امرا صلاح الدین ایوّبی والیِ مصر کی بڑھتی ہوئی امنگوں کے خلاف کرتے رہے۔ صلاح الدین نے نورالدین کی وفات کے بعد بتدریج شام اور الجزیرہ کے ان علاقوں پر قبضہ کر لیا جو اس نے ورثے میں چھوڑے تھے۔ ارتقی شہزادوں نے ابتدا میں متحدہ طور پر موصل کے زنگیوں کی مدد کی۔ بعد ازاں محمد نے عافیت اسی میں دیکھی کہ صلاح الدین کے ساتھ صلح کر لے، جس نے آمد کو، جو مدتوں سے اس کی للچائی ہوئی نظروں کا نشانہ بنا رہا تھا، فتح کر لیا اور اسے بطورِ جاگیر محمد کو دے دیا۔ اس وقت (۱۱۸۳ء) سے آمد برابر اس خاندان کا مستقر رہا۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد محمد کا انتقال ہو گیا اور آمد، ماردین، اَخلاط اور موصل کے

تختوں پر کم سن شاہزادے ہی رہ گئے۔ اس کے ساتھ ہی محمد کی مملکت دو حصّوں میں بٹ گئی، جو حصنِ کیفا و آمد اور خرت برْت پر مشتمل تھے۔ ان سب باتوں کی وجہ سے وہ صلاح الدین کے اَور بھی زیر دست ہو گئے۔ موخّر الذکر نے ۱۱۸۵ء میں میّافارقین کو فتح کر کے دیارِ بکر پر براہِ راست اپنا تسلّط قائم کر لیا۔

اب کچھ بچے کھچے ارتقی رہ گئے تھے، جنھیں سلطان صلاح الدین ایوّبی کے جانشینوں، یعنی اس کے بھائی العادل اور اس کی اولاد نے رفتہ رفتہ ختم کر دیا۔ ۱۲۰۷ء میں اَیوّبی اَخلاط پر قابض ہو گئے، لیکن ان میں بعض اوقات آپس ہی میں اختلاف رہتا تھا۔ ان میں سب سے زیادہ طاقت ور مصر کا والی الکامل تھا، جس کے خلاف کچھ عرصے کے لیے ارتقی روم کے سلجوقیوں کے باج گزار بن گئے، جن کی سلطنت اس وقت مشرق کی سمت میں تیزی سے بڑھ رہی تھی، اس کے بعد خوارزم شاہ جلال الدین مَنگو برتی کے، جو اس وقت آذربیجان اور اخلاط دونوں پر قابض ہو چکا تھا۔ سلجوقیوں کے انتقام کے سبب انھیں ۱۲۲۶ء میں دریاے فرات کے شمالی علاقوں سے ہاتھ دھونا پڑے اور الکامل کے جذبۂ انتقام نے (۱۲۳۲-۱۲۳۳ء میں) انھیں حصنِ کیفا اور آمِد سے محروم کر دیا۔ الکامل کیقباد سلجوقی سے الجھ پڑا اور شکست کھائی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خَرت برْت کا ارتقی شہزادہ، جس نے کیقباد کی مدد کی تھی، ۱۲۳۴ء میں اپنی ولایت سے بے دخل کر دیا گیا۔ اس کے بعد سے ارتقیوں کی صرف وہ شاخ باقی رہی جو ماردین پر حکمران تھی اور یہ تقریبًا دو صدی بعد تک حکومت کرتی رہی۔ ۱۲۶۰ء میں اس کے ایک نمائندے الملک السعید نے مغلوں کے ایک طویل محاصرے کا پامردی کے ساتھ مقابلہ کیا [اور مارا گیا]؛ لیکن اس کی موت نے خاندان کو نابود ہونے سے بچا لیا، کیونکہ اس کے فرزند المظفّر نے ہلاگو کے آگے ہتھیار ڈال دیے اور اس طرح مغلوں کا ایک ادنٰی باج گزار بن کر اس نے اپنے بزرگوں کی میراث کو محفوظ رکھا۔

