اکیڈیمی، اقتصادیات وتجارت کا ایک اعلٰی مکتب اور ہر قسم کی صنعت وحرفت سے متعلق متعدد مدارس موجود ہیں؛ کئی کتب خانے ہیں، جن میں کتابوں کے بیش قیمت ذخائر ہیں؛ کئی عجائب گھر ہیں، جہاں بعض بہت بیش قیمت آثار و تبرّکات ہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلوار اور بردۂ شریفہ۔ نشر و اشاعت کے مرکز کی حیثیت سے یہ شہر ترکی میں بے ہمتا ہے.

استانبول کا اقتصادی موقف بھی بہت اہمّ ہے۔ ۱۹۵۰ء کے اعداد وشمار کی رُو سے ترکی کی کل صنعت گاہوں میں سے ۱/۶ سے زائد استانبول میں تھیں اور صنعتی کاموں میں جو لوگ مشغول تھے ان میں سے ۱/۵ سے زیادہ اسی شہر میں تھے۔ مصنوعات کی مالیت کے لحاظ سے یہ تناسب تین اور ایک کا تھا اور کارخانوں کی قیمت کے لحاظ سے چار اور ایک کا۔ ترکی کی تجارت میں استانبول کا بہت بڑا حصّہ ہے اور یہاں جو تجارتی جہاز آتے جاتے ہیں وہ تعداد میں سب سے زیادہ ہیں۔ اسی وجہ سے برآمد و درآمد کی تجارت زیادہ تر استانبول ہی سے ہوتی ہے اور اس معاملے میں یہ رفتہ رفتہ ازمیر (سمرنا) سے بازی لے گیا ہے۔ استانبول تقریبًا پانچ سو سال تک خلافتِ اسلامی کا مستقر رہا اور دنیاے اسلام میں اُسے ایک خاص مقام حاصل تھا۔ آستانۂ عُلیا، درسعادت اور اسلامبول کے ناموں سے زبان زد خلائق تھا۔ عثمانلی ترکوں کے عہد میں ثقافتِ اسلامیہ کا سب سے بڑا مرکز یہی شہر تھا اور خود ترکوں کے دلوں میں اس کے لیے جو جذباتِ عقیدت تھے ان کا اظہار ترکی شعرا کے کلام میں جگہ جگہ ملتا ہے؛ چنانچہ اِدرنہ کا ایک شاعر (مصطفٰی سامی بک) کہتا ہے:

خاکنی بیل شرف و قدرینی کم ادرنہ نک
کعبہ دن اوّل اولور سجدہ سی استانبولہ

(''اس کی سرزمین کی عزّت وعظمت کو پہچان، کیونکہ اِدرنہ کا سجدہ کعبے سے پہلے استانبول کو ہوتا ہے'')؛ دیکھیے گب (E. J. W. Gibb): *Hist. of Ottoman Poetry*، لنڈن ۱۹۰۹ء، ۶: ۲۶۰؛ زیادہ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے [آ، ترکی، بذیل مادّہ].

مآخذ: فتح قسطنطنیہ کے بارے میں دیکھیے (۱) Ducas، Phrantzes اور Chalcocondyles، در *Corupu* Bonn؛ نیز (۲) *Monumenta Hung. Hist.*، ج ۲۱ بعد (طبع Déthier)؛ (۳) A. D. Mordtmann: *Belagerung und Eroberung Constantinopels....1453*، (شٹٹ گارٹ (Stuttgart) ۱۸۵۸ء).

استانبول اور اس کے گرد و نواح کی مسجدوں کے لیے اصل مآخذ (۴) ایوان سراے کے حافظ حسین اِفندی کی حدیقۃ الجوامع (= ''مسجدوں کا باغ'')؛ یہ مصنّف اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں ہوا ہے۔ اس کی کتاب سے یورپ کو پہلے پہل فان ہامر (von Hammer) نے روشناس کیا (قب *Gesch. des Osman. Reiches*، ۹: ۴۶-۱۴۴)؛ یہ ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴-۱۸۶۵ء میں استانبول میں، مع ان اضافات کے جو علی ساطع نے کیے اور جو اسے عبدالمجید کے عہد حکومت تک لے آئے، طبع ہوئی۔

سب سے زیادہ قدیم بیانات، جن کی کوئی قیمت ہو سکتی ہے اور جن میں تصاویر بھی دی گئی ہیں، وہ ہیں جو (۵) Grelot نے اپنی کتاب *Relation nouvelle d'un Voyage á Constantinople*، (پیرس ۱۶۷۲ء) میں دیے ہیں؛ (۶) دیسان (d' Ohsson): *Tableau de l'Empire Othoman*، طبع فولیو، ج ۳، میں نفیس تصاویر (engravings) دی ہیں؛ (۷) فان ہامر (von Hammer): *Constantinopolis der Bosphorus*، ۱: ۳۳۵-۴۴۶، میں متعلّقہ باب اگرچہ بہت سی باتوں میں پرانا ہو چکا ہے پھر بھی اس قابل ہے کہ اس سے استفادہ کیا جائے؛ نیز دیکھیے (۸) *L'Architecture Ottomane*، اِدہم پاشا کی سرپرستی میں شائع ہوئی (استانبول ۱۸۷۳ء)؛ (۹) Cornelius Gurlitt: *Die Baukunst Konstantinopels*، (عنقریب طبع ہونے والی ہے)؛ (۱۰) Paspati نے اپنی (Cp. ۱۸۷۷) Βυζαντιναί Μελέται میں بوزنطیم کے اُن گرجاؤں کا ذکر کیا ہے جو اب مسجدیں بن چکے ہیں؛ (۱۱) آخر میں J. Ebersolt: *Ètude sur la Topographie et les Monuments de Constantinople* (پیرس ۱۹۰۹ء).

کاریزوں کی بابت مستند تصنیف ابھی تک (۱۲) Andr'éossy: *Voy. à l'Embouchure de la Mer Noire* (پیرس ۱۸۱۸ء؛ طبع ثانی، بعنوان: *Constantionople et le Bosphore de Thrace*، مصنّفِ مذکور، ۱۸۲۸ء)؛ (۱۳) اسی سلسلے میں قب نقشۂ مضافات استانبول، از von der Goltz (برلن ۱۸۹۷ء)؛ نیز قب (۱۴) v. Hammer: *Const. u. Bosp.*، ۱: ۵۶-۵۸۲؛ اس کے ص ۵۳۰ بعد پر حماموں (غسل خانوں) کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے؛ ان کا ذکر وہائٹ (White) (دیکھیے بیان آیندہ)، ۳: ۲۹۶-۳۱۳ میں بھی ہے.

شہر کی فصیلوں سے متعلّق (۱۵) A. van Millingen: *Byzantine Constantinople* (لنڈن ۱۸۹۹ء)؛ (۱۶) A. Zanotti: *Autour des murs de Constantinople* (پیرس ۱۹۱۱ء).

غَلَطَہ کی بابت: (۱۷) A. Belin: *Histoire de la Latinité de Constantinople* (پیرس ۱۸۹۴ء)؛ (۱۸) L. F. Belgrano: *Documenti riguardanti la colonia Genovese di Pera* (Genosa ۱۸۸۸ء)؛ (۱۹) Covels: *Notes on Galata* (در *Ann. Brit. School at Athens*، عدد ۱۱، ۱۹۰۴-۱۹۰۵ء)؛ (۲۰) Sauli: *Della Colonia dei Genovesi in Galata*، Torino ۱۸۳۱ء.

عام تصانیف: (۲۱) Cosimo Comidas de Carbognano: *Descrizione topografica di Constantionpli* (بسانو (Bassano) ۱۷۹۴ء)؛ (۲۲)، V. Hammer: *Constantinopolis und der Bosporos*، ۲ جلد (پسٹ (Pest) ۱۸۲۲ء، جو ابھی متروک نہیں ہوئی)؛ (۲۳) مصنّف مذکور: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۱۰ (۱۰ جلد، پسٹ (Pest) ۱۸۲۷-۱۸۳۵ء)؛ (۲۴) وہائٹ (Charles White): *Three Years in Constantinople* (۳ جلد، لنڈن ۱۸۴۵ء)؛ (۲۵) Skarlatos Byzantios: Κωνσταντινούπολις (ایتھنز ۱۸۵۱-۱۸۶۹ء، جدید یونانی زبان میں ایک محنت سے لکھی ہوئی لیکن غیر ناقدانہ تصنیف)؛ (۲۶) E. A.

سہو

Grosvenor: *Constantinople* (دو جلد، لنڈن ۱۸۹۵ء)؛ (۲۷) Eugen Oberhummer: *Constantinopolis*، Stuttgart ۱۸۹۹ء، (Pauly-) Wissowa نے *Real- Encyklopädie*، ج ۴ سے دوبارہ طبع کیا)؛ (۲۸) جلال اسد: *Constantinople De Byzance à Stamboul* (پیرس ۱۹۰۹ء).

مشرقی اسناد میں سے: (۲۹) اؤلیاء چلبی (ساتویں صدی عیسوی) کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ اس کی تین تنقیحات ہیں: (ا) منتخبات (استانبول ۱۲۳۹ھ)، اس میں فقط ابتدائی فصول ہیں؛ (ب) *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa*، ترجمہ از فان ہامر (von Hammer)، لنڈن ۱۸۵۰ء (ناتمام)؛ (ج) طبع سوم، ۶ جلد میں، استانبول ۱۳۱۴-۱۳۱۸ھ.

قدیم تر سیاحی تصانیف کا تقریباً مکمل جائزہ (۳۰) Lüdeke: *Beschreibung de türk. Reiches* (لائپزگ ۱۷۸۰ء)، ۱: ۳۹۹ بعد و ۲: ۹۳ بعد، نے دیا ہے؛ قب فان ہامر (v. Hammer: *Const. u. Bosp.*، ج ۱، دیباچہ.

شہر کے خاکے: قدیم تر خاکوں کے لیے دیکھیے: (۳۱) Oberhummer: کتاب مذکور، ص ۲۵؛ (۳۲) پہلا اصلی خاکہ، جسے F. Kauffer نے ۱۷۷۶ء میں مکمل کیا اور ۱۷۸۶ء میں اس پر نظر ثانی کی، اپنی اصلی شکل میں Choiseul-Gouffier: *Voy. Pittoresque de la Gréce*، ج ۲ اور J. B. Lechevalier: *Voy. de la Propontide* (پیرس ۱۸۰۰ء) میں ملتا ہے؛ (۳۳) H. Kiepert کے نقشے (در *Constantinople u. der Bosporus*، برلن ۱۸۵۳ء) میں Moltke کی پیمائشوں سے کام لیا گیا ہے، جو اس نے ۱۸۳۶-۱۸۳۷ء میں کیں۔ سب سے آخری خاکہ، جو C. F. Stople نے بنایا، اپنی تفصیلات میں عملاً Kauffer کے خاکے پر مبنی ہے.

مناظر: (۳۴) Eugen Oberhummer: *Konstantinopel unter Sulaiman dem Grossen* (München ۱۹۰۲ء؛ اس میں وہ خاکے شامل ہیں جو Melchoir Lorichs نے ۱۵۵۹ء میں تیار کیے تھے)؛ (۳۵) Choiseul-Gouffer: *Voy. Pittoresque de la Grèce*؛ (۳۶) Pertusier: *Promenades pittoresques dans Constantinople et sur les Rives Du Bosphore* (پیرس ۱۸۱۵ء)؛ (۳۷) Melling: *Voyage Pittoresque de Constantinople* (پیرس ۱۸۱۹ء).

(J. H. MORDTMANN)

----

* **اِستانکوری**: جزیرۂ ستینکو (Cos=Stenco) کا ترکی نام؛ قب Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۱: ۴۳۵ بعد.

⊗* **اِستبراء**: (لغوی معنی: براءت چاہنا) اصطلاحِ فقہ میں استبراء سے مراد یہ معلوم کرنا ہے کہ کوئی کنیز حاملہ ہے یا نہیں، جو از روے شرع ضروری ہے؛ چنانچہ اگر کوئی مسلمان کسی لونڈی کو خرید کر یا ورثے میں یا کسی اور ذریعے سے حاصل کرے تو اس کے لیے اس وقت تک اس سے صحبت منع ہے جب تک یہ یقین نہ ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے تاکہ اولاد کے نسب میں شبہہ نہ واقع ہو۔ انتظار کی مقرّرہ مدّت پہلے حیض کے بعد یا اگر حمل ہو تو بچے کی پیدائش کے بعد ختم ہو جاتی ہے؛ جس لونڈی کو حیض نہ آتا ہو اس کی مدّت انتظار ایک ماہ ہے۔ مزید براں لونڈی آزاد ہونے کے بعد صرف اس وقت شادی کر سکتی ہے جب شرعی استبراء کی مدّت گزر جائے [یعنی اگر کسی شخص کے پاس کوئی لونڈی ہے اور وہ کسی اَور آدمی سے اس کی شادی کرنا چاہتا ہے، لیکن خود اس سے صحبت کر چکا ہے تو جب تک لونڈی حیض سے فارغ نہ ہو جائے اس کی شادی نہیں کر سکتا۔ ایسے ہی اگر اس نے کوئی لونڈی خریدی جس سے بیچنے والا صحبت کر چکا ہے تو بھی وہ اس کی شادی نہیں کر سکے گا جب تک وہ حیض سے فارغ نہ ہو جائے۔ اسی طرح اگر اس نے اسے آزاد کر دیا ہے، لیکن وہ حیض سے فارغ نہیں ہوئی، تو جب تک فارغ نہ ہو جائے اس کی شادی نہیں ہو سکے گی۔ یہ امام مالک، امام الشافعی اور امام احمد بن حنبل کا قول ہے (آآ، عربی، بذیل مادّہ)۔ مذہب حنفی کی رُو سے بھی استبراء واجب ہے اور اس وجوب کی بنا نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر ہے جو آپؐ نے غزوۂ حنین کے فوراً بعد بمقام اوطاس اسیرانِ جنگ کے متعلّق، جن میں عورتیں بھی شامل تھیں، فرمایا تھا کہ حُبالٰی (حاملہ) سے وضعِ حمل اور حیالٰی (غیر حاملہ) سے استبراء سے پہلے مقاربت نہ کی جائے اور جس کی حکمت یہ تھی کہ ان کی اولاد کا نسب مختلط نہ ہونے پائے، دیکھیے السرخسی: المبسوط، ۱۳: ۱۴۶، فصل استبراء؛ نیز دیکھیے مقالۂ اُمِّ ولد].

مآخذ: (۱) [النّووی:] منهاج الطالبین (طبع van den Berg)، ۳: ۶۰ ببعد؛ (۲) فتح القریب (طبع van den Berg)، ص ۵۱۴ ببعد؛ (۳) الباجوری (قاہرہ ۱۳۰۷ھ)، ۲: ۱۸۲ ببعد؛ (۴) الدمشقی: رحمة الامة فی اختلاف الائمة (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۱۲۴؛ (۵) الشعرانی: المیزان الکبری (قاہرہ ۱۲۷۹ھ)، ۱۱: ۱۵۵؛ [(۶) هدایة (فصل فی الاستبراء)؛ (۷) قاضی زادہ اِفندی: تکملة فتح القدیر لابن الهمام شرح الهدایة، مطبع امیریہ، بولاق مصر ۱۳۱۸ھ اور اس کے حاشیے پر (۸) محمود البابرتی: شرح القنایة [مضمون نگار کا سہو ہے۔ شرح کا نام العنایه ہے] علی الهدایة؛ (۹) السرخسی: المبسوط، مطبعة السعادة، مصر؛ (۱۰) المدوّنة الکبری، کتاب الاستبراء، طبع اوّل، مطبعة الخیریہ، ۱۳۲۴ھ]؛ (۱۱) Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۱۳۵.

(جوئنبول TH. W. JUYNBOLL [وسیّد نذیر نیازی])

----

* **اِستجہ**: (ہسپانوی: Ecija) اندلس کے مشرقی صوبے اشبیلیہ کے ایک ضلع کا صدر مقام، جس کی آبادی ۲۵۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے۔ یہ شہر ایک دلکش مقام پر دریاے شنیل (Genil) کے زیریں حصّے کے بائیں کنارے پر واقع ہے۔ اس جگہ سے نیچے یہ دریا، جو ایک نہایت گرم وادی میں بہتا ہے، جہاز رانی کے قابل ہے۔ اسی وجہ سے اس شہر کا نام el Sarten de España، یعنی ''ہسپانیہ کا تنور خانہ'' ہو گیا ہے۔ اس کی سڑکیں تنگ ہیں اور کلیساؤں کے برج (جو پہلے [مساجد کے] منار تھے) رنگین روغنی اینٹوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ یہ نام قدیم آئبیری (Iberian) زبان کا لفظ Astigi ہے، جسے عربوں نے اِستجہ، اِستجہ (آج کل شاذ طور پر: اِسِّجہ) بنا

لیا، جس سے ہسپانوی Ecija ماخوذ ہے۔ st اکثر c یا z میں تبدیل ہو جاتا ہے، جیسے بستی (Basti)، بَسْطہ سے بازہ (Baza)، سَرَقُسْطَہ Caesaraugusta سے زراگوزا (Zaragoza)؛ مُستعرب سے مُزارَب بن گیا، وغیرہ؛ قب Gröber: *Grundriss der Romanischen Philologie*، ۱ (طبع دوم): ۵۲۰۔ ۷۱۱ء میں اَلبُحَیرہ (Laguna de la Janda) کی لڑائی کے بعد جولیا آگسٹا فرما (Julia Augusta Firma) کی رُومی نو آبادی، جو صوبہ بیتیکا (Baetica) کے چار اضلاع (conventus Juridici) میں سے ایک ضلع تھا، اور اِستجہ کے قوطی اسقف کا علاقہ دونوں ایک ماہ کے محاصرے کے بعد طارق کے سامنے مشروط طور پر ہتھیار ڈال دینے پر مجبور ہو گئے۔ اس شہر نے عربوں کے دور کی تاریخ میں نہایت اہم کام سرانجام دیا، خصوصًا مرتد عُمر بن حَفْصُون [رَكّ بہ مادّۂ بُبَشْتَر] کی طویل بغاوت کے دوران میں، جس کا یہ شمال مغربی حصن حصین تھا، یہاں تک کہ اس پر ۸۹۱ء میں قُرطُبہ کے امیر عبداللہ نے قبضہ کر لیا (قب مادۂ قرمُونہ)۔ یہاں مُستعربُون (Mozarabs) کی کثیر تعداد ہمیشہ آباد رہی۔ اس پر ۱۲۴۰ء میں قشتالیہ (Castille) کے فرڈینَنڈ ثالث نے قبضہ کر لیا اور مسلمانوں (Morescoes) کے اخراج کے بعد ۱۲۶۲ء میں الفانسو دہم ''دانشمند'' نے اس شہر میں عیسائیوں کو از سرِ نو آباد کیا۔ ہنری ثالث نے ۱۴۰۲ء میں اسے ایک شہر (ciudad) قرار دیا اور اس نے قلمرو غرناطہ کی پوری تاریخ میں قشتالیہ کے ایک سرحدی قلعے کی حیثیت سے اور اس کے بعد بھی ہسپانوی جانشینی کی جنگ (War of the Spanish Succession) اور جزیرہ نما کی جنگ (the Peninsular War) میں نہایت اہمّ کردار ادا کیا۔

[محمد بن لیث استجی مشہور محدث نے، جن کا سال وفات ۳۲۸ھ/ ۹۳۹ء ہے، یہیں فروغ پایا]۔

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعجم البلدان، ۱: ۲۴۲؛ (۲) مراصد الاِطّلاع، ۴: ۹۸؛ (۳) ابوالفداء: جغرافیا (فرانسیسی ترجمہ)، ۱: ۵۸ (اس نے غلطی سے اِستجہ کو سوس نامی ایک دریا پر واقع بتایا ہے، حالانکہ اس سے ذرا پہلے خود کہتا ہے کہ شنیل (Genil) غرناطہ کے پاس سے گزرتا ہے)؛ (۴) Madoz: *Diccionario geográfico-estadistico-histórico*، ۷: ۴۳۸؛ (۵) Eduardo Saavedra: *Estudio sabre la invasión de los Árabes en España*، ص ۷۷؛ (۶) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ۲: ۲۸۷ ـ ۲۹۰؛ (۷) Simonet: *Historia de los Mozárabes*، اشاریہ ۹۳۵؛ (۸) Varela y Martel: *Bosquejo histórico de la Ciudad de Écija*، Ecija ۱۸۹۲ء، ص ۳۵۲؛ [(۹) المقری: نفح الطیب؛ (۱۰) محمد عنایت اللہ: اندلس کا تاریخی جغرافیہ، ۱۹۲۷ء]۔

(C. F. Seybold)

⊗ **اِستِحسَان**: (لغوی معنی: اچھا جاننا، کسی بات یا کسی امر کو)۔ اسلامی فقہ کی ایک اصطلاح، جسے مذہب حنفی میں بمقابلۂ قیاس جلی قیاسِ خفی پر محمول کیا جاتا ہے اور جس کی حیثیت ایک ایسی دلیل کی ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے، لیکن وہ لفظوں میں اسے ظاہر نہیں کر سکتا؛ لہٰذا السّرخسی نے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: هُوَ تَرْكُ الْقِيَاسِ والْاَخْذُ بِمَا هُوَ اَوْفَقُ لِلنَّاسِ (المَبْسُوط، ۱۰: ۱۴۵)؛ محمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام (اردو ترجمہ، بعنوان فلسفۂ شریعت اسلام، مطبوعۂ مجلسِ ترقیِ ادب، لاہور، ص ۱۳۶)، یعنی قیاس کی جگہ کوئی ایسی بات اختیار کرنا جو انسانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہو۔ استحسان گویا وہ دلیل شرعی ہے جسے خاص خاص حالات میں قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے، لیکن ان خاص حالات کی تعیین اگر ذاتی رائے سے ہوئی ــــ جس میں ظاہر ہے طرح طرح کے رجحانات کارفرما ہوں گے ــــ تو اسے دلیل شرعی کیسے تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ یہی سبب ہے کہ مذہب شافعی میں اسے دلیل شرعی تسلیم نہیں کیا گیا اور اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ دلائل شرعیہ میں صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے؟ کیونکہ شریعت میں تو ہر کہیں استحسان ہی استحسان ہے، لہٰذا دلائل شرعیہ میں ایک نئی دلیل کا اضافہ بےمحلّ ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ استحسان کا تعلق قیاس سے ہے تو بقول ابن قیّم شریعت میں کوئی شے خلاف قیاس نہیں اور اگر ہے تو دو حالتوں سے خالی نہیں: یا تو قیاس ہی فاسد ہوگا؛ یا کوئی ایسا حکم شرعی ہوگا جو نص سے ثابت نہیں ہوتا (ابن قیم: اعلام الموقعین، ۱: ۳۳۵)۔

امام الشّافعی کہتے ہیں: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ (الخُضری: اصول الفقه، ص ۳۲۵)۔ گویا امام موصوف کے نزدیک استحسان عبارت ہے شریعت اسلامیہ میں ایک نئی تشریع سے، جو ظاہر ہے ناقابلِ قبول ہوگی۔ متکلّمین میں بھی علمائے اصول امام صاحب سے متّفق الرائے ہیں اور اسے دلیل فاسد ٹھیراتے ہیں؛ لہٰذا اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل امام موصوف کو اندیشہ تھا کہ ایسا نہ ہو استحسان حدودِ شریعت سے تجاوز کا ذریعہ بن جائے۔ یوں ایک ہی مسئلے میں مختلف اور من مانے فیصلوں کا راستہ کھل جائے گا، مفتیانِ شرع جیسا چاہیں گے فتوی دیں گے اور ہم ان کی اطاعت پر مجبور ہوں گے، حالانکہ اطاعت کا حق تو اسی کو پہنچتا ہے جس کی اطاعت کا اللہ اور اس کے رسولؐ نے حکم دیا ہے، خواہ صراحةً، خواہ ایسے دلائل کی بنا پر جن سے یہ حکم ثابت ہو جائے (دیکھیے الشافعی: کتاب الام)۔ امام الغزالی نے بھی، جو شافعی المذہب ہیں، استحسان پر اعتراض کیا ہے۔ ان کے نزدیک استحسان کا مطلب یہ ہوگا کہ باوجود ایک دلیلِ قوی کے ہم قیاس کو ترک کر رہے ہیں (دیکھیے المستصفی)۔ الآمدی، البیضاوی (م ۱۲۸۳ء) اور السبکی (م ۱۳۷۰ء) ایسے شافعی فقہا بھی، جنھوں نے اس بحث کو باقاعدہ جاری رکھا، امام صاحب کے ہم خیال ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ استحسان کی اجازت صرف اس صورت میں دی جا سکتی ہے جب اسے تخصیص کے تحت لایا جا سکے، یعنی کسی جزئی حکم کو کلّی حکم پر ترجیح دی جائے؛ لیکن تخصیص چونکہ نظریۂ قیاس میں پہلے ہی سے شامل ہے اس لیے استحسان غیر ضروری ہے۔ بقول الآمدی (الاحکام، ۴: ۲۱۰)، اختلاف اس میں نہیں کہ لفظ استحسان

کا اطلاق جائز ہے یا نہیں کیونکہ وہ کتاب وسنّت میں موجود ہے اور اہلِ لغت بھی اسے استعمال کرتے ہیں؛ اختلاف اُس میں ہے جو ائمّہ سے اس بارے میں منقول ہے؛ چنانچہ استحسان کی سند میں قرآن پاک کی آیت: الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ (۳۹[الزمر]: ۱۸) اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث مارأهُ الْمُؤمِنُوْنَ حَسَنًا فَهُو عِنْدَ اللّٰهِ حَسَنٌ کو بھی پیش کیا جاتا ہے، لیکن مخالفین استحسان اس قسم کے دلائل کو بآسانی غیر وزنی قرار دے سکتے ہیں، کیونکہ یہاں بحث لفظ استحسان سے نہیں بلکہ استحسان سے بطور ایک اصطلاحِ فقہی، یعنی دلیل شرعی کے ہے۔ مزید یہ کہ بعض محدّثین کے نزدیک ما رَآهُ الْمُؤمِنُوْنَ الخ...... حدیث نہیں بلکہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے (دیکھیے فلسفۂ شریعتِ اسلام؛ حوالہ اوپر آ چکا ہے) اور نہ بھی ہو تو اس کا اشارہ اجماع کی طرف ہے، استحسان کی طرف نہیں۔ یوں جہاں تک اس لفظ کے استعمال کا تعلق ہے وِنسِنک (Wensinck: The Muslim Creed) کے نزدیک اس کی قدامت قرن ثامن عیسوی تک جا پہنچتی ہے، مثلاً بخاری (وصایا، باب ۷) میں لفظ اِسْتَحْسَنَ موجود ہے، جس کا مطلب ہے ذاتی غور و فکر کی بنا پر قانون کی کوئی مخصوص تاویل۔ آگے چل کر امام مالک (م ۱۵۹ھ/ ۷۷۵ء) نے بھی ان قانونی فیصلوں کے سلسلے میں جن کی سند احادیث میں نہیں ملی یہی لفظ استعمال کیا ہے (المدوّنة، القاہرۃ ۱۳۳۳ھ، ۱۶: ۲۱۷، نیز ۱۴: ۱۳۴)۔ وہ کہتے ہیں: اِنَّمَا هُوَ شَيْءٌ اِسْتَحْسَنَّاهُ، یعنی یہ ایک ایسا امر ہے جس کے بارے میں ہمیں سلف سے کوئی ہدایت نہیں ملی۔ تقریباً اسی زمانے میں فقہ حنفی کے مشہور امام قاضی ابو یوسف (م ۱۸۲ھ/ ۷۹۸ء) کا یہ قول ملتا ہے: القياس كان... اِلَّا اِنِّي اِسْتَحْسَنْتُ (قیاس چاہتا تھا کہ ایسا ہو، لیکن میں نے اسے بہتر جانا) کتاب الخراج، بولاق ۱۳۰۲ھ، ص ۱۱۷)؛ لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ بہت ممکن ہے اس اصطلاح سے کوئی ایسا طریقِ استنباط مراد ہو جو قیاس کی عام شکل کے خلاف تھا۔

لیکن مذہب حنفی میں اِستحسان کا وہ مطلب نہیں جو مخالفین نے سمجھا ہے کہ یہ محض ایک قول بے دلیل یا ایسا قول ہے جو ہوائے نفس پر مبنی ہے، بلکہ وہ ایک ایسا قیاس ہے جو کسی دوسرے قیاس سے متعارض ہو؛ لہٰذا فقہ حنفی میں جب قیاس سے انحراف کیا جاتا ہے تو کسی ذاتی رجحان یا رائے کی وجہ سے نہیں بلکہ بعض ایسی مضبوط اور ٹھوس دلیلوں کی بنا پر جن کی گنجائش قانون میں موجود ہے۔ استحسان گویا ایک طرح کا قیاسِ خفی ہے، یعنی ایک ظاہری قیاس (جلی) سے ایک باطنی اور مشروط بالذّات قیاس کی طرف انحراف اور وہ بھی اس صورت میں جب استحسان کی بنا کسی ایسی عِلّت پر ہو جو کتاب و سُنت اور اجماع میں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس مسئلے میں زیادہ غور و تفحّص سے کام لیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ استحسان میں نہ تو حدودِ شریعت سے تجاوز کا امکان ہے ـــــ جیسا کہ مخالفینِ استحسان کو اندیشہ تھا ـــــ نہ اس امر سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا استدلال دوسرے مذاہب فقہ نے بھی جائز ٹھیرایا ہے مثلاً استصلاح [رک بآن] کہ استحسان ہی سے ملتی جلتی ایک دلیل ہے۔ نزاع جو کچھ ہے لفظی ہے۔ امام الغزالی کہتے ہیں کہ اس نوع کی دلیل سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا؛ انکار ہے تو اس امر سے کہ کیا اسے استحسان کہا جائے یا کچھ اور (الخضری: اصول الفقه، ص ۳۲۷)۔ الشوکانی کے نزدیک بھی استحسان قیاس ہی کی ایک شکل ہے: العُدُولُ مِنْ قِيَاسٍ اِلٰى قِيَاسٍ اَقْوٰى (کسی قیاس سے انحراف زیادہ قوی قیاس کی طرف)، ورنہ اگر کوئی مسئلہ مختلف فیہ ہے تو اس میں استحسان کام نہیں دے گا اور اگر مختلف فیہ نہیں تو پہلے ہی سے از روئے کتاب و سنّت اور اجماع ثابت ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے ارشاد الفحول، ص ۲۲، مطبعۃ السعادۃ، ۱۳۲۷ھ).

حنفی فقہا کے نزدیک استحسان اور قیاس میں فرق ہے تو یہ کہ قیاس سے مقصود ہے روکنا (=حظر) اور استحسان سے اجازت (= اباحۃ)؛ لہٰذا استحسان ایک ایسی دلیل شرعی ہے جسے ویسی ہی کسی دوسری دلیل شرعی کے مقابلے میں ترجیح دی جائے۔ استحسان گویا قیاسِ خفی ہے بمقابلۂ قیاسِ جلی۔ قیاس جلی کی علّت تو ظاہر ہے ـــــ اس لیے کہ ہمارے سامنے ہوتی ہے ـــــ اور قیاسِ خفی کی پوشیدہ؛ بقول السّرخسی: اَلْاِسْتِحْسَانُ فِى الحقيقة قِيَاسَان: اَحَدُ هُما جلِيٌّ ضَعِيْفٌ اَثَرُهٗ فَسُمِّيَ قِيَاسًا وَالآخَرُ خَفِيٌّ قَوِيٌّ اَثَرُهٗ فَسُمِّيَ اِسْتِحْسَانًا اَيْ قِيَاسًا مُسْتَحْسَنًا۔ فالتَّرْجِيْحُ بِالْاَثَرِ لَا بِالْخَفَاءِ وَالظُّهُوْرِ۔ وقد يَقْوى اَثَرُ القياس فى بَعْضِ الْفُصُوْلِ فَيُوخَذُ بِهٖ... الخ، یعنی استحسان فی الحقیقت دوگونہ قیاس ہے: ایک جلی، مگر اثر میں ضعیف، اسے قیاس کہتے ہیں؛ دوسرا خفی، لیکن اثر میں قوی، اسے استحسان کہتے ہیں، یعنی قیاسِ مستحسن۔ اب ترجیح جو حاصل ہے تو اثر کو نہ کہ خفا یا ظہور کو۔ بعض فصلوں میں قیاس کا اثر قوی ہوتا ہے، لہٰذا اسے اختیار کر لیا جاتا ہے (الخضری: اصول الفقه، ص ۳۲۵).

یوں استحسان بھی دو قسموں میں منقسم ہو جاتا ہے: ایک وہ جس کی تاثیر مخفی ہے؛ دوسرا وہ جس کی صحت تو ظاہر ہے، لیکن فساد مخفی۔ ایسے ہی قیاس کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک جس کی تاثیر میں ضعف ہے؛ دوسرا وہ جس کا فساد تو ظاہر ہے، لیکن صحت مخفی؛ لہٰذا جب یہ چاروں شکلیں باہم متعارض ہوں تو استحسان کی پہلی قسم کو سب سے زیادہ قوی سمجھا جائے گا، پھر قیاس کی شکل اوّل، پھر اس کی شکل ثانی اور پھر استحسان کی دوسری شکل کو۔ حاصل کلام یہ کہ استحسان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے جب کوئی قیاس اس سے متعارض ہو۔ قیاس کے بغیر استحسان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اسے ایک ایسے قیاس پر جو موجود ہے (جلی) اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ ایک دوسرا قیاس (خفی) اس سے متعارض ہے اور بسبب صحت و اثر قیاسِ جلی سے بہتر۔ اندریں صورت یہ اندیشہ غلط ہے کہ استحسان کے باعث شریعت کی مقررہ حدود سے تجاوز کا امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ شروع شروع میں اس امر کی پیش بندی ضروری تھی اور اسی لیے استحسان کی مخالفت بھی کی گئی تا کہ ایسا نہ ہو کہ دلائلِ شرعیہ میں کسی ایسی دلیل کا اضافہ ہو جائے جس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہیں ملتا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہا نے اس باب میں بڑی احتیاط سے کام لیا؛ چنانچہ ابن الہمام (م ۱۴۵۷ء)، ابن امیر الحاج (م ۱۴۷۴ء)، محب اللہ بہاری

(۱۷۰۸ء) اور بحر العلوم (۱۸۱۰ء) ایسے علما نے اس پر بڑی شرح و بسط اور دقّتِ نظر سے بحث کی ہے.

مآخذ: (۱) الشافعی: رسالة (کتابُ الاُمّ کے شروع میں، بولاق ۱۳۲۱ھ)، ص ۶۹ ببعد؛ (۲) الغزالی: المستصفٰی (بولاق ۱۳۲۲–۱۳۲۴ھ)، ۱: ۲۷۴–۲۸۳؛ (۳) البیضاوی: منہاج الوصول مع شرح نہایة السئول، از جمال الدین الاِسنَوی (برحاشیہ التقریر و التحبیر، از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶–۱۳۱۷ھ)، ۳: ۱۴۰–۱۴۷؛ (۴) تاج الدین السُّبکی: جمع الجوامع، مع شرح از جلال الدین المحلّی وحواشی از نبّانی، القاهرة ۱۲۹۷ء)، ۲: ص ۲۸۸؛ (۵) پزدوی: کنز الوصول، مع شرح کشف الاسرار، از عبدالعزیز البخاری (استانبول ۱۳۰۷–۱۳۰۸ھ)، ۴: ۲–۱۴، ۴۰، ۸۳؛ (۶) ابو البرکات النَّسَفی: کشف الاسرار (شرح منار الانوار)، مع شرح از ملّا جیون و حل لغات از محمد عبدالحلیم لکھنوی (دو جلدوں میں، بولاق ۱۳۱۶ھ)، ۲: ۱۶۴–۱۶۸؛ (۷) صدر الشریعة المحبوبی: شرح توضیح علی تنقیح، مع شرح (التلویح) از التفتازانی وحل لغات از فناری و ملّا خسرو (تین جلد، القاهرة ۱۳۲۲ھ)، ۳: ۲–۱۰؛ (۸) ابن الہمام: التقریر و التحبیر، مع شرح از ابن امیر الحاج، ۳ جلد، بولاق ۱۳۱۶ھ، ۳: ۲۲۱–۲۳۸؛ (۹) ملّا خسرو: مرقاة الوصول الی علم الاصول، استانبول ۱۳۰۷ھ، جزو ۲۳؛ (۱۰) محب اللہ ابن عبدالشکور (بہاری): مُسَلّم الثبوت، مع شرح (فواتح الرّحموت)، از محمد عبدالعلی نظام الدین (بحر العلوم)، جو الغزالی کی المستصفٰی کے ساتھ چھپی ہے (بولاق ۱۳۲۲–۱۳۲۴ھ)، ۲: ۲۳۰–۲۳۴؛ (۱۱) ابن تیمِیّہ، مجموعة الرسائل و المسائل (القاهرة ۱۳۴۱–۱۳۴۹ھ)، ۳: ۱۱۶–۱۱۸؛ (۱۲) الشیخ محمد الخضری بیگ: اصول الفقه (طبع ثانی، القاهرة ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء)، ص ۴۱۳–۴۱۶؛ (۱۳) عبدالرحیم: *Principi della Guirisprudence Musulmana*، مترجمۂ Guido Cimino (روم ۱۹۲۲ء)، ص ۱۸۱–۱۸۴؛ (۱۴) D. Santilana: *Istituzioni di Diritto Musulmano Mal-ichita*، ۱ (روم ۱۹۲۶ء): ۵۶ ببعد؛ (۱۵) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع محمد علی، مصر، ۳: ۱۳۶؛ (۱۶) محمصانی: فلسفة التشریع فی الاسلام (اردو ترجمہ: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور)؛ (۱۷) الخضری: اصول الفقه، طبع ثالث، ۱۳۵۸ھ/ ۱۹۳۸ء، مکتبة التجاریة، مصر؛ (۱۸) [آ، طبع اوّل، [۲: ۵۶۱ و تکملہ، بذیلِ مادّہ؛ (۱۹) الشوکانی: ارشاد الفحول، مطبعة السعادة ۱۳۲۷ھ؛ (۲۰) ابن عابدین: حاشیة علی شرح المنار فی الاصول، استانبول ۱۳۰۰ھ؛ (۲۱) شرح العضد علی مختصر ابن الحاجب، مطبعة الخیریة، ۱۳۱۹ھ؛ (۲۲) الشاطبی: الاعتصام، مطبعة المنار، مصر ۱۳۳۱ھ.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗* **اِستخارہ:** کسی ایسے امر میں جس کا تعلّق اصول وعقائد یا مسائلِ مہمّہ و مسلّمہ کی بجائے زندگی کے عام معاملات سے ہو انسان کا بباعثِ تذبذب اللہ سے دعا کرنا تاکہ اس بارے میں صحیح فیصلہ کر سکے۔ اس کی سند حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے لی جاتی ہے، دیکھیے بخاری، کتاب الدّعوات، باب ۴۸: "کان النّبی صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم یُعَلِّمُنَا الِاسْتِخَارَةَ فِی الْاُمُورِ کُلِّهَا . . . اذا همّ احدُکم بِالْاَمرِ فَلْیَرْکَعْ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ یَقُوْلُ "اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْتَخِیْرُکَ بِعِلْمِکَ وَ اَسْتَقْدِرُکَ بِقُدْرَتِکَ وَ اَسْأَلُکَ مِنْ فَضْلِکَ الْعَظِیْمِ فَاِنَّکَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَ لَا اَعْلَمُ وَ اَنْتَ عَلَّامُ الْغُیُوْبِ۔ اَللّٰهُمَّ اِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّیْ فِیْ دِیْنِی وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ فَاقْدُرْهُ لِیْ وَاِنْ کُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ شَرٌّ لِّیْ فِیْ دِیْنِی وَ مَعَاشِیْ وَ عَاقِبَةِ اَمْرِیْ فَاصْرِفْهُ عَنِّی وَ اصْرِفْنِیْ عَنْهُ وَ اقْدُرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ کَانَ ثم اَرْضِنِی بِهٖ" وَیُسَمِّی حَاجَتَهٗ = نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں جملہ امور میں استخارہ سکھاتے تھے...... جب تم میں سے کسی کو کوئی امر پیش آئے تو دو رکعتیں پڑھے۔ پھر کہے: "اے اللہ! میں تجھ سے تیرے علم کی بنا پر خیر کا طالب ہوں اور تیری قدرت سے قدرت چاہتا ہوں؛ تجھ سے فضل عظیم مانگتا ہوں۔ تجھی کو قدرت ہے، مجھے کوئی قدرت نہیں۔ تو ہی جانتا ہے، میں نہیں جانتا۔ تو ہی ہر غیب کو خوب جانتا ہے۔ اے اللہ! اگر تجھے علم ہے کہ یہ امر میرے لیے باعث خیر ہے میرے دین، میری معاش اور میری عاقبتِ امر میں تو اسے میرے لیے مقدّر کر دے اور اگر تو جانتا ہے کہ یہ امر میرے دین، میری معاش اور میری عاقبتِ امر کے لیے باعثِ شر ہے تو اسے مجھ سے دور رکھ اور مجھے اس سے دور رکھ اور میرے لیے خیر مقدر کر جیسے بھی ہو اور مجھے اس سے راضی رکھ"۔ پھر اپنی حاجت کا نام لے)۔ اسی طرح البخاری کتاب التّوحید، باب ۱۰، میں یہ دعا کسی قدر زیادہ تفصیل سے مذکور ہے، لیکن زیادہ مختصر الفاظ میں ابن ماجہ، باب الاستخارة، ص ۴۴۰ میں (سنن، ج ۱، مرتّبۂ محمد فؤاد عبدالباقی)۔ تقریبًا یہی شکل اس دعا کی شیعہ امامیہ کے یہاں ملتی ہے، دیکھیے ابو جعفر القُمّی: من لا یحضره الفقیه، ۱: ۳۵۵، دار الکتب الاسلامیة، نجف ۱۳۷۷ھ، جس میں ابو عبداللہ، یعنی حضرت امام جعفر الصادقؓ سے روایت ہے کہ: اِذَا اَرَادَ اَحَدُکُمْ شَیْئًا فَلْیُصَلِّ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ لِیَحْمَدِ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ یُثْنِ عَلَیْه وَلْیُصَلِّ عَلَی النَّبِیِّ صَلّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ وَ عَلٰی آله وَ یَقُوْلُ اللّٰهُمَّ اِذْ کَانَ هٰذَا الْاَمْرُ خَیْرٌ لِی فِی دِیْنِیْ . . . (= جب تم میں سے کوئی کسی بات کا ارادہ کرے تو دو رکعت نماز پڑھے، پھر اللہ عزّ وجل کی حمد وثنا کرے، پھر درود بھیجے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی آل پر، پھر کہے: اے اللہ اگر یہ امر میرے لیے باعث خیر ہے میرے دین میں . . الخ)۔ یہ استخارے کی شرعی صورت ہے، جس میں دو رکعت نماز کے بعد اللہ تعالٰی سے طلبِ خیر کی دعا کی جاتی ہے اور جس پر اہلِ سُنَّت کی نسبت شیعہ حضرات کا عمل بہت زیادہ ہے.

لفظ اِستخارہ کا تعلّق خَارَ یَخِیْرُ سے ہے، بالخصوص ان معنوں میں جو عبارات ذیل میں مراد لیے جاتے ہیں: اَللّٰهُمَّ خِرْ لِرَسُوْلِکَ (الطبری: تأریخ، ۱: ۱۸۳۲، س ۶)؛ خِرْ لَهٗ (ابن سَعد، ۲/ ۲: ۷۳ س ۱۱، ۷۵ س ۲) اور خَارَ اللّٰهُ لِیْ (وہی مصنّف، ۸: ۹۲ س ۲۵)۔ ایسے ہی اِسْتَخِرِ اللّٰهَ فِی السَّمَاء یَخِرْ لَکَ بِعِلْمِهٖ فِی الْقَضَاء (ابن سعد، ۸: ۱۷۱ س ۱۸؛ القالی: الامالی، ۲: ۱۰۶ ببعد) ایک مَثَل ہے جو کہا جاتا ہے زمانۂ قبل اسلام میں مستعمل تھی، مگر یقین نہیں آتا کہ یہ مقولہ اس زمانے کا ہو.

استخارے پر، جیسا کہ احادیث سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمانوں کا قدیم سے

عمل چلا آتا ہے۔ استخارہ جب بھی کیا جاتا ہے ایک معیّن مقصد کے لیے؛ یہ نہیں کہ صبح سے شام تک جو کام درپیش ہوں سب کے لیے ایک ہی مرتبہ دعا کر لی جائے۔ استخارے میں امتدادِ زمانہ سے بعض ایسی باتیں بھی شامل ہوگئی ہیں جن کی شرعًا کوئی سند نہیں، مثلًا یہ کہ استخارے کے لیے مسجد میں جانا ضروری ہے یا یہ خیال کہ نمازِ استخارہ کے بعد خواب (ἐγχοίμησις') میں القاے ربّانی ہوگا (Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۱۶، حاشیہ ۴؛ Doutté: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*، ص ۴۱۳)؛ نیز یہ رسم کہ دعاے استخارہ کو قرعہ اندازی سے تقویت دی جائے، یعنی دو متبادل صورتوں کو الگ الگ کاغذوں پر لکھ کر (الطَّبرِسی: مکارم الاخلاق، القاهرة ۱۳۰۳ھ، ص ۱۰۰)، جس کی اہل سنّت نے سختی سے مخالفت کی ہے (العَبْدَری: مَدخل، ۳: ۹۱ بعد)۔ استخارہ قرآن مجید کھول کر بھی کیا جاتا ہے (الضَّربُ... فِی المُصحَفِ... تقدیمُ اسْتِخارۃ، در ابن بَشْکُوال، ص ۲۴۳، آخری سطر؛ قب الفَرج بَعْدَ الشِدّۃِ، ۱: ۴۴؛ اس موضوع پر القزوینی، طبع وُسٹنفِلْٹ، ۲: ۱۱۳، س ۱۸ بعد، نے ایک قصّہ بیان کیا ہے)۔ اس غرض سے بعض اَور کتابیں (دیکھیے السُّیوطی: بُغیۃ الوُعاۃ، ص ۱۰، ۱۷) بھی استعمال کی جاتی ہیں جیسے کہ ایرانیوں کے ہاں دیوانِ حافظ یا مثنوی مولانا روم (قب *Bankipore Catalogue*، ج ۱، عدد ۱۵۱)؛ مگر ان سب باتوں کی اہل سنّت کے ہاں سختی سے ممانعت کی جاتی ہے (دیکھیے الدمیری، بذیل مادّہ طَیر، ۲: ۱۱۹، س ۸ بعد، طبع بولاق ۱۲۸۴ھ؛ المرتضی: اتحاف السادۃ المتقین، القاهرۃ ۱۳۱۱ھ، ۲: ۲۸۵ تحت)۔ استخارے سے رسمًا قرآن مجید سے فال نکالنے کا جو معمول عام ہو گیا ہے اس کا مکمل بیان لین (Lane): *Manners and Customs*، طبع پنجم، باب ۱۱، ۱: ۳۲۸، میں ملے گا۔ ایک ضرب المثل ہے: مَا خَابَ مَنِ اسْتَخَار وَلَا نَدِمَ مَنِ اسْتَشَارَ (الطَّبرانی: المعجم الصّغیر، مطبوعۂ دہلی، ص ۲۰۴ بعد، جہاں یہ عبارت بطور حدیث کے مذکور ہے)۔ چوتھی/دسویں صدی کی ابتدا میں ابو عبداللہ الزُّہری نے کتاب الاستشارۃ والاستخارۃ لکھی (النووی: تہذیب، ص ۷۴۴، س ۳)۔

جہاں تک روایات کا تعلق ہے استخارے کی رسمی شکل کی سب سے پہلی مثال الأغانی، ۱۹: ۹۲، س ۳ بعد، میں ملے گی۔ شاعر العجّاج (دیوان، قصیدہ ۱۲، شعر ۸۳؛ اراجیز العرب، ص ۱۲۰) حجّاج کی مدح میں کہتا ہے کہ وہ خدا سے استخارہ کیے بغیر کوئی کام نہیں کرتا۔ جب عبداللہ بن طاہر عراق کا عامل مقرّر ہوتا ہے تو اس کا باپ اپنے ایک ناصحانہ خط میں اسے بار بار تاکید کرتا ہے کہ حکومت کے ہر کام میں استخارہ کر لیا کرے (طَیفُور: کتاب بغداد، ص ۴۹، س ۷، ۵۲ س ۱۳ از تحت، ۵۳، س ۴)۔ اسی طرح مختلف کتابوں میں اس رسم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں کہ مسلمان ہر اہم یا غیر اہم کام کا ارادہ کرنے، ایسے ہی نجی اور عام مہمّات کو سرانجام دینے نیز فاتحین کہیں حملہ کرنے سے پہلے استخارے کے ذریعے خدا کی منظوری حاصل کرنے کا اہتمام کیا کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں بعض اوقات اس عادت کو ان کی طرف غلط طور پر منسوب کیا جاتا ہے؛ مثلًا جب یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ نے یزید کو اپنا جانشین مقرر کرنے سے پہلے استخارہ کیا (الأغانی، ۱۸: ۷۲، س ۶)؛ خلیفہ سلیمان اس عہدنامے کو جو اس کے بیٹے ایوّب کی ولی عہدی کی بابت لکھا گیا تھا پھاڑ ڈالتا ہے، کیونکہ اسے اطمینان نہیں ہوتا کہ اس کے فیصلے کی صحت کی تائید استخارے سے ہوگئی ہے (ابن سعد، ۵: ۲۴۷، س ۶)؛ المأمون نے عبداللہ بن طاہر کے تقرر سے پہلے ایک ماہ تک استخارہ کیا (طیفور: کتاب مذکور، ص ۳۴، س ۶)؛ قب تخت نشینی کے وقت المقتدر کا بلند آواز سے دعاے استخارہ پڑھنا (چار رکعتوں کے بعد، عریب، طبع دخویہ، ص ۲۲، س ۱۴)۔ الف لیلۃ و لیلۃ میں اُنس الوُجود اور وَرْد فی الأکمام کی حکایت میں وَرْد فی الاکمام کی والدہ دو رکعت نماز استخارہ پڑھتی ہے تاکہ اسے اپنی بیٹی کے عشق کی بابت کوئی قطعی دلیل ہاتھ آ جائے (تین سو تہترویں رات، طبع بولاق ۱۲۷۹ھ، ۲: ۲۶۹)؛ لوگ اپنے نوزائیدہ بچے کے نام کا انتخاب بعض اوقات استخارے کے ذریعے کرتے تھے (Snouck Hurgronje: *Mekka*، ۲: ۱۳۹، س ۱)۔ اس قسم کی مثالوں کی بھی کمی نہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض مشکل فقہی مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے عقلی دلائل کی تائید استخارے کے ذریعے کی جاتی تھی (مثلًا النووی: تہذیب، طبع وُسٹنفلٹ، ص ۲۳۷، س ۳ از تحت)۔ مصنّفین اپنی تصانیف کے دیباچوں میں اکثر اپنی کتابوں کا سبب تالیف یا وجہِ اشاعت استخارہ بیان کرتے ہیں (قب الذّہبی: تذکرۃ الحفّاظ، ۲: ۲۸۸، س ۱)۔ ایک قصّے میں، جو درحقیقت تاریخ کے بالکل خلاف ہے، عمر ثانی [بن عبدالعزیز] کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے اُہرن بن اَعْیَن کی کتاب کی، جو ان کے کتب خانے میں تھی، اشاعت کی اجازت کتاب کو چالیس دن تک اپنے مصلّے پر کھلا رکھنے اور استخارہ کرتے رہنے کے بعد دی (ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱: ۱۶۳ بعد)۔

مآخذ: (۱) بخاری، ابن ماجہ اور دیگر کتب حدیث؛ (۲) ابوجعفر القمّی: من لا یحضرہ الفقیہ، دارالکتب الاسلامیۃ، نجف ۱۳۷۷ھ؛ (۳) الغزالی: احیاء العلوم (بولاق ۱۲۸۹ھ)، ۱: ۱۹۷؛ (۴) المرتضی، اتحاف، ۳: ۴۶۷-۴۶۹؛ (۵) فقہ کی کتابوں میں متعلّقہ ابواب، قب JA، ۱۸۶۱ء، ۱: ۲۰۱، حاشیہ ۲ و ۱۸۶۶ء، ۱: ۴۴۷؛ (۶) Phillot: *Bibliomancy, Divination, Superstitions amongst the Persians*، در *Journ. As. Soc. of Bengal*، ۱۹۰۶ء، ۲: ۳۹۹ بعد؛ (۷) *Bulletin de la Société de Geographie d Oran* (۱۹۰۸ء)، ج ۲۸، شمارہ ۱۔

(گولٹ تسیہر [وسید نذیر نیازی])

---

* **اَستَرآباذ:** اَستَرآباد (اِستراباد، در سمعانی: الانساب)۔

ایران میں ایک شہر جو بحیرۂ خزر (Caspian Sea) کے جنوب مشرقی گوشے سے تقریبًا ۶۳ میل مشرق میں ۳۶° درجے ۴۹′ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۵۴° درجے ۲۶′ دقیقے طول البلد مشرقی (گرین وچ) پر قرہ صُو کی ایک معاون ندی

کے کنارے واقع ہے۔ یہ سطحِ سمندر سے ۳۷۷ فٹ بلند ہے اور کوہستانی سلسلے کی زیریں پہاڑیوں سے، جو البُرز کی ایک شاخ ہیں، تین میل کے فاصلے پر ہے۔ یہ شہر ایک میدان میں واقع ہے، جو شمال کی سمت میں ترکمان گیاہی میدانوں (steppes) سے جا ملتا ہے۔ اَسْتَراباذ اب گُرگان کہلاتا ہے (اسے شمال مشرق کی جانب واقع قرونِ وسطٰی کے گُرگان — عربی: جُرجان — سے ملتبس نہ کرنا چاہیے).

اس شہر کی اسلام سے پہلے کی تاریخ معلوم نہیں اور یہ بھی یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ اسلام سے پہلے موجود تھا، اگرچہ Mordtmann، در .SB Bayr. AK، ۱۸۶۹ء، ص ۵۳۶، کے خیال میں یہ وہی شہر ہے جو قدیم زمانے میں زَدْرَکارتا (Zadrakarta) کہلاتا تھا۔ اس کے نام کا اشتقاق بھی غیر واضح ہے۔ عوام کے نزدیک اس نام کی نسبت فارسی لفظ ''ستارہ'' یا ''اَسْتَر'' (بمعنی خچر) سے ہے، چنانچہ اس شہر کی ابتدا کے بارے میں اسی مناسبت سے کچھ حکایتیں بھی بیان کی جاتی ہیں.

اسلامی وقتوں میں اَسْتَراباذ گرگان کے صوبے میں دوسرے درجے کا شہر تھا اور اسے بھی دارالسلطنت گرگان ہی کے سے حالات سے واسطہ پڑتا رہا۔ اس صوبے پر خلیفۂ ثالث [حضرت] عثمان[رض] کے عہد میں عربوں نے تاخت کی (البلاذری: فتوح، ص ۳۳۴) اور پھر حضرت [امیر] معاویہ[رض] کے عہدِ حکومت میں سعد بن عثمان نے؛ لیکن جب تک یزید بن المہلّب نے ۹۸ھ/ ۷۱۶ء میں اس علاقے کے حکمران ترکوں کو شکست نہ دی وہ فتح نہ ہو سکا۔ ایک روایت یہ ہے کہ اَسْتَراباذ کی بنیاد اسی یزید نے ایک گاؤں کی جاے وقوع پر رکھی تھی، جو اَسْتَرَک کہلاتا تھا.

اموی اور عبّاسی دونوں خلافتوں کے دوران میں گرگان میں اکثر بغاوتیں ہوتی رہیں۔ مؤرّخین شاذ و نادر ہی کبھی استراباذ کا ذکر کرتے ہیں اور جغرافیہ نویس بھی اس کے بارے میں بہت کم معلومات مہیّا کرتے ہیں۔ الاِصْطَخْری، ص ۲۱۳، کے بیان کے مطابق یہ ریشم کا ایک مرکز تھا۔ بحیرۂ خزر پر استراباذ (اور گرگان) کی بندرگاہ اَبَسْکُون ایک اہم تجارتی مرکز تھی۔ حدود العالم، ص ۱۳۴، میں بیان کیا گیا ہے کہ استراباذ کے لوگ دو زبانیں بولتے تھے، جن میں سے ایک غالبًا اس مقامی بولی میں محفوظ ہے، جو حروفی فرقے کے لوگ استعمال کرتے ہیں.

مغلوں کی فتحِ ایران کے بعد استراباذ گرگان کی جگہ اس علاقے کا اہم ترین شہر بن گیا۔ یہ صوبہ آخری ایلخانوں، تیموریوں اور مقامی ترک قبائلی سرداروں کے مابین جنگ و جدال کا میدان بنا رہا اور اسی زمانے میں کسی وقت ترکمانوں کے قاجار قبیلے کو استراباذ میں برتری حاصل ہو گئی۔ ان میں سب سے پہلا قاجاری خان آغا محمد استراباذ میں پیدا ہوا تھا۔ شاہ عباس اوّل، نادر شاہ اور آغا محمد ان سب نے استراباذ میں عمارتیں بنائیں۔ گیاہی میدانوں میں واقع ہونے کی وجہ سے اس شہر کو ترکمانوں کی تخت و تاراج سے برابر نقصان پہنچتا رہا.

استراباذ میں بہت سی مسجدیں اور درگاہیں تھیں (دیکھیے رابینو Rabino، نیچے) اور وہ دارالمؤمنین کہلاتا تھا، غالبًا اس لیے کہ وہاں بہت سے سادات رہتے تھے.

رضا شاہ (پہلوی) کے عہد میں اس شہر کا نام بدل کر گرگان کر دیا گیا اور ۱۹۵۰ء میں اس کے باشندوں کی تعداد تقریبًا پچیس ہزار تھی۔ قدیم آثار شہر میں بہت کم رہ گئے ہیں اور ان میں سے صرف دو قابلِ ذکر ہیں، یعنی [مقبرۂ] امام زادہ نُور اور مسجد گُلشان۔ رابینو (Rabino) نے (نیچے، ص ۷۳-۷۵) اس شہر کی زیارت گاہوں اور کتبوں کی فہرست دی ہے.

قاجار حکمرانوں کے عہد میں استراباذ کا صوبہ شمال کی جانب دریاے گرگان سے محدود تھا، جنوب میں البرز کے پہاڑوں سے، مغرب میں بحیرۂ خزر اور مازندران سے اور مشرق میں جاجَرم کے ضلعے سے۔ ضلع (شہرستان) استراباذ مقابلۃً چھوٹا تھا۔ اس صوبے کو دو حِصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہاڑی علاقہ اور میدان۔ اوّل الذّکر میں پانی کی افراط کے ساتھ درخت بکثرت ہیں، بحالیکہ مؤخّر الذّکر بھی زرخیز اور بعض جگہ دلدلی ہے، لیکن شمال کی طرف یہ ریگستان میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہاں گیہوں اور تمباکو کی کاشت وسیع پیمانے پر ہوتی ہے۔ آبادی مخلوط ہے، اس طرح کہ پہاڑی علاقے اور شہروں میں فارسی بولنے والوں کی اکثریت ہے اور میدانوں میں زیادہ تر ترکمان آباد ہیں.

مآخذ: (۱) استراباذ کی ایک تاریخ کسی ادریسی (م ۴۰۵ھ/ ۱۰۱۴ء) نے لکھی تھی، جو باقی نہیں رہی (دیکھیے براکلمان (Brockelmann): تکملہ، ۱: ۲۱۰)؛ (۲) H. L. Rabino: *Māzandarān and Astarābād*، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۷۱-۷۵؛ (۳) یاقوت، ۱: ۲۴۲؛ (۴) G. Melgunov: *Das südl. Ufer des Kaspischen Meeres*، لائپزگ ۱۸۶۸ء، ص ۱۰۱-۱۲۴؛ (۵) J. de Morgan: *Mission scientifique en Perse*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۱: ۸۲-۱۱۲؛ (۶) Le Strange، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ گرگان کے شہر اور صوبے سے متعلّق حالیہ معلومات کے لیے دیکھیے (۷) فرهنگ جغرافیای ایران، طبع رزم آرا، ج ۳، تہران ۱۹۵۱ء، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ (۸) شہر کا ایک نقشہ رہنمای ایران، تہران ۱۹۵۲ء، ص ۲۰۵، میں درج ہے؛ دیکھیے نیز (۹) مقالۂ استراباد، در دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۹۵۲ء، ص ۲۱۴۳-۲۱۴۶.

(R. N. Frye فرائی)

الاَسْتَرابادی: کئی مسلمان علما کی نسبت، جن میں رضی الدین اَسْتَرابادی ✱ اور رکن الدین استرابادی (دیکھیے نیچے) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ یاقوت اَسْتَراباذ کے بیان میں کہتا ہے کہ وہ جملہ علوم میں دستگاہ رکھنے والے دانشوروں کا گہوارہ ہے، اور اس ضمن میں قاضی ابونصر سعد بن محمد بن اسمٰعیل المُطُرَ فی الاَسْتَرابادی (م تقریبًا ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵-۱۱۵۶ء)، امام ابونُعَیم عبدالملک بن عدی الاَسْتَرابادی، تنقیدِ حدیث پر ایک رسالے کے مصنّف (م ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء) اور قاضی الحسین بن الحُسَین بن محمد بن الحُسین بن رامِین الاَسْتَرابادی، سیر و سیاحت کے ایک دلدادہ دانشور، جو صوفیوں کی صحبت میں رہتے تھے (۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱-۱۰۲۲ء میں بغداد میں وفات پائی) کا ذکر کرتا ہے۔ صفوی دَور میں متعدد نامور اَسْتَرابادی علما و فضلا گزرے ہیں، جن میں احمد بن تاج الدین حسن بن سیف الدین الاَسْتَرابادی، رسول اللہ[ص] کی ایک سیرت کا

مصنّف، عمادالدین علی الشریف القاری الاَسْتَرابَاذی، قراءت پر ایک رسالے کا مصنّف اور محمد بن عبدالکریم الانصاری الاَسْتَرابَاذی، جس نے عربی علم الاخلاق پر ایک رسالہ تصنیف کیا، شامل ہیں۔ الاَسْتَرابَاذی کی نسبت بعض مقابلۃً کم معروف علما کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے کہ الحسن بن احمد الاَسْتَرابَاذی نحوی اور لغوی، اور محدّث محمد بن علی۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۴۲؛ (۲) Storey، ص ۴۲، ۱۷۷، ۱۹۲؛ (۳) السیوطی: بغیة الوعاة، القاہرة ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۲۱۸؛ (۴) Ethe': *Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office*، اوکسفرڈ ۱۹۰۳ء–۱۹۳۷ء، ص ۲۴، ۸۲۶–۸۲۷ (شمارہ ۱۱۶۲)؛ (۵) Loth: *Catalogue of Arabic MSS. in the Library of the India Office*، لنڈن ۱۸۷۷ء، ۱: ۲۵۸؛ (۶) محمد بن اسمٰعیل ابوعلی الحائری: منتهی المقال (طبع سنگی، تہران ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء؛ محمد بن علی الاستراباذی: منهج المقال اس کے ایک ضمیمے کے بطور شائع کی گئی ہے)؛ (۷) علی اکبر دہ خدا: لغت نامہ، تہران ۱۳۳۲ھ/۱۹۵۳ء، بذیل مادۂ استراباذی.

(A. J. MANGO)

----

* **الاَسْتَرابَاذی:** رضی الدین محمد بن الحسن، ابن الحاجب کی معروف العام نحوی تصنیف الکافیة پر ایک مشہور و معروف شرح کا مصنّف۔ السیوطی، جو اس شرح کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے اسے بے مثل قرار دیتا ہے، یہ اعتراف کرتا ہے کہ اسے رضی الدین کی زندگی کے بارے میں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ اس کی یہ تصنیف ۶۸۳ھ/۱۲۸۴–۱۲۸۵ء میں مکمّل ہوئی اور یہ کہ از روے روایت رضی الدین نے ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء یا ۶۸۶ھ/۱۲۸۸ء میں وفات پائی۔ اس نے ایک کم تر معروف شرح ابن الحاجب کی الشافیة پر بھی لکھی تھی۔ قاضی نوراللہ شوشتری تمہیدی دعا میں ایک حوالے کا تاویلاً یہ مطلب سمجھتا ہے کہ الکافیة کی شرح نجف میں لکھی گئی تھی، لیکن لفظ حرم سے، جو عربی نسخے میں ہے، مکۂ [مکرّمہ] بھی اتنی ہی موزونیت سے مراد ہو سکتا ہے، جہاں السّیوطی نے رضی الدین کی تاریخ وفات کے بارے میں معلومات حاصل کی تھیں۔ بہرحال اس میں کوئی شبہہ نہیں معلوم ہوتا کہ رضی الدین شیعی تھا۔

مآخذ: (۱) السُّیُوطی: بغیة الوُعاة، القاہرة ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۲۴۸؛ (۲) محمد بن الحسن الحُرّ العامِلی: اَمَل الآمِل، طبع سنگی، تہران ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۵ء، ص ۶۱؛ (۳) قاضی نوراللہ شُوشتری، مجالس المؤمنین، مجلس پنجم؛ (۴) براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۲۱، ۳۰۳، ۳۰۵ و تکملہ، ۱: ۵۳۲، ۵۳۵، ۷۱۳؛ (۵) M. S. Howell: *A Grammar of the Classical Arabic Language*، الٰہ آباد ۱۸۹۴ء، مقدمہ، ص xi۔ الکافیة پر رضی الدین کی شرح قاہرہ میں ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔

(A. J. MANGO)

----

* **الاَستراباذی:** رکن الدین الحسن بن محمد بن شرف شاہ العلوی، معروف بہ ابوالفضائل رکن الدین، ایک شافعی عالم، جو زیادہ تر الحاجب کی نحوی تصنیف الکافیة پر اپنی شرح کی وجہ سے مشہور ہے۔ یہ شرح، جس کا نام الوافیة ہے، المتوسط (= درمیانی) بھی کہلاتی ہے، کیونکہ تین شرحوں میں سے یہ دوسری ہے۔ السّیوطی تاریخ بغداد سے ملحقہ محمد بن رافع کے ضمیمے سے نقل کرتے ہوئے (یہ عبارت ۱۹۳۸ء کے مختصر بغدادی نسخے میں شامل نہیں) کہتا ہے کہ مراغہ میں، جہاں وہ فلسفہ پڑھاتا تھا اور جہاں اس نے طوسی کی تجرید العقائد اور قواعد العقائد پر شرحیں تالیف کیں، اسے نصیرالدین طوسی [رکّ بآن] کی سرپرستی حاصل رہی۔ ۶۷۲ھ/۱۲۷۴ء میں وہ طوسی کے ہمراہ بغداد گیا اور اسی سال اپنے مربّی کی وفات کے بعد موصل میں مقیم ہو گیا، جہاں اس نے نوریّہ مدرسے میں پڑھایا اور ابن الحاجب پر اپنی شرح لکھی۔ موصل سے وہ سلطانیہ چلا گیا، جہاں اس نے فقہ شافعی کا درس دیا۔ اس کی وفات ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء یا ۷۱۸ھ/۱۳۱۸–۱۳۱۹ء میں واقع ہوئی (*Bibliothèque Nationale* کے دو مخطوطوں میں اس کا سنہ وفات ۷۱۷ھ/۱۳۱۷–۱۳۱۸ء اور ۷۱۸ھ/۱۳۱۹–۱۳۲۰ء درج ہے)۔ رکن الدین اپنی منکسر المزاجی کے لیے، نیز اس احترام کی وجہ سے مشہور تھا جو مغل دربار میں اسے حاصل تھا۔

مآخذ: (۱) السُّیُوطی: بغیة الوعاة، ص ۲۲۸؛ (۲) السُّبکی، طبقات الشافعیة الکبری، القاہرة ۱۹۰۶ء، ۶: ۸۶؛ (۳) Ethé: *Catalogue of Persian MSS. in the Library of the India Office*، اوکسفرڈ ۱۹۰۳–۱۹۳۷ء، ص ۸۲۴–۸۲۶ (شمارہ ۱۱۶۲)؛ (۴) وہی مصنّف: *Arabic MSS. in the British Museum*، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۹۴۶؛ (۵) de Slane: *Bibliothéque Nationale Catalogue des Manuscrits Arabes*، پیرس ۱۸۸۳–۱۸۹۵ء، ص ۲۳۶۹، ۴۰۳۷؛ (۶) براکلمان (Brockelmann)، ۱: ۳۰۵ و تکملہ، ۱: ۵۳۶؛ (۷) M. S. Howell: *A Grammar of the Classical Arabic Language*، مقدمہ، ص v۔

(A. J. MANGO)

----

* **اَسْتَراخان:** شہر اور ضلع۔ شہر دریاے وولگا (Volga) کے بائیں کنارے پر اس مقام سے تقریبًا ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے، جہاں یہ دریا بحرِ خزر (Caspian Sea) میں جا کر گرتا ہے؛ جاے وقوع: ۴۶ درجے ۲۱ دقیقے شمال، ۴۸ درجے ۲ دقیقے مشرق؛ معمولی سطح سمندر سے ۲۰ء۷ میٹر نیچے، بحرِ خزر کی سطح سے ۶ء۷ میٹر بلند۔ ابنِ بطُوطہ (۲: ۴۱۰–۴۱۲)، جو ۱۳۳۳ء میں یہاں سے گزرا تھا، پہلی مرتبہ ایک ایسی نو آبادی کا ذکر کرتا ہے جس کے بارے میں قیاس ہے کہ اس کی بنیاد ایک زائرِ مکّہ نے رکھی تھی اور اس کی دینداری کی شہرت کی وجہ سے یہ ضلع سرکاری لگان سے مستثنٰی کر دیا گیا تھا۔ اسی سے یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نام کی توجیہ ہوتی ہے — یعنی حاجی ترخان (مغلوں میں بعد کے زمانے میں ترخان سے مراد وہ شخص ہوتا تھا جو لگان سے مستثنٰی ہو، یعنی کوئی امیر)۔ اس نام کی دوسری شکلیں یہ ہیں:

Cytrykań یا Zytrykhań؛ امبرکانترینی (Ambr. Contarini) کے بیان (۱۴۸۷ء) میں: Citricano؛ نیز ترکی-تاتاری مآخذ میں: اَژدرخان اور اَشْتراخان۔ شہر کی آبادی دریاے وولگا کے داہنے کنارے پر شیرینی (Shareniy) یا ژرینی (Žareniy) پہاڑی کے اوپر واقع تھی۔ سب سے پہلے سکّے جو یہاں دستیاب ہوے ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۴-۱۳۷۵ء اور ۷۸۲ھ/ ۱۳۸۰-۱۳۸۱ء سے شروع ہوتے ہیں۔ (۷۷۷ھ/ ۱۳۷۵-۱۳۷۶ء: Chr. Frähn: *Münzen d. Chane,* etc.، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۲ء، ص ۲۲، شمارہ ۱۰۲؛ وہی مصنف: *Recensio,* etc.، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۲۶ء، ص ۳۰۰، عدد ۱؛ A. K. Markov: *Inv. Katalog*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، ص ۸۶۰: ۱۳۸۰-۱۳۸۱ء؛ وہی کتاب، ص ۷۶۴؛ P. S. Savel'ev: *Monety Džučidov*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۸ء، ۲: ۱۸، شمارہ ۴۱۶؛ نیز عجائب خانۂ قیصر فریڈرک (Kaiser- Friedrich Museum)، برلن، میں ایک نمونہ موجود تھا)۔ ۷۹۸ھ/ ۱۳۹۵-۱۳۹۶ء کے موسم سرما میں تیمور نے اس شہر اور سراے [رک بآن] (شامی: ظفرنامہ، طبع Tauer، ۱: ۱۵۸-۱۶۲) دونوں کو تباہ کر دیا۔ مؤخّر الذکر شہر کے برعکس استراخان دوبارہ آباد ہو گیا اور بالآخر ایک تجارتی مرکز کے طور پر اس نے اپنی اہمیت ازسرِنو حاصل کر لی۔ اس دوران میں اپنے ہمسایہ خزر شہر اِتل (اَتل) [رک بآن] کی طرح، جس نے اس سے پہلے یہ حیثیت حاصل کر لی تھی، وہ آخر کار بحرِ خزر اور اس کے نواحی علاقوں کی تجارت کا مرکز بن گیا۔

۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء میں اَلتون اردو (Golden Horde) (دیکھیے باتو، خاندان (Bātūids) کے زمانۂ زوال کے دوران میں استراخان میں نوغائی امیروں کا ایک تاتاری حکمران خاندان متمکّن ہو گیا، جس کی ابتدا تاتارخان کوچُوک محمد سے ہوئی تھی۔ جس علاقے پر خان قاسم (۸۷۱ھ/ ۱۴۶۶ء-۸۹۶ھ/ ۱۴۹۰ء) اور اس کا بھائی خان عبدالکریم (روسی اور پولی زبان میں Ablumgirym، ۸۹۶ھ/۱۴۹۰ء- ۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء) حکومت کرتے تھے وہ موجودہ سٹاوروپول (Stavropol)، اورنبرگ (Orenburg)، (Čkalov)، سمارہ (Kuybïshev) اور سراٹوف (Saratov) تک پھیلی ہوئی مملکت پر محیط اور مختلف اُلُوسوں میں منقسم تھا۔ یہاں کے باشندے اپنی گزر اوقات زیادہ تر مویشیوں کی پرورش، شکار اور ماہی گیری سے کرتے تھے۔ بیگوں سے تنازعات کے بعد خانوں کی بسرعت تبدیلی اور کریمیا کے تاتاریوں اور نوغائیوں کی مداخلت نے اس خانی سلطنت کو مشکلات میں مبتلا کر دیا۔ خان عبدالرحمٰن (۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء-۹۴۵ھ/ ۱۵۳۸ء) نے ان کے اور عثمانلی ترکوں کے خلاف روسی زار (Czar) سے مدد مانگی (خانوں کی فہرست کے لیے دیکھیے زمباور (Zambaur)، ص ۲۴۷ اور ان کے شجرۂ نسب کے لیے کتاب مذکور، ص ۲۴۱)۔

۹۶۲ھ/ ۱۵۵۴ء میں اس خانی سلطنت کو (جو ۹۵۱ھ/ ۱۵۴۴ء سے یمغور چای یا یمغورچی کے زیرنگیں تھی) روسیوں نے فتح کر لیا۔ چونکہ خان درویش علی (روسی میں دربیش) نے، جسے انھوں نے نامزد کیا تھا، کریمیا کے تاتاریوں اور نوغائیوں سے اتّحاد کر لیا تھا، اس لیے اسے ۹۶۴ھ/ ۱۵۵۶-۱۵۵۷ء میں معزول کر دیا گیا اور اس ریاست کو روسی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ روسیوں کے علاوہ اس ملک میں قلموق [رک بآن] آ کر آباد ہو گئے۔ ان میں سے جو لوگ دریاے وولگا کے مشرق میں رہتے تھے وہ ۱۷۷۰-۱۷۷۱ء میں مشرقی ممالک کو واپس چلے گئے، بحالیکہ جو دریاے وولگا کے مغرب کی جانب آباد ہوے تھے انھیں ۱۹۴۴-۱۹۴۵ء میں وہاں سے نکال دیا گیا۔ اس کے بعد روسیوں کی اجازت سے قازق [رک بآن] ۱۸۰۱ء سے وہاں آ گئے۔ ۱۷۵۰ء میں آبادی کا تناسب قائم رکھنے کے لیے پچیس ہزار افراد، جو استراخانی قازق (Cossack) کہلاتے تھے، وہاں آباد کیے گئے۔ (جدید تنظیم ۱۸۱۷ء میں؛ ان کی جمعیت (Corporation) ۱۹۱۹ء میں منسوخ کر دی گئی)۔ ۱۷۱۷ء میں روسیوں نے استراخان کی حکومت (Gouvernement) قائم کی۔ ۱۷۸۵ء سے لے کر ۱۸۳۲ء تک یہ علاقہ قفقاز سے متعلق رہا۔ استراخان کی ازسرنو قائم شدہ حکومت میں ۱۸۶۰ء میں نئے علاقے شامل کر دیے گئے (دو لاکھ آٹھ ہزار ایک سو انسٹھ، دوسرے تخمینوں کے مطابق دو لاکھ چھتیس ہزار پانسو بتیس مربع کیلومیٹر)۔ ۱۹۱۸-۱۹۲۰ء میں یہ علاقہ جمہوریۂ سوویٹ روس کا ایک جزو بن گیا اور ۲۷ دسمبر ۱۹۴۳ء سے (قلموق مملکت کے خاتمے کے بعد) یہ ایک چھیانوے ہزار تین سو مربع کیلومیٹر رقبے کا صوبہ (oblast) چلا آتا ہے۔

۱۵۵۸ء میں روسیوں نے استراخان کو دریا کے بائیں کنارے پر سات میل نیچے کی طرف دوبارہ تعمیر کیا اور اس وقت سے لے کر اس میں ہمیشہ روسی آبادی کی خاصی بڑی اکثریت رہی ہے۔ یہاں ایک تاتاری اور ایک ارمنی نواحی بستی تھی۔ سولھویں صدی کے ہندوستانی آباد کار تاتاریوں میں مل جل گئے (''Agryžans'')۔ ۱۵۶۹ء میں ایک ترکی-کریمیائی-تاتاری فوج نے اس شہر کو خطرے میں ڈال دیا (قب احمد رفیق: بحر خزر- قرہ دینز قنالی واژدرخان سفری، در *TOEM*، ۸: ۱-۱۴؛ خلیل اینالجک: عثمانلی روس رقابتگ منشأی وڈون وولگا قنالی تشبثشی، در *Bell.*، ۱۹۴۸ء، ص ۳۴۹-۴۰۲؛ قب نیز قازان)، اس لیے ۱۵۸۲ء میں روسیوں نے ایک پتھر کی فصیل اور ۱۵۸۹ء میں ایک قلعہ تعمیر کیا۔ اس کے باوجود تاتاری اور قازق بار بار اس شہر کو تاخت و تاراج کرتے رہے (بالخصوص Steńka Razin، ۱۶۶۷-۱۶۶۸ء)؛ علاوہ ازیں زلزلوں اور وباؤں سے بھی اسے برابر نقصان پہنچتا رہا۔ یہ شہر ۱۷۲۲ء سے ۱۸۶۷ء تک بحر خزر کے لیے بحری بندرگاہ تھا (اس کے بعد سے باکو)۔ ۱۹۱۸-۱۹۲۱ء کی خانہ جنگی کے دوران میں ایک بحری بیڑہ یہاں سے مصروف کار رہا۔ ۱۸۹۷ء میں استراخان کے باشندوں کی تعداد ایک لاکھ تیرہ ہزار ایک تھی۔ ان میں بارہ ہزار مسلمان تھے، ایرانی، تاتاری وغیرہ، اور چھے ہزار دوسو ارمن، یہاں چھے شیعی مساجد، ایک سنّی مسجد، تہتّر مدرسے اور تین مکتب تھے۔ ۱۹۳۹ء میں اس شہر میں دو لاکھ ترپن ہزار چھ سو پچپن (۲۵۳۶۵۵) باشندے

تھے اور دس سے زائد تاتاری مدارس اور متعدّد تاتاری اخبارات۔ سوویٹ یونین کے لیے اس کی زیادہ تر اہمیّت بحرِ خزر میں جہازوں کے مقامِ روانگی کے طور پر اور مچھلی کی تجارت (بشمول کاویار (caviar) سمندری جانوروں کی چربی (blubber) کے کارخانوں کے) اور ماہی گیری کی وجہ سے ہے۔

مآخذ: (۱) آ ترکی، بذیل مادّہ (از R. Rahmeti Arat)؛ (۲) Brock-haus-Efron: *Entisklop. Slovár*، ۲/۲، ۳: ۳۴۹ – ۳۶۶، ضمیمہ ۱: ۱۶۸؛ (۳) *Bol'shaya Sovetskaya Entisiklopediya*، طبع اوّل، ۳: ۶۵۱ – ۶۵۲؛ طبع ثانی، ۳: ۲۷۸ – ۲۹۰؛ (۴) A. N. Shtyl'ko: *Illyustrirovannaya Astrakhań. Očerki proshlago i nostoyashčego goroda*، سراٹوف (Saratov) ۱۸۹۶ء؛ (۵) *Astrakhan i Astrakhanskaya guberniya*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۲ء؛ (۶) *Astrakhan. Spravočenaya kniga*، سٹالین گراڈ ۱۹۳۷ء؛ (۷) G. Peretyatkovič: *Povolž'e v 15-16 vekakh*، ماسکو ۱۸۷۷ء؛ (۸) P. G. Lyubomirov: *Zaselenie Astr-akhanskogo kraya v XVIII v., in Nash Kray*، استراخان ۱۹۲۶ء، شمارہ ۴؛ (۹) W. Leimbach: *Die Sowjetunion*، شٹ گارٹ ۱۹۵۰ء، ص ۲۸۴، ۴۴۹؛ (۱۰) T. Shabad: *Geography of the USSR*، نیو یارک ۱۹۵۱ء، ص ۹۴ – ۲۰۳؛ (۱۱) F. Sperk: *Opyt khronologičeskago ukazatelya literatury ob Astrakhnskom Krae* (۱۴۷۳ – ۱۸۷۷ء)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۲ء۔

(B. SPULER سپولر)

---

* **اِسْتَرغُون:** Esztergom (گُران Gran)، ہنگری میں ایک قلعہ بند شہر، جو دریاے ڈینیوب کے دائیں کنارے پر بوڈاپسٹ سے تقریباً ۸۰ کیلومیٹر شمال مشرق کی جانب واقع ہے۔ ترکوں کے عہدِ حکومت میں یہ اسی نام کی سنجق کا سب سے بڑا شہر تھا۔

اس مقام کا نام Esztergom اصلاً فرانکی (Frankish) بیان کیا جاتا ہے (osterringun = مشرقی قلعہ)۔ جرمن میں اس جگہ کا نام گُران (Gran) ہے، لاطینی میں سٹرِیگونیم (Strigonium)، سلووینی (Slovinian) میں اوسٹری ہوم (Ostrihom) اور ہنگاروی میں استرگوم (Esztergom) یا استرگون (Esztergon)۔ ترکی میں اس کی متعدّد شکلیں ہیں، مثلاً استرغون، اوسترغون، اوسترغوم وغیرہ۔

اَرْپَد (Arpad) خاندان کے عہدِ حکومت میں گران کئی بار شاہی مسکن رہا۔ سلطنتِ ہنگری کا بانی سٹیفن اوّل (Stephen I) (سینٹ سٹیفن) یہیں پیدا ہوا تھا اور اسی دور میں یہ ہنگری کے اُسقفِ اعظم (یعنی سٹیفن اوّل کی قائم کردہ دس اسقفیتوں کے صدر) کا مستقر بھی تھا اور پھر تقریباً ۱۲۰۰ء میں بلاشرکت غیرے اسی کے قبضے میں آ گیا۔

فتحِ بودا (Buda) (۹۴۸ھ/۱۵۴۱ء) کے بعد گران کا نام تاریخ ترکیہ کے صفحات پر نظر آنے لگا۔ بودا اس وقت ایک سرحدی قلعہ تھا، چنانچہ اسے محفوظ بنانے کے لیے سلطان سلیمان نے اپنی افواج کو گران فتح کرنے کا حکم دیا، جو صرف دو ہفتوں کے محاصرے کے بعد ترکوں کے ہاتھ آ گیا (۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء)۔ اس محاصرے کے تفصیلی حالات کے ترکی مآخذ یہ ہیں: جلال زادہ مصطفٰی (جس کا ترجمہ مخطوطۂ وی انا سے J. Thūry نے *Török Történtirók* [ترک مؤرّخین] میں کیا، بوڈاپسٹ ۱۸۹۶ء، ۲: ۲۴۴ بعد اور سنان چاؤش (وہی کتاب، ۲: ۳۲۵ بعد).