ارتقیوں کی مملکت کے اندرونی نظم ونسق اور ان کے تمدّن کے متعلق بہت کم معلومات ملتی ہیں، اور مجموعی طور پر ان چیزوں میں کوئی ایسی ندرت بھی نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر ان کا بجاے خود ایک عام مطالعہ کیا جائے۔ وہ علاقے جن پر ارتقی حکمران تھے باستثناے خَرت برْت، عربوں کی فتوحات کے وقت سے اسلامی دنیا کا ایک حصّہ رہے اور وہاں ایک ہی نسل کے لوگ حکومت کرتے رہے (مثلًا میّافارقین میں بنوثُباتہ کا نامور خاندان) اور انھیں اصولوں کے مطابق (خلاصہ در عقد الفرید از محمد بن طلحہ القرشی العَدَوی وزیر ماردین، ساتویں صدی ہجری / تیرھویں صدی عیسوی) جو آس پاس کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں زمانۂ سابق میں یا اس وقت بھی رائج تھے۔ [مثلًا] وہ محاصل (ٹیکس) جن کا ذکر ایک دو کتبوں میں کیا گیا ہے وہی ہیں جو ہر جگہ موجود تھے، اور اس کہانی کو سرسری سے زائد اہمیت دینا قرینِ عقل نہ ہوگا جس میں شدّ و مدّ سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ تمرتاش کے زیرِ نگیں دیہاتی آبادی پر زنگی کی رعایا کی بہ نسبت محاصل کا بوجھ خاصا ہلکا تھا۔ ترکمانوں کی آمد سے ملک کی روایتی اقتصادی سرگرمیوں پر کوئی اثر نہیں پڑا، جو کھیتی باڑی، مویشیوں کی پرورش، لوہے اور تانبے کی کانوں اور گرجستان و عراق کے ساتھ تجارت پر مبنی تھیں۔ جہاں تک ثقافی سرگرمیوں کا تعلّق ہے، اگرچہ ہمیں کسی ایک بھی ایسے ممتاز و معروف مصنّف کا علم نہیں جو ارتقیوں کے دربار سے منسلک رہا ہو، تاہم عربوں کی علمی و ادبی روایات ان میں اس حد تک زندہ تھیں کہ مثلًا ایک شامی جلاوطن اُسامہ بن مُنقِذ حصنِ کَیفا میں کئی سال تک قرہ آرسلان کے دربار میں مقیم رہا۔ [تاہم کئی تصانیف ارتقی حکمرانوں کے نام پر لکھی گئیں، جن میں سے قابلِ ذکر یہ ہیں: ملک السعید نجم الدین ایلی کے نام پر: العقد الفرید للملک السعید، از کمال الدین ابوسالم؛ فخر الدین قرہ اَرسلان کے نام پر: ارجوزۃ فی صور الکواکب الثابتۃ، از ابوعلی بن ابی الحسن الصّوفی؛ الملک المسعود کے نام پر: المختار فی کشف الاسرار، از زین الدین عبدالرحیم الجوباری؛ محمود بن محمد بن قرہ آرسلان کے نام پر: کتاب فی معرفۃ الحیل الھندسیۃ، از الجزری؛ عماد الدین ابوبکر کے نام پر: الواح العمادیۃ، از سہروردی المقتول؛ اور ملک مقصود نجم الدین کے نام پر: روضۃ الفصاحۃ، از عبدالقادر زین الدین الرازی۔ یہ سب کتابیں عربی زبان میں لکھی گئیں جو اس زمانے کی ادبی زبان تھی].

یہ سب کچھ کہنے کے بعد ہمیں ابھی یہ دیکھنا ہے کہ آیا اپنی ابتدا یا کسی اَور اعتبار سے ارتقی حکومت کی کچھ معینہ خصوصیات تھیں یا نہیں تھیں۔ سب سے پہلا مسئلہ ترکمانی اثرات کا ہے۔ دیارِ بکر کے معاشرے میں ترکمان آخر تک ایک اہم عنصر رہے اور ان کا اثر شمال کی بہ نسبت، جہاں کُردوں کا غلبہ رہا، شاید جنوب میں زیادہ تھا۔ رستم کی اس وسیع ترکمان نقلِ مکانی کا، جو تقریبًا ۱۱۸۵-۱۱۹۰ء میں عمل میں آئی اور پورے مشرقی اور وسطی ایشیاے کوچک پر مشتمل تھی، ایک نقطۂ آغاز دیارِ بکر بھی تھا۔ دوسری طرف یہ بھی معلوم ہے کہ ترکی زبان کے وہ چند اشعار جو مغربی ایشیا میں عوامی ادب کے قدیم ترین نمونے ہیں ارتقی علاقے ہی میں لکھے گئے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ارتقی خاندان خالص ترکمانی نہ رہ سکا، لیکن علامتی تیر کا استعمال ان میں ایک عرصے تک جاری رہا اور ارتقی شاہزادوں نے اپنے القاب میں عربی اور فارسی ناموں کے ساتھ ساتھ مخصوص ترکی القاب کو بھی محفوظ رکھا (لیکن زنگیوں سے زیادہ نہیں، جو براہِ راست ترکمانی الاصل نہ تھے)۔ بعض سِکّوں پر یا بعض عمارات کے آرائشی کام میں جو جانوروں مثلًا [دو اژدہے یا دو عقاب] کی تصاویر ملتی ہیں اور جن کا تعلّق شاید ترک قبیلوں کے روایتی علامتی نشانوں کے ایک عام زُمرے سے ہے، ان کے مقصد و مفہوم پر بہت کچھ بحث ہوتی رہی ہے۔ اس سب بحث کا ارتقی ریاستوں کے عملی نظم ونسق سے کچھ تعلق نہیں۔ شاید جس چیز کا اس سے زیادہ تر تعلق ہے (بشرطیکہ اسے اس ابتدائی قبائلی رواج کی طرف منسوب کیا جائے جسے افراد کی بہ نسبت خاندانی حمایت حاصل تھی) یہ تھی کہ اس خاندان کے لیے بٹوارے اور ''سلاطین'' کو جاگیروں کے بے شمار اور نقصان رساں عطیات سے بچنا ناممکن تھا۔ بایں ہمہ اس میں شُبہہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ ماردین میں اس خاندان کی ایک عرصے تک موجودگی اور اس کی جگہ دریاے دجلہ کے شمال میں ایوبی کردوں کی حکومت کے قیام کا تعلق ضرور آبادی کے ردّ و بدل اور اس کے نتیجے میں اس امداد سے ہے جو ترکمانوں نے ایوّبی افواج میں

ترکوں کی بکثرت موجودگی کے علی الرغم ارتقی خاندان کو بہم پہنچائی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ارتقیوں کا، مروانیوں کی بعض زیادتیوں کی یاد کے باوجود، اپنی کُردرعایا سے اکثر جھگڑا رہتا تھا۔ بااین ہمہ وہ بھی اپنی مشرقی سرحدوں پر واقع آزاد وخودمختار کُردریاستوں کوضمّ کرنے کی اسی حکمتِ عملی پر کاربند نظر آتے ہیں جس پر ذرا زیادہ جنوب میں زنگی عمل پیرا تھا اور اس صدی کے آخر میں کُردوں کا قتل عام، جن کے ساتھ وہ اس سے پہلے بڑی حد تک گھل مل گئے تھے، رستمی ترکمانوں کی ہجرت کا پہلا سبب بن گیا۔