۱۰۰۲ھ/۱۵۹۴ء میں گران کو ترکوں سے چھیننے کی کوشش کی گئی، جو ناکام رہی (اس لڑائی میں ہنگرویوں کی طرف سے ہنگری کا ممتاز غنائی شاعر B. Balassi مارا گیا)، تاہم ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء میں گران پر دھاوا کامیاب رہا اور وہ یوں کہ مدافعینِ قلعہ کے پانی اور خوراک کے ذخائر ختم ہو جانے پر ترکوں کی حفاظتی فوج نے بغاوت کر دی اور محاصرین کے کماندار نکولس پالفی (Nicholos Pálffy) کو (جسے اولیاء چلبی نے مِقلوش [ہنگاروی: مکلوس Miklós] لکھا ہے، ۶: ۲۵۸) چند شرائط منظور کر کے قلعے پر قابض ہونے کا موقع مل گیا۔ بعد ازاں ترکوں نے متعدّد بار قلعہ واپس لینے کی کوشش کی اور انجام کار ۱۶۰۵ء میں وزیر اعظم لالا محمد پاشا، جس نے دس سال قبل "یہ قلعہ مِقلوش کے زیر حفاظت دے دیا تھا" (اولیاء چلبی، ۶: ۲۵۹)، اسی طرح کچھ شرائط منظور کر کے قلعہ واپس لینے میں کامیاب ہو گیا۔ ان محاصروں کی تاریخ ترکوں کے ہاں پچوی (۲: ۱۷۵ بعد و ۳۰۱ بعد)، جو قلعے کی یکے بعد دیگرے اطاعت گزاری کی گفت و شنید کے دونوں موقعوں پر بذاتِ خود موجود تھا، اور ــ چند غیر اہم بیانات سے قطع نظر ــ اولیاء چلبی (۶: ۲۵۷ بعد) نے قلمبند کی ہے۔ اسی طرح یہ ہنگرویوں کے ہاں M. Istvānffy: *Historia-rum de Rebus Ungaricis*، باب ۳۴، کولون ۱۶۲۲ء، میں ملتی ہے۔ J. Thury اور G. Gömöry کے تازہ مطالعات *Hadtörténelmi Közlemények* [مراسلات دربارۂ تاریخ حربی]، ۱۸۹۱ء و ۱۸۹۲ء، میں ملیں گے۔

اس کے بعد ۱۰۹۴ھ/۱۶۸۳ء تک قلعۂ مذکور پر ترکوں کا قبضہ بلا تشویش و خطر قائم رہا۔ ۱۶۸۳ء کے موسم خزاں میں کچھ زیادہ لڑے بھڑے بغیر ایک سمجھوتے کے تحت گران پر "قیصریوں" (Imperialists) کا قبضہ ہو گیا۔ اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے ترکوں کی کوششیں بار آور نہ ہوئیں۔ گران، یعنی استرغون، ترکوں کے ہاں ایک ضرب المثل شہرت کا حامل ہے (اخبار یکِی صباح، مؤرخہ ۱۹ اپریل ۱۹۵۶ء، کے پہلے صفحے پر ایک قلعے کی تصویر شائع ہوئی تھی، جس کے اوپر چھپا تھا: "استرغون قلعہ سی"۔ اس کے ساتھ ہی بطورِ عنوان عبارتِ ذیل درج تھی، جس کا اشارہ میندریس کی حکومت کی طرف تھا، جو اس وقت تک بہت مستحکم طور پر قائم تھی: "میندریس قلعۂ استرغون [کی طرح مستحکم] ہے")؛ لیکن یہ بتانا مشکل ہے کہ یہ شہرت گران سے متعلق کن واقعات پر مبنی ہے۔

۹۷۳ھ/۱۵۶۵ء اور ۹۹۱ھ/۱۵۸۲ء کے دوران کے گران کے کوئی دس سال کے دفاترِ مقاطعہ اب تک موجود ہیں (وی انا، فہرست فلوگل، شمارہ ۱۳۵۹ء)

ان میں گران سے تعلق رکھنے والے مندرجۂ ذیل جغرافی نام درج ہیں: قلعۂ بالا، قلعۂ زیر، اِسکِلۂ بالا، اِسکِلۂ زیر، ایلیجہ، وَروِش کبیر، وروِش صغیر (یا وروِش بزرگ و وروِش کوچک)؛ تاہم ان دفاتر میں تحریر ہے کہ قلعۂ بالا، اصل شہر اور چِگِر دِلن کی مضافی بستی میں واقع تین مساجد کے ملازمین کو تنخواہیں سرکاری خزانے سے ملتی تھیں۔ اولیاء چلبی (۶: ۲۷۱، ۲۷۲) نے ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳ء میں اپنی سیاحتِ گران کا حال بیان کرتے ہوے مسلمانوں کی کئی مساجد اور ان میں سے چند ایک کے بانیوں کے بارے میں اطلاعات فراہم کی ہیں۔

دریاے ڈینیوب کے بائیں کنارے پر چِگِر دِلن یا چِگِر دِلن پارکنی (=''جگر چھیدنے والا''، ''جگر چھیدنے والا قلعہ''، جس سے آگے چل کر ہنگاروی نام Párkány ماخوذ ہوا) کا مورچہ بھی قلعۂ گران سے متعلّق تھا۔ بعد ازاں اس سنجق میں جو جغرافی توسیع ہوئی وہاں جانے کا راستہ یہیں سے شروع ہوتا تھا۔

بقول اولیاء چلبی (۶: ۲۷۳) لالا محمد پاشا ہی نے دریاے ڈینیوب کے دائیں کنارے پر گران کے بیرونی دفاعی استحکامات، یعنی سنتاماس (Szentamás) کا پہاڑی قلعہ تعمیر کرنے کا حکم دیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اسی نے اس کا نام تپہ دِلن (=سر چھیدنے والا) رکھا تھا (اسی نام کا ایک مقام البانیا میں بھی موجود تھا، قب تپہ دِلن لی علی پاشا)۔

تقریباً ۱۵۷۰ء سے ترکوں کا مرتّب کیا ہوا گران کے گھروں کا ایک جائزہ بھی محفوظ چلا آتا ہے (وی انا، فہرست کرافٹ (Krafft)، عدد ccxc)۔ اس جائزے میں مسلمانوں اور ان سے کم تعداد میں کلیساے یونان کے پیرو مسیحیوں (Orthodox؛ Pravoslav) کو مالکانِ مکانات دکھایا گیا ہے، لیکن ان میں کسی ہنگروی کا نام نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں گران میں ہنگروی رہتے ہی نہیں تھے۔

استرغون کی سنجق کا قیام ۹۵۰ھ/۱۵۴۳ء میں قلعہ فتح ہو جانے کے بعد عمل میں لایا گیا۔ اوّل اوّل ابتدائی طور پر یہ سنجق ڈینیوب کے دائیں کنارے پر واقع تقریباً تیس دیہات پر مشتمل تھی، لیکن پھر یہ ڈینیوب کے بائیں کنارے پر چِگِر دِلن کے مورچے سے باہر کی جانب پھیلنے لگی تا آنکہ سنجق بیگوں کی توسیعی سرگرمیوں کی بدولت اس کی حدود شمال اور مغرب میں دور تک پہنچ گئیں اور سنجق کا صدر مقام گران اصل انتظامی علاقے کی اندرونی سرحد پر نظر آنے لگا (ہنگری میں اسی نمونے کی توسیع کی اور مثالیں بھی ملتی ہیں، مثلاً صولنوق (Szolnlok، Ṣolnoḳ) اِستُلنی بلغراد (Istulni Belghrad) اور سغت Szigetvár (Sigeth) کی سنجقیں کہ ان میں سے ہر سنجق اپنے صدر مقام کے نام سے موسوم ہوگئی تو بتدریج یہ شہر بالآخر اصل انتظامی علاقے کی اندرونی سرحد پر آ گیا)۔ اسی طرح جو ''مالیاتی سرحد'' اور علاقائی انتظامیہ وجود میں آئی اسے آسٹریویوں نے، جو اب روز بروز قوت پکڑ رہے تھے اور ہنگروی سلطنت نے تسلیم نہیں کیا، جس کا یہ نتیجہ نکلا کہ کئی دیہات دو مالکوں کو مالیہ ادا کرتے تھے۔ اس صورتِ حال کے باعث سولھویں صدی عیسوی کے آخر سے بے شمار مناقشات پیدا ہوے۔

اس سنجق کے کئی مالیے کے رجسٹر (''تحریر'') استانبول میں محفوظ ہیں، بلکہ ایک رجسٹر، جو ۱۵۷۰ء سے شروع ہوتا ہے، برلن میں بھی ہے (برلن، پُرشین سٹیٹ لائبریری، Nachtr. I، Pet. II)۔ برلن میں جو مالیے کا رجسٹر ہے وہ ہنگروی میں بھی دستیاب ہے (L. Fekete: *Az Esztergomi Szandzsák 1570. évi adóösszeírása* [''رجسٹر مالیہ، سنجق گران، بابت ۱۵۷۰ء''] بوڈاپسٹ ۱۹۴۳ء)۔ اس رجسٹر کی رو سے سنجق میں بارہ ''وروِش'' یعنی شہر تھے، تین سو پینسٹھ دیہات (قریے) اور ترانوے مزروعہ اراضی کے متروک قطعات (puszta، مزرَعَہ)، جن کے گھروں (خانہ) کی مجموعی تعداد ۴۲۰۶ تھی۔ متعدّد دیہات دو مالکوں کو مالیہ ادا کیا کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ گران کے اسقف اعظم نکولس اولاہ (Nikolaus Oláh) نے ۱۵۸۰ء کے لگ بھگ نیارہِد (Nyarhid) نام کی بستی کے نواح میں ترکوں کی مزید پیش قدمی کو روکنے کی خاطر ایک قلعہ تعمیر کرایا (اجوار (Újvár)، بعد ازاں ایرسک اجوار (Érsekújvár)، جرمن: Neuhaüsel)، جس کا محلِّ وقوع ترکی سنجق کے تقریباً بیچوں بیچ تھا۔ ۱۰۷۴ھ/۱۶۶۳ء میں جب ترکوں نے نیو ہاؤسل (Neuhaüsel) فتح کر لیا تو سنجق گران کے متعدّد دیہات کا الحاق نیو ہاؤسل/اجاور کی نوساختہ بیگلک سے کر دیا گیا۔ ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۳ء میں ''قیصریوں'' کے ہاتھوں گران کی حتمی تسخیر کے بعد گران کی حیثیت بطور سنجق ختم ہوگئی۔

(L. FEKETE)

⊗ **اِستِسقاء**: (پانی طلب کرنا)۔ اِمساکِ باران کی صورت میں بارش کی دعا، جس میں دو رکعت نماز باجماعت ادا کی جاتی ہے۔ صلٰوۃ استسقاء حدیث سے ثابت ہے۔ البُخاری، ابواب الاستسقاء، میں ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے نمازِ استسقا ادا کی اور جیسا کہ ان ابواب میں مذکور ہے آپؐ نے لوگوں (ابواب ۳، ۱۱) حتّٰی کہ مشرکین کی درخواست (باب ۱۲) پر بھی بارش کے لیے دعا فرمائی، بلکہ قحط کے آثار کو دیکھتے ہوے خود بھی دعا کی (باب ۲)۔ پھر یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے یہ دعا کی ہے، مثلاً خطبۂ جمعہ میں (باب ۸)، یا برسرِ منبر (باب ۷)، علی ھذا آبادی سے باہر کھلے میدان میں (ابواب ۱۵ و ۱۶)، جہاں آپؐ قبلہ رو ہو کر اوّل تحویل رِدا کرتے، یعنی اپنی چادر کے دائیں کنارے کو بائیں اور بائیں کو دائیں سے بدل دیتے (ابواب ۱۷ و ۱۸)، پھر دو رکعت نماز ادا کرتے اور اس میں بلند آواز سے قراءت فرماتے (ابواب ۱۶ و ۱۷)۔ آپؐ نے دعاے استسقا میں ہاتھ بھی اٹھائے ہیں (باب ۲۰)، بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ آپؐ نے ہاتھ اٹھائے ہیں تو صرف اسی دعا میں (۲۱)۔

صلٰوۃ استسقا کی مروّجہ شکل یہ ہے کہ کسی امام کی اقتدا میں نماز کے بعد بارش کے لیے دعا کی جائے۔ احادیث میں دعاے استسقا کے الفاظ بھی مذکور ہیں، دیکھیے البخاری، ابواب الاستسقاء، ۲۲؛ النّسائی: سنن، کتاب الاستسقاء، جس

میں نماز استسقا اور اس میں دعا کا تفصیلی بیان موجود ہے، ص ۱۵۴ - ۱۶۴ ؛ نیز دیکھیے الدّارمی: سنن، صلوٰۃ الاستسقاء اور ابن ماجہ: ابواب صلوٰۃ الاستسقاء اور دعاء فی الاستسقاء جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس موقعے پر تواضع، انکساری اور خشوع و خضوع کے ساتھ ساتھ ٹھہر ٹھہر کر دو رکعتیں پڑھیں جیسے عید میں... ایک روز آپؐ استسقا کے لیے نکلے، ہمارے ساتھ دو رکعتیں ادا کیں، بغیر اذان اور بغیر اقامۃ کے۔ پھر خطبہ دیا اور دعا کی قبلہ رُو ہو کر ہاتھ اٹھائے اور اپنی چادر کو دائیں سے بائیں اور بائیں سے دائیں بدل دیا۔ (خَرَجَ مُتَوَاضِعًا مُتَبَذِّلًا مُتَخَشِّعًا مُتَرَسِّلًا مُتَضَرِّعًا فَصَلّٰی رَکْعَتَیْنِ کَمَا یُصَلِّی فِی الْعِیْدِ... خَرَجَ یَوْمًا یَسْتَسْقِیْ فَصَلّٰی بِنَا رَکْعَتَیْنِ بِلَا اَذَانٍ وَّلَا اِقَامَةٍ ثُمَّ خَطَبَنَا وَ دَعَا اللّٰہَ وَ حَوَّلَ وَ جْهَهٗ نَحْوَ الْقِبْلَةِ رَافِعًا یَدَیْهِ، ثُمَّ قَلَّبَ رِدَاءَهٗ الْاَیْمَنَ عَلَی الْاَیْسَرِ وَالْاَیْسَرَ عَلَی الْاَیْمَنِ)۔ ایک دعا کے الفاظ ہیں: اَللّٰهُمَّ اسْتَغِثْنَا غَیْثًا هَنِیْئًا مَرِیْئًا طَبَقًا غَدَقًا عَاجِلًا غَیْرَ رَائِثٍ = اے اللہ ہمیں بارش دے اچھی چھائی ہوئی بکثرت بعجلت بغیر تاخیر کے (حوالۂ مذکور)۔ ایسے ہی امام محمد الباقرؒ سے روایت ہے: [کان] یُصَلِّی الاِسْتِسْقَاء رَکْعَتَیْنِ و یستسقی وَ هُوَ قَاعِدٌ وَقَالَ بَدَأَ بِالصَّلوٰةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ وَجَهَرَ بِالْقِرَاءة (القمّی: من لا یحضرہ الفقیه، کتاب الصلوٰۃ)۔ امام جعفر الصادق فرماتے ہیں: کَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَعَلٰی آلِهٖ وَسَلَّمَ اِذَا اسْتَسْقٰی قَالَ اَللّٰهُمَّ اسْقِ عِبَادَکَ وَ انْشُرْ رَحْمَتَکَ اِلٰی بِلَادِکَ الْمَیْتَةِ (حوالۂ مذکور)۔

یہ خیال کہ صلوٰۃ استسقاء واجب ہے صحیح نہیں، البتہ سُنّت ضرور ہے۔ اسی طرح اس کی ادائگی میں نہ صبح کی قید ہے، نہ کسی خاص لباس کی (ضرورت ہے تو صرف خضوع و خشوع اور اللہ تعالیٰ کے حضور تضرّع کی)، نہ دو خطبوں، نہ کسی روحانی یا جسمانی ریاضت، نہ کسی خاص گانے اور نغمے کی۔ صلوٰۃ استسقاء کا کسی مشرکانہ رسم سے کوئی تعلق نہیں، نہ کسی مسلمان کو ایسا کوئی خیال آ سکتا ہے۔ اسلام میں ''یہود، نصاریٰ اور مجوس کو بھی کسی کھلی جگہ میں نمازِ استسقا پڑھنے کی اجازت ہے۔ اگر وہ ایسا کریں تو مضائقہ نہیں، لیکن نماز میں ناقوس بجانے یا کوئی اور خلافِ شرع رسم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے؛ چنانچہ ابن حزم کہتے ہیں: لَا یُمْنَعُ الْیَهُوْدُ وَلَا الْمَجُوْسُ وَلَا النَّصَارٰی مِنَ الْخُرُوْجِ اِلَی الاستسقاء للدعاء فقط ولا یُبَاحُ لَهُمْ اِخْرَاجُ نَاقُوْسٍ وَلَا شَیْءٍ یُخَالِفُ دِیْنَ الْاِسْلَامِ = یہود و نصاریٰ کو استسقا کے لیے خروج میں کوئی ممانعت نہیں، مگر شرط یہ ہے کہ صرف دعا کے لیے، انھیں ناقوس نکالنے کی اجازت ہے نہ کسی ایسی شے کی جو دین اسلام کے خلاف ہو۔

صلوٰۃ استسقاء کے بارے میں مذاہب اربعہ کے درمیان اختلافات کے لیے دیکھیے عبدالرحمٰن الجزائری: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، جزو اوّل، قسم العبادات، ص ۳۵۸ - ۳۶۲۔ مختصراً یہ کہ اسلام نے انسان کی اس جائز خواہش کو کہ رزق کی خاطر اللہ تعالیٰ کے حضور طلبِ باراں کی دعا کرے ہر قسم کے کفر و شرک سے پاک رکھا ہے، خواہ دوسری قوموں یا ایّامِ قدیمہ میں لوگوں کا اس بارے میں کچھ بھی عمل رہا ہو [مثلاً دیکھیے آ، ترکی، بذیل مادّہ، جہاں دعا استسقا سے متعلّق بعض ایسی رسموں کا ذکر ہے، جو اناطولی کے عوام میں رائج رہی ہیں]۔

مآخذ: (۱) کتب حدیث؛ (۲) النووی: المجموع؛ (۳) ابن حزم: المحلّٰی؛ (۴) الشوکانی: نَیل الاَوطار؛ (۵) Goldziher، در *Rev. de l'hist. des Rel.*، ۵۲ (۱۹۰۵ء): ۲۲۶ - ۲۲۹؛ (۶) وہی مصنّف، در *Oriental. Studien Th. Noldeke... gewidmet*، ۱: ۳۰۸ - ۳۱۲ و در *Der Islam*، ۶: ۳۰۴؛ (۷) Narbeshuber: *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung is Sfax*، لائپزگ ۱۹۰۷ء، ص ۲۶ - ۲۹؛ (۸) A. J. Wensinck: *Mohammed en de Joden te Media*، لائڈن ۱۹۰۸ء، ص ۱۴۰ بعد؛ (۹) Juynboll: *Handb. des islām. Gesetzes*، ص ۹۳؛ (۱۰) Biarnay: *Etude sur le Dialecte des Beṭṭioua*، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۱ - ۲۴۳؛ (۱۱) Doutté: *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*، الجزائر ۱۹۰۹ء، ص ۵۸۲ - ۵۸۸؛ (۱۲) آ، طبع لائڈن، بذیل مادّہ؛ (۱۲) آ، ترکی، بذیل مادّہ (اضافہ از پرتو نائل بوراتاو)؛ (۱۳) ابن حجر: بلوغ المرام؛ (۱۴) عبدالرحمٰن الجزائری: کتاب الفقه، مطبوعہ شرکۃ فی الطباعة، مصر.

(سیّد نذیر نیازی)

⊗ **اِسْتِصْحاب:** ایک فقہی اصطلاح؛ لغوی معنی: باقی رکھنا، یعنی از روے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علی حالہٖ قائم رہے، تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا وہ دلیل عقلی ہے جس کی بنا نہ نص پر ہے، نہ اجماع پر اور نہ قیاس پر — جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے: هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ دَلِیْلٍ لَا یَکُوْنُ نَصًّا وَلَا اِجْمَاعًا وَلَا قِیَاسًا (الاحکام، ۴: ۱۶۱)۔ استدلال کی دو قسمیں ہیں: ایک استدلال منطقی، جس کو مثالاً یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا سب سے بڑا جزو ہے رضا مندی، جسے اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ ایک ایسا قول ہو گا جس کے ساتھ ایک دوسرا قول بھی تسلیم کرنا پڑے گا اور وہ یہ کہ بیع کا سب سے بڑا جزو رضا مندی ہے، کیونکہ یہ منطقی نتیجہ ہے قول اوّل کا، جس پر از روے عقل کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اور جسے اس لیے من و عن صحیح ماننا پڑے گا؛ اس کی دوسری قسم ہے استدلال عقلی، جسے اصطلاحًا اِسْتِصْحاب الحال کہا جاتا ہے اور جس کی تعریف یوں کی جائے گی کہ یہ وہ دلیل عقلی ہے کہ اگر کوئی اور دلیل (یعنی نص، اجماع یا قیاس کی) موجود نہیں تو پھر اسی سے کام لیا جائے، مثلاً اس صورت میں جب کسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو باقی رکھنا مقصود ہے (جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) حتّٰی کہ حالات بدل جائیں۔ امام شافعیؒ کے متّبعین میں سے اکثر، مثلاً المزنی، الصّیرفی اور الغزالی، ایسے ہی امام احمد ابن حنبل اور ان کے اکثر پیرو اور اسی طرح شیعۂ امامیہ خاص خاص صورتوں میں استصحاب کے قائل ہیں؛ البتہ احناف میں سے بعض کو اور متکلّمین کی ایک جماعت کو اس سے انکار ہے۔

ابن قیّم نے اِسْتِصْحاب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: اس سے مراد ''جو

ثابت ہے اس کا اثبات اور جس کی نفی ہو چکی ہے اس کی نفی کو قائم رکھنا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں'' (اِسۡتِدامَۃُ اِثۡبَاتِ مَا کَانَ ثَابِتًا اَوۡ نَفۡیُ مَا کَانَ مَنۡفِیًا وَ ھُوَ ثَلَاثَۃُ اَقۡسَامٍ — اِعۡلَامُ الۡمُوَقِّعِیۡن، ۱: ۲۹۴، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر): (۱) اِسۡتِصۡحَابُ البَرَأۃِ الاَصۡلِیَّۃِ یا بقول الخضری اِسۡتِصۡحَابُ حُکۡمِ الۡعَقۡلِ بِالۡبَرَأۃِ الاَصۡلِیَّۃِ قَبۡلَ الشَّرۡعِ؛ (۲) اِسۡتِصۡحَابُ الۡوَصۡفِ الۡمُثۡبَتِ الشَّرۡعِیِّ حَتّٰی یُثۡبَتَ خِلَافُہٗ یا جیسا کہ الخضری میں ہے: اِسۡتِصۡحَابُ حُکۡمٍ دَلَّ الشَّرۡعُ عَلٰی ثُبُوۡتِہٖ وَ دَوَامِہٖ اور (۳) اِسۡتِصۡحَابُ حُکۡمِ الاِجۡمَاعِ فِیۡ مَحَلِّ النِّزَاعِ۔ الخضری نے قسم ثانی کو اِسۡتِصۡحَابُ عَلَی الۡعُمُوۡمِ اِلٰی اَنۡ یَرِدَ التَّخۡصِیۡصُ وَ اِسۡتِصۡحَابُ النَّصِّ اِلٰی اَنۡ یَرِدَ النَّسۡخُ کہا ہے، دیکھیے الخضری: اصول الفقہ، ص ۲۴۶؛ البتہ المحمصانی (فلسفۂ شریعتِ اسلام، ص ۱۴۴) نے الخضری کی قسم ثانی کو دو قسموں میں تقسیم کر دیا ہے: (ا) اِسۡتِصۡحَابُ النَّصِّ اِلٰی اَنۡ یَرِدَ النَّسۡخُ اور (ب) اِسۡتِصۡحَابُ الۡعُمُوۡمِ اِلٰی اَنۡ یَرِدَ التَّخۡصِیۡصُ اور قسم ثانی کو استصحاب الماضی بالحال بھی کہا ہے؛ لہٰذا المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی ایک پانچویں قسم بھی ہے، یعنی اِسۡتِصۡحَابُ الۡقُلُوۡب یا اِسۡتِصۡحَابُ الۡحَالِ بِالۡمَاضِیۡ.

قسم اوّل (استصحاب البرأۃ الاصلیہ) کا مطلب ہے برأۃ کو باقی رکھنا ان معنوں میں کہ کسی شخص پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی جب تک کوئی دلیل شرعی اسے اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرائے؛ لہٰذا علماے اصول اور فقہ میں سے بعض، مثلاً حنفیہ، کی رائے ہے کہ اندریں صورت استصحاب ''دفع'' کے لیے ہے نہ کہ ''ابقا'' کے لیے.

قسم ثانی (استصحاب الوصف المُثۡبَتِ الشرعِیِّ حتی یُثۡبَتَ خلافُہٗ) سے مطلوب ہے کسی ایسی کیفیت کو جو شرعًا ثابت ہے قائم اور برقرار رکھنا تاوقتیکہ اس میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے۔ یوں ماضی کا حکم حال میں باقی رکھا جاتا ہے جسے المحمصانی نے استصحاب الماضی بالحال سے تعبیر کیا ہے۔ بقول ابن قیم الجوزیہ (دیکھیے اِعۡلَامُ الۡمُوَقِّعِیۡن) یہ استصحاب ایک حجت ہے جب تک اس کی نفی کسی دوسری حجت سے نہ ہو جائے، مثلاً نکاح کے معاملے میں کہ جب تک اس کی نفی نہ ہو جائے باقی رہے گا.

قسم ثالث (اِسۡتِصۡحَابُ حُکۡمِ الاِجۡمَاعِ فِیۡ مَحَلِّ النِّزَاعِ) کے بارے میں علماے اصول کی دو رائیں ہیں۔ بعض کے نزدیک حکم اجماع حجّت ہے، مثلاً المزنی، الصیرفی، ابن شاقلا اور ابو عبداللہ الرازی وغیرہ کے نزدیک۔ بعض اسے حُجّت تسلیم نہیں کرتے، مثلاً امام ابو حامد الغزالیؒ، ابو الطیّب اور قاضی ابو یعلٰی وغیرہ؛ لیکن اس اختلاف میں دیکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ جس اجماع کے بارے میں نزاع ہے اس کی صورت کیا تھی؟ گویا اس میں فیصلہ کن امر خود اس اجماع کی نوعیت ہے کہ اسے حُجّت سمجھا جائے یا نہیں.

رہا استصحاب العموم الی ان یَرِدَ تخصیص و استصحاب النّص الی ان یَرِدَ نسخ (الخضری، دیکھیے اوپر)، جسے المحمصانی (ص ۱۴۴) نے دو شقوں، یعنی استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص اور استصحاب النّص الی ان یرد النسخ میں تقسیم کر دیا ہے؛ سو شق اوّل سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی وجہ تخصیص موجود نہیں تو حکم عام کی عمومیت برقرار رہے گی۔ بالفاظ دیگر عام نص کا حکم عام ہی ہوگا تاوقتیکہ کوئی دوسری نص بعض افراد کی تخصیص نہ کر دے؛ لہٰذا یہ جائز نہ ہوگا کہ ایک ایسے حکم میں جو عام ہے بلا وجہ کوئی استثنا کر دی جائے.

شق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ جو بھی نصّ ہے اس کا حکم علی حالہٖ باقی رکھا جائے تاوقتیکہ کوئی دوسری نص اسے منسوخ نہ کر دے.

استصحاب القلوب یا استصحاب الحال فی الماضی کا (جو المحمصانی کے نزدیک استصحاب کی پانچویں قسم ہے) مطلب ہے کسی ایسی چیز کے وجود یا عدم وجود کو جو زمانۂ حال میں ثابت ہے زمانۂ ماضی میں بھی ثابت ٹھیرانا، مثلاً ہمارے سامنے ایک مروّج الوقت دستوری ضابطہ ہے اور سوال یہ کہ آیا یہ ضابطہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں بھی مروّج تھا تو اس کا جواب اثبات میں ہوگا تاوقتیکہ ہمیں اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے؛ لیکن بقول المحمصانی اس قسم کے استصحاب کو دلیل ترجیحی ٹھیرانا غلط ہوگا.

یہاں ضمنًا ایک اَور سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ شریعتِ اسلامی کیا شرائع قبلِ اسلام کی ناسخ ہے؟ علماے اسلام مثلاً الآمدی نے اس مسئلے پر طویل بحث کی ہے (الاحکام، ۴: ۱۸۷)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سوائے ان احکام کے جن کو شریعتِ اسلام نے برقرار رکھا باقی سب احکام منسوخ تصوّر ہوں گے۔ علماے اصول کا یہی قول ہے.

سطورِ بالا سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ استصحاب الحال سے فقہا کی مراد کیا ہے: مختصرًا یہ کہ جو امر جس حالت میں ہے اور از روے شرع بھی اس کے لیے ایک خاص حکم ہے، اسے علی حالہٖ باقی رکھا جائے گا جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس حالت میں تَغَیُّر واقع ہو گیا ہے۔ ایسے ہی جس امر کے حکم کی نہ نفی ثابت ہے، نہ بقا تو استصحاب الحال کا تقاضا ہے کہ اسے برقرار رکھا جائے، کیونکہ اس دوسری حالت کے باعث اس کا وجود قائم رکھنا فرض ہو جاتا ہے، جب تک اس میں تبدیلی کی کوئی دلیل نہ ملے۔ مل جائے تو حکم بھی بدل جائے گا، جیسے مثلاً مفقود الخبر کا معاملہ ہے کہ ہمیں نہیں معلوم وہ زندہ ہے یا مردہ، لہٰذا اسے زندہ ہی ماننا فرض ٹھیرتا ہے جب تک اس کی موت پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔ پس استصحاب الحال میں کوشش یہ ہوتی ہے کہ حکم اور حال میں ربط تلاش کیا جائے، یعنی حال کو ربط دیا جائے تو اس حکم سے جو یقینی ہے، لہٰذا یہ بھی ایک طریقہ ہے حجّت اور برہان کے ذریعے احکام کو قائم کرنے کا، اگرچہ مشروط بہ شرائط، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے۔ البتہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کی اساس ''ظنّ'' ہے، ان معنوں میں جب ظن کا تقاضا حکم کی بقا ہو، جیسا کہ الآمدی نے کہا ہے مَا تَحَقَّقَ وَجُوۡدُہٗ وَ عَدَمُہٗ فِیۡ حَالَۃٍ مِنَ الاَحۡوَالِ فَاِنَّہٗ یَسۡتَلۡزِمُ ظَنَّ بَقَائِہٖ وَ الظَّنُّ حُجَّۃٌ مُتَّبَعَۃٌ فِی الشَّرۡعِیَاتِ (جس شے کا وجود اور عدم کسی حالت میں متحقّق نہ ہو سکے تو ظنًّا اس کو باقی رکھنا لازم آتا ہے اور احکام شریعت میں ظن قابل اتباع حجّت ہے۔ (الآمدی: الاحکام، ۴: ۱۷۲).

مآخذ: (۱) الآمدی : الِاحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء؛ (۲) الغزالی: المستصفی، مطبع امیریہ، مصر ۱۳۲۲ھ؛ (۳) ابوزہرہ: ابن تیمیة، طبع اوّل، دارالفکر العربی؛ (۴) ابن القیّم الجوزیّہ: اِعْلَام المُوْقِعِین، ادارة الطباعة المنیریة؛ (۵) الخضری: اصول الفقه، طبع ثالث، مطبعة الاستقامة، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۸ء؛ (۶) المحمصانی: فلسفۂ شریعتِ اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۷) السّیوطی: الاشباہ و النظائر، مطبع مصطفٰی محمد، ۱۹۳۶ء؛ (۸) ابن النجیم: الاشباہ والنظائر، مطبعة حسینیة قاہرہ، ۱۳۲۲ھ؛ (۹) الکاظمی: عناوین الاصول، بغداد ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) I. Goldziher: *Das Prinzip des Istiṣḥāb in der Muhammedan. Gesetzwissenschaft*، در *The Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenl.*، ۱: ۱۲۸-۲۳۶.

(جوئنبول TH. W. JUYNBOLL [وسیّد نذیر نیازی])

⊗ **اِستِصلاح:** طلبِ مَصلَحَت؛ استحسان سے ملتا جلتا وضع احکام کا ایک طریقہ، جس کی بنا استحسان ہی کی طرح ترکِ قیاسِ ظاہر پر ہے اور جس میں اور مصالحِ مُرسَلہ [رکّ بآن] میں نہایت قریبی تعلّق ہے، اس لیے کہ اِستِصلاح کا تصوُّر اگرچہ مصالحِ مُرسَلہ سے متاخّر ہے، مگر بطور ایک دلیل فقہی مصالح مرسلہ ہی سے ماخوذ ہے، لہٰذا بہ نسبت استحسان زیادہ محدود، زیادہ معیّن اور زیادہ مسلّم۔ یہی وجہ ہے کہ بہ نسبتِ استحسان اس کی مخالفت بھی بہت کم ہوئی۔ فقہاے اسلام اس راے میں تو متفق ہیں کہ شریعت نے ہر امر میں مصالح عوام اور رفاہیتِ خلق کا خیال رکھا، لیکن اختلاف ہے تو اس میں کہ اگر شریعت کسی معاملے میں خاموش ہے، یعنی دلائل شرعیہ کی رو سے اس کی مَصلَحَت واضح نہیں ہوتی، تو کیا اس صورت میں مصالح عامّہ سے استدلال کرنا جائز ہوگا، جس میں ظاہر ہے کہ ہم اپنی عقل و فکر اور تجربے ہی سے کام لیں گے۔ یہ گویا استدلال کی وہ شکل ہے جسے رعایت المصلحة کہتے ہیں اور جسے امام مالکؒ نے جائز رکھا، مگر مصالح مرسلہ کے نام سے ایک نئی دلیلِ فقہی بھی وضع کی؛ چنانچہ استحسان کی بعض شکلیں ایسی بھی ہیں جن کی تعریف بعض مالکی فقہا یوں کرتے ہیں کہ اس سے مقصود ہے: اَلْاِلْتِفَاتُ اِلَی الْمَصْلَحَةِ وَالْعَدْلِ = مصلحت عامّہ اور عدل کا لحاظ رکھنا (المحمصانی، فلسفۂ شریعت اسلام، ص ۱۳۸)؛ لہٰذا اِستِصلاح کا دار و مدار بھی اِستِحسان کی طرح قیاسِ خفی پر ہے اور اس کی اساس یہ کلیہ ہے کہ شریعتِ اسلامیہ سرتاسر مصلحت، سرتاسر عدل اور سرتاسر احسان۔ اس سلسلے میں حدیث لَاضَرَرَ وَلَاضِرَارَ فِی الْاِسْلَامِ کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔ جو مسند امام احمد ابن حنبل، مُوطّا اور مستدرک میں موجود ہے اور جسے علماے حدیث نے حسن ٹھیرایا ہے اور جس نے گویا ایک اصولِ فقہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ مزید یہ کہ اسے فقہاے امامیہ نے بھی صحیح مانا ہے (دیکھیے مَنْ لَا یَحْضُرُہُ الفقیه، ۳: ۱۴۷، جیسا کہ ابوجعفر امام محمد باقرؒ نے اسے روایت کیا۔ بقول نجم الدین الطوفی، جو اگرچہ مذہب حنبلی کے پیرو ہیں، لیکن جنھوں نے اپنے رسالے المَصَالِحُ المُرْسَلَة میں استصلاح کی اس شد و مد سے حمایت کی ہے کہ اس لحاظ سے انھیں آئمۂ فقہ میں ایک مستقل درجہ حاصل ہے، اگر نص یا اجماع کا مصلحت یا وقت سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں سمجھا یہ جائے گا کہ نصّ اور اجماع کا تعلّق کسی خاص مصلحت یعنی وقتی خصوصیت سے تھا۔ حالانکہ یہ بات کسی خاص نصّ اور خاص اجماع کے بارے ہی میں کہی جا سکتی ہے اور وہ بھی بتأمُّل۔ بہر حال اگر الطّوفی کی یہ تصریح قبول کر لی جائے تو استصلاح کا دائرہ امام مالک کے اصول المصالح المرسلة سے زیادہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اندریں صورت اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عبادات اور معتقدات تو ہر لحاظ سے نصّ اور اجماع پر موقوف ہیں، لیکن معاملات دنیوی مصالح عامّہ سے وابستہ؛ لہٰذا اگر کسی دنیوی مسئلے کے بارے میں شریعت خاموش ہے تو مصلحت عامّہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے، اس لیے کہ سیاسی اور معاشری مصالح کا معیار ہے رسم و رواج، عقل اور استدلال؛ مگر یہاں یہ نہایت صحیح اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ جب سارا قانونِ شریعت مصالحِ انسانی کا ممد و معاون ہے تو کیا رعایة المصالح کے باوجود، جو گویا ہر حکم میں مضمر ہے، استصلاح کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے؟ امام ابن تیمیہ کہتے ہیں: القول الجامع ان الشّریعة لا تهمل مصلحة قط بل انّ اللّٰه تعالٰی قدا کمل هذا الدین و اتمّ النعمة .... لکن ما اعتقده العقل المصلحة و ان کان الشرع لم یرو به فاحد الامرین لازمٌ لهُ۔ امّا انّ الشارع دل علیه من حیث لم یعلم هذا الناظر او انه لیس بمصلحة و اعتقده مصلحة (مجموع الرسائل و المسائل، بحوالہ ابوزہرہ: ابن تیمیة، ص ۱۹۶) اور جس کا مفاد یہ ہے کہ شریعت نے مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا۔ اگر عقل انسانی یہ خیال کرتی ہے کہ اس کی نظر کسی ایسی مصلحت پر ہے جس کا شریعت نے لحاظ نہیں رکھا تو یہ مصلحت یا تو پہلے ہی سے شریعت میں موجود ہوگی یا وہ ایک خیالی مصلحت ہے، جس کا حقیقت سے کوئی تعلّق نہیں۔ در اصل امام صاحب یہ دیکھ رہے تھے کہ فرمانروایانِ وقت اور عام انسان استصلاح کے بہانے خود قانون ساز بن بیٹھے ہیں۔ انھیں ڈر تھا کہ اگر رعایت المصالح کے پیشِ نظر قانون سازی میں عقل و استدلال کو مدارِ بحث ٹھیرا لیا گیا تو امّت جادۂ شریعت سے دور ہٹ جائے گی، بالخصوص اس لیے کہ اگر ذہن انسانی مصلحتوں سے کام لینا شروع کر دے تو یہ بھی امکان ہے کہ وہ بآسانی غلطیوں کا شکار ہو جائے گا۔ پھر یہ خطرہ اس صورت میں اَور بھی بڑھ جاتا ہے جب نص اور مصلحت میں بظاہر کوئی مطابقت نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب ظاہری [رکّ بآن] نے صرف نصّ ہی کو دلیل شرعی تسلیم کیا ہے، گو یہ بجاے خود ایک انتہا پسندانہ موقف ہے۔ امام الشافعی نے بھی استصلاح سے بحث نہیں کی، لیکن استحسان کی مخالفت میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس سے تو یہی مترشّح ہوتا ہے کہ انھیں اِستِصلاح سے بھی کہ ایک قیاس خفی ہے، اختلاف ہوتا؛ ثانیًا امام صاحب کے زمانے میں ابھی اس اصطلاح کا چرچا بھی نہیں ہوا تھا۔ الخضری کے نزدیک قیاسِ خفی کی اس شکل کو استصلاح سے تعبیر کیا تو امام الغزالی نے (اصول الفقه، ص ۳۰۳)۔ المستصفی میں امام صاحب نے استصلاح سے بحث کرتے ہوے یہ راے قائم کی ہے کہ مصلحت کی رعایت کا

سوال اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ جس مصلحت کا لحاظ رکھا جا رہا ہے وہ ضروری اور قطعی اور مفاد جماعت کے عین مطابق ہے، گو بظاہر نصّ کے خلاف؛ مثلاً کفار کی ایک جماعت مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنا کر حملہ آور ہوتی ہے — اب یہ امر کہ مسلمانوں کو قتل کریں نصًّا ممنوع ہے، لیکن اس صورت میں تقاضائے مصلحت یہ ہے کہ ان کے قتل سے دریغ نہ کیا جائے، ورنہ کفار کامیابی سے آگے بڑھتے ہوئے سب مسلمانوں کو قتل کر ڈالیں گے؛ لہٰذا امام صاحب کے نزدیک یہاں مصلحت سے کام لینا جائز ہے، کیونکہ یہ مصلحت قطعی بھی ہے اور کلّی بھی اور مفاد جماعت کے عین مطابق۔ ورنہ یوں تو شریعت نے رعایۃ المصلحۃ کا، جو گویا ضد ہے خرابی کو دور کرنے کی، ہر امر میں التزام رکھا ہے، لہٰذا بجز چند مستثنیات کے امام صاحب کو مصلحت کی رعایت سے کام لینے میں تأمّل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ان مستثنیات میں استصلاح کی حیثیت قیاس کی ہو جاتی ہے، اس لیے اگر کوئی مصلحت قیاس کے عام کلیے سے مستنبط نہیں ہوتی تو اس کا فیصلہ بدلائل کر لیا جائے بشرطیکہ ان دلائل میں نصّ سے تجاوز نہ ہونے پائے۔ اس سے امام صاحب کو صرف اس امر کی پیش بندی مقصود ہے کہ ہم اپنی عقل اور مصلحت کے عذر میں شریعت سے انحراف نہ کرنے لگیں، کیونکہ شریعت سرتاسر مَصْلَحت سرتاسر خیر اور سرتاسر عدل و احسان ہے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ..... وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاۗءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (١٦ [النحل]: ٩٠)۔ پس ثابت ہوا کہ فلاحِ عامّہ ہو یا اصلاحِ خلق، کوئی مصلحت ایسی نہیں جو شریعت میں پہلے سے موجود نہیں۔ پھر ہر حکم میں علّت اور مصلحت کی تلاش ضروری ہے ورنہ قیاس ناممکن ہو جائے گا (قیاس ایک مسلّمہ فقہی اصول ہے، جس میں اگرچہ مذہب ظاہری اور شیعۂ امامیہ کو اختلاف ہے، لیکن جو جمہور فقہائے اسلام اور شیعۂ زیدیہ کے نزدیک قابلِ قبول ہے)؛ لہٰذا ماننا پڑے گا کہ استصلاح کا دارومدار مصالح مرسلہ پر ہے، جس میں ان تمام شرائط کا لحاظ رکھنا ہوگا جو مصلحت کی رعایت کے لیے ضروری ہیں تاکہ وضعِ احکام میں ہمارا قدم حدودِ شریعت سے تجاوز نہ کر جائے۔ پھر اگر استصلاح کو بھی قیاس خفی کی حیثیت دے دی جائے تو مضائقہ نہیں، کیونکہ اس صورت میں نہ تو اس سے نصّ اور اجماع کی نفی ہوگی نہ کسی مصلحت کے نظر انداز ہونے کا امکان باقی رہ جائے گا، بالخصوص جب ہم یہ بھی سمجھ لیں کہ مصلحت کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں، جو بقول امام ابن تیمیہ شریعت کے ہر حکم میں مضمر ہے۔ امام الغزالی (المستصفٰی، ١: ٢٨٥) کے نزدیک مصلحت کی تین صورتیں ہیں: ایک وہ جو شرعًا معتبر ہے (شَهِدَ الشَّرعُ لِاعْتِبَارِهَا)؛ دوسری وہ جو شرعًا باطل ہے (شَهِدَ الشَّرعُ لِبُطْلَانِهَا)۔ اور تیسری وہ جس کو شرع نے نہ معتبر ٹھیرایا نہ باطل (لَمْ يَشْهَدِ الشَّرعُ لَا لِبُطْلَانِهَا وَلَا لِاعْتِبَارِهَا)۔ اب معتبر تو حجّت ہے اور باطل ناقابلِ قبول، کیونکہ اس کا لحاظ رکھا گیا تو شریعت کے حدود اور نصوص سب بدل جائیں گے؛ البتہ ہمارے لیے قابلِ غور وہ تیسری قسم ہے جس کے بارے میں گویا شریعت خاموش ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ مَصْلَحت ہے کیا؟ بظاہر مصلحت عبارت ہے جلبِ منفعت اور دفعِ مضرّت سے اور اس کا تعلّق ہے مقاصدِ انسانی سے تاکہ ان کا حصول بہترین طریق پر ہوتا رہے؛ لیکن امام صاحب کے نزدیک مصلحت سے مراد ہے لوگوں کے ہاتھوں مقاصدِ شرعی کی حفاظت (اَلْمُحَافَظَةُ عَلٰى مَقْصُوْدِ الشَّرْعِ) اور وہ یوں کہ ان کا دین، ان کی جان، ان کی عقل، ان کی نسل اور ان کا مال محفوظ رہے (اَنْ يُحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِيْنُهُمْ وَ نَفْسُهُمْ وَعَقْلُهُمْ وَ نَسْلُهُمْ وَمَالُهُمْ۔ (دیکھیے حوالۂ مذکور)؛ لہٰذا ہر وہ بات جس سے اس اصول کا اثبات ہوتا ہے مصلحت ہے اور جس سے اس کی نفی ہوتی ہے وہ مفسدہ۔ اس کے بعد وہ ایک طویل بحث کرتے ہوئے بالآخر یہ نتیجہ قائم کرتے ہیں کہ رعایتِ مصالح کا جواز بھی اسی اصول کے تحت ممکن ہے ورنہ کہنا پڑے گا: مَنِ اسْتَصْلَحَ فَقَدْ شَرَعَ (ص ١٣٥) — جیسے استحسان کے بارے میں امام الشافعی نے کہا تھا: مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَعَ؛ چنانچہ یہی مسلک ہے جسے امام صاحب کے بعد دوسرے شافعی فقہا، مثلاً البیضاوی، الآمدی، السُّبکی اور البنانی وغیرہم نے اختیار کیا، حتّٰی کہ امام ابن تیمیہ کو بھی مصالح مرسلہ کا اس حد تک قائل ہونا پڑا کہ اگر اس طرح مجتہد کو کوئی مصلحت راجحہ حاصل ہوتی ہے اور شریعت میں کوئی چیز اس کے خلاف نہیں (اِنْ يَرَى الْمُجْتَهِدُ اَنْ يَجْلِبَ هٰذَا الفِعْلُ مَصْلَحَةً رَاجِحَةً وَلَيْسَ فِي الشَّرْعِ مَا يَنْفِيْهِ — مجموع الرسائل، بحوالۂ ابوزہرہ: ابن تیمیۃ، ص ٤٩٥)۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ استصلاح کی بنیاد چونکہ مصالح مرسلہ پر ہے اور اس لیے امام صاحب کو بھی اس پر اعتراض نہ ہوگا، بشرطیکہ ہم اسے ایک مثبت، محدود اور معین شکل دے سکیں، مگر اس صورت میں استصلاح کی بحث دراصل مصالح مرسلہ کی بحث ہو جاتی ہے، جس سے یہاں اعتنا کیا گیا تو اس لیے کہ امام الغزالی اور دوسرے شافعی فقہا نے یہ اصطلاح مصالح مُرْسَلہ ہی کے پیشِ نظر اختیار کی۔ استحسان کی طرح وہ استصلاح کو بھی مستقل دلیل فقہی نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ جب استصلاح کی حیثیت محض ایک قیاس خفی کی ہے تو کیا ضرورت ہے کہ قیاس کے ہوتے ہوئے ایک نئی دلیل وضع کی جائے۔ مذہب مالکی نے اسے ایک نئی دلیل مانا ہے، جیسا کہ عام طور پر خیال ہے، لیکن یہاں بھی دیکھنے کی بات یہ ہے کہ امام مالک کے زمانے میں، بلکہ ان کے بعد دیر تک، استصلاح کا نام کہیں سننے میں نہیں آتا۔ یہ اصطلاح امام صاحب کی وضع کردہ ہے نہ ان کے شاگردوں کی۔ امام صاحب نے جس امر سے بحث کی ہے وہ مصلحت کی رعایت ہے، جس کی بنا پر مصالح مرسلہ کا اصول قائم ہوا؛ تاہم بقول الآمدی امام صاحب کی توجہ ہر مصلحت پر نہیں تھی بلکہ ایسے مصالح پر جو ضروری اور کلّی اور قطعی ہیں (لَمْ يَقُلْ بِذٰلِكَ فِي كُلِّ مَصْلَحَةٍ بَلْ فِيْمَا كَانَ مِنَ الْمَصَالِحِ الضَّرُوْرِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْحَاصِلَةِ الْقَطْعِيَّةِ — الاحکام، ٤: ٢١٦)؛ چنانچہ یہ قول کہ خاص خاص صورتوں میں تازہ کھجوروں کا، جو ابھی درخت سے نہیں اتریں، پختہ کھجوروں کے عوض بیچنا جائز ہے (المدونۃ، کتاب العرایا، قاہرہ ١٣٢٣ھ، ١٠: ٩٠ بعد)، حالانکہ ایسا سودا شرعًا جائز نہیں۔ اگرچہ امام صاحب سے منسوب ہے، لیکن یقینی نہیں؛ ثانیًا اس حکم کی سند، جو استصلاح سے مماثل ہے کہ عرایا (کھجور کے

پیڑ جن سے پھل اتار لیا گیا ہے) کے مالک کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو ایسا کرنا جائز ہے (لِمَا یُخَافُ مِنْ اِدْخَالِ الْمَضَرَّةِ عَلَی صَاحِبِ العَرَایَاء ص ۹۳ ببعد: قب ص ۹۵)، امام صاحب کی بجائے ان کے شاگردوں تک پہنچتی ہے، جیسا کہ سَحْنُون (۲۷۲ھ/ ۸۵۴ء) کا خیال ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ الشّاطبی (۵۹۱ھ/ ۱۱۹۴ء) اور القرافی (۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) نے مصالح مرسلہ کی بحث کو آگے بڑھایا اور باحتیاط اس اصول کی حمایت کی (دیکھیے الشّاطبی: اَلْاِعْتِصَام، ۲: ۲۸۱ ببعد، بحث المصالح المرسلہ)، مگر پھر بعض مالکی فقہا مثلاً ابن الحاجب نے استصلاح کی مخالفت بھی کی ہے (دیکھیے اسنوی: نهایة السؤل، ص ۱۳۵؛ فواتح الرحموت، ۲، ۲۶۶ اور عبدالرحیم: اصول فقه اسلامی (انگریزی نسخہ، ص، ۱۶۶)، لٰہذا یہ امر کچھ بہت زیادہ واضح نہیں کہ اس اصطلاح کا ارتقا کیسے ہوا۔ بقول الخضری جس طریق استدلال کو ہم استصلاح سے تعبیر کرتے ہیں اسے استصلاح کہا تو امام الغزالی نے، لیکن الخضری نے یہ نہیں بتایا کہ ان سے پہلے یہ اصطلاح رائج تھی یا نہیں۔ ممکن ہے اصولِ فقہ کی وہ کتابیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ حالت میں پڑی ہیں دستیاب ہو جائیں تو استصلاح کی تاریخ زیادہ صحت سے متعیّن ہو سکے۔ مستشرقین نے تو حسبِ عادت یہاں تک کہا ہے کہ ہو سکتا ہے استصلاح کا تصوّر رومی قانون کے (ratioutilitatus) سے ماخوذ ہو، مگر پھر خود ہی اپنی اس رائے پر عدمِ اطمینان کا اظہار کیا ہے۔ گولٹ تسیہر کہتا ہے کہ یہ امام الغزالی کے استاد امام الحرمین الجُوَینی (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) تھے جنھوں نے سب سے پہلے استصلاح کی حمایت میں قلم اٹھایا، مگر امام موصوف کے رسالے اصول المورقات میں ایسی کوئی بحث نہیں ملتی؛ البتہ گولٹ تسیہر نے ان کی کتاب مغیث الخلق سے چند اقتباسات اس سلسلے میں نقل کیے ہیں، *WZKM*، ۱: ۲۲۹، حاشیہ ۵ (H، بذیل مادّہ)۔ پھر اگرچہ شافعی فقہا کی طرح حنفی فقہا بھی مصالحِ مرسلہ کے قائل نہیں (الاحکام، ۴: ۲۱۶)، لیکن خیال یہ ہے کہ متأخّر حنفی فقہ میں اس قسم کی مختلف صورتوں کو کوئی باقاعدہ شکل دینے کا رجحان بڑھ جاتا ہے۔ بایں ہمہ استصلاح کے سب سے بڑے حامی، جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، نجم الدین الطُّوفی ہیں (۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء)۔ رسالة فی المصالح المرسلة میں انھوں نے اس اصول سے بتفصیل بحث کی ہے۔ وہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر نصّ اور اجماع کو رعایت المصلحة سے تطبیق نہ دی جا سکے تو کیا کرنا چاہیے؟ اور پھر خود ہی جواب میں کہتے ہیں کہ روزمرّہ کے معاملات کا تعلّق ہے تو رعایة المصلحة کا اصول فیصلہ کن ہے۔ عبادات البتہ اس سے مستثنٰی ہیں، گو اس کا یہ مطلب نہیں کہ نص اور اجماع کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے، اس لیے کہ اگر مصلحت کی رعایت کو ان پر ترجیح دی جاتی ہے تو مقتضیاتِ وقت کے پیشِ نظر اور پھر حدیث ’لا ضرر ولا ضرار‘ کا حوالہ دیتے ہوئے اپنے اس دعوے کی تائید مزید کرتے ہیں؛ لیکن ظاہر ہے کہ الطوفی کا یہ مؤقف مالکیہ کے دائرہ استصلاح سے بہت آگے نکل جاتا ہے جس سے بجا طور پر ان سب غلطیوں کا اندیشہ ہے جن کا اظہار امام الغزالی اور امام ابن تیمیہ کر چکے ہیں۔ بہر حال الطوفی کا کہنا یہ ہے کہ افراد میں باہم جو قانونی روابط کام کر رہے ہیں ان کی مصلحت ان لوگوں پر بخوبی واضح ہے جن کو ان روابط سے سابقہ پڑتا ہے؛ لٰہذا اگر کسی قضیے میں وہ فیصلہ جو قانونِ شریعت سے مستنبط ہوتا ہے مصلحت کے خلاف ہے تو اس مصلحت کے حصول کے لیے ہمیں مصلحت ہی سے کام لینا چاہیے (اِذَا رَأَینَا دَلِیْلَ الشَّرْعِ مُتَقَاعِدًا عَنْ اِفَادَتِهَا عَلِمْنَا اَنَّا اُحِلْنَا فِی تَحْصِیْلِهَا عَلَی رِعَایَتِهَا)؛ لیکن یہاں پھر وہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شریعت نے کسی مصلحت کو نظر انداز نہیں کیا تو نصوص شرعی سے کوئی ایسا نتیجہ کیونکر مرتّب ہو سکتا ہے جن سے ان قانونی روابط یا معاملات میں جن کی طرف الطوفی نے اشارہ کیا ہے کسی ایسی صورت کے امکان کا اندیشہ ہو جو مصلحتِ عامہ کے خلاف ہے؟ اس قسم کی کوئی صورتِ حالات پیدا ہو جائے تو اس کی ذمّہ داری ہمارے فہم پر ہے نہ کہ نصوص شریعت پر؛ لٰہذا مصالحِ مُرسلہ سے بھی ایک قدم اَور آگے بڑھتے ہوئے استصلاح کے نام سے ایک نئی دلیل کا اضافہ غیر ضروری ہے۔ یہ اگر کوئی دلیل ہے تو قیاس میں پہلے سے موجود ہے۔ الطّوفی کو شاید خود بھی خیال تھا کہ وہ اپنے مسلک میں سوادِ اعظم کے راستے سے دور ہٹ گئے ہیں، مگر ان کے نزدیک سوادِ اعظم سے مراد ہے اس دلیل کا راستہ جو واضح بھی ہے اور روشن بھی اور جو گویا اصول رعایة المصلحة میں موجود ہے؛ مگر پھر الطّوفی نے استصلاح کی بحث چونکہ المصالح المرسلہ کے تحت کی ہے اور ان کے نزدیک اس کی ضرورت پیش آتی ہے تو صرف معاملات دنیوی میں، لٰہذا وہ اسے ایک نئی دلیل فقہی ٹھیرانے میں کوئی قباحت نہیں دیکھتے۔

مآخذ: (۱) الغزالی: المستصفٰی، ۱: ۲۸۴-۳۱۵؛ (۲) البیضاوی: منهاج الوصول، مع شرح نهایة السؤل از جمال الدین اسنوی بر حاشیۂ التقریر و التجبیر از ابن امیر الحاج، بولاق ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ، ۳: ۱۳۴-۱۳۹؛ (۳) تاج الدین السبکی: جمع الجوامع، شرح جمال الدین المحلّی وحواشی از البنانی، مطبوعۂ قاہرہ، ۲: ۲۲۹-۲۳۴؛ (۴) ابن الہمام بن امیر الحاج: التقریر و التجبیر، ۳: ۱۴۱-۱۶۷؛ (۵) محب الدین عبدالشکور البہاری و ملا عبدالعلی نظام الدین بحر العلوم: مسلّم الثبوت، مع شرح فواتح الرّحموت (المستصفٰی میں ۲: ۲۶۰ ببعد، بالخصوص ص ۲۶۶ ببعد و ۳۰۱؛ (۶) ابن تیمیہ: مجموعة الرسائل و المسائل، ۵: ۲۲، قاہرہ ۱۳۴۱، ۱۳۴۷ھ؛ (۷) الشاطبی: الاعتصام، ۲: ۳۰۷ ببعد، طبع اوّل، مطبع منار، مصر ۱۳۳۲ھ؛ (۸) القرافی: شرح تنقیح الفصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۱۷۰ ببعد؛ (۹) نجم الدین الطّوفی: رسالة فی المصالح المرسلة (مجموع الرسائل فی اصول الفقه، بیروت ۱۳۲۴ھ، ص ۳۷-۷۰)؛ یہی کتاب السید رشید رضا کے رسالے المنار، ۱۰: ۷۴۵-۷۷۰ (تفسیر المنار کی رو سے ۵، قاہرہ ۱۳۲۸ھ: ۲۱۲) میں شائع ہوئی؛ (۱۰) محمد الخضری: اصول الفقه، ص ۳۸۱-۳۹۲؛ (۱۱) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر ۱۳۳۲ھ، ۴: ۲۱۰-۲۱۶؛ (۱۲) ابو زہرہ: ابن تیمیة: دار الفکر العربی، طبع اول، ص ۴۲۵ ببعد؛ (۱۳) المحمصانی: فلسفۂ شریعت اسلام، مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۱۴) I. Goldziher: *Die Zahiriten ihr. lehrsystem und ihr Geschichte*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، ص ۲۰۶؛ (۱۵) مصنّف مذکور: *Das Princip. des Istislah in der Muhammadan Gesetzwissenschaft*، در *Wien Zeitschrift. f. d. Kunde des Morgenl*، ۱: ۲۲۸-۲۳۰؛ (۱۶) عبدالرحیم: *Principles*

of Muhammaden Jurisprudence، لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۱۱۱، اطالوی ترجمہ: *I Principî della Giurisprudenza Musulmana*، از Guido Cimino، روما ۱۹۲۲ء، ص ۱۸۱ - ۱۸۴؛ (۱۷) D. Santilana: *Istituzioni di Diretto Musulmano Malichita*، روم ۱۹۲۶ء، ص ۵۶ بعد.

(سیّد نذیر نیازی)

✱ **اِسْتِفْہام:** (اصل فہم (سمجھنا) سے باب استفعال، "کسی سے سمجھا دینے کی درخواست کرنا"، یعنی "پوچھنا")، عربی نحو کی ایک اصطلاح، جس سے مراد "سوال" یا سوالیہ جملہ ہوتا ہے۔ جملۂ استفہامیہ اسمیہ ہوگا یا فعلیہ اور جملے سے متعلق عام قواعدِ نحوی کا تابع، استفہام محض آواز کے لہجے سے بھی ظاہر کیا جا سکتا ہے، لیکن بالعموم اس سے پہلے حروفِ استفہام، أَ، ھل، أم، وغیرہ میں سے کوئی ایک حرف، کوئی استفہامیہ ضمیر یا تابع فعل استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً مَنْ (کون)، ما (کیا)، کیف (کیسے) وغیرہ۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم میں بہت سے مقامات پر استفہامیہ جملوں کا استعمال ہوا ہے؛ (۲) السّیبویہ: کتاب (طبع Derenboung)، ۱: ۳۹، س ۲۲، ص ۶۱، س ۱۱ بعد، ص ۲۵۰، س ۱۲، ص ۳۹۴ بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن یعیش (طبع Jahn)، ص ۱۲۰۱ - ۱۲۰۴؛ (۴) محمد اعلیٰ: *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر Sprenger)، ص ۱۱۵۵ - ۱۱۵۶؛ (۵) لین: *Arabic- English Lexicon*، ص ۲۴۵۳؛ (۶) Wright: *Arabic Grammar*، ۱: ۲۷۴ الف تا ۲۷۶ ب، ۲۸۲ ب تا ۲۸۸ الف؛ ۲: ۳۰۶ ب تا ۳۱۷ ب، ۳۳۶ ب؛ (۷) Howell: *Gramm. of the Class Arabic Language*، حصّہ ۳، ص ۶۱۵ - ۶۲۴.

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

✱ **اِسْتِقْبال:** علمِ ہیئت میں اس سے مراد سورج اور چاند کا بالمقابل ہونا (opposition) ہے، یعنی ایک دوسرے کے مقابلے میں ان کے مقام جب ان کے طول بلد کا فرق ۱۸۰ درجے ہو، جیسا کہ خاص طور پر [چاند] گرہن کے موقع پر ہوتا ہے۔ کبھی کبھی اس مفہوم میں لفظ مقابلہ بھی استعمال کیا جاتا ہے، لیکن منجّمین عام طور پر اس اصطلاح کو دو سیاروں کے تقابل کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ استقبال کی ضد اجتماع (conjunction) ہے، یعنی سورج اور چاند کے وہ اضافی مقام جب ان کا طول بلد مساوی ہو، جیسا کہ سورج گرہن کے موقع پر ہوتا ہے۔ علمِ نجوم میں عام طور پر سیّاروں کے ایک دوسرے کے ساتھ یا سورج اور چاند کے ساتھ اجتماع کے لیے اور اصطلاحیں بھی رائج ہیں، مثلاً مقارنہ، اقتران اور قِران۔

ان مقاموں (استقبال و اجتماع) کے علاوہ علمِ نجوم میں تسدیس (hexa-gonal)، تربیع (tetragonal) اور تثلیث (trigonal) کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں، جب کہ ان دو سیاروں اور کرۂ ارض کا درمیانی زاویہ علی الترتیب ۶۰، ۹۰ اور ۱۲۰ درجے ہوتا ہے۔

مآخذ: البتّانی (طبع Nallino)، ۲: ۳۴۹؛ (۲) *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرنگر)، بذیل مادّہ استقبال، اجتماع و قِران؛ (۳) الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۲۳۲.

(H. SUTER سُوتر)

✱ **اِسْتَنْبُول:** رَکّ بہ استانبول.

✱ **اِسْتِنْجاء:** عربی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں پاکیزگی حاصل کرنا، جس کی پوری تشریح فقہ کی کتابوں کے باب الطہارۃ میں دی گئی ہے۔ ہر شخص کے لیے قضاے حاجت کے بعد استنجا کرنا واجب ہے ([امام] ابوحنیفہؒ کے نزدیک [ڈھیلے وغیرہ کافی ہیں اور] استنجاء بالماء مستحب ہے)۔ مسلمان کو استنجاء بالماء میں اس وقت تک تاخیر کرنے کی اجازت ہے جب وہ نماز (صلوٰۃ) ادا کرنے کو ہو، یا کسی اور وجہ سے اسے شرعی طہارت کی حالت میں ہونا ضروری ہو۔

مآخذ: (۱) الدّمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۷؛ (۲) A. J. Wensinck، در *Der Islam*، ۱: ۱۰۱ بعد.

(TH. W. JUYNBOLL جوئنبول)

✱ **اِسْتِنْشاق:** [سانس سے] ناک کے اندر پانی پہنچانا، جو اکثر فقہا کے نزدیک غسل [رَکّ بآن] اور وضو (یعنی طہارتِ کُبریٰ اور طہارتِ صُغریٰ) دونوں میں سنّت خیال کیا جاتا ہے (یعنی ایک مستحسن فعل، لیکن احمد بن حنبل کے نزدیک واجب ہے).

مآخذ: الدمشقی: رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۸؛ (۲) الخوارزمی: مفاتیح العلوم (طبع van Vloten)، ص ۱، س ۶.

(TH. W. JUYNBOLL جوئنبول)

✱ **اَسْتورگہ:** (Astroga) رَکّ بہ اَشْتُرقہ.

⊗ **اسحٰق** علیہ السلام: حضرت ابراہیم علیہ السلام کے صاحبزادے (حضرت اسمٰعیل علیہ السلام سے عمر میں ۱۳، ۱۴ برس چھوٹے)، جن کی پیدائش کی بشارت انھیں اور ان کی بیوی سارہ کو پیرانہ سالی میں ملی۔ معلوم ہوتا ہے ان کی ولادت حَبرون (دوسرا نام الخلیل) میں ہوئی، جہاں مصر سے واپسی پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اقامت اختیار کر لی تھی (ابن خلدون، ۱: ۵۲)۔ اسحٰق کا عبرانی تلفظ یصحق ہے اور یصحق کا عربی مترادف یضحک (عبرانی میں حرف ضاد نہیں ہے، لہٰذا اس میں ضاد کا مقابل ہے صاد؛ ق اور ک قریب المخرج ہیں) اور یہ ان کی والدہ ماجدہ کا رکھا ہوا نام ہے، اس بنا پر کہ حضرت سارہ نے کہا تھا "اللہ نے مجھے ہنسایا اور سب سننے والے میرے ساتھ ہنسیں گے" (تکوین، ۲۱: ۷)۔ قرآن مجید میں ہے وَامْرَاَتُہٗ قَآئِمَۃٌ فَضَحِکَتْ (۱۱ [ھود]: ۷۱)، یعنی جب حضرت ابراہیم کو حضرت اسحٰق کے پیدا ہونے کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ، جو پاس ہی کھڑی تھیں، ہنسنے لگیں

[خوشی سے]۔ اہل فرنگ کے یہاں اسحٰق کو اگرچہ ایساک (Isaac) کہا جاتا ہے، لیکن مستشرقین کا یہ خیال کہ تورات میں بھی حضرت اسحٰق کا یہی نام مذکور ہے صحیح نہیں، رہیں ان کی پیدائش کے بارے میں اسرائیلی اور اسلامی روایات کہ وہ عید الفصح کے روز پیدا ہوے یا عاشورے کی رات کو، جیسا کہ الثعلبی، (ص ۶۰)، اور الکسائی، (ص ۱۰۰)، نے لکھا ہے، سوان کا تاریخ سے کوئی ثبوت نہیں ملتا؛ البتہ تکوین (باب ۴۵) میں اتنا مذکور ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت سے ایک سال پہلے حضرت سارہ سے ان کی ولادت کا وعدہ کیا گیا تھا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام بھوکوں اور ناداروں کو اپنے ساتھ کھانا کھلاے بغیر نہیں کھاتے تھے۔ ایک مرتبہ پندرہ دن تک کوئی مہمان نہ آیا تا آنکہ تین اجنبی اشخاص وارد ہوے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے، جس پر انھوں نے کہا کہ ہم قیمت ادا کیے بغیر کوئی چیز نہیں کھائیں گے اور وہ یہ کہ شروع میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرو، آخر میں اس کی حمد کرو اور پھر انھیں ایک بیٹے کی بشارت دی۔ قرآن مجید میں بھی یہ واقعہ مذکور ہے، لیکن ذرا مختلف انداز میں؛ چنانچہ فرمایا: وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ اِبْرٰهِيْمَ بِالْبُشْرٰى قَالُوْا سَلٰمًا ۭ قَالَ سَلٰمٌ فَمَا لَبِثَ اَنْ جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيْذٍ ۝ فَلَمَّا رَآٰ اَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ اِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيْفَةً ۭ قَالُوْا لَا تَخَفْ اِنَّآ اُرْسِلْنَآ اِلٰى قَوْمِ لُوْطٍ ۝ وَامْرَاَتُهٗ قَاۗىِٕمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ ۙ وَمِنْ وَّرَاۗءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ ۝ (۱۱ [ھود]: ۶۹ - ۷۱) اور پھر فرمایا: هَلْ اَتٰىكَ حَدِيْثُ ضَيْفِ اِبْرٰهِيْمَ الْمُكْرَمِيْنَ ۝ اِذْ دَخَلُوْا عَلَيْهِ فَقَالُوْا سَلٰمًا ۭ قَالَ سَلٰمٌ ۚ قَوْمٌ مُّنْكَرُوْنَ ۝ فَرَاغَ اِلٰٓى اَهْلِهٖ فَجَاۗءَ بِعِجْلٍ سَمِيْنٍ ۝ فَقَرَّبَهٗٓ اِلَيْهِمْ قَالَ اَلَا تَاْكُلُوْنَ ۝ فَاَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيْفَةً ۭ قَالُوْا لَا تَخَفْ ۭ وَبَشَّرُوْهُ بِغُلٰمٍ عَلِيْمٍ ۝ (۵۱ [الذّٰرِيٰت]: ۲۴ - ۲۸)۔ ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس کچھ لوگ مہمان آئے تو وہ ان کے لیے ایک بھنا ہوا بچھڑا لے آئے اور انھیں کھانے کی دعوت دی، مگر انھوں نے ہاتھ روک لیا، جس پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کچھ ڈر سے گئے۔ انھوں نے کہا: ''ڈرو نہیں، ہمیں لوط (علیہ السلام) کی بستی کی طرف بھیجا گیا ہے''، اور اس کے بعد انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک بیٹے کی بشارت دی، (حضرت اسحٰق کی پیدائش کی) جن کا نام بھی سورۂ ھود کی آیات میں صاف صاف مذکور ہے؛ لہٰذا روایات سے قطع نظر کر لیجیے (خواہ یہ روایات اسرائیلی ہوں خواہ بعض مسلمان تذکرہ نویسوں، مثلاً الثعلبی اور الکسائی، نے غلطی سے انھیں اختیار کر لیا ہو) تو حضرت اسحٰق علیہ السلام کی ولادت کے بارے میں قرآن مجید ہی کا بیان ازروے تاریخ صحیح ہے۔ پھر جب مستشرقین مدراش [Gen. R. ۵۵؛ Tanchuma Gen. ۴۰،] کی بعض عبارتوں کے حوالے سے یہ کہتے ہیں کہ ان مہمانوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ بھی کہا کہ اسے اللہ کے نام پر قربانی کے لیے ذبح کیا جائے تو یہ بھی صحیح نہیں علی ھذا یہ روایت کہ اسحٰق علیہ السلام سات سال کے ہوے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام انھیں بیت المقدس لے گئے جہاں خواب میں انھیں حکم ملا کہ انھیں اللہ کے لیے قربانی دیں۔ صبح ہوئی تو انھوں نے ایک بیل اللہ کے نام پر ذبح کیا، مگر رات کو ہاتف غیبی کی پھر آواز آئی: ''اللہ اس سے زیادہ قیمتی قربانی چاہتا ہے''؛ لہٰذا اب انھوں نے ایک اونٹ ذبح کیا۔ اس پر رات کو پھر انھوں نے یہ آواز سنی کہ اللہ تمھارے بیٹے کی قربانی چاہتا ہے اور پھر ذبح کے اس واقعے کو حضرت اسحٰق علیہ السلام سے منسوب کرتے ہوے ان کو ذبیح اللہ قرار دیا ہے، حالانکہ تورات اور قرآن مجید سے ان دونوں روایتوں کی تردید ہو جاتی ہے۔ ذبیح اللہ کی بحث کے لیے دیکھیے بذیل مادۂ اسمٰعیل علیہ السلام۔ [نیز شبلی نعمانی: سیرت النبی صلّی اللہ علیہ وسلّم...... ابتدائی صفحات]۔

حضرت اسحٰقؑ کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ اسرائیلی روایات میں بھی زیادہ تر واقعۂ ذبح کا ذکر آیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ چالیس برس کی عمر میں ان کی شادی رفقہ (ربقہ Rebecca) سے ہوئی (الیعقوبی: تاریخ، ۱: ۲۸)، مگر دیر تک اولاد نہیں ہوئی۔ آخر بیس برس کے بعد دو بیٹے، عیصو (یا عیص) اور یعقوبؑ، پیدا ہوے (حوالۂ مذکور، ص ۲۹ اور ابن خلدون، ۱: ۵۸)؛ دونوں توام تھے۔ کہا جاتا ہے اول عیصو کی ولادت ہوئی پھر حضرت یعقوبؑ کی۔ روایات میں ہے کہ دونوں میں عمر بھر چشمک رہی۔ والد حضرت یعقوبؑ کی طرف مائل تھے اور والدہ عیصو (یا عیص) کی طرف؛ لیکن ہمیں ان باتوں کو زیادہ اہمیّت نہیں دینا چاہیے، اس لیے کہ اسرائیلی روایات میں بنی اسرائیل نے انبیاے بنی اسرائیل کو اپنی ہی زندگی کے آئینے میں دیکھا ہے۔ [بعض] مسلمان مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے بھی، جو روایات کو روایات کے طور پر نقل کرتے چلے گئے ہیں، تاریخی تحقیق و تفحص سے کام نہیں لیا اور لیا تو بہت کم۔ دائرۃ المعارف یہود (*Jewish Encyclop.*، ۶: ۶۱۷) میں ہے کہ جب لہائی روئی (Lahai-roi) نامی ''بئر'' (کنواں) میں، جہاں ان کی سکونت تھی، قحط پڑا تو اس نے حضرت اسحٰق علیہ السلام کو اشارہ کیا کہ مصر نہ جائیں بلکہ فلسطین ہی کی حدود میں قیام کریں، جہاں وہ اور ان کی اولاد بڑی خوشحالی کی زندگی بسر کرے گی؛ لہٰذا حضرت اسحٰق علیہ السلام جوار (Gera) کے قریب فلسطینیوں میں اقامت پذیر ہو گئے اور کھیتی باڑی کرنے لگے، جس میں رفتہ رفتہ اتنی ترقی کر لی کہ فلسطینی ان سے حسد کرنے لگے، لیکن حضرت اسحٰق علیہ السلام نے ان کی سختیاں خوشی سے برداشت کیں۔ آخر الامر وہ بئر السبع (Beer Sheba) منتقل ہو گئے، جہاں پھر خدا نے ظاہر ہو کر انھیں برکت دی۔ یہیں حضرت اسحٰق علیہ السلام نے ایک ہیکل تعمیر کیا (بیت ایل = اللہ کا گھر) اور پھر اتنا اثر پیدا کر لیا کہ فلسطینی بادشاہ بھی ان سے اتحاد کا خواستگار ہوا۔ اسرائیلی روایات میں ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام کی بڑھاپے کی زندگی خوشگوار نہیں گزری۔ ان کی بصارت جاتی رہی تھی اور بیٹوں، یعنی عیصو (یا عیص) اور حضرت یعقوب، کی رقابت سے بھی رنجیدہ خاطر رہتے تھے۔ انتقال حبرون (الخلیل) میں ہوا، بڑی طویل عمر پائی اور حبرون ہی میں حضرت ابراہیم اور حضرت سارہ کے پہلو میں دفن ہوے۔

مآخذ: (۱) الزمخشری، ۱: ۲۲۴؛ (۲) البیضاوی، ۱: ۲۳۳؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، (قاہرہ ۱۳۱۲ھ)، ص ۴۸ - ۶۰؛ (۴) الکسائی: قصص الانبیاء، ص ۱۳۶ -

۱۴۰؛ (۵) الطّبری طبع لائڈن، ۱: ۲۷۲-۲۹۲؛ (۶) ابن الاثیر، ۱: ۸۷-۸۹؛ (۷) Grünbaum: *Beiträge*، ص ۱۱۰-۱۲۰؛ (۸) Eisenberg: *Abraham in der arab. Legende*، ۱۹۱۲، ص ۳۰-۳۱؛ (۹) *Encyclo. Hebrew*، نیو یارک، ۵: ۱۸، بذیل مادّۂ Isaac؛ (۱۰) *Jewish Encyclop.*، بذیل مادّہ؛ (۱۱) الیعقوبی: تاریخ، ۱، بیروت ۱۳۷۹ھ؛ (۱۲) ابن خلدون: تاریخ، جلد اوّل، مصر ۱۹۳۰ء.

(سیّد نذیر نیازی)

----

* **اسحق بن حُنین**: بن اسحق العِبادی [عباد ایک عیسائی المذہب عربی قبیلہ تھا اور عراق میں حیرہ کے قریب آباد تھا] ابو یعقوب حنین بن اسحق [رک بآن] کا بیٹا، طبیب اور فلسفی، جو یونانی سے — زیادہ تر ریاضی اور فلسفے کی کتابوں کا — عربی میں ترجمہ کرنے کی بنا پر مشہور ہے۔ خلیفہ المعتمد، اور المعتضد کا وزیر قاسم بن عُبَیدُ اللہ اس پر بہت مہربان تھا۔ اس کی وفات بغداد میں ربیع الثانی ۲۹۸ یا ۲۹۹ھ/نومبر ۹۱۰ یا ۹۱۱ء میں ہوئی۔ اس کے مشہور ترین تراجم میں سے چند قابل ذکر یہ ہیں: (۱) اقلیدس: کتاب الاصول (*Elements*) جس کی بعد میں ثابت بن قُرّہ نے اصلاح کی؛ (۲) کتاب المعطیات (*Data*)؛ (۳) بطلمیوس: المجسطی، اس کی اصلاح بھی ثابت بن قُرّہ نے کی؛ (۴) اَرْشمَیدِس: کتاب الکرۃ والاسطوانۃ؛ (۵) منیلاس (Menelaus): کتاب الاشکال الکریۃ؛ (۶) افلاطون: مکالمۂ سوفسطس، مع شرح از Olympiodorus؛ (۷) ارسطو: مقولات (*Catagories*)؛ (۸) الجدل (*Topica*)؛ (۹) العبارۃ أو التفسیر (*Hermeneutica*)؛ (۱۰) الخطابۃ (*Rhetorica*)؛ (۱۱) السماء والعالم (*de Coelo et Mundo*)؛ (۱۲) الکون والفساد (*de Generatione et Corruptione*)؛ نیز (۱۳) ما بعد الطبیعیات (*Metaphysica*) کا ایک حصّہ۔ ان میں سے بعض تراجم طبع ہو چکے ہیں، بعنوان *Aristotelis Categoriae cum versione arabica Isaaci Honeini et variis lectionibus textus graeci e versione arab. Ductis*، طبع J. Th. Zenker، Lipsiac ۱۸۴۶ء۔ ہم اس جگہ اس مسئلے پر بحث نہیں کر سکتے کہ ان تراجم میں سے کون کون سے سریانی سے کیے گئے اور کون کون سے براہِ راست یونانی سے، لیکن ہم قاری کو مآخذ کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دیں گے۔ ان میں سے بہت سے تراجم کی بابت ابھی تک شک ہے کہ آیا یہ اسحق نے کیے یا اس کے باپ حنین نے.

[سارٹن (Sarton) کہتا ہے اس سے بعض طبی تصنیفات بھی منسوب ہیں، مثلاً اس کے باپ کا یہ قول کہ اسحق نے دو جالینوسی کتابوں کا ترجمہ سریانی اور دس کا عربی میں کیا؛ نیز یہ کہ بعض اوقات وہ عربی ترجمے کا مقابلہ یونانی متن سے بھی کر لیتا تھا].

مآخذ: (۱) الفہرست (طبع مُلر Müller)، ص ۲۸۵ و ۲۹۸؛ (۲) ابن خلّکان (قاہرہ ۱۳۱۰ھ)، ۱: ۶۶؛ ترجمۂ دیسلان، ۱: ۱۸۷؛ (۳) ابن ابی اُصَیبِعہ (طبع مُلر)، ۱: ۲۰۰؛ (۴) Steinschneider: *Die arab. Übersetzgn. aus d. Griech.* (*Centralblatt f. d. Bibliotekwesen*، Beiheft ۱۲، لائپزگ ۱۸۹۳ء)، ص ۱۶-۱۰۲ اور *ZDMG*، ۱: ۱۶۱-۲۱۹، ۷: ۳۳-۴۱۷؛ (۵) براکلمان، ۱: ۲۰۶؛ (۶) Suter: *Abhandlgn. z. Gesch. d. math. Wissensch*، ۱۰ (۱۹۰۰ء): ۳۹؛ [(۷) Sarton: *Introduction to the History of Science*، ۱۹۲۶ء، ۱: ۶۰۰].

(H. SUTER)

----

* **اسحق المَوْصلی**: ابو محمد اسحق بن ابراہیم بن ماہان (میمون) بن بَہمان، اوائل عہدِ عباسیہ کا مشہور ترین مغنّی اور ایک نامور مغنّی کا بیٹا (قب ابراہیم الموصلی)، ۱۵۰ھ/۷۶۷ء میں الرّے میں پیدا ہوا اور بغداد میں رمضان ۲۳۵ھ/اگست ۸۵۰ء میں فوت ہوا (قب براکلمان، ۱: ۷۸، ۸۴)۔ وہ ایک فارسی نژاد امیر گھرانے کا فرد تھا، گو اس کے والد کی پیدائش اور تربیت بنو تمیم (یا بنو دارم؛ قب الفہرست) کے درمیان کوفے میں ہوئی۔ اسحق کو بڑی اچھی تعلیم دی گئی۔ اس نے حدیث ہُشَیم بن بُشَیر سے حاصل کی، قرآن الکسائی [رک بآن] اور الفرّاء سے پڑھا، خالص ادب کی تعلیم الاَصْمعی [رک بآن] اور ابو عُبَیدہ المُثنّٰی [رک بآن] سے حاصل کی اور علم موسیقی اپنے چچا زلزل [رک بآن]، عاتکہ بنت شُہدہ اور اپنے والد سے حاصل کیا۔ اسحق کے سب سے پہلے سرپرست ہارون الرشید [رک بآن]، یحیٰی بن خالد البرمکی اور اس کے بیٹے تھے۔ یحیٰی کے بیٹوں نے اس نوجوان صاحبِ فن کو ایک مکان خرید کر دیا اور اس مکان کے سامانِ آرائش کے لیے ایک لاکھ درہم دیے۔ جب فضل بن یحیٰی البرمکی کو خراسان کا والی مقرر کیا گیا (۷۹۴-۷۹۵ء) تو اس نے اسحق کو ایک شعر کے صلے میں، جو اس نے اس تقریب پر موزوں کیا تھا، ایک ہزار دینار عنایت کیے۔ خلفا اور اُن کے امرا کی فیّاضی کی بارش اسحق پر مسلسل ہوتی رہی، چنانچہ وہ بھی اپنے والد کی طرح انتہا درجے کا مالدار ہو گیا؛ تاہم وہ اپنی دولت فیّاضی کے ساتھ خرچ کرتا تھا اور اس کے وظیفہ خواروں میں لغت نویس ابن العربی [رک بآن] بھی تھا۔ اپنے والد کی وفات کے بعد اسے اس زمانے کا بہترین مغنّی قرار دیا گیا۔ خلفا میں سے الامین، المامون، المُعتصم، الواثق اور المتوکّل اس کے بہت زیادہ مدّاح تھے اور اس پر بکثرت نوازشیں کرتے رہتے تھے۔ المامون نے ایک بار کہا کہ اگر اسحق ایک مغنّی کی حیثیت سے اس قدر مشہور نہ ہوتا تو میں اسے قاضی کا عہدہ دے دیتا۔ دربار کی محفلوں میں اسحق کو بڑے بڑے علما اور ادبا کی صف میں کھڑے ہونے کی اجازت تھی اور وہ لباس پہننے کی بھی جو فقہا کے لیے مخصوص تھا۔ الواثق کہتا تھا کہ جب اسحق میرے سامنے گاتا ہے تو مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میرے مقبوضات میں اضافہ ہو گیا ہے۔ جب اس شہرۂ آفاق مغنّی کا انتقال ہوا تو المتوکّل پکار اٹھا کہ ''اسحق کی موت نے میری سلطنت کو بڑی زینت اور افتخار سے محروم کر دیا''.

ایک جامع کمالات مغنّی ہونے کی حیثیت سے اسحٰق کو عربی موسیقی کی تاریخ میں نمایاں مقام حاصل ہے، گو اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس کی آواز اپنے زمانے کے دو ایک مغنّیوں سے خوبی میں کمتر تھی؛ لیکن اس کی اعلٰی فن کاری کے سامنے کسی کا چراغ نہ جلتا تھا۔ ایک نقّاد نے درجۂ فضیلت کے لحاظ سے اسے ابن سُرَیج [رک بآن] اور مَعبد [رک بآن] کے درمیان جگہ دی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے تخنیث (falsetto) کا استعمال کیا۔ عُود نوازی میں وہ اپنا جواب نہ رکھتا تھا؛ چنانچہ کتاب الأغانی میں اس کی عُود نوازی کے فنّی کمال کی کئی مثالیں مذکور ہیں۔

نغمہ سازی میں وہ طرزِ جدید کا موجد تھا۔ اپنے سب گانوں کی ابتدا وہ تیز اور بلند سُر سے کیا کرتا تھا اور اس وجہ سے اس کا لقب اَلْمَلْسُوْع (بچھو کا کاٹا ہوا) پڑ گیا تھا۔ کتاب الأغانی میں اس کی غیر معمولی قابلیت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا گیا ہے: ''اسحٰق موسیقی میں اپنے عہد کا فائق ترین انسان تھا اور وہ اس کے تمام شعبوں میں اعلٰی درجے کا کمال رکھتا تھا''۔ گو وہ الکِنْدی [رک بآن] وغیرہ جیسا، جنھیں یونانی مصنّفین کے تراجم سے استفادے کے مواقع حاصل تھے، علم موسیقی کی علمی باریکیوں کا نکتہ دان نہ تھا، تاہم اس نے عربی موسیقی کے دبستانِ خیال کے فکر و عمل کو (قب موسیقی) جن کے معدوم ہو جانے کا خطرہ تھا، معیّن ضابطے کی شکل دے دی اور شاید اس طرح فن کی سب سے بڑی خدمت انجام دی۔

اسحٰق نے بحیثیت ایک شاعر، لغوی، فقیہ اور مصنّف کے بھی نام پیدا کیا۔ ادھر الف لیلۃ نے بھی اس کی شہرت میں چار چاند لگا دیے۔ الفہرست میں اس کی تقریبًا چالیس تصانیف کا ذکر آتا ہے۔ ان میں سے اکثر موسیقی اور مغنّیوں سے متعلق ہیں، خصوصًا اس کی تصنیف کتاب الأغانی الکبیر، لیکن باقی کتابیں، مثلًا کتاب اخبار ذی الرُّمۃ (حکایات ذی الرّمۃ)، کتاب جواهر الکلام، کتاب تفصیل الشعر، اور کتاب مواریث الحکمۃ، اُس کی وسعتِ ذوق پر شاہد ہیں۔ الفہرست میں اسحٰق کا ذکر یوں کیا گیا ہے: ''شعر اور آثارِ قدیمہ کا قلم بند کرنے والا . . . ، شاعر اور علوم و فنون میں ہمہ گیر صلاحیت کا مالک تھا''۔ اس کا کتب خانہ، جو بغداد کے عظیم کتب خانوں میں سے ایک تھا، بالخصوص کتب لغت عربی کا مخزن تھا۔ اس کے تلامذہ میں ابن خُرّداذبہ [رک بآن]، زِریاب [رک بآن] اور عمر بن بانہ شامل تھے۔ اس کی سوانح عمری اس کے بیٹے حمّاد نے لکھی ہے، جو خود بھی ایک نامور محدّث اور مصنّف تھا (الفہرست، ص ۱۴۲-۱۴۳)۔

مآخذ: (۱) کتاب الأغانی، بولاق، ۵: ۵۲-۱۳۱؛ (۲) الفہرست، لائپزگ ۱۸۷۱-۱۸۷۲ء، ص ۱۴۱-۱۴۳؛ (۳) ابن عبدربہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۰۵ھ، ۳: ۱۸۸؛ (۴) النُّوَیری: نہایۃ الاَرَب، ۵: ۱-۹؛ (۵) Caussin de Perceval: *Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes*، در *JA*، ۱۸۷۳ء، ص ۵۶۹؛ (۶) اہلوارٹ (Ahlwardt): *Abū Nowās*، ص ۱۳-۱۹؛ (۷) Barbier de Meynard: *Ibrahim, fils de Mehdi*، در *JA*، ۱۸۶۹ء، ص ۲۰۱ ببعد؛ (۸) محمد کامل حجّاج: الموسیقی الشرقیۃ، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۹) Farmer: *History of Arabian Music*، لنڈن ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۴ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Historical facts for the Arabian Musical Influence*، لنڈن ۱۹۳۰ء، ص ۲۴۷ ببعد و اشاریہ.