جہاں تک مذہبی اعتقادات کا تعلّق ہے عام طور پر ارتقیوں کا رویّہ بظاہر خاصا روادارانہ تھا۔ یہ سچ ہے کہ انھوں نے بھی مذہبی دل بستگی کے اس عام رجحان کو اپنایا جو سلجوقیوں اور ان کے بعد کے زمانے کا خاصّہ تھا۔ انھوں نے مدارس و مساجد، عمارات رفاہ عامہ (پل، سرائے وغیرہ) اور فوجی استحکامات کی تعمیر میں گہری دلچسپی لی۔ ایلغازی نے، جسے تقاضائے وقت نے سیاست شناس بنا دیا تھا، حشیشیین کے ساتھ پورے طور پر تعلقات توڑنے سے پرہیز کیا۔ اس کے جانشینوں میں ایک بھی ایسا نظر نہیں آتا جو مذہب سے والہانہ شیفتگی میں سلطان نورالدین زنگی کا مقابلہ کر سکے اور ان میں سے ایک توخُرت برت [خرپوت] میں مشہور ایرانی صوفی [شیخ شہاب الدین] سہروردی پر بہت مہربان تھا، جن کے خلاف یہ سچ ہے کہ اس وقت تک الحاد کا الزام نہیں لگا تھا۔ بحیثیتِ مجموعی اسی طرح کی رواداری ارتقیوں نے اپنی عیسائی رعایا کے ساتھ تعلقات میں بھی برتی۔ عیسائیوں نے چھٹی/بارھویں صدی کے نصفِ آخر میں بالخصوص بعض تکلیفوں اور دشواریوں کی شکایت کی ہے؛ لیکن ان تمام کی تہ میں حکومت کے کسی اقدام کی جگہ بعض اوقات کُردوں کے باہمی فسادات کارفرما نظر آتے ہیں۔ ۱۱۸۰ء کے قریب کُردوں اور ترکمانوں نے دیارِبکر کی شمالی سرحدوں پر جبلِ سسُّون (Sassun) کے اَرمنوں کا قتل عام کیا، لیکن یہ لوگ ایک نیم خودمختار گروہ سے تعلّق رکھتے تھے اور اکثر شاہ ارمن سے ساز باز کرتے رہتے تھے اور اس لیے جس اقدام کا وہ شکار ہوے وہ بجاے مذہبی نوعیت کے سیاسی نوعیت کا تھا۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اپنی عام عیسائی رعایا کی طرف ان کا طرزِ عمل بالکل صحیح اور درست تھا۔ اس حقیقت کی کوئی دوسری توجیہ ہو ہی نہیں سکتی کہ بارھویں صدی میں کچھ عرصے تک ارمنی اسقف اعظم (Catholicus) خُرت برت کے صوبے میں ڈزوک (Dzovk) کے مقام پر مقیم رہا اور یعقوبی مسیحیوں (Monophysites) کا بطریق برابر کبھی تو مَار بَرصَوما (Mar Bar sawma) کی خانقاہ میں رہتا (جو وقتی طور پر ارتقیوں کے ماتحت تھی، لیکن عموماً الرُّھا سے متعلق رہی اور بعد ازاں ملطیہ کے حکّام سے) اور کبھی آمد یا ماردین میں۔ یہاں بطریقوں کا انتخاب اکثر ارتقیوں کی اجازت سے ہوا کرتا تھا۔ کئی اسقفیتیں، بالخصوص یعقوبی (Monophysite) فرقے کی [جو مسیح علیہ السلام کی ذات میں الوہیّت و بشریت دونوں کو مجتمع مانتا ہے]، ہمیشہ دیارِبکر میں موجود رہیں؛ عیسائی بھاری اکثریت میں موجود رہے اور صوبے کی جنوب مشرقی سرحدوں پر طُورعَبدین کا ضلع تو آٹھویں/چودھویں صدی تک خانقاہی زندگی کا ایک بڑا مرکز رہا۔

اَرتُقی سِکّوں کی عجیب وضع قطع کی وجہ، جو دانشمندیوں کے سکّوں کی طرح مدتوں قدیم بوزنطی سکّوں سے مشابہ رہے، مسیحی اثر بتائی جاتی ہے۔ میرے نزدیک یہ توجیہ قابلِ اطمینان نہیں۔ یہ کہنا کہ ایک قدیم اسلامی ملک میں کوئی ایسا مسلمان سکّہ زن موجود نہ تھا جو اسلامی سکّے بنا سکتا عقل وفہم سے بعید ہے۔ نہ بوزنطیوں کے ساتھ تجارت ہی کی اہمیّت کچھ زیادہ وزن رکھتی ہے، کیونکہ یہ باور کرنا مشکل ہے کہ بوزنطیوں کے ساتھ تجارت کی اہمیت آس پاس کے مسلمان ممالک کے ساتھ تجارت کے مقابلے میں یکایک بڑھ گئی تھی، یا اُن تانبے کے سکّوں کا جو اس وقت خاص طور پر زیرِبحث ہیں مقامی استعمال کے علاوہ کوئی اَور بھی مصرف تھا۔ یہ دلائل دانشمندیوں کے بارے میں تو مانے جا سکتے ہیں، لیکن ارتقیوں کے بارے میں انھیں تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور یہ مسئلہ اس قابل ہے کہ اس پر بحیثیتِ مجموعی دوبارہ غور کیا جائے۔

مغلوں کی فتح کے بعد ارتقیوں کی تاریخ، اس امر کے باوجود کہ ان کی سیاسی سرگرمیوں کا دائرہ اب تنگ ہو گیا تھا، اس لحاظ سے ضرور ہمارے لیے درخورِ اعتنا ہے کہ ایک آزاد مملکت نے کس طرح اپنے آپ کو نئے حالات کے مطابق ڈھال لیا؛ بدقسمتی سے اس کے متعلّق ہمیں بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ارتقی ایلخانیوں کے وفادار خادم بنے رہے۔ سلطان کے لقب کے علاوہ انھیں یہ فائدہ بھی حاصل ہوا کہ وہ ایک مدّت تک مغل حکومت کے ممدّ ومعاون یا نائب متصوّر ہوتے رہے اور انھوں نے کم وبیش مستقل طور پر دیارِبکر کا ایک معتدبہ حصّہ واپس لے لیا (آمد، زوال وانحطاط کی حالت میں میّافارقین اور شاید اِسعرد) اور علاوہ ازیں خابُور بھی؛ صرف حصنِ کیفا (جس پر ایّوبی حکمران تھے) اور اَرزَن (جس پر سلجوقیوں کی حکومت تھی) خودمختار و آزاد رہے۔ مزید براں ایلخانیوں کی تمام باج گزار ریاستوں کی طرح اَرتُقی بھی آٹھویں/پندرھویں صدی کے دوسرے رُبع میں مغل سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کی وجہ سے دوبارہ خودمختار ہو گئے اور اس طرح مغل حکومت کے انقراض کے بعد جو نئی ریاستیں ابھریں انھیں ان میں سے کسی ایک یا دوسری کی عارضی اطاعت قبول کرنے کی آزادی مل گئی۔ ان کی ''خارجہ حکمتِ عملی'' کے متعلّق جو تھوڑا بہت معلوم ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ ایک طرف تو حصنِ کیفا کے ایّوبیوں کے علم الرّغم اپنی برتری کو قائم رکھنے میں لگے رہے، جن کے خلاف انھوں نے ۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء میں ایک ناکام جنگ بھی لڑی، جس کی پاداش میں انھیں دریاے دجلہ کے بائیں جانب کے مقبوضات سے ہاتھ دھونا پڑے اور دوسری طرف وہ مغلوں، ترکمانوں اور مملوکوں کے خلاف مصروف رہے، جو اُن کے مقابلے میں بالائی عراق عرب کے دعوے دار تھے۔ ایک تیسری طرف وہ شمالی کردوں کے خلاف، جو ایوّبیوں کے طرف دار تھے، ترکمانوں کے ساتھ مل کر لڑائیاں لڑتے نظر آتے ہیں۔ لیکن اپنے آبائی قبیلے دوگر (Döger) کے ساتھ، جو اس وقت مملوک ریاست کی سرحدوں پر مزید مغرب کی طرف آباد ہو گیا تھا، ان کے کسی خاص رابطے کا کوئی مزید ذکر نہیں ملتا؛ دوسری طرف آٹھویں/چودھویں

صدی کے وسط میں ارمینیہ اور بالائی عراق میں علی الترتیب آق قویونلو اور قرہ قویونلو کے دو متخاصم ترکمانی وفاق وجود میں آ گئے۔ شروع میں تو بظاہر ارتقی مؤخر الذکر کے دشمنوں کا ساتھ دیتے رہے (اگرچہ یہ وثوق سے کہنا مشکل ہے کہ یہ دشمن آق قویونلو فریق ہی کے لوگ تھے)، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تیمور کے حملے سے کچھ پہلے بغداد کے مغلوں (جلائر)، قرہ قویونلو، ارتقیوں اور مملوکوں میں عام طور پر مصالحت ہوگئی تھی۔

ان متنازع فیہ مسائل کی صورت حال کچھ ہی ہو، ایک اَور پہلو سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ جہاں تک اقتصادی اور معاشی سرگرمیوں کا تعلّق ہے مغلوں سے پیشتر کے زمانے کی بہ نسبت حضری عنصر کے مقابلے میں بدوی عنصر میں اضافہ ہو گیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زرعی زندگی میں انحطاط رونما ہو گیا۔ تاہم بعض شہروں نے، جن میں حصنِ کیفا اور ماردین بھی شامل تھے، شاید گرد و پیش کے تنزّل و انحطاط سے فائدہ اٹھایا اور اس طرح وہ اچھی پناہ گاہیں بن گئے۔ ماردین میں آٹھویں/چودھویں صدی تک تعمیرات کا سلسلہ برابر جاری رہا اور وہاں عربی ثقافت کو، جس کا ایک نمائندہ مثلاً شاعر سیف الدین الحلّی تھا، اب بھی ایک باعزت مقام حاصل رہا۔ مسیحیت کا زور، جسے مغلوں کی سرپرستی حاصل تھی لیکن ان کے جانشینوں کے ہاتھوں بعض اوقات بدسلوکی سے دوچار ہونا پڑا، ارتقی علاقے میں ایک حد تک باقی رہا۔ مسیح کی وحدت فطرت کا قائل (Monophysite) بطریق اکثر ماردین ہی میں رہتا تھا اور دانیال بار الخطّاب ایک ایسا مسیحی عالم ہے جس کا نام وہاں ابھی تک عزت و احترام سے لیا جاتا ہے۔