(H. G. FARMER فارمر)

----

* **الاَسَد**: (عربی) جمع عمومًا اُسُود، اُسُد، اُسْد، عام طور سے شیر ببر کا معروف ترین نام، جو ایک قبیلے یا شخص کے نام کے طور پر بھی بکثرت مستعمل ہے (دیکھیے بعد کا مقالہ: اس کے قیاسی اشتقاق اور دوسرے مادّوں سے تعلّقات کے لیے دیکھیے بحث از C. de Landberg، ۲/۲: ۱۲۳۷-۱۲۴۰)۔ عربی شاعری کا قدیم لفظ، جس کی جگہ بیشتر الاسد نے لے لی ہے، اللَّیث ہے۔ یہ لفظ صرف سامی زبانوں ہی میں نہیں ملتا [قب] اکّادی زبان میں ''نیشو''، مگر یہ عمومًا صرف نثر میں آیا ہے، لینڈزبرگر (Landsberger، ص ۷۶) بلکہ کوہلر (Koehler) کے بیان کے مطابق (*Lex. in VT Libros*، ص ۴۸۱ ب) یونانی میں بھی: (λῖς ˊλεῖς) جہاں یہ ہومر اور اس کے بعد کے شعرا کے ہاں ــــ اگرچہ شاذ و نادر ــــ استعمال ہوا ہے۔ (مصنّف مذکور، ص ۴۷۲ الف، اس کے مماثل اکّادی زبان کے لَبّو (Labbu) وغیرہ کے ساتھ ساتھ اُس کے عربی مونث: لَبُوءۃ کا ذکر کرتا ہے (مع اس کی متعدّد صورتوں کے جو شیرنی کے لیے استعمال ہوتی ہیں) اور λέαινα (leo) ˊλέων کو ایک ایشیائی لفظ قرار دیتا ہے بحوالہ *ZDPV*، ۶۲ (۱۹۳۹ء): ۱۲۱-۱۲۴) (اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی بتاتا ہے کہ یہ الفاظ کن ممالک میں مستعمل ہیں)۔ اُوشتر (H. Oštir)، در *Symb. Rozwadowski*، ج ۱ (کراکاو (Cracow) ۱۹۲۷ء): ص ۲۹۵-۳۱۳، سامی زبانوں میں (بشمول عربی اشکال لَبُوءۃ و لَیث) نیز مصری قبطی، یونانی، لاطینی، جرمن اور سلافی زبانوں میں شیر کے نام کو ایک الارودی (Alarodic) اصلی نام اور اس کی مختلف شکلوں سے مشتق ٹھیراتا ہے۔ حال ہی میں انڈو-جرمن زبانوں کے ماہروں نے دوبارہ سامی زبانوں اور ''شیر ببر'' (lion) کے ناموں کے مابین کسی قسم کا تعلّق یا رشتہ تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے، مگر وہ کوئی متبادل انڈو-جرمن نام پیش نہیں کر سکے (Paul Thieme: *Die Heimat der idg. Gemeinsprache*، ویزباڈن (Wiesbaden) ۱۹۵۴ء، ص ۳۲-۳۹؛ نیز Walde-Hofmann: *Lat. etym. Wb.*، طبع ثالث، ہائڈل برگ ۱۹۳۸ء، ۱: ۷۸۵؛ نیز Pauly-Wissowa، در *RE*، ج ۱۳: عمود ۹۶۸)۔ مختلف زبانوں میں، شیر، ہاتھی وغیرہ کے لیے جو الفاظ ہیں ان میں بلاشبہہ ایک رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن ان کے ساتھ جو آوازیں وابستہ ہیں وہ ابھی تک ایک قابلِ غور مسئلہ بنی ہوئی ہیں۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ یہ تمام قضیے صرف ان جانوروں سے متعلق ہیں جو کہانیوں اور قصّوں وغیرہ میں کرداروں کے طور پر پیش ہوتے ہیں اور جن کا ادب اور آرائش دونوں میں بہت بڑا حصّہ ہے (دیکھیے نیچے، نیز *Indogerm. Jahrbuch*، ۱۳ [۱۹۲۹ء]: ۹۴، شمارہ ۸۵)۔

یہ بات سب جانتے ہیں کہ عرب میں شیر کی مختلف مقامات میں موجودگی کی

بابت متعدّد مفروضات پیش کیے گئے ہیں۔ گرونرٹ (M. Grünert، محلِّ مذکور، ص ۳-۴، ۱۱) بیان کرتا ہے کہ شیر کے لیے عربی زبان میں جو بے شمار الفاظ موجود ہیں (تین عربی ماہرین لسان چھے سو، بلکہ اس سے بھی زیادہ الفاظ گنوانے میں ایک دوسرے پر سبقت کی کوشش کرتے ہیں [صاحب تاج العروس نے لکھا ہے کہ اس کے ایک ہزار نام بیان کیے جاتے ہیں]) ان میں سے دو تہائی تو ضرور قدیم عرب شعرا کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اس نے [شیر کے] جو اسماے توصیفی جمع کیے ہیں وہ مشاہدۂ فطرت کے ایک ایسے طریقِ ادراک کا ثبوت ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض عرب شعرا نے واقعی شیر ببر کو دیکھا ہوگا، لیکن یہاں اسماے توصیفی کی کثرت یا قلّت کا سوال نہیں ہے، بلکہ فیصلہ اس بات پر ہوگا کہ ان اسماے توصیفی سے ظاہر کیا ہوتا ہے؟ ان الفاظ سے اس جانور کی کوئی زیادہ واضح تصویر ہمیں نہیں ملتی [؟]، بلکہ (جیسا کہ عربی لغات کی خصوصیّت ہے) اس کے عام تصوّر کے لیے بہت سے مترادف الفاظ ضرور مل جاتے ہیں، مثلاً ''پارہ پارہ کر دینے والا [ہیصم]، کچل دینے والا [حطّام]، اچانک ہلاک کر دینے والا'' وغیرہ (قب وہی کتاب، ورق ۱۵ بعد)۔ بی مورِٹز (B. Moritz) نے (محلِّ مذکور، ورق ۴۰ بعد) بھی زیادہ تر مرادفات کی اسی کثرت کی بنا پر گرونرٹ (Grünert) کی رائے کی تائید کی ہے (بہ تتبع ابن سِیدہ: کتاب المخصَّص، ۸: ۵۹-۶۴)۔ اس کے برخلاف ہمارے پاس G. Jacob (محلِّ مذکور، ص ۱۷)، نولدیکہ (Th. Nöldeke) (در *ZDMG*، ۴۹ (۱۸۹۵ء): ۷۱۳) اور H. Lammens: *Le Berceau de l'Islam*، روم ۱۹۱۴ء، ۱: ۱۲۸ بعد) کے اعتراضات موجود ہیں۔ ان تمام اعتراضات کے علاوہ یہ امر واقعہ ہے کہ حیوانات کے بادشاہ اور اسی لیے شاہی اقتدار و اختیار کی مجسّم تصویر کی حیثیت سے شیر کا ذکر نہایت قدیم زمانے سے ان مقامات میں ملتا ہے جہاں شیر کا کبھی وجود تک نہ تھا (مثلاً سیلون، انڈونیشیا اور یورپ کے بعض حصے، قب M Ebert: محلّ مذکور، ۷: ۳۱۸ الف)۔ یہی ایسے مقامات تھے جہاں شیر نے بہ سہولت تمام ایک نیم اسطوری جانور کی شکل اختیار کر لی ہوگی اور اُس قوّتِ متخیّلہ کو اپنی طرف متوجّہ کیا ہوگا جس نے پہلے ہی اسے ان مثالی اوصاف سے متصف کر دیا تھا جو اس کی شکل و شباہت سے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسی سے شاید اس کی طرف بعض اَور ایسی صفات، مثلاً جرأت، شجاعت اور عالی ظرفی وغیرہ، کے منسوب کیے جانے کی توجیہ ہو سکتی ہے جو بعض ماہرین کے نزدیک یقیناً حقیقی شیر میں موجود نہیں ہیں (قب R. Lydekker: *The Royal Natural History*، لنڈن - نیو یارک ۱۸۹۳-۱۸۹۴ء، ۱: ۳۵۷ بعد برخلاف Brehm محلِّ مذکور، ۱: ۱۴۴، ۱۵۰)۔ مزید براں ملک عرب، جس کا اکثر حصّہ خشک صحرا ہے، بمشکل ہی شیر جیسے جانور کا مولد و مسکن ہو سکتا ہے [؟]، جو طبعًا کسی قدر سبزہ پسند کرتا ہے (Jacob: محلِّ مذکور، ص ۱۶)۔ جہاں تک عرب کی اصل سر زمین کا تعلق ہے جغرافیہ نگاروں کو قدیم شعرا [کے کلام] میں یمن میں شیر کی صرف چند کچھاروں (مَاسدۃ) کا ذکر مل سکا ہے، لیکن آج کل وہاں بھی شیر کا نام و نشان نہیں۔ کچھ اَور کچھاریں، جن کی جاے وقوع کا تعیّن دشوار ہے، شمالی سرحد پر، خصوصًا بابل کی دلدلوں میں، تھیں [قب البطیحہ]، مگر وہاں بھی آج کل یہ ناپید ہے (قب M. Streck: محلّ مذکور، ص ۴۱۶ بعد؛ Q, Rešer: *Sachindex zu jâqût's 'Mu'ğam''*، ص ۴۲ بعد؛ Hommel: محلِّ مذکور، ص ۲۸۷ بعد؛ Grünert: محلِّ مذکور، ص ۱۳؛ Landsberger: محلِّ مذکور، ص ۶۷؛ Jacob، Lammens، Moritz: کتب مذکورہ)۔ رنگ اور گردن کے بالوں کی بالیدگی کے لحاظ سے شیر کی مختلف قسمیں ہیں، مگر ان اقسام کے زیادہ مفصّل حالات (قب مثلاً Jacob: وہی کتاب اور Moritz: محلّ مذکور، ص ۴۱، تعلیقہ ۳) بہت کم یاب ہیں۔ Brehm: محلّ مذکور، ۱: ۱۴۴ بعد، کے بیان کے مطابق آج کل اسلامی ممالک میں بربری شیر، سنیگالی شیر، ایرانی شیر اور گجراتی شیر ملتے ہیں۔

عرب شیروں کو گڑھے کھود کر پکڑا کرتے تھے۔ یہ ایک نہایت قدیم طریق تھا، جو اب بھی بعض ملکوں میں پایا جاتا ہے (Grünert: محلِّ مذکور، ص ۱۴؛ Ebert: محلِّ مذکور، ۶: ۱۴۶؛ Brehm: محلّ مذکور، ۱: ۱۵۱ بعد۔ Pliny کے مطابق یہی طریقہ [رومی] سرکس کے لیے جانوروں کو پکڑنے کے لیے استعمال ہوتا تھا (*RE*، ۱۳: عمود ۹۸۰)۔ قدیم مشرقی فرمانرواؤں، نیز ہخامنشیوں (Achaemenids)، ساسانیوں اور قیاصرہ [روم] کی تقلید میں مسلمانوں کے بعض خلفا بعد میں شیروں کے شکار کے لیے بذاتِ خود باہر جاتے تھے؛ چنانچہ عہدِ اسلام میں یہ شکار فرمانرواؤں کا ایک مخصوص حق متصوّر ہونے لگا۔ وہ شیروں کو چڑیا گھروں میں رکھتے تھے، انھیں انسانوں میں رہنے کے لیے سدھاتے تھے اور رومیوں کے طریقے پر ان کے لیے نمائش کا انتظام کرتے تھے (قب *RE*، ج ۱۳: عمود ۹۸۰ بعد؛ Ebert: محلِّ مذکور، ۶: ۱۴۴-۱۴۶؛ G. Contenau: *La vie quotid à Bab. et en Assyrie*، پیرس ۱۹۵۰ء، ص ۱۴۰-۱۴۳؛ W. von Soden: *Herrscher im AO*، برلن ۱۹۵۴ء، ص ۷، ۳، ۵، ۷۵، ۸۲، ۱۳۴؛ C. de Wit: محلِّ مذکور ص ۱۰-۱۴؛ Streck: کتاب مذکور؛ Mez: *Renaissance*، ص ۳۸۵ بعد، محمد فواد کوپرولو (M. F. Köprülü): محلِّ مذکور، ۱: ۵۹۹ بعد.

''مسلم فن نقاشی میں شیر کی تصاویر سب سے زیادہ اور بہت سی مختلف صورتوں میں ملتی ہیں۔ ان تصاویر سے دفع شر (apotropaic) کے معنی شاذ و نادر ہی مراد ہوتے ہیں اور مُنجّمانہ یا رمزی معانی صرف بعض اوقات، بلکہ عام طور سے ان کی غرض محض زیب و زینت ہوتی ہے اور کوئی زیادہ گہرا مقصد پوشیدہ نہیں ہوتا۔ شیر کی تصویر کی بڑی بڑی شکلیں یہ ہیں:-

(۱) مجسّمے کی شکل میں، جیسے کہ الحمرا کے شیروں کے فوّارے میں، قونیہ کے پتھروں سے گھڑے ہوئے شیر، فاطمی اور سلجوقی دھات کے کام میں اور بارھویں تا چودھویں صدی عیسوی کے ایرانی مٹی کے برتنوں میں (بالخصوص ٹونٹی دار برتنوں اور مجمروں میں)؛

(۲) برتنوں پر اُبھرے ہوے اور مسطّح کام میں، فنِ نقّاشی کے متعدّد میدانوں میں اور تقریبًا ہر ایک قسم کی مصنوعات میں، اور ذیل کی مختلف اوضاع میں :-

(الف) پہلو کے رخ سے چلتا ہوا، کھڑا ہوا، اگلی ٹانگیں سیدھی کر کے کولھوں پر بیٹھا ہوا، اگلے پاؤں اوپر کر کے پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہوا، اکیلا یا مادہ کے ساتھ، علاماتِ خاندانی (heraldic) کے اسلوب میں؛

(ب) یا تو دوسرے جانوروں، مثلاً سانڈوں، ہرنوں اور اونٹوں، کے ساتھ لڑتے ہوے یا ان پر حملہ کرتے ہوے (گویا قدیم ایرانی روایت کے تتبّع میں)؛

(ج) بالصّراحت خاندانی علامت کے طور پر جیسے کہ ایرانی طغرا (coat-of-arms) میں (جہاں یہ سُورج کے ساتھ دکھایا جاتا ہے)؛ اور مملوک خاندان کے حکمران بیبرس اور شاید سلاجقۂ رُوم کے قلیج ارسلان نامی فرمانرواؤں کے طغراؤں میں؛ نیز سِکّوں کی تصاویر میں؛

(د) شیر کا چہرہ (mask) صرف گردن تک متاخّر زمانے کے غالیچوں اور بنے ہوے کپڑوں پر.

(۳) شیر کے جسم کے مختلف اعضا کی تماثیل بہت کم یاب ہیں، سب سے زیادہ عام یہ ہیں: - شیر کے پنجے، [تخت وغیرہ کے] جو زیبائشی پایوں کے طور پر استعمال ہوے ہیں؛ شیروں کے سر، جو صرف مجسّمے کی شکل میں بنائے گئے ہیں، جیسے درکوب (knockers)، [برتنوں وغیرہ کے] دستے اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، جو کانسی (bronze) کی بنی ہوئی ہوتی ہیں.

[شیر کی مسلمانوں کے عہد کی تصاویر میں] بظاہر قدیم مشرقی یا یونانی فنِ نقّاشی سے براہ راست کوئی استفادہ نہیں کیا گیا، بلکہ کم از کم شیر کی صورت کا انداز، تقریبًا ہمیشہ مسلمانوں ہی کا قائم کردہ رہا ہے۔ تفصیلات اور طرزِ زیبائش دونوں میں اسلامی فنِ مصوّری میں شیر کی تصویر کا ابھی تک کوئی مطالعہ نہیں کیا گیا"۔ [یہ معلومات پروفیسر کُوہنل (E. Kühnel) کے ایک خط میں مہیّا کی گئی ہیں.]

بارگلہ بُور (Fr. P. Bargebuhr) نے *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*، ۱۹۵۷ء، میں بعض ایسے مواقع کا ذکر کیا ہے جہاں عربی ادبیات میں شیر کے مٹی وغیرہ سے بنے ہوے (plastic) مجسّموں کا ذکر آیا ہے؛ اس کی تحقیقات کی رو سے الحمرا کے شیر پانچویں/گیارھویں صدی کی ساخت ہیں.

خاندانی طغراؤں میں شیر کی [تصویر کی] بہترین مثال، جس کا پتا لگ سکا ہے، ایرانی شاہی نشان میں ہے [دیکھیے نیچے]، جس کا نمونہ دورِ ماقبل کے سکّوں سے لیا گیا ہے۔ جیسا کہ محمد فؤاد کوپرولو: (محلِّ مذکور، ۱: ۶۰۹) نے بتایا ہے اس نشان کا استعمال فتح علی شاہ [قاجار] کے عہدِ حکومت (۱۷۹۷ - ۱۸۳۴ء) سے شروع ہوا۔ اَسَدی یا آرْسلانی سکّوں کے لیے دیکھیے وہی کتاب، ۱: ۶۱۵.

ان تمام دائروں میں شیر کا استعمال زیادہ تر علمِ ہیئت یا علمِ نجوم کی اشکال پر مبنی ہے۔ L. Ideler: *Untersuchungen über den Ursprung u. die Bedeutung der Sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۱۵۴، کے قول کے مطابق برج اسد کے "۲۷ ستارے اور ۸ غیر معیّن ستارے اُن نجویوں [کذا] کی محض ایک خود ساختہ بات ہے جو فلکیات سے بالکل بے خبر تھے اور جس کی بنا ستاروں کے پرانے ناموں کی بے قاعدہ ہنگامی تبدیلیوں اور اُن کی غلط و باطل تعبیرات پر ہے۔ ہر جزئی صورت میں ٹھیک ٹھیک اس کا پتا لگانا کہ وہ ان غلط نتائج پر کیوں کر پہنچے غیر ممکن ہے" (دیکھیے وہی کتاب، ص ۱۵۲-۱۵۵، ۱۵۹-۱۶۸، ۲۰-۳۱، ۵۲ ببعد، ۲۵۲ ببعد، ۲۷۲، ۲۷۹، ۳۱۷ ببعد، ۴۰۹ ببعد، ۴۲۲)۔ اہلِ بابل پہلے ہی بُرج اسد میں آسمانی طبقات شاہی کا نقشہ دیکھ چکے تھے (šarru = مَلکِی = "شاہی"، نیز قلب الاسد = "شیر کا دل": L. leonis، بعد میں Regulus: وہی کتاب، ص ۱۶۴ ببعد اور A. Jeremias: *Handb. d. ao. Geisteskult.*، طبع ثانی، ۱۹۲۹ء، ص ۲۰۳، ۲۱۸ ببعد، ۳۴۷)۔ اُنھوں نے اپنے حیوانات کے بادشاہ کو منطقۃ البروج کے اس مقام پر رکھا تھا جہاں انقلابِ صیفی (summer solstice) واقع ہوتا ہے، لہٰذا یہ مقام آفتاب کی فتح و کامرانی کی علامت بن گیا (قب *RE*، ج ۱۳، عمود ۹۸۳؛ Keller: محلِّ مذکور، ۱: ۵۲)۔ جس طرح [حضرت] عیسٰی [علیہ السلام] کو یہودا (Judah) کا شیر کہتے ہیں (قب لقب نجاشی)، کیونکہ انھوں نے موت پر غلبہ حاصل کیا (*Apoc.*، ۵: ۵)، اسی طرح شیعہ لوگ [حضرت] علیؑ کو "اسدُ اللہ" ("شیرِ خدا") کہتے ہیں (قب Cassel: محلّ مذکور، ص ۲۷، ۸۷-۹۳؛ [حضرت] حمزہؓ بھی "اسد اللہ" کہلاتے ہیں: Grünert: محلِّ مذکور، ص ۴)۔ ایرانی طغرا میں شیر اپنی شمشیر ذوالفقار [رکّ بآن] کھینچ رہا ہے اور نکلتا ہوا آفتاب پس منظر میں ہے [بقول کسروی: تاریخچۂ شیر و خورشید، تہران ۱۳۰۹ھ، ص ۲۸، شیر کے پنجے میں تلوار کا اضافہ ناصر الدین شاہ قاجار کے زمانے میں ہوا]۔ جب آفتاب ۲۰ جولائی کو بُرج اسد میں ہوتا ہے تو دریاے نیل کی طغیانی شروع ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پانی کی ٹونٹیاں اور فوّاروں کا اوپر کا حصّہ شیر کے سر کی شکل کا بنایا جاتا ہے (قب Keller: محلِّ مذکور، ۱: ۷۴ ببعد؛ C. de. Wit: محلِّ مذکور، ص ۸۴-۹۰، ۳۹۶ ببعد)۔ شیر کی دافع شر فطرت زبردست اہمیت رکھتی ہے۔ اپنی تُند اور خشمناک صورت کی وجہ سے، جو تمام معاندانہ حملوں کو روکنے کے لیے کافی ہے، وہ تختِ شاہی، دروازوں، ایوانوں اور مقابر کا محافظ اور نگہبان بن گیا ہے (قب Keller، محلِّ مذکور، ۱: ۵۸؛ Bonnet: محلِّ مذکور، ص ۴۲۹؛ ابو الہول کی مانند: قب C.de Wit: محلّ مذکور، ص ۲۶ ببعد)۔ شیر کی بعض صورتیں شاید ایسی ہیں جو محض مجسّمہ ساز کے تفنّنِ طبع کا نتیجہ ہیں؛ تاہم انڈری (W. Andrae) (*Dargestelltes u. Verschlüsseltes in der ao Kunst*، در *Welt d. Or*، ۲/۳ (۱۹۵۶ء): ۲۵۰-۲۵۳) نے ثابت کیا ہے کہ اس میں اکثر کچھ زیادہ گہرے معانی بھی پوشیدہ ہوتے تھے، بالخصوص جب شیر، سانڈ اور عقاب ایک جگہ اکٹھے دکھائے جائیں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں نے بہت کچھ قدیم ثقافتوں سے مستعار لے لیا ہے، یہ دریافت کیے بغیر کہ اس کا مفہوم کیا ہے۔ بسا اوقات قدیم مصری فن

میں بنائی ہوئی تصویر کی مزید وضاحت سے اس کا جواب مل جاتا ہے (قب C. de Wit: محلِّ مذکور، بالخصوص ص ۸۷، ۸۴-۹۰، ۱۵۹ ببعد، ۳۹۸ ببعد، ۴۶۱-۴۶۸).

اساطیری ادب میں شیر کا جو حصّہ ہے اس کی مزید تفصیل بیان کرنا یہاں ممکن نہیں (اس کا کچھ بیان محمد فواد کوپرولو (محلِّ مذکور، ۱: ۶۰۱-۶۰۳)، حکایات (مثلاً حکایاتِ لقمان؛ حکایاتِ حیوانات میں وہ بسا اوقات الاُسامہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، جو ہمارے ''شریف حیوان'' (noble beast) سے ملتا جلتا ہے) اور امثال میں مل سکتا ہے (المیدانی میں سے مثالیں، در Grünert: محلِّ مذکور، ص ۱۷).

دوسری جانب اس کی حیوانی صفات، مثلاً اس کی جرأت قوت اور وحشت (بالخصوص اس کی گرج) پر بار بار زور دیا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ شیر کے متعلق بعض موہوم تصوّرات بھی شامل ہو گئے ہیں؛ مثلاً زمانۂ قدیم کی یہ کہانی کہ وہ (سفید) مرغ سے یا اُس کی بانگ سے دُم دبا کر بھاگ جاتا ہے، جس کا یہ مطلب ہے کہ وہ اصل میں صبح کی روشنی سے، جس کی بعد میں وہ خود ایک علامت بن گیا (دیکھیے اوپر)، گھبراتا تھا (قب RE، ج ۱۳: عمود ۹۷۵ ببعد؛ Cassel: محلِّ مذکور، ص ۵۹؛ Grünert: محلِّ مذکور، ص ۱۸)۔ یہی بات اس کے بدن کے بعض حصّوں، یعنی دماغ، دانت، پتّے (پتّے کی رطوبت)، گوشت، چربی وغیرہ کے بطور دوا استعمال کیے جانے کی بابت بھی کہی جا سکتی ہے؛ یہ چیزیں اپنے جادو نما اثر کے لحاظ سے بے خطا مانی جاتی ہیں۔ سٹٹ گارٹ (Stuttgart) کا درباری دوا فروش ۱۵۶۱ء تک شیر کا فضلہ بطور دوا فروخت کرتا رہا (قب Keller: محلِّ مذکور، ۱: ۴۴؛ Pauly-Wissowa، در RE، ج ۱۳: عمود ۹۸۲؛ Grünert. محلِّ مذکور، ص ۱۹ ببعد).

ناموں سے صاف پتا چلتا ہے کہ انسان کی تاریخ ثقافت میں شیر کس قدر دخیل ہے؛ چنانچہ ابن الاثیر (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) نے اپنی سیرت صحابہؓ کا نام ''اُسد الغابۃ'' (جنگل کے شیر) رکھا ہے۔ 'اسد' (ی) اور 'لیث' (ی) سے بننے والے نام بے شمار ہیں (بعض اوقات اُن میں دینی جھلک بھی پائی جاتی ہے: J. Wellhausen، در RAH، طبع ثانی، ۲: ۶۴)۔ ترکی میں ایسے نام ہیں جو آرسلان سے مل کر بنتے ہیں (بالخصوص سلاجقہ کے ہاں؛ چنانچہ محمد فواد کوپرولو: محلِّ مذکور، ص ۶۰۰-۶۰۴ نے اس قسم کے اشخاص اور مقامات کے ناموں اور القاب سے بحث کی ہے)۔ فارسی میں لفظ ''شیر'' اکیلا اور دوسرے الفاظ کے ساتھ مل کر بھی آتا ہے، مثلاً ''شیر دل''، ''شیر مرد''، (ایسے ہی اسد: Landberg: محلِّ مذکور، ۲/۲: ۱۲۳۹ ببعد؛ Fr. Wolff: *Glossar zu Firdōsī's Shāh-nāma*، ۱۹۳۵ء، ص ۵۸۴-۵۸۷)۔ آج کل کی ترکی میں عام طور سے لفظ 'اَسلَن' (Aslan) [اسلان] مستعمل ہے، اس کے معنی بہادر، راست باز اور نیک کے ہیں؛ ارسلان جِغِم۔ ''میرا چھوٹا سا شیر''۔ عملاً بچوں کے لیے پیار کا لفظ ہے۔ اس طرح جانور مذکور (شیر) کی پسندیدہ صفات، اس کے روایتی محاسن، اس کی صورت و شکل کا وقار و رعب ہر جگہ غالب رہا ہے۔

مآخذ: جگہ کی قلت کے باعث اس موضوع پر سرسری سی بحث ہو سکے گی۔ (۱) Max Grünert: *Der Löwe in der Literatur der Araber*، پراگ ۱۸۹۹ء، لغت کے نقطۂ نظر سے ایک مطالعے سے زیادہ نہیں ہے؛ (۲) محمد فواد کوپرولو کا مقالہ ارسلان، در آ [ترکی]، ۱: ۵۹۸ الف تا ۶۰۹ الف، ترکی زبان اور دیگر زبانوں میں بھی آج تک بہترین بیان ہے۔ اسلامی دنیا سے متعلّق کوئی عام جائزہ موجود نہیں ہے، نہ مخصوص علاقوں ہی پر کوئی رسالہ موجود ہے۔ قدیم زمانے کے ساتھ مقابلے کے لیے مندرجۂ ذیل حوالے مفید ثابت ہونگے: (۳) مقالہ ''Löwe'' (از Steier)، در Pauly-Wissowa، *RE*، ج ۱۳ (۱۹۲۷ء): عمود ۹۶۸-۹۹۰؛ (۴) Otto Keller: *Die antike Tierwelt.*، ۱ (لائپزگ ۱۹۰۹ء): ۲۴-۶۱؛ نیز (۵) Max Ebert: *Reallex. d. Vorgesch.*، ۶: ۱۱۴ الف تا ۱۱۶ ب؛ ۷: ۳۱۸ الف تا ۳۱۹ ب؛ اور بالخصوص (۶) Paulus Cassel: *Löwenkämpfe von Nemea bis Golgatha*، برلن ۱۸۷۵ء، جو مشرقی احوال کے لیے بھی کار آمد ہے۔ مشرق قدیم سے تعلق کے لیے دیکھیے: (۷) B. Landsberger: *Die Fauna des alten Mesopotamien*، لائپزگ ۱۹۳۴ء؛ (۸) M. Streck، در *Vorderas. Bibliothek*، ج ۲/۷ (۱۹۱۶ء): ۴۱۶ الف ببعد؛ (۹) H. Bonnet: *Reallex. d. ägypt. Religionsgesch.*، برلن ۱۹۵۲ء، مقالاتِ ''Löwe'' اور ''Sphinx'' وغیرہ؛ بالخصوص (۱۰) C. de Wit: *Le rôle et le sens du lion dans l' egypte anc.*، لائڈن ۱۹۵۱ء، بمواضع کثیرہ۔ عام طور پر عربی اور سامی امور کے متعلق قب (۱۱) F. Hommel: *Die Namen der Säugetiere bei den südsemit. Völkern*، لائپزگ ۱۸۷۹ء، ص ۲۸۷-۲۹۴؛ (۱۲) C. de Landberg: *Études sur les dialectes de l' Arabie méridionale*، ۲/۲، لائڈن ۱۹۰۹ء، ۱۲۳۷-۱۲۴۰؛ (۱۳) G. Jacob: *Altarab. Beduinenleben*، طبع ثانی، برلن ۱۸۹۷ء، ص ۱۶-۱۸؛ (۱۴) B. Moritz: *Arabien*، ہنور (Hanover) ۱۹۲۳ء، ص ۴۰-۴۱۔ بالعموم علم الحیوان کے لیے: (۱۵) Brehm: *Tierleben*، طبع ثانی، ۱ (۱۸۹۳ء): ۱۴۴-۱۵۲.

(H. KINDERMANN کِنڈرمان)

✱ **اَسَد**: ایک قدیم عربی قبیلہ؛ (Ασατηνοι)، جس کا ذکر بطلمیوس نے کیا ہے، ۶: ۷، فصل ۲۲ (شپرنگر (Sprenger)، ص ۲۰۶)۔ اس کا بیان ہے کہ یہ لوگ وسط عرب میں Θανουιται = تنوخ [رکّ بآن] کے مغرب میں اقامت پذیر تھے۔ انھیں کی طرح اور شاید انھیں کے ساتھ (بنو) اسد نے تیسری صدی کے وسط میں دریائے فرات کے متّصل علاقے کی طرف نقل مکانی کی تھی۔ حیرہ کے دوسرے لَخْمی فرمانروا کے لوحِ مزار (در النَّمارۃ، ۳۲۸ء) میں ان کا ذکر تنُوخ کے ساتھ بلفظ الاَسَدَین (''دو اسد'') کیا گیا ہے۔ یہاں تثنیہ کا یہ صیغہ شاید اس لیے منتخب کیا گیا ہو کہ تنوخ کے خاندان کی یاد، جس کے فرمانروا حیرہ میں

لخم کے پیش رو تھے، مع اُن کے نام و نشان کے دلوں سے محو کر دی جائے۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ آپس کی قرابت داری ہو۔ علماے انساب بھی اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تنوخ کی اصلی جڑ اسد ہی تھے۔ النُمارۃ کے کتبے میں مرقوم ہے: ''یہ بادشاہ اسد کی دونوں شاخوں .... اور شاہان اسد دونوں پر حکومت کرتا تھا''۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اسد کتنی مدت تک لخم کے زیر نگین رہے۔ اُن کے بعض اخلاف، یعنی بُلْقَیْن (بنو القَیْن) [رکّ بآن]، عہد اسلامی تک حَوارن کے جنوب اور جنوب مشرق کی جانب بَلْقا کی مشرقی سرحد پر رہتے تھے اور عرب تک پھیلے ہوئے تھے۔ اسد کی دیگر شاخیں تنوخ میں آملی تھیں۔

مآخذ: ابن الکلبی: جمہرۃ الانساب، مخطوطۂ اسکوریال، ورق ۵۰، ۴۹۰۔

(W. CASKEL)

---

* **اسد، بنو:** (بعد کی بول چال میں: بنی سد)، ایک عرب قبیلہ، جس کا تعلّق (بنو) کِنانہ سے ہے [رکّ بآن]؛ اس باہمی تعلّق کا شعور نمایاں طور پر پائدار رہا، اگرچہ ایک دوسرے کے درمیان زیادہ فاصلے کے سبب عملی طور پر اس کا اثر کچھ نہ تھا۔

قبیلۂ اسد کا اصلی وطن شمالی عرب میں اُن پہاڑوں کے دامن میں تھا جہاں پہلے کسی زمانے میں قبیلۂ طَیّ [رکّ بآن] آباد تھا۔ بنو طَیّ کے برعکس بنو اسد زیادہ تر خانہ بدوشی کی زندگی گزارتے تھے۔ اُن کی چراگاہیں نُفُود کے جنوب اور جنوب مشرق میں، جبالِ شَمَّر [رکّ بآن] سے لے کر جنوب میں وادی اَلرُّمّہ تک اور اس سے آگے الاَبانان کے نواح میں رَسّ کی جانب اور مزید مشرق کی جانب سِرّ تک پھیلی ہوئی تھیں۔ یہاں اُن کا علاقہ عَبْس [رکّ بآن] کے علاقے کے ساتھ اور شمال میں یَربُوع [رکّ بآن] کے علاقے کے ساتھ، جو تمیم میں سے تھے [رکّ بآن]، مل جاتا تھا، کیونکہ وہاں بنو اسد کا لِینہ (Line) کے چشمے پر، جو دَہنا [رکّ بآن] کے پار تھا، اور اس کے متصل شمالی جانب حَزْن (حَجرۃ) کے خطّے پر قبضہ تھا۔

بنو اسد کی قبل از اسلام تاریخ کا سب سے زیادہ اہم واقعہ اُن کی وہ شورش ہے جس میں کِندہ کے آخری بڑے فرمانروا کا بیٹا اور امراؤ القیس [رکّ بآن] کا باپ حُجْر مارا گیا اور جس میں انھوں نے کِندہ کی رُو بہ انتشار مملکت کو ایک کاری ضرب لگائی۔ بنو اسد کے اپنے قریبی اور زیادہ دور کے ہمسایوں تمیم اور وادی سے پار کے قبائل کے ساتھ جو تعلّقات تھے ان میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ اس کے مقابلے میں چوتھی صدی عیسوی کے چھٹے عشرے کے آخر اور ساتویں عشرے کے شروع میں طَیّ اور غَطَفان [رکّ بآن] کے ساتھ ان کے مستقل اور پائدار تعلقات قائم ہو چکے تھے، جس میں ذُبیان [رکّ بآن] اور آخر میں عبس بھی شامل ہو گئے، مگر چند عشروں کے بعد ان حلیفوں میں اختلاف رونما ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں باہمی تصادم ہونے لگے، بالخصوص اسد اور طَیّ کے مابین، یہاں تک کہ اسلام نے آخر کار قبائل کے درمیان امن قائم کر دیا۔

بنو اسد کا ایک گھرانا غَنْم نامی، جو عرصۂ دراز سے مکّۂ [معظّمہ] میں آباد تھا [حضرت] محمد [رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے اصحاب کے اندرونی حلقے سے تعلق رکھتا تھا، لیکن یہ تعلقات بنو اسد کے بڑے قبیلے پر کسی طرح سے اثر انداز نہیں ہوئے۔ ۴ھ/ ۶۲۵ء کے آغاز میں رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] نے بنو اسد کے کنووں پر، جو قطن میں تھے اور جہاں بنو اسد کی شاخ فَقْعَس اپنے سردار طُلَیحہ (طَلحہ) کی زیر سرکردگی ڈیرے ڈالے ہوئے تھی، ایک حملہ آور فوج روانہ فرمائی۔ از روے روایت یہ لوگ مسلمانوں کے غزوۂ احد میں کمزور ہو جانے کے باعث مدینۂ [منوّرہ] پر حملہ آور ہونے کا ارادہ کر رہے تھے۔ یہ قرین قیاس ہے کہ طُلَیحہ نے مدینۂ [منوّرہ] کے اس محاصرے میں حصّہ لیا ہو جو عام طور پر غزوۂ خندق (۶ھ/ ۶۲۷ء) کے نام سے مشہور ہے۔ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے خلاف بہت سی ناکام لڑائیوں کے بعد بنو اسد [کے علاقے] میں قحط پڑ گیا اور طُلَیحہ، چند دیگر سرداروں کے ساتھ، ۹ھ/ ۶۳۰ء کے شروع میں مدینے حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوا، اگرچہ یہ یقینی نہیں ہے کہ سورۃ ۴۹ [الحجرات] کی آیات ۱۴-۱۷ [قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ۭ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَ لٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا ...] انھیں وفود کے حق میں نازل ہوئی تھیں، جیسا کہ روایات سے ظاہر ہوتا ہے، تاہم بلاشبہہ ان آیات میں اسلام کے ساتھ ان کے رویے کا عکس نظر آتا ہے۔ بہر حال ان کے سردار کی بابت کہا جاتا ہے کہ اس نے حضور [علیہ الصلوٰۃ والسلام] کے حِینِ حیات ہی میں نبوت کا دعوٰی کر دیا تھا؛ چنانچہ فتنۂ ارتداد کے زمانے میں جب ہر طرف مصائب رونما ہوئے تو طُلَیحہ غطفان اور طَیّ کے ساتھ اتحاد پیدا کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کے ساتھ عبس اور فَزارہ (ذُبیان) کے بعض حصّے بھی شامل ہو گئے۔ خالدؓ بن الولید [رکّ بآن] کے خلاف بُزاخہ کی جنگ میں جب فزارۃ [رکّ بآن] کے سپہ سالار نے طُلَیحہ کا ساتھ چھوڑ دیا تو اس نے راہِ فرار اختیار کی (۱۱ھ/ ۶۳۲ء)۔ مسلمانوں کی اس فتح و کامرانی نے شمالی عرب میں باغیوں کی قوتِ مدافعت کو توڑ دیا اور وہ سارا علاقہ اُس وقت پہلی مرتبہ حلقۂ اسلام میں داخل ہوا۔ انھیں اسلام لانے والوں میں بنو اسد بھی تھے۔

اس کے بعد [اسلامی] فتوحات کا جو سلسلہ شروع ہوا اس میں بنو اسد نمایاں طور پر عراق کے محاذ پر نظر آتے ہیں۔ خود طُلَیحہ، جس نے دوبارہ اسلام قبول کر لیا تھا، عراق اور ایران میں شریک جنگ رہا۔ بیشتر بنو اسد کوفے میں آباد ہو گئے، جہاں وہ مرورِ زمانہ کے ساتھ صاحبِ شمشیر سے صاحبِ قلم ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے شیعی روایات نقل کی ہیں اُن میں سے بہت سے کوفے کے بنو اسد تھے۔ ان کی چھوٹی چھوٹی ٹکڑیاں شام کی فوج میں بھرتی ہو گئیں اور انجام کار حلب میں اور دریاے فرات کے پار آباد ہو گئیں۔

تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں (بنو) بکر [رکّ بآن] اور تمیم کے واپس چلے جانے پر اُن پر شمال کی راہ کھل گئی اور انھوں نے اپنی چراگاہیں کوفے کے حاجیوں کی شاہراہ کے ساتھ ساتھ البِطان (بِطانہ) سے،

جوالدَّہناء میں ہے، لے کر واقِصہ تک پھیلا لیں۔ بعدازاں ان کا علاقہ شمال کی جانب اَور بھی دُور تک پھیل گیا، یعنی السّواد کی سرحد قادِسیہ [رکّ بآن] تک۔ مشرق کی جانب اسد بڑھ کر بصرے تک اور مغرب میں عَین التَّمر [رکّ بآن] تک پھیل گئے۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں بنو اسد مستقل آبادی کے علاقوں کے اندر گھس آئے؛ چنانچہ ان کی ایک شاخ ناشرہ کے سردار شیخ مَزْیَد نے نہر نیل پر بمقام الحِلّہ [رکّ بآن] اقامت اختیار کر لی اور ایک دوسرے سردار دُبَیس نے دریاے دجلہ پار کر کے اس مقام کے آس پاس ڈیرے ڈال دیے جو بعد میں حُوَیْزَہ (دیکھیے حَوِیْزَہ) (خُوزستان) کہلایا۔

آل بُوَیہ [رکّ بآن] کے عہد حکومت میں داخلی خلل و انتشار نے بنو مَزْیَد [رکّ بآن] کو بغاوت پر اکسایا اور ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۲-۱۰۱۳ء میں علی بن مَزْیَد کو آلِ بُوَیہ کے باجگزار کی حیثیت سے اپنے عہدے پر مستقل کر دیا گیا۔ اس کا بیٹا دُبَیس (۴۰۸ھ/ ۱۰۱۸ء - ۴۷۴ھ/ ۱۰۸۲ء) میں اور اس کا بیٹا منصور (۴۷۴ھ/ ۱۰۸۲ء-۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء) مثالی رؤساے عرب میں شمار ہوتے تھے۔ صَدَقَہ بن المنصور [رکّ بآن] (۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء-۵۰۱ھ/ ۱۱۰۸ء) ذاتی شرافت اور سیاسی بصیرت و اہمیت میں ان دونوں سے بازی لے گیا تھا۔ سلطان بَرْ قیارُوق [رکّ بآن] اور اس کے بھائی محمد بن ملک شاہ کی باہمی کشمکش میں اُس نے ملک شاہ کا ساتھ دیا اور کوفے (۴۹۴ھ/ ۱۱۰۱ء)، ہیت، واسط، بصرے اور تکریت پر قبضہ کر لیا اور عراق کے بہت سے بدوی قبائل اپنے زیر اثر کر لیے۔ اس لحاظ سے وہ "ملک العرب" کا لقب اختیار کرنے میں حق بجانب تھا۔ آگے چل کر وہ اپنے سرپرست سلطان محمد سے لڑ پڑا، جس نے ۵۰۱ھ/ ۱۱۰۸ء میں اسے مدائن کے مقام پر شکست دے دی۔ صَدَقَہ اس جنگ میں مارا گیا۔ اس کی ذات میں بیک وقت قدیم عرب کے جنگی اوصاف اور ایک اسلامی شاہزادے کے محاسن جمع تھے۔ اس کا موقف گویا بدوی اوضاعِ زندگی سے نکل کر شہری تہذیب و ثقافت میں داخل ہونے کے دروازے پر ہے، گو ابتدا میں وہ خیمے ہی میں سکونت رکھتا تھا، لیکن ۴۹۵ھ/ ۱۱۰۱-۱۱۰۲ء میں اس نے الحِلّہ میں اپنے محل کے اندر بود و باش اختیار کر لی تھی۔ اس کے بیٹے اور جانشین دُبَیس ثانی [رکّ بآن] نے ایک بے چین اور پُر خطر زندگی گزاری اور آخر کار مراغہ میں سلجوق سلطان مسعود بن محمد [رکّ بآن] کے دربار میں قتل کر دیا گیا (۵۲۹ھ/ ۱۱۳۵ء)؛ اس کی اولاد الحِلّہ میں ۵۴۵ھ/ ۱۱۵۰ء تک حکمران رہی۔

[بنو] اسد بنو مَزْیَد کے ساتھ الحِلّہ چلے آئے تھے اور جب ان کا حکمران خاندان ختم ہو گیا تب بھی وہ وہیں مقیم رہے۔ جب سلطان محمد ثانی بن محمود [رکّ بآن] نے بغداد کا ناکام محاصرہ کیا (۵۵۱ھ/ ۱۱۵۷ء)، جو عراق میں سلجوقیوں کا آخری کارنامہ تھا، تو بنو اسد نے اس کی مدد کی۔ اس پاداش میں خلیفہ المُستَنجِد [رکّ بآن] نے بنو اسد کو الحِلّہ سے نکال باہر کرنے کا عزم کر لیا۔ یہ لوگ گرد و نواح میں خندقیں کھود کر حصار نشین ہو گئے اور آخر کار المُنتَفِق کی اعانت سے ہتھیار ڈال دینے پر مجبور کر دیے گئے۔ ان میں سے چار ہزار کو تو تہ تیغ کر دیا گیا اور بقیہ کو ہمیشہ کے لیے الحِلّہ سے جلاوطن کر دیا گیا.....

اس کے بعد (بنو) اسد منتشر ہو گئے، لیکن بعد میں وہ ضرور پھر اکٹھے ہو گئے ہوں گے، بہر صورت چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں وہ واسط کے جنوب مشرق میں رہتے تھے۔

مرورِ زمانہ کے ساتھ آخر کار انھیں الجزائر میں ایک مستقل وطن نصیب ہوا، بنو اسد یا بنی سِید، جیسا کہ وہ مقامی بولی میں کہلاتے ہیں، بظاہر یہاں دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے پائے جاتے ہیں۔

انیسویں صدی عیسوی میں اُنھوں نے محسوس کیا کہ الچبائش کا علاقہ، جہاں وہ رہتے تھے، ان کے لیے بہت تنگ ہے۔ کہتے ہیں کہ اس صدی کے چوتھے عشرے میں وہ شیخ جناح کی سرکردگی میں عُمارہ کے مشرقی علاقے تک بڑھ گئے اور بعد میں اسی کے بیٹے خیُون کے زیر قیادت ہجر اصغر (Little Medjer) تک بڑھ آئے۔ ۱۸۹۴-۱۸۹۵ء میں ترکی فوجوں نے انھیں مدینے (الچبائش کے نیچے دریاے فرات کے کنارے پر) کو آگ لگا دینے کے جُرم کی پاداش میں سزا دی۔ یہ آگ حسن الخیُون کی زیر قیادت لگائی گئی تھی؛ چنانچہ حسن کو الچبائش سے خارج کر دیا گیا اور وہ حُور الجزائر میں (تقریبًا ۱۹۰۳ء میں) نہایت کڑی مصیبتیں جھیل کر وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا سالم، خاندان سیّد طالب کے اثر کی بدولت ۱۹۰۶ء میں بنو اسد کے شیخ کے منصب پر مامور کر دیا گیا۔ پہلی عالم گیر جنگ کے خاتمے پر وہ شیخ کا برابر ہوا خواہ اور وفادار رہا اور اُس نے فیصل کے شاہِ عراق منتخب کیے جانے کی کھلے بندوں مخالفت کی۔ ۱۹۲۴-۱۹۲۵ء میں اس نے حکومت کے خلاف بغاوت کی اور گرفتار کر کے جلاوطن کر دیا گیا۔ بعد ازاں اس نے اپنی ریاست بلدرُوز (بغداد کے شمال مشرق) میں زندگی گزاری۔

مآخذ: بنو اسد کی بہترین جامع تاریخی سرگزشت Max Freiherr von Oppenheim: *Die Beduinen*، ج ۳، حصہ ۲ (= ۸ فصل: عراق) میں ملے گی؛ طبع و نشر ثانی، از W. Caskel: Wiesbaden ۱۹۵۲ء (تمام جغرافیائی نام جن کا مقالے میں ذکر آیا ہے منسلکہ نقشوں میں ملیں گے)۔ ابتدائی اسلامی عہد کے لیے نبی (کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم) کی کتب سیرت بالخصوص (۲) Frants Buhl: *Das Leben Muhammeds*، طبع جرمن از H. H. Schraeder، طبع ثانی، ہائڈل برگ ۱۹۵۵ء، ص ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۲۱ وغیرہ، ۳۵۲؛ نیز (۳) L. Caetani: *Annali*، دیکھیے اشاریہ (بذیل مادّہ).

(کنڈرمان H. KINDERMANN)

اَسَد: رکّ بہ نُجُوم. *

اسد بن عبداللہ: بن اسد القَسْرِی، (بَجِیلَہ کی ایک شاخ قسر میں سے، *

نہ کہ القُشَیری، جیسا کہ بعض اوقات غلطی سے چھپ جاتا ہے)، اپنے بھائی خالد بن عبداللہ [رک بآن] کے ماتحت خراسان کا والی (از ۱۰۶ھ/ ۷۲۴ء - ۱۰۹ھ/ ۷۲۷ء اور از ۱۱۷ھ/ ۷۳۵ء - ۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء) نیز والی عراق و مشرق در عہدِ ہشام بن عبدالملک.

اس کی گورنری کے پہلے دَور میں ترکی فوجوں کا ماوراء النّہر (Transo-xiana) میں عربوں پر دباؤ بڑھتا گیا، جس کی روک تھام وہ مؤثر طریقے پر نہ کر سکا، اگرچہ اس نے پاراپومیسس (Parapomisus) کی سرحدوں پر کئی کامیاب حملے کیے۔ ۱۰۷ھ/ ۷۲۶ء میں اس نے بلخ کے شہر کو از سرِ نو تعمیر کرایا (جسے قُتَیبہ بن مسلم نے نیزک کی بغاوت کے بعد تباہ و برباد کر دیا تھا) اور عرب محافظ فوج کو بَرُوْقان سے یہاں منتقل کر دیا، لیکن مقامی مُضَریوں پر تشدّد کرنے کے الزام میں خلیفہ کو اُسے اُس کے منصب سے معزول کر دینا پڑا۔ پھر جب ماوراء النّہر اور مشرقی خراسان میں الحارث بن سُرَیج [رک بآن] کی بغاوت (۱۱۶ھ/ ۷۳۴ء) سے، جس کے ساتھ مقامی شہزادے بھی مل گئے تھے، فتنہ و فساد انتہا کو پہنچ گیا تو اسد کو از سرِ نو صوبے کی گورنری پر مامور کر دیا گیا۔ اس نے باغی فوجوں کو دریاے جیحون سے پار دھکیل دیا، لیکن سمرقند پر حملہ کرنے کے باوجود وہ صُغد میں عربوں کی حکومت کو بحال نہ کر سکا۔ طُخارستان کے پُرشورش علاقوں پر قابو پانے کی غرض سے اس نے ۱۱۸ھ/ ۷۳۶ء میں بلخ میں ۲۵۰۰ شامیوں کا ایک دستہ بطور محافظ فوج مقرر کر دیا۔ اس سے اگلے سال اُس نے خُتّل پر چڑھائی کی، لیکن مقامی شاہزادوں نے تُرغِش (Türgesh) کے زبردست خاقان سُولُو (Su Lu) سے مدد طلب کی اور اس نے اسد کو شدید نقصانات پہنچا کر بلخ کی طرف واپس دھکیل دیا (یکم شوّال ۱۱۹ھ/ یکم اکتوبر ۷۳۷ء)۔ اب تُرغِش اور صُغد کے شاہزادوں کی متحدہ فوجوں نے الحارث بن سُرَیج کی تائید و حمایت سے جوابًا دریاے جیحون عبور کر کے خراسان پر ہلّہ بول دیا۔ اسد نے بلخ کی شامی فوجیں اور بعض مقامی فوجیں لے کر خارستان میں اُن کی فوج کے بڑے حصّے پر اچانک حملہ کر دیا اور جو [قتل ہونے سے] بچ گئے، ان کی واپسی کا راستہ قریب قریب منقطع ہو گیا (ذوالحجّہ ۱۱۹ھ/ دسمبر ۷۳۷ء)۔ اس خوش قسمت فتح کی بدولت اسد نے مشرقی خراسان میں عرب اقتدار از سرِ نو بحال کر دیا، لیکن خود چند ماہ بعد وفات پا گیا (۱۲۰ھ/ ۷۳۸ء)۔

اپنے دوسرے دَورِ ولایت میں بھی پہلے دور کی طرح اسے مجبورًا مقامی عباسی [رک بآن] داعیوں اور کارکنوں کے خلاف سخت اقدامات کرنا پڑے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے مقامی نظم و نسق کی اصلاح کی کوشش کی اور اسے بہت سے دہقانوں کی دوستی حاصل ہو گئی، جو اپنے صوبے کے دور اندیش منتظم (کتخدا) کے طور پر اس کی حمد و ستائش کرتے تھے۔ دوسرے رؤسا کے علاوہ اس نے سامان خُدات (Sām-ānkhudāt) کو، جو سامانیوں [رک بآن] کا مورثِ اعلٰی تھا، مشرّف بہ اسلام کیا اور اس نے اس کے اعزاز میں اپنے سب سے بڑے بیٹے کا نام اسد رکھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ نیشاپور کے قرب و جوار میں اسد آباد کا شہر بھی اسی کا بنایا ہوا ہے اور عبداللہ بن طاہر کے عہدِ حکومت تک اس کی اولاد و احفاد کے قبضے میں رہا۔ کوفے میں سُوق اسد نامی بیرونی بستی بھی اسی کی تعمیر کردہ اور اسی کے نام سے موسوم ہے.

مآخذ: ابنِ حَزم: جمہرۃ (طبع لیوی پرووانسال (Lèvi- Provencal)، ص ۳۶۶؛ (۲) الطبری، بمدد اشاریہ؛ (۳) البلاذری: فتوح البلدان، بمدد اشاریہ؛ (۴) نَرشَخی (طبع شیفر Schefer)، ص ۵۷ ببعد؛ (۵) شیفر (Ch. Schefer): *Chrestomathie persane*، تاریخ بلخ؛ (۶) Van Vloten: *Recherches sur la domination des Arabes*، (ایمسٹرڈم ۱۸۹۴ء)، ص ۲۴-۲۵، ۳۰؛ (۷) J. Wellhausen: *Arab. Reich*، ص ۲۸۴، ۲۹۱-۲۹۵؛ (۸) H. A. R. Gibb: *Arab Conquests in Central Asia* (لنڈن ۱۹۲۳ء)، ص ۶۵-۸۹؛ (۹) F. Gabrieli: *Il Califfato di Hisham* (اسکندریہ ۱۹۳۵ء)، ص ۳۸-۴۱، ۵۴-۶۴.

(گِب H. A. R. Gibb)

اَسَد بن الفُرات: بن سِنان، ابوعبداللہ، دوسری اور تیسری صدی ہجری/ آٹھویں اور نویں صدی عیسوی) کے ایک عالمِ دین اور فقیہ، جو ۱۴۲ھ/ ۷۵۹ء میں بمقام حرّان [یا نجران] (الجزیرۃ) پیدا ہوے۔ دو سال کی عمر میں وہ اپنے والد کے ساتھ افریقیہ میں رہنے کے لیے چلے گئے۔ اپنی ابتدائی تعلیم انھوں نے وہیں پوری کی اور ۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء میں وہ مدینۂ [منوّرہ] چلے گئے، جہاں انھوں نے براہِ راست [حضرت] مالک بن انس[رض] سے مالکی مذہب کی سند حاصل کی۔ وہاں سے وہ عراق گئے، جہاں انھوں نے [حضرت] امام ابوحنیفہ[رض] کے متعدّد شاگردوں سے استفادہ کیا۔ [حضرت] امام مالک[رض] سے انھوں نے جو کچھ سیکھا تھا اس سے انھیں اپنی مشہور کتاب الاسدیّۃ کا موادمل گیا۔ افریقیہ واپس آنے پر انھوں نے ایک محدّث اور فقیہ کی حیثیت سے زندگی شروع کی، اغلبی امیر زیادۃ اللہ نے انھیں (۲۰۳ھ/ ۸۱۸ء) ابومُحرِز کے ساتھ قیروان کا قاضی مقرّر کر دیا اور یہ اس منصب کی دو عہدہ داروں میں ایک غیر معمولی تقسیم تھی۔ ان کی طبیعت میں چونکہ تیزی بہت تھی اس لیے وہ اکثر اوقات اپنے رفیق کار سے لڑ پڑتے۔ انھوں نے مشہور و معروف مالکی امام سَحنُون کے ساتھ بھی اختلاف کیا، جن کی کتاب المدوّنۃ ان کی الاسدیّۃ کے دور کامیابی کے بعد بھی معروف و مشہور رہی۔

ان کے جذباتی معتقدات اور شاید ان کی مخاصمت پسند قوتِ عمل ان کے امیر مقرر کر دیے جانے کا باعث بن گئی، یعنی انھیں اس مہم کا قائد بنا دیا گیا جو ۲۱۲ھ/ ۸۲۷ء میں بوزنطی صقلیہ پر حملے کی غرض سے سُوس سے روانہ ہوئی۔ انھوں نے مسلمان فوج کی قیادت کی اور مزّارہ (Mazzara) کو مسخّر کر کے جزیرۂ صقلیہ کی فتح کے سلسلے میں پہلا قدم اٹھایا۔ وہ ۲۱۳ھ/ ۸۱۷ء میں سرقسطہ (Syracuse) کے سامنے زخموں کی وجہ سے یا بعارضہ طاعون وفات پا گئے.

مآخذ: (۱) ابوالعرب: *Classes des savants de l' ifriqiya*، طبع و ترجمہ ابن شنب، ص ۸۱-۸۳، ۱۵۳-۱۵۶؛ (۲) Houdas و R. Basset:

Bulletin de Corres- (در) *Mission Scientifique en Tunisie* *pondance africaine*، ۲، ۱۸۸۴ء)؛ (۳) اقتباس از ابن النّاجی: معالم الایمان [۲:۲-۱۷]؛ (۴) Amari: *Bibliotheca arabo-sicula*، بمدد اشاریہ؛ (۵) وہی مصنّف: *Storia dei Musulmani di Sicilia*، ۱: ۳۸۲ بعد؛ (۶) محمد بن شنب، در *Centenario M. Amari*، ۱: ۲۴۲-۲۴۳؛ [(۷) قضاۃ الاندلس، ص ۵۴؛ (۸) ریاض النفوس، ۱: ۱۷۲-۱۸۹؛ (۹) المسلمون فی جزیرۃ صقلیۃ، ص ۶۲].

(G. MARÇAIS)

✱ **اَسَد آباذ:** الجبال کا ایک شہر، جو ہَمَدان سے جنوب مغرب میں ۷ فرسخ یا ۵۴ کیلومیٹر کے فاصلے پر اَلْوَند کوہ کی مغربی ڈھلان پر واقع ہے، جہاں سے آگے ایک زرخیز اور سیر حاصل مزروعہ میدان (بلندی ۵۶۵۹ فٹ) شروع ہو جاتا ہے۔ یہ شہر ہَمَذان (Ekbatana) سے بغداد (یا بابِل) کو جانے والی مشہور شاہراہ پر قافلوں کا مستقل پڑاؤ ہونے کی حیثیت سے بہت قدیم زمانے کی ایک بستی ہے اور، ٹوماشِک (Tomaschek) کے بیان کے مطابق، غالبًا وہی شہر ہے جس کا ذکر چارَکس (Charax) کے ایسیڈور (Isidor) نے Ἀδραπάνα کے نام سے کیا ہے اور *Tabula Peutingeriana* میں بلِتْرا (Beltra) کے نام سے مذکور ہے (قب Weissbach، در Pauly-Wissowa، ۳: ۲۶۴)۔ عربی ازمنۂ وسطی بلکہ مغلوں کے دور میں بھی اسد آباذ ایک خوش حال اور گنجان آباد شہر تھا۔ یہاں کے بازار بہت شاندار تھے اور اس شہر کے باشندوں کو متموّل اور خوشحال متصوّر کیا جاتا تھا، کیونکہ ان کا علاقہ، جسے متعدّد نہریں سیراب کرتی تھیں، پیداوار سے مالا مال تھا۔ بیلیو (Bellew) کا بیان ہے کہ ۱۸۷۲ء میں اسد آباذ ایک خوش نما گاؤں تھا؛ اس میں کوئی دو سو مکان تھے، جن میں سے بعض میں کچھ یہودی خاندان آباد تھے۔ یورپی سیاحوں کے بیانات کے مطابق ایرانی اسے اسد آباذ (-Peter mann، Bellew)، سعید آباذ (Duprée، Petermann) یا سَہد آباذ (Ker Porter) کہتے تھے۔ ۵۱۴ھ/ ۱۱۲۰ء میں اسد آباذ کے قریب دو سلجوقی سلطانوں، یعنی موصل کے والی مسعود اور اصفہان کے والی محمود کے درمیان جنگ ہوئی، جس میں مؤخّر الذکر نے فتح حاصل کی۔ اسد آباذ سے تین فرسخ کے فاصلے پر ساسانیوں کے زمانے کی پُرشکوہ عمارتیں کھڑی تھیں، جنھیں عرب مطبخ یا مطابخ کسرٰی (یعنی ایرانی بادشاہوں کا باورچی خانہ یا باورچی خانے کہتے) تھے۔ (اس نام کی وضاحت کے لیے دیکھیے مِسعَر بن مُہَلہِل کے رسالۃ سے ماخوذ داستان، در یاقوت، ۳: ۵۹۳، بذیل مادّۂ مطبخ کسرٰی)۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۴۵؛ (۲) کاترمیئر (Quatremére): *Hist. des Mongols de la Perse*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱، ۲۵۰، ۲۶۴-۲۶۶، ۴۲۷ بعد؛ (۳) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۱۹۶؛ (۴) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۲۱۸؛ (۵) Tomaschek در *SBAK*، ویانا ۱۸۸۳ء، ص ۱۵۲؛ (۶) رِٹّر (Ritter): *Erdkunde*، ۹: ۸۱، ۳۴۴؛ (۷) H. Petermann: *Reisen im Orient*، ۱۸۶۱ء، ۲: ۲۵۲؛ (۸) H. W. Bellew: *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۴ء، ص ۴۳۱؛ (۹) de Morgan: *Mission scientif. in Perse, étud. géoger.*، ۲: ۱۲۴-۱۲۷ بعد، ۱۳۸؛ (۱۰) فرہنگ جغرافیاے ایران، تہران ۱۹۵۳ء، ۵: ۱۱۔

(M. STRECK)

✱ **اَسَدُ اللّٰہ اِصْفَہانی:** شاہ عبّاس اوّل کے عہد کا مشہور و معروف شمشیر ساز۔ کہتے ہیں کہ عثمانی سلطان نے شاہ عبّاس کو ایک خَوْد اور اس کے ساتھ کچھ رقم بھیجی اور کہا کہ جو شخص اس خَوْد کو اپنی تلوار سے دو ٹکڑے کر دے اسے یہ رقم دے دی جائے۔ اسد نے ایک شمشیر تیار کی، جس سے اُس نے یہ کارِنمایاں کر دکھایا۔ اس پر شاہ عبّاس نے بطور انعام شمشیر سازوں پر سے ٹیکس اُٹھا لیا اور وہ قاچاری عہد تک ٹیکس سے برابر مستثنٰی رہے (دیکھیے A. K. S. Lambton: *Islamic Society in Persia*، لنڈن ۱۹۵۴ء، ص ۲۵)۔ اسد اللہ کے فن (شمشیر سازی) کے لیے دیکھیے *Survey of Persian Art*، ۳: ۲۵۷۵۔

(R. M. SAVORY)

✱ **اَسَدُ الدّولہ:** ایک اعزازی لقب، جس سے بہت سے شاہزادے ملقّب ہوئے۔ اُن میں سے زیادہ مشہور صالح بن مِرداس [رکّ بآن] تھا۔

✱ **اَسَدالدّین، ابوالحارث:** رکّ بہ شیر کوہ۔

✱ **اَسَدی:** غالبًا دو شاعروں کا تخلّص، جو طوس (خراسان) میں پیدا ہوئے، یعنی ابونصر احمد بن منصور الطّوسی اور اس کا بیٹا علی بن احمد۔ دولت شاہ کے ایک بیان کے مطابق، جو انتہائی درجے مشکوک ہے، ان میں سے باپ فردوسی (پیدائش تقریبًا ۳۲۰-۳۲۲ھ/ ۹۳۲-۹۳۴ء) کا شاگرد تھا، حالانکہ علی بن احمد کی رزمیہ مثنوی کی تاریخ واضح طور پر ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۶ء ہے؛ ایتھے (H. Ethe) نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسدی کے نام سے جو تصانیف پائی جاتی ہیں انھیں ایک ہی شخص کا کام قرار دینا ناممکن ہے؛ اس طرح ابونصر، جس کی بابت فقط اتنا معلوم ہے کہ اس نے مسعود غزنوی کے عہدِ حکومت میں وفات پائی، مناظرات کا مصنّف قرار پاتا ہے۔ کتاب مناظرات فرانس کے علاقۂ Provençal کے *tensones* سے مشابہت رکھتی ہے اور اس وجہ سے تاریخ ادب کے نقطۂ نظر سے بہت وقیع ہے؛ مزید براں اس کا مواد اور اسلوبِ تحریر بھی نیا ہے۔ دوسری جانب علی ابن احمد نے، جو ارّان کے ایک امیر ابودُلَف کے دربار میں متعیّن تھا، ایک وزیر کے مشورے سے اپنا گرشاسپ نامہ نظم کیا، جو فردوسی کے شاهنامہ کی طرز میں قدیم ترین مثنوی ہے۔ یہ تصنیف نہ صرف اپنی پُرجوش قوتِ بیان اور اسلوبِ نظم کی وجہ سے

جاذبِ توجّہ ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس میں بعض فوق الطبیعۃ حوادث اور فلسفیانہ اقوال مندرج ہیں، جن سے فارسی رزمیہ مثنوی کے آئندہ ارتقا کی نشان دہی ہوتی ہے۔ بیش قیمت لغت فرس، جو نادر الفاظ کی ایک فرہنگ ہے اور جن کی سند میں فارسی اشعار پیش کیے گئے ہیں، غالبًا مذکورۂ بالا مثنوی کے بعد لکھی گئی۔ اس فرہنگ میں الفاظ کی ترتیب ان کے آخری حروف کی بنا پر رکھی گئی ہے، یعنی قافیے کی ترتیب پر، جو پہلے پہل الجوہری [رکّ بآن] نے اپنی عربی لغت (الصحاح) میں اختیار کی تھی، تاہم دیگر لحاظ سے الفاظ کو بے تُکے پن سے جمع کیا گیا ہے۔ ہرات کے ابو منصور موفّق بن علی کی قرابادین کا ایک نسخہ، مؤرخہ ۴۴۷ھ/ ۱۰۵۵-۱۰۵۶ء، جو فارسی کے قدیم ترین مخطوطات میں سے ہے، علی بن احمد کے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے اور اس نے اس پر اپنے دستخط مع تاریخ ثبت کیے ہیں۔ K. I. Tchaikin نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ سب تصانیف ایک ہی مصنّف کی ہیں، یعنی ابو منصور علی بن احمد کی (*Iztadelsvo Akademii Nauk SSSR*، لینن گراڈ ۱۹۳۴ء، ص ۱۱۹-۱۵۹، خلاصہ از H . Massé، در مقدّمۂ گرشاسپ نامہ).

مآخذ: (۱) *Le Livre de Gerchāsp*، طبع و ترجمۂ Cl. Huart، ج ۱، پیرس ۱۹۲۶ء (PELOV)، ترجمہ از H. Massé، ج ۲، وہی کتاب، ۱۹۵۰ء (جس میں ایک مفصّل دیباچہ دیا گیا ہے)؛ (۲) لغات فرس، طبع P. Horn، گوٹنگن ۱۸۹۷ء و تہران ۱۹۴۱ء، طبع جدید محمد دبیر سیاقی، تہران؛ (۳) *Codex Vindobonensis*، طبع عکسی از Seligman، وی آنا ۱۸۵۹ء (جرمن ترجمہ از Achundow مطبوعۂ Halle بلا تاریخ)؛ (۴) H. Ethe، در *Verhandlungen des 5. intern. Orient. Congr.*، ۲: ۴۸ ببعد، Notices از *Gr. I. U: Ph.* *Ethe*، ۲: ۱۲۵ ببعد، ۲۴۳ ببعد؛ (۵) E. G. Browne: [*A Lit. Hist. of Persia*]، ج ۱ و ۲، بمدد اشاریہ؛ (۶) دولت شاہ: [تذکرہ]، ص ۳۵ ببعد؛ (۷) J. A. Haywood: *Arabic Lexicography*، لائڈن، ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۷؛ (۸) [آ، ت بزیر مادّہ].

(J. A. HAYWOOD)

⊗ **اِسْرَاء:** یہ لفظ سَرَی سے باب اِفْعال کا مصدر ہے۔ اَسْرٰی کے معنے ہیں ''رات کے بیشتر حِصّے میں چلا''۔ عمومًا اِسْراء اور سُرٰی (ثُلاثی مجرّد) کو ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اِسْراء کا لفظ رات کے ابتدائی حصّے میں سفر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور سُرٰی کا لفظ رات کے آخری حصّے میں چلنے کے لیے۔ سَیْر اور اِسْراء میں یہ فرق ہے کہ سیر کا لفظ محض ذہاب، یعنی جانے کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، روانگی خواہ دن کے وقت ہو یا رات کے وقت، لیکن اسْراء صرف رات کے وقت سفر کے لیے مخصوص ہے؛ جب اِسْراء کا صلہ حرف ب ہو اور کہا جائے ''اَسْرٰی بِہٖ'' تو اس کے معنے ہوں گے: ''اسے رات کے وقت لے گیا''، ''اسے رات کو روانہ کیا (سَیَّرَہ)''.

اصطلاح میں اِسْراء کا تعلّق نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زندگی کے اس واقعے سے ہے جس کا ذکر خود قرآن مجید میں ہے، جہاں فرمایا گیا ہے: سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ (۱۷ [بَنِیْٓ اسرآئیل]: ۱)۔ یہ پوری سورۃ اسراء کے حقائق و اسرار، نتائج و عواقب اور احکام و اوامر پر مشتمل ہے۔ واقعۂ اِسْراء کے متعلّق اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ اس سفر میں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی آنکھوں سے شرائط رؤیت کے تمام حجابات ہٹا دیے گئے، اسبابِ سماعت کے عام قوانین دور کر دیے گئے اور زمان و مکان کی وسعتیں آپ کے لیے سمیٹ دی گئیں۔ ہر چند کہ تمام انبیاء علیہم السّلام اپنے اپنے مقام و مرتبے کے مطابق ایسے بلند و بالا مشاہدات سے نوازے جاتے رہے ہیں، لیکن اس بارے میں جہاں تک نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کا قدم پہنچا اس کی عظمت، رفعت اور بلندی سب سے بڑھ کر تھی.

اِسْراء کب ہوا؟ اس پر اتّفاق ہے کہ اس واقعے کا تعلّق بعثت اور آغاز وحی کے بعد اور ہجرت سے پہلے کے زمانے کے ساتھ ہے اور یہ رات کے وقت مکّۂ مکرّمہ میں ہوا۔ اس سے زیادہ تعیّن کی راہ میں یہ دشواری ہے کہ یہ، جیسا کہ بیان ہوا، ہجرت سے پہلے کا واقعہ ہے جبکہ ایّامِ جاہلیّت کا قرب تھا اور تاریخ و سنہ کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ محدّثین کے ہاں کسی سے بھی بروایتِ صحیحہ اس کے زمانے کی تصریح نہیں ملتی۔ اربابِ سیر کے ہاں اس بارے میں دس سے زیادہ مختلف اقوال ملتے ہیں۔ سیرۃ ابن ہشام میں اسے ابو طالب اور حضرت خدیجہؓ کی وفات سے قبل کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اور ابو طالب اور حضرت خدیجہؓ کی وفات شِعْبِ ابی طالب میں محاصرے کے بعد ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ حضرت خدیجہؓ نے ہجرت سے تین سال پہلے وفات پائی اور دوسرے راویوں نے بیان کیا ہے کہ ان کا انتقال ہجرت سے پانچ سال پہلے ہوا تھا۔ ان مقدّمات کو یکجا کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ معراج و اسراء کا واقعہ بقول ابن الاثیر و ابن ہشام ہجرت سے تین سال پہلے ہوا؛ بقول قاضی عیاض پانچ سال پہلے ہوا؛ متأخّرین نے امام زہری سے انتساب کر کے لکھا ہے کہ یہ واقعہ بعثت سے پانچ سال بعد ہوا۔ علّامہ ابن حجر نے فتح الباری (۷: ۱۵۵، مطبوعۂ مصر) میں یہی قول درج کیا ہے۔ اس طرح یہ واقعہ تقریبًا سات سال قبل ہجرت متعین ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے ہاں استدلال کی صورت یہ ہے کہ نماز پنجگانہ بالاتفاق معراج میں فرض ہوئی اور نماز آغازِ بعثت کے جلد ہی بعد فرض ہو گئی تھی، اس لیے واقعۂ مِعْراج و اِسْراء کا تعلق آغاز بعثت کے زمانے سے ہے.

ابتدائی راویوں کی ایک کثیر جماعت، جن میں حضرت عائشہؓ، حضرت اُمّ سلمہؓ، حضرت اُمّ ہانیؓ، حضرت ابن عبّاسؓ، عمرو بن العاصؓ اور تابعین میں قتادہؒ، مقاتلؒ، ابن جریجؒ اور عروہؒ بن زبیرؓ وغیرہ شامل ہیں، اس نظریے کی حامی ہے کہ یہ ہجرت، یعنی ربیع الاوّل سنہ ۱ھ سے تقریبًا ایک سال پہلے کا واقعہ ہے۔ حضرت امام بخاری نے اپنی صحیح میں گو کوئی معیّن تاریخ نہیں بیان کی لیکن ترتیب میں وقائع قبل ہجرت کے بیان میں سب سے آخر میں اور بیعت عقبہ (بیعتِ عقبۂ

اوّل رجب سنہ ۱۰ نبوی) اور ہجرت (ربیع الاوّل سنہ ۱ھ) سے متصلاً پہلے واقعۂ اسراء و معراج کو جگہ دی ہے۔ ابن سعدؒ نے بھی واقعۂ معراج کا یہی موقع ترتیب میں رکھا ہے۔ اس سے یہ استدلال ہوسکتا ہے کہ ان دو محققین کے نزدیک ہجرت سے کچھ عرصہ پہلے اس واقعے کا زمانہ متعیّن ہوتا ہے۔ مسلم بن قتادہ نے ہجرت سے ۱۸ ماہ اور السّدی نے سترہ یا سولہ ماہ پیشتر کا زمانہ متعیّن کیا ہے، لیکن معلوم ہے کہ السدّی پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ بہرحال اس جماعت کے نزدیک ہجرت سے کچھ ہی زمانہ پیشتر، خواہ وہ زمانہ ایک سال ہو یا کچھ کم و بیش، اسراء و معراج کا واقعہ پیش آیا۔

مسیحی مصنّفین نے اسے ۱۲ نبوی میں تسلیم کیا ہے (*Life of Muhammad* :W. Muir، ص ۱۲۱، مطبوعۂ ۱۹۲۳ء)۔ یہ واقعہ کس مہینے میں ہوا؟ اس سلسلے میں ابن مردویہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے: اُسْرِی بالنبی صلّی اللّٰہ علیه وسلّم سبع عشرة من شهر ربیع الاوّل قبل الهجرة بسنة (خصائص الکبری، ۱:۱۶۱)، یعنی آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کا اسراء ۱۷ ربیع الاوّل کو ہجرت سے ایک سال قبل ہوا۔ یہی روایت ابن سعدؒ نے امّ سلمہؓ سے بیان کی ہے۔ ابن سعدؒ نے الواقدی ہی کے حوالے سے ۱۷ رمضان کی روایت بھی درج کی ہے۔ بعض لوگوں نے ربیع الثّانی اور شعبان کی تعیین کی ہے (الزّرقانی، ۱:۳۰۶)۔ ابن قتیبہ الدّینوری (م ۲۶۷ھ) اور ابن عبدالبرّ (م ۴۶۳ھ) نے ماہ رجب کی تعیین کی ہے۔ متاخّرین میں امام الرّافعی اور امام النّووی نے روضة میں یہی تاریخ یقین کے ساتھ لکھی ہے۔ محدّث عبدالغنی المقدسی نے ۲۷ رجب لکھی ہے۔ علّامہ الزّرقانی فرماتے ہیں کہ لوگوں کا اس پر عمل ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہی قوی ترین روایت ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ سلف کے ہاں جب کسی امر میں اختلاف پایا جائے اور کسی ایک پہلو کو راجح نہ قرار دیا جا سکتا ہو تو بظنِ غالب وہ پہلو درست قرار دیا جائے گا جس پر عمل درآمد ہے اور جو لوگوں میں مقبول ہے (الزرقانی، ۱: ۳۵۵ ببعد).

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا مِعْراج اور اِسْراء ایک ہی چیز ہے یا یہ علیحدہ علیحدہ روحانی مشاہدات ہیں۔ عام رجحان اس طرف ہے کہ اسراء اور معراج ایک ہی حقیقت کے دو الگ الگ نام ہیں۔ معراج کا لفظ عروج سے نکلا ہے، جس کے معنٰی اوپر جانے کے ہیں اور اسراء رات کے وقت لے جانے کو کہتے ہیں۔ گویا مکانی حیثیت سے اس کا نام معراج ہے اور زمانی حیثیت سے اِسْراء؛ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسراء اور معراج دو علیحدہ علیحدہ روحانی مشاہدات ہیں۔ اس بنا پر انھوں نے کہا ہے کہ معراج دو دفعہ ہوئی، جن میں ایک کو وہ اسراء کہتے ہیں اور دوسری کو معراج۔ اُن کے نزدیک اسراء مکۂ مکرّمہ سے بیت المقدّس تک ہوا اور معراج زمین سے آسمان تک۔ ان لوگوں کے نزدیک صحابہؓ میں اسراء کا لفظ دونوں واقعات کی نسبت مستعمل تھا۔ صحابہؓ کبھی اسراء کا لفظ بولتے تھے ــــ اور ان کی مراد صرف معراج ہوتی تھی ــــ اور کبھی اسراء کا لفظ صرف اسراء کے معنوں میں استعمال کرتے تھے۔ پھر یہ دونوں واقعات رات کے وقت ہوئے، جس کے لیے اسراء کا لفظ مشترک ہے۔ نیز دونوں مشاہدوں کے بعض واقعات بھی ملتے جلتے تھے، مثلاً براق کی سواری، انبیاء کرام سے ملاقات اور جنّت و دوزخ کے نظارے۔ غرض نام اور کام کی تفصیلات میں چونکہ ایک حد تک اشتراک پایا جاتا تھا اور عالمِ ملکوت کے عجیب و غریب نظاروں کا ذکر تھا، اس لیے بعد میں بعض راویوں کے ذہنوں میں دونوں واقعے مخلوط ہوگئے اور انھوں نے دونوں کو ایک ہی سمجھ کر انھیں ملا کر بیان کرنا شروع کر دیا اور اس سے بعض متاخّرین کو یہ دھوکا ہوگیا کہ یہ ایک ہی واقعے کی تفصیلات ہیں۔ ان کے نزدیک معراج ابتدائے بعثت میں یا زیادہ سے زیادہ سورۃ النّجم کے نزول (۵ نبوی) سے پہلے ہوا اور اسراء ہجرت سے ایک دو سال پہلے۔ ان کے نزدیک اسراء کے واقعے کا ذکر قرآن مجید کی سورۂ بنی اسرآئیل میں ہے، جس کی تفاصیل حضرت انسؓ کی روایت میں ملتی ہیں اور معراج کا سورۃ النّجم میں جس کی تفاصیل ابوذرؓ اور مالکؓ بن صَعْصعہ وغیرہ کی روایات میں بیان ہوئی ہیں۔ ان لوگوں نے اس امتیاز کی ضرورت اس لیے سمجھی کہ قرآن مجید کی سورۂ بنی اسرآئیل میں اسراء کا جو بیان ہے اس میں صرف مکۂ معظّمہ سے بیت المقدّس تک کے سفر کا ذکر ہے، جبکہ معراج میں آسمان تک کا سفر ہوا؛ اس تقسیم سے ان کے نزدیک اسراء و معراج کے سلسلے میں بیان کردہ بعض تفاصیل کا اختلاف بہت حد تک دور ہو جاتا ہے۔ پھر اسراء یا معراج کے موقع کا راوی صرف ایک ہے، یعنی حضرت اُمّ ہانیؓ بنت ابی طالب۔ وہ فرماتی ہیں کہ اسراء کی رات آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم میرے گھر میں تشریف رکھتے تھے۔ امّ ہانیؓ سے کم از کم سات محدّثین نے چار مختلف واسطوں سے اپنی اپنی کتب میں اس واقعے کے متعلّق روایت کی، لیکن ان میں سے ہر روایت میں اسراء کا ذکر کرتے ہوئے حضور علیہ السلام کے صرف بیت المقدّس تک جانے کا ذکر ہے اور اس واسطے کی کسی ایک روایت میں بھی حضور علیہ السلام کے آسمان پر جانے کا کوئی اشارہ تک بھی نہیں ہے؛ چنانچہ ابن مسعودؓ، شدّادؓ بن اوس، عائشہؓ، اُمّ سلمہؓ کی روایات میں نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے صرف بیت المقدّس تک ہی جانے کا ذکر ہے، آگے آسمان پر جانے کا ذکر نہیں، جو معراج کا محوری حصّہ ہے۔ پھر اس واقعے کے قدیم راویوں میں سے حضرت ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعہ ہیں، ان میں سے حضرت ابوذرؓ بہت ابتدا میں اسلام لا چکے تھے۔ یہ دونوں جلیل القدر صحابی اپنی روایات میں جب معراج کا ذکر کرتے ہیں تو نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے آسمان پر جانے کے ذکر میں بیت المقدس یا یروشلم کا ذکر نہیں کرتے؛ گویا جن قدیم صحابہؓ نے معراج کا ذکر کیا ہے وہ آسمان پر جانے کا ذکر ضرور کرتے ہیں اور بیت المقدس کا ذکر نہیں کرتے اور جنھوں نے بیت المقدس کا ذکر کیا ہے وہ آسمان پر جانے کا ذکر نہیں کرتے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک اسراء کا واقعہ اَور ہے اور معراج کا واقعہ بالکل دوسرا ہے۔ پھر اس تعدّد سے مختلف روایات میں بیان کردہ بعض دوسری تفاصیل کے اختلاف کے علاوہ یہ اختلاف کہ وہ مکّی زندگی کے ابتدائی

حصّے میں ہوا یا آخری حصّے میں بہت حد تک دور ہو جاتا ہے، کیونکہ اس طرح جن لوگوں نے اسے سنہ ۵ نبوی سے پہلے کا واقعہ قرار دیا ہے وہ معراج کا ذکر کرتے ہیں اور جنھوں نے اسے ۵ نبوی سے بعد کا واقعہ قرار دیا ہے ان کا یہ بیان گویا اسراء کے بارے میں ہے۔ ایسی ہی وجوہ سے بعض لوگ دو سے بھی زیادہ معراجوں کے قائل ہیں؛ چنانچہ علّامہ سُہیلی کا میلان معراجوں کے تعدّد کی طرف ہے (روض الأُنُف، ۱: ۲۴۴، مطبوعۂ مصر)، لیکن علّامہ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں تعدّدِ معراج کے قول کو غیر مستند قرار دیا ہے اور الزّرقانی نے تصریح کی ہے کہ اسراء و معراج ایک ہی چیز ہے اور لکھا ہے کہ "یہی جمہور محدّثین، متکلّمین اور فقہا کی رائے ہے اور روایات صحیحہ کا تواتر بظاہر اس پر دلالت کرتا ہے" (شرح مواہب، ۱: ۲۵۵).

اسراء یا معراج جسمانی تھا یا روحانی، خواب میں تھا یا بیداری میں؟ اس بارے میں بعض لوگوں کا نظریہ ہے کہ یہ جسمانی اور حالتِ بیداری میں تھا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں ظاہر اور کھلے الفاظ میں اس واقعے کو بیان کیا گیا ہے، اس لیے تاویل کی ضرورت نہیں؛ چنانچہ قاضی عیاض نے شفاء میں اور امام النّووی نے شرح مُسْلِم میں لکھا ہے: اختلف النّاس فی الاسراء برسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم فقیل انما کان جمیع ذلک فی المنام والحقّ الذی علیہ اکثر الناس و معظم السّلف و عامّة المتأخّرین من الفقھاء و المحدّثین والمتکلّمین انہ اُسْرِیَ بجسدہٖ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم والآثار تدلّ علیہ لمن طالعھا و بحث عنھا و لا یُعْدَل عن ظاھرھا الا بدلیلٍ و لا استحالة فی حملھا علیہ فیحتاج الی تأویل (شرح مُسْلِم، بابُ الاسراء).

دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ محض رات کے وقت کا ایک خواب تھا۔ دلیل یہ ہے کہ سورۃ بنیّ اسرآئیل میں اسراء کا ذکر کر کے فرمایا ہے: وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِيْٓ اَرَيْنٰكَ (۱۷ [بنیّ اسرآئیل]: ۶۰)، اس جگہ صاف لفظ میں اسے رؤیا کہا گیا ہے اور رؤیا عالم خواب میں ہوتا ہے؛ چنانچہ مفردات راغب میں ہے: الرؤیا ما یُری فِی المَنَامِ، یعنی رؤیا اسے کہتے ہیں جو انسان نیند کی حالت میں دیکھتا ہے۔ دوسرے یہ کہ جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے کُفّار نے جسدِ عنصری کے ساتھ اوپر جانے کا مطالبہ کیا اور کہا اَوْ تَرْقٰى فِي السَّمَاۗءِ (۱۷ [بنیّ اسرآئیل]: ۹۳) تو اس کا جواب قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيْ هَلْ كُنْتُ اِلَّا بَشَرًا رَّسُوْلًا کے الفاظ سے دیا گیا، جس میں گویا یہ بتایا گیا کہ یہ تقاضاے بشریت کے خلاف ہے کہ انسان اس جسم عنصری کے ساتھ اس کائنات کو چھوڑ کر کسی دوسری جگہ چلا جائے۔ تیسرے البخاری کے الفاظ میں فِیمَا یَرٰی قَلْبُہٗ وَتَنَامُ عَیْنُہٗ وَلَا یَنَامُ قَلْبُہٗ، یعنی معراج اس حالت میں ہوئی جب آپؐ کا قلب دیکھتا تھا اور آپؐ کی آنکھ سوتی تھی اور قلب محوِ خواب نہ تھا۔ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں: واستیقظ و ھو فی المسجد الحرام، یعنی آپؐ بیدار ہوگئے اور آپؐ مسجد حرام میں تھے۔ ان حوالوں سے ثابت ہوا کہ یہ سب کچھ آپؐ پر حالت خواب میں وارد ہوا۔ چوتھے جب اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے تو پھر کسی شخص کا نقلِ مکان کر کے "اوپر" آسمان کے کسی حصّے میں اللہ تعالیٰ سے ملنا اور وہاں جا کر قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى کا فاصلہ رہ جانا کیونکر اپنے ظاہری اور مادّی معنوں میں لیا جا سکتا ہے۔ پانچویں جو کچھ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے معراج و اسراء میں دیکھا اس کا اس زمین میں بحالت کشف و رؤیا دیکھنا ممکن بھی ہے اور ثابت بھی اور اس میں کوئی محال بات نہیں، یعنی آپؐ نے مسجد حرام میں موجود رہتے ہوے بیت المقدس کا نظارہ کیا؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ جب کفّار نے اسراء کے بارے میں آپؐ کی بات نہ مانی اور امتحان کی غرض سے بیت المقدس کے حالات دریافت کیے تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو آپؐ کے سامنے کر دیا، یعنی کشفی حالت میں اور آپؐ نے ان کے تمام سوالات کا جواب دیا۔ اس بارے میں حضور علیہ السّلام کے یہ الفاظ احادیث میں آتے ہیں: قُمتُ فی الحجر فجلی اللّٰہ لی بیت المقدس فطفقت اخبرھم عن آیاتہٖ و انا انظر الیہ، یعنی میں حطیم میں کھڑا ہوا تو اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس میرے سامنے کر دیا تو میں انھیں اس کی علامات وغیرہ بتانے لگا اور میں بیت المقدس کو دیکھتا جاتا تھا؛ گویا بیت المقدس کو آپؐ نے حطیم میں کھڑے کھڑے بحالت کشف میں دیکھ لیا۔ پھر جنت و نار کے متعلّق حدیثِ کسوف میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مجھے اس جگہ سب کچھ دکھا دیا گیا ہے یہاں تک کہ جنّت و جہنّم بھی۔ اور یہ اس وقت کا ذکر ہے جب آپؐ مدینے میں نمازِ کسوف پڑھا رہے تھے (بخاری، ابواب الکسوف)۔ پھر جس طرح معراج میں دَنَا فَتَدَلّٰی کا نظارہ ہوا اسی طرح مسند احمدؒ بن حنبل اور جامع الترمذی میں معاذؓ کی روایت ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ میں نے اپنے ربّ کو احسن صورت میں دیکھا اور یہ اس زمین کا ذکر ہے۔ ان تمام نظاروں کے لیے نقلِ مکانی کی ضرورت نہیں ہوئی۔ اس طرح اسراء و معراج میں بھی آپؐ نے عملاً نقل مکانی نہیں فرمائی۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح یہ قدرت ہے کہ کسی انسان کو اٹھا کر لے جائے اور جنّت اور نار دکھا دے اسے یہ بھی قدرت ہے کہ جنّت و نار کو اٹھا کر لے آئے، یہاں تک کہ ایک انسان اپنی جگہ پر موجود رہتے ہوے بھی انھیں دیکھ لے۔ پھر اسے یہ بھی قدرت ہے کہ جنّت و نار اپنی اپنی جگہ پر رہیں اور انسان اپنی جگہ پر رہتے ہوے اور نقل مکانی کے بغیر ان کا نظارہ کر لے۔ تینوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کی قدرت نمائی میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اسی طرح اسراء میں ہوا کہ بیت المقدس اپنی جگہ پر رہا اور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم اپنی جگہ پر اور پھر بھی تمام درمیانی حجابات اٹھ گئے اور آپؐ نے اس کا نظارہ کر لیا اور یہ واقعہ ایک رؤیا تھا۔ صحابہ میں سے حضرت معاویہؓ اسے رؤیا ہی قرار دیتے تھے؛ چنانچہ ابن جریر فرماتے ہیں: عن محمد بن اسحق قال حدثنی یعقوب بن عتبة بن المُغیرة ان معاویة بن ابی سفیان کان اذا سئل عن اسراء رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم قال کانت رؤیا من اللّٰہ صادقة (ابن جریر، بذیل تفسیر سورۃ بنیّ اسرآئیل و سیرۃ ابن ہشام ذکر معراج و درمنثور، ۴: ۱۹۷)، یعنی محمد بن اسحٰق کہتے ہیں کہ یعقوب بن عتبہ بن مغیرہ نے بیان کیا کہ جب امیر معاویہؓ سے اسراء کے متعلق پوچھا جاتا تو وہ کہتے کہ یہ اللہ

تعالیٰ کی طرف سے ایک سچا خواب تھا؛ لیکن یہ روایت منقطع ہے کیونکہ یعقوب حضرت معاویہؓ کے ہم عصر نہ تھے۔ ابن جریر میں ہے: حدثنا ابن حمید قال حدثنا سلمة عن محمد قال حدثنی بعض آل ابی بکر انّ عائشة کانت تقول مافُقِد جسد رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم ولکن أُسْرِیَ بِرُوحِہٖ (ابن جریر، تحت تفسیر سورۃ بنی اسرآئیل وابن ہشام، ذکر الاسراء)۔ اس روایت میں بھی محمد بن اسحٰق اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کے درمیان ایک راوی، یعنی خاندان ابوبکر کے ایک شخص کا نام مذکور نہیں، بہرحال ان لوگوں کے نزدیک معراج و اسراء اس جسد عنصری سے نہیں بلکہ اس نورانی جسم کے ساتھ تھا جو اللہ تعالیٰ حالت کشف ورؤیا میں اپنے برگزیدہ بندوں کو عالم روحانی کی سیر کے لیے عطا کرتا ہے۔ تیسری جماعت کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ یہ بین الیقظة والنوم، یعنی بیداری اور نیند کی درمیانی حالت تھی۔ چوتھا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کا اسراء یا معراج نہ تو محض ایک عام اور معمولی درجے کا خواب تھا، جو عموماً لوگ دیکھا کرتے ہیں اور نہ معمولی عالم بیداری کا واقعہ تھا، بلکہ وہ بیداری اس عام بیداری سے بمراتب بڑھی ہوئی تھی اور اس میں آپؐ کے حواس کو ایسی رفعت، بلندی اور جلا بخش دی گئی تھی جس کے مقابل میں ہماری یہ بیداری بھی محض ایک خواب ہے اور اگر یہ خواب اور کشف تھا تو ایسا خواب اور کشف جس پر ہزار بیداریاں قربان کی جا سکتی ہیں، بلکہ خود نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے دوسرے خوابوں اور کشوف سے بدرجہا بڑھا ہوا تھا۔ یہ وہ حالت تھی جو اگرچہ بظاہر خواب ہو، لیکن دراصل بیداری اور ہشیاری، بلکہ مافوق بیداری اور ہشیاری۔ ان کے نزدیک دراصل جن لوگوں نے اسے بیداری کا واقعہ کہا ہے وہ بھی جانتے ہیں کہ اس میں آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے حواس غیر معمولی طور پر جلا یافتہ تھے؛ اور جو اسے کشف ورؤیا کا معاملہ قرار دیتے ہیں انھوں نے بھی اس واقعے کے لیے منام اور رؤیا کے الفاظ استعمال کرکے درحقیقت مجاز واستعارے سے کام لیا ہے اور وہ بھی اسے ایسا رؤیا قرار دیتے ہیں جو مشاہدۂ عینی کی طرح پیش آتا ہے، جیسا کہ امام خطّابی صاحبِ معالم السّنن نے لکھا ہے (فتح الباری، ۱۳: ۴۰۲)۔ گویا مقصود دونوں کا یہی کیفیت روحانی اور یہی حالت ملکوتی ہے جو عام بیداری سے بلند اور عام خواب و رؤیا سے بدرجہا ارفع واعلیٰ ہے، جس میں ہمارے ظاہری حواس کے مادّی قوانین طبعی کی رُو سے جو چیزیں ناممکن ومحال قرار پاتی ہیں وہ محال نہیں رہتیں۔ چونکہ اس بلند وبالا کیفیت کا، جس میں نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کو اسراء ہوا، پورا احاطہ نہیں کیا جاسکتا تھا، اس لیے اپنے ناقص پیرایۂ بیان اور انسانی طریقۂ ادا کے قصور کے باعث کسی نے کشف ورؤیا اور کسی نے بیداری اور کسی نے بین الیقظة والنّوم، یعنی ایک حالت ربودگی وغنودگی، کے الفاظ سے اس کا اظہار کیا ہے۔ جنھوں نے اسے کشف ورؤیا قرار دیا تو اس وجہ سے کہ جو کچھ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے اس موقع پر مشاہدہ فرمایا اور جس طرح شرائط رؤیت وسماعت کے دنیوی قوانین آپؐ کے لیے منسوخ کردیے گئے اور زمان ومکان کی وسعتیں سمٹ گئیں وہ ہمارے عام مشاہدے سے ماوراء تھا اور عالمِ رؤیا کیونکہ نفس اور روح کے عجائبات کا ایک حیرت انگیز طلسم ہے۔ حالتِ خواب میں روح کے ظاہری اور جسمانی تعلّقات کم ہوجاتے ہیں اور انسان شہرستانِ ملکوت کی سیر کرسکتا ہے۔ اور پھر روح کی علائقِ خارجی سے بےتعلقی جس قدر زیادہ ہوتی ہے عالمِ ملکوت میں اس کی سیر اسی قدر آگے بڑھ جاتی ہے، اس لیے اس غیر معمولی کیفیت کے اظہار کے لیے، جس کا مشاہدہ ہم عام بیداری میں نہیں کرسکتے، انھوں نے رؤیا وکشف کے الفاظ استعمال کرلیے، ورنہ رؤیا وکشف سے بھی ان کی مراد یہ ہمارے روزمرّہ کے خواب نہیں جو ازقبیلِ وہم وتخیّل ہوتے ہیں اور جن میں حقیقت بینی اور رمز شناسی نہیں ہوتی۔ جنھوں نے یہ سمجھا کہ بعض انسان اس عالم جسمانی کی بندشوں میں رہ کر بھی ان میں مقیّد وگرفتار نہیں ہوتے، ان کے لیے عالَم بیداری بھی اقلیم روح اور عالمِ مثال کے مشاہدے میں روک نہیں بنتا اور وہ جاگتے ہوئے بھی بزورِ بصیرت اور ادراک وعرفان اس عالَم میں پہنچ سکتے ہیں جو عام حدِ انسانی سے ماوراء ہے، اور بیداری تو بیداری وہ سوتے میں بھی بیدار ہوتے ہیں، اس لیے انھوں نے اسے خواب ورؤیا قرار دینے کی ضرورت نہ سمجھی اور کہا کہ یہ واقعہ عین بیداری میں ہوا اور وہ عین عالَم بیداری میں ایک عظیم الشّان اور غیر معمولی کشف تھا، جس کی کوئی دوسری مثال نہیں ملتی۔ غرض ان لوگوں نے اس واقعے کو عالَم بیداری کا واقعہ قرار دیا ہے۔ جنھوں نے اسے بین الیقظة و النّوم، یعنی حالت ربودگی وغنودگی، کا نام دیا ہے، جیسے مالک بن صعصعہ کی روایت میں ہے (بخاری، باب ذکر الملائکۃ)۔ یعنی بیداری میں استغراق کی کیفیت، جس میں انسان دنیا ومافیہا سے بالکل غافل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں بھی وہ یہی بتانا چاہتے ہیں کہ اس وقت نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم اس دنیا میں بھی موجود تھے اور ان کے روابط عالَم بالا سے بھی قائم تھے۔ غرض سب کا مفہوم دراصل ایک ہی ہے اور ایک ہی مُدّعا کو مختلف لوگوں نے مختلف الفاظ میں ادا کیا ہے۔

علّامہ ابن قیّم الجوزیہ نے بھی اس حقیقت کے ایک پہلو کو بیان کیا ہے۔ وہ اسراء کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ابن اسحٰق نے حضرت عائشہؓ اور معاویہؓ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے کہا کہ معراج میں آپؐ کی روح لے جائی گئی اور آپؐ کا جسم اس دنیا میں اپنی جگہ پر موجود رہا اور کھویا نہیں گیا؛ حسن بصریؒ سے بھی اس قسم کی روایت ہے؛ لیکن معلوم رہے کہ یہ کہنا کہ اسراء حالتِ خواب ومنام میں ہوا اور یہ کہنا کہ اسراء روح کے ساتھ تھا جس میں (یہ مادّی) جسم شریک نہ تھا، ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ حضرت عائشہؓ اور معاویہؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسراء محض ایک خواب تھا۔ انھوں نے تو یہ فرمایا ہے کہ اسراء میں آپؐ کی روح لے جائی گئی تھی اور آپؐ کا جسم (بستر) سے مفقود نہیں تھا۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے؛ کیونکہ سونے والا جو کچھ دیکھتا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض معلومہ اشیا کی تماثیل اس کے سامنے لائی جاتی ہیں، پس وہ دیکھتا ہے کہ گویا اسے آسمان پر یا مکّے یا دوسرے اقطارِ عالَم میں لے جایا گیا ہے، حالانکہ درحقیقت اس کی روح نہ بلند

ہوئی نہ کہیں گئی صرف یہ ہوا کہ خواب کے فرشتے نے اس کے سامنے ایک تمثیل پیش کر دی؛ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو آسمان پر لے جایا گیا ان کے دو فریق ہیں: ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ آپؐ کو معراج روح و جسم دونوں کے ساتھ ہوئی اور دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ وہ صرف روح کے ساتھ ہوئی اور بدن اپنی جگہ پر موجود رہا؛ ان لوگوں کا بھی یہ مقصد نہیں کہ یہ محض ایک معمولی خواب تھا، بلکہ یہ مقصد ہے کہ خود بذاتہٖ روح کو معراج ہوئی اور وہی اوپر لے جائی گئی اور اسے وہی احوال پیش آئے جو اسے جسم سے مفارقت کے بعد پیش آتے ہیں۔ پس آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اسراء کے موقع پر جن احوال سے گزرے اور جو کچھ آپؐ کو حاصل ہوا وہ اس سے بھی کامل تر تھا جو روح کو مفارقتِ جسم کے بعد حاصل ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ درجہ اس سے بڑھ کر ہے جو سونے والا عالم خواب میں دیکھتا ہے۔ از بسکہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم خارقِ عادت احوال کے مقام پر تھے حتّٰی کہ آپؐ کا سینہ مبارک چاک کیا گیا اور آپؐ زندہ تھے لیکن آپؐ کو تکلیف نہ ہوئی، اسی طرح آپؐ کی روح بذاتہٖ اوپر اٹھائی گئی، اس کے بغیر کہ آپؐ پر موت طاری کی جائے؛ اور آپؐ کے علاوہ کسی دوسرے کی روح کو موت اور مفارقت کے بغیر یہ عروج نصیب نہیں ہوا۔ انبیاء علیہم السّلام کی روحیں جو یہاں ٹھیری تھیں وہ مفارقت جسم کے بعد تھیں، لیکن نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کی روحِ پاک زندگی کی حالت میں وہاں گئی اور واپس آئی، مگر اس کے باوصف روحِ پاک کو اپنے جسم کے ساتھ یک گونہ تعلّق اور رابطہ رہا۔ اس تعلّق سے آپؐ نے (اس موقع پر) حضرت موسیٰؑ کو دیکھا کہ اپنی قبر میں نماز پڑھ رہے ہیں، پھر آپؐ نے انھیں چھٹے آسمان پر بھی دیکھا، حالانکہ معلوم ہے کہ حضرت موسیٰؑ کو ان کی قبر میں سے اٹھا کر نہیں لے جایا گیا تھا اور نہ پھر انھیں وہاں واپس لایا گیا تھا۔ یہ گرہ یوں کھلتی ہے کہ جب آسمان پر آپؐ نے حضرت موسیٰؑ کو دیکھا وہ ان کی روح کا مقام و مستقر تھا اور دنیا کی قبر ان کے جسم کا۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کا اسراء و معراج کے بارے میں یہ خیال تھا کہ واقعۂ اسراء و معراج بیداری میں اور جسم کے ساتھ ہوا تھا، لیکن یہ عالَمِ جسد اور عالَمِ روح کے درمیان ایک تیسرے عالَم، یعنی عالَمِ برزخ اور عالَمِ مثال کی سیر تھی، جہاں آپؐ کے جسم پر روحانی خواص طاری کر دیے گئے تھے اور معانی و واقعات مختلف اشکال و صُوَر میں مشاہدہ کرائے گئے۔ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں: اسراء میں آپؐ کو مسجدِ اقصٰی لے جایا گیا، پھر سِدرۃ المُنتہٰی اور ان مقامات تک جہاں اللہ تعالٰی نے پسند کیا اور یہ سب کچھ آپؐ کے جسم کے ساتھ بیداری کی حالت میں ہوا، لیکن اس کا تعلّق اس عالَم کے ساتھ ہے جو عالَمِ مثال اور عالَمِ ظاہر میں بطور برزخ ہے اور جو دونوں عالَموں کے قوانین کا جامع ہے؛ اس لیے جسم پر روح کے احکام وارد ہوئے تو روح پر روحانی معاملات جسم کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ یوں ان واقعات میں سے ہر واقعے کی تعبیر آشکارا ہو جاتی ہے۔ اس طرح کے واقعات دوسرے انبیاءؑ مثلاً حضرت حزقیلؑ اور حضرت موسیٰؑ وغیرہ کے لیے بھی ظاہر ہوئے تھے اور اسی طرح اس امّت کے اولیا کے لیے ظاہر ہوئے ہیں۔

جو امور نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کو اسراء و معراج میں مشاہدہ کرائے گئے وہ اپنی جگہ پر بھی درست ہیں، لیکن وہ بعض دوسری حقیقتوں کے لیے بطور نشان بھی تھے۔ اس میں دراصل نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے کمالاتِ غیر متناہیہ کا نقشہ کھینچا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ آپؐ اس بلند و بالا مقام تک پہنچے ہیں جہاں کوئی دوسرا انسان یا فرشتہ نہیں پہنچا۔ واقعۂ اسراء میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے مسجد حرام سے مسجد اقصٰی کی طرف لے جانے میں یہ اشارہ ہے کہ بیت المقدس جو انبیاے بنی اسرائیل کا مقام تھا اب مسلمانوں کو دیا جائے گا اور یہ کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نبیّ القبلتین ہیں اور ابراہیمیؑ وراثت جو صدیوں سے دو بیٹوں میں بٹی چلی آتی تھی وہ ذاتِ محمدیؐ میں پھر ایک جگہ جمع کر دی گئی ہے۔ یہود جو اب تک بیت المقدس کے وارث چلے آتے تھے اب ان کی تولیّت کی مدّت حسبِ وعدۂ الٰہی ختم ہوتی ہے۔ پھر اس میں کفّارِ مکّہ کو انتباہ ہے کہ صداقتِ اسلام کے ثبوت کے لیے جس عذاب کے تم طلب گار تھے وہ آنا چاہتا ہے، یعنی روساے کفر کی شکست و ہلاکت اور اسلام کا غلبہ، لیکن اس سے پہلے یہ رسولؐ مکّے سے مدینے کی طرف ہجرت کر جائے گا؛ چنانچہ اس سورۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہجرت کی یہ دعا سکھائی گئی ہے: وَ قُلۡ رَّبِّ اَدۡخِلۡنِیۡ مُدۡخَلَ صِدۡقٍ وَّ اَخۡرِجۡنِیۡ مُخۡرَجَ صِدۡقٍ وَّ اجۡعَلۡ لِّیۡ مِنۡ لَّدُنۡکَ سُلۡطٰنًا نَّصِیۡرًا (قب البخاری، کتاب الہجرۃ)۔ اس کے بعد جَآءَ الۡحَقُّ وَ زَهَقَ الۡبَاطِلُ کے الفاظ میں اسلام کے ایک نئے دورِ فتح و نصرت کی شہادت اور فتح مکّہ کی نوید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فتحِ مکّہ کے موقع پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زبان مبارک پر یہی آیت جاری تھی (البخاری، باب فتح مکّہ)۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی معراج و اسراء کی حقیقت بیان کرنے کے بعد دونوں کے مشاہدات میں سے ایک ایک کی تعبیر کی اور بتایا کہ اس عالَم مثال میں فطرت کو دودھ اور گمراہی کو شراب کے رنگ میں دکھایا گیا ہے۔ مسجدِ اقصٰی میں آپؐ کو اس لیے لے جایا گیا کہ وہ مقام شعائرِ الٰہی کے ظہور کی جگہ اور ملاء اعلٰی کے ارادوں کی تعلّق گاہ اور انبیاء علیہم السلام کی نگاہوں کی نظارہ گاہ ہے؛ گویا وہ ملاء اعلٰی کی طرف ایک روشن دان ہے، جہاں سے نور چھن چھن کر اس ربع مسکون پر گرتا ہے۔ آپؐ کی انبیاء علیہم السلام کی امامت سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ سب لوگ حظیرۃ القدس سے ایک ہی رشتے میں مربوط ہیں اور ان پر آپؐ کو امامت اور حیثیاتِ کمال حاصل ہیں۔ اس طرح حضرت شاہ صاحب نے درجہ بدرجہ تمام مشاہدات اور احوال کی تعبیر بیان فرمائی ہے (حُجّۃ اللّٰہ البالغۃ، باب الاسراء)۔

قرآن مجید کے علاوہ احادیث و کتب تفسیر و سیرۃ میں اسراء اور معراج کا ذکر بہت سے راویوں نے کیا ہے۔ الزّرقانی نے پینتالیس صحابہؓ کو نام بنام گنا ہے اور حدیث و سِیَر و تفسیر کی جن جن کتب میں ان کی روایات موجود ہیں ان کی تصریح کی ہے۔ ابن کثیرؒ نے سورۃ بنیٓ اسرآئیل کی تفسیر میں ان میں سے اکثر روایات کو اکٹھا کر دیا ہے۔

الصّحاح السّتہ میں اسراء و معراج کے واقعات مستقلاً امام بخاری اور امام مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں بیان کیے ہیں۔ ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ضمناً اور مختصراً یہ واقعات مختلف ابواب میں کہیں کہیں آ گئے ہیں۔ صحابہؓ میں سے ان واقعات کے بارے میں موقع کی شہادت اُمّ ہانیؓ کی ہے، لیکن ان کی روایت جن واسطوں سے ہم تک پہنچی ہے اس میں ایک راوی الکلبی ہے، جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ صحیحین نے اس واقعے کو ابوذرؓ، مالکؓ بن صعصعہ، انسؓ بن مالک، ابن عبّاسؓ، ابو ہریرہؓ، جابرؓ بن عبداللہ اور ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ ان میں سے مؤخّر الذکر چار صحابہؓ نے صرف چند متفرق جزئیات بیان کی ہیں۔ بخاری اور مسلم میں اس عظیم الشان مشاہدے کا مفصّل اور مسلسل بیان ابوذرؓ، مالکؓ بن صعصعہ اور انسؓ بن مالک سے مروی ہے۔ انسؓ بن مالک نے یہ واقعات مالکؓ بن صعصعہ (بخاری، باب ذکر الملٰئکہ) اور ابوذرؓ (بخاری، کتاب الصلٰوۃ) سے سنے تھے۔ جن تابعینؒ کے واسطے سے انسؓ کی روایت ہم تک پہنچی ہے ان میں سے محفوظ ترین بیان ثابت البنانیؒ کا ہے۔ شریک بن عبداللہ کے واسطے سے بھی انسؓ کی روایت بیان ہوئی ہے، لیکن اس روایت کے حصّے ثقات کی روایت کے خلاف ہیں۔ اسی لیے امام مسلم نے اپنی صحیح کے باب الاسراء میں اس کی طرف اشارہ کر کے چھوڑ دیا ہے اور لکھ دیا ہے کہ ان کی روایت میں تقدّم و تأخّر اور کمی بیشی ہے۔ ابوذرؓ اور مالکؓ بن صعصعہ نے یہ تصریح کی ہے کہ انھوں نے معراج کے واقعات کو لفظ بلفظ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی زبان مبارک سے سنا ہے۔

اسراء بیت المقدس کا واقعہ زیادہ تفصیل سے ابن جریرؒ نے حضرت انسؓ کی روایت سے بیان کیا ہے۔ انسؓ بن مالک کہتے ہیں کہ جب جبریل علیہ السّلام رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس براق لائے تو اس نے اپنی دم کو ادھر ادھر مارا۔ اس پر جبریلؑ نے اُسے کہا: اے براق! آرام سے کھڑا رہ؛ بخدا! تجھ پر ایسا سوار کبھی سوار نہیں ہوا۔ جب رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم (اس پر سوار ہو کر) روانہ ہوئے تو راستے میں کیا دیکھتے ہیں کہ ایک بڑھیا راستے کے ایک طرف کھڑی ہے۔ آپؐ نے جبریلؑ سے پوچھا: یہ کون ہے؟ جبریلؑ نے (اس وقت اس کا تو جواب نہ دیا صرف یہ) کہا: محمدؐ! آگے چلیے۔ راوی کہتا ہے کہ پھر آپؐ جتنا اللہ تعالٰی کا منشا تھا چلے؛ پھر کیا دیکھتے ہیں کہ کوئی شخص راستے کی ایک جانب آپؐ کو بلا رہا ہے اور کہتا ہے: اے محمدؐ! ادھر آیئے۔ اس پر جبریلؑ نے (آپؐ کو خطاب کرتے ہوے) کہا: آگے بڑھیے۔ پھر جتنا اللہ تعالٰی کا منشا تھا آپؐ چلے۔ راوی کہتا ہے پھر آپؐ کو اللہ تعالٰی کی مخلوق میں سے کچھ آدمی ملے اور انھوں نے کہا: اے اوّل آپ پر سلام! اے آخر آپ پر سلام! اے حاشر آپ پر سلام۔ اس پر جبریلؑ نے آپؐ سے کہا: ان کے سلام کا جواب دیجیے تو آپؐ نے ان کے سلام کا جواب دیا۔ پھر آپؐ کو ایسی ہی ایک اَور جماعت ملی: اس نے بھی آپؐ کو پہلے لوگوں کی طرح سلام کیا۔ (پھر آپؐ آگے بڑھے) یہاں تک کہ بیت المقدس تک پہنچے۔ وہاں آپؐ کے سامنے تین پیالے پیش کیے گئے۔ ایک پانی کا، ایک دودھ اور ایک شراب کا۔ آپؐ نے دودھ کا پیالہ لے لیا (ابن کثیر کی روایت میں (۶: ۸) پانی کے بعد شراب اور پھر دودھ کے پیالوں کا ذکر ہے (نیز دیکھیے الخصائص الکبرٰی، ۱: ۱۵۹ و دُرِّ منثور)، اس پر جبریلؑ نے کہا: آپؐ نے فطرت صحیحہ کو پا لیا۔ اگر آپؐ پانی پی لیتے تو آپؐ بھی غرق ہوتے اور آپؐ کی امّت بھی غرق ہوتی اور اگر آپؐ شراب پی لیتے تو آپؐ بھی گمراہ ہوتے اور آپؐ کی امت بھی گمراہ ہو جاتی۔ پھر آپؐ کے سامنے آدمؑ اور دوسرے انبیاء علیہم السّلام لائے گئے اور اس رات رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ان کی امامت کی۔ پھر آپؐ کو جبریلؑ نے بتایا کہ جو بڑھیا آپؐ نے راستے کے ایک طرف دیکھی تھی وہ دنیا تھی اور دنیا کی عمر اتنی ہی باقی رہ گئی ہے جتنی عمر اس بڑھیا کی باقی ہے اور جو شخص راستے سے ہٹ کر آپؐ کو بلاتا تھا تاکہ آپؐ اس کی طرف مائل ہوں وہ دشمن خدا ابلیس تھا اور جن لوگوں نے آپؐ کو سلام کیا وہ ابراہیمؑ، موسٰیؑ اور عیسٰیؑ تھے (ابن جریر، ۱۵: ۶).

ابن کثیرؒ نے بھی اپنی تفسیر میں اس روایت کو نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ حافظ بیہقی نے بھی دلائل النبوۃ میں ابن وہب سے یہی روایت بیان کی ہے، مگر اس میں بعض الفاظ قابلِ اعتراض ہیں اور دوسری اسناد سے ان کی تائید نہیں ہوتی۔ ایک دوسری سند سے بھی انھوں نے انسؓ بن مالک سے یہی روایت کی ہے، لیکن اس میں بھی بعض حصّے قابل اعتراض ہیں اور دوسری اسناد سے ان کی تصدیق نہیں ہوتی (ابن کثیر: تفسیر، ۶: ۸۰)۔ پھر بعض روایات میں آتا ہے کہ واپسی کے وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے دیکھا کہ ایک قافلہ مکّہ مکرّمہ کی طرف آ رہا ہے اور اس قافلے کے کسی شخص کا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے، جسے وہ لوگ تلاش کر رہے ہیں اور چند دن بعد معلوم ہوا کہ بعینہٖ یہ واقعہ مکّے کے ایک قافلے کو پیش آیا تھا؛ چنانچہ جب وہ قافلہ مکّے پہنچا تو اہلِ قافلہ نے اس امر کو تسلیم کیا (الخصائص الکبرٰی، ۱: ۱۵۸ ببعد)۔ اسی طرح لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں جب میں نے راتوں رات اپنا بیت المقدس جانا لوگوں کو بتایا تو انھوں نے کہا اگر یہ بات درست ہے تو بیت المقدس کا نقشہ بتائیں۔ حضور علیہ الصّلٰوۃ والسّلام فرماتے ہیں کہ ان کے سوال کرنے کے بعد پھر مجھ پر کشف کی کیفیت طاری ہوئی اور بیت المقدس کا نقشہ میرے سامنے کر دیا گیا؛ میں اسے دیکھتا جاتا تھا اور لوگوں کو بتاتا جاتا تھا (ابن کثیر، ۶: ۱۸) (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مادّہ معراج).

مآخذ: کتب تفسیر، تحت تفسیر سورۃ ۱۷ (بنیٓ اسرآئیل) و سورۃ ۵۳ (النّجم) و سورۃ ۸۱ (تکویر)، خصوصًا ابن جریر، کشّاف، روح المعانی، بحر محیط، تفسیر کبیر؛ (۲) کتب حدیث مثلًا (الف) بخاری: کتاب الصلٰوۃ، باب ۱؛ کتاب الحجّ، باب ۷۶؛ کتاب المناقب، باب ۴۲ و ۴۳؛ کتاب التّوحید، باب ۳۷؛ کتاب الانبیاء، باب ۷؛ کتاب المناقب، باب ۲۲؛ کتاب بدء الخلق، باب ۶؛ (ب) مسلم، باب المعراج؛ (ج) احمد: مسند، ۱: ۲۵۷ و ۲: ۳۵۳ و ۳: ۱۸۲، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۳۹ و ۴: ۶۶، ۱۴۳، ۲۰۷ و ۵: ۱۴۳، ۳۸۷؛ (۳) ابن ہشام: سیرۃ؛ (۴) ابن سعد: طبقات، ۱/۱: ۱۴۳، ۱۷۶؛ (۵) الطّبری، ۱: ۱۵۷ ببعد؛ (۶) سُہیلی: الروض الاُنُف، ج ۱؛ (۷) ابن العربی، کتاب الاسراء الی مکان الاسری؛ (۸) ابن القیّم الجوزیہ: زاد المعاد، ۱:

۳۰۴؛ (۹) شاہ ولی اللہ: حُجّۃ اللہ البالغۃ؛ (۱۰) سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، ۳: ۳۹۳ ببعد؛ (۱۱) آ، طبع اوّل اور وہ مآخذ جو وہاں مذکور ہیں؛ (۱۲) نجم الدین محمد بن احمد بن احمد الغیطی (موجود ۹۸۱ھ): الابتہاج فی الکلام علی الاسراء و المعراج، بولاق ۱۲۹۵ھ/۱۸۹۱ء.

(عبدالمنان عمر)

---

* ⊗ **اسرائیل**: یہودیوں کے جدّ اعلٰی حضرت یعقوبؑ کا نام، جو قرآن کریم میں صرف ایک جگہ آیا ہے، اگرچہ یہودیوں کے لیے اسرائیل کا نام بار بار آتا ہے، یعنی ۳ [آلِ عمران]: ۹۳ میں، جہاں ارشاد ہوا ہے: كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَاۗءِيْلُ عَلٰي نَفْسِهٖ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرٰىةُ۔ ہر قسم کا کھانا بنی اسرائیل کے لیے حلال تھا، سوا ان چیزوں کے جنھیں اسرائیل نے تورات کے نازل ہونے سے پہلے اپنے اوپر حرام کر رکھا تھا۔

اس کے سوا قرآن مجید میں اسرائیل کی بابت جو کچھ کہا گیا ہے وہ یعقوبؑ [رکّ بآن] کے نام سے ہے؛ چنانچہ جس آیت میں حضرت سارہؑ کو اولاد کی خوشخبری دی گئی اس میں کہا گیا ہے: فَبَشَّرْنٰهَا بِاِسْحٰقَ ۙ وَمِنْ وَّرَاۗءِ اِسْحٰقَ يَعْقُوْبَ (۱۱ [ھود]: ۷۱)۔ ہم نے اسے اسحٰقؑ کی بشارت دی اور اسحٰقؑ کے بعد یعقوبؑ کی، قب Snouck Hurgronje: *Het Mekkaansche Fcest*، ص ۳۲، یعنی یہ خوشخبری دی کہ حضرت سارہؑ سے حضرت اسحٰق پیدا ہوں گے اور پھر ان سے حضرت یعقوبؑ.

قرآن مجید میں حضرت یعقوبؑ کی بابت یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے وصال کے وقت اپنے بیٹوں کو دین ابراہیمیؑ پر قائم رہنے کی وصیّت کی (۲ [البقرۃ]: ۱۲۶ ببعد) نیز یہ کہ اکثر پیغمبروں کی طرح ان پر بھی وحی نازل ہوئی (۲ [البقرۃ]: ۱۳۰ وغیرہ).

اسلامی روایات میں سیرت یعقوبؑ کے وہ سب بڑے بڑے واقعات موجود ہیں جو تورات میں بیان کیے ہیں اور ان کے علاوہ چند ایسے واقعات بھی جو تورات میں نہیں ہیں.

مآخذ: جن آیات قرآنی کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے ان کی تفسیریں؛ نیز دیکھیے (۲) الطّبری: تاریخ، ۱: ۳۵۳ ببعد؛ (۳) الیعقوبی (طبع Houtsma)، ۱: ۲۶ ببعد؛ (۴) الثّعلبی: قصص الانبیاء (قاہرہ ۱۲۹۰ھ)، ص ۸۸ ببعد.

(ونسنک A. J. Wensinck و سیّد نذیر نیازی)

---

* **اِسْرافیل**: ایک رئیس فرشتے کا نام ہے۔ جس کی اصل غالبًا عبرانی سیرافیم ہے۔ جیسا کہ اس کی دیگر شکلوں سرافیل اور سرافین (تاج العروس، ۷: ۳۷۵) سے ظاہر ہوتا ہے۔ حروف ذُلق (یا الذّولقیہ liquids، یا Lingual Letters، یعنی یہ چھے حروف: س، ن، ل، ر، ب، ف، م؛ قب تاج العروس) جب اس طرح کے کلمات کے آخر میں آئیں تو ان کا آپس میں ایک دوسرے سے بدل جانا بہت عام ہے....

کہتے ہیں کہ ارض ظلمات میں پہنچنے سے پہلے ذوالقرنین کی اسرافیل سے ملاقات ہوئی۔ وہ وہاں ایک پہاڑی پر کھڑے تھے اور صور منہ میں تھا، گویا بجا رہے ہیں اور آنکھوں سے آنسو جاری تھے....

مآخذ: الکسائی: عجائب الملکوت، مخطوطۂ لائڈن، شمارہ ۵۳۸ Warner، ورق ۴ ببعد؛ (۲) الطّبری: تاریخ، ۱: ۱۲۴۸ ببعد، ۱۲۵۵؛ (۳) الغزالی: الدّرۃ الفاخرۃ، طبع Gautier، ص ۴۲؛ (۴) M. Wolff: *Muhammed. Eschatologie*، ص ۹، ۴۹؛ (۵) Sale: *The Koran, Preliminary Discourse*، ص ۹۴؛ (۶) Friedländer: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۱۷۱، ۲۰۸؛ (۷) Lane: *Manners and Customs*، (لنڈن ۱۸۹۹ء)، ص ۸۰.

(ونسنک A. J. Wensinck)

---

* **اُسْرُوْشَنہ**: ماوراء النّہر کے ایک ضلع کا نام؛ [بہ اعتبارِ اعراب اس کی] شکل اُسْرُوْشَنہ معروف ترین ہے، اگرچہ یاقوت (۱: ۲۴۵) اُشْرُوْسَنہ کو قابلِ ترجیح کہتا ہے [قاموس الاعلام میں بھی یہ نام اسی طرح درج ہے]، الِاصْطخری کی کتاب کے فارسی تراجم اور حدود العالم (طبع بارٹولڈ Barthold) کے فارسی متن میں زیادہ تر سُرُوْشَنہ پایا جاتا ہے، حالانکہ ابن خُرّداذبہ کبھی کبھی شُرُوْسَنہ لکھتا ہے؛ اصل صورت شاید سُرُوْشَنہ ہو۔ یہ ضلع سمرقند کے شمال مشرق میں اس شہر اور خجند کے درمیان، سیر دریا (سیحون) کے جنوب میں واقع ہے اور اس طرح وادی فرغانہ میں داخلے کا راستہ اس میں سے گزرتا ہے۔ اس کے شمال مغرب میں گیاہی میدان (steppe) واقع ہے اور اس کا جنوبی حصّہ کوہستان بُتم پر مشتمل ہے، جو دریاے زرافشان کے بالائی حصّے کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے۔ ان پہاڑیوں کو عمومًا اسروشنہ کا ایک حصّہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس خطّے کے جغرافی حالات تقریبًا تمام دسویں صدی کے جغرافیہ دانوں کی اطلاعات پر مبنی ہیں۔ متاخر جغرافیہ دان — حاجی خلیفہ کے زمانے تک — محض اپنے پیش رووں کے بیانات کو دُہرانے ہی پر اکتفا کرتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی کے اختتام سے پہلے یہ نام اسروشنہ استعمال میں نہیں رہا تھا۔ اُن بکثرت ندیوں کی وجہ سے جو سیر دریا میں گرتی ہیں کسی زمانے میں یہ ایک زرخیز علاقہ تھا، جہاں اکثر سیّاح آتے تھے، اس لیے کہ فرغانہ جانے کا راستہ یہاں سے ہو کر گزرتا تھا۔ جغرافیہ دان سمرقند سے خجند جانے والے بہت سے راستوں کی تفصیل بیان کرتے ہیں، جو سب کے سب ساباط اور زامِیْن کے شہروں میں سے ہو کر گزرتے تھے، جن کے نام آج تک زندہ ہیں۔ اہم ترین شہر — جہاں دسویں صدی میں والی رہتا تھا — غالبًا نُوْمَنْجکَث کہلاتا تھا۔ متعدّد مخطوطات کی کم و بیش غیر یقینی قراءتوں کی بنیاد غالبًا یہی شکل ہو گی (قب خصوصًا البلاذری، ص ۴۲۰)۔ شکل بُنْجِیکَث [قاموس الاعلام: بَنْجِیکَث بالفتح]، جو یاقوت نے دی ہے (دیکھیے ۱: ۷۴۴؛ لیکن ۴: ۳۰۷ بھی دیکھیے، جہاں اسے کُنب

کہا گیا ہے) اور جسے بارٹولڈ (Barthold) نے اختیار کر لیا، بعد کے زمانے کی تحریف ہے۔ یہ مقام شاہراہِ اعظم سے کسی قدر جنوب میں واقع تھا اور ۱۸۹۴ء میں بارٹولڈ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وہ کھنڈر جنھیں اب شَہرِستان کہا جاتا ہے اور جو اُرا تَپہ کے موجودہ شہر کے جنوب میں واقع ہیں بنجیکث ہی کے ہیں۔ ان آثار کو کچھ عرصے بعد سکوارسکی (P. S. Skvarsky) نے بھی دیکھا تھا۔ جغرافیہ دان اس شہر کا حال تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ وہ دو شہر جنھیں کچھ اہمیّت حاصل تھی زامِین اور دِیزَک تھے اور ان کے علاوہ بہت سے اور مقامات بھی مذکور ہیں۔ اس میں بغیر قصبات کے زرعی علاقے بھی تھے اور الیعقوبی (*BGA*، ۷: ۲۹۴) کہتا ہے کہ اس علاقے میں چار سو قلعے تھے۔ دسویں صدی میں یہاں مَرسَمَنْدَہ نامی ایک بڑی اہمّ منڈی تھی۔ اس علاقے کے متعلّق کچھ مزید جغرافی حالات بابر نامہ میں ملتے ہیں۔

عرب جب پہلے پہل قُتَیبَہ بن مُسلم کی سرکردگی میں یہاں حملہ آور ہوے (۷۱۲ - ۷۱۴ء) تو اسروشنہ میں ایرانی آباد تھے، جن پر خود انھیں کے بادشاہ حکومت کرتے تھے اور اَفشِین کہلاتے تھے (ابن خُرَّداذبہ، ص ۴۰)۔ عربوں کا پہلا حملہ فتح پر مُنتَج نہیں ہوا۔ ۷۳۷ء میں یہاں کے والی اسد کے ترک مخالفین اسروشنہ کی طرف پسپا ہوے (الطّبری، ۲: ۱۶۱۳)۔ نَصر بن سیّار [رکّ بآن] نے ۷۳۹ء میں اس علاقے پر غیر مکمل قبضہ کیا (البلاذُری، ص ۴۲۹؛ الطّبری، ۲: ۱۶۹۴) اور اَفشِین نے دوبارہ المہدی کی براے نام اطاعت قبول کر لی (الیعقوبی: تاریخ، ۲: ۴۷۹)۔ المأمون کے زمانے میں اس علاقے کو دوبارہ فتح کرنا پڑا اور اس کے جلد ہی بعد ۸۲۲ء میں ایک اَور مہم بھیجنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس آخری موقع پر مسلمان لشکر کی رہنمائی اَفشِین کاؤس کا بیٹا حیدر کر رہا تھا، جس نے خاندانی جھگڑوں کے باعث بغداد میں پناہ لے رکھی تھی۔ اس دفعہ [اس علاقے کی] تسخیر مکمّل ہو گئی۔ کاؤس تخت سے دست بردار ہو گیا اور اس کی جگہ حیدر تخت نشین ہوا، جو بعد میں بغداد میں المُعتَصِم کے دربار کا سربرآوردہ امیر بنا اور اَفشِین [رکّ بآن] کے لقب سے معروف تھا۔ آذربیجان کا ساجی خاندان بھی شاہی نسل سے تھا۔ اِس خاندان نے ۸۹۳ء تک حکومت کی (آخری حکمران سَیر بن عبداللّٰہ کا ایک سکّہ، جو ۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء کا ہے، لینن گراڈ کے ''صومعہ'' (Hermitage) میں موجود ہے)۔ اس تاریخ کے بعد سے یہ علاقہ سامانیوں کا ایک صوبہ بن گیا، اس کی آزاد حیثیت ختم ہو گئی اور آبادی کے ایرانی عنصر کی جگہ تقریباً پورے طور پر ترکوں نے لے لی۔

مآخذ: (۱) جغرافی معلومات (ابن خُرّداذبہ، الیعقوبی، الاِصْطَخری، ابن حَوقَل، المَقدِسی) کا تجزیہ کر کے اُسے W. Barthold نے اپنی تصنیف *Turkestan down to the Mongol Conquest*، طبع ثانی، میں استعمال کیا ہے، در *GMS*، سلسلۂ جدید، ۵ (لنڈن ۱۹۲۸ء): ۱۶۵-۱۶۹؛ (۲) کتاب مذکور کے دوسرے حصّے میں تمام تاریخی حوالہ جات موجود ہیں (قبّ اشاریہ)؛ (۳) نیز قبّ Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۴۷۳ بعد۔

(J. H. KRAMERS کرامرز)

---

* **اِسْزِیک**: (Eszék) (اِیسّگ Esseg)، ۱۹۱۹ء تک ہنگری (سلاوونیا Slavonia) کا ایک شہر، جو دریاے ڈراو (Drave) کے دائیں کنارے پر، ڈینیوب سے اس کے سنگم سے تھوڑے ہی فاصلے پر واقع ہے اور ۱۹۱۹ء سے یوگوسلاویا میں شامل ہے۔ صربی - کروٹ زبان میں اس کا نام اوسی یک (Osijek)، ہنگاروی میں اِسْزِیک (Eszék) اور جرمن میں اِیسّگ (Esseg) ہے؛ ترکی میں اسے اوسک (Ösek) لکھا جاتا تھا۔

ترکی - ہنگاروی جنگوں کے ابتدائی فیصلہ کُن دَور میں اس شہر کا ذکر سب سے پہلے ان واقعات کے سلسلے میں آتا ہے جن کا تعلّق ترکی کی تاریخ سے ہے۔ جب ترکوں نے سِرمِیَم (Sirmium) (ہنگاروی: Szerémség) کو فتح کر لیا تو اس وقت کے ہنگاروی فوج کے سپہ سالار پال ٹوموری (Paul Tomori) نے کوشش کی کہ ترکوں کو دریاے ڈراو پر روک دے، لیکن سلطان سلیمان کی افواج بآسانی اسزیک پر قابض ہو گئیں؛ انھوں نے ڈراو پر ایک پل باندھا اور اسے پار کر کے موہاکس (Mohács) کی جانب بڑھیں (۹۳۲ھ/ ۱۵۲۶ء)۔

اسزیک کے قریب دریاے ڈراو کو پار کرنے کا یہ راستہ ڈیڑھ صدی تک ہنگری میں پیشقدمی کرتے وقت ترکوں کے لیے ایک پڑاؤ کا کام دیتا رہا۔

اپنے بعد کے حملوں (۱۵۲۹ء، ۱۵۳۲ء، ۱۵۴۱ء، ۱۵۴۳ء) کے دوران میں سلطان سلیمان نے کئی بار اس کے قریب کشتیوں کا ایک پل بنوایا (قبّ J. Thúry: *Török T örténetirók* [=ترکی مؤرخین]، ۱: ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۵۱ و ۲: ۱۰۳، ۱۰۷)۔ ڈراو پر مستقل پل صرف اس وقت بنوایا گیا جب سیگیتھ (Sigeth) (سزگتوار Szigetvár) کے خلاف سلطان ۹۷۴ھ/ ۱۵۶۶ء میں اپنا آخری حملہ کر رہا تھا۔

جیسا کہ بالخصوص متأخّر بیانات سے معلوم ہوتا ہے، دریاے ڈراو پر جو مستقل پل تعمیر ہوا وہ بھی کشتیوں ہی پر بنا ہوا تھا، لیکن اس کا جو سرا ڈراو کے بائیں کنارے پر تھا وہ کوئی آٹھ سو قدم چوڑی دلدلی زمین پر سے گزرتا تھا اور لکڑی کے کھمبوں پر قائم تھا (اِوْلیاء چلپی، ۶: ۱۸۷)۔ پل کے دونوں پہلوؤں پر منڈیریں (قورقُلُق) تھیں اور درمیان میں رُکنے کی جگہیں، یعنی برج (قصر) بنا دیے گئے تھے، تاکہ پیدل چلنے والا وہاں دم لے سکے اور پل پر آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔ پل کی بڑی سڑک پر دو چھکڑے پہلو بہ پہلو گزر سکتے تھے۔ کسی گھوڑے سوار کو پورے پل پر سے گزرنے میں ڈیڑھ گھنٹہ لگتا تھا۔ مغربی مآخذ میں بھی اِسزِیک کے پل کو تعمیر کا ایک اعلٰی نمونہ ٹھیرایا گیا ہے۔ اوٹنڈورف (H. Ottendorff) (وی انا، Heeresarchive, Kartenabteilung K. VII, K. I) نے اس پل کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ مذکورۂ بالا بیان ہی سے ملتی جلتی ہے۔ اس کے سفرنامے *From Buda to Belgrade in the Year 1663* کے ایک حصّے کا ترجمہ ہنگاروی زبان میں چھپ چکا ہے (*Budáról Belgrádba 1663*، Pécs ۱۹۴۳ء) میں پل کا ایک جامع مطالعہ بھی موجود ہے: P. Z. Szabó: *Az eszéki hid* [''اِسزِیک کا پل'']، Majorossy Imre- Múzeum،

Pécs ، értesítöje ۱۹۴۱ء).

دریا کے دونوں کناروں پر حفاظت کے لیے سرحدی چوکیاں بنا دی گئی تھیں؛ شمالی کنارے پر دلدلی زمین کے اُس پار دارده (Dárda) کے قریب اور جنوبی کنارے پر اِسزیک کے قریب، ذرا وسے تھوڑے ہی فاصلے پر، دارده کی چوکی کو محض لکڑی کے کھمبوں سے مستحکم کیا گیا تھا، لیکن اسزیک کے قریب کے استحکامات اینٹوں سے تعمیر کیے گئے تھے، اگرچہ یہ زیادہ مضبوط نہ تھے۔ ترکوں کو ان استحکامات پر حملے کا کوئی خطرہ نہیں تھا کیونکہ یہ دو سو سے تین سو کیلومیٹر تک ترکی سرحد کے اندر واقع تھے، لہٰذا جب شاعر نکولاس زرنگی (Nicholas Zríngi) نے، ۱۶۶۴ء کے موسم سرما میں، ترکی سرحدی قلعوں سے بچتے ہوئے، حملہ کیا اور اسزیک تک پہنچ کر یکم فروری کو پل میں آگ لگا دی تو ان کی حیرانی کی انتہا نہ رہی؛ لیکن ترکوں نے پل از سرِ نو تعمیر کر دیا۔ اسزیک کا پل ایک مرتبہ پھر ۱۶۸۵ء میں جنرل لزلی (Lesley) کے ہاتھوں جل گیا اور ۱۶۸۷ء میں شہنشاہ پسندوں نے اسے مستقل طور پر ترکوں سے چھین لیا۔

اِوْلیاء چلبی (۶:۱۷۸ ببعد) کے منتشر بیانات سے حسبِ ذیل معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں: اوسک (Ösek) پوزیغہ (Pozeğa) کی سنجق میں ایک وویودہ لِک (Voyvodali̊ḳ) ہے۔ وہاں ایک قاضی بھی رہتا ہے، جسے ڈیڑھ سو آقچے وظیفہ ملتا ہے۔ اس کے استحکامات ایک اندرونی اور ایک بیرونی قلعے (ایچ قلعہ وا ورتہ حصار) پر مشتمل ہیں؛ شہر (وَرُوش) بیرونی استحکامات کے باہر واقع ہے۔ اِوْلیاء چلبی اس کا ذکر خاص طور پر ایک مضبوط قلعے کے اعتبار سے نہیں کرتا، اس کے برعکس وہ مذہبی عمارات کا ذکر تعریف سے کرتا ہے (سب سے زیادہ جامع قاسم پاشا اور جامع مصطفٰی پاشا کا) اور اسی طرح وہاں کے تکّیہ (تکیہ) اور دوسری ''خیرات'' [تاسیسات خیر] (مدرسہ، سبیل اور حمّام) کا۔ وہ اُس تجارتی میلے (پناپر) کا بالخصوص ذکر کرتا ہے جو سال میں ایک دفعہ لگتا تھا اور اس مسقّف بازار کا بھی جو کنزسہ کے ابراہیم پاشا نے تعمیر کیا تھا۔ اِوْلیاء چلبی کے بیان کے مطابق یہاں کے باشندوں کی زبان ہنگاروی تھی، لیکن Ottendorff کے نزدیک ترکی۔

(L. FEKETE)

---

* **اَسَّب:** ارٹریا (Eritrea) کے ساحل پر خلیج اَسَّب کے شمال مغربی سرے پر ایک شہر اور بندرگاہ۔ اس کے آس پاس کا علاقہ خشک اور بنجر ہے اور اس میں اَفَر (Afar) (دَناکل) آباد ہیں۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ اَسَّب سے مراد قدیم سبا (Sabae) ہے، جسے سٹرابو (Strabo، ۱۶: ۴:۱۷۷) نے πόλις εὐμεγέθης کہا ہے۔ اسے اپنے محلّ وقوع کی وجہ سے اہمیّت حاصل ہے، کیونکہ یہ مُخا کے مقابل اس کاروانی سڑک کے اختتام پر واقع ہے جو حبشہ کی سطح مرتفع کی طرف جاتی ہے۔ اس مقام پر بحیرۂ قلزم اور ساحلی صحرا دونوں چوڑائی میں نسبۃً کم ہیں۔ ۱۹۳۶-۱۹۳۹ء میں اطالویوں نے اسّب سے ایک موٹر کی سڑک تعمیر کی، جو مقام دِسّائی (Dessye) کے قریب آدیس آبابا (Addis Ababa) اور اَسمَرہ (Asmara) کی درمیانی شاہراہ سے جاملتی ہے۔ سترھویں صدی کے اوائل کے یسوعی (Jesuit) مبلّغین بھی اسّب سے واقف تھے؛ انھوں نے اسے حبشہ کا علاقہ قرار دیا ہے۔ یورپی بحری سیّاح وقتاً فوقتاً یہاں آیا کرتے تھے، کیونکہ انھیں یہاں اپنے جہازوں کو مرمّت وغیرہ کے لیے کھڑا کرنے میں سہولت رہتی تھی۔ ۱۶۱۱ء میں اس کی بابت میں کہا گیا تھا کہ یہ ''بہت اچھی گزرگاہ ہے.... جہاں پانی اور لکڑی دونوں بکثرت دستیاب ہوتے ہیں اور نقدی یا موٹے سوتی کپڑے کے عوض سامانِ تفریح بھی مل سکتا ہے'' (فوسٹر Sir W. Foster: *Letters received by the East India Company from its servants in the East*، ۱: ۱۳۱)۔ کمپنی کی یادداشتوں میں اس کا ذکر وقتاً فوقتاً آتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہاں ایک مسلم ''بادشاہ'' کی حکومت ہے۔ ۱۸۶۹ء میں توسیع مستعمرات کی نشر و اشاعت کرنے والے ایک اطالوی سیّاح اور سابق مذہبی مبلغ سپیٹو (Giuseppe Sapeto) نے رباتینو (Rubattino) جہاز ران کمپنی کے کارکن کی حیثیت سے اس شہر کو رَہَیْتَہ (Rahayta) کے سلطان سے حاصل کیا اور کمپنی نے اسے [جہازوں کے لیے] کوئلہ لینے کا سٹیشن بنا لیا۔ ۱۸۸۲ء میں یہ اطالیہ کی ایک نوآبادی بن گیا اور اطالوی حکومت کی توسیع ہو جانے پر ایک نظارت (Commissariato) کا صدر مقام قرار پایا۔ ۱۹۲۸ء میں حبشہ کو اسّب کے ساتھ تجارت کرنے کی آزادی مل گئی اور اس مقام کی تجارتی اہمیت بڑھتی گئی۔

مآخذ: (۱) G. Sapeto: *Assab e i suoi critici*، جینوا (Genova) ۱۸۷۹ء؛ (۲) G. B. Licata: *Assab e i Danachili*، میلان ۱۸۸۵ء؛ (۳) A. Issel: *Viaggio nel Mar Rosso*، میلان ۱۸۸۵ء؛ (۴) *Guida deil' Africa Orientale Italiana*، میلان ۱۹۳۸ء.

(C. F. BECKINGHAM بکنگھم)

---

* **اَسطُرلاب:** یا اَصطُرلاب (عربی کا لفظ ہے، اعراب کے لیے نیز دیکھیے ابن خلّکان، شمارہ ۷۷۹؛ طبع بولاق، شمارہ ۷۴۶)، انگریزی میں Astrolabe۔ یہ یونانی لفظ ἀστρολάβον (ὄργανον) یا ἀστρολάβος سے مشتق ہے اور ایسے متعدّد فلکی آلات کا نام ہے جن سے مختلف نظری اور عملی مقاصد سرانجام دیے جاتے ہیں، مثلاً کروی ہیئت کے بہت سے مسائل کی توضیح اور ان کا ترسیمی حل، ارتفاعات کی پیمائش، دن اور رات کے اوقات کی تعیین اور زائچے بنانا۔ عربی میں جب لفظ اسطرلاب تنہا استعمال ہوا ہے تو اس کا مفہوم ہمیشہ چپٹا یا کرۂ مبطّحہ کا اسطرلاب (Planispheric astrolabe) ہوتا ہے، جو تسطیح صُوری (stereo-graphic projection) کے اصول پر مبنی ہے۔ یہ قرونِ وسطٰی کے اسلامی اور مغربی علم ہیئت کا اہمّ ترین آلہ ہے۔ خطّی اسطرلاب (linear astrolabe)، جو اسی اصول پر مبنی ہے، کرۂ مبطّحہ کے اسطرلاب کی ایک جدّت آمیز سادہ شکل ہے۔ یہ عملی

طور پر بہت کم استعمال ہوتا ہے۔ کروی اسطرلاب (spherical astrolabe) ارضی اور سماوی کروں کو بلا کسی تسطیح کے تعبیر کرتا ہے۔ خطّی یا کروی اسطرلاب کا بظاہر اب کوئی نمونہ موجود نہیں۔ واضح رہے کہ بطلمیوسی اسطرلاب، جس کا ذکر المجسطی، ص ۱۰۵، میں ہے، ذات الحلق (armillary sphere) کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور اس کا صرف نام میں ان آلات کے ساتھ اشتراک ہے جن کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں۔ جس اسطرلاب کا *Tetrab.*، ۳/۳ میں ذکر ہے غالبًا اس سے کرۂ مبطّحہ کا اسطرلاب مراد ہے (دیکھیے نیچے).

۱۔ چپٹا (مسطّحہ یا مبطّحہ) اسطرلاب، صحیح معنوں میں اسطرلاب یہی ہے۔ لاطینی میں *planisphaerium* (*astrolabium*) اور عربی میں ذات الصفائح، (ماخوذ از صفیحہ۔ لاطینی *alzafea, saphaea* وغیرہ بمعنی قُرص) کے نام سے بھی موسوم ہے؛ یعنی ''وہ آلہ جس میں قُرص ہوں یا جو قُرصوں پر مشتمل ہو''۔ دیگر مترادفات *waztalcora* (نیز *wazzalcora*، *walzagora* وغیرہ) بتائے جاتے ہیں، جو عربی بَسط الکرۃ (نہ کہ وَضع الکرۃ) کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں (دیکھیے ملّاس Millas [۱]، ۱۶۹ ببعد)۔ اس کے معنی ''کرے کا پھیلایا جانا'' ہیں اور اس کا پتا صرف ان لاطینی مخطوطات سے چلتا ہے جو سپین میں دستیاب ہوے ہیں۔ بظاہر اس لفظ سے اصولِ تسطیح مراد ہے نہ کہ خود آلہ، اور اس کی نمایاں مشابہت کا اظہار بطلمیوس کے Planisphaerium، (کرۂ مبطّحہ) کے اصل نام سے ہوتا ہے، جسے Suidas (طبع آڈلر (A. Adler)، لائپزگ ۱۹۲۸-۱۹۳۹ء، ۴: ۲۵۴، ۷) نے یوں درج کیا ہے ἅπλωσις ἐπιφανείας σφαίρας.

تاریخ: گو تسطیح صُوری کے نظریے کا (جس سے کُرے کے دائرے دائروں ہی سے تعبیر کیے جاتے ہیں اور کُرے کے متقاطع دائروں سے بنے ہوے زاویے سطح تسطیح پر غیر متغیّر رہتے ہیں) سراغ اِبرَخُس Hipparchus (۱۵۰ ق۔م) تک لگا ہے۔ تاہم بطلمیوس کی تصنیف *Planisphaerium* (کرۂ مبطّحہ) اس موضوع پر قدیم ترین مخصوص رسالہ ہے۔ (اس کا مَسلَمۂ المَجرِیطی کے عربی متن کا ہرمانوس دلماتا (Hermannus Dalmata) کا کیا ہوا لاطینی ترجمہ ہے، جسے ہائبرگ (J. L. Heiberg) نے تنقید کے ساتھ طبع کیا ہے اور دستیاب ہوسکتا ہے *Cl. Ptolemaei opera quae exstant amnia*، جلد ۲، لائپزگ ۱۹۰۷ء: ۲۲۵-۲۵۵، جرمن ترجمہ از ڈریکر (J. Drecker): *Das Planisphaerium des Cl. Ptolemaeus*، در *Isis*، ۹، ۱۹۲۷ء: ۲۵۵-۲۷۸)۔ اس کے باب ۱۴ میں *Horoscopium Instrumentum* (آلۂ زائچہ سازی) کے aranea (عنکبوت) کا جو ذکر (*Tetrab.*، ۳/۳) اس طرح سے کیا گیا ہے کہ ساعت ولادت کی تعیین کے لیے وہی ایک کارآمد آلہ ہے، اس سے اس بات میں شک وشبہہ کی کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ بطلمیوس واقعی کرہ مبطّحہ کے اسطرلاب سے واقف تھا (Neugebauer، [۱]، ۲۴۲، ہارٹنر (Hartner) [۱]، ۲۵۳۲، حاشیہ ۱)۔ عربوں کی فتح [مصر] سے پہلے کے اسطرلاب کے متاخّر حوالہ جات (اسکندریہ کے Theon، Cyrene کے Synesius، Johannes Philiponus، Severus Sebokpt) کے ناقدانہ تجزیے کے لیے دیکھیے Neugebauer [۱]۔ قدیم ترین عربی کتابیں، جن کا ذکر الفہرست میں ہے، ماشاء اللہ (Messahalla)، م حدود ۲۰۰ھ/ ۸۱۵ء، زوٹر (Suter)، شمارہ ۸)، علی بن عیسٰی (حدود ۲۱۵ھ/ ۸۳۰ء، زوٹر (Suter)، شمارہ ۲۳) ساور محمد بن موسٰی الخوارزمی (م حدود ۲۲۰ھ/ ۸۳۵ء) کی ہیں۔ اسطرلاب کا بنانا اور اس کا استعمال ہمیشہ سے اسلامی ہیئت دانوں کا ایک مرغوب مشغلہ رہا ہے۔ سب سے قدیم اسلامی آلات، جو اب تک دستیاب ہوے ہیں، چوتھی/ دسویں صدی کے نصف آخر سے تعلّق رکھتے ہیں۔ یورپ کے علمی حلقے اسطرلاب اور اس کے نظریّے سے پہلے پہل جوبرٹ ڈی اوری لک (Gerbert d' Aurillac)، جو بعد میں پوپ سلوسٹر ثانی (Pope Sylvester) (تقریبًا ۹۳۰-۱۰۰۳ء) اور ہرمن لنگ باشندہ رائیش نَو (Hermann the Lang of Reichenau) (۱۰۱۳-۱۰۵۴ء) کی (جعلی؟ دیکھیے Millás [۱] باب ۶) تحریروں سے روشناس ہوے۔ یورپ کی تمام تصانیف مابعد کی طرح صحیح طور پر اسلامی نمونوں، سب سے زیادہ ماشاءاللہ، پر مبنی ہیں، جس کا اثر جافرے چاسر (Geoffery Chaucer) کی تصنیف *Conclusions of the astrolabe* (''*Bread and milk for children*'') پر بطور خاص نمایاں ہے، دیکھیے گنتھر (Gunther) [۲]۔ قدیم ترین یورپی آلات جو ہم تک پہنچے ہیں تقریبًا ۱۲۰۰ء کے ہیں۔ دوربین کی ایجاد کے بعد مغرب میں اسطرلاب کا استعمال متروک ہوگیا، لیکن اس کے برعکس مشرق میں اس کی روایت اٹھارھویں صدی کے آخر، بلکہ انیسویں صدی تک جاری رہی۔ جیسا کہ لقب الاسطرلابی سے، جو اسلامی علوم طبیعی کی ابتدا سے ملتا ہے، ظاہر ہوتا ہے، اسطرلاب سازی اپنی وضع کی ایسی صنعت تھی جسے خاص طور پر تربیت یافتہ کاریگر اختیار کرتے تھے، لیکن بہت سے اسطرلاب ایسے بھی ملتے ہیں جو دوسرے فن کاروں نے تیار کیے تھے، جیسا کہ الاِبَری (سوزن ساز)، النجّار (بڑھئی) وغیرہ القاب سے ظاہر ہے، جن کا ذکر اکثر کتابوں کے آخر (colophons) میں ملتا ہے۔ بقول شاردان (Chardin): (*Voyages du chevalier Chardin en Perse*)، طبع لانگلے (Langles)، ۴، پیرس ۱۸۱۱ء: ۳۳۲) سب سے زیادہ بیش قیمت آلات کاریگروں کے نہیں بلکہ خود ہیئت دانوں کے ساختہ ہیں۔ اسطرلابوں کی (مشرقی اور مغربی) تصویروں کے لیے دیکھیے گنتھر (Gunther) [۱]۔ اسطرلاب سازوں کے ناموں کے لیے دیکھیے مایر (Mayer) [۱] اور پرائس (Price) [۱].

۲۔ آلے کا بیان: کرۂ مبطّحہ کا اسطرلاب دھات (پیتل یا کانسی) کا ایک دستی آلہ ہوتا ہے۔ اس کی شکل ایک قُرص کے مانند ہوتی ہے اور قطر چار انچ سے آٹھ انچ (۱۰-۲۰ سینٹی میٹر) تک ہوتا ہے۔ اس قسم کا سادہ ترین اسطرلاب، جو اپنی اہم خصوصیات میں یونانی اور شامی نمونوں سے ماخوذ ہے، مفصلۂ ذیل اجزا پر مشتمل ہوتا ہے:۔

(الف) لٹکانے کا سامان، جو تین حصّوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک دھات کا ایک مثلّث ٹکڑا ہوتا ہے جسے "کرسی" کہتے ہیں (یہ مشرقی ممالک میں بڑی اور خوب مرصّع ہوتی ہے، خصوصًا ایران میں، مغربی ممالک میں چھوٹی اور سادہ ہوتی ہے)۔ کرسی اسطرلاب کے ساتھ مضبوطی سے پیوستہ ہوتی ہے، ایک دستہ "عُروَہ یا حَبُس" (لاطینی armilla suspensoria) جو کرسی کے کنارے کے ساتھ لگا ہوتا ہے، اس طرح پر کہ کرسی کو اس کی سطح مستوی (plane) میں دونوں طرف گھمایا جا سکے؛ ایک حلقہ (لاطینی armilla rotunda) جو دستے میں سے گزرتا ہے اور آسانی سے اِدھر اُدھر پھر سکتا ہے۔ استعمال کے وقت اسطرلاب ایک ڈوری سے لٹکا دیا جاتا ہے جسے "عِلاقہ" کہتے ہیں.

(ب) خود اسطرلاب، جس کے آگے کے یا سیدھے رخ کو "وجہ" (لاطینی facies) پیچھے کے یا الٹے رخ کو "ظَہر" (لاطینی dorsum) کہتے ہیں.

اسطرلاب کے آگے کے رخ میں ایک بیرونی کنارہ ہوتا ہے، جسے "حَجُرہ"، "طوق" یا "کُفَّہ" لاطینی: Limbu یا Margo کہتے ہیں اور جو اندرونی سطح کو، جو عام طور پر ذرا نیچی ہوتی ہے، گھیرے رہتا ہے۔ اندرونی سطح "اُمّ" (لاطینی Mater) کے نام سے موسوم ہے؛ متعدّد پتلے پتلے قُرص یا صفائح (لاطینی tympana یا tabular regionum) امّ کے اوپر حَجُرہ میں نصب ہوتے ہیں۔ دھات کا ایک ٹکڑا "مُمسِکہ"، حَجُرہ سے ذرا باہر کو نکلا ہوا، ہر قُرص کے کنارے پر اپنے سامنے کے دانتے میں پورا پورا بیٹھتا ہے تاکہ قُرص گھومنے نہ پائیں۔ امّ اور صفائح کے مرکز میں ایک سوراخ کر دیا جاتا ہے؛ اس میں ایک چوڑے سر کی مِیخ، جسے "قطب"، "وتد" یا "محوَر" (لاطینی clavus یا anis) کہتے ہیں، گزرتی ہوئی ان اجزا کو جکڑے رکھتی ہے اور ایک محور کا کام دیتی ہے، جس کے گرد آگے کے دونوں متحرک حصّے، یعنی اگلا حصّہ عنکبوت یا "spider" جسے جالی (شبکہ) بھی کہتے ہیں (لاطینی aranea یا rete) اور پچھلا حصّہ العِضادہ یا alidad (لاطینی: radius یا regula) گھومتے ہیں۔ ایک فانہ جو "فرس" یعنی گھوڑے (لاطینی equus، caballus یا cuneus) کے نام سے موسوم ہے، قطب کے تنگ سرے میں بنی ہوئی ایک جھری میں نصب کیا جاتا ہے۔ یہ قطب کو باہر نکل آنے سے روکتا ہے۔ ایک چھوٹا سا چھلا "فلس"، جو "فرس" کے نیچے لگا ہوتا ہے، عنکبوت کو بچائے رکھتا ہے اور اسے آسانی سے گھومنے میں مدد دیتا ہے۔ واضح رہے کہ گھڑی کی سوئی کی طرح کا ایک مِسطر (لاطینی index یا ostensor)، جو اسطرلاب کے چہرے پر گھومتا ہے، یورپی اسطرلابوں میں اکثر لیکن اسلامی اسطرلابوں میں کبھی نہیں پایا جاتا.

ریاضی کے اعتبار سے اجزا مذکورۂ بالا کے درجات یوں ہوتے ہیں: ۔

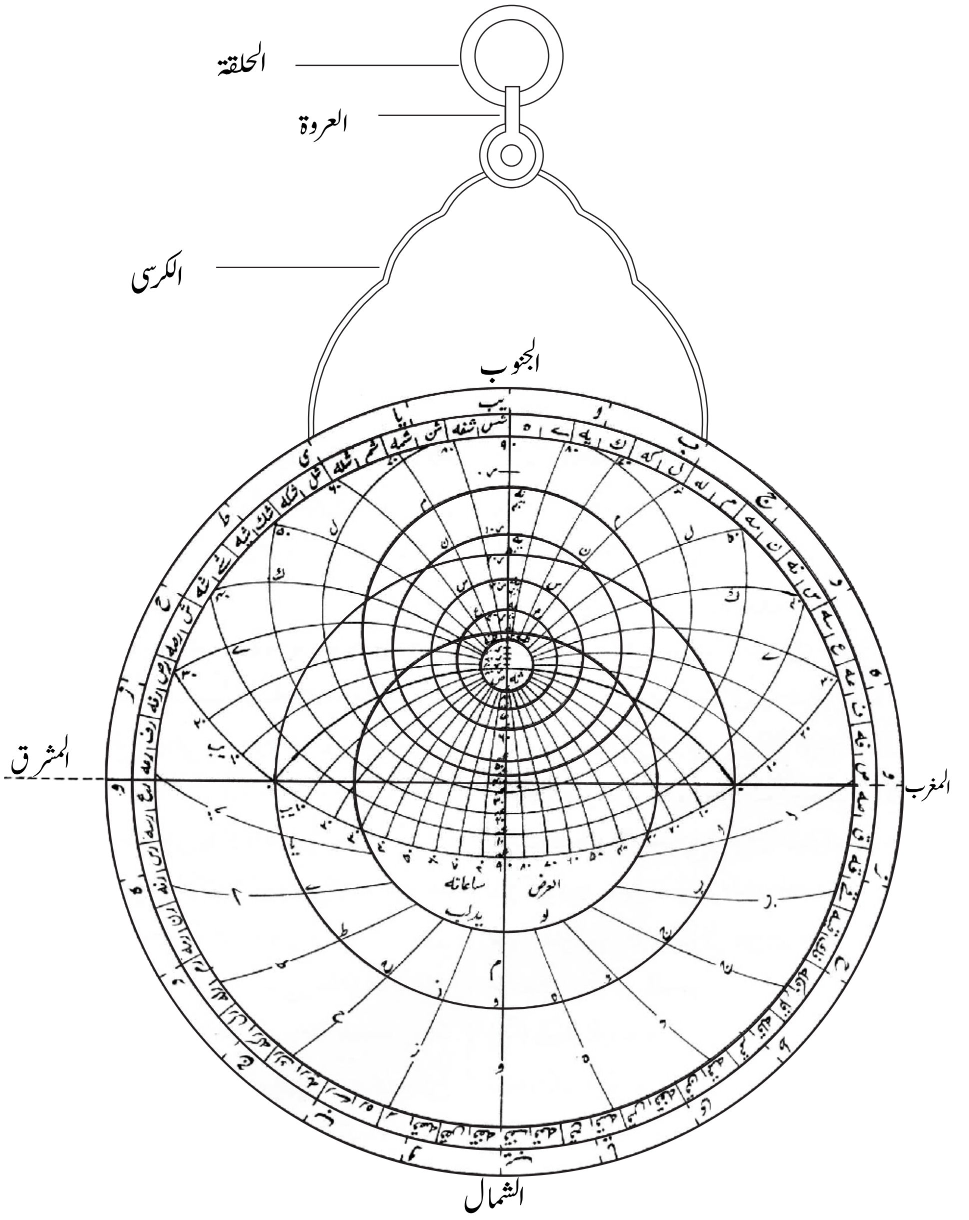
"حَجُرہ" کے ساتھ ایک دائرہ ہوتا ہے، جو صفر سے ۳۶۰ درجے تک منقسم ہوتا ہے۔ یہ درجات کرسی کے وسطی نقطے یعنی اسطرلاب کی چوٹی سے شروع ہوتے ہیں.

امّ یا تو ایک صفیحے کا کام دیتی ہے (دیکھیے اگلی فصل) یا اس پر چند ایک شہروں کے عرض بلد درج ہوتے ہیں.

صفیحہ کے دونوں طرف کسی خاص جغرافی عرض بلد کے لیے دائرۃ الاعتدال (equator)، خط سرطان و خط جدی اور افق کی تسطیح صُوَری درج ہوتی ہے اور ساتھ ہی اس کے وہ متوازی دائرے جنھیں المقنطرات (almacantars) (ماخوذ از دائرۃ المُقَنطَرۃ) کہتے ہیں اور عمودی (vertical) دائرے یا دوائر السَّمُوت بنے ہوتے ہیں۔ اسطرلاب شمالی کی صورت میں، تسطیح کا مرکز آسمان کا قطب جنوبی ہوتا ہے اور تسطیح کی سطح مستوی (plane) دائرۂ اعتدال؛ اس صورت میں خطِّ جدی صفیحہ کا کنارہ ہوگا۔ اسطرلاب جنوبی کی صورت میں تسطیح کا مرکز قطب شمالی اور تسطیح کی سطح مستوی پھر دائرہ اعتدال ہی ہوتا ہے۔ اس صورت میں خط سرطان صفیحہ کے کنارے پر منطبق ہوگا۔ اگر سب نہیں تو زیادہ تر اسطرلاب، جو اب تک محفوظ ہیں، شمالی ہیں؛ لیکن عنکبوت کے لیے شمالی اور جنوبی تسطیح بہ یک وقت استعمال کی جا سکتی ہے (دیکھیے فصل عنکبوت)۔ شکل ۱ - الف میں ایک ایسے اسطرلاب کا سیدھا رخ دکھایا گیا ہے جس کا صفیحہ جغرافی عرض بلد °۳۶ کے لیے بنا ہے۔ اس میں "شمال - جنوب" خط وسط السماء (meridian) (لاطینی linea medii coeli) کو تعبیر کرتا ہے، اس کا حِصّہ "وسط - جنوب" خط نصف النّہار (لاطینی linea meridionals) اور حصّہ وسط - شمال نصف اللیل (لاطینی linea mediae noctis) کے نام سے ہے۔ قطر "مشرق - مغرب" افق الاستوا (سیدھا افق) کو تعبیر کرتا ہے، جسے خطّ وسط المشرق والمغرب یا شرقی غربی خط بھی کہتے ہیں۔ اس کے حصّے شرقی اور غربی علی التّرتیب خط المشرق یا شرقی خط اور خط المغرب یا غربی خط کے نام سے موسوم ہیں۔ خط وسط السماء یا شمال - جنوب پر نقاط ذیل نشان زد کیے جاتے ہیں: ج (C) = قطب شمالی کی تسطیح جو ان تینوں ہم مرکز دائروں کا مرکز ہے جو تصویر میں دکھائے گئے ہیں، اور جو اندر سے شمار کرتے ہوئے یہ ہیں: (۱) خطّۂ شمالی یا مدار رأس السرطان؛ (۲) دائرۂ اعتدال اور (۳) خطۂ جنوبی یا مدار رأس الجدی (بیرونی کنارہ)۔ نقاط ر۰، ر۱۰، ۰۰۰، ر۸۰ (R_0، R_{10} ... R_{80}) افق مائل (لاطینی horizon obliquus) کے (جو خط شمال - جنوب کو ع۰ ($=a_0$) پر قطع کرتا ہے) نیز °۱۰ سے °۱۰ تک مقنطرات کے (جو خط شمال - جنوب کو ع۰ ($=a_0$) اور ع۸۰ ($=a_{80}$) پر قطع کرتے ہیں) مرکزوں کو تعبیر کرتے ہیں۔ نقطہ ۃ ($=$ح) = ر۹۰ ($=R_{90}$) سمت الرّاس (Zenith) کو تعبیر کرتا ہے۔ نقاط یہ ۰، یہ ۱۰، یہ ۹۰ ($=\eta_0$، η_{10} ... η_{90}) نقطہ سمت الرّاس کے جنوب میں مقنطرات کے خط شمال - جنوب کے ساتھ دوسرے تقاطع کو تعبیر کرتے ہیں.

افق، دائرۃ الاعتدال اور خط المشرق والمغرب نقاط مشرق و مغرب پر مل جاتے ہیں، جہاں سے اسلامی ہیئت میں (شمال اور جنوب کی طرف °۰ سے °۹۰ تک) السمت (azimuth)، عمودی دائرے یا دوائر السموت (vertical circles) نقطۂ سمت الرّاس اور افق کے نقاط °۰، °۱۰ وغیرہ میں سے گزرتے ہیں۔ نقطہ م۰ ($=M_0$) اول السّموت ("first vertical") کے مرکز کو، جو نقاط مشرق و مغرب میں سے گزرتا ہے، تعبیر کرتا ہے۔ دوسرے عمودی دائرے بنانے کی غرض سے دیکھیے ہارٹنر (Hartner) [۱:]، ۲۵۲۹ اور شکل ۸۴۶.

اَسطُرلاب



شکل ۱-الف- ایک اسطرلاب کے سامنے کا حصہ جس میں صفیحہ کی تقسیم دکھائی گئی ہے۔

افق سے نیچے کے خطوط مساوی یا غیر مساوی ساعتوں (ساعات الاعتدال، لاطینی horae aequales اور الساعات الزمانیہ، لاطینی horae inaequales seu temporales) کو، جن کا شمار سورج کے غروب وطلوع ہونے سے ہوتا ہے، ظاہر کرتے ہیں۔ انھیں کھینچنے کے لیے دیکھیے ہارٹنر [۱]، ۲۵۴۰۔ دوپہر اور نصف شب سے مساوی ساعتوں کے شمار کا یورپی طریقہ اسلامی ہیئت دانوں کو معلوم تھا، لیکن وہ اسے روزمرّہ کی زندگی میں استعمال نہ کرتے تھے۔ اس لیے ۲ × ۱۲— ساعتوں میں حجرہ کی دوسری تقسیم جو °۰ اور °۱۸۰ سے شروع ہوتی ہے، جیسا کہ شکل ۱-الف کے بیرونی کنارے سے ظاہر ہے— اکثر یورپی اسطرلابوں میں ملتی ہے، لیکن مشرقی اسطرلابوں میں کبھی نہیں پائی جاتی۔ جس عرض بلد کے لیے کوئی صفیحہ بنایا جاتا ہے وہ عام طور پر قُرص کے وسط کے قریب کھدا ہوتا ہے۔ یہ کئی طریقوں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ درجوں اور دقیقوں میں (مثلاً عرض بلد °۳۸، ´۵۴، کے لیے)، کسی خاص شہر کے نام سے (''عرض بلد مکّہ کے لیے کارآمد'') یا طویل ترین دن کی مدت سے (''۱۴ ساعت ۴۵ دقیقے کے لیے کارآمد'')۔ واضح رہے کہ یورپی کتابوں میں اسطرلابوں کے متعلّق دیے ہوئے بیانات میں بعض اوقات شدید غلطیاں پائی جاتی ہیں، ابجد کے اعداد غلطی سے شہروں کے نام سمجھ لیے گئے ہیں (جن کا کوئی وجود نہیں)۔ صفائح کی تعداد کم وبیش ہوتی ہے۔ ایک اچھے آلے میں نو یا اس سے بھی زیادہ ہو سکتے ہیں۔ بعض اسطرلابوں میں ایک ایسا صفیحہ بھی ہوتا ہے جو کسی مخصوص جغرافی عرض بلد کے لیے دوائر وضع (circles of position)

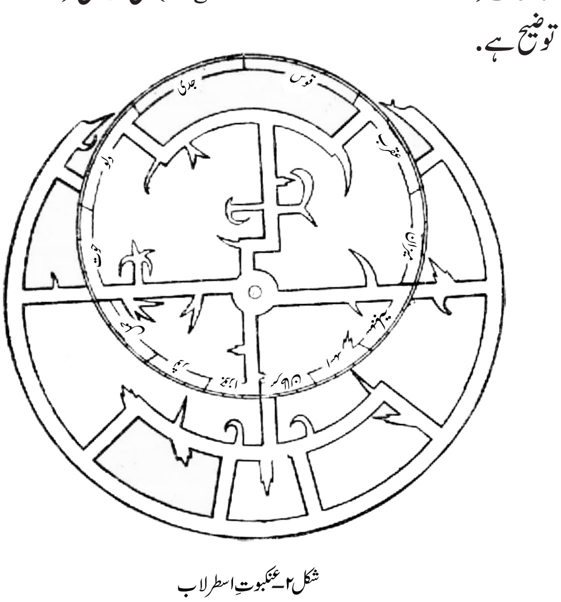
کی تسطیح کا کام دیتا ہے، جن کی علم نجوم (علم احکام النجوم) میں تَسْیِیر (directions) کے حساب میں ضرورت پڑتی ہے۔ بعض میں ایسا صفیحہ ہوتا ہے جو سارے عروض بلاد پر حاوی ہوتا ہے (لجمیع العروض)۔ اسے ''صفیحۂ آفاقیہ'' (tablet of the horizons) یا ''الجامعہ'' (general tablet) بھی کہتے ہیں۔ اس میں صرف خطِ نصف النّہار اور متعدّد عروض بلاد کے لیے افق کی تسطیح درج ہوتی ہے۔ افق کی تسطیح بسا اوقات ہر افق کی نصف قوس تک محدود ہوتی ہے۔ یہ قُرص کسی عرض بلد کے لیے ستاروں کی ساعات طلوع و غروب اور السموت (azimuth) کے مسائل حل کرنے میں کام آتا ہے (قب Michel [۱]، ۹۱ - ۹۲)۔ کامل اسطرلاب میں مزید براں، دائرۂ تعدیل الشّمس (circle of the sun's equation) بھی ہوتا ہے۔ بالآخر صفیحہ کے چار ربعوں کی آپس میں تبدیلی سے عجیب و غریب اشکال، مثل ایک نوک دار محرابی تختی (ogival tablet)، حاصل ہوتی ہیں (دیکھیے Michel [۱]، ۶۱ اور شکل ۴۴)۔ اگرچہ یہ شکلیں علم ہندسہ میں محض ایک کھیل کی حیثیت رکھتی ہیں، تاہم ان سے وہی پیمائش کی جا سکتی ہے جو ایک معمولی صفیحہ سرانجام دیتا ہے۔ ایسے اسطرلاب کو جس پر سب کے سب ۹۰ مقنطرات نشان زدہ ہوتے ہیں ''تام'' complete (لاطینی solipartitum) کہتے ہیں۔ اگر صرف ہر دوسرا، تیسرا، پانچواں، چھٹا، نواں یا دسواں مقنطرۃ نشان زدہ ہو تو اسے ''نصفی'' (bipartitum)، ثُلثی (tripartitum) خُمسی، سُدسی، تُسعی یا عُشری کہتے ہیں.

عنکبوت گویا کواکب ثابتہ کا ایک گنبد ہے، جو ساکن زمین کے گرد، جسے صفیحہ تعبیر کرتا ہے، گھومتا ہے۔ اس غرض سے کہ صفیحہ کا نقشہ جہاں تک ممکن ہو واضح طور پر دیکھا جا سکے یہ ایک جالی دار تختی کی شکل کا بنایا جاتا ہے، جس میں اس کی مضبوطی اور اس کی جگہ کا جہاں آگے کو نکلی ہوئی نوکیں یا نمائندے (واحد شُظبَہ یا شَظِیَّہ) بڑھے ہوتے ہیں، مناسب لحاظ رکھا جاتا ہے۔ یہ نمائندے ثوابت کی طرف اشارہ کرنے کا کام دیتے ہیں۔ اپنی جالی دار شکل ہی کی وجہ سے یہ عنکبوت (مکڑی) کے نام سے موسوم ہے، جس سے دراصل اسے مکڑی کے جالے سے تشبیہ دینا مقصود ہے (یونانی ἀράχνη اور لاطینی aranea کا مفہوم مکڑی بھی ہے اور اس کا جالا بھی)۔ عنکبوت کی وضع تجویز کرنے میں تخیّل پر کوئی قیود عائد نہیں۔ ہر قسم کا نمونہ سادہ ترین ہندسی نمونے سے لے کر خوبصورت ترین پتوں اور بیل بوٹوں کے نمونے تک، جن کا تصوّر کیا جا سکے، پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ شکل ۲ سے ظاہر ہے، اس کا سب سے اہم جزو منطقۃ البروج (circle of the zodiac) ہے، جو بالکل اسی طریقے سے بنایا جاتا ہے جیسا کہ صفیحہ پر دوسرے دائرے بنائے جاتے ہیں۔ یہ بارہ برجوں میں، جو تیس تیس درجوں کے ہوتے ہیں، منقسم ہوتا ہے، لیکن یہاں یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ تقسیم جو دائرۃ البروج (یا فلک البروج) کے قطب سے شروع نہیں ہوتی بلکہ دائرۃ الاعتدال کے قطب سے شروع کی جاتی ہے اطوال دائرۃ البروج (ecliptical longitudes) کو ظاہر نہیں کرتی بلکہ منطقۃ البروج کے ان نقطوں کو بتاتی ہے جن کے صعود مستقیم (''right ascensions'') °۰، °۳۰ وغیرہ اور درجوں میں ان کی ذیلی قسمتیں ہوں (''mediotiones coeli''، دیکھیے Michel [۱]، ورق ۶۷ ببعد، اور ہارٹنر [۱]، ۲۵۴۳)۔ مدار جنوبی کے نقطۂ تماس پر منطقۃ البروج میں ایک چھوٹا سا نقطہ یا سوئی لگی رہتی ہے، جو حُجرہ پر درجوں کے پڑھنے میں مدد دیتی ہے۔ عنکبوت ایک یا کئی دستیوں کے ذریعے، جنھیں مُدیر یا مُحرِّک کہتے ہیں، گھمایا جاتا ہے۔ منطقۃ البروج کی شمالی تسطیح کے بعض حصّوں (آدھے، چوتھائی، چھٹے بلکہ بارھویں حصّے یعنی ایک برج تک) کو جنوبی تسطیح کے حصّوں کے ساتھ ملانے سے بروجی منطقہ عجیب و غریب شکلیں اختیار کر لیتا ہے، جس کے لیے ایسے ہی عجیب و غریب نام تراش لیے گئے ہیں۔ البیرونی اور بعض دوسرے فضلا طبلی (ڈھول کا سا)، آسی (گل بابونہ کا سا)، سرطانی یا مسرطن (کیکڑے کی شکل کا)، صدفی (سیپ کی وضع کا)، ثوری (بیل کی شکل کا) یا شقائقی (از شقائق النعمان [ایک پھول anemone]) اسطرلابوں وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں، احمد السجزی [ابو سعید بن محمد بن عبدالجلیل] (م ۴۰۰ھ/ ۱۰۰۹ء) کا اسطرلاب زورقی (کشتی نما) بھی غالبًا اسی زمرے میں شامل ہے۔ زیادہ تفصیلی معلومات کے لیے دیکھیے فرانک Frank [۱]، ۹ ببعد اور مِثل Michel [۱]، ۶۹ ببعد.

کرۂ مسطّحہ کے دوسرے اسطرلاب، جو تسطیح صُوَری کے علاوہ دوسری قسم کی تسطیحات، پر مبنی ہیں، محض نظری اختراعات ہیں، جن کی عملی اہمیّت کچھ نہیں۔ مثلاً وہ اسطرلاب جو البیرُونی نے ایجاد کیا تھا اور جسے اس نے اس کی تسطیح کی بنا پر اسطوانی کے نام سے موسوم کیا تھا (بطلمیوس کا انالما ''Analemma'') اور اب ہم اسے عمودی (orthographic) کہتے ہیں۔ اس میں کرے کے دائرے کی تسطیح خطوط مستقیم، دائروں اور قطعات ناقصہ (ellipses) میں کی جاتی ہے۔ مبطّخ (چپٹا) اسطرلاب، جس کا ذکر البیرونی نے *Chronology* (آثار الباقیۃ، ص ۳۵۸ - ۳۵۹) میں کیا ہے، بظاہر ہم فاصلہ قطبی تسطیح میں کواکب کا محض ایک نقشہ تھا اس میں دائرۃ البروج کا قطب تسطیح کا مرکز تھا۔ اس میں دائرۃ البروج کے متوازی دائرے یا دوائر العرض (circles of latitude) ہم فاصلہ و ہم مرکز دائروں سے تعبیر کیے گئے تھے اور دوائر الطول (circles of longitude) ہم فاصلہ نصف قطروں سے۔ واضح رہے کہ یورپی ہیئت میں یہ دوائر عظیمہ جو دائرۃ البروج کے قطبین میں سے گزرتے ہیں غیر منطقی طور پر دوائر العرض (circles of latitude) کے نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ وہ دوسری تسطیح جس کا ذکر ورق ۳۵۹ پر ہے اس تسطیح کی ایک تبدیل شدہ شکل ہے جو الزّرقالی (Arzachel) نے اختراع کی تھی (دیکھیے نیچے).