تیمور کے حملے سے نئے انقلاب رونما ہو گئے۔ سلطان الظاہر غازی، جس پر مصر کے ساتھ روابط رکھنے کا شُبہہ تھا اپنی ریاست کو تیمور کی دست بُرد سے محفوظ نہ رکھ سکا۔ اس نے پہلے تو ایوّبیوں کے ساتھ، جو تیمور کے پُرجوش حامی تھے، جھگڑا کھڑا کیا اور پھر بالخصوص آق قویونلو کے منہ آیا، جنھوں نے پہلے تو تیمور کے لیے اور اس کی موت کے بعد خود اپنے لیے ارتقی مملکت کو فتح کرنے کی ٹھان لی تھی۔ ۸۰۹ھ میں الظاہر آمد کو بچانے کی ناکام کوشش کرتا ہوا مارا گیا اور ۸۱۱ھ/۱۴۰۹ء میں اس کے جانشین الصالح نے قرہ قویونلو سردار قرہ یوسف کے حق میں ماردین سے دست بردار ہونے کا فیصلہ کر لیا۔ اس طرح اس خاندان کا چراغ گل ہو گیا اور جنوبی دیارِ بکر کی ایک گونہ خود مختاری کا بھی خاتمہ ہو گیا۔

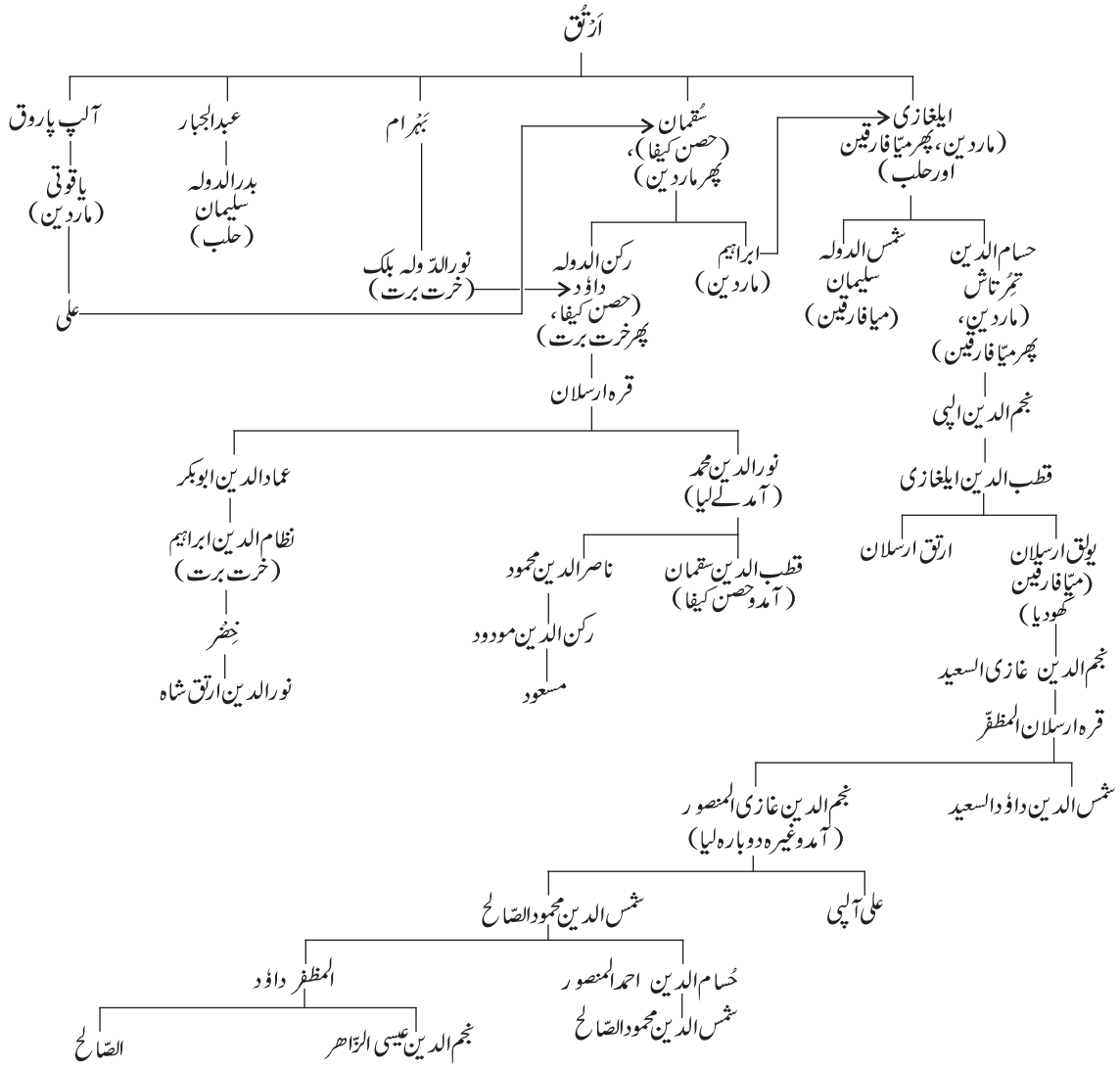
مآخذ: مآخذ وہی ہیں جو پانچویں/گیارھویں صدی کے اواخر سے لے کر نویں/پندرھویں صدی کے آغاز تک مشرق قریب کی عام تاریخ کے ہیں۔ بارھویں/تیرھویں صدی کے لیے دیکھیے (۱) راقم مقالہ: *Syrie du Nord a l' époque des Croisades*، پیرس ۱۹۴۰ء، کا مقدمہ۔ مندرجۂ ذیل [تصانیف] کو خاص طور سے پیشِ نظر رکھنا چاہیے: گیارھویں صدی کے لیے (۲) کمال الدین ابن العدیم: تاریخ حلب، طبع سامی دھّان، دمشق، جلد اوّل، ۱۹۵۱ء، جلد دوم، ۱۹۵۴ء (جلد سوم، زیرِ طبع)؛ (۳) سبط ابن الجوزی: مرآۃ الزمان (اس عہد سے متعلّق حصّہ ابھی شائع نہیں ہو سکا) اور واقعۂ بحرین کے لیے؛ (۴) ابن المقرّب کا شارح (De Geoje: *La fin des Karmates*، در *JA*، ۱۸۹۵ء)؛ بارھویں صدی کے لیے دیکھیے: (۵) میکائیل شامی: *Syriac chronicle*، طبع و ترجمہ Chabot، ج ۳، اور ان سب سے بڑھ کر (۶) ایک نادر تاریخ، جو اس وقت تک محفوظ ہے اور ارتقی دیارِ بکر میں لکھی گئی تھی، یعنی تاریخ میّافارقین، از ابن الازرق الفارِقی (غیر مطبوعہ؛ دیارِ بکر کے سیاسی وقائع کے تجزیے کے لیے دیکھیے مقالۂ راقم: *Diyār Bakr au temps des premiers Urtukides*، در *JA*، ۱۹۳۵ء)؛ مغلوں کی آمد سے قبل تیرھویں صدی کے حالات و کوائف کے لیے دیکھیے مندرجۂ ذیل یادگار تاریخیں: (۷) تاریخ ابن العدیم (جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے)؛ (۸) تاریخ ابن الأثیر؛ (۹) تاریخ ابن واصل (طبع جمال الدین الشیّال، اسکندریہ میں زیرِ طبع ہے؛ جلد اوّل ۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی تھی)؛ (۱۰) تاریخ الجزری (*Oriens*، ۱۹۵۱ء، ص ۱۵۱)؛ نیز (۱۱) عزالدین ابن شدّاد: أعلاق، بالخصوص وہ حصّہ جو الجزیرہ سے متعلّق ہے (غیر مطبوعہ؛ تجزیۂ مضامین کے لیے دیکھیے مقالۂ راقم: *Djazira au XIIIe Siecle*، در *REI*، ۱۹۳۴ء)۔ یہ تمام مآخذ عربی زبان میں ہیں۔ ان کے علاوہ فارسی میں: (۱۲) [الاوامر العلائیۃ فی الامور العالیۃ عرف] سلجوق نامہ، از ابن بی بی، A.S.Erzi کا مرتبہ عکسی ایڈیشن، اَنقرہ، ۱۹۵۶ء؛ اس کا تحقیقی ایڈیشن، مرتبہ N. Lugal و A. S. Erzi، ج ۱، (اَنقرہ ۱۹۵۷ء)؛ اسی کا ترکی ایڈیشن جسے ہوتسما (T. Houtsma) نے مرتّب کیا، موسومہ *Recueil de textes relatifs a l'histoire des seljoucides*، جلد ۳، جرمن ترجمہ، از H. W. Duda (جو زیرِ طبع ہے)؛ سریانی زبان میں: (۱۳) [ابن العبری] *Chronography*: Gregory Abu' L-Faradj Bar Hebraeus (طبع و ترجمہ، از Budge)۔ مغل، مابعد مغل اور تیموری دوروں کے لیے ہمیں ان جزئی معلومات کو یک جا کرنا ہوگا جو مملوکوں، ایلخانیوں اور تیموریوں کے حالات پر مشتمل مستند کتب تواریخ میں منتشر ہیں، بالخصوص (۱۴) حِصنِ کَیفا کے ایوّبیوں کی تاریخ میں (غیر مطبوعہ، دیکھیے مصنّف کا تجزیہ، در *JA*، ۱۹۵۵ء) اور ان معلومات میں اس عہد کی تصانیف انشا کی مدد سے اضافہ کرنا ہوگا اور اسی طرح سریانی زبان میں (۱۵) [ابن العبری] Bar Hebraeus کی مذہبی تاریخ کے ذیل (طبع Abbeloos و Lamy) اور (تیمور کے بعد کے زمانے کے لیے) (۱۶) ایک گمنام مصنّف کی سریانی تصنیف، طبع و ترجمہ، از Behnsch (Bratislava ۱۸۳۸ء) اور (۱۷) اَرمنی زبان کی تاریخ تیمور، از Thomas de Medzroph (طبع و ترجمۂ از Nève) کی مدد سے؛ نیز دیکھیے (۱۸) سیف الدین الحلّی: دیوان اور شاید (۱۹) ابوبکر بتہرانی: کتاب دِیار بَکْرِیّہ (پندرھویں صدی کے اواخر کی تالیف)، جس سے میں استفادہ نہیں کر سکا (دیکھیے آق قویونلو؛ نیز فاروق سُمر کا مقالہ، جس کا ذکر آگے آئے گا)۔

چودھویں صدی کے آغاز تک کے جو کتبے *RCEA* میں جمع کر دیے گئے ہیں، تقریباً ان سب کا مطالعہ Sauvaget نے (۲۰) A. Gabriel: *Voyage archéologique en Turquie Orientale*، ۱۹۴۰ء، کے ضمیمے میں کیا ہے؛ نیز دیکھیے (۲۱) Sauvaget: *La tombe de l' Ortokide Balak* (مقالہ در *Ars Islamica*، ۱۹۳۸ء) اور (۲۲) سلیمان ساوجی: سِلْوَن تاریخی، دیارِ بکر ۱۹۴۹ء۔ عمارات کے لیے دیکھیے (۲۳) A. Gabriel کی مذکورہ بالا تصنیف۔ فن و صنّاعی کی چیزوں کے لیے دیکھیے: (۲۴) J. T. P. Casanova (۲۵) و Reinaud: *Monuments Blacas*، ۲: ۴۰