(ب) اسطرلاب کی پشت تقریبًا ہمیشہ چار ربعوں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ دو بالائی رُبعوں کا بیرونی کنارہ °۰ سے °۹۰ تک درجوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ابتدا خطِ افقی سے کی جاتی ہے۔ سورج یا کسی ستارے کا ارتفاع جو العِضادہ (alidad) کی مدد سے معلوم کیا جاتا ہے ان درجوں پر براہِ راست پڑھ لیا جاتا ہے۔ اگرچہ پشت پر نقشوں کی ترتیب کے قواعد نسبتًا کم متعیّن ہیں، تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ اکثر

صورتوں میں شکلوں کی تقسیم حسبِ ذیل ہوتی ہے۔ بائیں طرف کے بالائی ربع افقی یا عمودی ہوتے ہیں، جو جیوب (sines) اور جیوب تمام (cosines) کو تعبیر کرتے ہیں۔ دائیں طرف کے بالائی ربع پر منحنی خطوط کے متعدّد مجموعے ہوتے ہیں، جن میں سے ایک سورج کا اس وقت کا ارتفاع بتاتا ہے جب وہ قبلہ کی سمت الراس میں ہو۔ یہ متعدّد شہروں نیز منطقۃ البروج میں سورج کے ہر مقام کے لیے صحیح طور پر بکار ہوتا ہے۔ ایک اَور مجموعہ مختلف جغرافی عروض بلد کے لیے سال کے تمام موسموں میں دوپہر کے وقت سورج کا ارتفاع بتاتا ہے۔ دو زیریں رُبعوں میں ظلّی مربعے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سات قدم (فٹ) لمبے ''شخص'' (gnomon) کے لیے اور دوسرا بارہ اصبع (انگل) لمبے ''شخص'' کے لیے بنایا جاتا ہے۔ چونکہ رُبعوں کی یہ تقسیم جو پہلے الزّرقالی نے تجویز کی تھی (اسی لیے قدیم ترین آلات مثلاً اس آلے میں جو ابراہیم اصفہانی کے بیٹوں احمد اور محمد نے ۳۷۴ھ / ۹۸۴ - ۹۸۵ء میں بنایا تھا .Oxf. Lew Evans Coll، نہیں پائی جاتی) پیمائش کردہ ارتفاعات کے ظلّ (tangents) اور ظلّ تمام (cotangents) کو تعبیر کر سکتی ہے، اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسطرلاب کی پشت چار بڑے مثلثاتی تفاعلات (trigonometrical functions) کی ترسیمی (graphical) توضیح ہے۔



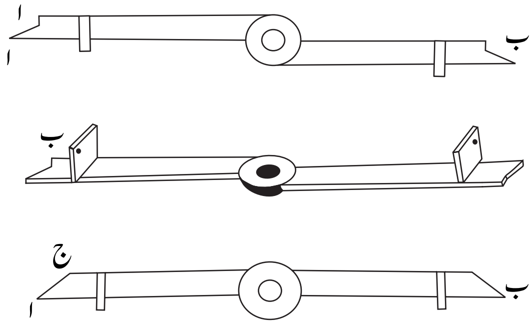
شکل ۲۔ عنکبوتِ اسطرلاب

ان تقسیمات کے علاوہ ہر قسم کی تقویمی، منجمانہ اور مذہبی معلومات بھی ملتی ہیں۔ خاص خاص اختلافات کا ذکر یہاں ضروری ہے۔ ہسپانوی۔ مرّاکشی اسطرلابوں میں ہمیشہ بوزنطی تقویم (Julian calendar) اور مصری اسطرلابوں میں بوزنطی یا قبطی تقویم پائی جاتی ہے۔ ایرانی اسطرلابوں میں کبھی کوئی شمسی تقویم نہیں پائی جاتی؛ اسی طرح سے معلوم ہوتا ہے کہ اوقاتِ نماز ظاہر کرنے کے خطوط صرف مغربی اسطرلابوں میں (جن میں ہسپانوی۔ مرّاکشی اسطرلاب بھی شامل ہیں) (.M Henri Michel کی ایک نجی تحریر کے مطابق) پائے جاتے ہیں۔

العِضادہ (alidad) ایک چپٹا مِسطر ہوتا ہے، جو اسطرلاب کی پشت پر قطب کے گرد گھومتا ہے۔ شکل ۳ الف اور ۳ ج میں اس کی دو بڑی قسمیں جو مستعمل ہیں دکھائی گئی ہیں۔ شکل ۳ ب شکل ۳ الف کا صُوَری (perspective) نقشہ ہے۔ خط مستقیم ل ب کو جو مرکز سے گزرتا ہے قطر کہتے ہیں۔ لاطینی نام linee fiduciae یا fidei ہے۔ العِضادہ کے دونوں بازو ایک تیز نوک (شَظْبہ یا شَظِیَّہ) پر ختم ہوتے ہیں۔ ہر ایک پر ایک مستطیل تختی (لِبْنہ، دَفّہ، ہَدَف) ہوتی ہے، جو خود العِضادہ کے مستوی پر زاویۂ قائمہ بناتے ہوئے کھڑی ہوتی ہے۔ اس میں linea fiduciae کے اوپر ایک سوراخ (ثُقْبہ) بنا ہوتا ہے۔

اس دقّت کو کہ ہر عرض بلد کے لیے ایک خاص صفیحہ کی ضرورت پڑتی ہے ہسپانوی عرب الزّرقالی (Arzachel، Azarquiel) نے یوں حل کیا تھا کہ اس نے نقطۂ اعتدال ربیعی یا خریفی کو مرکز اور دائرۂ اقطاب اربعہ (solstitial colure، یعنی اس خط نصف النہار کو جو انقلابیَین سے گزرتا ہے) تسطیح کا مستوی قرار دیا تھا۔ اپنی آخری شکل میں، جسے الزّرقالی نے شاہ اشبیلیہ المعتمد بن عبّاد (۴۶۱ - ۴۸۴ھ / ۱۰۶۸ - ۱۰۹۱ء) کے نام پر العبّادیہ سے موسوم کیا تھا، سارا آلہ صرف ایک تختی اور دو چھوٹی چھوٹی ذیلی تختیوں پر مشتمل تھا۔ تختی کے سیدھے رخ پر تسطیح صُوَری ''افقی'' میں (بخلاف معمولی ''عمودی'' کے) دائرۃ الاعتدال مع اپنے مدارات (parallels) اور دوائر المیل (circles of declination) یا ممرّات کے اور دائرۃ البروج مع اپنے دوائر العرض اور دوائر الطول کے دکھائے گئے تھے۔ اس طرح پر دائرۃ الاعتدال اور دائرۃ البروج کی تسطیح مرکز سے گزرتے ہوئے دو مستقیم خط بناتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح ایک ہی تختی ہر جغرافی عرض بلد کے لیے کارآمد ہوگی۔ علاوہ بریں چونکہ دونوں نصف کروں کی تسطیح ایک دوسرے پر پوری پوری منطبق ہوتی ہے اس لیے اس میں بڑے بڑے ستاروں کا اضافہ اسے معمولی اسطرلاب کے ''عنکبوت'' کا بدل بنانے کے لیے کافی ہے۔ ایک سلاخ (افقِ مائل ''oblique horizon'')، جس کے ساتھ ایک عمودی مسطر لگا ہوتا ہے اور جو دونوں درجے دار چہرے کے مرکز کے گرد گھوم سکے، ایک عام اسطرلاب کے صفائح کا کام انجام دیتا ہے۔ اسے دائرۃ الاعتدال کے خط سے مناسب زاویے پر جھکا کر ہم مقام مشاہدہ کا افق حاصل کر سکتے ہیں اور پھر اس کے درجوں سے مشرقی اور مغربی سمت (amplitudes) اخذ یا کروی ہیئت کا کوئی اور مسئلہ حل کر سکتے ہیں۔ تختی کی پشت پر العِضادہ اور درجوں کے وہ نشانات ہوتے ہیں جو عام اسطرلابوں کی پشت پر ملتے ہیں، لیکن الزّرقالی نے اس پر مدار (فلک) القمر (circle of the moon) کا مزید اضافہ کیا تھا، جس سے وہ ہمارے اس تابع ارض (satellite) کے مدار کی بھی تحقیق کر سکتا تھا۔ اس سادہ اور مکمل اسطرلاب کو دوسرے عرب الصفیحہ الزرقالیہ کہتے تھے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ دائرۂ اقطاب اربعہ کو تسطیح کا مستوی قرار دینے کا خیال بظاہر سب سے پہلے البیرونی کو آیا تھا، کیونکہ اس کی *Chronology* [آثار الباقیۃ] الزّرقالی کی پیدائش سے تیس سال پہلے تالیف ہوئی تھی، لیکن تعجّب کا مقام ہے کہ (ص ۳۵۹ بعد) اس نے تسطیحی نقشے کے بجائے محض ایک قیاسی نقشے پر ہی اکتفا کیا ہے، جس

میں دوائر الطول اور دوائر العرض نصف قطروں کے ہم فاصلہ حصوں میں سے کھینچے گئے ہیں۔



شکل ۳- العضادۃ کی مختلف اقسام

اس لیے حقیقۃً اس نئی قسم کے اسطرلاب کی اختراع کا سہرا الزّرقالی ہی کے سر ہے۔ *Libros del Saber* (۳) میڈرڈ ۱۸۶۴ء): ۱۳۵-۲۳۷ (*Libro de la oçafeha*) کے ذریعے یہ آلہ عوام میں اور Saphaea کے نام سے مشہور ہوا۔ عملاً یہ آلہ گیما فریسیسی (Gemma Frisius) کے ۱۵۵۶ء والے (Astrolobum Cotholicum(sic) کی مانند ہے۔ گیما کے شاگرد D. Juan de Roias Sarmieno کا اسطرلاب (طبع ۱۵۵۰ء) اسی کی ایک قسم ہے۔ اس میں تسطیح صوری کی بجائے تسطیح قائم (orthogonal projection) استعمال کی گئی ہے (قبّ محولہ بالا البیرونی کی اسطوانی تسطیح)۔ الزّرقالی کے اسطرلاب کی ایک اَور ابتدائی قسم صفیحۂ شکازیہ (یا شکاریّہ) ہے، جس کے متعلق اب تک ہمیں صحیح معلومات حاصل نہیں ہوئیں۔

ان فلکی مشاہدات سے جن پر کوئی اسطرلاب مبنی ہوتا ہے (مثلاً نقطۂ اعتدال ربیعی کے مقام، ستاروں کے طول اور بعض صورتوں میں حضیض کے طول سے) اسطرلاب کی صنعت کا سال اخذ کرنے کے مشکل مسئلے کے لیے دیکھیے Michel [ا]، ۱۳۳ ببعد اور Poulle [ا]۔ اس بات کی توضیح کے لیے کہ ہیئت کے جدید طریقوں کے اطلاق سے لازمًا غلط نتائج مرتب ہوتے ہیں دیکھیے نیز ہارٹنر (Hartner) [ا]، ۱۰۴، ۱۳۵-۱۳۸- دائرۃ البروج کے مَیل (یا مَیل کلّی = obliquity of the ecliptic) کے (بے انتہا قلیل) تفاوت سے بھی کوئی نتیجہ برآمد نہیں کیا جا سکتا۔ اسطرلابیوں نے تقریبًا ہر زمانے میں اسے ٹھیک ½ ۲۳ درجے تصوّر کیا ہے۔

۲- اسطرلاب خطّی، جسے اس کے موجد مظفّر بن مظفّر الطّوسی (م حوالی ۶۱۰ھ/ ۱۲۱۳-۱۲۱۴ء) کے نام پر عصاء الطوسی بھی کہتے ہیں، صرف ایک ٹکڑے پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ایک سلاخ ہے، جس کے وسطی نقطے (یعنی قطب شمالی کی تسطیح) سے ایک شاقول لٹکتا ہے۔ ایک اَور تاگا اس کے نیچے کے سرے سے بندھا ہوتا ہے۔ ایک تیسرا تاگا بھی ہوتا ہے، جو آسانی سے ہلایا جلایا جا سکتا ہے۔ سلاخ ایک معمولی صفیحے کے خط شمال-جنوب کی قائم مقام ہے۔ اس کی بڑی بڑی تقسیمات وہ نقطے ہیں جن پر افق اور مقنطرات وغیرہ خط شمال-جنوب سے ملتے ہیں۔ ان کے علاوہ بالائی حصّے پر افق اور مقنطرات کے مرکز نشان زد کیے جاتے ہیں۔ زیرین حصّے میں وہ نقطے لگائے جاتے ہیں جن پر بارہ بروج میں سے ہر ایک اور اس کی ذیلی تقسیمات، جیسا کہ ''عنکبوت'' پر دکھائی جاتی ہیں، خط شمال-جنوب کو آخر الذکر کی ایک مکمل گردش کے دوران میں قطع کرتی ہیں۔ درجوں کی ایک اَور تقسیم جو زاویے ناپنے کے کام آتی ہے صفر سے ۱۸۰ درجے تک کے زاویوں کے وتروں کو ظاہر کرتی ہے۔ اس میں ۱۸۰ درجے کا وتر ساری سلاخ کی لمبائی کے برابر ہوتا ہے۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے Michel [ا]، ۱۱۵-۱۲۲ اور Michel [۲]۔ اس کا ذکر سب سے پہلے کارادوو Carra de Vaux نے *L'astrolabe liné aire ou bâton d'Et-Tousi* کے عنوان سے *JA*، سلسلہ ۹، ۵: ۴۶۴-۵۱۶ میں کیا تھا۔

۳- کروی (کُرِی یا اُکری) اسطرلاب: یہ *Libros de Sabor*، ۲ (مجریط ۱۸۶۳ء): ۱۱۳-۲۲۲، متن مؤلفہ (Isaae b Sid Isaae ha-Hazzan، موسوم بہ Rabbi Zag) میں astrolabio redonde کے نام سے موسوم ہے۔ یہ مقام مشاہدہ کے افق کے اعتبار سے کرۂ ارض کی حرکت کو بلا تسطیح ظاہر کرتا ہے۔ اس کی تاریخ کم از کم اتنی ہی طویل ہے جتنی کہ مبطّح اسطرلاب کی۔ ٹینری (P.Tannery): *Recherches sur l'hist. de l'astronomie ancienne*، پیرس ۱۸۹۳ء، ص ۵۳ ببعد، میں آخر الذکر کے اصول سے بحث کرتے ہوئے واضح کرتا ہے کہ کس آسانی سے ایک کُرے کا تصور، جس پر بڑے بڑے مجمع الکواکب درج ہوں اور جو افق اور ساعتی خطوط کے حامل ایک نیم کروی ''عنکبوت'' سے گھرا ہو، نیم کروی دھوپ گھڑی αχάφη سے (جسے Eudoxus نے ἀράχνη کے نام سے موسوم کیا تھا) اخذ کیا جا سکتا تھا۔ الفہرست (مترجمہ Suter، در *Abb. z. Gesch. d. math. Wiss.*، ۶: ۱۹، ۱۸۹۲ء) میں لکھا ہے کہ بطلمیوس کروی اسطرلاب کا سب سے پہلا صانع تھا، لیکن یہ بظاہر اس التباس کی بنا پر ہے جو المجسطی، ۵، ۱ میں مذکور الفاظ ἀστρολβον ὀργανον سے پیدا ہوا ہے (دیکھیے مقدمہ مادّۂ ھذا)۔ نہ البتانی کے مرتبہ آلہ (*Op. astr.*، طبع نالینو، ۱: ۱۹۱ ببعد) ہی کو اسطرلاب کروی کہہ سکتے ہیں؛ کیونکہ یہ ایک کرۂ سماوی اور ذات الحلق کا مرکّب ہے اور اسطرلاب کی ضروری اوّل درجے کی خصوصیّت یعنی ''عنکبوت'' سے معرّا ہے۔ شاہ الفانس العاشر (Alphonse X) سے پہلے کروی اسطرلاب کے ارتقا کے ضروری مرحلے مندرجۂ ذیل اصحاب کے رسالوں میں درج ہیں: قُسطا بن لُوقا (م حوالی ۳۰۰ھ/ ۹۱۲ء)، ابو العبّاس النّیریزی (م حوالی ۳۱۰ھ/ ۹۲۲ء)، البیرونی (کتاب فی استیعاب الوجوه الممکنة فی صنعة الاصطرلاب) اور ابو الحسن ابن علی بن عمر المرّاکشی (م حوالی ۶۶۰ھ/ ۱۲۶۲ء، دیکھیے *Mém. sur les instruments astron. des arabes*، ج ۱،

پیرس ۱۸۳۴ء میں کروی اسطرلاب کی فصل کا ترجمہ از سیدیلو (L. A. Sedillot).

کُروی اسطرلاب بھی وہی کام دیتا ہے جو کُرۂ مبطّحہ کے اسطرلاب سے لیا جا سکتا ہے، لیکن اس کا بڑا نقص یہ ہے کہ آخر الذّکر کے مقابلے میں یہ بہت کم سہل الاستعمال ہے اور پھر بھی اس سے اچھے نتائج حاصل نہیں ہوتے۔ جس آلے کا Libros del Saber میں ذکر ہے وہ اجزاے ذیل پر مشتمل ہے:-

(الف) دھات کا ایک کُرہ، جس پر تین مکمّل دوائر عظیمہ کندہ ہوتے ہیں، جو افق، نصف النّہار اور اوّل السّمُوت کو تعبیر کرتے ہیں۔ مزید براں بالائی نصف کُرے میں مقنطرات اور عمودی دائروں کے وہ نصف حصّے جو افق اور سمت الرّاس کے درمیان آتے ہیں واقع ہوتے ہیں۔ زیرین نصف کُرے پر سطح اسطرلاب کی طرح غیر مساوی ساعتوں کے خطوط بنے ہوتے ہیں (مساوی ساعتیں دائرۃ الاعتدال سے براہ راست معلوم کی جا سکتی ہیں)۔ خط نصف النّہار پر قُطرًا متقابل سوراخوں کی متعدّد جوڑیاں ہوتی ہیں، جن سے آلے کو ہر عرض بلد کے لیے موزوں کیا جا سکتا ہے۔ (ب) جھری یا رخنے دار ''عنکبوت'' جو دائرۃ البروج، دائرۃ الاعتدال، چند کواکب ثابتہ، ارتفاع کے ایک رُبع اور (صرف الفانسی اسطرلاب میں) ایک ظلّی رُبعِ دائرہ (quadrant) اور ایک تقویم پر مشتمل ہوتا ہے۔ (ج) نصف دائرے کی شکل کی دھات کی ایک پتلی سی پٹّی، جو ''عنکبوت'' کی سطح سے بالکل پیوست ہوتی ہے اور اس کا مرکز دائرۃ البروج کے قطب سے جڑا ہوتا ہے جس کے گرد یہ بہ آسانی گھمائی جا سکتی ہے۔ اس کے دونوں سروں پر وہ مِبصَر (dioptres) نصب ہوتے ہیں جو کُرے پر مماس اور ایک دوسرے کے متوازی ہوتے ہیں۔ کُروی اسطرلاب میں یہ پٹّی العِضادۃ کا کام دیتی ہے۔ (د) ایک محور جو کُرے کے سوارخوں کی موزوں جوڑی اور ''عنکبوت'' کے قطب دائرۂ اعتدال (equatorial pole) میں سے گزرتا ہے۔ الفانسی اسطرلاب میں دائرۃ الاعتدال کی، جسے بصورت دیگر ہمیشہ ایک نصف دائرہ عظیمہ سے تعبیر کیا جاتا ہے، ایک چھوٹے دائرے (!) کی شکل دی جاتی ہے، جو اصل دائرۃ الاعتدال کے متوازی ہوتا ہے۔ المرّاکشی کے اسطرلاب میں العِضادۃ کی جگہ ایک دھات کا صفیحہ ہوتا ہے، جو دائرۃ الاعتدال کے قطب کے گرد گھومتا ہے اور اس پر ایک چھوٹا سا ''شخص'' (gnomen) عمودًا لگا ہوتا ہے، جو اس طرح دائرۃ الاعتدال کے کسی نقطے پر لایا جا سکتا ہے۔ مفصّل معلومات کے لیے دیکھیے زِیمنّ Seemann [۱].

مآخذ: (۱) فرانک [۱] = J. Frank: Zur, Geschichte des *Astrolabs (Habilitationsschrift)*، اِرلانگن (Erlangen) ۱۹۲۰ء؛ (۲) فرانک [۲] = وہی مُصنّف: *Die Verwendung des Astrolabs nach al-Chwárizmi*، در *Abh. Z. G. L. Natw. u.d. Med.*، حصہ ۳، ارلانگن ۱۹۲۲ء؛ (۳) فرانک [۳] = J. Frank و M. Meycrhof: *Ein Astrolab aus dem indischen Mogulreiche*، در *Heidelb. Akten d. von Portheim-Stiftung*، ۱۳، ہائڈلبرگ ۱۹۲۵ء؛ (۴) گنتھر (Gunther) [۱] = R. T. Gunther: *The astolabes of the world*، ج ۱ و ۲، اوکسفرڈ ۱۹۳۲ء (متن میں بہت غلطیاں ہیں)؛ (۵) گنتھر (Gunther) [۲] = وہی مصنّف: *Chaucer and Messahalla on the astrolabe*، در *Early Science in Oxford*، (طبع گنتھر) ج ۵، اوکسفرڈ ۱۹۲۹ء؛ (۶) ہارٹنر [۱] = W. Hartner: *The principle and use of the astrolabe*، در *Survey of Persiaon art* (طبع پوپ A. V. Pope)، ۳: ۲۵۳۰ - ۲۵۵۴ (تصاویر در ۶: ۱۳۹۷ - ۱۴۰۲)، اوکسفرڈ ۱۹۳۹ء؛ (۷) ہارٹنر [۲] = وہی مصنّف: *The Mercury horoscope of mercantonio Michiel of Venice*، در *Vistas in Astronomy* (طبع A. Beer)، ج ۱، لنڈن ۱۹۵۵ء: ص ۸۴ - ۱۳۸؛ (۸) مائر [۱] = L. A. Mayer: *Islamic astrolabists and their works*، جنیوا ۱۹۵۶ء؛ (۹) Michel [۱] = H. Michel: *Traite de l' astrolabe*، پیرس ۱۹۴۷ء (اہم ہے)؛ (۱۰) Michel [۲] = وہی مصنّف: *L'astrolabel inéaire d'al-Tûsi*، در *Ciel et Terre*، Brussels ۱۹۴۳ء، شمارہ ۳ - ۴؛ (۱۱) Millás [۱] = J. Millás-Vallicrosa: *Assaig d' historia de les idees fisiques i matemátiques a la Catalunya medieval*، ج ۱، بارسیلونا ۱۹۳۱ء؛ (۱۲) مارلے [۱] = W. H. Morley: *Description of a planispheric astrolabe, constructed for Shah Sultan Husain Safawi*، لنڈن ۱۸۵۶ء (طباعت مکرر، در گنتھر [۱]، ۱: ۱ - ۴۹، ایک بہترین اور نہایت جامع تحقیق جو موجود ہے)؛ (۱۳) Neugebauer [۱] = O. Neugebauer: *The early history of the astrolabe (Studies in ancient astronomy IX)*، در *Isis*، ۴۰ (۱۹۴۹ء): ۲۴۰ - ۲۵۶؛ (۱۴) Poulle [۱] = E. Poulle: *Peut-on dater les astrolabes médievaux*، در *Revue d'hist. d. sc.*، ۹: ۳۰۱ - ۳۲۲؛ (۱۵) پرائس [۱] = D. J. Price: *An intern. checklist of astrolabes*، در *Arch. intern. d' hist. d. sc.*، ۱۹۵۵ء، ص ۲۴۳ - ۲۶۳، ۳۶۳ - ۳۸۱؛ (۱۶) Schoy [۱] = C. Schoy: *Alī b. 'Īsā, Das Astrolab und sein Gerbrauch*، در *Isis*، ۹، ۱۹۲۷ء: ۲۳۹ - ۲۵۴، ترجمہ متن عربی، طبع P.L.Cheikho، در المشرق، بیروت ۱۹۱۳ء؛ [(۱۷) ابوالحسین عبدالرحمٰن بن عمر الصوفی (م ۹۸۶ء): رسالہ ذات الصفائح، مخطوطہ].

(W. HARTNER)

✱ **اِسعَد اِفندی احمد:** (۱۱۵۳ھ/ ۱۷۴۰ء - ۱۲۳۰ھ/ ۱۸۱۴ء) عثمانی شیخ الاسلام، شیخ الاسلام محمد صالح اِفندی [رکّ بآن] کا فرزند، یہ یکے بعد دیگرے ازمیر (۱۱۸۴ھ/ ۱۷۷۰ء سے)، بروسہ (۱۱۹۲ھ/ ۱۷۷۸ء سے) اور استانبول (۱۲۰۱ھ/ ۱۷۸۷ء) کا قاضی رہا۔ پھر تھوڑی مدت تک (۱۲۰۴ھ/ ۱۷۹۰ء - ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۱ء) انادولو کے قاضی عسکر کے عہدے پر فائز رہا۔ یہ ان سر برآوردہ اشخاص میں سے ایک تھا جن سے سلیم ثالث [رکّ بآن] نے امور سلطنت کی ضروری اصلاحات کی بابت مشورہ کیا اور جس نے خصوصیّت کے ساتھ فوجوں کی کارکردگی کی قابلیت بڑھانے کی تجاویز پیش کیں۔ اصلاحات کا مشہور حامی ہونے کی بدولت اس نے

روم ایلی کے قاضی عسکر کا عہدہ دو مرتبہ سنبھالا (رجب ۱۲۰۸ھ/فروری ۱۷۹۴ء سے اور رجب ۱۲۱۳ھ/دسمبر ۱۷۹۸ء سے) اور پھر ۲۹ محرّم ۱۲۱۸ھ/ ۲۱ مئی ۱۸۰۳ء سے اسے شیخ الاسلام بنا دیا گیا۔ جب ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء میں اس امر کی کوشش کی گئی کہ نظام جدید [رک بآن] روم ایلی میں جاری کیا جائے تو اسعد افندی نے فتوٰی جاری کیا کہ جو اس کی مخالفت کرے گا وہ سزا وار ملامت ہوگا، لیکن جب سلطان نے اصلاحات کے زبردستی نافذ کرنے کا ارادہ چھوڑ دیا تو خود اس کی درخواست پر اسے اس کے عہدے سے سبکدوش کر دیا گیا (یکم رجب ۱۲۲۱ھ/ ۱۴ ستمبر ۱۸۰۶ء)۔ شیخ الاسلام عطاء اللہ افندی کے اثر نے اور علما نے، کاپچی مصطفٰی [رک بآن] کی بغاوت کے زمانے میں اس کی جان بچائی۔ جس وقت مصطفٰی پاشا بیرقدار [رک بآن] برسرِ اقتدار آیا تو اسعد افندی دوبارہ شیخ الاسلام مقرر ہوا (۲۲ جمادی الثانیہ ۱۲۲۳ھ/ ۱۵ اگست ۱۸۰۸ء) اور ان بحثوں میں حصہ لیا جن کا ثمرہ سند اتفاق میں ظاہر ہوا (دیکھیے مقالہ دستور، ۲)۔ جب مصطفٰی پاشا کا زوال ہوا تو پھر بھی علما نے اسعد افندی کی جان بچائی۔ ۳ شوال ۱۲۲۳ھ/ ۲۲ نومبر ۱۸۰۸ء کو اسے ملازمت سے برطرف کیا گیا اور خود اس کی حفاظت کی خاطر اسے معنیسا (Maʻnisá)، جو اس کی اپنی ارپالیق (arpalik) تھی، بھیج دیا گیا۔ کچھ دن بعد اسے استانبول واپس آنے کی اجازت مل گئی اور ۱۰ محرّم ۱۲۳۰ھ/ ۲۳ دسمبر ۱۸۱۴ء کو کنلیجہ (Kanlidja) میں اپنی یلی (Yali) کے اندر اس نے وفات پائی [اور قبرستان فاتح میں سِنان آغا کی مسجد کے حظیرے میں مدفون ہوا]۔

مآخذ: (۱) واصف: تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۲: ۱۵۱؛ (۲) عاصم: تاریخ، استانبول بدون تاریخ، ۱: ۱۱۹ و ۲: ۲۵۷؛ (۳) شانی زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۰ھ، ۱: ۴۵، ۷۲، ۱۳۹-۱۴۶؛ (۴) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ج ۶-۹ (اشاریہ)؛ (۵) محمد منیب: دوحۂ مشائخ کبار ذیلی (مخطوطہ)؛ (۶) سلیمان فائق: دوحۂ مشائخ کبار ذیلی (مخطوطہ)؛ (۷) احمد رفعت: دوحۃ المشائخ، استانبول (طبع سنگ)، بدون تاریخ، ص ۱۰۰، ۱۱۹؛ (۸) حسین ایوان سرائی: حدیقۃ الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ء، ۱: ۱۲۳؛ (۹) علمیہ سالنامہ سی، استانبول ۱۳۳۴ء، ص ۵۷۰؛ (۱۰) JA، بذیل مادّہ (مذکورۂ بالا اسی کا ملخّص ہے)۔

(منیر آق تپہ M. MÜNIR AKTEPÈ)

----

* **اِسْعد اِفندی**: صحّافلر، شیخ زادہ سید محمد (۱۲۰۴ھ/ ۱۷۸۹ء - ۱۲۶۴ھ/ ۱۸۴۸ء)، عثمانی وقائع نویس اور فاضل، اپنے والد کی ناگہانی موت (دسمبر ۱۸۰۴ء) کی وجہ سے، جو ایک حادثے میں ہوئی، اس وقت جب کہ وہ مدینے کے قاضی کا عہدہ سنبھالنے جا رہا تھا، تنگ و ترش حالات میں پھنس گیا۔ محرری (clerical) کی متفرق اسامیوں پر کئی جگہ کام کرنے کے بعد صفر ۱۲۴۱ھ/ اکتوبر ۱۸۲۵ء میں وہ شانی زادہ عطاء اللہ افندی [رک بآن] کی جگہ وقائع نویس کی اسامی پر متعیّن کر دیا گیا اور مرتے دم تک اسی عہدے کے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس کی تصنیف اُسِ ظفر نے محمود ثانی کی مشفقانہ توجّہ حاصل کر لی۔ ۱۸۲۸ء میں وہ قاضی عسکر ہوا۔ اس کے بعد اُسکُودر کا قاضی مقرر ہوا اور سرکاری گزٹ (تقویم الوقائع، دیکھیے مقالۂ جریدہ، عمود ۴۶۵ب) کا مدیر بنا دیا گیا، جو ۱۲۴۷ھ/ ۱۸۳۱ء میں پہلی بار شائع ہوا۔ ستمبر ۱۸۳۴ء میں وہ استانبول کا قاضی ہوا اور ۱۸۳۵-۱۸۳۶ء میں محمد شاہ کی تخت نشینی پر مبارک باد دینے سفیر خاص بنا کر ایران بھیجا گیا۔ ایک بیماری کی وجہ سے وہ مدّت دراز تک بیکار رہا، لیکن ''تنظیمات'' [رک بآن] کے بعد وہ دو سال تک ''مجلس احکام عدلیہ'' کا رکن رہا۔ ۲۶ اگست ۱۸۴۱ء کو وہ ''نقیب الاشراف'' بنایا گیا اور ۳۰ مئی ۱۸۴۳ء سے ۱۳ اکتوبر ۱۸۴۴ء تک روم ایلی کا قاضی عسکر رہا۔ ۱۸۴۵ء میں وہ اس کمیشن (لجنہ) کا رکن ہوا جو ابتدائی تعلیم کی اصلاح کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ ۱۸۴۶ء میں ''مجلس معارف عمومیہ'' کا رکن بنا۔ یکم جنوری ۱۸۴۸ء کو اس کا صدر بنا دیا گیا اور اس کے بعد تقریبًا صدر بننے کے ساتھ ہی وفات پائی (۳ صفر ۱۲۶۴ھ/ ۱۰ جنوری ۱۸۴۸ء) اور اس کتب خانے کے باغ میں جو اس نے استانبول کے محلہ ''پرتپن'' میں خود ہی قائم کیا تھا دفن کر دیا گیا۔ اس نے اپنی جمع کی ہوئی کتابوں کا ڈھیر، جو گنتی میں ۴۰۰۰ کتابوں سے زیادہ تھا (اور جس میں ۱۷۴۳ مخطوطے تھے)، ایک کتب خانے میں جمع کر دیا، جسے اس نے ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء میں وقف کر دیا تھا۔ آج کل وہ ''سلیمانیہ پبلک لائبریری'' کی عمارت میں رکھا ہوا ہے اور ترکی میں اس وقت تک کتابوں کا سب سے زیادہ اہم ذخیرہ مانا جاتا ہے۔ اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: (۱) اس کی سرکاری تاریخ (جو چھپی نہیں) ۲ جلدیں، جس میں ۱۲۳۷ھ/ ۱۸۲۱ء - ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۶ء کے حوادث درج ہیں۔ اس کی ابتدا وہاں سے ہوتی ہے جہاں تک اس سے پہلے کے وقائع نویس نے اپنی کتاب میں درج کیا تھا۔ اور خود اس کی تحریرات متاخّر زمانے کی بابت اس کے بعد کے وقائع نویس لطفی افندی [رک بآن] نے استعمال کیں (مخطوطات کے لیے دیکھیے بابنگر، ص ۳۵۵ *Istanbul kütüphaneleri tarih-coğrafya Yazmalari Kotaloglari*، ۱/۲، استانبول ۱۹۴۴ء: ۱۷۴-۱۷۶، ۱۷۶؛ *JA*، ۴: ۴: ۳۶۴ب؛ (۲) اُسِ ظفر (متضمن وقائع ۱۲۴۱ھ)، یَنگی [ینی] چریوں کے قلع قمع کا بیان ہے (جسے وقائع خیریّہ بھی کہتے ہیں، دیکھیے مقالہ ''یکی [ینی] چری'')، جو ۱۲۴۱ھ/ ۱۸۲۶ء میں واقع ہوا، مخطوطۂ اسعد افندی شمارہ ۲۰۷۱ مصنف کا دستخطی نسخہ کہلاتا ہے، ترکی زبان میں دو بار طبع کیا جا چکا ہے (استانبول ۱۲۴۳ھ، ۱۲۹۳ھ)۔ اس کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا گیا (*Précis*: A. P. caussin de Perceval *historique de la destruction.....*، پیرس ۱۸۳۳ء)؛ [اس کا ترجمہ اطالوی زبان میں بھی ہوا ہے] اور اس کا کچھ حصّہ روسی زبان میں طبع ہو چکا ہے؛ (۳) تشریفات قدیمہ، اس کا موضوع مملکت کی عدالتی رسمیات اور تسوید معاہدات ہے (استانبول [۱۲۸۷ھ])؛ (۴) زیباے تواریخ، لاری [رک بآن] کی فارسی مرآۃ الادوار کا نامکمّل ترجمہ ہے (خود مصنّف کا دستخطی مسوّدہ: مخطوطۂ اسعد افندی، شمارہ ۲۴۱۰)؛ (۵) سفر نامۂ خیر (۱۲۴۷ھ کا مرقّع حوادث)، محمود ثانی کے

مشرقی تھریس کے سفر کا بیان ہے (دستخطی نسخہ: استانبول، اِسکی اسرلر مؤضع سی لائبریری، مخطوطۂ رکائی زادہ اِکرم، شمارہ ۱۵۷)؛ (۶) آیات الخیر، محمود ثانی کے صوبۂ ڈینیوب کے ۱۲۵۳ھ میں سفر کا تذکرہ؛ (۷) بہجۂ صَفا اِندُوز (۱۳۵۱ھ کا مرقّع حوادث)، اس میں ان شعرا کا تذکرہ ہے جو ۱۱۳۵ھ/ ۱۷۲۳ء اور ۱۲۵۱ھ/ ۱۸۳۶ء کے درمیان موجود تھے (دستخطی مسودہ: مخطوطۂ اسعد افندی، اسعد عارف بے، شمارہ ۴۰۴۰)؛ (۸) مُنشِآت: دوخودنوشت کتب ملاحظات (مخطوطۂ اسعد افندی، شمارہ ۳۸۴۷، ۳۸۵۱۔ ان میں وہ خطوط وغیرہ ہیں جو مختلف موقعوں پر لکھے گئے؛ (۹) شاہد المؤرّخین (۱۲۴۷ھ کا مرقع حوادث)، یہ تاریخ گویوں کا تذکرہ ہے (خودنوشت نسخہ: کتب خانہ ''فتح ملت'' مخطوطات علی امیری، تاریخ، شمارہ ۳۶۲۔ ۳۶۳)۔ اسعد افندی نے نظموں کی ایک کثیر تعداد اور متفرق رسالہ جات بھی چھوڑے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے JA اور بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، ۳: ۲۴-۲۶) [اس کی تصانیف کی کل تعداد ۱۹ ہے].

مآخذ: شانی زادہ عطاء اللہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۲ھ، ج ۴؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ج ۱ اور ۱۲؛ (۳) احمد لطفی: تاریخ، استانبول ۱۲۹۰ - ۱۳۰۶ھ، ج ۱ - ۷؛ (۴) تاریخ لطفی، ج ۸، طبع عبدالرحمٰن شریف، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۵) رفعت: دوحۃ النقباء، استانبول ۱۲۸۳ھ، ص ۵۷ بعد؛ (۶) فطین: تذکرہ، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۳؛ (۷) جمال الدین: آئینۂ ظرفاء، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۷۹ بعد؛ (۸) ابن الامین محمود کمال: صوڭ عصر تُرک شاعرلری، استانبول ۱۳۱۴ھ، ۱: ۳۲۱ بعد؛ (۹) سعد الدین نزہت اِرگون: تُرک شاعرلری، استانبول ۱۹۴۴ء، ۳: ۱۳۳۵؛ (۱۰) تقویم وقائع، سال ۱۲۴۷ - ۱۲۶۴ھ؛ (۱۱) بابنگر، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ (۱۲) U. Heyd: *The Ottoman ülemā and westernization in the time of Selim and Mahmūd*، در *Scripta Hierosolymitana ix, studies in Islamic history and civilization*، یروشلم ۱۹۶۱ء، ص ۶۳ بعد؛ (۱۳) JA، بذیل مادّہ (جس کا بیان بالا ملخّص ہے)؛ [(۱۴) سامی بے: قاموس الاعلام، ۲: ۹۰۹.

(مُنیر آق تپہ M. MUNIR AKTEPE)

----

* **اِسعَد اِفنُدی محمد**: (۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء - ۱۱۹۲ھ/ ۱۷۷۸ء) عثمانی شیخ الاسلام۔ یہ شیخ الاسلام وصّاف عبداللہ افندی (جو اس عہدے پر ۱۱۶۸ھ/ ۱۷۵۵ء میں تھا) کا فرزند ہے۔ ترقی کر کے وہ غَلَطہ کے قاضی کے عہدے تک پہنچا (۱۱۶۳ھ/ ۱۷۴۹ - ۱۷۵۰ء)۔ اس کے بعد مدّت دراز تک بے روزگار رہا، کیونکہ اس کے والد کے مخالفوں کا زور تھا۔ ۱۱۸۲ھ/ ۱۷۶۸ء میں انا دولو کا اور ۱۱۸۶ھ/ ۱۷۷۳ء میں روم ایلی کا قاضی عسکر ہوا۔ شوال ۱۱۹۰ھ/ دسمبر ۱۷۷۶ء میں وہ شیخ الاسلام مقرّر ہوا۔ جمادی الاُخرٰی ۱۱۹۲ھ/ جولائی ۱۷۷۸ء میں وہ صحت کی خرابی کی وجہ سے اس عہدے سے علٰیحدہ کر دیا گیا اور اس کے تھوڑے ہی عرصہ بعد اس نے وفات پائی [اس کا شمار صوفیوں میں ہوتا ہے۔ وہ شاعر بھی تھا اور خوش نویس بھی۔ خطِ تعلیق کی تعلیم اس نے کاتب زادہ رفیع افندی سے پائی تھی].

مآخذ: (۱) واصف: حقائق الاخبار، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۱: ۱۹۹؛ (۲) جودت: تاریخ، استانبول ۱۳۰۹ھ، ۲: ۴۸، ۱۰۰؛ (۳) مستقیم زادہ: دوحۂ مشائخ کبار (مخطوطہ)؛ (۴) وہی مصنّف: تحفۂ خطّاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۱۱۷؛ (۵) احمد رفعت: دوحۃ المشائخ (طبع سنگ، بدون تاریخ)، ص ۹۸، ۱۰۶؛ (۶) علمیه سالنامه سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۵۴۵ - ۵۴۷، (۷) JA بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا ملخّص ہے)؛ [(۸) سامی بے: قاموس الاعلام، ۲: ۹۰۹].

(مُنیر آق تپہ M. MUNIR AKTEPE)

----

* **اِسعَد اِفنُدی محمد**: (۹۷۸ھ/ ۱۵۷۰ء - ۱۰۳۴ھ/ ۱۶۲۵ء) عثمانلی شیخ الاسلام، مشہور و معروف سعد الدین [رَکّ بآن] کا دوسرا فرزند تھا۔ اپنے والد کے اثر کی بدولت اس نے اپنے دینی مشاغل میں بہت جلد ترقی کی اور محرّم ۱۰۰۷ھ/ اگست ۱۵۹۸ء میں استانبول کا قاضی ہو گیا۔ اپنے بڑے بھائی محمد کے پہلی مرتبہ شیخ الاسلام ہونے کے زمانے (۱۰۱۰ھ/ ۱۶۰۱ء - ۱۰۱۱ھ/ ۱۶۰۳ء) میں وہ کچھ دن انا دولو کا قاضی عسکر رہا اور دو بار تھوڑے تھوڑے دن تک روم ایلی کا قاضی عسکر رہنے کے بعد وہ خود شیخ الاسلام مقرّر ہو گیا اور ۵ جمادی الاُخرٰی ۱۰۲۴ھ/ ۲ جولائی ۱۶۱۵ء سے اپنے بھائی کے عہدے پر اس کی جگہ فائز ہوا۔ اپنے عہدے کے سات سال کے دوران میں اس نے اپنے زمانے کے پُرشورش حوادث میں نمایاں حصّہ لیا، لیکن عثمان ثانی [رَکّ بآن] (زمانۂ حکومت از ۱۰۲۷ھ/ ۱۶۱۸ء - ۱۰۳۱ھ/ ۱۶۲۲ء) کی دشمنی مول لے لی، کیونکہ ۱۰۲۶ھ/ ۱۶۱۷ء میں احمد اوّل کی وفات کے بعد اس نے کوشش کر کے مصطفٰی اوّل کو اس کا جانشین بنا دیا تھا۔ یہ دشمنی اس وقت اَور بھی زیادہ بڑھ گئی جب اسعد افندی نے عثمان کے بھائی محمد کے قتل کیے جانے کے جواز کا فتوٰی دینے سے انکار کر دیا اور اگرچہ سلطان نے اسعد افندی کی دختر سے شادی کر لی پھر بھی اس دشمنی میں کچھ کمی نہ آئی، عثمان نے دینی محکمے کی اسامیوں پر کارکن مقرر کرنے کا اختیار شیخ الاسلام سے لے کر اپنے خواجہ عمر افندی کو دے دیا۔ جب ۱۰۳۱ھ/ ۱۶۲۲ء میں عثمان نے فریضۂ حج ادا کرنے کا تہیہ کیا تو اسعد افندی نے صاف کہہ دیا کہ سلطان کے ذمّے حج کرنا فرض نہیں ہے؛ اور جب چنگیزیوں کی بغاوت پھوٹ پڑی اور یہاں تک بڑھی کہ آخر کار سلطان اس میں قتل کر دیا گیا تو اس نے ایک فتوٰی صادر کیا جس میں محل کے ان منہ چڑھے رؤسا کی مذمّت کی جن کی وجہ سے باغی اٹھ کھڑے ہوے تھے، لیکن عثمان کے حین حیات میں مصطفٰی اوّل کے سلطان تسلیم کیے جانے پر اعتراض کیا۔ اس کے عثمان کے جنازے میں شریک نہ ہونے پر یہ حکم لگایا گیا کہ وہ اپنے شیخ الاسلام کے عہدے سے مستعفی ہو گیا۔ ذوالحجّہ ۱۰۳۲ھ/ اکتوبر ۱۶۲۳ء میں وہ دوبارہ شیخ الاسلام مقرّر کیا گیا، لیکن تھوڑے تھوڑے ہی دن میں وہ اپنے حامی وزیر اعظم کمانکش علی پاشا سے بگاڑ بیٹھا۔ وہ اسی عہدے پر فائز تھا جب کہ ۱۴ شعبان ۱۰۳۴ھ/ ۲۲ مئی ۱۶۲۵ء کو اس نے وفات پائی اور اپنے والد کے پاس ''ایوّب'' میں دفن کیا گیا.

اسعد افندی نے گلستان سعدی کا ترجمہ کیا، جس کا نام گلِ خندان ہے (استانبول بدون تاریخ)۔ اس کی دیگر تصنیفات یہ ہیں : ایک دیوان، فارسی (بغدتھ Bagdath اسمٰعیل پاشا، کشف الظنون ذیلی، استانبول ۱۹۴۵ء، ۱: ۴۸۹ اور دیگر تصانیف (تفصیل کے لیے دیکھیے *JA*).

مآخذ: (۱) عطائی: ذیل الشقائق، استانبول ۱۲۶۸ھ، ص ۶۹۰ - ۶۹۲؛ (۲) صولاق زادہ: تاریخ، استانبول ۱۲۹۷ھ، ص ۷۰۵ بعد، ۷۱۹، ۷۳۷ بعد؛ (۳) پیچوی (Pečewi): تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۲: ۳۴۶، ۳۵۶ بعد، ۳۷۰؛ (۴) نعیمی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۰ھ، ۲: ۲۱۴، ۲۳۲، ۲۹۴؛ (۵) کاتب چلبی: فَذْلکه، استانبول ۱۲۸۷ھ، ۲: ۱۲ بعد؛ (۶) قراچلبی زادہ عبدالعزیز: روضة الابرار، بولاق ۱۲۴۸ھ، ص ۴۸۱، ۵۲۹، ۵۴۱؛ (۷) قِنالی زادہ حَسَن چلبی؛ اور (۸) رِیاض (مخطوطہ)؛ اور (۹) رِضا کے تذکرات (the tedhkires)، استانبول ۱۳۱۶ھ، ص ۱۰؛ (۱۰) حسین ایوانسرائی: حدیقة الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ص ۱۷۲ بعد؛ (۱۱) مستقیم زادہ: تحفۂ خطّاطین، استانبول ۱۹۲۸ء، ص ۴۴۵؛ (۱۲) علمیه سالنامه سی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۴۳۷؛ (۱۳) *JA*، بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا اختصار ہے).

(مُنیر آق تپہ M. MÜNIR AKTEPE)

----

* **اِسْعَد اِفَنْدی مُحمد:** (۱۰۹۶ھ/ ۱۶۸۵ء - ۱۱۶۶ھ/ ۱۷۵۳ء) عثمانی شیخ الاسلام، یہ شیخ الاسلام ابواسحٰق اسمٰعیل افندی کا فرزند اور شیخ الاسلام اسحٰق افندی کا بھائی ہے۔ پہلے بہت سی اسامیوں پر بحیثیت مدرّس مُتَعیَّن رہا، پھر سلانیک کا قاضی اور اس کے بعد (محرّم ۱۱۴۷ھ/جون ۱۷۳۴ء) مکّے کا قاضی ہوا۔ جب ۱۱۵۰ھ/ ۱۷۳۷ء میں وہ فوج کا قاضی تھا اس نے آسٹریا کے خلاف کارروائیوں میں شہرت حاصل کی اور صلح نامۂ بلغراد میں عثمانلی وفد کا رکن تھا۔ تھوڑی تھوڑی مدّت کے لیے دو بار روم ایلی کا قاضی عسکر رہ چکنے کے بعد__ ایک بار محرّم ۱۱۵۷ھ/ مارچ ۱۷۴۴ء میں اور دوسری بار شوّال ۱۱۵۹ھ/ اکتوبر ۱۷۴۶ء میں__ وہ ۲۴ رجب ۱۱۶۱ھ/ ۲۰ جولائی ۱۷۴۸ء کو شیخ الاسلام ہو گیا، لیکن ایک سال پورا ہونے میں ابھی کچھ دن باقی تھے کہ اسے اس کے عہدے سے علٰیحدہ کر دیا گیا اور وطن سے نکال کر پہلے سِنوپ (Sinop) اور اس کے بعد گیلی بولو (Gelibolu) بھیج دیا گیا۔ ربیع الثانی ۱۱۶۵ھ/ مارچ ۱۷۵۲ء میں اسے معاف کر دیا گیا اور وہ استانبول واپس آ گیا، لیکن اس کے دوسرے سال وفات پائی (۱۰ شوال ۱۱۶۶ھ/ ۱۹ اگست ۱۷۵۳ء) [اور اسے اس مسجد کے حظیرے میں جو اس کے والد نے جامع سلطان سلیم کے قریب تعمیر کی تھی دفن کیا گیا].

اسعد افندی کے فرزند شریف افندی نے دو مرتبہ شیخ الاسلام کا عہدہ سنبھالا۔ شاعرہ فِطْنت [رک بآن] اس کی دختر تھی۔ وہ خود بھی درجہ ادنٰی کا ایک شاعر اور ایک نامور ماہر موسیقی تھا۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور تصانیف یہ ہیں: (۱) لهجة اللغات، ایک ترکی لغت، استانبول ۱۲۱۶ھ؛ (۲) اطرب الآثار فی تذکرة عرفاء الادوار (جسے تذکرۂ خوانند گان بھی کہتے ہیں) اس میں ایک سو گویّوں کی سوانح حیات ہیں (مکتب کے اندر زبوں حال صورت میں چھپا، سال سوم، استانبول ۱۳۱۱ھ، شمارہ ۱ - ۷ اور ۱۰) [اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں چار مشہور قصیدوں (بردة، همزية، دمياطية اور مضرية) کی تخمیس بھی لکھی۔ اس نے متعدد سکول اور مدرسے بھی قائم کیے]۔ اس کی دیگر تصانیف (نظموں اور تفسیر) کی تفصیل کے لیے دیکھیے *JA* .

مآخذ: (۱) سالم: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۵ھ، ص ۶۷ - ۷۲؛ (۲) واصف: تاریخ، استانبول ۱۲۱۹ھ، ۱: ۱۷۱؛ (۳) سامی شاکر صبحی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۸ھ، ص ۵۳ب، ۱۲۱ب، ۱۶۰ب، ۱۸۷الف، ۲۰۱ب؛ (۴) عزّی: تاریخ، استانبول ۱۱۹۹ھ، ص ۳ب، ۱۵۴ب، ۱۷۵ب، ۲۰۶الف، ۲۶۲الف؛ (۵) احمد رفعت: دوحة المشائخ، استانبول (طبع سنگ، بدون تاریخ)، ص ۸۶؛ (۶) سعد الدّین نزہت ارگن: تُرک شاعر لری (*Turk şairleri*)، ۳: ۱۳۲۹ بعد؛ (۷) بروسلی محمد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، ۱: ۲۳۸ - ۲۳۹؛ (۸) *JA* بذیل مادّہ (بیان بالا جس کا خلاصہ ہے).

(جاوید بیسون M. CAVID BAYSUN)

⊗ **اَسْعَد سُوْرِی:** پشتو کا ایک بڑا شاعر عہد غزنوی اور غور کے سوری خاندان کے ابتدائی عہد میں (رک بہ تاریخ افغانستان، قسمت غوریاں و امیر کروڑ) سوریوں کے دربار میں جاہ و منزلت رکھتا تھا۔ اس کے باپ کا نام محمد تھا۔ شیخ اسعد نے ۴۰۰ھ کے قریب غور کی سرزمین میں شاعری کا علم بلند کر رکھا تھا۔ اس نے ۴۲۵ھ میں بغتین کے شہر (غور اور زمیندار کے درمیان ایک شہر تھا اب اسے بغت کہتے ہیں) میں وفات پائی۔ ولادت کا سال معلوم نہیں.

پٹه خزانه میں شیخ کٹه کی تالیف لرغونی پشتانه (نواح ۷۵۰ھ) کے حوالے سے اسعد سوری کے متعلّق کچھ معلومات درج ہیں۔ شیخ کٹه مؤلّف لرغونی پشتانه نے یہ معلومات محمد بن علی البستی کی کتاب تاریخ سوری سے لی تھیں (بست بالشتان کا ایک شہر تھا، جو غور کے جنوب میں واقع تھا۔ اب اس علاقے کو والشتان کہتے ہیں)۔ پٹه خزانه میں لکھا ہے: ”جب سلطان محمود نے غور پر حملہ کیا تو قلعۂ آہنگران (غور کے قلعوں میں سے ایک تھا۔ اس کے باقی ماندہ آثار اب بھی اس نام سے ہری رُود کی قسمت علیا میں موجود ہیں) میں امیر محمد سوری کو محصور کر لیا۔ اسعد سوری بھی آہنگران کے قلعے میں تھا۔ جب امیر محمد کو گرفتار کر کے غزنہ لے جایا گیا اور وہ وہیں فوت ہو گیا تو اسعد نے، جو امیر کا دوست تھا، اس کی موت پر ایک ”بولله“ (قصیدہ) ”ویرنه“ (مرثیہ) کے انداز میں لکھا (پٹه خزانه، ص ۳۷).

آہنگران کی جنگ اور امیر محمد سوری کا مقابلہ دورِ غزنوی کے مشہور واقعات میں سے ہے۔ منہاج السراج کے بیان کے مطابق محمد سوری اس لڑائی میں محمود کے ہاتھ گرفتار ہوگیا اور زہر کھا کر، جو اس نے اپنی انگوٹھی کے نگینے کے نیچے چھپا رکھا تھا، مر گیا (طبقات ناصری، ۱: ۳۸۸)۔ بیہقی نے غور کی جنگ اور فتح کا سال ۴۰۵ھ دیا ہے۔ ابن الأثیر لکھتا ہے کہ ابن سوری نے دس ہزار کا لشکر لے کر سلطان محمود کے لشکر سے آہنگران میں سخت جنگ کی اور اس معرکے میں گرفتار کر لیا گیا اور اس نے زہر کھا کر خودکشی کر لی (الکامل، ۹: ۹۱).

شیخ اسعد سوری امیر محمد سوری کا دوست اور درباری شاعر تھا۔ اس نے امیر کا بڑا شاندار مرثیہ لکھا۔ یہ قصیدہ قدیم پشتو ادب کے اُمّہاتِ قصائد میں سے ہے۔ اسے پٹہ خزانہ کے مؤلف نے کتاب لرغونی پشتانہ سے نقل کیا ہے۔ اس میں تینتالیس ابیات ہیں۔ ان شعروں میں امیر محمد سوری کی بہادری، شرافت اور اس کے عدل و انصاف کی بہت تعریف کی گئی ہے اور سلطان محمود کے حملہ آور لشکر کے ہاتھوں اس کی گرفتاری پر اظہارِ افسوس کیا گیا ہے۔ یہ قصیدہ دورِ محمودی کے بڑے بڑے شعرا فرّخی، عنصری اور منوچہری کے قصائد سے بہت مشابہ ہے۔ اس میں غور کے غمناک مناظر کی تصویر، جو امیر محمد سوری کی موت پر عزادار ہوئے، شاعرانہ طمطراق اور قدرتِ کلام کے ساتھ کھینچی گئی ہے۔ اس قصیدے پر گہری نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ پشتو زبان پر اس وقت وزن و بحر و قافیہ اور تخیّل اور معنی پروری کے اعتبار سے عربی عروض اور فارسی قصیدہ گوئی کا اثر کس حد تک غالب آ چکا تھا، کیونکہ اس قصیدے میں دربارِ محمودی کے قصائد کی طرز پر تشبیب و گریز بھی ہے اور فارسی و عربی کی ادبی مصطلحات بھی ہیں۔ یہ قصیدہ اس قصیدے کی ہو بہو نظیر ہے جو فرّخی نے محمود کی وفات پر مرثیے کے طور پر لکھا (دیوان فرّخی، مطبوعۂ تہران، ص ۹۲)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ غزنویوں کے عہد میں پشتو زبان پوری طرح اپنے زمانے کے ادبی اصول و آداب کے ماتحت آ چکی تھی.

مآخذ: اسعد سوری کے لیے دیکھیے (۱) **محمد ہوتک**: پٹہ خزانہ، مع تعلیقات از عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۴۴ء؛ (۲) **عبدالحی حبیبی**: تاریخ ادب پشتو، ج ۲، کابل ۱۹۵۰ء؛ (۳) **صدیق اللہ**: مختصر تاریخ ادب پشتو، کابل ۱۹۴۶ء؛ بغتین کے لیے دیکھیے: (۴) حدود العالم، تہران ۱۹۳۲ء، ص ۶۴؛ (۵) **الاصطخری**: المسالک و الممالک، لائڈن ۱۹۲۷ء، ص ۲۴۴، ۲۵۲؛ امیر محمد سوری اور قلعۂ آہنگران کے لیے دیکھیے: (۶) **منہاج السراج**: طبقات ناصری، ۱: ۳۸۸، طبع حبیبی؛ (۷) **بیہقی**: تاریخ، تہران ۱۹۳۹ء، ۱: ۱۱۷؛ (۸) **ابن الأثیر**: الکامل، مطبوعۂ مصر، ۹: ۹۱؛ (۹) **حمد اللہ المستوفی**: تاریخ گزیدہ، لنڈن ۱۳۰۶ء، ص ۴۰۶-۴۹۷؛ (۱۰) دیوان فرّخی، تہران ۱۹۳۱ء، ص ۹۲، (۱۱) **منورسکی**: شرح و ترجمہ حدود العالم، اوکسفرڈ ۱۹۳۷ء، ص ۳۳۳.

(عبدالحی حبیبی افغانی)

---

* **اَسْفار بن شِیْرَوَیْہ**: اجیر سپاہ کا ایک دیلمی سردار، جسے جیلی یا گیلانی کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ اس نے اُن خانہ جنگیوں میں جو طبرستان کے علوی حکمران حسن الاُطْرُش [رکّ بآن] کی وفات (۹۱۷ء) کے بعد برپا ہوئیں اور جن کی وجہ سے اس علاقے میں علوی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، بڑا اہمّ حصّہ لیا۔ ۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء میں جب الاُطْرُش کے داماد اور جانشین حسن بن القاسم المعروف بہ الدّاعی الصّغیر اور الاُطْرُش کے بیٹوں ابوالحسین اور ابوالقاسم کے درمیان حصولِ اقتدار کے لیے کشمکش شروع ہوئی تو اَسفار اپنے جیسے ایک اَور دیلمی جنگی سردار ماکان بن کاکوئی (عربی نام: کاکسی) کی معیت میں نمودار ہوا۔ [بعدازاں] اس نے ماکان کے خلاف بغاوت کی، یا ماکان نے اسے اس کی قابلِ نفرت روش کی وجہ سے اپنی فوج سے علٰیحدہ کر دیا تو اس نے نیشاپور کے سامانی کوتوال کی ملازمت اختیار کر لی۔ ۳۱۲ھ/ ۹۲۵ء میں ابوالقاسم کی وفات پر ماکان نے ابوالقاسم کے بھتیجے ابوعلی کے مقابلے میں، جسے اس نے جُرجان میں قید کر رکھا تھا، اس کے بیٹے اسمٰعیل کے تخت نشین ہونے کا اعلان کر دیا۔ ابوعلی اپنے محافظ کو قتل کر کے، جو ماکان کا بھائی تھا، زندان سے بھاگ نکلنے میں کامیاب ہو گیا اور اسفار سے مدد کا خواستگار ہوا (۳۱۵ھ/ ۹۲۷-۹۲۸ء)۔ اَسفار جرجان آیا اور اس نے ابوعلی کی فوج کے سالار علی بن خورشید دَیلمی کے ساتھ مل کر ماکان سے جنگ کی اور اسے شکست دے کر طبرستان سے نکال دیا۔ ابوعلی اسی سال فوت ہو گیا اور ماکان نے پھر طبرستان پر قبضہ جما لیا۔ اَسفار جُرجان واپس چلا گیا اور سامانی امیر نَصْر نے اسے وہاں کا والی مقرّر کر دیا۔ اس کے بعد اسفار نے مَرْدَآوِیْج بن زِیَار جیلی کی مدد سے طبرستان پر پھر قبضہ جما لیا۔ [اس اثنا میں] ماکان داعی حسن کو پھر برسر اقتدار لے آیا تھا۔ ان دونوں نے اسفار سے طبرستان واپس لینے کی کوشش کی، لیکن شکست کھائی اور داعی لڑائی کے دوران میں مَرْدَآوِیْج کے ہاتھ سے مارا گیا۔ اس طرح طبرستان میں علویوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا، کیونکہ اسفار نے دوسرے علویوں کو گرفتار کر کے آل سامان کے پاس بخارا بھیج دیا (۳۱۶ھ/ ۹۲۸-۹۲۹ء).

طَبَرستان پر پوری طرح قابض ہو جانے کے بعد اسفار نے اپنا اقتدار جرجان، رَےّ (جہاں سے اس نے ماکان کو نکال دیا)، قزوین اور الجُبَل کے دوسرے شہروں تک بڑھا لیا، لیکن اس نے آمل کا شہر ماکان کے پاس اس شرط پر رہنے دیا کہ وہ طبرستان کے باقی حصّے پر قبضہ جمانے کی کوشش نہیں کرے گا۔ اس نے سامانیوں کی حکومت اور اقتدار کا اعلان کر دیا اور اپنے خاندان اور خزانوں کو اَلمُوْت (ابن الأثیر، قلعۃ المُوْت) لے گیا، جو قزوین کے شمال میں واقع ہے اور جو بعد میں اسمٰعیلیوں کا مشہور قلعہ بنا۔ تھوڑے ہی عرصے میں اس نے ایک آزاد

حکمران کا ساطرزِ عمل اختیار کرلیا اور رَےّ میں اقتدارِ شاہی کے ظاہری نشانات (یعنی طلائی تخت و تاج) بھی اختیار کر لیے اور آلِ سامان اور خلیفہ کی اطاعت سے منحرف ہوگیا۔ اس موقع پر خلیفہ المقتدر نے اس کی سرکوبی کے لیے ایک لشکر اپنے ماموں ہارون بن غریب کی سرکردگی میں بھیجا، جسے اسفار نے قزوین کے قریب شکست فاش دی، لیکن [اس کا نتیجہ یہ ہوا] کہ اسفار ماکان اور آلِ سامان دونوں کی دشمنی کا ہدف بن گیا، کیونکہ ماکان اب بھی طَبَرستان اور جُرجان کے دعوے سے دست بردار نہیں ہوا تھا اور ادھر سامانیوں نے بھی اس پر لشکر کشی کی اور نیشاپور تک پہنچ گئے۔ اسفار کے وزیر نے اپنے آقا کو سامانی حکمران سے صلح کرنے، اسے خراج دینے اور اس کا اقتدار تسلیم کر لینے پر راضی کر لیا۔ اس طرح اسفار جنگ سے بچ گیا اور اس نے اس صوت حال سے فائدہ اٹھا کر مکر و فریب سے اپنا اقتدار اَور بھی بڑھا لیا۔ وہ پہلے سے زیادہ ظلم و ستم کرنے لگا۔ قزوین کے باشندوں سے ہارون بن غریب کی مدد کرنے کے جرم میں بے حد خوفناک انتقام لیا اور سامانی بادشاہ کو خراج دینے کے لیے اپنے مقبوضات کے ہر باشندے حتّٰی کہ غیر ملکی تاجروں سے بھی ایک دینار فی کس کے حساب سے ٹیکس وصول کیا، گویا جزیے کی شکل میں (المسعودی نے اس موقع پر یہی لفظ استعمال کیا ہے).

اس کے ظلم و ستم کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے نائب مَرْدآوِیج نے اس سے سرکشی اختیار کر لی۔ اس نے طارُم کے شہر شُمیرُان کے امیر سلّار اور ماکان کے ساتھ اتحاد قائم کیا اور اسفار کی فوج کے ایک بڑے حصّے کو اپنا ہم خیال بنا لیا۔ اسفار رَےّ کی طرف بھاگ گیا، جہاں وہ صرف تھوڑا سا روپیہ جمع کرنے میں کامیاب ہوا۔ یہاں سے وہ خراسان جانے کے ارادے سے چلا اور بَیْہق پہنچا۔ جہاں سے وہ پھر رَےّ واپس آیا۔ اب اس کا ارادہ تھا کہ وہ اَلَمُوت پہنچ کر اپنے خزانے پر دوبارہ قبضہ کرے اور نئی فوج جمع کر کے از سرِ نو جنگ شروع کرے، لیکن مرداویج نے اسے راستے ہی میں جا لیا اور اس کا گلا کاٹ دیا (اس واقعے سے متعلّق مختلف روایات ہیں)۔ ۳۱۶ھ اور ۳۱۹ھ کے درمیانی واقعات کی ترتیب زمانی متحقّق نہیں۔ ابن الاثیر ان کی تاریخ ۳۱۶ھ لکھتا ہے اور ابن اسفندیار ان واقعات کو ۳۱۹ھ کے تحت قلم بند کرتا ہے۔ اسفار کی وفات کی اغلب تاریخ ۳۱۹ھ ہی ہے۔ اسفار ہی سے ایران کے شمال مغربی حصّے میں دیلمیوں کے اقتدار کا حقیقی آغاز ہوتا ہے، جسے ماکان اور مرداویج نے جاری رکھا اور اس کے بعد بویہیوں نے۔ المسعودی کے بیان کے مطابق، جس نے قزوین میں اسفار کی روش کا بالخصوص ذکر کیا ہے (مؤذّن کو منار پر سے نیچے گرا دینا، نمازوں کی بندش اور مساجد کی تباہی) وہ مسلمان نہیں تھا.

مآخذ: (۱) حمزہ اصفہانی: تاریخ سنة ملوک الارض و الانبیاء، طبع جواد الایرانی التبریزی، برلن ۱۳۴۰ھ، ص ۱۵۲-۱۵۳، (باب ۱۰)؛ (۲) المسعودی: مروج، ۹: ۶-۱۹؛ (۳) مسکویہ: تجارب الامم، طبع مرجلیوث، ۱: ۱۶۱-۱۶۲؛ (۴) عریب، طبع دخویہ، ص ۱۳۷؛ (۵) التنوخی: نِشْوار المحاضرة، طبع مرجلیوث، ۱: ۱۵۶؛ نیز دیکھیے (۶) منورسکی (V. Minorsky): *La domination des Daylamites*، ص ۹؛ (۷) H. Bowen: علی ابن عیسی، ص ۳۰۷-۳۰۹؛ (۸) B. Spuler: *Iran in fruhislamischer Zeit.*، ص ۸۹.

(M. CANARD)

اِسْفَرایِین: گزشتہ زمانے میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند شہر، جو خراسان سے شمال مشرق اور اَتْرک کے جنوب کی طرف صوبۂ نیشاپور میں شہر نیشاپور سے پانچ مراحل کے فاصلے پر واقع تھا۔ اس نام سے وہ میدان اب تک مشہور چلا آتا ہے جہاں کبھی یہ شہر بستا تھا۔ عام روایت کی رُو سے یہ نام اِسپَر آیین (سپر نما) سے مشتق ہے، کیونکہ یہاں کے باشندے عادۃً اپنے ساتھ ایک سپر رکھا کرتے تھے، لیکن اس کا نام مہرجان [بھی] تھا، جو یاقوت کے زمانے سے اس کے قریب کے ایک گاؤں کو دے دیا گیا۔ اس کی حفاظت کے لیے جو قلعہ بنایا گیا تھا اسے قلعۂ زر (سونے کا قلعہ) کہتے تھے۔ اس شہر کی بڑی مسجد میں ایک پیتل کا لگن تھا، جس کا دَور بارہ گز کا تھا۔ اس ضلع میں انگور بہت اچھی قسم کے پیدا ہوتے تھے اور دھان کے کھیت بھی بہ کثرت تھے۔ یہاں کے لوگ شافعی مذہب کے پیرو تھے اور ان میں فقہا کی اچھی خاصی تعداد پیدا ہوئی۔ ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں اسے مغلوں نے تاراج کیا اور ۱۰۰۶ھ/ ۱۵۹۷ء سے کچھ پہلے ازبکوں کے حملے سے تباہ ہو گیا۔ آج کل اس کی جاے وقوع پر شہر بلقیس کے کھنڈر نظر آتے ہیں. ✱

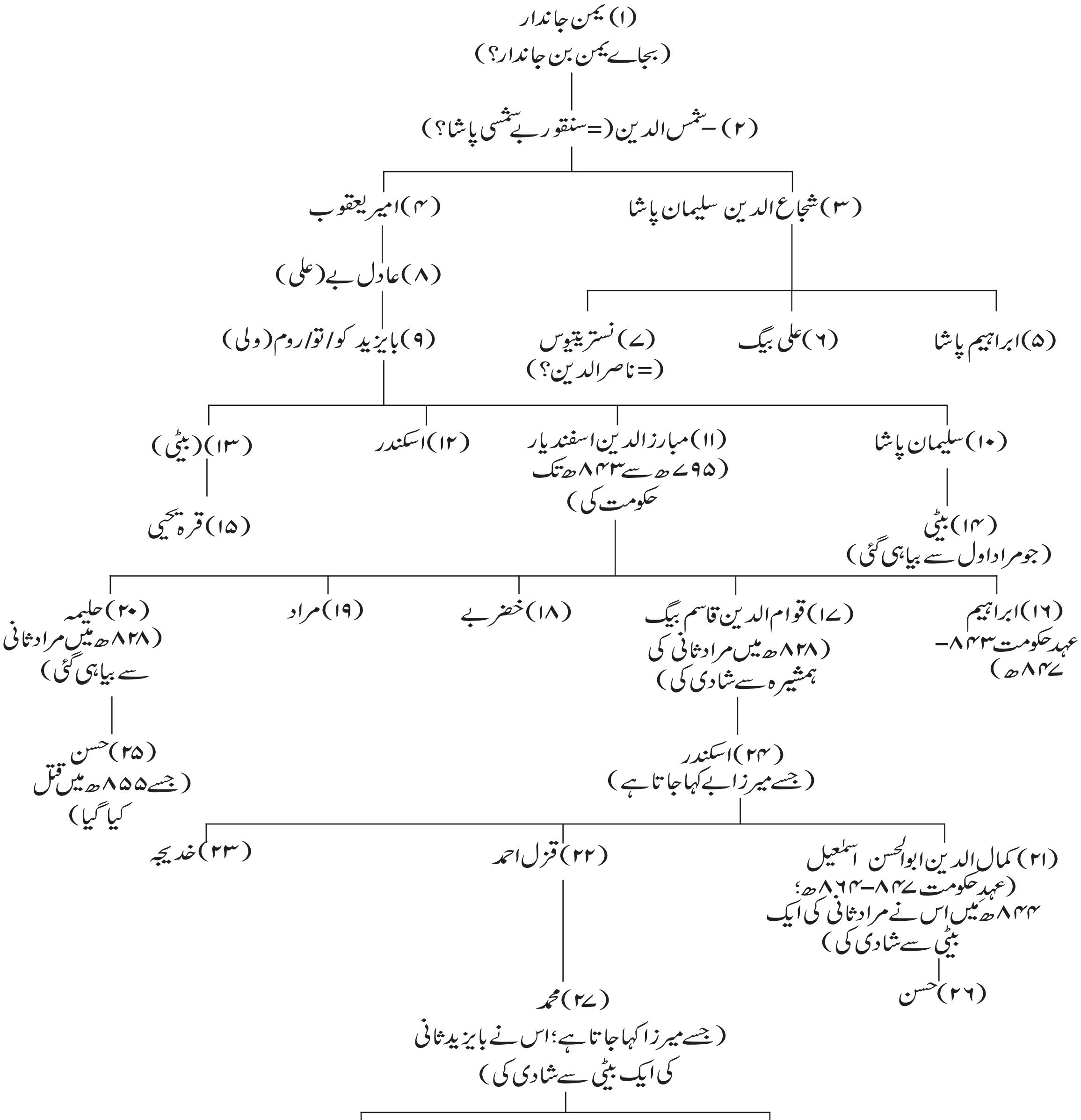
مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab.*، ۳: ۳۱۸ و ۷: ۱۷۱، ۲۷۸؛ (۲) ابوالفداء: *Geographie*، ۱: ۴۴۸؛ (۳) یاقوت: معجم (طبع وسٹنفلٹ)، ۱: ۲۴۶؛ (۴) حسن خان: مراۃ البلدان، ۱: ۳۸؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۳۴؛ (۶) لی سٹرینج (G. Le Strange): *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۹۳؛ (۷) سائکس (Sykes): *Hist. of Persia*، ۲: ۱۵۲، ۲۵۸.

(CL. HUART)

اَسْفِزار: رکّ بہ مادّۂ سبزوار. ✱

اِسْفَندیار اوغلو: ایک ترکمانی خاندان کا نام، جس نے قدیم پفلیگونیا (Paphlagonia) میں ایشیاے کوچک کے شمال مغرب میں ساتویں صدی ✱

اِسفند یار اوغلو کا شجرۂ نسب



اس موضوع کے لیے دیکھیے اسمٰعیل بے کا شجرہ مندرجۂ حلویات سلطانی، در Rieu: *Catal. of Turkish MSS. in the British Museum*، ص ۱۱ اور پچوی (Pećewi)، ۲: ۱۰ ببعد میں شمسی پاشا کا شجرہ۔ (۴) شاید سلیمان پاشا کا بھائی، جسے ابن بطّوطہ الاِفندی کہتا ہے؛ سلیمان پاشا کے بیٹوں (۵) تا (۷) کا ذکر در ابن بطّوطہ، ۲: ۳۴۰، ۳۴۸؛ شمس الدین و Pachymeres، ۲: ۳۲۷ ببعد، ۶۱۱؛ (۸) منجم باشی کے بیان کے مطابق سلیمان پاشا کا بیٹا؛ (۱۳) سعد الدین، ۱: ۱۹۲ کے بیان کے مطابق؛ اسفندیار کی ایک اَور بہن اور اس بہن کے بیٹے کا ذکر کلاویجو (Clavijo)، ص ۹۲، نے کیا ہے، لیکن اس بہن کا نام نہیں دیا؛ (۱۴) تاریخ وصاف [کذا، وصّاف؟]، ۱: ۳۹ ببعد کے بیان کے مطابق؛ ۱۷ کے لیے دیکھیے سعد الدین، ۱: ۲۷۷ ببعد، ۲۸۴ ببعد، ۳۱۸ ببعد، ۳۲۰ ببعد؛ حمید وہبی، ص ۱۳۵ ببعد؛ (۱۸) کے لیے سعد الدین، ۱: ۲۸۷؛ (۱۹) کے لیے سعد الدین، ۱: ۳۱۸ ببعد؛ (۲۱) یہ لقب فریدون [بے] ۱: ۲۵۰ میں دیا ہے؛ مراد ثانی کی ایک لڑکی سے اس کی شادی کی بابت دیکھیے Dukas، ص ۲۴۳؛ سعد الدین، ۱: ۳۴۳؛ (۲۳) کے لیے قب *Rev. Hist.*، ص ۳۹۰ ببعد؛ (۲۴) کے لیے حمید وہبی، ص ۱۳۵۴؛ (۲۶) کے لیے سعد الدین، ۱: ۴۷۴، ۴۷۶.

ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے اختتام پر، قونیہ کی سلجوقی سلطنت کے زوال کے بعد، قَسطَمُونی کی خودمختار سلطنت کی بنیاد ڈالی۔ یہ نام اس خاندان کے مشہور ترین فرمانروا اسفندیار بے کے نام سے ماخوذ ہے؛ [چنانچہ اسی طرح] سولھویں صدی میں ہمیں قزل احمد، برادرِ اسمٰعیل بیگ، کے نام سے ماخوذ قزل احمد لُو نام ملتا ہے۔ بوزنطی اسفندیار اوغلو کو عمریاس (Amurias) یا "عمر" کہا کرتے تھے۔ اس خاندان کا بانی بظاہر شمس الدین ابن یَمَن جاندار تھا، جسے اغلانی کا ضلع جاگیر کے طور پر ملا تھا۔ اس نے مسعود ثانی کے خلاف جنگ کی (۶۸۱-۶۹۷ھ)، قسطمون کے قلعے پر قبضہ کر لیا اور ۶۹۰ھ میں (بحوالۂ منجم باشی) ایلخانی حکمران کیخاتُو کے حکم سے ان ضلعوں کا گورنر بنا دیا گیا جن پر وہ متصرف ہو چکا تھا۔ معلوم ہوتا ہے یہ شخص وہی سُنقور بے شمسی پاشا ہے جس نے اولیا، ۲: ۱۷۳، کے بیان کے مطابق بُولین کو فتح کیا۔ اس کے بیٹے شجاع الدین سلیمان پاشا (۷۰۰-۷۴۰ھ) نے اوّل اوّل تو ایل خانوں کی سیادت تسلیم کر لی، لیکن بعد میں خود مختار بن بیٹھا اور سَنوپ (Sinope) فتح کر لیا، جو اس وقت تک مسعود ثانی کی ایک بیٹی کے قبضے میں تھا۔ شمس الدین کا ذکر مندرجۂ ذیل مصنّفین نے کیا ہے: (۱) ابن بطّوطہ (۲: ۳۴۳ بعد)؛ (۲) شہاب الدین (*Not. et. Extr.*، ۱۳: ۳۴۰، ۳۶۱ بعد) اور (۳) ابو الفداء: *Geographie*، طبع Reinaud، ۲/۱: ۳۵ و ۲/۲: ۱۴۲، ۱۴۵)؛ Pachymeres، ۲: ۳۴۵ بعد اور ۳۵۶ بعد، نے اس کا ذکر Σαλυμάμπαξι کے نام سے کیا ہے۔ اس کے جانشین یہ تھے: (۱) اس کا بیٹا ابراہیم پاشا؛ (۲) عادل بے، امیر یعقوب کا بیٹا اور شمس الدین کا پوتا (تقریباً ۷۴۶ھ)؛ (۳) عادل بے کا بیٹا جلال الدین بایزید، جسے عثمانلی ترک کورتورروم (Kötörum) [=مفلوج] کہتے تھے، ۷۸۷ھ میں فوت ہوا؛ (۴) بایزید کا بیٹا سلیمان بے، از ۷۸۷-۷۹۵ھ۔ سلطان بایزید اوّل نے اسے قتل کر کے اس کی مملکت چھین لی (*Rev. Hist.*، ص ۳۸۹، کے مطابق عثمانلی وقائع نگار سلیمان بے کا بالکل ذکر نہیں کرتے اور بایزید کورتورروم کا عہدِ حکومت ۷۹۵ھ تک بتاتے ہیں)؛ (۴) ۸۰۵ھ میں بایزید کے بیٹے مبارز الدین اسفندیار کو تیمور نے پھر تخت پر بٹھایا۔ اس کی وفات ۲۲ رمضان ۸۴۳ھ میں ہوئی۔ ۸۲۰ھ کے قریب اسے طُوسیہ، کیانگری [کنغری] اور قلعہ جک کے شہر اور جانیک کا سارا ضلع [سلطان] محمد اوّل کے اور کچھ دن بعد تانبے کی بھرپور کانیں [سلطان] مراد ثانی کے حوالے کرنا پڑیں؛ (۵) ابراہیم ابن اسفندیار، ۸۴۳ تا ابتداء ۸۴۷ھ)؛ (۶) اسمٰعیل بن ابراہیم؛ (۷) ۸۶۴-۸۶۵ھ میں اسمٰعیل کو اس کے بھائی قزل احمد کے اُکسانے پر سلطان محمد ثانی نے تخت سے اتار دیا اور اس کی وفات قلبہ (Philippolis) میں، جو سلطان نے اسے رہائش گاہ کے طور پر عطا کر دیا تھا، ہوئی۔ وہ ایک بہت ہی متداول کتاب حُلْویات سلطانی کا مصنّف ہے، جس میں مقررہ اسلامی عبادات کے احکام درج ہیں۔ قسطمونی کے چھن جانے کے بعد قزل احمد بھاگ کر اوزون حسن کے پاس چلا گیا، لیکن محمد ثانی کی وفات کے بعد پھر قسطنطینیہ چلا آیا اور بایزید ثانی نے احترام کے ساتھ اس کا استقبال کیا۔ اس کے بیٹے میرزا محمد نے سلطان کی ایک لڑکی سے شادی کر لی اور اس کے پوتے — شمسی اور مصطفٰی پاشا — سلیم ثانی اور مراد ثالث کے عہد میں اعلٰی عہدوں پر فائز رہے، خصوصاً شمسی پاشا کا ذاتی اثر و رسوخ مراد ثالث کا مصاحب ہونے کی وجہ سے بہت زیادہ تھا۔ اس نے "قزل احمد لو اسفندیار اوغلو" کا ایک جعلی نسب نامہ گھڑا، جو خالد بن الولید تک پہنچتا تھا اور اسفندیار اوغلو کے خاندان کے لیے "قزل احمدلو" کا نام ایجاد کیا۔ اس خاندان کے پس ماندگان اب تک باقی ہیں اور جب سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں عثمانلی حکمران گھرانے کے بالکل ختم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا تو منجملہ اور خاندانوں کے قزل احمد لو کو بھی تخت سلطنت کا حقدار سمجھا جانے لگا تھا کیونکہ ان کی شادیاں سلطان کے رشتہ داروں کے ساتھ بکثرت ہوتی رہی تھیں۔

مآخذ: (۱) منجّم باشی: صحائف الاخبار، ۳: ۲۹ بعد؛ (۲) حمید وہبی: مشاہیر اسلام، عدد ۴۳ (=مکمل سلسلے کا ص ۱۳۲۹-۱۳۵۸)؛ (۳) *Revue Historique publiée par l'Institut d'Historie Ottomane*، ص ۳۸۲-۳۹۲ (احمد توحید کا مخصوص مقالہ)؛ (۴) بوزنطی مصنّفین Pachymeres، Dukas، Chalkokondyles، Phrantzes، Clavijo۔ اسفندیار اوغلو کے سکّوں کے لیے: (۵) اسمٰعیل غالب: تقویم مسکوکات سلجوقیہ، ص ۱۲۰ بعد؛ (۶) احمد توحید: مسکوکات قدیمہ اسلامیہ، ۴: ۴۰۰ بعد.

(J. H. MORDTMANN)

---

* **اِسفِید دز**: رَکَ بہ قلعۂ سفید.

---

* **الاِسکافی**: ابو اسحٰق محمد بن احمد (یا ابراہیم) القراریطی، وزیر المتقی [باللہ]- ۳۲۳ھ/۹۳۴-۹۳۵ء میں اس کا ذکر بغداد کے صاحبُ الشرطہ محمد بن یاقوت کے کاتب کی حیثیت سے آتا ہے۔ شوال ۳۲۹ھ/جون-جولائی ۹۴۱ء میں خلیفہ نے اسے وزارت کا عہدہ دیا، لیکن صرف چھے ہفتے بعد ذوالقعدہ (جولائی-اگست) میں امیر الامراء کورتکین نے اسے برطرف کر دیا۔ کورتکین کی معزولی کے کچھ دن بعد اسے پھر یہ عہدہ مل گیا، مگر وہ اس پر صرف چالیس دن تک قائم رہ سکا۔ شوّال ۳۳۰ھ/جون-جولائی ۹۴۲ء میں اسے پھر یہ عہدہ دیا گیا، لیکن آٹھ ماہ سولہ دن وزارت کرنے پایا تھا کہ ناصر الدولہ حمدانی [رَکَ بآن] نے اسے برطرف کر دیا.

مآخذ: (۱) ابن الطِقطِقی: الفخری (طبع درانبورغ Derenbourg)، ص ۳۸۶ بعد؛ (۲) ابن الاثیر (طبع ٹورن برگ Tornberg)، ج ۸، بمواضع کثیرہ.

(K. V. ZETTERSTEEN)

---

* **الاسکندر**: اسکندرِ اعظم (Alexander the Great)؛ عرب مصنّف عموماً

اس (یونانی) نام کے پہلے دو حرفوں کو عربی اداۃ تعریف ال سمجھتے ہیں)۔ اس فاتحِ عالم کے جو احوال مسلمانوں نے لکھے ہیں ان میں کہیں کہیں حقیقی تاریخی روایات کی جھلک ضرور دکھائی دیتی ہے، لیکن بالعموم ہمیں ایسے افسانوں ہی سے واسطہ پڑتا ہے جن کی اصل اسکندر کی رومانی داستان ہے (دیکھیے نیچے مقالۂ اسکندر نامہ) اور جن میں بعد کے مصنّفین نے نہ صرف بہت کچھ اضافہ کر دیا ہے، بلکہ نئے نقش و نگار بھی شامل کر دیے ہیں۔ یہاں ہم اس موضوع پر قدیم تر عرب مؤرّخین کے بیانات کا ایک مختصر سا خاکہ دینے پر اکتفا کریں گے۔ سب سے پہلے یہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اسکندر کے شجرۂ نسب کو گھڑ کر کئی طریق سے مرتّب کیا گیا ہے، جیسا کہ Friedlander: *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۲۹۴ بعد، سے معلوم ہو سکتا ہے؛ تاہم ان سب میں اس کے باپ کا نام، یعنی فلپ، صحیح دیا گیا ہے۔ اکثر فیلقُوس، فَیْلَقُوس یا کسی اَور بگڑی ہوئی شکل میں۔ اسی طرح اس کی والدہ کا نام اولمپاس (Olympias) بھی صحیح دیا گیا ہے (اگرچہ تقریبًا ہمیشہ کسی محرّف شکل میں)، بلکہ بعض مؤرّخوں نے اس کے دادا کا نام، آمِنتا (Aminta) یا آمنتاس (Amintas) بھی لکھا ہے۔ تاہم ہمیں قدیم ترین مؤرّخین کے ہاں بھی یہ بیان ملتا ہے ــــ اور اس کی بنیاد ایران کا افتخار قومی ہے ــــ کہ اسکندر دراصل فیلبوس کا بیٹا نہ تھا، بلکہ داراب (دارا الاکبر) کا تھا اور اس طرح وہ دارا (دارا الاصغر)، آخری ایرانی بادشاہ، کا علاتی بھائی تھا۔ اس کا قصہ بعض مآخذ میں یوں بیان ہوا ہے کہ داراب نے فیلقوس پر فتح پائی اور موخر الذکر پر یہ خراج عائد کیا گیا کہ وہ ہر سال سونے کے انڈوں کی ایک معین تعداد ادا کیا کرے۔ داراب نے فیلقوس کی بیٹی سے شادی کر لی، جس کا نام وہ ہلای (Hilai) لکھتے ہیں (فردوسی میں کچھ اَور نام ہے) تاکہ اسکندر کے نام کا ایک عجیب و غریب اشتقاق پیدا ہو جائے؛ لیکن اس کی نفرت انگیز بدبو کی وجہ سے داراب نے اسے فورًا طلاق دے کر اس کے باپ کے ہاں واپس بھیج دیا۔ لوگوں نے سَنْدَرُوس نامی ایک دوا سے اس عیب کا علاج کرنے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ جب شہزادی کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو اس کا نام اس کی والدہ اور اس دوا کے نام پر الِکسندروس [ہلای سندروس] رکھا گیا۔ بچّے کی پرورش نانا کے دربار میں ہوئی اور ارسطو اس کا اتالیق مقرر ہوا۔ فیلقوس کی وفات کے بعد اسکندر تختِ شاہی پر اس کی جگہ متمکّن ہوا۔ اسکندر نے تھوڑے ہی دن بعد خراج ادا کرنا بند کر دیا اور جب اس کے علاتی بھائی دارا نے، جو اب ایران کا بادشاہ تھا، خراج کا مطالبہ کیا تو اسکندر نے قاصد کے ہاتھ کہلا بھیجا کہ جو مرغی سونے کے انڈے دیتی تھی اسے میں ذبح کر کے کھا گیا ہوں، ہم یہاں ان رمزیہ تحائف کا ذکر نہیں کرتے جو دارا نے اس موقع پر اسکندر کو بھیجے اور نہ اسکندر کے جواب کا، اگرچہ اس کا ذکر الطبری (۱: ۶۹۹) جیسے قدیم مصنّف نے بھی کیا ہے۔ اس کے بعد اسکندر نے جنگ کی تیاری شروع کر دی اور ایک بڑی فوج اکٹھی کر کے سب سے پہلے مصر گیا، جہاں اس نے بہت سی عمارتوں کی بنیادیں رکھیں (دیکھیے مادّۂ الاسکندریہ)۔ ادھر اتنی مدت میں دارا بھی اپنی فوجیں جمع کر چکا تھا۔ اسکندر فوج لے کر دارا کی طرف بڑھا۔ دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ دریاے فرات پر ہوئی، جہاں ایک بڑی خونریز جنگ ہوئی (میدانِ جنگ کی جگہ ایک اَور بھی بتائی گئی ہے) اور اس میں اسکندر کو فتح ہوئی۔ دارا نے راہِ فرار اختیار کی، لیکن اس کے اپنے دو ساتھیوں نے اسکندر کی خوشنودی حاصل کرنے کے لالچ میں اسے دھوکے سے زخمی کر کے مار دیا۔ بعض بیانات کے مطابق اسکندر اور دارا کے درمیان کئی جنگیں ہوئیں، لیکن بہرحال آخری نتیجہ یہی ہوا اور دارا کے مرتے وقت اسکندر نے اس سے ملاقات کی۔ دارا نے اپنی بیوی کو اسکندر کی حفاظت میں سونپا اور کہا کہ وہ اس کے قاتلوں کو سزا دے اور دیگر امور کے انتظام کا بندوبست کرے۔ اس نے یہ خواہش بھی کی کہ اسکندر اس کی بیٹی رُشَنگ (Roxana) سے شادی کر لے۔ اسکندر نے اس کی وصیتوں پر عمل کرنے کا وعدہ کیا اور حکم دیا کہ اس کی تجہیز و تکفین شاہانہ طرز پر ہو۔ رُشَنگ سے شادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایران کا جائز حکمران ہو کر تخت نشین ہوا، انتظامِ سلطنت کے بارے میں احکام جاری کیے اور [راجا] فُور (پورس Porus) کو، جو دارا کا حلیف تھا، زیر کرنے کے لیے ہندوستان کا رخ کیا۔ فُور کے ساتھ اس کی سخت جنگ ہوئی اور فتح فقط اس وقت حاصل ہوئی جب اس نے ایک تدبیر سے فُور کے ہاتھیوں کو بے گزند کر دیا اور پھر تنہا مقابلے میں اسے زیر کر لیا۔ ہندوستان کے ایک اَور بادشاہ کَید (Kaid [کیدار]) نے برضا و رغبت اس کی اطاعت قبول کر لی اور چار قیمتی تحفے بھیجے (ایک بدیع الجمال دوشیزہ، ایک کبھی نہ خالی ہونے والا قدح، ایک طبیب اور ایک فلسفی جو ہر سوال کا جواب دے سکتا تھا)۔ اس کے بعد اس نے برہمنوں (gymnosophists = نیم برہنہ فیلسوفوں) میں دل چسپی لینا شروع کی اور ان کے ساتھ ایک مجلس منعقد کر کے ان سے مختلف سوالات کیے، جن کے انھوں نے جواب دیے۔ ہندوستان سے اس طرح آشنا ہو جانے کے بعد اسکندر نے تمام دنیا کا فاتحانہ دورہ شروع کیا، جسے مؤرّخین بالعموم اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ ہندوستان کے بعد چین اور تبت کی باری آئی (الدِیْنَوری قَنْدافہ (Candance) [ملکۂ المغرب] کے ساتھ اس کی ملاقات کا ذکر کرتا ہے) اور آخر کار وہ خطّۂ ظلمات میں پہنچا اور خِضر (خَضِر) سے ملاقی ہوا۔ بظاہر مؤرّخین کو ان تمام باتوں کی بابت بہت کچھ معلوم تھا، لیکن وہ یا تو اس لیے اس کا یہاں ذکر نہیں کرتے کہ ان کے خیال میں یہ دارا کا ہمعصر نہ تھا، بلکہ ایک قدیم تر ذوالقرنین تھا، جو ان واقعات کا اصلی بطل تھا، یا کسی اَور وجہ سے۔ ہم آگے چل کر اس مسئلے پر بحث کریں گے؛ یہاں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اسکندر کی وفات ایران واپس آ کر شہرِ زُور یا بابل میں (دِیْنَوری کے بیان کے مطابق بیت المقدس) میں چھتیس سال کی عمر میں تیرہ یا چودہ سال حکومت کرنے کے بعد ہوئی (اس کی مدّتِ حکومت میں بہت اختلاف ہے)۔ بعض بیانات کے مطابق اسے زہر دیا گیا اور قربِ موت کو محسوس کرتے ہوئے اس نے اپنی والدہ کو اسکندریہ میں تسلی و تعزیت کا خط لکھا۔ اس کی لاش کو سونے کے تابوت میں رکھا گیا، جس پر فلسفیوں نے باری باری تقریر

کی اور اپنی مختصر تقریروں میں دنیوی عظمت کی بے حقیقتی پر زور دیا۔ تابوت کو اسکندریہ لے جایا گیا اور وہاں ایک مقبرے میں دفن کر دیا گیا، جو المسعودی کے بیان کے مطابق ۳۳۲ھ/ ۹۶۴ء [کذا، ۹۳۳-۹۳۴] تک موجود تھا۔

مشرقی لوگوں میں اسکندر صرف دنیا کا فاتح اور شہروں کا بانی ہی نہیں ہے — مشہور ہے کہ اس نے بارہ شہر آباد کیے، جن میں سے ہر ایک کا نام اسکندریہ تھا — بلکہ وہ ایک ایسا شجاع بطل ہے جو دنیا کے آخری حدود تک پہنچا (قب Mace، ۱: ۳ [اوکسفرڈ ۱۹۵۱ء، ص ۳۱۱])۔ اس کا اصل مقصد فتوحاتِ ملکی نہ تھیں، بلکہ حصولِ علم کا شوق تھا، اسی لیے ہر جگہ فلسفی اس کے ساتھ ہوتے تھے اور عجائبِ عالم اور چیستان نما مسائل خاص طور پر اس کی دل چسپی کا باعث ہوتے تھے؛ لہٰذا مبشر بن فاتک اور الشہرزوری (جس کا حوالہ میرخواند نے دیا ہے، روضۃ الصفاء، بمبئی ۱۲۷۱ھ، ۱: ۱۹۲) حکماے یونان کی ذیل میں اسکندر کا ذکر بھی کرتے ہیں، قب Meisner، در ZDMG، ۴۹: ۵۸۳ بعد۔ ساتھ ہی وہ صحیح ایمان کا حامی قرار دیا جاتا ہے؛ کیونکہ اس کے لقب ذوالقرنین (جس کی مختلف تشریحیں کی گئی ہیں، قب مادۂ ذوالقرنین) کی وجہ سے بعض لوگ اسے وہی پیغمبر قرار دیتے ہیں جس کا ذکر قرآن [مجید]، (۱۸ [الکہف]: ۸۲) بعد، میں آیا ہے۔ تاہم سب مفسّر اس خیال کی تائید نہیں کرتے، بلکہ ان میں سے اکثر ذوالقرنین مقدم و مؤخّر میں فرق کرتے ہیں یہ مؤخّر ذوالقرنین [ان کے نزدیک] اسکندر ہے۔ مزید تفصیلات کے لیے اور موسیٰؑ کے قصے کے ساتھ، جس کا ذکر قرآن [مجید]، (۱۸ [الکہف]: ۵۹) بعد، میں آیا ہے، قصۂ اسکندر کے تعلّق کے لیے دیکھیے مادہ ہاے خِضر اور یاجوج و ماجوج، جہاں ان قصّوں اور بعض نہایت قدیم مشرقی تصوّرات اور اساطیر (مثلاً gilgamish epic) کے اُن باہمی تعلّقات کا ذکر کیا جائے گا جن کی طرف Meissner Lidzbarski اور دیگر لوگوں نے اشارہ کیا۔

مآخذ: تمام عالمگیر تاریخوں میں اسکندر کا ذکر موجود ہے، اس لیے یہاں صرف قدیم عرب مؤرّخین کا ذکر کافی ہے: (۱) الیعقوبی، طبع ہوتسما (Houtsma)، ۱: ۹۶، ۱۶۱ بعد؛ (۲) الدِّینَوَری، طبع گیرگاس (Girgas)، ص ۳۱ بعد؛ (۳) الطّبری، مطبوعۂ لائڈن، ۱: ۶۹۳ بعد؛ (۴) المسعودی، مطبوعۂ پیرس، ۲: ۲۵۰ بعد؛ (۵) Eutychius، طبع Pocock، ص ۲۸۱ بعد؛ (۶) الثّعلبی: عرائس، قاہرہ ۱۳۱۴ھ، ص ۲۰۳ بعد؛ نیز دیکھیے وہ حوالے جو مادۂ اسکندر نامہ میں دیے گئے ہیں۔

----

* **اِسکندر آغا:** رَكَ بہ ابکاریوس.

----

* **اسکندر بیگ:** رَكَ بہ سکندر بیگ.