Inventaire de la Collection Princesse Ismail، ۱۸۹۶ء۔ سکّوں کے لیے (نجی ذخیروں میں بہت سے ایسے سکّے موجود ہیں جن کی کیفیت شائع نہیں ہوئی) دیکھیے (۲۶) برطانیہ اور (۲۷) استانبول کے عجائب خانوں کی فہرستیں اور (۲۸) لین پول (Lane Poole) کا مقالہ: *The Coins of the Urtukis*، در *Marsden Numismatic Chronicle*، ۱۸۷۵ء؛ (۲۹) بوتاق (B. Butak): رسملی ترک پارہ لری، استانبول ۱۹۴۷-۱۹۵۰ء.

اس موضوع پر جدید جامع مگر ضرورۃً مختصر مقالوں میں (۳۰) مکرمین خلیل ینانچ: دیارِ بکر اور (۳۱) کوپرولو: ارتق اوغللری شامل ہیں، جو آ، ت، میں شائع ہوے ہیں؛ (۳۲) راقم مقالہ کی تصنیف *Diyar Bakr* etc.، جو شروع زمانے کی تحریر ہے اور جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے، صرف سیاسی واقعات کے مطالعے میں مفید ہوسکتی ہے؛ نیز دیکھیے (۳۳) راقم مقالہ: *Première Pénétration Byzantion turque en Asie Mineure* (۱۹۴۸ء) اور (۳۴) راقم مقالہ: *Syrie du Nord*، جس کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے؛ نیز صلیبی جنگوں کی تواریخ سکّوں پر از (۳۵) Runciman و (۳۶) Grousset et؛ (۳۷) Van Berchem کا کتبات پر نہایت کارآمد تبصرہ، در Abh.G.W.، گوٹنجن (Göttingen) ۱۸۹۷ء؛ نیز اس موضوع پر (۳۸) Strzygowsky: *Amida*، ۱۹۱۰ء، کا متعلقہ حصہ؛ (۳۹) H. Derenbourg: *Ousama b. Mounkidh*، ج ۱، ۱۸۸۶ء؛ (۴۰) فاروق سُمر: دوگرلرہ دائر، در تُورکیات مجموعہ سی، ۱۹۵۳ء؛ چودھویں صدی کے لیے دیکھیے (۴۱) مقالۂ راقم: *Contribution à l' histoire du Diyār Bakr au XIVe siecles.*، در *JA*، ۱۹۵۵ء؛ (۴۲) Daniel bar al-Khaṭṭāb پر دیکھیے Nau کا مقالہ، در *Rev. Or. Chret*، ۱۹۵۰ء.

ارتقیوں کا شجرۂ نسب



(CL. CAHEN کاہن)

* اِرَتن: بربر زبان میں: اَیت اِرَتن (قب اَیت)، عربی میں: بَنُو رَتن، قبائلیۂ کلاں کا ایک قبیلہ، جن کے علاقے کی شمالی سرحد سَبَو (Sebau) اور مغرب میں وادی اَیسی ہے؛ جو انھیں بَنُو یِتّی سے جدا کرتی ہے؛ جنوب میں اَیت یحیٰی کا ضلع اور مشرق میں اَیت فَرَوسن (Ait Frausen) ہے۔ یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے، جس کی بلندی تین ہزار سے ساڑھے تین ہزار فٹ تک ہے۔ یہاں کی پیداوار زیتون، انجیر اور کچھ اناج ہیں۔ اس کے باشندے مختلف دیہات میں آباد ہیں، جن میں سب سے مشہور عَدِنی، تَوْرِرْت اَمُوقْران، اُسَمّور اور اَسگُمُن ہیں۔ آج کل بَنُو رتن صرف ایک جماعت دوار (قب مادّۂ دوار، خاتمے پر) پر مشتمل ہیں، جس کے کل افراد تعداد میں ۹,۷۸۱ اور Fort National کی مخلوط قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہمیں اَیت اِرَتن کی تاریخ کے متعلق بہت کم معلومات حاصل ہیں۔ ابن خَلدُون (*Hist. des Berbères*، ترجمہ از دیسلان، ۱:۲۵۶) بیان کرتا ہے کہ ''وہ بجایہ اور تَدلِیس کے درمیان کے پہاڑوں میں رہنے والے لوگ ہیں''۔ وہ حاکم بجایہ کے برائے نام محکوم تھے اور ان کا نام خراج گزار قبائل میں درج تھا، لیکن درحقیقت یہ لوگ آزاد تھے۔ جب الحسن المرینی نے افریقیہ پر چڑھائی کی تو اس وقت عبدالصمد خاندان کی ایک عورت، جس کا نام شمس تھا، ان پر حکمران تھی اور اَیت اِرَتن کے سردار اسی خاندان کی اولاد میں سے تھے۔