----

* **اسکندر بیگ منشی:** اسکندر بیگ منشی، تقریباً ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۰ء میں پیدا ہوا۔ کچھ عرصہ محاسب کا پیشہ اختیار کرنے کے بعد وہ پورے انہماک کے ساتھ فن انشا کے حصول کی طرف متوجہ ہو گیا، جس میں اس نے بہت جلد مہارت پیدا کر لی اور شاہ عبّاس اوّل (۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷ء - ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء) کا منشی مقرر ہو گیا۔ ۱۰۱۹ھ/ ۱۶۱۰ء میں اُرمیہ کے محاصرے کے دوران میں وزیر اعتماد الدّولہ کی اچانک موت کے وقت اسکندر بیگ اس کے پاس تھا۔ وزیر کا بیٹا اور جانشین ابو طالب خان اس کا مربّی تھا۔ اسکندر بیگ کا انتقال ۱۰۳۸ھ/ ۱۶۲۸ء میں ہوا۔

وہ تاریخ عالم آرای عباسی کا مصنّف ہے، جس میں شاہ عبّاس اوّل کے عہد کی مفصّل تاریخ اور اس کے پیش رووں کے حالات درج ہیں۔ اس کتاب کے اقتباسات ڈورن (Dorn) نے *Muh. Quellen zur Gesch. der südl. Künstenl. des Kasp. Meeres*، ۴: ۲۳۸-۳۷۴، میں دیے ہیں، چاپ سنگی تہران ۱۳۱۴ھ.

مآخذ: (۱) مرآۃ العالم، ورق ۴۸۳؛ (۲) JA، ۵، ۱۸۲۴ء: ۸۶-۸۹؛ (۳) Morley: *A Descr. Cat.* etc.، ص ۱۳۳؛ (۴) V. Erdmann: *De Manuscripto Iskenderi Menesii* etc.، قازان ۱۸۲۲ء؛ (۵) وہی مصنف: *Iskender Munschi u. sein Werk*، در ZDMG، ۱۵: ۴۵۷-۵۰۱؛ (۶) Rieu: *Cat. of Pers. Mss. Br. Mus.*، ص ۱۸۵؛ (۷) *Grundr. der iran Philol.*، ۲: ۳۶۱؛ [(۸) C. A. Storey: *Persian Literature: A Bibliographical Survey*، لنڈن ۱۹۳۶ء، ۲: ۳۰۹-۳۱۴؛ (۹) A. A. Romaskeviç: *Materiali po istorii turkmen i Turkmenii*، مطبوعۂ Akad. Nauk. SSSR، ماسکو-لینن گراڈ ۱۹۳۸ء، ۲: ۱۱-۱۳؛ (۱۰) آ، تر کی، بذیل مادّہ].

(محمد ہدایت حسین)

----

* **اِسکندر خان:** ماوراء النہر کا ایک شیبانی حکمران، ۹۶۸ھ/ ۱۵۶۱ء - ۹۹۳ھ/ ۱۵۸۳ء [کذا، ۱۵۸۵ء]۔ اس کے عہد میں حکومت کی باگ ڈور اس کے بیٹے عبداللہ [رَكَ بآن] کے ہاتھ میں تھی، جس نے شعبان ۹۶۸ھ/ ۱۷ اپریل تا ۱۵ مئی ۱۵۶۱ء میں اپنے چچا پیر محمد حاکم بلخ کی معزولی کا اعلان کر کے یہ منادی کرا دی کہ اس کا باپ اسکندر تمام ازبکوں کا خان ہے۔ اسکندر خود اپنے باپ اور دادا کی طرح کمزور طبیعت کا آدمی تھا۔ ابو الغازی (طبع Desmaisons، ص ۱۸۳) کے بیان کے مطابق اس خان میں صرف دو خوبیاں تھیں: ایک یہ کہ وہ فرض اور نفل نمازوں کا شدّت سے پابند تھا اور دوسرے یہ کہ وہ شاہین بازی میں اپنا ثانی نہ رکھتا تھا۔ اس کی وفات چہارشنبہ یکم جمادی الاُخریٰ ۹۹۱ھ/ ۲۲ جون ۱۵۸۳ء کو ہوئی۔ اس کے انتقال پر جو متعدّد قطعات تاریخ لکھے گئے ان میں سے ایک میں اُسے ''پادشاہِ درویشان'' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

اس عہد کے واقعات کے مآخذ کے لیے دیکھیے مقالہ عبداللہ.

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

----

* **اسکندر لودی:** رَكَ بہ لودی.

✱ **اِسکندر نامہ:** فسانۂ اسکندر کی ابتدائی تاریخ سے بحث کی یہ جگہ نہیں ہے، اس کے لیے دیکھیے نولدیکہ (Nöldeke): *Beiträge zur Gesch. des Alexander romans*، (*Denkschr. der Kais Akad der Wiss*، ویانا، ج ۳۸) اور قدیم تر مآخذ جو وہاں مذکور ہیں۔

اس محقق کے نزدیک اسکندر سے متعلق عربی اور آشوری کہانیوں کا ماخذ پہلوی کے ایک قدیم نسخے میں تلاش کرنا چاہیے، جو بقول Fraenkel، (در *ZDMG*، ۴۵: ۳۱۹) شاید ملک شام کے کسی نصرانی باشندے نے، جو فارسی زبان میں لکھا کرتا تھا، تصنیف کیا ہوگا۔ قدیم ترین عربی بیانات جو روایات میں وارد ہوئے ہیں انھیں Friedlaender (*Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*، ص ۶۷ بعد) نے جمع کر دیا ہے اور قدیم ترین عرب مؤرخین کا ذکر سابقہ مقالے [الاسکندر] میں کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد عربی زبان میں جو کچھ اس کی بابت لکھا گیا ہے اس سے بھی Friedlaender (کتاب مذکور) نے بحث کی ہے۔ داستان اسکندر کا قدیم ترین بیان فارسی نظم میں مشہور و معروف شاعر فردوسی کا ہے اور جس کا مختصر تجزیہ شپیگل (Spiegel) نے *Die Alexandersage bei den Orientalen* میں کیا ہے۔ اسی داستان کو [بعد میں] نظامی نے بھی نظم کیا؛ اس پر بھی شپیگل (محلِّ مذکور) نے مختصر طور پر بحث کی ہے۔ اس موضوع پر ایتھے (Bacher Ethé) اور کلارک (Clarke) کی تصانیف کے لیے دیکھیے مادۂ نظامی۔ امیر خسرو [رَكَ بآن] اور جامی [رَكَ بآن] نے بھی اس داستان کو نظم کیا ہے۔ فارسی میں ایک مشہور داستان کا ذکر Rieu: *Cat. Pers. Mss. Brit. Mus.*، ص ۵۶۸ اور Pertsch: *Verzeichn*، برلن شمارہ ۱۰۳۳-۱۰۳۶، میں موجود ہے۔

شہرۂ آفاق میر علی شیر (دیکھیے مادۂ نوائی) نے ایک غیر معروف داستان مشرقی ترکی میں لکھی اور احمدی [رَكَ بآن] نے عثمانلی ترکی میں، جو فردوسی کی مثنوی پر مبنی ہے (دیکھیے Gibb: *A History of Ottoman Poetry*، ۱: ۲۰۳ بعد)۔ اسی قسم کی ایک تصنیف فِغانی [رَكَ بآن] سے بھی منسوب ہے (Gibb: کتاب مذکور، ۳: ۳۶)۔

ہندوستانی تراجم کے متعلق قبّ گارسان دتاسی (Garcin de Tassy): *Litt. Hind. et Hindoustanie*، طبع ثانی، ۱: ۴۹۴ و ۲: ۴۳۱ و ۳: ۴۷۳؛ J. F. Blumhardt: *Cat. of Hindustani Printed Books in the British Museum*، میں ایک کارنامۂ سکندری، مصنفۂ گوکل پرشاد، کا ذکر ہے (ص ۱۰۲ الف) نیز جمال الدین کی منظوم تصنیف قصۂ سکندری (ص ۱۴۷ الف) کا۔ ملائی جاوی اور بوگینیز (Buginese) میں اسکندر کے قصوں کا مفصل ذکر مندرجۂ ذیل کتابوں میں ملے گا: (۱) Vreede: *Cat. van de Javaansche en Madoereesche Hss.* (مطبوعۂ لائڈن)، ص ۳۲ بعد؛ (۲) جوئینبول (H. H. Juynboll): *Cat. van de Maleische en Soendaneesche Hss.* (مطبوعۂ لائڈن)، ص ۱۹۴ بعد اور (۳) v. Ronkel: *Cat. van de Mal. Hss.* (مطبوعۂ بٹاویا)، ص ۲۵۵ بعد۔ نیز دیکھیے مقالہ *Alexander de Groote*، در *Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*، طبع ثانی، ۱: ۲۹ بعد (Gravenhage-Leiden، ۱۹۱۷ء)۔

مآخذ: جو چیزیں متن مادّہ میں مذکور نہیں ہیں ان کا بہت مفصّل ذکر Friedlaender کی کتاب میں موجود ہے۔ قبّ نیز Chauvin: *Bibliographie des ouvrages arabes*، ۷: ۷۹ بعد۔

✱ **اِسکندرُون:** (Alexandretta) عربوں کا اسکندرُونہ یا اسکندریّہ (دیکھیے الاِصطَخری اور ابن حَوقل کے قلمی نسخوں کی مختلف قراءتیں)، بحیرۂ روم [کے ساحل] پر حلب کی بندرگاہ، قدیم ہے Ἀλεξάνδρεια κατὰ Ἰσσόν، جسے آگے چل کر چھوٹا اسکندریہ بھی کہا گیا ہے (Ἀλεξάνδρεια ἡ μικρά، در Malabas، طبع بون Bonn، ص ۲۹۷)، جس میں عربی نام اسکندرونہ کو آرامی اسم تصغیر کی شکل میں پیش کیا گیا ہے؛ اسے اسی نام کے ایک اور شہر کے ساتھ، جو صُور اور عکّا کے درمیان ہے، ملتبس نہیں کرنا چاہیے، قبّ المَقریزی *Hist. des. Mamlukes*، طبع کاترمیر (Quatremere)، ۲/۲: ۲۵۶ بعد؛ الدمشقی، ترجمۂ Mehren، ص ۲۸۰۔ Skylitzes، ۲: ۶۶۷، کا Ἀλεξανδρῶν اسکندرُونہ سے بنا ہے اور اس Ἀλεξανδρῶν سے بعد میں ἡ Ἀλεξα-νδρός بن گیا (Michael Attal، ص ۱۲۰؛ Zonaras، ۳: ۲۹۱؛ Geo-grius Cyprius اور فہرست اسماے اساقفہ، در *Byz. Ztschr.*، ۱: ۲۴۸)۔ [یورپ میں] اس کی جو عام شکل (رومن اسم تصغیر کی صورت) رائج ہے اس کا استعمال قرون وسطی کے مغربی زائرین [یروشلم] کے زمانے سے شروع ہوگیا تھا (Wilbrand von Oldenberg، ج ۱، باب ۱۸)۔ عربوں کے عہد میں اِسکندرون قِنّسرِین و حلب کے جُند میں شامل تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہاں کا قلعہ خلیفہ الواثق کے زمانے میں تعمیر ہوا تھا (ابوالفداء، طبع Reinaud، ۲/۲: ۳۳)۔ بوزنطیوں اور عربوں کی باہمی جنگوں کے دوران میں اس شہر پر بوزنطیوں نے کئی بار قبضہ کیا (Muralt: *Chronogr. Byz.*، سال ۱۰۶۸ء؛ ابن حَوقل، ص ۱۲۱)۔ ابوالفداء کے زمانے میں یہ ویران پڑا تھا۔ اس کے بعد کے زمانے میں اس نے شہر حلب کی بندرگاہ ہونے کی وجہ سے، جو رُو بہ ترقی تھا، پھر اہمیّت حاصل کر لی، لیکن یہاں کی مضرِ صحت آب و ہوا، جس کا سبب اردگرد کی دلدلیں ہیں اور بندرگاہ کے ناموافق حالات نے اس اہم بندرگاہ کی تجارتی ترقی روک رکھی ہے۔ یہ ایک قضا کا صدر مقام ہے [جس میں اُرسُوس اور بیلن کے ناحیوں کے علاوہ اڑتالیس گاؤں ہیں اور جس کا رقبہ ۹۹۶ مربع کیلومیٹر ہے]، آبادی دس ہزار سے پندرہ ہزار تک [۱۹۵۰ء کی مردم شماری کی رو سے اندازاً ۵۶ ہزار] ہے۔ اسے

ایک ساٹھ میل لمبی سڑک کے ذریعے حلب سے ملا دیا گیا ہے۔

مآخذ: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ج ۱۷ (۲): ۱۸۱۶ببعد؛ (۲) Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ۲: ۲۰۱-۲۰۸؛ (۳) Tomaschek: *Zur. hist. Topographie von Kleinasien im Mittelalter*، ص ۱۷ببعد؛ (۴) اِوْلِیاء چلبی، ۳: ۴۶ ببعد؛ (۵) کاتب چلبی: جہان نُما، ص ۵۹۷؛ (۶) Tavernier: *Les six Voyages*، ۱: ۱۲۹ببعد؛ (۷) Cornelis de Bruyn: *Reizen*، (Delft ۱۶۹۸ء)، ص ۳۶۴ (مع منظر)؛ (۸) P. Lucas: *Voydans la Gréce, l' Asie Mineure etc.*، ۱: ۲۴۸ ببعد؛ (۹) Pococke: *Descr. of the East*، ۲/۱: ۱۷۸؛ (۱۰) Niebuhr: *Reisebeschr.*، ۳: ۱۸ببعد؛ (۱۱) Walpole: *Travels in various parts of the East*، ص ۳۵۱ببعد؛ [(۱۲) آ، ترکی، بذیل مادہ].

(J. H. MORDTMANN)

✱ **الِاسکَندَریّہ:** جسے کبھی کبھی اَلْاَسکَندَریّہ اور اکثر سکندریّہ یا الگزینڈریا (Alexandria) بھی کہتے ہیں، مصر کی سب سے بڑی بندرگاہ، عہد بطالمہ (Ptolemies) میں دنیا کا دوسرا عظیم ترین شہر اور اب بحیرۂ روم کے اہم ترین تجارتی مراکز میں سے ایک۔ اس کی آبادی تقریباً چار لاکھ ہے، جس میں غیر ملکی اقوام کی ایک بڑی تعداد بھی شامل ہے۔ [دریاے نیل کے] ڈیلٹا (Delta) کے مغربی زاویے پر ۳۰° ،۱۱َ عرض بلد شمالی اور ۲۹° ،۵۱َ طول بلد مشرقی پر واقع ہے۔ اس کی بنیاد اسکندر اعظم نے ۳۳۲ ق۔م میں رکھی۔ جب یہ شہر عربوں کے قبضے میں آیا تو مصر کا دارالحکومت تھا اور اگرچہ اس کی اپنی گزشتہ عظمت و شوکت کم ہو چکی تھی، تاہم اس وقت بھی ایک بڑا اور عالی شان شہر تھا۔ مسلمانوں کے عہد میں اس کا انحطاط و ویرانی کی آخری حد تک پہنچ گیا۔ اس کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز گزشتہ صدی کے اوائل سے ہوا۔ الاسکندریہ کا موجودہ شہر تقریباً پورے کا پورا نئے زمانے میں تعمیر ہوا ہے، جس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں۔ نیا شہر اسی مقام پر واقع ہے جہاں قرونِ وسطٰی کا الاسکندریہ آباد تھا اور جس کا محض معدودے چند آثار کے سوا اب کچھ باقی نہیں رہا۔

مقامی جغرافیائی حالات: الاسکندریہ کی بندرگاہ ایک جزیرہ نما سے تشکیل ہوتی ہے، جو پہلے ایک جزیرہ تھا اور فاروس (Pharos) کے نام سے مشہور تھا۔ اس جزیرے کو ایک سنگین پُل کے ذریعے ساحل سے ملا دیا گیا تھا جس کی لمبائی سات سٹیڈیم [یونانی پیمانہ = ۶۰۰ فٹ یونانی = ۵۸۲ فٹ انگریزی] تھی اور اسی لیے ہپتاستادیوم (Heptastadium) کہلاتا تھا۔ جزیرے کے شمالی مشرقی کونے میں بطلمیوس سوتر (Ptolemy Soter) کا بنوایا ہوا روشنی کا بلند منار فاروس تھا۔ یہ مشہور عمارت، جس نے ہمارے سب روشنی کے میناروں کے لیے نمونے کا کام دیا اور جسے عام طور پر دنیا کے عجائبات میں سے شمار کیا جاتا تھا، عربی فتح کے بعد کئی صدیوں تک باقی رہی۔ عرب مصنّفین کے بیانات سے پتا چلتا ہے کہ یہ سفید پتھر کی بہت بڑی اور بلند عمارت تھی۔ یہ مربع شکل کی تھی اور نیچے کے حصّے کی بناوٹ ٹھوس اور وزنی تھی۔ اس ٹھوس اور وزنی بنیاد پر اینٹوں اور چونے کا ہشت پہلو منار تھا، جو اوپر جا کر گول ہو جاتا تھا اور اس کی چوٹی پر ایک قبہ تھا۔ اس منار کی بلندی کے بارے میں ان کے بیانات بہت مختلف ہیں۔ اس بات کی شہادتیں موجود ہیں کہ فاروس کو زلزلے سے نقصان پہنچا اور مسلمانوں کے عہد میں بارہا اس کی مرمّت ہوئی۔ ۷۲۴ھ/ ۱۳۲۴ء میں اس کا ایک بڑا حصہ گر گیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کچھ حصّے ایک صدی بعد تک بھی قائم تھے۔ اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد یہ سارے کا سارا منہدم ہو گیا اور ۸۸۲ھ/ ۱۴۷۷ء میں قایت بے [رکّ بآن] نے اس کے کھنڈروں پر موجودہ قلعۂ فاروس (Fort Phoros) بنوایا۔ جزیرہ نما کی مشرقی بندرگاہ ابتدا میں الاسکندریہ کی اصلی بندرگاہ تھی اور (برخلاف اس کے جو بعض اوقات کہا جاتا ہے) اسلامی عہد میں بھی عام طور پر یہی استعمال ہوتی تھی۔ سترھویں صدی کے وسط تک بھی مغربی بندرگاہ میں صرف چپّوؤں سے چلنے والی بڑی کشتیاں (galleys) آتی تھیں، لیکن بعد میں تجارتی جہاز بھی آنے لگے۔ تاہم ۱۸۰۳ء تک عیسائیوں کے جہازوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ تہ نشین مادّے یا گاد کے اکٹھا ہو جانے سے کچھ عرصے میں آہستہ آہستہ ہپتاستادیوم، جو پہلے بہت تنگ تھا، ایک خاکنائے بن گیا، جس کی چوڑائی تقریباً ۳/۴ میل تھی؛ قرونِ وسطٰی میں اس پر کوئی عمارت نہ تھی۔ شہر جنوب کی طرف واقع تھا اور مستطیل شکل کے تقریباً تین کیلومیٹر لمبے اور ایک کیلومیٹر چوڑے رقبے میں آباد تھا۔ اس کی دیواریں ۱۸۱۱ء تک موجود تھیں۔ ان میں ایک بیرونی دیوار تھی، جس کی بلندی بیس فٹ تھی اور اس کی پشت پر حصار کے بیشتر حصّوں میں بیس سے پچیس فٹ کے فاصلے پر ایک زیادہ موٹی اور بلند اندرونی دیوار تھی۔ ان دونوں دیواروں کے پہلو میں تھوڑے تھوڑے فاصلے پر برج بنے ہوے تھے۔ مدافعت کا مزید انتظام ایک خندق کے ذریعے کیا گیا تھا، جسے اس طرح بنایا گیا تھا کہ ضرورت کے وقت اسے دریاے نیل کے پانی سے بھرا جا سکے۔ شہر کے چار دروازے تھے: باب البَحْر، جس سے ہپتاستادیوم کی طرف راستہ تھا، باب رشید، باب السِّدْرہ، المغرب کو جانے والی سڑک کے شروع میں اور باب الاَخضر، جہاں سے قبرستان کی طرف راستہ جاتا تھا۔ [سلطان] بیبرس [رکّ بآن] کے عہد میں دیواروں کی مرمّت کی گئی اور ایک زلزلے کے بعد، جس میں اس کے سترہ برج گر گئے تھے، ۷۰۳ھ/ ۱۳۰۳ء میں پھر اس کی مرمّت ہوئی۔ [سلطان] الغوری نے بھی اپنے عہد میں اس کے برجوں کی مرمت کرائی۔ یہ سارا نظام قرونِ وسطٰی کی دفاعی تعمیر کا ایک عجیب و غریب نمونہ تھا۔ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کب تعمیر ہوا۔ اس تعمیر کا صرف ایک نشان، جسے برج رومیاں (Tour des Romains) کہتے تھے، زمانۂ حال تک رَمْلَہ کے ریلوے سٹیشن کے پاس موجود تھا۔

نویں صدی سے لے کر تیرھویں صدی تک کے عرب مؤرّخین کے بیانات کو یکجا مرتّب کیا جائے تو ان سے خود اس شہر کی اجمالی کیفیت معلوم ہو جاتی ہے۔

اس کی تعمیر ایک باقاعدہ نقشے کے مطابق ہوئی تھی؛ اس میں آٹھ سیدھی سڑکیں، آٹھ دوسری سیدھی سڑکوں کو زاویۂ قائمہ پر قطع کرتی ہوئی گزرتی تھیں اور یوں شطرنج کی بساط کا ایسا نمونہ بن جاتا تھا جس میں شاہراہیں بخطِ مستقیم بلا پیچ وخم، چلی جاتی تھیں۔ یہ نقشہ مشرقی شہروں کے ان نقشوں کی نمایاں ضد تھا جن میں سڑکیں عمومًا پیچدار اور گلیاں ''اندھی'' ہوتی تھیں۔ سڑکوں کے کنارے ستون دار مسقّف راستے تھے اور اکثر عمارتوں میں بھی ستون استعمال کیے گئے تھے؛ بہت سے ستون سنگ مرمر کے تھے۔ عمارتوں میں سنگِ مرمر بکثرت استعمال ہوتا تھا، یہاں تک کہ بعض شاہراہوں کا فرش بھی سنگ مرمر ہی کا تھا۔ شہر میں ایک سڑک بازار کے لیے مخصوص تھی، جس کی لمبائی ایک فرسخ بتائی جاتی ہے۔ اس بازار کی دیواریں اور فرش دونوں سنگِ مرمر کے تھے۔ ستون اور پتھر بالعموم بہت بڑی ضخامت کے ہوتے تھے اور غیر معمولی حجم کی سلوں کو عمارتوں کے اونچے سے اونچے حِصّوں پر چڑھا دیا جاتا تھا۔ [ان عمارتوں کی تعمیر میں] بہت سے خوش نما رنگوں اور نفیس صنعت سے کام لیا جاتا تھا؛ مثلًا ایسے ستونوں کا ذکر ملتا ہے جو زمرّد اور سنگ سلیمانی سے مشابہ اور سب کے سب انتہا درجے کے چکنے اور خوش وضع تھے۔ شہر کے اندر انگور کے (کُرُوم) اور شامی انجیروں (sycamores، جمیز = چنار) کے درخت تھے۔ اس شہر کی تعمیر کی ایک عجیب وغریب خصوصیّت یہ تھی کہ مکان ایسے تہ خانوں پر تعمیر کیے جاتے تھے جنھیں ستون سنبھالے ہوے ہوتے تھے اور ایک دوسرے کے اوپر تین طبقوں تک بلند تھے۔ اس زیرِ زمین تعمیر کا مقصد یہ تھا کہ پانی جمع کرنے کے لیے حوض بن سکیں۔ یہ پانی دریاے نیل اور بارش سے حاصل کیا جاتا تھا کیونکہ اسکندریہ میں موسمِ سرما میں خاصی بارش ہو جاتی ہے۔ [قدیم] شہر کے نقشے کو ازسرِ نو تیار کرنے کے لیے ہمارے پاس کافی مواد موجود نہیں ہے، لیکن جن یادگاروں اور عمارتوں کا ذکر موجود ہے انھیں تین صنفوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلی قسم، یعنی ان عمارتوں میں جن کا تعلّق زمانۂ قدیم سے ہے، مندرجۂ ذیل عمارتیں شامل ہیں: پومپی (Pompey) کا منار یا دقلد یانوس (Diacletian) کا ستون (عمود السّواری) وہ تنہا اہمّ قدیم یادگار ہے جو اب تک اپنی جگہ پر قائم ہے؛ ''قلوپطرہ کی سوئیاں'' یا المِسَلّتان، دو مخروطی منار (obelisks)، جن میں سے ایک کو حال ہی میں لنڈن اور دوسرے کو امریکہ منتقل کر دیا گیا ہے؛ القیصریہ (Caesarion)، ایک معروف ترین عمارت، جو اصل میں ایک مندر تھا اور بعد میں بِطْرِیق کا گرجا یا کلیسا بنا۔ اس کا ذکر ایک بار القیصریّہ کے نام سے آیا ہے اور غالبًا یہ وہی گرجا ہے جسے کَنِیْسَۃ اَسْفَلُ الْاَرض کہتے ہیں اور جس کا ذکر ایک اعجوبے کے طور پر کیا گیا ہے؛ اس سے بھی زیادہ مشہور سرابیوم (serapeum) کے آثار، جو بے شمار ستونوں پر مشتمل اور سواری سلیمان کے نام سے معروف ہیں۔ ان ستونوں میں سے اکثر تیرھویں صدی عیسوی تک اپنی جگہ پر قائم تھے؛ ایک عالیشان گنبد، جسے قُبّۃ الخَضْراء کہتے ہیں اور جس کا ذکر بہت سے مصنّفین نے کیا ہے؛ پیتل کا ایک بہت بڑا مجسّمہ، جو عربوں میں شَرْحِیل کے نام سے معروف تھا اور سمندر میں ایک چٹان پر کھڑا تھا۔ اس مجسّمے کا ایک پاؤں اس قدر لمبا تھا جتنی ایک سیدھے لیٹے ہوے آدمی کی لمبائی؛ اس مجسّمے کو الولید کے عہد میں پگھلا دیا گیا۔ عمارتوں کی دوسری صنف میں وہ گرجے شامل ہیں جن کا ذکر مسلمان مصنّفین نے شاذ و نادر ہی کیا ہے۔ مذکورۂ بالا بطریقی گرجے کے علاوہ، جسے القدیس میخائیل (St. Michael) کے نام پر وقف کیا گیا تھا، یہاں دو گرجے القدیس مرقس (St. Mark) کے، ایک گرجا القدیس یوحنّا (St. John) کا، ایک کنیسۃ السّوطِیر (the Saviour) اور اس کے علاوہ کنائس القدیس کوزماس (St. Cosmas) و القدیس دمیان (St. Damian)، القدیس ماری دوروتیا (St. Mary Dorothea)، القدیس فوست (St. Faustus)، القدیس تیودور (St. Theodore)، القدیس اثناسیوس (St. Athanasius) نیز ایک القدیس سبا (St. Saba) کا یونانی گرجا تھا۔ اس فہرست میں مزید اضافے کیے جا سکتے ہیں، لیکن عمومًا گرجاؤں کے ناموں کے سوا ان کے متعلّق اَور کوئی بات معلوم نہیں ہو سکی، گو ان میں سے دو ایک کے متعلّق کہا گیا ہے کہ وہ بہت خوبصورت یا آراستہ و پیراستہ تھے۔ القدیس مرقس (St. Mark) کا بڑا گرجا، جس میں اس قدیس کی قبر تھی، باب شرقی کے اندر داخل ہوتے ہوے دائیں طرف تھوڑے فاصلے پر واقع تھا۔ سولھویں صدی میں بھی لوگ اس مزار سے واقف تھے۔ یہ بات واضح نہیں کہ آیا القدیس مرقس کا موجودہ گرجا اسی جگہ پر واقع ہے یا نہیں جہاں اس نام کا پرانا گرجا تھا، لیکن کم از کم یہ بات ظاہر ہے کہ موجودہ گرجے اگر قدیم گرجاؤں کے محلِّ وقوع ہی پر بنے ہوے بھی ہوں تو بھی ان میں دلچسپی کی کوئی چیز باقی نہیں رہی۔ اسلامی عہد میں بھی الاسکندریہ میں گرجاؤں کے تعمیر ہونے کی مثالیں ملتی ہیں۔ اس کے برخلاف ایسا بھی ہوا کہ بعض گرجے عوامی فسادات میں تباہ ہو گئے یا بالقصد منہدم کیے گئے اور بعض کو مسجدوں میں تبدیل کر دیا گیا۔ عمارتوں کی تیسری قسم میں وہ عمارتیں آتی ہیں جو مسلمانوں نے تعمیر کیں۔ ان میں غالبًا اس قلعے (حصن) کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے جس کے متعلّق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بہت مضبوط تھا اور مغرب کی طرف سمندر کا پانی اس سے ٹکراتا تھا: اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر کے شمال مغربی گوشے میں واقع تھا۔ یہ قلعہ آٹھویں صدی میں بھی موجود تھا۔ ایک اَور قدیم قلعے میں، جو غالبًا اسلامی عہد سے پہلے کا تھا اور دسویں صدی میں موجود تھا، ایک دارالِامارۃ تھا، جسے ابتدائی عہد کے کسی عرب والی نے تعمیر کیا تھا۔ مملوک سلطانوں کی بھی اسی قسم کی ایک اور عمارت (دارالسلطان) تھی، جو ساحل سمندر پر واقع تھی۔ اس میں رنگا رنگ کے بہت سے مرمریں ستون تھے اور صحنوں کا فرش بھی سنگ مرمر کا تھا۔ یہ ایک قدیم محلّ بھی تھا، جسے مملوکوں نے اپنے استعمال کے لیے مخصوص کر رکھا تھا، لیکن شاید ہی کبھی استعمال کیا ہو۔ کتابوں میں المؤیّد کے ایک قاعہ یا ایوان کا ذکر بھی ملتا ہے۔ یہاں ایک بارود خانہ یا اسلحہ خانہ تھا، جو ''مصر کے [سب] لوگوں کو مسلّح کرنے کے لیے کافی تھا''۔ عبادت گاہوں میں ایک مصلّی بھی شامل ہے، جو فسطاط کے مُصلّے کی طرح فتح کے بعد دو صدیوں کے اندر ہی کھنڈر ہو

 الِاسکَندریّہ

گیا تھا۔ یہاں ایک مسجد بھی تھی، جسے عمرو[رض] بن العاص[رکٓ بآن] سے منسوب کیا جاتا تھا، لیکن یہ بات مشکوک ہے کہ آیا یہ مسجد اسی جگہ پر تھی جہاں موجودہ مسجد عمرو واقع ہے یا کہیں اَور۔ دوسری بڑی مسجد، جسے مغربی مسجد یا السبّعینی (Septugint) کی مسجد، نیز ایک ہزار ایک ستونوں والی مسجد بھی کہا جاتا ہے، نویں صدی عیسوی کے آخر تک ایک خانقاہ تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسے نویں صدی کے آخر اور دسویں صدی عیسوی کے وسط تک کے درمیانی زمانے میں مسجد میں تبدیل کر دیا گیا۔ ایک بڑی مسجد، جسے بَدْرُ الجمالی [رکٓ بآن] نے ۴۷۷ھ/ ۱۰۸۴ء میں تعمیر کیا تھا، غالبًا وہی مسجد ہے جو اب جامع العطّارین کے نام سے معروف ہے اور گزشتہ دَور میں القدّیس اثناسیوس (St. Athanasius) کا گرجا تھی۔ ابن طولون نے فاروس (Pharos) پر ایک مسجد بنوائی۔ ابتدائی مقاماتِ مقدّسہ میں سے فاروس کے قریب موسٰی[ع] کی مسجد، سلیمان[ع]، الخضر[ع]، اور دانیال[ع] کی مساجد شامل ہیں۔ ان میں سے مسجد دانیال اب بھی موجود ہے...... مسجد ذوالقرنین یا اسکندر اور مسجدُ الرحمۃ سے اس مقام کی نشان دہی ہوتی ہے جہاں عمرو[رض بن العاص] نے الاسکندریہ میں دوسری بار داخل ہونے پر قتل عام بند کیا تھا.

ایک یورپی سیّاح کی روایت کے مطابق چودھویں صدی عیسوی میں الاسکندریہ نہایت خوبصورت، محفوظ اور ''نہایت صاف ستھرا'' شہر تھا اور اس کی نگہداشت پر ''انتہائی توجہ صرف کی جاتی تھی''۔ ایک اَور روایت کے مطابق ۱۵۰۷ء میں ''یہاں پتھروں کے ایک بڑے ڈھیر کے سوا کچھ نظر نہ آتا تھا'' اور ''مسلسل بازار تو کہیں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتے تھے''۔ ۱۶۳۴ء میں یہ شہر ''کھنڈروں کے ایک سفید ڈھیر کے سوا کچھ بھی نہ تھا''۔ بیان کیا گیا ہے کہ تقریبًا ۱۵۸۰ء میں ہپتاستادیوم پر یہودیوں کے بہت سے گھر تھے، جو یہاں کی [صاف] ''ہوا کی وجہ سے بنائے گئے تھے''؛ جزیرہ نما پر آبادی کی موجودگی کے بارے میں بظاہر یہ سب سے پہلا بیان ہے۔ تھوڑی بہت آبادی جو وہاں باقی تھی وہ کچھ ہی عرصے بعد اس مقام پر اکٹھی ہوگئی اور اس طرح یہاں ''ایک بہت معمولی سا نیا شہر'' بس گیا اور فصیلوں کے اندر کا شہر تقریبًا بالکل اجڑ گیا۔ یورپی علما کے مطالعے میں ایسی بہت سی چیزیں آئی ہیں جن سے پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ الاسکندریہ ماضی میں بڑا شاندار شہر تھا۔ پومپی کے منار کے علاوہ یہاں کے مشہور آثار میں سے آج کل صرف چند حوض باقی ہیں.

الاسکندریہ کو ایک لمبی نہر کے ذریعے دریاے نیل سے ملا دیا گیا تھا۔ اس نہر میں عمومًا ریت اور مٹی اکٹھی ہو جایا کرتی تھی اور اس کے بجاے کہ اسے باقاعدگی سے صاف کر کے جاری رکھا جاتا، یہ تھوڑی تھوڑی مدّت کے بعد بالکل بند ہو جاتی تھی اور پھر اسے ازسرنو کھودا جاتا تھا۔ دوبارہ کھدائی کے بعد کبھی تو یہ پورے سال تک، لیکن عمومًا سال کے کچھ حصّے میں، آمدورفت کے قابل رہتی تھی؛ [مثلًا] ۱۸۵۰ء میں وہ مدّت جس میں یہاں جہاز رانی کی جا سکی صرف بیس دن تھی۔ بعض اوقات پانی کے راستے سے آمدورفت بالکل منقطع ہو جاتی اور الاسکندریہ کے لوگوں کو پینے کے پانی کے لیے اپنے حوضوں ہی پر بھروسا کرنا پڑتا۔ مسلمانوں کے ابتدائی عہد میں یہ نہر شاہ بور کے مقام پر دریا سے نکلتی تھی۔ گیارھویں صدی میں پانی کا ایک اَور راستہ استعمال میں آنے لگا، جو فُوّہ کے نیچے دریاے نیل سے نکل کر اِدْفُو اور ابُوقِیر کی جھیلوں سے ہوتا ہوا الاسکندریہ کے قرب و جوار تک پہنچتا تھا۔ چودھویں صدی میں النّاصر نے یا تو اس دوسری نہر کی اصلاح کی یا اسے دوبارہ تعمیر کیا اور شاہ بور سے نکلنے والی نہر کا استعمال بند کر دیا گیا۔ آگے چل کر کئی معمولی تغیّر و تبدّل ہوتے رہے۔ اس نہر کی طرف سے غفلت برتنے سے جو نقصان ہوا اس کا اندازہ آسانی سے لگایا جا سکتا ہے۔ یہ غفلت بھی ان اسباب میں سے ایک ہے جن کے باعث شروع انیسویں صدی میں الاسکندریہ کے مضافات کم و بیش بنجر ہو گئے۔ ایک زمانے میں مَرْیُوط بہت بارونق اور پھلتا پھولتا شہر تھا اور اس بات کا سراغ لگانا آسان ہے کہ کس طرح اسے بتدریج زوال ہوا۔ بحیرۃ الاسکندریہ، جو آج کل کی خشک جھیل اَبُوقِیر ہی کا دوسرا نام ہے، مسلمانوں کے عہد میں بار بار کبھی خشک زمین اور کبھی دریا بنتا رہا.

تاریخ: ۲۱ھ/ ۶۴۲ء میں جب الاسکندریہ عربوں کے قبضے میں آیا تو معاہدے کی شرائط سے فائدہ اٹھاتے ہوے بہت سے یونانی اپنے گھروں کو چھوڑ کر یہاں سے رخصت ہو گئے۔ عربوں نے شہر پر قبضہ کرنے کے بعد شہریوں کو بالکل نہیں ستایا.

[امیر المؤمنین حضرت] عمر[رض] کے حکم سے الاسکندریہ کے بڑے کتب خانے کو جلانے کا جو قصّہ عام طور سے مشہور ہے اسے صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ ۲۵ھ/ ۶۴۶ء میں منویل (Manuel) کے حملے کے بعد جب عرب دوبارہ الاسکندریہ میں داخل ہوے تو انھوں نے انتقامًا اہلِ شہر کو قتل کیا، گرجاؤں کو آگ لگا دی گئی اور کہا جاتا ہے کہ شہر کی دیواریں گرا دی گئیں۔ پہلی صدی ہجری میں الاسکندریہ بحری مقام ہونے کی وجہ سے عربوں کے لیے بہت اہمّ تھا؛ اسی لیے بلاشُبہہ یہاں کی حفاظتی فوج میں، جس کا ایک حصّہ مدینۂ منوّرہ سے بھرتی کیا جاتا تھا، اضافہ ہوتا رہا اور عہد اموی میں مصر کے عامل بھی یہاں اکثر آتے جاتے رہے۔ شروع شروع میں عربوں کا قبضہ خالص عسکری نوعیّت کا تھا۔ اس صدی کے اواخر تک ایک پادری اپنے عہدے پر فائز تھا، جو اس بات کی علامت ہے کہ شہری نظام ایک مدّت تک تبدیل نہیں کیا گیا۔ جب آخری اموی خلیفہ بھاگ کر مصر چلا گیا تو عُقبہ بن نافع کے پوتے اَلْاَسْود نے الاسکندریہ میں عبّاسیوں کی خلافت کا اعلان کر دیا۔ اس کے ساتھیوں میں بُحَیْرہ اور مَرْیُوط کے تیس ہزار مسلمان بھی شامل تھے، لیکن اس فوج کو مروان نے ۵۰۰ آدمیوں کا دستہ الاسکندریہ بھیج کر منتشر کر دیا۔ خلیفہ کے آدمی شہر میں گھس گئے اور وہاں ایک مرتبہ پھر قتلِ عام ہوا۔ عبّاسیوں نے اَلْاَسْود کو الاسکندریہ کی وہ زمینیں انعام میں دیں جو پہلے غالبًا امویوں کی ملکیّت تھیں۔ الامین اور المأمون کے باہمی جھگڑے کے دوران میں لَخْم اور مُدْلِج کے عربی قبیلے الاسکندریہ حاصل کرنے کے لیے آپس میں الجھ گئے۔ اندلس کے عرب جانبازوں کا ایک دستہ، جو اتفاق سے اس وقت بندرگاہ میں تھا، موقع سے فائدہ اٹھا کر شہر پر

قابض ہو گیا اور سولہ سال تک (۱۹۶ھ/ ۸۱۱ء۔ ۲۱۲ھ/ ۸۲۷ء) سب حملہ آوروں کی مدافعت کرتا رہا۔ اس مدت میں چار یا پانچ بار محاصرہ ہوا۔ اگرچہ ہمارے پاس زیادہ تفصیلات موجود نہیں ہیں تاہم یہ بات واضح ہے کہ یہ فتنہ وفساد اور ظلم واستبداد کا زمانہ تھا، جو مجموعی اعتبار سے الاسکندریہ کے لیے حدّ درجہ تباہ کن ثابت ہوا۔ انھیں دنوں کٹر مذہبی انقلاب پسندوں کی ایک جماعت، جو اپنے آپ کو صوفی کہتی تھی،... ظاہر ہوئی۔ اس زمانے سے تقریباً ایک صدی پہلے بھی الاسکندریہ میں اسی قسم کے کچھ حالات کا پتا چلتا ہے۔ ۲۴۴ھ/ ۸۵۸ء میں المتوکّل نے (نہ کہ ابن طولون نے) یونانیوں کے حملے کے خوف سے الاسکندریہ کی دیواریں تعمیر کرائیں۔ اگر ۱۸۰۰ء کی دیواروں کی اصل یہی دیواریں تھیں ــــ جس کا کوئی ثبوت نہیں ــــ تو اس کا یہ مطلب ہوجاتا ہے کہ یہ شہر اس زمانے کے مقابلے میں جب فتح ہوا تھا صرف آدھا رہ گیا تھا؛ بہرحال اس کے بعد کی دو صدیوں میں کوئی نمایاں بات نہیں ہوئی۔ فاطمی [رکّ بآن] مصر کو پوری طرح فتح کرنے سے پہلے بھی الاسکندریہ شہر پر دو یا تین مرتبہ قبضہ کر چکے تھے۔ فاطمی عہد کا ایک مشہور واقعہ یہ ہے کہ قبطی بطرِیَق کا مرکز الاسکندریہ سے قاہرہ منتقل ہو گیا۔ غلاموں کی بغاوت کے دوران میں کچھ عرصے کے لیے (تقریباً ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۷ء) الاسکندریہ حبشی غلاموں کے قبضے میں رہا۔ ۴۷۹ھ اور ۴۸۷ھ میں یہ بغاوتوں کا مرکز تھا اور دونوں موقعوں پر محاصرہ کر کے اس پر قبضہ کیا گیا۔ تاریخ میں مذکور ہے کہ ۵۰۰ھ/ ۱۱۵۵ء میں صقلیہ کے نارمن لوگوں نے الاسکندریہ پر حملہ کیا۔ یروشلم کے بادشاہ عَموری (Amaury) نے شاوَر اور مصری فوجوں کے ساتھ اور پیزا (Pisa) کے بحری بیڑے کی مدد سے ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء میں الاسکندریہ کا محاصرہ کیا۔ اس وقت یہ شہر شامی حفاظتی فوج کے قبضے میں تھا اور اس فوج میں صلاح الدین بھی شامل تھا۔ ۵۶۹ھ/ ۱۱۷۳ء میں صقلیہ والوں کا ایک زبردست حملہ ہوا، جس میں حملہ آوروں کو شکست ہوئی۔ بَیبَرس نے الاسکندریہ میں جنگی جہاز بنوائے اور انھیں ان کی سابقہ حالت میں بحال کیا۔ ۷۶۲ھ/ ۱۳۶۵ء [کذا، ۱۳۶۰ء] میں قبرص کے بادشاہ نے الاسکندریہ پر اچانک حملہ کر کے یہاں لوٹ مار کی۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ اس زمانے تک اس شہر کی اہمیّت بہت کم ہو چکی تھی، اس لیے کہ یہاں کے والی بہت ہی ادنٰی درجے کے لوگ تھے۔ مملوک سلاطین شاذ و نادر ہی یہاں آتے تھے اور وہ اس شہر کو برابر سیاسی مجرموں کے قید خانے کے طور پر استعمال کرتے رہے۔ پندرھویں صدی میں اس کے حفاظتی نظام میں توپیں بھی شامل کر لی گئیں اور جب الغوری کو ترکوں کے حملے کا خوف ہوا تو اس نے ۹۲۲ھ/ ۱۵۱۶ء میں یہاں توپوں کی بڑی تعداد بھیجی۔ ترکوں کی فتح کے بعد الاسکندریہ کے لگان مصر کے مالیے میں شامل نہیں کیے جاتے تھے، بلکہ براہِ راست قسطنطینیہ بھیجے جاتے تھے۔ سولھویں صدی میں الاسکندریہ ان ترکی جہازوں کی بندرگاہ کا کام دیتا تھا جنھیں موسم سرما میں توڑ کر ایک جگہ کھڑا کر دیا جاتا تھا۔ یہ جہاز آبنائے جبل الطارق تک یلغار کرتے تھے۔ الاسکندریہ کے قید خانوں میں بہت سے ایسے عیسائی قید تھے جنھیں ڈاکو پکڑ کر لائے تھے۔ اس شہر کے کھنڈروں کو اب مسجدوں اور قسطنطینیہ کی دوسری عمارتوں کی زیبائش و آرائش کا سامان مہیا کرنے کے لیے استعمال کیا جانے لگا۔ فرانسیسیوں نے ۱۷۹۸ء میں الاسکندریہ پر قبضہ کیا۔ ان سے یہ شہر برطانیہ نے چھین لیا اور وہ اس پر ۱۸۰۳ء تک قابض رہا۔ برطانیہ نے ۱۸۰۷ء میں اسے ایک بار پھر فتح کیا لیکن مملوک بیگوں کی حمایت میں انھوں نے جو مہم شروع کی تھی اس کی تباہ کن ناکامی کے بعد اس سے دست بردار ہو گئے۔ محمد علی نے اس کی خوشحالی کو پھر بحال کیا: اس کی دیواروں کو دوبارہ تعمیر کیا (۱۸۱۱ء)، محمودیہ کی نہر بنوائی (۱۸۱۹ء)، توپخانہ یا گودی بنوائی (۱۸۲۹ء)، قصر رأسُ التّین کی تعمیر کرائی اور مختلف طریقوں سے ترقی کی صورتیں پیدا کیں۔ ۱۷۷۷ء میں یہاں کی آبادی کا اندازہ چھے ہزار کے قریب کیا گیا ہے، لیکن اس اندازے میں غالبًا تفریط سے کام لیا گیا ہے۔ البتہ ۱۷۹۸ء سے ۱۸۰۱ء تک کے واقعات کے بعد یہاں کی آبادی غالبًا اس اندازے سے کچھ زیادہ نہیں ہو گی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۱۸۲۸ء میں یہاں کی آبادی ۱۲۵۲۸ تھی، یعنی رشید (Rosetta) کی آبادی سے بھی کم تھی۔ ۱۸۳۸ء تک اس کا اندازہ ۴۰۰۰۰ کیا گیا ہے۔ اور ۱۸۶۲ء میں ۱۶۴۴۰۰۔ ۱۸۷۱ء میں آبادی ۲۱۹۶۰۲ تک پہنچ گئی تھی [۱۹۴۷ء کی مردم شماری کی رو سے الاسکندریہ کی آبادی ۹۱۹۰۲۴ تھی]۔ ۱۸۸۲ء میں اعرابی پاشا [رکّ بآن] کی شورش کے دوران میں برطانیہ کے بحری بیڑے نے جولائی میں الاسکندریہ کے قلعوں پر گولہ باری کی۔ دوسرے دن بلوائیوں نے شہر کے ایک حصّے کو تباہ کر ڈالا۔

صنعت و تجارت: الاسکندریہ بافندگی کے لیے مشہور تھا۔ یہاں بُنے ہوئے کپڑوں کو بے مثل بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ انھیں دنیا کے اطراف و اکناف میں بھیجا جاتا تھا (قبّ مصر)۔ الاسکندریہ کے بُنے ہوئے بعض کتّانی کپڑے اس قدر نفیس ہوتے تھے کہ ان کے بُننے کا کتان ہم وزن چاندی کے عوض فروخت ہوتا تھا اور ان پر بیل بوٹے بُننے کا تار اپنے وزن سے کئی گنا چاندی کے بدلے۔ فاطمی عہد کی فہرستوں میں الاسکندریہ کے ریشمی کپڑوں کا ذکر ملتا ہے (دسویں تا بارھویں صدی) اور خیال ہے کہ بعض کپڑے جو پاپاؤں نے ساتویں اور نویں صدیوں میں اطالیہ کے گرجاؤں کو تحفے کے طور پر بھیجے وہ الاسکندریہ کے کاریگروں کے تیار کردہ تھے۔ کہا جاتا ہے کہ متفرق قسم کی بہت سی صنعتیں، جن کی تفصیل بیان نہیں کی گئی، یہاں موجود تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ الاسکندریہ کی مخصوص تجارت اس بنا پر تھی کہ وہ محض مصر کی نہیں بلکہ جزائر شرق الہند کی پیداواروں، خاص طور سے گرم مسالے، کالی مرچ، لونگ، جائفل، الائچی اور ادرک وغیرہ، کی منڈی بن گیا تھا۔ گو مال تجارت کی فہرست میں اور اشیا، مثلاً موتی اور قیمتی پتھروں جیسی چیزیں بھی شامل تھیں۔ ان چیزوں کو بحیرۂ احمر کے مغربی ساحل پر اتارنے اور کاروانوں کے ذریعے دریائے نیل تک لے جانے کے بعد دریا اور نہر کے ذریعے انھیں الاسکندریہ پہنچایا جاتا تھا۔ ان چیزوں کی یورپ اور دیگر ممالک میں بڑی مانگ تھی اور اس لیے دنیا کے ہر حصّے کے لوگ تجارت کی غرض سے یہاں آتے تھے۔ قیاس ہے کہ اسلامی

عہد کے ابتدائی زمانے میں یہ تجارت قائم نہ رہ سکی ہوگی اور بہت سے اسباب کی بنا پر اس کا امکان نظر نہیں آتا کہ فاطمیوں کے عہد سے پہلے اس میں دوبارہ سرگرمی پیدا ہوئی ہو۔ امویوں کے عہد کے خاتمے پر یا عبّاسیوں کے عہد کے شروع میں عیسائیوں کے جہاز اس بندرگاہ میں آنا شروع ہوے اور ۸۲۸ء میں القدیس مرقس (St. Mark) کے تبرکات کو وینس لے جانے کے متعلّق جو قصّہ مشہور ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں وینس کے ساتھ تجارتی مراسم قائم تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توقع اور قیاس کے خلاف صلیبی جنگوں کی وجہ سے مغربی ملکوں کے ساتھ تجارتی روابط میں ترقی ہوئی۔ بارھویں صدی تک یہ روابط اچھی طرح قائم ہو چکے تھے اور سب عیسائی ممالک سے لوگ اس سلسلے میں الاسکندریہ آتے تھے۔ ایک معاصر نے اٹھائیس ایسے عیسائی شہروں یا ملکوں کے نام دیے ہیں جن کے تاجر یہاں آیا کرتے تھے۔ ان ناموں میں اَمَالْفی (Amelfi) اور جینوا (Genoa) بھی شامل ہیں، جو وینس کے ساتھ اس میدان میں سب سے پہلے داخل ہوے اور [ان کے علاوہ] راجوسہ (Ragusa)، پیزا (Pisa)، پرووِنس (Provence) اور قطالونیہ (Catalonia) بھی۔ عیسائیوں کے علاوہ یہاں اندلس، مراکش، الجزیرہ، شام اور ہندوستان کی طرف کے ملکوں کے مسلمان بھی نظر آتے تھے۔ مشہور ہے کہ الاسکندریہ کے جہاز اسی زمانے میں اندلس کے مقام المریہ (Almeria) تک جاتے تھے۔ الاسکندریہ کے ہر عیسائی فرقے کا ایک الگ فُنْدُق (Fondaco) تھا، یعنی ایک ایسی عمارت جس میں تاجر اپنا اپنا مالِ تجارت رکھتے اور رہتے تھے۔ وینس کے ملک نے سب سے بڑی تجارتی طاقت ہونے کی بنا پر دوسری رعایتوں کے علاوہ تیرھویں صدی میں ایک اَور فُنْدُق بھی حاصل کر لیا اور ان کا ایک فُنْدُق فوہ میں بھی تھا۔ ان کی نو آبادی کا صدر ایک قنصل (Consul) ہوتا تھا اور تیرھویں صدی میں پیزا، مارسیلز (Marseilles) اور جینوا کے لوگوں نے بھی اپنا اپنا ایک قنصل مقرّر کر لیا۔ فلورنس (Florence) نے اپنا قونصل خانہ پندرھویں صدی میں قائم کیا اور پہلا انگریزی قنصل ۱۵۸۳ء میں مقرّر ہوا۔ تجارتی معاہدوں، محصولوں اور ان کارروائیوں کے متعلّق جو سلطان تجارت کے سلسلے میں عمل میں لاتے تھے، نیز عیسائیوں اور شہر کے باشندوں اور ان کے علاوہ عیسائیوں کے باہمی جھگڑوں اور اسی طرح کی دوسری باتوں کے متعلّق بہت سی تفصیلات موجود ہیں، جن سے پتا چلتا ہے کہ تاجروں کو کن حالات اور کن دشواریوں سے سابقہ پڑتا تھا۔ ۱۴۹۸ء میں راس امید (Cape of Good Hope) کی دریافت پر ہندوستانی تجارت الاسکندریہ سے منتقل ہوگئی اور اس سے اس بندرگاہ کی تجارتی اہمیّت بہت کم رہ گئی۔ جب تقریبًا ۱۶۸۰ء میں قہوے اور دیگر اشیا کی تجارت کو کسی قدر فروغ ہوا تو الاسکندریہ میں بھی از سرِ نو زندگی کے آثار پیدا ہوگئے۔

مآخذ: (۱) الاسکندریہ کی قرونِ وسطٰی کی تاریخ سے متعلّق مواد بہت سی تالیفات میں موجود ہے؛ چنانچہ مصر کی ہر بڑی عربی تاریخ میں اس پر کچھ نہ کچھ لکھا گیا ہے: دیکھیے مقالہ مصر۔ جن تصانیف کا خاص طور پر ذکر ضروری ہے وہ یہ ہیں: (۱) ابن عبدالحکیم [: فتوح مصر و المغرب] (طبع Masse، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ طبع Torrey ابھی تیار کی جا رہی ہے)؛ (۲) المسعودی: مروج الذهب (قاہرہ ۱۳۰۳ء، پیرس ۱۸۶۱ - ۱۸۷۷ء)؛ (۳) *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*، ج ۱ - ۸؛ (۴) الادریسی، طبع ڈوزی و دخویہ (لائڈن ۱۸۶۶ء)؛ (۵) ابن جُبیر، سلسلۂ یادگار گب، ۵؛ (۶) یاقوت: معجم البلدان؛ (۷) عبداللطیف: کتاب الافادة و الاعتبار وغیرہ (طبع White، اوکسفرڈ ۱۸۰۰ء؛ قاہرہ ۱۲۳۲ھ؛ مترجمہ و مشرحۂ دساسی (de Sacy)، پیرس ۱۸۱۰ء)؛ (۸) المقریزی: الخطط و الآثار؛ (۹) ابن ایاس: بدائع الزهور فی وقائع الدهور؛ عیسائی مصنفین (۱۰) Severus، طبع Evetts اور طبع Seybold (قبّ ابن المقفع، ۲) اور (۱۱) المکین (Elmecin)، در *Lugd. Bat.* ۱۶۲۴ء، چند ایسے حقائق بیان کرتے ہیں جو اور جگہ نہیں پائے جاتے؛ (۱۲) تدلہ (Tudela) کے بنیامین (Benjamin) (متعدّد طبعات) کا بیان اگرچہ مختصر ہے لیکن بہت اہمّ ہے۔ یورپی سیاحوں اور بیانات میں، جو مغربی زبانوں میں ہیں؛ (۱۳) Arculfus (۶۸۰ء)، (۱۴) Bernard the Wise (۸۷۰ء) اور (۱۵) Ludolf von Suchem (۱۳۵۰ء) کے بیان شامل ہیں اور تینوں Palestine Pilgrims' Text Society,s Series، میں دیے ہیں؛ (۱۶) M. Baumgarten (۱۵۰۷ء)، در Churchill: *Travels*؛ (۱۷) Leo Africanus (۱۵۱۷ء)، Hakluyt Soc.، ص ۹۲ - ۹۴؛ (۱۸) Hakluyt: *Voyages*، ج ۵، میں متعدّد مقالے، جو سولھویں صدی سے متعلّق ہیں؛ (۱۹) Sanday (۱۶۱۰ء) کے حالات سیاحت؛ (۲۰) Blount (۱۶۳۴ء)، در Pinkerton: *Voyages*، ج ۱۰؛ (۲۱) Maillet (۱۶۹۲ء)؛ (۲۲) Pococke (۱۷۳۷ء)؛ (۲۳) Volney (۱۷۸۳ء) وغیرہ.

جدید تصانیف: (۲۴) *Description de l'Egypte, État Moderne*، ۲/۲، ۲۷۰ بعد، اس میں ۱۸۰۰ء میں الاسکندریہ کا مکمل بیان ہے؛ (۲۵) Planches، ص ۸۴ - ۹۱، نقشہ ۱ : ۱۰۰۰۰، مناظر اور خاکے؛ نیز (۲۶) *Antiquites*، ج ۲؛ (۲۷) T. D. Neroutsos: *L'ancienne Alexandrie*، (پیرس ۱۸۸۸ء؛ مع نقشہ)؛ (۲۸) A. J. Butler: *Arab conquest of Egypt*، (اوکسفرڈ ۱۹۰۲ء)، ص ۳۶۸ بعد، اس میں فتح کے وقت کے الاسکندریہ کا مکمل اور محتاط بیان ہے اور بعد کے عہد پر بھی خیالات کا اظہار کیا گیا ہے؛ (۲۹) الاسکندریہ کا نقشہ، از R. Blomfield، در *Bulletin de la Societé Archéologique' Alexandrie*، عدد ۸، ۱۹۰۵ء؛ رہنما کتابیں: از (۳۰) Murray و Baedeker؛ (۳۱) Heyd: *Geschichte des Levante hanaels*؛ (۳۲) الاسکندریہ کا نقشہ ۱ : ۱۰۰۰۰، مطبوعۂ محکمۂ مساحت الارض، مصر ۱۹۰۹ء ابھی بن رہا ہے؛ (۳۳) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة، حصّہ ۷.

(RHUVON GUEST)

----

* **اَلِاسْکَنْدرِیّہ**: اسکندرونہ (دیکھیے اِسْکَنْدرُون)؛ تاج العُروس (۳: ۲۷۶) کے مطابق اَلاسکندریہ سولہ مختلف جگہوں کا نام تھا جو اسکندر اعظم کے نام سے منسوب ہوئیں۔ ان سولہ مقامات میں بلخ کا شہر اور مذکورۂ بالا دو شہر بھی شامل ہیں۔

(RHUVEN GUEST)

---

* **اُسْکُوب**: (صربی زبان میں Skoplye) قدیم ترکی ولایت قوصوہ (صربی میں Kosovo) کا دارالحکومت اور اب یوگوسلاویا کی حکومت میں وَرْدرُ بَنَتْ (Vardar banat) کا صدر مقام۔ یہ شہر سطح سمندر سے ۶۹۰ فٹ کی بلندی پر ایک سرسبز و شاداب وادی کے وسط میں واقع ہے، جو چاروں طرف برف پوش پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے اور دریاے وَرْدَر کے دونوں کناروں پر آباد ہے۔ ۱۹۳۱ء میں اس کی آبادی چونسٹھ ہزار آٹھ سو سات (۱۹۲۱ء میں صرف بتیس ہزار دو سو انچاس) تھی، جس میں کوئی ایک تہائی سے زیادہ مسلمان ہیں۔ دریا کے بائیں کنارے پر شہر کے قدیم محلّے آباد ہیں (یعنی قلعہ اور ترکی محلّہ وغیرہ)۔ دائیں کنارے موجودہ طرز کی عمارتیں اور ریلوے سٹیشن ہے۔ اُسْکُوب میں آٹھ ہزار نو سو اٹھاون گھر، پندرہ مسجدیں، چھے صربی راسخ العقیدہ (Serbian Orthodox) اور ایک رومن کیتھولک گرجا ہے۔ خاص مسلمانوں کی عمارتوں میں ہم حسب ذیل کے نام لے سکتے ہیں: (۱) مجلس علما (یعنی فقہا کا مدرسہ، جو عموماً ''علما مجلس'' کہلاتا ہے)؛ (۲) ''وقوف معارف'' کونسل (Vakufsko-mearifsko veće) (قب ۱: ۷۶۰ بعد)؛ (۳) عدالۃ العالیۃ الشرعیۃ (جہاں شرعی فیصلوں کا مرافعہ ہوتا ہے)؛ (۴) مسلمان طلبہ کے لیے ایک سرکاری ہائی سکول، بنام ولیکا مدرسہ قرالیہ اَلکساندَرا (Velikamedressa Kralya Aleksandra I)، جہاں مروّجہ علوم کے علاوہ دینیات، عربی اور کچھ ترکی زبان کی تعلیم بھی دی جاتی ہے۔ اپنے شاندار محلِّ وقوع کی بنا پر اُسْکُوب معاشی اور ثقافتی اعتبار سے جنوبی صربیا کا مرکز بن گیا ہے۔

ماضی میں بھی اس شہر کی یہی اہمیّت تھی۔ ابتدائی عہد میں اِل لیری (Illyrian) نوآبادی کی حیثیت سے اس کا نام اسکوپی (Scupi) تھا۔ پھر بعد میں اسے رومن حکومت کے صوبۂ دَرْدَانیا کا دارالحکومت بنا دیا گیا۔ پہلے یہ دریا کے اُور دو میل اوپر کو آباد تھا، جہاں اب موضع زلوکوشانی Zlokucani ہے (یعنی موجودہ Skoplye سے شمال مغرب کی طرف)، لیکن ۵۱۸ء میں جو زلزلہ آیا اس سے تمام شہر بالکل برباد ہو گیا۔

سر آرتھر ایونز (Sir Arthur Evans) نے خیال ظاہر کیا ہے کہ قدیم شہر کے قرب و جوار ہی میں موجودہ اسکوب (Skoplye) کے محلّ وقوع پر شہنشاہ یوستنیانوس (Justinian) (۵۲۷-۵۶۵ء) نے شہر بسا کر اس کا نام یوستنیانا پریما (Justiniana Prima) رکھا، لیکن یہ نیا نام باقی نہ رہ سکا۔ برخلاف اس کے توماشیق (W. Tomaschek) نے زیادہ قرینِ قیاس یہ بات بتائی ہے کہ یوستنیانا پریما کی تعمیر موجودہ اسکوب سے شمال کی طرف خاصے فاصلے پر کی گئی تھی۔ پروفیسر وولچ (N. Vulić) نے بھی اوّل یہی راے اختیار کی تھی (*Où était Justiniana Prima?*، در *Le Musée Blge*، ۳۲ (۱۹۲۸ء): ۶۵-۷۱)، لیکن اب وہ ایونز (Evans) کا ہم خیال ہو گیا ہے۔

ساتویں صدی عیسوی کے اواخر میں اس بستی پر صقالبہ کا قبضہ ہو گیا۔ پھر بعد کی صدیوں میں اسکوبیا (Skopia)، اس شہر کا بوزنطی نام یہی ہے اور اسی لیے اِدْرِیسی کے نقشۂ زمین میں، جو ۱۱۵۴ء میں مکمل ہوا تھا، اسے اسکوبیا ہی کے نام سے دکھایا گیا ہے [طبع K. Miller، Stüttgart ۱۹۲۸ء] زیادہ تر بوزنطیوں کے قبضے میں رہا، ان طویل و قصیر وقفوں کے ماسوا کہ جب اس پر بلغاروی (Jireček، ۱: ۲۱۱، ۲۲۲) یا صربی (وہی کتاب، ۱: ۲۰۱) متصرف رہے۔

۱۲۸۲ء کے قریب سْکُوپلی (Skoplye) مستقل طور پر بوزنطیوں کے ہاتھ سے نکل کر صربیوں کے قبضے میں چلا گیا (کتاب مذکور، ۱: ۲۴۵) اور ازمنۂ وسطٰی میں صربی بادشاہوں اور شہنشاہوں کا دل پسند مسکن بنا رہا۔ اسی جگہ عظیم و طاقتور بادشاہ دُوسان (Dusan) نے پہلے صربی شہنشاہ کی حیثیت سے باضابطہ اور تمام رسوم و آداب کے ساتھ تاج پہنا (۱۳۴۶ء)۔ اس مرتبہ سکوپلی (Skoplye) پر صربیوں کی حکومت ایک سو دس برس تک رہی، یعنی ۱۲۸۲ء سے ۱۳۹۲ء تک۔ یہی زمانہ ہے جسے اس شہر کی تاریخ کا عہد زرّیں کہا جا سکتا ہے، خصوصاً ۱۳۷۱ء تک کا وقت۔

میدان بلیک برڈ (black bird) جو صربی زبان میں قوصوہ پولیہ (kosova polye) [ترکی: قوصوہ] کہلاتا ہے، کے معرکے کے بعد ۱۳۸۹ء میں سکوپلی کو عثمانلی ترکوں نے خاص اہمیّت دی اور سلطان بایزید اوّل کے ابتدائی عہد میں انھوں نے اس پر قبضہ کر لیا۔ قدیم عثمانی وقائع نگاروں نے مثلاً اُرُج بن عادل، ص ۲۶؛ عاشق پاشازادہ، طبع (Giese)، ص ۵۸ [مطبوعۂ استانبول، ص ۶۴]؛ نشری-نورلدیکہ (Nöldeke، در *ZDMG*، ۱۵: ۳۳۳) اسی طرح گمنام تصنیف (طبع Giese)، ص ۷۳ (لیکن صرف حِصّۂ تبصرہ و تنقید میں، لہٰذا ترجمے میں یہ چیز نہیں)۔ اسکوب کے پہلے فاتح اور حاکم کی حیثیت سے پاشا یگت (Yiyit=Yigit) بیگ نام لیا گیا ہے، جو ''اسحٰق بیگ کا اتالیق (اسحٰق بیگ افندی سی) اور اس کے والد کی طرح تھا''۔ اس فتح کی اصل تاریخ ان وقائع نگاروں میں سے کسی نے نہیں دی، مگر یہ اس زمانے کے ایک صربی کتبے میں موجود ہے، یعنی ۶ جنوری ۱۳۹۲ء (Lj Stojanovic: *Stari srpski zapisi*، ۱ (بلغراد ۱۹۰۲ء): ۵۶، شمارہ ۷۷)، لیکن اولیا چلبی (۵: ۵۵۳) نے بیان کیا ہے کہ یہ شہر اورِنُوس بیگ (Ewrenos Beg) نے فتح کیا تھا۔ اس کے برعکس شمس الدین سامی کا کہنا ہے (قاموس الاعلام، ۱۸۸۹ء، ۲: ۹۳۲-۹۳۳) کہ وہ ترکی فاتح جس کے ہاتھ پر ۷۹۲ھ میں (جس کی ابتداء، ۲۰ دسمبر ۱۳۸۹ء سے ہوئی) اسکوپلی فتح ہوا تیمور طاش پاشا تھا [اور پہلا حاکم پاشا یگیت]، لیکن سامی نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ علی جواد نے بھی (تاریخ و جغرافیا لغاتی، ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۵ء، ۱:

۸۷) تیمور طاش پاشا ہی کا نام دیا ہے، لیکن اس کا ماخذ بھی بظاہر قاموس الاعلام ہی ہے۔ اُسکوب پر قبضہ ہونے کے بعد وہاں ترکی نوآبادی فوراً قائم کر دی گئی (Hammer، در *GOR*، طبع ثانی، ۱: ۱۸۳) اور کچھ مدّت تک یہ شہر ادرنہ سے دوسرے درجے پر عثمانلی سلاطین کی ثانوی قیام گاہ بنا رہا (قب مثلاً اولیا چلبی، ۵: ۵۵۳)۔ اُسکوب ہی شمالی ممالک کی مزید فتوحات کے لیے عثمانلیوں کا مرکز تھا اور یہیں سے ان کے حکام ان کے مسیحی باجگزاروں کو قابو میں رکھتے تھے (Jireček، ۱: ۹۷)۔ امتدادِ زمانہ کے ساتھ یہاں تجارت میں بھی سرگرمی پیدا ہو گئی، جس میں رَاغُوسہ (Ragusa) کے باشندوں کا نمایاں حِصّہ تھا۔ تعمیر کے کام نے بھی خاصی ترقی کی، جس میں زیادہ تر توجّہ مسجدیں، مدرسے اور حمام وغیرہ بنانے پر مرکوز رہی۔ سب سے بڑی اور سب سے زیادہ شاندار مساجد کی تعمیر کا سلسلہ پندرھویں صدی میں شروع ہوا (مسجد سلطان مراد، تعمیر ۸۴۰ھ/ ۱۴۳۶-۱۴۳۷ء؛ مسجد اسحٰق بیگ (الدژاہ Aladza)، تعمیر ۸۴۲ھ/ ۱۴۳۸-۱۴۳۹ء؛ مسجد عیسیٰ بیگ، تعمیر ۸۸۰ھ/ ۱۴۷۵-۱۴۷۶ء؛ مسجد قوجہ مصطفیٰ، تعمیر ۸۹۰ھ/ ۱۴۸۵ء؛ مسجد کرلو [قارلو؟] زادہ (''بورملی ژامعہ'')، تعمیر ۹۰۰ھ/ ۱۴۹۵ء (یہ مسجد ۱۹۲۵ء میں منہدم ہو گئی) اور سولھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں مسجد یحیٰی پاشا کی تعمیر ہوئی (۹۰۸ھ/ ۱۵۰۲-۱۵۰۳ء)۔ اُسکوب کے بعض مدارس نے شروع ہی سے بہت شہرت حاصل کر لی تھی۔

سولھویں اور سترھویں صدی میں بھی اُسکوب نے ترکی شاعری اور علم و ادب کے ارتقا میں بہت حِصّہ لیا۔ اس بات کا اندازہ حسبِ ذیل معروف ناموں سے ہو سکتا ہے (۱) عطاء، شاعر، م ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳-۱۵۲۴ء (گِب (Gibb)، در *HOP*، ۲: ۱۹۱، حاشیہ ۳)؛ (۲) اسحٰق چلبی (اُسکوبی)، غزل گو شاعر اور عالم (م ۹۴۹ھ/ ۱۵۴۲-۱۵۴۳ء= Gibb، ۳: ۴۰-۴۵)؛ (۳) عاشق چلبی (پیر محمد)، شعرا کا تذکرہ نویس اور خود شاعر، م ۹۷۹ھ/ ۱۵۷۱-۱۵۷۲ء (گِب، ۳: ۷-۸ و ۱۶۲، حاشیہ ۴؛ قب نیز اولیا، ۵: ۵۶۰)؛ (۴) ویسی (اویس بن محمد) اپنے وقت کا ایک بہترین انشا پرداز، ۱۰۳۷ھ میں اُسکوب کے قاضی کے عہدے پر فائز تھا کہ ۱۰۳۷ھ/ ۱۶۲۷-۱۶۲۸ء میں وفات پائی (Gibb، ۳: ۲۰۸-۲۱۸؛ اولیا، ۵: ۵۶۰)؛ (۵) نوعی زادہ عطائی، مشہور شاعر، جس نے طاش کوپرؤلو زادہ کی تالیف الشقائق النعمانیۃ کی تکمیل کی، اس کا آخری عہدۂ قضا اُسکوب میں تھا، م ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴-۱۶۳۵ء (گِب، ۳: ۲۳۲-۲۴۲)؛ بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلّفلری، ۳: ۹۵-۹۶؛ بابنگر (Babinger)، در *GOW*، ص ۱۷۱-۱۷۲۔

سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی کے مغربی سیّاح (مثلاً T. Petančić [۱۵۰۲ء]، نامعلوم اطالوی [۱۵۵۹ء]، M. Bizzi [۱۶۰۴ء]، Dr. Brown [۱۶۶۹ء]، بیان کرتے ہیں کہ سکوپلی (Skoplye) ایک بڑا اور خوبصورت شہر ہے۔ سترھویں صدی عیسوی کے دو ترکی بیانوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک حاجی خلیفہ (م نواح ۱۶۴۸ء) کا ہے، جس نے اُسکوب کی، جو اسی نام کی سنجق کا صدر مقام تھا، محض یہی تعریف نہیں کی کہ وہ ایک خوبصورت شہر تھا، بلکہ ایک گھنٹہ گھر کا بھی ذکر کیا ہے جو کفار کے زمانے سے چلا آتا تھا اور تمام مسیحی دنیا میں سب سے بڑا تھا۔ دوسرا بیان اولیا چلبی کا ہے جو اس سے کچھ مدّت بعد کا ہے اور باوجود اپنی مبالغہ آمیزی کے اس شہر کا بہترین بیان ہے۔ جب وہ اُسکوب گیا (۱۶۶۱ء) تو اس وقت شہر میں ستر محلّے، دس ہزار ساٹھ کے قریب مضبوط اور پختہ مکان، جن میں بعض مشہور و معروف سرائیں شامل تھیں، دو ہزار ایک سو پچاس عمدہ بنی ہوئی دکانیں، ایک سو بیس بڑی اور چھوٹی مسجدیں (پینتالیس مسجدوں میں جمعہ ہوتا تھا)، متعدّد گرجے اور صومعے، بیس خانقاہیں، ایک سو دس فوارے وغیرہ تھے۔ کاروبار، تجارت اور صنعت و حرفت کی گرم بازاری تھی اور امن و سکون اس درجہ مستحکم تھا کہ صرف تین سو نفر کی قلعہ نشین فوج کافی سمجھی جاتی تھی۔

لیکن اس صدی کے آخر میں آسٹروی جنرل پکولومینی (Piccolomini) نے باغی صربیوں کی مدد سے ڈینیوب (Danube) اور ساوے (Sava) کو پار کر کے ضلع وَرْدَر پر حملہ کر دیا اور اُسکوب میں قتل و غارت کا بازار گرم کر کے ۲۶-۲۷ اکتوبر ۱۶۸۹ء کو اسے جلا کر راکھ کا ڈھیر بنا دیا (قب M. Kostić، در *Južna Srbija*، ۱: (۱۹۲۲ء): ۱۲۱-۱۲۸)۔ اٹھارھویں صدی میں اس علاقے میں طاعون کا زور ہوا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ اس صدی کے ختم ہونے تک یہاں کی آبادی صرف چھے ہزار رہ گئی۔

پھر جب انیسویں صدی شروع ہوئی تو اُسکوب میں بھی سرعت کے ساتھ جان پڑنے لگی اور قرب و جوار کے علاقوں سے لوگ آ آ کر یہاں آباد ہونے لگے۔ عمر پاشا لَٹَس (Latas) کی اصلاحات کی بدولت ۱۸۴۰ء کے بعد سے اس پورے علاقے میں امن و امان اور نظم و ضبط کا دور دورہ ہو گیا اور تجارت نے بھی ایک بار پھر فروغ پایا۔ ۱۸۷۵ء کے بعد سے جب مسلمان مہاجر صربیا اور بوسنہ سے آنے لگے تو اُسکوب کی آبادی میں معتدبہ اضافہ ہو گیا۔ ۱۸۷۳ء میں آمد و رفت کے لیے ایک ریلوے لائن کھل گئی، جو اُسکوب ہوتی ہوئی سلونیکا اور مِتْروِیچہ (Mitraouiča) کے درمیان چلتی تھی۔ اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں ولایت کا دار الحکومت بھی پرِشْتِینہ (Pristina) سے اُسکوب میں منتقل کر دیا گیا۔ ۱۸۸۸ء میں ایک اور ریلوے لائن قائم کی گئی، جو بلغراد نیش سکوپلی (سالونیکا) کے درمیان چلتی تھی اور جس کی وجہ سے اس شہر کا تعلق براہ راست صربیا اور وسطی یورپ سے ہو گیا۔ انیسویں صدی کے اواخر تک اُسکوب میں مکانوں کی تعداد چار ہزار چار سو چوہتر اور باشندوں کی بتّیس ہزار تک پہنچ چکی تھی (سترہ ہزار مسلمان، چودہ ہزار دو سو عیسائی اور آٹھ سو یہودی) [۱۹۵۳ء کی مردم شماری کے مطابق اُسکوب کی، جو اب یوگوسلاویا کے صوبۂ میسیڈونیا (Macedonia) کا صدر مقام ہے، آبادی ۱۲۲۱۴۳ تھی]۔

۱۹۱۲ء کی جنگ بلقان کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُسکوب میں ترکوں کا پانسو بیس برس پرانا دورِ حکومت ختم ہوگیا۔ ۱۹۱۸ء میں یہ شہر باقاعدہ طور پر یوگوسلاویا کے قبضے میں آ گیا۔ اس زمانے سے اس کے باشندوں کی آبادی دگنی ہوگئی ہے اور شہر نے ہر میدان میں ترقی کی ہے (یونیورسٹی کی کلّیۂ فلسفہ، سکوبلی کی سائنٹیفک سوسائٹی، جس کا ایک مجلہ، بنام *Glasnik sokopskog naučnog društva,* [*Bulletin de la societe scientifique de Skoplje*] بھی ہے، جنوبی صربیا کا ایک عجائب گھر، قومی تھیٹر اور ادارۂ حفظان صحت وغیرہ قائم ہو گئے).

مآخذ: علاوہ ان کے جو متن میں مذکور ہیں، A. J. Evans: *Antiquarian Researches in Illyricum*، حصہ ۳ و ۴ (= *Archaeologia*، ج ۴۹)، ویسٹ منسٹر ۱۸۸۵ء، ص ۹۷-۱۵۲ (مع سکوپیا۔ سکوپی کے نقشے کے)؛ (۲) Pauly-Wissowa، در *RE*، بذیل مادہ Scupi، شٹٹ گارٹ (Stüttgart) ۱۹۲۱ء؛ (۳) Jireček (در صربی ترجمہ از Radonié): *Istorija Srba*، ج ۱، بلغراد ۱۹۲۲ء؛ (۴) حاجی خلیفہ: *Rumeli und Bosna*، ترجمہ از ہامر (J. V. Hammer)، ویانا ۱۸۱۲ء، ص ۹۵؛ (۵) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ج ۵، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵۳-۵۶۲؛ (۶) St. Novaković: *Sbri i Turci XIV i XV veka*، بلغراد ۱۸۹۳ء، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ (۷) وہی مصنف: *Balkanska, pitanja...*، بلغراد ۱۹۰۶ء، ص ۲۱-۴۹، اور خصوصًا ص ۷۶-۸۵؛ (۸) E. J. W. Gibb: *History of Ottoman Poetry*، ج ۱-۶، لنڈن ۱۹۰۰-۱۹۰۹ء؛ (۹) K. N. Kostic: *Naši novi gradovi na Jugu*، بلغراد ۱۹۲۲ء، ص ۱۲-۲۵؛ (۱۰) R. M. Grujić: *Skoplje u prošlosti*، در *Južna Srbija*، ۱ (۱۹۲۲ء): ۱-۱۱، ۴۱-۴۹، ۸۱-۹۱؛ (۱۱) وہی مصنّف: *Skoplje als Kulturzentrum Südserbiens*، در مجلۂ *Slavische Rundschau*، ۱ (پراگ ۱۹۲۹ء): ۲۴۴-۲۴۵؛ (۱۲) Gl. Elezović: *Turski spomenici u Skoplju*، در *Glasnik skopskog naućnog društva*، ۱: ۱۳۵-۱۷۶، ۳۹۷-۴۷۹، ۴ و ۵: ۲۴۳-۲۶۱ و ۷-۸: ۱۷۷-۱۹۲ (یہ کتاب احتیاط کے ساتھ کام میں لائی جائے)؛ (۱۳) V. Radovanović، در *Narodna enciklopedija*، ۴ (زغرب (Zagreb) ۱۹۲۹ء): ۱۵۶-۱۶۰؛ (۱۴) Jov. Hadži Vasiljević: *Skoplje i njegova okolina*، بلغراد ۱۹۳۰ء، ص ۳۱-۱۸۰ (مع تصاویر اور نقشۂ شہر، لیکن اکثر باتیں محققانہ نہیں)؛ (۱۵) *Almanah Irratjevine Jugoslavije*، زغرب (Zagreb) بعد از ۱۹۳۰ء، ۱: ۶۲۵-۶۲۶.

(FEHIM BAJRAKTAREVIĆ)

----

* **اُسکودار:** آبنائے باسفورس کے ایشیائی ساحل پر اور بُلغُورلو (Bulghurlu) پہاڑی کے دامن میں ترکی قسطنطینیہ کا سب سے قدیم اور سب سے بڑا محلّہ: اسی مقام پر ایشیائی ساحل مغرب کی طرف کو سب سے زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ قِز قُلہ سی (Tower of Leander) اس کے بالمقابل ہے۔ پرانے زمانے میں یہیں ایک چھوٹا سا شہر کریسوپولیس (Chrysopolis) آباد تھا (جس کا تذکرہ زینوفون (Xenophon) کی کتاب *Anabasis*، ج ۶، باب ۶: ص ۳۸، میں بھی موجود ہے۔ اس وقت یہ اس سے بھی پرانی نو آبادی خَلقِدونیہ (Chalcedon) کی بیرونی بستی تھی، جو آج کل قاضی کوی کہلاتی ہے)۔ بوزنطی سلطنت کے آخری ایام میں اس کا نام سقوطری مشہور ہوگیا تھا (قب Phrantzes، بون (Bonn) ۱۸۳۸ء، ص ۱۱۱: ὅπου τά νῦν Σχούταρι ὀνομάζεται πρότερον δέ Χρυσόπολις)۔ یہ بات یقینی نہیں کہ آیا یہ نیا نام فوج کے سپر بردار دستے کے نام سے مشتق ہے جو شہنشاہ ویلنز (Valens) کے زمانے میں وہاں متعیّن تھا (قب Cuinet و G. Young: *Constantinople*، لنڈن ۱۹۲۶ء، ص ۲۰۳)۔ براہ راست اس اشتقاق کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ کمنوی (Comnenoi) کے زمانے میں یہاں ایک محل تھا، جو سکوٹیریون (Scutarion) کہلاتا تھا (Cuinet)۔ اس کے ساتھ ہی ترکی لفظ اُسکودار بھی ایک معروف لغوی معنی رکھتا ہے، جیسے کہ فارسی لفظ اُسکُدار (جسے اُسکُدار بھی لکھتے ہیں) کا مفہوم ڈاک کی چوکی (عربی: برید) ہے۔ اپنے جغرافی محلّ وقوع کی بنا پر اُسکودار درحقیقت دارالحکومت کی طرف سے سلطنت کے تمام ایشیائی علاقوں میں بھیجی جانے والی چھوٹی بڑی مہموں کے لیے بُنگاہ کا کام دینے لگا (قب F. Taeschner: *Das anatolische Wegenetz*، لائپزگ ۱۹۲۴ء و ۱۹۲۶ء)؛ چنانچہ بیرونی بستی کے جنوب میں اُس وسیع میدان کے اندر جہاں شہر کا وہ حِصّہ واقع ہے جو اب حیدر پاشا کہلاتا ہے عمومًا بڑی بڑی فوجیں خیمہ زن رہتی تھیں۔ اس کے علاوہ بھی اولیا چلبی نے اُسکودار [کے نام] کی ایک اَور توجیہ بھی کی ہے (یعنی اِسکی دار [= پرانا گھر]).

تاریخی مآخذ سے یہ پتا نہیں چلتا کہ عثمانلی ترکوں نے اُسکودار کو کس طرح فتح کیا تھا، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ یہ اورخان کے عہد میں مفتوح ہوا...... یا تو اِزنِیق کی فتح (۱۳۳۱ء) کے فورًا بعد، جب کہ قوجہ ایلی [رک بآن] کے دوسرے علاقے فتح ہوے (قب Nicephoros Gregoras، بون (Bonn) ۱۸۴۰ء، ۳: ۴۵۸) یا پھر بادشاہ اندرونیقوس (Andronicos) کی موت کے بعد (۱۳۴۱ء، قب Phrantzes، ص ۴۱)۔ قدیم عثمانلی وقائع میں پہلی مرتبہ اس کا تذکرہ [سلطان] محمد اوّل کے زمانے میں ملتا ہے، لیکن مقامی روایتیں، جنھیں اولیا چلبی نے بیان کیا ہے، اُسکودار کا ان مختلف مہمّوں سے گہرا تعلّق بتاتی ہیں جو سید بطال غازی کی قیادت میں قسطنطینیہ کے خلاف جاتی رہیں.

ترکوں کے زمانے میں سقوطری دارالحکومت کا اس سے بھی زیادہ بنیادی حِصّہ بن گیا جتنا کہ بظاہر بوزنطی دور میں رہا تھا، گو اولیا چلبی کے بیان کے مطابق اس کی مکمل آبادکاری (سلطان) سلیمان اوّل کے زمانے میں ہوئی۔ اس کی ایک بڑی وجہ یقینًا یہ تھی کہ یہاں درویشوں کے متعدّد حلقے اور ان کے تکیے قائم ہو گئے تھے اور اس طرح یہ دارالخلافہ کی متصوّفانہ زندگی کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا۔ ان میں معروف ترین شیخ محمود (سترھویں صدی کے شروع میں گزرے ہیں) کے ''خلوتیہ تکیہ'' اور ''رفاعیہ تکیہ'' تھے۔ اس کے علاوہ سقوطری میں متعدّد قابل دید مساجد ہیں، جن میں سب سے بڑی شاہی بیگمات کی تعمیر کردہ ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ذکر

یہ ہیں: (١) مہر و ماہ جامع یا اِسکِلہ جامع، جو ٩٥٤ھ/ ١٥٤٧ء میں تعمیر ہوئی اور بڑی بندرگاہ کے مقابل واقع ہے؛ (٢) اِسکی والدہ جامع، ذرا زیادہ جنوب کی طرف، جو ٩٩١ھ/ ١٥٨٣ء میں مکمّل ہوئی؛ (٣) چِینِی لی جامع، جنوب مشرقی کونے پر، جو ١٠٥٠ھ/ ١٦٤٠ء میں مکمّل ہوئی اور (٤) یکی [ینی] والدہ جامع، جو ١١٢٠ھ/ ١٧٠٨ء میں تیّار ہوئی؛ (٥) سلیمیہ جامع، اس کی بنا [سلطان] سلیم ثالث نے رکھی تھی اور ان عمارتوں میں سے ہے جو اس سلطان نے اپنی نئی فوج موسومہ بہ نظامِ جدید کے قیام کے لیے تعمیر کی تھیں۔ آخر میں یہ بیرونی بستی اس بڑے قبرستان کی وجہ سے بھی مشہور ہے جو اس کے مشرق جانب پھیلا ہوا ہے.

محکمۂ قضاۃ کے مختلف مدارج میں اُسکُودار کا مُلّا غلطہ اور ایوب کے مُلّاؤں کا ہم مرتبہ تھا اور یہ سب قضاۃ کے اعلٰی طبقے میں سب سے نیچے کے درجے میں شمار ہوتے تھے (دوسان (d' Ohssen)، *Tableau*، ٢: ٢٧١)۔ نظم و نسق کے اعتبار سے سقوطری عرصۂ دراز سے استانبول ہی کا ایک حِصّہ سمجھا جاتا رہا ہے (Cuinet)۔ جمہوریۂ ترکیہ کی جدید انتظامی تقسیم میں یہ ولایت استانبول کی ایک قضا ہے (دولت سالنامہ سی، برائے ١٩٢٦ء، ص ٦١٢۔ اس سالنامے کے ص ٦٣٥ پر سقوطری کی آبادی ایک لاکھ پچپن ہزار بانوے دکھائی گئی ہے).

مآخذ: (١) حاجی خلیفہ: جہان نُما، ص ٦٦٣ بعد؛ (٢) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ١: ٤٦٧ بعد؛ (٣) حافظ حسین الایوانسرائی: حدیقۃ الجوامع، قسطنطینیہ ١٢٨١ھ، ٢: ١٨٢ بعد؛ (٤) J. von Hammer: *Constantionopolis und der Bosporus*، Pesth ١٨٢٢ء، ٢: ٣١١ بعد؛ (٥) V. Cuinet: *La Turquie d' Asie*، ٤ (پیرس ١٨٩٤ء): ٥٩٥ بعد.

(J. H. KRAMMERS)

---

* **اِسکی**: ترکی میں بمعنی پرانا قدیم ــ یہ لفظ مقامات کے ناموں میں اکثر پایا جاتا ہے، مثلاً اِسکی شہر (پرانا شہر) اور اِسکی حصار (پرانا قلعہ)۔ یہ مؤخّر الذکر نام علاوہ اور جگہوں کے قدیم دَکِبیرہ (Dakibyra) (دیکھیے Tomaschek، در *Sitz.-Ber Der Wiener Akad.*، ١٨٨١ء، ٨: ٦) اور لاوڈیشیا (Lao-dicea) اور لائسم (Lycum) (دیکھیے Denizli، ١: ٩٣٩) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔ ایک بہت عام دستور کی پیروی کرتے ہوئے ترک بالعموم قدیم ویران شہروں کی جاے وقوع کو کسی قریب کے بڑے شہر کے نام سے اداۃ سابقہ ''اِسکی'' بڑھا کر موسوم کر دیتے ہیں جیسے اِسکی شام ''قدیم دمشق''، یعنی بُصریٰ [رکّ بآن]، اِسکی موصل۔ یعنی قدیم شہر بلد (دیکھیے لی سٹرینج Le Strange: *Eastern Caliphate*، ص ٩٩)؛ اِسکی بغداد کے لیے دیکھیے [آ، لائڈن، طبع اوّل]، ١: ٥٦٤ الف اور ٩٢٦ ب [و مقالۂ بغداد].

---

* **اِسکی شہر**: (موجودہ ہجے Eskişehir) وسطی اناطولیہ کے مغربی حصّے کا ایک شہر؛ عرض بلد شمالی ٣٩ درجہ ٤٧ دقیقہ؛ طول بلد شرقی ٣٠ درجہ ٣٣ دقیقہ؛ بلندی (ریلوے سٹیشن پر) ٧٩٢ ملی میٹر (= ٢٥٩٧ فٹ) سے (دریاے پورسک پر جو سَکَریا کا معاون ہے) ٨١٠ ملی میٹر (= ٢٦٥٧ فٹ) تک؛ یہ ایک ولایت کا، جس کی آبادی ٣٨٩١٢٩ ہے، صدر مقام ہے۔ اس کے ضلع کی آبادی ٥٦٠٧٧، اور خود شہر کی آبادی ١٥٣١٩٠ ہے (یہ اعداد و شمار ١٩٦٠ء کے ہیں)۔ اسکی شہر اپنے گرم چشموں کی وجہ سے مشہور ہے اور اس کے قریب ''میر شام'' بھی پایا جاتا ہے اور اس کا وجود اس کی شہرت میں اضافہ کرتا ہے (دیکھیے Reinhardt، در *Pet Mitt*، ١٩١١ء، ٢: ٢٥١ بعد)، اس کی اہمیّت اس لیے بھی ہے کہ یہ استانبول ـ انقرہ اور استانبول ـ قونیہ ریلوے کا مقامِ اتّصال (Junction) ہے.

اِسکی شہر نے قدیم ڈوری لیون (جسے عرب دَرُوْلیَہ کہتے تھے) کی جگہ لی ہے، جو موجودہ شہر اُیوق کے شمال میں تین کیلو میٹر کے فاصلے پر تھا۔ بوزنطی زمانے میں ڈوری لیون کا وسیع میدان وہ مقام تھا جہاں قیصر کے لشکر عرب اور سلجوق ترک کے خلاف جنگ کرنے کے لیے اپنے مشرقی غزوات کے زمانے میں جمع ہوتے تھے (قبّ ابن خُرّداذبہ، ص ١٠٩)۔ سال ٨٩ھ/ ٧٠٨ء میں العباس بن الولید نے ڈوری لیون کو فتح کیا (الطبری، ٢: ١١٩٧؛ قبّ Theophanes، ١: ٣٧٦، طبع دبوئر (de Boer))، اور حسن بن قحطبہ بڑھتا ہوا اس جگہ تک ١٦٢ھ/ ٧٧٨ء میں جا پہنچا تھا (الطّبری، ٣: ٤٩٣؛ تھیوفینیز، ١: ٤٥٢)۔ یکم جولائی ١٠٩٧ء کو صلیبی محاربین نے ڈوری لیون کے قریب لڑائی جیت لی، جس سے وہ اس قابل ہو گئے کہ روم ـ سلجوق مملکت (قونیہ) کے اندر سے گزر سکیں؛ لیکن صلیبیوں نے کونارڈ (Conard) سوم کی قیادت میں ٢٦ اکتوبر ١١٤٧ء کو ایسی بُری طرح شکست کھائی کہ اس علاقے میں ان کا آگے بڑھنا رک گیا۔ ١١٧٥ء میں جب سلجوقیوں نے اس شہر کو برباد کر ڈالا تو قیصر مینوئل کامنینُوس (Manuel Comnenos) پھر اسے کھو بیٹھا اور اس نے خانہ بدوش یورکوں کو وہاں سے پس پا کر دیا (کِنّامُوس (Kinnamos)، ص ٢٩٤، ٢٩٧؛ نکیٹاس (Niketas)، ص ٢٣٦ بعد، ٢٤٦)؛ لیکن اس کے ایک ہی سال بعد (قِلیج آرسلان دوم سے ناکام لڑائی لڑنے کے بعد) اسے اس کے استحکامات کو منہدم کرنا پڑا اور غالبًا اس کے تھوڑے ہی دن بعد یہ شہر آخری طور پر سلاجقہ کے قبضے میں آ گیا.

تیرھویں صدی میں اِرطُغرُل اِسکی شہر کے نزدیک سوانحوت کے علاقے میں ''سلطان یُویُوگی'' (سلطان اور نیو) کی مملکت کے اندر آ بسا (نشری، طبع Unat و Köymen، ١: ٧٢)۔ علاء الدین بن فرامُرز کے آغاز شوال ٦٨٨ھ/ اکتوبر ١٢٨٩ء کے منشور میں، جو اس نے اپنے فرزند عثمان کی خاطر لکھا اور جس کی صحت میں شک ہے (فریدون، طبع دوم، ١: ٥٦)، ''اِسکی شہر'' کا علاقہ عثمان کو بطور سنجاق عطا کیا گیا (قبّ Leunclavius: *Hist. Mus.*، ص ١٢٥، ١٢٦ بعد)۔ قلعۂ قوجہ حِصار [رکّ بآن] کی بابت، جو اِسکی شہر کے جنوب مغرب میں ہے، خیال ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جسے عثمانیوں نے سب سے پہلے فتح کیا (قبّ نشری، ص ٦٤).

آگے چل کر ''اِسکی شہر'' (لواء) انونو کی سنجاق کا، جو اناڈولو کی ایالت میں

ہے، خاص مقام ہوگیا اور وہ حجّاج کے راستے میں ٹھہرنے کی جگہ بن گیا۔ انیسویں صدی میں وہ ولایت بُرُسہ [بروسہ] کے سنجاق کی ایک قضا کا صدر مقام بنا، اور Cuinet کے کہنے کے مطابق اس صدی کے دوران میں اس کی آبادی ۱۹۰۲۳ تھی۔ ۱۹۲۲ء کی یونانی۔ترکی جنگ میں یہ شہر تقریبًا پورے طور پر برباد کر دیا گیا، لیکن جنگ ختم ہونے کے بعد اسے صنعتی مرکز کے طور پر پھر تعمیر کیا گیا۔ یہاں ترکی میں ریلوے کی مرّمت کا سب سے زیادہ اہم کارخانہ ہے.

ایک شخص نے، جس کا نام مصطفٰی پاشا تھا، جامع کُرشُنلُو تعمیر کی (۹۲۱ھ/ ۱۵۱۵ء) اور یہی اس شہر کی سب سے زیادہ مشہور عمارت ہے۔ اس کے علاوہ یہاں ایک وسیع ''خان'' ہے، جسے دو حصّوں (خان اور بیدستان) میں تعمیر کیا گیا ہے۔ مسجد علاء الدین کو، جو عہدِ سلاجقہ میں بنائی گئی تھی، پورے طور پر نئے سرے سے تعمیر کر دیا گیا ہے، لیکن اس کے منارے کے قاعدے پر ججہ بیگ کا ایک کتبہ کھدا ہوا ہے۔ اس پر ٦٦٦ھ (؟)/ ۱۲٦۸ء کندہ ہے (RCEA، ۱۲ (قاہرہ ۱۹۴۳ء): ۱۳۱، عدد ۴۵۹٦)، جس سے اس کی [تاریخ] تعمیر کا پتا چلتا ہے۔ ۱۹۲۷ء تک یہاں ایک چھوٹا سا پل موجود تھا، جو بظاہر سلجوقی دور میں بنایا گیا ہوگا۔ یہ پل سَرِی سو کے اوپر تھا، جو پُورسُک میں جا گرتا ہے، لیکن اس پل کا ۱۹۵۵ء میں کچھ پتا نہیں چلتا۔ غالبًا اسے اس وقت جب صنّاعی عمارتیں بنائی گئی ہوں گی منہدم کر دیا ہوگا.

مآخذ: (۱) Pauly-Wissowa، ۵: ۱۵۷۷ ببعد (ڈوری لیون سے متعلق)؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۳: ۱۲؛ (۳) کاتب چلبی: جہان نما، ص ٦۴۱ ببعد؛ (۴) محمد ادیب: مناسک الحج، ص ۲۸ ببعد؛ (۵) Ch. Texier: *Asie Mineure*، ص ۴۰۸ ببعد؛ (٦) سامی: قاموس الاعلام، ۲: ۹۳۸؛ (۷) *JA*، بذیل مادّہ (از Besim Darkot)، جہاں مزید مآخذ مل سکتے ہیں.

([Fr. Taeschner] و J. H. Mordtmann)

⊗ **اِسْلام:** مادّہ س ل م سے باب اِفعال۔ سلم کے مندرجۂ ذیل لغوی معنی قابل ذکر ہیں: (۱) ظاہری اور باطنی آلائشوں (آفات) اور عیوب سے پاک (خالص و محفوظ) ہونا؛ (۲) صلح و امان؛ (۳) سلامتی؛ (۴) اطاعت و فرمانبرداری۔ سَلَم (بہ فتح لام) اور سَلْم (بہ سکون لام) کا مفہوم اِسلام، اِسْتِسْلام، اِنْقِیاد، اِذْعان، سپردگی، فرمانبرداری اور اطاعت ہے (السجستانی: غریب القرآن؛ المفردات؛ لسان العرب؛ تاج؛ الاشتقاق؛ الصحاح).

ان میں سے خالص، پاک اور بے عیب ہونے کے معنی خاص طور پر قابل غور ہیں۔ سِلْم، سِلام (بکسر سین) اور سَلِم (بفتح سین، بکسر لام) سخت پتھر کو کہتے ہیں کیونکہ وہ نرمی کی صفت سے محفوظ (سالم) ہوتا ہے اور سَلَم (بفتح سین و لام) ببول کے مانند خاردار درخت کو کہتے ہیں، جو آفات سے محفوظ و بری (سلیم) ہوتا ہے (دیکھیے لسان العرب؛ الاشتقاق؛ المفردات؛ الصحاح؛ غریب القرآن۔ لفظ اَلسَّلام میں بھی، جو اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ہے، ہر کمزوری سے پاک (خالص) ہونے کا مفہوم موجود ہے۔ روح المعانی میں لفظ اَلسّلام کی تفسیر یوں مرقوم ہے: (۱) ذُو السَّلَامَةِ مِن کُلِّ نَقْصٍ و آفَةٍ؛ (۲) هُوَ الَّذِیْ تُرْجٰی مِنْهُ السَّلَامَةُ (۲۸: ٦۳)؛ بقول ابن الأثیر: اَلسَّلَامُ اِسْمُ اللّٰه تَعَالٰی لِسَلَامَتِهٖ مِنَ الْعَیْبِ وَالنَّقْصِ (النہایة، ۲: ۱۹۲) اور بقول امام راغب: وُصِفَ بِذٰلِکَ مِن حَیْثُ لَا یَلْحَقُه الْعُیُوبُ وَالآفاتُ الَّتِیْ تَلْحَقُ الْخلقَ (المفردات، ص ۲۳۹)۔ اسی طرح سَلام بمعنی دعا ہے، کیونکہ یہ بھی آفت اور مکروہ و منکر سے پاک (خالص) کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ اسی مادّے سے اَسْلَمَ (یُسْلِمُ اِسلَامًا) لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے۔ لفظ اِسْلام میں، جو اَسْلَمَ کا مصدر ہے، وہ سب مفہوم شامل ہیں جو شروع میں بیان ہوے ہیں اور ان میں خالص ہونا یا کرنا بھی شامل ہے؛ لہٰذا اسلام کے ایک معنی ہیں: عبادت، دین اور عقیدے کو اللہ تعالٰی کے لیے خالص کرنا، نیز بمعنی اِسْتِسْلام، اِنْقِیاد، اطاعت اور فرمانبرداری: اَلاسلامُ: الدُّخولُ فی السَّلْمِ (المفردات، ص ۲۴۰)؛ اَلاِسْلَامُ وَ الاِسْتِسْلَامُ: الانقیاد (لسان العرب).

قرآن مجید میں اس مادّے کے بہت سے مشتقات انھیں لغوی معانی میں وارد ہوے ہیں، چنانچہ یہ مادّہ (بمعنی خلوص اور ظاہری و باطنی براءت از آلائش) چند آیات میں آتا ہے، مثلًا: مُسَلَّمَةٌ لَّا شِیَةَ فِیْهَا (۲ [البقرة]: ۷۱)؛ اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ (۲٦ [الشُّعَرآء]: ۸۹)؛ بمعنی صلح و امان، مثلًا فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْٓا اِلَی السَّلْمِ (۴۷ [محمد]: ۳۵)؛ وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا (۸ [الانفال]: ٦۱)؛ بمعنی اطاعت و فرمانبرداری، مثلًا: بَلْ هُمُ الْیَوْمَ مُسْتَسْلِمُوْنَ (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۲٦)؛ بمعنی سپردگی، مثلًا: اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (۲ [البقرة]: ۱۳۱).

حدیث میں آیا ہے: اَلْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِن لِّسَانِهٖ وَیَدِهٖ (البخاری، ۲: ۴، ۸۱: ۲٦؛ مسلم، ۱: ٦۵؛ ابوداؤد، ۱۵: ۲؛ الترمذی، ۳۸: ۱۲؛ النسائی، ۴٦: ۸ ببعد؛ الدارمی، ۲۰: ۴، ۸)۔ اس حدیث میں سَلِمَ کے معنی ہیں محفوظ رہے۔ حدیث میں لفظ اسلام اور اس کے مشتقات کے مزید حوالوں کے لیے دیکھیے ونسنک (A. J. Wensinck): المعجم المفہرس، بذیل مادّہ.

اسلام کے شرعی معنی: کتاب اِحْکام الحُکّام فی اُصُول الْاَحْکام میں سیف الدین ابوالحسن الآمدی (م ٦۳۱ھ/ ۱۲۳۳ء) کی مفصّل بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علماے اسلام کے نزدیک لفظ اسلام کے شرعی معنی اس کے لغوی معنوں ہی سے نکلتے ہیں اور دونوں کا باہم مضبوط تعلّق ہے۔ اہل لغت نے اسلام کی شرعی تعبیر یہ کی ہے: اَلْاِسْلَامُ مِنَ الشَّرِیْعَةِ اِظْهَارُ الْخُضُوْعِ واِظْهَارُ الشَّرِیْعَةِ وَالْتِزامُ لِمَا أَتٰی بِهِ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وَبِذٰلِکَ یُحْقَنُ الدَّمُ وَ یُسْتَدْفَعُ الْمَکْرُوْهُ (لسان العرب)، یعنی اسلام کا اصطلاحی شرعی مفہوم اظہارِ اطاعت و تسلیم، اظہارِ شریعت اور نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی سنّت سے تمسّک ہے۔ اسی سلسلے میں امام الرّازی (م ٦۰٦ھ/ ۱۲۰۹ء) نے بذیل آیت اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْاِسْلَام (۳ [آل عمران]: ۱۹) چار معنی بیان کیے ہیں: (۱) اَلْاِسْلَامُ هُوَ الدُّخُولُ فی الْاِسْلَامِ اَیْ فِی الاِنْقِیَادِ والمُتَابَعَةِ، یعنی اسلام کے معنی اطاعت و فرمانبرداری میں داخل ہو

جانا ہے؛ (۲) اَلْاِسْلَامُ مَعْنَاهُ اِخْلَاصُ الدِّیْنِ وَالْعَقِیْدَةِ... وَالْمُسْلِمُ اَیْ اَلْمُخْلِصُ لِلّٰهِ عِبَادَتَهٗ، یعنی اسلام کے معنی دین اور عقیدے کا خالص کرنا ہے...... اور مسلم سے مراد وہ شخص ہے جو اپنی عبادت کو اللہ کے لیے خالص کرتا ہے؛ (۳)؛ فِی عُرْفِ الشَّرْعِ فَالْاِسْلَامُ هُوَ الْاِیْمَانُ، یعنی عرف شرعی میں ایمان کا دوسرا نام اسلام ہے؛ (۴) اَلْاِسْلَامُ عِبَارَةٌ عَنِ الْاِنْقِیَادِ، یعنی اسلام کا مطلب فرمانبرداری اور اطاعت ہے (تفسیر کبیر، ۲: ۶۲۸، مصر ۱۳۱۰ھ؛ [نیز رک بہ ایمان].

حدیث میں اسلام کے شرعی معنوں کی تشکیل و تفصیل اس فرمان نبوی میں ہے جو مسند احمدؒ (۱: ۲۷، ۲۸) میں حضرت عمرؓ بن الخطاب سے مروی ہے: ایک دن ہم رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس بیٹھے تھے کہ ناگاہ ایک شخص نمودار ہوا، جس کے کپڑے بہت اجلے اور سفید اور بال نہایت سیاہ تھے۔ اس شخص پر سفر کا کچھ اثر معلوم نہ ہوتا تھا اور ہم میں سے کوئی اسے پہچانتا بھی نہ تھا، یہاں تک کہ وہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پاس پہنچ گیا اور اس نے اپنا زانو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زانو سے ملا دیا اور اپنی ہتھیلیاں زانوؤں پر رکھ کر عرض کرنے لگا: ''اے محمدؐ مجھے بتائیے کہ اسلام کیا ہے؟'' آپؐ نے فرمایا: ''اسلام یہ ہے کہ تُو اس امر کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں اور یہ کہ تُو نماز قائم کرے اور یہ کہ تُو زکوٰۃ دے اور یہ کہ تُو رمضان کے روزے رکھے اور یہ کہ اگر استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرے۔'' اس شخص نے کہا: ''آپ نے درست فرمایا''۔ حضرت عمرؓ نے کہا کہ ہم اس سے متعجّب ہوئے کہ یہ شخص خود ہی سوال کرتا ہے اور خود ہی اس کی تصدیق بھی کرتا ہے۔ پھر اس شخص نے پوچھا: ''آپ مجھے ایمان سے واقف کیجیے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: ''ایمان یہ ہے کہ تُو اللہ پر اور اس کے فرشتوں پر، اور اس کی کتابوں پر اور اس کے رسولوں پر اور آخرت پر اور نیک و بد تقدیر پر ایمان لے آئے''۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اس پر وہ شخص بولا: ''آپ نے سچ فرمایا''۔ پھر اس شخص نے پوچھا: ''اب مجھے احسان کے بارے میں بھی کچھ بتائیے''۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: ''احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی عبادت اس طرح کرے جیسے تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ حالت میسّر نہ ہو تو کم از کم تو یہ محسوس کرے کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے''۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے پوچھا: ''اے عمرؓ! جانتے ہو کہ وہ سائل کون تھا''؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا: ''اللہ اور اللہ کا رسول بہتر جانتا ہے''۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: ''وہ جبریلؑ تھے، اور تم لوگوں کو تمھارا دین سکھانے کے لیے آئے تھے'' (البخاری، ۶:۵۹ و ۶۰:۱ و ۸۲:۱ و ۴۷:۹۷ : ۲۸؛ مسلم، ۳۳: ۱۲۲ ببعد و ۴۳: ۱۶۸ و ۴۶: ۱۱، ۱۵؛ الترمذی، ۳۱: ۷۷ و ۳۴: ۲۱، ۲۲ و ۳۰: ۴؛ ابوداؤد، ۳۹: ۱۸؛ ابن ماجہ، مقدّمہ، ۱۰؛ الطیالسی، ۲۹۸، ۲۰۷۳؛ نیز دیکھیے المعجم المفہرس، ۲: ۵۱۸ ببعد؛ مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّۂ الاسلام والایمان.

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: بُنِیَ الْاِسْلَامُ عَلٰی خَمْسٍ: شَهَادَةِ اَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ، وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ، وَاِیْتَاءِ الزَّكٰوةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ (= اسلام پانچ چیزوں پر مبنی ہے: (۱) اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ حضرت محمدؐ اللہ کے رسول ہیں؛ (۲) صلٰوۃ قائم کرنا؛ (۳) زکٰوۃ ادا کرنا؛ (۴) حج کرنا اور (۵) رمضان کے روزے رکھنا (دیکھیے البخاری، ۲: ۲ و ۶۵: ۳۰؛ مسلم، ۱: ۱۹ - ۲۲؛ الترمذی، ۳۸: ۳؛ النسائی، ۴۷: ۱۳؛ احمد بن حنبل: المسند، ۲: ۲۶، ۹۲، ۱۴۳ و ۴: ۳۶۳)۔ انھیں پانچ امور کو ارکان اسلام [رک بآن] کہا جاتا ہے.

اسلام و ایمان کی بحث: قرآن مجید کی آیت: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ۭ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ ۭ (۴۹ [الحُجُرات]: ۱۴) = اَعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ہیں، لیکن آپ یہ کہہ دیجیے کہ تم ایمان نہیں لائے، بلکہ تمھیں یہ کہنا چاہیے کہ ہم اسلام لائے ہیں کیونکہ ابھی تک ایمان تمھارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ ایسی ہی بعض آیات سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ کیفیتوں یا حالتوں کے نام ہیں۔ اس مسئلے پر ابن حزم نے اَلْفِصَل میں، الغزالی نے احیاء میں اور الشہرستانی نے اَلْمِلَل میں تفصیل سے مختلف خیالات یکجا کر دیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) بعض کے نزدیک اسلام و ایمان میں ''تخالُف'' ہے، یعنی ان کے معنی الگ الگ ہیں جیسا کہ اوپر آیا ہے یا ان میں عموم و خصوص کا فرق ہے، یعنی اسلام کے معنی عام اقرار ہے مگر ایمان کے معنی اس عام اقرار کی قلبی تصدیق ہے؛ بقول ثعلب: اَلْاِسْلَامُ بِاللِّسَانِ وَالْاِیْمَانُ بِالْقَلْبِ (لسان العرب، ۱۵: ۱۸۶).

حضرت انسؓ سے مروی ہے: كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: اَلْاِسْلَامُ عَلَانِيَةٌ، وَالْاِيْمَانُ فِي الْقَلْبِ (المسند، بتبویب جدید، ۱: ۶۶).

(۲) اسلام و ایمان میں ''تداخُل'' ہے۔ مراد یہ ہے کہ ایمان دراصل اسلام ہی کا ایک مقام ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے پوچھا گیا: اَیُّ الْاِسْلَامِ اَفْضَلُ فَقَالَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلْاِيْمَانُ (احمد بن حنبل: المسند، بتبویب جدید، ۱: ۷۴)۔ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وفد بنی عبدالقیس کے سامنے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ایمان کی وضاحت یوں فرمائی: کلمۂ شہادت، قیام صلٰوۃ، ادائے زکٰوۃ، صوم رمضان (المسند، جدید: ۱: ۷۱، ۷۲)۔ اسی طرح حضرت جریر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ ایک بدوی کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان سکھاتے ہوئے فرمایا: تو شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمدؐ اللہ کے رسول ہیں، اور تو نماز قائم کرے، زکٰوۃ ادا کرے، اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے۔ بعینہٖ ایک پورا اور کامل مسلمان وہ ہے جس کے اعمال و جوارح سے اطاعت کا اظہار ہو اور اس پر وہ ایمان بھی رکھتا ہو۔ اَلْمُسْلِمُ التَّامُّ الْاِسْلَامِ مُظْهِرٌ لِّلطَّاعَةِ، مُؤْمِنٌ بِهَا (لسان العرب، ۱۵: ۱۸۶).

(۳) اسلام و ایمان میں ''ترادُف'' ہے، یعنی دونوں الفاظ متّحد المعنی ہیں، جیسا کہ فرمایا: فَاَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ ۚ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ

مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ۝ (۵۱ [الذّٰرِیٰت]: ۳۵، ۳۶)، نیز دیکھیے الرازی و ابن جریر بذیل تفسیر آیت: اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْاِسْلَام، (۳ [آل عمران]: ۱۹)، الطبرسی: مجمع البیان (۱: ۱۷۵، ایران ۱۳۰۴ھ) نیز دیکھیے: وَقَالَ مُوْسٰى يٰقَوْمِ اِنْ كُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوْۤا اِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِيْنَ (۱۰ [یونس]: ۸۴)۔ اس ضمن میں ذیل کے چند حوالے بھی قابل توجہ ہیں:

(الف) اسلام کے معنی اللہ تعالٰی کے اوامر و احکام کے سامنے سرتسلیم خم کرنا ہے۔ اگرچہ لغوی اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے مگر دینی لحاظ سے نہ ایمان اسلام کے بغیر پایا جاتا ہے اور نہ اسلام ایمان کے بغیر۔ دونوں ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں (الفقہ الاکبر، مع شرح ملّا علی القاریؒ، مصر ۱۹۵۶ء، ص ۸۹، ۹۰)۔

(ب) حقیقت شرعیہ کی رُو سے اسلام و ایمان مترادف و ہم معنی ہیں اور اس معنی کی رُو سے اسلام اور ایمان ایک ہیں اور اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْاِسْلَامُ سے یہی مراد ہے (ابن حجر: فتح الباری، جلد اوّل، بحث کتاب الایمان)۔

(ج) اسلام اور ایمان حکمًا جدا جدا نہیں ہیں؛ تصدیق میں دونوں متحد ہیں، البتہ مفہوم میں مختلف ہیں۔ ایمان کا مفہوم تصدیق قلب ہے اور اسلام کا مفہوم اعمال جوارح۔ شرع میں یہ نہیں ہوسکتا کہ کسی کو مومن کہیں اور مسلم نہ کہیں، یا مسلم کہیں اور مومن نہ کہیں اور وحدت سے ہماری یہی مراد ہے (القسطلّانی: اِرْشاد السّاری، جلد اوّل، بحث کتاب الایمان)۔

ان آرا میں سے آخری رائے زیادہ وقیع سمجھی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ اس پر یہ اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ ایمان اسلام کی تکمیلی حالت کا نام ہے، یعنی اس کے بغیر کسی کے اسلام کو مکمل نہیں سمجھا جاسکتا یا یہ کہ ان میں عموم خصوص ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا؛ تاہم جامع لفظ اسلام ہی ہے۔

اس سلسلے میں حضرات شیعہ کا نقطۂ نظر یہ ہے: اسلام و ایمان میں فرق یہ ہے کہ بنا بر حدیث، اسلام اقرار توحید (لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ) اور تصدیق رَسُوْل (مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ) کا نام ہے۔ اس کے بعد جان محفوظ، نکاح جائز، استحقاق میراث حاصل ہوتا ہے۔ ایمان کا مطلب ہے ہدایت اور اسلام کی صفت کا دل میں بیٹھ جانا اور عمل کا اظہار۔ ایمان اسلام سے ایک درجہ بلند ہے۔ ایمان اسلام میں شامل ہے، مگر لفظ اسلام میں ایمان لازمًا شامل نہیں۔ (منتخب الدین طریحی نجفی (م ۱۰۸۵ھ): مجمع البحرین، بذیل مادّۂ سلم، مطبوعۂ ایران، بلا تاریخ)۔ اسلام و ایمان کی مثال کعبے اور حرم کی ہے۔ ایک شخص حرم میں ہو تو کعبے میں ہونا لازم نہیں، لیکن جو شخص کعبے میں ہے وہ حرم میں بہرحال ہے (سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن، ۱: ۳۱۰، مطبوعۂ تہران، چاپ جدید: الکافی، جلد ۲)۔

احادیث میں بعض اوقات اسلام سے مراد خصائلِ اسلام بھی لی گئی ہے، مثلاً ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: اَیُّ الْاِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَ تَقْرَأُ السَّلَامَ، یعنی اسلام میں کونسی خصلت بہتر ہے؟ آپؐ نے فرمایا: تو کھانا کھلائے اور سلام کہے (البخاری)۔ ایسی احادیث میں اسلام سے مراد خصائل اسلام ہیں۔ اسلام کے مراتب میں سے ایک مرتبہ حُسنِ اسلام بھی ہے، جس کی احادیث میں ایک تعبیر یہ بھی ہے: مِنْ حُسْنِ اِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهٗ مَا لَا يَعْنِيْهِ (البخاری)۔ یہاں غیر متعلقہ اور بےکار باتوں سے اعراض کو حُسنِ اسلام قرار دیا ہے۔

اسلام ایک دین ہے: اوپر یہ موقف اختیار کیا جاچکا ہے کہ اسلام جامع لفظ ہے۔ اس کی جامعیت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اس کو دین بھی کہا گیا ہے اور دین کُل زندگی کے دستور العمل کی حیثیت سے وسیع تر مفہوم رکھتا ہے۔

دین کے لغوی معنی ہیں اِنقیاد و اخلاص، مگر استعارةً و اصطلاحًا اس سے مراد ملّت اور شریعت ہے (دیکھیے السجستانی اور مفردات، بذیل دین و شریعت)۔ قرآن مجید میں آیا ہے: اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَاللّٰهِ الْاِسْلَامُ (۳ [آل عمران]: ۱۹)۔ اسی طرح اسلام کے لیے دِيْنِ الْحَقِّ (۹ [التوبۃ]: ۳۳)، دِيْنِ اللّٰهِ (۱۱۰ [النصر]: ۲) اور الدِّيْنُ الْقَيِّمُ (۳۰ [الروم]: ۳۰) کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ ۱۰ھ میں جب دین کے کامل ہونے کی خوش خبری سنائی گئی تو اس وقت بھی اسلام کے لیے دین کا لفظ استعمال ہوا: اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا (۵ [المآئدۃ]: ۳)۔ بقول امام ابوحنیفہؒ لفظ دین کا اطلاق ایمان، اسلام اور جملہ احکام شرعیہ پر ہوتا ہے (الفقہ الاکبر، مع شرح مُلّا علی القاریؒ، ص ۹۰)۔ سید شریف جُرجانی کے نزدیک دین اللہ تعالٰی کا مقرّر کردہ دستور حیات ہے جو اصحاب عقل و فکر کو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے پیش کردہ لائحۂ عمل کو قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے (کتاب التعریفات، ص ۷۳)۔

ان سب بحثوں سے یہ واضح ہوا کہ اسلام عقیدہ و اقرار بھی ہے، عمل بھی اور مکمل ضابطۂ حیات و دستور العمل بھی، اور اس کا مجموعی نام دین ہے، جس میں (۱) عقائد، (۲) عبادات اور (۳) معاملات (انفرادی، منزلی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، عسکری، عدالتی اور بین الاقوامی) سب شامل ہیں۔ ویسے تو دین اسلام سب پیغمبروں نے پیش کیا، جس میں اتحاد باعتبار اصول دین ہے اور اختلاف باعتبار فروع کے، لیکن یہاں اسلام سے مراد وہ شریعت اور دین ہے جو حضرت محمد رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ذریعے اللہ تعالٰی نے بنی نوع انسان کے لیے بھیجا۔

اسلامی عقائد و عبادات کی روح: اسلامی عقائد و عبادات ایک طرف تعلق باللہ کو مستحکم کرنے کا وسیلہ ہیں اور دوسری طرف اسی کے توسط سے، زندگی سے نباہ کرنے اور اسے پُرمعنی بنانے کی خاطر، کردار کی تعمیر کا مقصد لیے ہوے ہیں۔ یہ کردار انفرادی زندگی میں بھی راحت و سکون کا ذریعہ بنتا ہے اور اجتماعی و معاشرتی امور میں بھی۔ غرض اسلام کا نصب العین تزکیۂ نفس، تسکینِ روح، اطمینانِ قلب، عدل گستری اور اخروی نجات ہے۔

اسلامی عقائد میں توحید [رکّ بآں] کو اساسی اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ توحید کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ایک ہے، پاک اور بے عیب ہے۔ وہی سب کا خالق، مالک اور پروردگار ہے۔ زندگی اور موت اسی کے اختیار میں ہے۔ وہی سب کا حاجت روا ہے۔ صرف وہی عبادت و استعانت کے لائق ہے۔ اس کا کوئی شریک

نہیں۔توحید ہر قسم کے خفی وجلی شرک کی نفی کرتی ہے۔عقیدۂ توحید سر بلندی اور بے خوفی پیدا کرتا ہے اور تمام مشرکانہ رسوم وعقائد کی تردید بھی (نیز رکّ بہ اللہ؛ الاسماء الحسنٰی)۔خدا کی وحدت کے حوالے سے فرد کی داخلی زندگی انتشار سے نجات پا کر نظم وضبط سے بہرہ ور ہو جاتی ہے۔توحید کا عقیدہ انسانی اخوّت کے تصوّر کو استحکام بخشتا ہے اور اس کے ذریعے نفس انسانی کو زندگی کے امکانات کے بارے میں توکّل واعتماد حاصل ہوتا ہے۔قرآن مجید میں توحید پر بڑا ہی زور دیا گیا ہے۔اللہ تعالٰی نے پیغمبروں کی بعثت ورسالت کا اوّلیں مقصد تبلیغ توحید بتایا ہے۔ہر پیغمبر نے سب سے پہلے توحید کا پیغام سنایا۔آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے تیرہ سالہ مکی زندگی میں بالخصوص توحید ہی کی تبلیغ کی۔قرآن مجید نے اللہ کے ساتھ دوسروں کو شریک کرنے کا نام شرک رکھا اور شرک کو ''ظلم عظیم'' ٹھیرایا ہے (۳۱ [لقمٰن]: ۱۳)۔اسی طرح مشرک کے تمام اعمال کو ناقابل قبول قرار دیا ہے (۶ [الانعام]: ۸۸) اور اس پر جنّت حرام کر دی ہے (۵ [المآئدۃ]: ۷۲)۔

توحید کے عقیدے کے علاوہ خدا کی دوسری جملہ صفات بھی، جو اسماے حسنٰی کے ذریعے بیان ہوئی ہیں، ذہن انسانی کے لیے سکون اور رہنمائی کا باعث ہیں۔ان میں ربّ ایک عظیم نام ہے (تفصیل کے لیے رکّ بہ الاسماء الحسنٰی)۔

رسالت کا عقیدہ بھی ایک مسلم کے لیے بنیادی درجہ رکھتا ہے۔خدا کی ہستی غیر مرئی ہے، لہٰذا اس کے احکام کی تبلیغ کے لیے کسی محسوس ذریعے کی ضرورت تھی۔یہ ذریعہ انبیا ورسل کا وجود ہے، جو وحی الٰہی کے ذریعے لوگوں کو فکری اور عملی گمراہیوں سے نکال کر صراط مستقیم پر گامزن کرتے ہیں۔یہ درست ہے کہ اسلام میں انسانی عقل وفکر کی بڑی قدر ومنزلت ہے، لیکن عقل انسانی کو علم ومعرفت کا مصدر وحید کبھی قرار نہیں دیا گیا، بلکہ اسلام کی نظر میں علم ومعرفت کا صحیح ترین سرچشمہ اور اعلٰی مصدر وحی الٰہی اور نبوت ورسالت [رکّ بآں] ہے۔صرف وحی الٰہی کے ذریعے انسان حقیقتِ توحید کو سمجھ سکتا ہے اور گناہ، شر، فساد اور دوسرے انفرادی اور اجتماعی جرائم سے آگاہی اور نجات حاصل کر سکتا ہے۔انبیاؑ کی بعثت کا مقصد انسان کی ہدایت اور اس کے لیے سعادت دارین کا حصول ہے۔وہ اس لیے تشریف لاتے ہیں کہ معاشرے میں گمراہی اور بدبختی کا خاتمہ کر دیں، لوگوں کو اللہ تعالٰی کی ذات و صفات وافعال سے آگاہ کریں، دنیا کے آغاز وانجام سے متعلق الہامی معلومات بہم پہنچائیں، نیز یہ بتائیں کہ انسان کو موت کے بعد کیا مراحل پیش آنے والے ہیں اور یہ سب مسائل ایسے ہیں کہ جن پر بحث وتمحیص کے لیے ہمارے پاس مبادیات ومقدمات موجود نہیں ہیں۔ہر پیغمبر نے خالص اللہ تعالٰی کی عبادت کی دعوت دی (۱۶ [النحل]: ۳۶)، رشد وہدایت اور دین وشریعت کے بارے میں پیغمبر اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے، وہ تو صرف احکام الٰہی کی تبلیغ کرتے ہیں (۵۳ [النجم]: ۳، ۴)۔عقیدۂ رسالت سے اللہ کی تعلیمات اور حکمتوں پر تیقّن پیدا ہوتا ہے اور محبت واطاعت رسول کا جذبہ ابھرتا ہے (دیکھیے الغزالی: احیاء علوم الدین؛ شاہ ولی اللہ: حجۃ اللّٰہ البالغۃ)۔

ملائکہ میں اعتقاد اور تقدیر خیر وشر کے ساتھ قیامت کا عقیدہ، زندگی کے لیے ایک غایت متعین کرتا ہے اور اعمال نیک کی ترغیب دیتا ہے۔اس سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے کہ زندگی عبث ہے جیسا کہ آج کل کے وجودی (Existentialists) مانتے ہیں۔

قرآن مجید میں ارشاد فرمایا: اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ (۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۵) (= کیا تم نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے تمھیں یونہیں عبث پیدا کر دیا ہے اور یہ کہ تم کو ہماری طرف لوٹایا نہیں جائے گا)۔اسلام میں زندگی کا ایک مقصد ہے اور اس مقصد کا تعلّق آخرت سے ہے۔اسلام نے اُخروی زندگی کے عقیدے کو فی الحقیقت بڑی اہمیّت دی ہے۔نیک لوگوں کے لیے جنّت اور اس کی نعمتیں ہیں اور بد لوگوں کے لیے دوزخ اور اس کا عذاب ہے۔نیک اعمال کی جزا اَور برے کاموں کی سزا کے لیے جنّت ودوزخ کا تصوّر پیش کیا گیا۔اس تصوّر کے ساتھ گناہ اور استغفار کا نظریہ بھی اسلامی خصائص میں خاص توجہ کے لائق ہے۔اسلام نے دیگر مذاہب و ادیان کے مقابلے پر اس مسئلے میں بھی ایسی راہ اعتدال اختیار کی ہے جو بڑی وزنی اور معقول ہے۔اسلام نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص گناہ کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر صدق دل سے توبہ واستغفار کرتا ہے، اپنے گناہ کی معافی کے ساتھ یہ وعدہ بھی کرتا ہے کہ میں آئندہ ایسے گناہ کا مرتکب نہیں ہوں گا تو اللہ تعالٰی اس کے گناہوں پر خط تنسیخ کھینچ دیتا ہے اور اللہ کے غفران اور رحم وکرم کا یہی تقاضا ہے۔توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا ہے اور اللہ توبہ کرنے والوں کو دوست بھی رکھتا ہے [رکّ بہ توبہ]۔

عبادات میں نماز انفرادی تزکیۂ نفس کے علاوہ اجتماعی ربط ونظم اور یک جہتی پیدا کرتی ہے اور فحشا اور منکر سے روکتی ہے [رکّ بہ صلٰوۃ]۔زکٰوۃ دولت میں پاکیزگی پیدا کرتی ہے، دوسروں کی ضرورتوں کا احساس دلا کر انھیں پورا کرنے کے جذبے کو ابھارتی ہے اور معاشرے میں باہمی ہمدردی اور تعاون کا مؤثر ذریعہ ہے۔[رکّ بہ زکٰوۃ]۔روزہ ضبط نفس کا ذریعہ ہے اور حج ملّت کا بین الاقوامی اجتماع اور روایات ملّی کی یاد کو تازہ کرانے کا ذریعہ [رکّ بہ صوم؛ حج]۔اسلامی عبادات کا مقصد تزکیہ وتطہیر اور محاسبۂ نفس ہے، جس کے ذریعے انسان اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں تقوٰی، طہارت اور توازن پیدا کرتا رہتا ہے۔تقوٰی کو قرآن مجید میں خیر الزّاد کہا گیا ہے۔تقوٰی کا مطلب ہے جزئیات تک ان چیزوں سے بچنا جو خدا کو ناپسند ہیں اور اللہ تعالٰی کو سپر بنانا۔

مستشرقین کا یہ خیال صحیح نہیں کہ اسلام خوف کا مذہب ہے۔واقعہ یہ ہے کہ اسلام میں خوف کے ساتھ ساتھ رحمت ومحبت کا عنصر غالب ہے، چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالٰی کی رحمت کا ذکر بکثرت آیا ہے، ایک دو مقامات تو خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں، مثلاً اپنی جانوں پر ظلم کرنے والوں کو مخاطب کرکے فرمایا: لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ (۳۹ [الزمر]: ۵۳) = تم اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو۔ایک جگہ یہ فرمایا کہ اللہ کی رحمت ہر چیز کو محیط ہے: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً ... الآیۃ

(۴۰[المؤمن]: ۷)۔ دوسری جگہ فرمایا: رَحۡمَتِیۡ وَسِعَتۡ کُلَّ شَیۡءٍ (۷[الاعراف]: ۱۵۶)، یعنی میری رحمت ہر چیز کو شامل و محیط ہے۔ علاوہ ازیں رحیم، رحمٰن اور ارحم الرّاحمین (سب سے زیادہ رحم کرنے والا) ایسے الفاظ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے اکثر و بیشتر استعمال ہوے ہیں۔ حدیث میں آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے لیے ماں سے بھی زیادہ شفیق و رحیم ہے۔ اگر خوف ہے بھی تو اس قسم کا جو محبت سے پیدا ہوتا ہے اور محبت کی حفاظت کرتا ہے۔

اسلام میں دین چونکہ کلّی حقیقت ہے اس لیے آداب اور اخلاق بھی دین کا حصّہ ہیں۔ مسلمانوں کی کُل زندگی اگر دینی اصولوں کے تابع ہے تو عبادت ہے اور اس لحاظ سے اخلاقیات کی پاسداری بھی عبادتوں میں شامل ہے (دیکھیے الغزالی: کیمیاے سعادت؛ ابن مسکویہ: الفوز الاصغر)۔

اسلامی اخلاق: اسلام میں یوں تو ہر اچھا عمل عبادت ہے، تاہم امور و افعال کا ایک سلسلہ ایسا بھی ہے جو اصطلاحًا عبادات اور معاملات کے مابین ہے۔ امور کا یہ سلسلہ نہ تو عبادات کی طرح محض داخلی ہے اور نہ معاملات کی طرح تنفیذی اور خارجی۔ یہ وہ افعال و عادات ہیں جن میں قانون کا جبر نہیں بلکہ ان کا صدور برضا و رغبت ہوتا ہے۔ اگر قلب انسانی روحانی طور پر صحت مند ہے تو یہ افعال حسین اور خوشگوار ہوں گے، اگر برعکس تو بالعکس۔ حدیث میں ہے: اِنَّ فِی الۡجَسَدِ مُضۡغَةً اِذَا صَلُحَت، صَلُحَ الۡجَسَدُ کُلُّهٗ وَ اِذَا فَسَدَتۡ، فَسَدَ الۡجَسَدُ کُلُّهٗ، اَلَا وَهِیَ الۡقَلۡبُ (البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینہ) = جسم انسانی میں ایک (گوشت کا) ٹکڑا ہے، وہ اگر صحیح حالت میں ہے تو تمام جسم صحیح حالت میں ہوگا اور اگر وہ بگڑ جائے تو سارا جسم بگڑ جائے گا اور یہ ہے دل۔ وجدان صحیح سے اچھائی یا برائی دونوں کا پتا چل جاتا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: اَلۡبِرُّ مَا اطۡمَئَنَّ اِلَیۡهِ الۡقَلۡبُ وَ اطۡمَئَنَّتۡ اِلَیۡهِ النَّفۡسُ، وَالۡاِثۡمُ مَا حَاکَ فِی الۡقَلۡبِ وَ تَرَدَّدَ فِی النَّفۡسِ = بھلائی وہ ہے جس سے قلب مطمئن ہوں اور بدی وہ ہے جس سے دل میں کھٹکا ہو اور نفس متردّد ہو (احمد: المسند ۴: ۲۲۸)۔ ایک موقع پر مومن کامل کی علامت بیان کرتے ہوے آپؐ نے ارشاد فرمایا: اِذَا سَرَّتۡکَ حَسَنَتُکَ وَسَاءَتۡکَ سَیِّئَتُکَ فَاَنۡتَ مُؤۡمِنٌ (احمد: المسند، ۵: ۲۵۱)۔ یعنی جب تجھے اپنی نیکی پر خوشی ہو اور اپنی بدی پر ناگواری محسوس ہو تو تو مومن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اخلاق عادات کے ظاہری حسن کا نام نہیں بلکہ یہ اندرونی پاکیزگی اور باطنی صورت انسانی کے اوصاف و معانی کا نام ہے، اس کا معیار وجدانِ صحیح اور ضمیر ہے، غرض کہ ان کی حقیقت داخلی، وجدانی اور روحانی ہے، اگرچہ ان کا صدور خارجی ہے، ان افعال سے دوسرے افراد متاثر ہوتے ہیں اور ان سے معاشرتی زندگی میں ایک طرح کا حسن پیدا ہوتا ہے یہ اسلامی تصور اخلاق کا سنگ بنیاد ہے، خلق کے مفہوم میں دین، طبیعت اور عادات تینوں شامل ہیں (لسان)۔

اسلامی اخلاق کے مآخذ دو ہیں: (۱) قرآن مجید اور (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوۂ حسنہ اور آپؐ کا خُلق عظیم۔ قرآن مجید میں آیا ہے: وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیۡمٍ (۶۸[القلم]: ۴)، نیز فرمایا: لَقَدۡ کَانَ لَکُمۡ فِیۡ رَسُوۡلِ اللّٰهِ اُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ (۳۳[الاحزاب]: ۲۱)۔ قرآن مجید کی سورۃ المؤمنون کی ابتدائی آیات (۲۳: ۱-۱۱) میں بندۂ مومن کے اوصاف میں اخلاق حسنہ کو بھی شامل کیا گیا ہے، سورۃ البقرۃ (۲: ۱۷۷) اور سورۃ الفرقان (۲۵: ۶۳-۷۵) میں بھی عباد الرحمٰن کے اوصاف کا ذکر ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم مکارم اخلاق کا سب سے بڑا نمونہ بھی تھے اور اعلٰی اخلاق کے عظیم معلّم بھی۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: هُوَ الَّذِیۡ بَعَثَ فِی الۡاُمِّیّٖنَ رَسُوۡلًا مِّنۡهُمۡ یَتۡلُوۡا عَلَیۡهِمۡ اٰیٰتِهٖ وَ یُزَکِّیۡهِمۡ وَ یُعَلِّمُهُمُ الۡکِتٰبَ وَالۡحِکۡمَةَ وَاِنۡ کَانُوۡا مِنۡ قَبۡلُ لَفِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنٍ (۶۲[الجمعۃ]: ۲)، اس آیت میں یُزَکِّیۡهِمۡ اور الۡحِکۡمَة کے الفاظ سے تزکیۂ نفس اور اخلاق و سنت نبوی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ آپؐ کی ذات میں جو صفات اخلاق جمع تھیں وہ انسانیت کے اعلٰی معیار کا مظہر تھیں (ان کے لیے دیکھیے الترمذی: الشمائل و بہ امداد مفتاح کنوز السنۃ، مادۂ ادب)۔ اس عملی نمونے کے علاوہ آپؐ نے جو کچھ عمومی خلق حسن اور اخلاق کے خصوصی اجزا کے بارے میں فرمایا اس کا اجمال یہ ہے: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے دریافت کیا: اَیُّ الۡاِیۡمَانِ اَفۡضَلُ؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: خُلُقٌ حَسَنٌ (احمد: المسند، ۴: ۳۸۵)، ابوداؤد میں ہے: مَامِنۡ شَیۡءٍ اَثۡقَلُ فِی الۡمِیۡزَانِ مِنۡ حُسۡنِ الۡخُلُقِ (السنن، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصد یہ بیان فرمایا ہے کہ میں حسن اخلاق کو کمال تک پہنچانے کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ بُعِثۡتُ لِاُتَمِّمَ حُسۡنَ الۡاَخۡلَاقِ (الموطأ، کتاب الجامع، باب ماجاء فی حسن الخلق؛ نیز احمد: المسند، ۲: ۳۸۱)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم لوگوں کو مکارم اخلاق کا حکم دیا کرتے تھے (البخاری، کتاب الادب، باب حسن الخلق)۔ آپؐ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ بہترین انسان وہ ہے جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں: خِیَارُکُمۡ اَحۡسَنُکُمۡ اَخۡلَاقًا (حوالۂ مذکور) ایک اور جگہ آپؐ نے اخلاق کو ذاتی فضائل و شرافت سے تعبیر کیا ہے: حَسَبُهٗ خُلُقُهٗ (المسند، ۲: ۳۶۵)۔ ایک حدیث کے مطابق تکمیل ایمان کے لیے حسن خلق کو معیار قرار دیا: اَکۡمَلُ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ اِیۡمَانًا اَحۡسَنُهُمۡ خُلُقًا (ابوداؤد: السنن، کتاب السنۃ، باب ۱۶) اور دوسری حدیث میں حسن خلق کو صوم و صلوٰۃ جتنا مرتبہ عطا کر دیا: اِنَّ الۡمُؤۡمِنَ لَیُدۡرِکُ بِحُسۡنِ خُلُقِهٖ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الۡقَائِمِ (ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی حسن الخلق)۔ اسلامی اخلاق میں متعدّد صفات پر خاص زور دیا گیا ہے اور قرآن و حدیث میں بعض اہم اخلاقی خصائل کی غیر معمولی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ قرآن مجید کی یہ آیت لائق ذکر ہے: وَاعۡبُدُوۡا رَبَّکُمۡ وَافۡعَلُوا الۡخَیۡرَ لَعَلَّکُمۡ تُفۡلِحُوۡنَ (۲۲[الحج]: ۷۷)۔ یہاں خیر میں انفرادی حسن خلق بھی شامل ہے اور انسانوں کے ساتھ وہ نیکیاں بھی جو معاشرتی اخلاق کا حصّہ ہیں۔

قرآن مجید میں صفت عدل و انصاف کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ عدل کے معنی ہیں، توازن، مساوات، انصاف، ظلم سے اجتناب، ہر کسی کو اس کا جائز حق دینا،

اس میں کسی طرح کی جانب داری نہ کرنا اور افراط و تفریط سے بچنا۔ توازن کی یہ صفت کردار میں بھی حسن اور عظمت پیدا کرتی ہے۔ اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ قرآن مجید میں دشمن کے بارے میں بھی عدل کا حکم دیا گیا ہے: وَلَا یَجۡرِمَنَّکُمۡ شَنَاٰنُ قَوۡمٍ عَلٰۤی اَلَّا تَعۡدِلُوۡا ؕ اِعۡدِلُوۡا ۟ قف (۵ [المآئدۃ]: ۸) عدل کے علاوہ صبر و شکر بھی اہم ہیں۔ قرآن مجید میں صبر و شکر کی بکثرت تلقین فرمائی گئی ہے، مصائب اور ناموافق حالات میں صابر رہنا اور اللہ کے انعامات کا شکر ادا کرنا اعلٰی اخلاق کا حصّہ ہے۔ انسان چونکہ بالطبع کمزور اور بیقرار پیدا کیا گیا ہے (اِنَّ الۡاِنۡسَانَ خُلِقَ ھَلُوۡعًا ۙ اِذَا مَسَّہُ الشَّرُّ جَزُوۡعًا (۷۰ [المعارج]: ۱۹، ۲۰) اس لیے ایک مومن کا صحیح کردار یہ ہے کہ ہر حال میں نظر خدا پر رکھے۔ یہ استقامت، صبر و شکر کی ریاضت سے حاصل ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ایثار، رحم، ہمدردی، صلۂ رحمی، وقارِ نفس اور احترامِ آدمیت پر بھی زور دیا گیا ہے۔ اسلام میں ایفاے عہد دینی فرائض میں خاص اہمیّت رکھتا ہے: (اَوۡفُوۡا بِالۡعُقُوۡدِ (۵ [المآئدۃ]: ۱) یعنی عہد و پیمان پورے کرو۔ چنانچہ نیک مومن کی ایک صفت یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ اپنے عہد و پیمان کو پورا کرتا ہے: وَالۡمُوۡفُوۡنَ بِعَہۡدِہِمۡ اِذَا عٰہَدُوۡا (۲ [البقرۃ]: ۱۷۷)۔ کیونکہ اس ایفاے عہد پر تمام معاشرے کی ساکھ اور معاملات انسانی کی کامل تنظیم موقوف ہے۔ حدیث میں آیا ہے: لَا دِیۡنَ لِمَنۡ لَّا عَہۡدَ لَہٗ (احمد: المسند، ۳: ۱۳۵) جو ایفاے عہد نہیں کرتا وہ دین سے بھی بیگانہ ہے۔ (اسلامی اخلاق کے دوسرے اجزا کے لیے دیکھیے الترمذی: الشمائل و دیگر کتب حدیث بہ امداد مفتاح کنوز السنۃ)۔

ان بنیادی اخلاقی صفات کی اساس پر، مسلمانوں میں علم اخلاق کی بنیاد پڑی، جس میں رفتہ رفتہ بعض دوسرے عناصر بھی شامل ہوتے گئے۔ ان میں زُہد کا ایک خاص تصوّر بھی دَر آیا۔ اسی طرح مسکنت اور تذلّل بھی اصل اسلامی اخلاق میں موجود نہ تھا۔ پھر یونانی اخلاقیات کے ترجموں کے ذریعے، یونانی فکر کے عناصر بھی شامل ہوے [رک بہ ذیل مادّۂ اخلاق]۔ اسی طرح عجمی و ہندی عناصر (مسلمانوں کے علم الاخلاق کے لیے ملاحظہ ہو الغزالی: کیمیاے سعادت: ابن مسکویہ: الفوز الاصغر؛ نصیر الدین طوسی: اخلاق ناصری؛ دوّانی: اخلاق جلالی؛ زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی، (اردو ترجمہ از نور الحسن خاں)۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اسلام میں اخلاق کا تصور اصلاً روحانی اور دینی ہے مگر اس کا دائرہ عملی اور عمرانی بھی ہے۔ اس کا سرچشمہ نیکی کی فطری صلاحیت ہے لیکن اس کی ترقّی صحیح تعلیم، تزکیۂ نفس اور نیکی کی عملی مشق پر منحصر ہے، اسلامی اخلاق کا مطمحِ نظر فرد کی ذاتی تسکین ہی نہیں بلکہ اس کا ایک معاشرتی پہلو بھی ہے۔ عدل اور نیکی سے معاشرے کی زندگی خوش گوار ہو جاتی ہے اور فرد بھی اس سے راحت و سکون پا کر رضاے الٰہی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور یہی مومن کی زندگی کی کلی غایت ہے۔ (الطاعۃ لامر اللہ والشفقۃ علی خلق اللہ)۔

اسلامی قانون: اسلامی قانون کے سرچشمے الہامی ہیں، لیکن ان کی روح انسانی، عقلی، عملی اور تمدنی ہے (دیکھیے سر عبد الرحیم: *Muhammadan Jurispru-dence*، ص ۵۴ بعد)۔ اس کا نصب العین بندوں پر اقتدار و حکمرانی نہیں بلکہ خدا کے بندوں کی خیر خواہی ہے، یہ کسی قسم کے جبر پر مبنی نہیں بلکہ اس کی نوعیت مصلحانہ ہے۔ اسلامی قانون میں تعزیر ہے لیکن اس سے پہلے خود اپنی اصلاح اور احتسابِ نفس کے کئی مراحل ہیں۔ اسی لیے قانون کے ضمن میں تقوٰی، تزکیۂ نفس اور توبہ پر بڑا زور دیا گیا ہے۔

اسلامی قانون میں فرد کا وقارِ نفس اور احترامِ آدمیت ہر حال میں ملحوظ ہے۔ اسلامی قانون کے تین بڑے مقاصد ہیں: (۱) خدا کی بادشاہت اور حاکمیت کا نفاذ قرآن و سنت کی روشنی میں (اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰہِ ؕ (۶ [الانعام]: ۵۷)؛ (۲) حقوق اللہ کے ساتھ ساتھ حقوق العباد کا قیام بذریعۂ اولی الامر؛ (۳) اعلٰی معاشرتی زندگی کی تنظیم کے علاوہ نفوس کی پاکیزگی کی خاطر صفات عدل و خیر کی حفاظت۔ اسلامی قانون کسی فرد یا فریق کے لیے استحصال کا ذریعہ نہیں بلکہ انسانی معاشرے میں اخوت، مساوات اور عدل و انصاف کی صفات پیدا کرتا ہے۔

اسلامی قانون کے بنیادی اصول کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ملتی ہے۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی قانون کی تشکیل چار مراحل میں ہوئی۔ پہلا دَور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ہجرت سے شروع ہوتا ہے اور آپؐ کی وفات پر ختم ہوتا ہے، مدینے کی دس سالہ زندگی میں، قرآن مجید کے ذریعے دین کی تکمیل ہوئی۔ انھیں قوانین الٰہیہ پر آگے کی فقہی تفریعات کی اساس رکھی گئی۔

دوسرا دَور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی وفات سے لے کر خلافت راشدہ کے اختتام تک ہے، یہ خلفا اور صحابہ کی تشریحات کا دور ہے۔ تیسرے دور میں اہل السنۃ کے مذاہب اربعہ کی باقاعدہ بنیاد پڑی۔ چوتھے دور میں فقہا نے اپنے اپنے ائمّہ کے مسلک خاص کی تشریح و تعبیر کی طرف توجہ کی۔ بعد کے دو ادوار میں سے علامہ خضری کے قول کے مطابق، ایک میں تو مسائل کی تحقیق کے لیے جدل و مناظرہ کی گرم بازاری ہوئی اور دوسرے میں تحقیق و اجتہاد کے بجاے تقلید ہی کو اصولِ کار قرار دیا گیا۔ اور یہ دور آج تک قائم ہے (الخضری: تاریخ فقہ اسلامی، اردو ترجمہ، از عبد السلام ندوی، ص ۲)۔

اسلامی قانون کی تشکیل میں، جیسا کہ قرآن مجید سے ظاہر ہوتا ہے، تین بنیادی اصول مدّنظر ہیں:

۱۔ عدم حرج، یعنی تنگی کو دور کرنا، سختی اور تشدّد کے بجاے آسانی پیدا کرنا۔

۲۔ قلّتِ تکلیف، یعنی احکام کی وہ صورت جس پر آسانی سے عمل ہو جائے۔

۳۔ تدریج، یعنی جو عادتیں راسخ ہو چکی تھیں انھیں دور کرنے میں تدریج سے کام لینا۔

اسلامی قانون کا حقیقی ماخذ قرآن مجید ہے، اور اس کے ساتھ دوسرا ماخذ سنّت نبوی ہے، یعنی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے وقتاً فوقتاً جو تعبیر و توجیہ کی یا اپنے عمل سے کسی حکم کی صورت متعیّن فرمائی (= احادیث رک بہ سنّت و حدیث)، وہ بھی ایک اہم ماخذ ہے، تیسرا ماخذ قیاس [رک بآن] ہے یعنی قرآن و حدیث کی روشنی میں،

فقہا نے اپنے زمانے کے خاص مسائل پر بذریعۂ قیاس جو فیصلے صادر کیے وہ بھی قابل لحاظ ہیں اور چوتھا ماخذ اجماع [رکّ بآن] ہے یعنی کسی مسئلے میں کسی زمانے کے جملہ یا اکثر علما کا اتفاق رائے، مگر یہ بھی دراصل قابل اعتبار تب ہوگا جب کہ قرآن وحدیث سے ٹکراؤ نہ ہو بلکہ فیصلہ ان کی روح اور منشا کے مطابق ہو (دیکھیے سرعبدالرّحیم: کتاب مذکور)، یہ آخری دو اصول اس لیے ہیں کہ ہر زمانے میں صورت حال بدلتی رہتی ہے اور ان تبدیلیوں کے بارے میں شرعی فیصلوں کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا قرآن وسنّت کی روشنی اور راہنمائی میں، نئے فیصلوں کے لیے دروازہ کھلا رکھا گیا ہے، اسلام چونکہ ہر زمانے کے لیے ہے اس لیے ہر زمانے کے احوال کے بارے میں شرعی فیصلوں کی ضرورت ظاہر ہے (دیکھیے اقبال: تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ: باب الاجتہاد فی الاسلام).

علامہ الخضری نے اپنی کتاب میں ہر دَور کے بڑے بڑے فقہا کی فہرست پیش کی ہے اور اس میں اہل السنّت اور شیعی مسلک کے ائمۂ کبار کے نام درج کیے ہیں۔ اہل السنّت میں فقہا صحابہ کرامؓ کے بعد امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور شیعی مسلک میں حضرت علیؓ کے بعد امام ابوجعفر محمد باقرؒ اور ان کے صاحبزادے امام جعفر صادقؒ اور دوسرے ائمہ و مجتہدین کے نام آتے ہیں (دیکھیے الخضری، بہ امداد فہرست۔ نیز تفصیل کے لیے دیکھیے بذیل مادّۂ فقہ۔ اسلامی قانون کا دوسرے اہم عالمی قوانین سے مقابلے کے لیے دیکھیے مادّۂ قانون وشریعت).

اسلام کا تصور معاشرت:

قرآن مجید میں آیا ہے: یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِیْرًا وَّ نِسَآءً ۚ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِیْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَ الْاَرْحَامَ (۴ [النّسآء]: ۱)۔ اس آیت سے دو اصول نکلتے ہیں: (۱) تمام انسان نفس واحدہ سے پیدا ہوے، لہٰذا برابر ہیں؛ (۲) اس اخوّت کا قیام و دوام تعلّق باللہ پر منحصر ہے۔ اسلامی معاشرہ انھیں دو اصولوں پر قائم ہے۔ یعنی تمام نسلِ انسانی کی بنیادی اخوّت اور اس کے لیے روحانی حوالے کی ضرورت۔ سورۃ الفاتحہ کا آغاز، اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ سے ہوتا ہے۔ سابقہ آیت اور اس میں بھی خدا کو اس کی صفت ربّ سے یاد کیا گیا ہے اور ربوبیت کا دائرہ محدود نہیں رکھا گیا بلکہ پہلی آیت میں اس کو النّاس سے متعلّق رکھا گیا ہے اور دوسری آیت میں الْعٰلَمِیْنَ سے وابستہ کیا گیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کا معاشرتی نصب العین یہ ہے کہ زندگی کی ضرورتوں اور کفالتوں میں جملہ نوع انسانی ایک برادری کے مانند ہے، اور اس خاص دائرے میں زندہ رہنے اور پھلنے پھولنے کا حق سب کو حاصل ہے، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے خود توحید کا عقیدہ بھی نسل انسانی کی شیرازہ بندی کو مستحکم کرتا ہے، حدیث میں آیا ہے: اَلْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِیَالُ اللّٰهِ (ابو یعلٰی والبزار).

نسل انسانی کی وحدت کے اس استحکام کے لیے روحانی دعوت کو خاص اہمیت دی گئی ہے کیونکہ صرف مادی وسائل کے ذریعے جو شیرازہ بندی ہوتی ہے وہ یقینی نہیں ہو سکتی، اس لیے روحانی عقیدوں کے ذریعے وحدت وتنظیم پر زور دیا گیا ہے۔ یہ کام انبیاے کرامؑ کرتے رہے اور اس سلسلے کی آخری دعوت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی تھی۔ اسلامی معاشرے کی ابتدا مدینے میں ہوئی۔ جس میں انصار و مہاجرین اور اہل کتاب کو ایک تنظیم کی شکل دی گئی۔ اس سے اس عظیم معاشرے کی تاسیس ہوئی جو دنیا بھر میں مندرجۂ ذیل خصائص کے لیے امتیاز رکھتا ہے:

(۱) مساوات: رنگ، نسل، قبیلہ اور ذات پات کو ترک کر کے تقوٰی کو فضیلت کا معیار قرار دیا گیا ہے.

(۲) بنیادی انسانی ضرورتوں میں سب کے ساتھ برابری کا سلوک.

(۳) انسانی حاکمیت کی جگہ خدا کی حاکمیت قائم کر کے سب انسانوں کے لیے عدل وانصاف کی سہولت مہیا کرنا.

اسلام نے مذہبی رواداری اور آزادیٔ ضمیر کا اعلان کیا، دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کے تحفظ کا یقین دلایا، ایفاے عہد کو لازمی قرار دیا، اور معاشرتی زندگی کی ایسی تنظیم کی جو افراط وتفریط سے محفوظ ہے۔ اسلامی معاشرہ رنگ ونسل اور علاقے کے تعصّبات سے بالا ہے۔ اسلام میں ذات پات کی کوئی تمیز نہیں، چنانچہ گورے کو کالے پر یا عربی کو عجمی پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ اور نہ قبائل وشعوب کی بنا پر کسی کو کسی پر برتری ہے بلکہ اللہ تعالٰی کے نزدیک صرف تقوٰی ہی باعث فضیلت ہے: اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ (۴۹ [الحجرات]: ۱۳)۔ قرآن مجید میں آیا ہے قبائل وشعوب تو محض تعارف کے لیے ہیں (حوالۂ مذکور)۔ یٰٓاَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ (۴ [النسآء]: ۱)۔ اے لوگو! اپنے ربّ سے ڈرو جس نے تمھیں ایک وجود سے پیدا کیا۔ اس آیت سے نسل انسانی کی وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اسلام نے داخلی طور پر جذبۂ اخوّتِ اسلامی پر بڑا زور دیا ہے تاکہ صالح معاشرے کے قیام واستحکام میں مدد ملے۔ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْكُمْ وَ اتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ (۴۹ [الحجرات]: ۱۰) (= تمام مومن بھائی ہیں، ان کے مابین صلح ومصالحت کی کوشش کرو، اللہ سے ڈرتے رہو تاکہ تم پر رحم ہو)۔ اسی طرح ارشاد ہے: فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَ اَصْلِحُوْا ذَاتَ بَیْنِكُمْ (۸ [الانفال]: ۱) = اللہ سے ڈرو اور آپس میں صلح کرو [نیز دیکھیے خطبۂ حجۃ الوداع].

اخوّت کی یہ روح معاشرے کے تمام اعمال ومظاہر میں منعکس ہے۔ اسی سے وہ مساوات پیدا ہوئی جس کی نظیر دنیا میں نہیں ملتی۔ اس کی نمایاں مثال منجملہ دیگر امور کے حجّ میں ملتی ہے، چنانچہ اس موقع پر مختلف اقوام اور مختلف افراد کی شخصی حیثیت کالعدم ہو جاتی ہے۔ شام کا ایک امیر جبَلہ بن الایہم غسّانی، جس نے حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں اسلام قبول کر لیا تھا، ایک بار حجّ کے دوران میں کعبے کا طواف کر رہا تھا کہ اچانک اس کی چادر کے گوشے پر ایک بدوی کا پاؤں جا پڑا۔ جبَلہ نے طیش میں آ کر اس بدوی کے ایک تھپڑ مارا۔ اس بدوی نے یہ معاملہ

حضرت عمر فاروقؓ کے روبرو پیش کیا۔ انھوں نے فیصلہ دیا کہ جواباً وہ بدوی بھی امیر جبلہ کے ایک تھپڑ مارے۔ اس پر جبلہ نے پندارِ امارت میں کہا کہ ہم تو وہ ہیں کہ اگر کوئی شخص ہم سے گستاخی کے ساتھ پیش آئے تو وہ قتل کا سزاوار ٹھیرتا ہے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب نے فرمایا: جاہلیت میں ایسا تھا، مگر اسلام نے شاہ و گدا اور پست و بلند کو ایک کر دیا ہے۔ جبلہ نے کہا: اگر اسلام ایسا مذہب ہے جس میں اعلٰی و ادنٰی کا امتیاز نہیں تو میں اس سے باز آتا ہوں۔ مگر حضرت عمرؓ نے اس کی کوئی پروا نہ کی (قب شبلی: الفاروق، ج ۲).

احترامِ آدمیت اسلامی معاشرے کا دوسرا اہم اصول ہے۔ ارشاد باری تعالٰی ہے: وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ وَ حَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنٰهُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ وَ فَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا (۱۷[بنی اسرآئیل]: ۷۰) = ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی اور انھیں خشکی اور تری میں سواریاں عطا کیں اور انھیں پاکیزہ چیزوں سے رزق دیا اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فوقیت بخشی۔ اسلام نے انسان کی بہ حیثیت انسان عزت و حرمت تسلیم کرائی ہے۔ ماں، باپ، بیوی وغیرہ افراد خاندان کو جذباتی اور انسانی بنیادوں پر اہم مرتبہ دیا۔ مرد کو جہاد زندگی کا نقیب قرار دیا اور عورت کو مرد کا مونس قرار دے کر اسے باوقار حیثیت دی، غلام کو آزادی کی بشارت دی، مسکین کی دل داری کی، مسافر کی حفاظت و مہمانداری کی کفالت کی، یتیم کو عزّت کا مقام بخشا، ہمسائے کے ساتھ ہمدردی پیدا کی، بیوہ کو باعزت زندگی کا پورا حق دیا.

احترامِ انسانیت کے سلسلے میں قابل ذکر امر یہ ہے کہ اسلام نے غلامی کے مسئلے کو بھی نہایت خوش اسلوبی سے حل کیا۔ اور اس رسم قبیح کو جو دنیا میں راسخ تھی بڑی حکمت سے مٹایا۔ اسلام نے غلاموں (''موالی'') کو اپنے آزاد آقاؤں کے برابر کر دیا۔ آزاد مسلم آقاؤں نے بھی ان کے ساتھ کسی قسم کا فرق روا نہ رکھا۔ وہ اپنے ''موالی'' کو ایک ہی دستر خوان پر ساتھ بٹھا کر کھانا کھلاتے تھے۔ اسلام نے موالی کو قعرِ مذلّت سے نکال کر بامِ عزّت تک پہنچنے کے مواقع عطا کیے اور ان کے ذہن سے احساس کمتری کو دور کیا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے غلاموں اور لونڈیوں کو معاشرے میں بڑا شریفانہ اور باعزت مقام دلایا، ہجرت کے بعد مدینے میں تشریف لا کر اخوّت کی بنیاد رکھی تو اپنے چچا حضرت حمزہؓ کو اپنے خادم اور آزاد کردہ غلام حضرت زیدؓ کا بھائی ٹھیرایا، حضرت خالد بن رُوَیحَۃ الخَثعَمیؓ کو حضرت بلال حبشیؓ کا اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خارجہ بن زیدؓ کا۔ فتح مکہ کے بعد کعبے کی چھت پر چڑھ کر اذان دینے کا شرف بھی حضرت بلال حبشیؓ کے حِصّے میں آیا اور جب سرداران قریش کو یہ بات ناگوار گزری تو اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ والی آیت (۴۹[الحجرات]: ۱۳) نازل فرما کر مساوات کا درس دیا اور وضاحت کر دی کہ بزرگی اور عزّت کا معیار خاندان نہیں بلکہ تقوٰی اور ذاتی نیکی ہے۔ آپؐ نے ایک مشہور حدیث میں حکم فرمایا: تمھارے بھائی ہی تمھارے خادم ہیں، اللہ تعالٰی نے انھیں تمہارا دستِ نگر بنایا ہے، جس شخص کے قبضے میں اس کا بھائی ہو، اسے چاہیے کہ وہ اسے وہی کھلائے جو خود کھاتا ہے اور وہی پہنائے جو خود پہنتا ہے، ان پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالو، اگر ایسا بوجھ ڈالو بھی تو پھر ان کی اعانت کرو۔ تم میں سے کوئی شخص یہ نہ کہے کہ میرا غلام یا میری لونڈی، بلکہ لڑکے یا لڑکی کہہ کر پکارو (دیکھیے صبحی الصالح: النظم الاسلامیۃ، ۴۶۸ ببعد)، چنانچہ اسلام کی بدولت ''موالی'' بھی بڑے بڑے عہدوں پر فائز ہوے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے چند موالی کو قاہرہ میں قاضی مقرّر کیا (المقریزی: الخطط، ۲: ۳۳۲)۔ ہندوستان میں خاندان غلاماں [رک بآں] اور مصر میں ممالیک [رک بآں] کی سلطنت موالی کے اہم مرتبے کی نمایاں مثالیں ہیں.

اسلام نے غلاموں کو آزاد کرنے کے فضائل پر زور دیا ہے اور ان کے ساتھ احسان اور نیک سلوک کرنے کی تاکید کی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ زکٰوۃ کی آمدنی کی ایک خاص مدّ کو اسی طبقے کے لیے نامزد کیا ہے تاکہ یہ رقم غلاموں کو آزادی دلانے پر صرف کی جائے۔ اور چونکہ عام طور سے کسی غلام کو آزاد کرنے کی پوری قیمت یا اس کی آزادی کا زرِ فدیہ ادا کرنا ہر شخص برداشت نہیں کر سکتا اس لیے زکٰوۃ کی مجموعی رقم سے اجتماعی طور پر اس فرض کو ادا کرنے کی صورت تجویز کی گئی ہے۔ اسلام نے غلاموں کے حقوق کی رعایت پر اس قدر زور دیا ہے اور ایسے احکام و قوانین نافذ کیے ہیں کہ غلامی غلامی نہ رہی بلکہ معاشرے کا ایک مساویانہ عنصر بن گئی.

یہی نہیں بلکہ اسلام نے غیر مسلم قوموں کے ساتھ بھی نیک سلوک کرنے کا حکم دیا اور ان کے حقوق کی حفاظت کی۔ یعنی ان کی جان، مال اور دین کی حفاظت کا ذمّہ لیا۔ مثال کے طور پر حضرت عمرؓ بن الخطاب نے اپنے دورِ خلافت میں بیت المقدس کے عیسائیوں کو از روے معاہدہ جو حقوق دیے ان کی تفصیل یہ ہے: ''یہ وہ امان ہے جو اللہ کے بندے امیر المؤمنین عمرؓ نے اہلِ ایلیا کو دی۔ یہ امان جان، مال، گرجا، صلیب، تندرست، بیمار اور ان کے تمام اہلِ مذہب کے لیے ہے، اس لیے ان کے معبدوں میں سکونت اختیار کی جائے گی اور نہ وہ منہدم کیے جائیں گے۔ نہ ان کے احاطے کو نقصان پہنچایا جائے گا (یعنی کمی نہ کی جائے گی)، نہ ان کی صلیبوں اور ان کے مال میں کچھ تخفیف کی جائے گی۔ مذہب کے بارے میں ان پر کوئی جبر نہ کیا جائے گا'' (الطّبری، ۱: ۲۶۵۸؛ البلاذری، ص ۱۴۵)۔ یہ حقوق صرف اہلِ ایلیا ہی کے لیے مخصوص نہ تھے بلکہ تمام مفتوحہ اقوام کو دیے گئے اور دیے جاتے رہے اور ان کے عہد ناموں میں موجود ہیں.

قرآن مجید نے اسلامی معاشرے کے لیے جس ماحول کی تشکیل کی اس سے بعض خاص صفات کا انسان سامنے آتا ہے۔ یہ صفات دو لفظوں میں یوں بیان کی جا سکتی ہیں: (۱) متقی اور (۲) صالح۔ متقی سے مراد وہ انسان ہے جو اللہ کے خوف سے گناہ کی ہر شکل سے اجتناب کی کوشش کرے اور صالح سے مراد وہ انسان ہے جو وہ تمام اعمال صالحہ بجالانے کی سعی کرے جن سے حیات میں پاکیزگی، معاشرے میں نیکی اور زندگی کے نیک مقاصد کو ترقی نصیب ہو سکتی ہے۔ اسلام میں اعمالِ صالحہ کی بڑی اہمیت ہے اور اس سے مراد صرف عبادتیں نہیں بلکہ زندگی کے وہ تمام

انفرادی و اجتماعی اعمال ہیں جن کا مقصد معرفت حقائق الٰہیہ، رضاے الٰہی کا حصول، خدا کے بندوں کی خیر خواہی، نیکی کی حدوں کی توسیع، برائی کا استیصال اور برتر معاشرے کا قیام ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صالح انسان یعنی مسلمان، اپنی نیکی کے ساتھ علم و حکمت سے بہرہ ور، مستعد اور سرگرم عمل، باجلال مگر شفیق انسان ہوگا، قرآن کے تصوّرِ عمل میں نیک مقاصد (معرفت ایزدی، جستجوے حکمت اور ابتغاے فضل اللہ) کے لیے ہر سعی کے علاوہ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے ہر اقدام شامل ہے، معرفت حقائق سے لے کر تسخیر کائنات تک اور جہاد نفس سے لے کر منکرات کے خلاف جہاد بالسیف (= بدی اور ظلم کے خلاف ہر قسم کی انفرادی اور اجتماعی جنگ) تک ہر عمل، اس انسان کے کردار کا جز ہوگا جس پر اسلام کے معاشرتی اصول زور دیتے ہیں.

اسلامی تصوّرِ ریاست: اسلام میں ریاست کا تصوّرِ دو اہم بنیادوں پر قائم ہے: اوّل اس آیت پر: اَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَاَطِیۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَ اُولِی الۡاَمۡرِ مِنۡکُمۡ ۚ فَاِنۡ تَنَازَعۡتُمۡ فِیۡ شَیۡءٍ فَرُدُّوۡہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوۡلِ (۴ [النسآء]: ۵۹) = اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اپنے حکمران کی بھی، اور اگر تم میں کسی معاملے میں نزاع واقع ہو جائے تو فیصلے کے لیے خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو۔ دوسری بنیاد یہ آیت ہے: وَاَمۡرُھُمۡ شُوۡرٰی بَیۡنَھُمۡ ۪ (۴۲) [الشورٰی]: ۳۸) = اور وہ آپس کے مشورے سے کام کرتے ہیں: وَ شَاوِرۡھُمۡ فِی الۡاَمۡرِ (۳ [آل عمران]: ۱۵۹) = اور ان سے امور میں مشورہ لے۔ ان آیات سے دو بڑے اصول نکلتے ہیں: اوّل یہ کہ اصل بادشاہت خدا کی ہے: اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰہِ (۶ [الانعام]: ۵۷)، جس کی نیابت خدا کے رسول کو ملی۔ ان دونوں کی اطاعت اصولی حیثیت رکھتی ہے، اس اطاعت کے تابع ان حکمرانوں کی اطاعت ہے جو خدا اور رسول کے احکام کے مطابق دین کے منشا کو پورا کریں اور مملکت کا انتظام کریں، ان معنوں میں اسلامی ریاست ہر حال میں دینی ریاست ہوگی، یہ دینی ریاست ساتھ ہی دنیوی ریاست بھی ہے کیونکہ اسلام زندگی کے تمام شعبوں کو محیط ہے لیکن یہ مذہبی پیشوائیت (Theocracy) سے مختلف ہے جس میں نیک و بد کا معیار مذہبی پیشواؤں کے اقوال ہوتے ہیں۔ مشاورت دوسرا اہم اصول ہے، اس مشاورت کا طریقہ کیا ہے؟ اس کی تفصیل آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے اپنے اسوۂ حسنہ اور صحابۂ کرامؓ کے تعامل سے معلوم ہو سکتی ہے.

نظریاتی لحاظ سے اسلامی ریاست کے بارے میں سنّی اور شیعہ نقطۂ نظر الگ الگ ہے۔ سنّی نقطۂ نظر خلافت کے اصول کا قائل ہے، جس میں امیر کا انتخاب مشاورت کے کسی طریقے سے ہوتا ہے، لیکن جب امیر منتخب ہو جاتا ہے تو وہ مدّت العمر کے لیے ہوتا ہے اور کسی معقول وجہ کے بغیر معزول نہیں کیا جا سکتا [رکّ بہ خلافت]۔ شیعہ نقطۂ نظر امامت کے اصول پر قائم ہے، یعنی امام صرف اہل بیت سے ہو سکتا ہے اور وہ معصوم ہوتا ہے اور پہلے امام حضرت علیؓ تھے [رکّ بہ امام و امیر المؤمنین، نیز دیکھیے الماوردی: الاحکام السلطانیۃ].

اسلامی ریاست کا نصب العین احکام خداوندی کے تحت دین و دنیا کے معاملات میں معاشرے کے امور کا انتظام اور حقوق اللہ و حقوق العباد کی تنفیذ اور مختلف طبقات انسانی کے درمیان عدل و انصاف کے اصول پر مساوات اور خوش حال زندگی کے نظام کا قیام ہے.

قرآن مجید میں اللہ تعالٰی نے جابجا اسلامی ریاست کے وہ رہنما اصول بیان فرمائے ہیں جن پر اسلام پوری انسانی زندگی کا نظام قائم کرنا چاہتا ہے مثلاً: وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعۡبُدُوۡۤا اِلَّاۤ اِیَّاہُ وَ بِالۡوَالِدَیۡنِ اِحۡسَانًا ؕ اِمَّا یَبۡلُغَنَّ عِنۡدَکَ الۡکِبَرَ اَحَدُھُمَاۤ اَوۡ کِلٰھُمَا فَلَا تَقُلۡ لَّھُمَاۤ اُفٍّ وَّ لَا تَنۡھَرۡھُمَا وَ قُلۡ لَّھُمَا قَوۡلًا کَرِیۡمًا ۝ وَ اخۡفِضۡ لَھُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحۡمَۃِ وَ قُلۡ رَّبِّ ارۡحَمۡھُمَا کَمَا رَبَّیٰنِیۡ صَغِیۡرًا ؕ ۝ رَبُّکُمۡ اَعۡلَمُ بِمَا فِیۡ نُفُوۡسِکُمۡ ؕ اِنۡ تَکُوۡنُوۡا صٰلِحِیۡنَ فَاِنَّہٗ کَانَ لِلۡاَوَّابِیۡنَ غَفُوۡرًا ۝ وَ اٰتِ ذَا الۡقُرۡبٰی حَقَّہٗ وَ الۡمِسۡکِیۡنَ وَ ابۡنَ السَّبِیۡلِ وَ لَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِیۡرًا ۝ اِنَّ الۡمُبَذِّرِیۡنَ کَانُوۡۤا اِخۡوَانَ الشَّیٰطِیۡنِ ؕ وَ کَانَ الشَّیۡطٰنُ لِرَبِّہٖ کَفُوۡرًا ۝ وَ اِمَّا تُعۡرِضَنَّ عَنۡھُمُ ابۡتِغَآءَ رَحۡمَۃٍ مِّنۡ رَّبِّکَ تَرۡجُوۡھَا فَقُلۡ لَّھُمۡ قَوۡلًا مَّیۡسُوۡرًا ۝ وَ لَا تَجۡعَلۡ یَدَکَ مَغۡلُوۡلَۃً اِلٰی عُنُقِکَ وَ لَا تَبۡسُطۡھَا کُلَّ الۡبَسۡطِ فَتَقۡعُدَ مَلُوۡمًا مَّحۡسُوۡرًا ۝ اِنَّ رَبَّکَ یَبۡسُطُ الرِّزۡقَ لِمَنۡ یَّشَآءُ وَ یَقۡدِرُ ؕ اِنَّہٗ کَانَ بِعِبَادِہٖ خَبِیۡرًۢا بَصِیۡرًا ۝ وَ لَا تَقۡتُلُوۡۤا اَوۡلَادَکُمۡ خَشۡیَۃَ اِمۡلَاقٍ ؕ نَحۡنُ نَرۡزُقُھُمۡ وَ اِیَّاکُمۡ ؕ اِنَّ قَتۡلَھُمۡ کَانَ خِطۡاً کَبِیۡرًا ۝ وَ لَا تَقۡرَبُوا الزِّنٰۤی اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً ؕ وَ سَآءَ سَبِیۡلًا ۝ وَ لَا تَقۡتُلُوا النَّفۡسَ الَّتِیۡ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالۡحَقِّ ؕ وَ مَنۡ قُتِلَ مَظۡلُوۡمًا فَقَدۡ جَعَلۡنَا لِوَلِیِّہٖ سُلۡطٰنًا فَلَا یُسۡرِفۡ فِّی الۡقَتۡلِ ؕ اِنَّہٗ کَانَ مَنۡصُوۡرًا ۝ وَ لَا تَقۡرَبُوۡا مَالَ الۡیَتِیۡمِ اِلَّا بِالَّتِیۡ ھِیَ اَحۡسَنُ حَتّٰی یَبۡلُغَ اَشُدَّہٗ ۪ وَ اَوۡفُوۡا بِالۡعَھۡدِ ۚ اِنَّ الۡعَھۡدَ کَانَ مَسۡـُٔوۡلًا ۝ وَ اَوۡفُوا الۡکَیۡلَ اِذَا کِلۡتُمۡ وَ زِنُوۡا بِالۡقِسۡطَاسِ الۡمُسۡتَقِیۡمِ ؕ ذٰلِکَ خَیۡرٌ وَّ اَحۡسَنُ تَاۡوِیۡلًا ۝ وَ لَا تَقۡفُ مَا لَیۡسَ لَکَ بِہٖ عِلۡمٌ ؕ اِنَّ السَّمۡعَ وَ الۡبَصَرَ وَ الۡفُؤَادَ کُلُّ اُولٰٓئِکَ کَانَ عَنۡہُ مَسۡـُٔوۡلًا ۝ وَ لَا تَمۡشِ فِی الۡاَرۡضِ مَرَحًا ۚ اِنَّکَ لَنۡ تَخۡرِقَ الۡاَرۡضَ وَ لَنۡ تَبۡلُغَ الۡجِبَالَ طُوۡلًا ۝ کُلُّ ذٰلِکَ کَانَ سَیِّئُہٗ عِنۡدَ رَبِّکَ مَکۡرُوۡھًا ۝ ذٰلِکَ مِمَّاۤ اَوۡحٰۤی اِلَیۡکَ رَبُّکَ مِنَ الۡحِکۡمَۃِ ... الآیۃ (۱۷ [بنیٓ اسرآئیل]: ۲۳-۳۹) = تیرے ربّ نے فیصلہ کر دیا کہ: (۱) تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو، مگر صرف اسی کی، (۲) والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو۔ اگر تمھارے سامنے ان میں سے کوئی ایک، یا دونوں، بڑھاپے کو پہنچیں تو انھیں اُف تک نہ کہو، نہ انھیں جھڑک کر جواب دو، بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو اور نرمی و رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو اور دعا کیا کرو کہ پروردگار! ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے رحمت و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔ تمھارا ربّ خوب جانتا ہے کہ تمھارے دلوں میں کیا ہے۔ اگر تم صالح بن کر رہو تو وہ ایسے سب لوگوں کے لیے درگزر کرنے والا ہے جو اپنے قصور پر متنبّہ ہو کر بندگی کے رویّے کی طرف پلٹ آئیں، (۳) رشتے دار کو اس کا حق دو اور مسکین اور مسافر کو اس کا حق، (۴) فضول خرچی نہ کرو۔ فضول خرچ لوگ شیطان کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے ربّ کا ناشکرا ہے (۵) اگر ان سے (یعنی حاجت مند رشتے داروں،

مسکینوں اور مسافروں سے) تمھیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انھیں نرم جواب دے دو، (۶) نہ تو اپنا ہاتھ گردن سے باندھ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو کہ ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ۔ تیرا ربّ جس کے لیے چاہے رزق کشادہ کرتا ہے اور جس کے لیے چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے۔ وہ اپنے بندوں کے حال سے باخبر ہے اور انھیں دیکھ رہا ہے، (۷) اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو۔ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمھیں بھی۔ درحقیقت ان کا قتل بہت بڑا گناہ ہے، (۸) زنا کے قریب نہ پھٹکو۔ وہ بہت برا فعل ہے اور بڑا ہی برا راستہ، (۹) قتلِ نفس کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے۔ بس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے، اس کی مدد کی جائے گی، (۱۰) مال یتیم کے پاس نہ پھٹکو مگر احسن طریق سے، یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے، (۱۱) عہد کی پابندی کرو بیشک عہد کے بارے میں تم کو جواب دہی کرنی ہوگی، (۱۲) پیمانے سے دو تو پورا بھر کر دو، اور تولو تو ٹھیک ترازو سے تولو۔ یہ اچھا طریقہ ہے اور بلحاظ انجام بھی یہی بہتر ہے، (۱۳) کسی ایسی چیز کے پیچھے نہ لگو جس کا تمھیں علم نہ ہو۔ یقیناً آنکھ، کان اور دل سب کی باز پرس ہونی ہے، (۱۴) زمین پر اکڑ کر نہ چلو، تم نہ تو زمین کو پھاڑ سکتے ہو اور نہ پہاڑوں کی بلندی کو پہنچ سکتے ہو۔ ان امور میں سے ہر ایک کا برا پہلو تیرے ربّ کے نزدیک ناپسندیدہ ہے۔ یہ وہ حکمت کی باتیں ہیں جو تیرے ربّ نے تجھ پر وحی کی ہیں۔

اس سلسلے میں خلفاے راشدین خصوصاً حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مختلف فیصلوں اور حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کے خطبات و ہدایات سے ان اہم اصولوں کا پتا چل سکتا ہے جو اس ابتدائی دور اسلامی میں مدّنظر تھے۔ اس دور اوّل میں عملی طور پر جو اصول قائم تھے ان میں سے ایک اہم امر یہ ہے کہ خلیفۃ المسلمین عام حقوق میں سب کے برابر تھا، چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر فرمایا: ”مجھے تمھارے مال (یعنی بیت المال) میں اسی قدر حق ہے جتنا یتیم کے مربّی کو اس کے مال میں۔ اگر میں مال دار ہوں گا تو کچھ نہ لوں گا اور اگر ضرورت پڑے گی تو دستور کے مطابق کھانے کے لیے لوں گا۔ صاحبو! مجھ پر آپ لوگوں کے متعدّد حقوق ہیں جن کا آپ کو مجھ سے مؤاخذہ کرنا چاہیے۔ مثلاً: (۱) ملک کا خراج اور مال غنیمت بے جا طور پر نہ جمع کیا جائے۔ (۲) جب میرے ہاتھ میں خراج اور مال غنیمت آئے تو بے جا طور سے صرف نہ ہونے پائے۔ (۳) میں تمھارے روزینے بڑھاؤں اور سرحدوں کو محفوظ رکھوں۔ (۴) تم کو خطرے میں نہ ڈالوں“ (ابو یوسف: کتاب الخراج، ص ۶۷)۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ سرِعام لوگ حضرت عمرؓ سے باز پرس کرتے اور آپؓ سب اعتراضات کا بخوشی جواب دیتے۔ علاوہ ازیں حضرت عمرؓ ہر سال حجّ کے موقع پر تمام عاملوں کو جمع کر کے ان کا محاسبہ کیا کرتے تھے۔

امّت کے حقوق پر دست درازی کرنے والے کے لیے کسی رعایت کی گنجائش نہیں۔ حضرت علیؓ کو اپنے ایک عہدے دار کے بارے میں، جو اُن کا قریبی رشتے دار بھی تھا، یہ خبر ملی کہ اس نے بیت المال میں خیانت کی ہے۔ انھوں نے اسے تحریر فرمایا: ”اے وہ شخص جسے ہم عقلمند سمجھا کرتے تھے! تیرے جی کو کھانا پینا کیسے لگتا ہے جب کہ تو جانتا ہے کہ حرام کھا رہا ہے، حرام پی رہا ہے، تو کنیزیں خریدتا ہے، عورتوں سے نکاح کرتا ہے، مگر کس مال سے؟ یتیموں، مسکینوں، مومنوں، مجاہدوں کے مال سے؟ اس مال سے جو خدا نے مومنوں اور مجاہدوں کو غنیمت میں دیا تھا اور جس سے اس ملک کی حفاظت کرنی مقصود تھی۔ کیوں نہ ایسا ہو کہ اب بھی تو خدا سے ڈرے اور امّت کو اس کا مال لوٹا دے۔ اگر تو یہ نہیں کرے گا اور خدا تجھے میرے قبضے میں کر دے گا تو تیرے بارے میں خدا کے سامنے میرا اعذر پورا ہو کر رہے گا اور میں اپنی تلوار سے تجھے مار کر جہنم رسید کر دوں گا...... قسم خدا کی! اگر حسنؓ و حسینؓ بھی وہ کرتے جو تو نے کیا ہے تو ہرگز مجھ سے کوئی رعایت نہ پاتے اور کسی طرح کی نرمی نہ دیکھتے، یہاں تک کہ میں خدا کا حق ان سے اگلوا لیتا اور ان کے ظلم سے پیدا ہونے والے باطل کو مٹا دیتا“ (نہج البلاغۃ ۲: ۶۶، ۶۷ طبع عیسٰی البابی، مصر)۔

اسلامی تصور حکومت میں دوسرے مذاہب کے لوگوں کو عبادت کی پوری آزادی اور شہریت کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ دین کی تبلیغ کے مسئلے میں قرآن مجید نے واضح طور سے کہہ دیا کہ لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ (۲ [البقرۃ]: ۲۵۶)۔ اس کا نتیجہ عملی طور سے اس معاہدے میں نظر آتا ہے جو حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے عیسائیوں کے ساتھ کیا، اس کی تفصیل الطبری نے فتح بیت المقدس کے ضمن میں دی ہے (۱: ۲۶۵۸)۔

مملکت کے امور میں دفاع کا مسئلہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے، اسلام نے جو قوانین صلح و جنگ پیش کیے ہیں ان کا اصل مقصد آزادی، انصاف اور امن و سلامتی کی حفاظت ہے، اور جنگ کو ایک آخری صورت حال قرار دیا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید نے جنگ کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا:

اُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوْا ۭ وَاِنَّ اللّٰهَ عَلٰي نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرُ ۝ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ اِلَّآ اَنْ يَّقُوْلُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ۭ وَلَوْ لَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ ... الآیۃ (۲۲ [الحج]: ۳۹ و ۴۰) (جنگ کے سلسلے میں دوسری ہدایات کے لیے دیکھیے شبلی: سیرۃ النبی، طبع ششم، ۱: ۲۰۶ ببعد)۔ ایک اہم اصول اس آیت میں بیان ہوا ہے: وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓي اَلَّا تَعْدِلُوْا ۭ اِعْدِلُوْا ۣ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى (۵ [المآئدۃ]: ۸) = تمھیں کسی قوم کی دشمنی اس امر پر مجبور نہ کر دے کہ تم (اس قوم کے ساتھ حالت جنگ میں بھی) انصاف نہ کرو۔ پس انصاف کرو کیونکہ یہی تقویٰ کے مطابق ہے۔

امیر المؤمنین حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ نے اپنے ایک حکم نامے میں مصر کا والی مقرر کرتے وقت نہایت اختصار اور بلاغت سے حکمرانی اور سیاست مدن کے اصول بیان فرمائے ہیں۔ یہ دستاویز نہج البلاغۃ (۲: ۲ ببعد طبع عیسٰی البابی، مصر)

میں محفوظ ہے جس کے کچھ حصّوں کا مفاد پیش کیا جاتا ہے۔ان سے پتا چلتا ہے کہ ریاست کی بنیاد کن فکری، اخلاقی، تمدّنی، معاشی، سیاسی اور دینی اصولوں پر رکھی گئی ہے، والی کے فرائض کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ملک کا خراج جمع کرے، اور دشمنوں سے لڑے، ملک کے باشندوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھے اور اس کی زمین کو آباد کرے۔ نیز حکم دیا کہ وہ تقوی و اطاعت خداوندی کو مقدم رکھے اور کتاب اللہ کے مقرّر کیے ہوئے فرائض وسنن کی پیروی کرے۔ یہ بھی حکم دیا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نصرت میں اپنے دل وزبان سے سرگرم رہے۔ پھر فرمایا:

''اپنے لیے عملِ صالح کا ذخیرہ پسند کیا جائے اور حرام چیزوں سے اجتناب کیا جائے''۔

''اپنے دل میں رعایا کے لیے رحم اور محبت ولطف پیدا کرے۔اور چیر پھاڑ کھانے والا درندہ نہ بن جائے۔اپنے عفو و کرم کا دامن خطا کاروں کے لیے اس طرح پھیلائے رکھے جس طرح اس کی آرزو ہے کہ خدا اس کی خطاؤں کے لیے اپنا دامنِ عفو و کرم پھیلا دے''۔

''یہ بھی یاد رہے کہ وہ رعایا کا نگران ہے، خلیفہ اس کا نگران ہے اور خدا خلیفہ کے اوپر حاکم ہے۔حکومت کے نشے اور غرور سے بچنا چاہیے۔اپنے پرائے سب سے انصاف کیا جائے، اور ظلم سے بچا جائے۔رعایا کا خاص خیال رکھا جائے...... دین کا اصل ستون، مسلمانوں کی اصلی جمعیت، دشمن کے مقابلے میں اصلی طاقت، امّت کے عوام ہیں، لہٰذا عوام ہی کا زیادہ سے زیادہ خیال رکھنا چاہیے۔بغض و کینہ اور عداوت وغیبت کے اسباب کو ختم کر دینا چاہیے اور بخیل و حریص انسان کو اپنے مشوروں میں شامل نہ کیا جائے۔نیک اور دیانت دار وزیر مقرّر کیے جائیں۔نیک و بد کو برابر نہ سمجھا جائے۔ایسا کرنے سے نیکوں کی ہمت پست ہو جائے گی، اور خطا کار اور بھی شوخ ہو جائیں گے...رعایا پر رحم و کرم کر کے اس کا حسنِ ظن حاصل کرنا چاہیے''۔

''رعایا میں کئی طبقے ہوتے ہیں۔یہ طبقے ایک دوسرے سے وابستہ رہتے ہیں اور آپس میں کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ایک طبقہ وہ ہے جسے خدا کی فوج کہنا چاہیے.... یہ رعایا کا قلعہ ہے، حاکم کی زینت ہے، دین کی قوّت ہے، امن کی ضمانت ہے۔رعایا کا قیام فوج ہی سے ہے لیکن فوج کا قیام خراج سے ہے۔خراج ہی سے سپاہی جہاد میں تقویت پاتے اور اپنی حالت درست کرتے ہیں۔پھر ان دونوں طبقوں (فوج اور اہلِ خراج) کی بقا کے لیے ایک تیسرا طبقہ ضروری ہے، یعنی قُضاۃ، عُمّال اور کُتّاب کا طبقہ، اور ان طبقوں کی بقا کے لیے تاجر اور اہلِ حرفہ ضروری ہیں۔آخر میں حاجت مندوں اور مسکینوں کا طبقہ آتا ہے اور اس طبقے کی امداد واعانت ازبس ضروری ہے۔خدا کے یہاں سب کے لیے گنجائش ہے۔اور حاکم پر سب کا حق قائم ہے''۔

''فوج کے لیے ایسے پاک دل اور بے داغ لوگوں کو منتخب کرنا چاہیے، جو ہمّت وشجاعت اور جود وسخا سے آراستہ ہوں...ان کے معاملات کی ویسی ہی فکر کرنا چاہیے جیسی فکر والدین کو اولاد کی ہوتی ہے۔ان کی ضرورتوں کی دیکھ بھال اور درستی حال کے لیے جو بھی بن پڑے، کرتے رہنا چاہیے تاکہ وہ پوری یکسوئی سے دشمن سے جنگ کو اپنا مطمحِ نظر بنائے رکھے''۔

''حاکم کی آنکھ کی ٹھنڈک ملک میں انصاف قائم کرنے میں ہے۔عدل و انصاف قائم کرنے کے لیے ایسے لوگ منتخب کیے جائیں جو نہ تو تنگ نظر و تنگ دل ہوں اور نہ حریص وخوشامد پسند''۔

''مشکل اور مشتبہ معاملات میں قرآن وسنّت سے راہنمائی حاصل کی جائے''۔

''عُمّالِ حکومت کا تقرّر بھی پوری جانچ پڑتال کے بعد کیا جائے۔عہدیداروں کو بہت اچھی تنخواہیں دی جائیں، تاکہ یہ لوگ مالی پریشانیوں سے بے نیاز ہو کر اپنے فرائض انجام دے سکیں''۔

''محکمۂ خراج کی اہمیّت کے پیشِ نظر اس کی پوری نگرانی کی جائے۔لیکن خراج سے زیادہ زمینوں کی آبادکاری پر توجہ دینی چاہیے۔کیونکہ خراج کا انحصار بھی تو اسی بات پر ہے۔جو حاکم زرعی ترقی کے بغیر خراج چاہتا ہے اس کی حکومت یقیناً چندروزہ ثابت ہوگی...اگر کاشت کار خراج کی زیادتی یا کسی آسمانی آفت یا آب پاشی میں خرابی آجانے یا سیلاب یا خشک سالی کی شکایت کریں تو خراج کم کر دینا ضروری ہے کیونکہ کاشت کار ہی اصل خزانہ ہیں...''