ترکی دورِ حکومت میں اَیت اِرَتن نے اپنی آزادی قائم رکھی، کیونکہ وہ اپنے پہاڑوں کے پیچھے محفوظ تھے۔ وہ قبائلیہ قوم کا سب سے مضبوط و متحد وفاقی گروہ تھے، جو پانچ ''عَرش'' یا گروہوں پر مشتمل تھا: اَیت اِرجن، اَیکرمہ، اُسمّور، اَوْگَشہ اور اُومالہ۔ یہ لوگ میدانِ جنگ میں دو ہزار آٹھ سو آدمیوں کی فوج لا سکتے تھے۔ انھوں نے ۱۸۵۷ء تک اپنی آزادی کو قائم رکھا، جب مارشل رینڈون (Marshal Randon) کے ماتحت فرانسیسی فوج پہلی بار قبائلیہ کی پہاڑیوں (جبل جُرجُرہ: قب مادّۂ الجزائر، الف) کے اندر داخل ہوگئی۔ ایت ارتن نے اپنے علاقے کو دشمن کے حملے سے بچانے کی غرض سے یرغمال ہونا اور خراج دینا منظور کر لیا۔ اس کے باوجود اس ملک میں فرانسیسیوں کے خلاف متواتر سازشیں ہوتی رہیں اور اس لیے ۱۸۵۷ء میں رینڈون (Randon) نے انھیں مکمل طور پر مغلوب کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ فرانسیسی فوج ۲۴ مئی کو تِزی اُزُو سے روانہ ہوئی اور اس نے ایک ایک کر کے قبائلی مواضعات کو فتح کر لیا، نیز ۲۹ مئی کو اَیت اِرَتن اور ان کے اتحادیوں کی فوج کو سُوق الاربعاء کی سطح مرتفع پر تتر بتر کر دیا۔ ۲۶ مئی کو اَیت اِرَتن نے اطاعت کی پیش کش کی۔ انھیں قابو میں رکھنے کے لیے رینڈون (Randon) نے فوراً ان کے ملک کے قلب میں قلعہ نپولین (Fort Napoleon) (جسے اب Fort National کہا جاتا ہے) تعمیر کروایا، جو ''قبائلیہ کی آنکھ میں کانٹے کی طرح کھٹکتا رہا''۔ اس کے بعد بَنُو رَتن چودہ سال تک خاموش رہے، لیکن ۱۸۷۱ء میں انھوں نے پھر ہتھیار اٹھائے اور قلعۂ نپولین (Fort National) کے محاصرے میں حصّہ لیا، مگر وہ اسے مسخّر کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

مآخذ: (۱) Boulifa (Saïd): *Le K'anoūn d'Adni*، در *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe congrès international des Orientalistes*، الجزائر ۱۹۰۵ء؛ (۲) Carette: *Etudes sur la Kabylie*-*Exploration seien-tique de l'Algérie, Sciences historiques et geograp-hiques*، ۲: ۲۸۷) پیرس ۱۸۴۸ء؛ (۳) E. Carrey: *Récits de Kabylie*، پیرس ۱۸۵۷ء، *Kabylie*؛ (۴) Clerc: *Campagne de 1857*، الجزائر ۱۸۵۸ء؛ (۵) Devaux: *Les Kabaïles du Djerd-jera*، مارسیلز (Marseilles) ۱۸۵۹ء؛ (۶) Randon (Maréchal): *Opérations militaires en Kabylie, Rapport au ministre de la guerre*، پیرس ۱۸۵۴ء؛ (۷) Hanoteau: *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura* (پیرس ۱۸۶۷ء)، ص ۱۲۳-۱۴۷؛ (۸) Letournaux و Hanoteau: *La Kabylie et les Coutumes Kabyles* (پیرس ۱۸۷۲ء)، ۲۲۸-۲۴۱؛ نیز دیکھیے مآخذ زیرِ مادّۂ قبائلیہ۔

(G. YVER)

---

* اِرتِنا: (اراتنا Ārātnā، اردانی Ärdāni؟)، اویغوری نسل کے ایک سردار کا نام، جس نے ایل خانی حکومت کے ایک جانشین کی حیثیت سے ایشیائے کوچک میں اپنا سکّہ جمایا۔ اس نام کی توجیہ شاید سنسکرت لفظ رَتن (= موتی) سے کی جا سکتی ہے، جو بدھ مت کی اشاعت کے بعد اویغوروں میں عام طور پر مستعمل ہو گیا تھا ([بحوالۂ] مراسلہ، ازبازین L. Bazin) لیکن قدرتی طور پر یہ کوئی ایسی چیز نہ تھی جو اس خاندان کو اسلام قبول کرنے سے مانع ہوتی، جیسا کہ ایلخانی ریاست کے سب ترک اور مغل کر چکے تھے۔ اِرتِنا شاید چُوبان [دیکھیے چُوبانیہ] کے ملازمین میں سے تھا اور اس کے بیٹے تیمور تاش کے ایک خادم کی حیثیت سے ایشیائے کوچک میں آباد ہو گئے۔ ایلخانی تاجدار ابوسعید نے اسے والی مقرر کر دیا تھا، لیکن جب اس کے آقا نے بغاوت کی تو روپوش ہو گیا۔ پھر جب تیمور تاش مجبور ہو گیا کہ بھاگ کر مصر میں پناہ لے، جہاں موت اس کا انتظار کر رہی تھی (۷۲۷ھ/ ۱۳۲۶ء)، تو اِرتِنا کو حسن الاکبر حاکم آذربیجان کے ماتحت اس باغی سردار کا جانشین بنا دیا گیا۔ پھر جب ابوسعید کے انتقال پر ملک میں بدنظمی پھیل گئی اور حسن الاکبر کو تیمور تاش کے بیٹے حسن الاصغر نے شکست دی تو ارتِنا مملوک سلطان الناصر محمد کی پناہ میں آ گیا (۷۳۸ھ/ ۱۳۳۷ء)۔ ۷۴۴ھ/ ۱۳۴۳ء میں اس نے حسن الاصغر کو، جو آذربیجان کا مالک بن گیا تھا، شکست دی، جس سے اس کے وقار میں خاصا اضافہ ہو گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد وہ ایشیائے کوچک کے ان سب علاقوں پر خود