''ملک کی آبادی وشادابی ہر بوجھ اٹھا سکتی ہے، لہٰذا اس کا ہمیشہ خیال رکھنا چاہیے۔ملک کی بربادی تو باشندوں کی غربت ہی سے ہوتی ہے اور باشندوں کی غربت کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حاکم دولت سمیٹنے پر کمر باندھ لیتے ہیں''۔

''ہر محکمے کی کڑی نگرانی بھی ضروری امر ہے...ذخیرہ اندوزی کی قطعی ممانعت کر دینی چاہیے۔کیونکہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اس سے منع فرمایا ہے... ذخیرہ اندوزی کرنے والوں کو اعتدال کے ساتھ عبرت ناک سزا دی جائے...پھر فقیر، مسکین، محتاج، قلاش، اپاہج لوگوں ایسے بے سہارا انسانوں کے بارے میں جو فرض خدا نے عائد کیا ہے اس پر نگاہ رکھنی چاہیے۔بیت المال میں ایک حصّہ ان کے لیے خاص کر دیا جائے''۔

''اپنے وقت کا ایک حصہ فریادیوں کے لیے مخصوص کرنا ضروری ہے۔ان کی شکایات تنہائی میں سنی جائیں تاکہ وہ بے خوفی سے اپنے خیالات کی ترجمانی کر سکیں''۔

'بعض معاملات کو اپنے ہاتھ میں رکھنا ضروری ہوتا ہے۔خاص مراسلوں کا جواب خود لکھنا چاہیے۔سرکاری آمدنی میں سے مستحق لوگوں کا حصّہ فوراً ادا کرنا چاہیے۔ اور کام روز کا روز ختم ہونا چاہیے''۔

''اگر رعایا کو کبھی حاکم پر ظلم کا شُبہہ ہو جائے تو بے دھڑک رعایا کے سامنے آکر اس کا شُبہہ دور کرنا بھی ضروری ہے......الخ''۔

ذمّیوں کی حفاظت کا انتظام اور اہتمام اہلِ اسلام نے ہمیشہ عمدگی سے کیا۔ اور سفر وحضر میں ان کے جان ومال اور اہل وعیال کی صیانت وحفاظت کا ذمہ اٹھایا (ابن القیم: احکام اہل الذمّۃ ص ۱۵۷)، اور ان شہری آسائشوں کے معاوضے میں

ایک نہایت قلیل رقم بصورت جزیہ [رک بآن] وصول کی۔ اگر ذمیوں سے کسی سال فوجی خدمت لی گئی تو اس سال کا جزیہ انھیں معاف کر دیا گیا جیسے کہ اہلِ جُرجان سے معاہدہ ہوا: تمھاری حفاظت ہمارے ذمے اس شرط پر ہے کہ تم بقدرِ استطاعت سالانہ جزیہ ادا کرتے رہو۔ اگر ہم تم سے مدد لیں گے تو اس کے بدلے میں جزیہ معاف کر دیا جائے گا (الطبری، ۱: ۲۶۶۵).

یرموک [رک بآن] کے معرکے میں جب مسلمان حمص کے ذمیوں کی حفاظت سے معذور ہو گئے تو جزیے کی کل رقم انھیں واپس کر دی۔ حضرت ابوعبیدہؓ ابن الجراحؓ نے شام کے تمام مفتوحہ علاقوں کے حکّام کو لکھ بھیجا کہ جتنا جزیہ وصول کیا جا چکا ہے واپس کر دیا جائے (البلاذری: ۱۳۷)۔ عورتیں، بچے، پادری، زرخرید غلام، نادار، بے کس، ضعیف اور معذور ذمّی جزیے سے مستثنٰی تھے، بلکہ بیت المال سے ان کی کفالت بھی کی جاتی تھی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ایک ضعیف العمر یہودی ذمّی کو بھیک مانگتے دیکھا تو پوچھا کہ بھیک کیوں مانگتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ بڑھاپے کی وجہ سے اپنی ضروریات اور جزیہ پورا کرنے کے لیے۔ حضرت عمرؓ نے اسے اپنے گھر لے جا کر کچھ دیا، پھر نہ صرف اس ذمّی کا جزیہ معاف کر دیا، بلکہ بیت المال سے اس کا اور ایسے دوسرے ذمّیوں کا وظیفہ بھی مقرر کر دیا (ابو عبید القاسم بن سلّام: الاموال، ۴۵) اور استدلال کے طور پر قرآن مجید سے زکوٰۃ سے متعلّق یہ آیت پیش کی: اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَ الۡمَسٰکِیۡنِ وَ الۡعٰمِلِیۡنَ عَلَیۡہَا وَ الۡمُؤَلَّفَۃِ قُلُوۡبُہُمۡ وَ فِی الرِّقَابِ وَ الۡغٰرِمِیۡنَ وَ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ وَ ابۡنِ السَّبِیۡلِ (۹ [التوبۃ]: ۶۰) یعنی یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں ہی کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات کے کام پر مامور ہوں اور ان کے لیے جن کی تالیفِ قلب مطلوب ہو، نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرض داروں کی مدد کرنے میں اور راہ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہاں فقرا سے مراد مسلم نادار لوگ ہیں اور مساکین سے مراد اہلِ کتاب ہیں (کتاب الخراج، ص ۷۲).

ذمّیوں کو اسلامی معاشرے میں جملہ شہری حقوق حاصل رہے۔ مثال کے طور پر ایک مرتبہ حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ کی زرہ کھوگئی اور ایک نصرانی کے ہاتھ لگ گئی۔ کچھ دنوں کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ نے وہ زرہ اس نصرانی کے پاس دیکھ کر پہچان لی اور قاضی شُرَیح کی عدالت میں دعوٰی کیا۔ نصرانی نے جواب میں کہا کہ یہ زرہ میری ہے۔ قاضی نے حضرت علی کرّم اللہ وجہہٗ سے پوچھا: کیا آپ کے پاس کوئی ثبوت ہے؟ انھوں نے فرمایا: نہیں۔ قاضی شُرَیح نے اس نصرانی کے حق میں فیصلہ دے دیا۔ نصرانی پر اس فیصلے کا اتنا اثر ہوا کہ وہ حلقہ بگوش اسلام ہو گیا اور کہا: یہ تو انبیاؑ جیسا انصاف ہے کہ خلیفۂ وقت مجھے اپنے ماتحت شہر کے قاضی کے سامنے پیش کرتے ہیں اور قاضی خلیفہ کے خلاف فیصلہ دیتا ہے (ابن الاثیر، ۳: ۱۶۰).

دنیا میں معاشی مساوات اور برابری پیدا کرنے کے لیے جو نقشہ اسلام نے پیش کیا ہے نہ صرف معقول اور قابلِ عمل ہے بلکہ حد درجہ مؤثّر بھی ہے۔ اسلام نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے مال کو زندگی کی ایک اہم بنیاد قرار دیا اور اسے ’’خیر‘‘ اور ’’اللہ کا فضل‘‘ کہہ کر اس کے کسب وحصول کو ضروری بلکہ بابرکت فریضہ قرار دیا (۲ [البقرۃ]: ۱۸۰؛ ۶۲ [الجمعۃ]: ۱۰)۔ اس کے لیے کسبِ حلال اور محنت کا اصول قائم کیا۔ اور اس سلسلے میں اس پر خاص نظر رکھی کہ کسبِ مال کے لیے بددیانتی، خودغرضی اور انسان کشی کی صورت کبھی پیدا نہ ہونے پائے۔

اسلام نے روزی کے کسی جائز ذریعے پر پابندی نہیں لگائی، مثلاً زراعت، تجارت، صنعت وحرفت سب اپنی اپنی جگہ درست ہیں بشرطیکہ ان کے ضمن میں مندرجۂ بالا برائیاں پیدا نہ ہونے پائیں۔

عام انسانی ضرورتوں کے لیے قرض حسنہ پر زور دیا اور ربٰو یعنی سود کو حرام ٹھیرایا۔ اسلام کے نظامِ معیشت میں عام انسانی ہمدردی کا تصور موجود ہے۔ اصحاب ثروت پر فرض کر دیا کہ وہ اپنے محتاج اور ضرورت مند بھائیوں کی ضروریات زندگی کا ہر طرح خیال رکھیں، ان کی کھانے پینے، رہنے سہنے، تعلیم وتربیت اور دیگر ضرورتوں کو پورا کرنا دولتمندوں پر لازمی ٹھیرایا۔ قرآن مجید نے مالداروں کے مال میں فقیروں اور غریبوں کا حق مقرر کر دیا، فرمایا: وَفِیۡۤ اَمۡوَالِہِمۡ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَ الۡمَحۡرُوۡمِ (۵۱ [الذّٰریٰت]: ۱۹).

حدیث میں بھی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ زکوٰۃ دولت مندوں سے لے کر محتاجوں اور ضرورت مندوں کو دی جائے۔ ایک اور حدیث میں فرمایا کہ وہ شخص مومن نہیں جس کا پڑوسی بھوکا رات بسر کرے (البخاری)۔ قرآن مجید نے اس زمرے میں مقروض اور مسافر کو بھی شامل کر دیا تاکہ وہ بھی مالی پریشانی سے نجات حاصل کر سکیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے زکوٰۃ اور صدقات وخیرات کے مختلف طریقے رائج کیے۔ کفّارۂ یمین کے لیے دس مسکینوں کا اوسط درجے کا کھانا یا کپڑے مقرّر کیا (۵ [المآئدۃ]: ۸۹)؛ کفّارۂ ظہار کے لیے ساٹھ مسکینوں کا کھانا (۵۸ [المجادلۃ]: ۴) اور روزے کا فدیہ طعام مسکین ٹھیرایا (۲ [البقرۃ]: ۱۸۴)۔ ایک حدیث میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: تین چیزیں بنی نوع انسان کے لیے مشترک ہیں: پانی، چارا اور آگ (ابوداؤد؛ احمد)۔ احادیث میں پڑوسیوں کی ضروریات کا خیال رکھنے پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ ان سب باتوں کا مقصد یہ ہے کہ غریب لوگوں کی ضروریاتِ زندگی کو پورا کیا جائے اور کوئی ضرورت مند یہ محسوس نہ کرنے پائے کہ اس کی ضروریاتِ زندگی پوری نہیں ہو سکیں۔ اس بات پر عمل پیرا ہونے کے لیے جہاں انفاق فی سبیل اللہ پر قرآن مجید نے زور دیا وہاں یہ تصور مال پیدا کیا کہ سب مال اللہ کا ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے دیتا ہے، کسی کو زیادہ، کسی کو کم، ایک مسلمان تو اس مال کا محض امین ہے، حقیقی مالک اللہ ہے (۵۷ [الحدید]: ۷؛ ۲ [البقرۃ]: ۳).

قانونِ وراثت کے ذریعے جائداد کی تقسیم، اور زکوٰۃ کے ذریعے ضرورت مند کی امدادِ عام کا اصول نافذ کر کے نیکی کا ایسا راستہ کھولا جس نے اسلامی معاشرے میں اعتدال پیدا کیا، اور امیر وغریب میں کبھی دشمنی پیدا نہیں ہونے دی۔

اسلام کے نظامِ وراثت میں یہ بھی حکمت ہے کہ دولت چند ہاتھوں میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ پھر جائز اور قانونی وارثوں کے علاوہ معاشرے کے غریب اور مستحق افراد کے لیے بھی گنجائش رکھی ہے۔ ایسے رشتے دار اور عزیز جن کو وراثت کا شرعاً حق نہیں پہنچتا، ان کے لیے بھی مرنے والا اپنے مال کا ایک حصّہ الگ کر سکتا ہے۔ مال دار آدمی کو اپنے مال کا ایک تہائی حصّہ اعمالِ خیریہ میں دینے کی ترغیب بھی دلائی ہے۔

معاشرے کی غذائی اور معاشی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے زکوٰۃ و صدقات کا سلسلہ قائم کرنے کے علاوہ اسلام نے اَور بھی طریقے اختیار کیے ہیں، مثلاً بقول ابن حزم جب زکوٰۃ اجتماعی ضرورتوں کو پورا نہ کر سکے اور بیت المال بھی اس کا متحمل نہ ہو سکے تو پھر نظامِ اسلامی کی رُو سے ہر شہر کے باشندوں پر فرض عائد ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے اپنے علاقے کے حاجت مندوں کی غذائی اور معاشی ضرورتوں کو پورا کریں (المحلّٰی، ۶:۱۵۶)۔ علاوہ ازیں اوقافِ خیریہ کا سلسلہ بھی اجتماعی اور رفاہی ضرورتوں کو پورا کرنے کا بہت اچھا طریقہ ہے۔ مساجد و مدارس کی آبادکاری، پلوں اور سڑکوں کی مرمّت و تعمیر کے ساتھ مسافروں کی سہولت و آسائش کے لیے سراؤں، مجاہدین کی چھاؤنیوں، بلکہ کسانوں اور مزارعین کے لیے بیجوں کی فراہمی، نیز ضرورت مند تاجروں کو قرضِ حسنہ دینے، اندھوں اور اپاہجوں کی امداد کرنے، یتیموں کی نگرانی و کفالت، جانوروں کے علاج معالجے پر بھی وقف املاک سے خرچ کیا جاتا ہے۔ دمشق میں ''اَلْمرج الْاَخضر'' کے نام سے ایک چراگاہ بیمار اور ناکارہ حیوانات کے زندگی بھر چرنے کے لیے وقف تھی۔ بچوں کی پرورش و تربیت کے پیشِ نظر سلطان صلاح الدین ایوبیؒ نے قلعۂ دمشق میں ماؤں کو دودھ اور چینی مفت مہیا کرنے کے لیے ''نقطۃ الحلیب'' (دودھ کا مرکز) کے نام سے ایک وقف قائم کیا تھا جہاں ماؤں کو یہ دونوں چیزیں فراہم کرنے کے لیے ہفتے میں دو دن مقرر کر دیے گئے تھے۔ رسالت مآب صلّی اللہ علیہ وسلّم نے تقسیمِ غنائم کے وقت غریبوں اور محتاجوں کا اکثر خیال رکھا اور اس طرح آپؐ مہاجرین و انصار میں اجتماعی توازن برقرار رکھنے کی کوشش فرماتے رہے۔ غرض کہ اسلام نے یہ مختلف طریقے اس لیے اختیار کیے کہ فقر و فاقہ، جہالت و بیماری اور ذلّت و مسکنت کے خلاف جہاد کیا جائے۔

آج کے زمانے میں اس مسئلے کے جتنے حل پیش کیے گئے ہیں ان میں طبقاتی حسد اور دشمنی کا پیدا ہونا لازمی ہے۔ لیکن زکوٰۃ و صدقات اور وقف کی سب صورتیں اسی مسئلے کا حل ہیں (رکّ بہ زکوٰۃ، صدقہ، وقف)۔

اس سلسلے میں فقر کے تصوّر کا ذکر بھی لازمی ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے: غنی صرف اللہ تعالیٰ ہے تم سب فقرا ہو = وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَاَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ (۴۷ [محمد]: ۳۸)۔ انسان کی فطری ضرورت مندی کے حوالے سے سب کو فقیر کہا گیا ہے۔ فقر کے معنی افلاس نہیں بلکہ احتیاج و ضرورت مندی ہے۔ غنی صرف خدا کو مان لینے سے، دولت پرستی اور سرمایہ داری کا مرض مسلمانوں میں بہت کم پیدا ہوا ہے۔

ذاتی ملکیت اسلام میں جائز ہے، کیونکہ انسانی فطرت اس کی متقاضی ہے اس کی وجہ سے محنت کا شوق پیدا ہوتا ہے مگر یہ احتیاط کی گئی کہ دولت و سرمایہ کو معاشرے کے چند افراد کی ملکیت بن جانے سے روکا جائے۔ نفعِ عام کی چیزیں افراد کے بجائے جماعت کی ملک قرار دیں، ملوکیت یا شہنشاہیت کے بجائے جمہور اور اہلِ حق کی حکومت قائم کی اور زمینداری کی پرانی صورت جس میں دہقان محض غلام کی حیثیت رکھتا تھا، بدل دی۔ اب وہ ایک کارکن اور محنت سے کمانے والا فرد بن گیا۔ اسلام نے یہ نہیں کیا کہ انسانی فطرت کے خلاف سرمایہ و محنت کے مسئلے میں دوسری تفریط اختیار کرے اور جبری محنت کا اصول نافذ کر دے۔

اشاعتِ اسلام: ظہورِ اسلام کے وقت دنیا کی روحانی، اخلاقی اور تمدنی حالت انتہائی پست تھی۔ توحید اور خدا پرستی کا نور، نجوم پرستی، اصنام پرستی، اوہام پرستی اور کہانت کی عالم گیر تاریکی میں چھپ چکا تھا۔ اخلاقی اقدار کو جذباتِ فاسدہ نے پامال کر دیا تھا۔ اقوامِ عالم کے باہمی جدال و قتال اور وحشت و بربریت کے باعث انسانیت کا شیرازہ پراگندہ اور منتشر ہو گیا تھا۔ بڑے بڑے مذاہب (ہندومت، بدھ مت، مجوسیت، یہودیت، مسیحیت) بے روح اور بڑی بڑی تہذیبیں (ہندی، ایرانی، رومی) بے جان ہو چکی تھیں۔ اس اثنا میں آفتابِ نبوّت طلوع ہوا جس کی ضیا پاشیوں سے دیکھتے ہی دیکھتے فلاح و ہدایت کا اجالا ہر طرف پھیل گیا۔

رسالت کا بنیادی فرض پیغامِ الٰہی لوگوں تک پہنچانا ہے: (يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ (۵ [المآئدۃ]: ۶۷)، چنانچہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اپنی بعثت کے بعد مکّی زندگی کے تیرہ برس اور مدنی زندگی کے دس برس تبلیغ و دعوتِ دین میں اس طرح بسر فرمائے کہ جب آپؐ نے دنیا کو چھوڑا تو نہ صرف پورا عرب مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا بلکہ اسلام کا پیغام جزیرۂ عرب سے باہر بھی پہنچ چکا تھا۔ پھر چونکہ اسلام کسی مخصوص قوم کے لیے نہیں بلکہ کل عالم کے لیے پیغامِ ہدایت ہے اور اس سلسلے میں قرآن مجید کی واضح آیات موجود ہیں، مثلاً: وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّ نَذِيْرًا ... الاية (۳۴ [سبا]: ۲۸) = اور ہم نے تم کو تمام انسانوں کے لیے خوش خبری سنانے والا اور تنبیہ کرنے والا بنا کر بھیجا وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (۲۱ [الانبیآء]: ۱۰۷) = اور ہم نے تم کو ساری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، اور وضاحت فرما دی: قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا (۷ [الاعراف]: ۱۵۸) = کہو کہ اے لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا پیغام دے کر بھیجا گیا ہوں، هٰذَا بَلٰغٌ لِّلنَّاسِ (۱۴ [ابراہیم]: ۵۲) = یہ (قرآن) تمام انسانوں کے لیے پیغام ہے۔ اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعٰلَمِيْنَ (۳۸ [ص]: ۸۷) = یہ (قرآن) تو دنیا کے لیے نصیحت ہے، لہٰذا وصالِ نبویؐ کے وقت تمام ہمسایہ ممالک کے سربراہوں کو بھی دعوتِ حق دی جا چکی تھی۔

اشاعتِ اسلام کی کوششیں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے بعد بھی پورے خلوص اور مستعدی سے جاری رہیں اور یہ انھیں کوششوں کا نتیجہ تھا کہ قلیل مدت میں بحر اوقیانوس کے ساحل سے بحر الکاہل کے کناروں تک ہزارہا میل کی مسافت میں

ادیان سابقہ کے حلقہ بگوش، مختلف رنگ و نسل کی قومیں، قدیم ترین تہذیبوں کے داعی، حکما اور سلاطین، صحراؤں میں بادیہ پیمائی اور جنگلوں اور پہاڑوں میں وحشیانہ زندگی بسر کرنے والے اسلام کی حقّانیت اور مبلّغین اسلام کے اخلاق و کردار سے متاثّر ہو کر مسلمان ہو گئے۔ اس حیرت انگیز کامیابی کا راز تبلیغ نبوی کے اصولوں میں مضمر تھا۔ مندرجۂ ذیل آیت سے تین بنیادی اصول مستنبط ہوتے ہیں: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ (۱۶ [النحل]: ۱۲۵)، یعنی ہدایت کی گئی ہے کہ لوگوں تک اسلام تین طریقوں سے پہنچایا جائے: (۱) عقل و حکمت، (۲) موعظۂ حسنہ اور (۳) احسن طریقے سے بحث.

ان ربانی ہدایات کی تعمیل میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے جو اصول مقرر فرمائے وہ مختصراً یہ ہیں:

(۱) قولِ لیّن: (نرم و مشفقانہ گفتگو) دعوت و تبلیغ میں رفق و نرمی اور لطف و محبت سے کام لینا کہ سختی اور درشتی دوسرے کے دل میں نفرت و عناد پیدا کرتی ہے۔

(۲) تیسیر و تبشیر: (آسانی پیدا کرنے اور نوید آمیز بات چیت) دین کی جائز آسانی اور سہولت کو پیش کرنا، اسے سخت، درشت اور مشکل نہ بنانا، اللہ تعالٰی کے لطف و شفقت سے دلوں کو پُرامید اور مسرور بناتے رہنا اور بات بات پر اس کی قہاری و جبّاری کے ذکر سے خوف زدہ اور مایوس نہ کرنا (یَسِّرا ولاَ تُعَسِّرا و بَشِّرا ولاَ تُنَفِّرا۔ البخاری، ج ۲، بعث معاذ الی الیمن).

(۳) تدریج: غیر قوم کو دعوت دیتے وقت شریعت کے تمام احکام کا بوجھ یکا یک نہ ڈالنا، بلکہ رفتہ رفتہ پیش کرنا، مثلاً توحید و رسالت، پھر عبادات اور آخر میں معاملات۔

(۴) تالیفِ قلب: غیر مسلموں اور متشکّکوں کو لطف و محبت، امداد و اعانت اور غمخواری و ہمدردی سے اسلام کی طرف مائل کرنا تاکہ وہ شریفانہ جذبات سے ممنون ہوں اور ان کے دلوں سے عناد اور ضد دور ہو جائے۔

(۵) عقلی طریق دعوت: اسلام کو پیش کرتے وقت عقل اور غور و فکر کو دعوت دینا اور فہم و تدبر کا مطالبہ کرنا، چنانچہ خدا کا وجود، توحید، رسالت، قیامت، جزا و سزا، عبادت، نماز، روزہ، حج، اخلاق وغیرہ کی تعلیم و تلقین کرتے وقت ان کی صداقت کی عقلی دلیلیں دینا اور ہر مسئلے کی مصلحت اور حکمت ظاہر کرنا خود اللہ تعالٰی نے اپنی کتاب میں جابجا اس کی ہدایت کی ہے۔

(۶) زبردستی سے اجتناب: مذہب کے معاملے میں جبر و اکراہ سے پرہیز کرنا: لَآ اِکْرَاهَ فِی الدِّیْنِ (۲ [البقرة]: ۲۵۶)۔ دین میں کوئی زبردستی نہیں۔ اسلام میں مذہب کا اوّلین جز ایمان ہے۔ ایمان یقین کا نام ہے اور دنیا کی کوئی طاقت کسی کے دل میں یقین کا ایک ذرہ بھی بزور پیدا نہیں کر سکتی وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّکُمْ قف فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ... الآیة (۱۸ [الکهف]: ۲۹) = اور کہہ دیجیے کہ حق تمھارے پروردگار کی طرف سے ہے، سو جو چاہے قبول کرے اور جو چاہے انکار کرے۔ یہ صحیح ہے کہ اسلام حق کی حمایت اور باطل کی شکست کے لیے لڑنے کا حکم دیتا ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہے کہ جہاد کا مقصد لوگوں میں تلوار کے زور سے اسلام پھیلانا ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت میں بھی کسی کافر کو زبردستی مسلمان بنانے کا حکم نہیں دیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں کہ کسی کو زبردستی مسلمان بنایا گیا ہو، بلکہ قرآن مجید میں صریحًا فرمایا گیا ہے: وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ اسْتَجَارَکَ فَاَجِرْهُ حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ (۹ [التوبة]: ۶) = اگر (لڑائی میں) کوئی مشرک پناہ کا طالب ہو تو اسے پناہ دو، یہاں تک کہ وہ خدا کا کلام سن لے، پھر اس کو وہاں پہنچا دو جہاں وہ بے خوف ہو۔ کلام الٰہی سن کر اسے غور و فکر کا موقع ملے گا اور حسن سلوک اس کے دل کو عناد سے پاک کر دے گا۔ یوں تلوار تبدیلی مذہب کی محرّک نہیں رہے گی۔

(۷) مبلّغوں کی تعلیم و تربیت: اسلامی تبلیغ کا درس اوّلین قرآن مجید ہے، چنانچہ مبلّغین کو قرآن مجید کی سورتیں یاد کرائی جاتی تھیں، انھیں لکھنا پڑھنا سکھایا جاتا تھا، شب و روز آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ارشادات سننے کا موقع ملتا تھا اور وہ آپؐ کے مکارم اخلاق سے متاثّر ہوتے تھے۔ آنحضرتؐ اور دوسرے مبلغ صحابہؓ تبلیغ و دعوت میں قرآن کی سورتیں پڑھ کر سناتے تھے اور لوگوں کو اسوۂ رسولؐ کی طرف متوجّہ کرتے تھے۔ تعلیم کی سادگی اور معلّم باعمل کی زندگی اس قدر مؤثّر تھی کہ پیام حق دلوں میں اترتا چلا جاتا تھا۔ یہی وہ ہتھیار تھا جس کی کاٹ نے کبھی خطا نہیں کی۔

اسلام کی وسیع اور عالم گیر اشاعت کے اسباب و ذرائع پر غائر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا سب سے مقدم اور اصلی ذریعہ معجزۂ قرآنی ہے۔ عقائد، عبادات، اخلاق، ہر چیز کو قرآن اس مؤثر طریقے سے بیان کرتا ہے کہ دل میں گھر کر جاتا ہے۔ پھر اس کا اعجاز جس قدر عبارت و انشا میں ہے اس سے کہیں زیادہ معانی و مطالب میں ہے۔

اس کا ایک اَور بڑا سبب یہ بھی ہے کہ اسلام میں مذہب کسی خاص طبقے یا جماعت کا اجارہ نہیں ہے، بلکہ ہر مسلمان کو تلقین کی گئی ہے کہ وہ دعوت و عمل کے ذریعے تبلیغ کرے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان جہاں بھی گئے پیام حق اپنے ساتھ لے گئے اور اجنبی سرزمین میں اس کی تخم ریزی کرتے رہے۔ علما، فضلا، صوفیہ اور فقرا کا تو کام ہی یہ تھا کہ لوگوں کو سمجھا بجھا کر، ان کو وعظ و نصیحت کر کے، ان کو اسلام کے محاسن بتا کر اور شرک کے نقائص واضح کر کے اور اپنا نیک نمونہ دکھا کر ضلالت و گمراہی سے نکالیں، لیکن تاجر اور سیاح بھی اس فریضے کو بڑی خوبی اور کامیابی سے ادا کرتے رہے (مثلاً جنوبی ہند میں).

وسیع پیمانے پر اشاعتِ اسلام کا ایک اہم سبب یہ بھی رہا ہے کہ اسلام عقل و فکر کی دعوت بھی دیتا ہے اور اگر اپنے تمام تعصّبات سے بلند ہو کر تحقیق و تدقیق اور فکر و مطالعہ سے کام لے تو ایک باشعور انسان اس کی حقانیت اور صداقت کو تسلیم کیے بغیر نہیں رہتا، چنانچہ ہمیں کئی ایسے واقعات ملتے ہیں کہ غیر مسلم فرمانرواؤں اور

اہل علم و دانش نے بطور خود غور و فکر کر کے اسلام اختیار کیا۔

تبلیغ اسلام کا ایک مؤثّر ذریعہ اسلام کا بے نظیر اصول مساوات ہے جس کی رُو سے کسی عرب کو کسی غیر عرب پر فضیلت نہیں اور سب سے زیادہ معزّز وہ ہے جو اللہ کا سب سے زیادہ فرمانبردار ہے۔ عہدِ نبوّت اور دورِ خلافت ہی پر منحصر نہیں، اسلام کی پوری تاریخ اس اصول پر مسلمانوں کے عمل کی آئینہ دار ہے۔

اس سلسلے میں اسلامی تمدّن کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مسلمان جس ملک میں بھی فاتحانہ پہنچے ان کا تمدّن اور ان کے اطوار و عادات اتنے اعلٰی اور پسندیدہ تھے کہ اس ملک کے ہی نہیں بلکہ ہمسایہ ممالک کے عوام بھی ان کی طرف کھنچے چلے گئے اور انھیں فاتحین سے جس قدر واسطہ پڑا اور ان سے جس قدر تعلّق بڑھا وہ ان کے تمدّن کے شیدا اور ان کی عادات و خصائل کے گرویدہ ہوتے گئے اور بالآخر یہی سبب بہت سے لوگوں کے قبولِ اسلام کا موجب ہوا۔ (اسلام دنیا کے کن کن ملکوں میں کس کس طرح پھیلا اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے Arnold: *Preaching of Islam*، نیز رک بہ مسلم)۔

اسلام کا اثر دنیا کے دینی و علمی فکر پر:

اسلام کے تین اہم عقیدوں نے تہذیب انسانی پر خاص اثر ڈالا:

(۱) عقیدۂ توحید، (۲) عقیدۂ اخوّت نسل انسانی و مساوات، (۳) عملی اور معقول تصوّرِ زندگی۔

توحید نے بت پرستی، نجوم پرستی، اور دوسرے اوہام و خرافات کا خاتمہ کر دیا۔ اس طرح خوف غیر اللہ دور ہو کر، انسان کے لیے کائنات کی تسخیر ممکن ہوئی۔ دنیا کے سب مذاہب نے کسی نہ کسی صورت میں اسلامی توحید کا اثر قبول کیا اور اپنے اپنے ضابطۂ عقائد میں ترمیم قبول کی۔

مارٹن لوتھر کی تحریک تطہیر عیسویت پر اسلام کا اثر ثابت ہے، مسیحی افکار دینی میں طامس اکوینا س پر اسلام کے اثرات سے بھی انکار نہیں ہو سکتا۔ انسانی مساوات و اخوت کے عقیدوں نے عجم کے علاوہ، یورپ، ہندوستان، جاوا سماٹرا اور چین تک کے لوگوں کو متاثّر کیا۔ ہندوستان میں طبقات (ذات پات) کے گہرے عقیدے کے باوجود، جتنی اصلاحی تحریکیں نمودار ہوئیں ان پر اسلام کا اثر واضح اور ثابت شدہ ہے۔

ہندوستان میں شرک، بت پرستی اور ذات پات کے بندھنوں کے خلاف مختلف تحریکیں مثلاً کبیر کی بھگتی تحریک اور نانک کا سکھ پنتھ اسلام ہی سے میل جول کا نتیجہ تھا۔ اس سے ہندو فلسفی اور مفکر بھی متاثّر ہوئے بغیر نہ رہے، مثلاً رامانج، چیتن انند، گورونانک وغیرہ۔ اسی طرح سوامی دیانند نے آریا سماج تحریک میں، توحید کے عقیدے کو اسلام کے واضح اثر کے تحت رواج دیا۔

اسلام نے جو تصوّرِ زندگی دیا، وہ معقول اور عملی بھی ہے اور اخلاقی و روحانی بھی۔ اس میں قوانین فطرت اور طبع انسانی کے تقاضوں کا خاص خیال رکھا گیا ہے، چنانچہ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲ [البقرة]: ۲۸۶) = اللہ کسی کو اس کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف نہیں دیتا، کی آیت اس کی تائید کرتی ہے۔ اسی طرح یہ دعا جو آگے بیان ہوئی ہے رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ (۲ [البقرة]: ۲۸۶) = اے ہمارے ربّ! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جس کے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں۔

اسلام چونکہ دین الحق ہے اس لیے اس میں سنّت اللہ اور آیات الٰہیہ کی پاسداری ملحوظ ہے اور وہ احکام موجود نہیں جو فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (۳۰ [الروم]: ۳۰) کے خلاف ہوں یا سنّت اللہ کے خلاف ہوں۔

اس لحاظ سے اسلام ایک عقلی، عملی اور ترقی پذیر ضابطۂ حیات ہے، اس نے زندگی سے پورا فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی ہے اور انعامات خداوندی پر خدا کا شکر ادا کرنے کا حکم دیا ہے اس وجہ سے، راہبانہ و زاہدانہ نفس کشی سے بھی روکا ہے اور اسراف و تعیش سے بھی: كُلُوْا وَ اشْرَبُوْا مِنْ رِّزْقِ اللّٰهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْاَرْضِ مُفْسِدِيْنَ (۲ [البقرة]: ۶۰)، دوسری جگہ فرمایا: كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۚ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ (۷ [الاعراف]: ۳۱) ان وجوہ سے، جن جن اقوام کا اسلام سے رابطہ پیدا ہوا، انھوں نے اسے انسانی فطرت کے مطابق سمجھ کر، اس کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاں صراطِ مستقیم پر زور دیا ہے وہاں راہ متوسّط (راہ اعتدال) پر چلنے کی بھی اہمیّت جتلائی ہے جیسے فرمایا: اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ (۲ [البقرة]: ۱۴۳) قدرتی طور پر اسلام کی ان تعلیمات کی وجہ سے، عصر قدیم و جدید دونوں میں، بالاعتراف اور بلا اعتراف، اسلام کے اثرات کو عملاً قبول کیا گیا ہے۔

غیر اسلامی دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا مطالعہ کئی پہلوؤں سے کیا جا سکتا ہے۔ مذہب اور اخلاق کے نقطۂ نظر سے، تہذیب و تمدّن اور حکومت و جہاں بانی کے لحاظ سے، انسانی روابط اور عالم انسانی کی عام ترقی کی رعایت سے۔ جہاں تک آخری بات کا تعلّق ہے اسلام نے فرد اور معاشرے کا تعلّق اس خوبی سے جوڑا کہ نہ صرف ان کے مطمحِ نظر میں وسعت اور بلندی پیدا ہوئی بلکہ وہ ایک دوسرے سے راہ و رسم قائم کرنے پر مجبور ہو گئے۔ یوں انسان کو انسان سے وحشت اور اجنبیت کا جو احساس تعصّب اور تنگ نظری اور طرح طرح کی تفریقات و امتیازات پر ابھار رہا تھا دور ہو گیا۔ اسلام نے، قطع نظر اس سے کہ کسی کے عقائد کیا ہیں یا حسب و نسب کیا ہے یا اسے اپنے معاشرے میں کیا مقام حاصل ہے، ہر کسی کو تہذیب و تمدّن کے اس عالمگیر عمل میں شریک کر لیا جو اس کے زیر اثر جاری ہوا اور جس سے صدیوں کی پسماندہ اقوام کے علاوہ ان لوگوں میں بھی ایک نئی زندگی اور ترقی کا ایک نیا ولولہ پیدا ہوا جو مذہب، اخلاق اور تہذیب و تمدّن میں دعواے سیادت کے باوجود زوال و انحطاط کا شکار ہو رہے تھے۔

سارٹن کے قول کے مطابق یہودی اور مسیحی علمِ کلام دونوں اسلامی علمِ کلام کی صداے بازگشت ہیں۔ پھر ایک اہمّ بات یہ ہے کہ مسیحی دنیا نے یہودیت کے ذریعے بھی اسلامی اثرات قبول کیے۔ یہود کی علمی سرگرمیوں کو ساتویں صدی عیسوی میں بالخصوص تحریک ہوئی جب حضرت علیؓ نے ارضِ بابل کی سورا اکیڈیمی کو یہود

کے رئیسِ اعلیٰ کے تصرّف سے نجات دلائی۔ یہودی متکلّمین الٰہیات اسلامیہ سے اس حد تک متأثر ہوے کہ انھوں نے عبرانی کے بجاے عربی میں قلم اٹھایا۔ موسیٰ بن میمون القرطبی الاسرائیلی نے متکلّمینِ اسلام، خصوصًا امام الغزالیؒ کی خوشہ چینی کی اور اس کی ذات میں یہودی الٰہیات کا نشوونما معراج کمال کو پہنچا.

قرآن مجید کا اثر علمی وفکری دنیا پر بھی غیر معمولی ہوا۔ یونانیوں کی حدِّ کمال یہ تھی کہ انھوں نے کائنات کے بارے میں تفکّر اور عقلی استدلال کی تحریک کی رہنمائی کی۔ لیکن قرآن مجید نے بار بار مشاہدہ، تدبّر اور تجزیہ پر زور دے کر، اس تجربی تحریک کو ابھارا جس کی بنیاد پر حکمت یعنی اشیا کا علم نمودار ہوا.

علم اشیا (= علم اسما)، خداے تعالٰی کی آیات کے تذکّر و مشاہدہ کے سلسلے میں ابھرا۔ قرآن مجید کی رُو سے کائنات کی ہر شے ایک آیت خداوندی ہے: اَفَلَا یَنۡظُرُوۡنَ اِلَی الۡاِبِلِ کَیۡفَ خُلِقَتۡ وقفة ۝ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیۡفَ رُفِعَتۡ وقفة ۝ وَاِلَی الۡجِبَالِ کَیۡفَ نُصِبَتۡ وقفة ۝ وَاِلَی الۡاَرۡضِ کَیۡفَ سُطِحَتۡ وقفة (۸۸ [الغاشیۃ] ۱۷-۲۰): اس آیت میں جو تجزیاتی طرزِ بیان اختیار کیا گیا ہے اس سے علم اشیا کے ساتھ ساتھ، اشیا کی خاصیتوں کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ سائنسی حقائق کے انکشاف کی طرف یہ پہلا قدم تھا۔ قرآن مجید نے امم سابقہ مثلاً قوم نوح، عاد، ثمود، اصحاب الرس، اصحاب الایکہ، قوم تُبّع، قوم لوط کے احوال کی طرف بطور خاص متوجّہ کیا ہے۔ اس سے تاریخی، ارضیاتی اور جغرافیائی علوم کے راستے کھلے، اور اس میں کچھ شُبہ نہیں کہ اس معاملے میں، مسلمان ہی دنیا کے رہنما ثابت ہوے.

آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اور آپؐ کی سیرت کی جستجو کے ضمن میں سوانح نگاری، علم الانساب والقبائل، سوانحی نفسیات اور جغرافیہ وتاریخ کے علوم ترقی پذیر ہوے۔ تسخیر کائنات کا جذبہ بھی قرآن مجید ہی سے ابھرا۔ قرآن مجید میں آتا ہے: وَسَخَّرَ لَکُمُ الۡفُلۡکَ لِتَجۡرِیَ فِی الۡبَحۡرِ بِاَمۡرِہٖ ۚ وَسَخَّرَ لَکُمُ الۡاَنۡہٰرَ ۝ وَسَخَّرَ لَکُمُ الشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ دَآئِبَیۡنِ ۚ وَ سَخَّرَ لَکُمُ الَّیۡلَ وَالنَّہَارَ ۝ (۱۴ [ابراہیم]: ۳۲، ۳۳)؛ اَللّٰہُ الَّذِیۡ سَخَّرَ لَکُمُ الۡبَحۡرَ لِتَجۡرِیَ الۡفُلۡکُ فِیۡہِ بِاَمۡرِہٖ وَلِتَبۡتَغُوۡا مِنۡ فَضۡلِہٖ وَلَعَلَّکُمۡ تَشۡکُرُوۡنَ ۚ ۝ وَسَخَّرَ لَکُمۡ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الۡاَرۡضِ جَمِیۡعًا مِّنۡہُ ؕ اِنَّ فِیۡ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّتَفَکَّرُوۡنَ (۴۵ [الجاثیہ]: ۱۲-۱۳)؛ وَاَنۡتُمُ الۡاَعۡلَوۡنَ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۳۹) اور کُنۡتُمۡ خَیۡرَ اُمَّۃٍ اُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ (۳ [اٰل عمرٰن]: ۱۱۰) کی نوید کے ساتھ تسخیر کائنات کی یہ دعوت، بر و بحر اور فضا پر غالب آجانے کی دعوت تھی، جس کی ابتدا اسلامی تعلیم کے زیر اثر مسلمانوں نے کی اور اب اس کی ترقی میں اہل مغرب کوشاں ہیں.

فلسفۂ جدید بھی اسلام کے اثرات کا مرہونِ منت ہے: اسلام نے اوّل تو یونانی فلسفے کا سحر توڑا، جس کا سارا زور استخراج اور نظریہ سازی پر تھا، پھر مجوسیت کا کھوکھلا پن ظاہر کیا، جس سے انسان ثنویت کا شکار ہو رہا تھا اور ویدانت اور بدھ تصوّرات کے برعکس فکر کا رشتہ محض ظن وقیاس اور تجرید کے بجاے محسوس اور حقیقی و واقعی سے جوڑا۔ دیکارت (Descartes) کا منہاج، جس سے فلسفۂ جدید کی ابتدا منسوب کی جاتی ہے، الغزالی کے اصول تشکیک کی صداے بازگشت ہے۔ لائب نِتس (Leibnitz) کے نظریۂ جی فرد کا سلسلہ اشاعرہ سے جا ملتا ہے۔ اس کے علاوہ اَور بھی کتنے ہی اثرات ہیں جو اسلامی غور وفکر سے مغربی فلسفے مثلاً کانٹ (Kant) کے نظریۂ عقل پر مترتب ہوے۔ ابن خلدون نے ذوات تحت الشعور اور ابن سینا نے تحلیل نفسی کی طرف قدم اٹھاتے ہوے نہ صرف نفسیات بلکہ مذہبی واردات اور تصوّف کے مطالعے میں بھی ایک نئے باب کا افتتاح کیا۔ اسی طرح سیاست وعمران میں علماے اسلام، مثلاً الفارابی اور ابن خلدون کے مطالعات و نظریات نے اجتماعی غور وفکر کو اس مرحلے سے اَور آگے بڑھایا جہاں اہل یونان اسے چھوڑ گئے تھے۔ اس اجتماعی فکر اور اس کے ساتھ ساتھ اسلامی معاشرے کی جمہوری روح، اس کی انصاف پسندی، اخوت، مساوات، آزادی ضمیر و راے اور احترامِ قانون کے عملی نمونوں نے غیر اسلامی معاشروں میں سیاسی اور اجتماعی استبداد کا طلسم توڑا۔ یہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یورپ میں حرّیتِ فرد، آزادی راے اور جمہوریت پسندی کی جو تحریکیں اٹھیں اس میں بلاواسطہ یا بالواسطہ اسلامی اثرات کام کر رہے تھے، چنانچہ روسو (Rousseau) کے نظریۂ عقدِ اجتماعی سے سنّی نظریۂ خلافت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے جس کی بنا امت اور ریاست کے درمیان ایجاب وقبول پر ہے اس سلسلے میں کامریڈ ایم۔ این۔ راے کی کتاب *Historical Role of Islam* اور کرسٹوفر کاڈویل کی *Studies in a Dying Culture* کا مطالعہ مفید رہے گا۔ فلسفہ اور عُمرانیات سے ادب کا رخ کیجیے تو وہاں بھی اسلامی اثرات نظر آئیں گے.

جب کوئی تہذیب کسی دوسری تہذیب سے متأثّر ہوتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک وہ اثرات جو معلومات کی اشاعت، تعلیم اور خیالات کے اخذ و بدل سے قبول کیے جاتے ہیں، اور دوسرے وہ جو اس کے عملی نمونوں سے مترتّب ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازمنۂ وُسطٰی میں جس چیز کو شجاعت وحماست (Chivalry) کہتے تھے، یعنی اداے فرض اور اظہار شرافت بالخصوص بزم ورزم میں عورتوں کے بارے میں نوجوانوں کا رویہ، وہ عربوں ہی سے اختلاط وارتباط کا نتیجہ تھا۔ بعینہٖ ہم جسے مغربی تہذیب کہتے ہیں اور جس کی ابتدا اہلِ یورپ نشأۃ ثانیہ سے کرتے ہیں ذہنی، اخلاقی، اجتماعی ہر اعتبار سے اسلامی تہذیب وتمدّن کی مرہونِ منّت ہے اور یہ وہ موضوع ہے جس پر بریفولٹ نے سیر حاصل بحث کی ہے۔ اس اعتراف کے بعد اب یہ ممکن نہیں رہا کہ مغربی تہذیب، بالفاظ دیگر عصر حاضر کے ظہور میں اسلامی اثرات سے انکار کیا جا سکے.

اسلامی تہذیب وتمدّن کی روح شروع ہی سے آفاقی اور بین الاقوامی ہے۔ یہ کسی خاص نسل یا قطعۂ ارض سے مخصوص نہیں رہی۔ اس سے پوری دنیاے انسانیت متأثّر ہوئی اور اس کے اثرات مشرق ومغرب میں ہر جگہ نمایاں ہیں۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے فرد کو غیر ضروری حدود و قیود، تفریقات وتعصّبات اور اوہام وخرافات

سے اور معاشرے کو سیاسی، معاشی، مذہبی اور اخلاقی استبداد سے نجات دلائی۔ اس سے بنی نوع انسان کے دل و دماغ میں از سرِ نو تازگی پیدا ہوئی اور اسے معلوم ہوا کہ یہ مادّی تحصیل وطلب کے لیے ایک وسیع میدان عمل ہے جس میں اسلام نے اس کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے صحیح راہ متعیّن کر دی ہے، لہٰذا یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ دنیا نے اسلام سے جو اثرات قبول کیے ان کا تعلق صرف ماضی سے نہیں، بلکہ مستقبل میں بھی اس سے ویسے ہی اثرات مترتّب ہوتے رہیں گے۔

مسلمان کرۂ ارض کے ہر گوشے میں موجود ہیں۔ اگر ہم دنیا کے نقشے پر ایک سرسری نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ ایشیا اور افریقہ کا بہت سا رقبہ ایسا ہے جسے ہم مسلم اکثریت کا علاقہ قرار دے سکتے ہیں۔ اسلامی ممالک پر مشتمل یہ علاقہ، یعنی مراکش سے صومالیہ تک پورا شمالی و وسطی افریقہ (باستثنائے تنزانیہ) اور بحیرۂ روم کے ساحل سے سنکیانگ تک ایشیا کا مغربی وشمالی حصّہ (باستثنائے مشرقی پاکستان، ملیشیا اور انڈونیشیا) جغرافیائی اعتبار سے باہم ملحق ہیں۔ ان کے علاوہ شاید ہی کوئی ایسا ملک ہوگا جہاں مسلمان تھوڑی بہت تعداد میں آباد نہ ہوں اور بعض ملکوں میں تو انھیں سب سے بڑی یا پھر قابلِ لحاظ اقلیت کی حیثیت حاصل ہے۔

سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کی آبادی کی تقسیم کچھ یوں کی جا سکتی ہے کہ اوّل تو وہ اسلامی ممالک ہیں جو آزاد اور خود مختار ہیں، دوم وہ اسلامی ممالک جو ابھی تک آزادی سے محروم اور غیر مسلم حکومتوں کے زیر اختیار و سیادت ہیں اور سوم غیر اسلامی ممالک جہاں مسلمان ایک اقلیت کے طور پر آباد ہیں۔

ہر ملک میں مسلمانوں کی علٰیحدہ علٰیحدہ تعداد یا دنیا بھر میں ان کی کل آبادی کا صحیح اندازہ پیش کرنا بہت مشکل ہے۔ بہت سے علاقے ایسے ہیں جہاں آج تک مردم شماری ہی نہیں ہوئی۔ بعض علاقوں میں لوگوں کا قیام مستقل طور پر ایک جگہ نہیں ہوتا بلکہ وہ بدویانہ زندگی بسر کرتے ہیں۔ اکثر ممالک میں مردم شماری کا کام غیر مسلم حکومتوں اور اداروں کی طرف سے انجام پایا ہے جس میں ان کے اپنے مفاد کارفرما رہے ہیں، چنانچہ ان کے اعداد وشمار پر مکمّل اعتبار کرنا مشکل ہے۔ یورپ اور امریکہ میں مردم شماری بسا اوقات جنس کے اعتبار سے تو کی جاتی ہے مگر مذہبی اعتبار سے نہیں، لہٰذا ان ممالک میں مسلمانوں کی صحیح تعداد متعین کرنا آسان نہیں۔ مؤتمر عالم اسلامی کی سعی ومحنت سے مسلمانوں کی آبادی کا ایک جامع گوشوارہ تیار ہوا تھا (دیکھیے *World Muslim Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ پاکستان کی مؤتمر عالمِ اسلامی نے مندرجۂ ذیل تازہ ترین (۱۹۶۴-۱۹۶۵ء) اعداد وشمار فراہم کیے ہیں:

آزاد اسلامی ممالک:

آئیوری کوسٹ	۱۹۹۵۴۶۵	۵۵ فیصد
اپر وولٹا	۳۰۳۸۷۵۰	۵۵ فیصد
اردن	۱۶۸۹۴۴۰	۹۱ فیصد
افغانستان	۱۵۶۳۷۳۴۷	۹۹ فیصد
البانیا	۱۳۴۱۷۰۷	۷۳ فیصد
الجزائر	۱۱۰۰۳۰۱۴	۹۲ فیصد
انڈونیشیا	۱۰۱۶۳۳۰۹۰	۹۴ فیصد
ایران	۲۳۳۷۴۰۴۰	۹۸ فیصد
پاکستان	۹۶۸۰۰۰۰۰	۸۸ فیصد
ترکیہ	۳۰۹۲۶۰۴۰	۹۹ فیصد
تنزانیہ	۶۳۶۷۱۰۳	۶۱ فیصد
تونس	۴۲۹۹۹۲۶	۹۳ فیصد
ٹوگو	۱۶۳۵۸۲۵	۵۵ فیصد
چاڈ جمہوریہ	۲۴۸۳۰۲۰	۸۵ فیصد
دھومی	۱۳۳۰۷۰۰	۶۰ فیصد
سعودی عرب	۱۲۰۰۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد
سنٹرل افریقن ری پبلک	۸۰۶۲۳۲	۶۰ فیصد
سینیغال	۳۰۷۶۲۹۰	۹۵ فیصد
سودان	۱۱۴۴۵۶۸۰	۸۲ فیصد
سیرالیون	۱۶۳۵۸۲۵	۶۵ فیصد
شام	۴۷۳۸۹۱۰	۸۷ فیصد
صومالیہ	۴۸۳۷۵۰۰	۱۰۰ فیصد
عراق	۶۷۵۷۲۱۵	۹۴ فیصد
کویت	۵۱۹۷۵۰	۹۹ فیصد
کیمرون	۲۹۰۱۲۶۳	۵۵ فیصد
گنی	۳۱۴۹۲۵۰	۹۵ فیصد
لبنان	۱۰۳۶۷۳۱	۵۷ فیصد
لیبیا	۱۳۴۳۷۵۰	۱۰۰ فیصد
مالی	۴۱۶۵۰۸۷	۹۰ فیصد
مراکش	۱۲۷۳۸۲۸۵	۹۸ فیصد
مصر (جمہوریہ متحدۂ عرب)	۲۸۳۰۶۶۴۲	۹۲ فیصد
ملیشیا	۶۱۰۷۱۰۶	۵۱ فیصد
موریتانیا	۷۸۲۰۰۰	۱۰۰ فیصد
نائیجر	۲۸۲۵۴۵۰	۸۹ فیصد
نائیجیریا	۴۳۷۲۵۰۰۰	۷۵ فیصد
یمن	۵۴۶۹۷۵۰	۹۹ فیصد
	۴۷۷۶۵۶۱۸۳	

نیم آزاد اسلامی ممالک اور غیر مسلم حکومتوں کے زیر اختیار اسلامی علاقے

آذربیجان	۳۳۰۰۹۶۰	۷۸ فیصد زیر اختیار USSR

ابوظهبی ودیگر ریاستیں	۸۶۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیراختیار برطانیہ
اریٹیریا	۱۸۴۵۰۰۰	۷۵ فیصد	وفاق بہ حبشہ
ازبکستان	۸۳۵۵۶۰۰	۸۸ فیصد	زیراختیار USSR
افنی	۴۵۰۰۰	۹۰ فیصد	زیراختیار ہسپانیہ
بحرین	۱۴۹۴۹۰	۹۹ فیصد	زیراختیار برطانیہ
برونائی	۶۳۸۴۰	۷۶ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
تاجکستان	۲۲۲۱۶۶۰	۹۸ فیصد	زیراختیار USSR
ترکمانستان	۱۵۶۸۷۰۰	۹۰ فیصد	زیراختیار USSR
حبشہ	۱۴۰۳۷۰۰۰	۶۰ فیصد	مسیحی بادشاہت
سنکیانگ	۴۶۲۴۸۰۰	۸۲ فیصد	زیراختیار چین
عدن (نوآبادی)	۱۲۶۴۰۰	۸۰ فیصد	برطانوی نوآبادی
عدن (زیرحفاظت)	۷۹۲۰۰۰	۹۹ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
عمان ومسقط	۵۵۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
فلسطین	۱۳۵۰۰۰۰	۸۷ فیصد	اسرائیل کا ناجائز قبضہ
قازقستان	۷۶۶۱۵۶۰	۶۸ فیصد	زیراختیار USSR
قطر	۵۵۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
کرغیزستان	۲۱۶۸۶۸۰	۹۲ فیصد	زیراختیار USSR
کشمیر	۳۹۰۰۰۰۰	۷۸ فیصد	بھارت کا ناجائز قبضہ
گنی، پرتگالی	۳۳۰۰۰۰	۵۵ فیصد	زیراختیار پرتگال
گیمبیا	۳۳۶۰۰۰	۸۴ فیصد	برطانوی نوآبادی
مالدیو (جزائر)	۱۲۰۰۰۰	۱۰۰ فیصد	زیرحفاظت برطانیہ
ہسپانوی صحرا	۳۴۲۰۰	۹۵ فیصد	زیراختیار ہسپانیہ
	۵۲۷۵۲۸۹۰		

علاوہ ازیں غیرمسلم ممالک میں مسلمانوں کی تعداد ۱۷۲۱۶۴۲۰۲ ابتائی جاتی ہے۔ پروفیسر محمد بریلوی کی رائے میں اصل تعداد اس سے کہیں زیادہ ہے (*Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۴ء).

مؤتمر عالمِ اسلامی، کراچی کے فراہم کردہ، جدیدترین اعداد وشمار کے مطابق مسلمانوں کی کل تعداد ۷۱۲۶۹۴۵۴۳ یعنی اکہتر کروڑ سے زائد قرار پاتی ہے، لیکن اگر پوری دنیا میں مذہبی بنیاد پر مردم شماری پوری دیانتداری سے کی جائے تو اس میں اَور بھی معتدبہ اضافہ ہوجائے گا.

مآخذ: قرآن مجید اور احادیث نبوی کے علاوہ دیکھیے (عربی): (۱) **الآمدی**: احکام الحُکّام فی اصول الاَحُکام، **مصر ۱۹۱۴ء**؛ (۲) **ابن جریر**: جامع البیان (**تفسیر الطبری**)؛ (۳) **ابن حجر العسقلانی**: فتح الباری (**الجزء الاوّل**)؛ (۴) **ابن حزم**: الاِحکام فی اصول الاَحکام (**طبع احمد محمد شاکر**)، **قاہرہ ۱۳۴۵ھ**؛ (۵) **وہی مصنّف**: الفِصَل فی المِلَلِ والاَھواء و النِّحِل، **قاہرہ ۱۹۲۸ء**؛ (۶) **ابن رشد**: بدایة المجتهد، **قاہرہ ۱۳۱۷ھ**؛ (۷) **ابن قتیبہ**: الامامة و السیاسة، **قاہرہ ۱۹۰۴ء**؛ (۸) **ابن القیّم**: أحکام اهل الذّمة، **دمشق ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء**؛ (۹) **وہی مصنّف**: اَعْلَامُ المُوَقِّعِین، **قاہرہ**؛ (۱۰) **ابن منظور**: لسان العرب؛ (۱۱) **ابوالحسن الأشعری**: الابانة عن اصول الدیانة، **حیدرآباد (دکن)**؛ (۱۲) **وہی مصنّف**: مقالات الاسلامیین، **قاہرہ**؛ (۱۳) **ابوحنیفہؒ**: الفقه الاکبر (**مع شرح ملاعلی القاریؒ**)، **مصر ۱۹۵۵ء**؛ (۱۴) **ابوعبید القاسم بن سلّام**: الاموال، **قاہرہ ۱۳۵۳ء**؛ (۱۵) **ابویعلیٰ الحنبلی**: الاحکام السلطانیة (**طبع محمد حامد الفقی**)، **مصر ۱۹۳۸ء**؛ (۱۶) **ابویوسف**: کتاب الخراج، **قاہرہ ۱۹۵۲ء**؛ (۱۷) **احمد بن حنبلؒ**: المُسْنَد (**نیز بتبویب جدید طبع احمد عبدالرحمن البنّا الساعاتی**)؛ (۱۸) **البخاریؒ**: الجامع الصحیح؛ (۱۹) **الجُرجانی**: التعریفات، **مصر ۱۳۲۱ھ**؛ (۲۰) **جرجی زیدان**: تاریخ التمدن الاسلامی، **قاہرہ**؛ (۲۱) **الجَصّاص**: اَحکام القرآن، **آستانہ ۱۳۲۸ھ**؛ (۲۲) **حسن ابراہیم حسن**: النّظُم الاسلامیة، **قاہرہ**؛ (۲۳) **الرازی**: اعتقادات فِرَق المسلمین و المشرکین، **مصر ۱۹۳۸ء**؛ (۲۴) **وہی مصنّف**: مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)؛ (۲۵) **الراغب**: المفردات؛ (۲۶) **السجستانی**: تفسیر غریب القرآن، (۲۷) **سعید الافغانی**: الاسلام وَالْمَرْأَة، **دمشق ۱۹۶۴ء**؛ (۲۸) **سیّد قطب**: السلام العالمی و الاسلام، **قاہرہ**؛ (۲۹) **الشاطبی**: الموافقات فی اصول الشریعة، **قاہرہ**؛ (۳۰) **صبحی الصالح**: النُّظُم الاسلامیة، **بیروت ۱۹۶۵ء**؛ (۳۱) **عباس محمود العقّاد**: حقائق الاسلام و اباطیل، **قاہرہ**؛ (۳۲) **عبدالعزیز عامر**: خواطر حول قانون الأُسْرة فی الاسلام، **بیروت ۱۹۶۱ و ۱۹۶۲ء**؛ (۳۳) **عبدالقاہر البغدادی**: الفَرق بین الفِرَق، **قاہرہ ۱۹۱۰ء**؛ (۳۴) **عبدالوہاب خَلَّاف**: السیاسة الشریعة، **قاہرہ**؛ (۳۵) **علی عبدالرازق**: الاسلام و اصول الحُکم، **مصر**؛ (۳۶) **علی مصطفٰی الغرابی**: تاریخ الفِرَق الاسلامیة، **قاہرہ ۱۹۴۸ء**؛ (۳۷) **الغزالیؒ**: احیاء علوم الدین، **قاہرہ ۱۳۴۶ھ**؛ (۳۸) **فؤاد شباط**: الحقوق الدولیة العامة، **دمشق ۱۹۵۹ء**؛ (۳۹) **القرطبی**: الجامع لَاحکام القرآن، **مصر ۱۹۳۹ء**؛ (۴۰) **القسطلّانی**: اِرشاد الساری (**الجزء الاوّل**)؛ (۴۱) **الماوردی**: الاحکام السلطانیة، **مصر ۱۳۵۷ھ**؛ (۴۲) **محمد ابوزُہرہ**: الأحوال الشخصیة (**قسم الزواج**)، **قاہرہ ۱۹۵۰ء**؛ (۴۳) **وہی مصنّف**: التکافل الاجتماعی فی الاسلام، **قاہرہ ۱۳۸۴ھ/ ۱۹۶۴ء**؛ (۴۴) **محمد رشید رضا**: الامامة و الخلافة العُظمٰی، **قاہرہ**؛ (۴۵) **محمد ضیاء الدین الریس**: الخراج و النُّظُم المالیة، **قاہرہ ۱۹۶۱ء**؛ (۴۶) **وہی مصنّف**: النظریات السیاسیة الاسلامیة، **قاہرہ ۱۹۶۰ء**؛ (۴۷) **مرتضٰی الزِّبیدی**: تاج العروس؛ (۴۸) **مصطفٰی السباعی**: اشتراکیة الاسلام، **دمشق ۱۹۵۹ء**؛ (۴۹) **وہی مصنّف**: شرح قانون الاحوال الشخصیة، **دمشق**؛ (۵۰) **وہی مصنّف**: المرأة بین الفقه و القانون، **دمشق ۱۳۸۲ھ/ ۱۹۶۲ء**؛ (۵۱) **محمد یوسف موسٰی**: احکام الاحوال الشخصیة، **قاہرہ**؛ (۵۲) **ولی اللہ**: حجة اللّٰه البالغة، **مصر ۱۳۴۱ھ**؛ (۵۳) **وہبة الزحیلی**: آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، **دار الفکر، دمشق ۱۹۶۲ء**؛ (۵۴) **یحیٰی بن آدم**: کتاب الخراج (**طبع احمد محمد شاکر**)، **قاہرہ ۱۳۴۷ھ**.

(اردو): (۱) **ابوالاعلیٰ مودودی**: اسلام کا نظام حیات، **لاہور ۱۹۵۳ء**؛ (۲)

وہی مصنّف: اسلامی تہذیب اور اس کے اصول و مبادی، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۳) وہی مصنّف: تفہیمات، لاہور ۱۳۵۹ھ؛ (۴) ابوالکلام آزاد: اسلامی جمھوریۃ، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۵) احسان اللہ عباسی و ابوالفضل محمد: اسلام، گورکھپور، ۱۹۰۲ء؛ (۶) اصغر علی روحی: مافی الاسلام، لاہور ۱۳۵۰ھ؛ (۷) اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (مترجمۂ نذیر نیازی، سید)، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۸) ثناء اللہ پانی پتی: حقوق الاسلام (مترجمۂ وحید الدین سلیم) کراچی ۱۹۶۲ء؛ (۹) حامد الانصاری، غازی: اسلام کا نظام حکومت، دہلی ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) حفظ الرحمٰن سیوہاروی: اسلام کا اقتصادی نظام، دہلی ۱۹۴۲ء؛ (۱۱) حیدر زمان صدیقی: اسلام کا معاشیاتی نظام، لاہور ۱۹۴۹ء؛ (۱۲) رئیس احمد جعفری: اسلام اور رواداری، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۳) رشید رضا (السیّد): الوحی المحمدی (مترجمۂ رشید احمد ارشد)، لاہور ۱۹۶۰ء؛ وحی محمدی (مترجمۂ عبدالرزاق ملیح آبادی)؛ (۱۴) سعید احمد: الرق فی الاسلام، دہلی ۱۹۶۱ء؛ (۱۵) سیّد قطب: العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام (مترجمۂ نجات اللہ صدیقی: اسلام کا نظام عدل، لاہور ۱۹۶۳ء)؛ (۱۶) شاویش عبدالعزیز: الاسلام دین الفطرۃ (مترجمۂ افتخار احمد)، کراچی ۱۳۷۱ھ؛ (۱۷) شبلی نعمانی و سید سلیمان ندوی: سیرۃ النبی، حصہ اوّل تا ششم، اعظم گڑھ؛ (۱۸) عبدالحق حقانی: عقائد الاسلام، دیوبند ۱۲۹۲ھ؛ (۱۹) (خلیفہ) عبدالحکیم: اسلام کا نظریۂ حیات (مترجمۂ قطب الدین احمد)، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۲۰) عبدالسلام ندوی: تعلیمات اسلام، دہلی ۱۹۶۱ء؛ (۲۱) عبداللطیف: اسلام میں معاشرت کا تصوّر (مترجمۂ مصلح الدین صدیقی) حیدر آباد (دکن)؛ (۲۲) عبدالوہاب ظہوری: اسلام کا نظام حیات، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۲۳) غلام دستگیر رشید: اسلام کے معاشی تصوّرات، حیدر آباد ۱۹۴۵ء؛ (۲۴) فرید وجدی: اسلام کے عالم گیر اصول (مترجمۂ احمد حسن نقوی)، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۲۵) محمد تقی امینی: اسلام کا زرعی نظام، دہلی ۱۹۵۵ء؛ (۲۶) محمد حبیب الرحمٰن: تعلیمات اسلام، دیوبند ۱۹۲۸ء؛ (۲۷) محمد طیب: تعلیماتِ اسلام اور مسیحی اقوام، دیوبند ۱۳۵۶ھ؛ (۲۸) محمد قاسم نانوتوی: صداقتِ اسلام، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۲۹) مظہر الدین صدیقی: اسلام میں حیثیتِ نسواں، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۳۰) وہی مصنّف: اسلام کا معاشی نظریہ، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۳۱) وہی مصنّف: اسلام کا نظریۂ اخلاق، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۳۲) مناظر احسن گیلانی: دین قیم، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۳۳) وہی مصنف و غلام دستگیر رشید: اسلامی اشتراکیت، کراچی ۱۹۴۹ء؛ (۳۴) نذیر احمد: الحقوق و الفرائض؛ (۳۵) (سیّد) یحیٰی ندوی: اسلام کا تہذیبی نظام، کراچی ۱۹۶۴ء۔

(انگریزی وغیرہ): (۱) Abdul Hakim, Khalifa: *Islam and Communism*، لاہور ۱۹۶۲ء؛ (۲) وہی مصنّف: *Islamic Ideology*، لاہور ۱۹۵۳ء؛ (۳) Abdur Rahim: *The Principles of Muhammadan Jurisprudence*، لاہور ۱۹۵۸ء؛ (۴) Abu'l 'Ala Maududi: *Towards Understanding Islam*، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۵) Adams, C. C.: *Islam and Modernism in Egypt*، اوکسفرڈ ۱۹۳۳ء؛ (۶) Aghnides, N.: *Mohammedan Theories of Finance*، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۷) P. Ameer Ali, Syed: *Islam*، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۸) وہی مصنّف: *Personal Law of Mohammedans*، لنڈن ۱۸۸۰ء؛ (۹) وہی مصنّف: *The Spirit of Islam*، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۱۰) Andrae, Tor: *Mohammad, The Man and his Faith*، لنڈن ۱۹۳۶ء؛ (۱۱) Arberry, A. J.: *Revelation and Reason in Islam*، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) Arnold, T. W.: *The Preaching of Islam*، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ (۱۳) Arnold و Guillaume: *The Legacy of Islam*، اوکسفرڈ ۱۹۳۱ء؛ (۱۴) Burckhardt, T.: *An Introduction to Sufi Doctrine*، لاہور ۱۹۵۹ء؛ (۱۵) Daniel, N.: *Islam, Europe and Empire*، ایڈنبرگ ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) M. Fazil Jamali: *Letters on Islam*، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۱۷) ایم ایم پکتھال: *Islamic Culture*، لاہور؛ (۱۸) F. W. Fervan: *Moslems on the March*، لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۱۹) Fyzee, A. A.: *A Modern Approach to Islam*، بمبئی ۱۹۶۳ء؛ (۲۰) وہی مصنّف: *Outlines of Muhammadan Law*، اوکسفرڈ ۱۹۵۵ء؛ (۲۱) Gibb, H. A.R.: *Modern Trends in Islam*، شکاگو ۱۹۴۷ء؛ (۲۲) وہی مصنّف: *Mohammadanism*، لنڈن ۱۹۴۹ء؛ (۲۳) Goldziher, I.: *Mohammadanische Studien*، Halle ۱۸۹۰ء، انگریزی ترجمہ *Muslim Studies* از S. M. Stern، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۲۴) G. E. Von Grumebaum: *Islam*، لنڈن ۱۹۶۱ء؛ (۲۵) Henri Masse: *Islam*، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۲۶) Hitti, Philip, K: *Islam and the West*، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۲۷) Hossein Nasr, (Seyyed): *Ideals and Realities of Islam*، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۲۸) وہی مصنّف: *Islamic Studies*: بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۲۹) Hughes: *Dictionary of Islam*، لاہور ۱۹۶۵ء؛ (۳۰) Klein, T. A.: *The Religion of Islam*، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۳۱) H. Lammens: *Islam, Beliefs and Institutions*، لنڈن ۱۹۲۹ء؛ (۳۲) Levy, R.: *An Introduction to the Sociology of Islam*، لنڈن ۱۹۳۳ء؛ (۳۳) وہی مصنّف: *The Social Structure of Islam*، کیمبرج ۱۹۶۲ء؛ (۳۴) Lin Chai Lien: *The Arabian Prophet*، شنگھائی ۱۹۲۱ء؛ (۳۵) MacDonald, D. B.: *Development of Muslim Theology*، لنڈن ۱۹۰۳ء؛ (۳۶) Mahmasani, S: *The Philosophy of Jurisprudence in Islam*، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۳۷) Mahmud Ahmed: *Economics of Islam*، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۳۸) Mahmud Brelvi: *Islam in Africa*، لاہور ۱۹۶۴ء؛ (۳۹) وہی مصنّف: *Islamic Ideology and its Impact on our Times*، کراچی ۱۹۶۷ء؛ (۴۰) Majid Khadduri: *War and Peace in the Law of Islam*، ورجینیا ۱۹۶۲ء؛ (۴۱) Majid Khadduri و H. J. Liebsy: *Law in the Middle East*، جلد اول، *Origins and Development of Islamic Law*، واشنگٹن ۱۹۵۵ء؛ (۴۲) Margoliouth, D. S.: *The Early Development of Mohammedanism*، نیویارک و لنڈن ۱۹۱۴ء؛ (۴۳) Mazharud din Siddiqi: *Islam and Theocracy*، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۴۴) Merchant, M. V.: *A Book of Quranic Laws*، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۴۵) Motamar al-Alam al-Islami: *Some Economic Aspects of Islam*، کراچی ۱۹۶۴ء؛ (۴۶) Muhammad Ali: *The Religion of Islam*،

لاہور ۱۹۴۵ء؛ (۴۷) Muhammad Asad: Islam at the Cross Roads، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۴۸) وہی مصنف: The Road to Mecca، لنڈن ۱۹۵۴ء؛ (۴۹) Muhammad Hamidullah: Muslim Conduct of State، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۵۰) Muhammad Iqbal: The Reconstruction of Religious Thought in Islam، لنڈن ۱۹۳۴ء؛ (۵۱) Muhammad Nur Nabi: Development of Muslim Religious Thought in India، علی گڑھ ۱۹۶۲ء؛ (۵۲) Nicholson, R.A.: Studies in Islamic Mysticism، کیمبرج ۱۹۲۱ء؛ (۵۳) O' leary: Arabic Thought and its place in History، لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۵۴) John J. Poole: Studies in Mohammedanism، لنڈن ۱۸۹۲ء؛ (۵۵) Lane Poole, s.: Studies in a Mosque، لنڈن ۱۸۸۳ء؛ (۵۶) Rafiud Din: The Manifesto of Islam، کراچی؛ (۵۷) R. Roberts: The Social Laws of the Quran، لنڈن ۱۹۲۵ء؛ (۵۸) Robson, J.: An Introduction to the Science of Tradition، لنڈن ۱۹۵۳ء؛ (۵۹) Rosenthal, E. I. J.: Political Thought in Medieval Islam، کیمبرج ۱۹۵۸ء؛ (۶۰) Salem, E.A.: Political Theory and Institutions of the Khawarij، Baltimore ۱۹۵۶ء؛ (۶۱) Schacht, J.: An Introduction to Islamic Law، اوکسفرڈ ۱۹۶۴ء؛ (۶۲) وہی مصنف: The Origins of Muhammadan Jurisprudence، اوکسفرڈ ۱۹۵۲ء؛ (۶۳) Shushtari: Outlines of Islamic Culture، لاہور ۱۹۶۶ء؛ (۶۴) Smith, R. B.: Mohammed and Mohammadanism، لنڈن ۱۸۷۴ء؛ (۶۵) Tara Chand: Influence of Islam on Indian Culture، الٰہ آباد ۱۹۶۳ء؛ (۶۶) Titus, Murray: Islam in India and Pakistan، اوکسفرڈ ۱۹۶۱ء؛ (۶۷) Trimingham, J. S.: A History of Islam in West Africa، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۶۸) وہی مصنف: Islam in East Africa، لنڈن؛ (۶۹) Tritton, A. S.: Islam، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۷۰) Valiud Din, Mir: The Quranic Sufism، دہلی ۱۹۵۹ء؛ (۷۱) Verhoeven, F. R. J.: Islam, Its Origin and Spread، نیو یارک ۱۹۶۲ء؛ (۷۲) Watt, W. M.: Free Will and Predestination in Early Islam، لنڈن ۱۹۴۸ء؛ (۷۳) وہی مصنف: Islamic Philosophy and Theology، ایڈنبرگ ۱۹۶۲ء؛ (۷۴) Wensinck, A. J.: The Muslim Creed، کیمبرج ۱۹۳۲ء؛ (۷۵) Yusuf al-Daghawi: Islam, The Ideal Religion، لاہور ۱۹۵۴ء؛ (۷۶) de Zayas, F.: The Law and Philosophy of Zakat، دمشق ۱۹۶۰ء؛ نیز یورپی زبانوں میں اسلام کے مختلف پہلوؤں پر تحقیقی مقالات کے لیے دیکھیے Pearson: Index Islamicus، کیمبرج ۱۹۵۸ء۔ بعض کتب معاندانہ ہیں ان کا مطالعہ بڑی احتیاط سے کیا جائے۔

[مقالے کا ابتدائی خاکہ ڈاکٹر رانا احسان الٰہی نے تیار کیا، جس پر پروفیسر علاء الدین صدیقی نے نظر ثانی کی، تدوین و تکمیل ادارے میں ہوئی، اور مولانا غلام مرشد، سید مرتضٰی حسین فاضل، مولانا محمد حنیف ندوی کے علاوہ پروفیسر حمید احمد خاں، ڈاکٹر جسٹس ایس اے۔ رحمٰن، سید یعقوب شاہ، چودھری نذیر احمد خاں اور خان انعام اللہ خاں نے مفید مشورے دیے۔]

(ادارہ)

✱ **اسلام آباد**: شہنشاہ اورنگ زیب نے جو شہر ہندو راجاؤں سے فتح کیے ان میں سے کم سے کم تین کا نام اسلام آباد رکھا گیا: (۱) چاٹگانگ (چاٹگام) [رک بآن]، جو خلیج بنگال کے دھانے پر ہے؛ (۲) چاکنا، دکن میں اور (۳) متھرا، جو جمنا کے کنارے واقع ہے۔ اورنگ زیب کے زمانے سے لے کر شاہ عالم ثانی کے عہد تک ان میں سے کسی اسلام آباد میں سونے اور چاندی کے سکّوں کی ٹکسال تھی اور شاہ عالم ثانی کے عہد میں تو یہاں تانبے کے سکّے بھی بنتے تھے۔ عام طور سے خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ٹکسال چاٹگام میں تھی، لیکن C. J. Rogers کی رائے میں یہ ٹکسال متھرا میں تھی۔ چاکنا کا نام اسلام آباد ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء میں ہوا اور چاٹگام کا ۱۰۷۵ھ/۱۶۵۹ء میں؛ لیکن یہ نام اب ان تینوں مقامات میں سے کسی کے لیے بھی استعمال نہیں ہوتا۔

مآخذ: (۱) C. J. Rogers: Catalogue of Coins in the Lahore Museum، کلکتہ ۱۸۹۳ء، دیباچہ، ص ۱۷؛ (۲) Longworth Dames: Some Coins of the Moghal Emperors، در Num. Chron.، ۱۹۰۲ء؛ (۳) Elliot and Dowson: History of India، ۷: ۶۲۳-۶۷۵؛ (۴) Whitehead: Catalogue of Coins in Lahore Museum، ج ۲، اوکسفرڈ ۱۹۱۴ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

⊗ **اسلام آباد**: [پاکستان کا نیا دار الحکومت جو ابھی زیر تعمیر ہے]۔

حکومت برطانیہ نے ۳ جون ۱۹۴۷ء کو دو آزاد اور خود مختار مملکتیں (ہندوستان اور پاکستان) قائم کرنے کا اعلان کیا تھا جس پر اسی سال ۱۴ اگست سے عمل ہوا۔ ہندوستان کو تو نئی دہلی میں بنا بنایا دار الحکومت مل گیا مگر پاکستان کو اپنی مرکزی حکومت کے لیے صدر مقام تلاش کرنا تھا۔ فوری ضرورت کے پیش نظر اس وقت کراچی سے بہتر کوئی جگہ خیال میں نہ آ سکی، چنانچہ پاکستان کی نئی آزاد مملکت وجود میں آئی تو سندھ کی صوبائی حکومت نے کراچی میں اپنے سکرٹریٹ کی عمارت خالی کر دی اور اس میں مرکزی سکرٹریٹ کی داغ بیل ڈال دی گئی۔ کراچی بہرحال دفاعی، انتظامی، جغرافیائی، معاشرتی اور آب و ہوا کے نقطۂ نظر سے دار الحکومت کے لیے کوئی موزوں شہر نہ تھا۔ مغربی پاکستان کی واحد بندرگاہ ہونے کے علاوہ اسے غیر ملکی تجارتی اداروں کا مرکز ہونے کی حیثیت آزادی سے پہلے ہی حاصل ہو چکی تھی۔ آزادی کے بعد بہت سے ایسے افراد ہندوستان سے کراچی پہنچ گئے، جن کے پاس روپیہ بھی تھا اور تجارتی شعور بھی، چنانچہ یہ شہر دیکھتے ہی دیکھتے ملک کا سب سے بڑا تجارتی اور صنعتی مرکز بن گیا۔ مہاجرین کی آمد اور صنعتی ترقی کے باعث اس کی آبادی

تیزی سے بڑھنے لگی (۱۹۴۱ء: اڑھائی لاکھ؛ ۱۹۵۱ء: دس لاکھ؛ ۱۹۶۱ء: بیس لاکھ) اور شہری سہولتوں میں ابتری آنے لگی۔ اس کا اثر انتظامیہ پر بھی پڑا۔ آب و ہوا کی خرابی سے انتظامی عملہ خستہ حال نظر آنے لگا اور تاجروں کے ساتھ ہر وقت کے میل جول سے سرکاری اداروں میں بھی بگاڑ پیدا ہونے لگا۔ یہی وجہ ہے کہ انقلاب ۱۹۵۸ء سے پہلے ہی مرکزی حکومت کسی صحت بخش مقام کو منتقل ہو جانے پر غور کر رہی تھی اور اسی سلسلے میں کراچی سے کوئی بیس میل دور ایک مقام گڈاپ کا نام لیا جا رہا تھا، مگر بعض لوگوں کے دباؤ کے باعث کوئی فیصلہ نہ ہو سکا (دیکھیے محمد ایوب خان، صدر پاکستان: جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی، (اردو ترجمہ)، ص ۱۵۸، ۱۵۹)].

اکتوبر ۱۹۵۸ء کے انقلاب کے بعد جب ملک میں ولولۂ تازہ کے ساتھ ہر جہتی منصوبہ بندی اور تعمیر و ترقی کا دور شروع ہوا تو قومی دارالحکومت کے مسئلے کی طرف بھی توجہ دی گئی اور فروری ۱۹۵۹ء میں صدر محمد ایوب خان نے جنرل یحیٰی خاں کے تحت ایک کمیشن (Site Selection Commission) مقرر کیا کہ وہ محل وقوع، رسل و رسائل، دفاع، آب و ہوا اور مضافات کی زرخیزی کا لحاظ رکھتے ہوئے اس امر کا جائزہ لے کہ کراچی یا پاکستان کا کوئی اَور شہر مستقل دارالحکومت بنائے جانے کے لیے موزوں ہے یا نہیں۔ اس کمیشن نے، جس کے ساتھ چودہ مختلف کمیٹیاں کام کر رہی تھیں، ہر پہلو کی پوری پوری چھان بین کے بعد سفارش کی کہ پاکستان کا کوئی موجودہ شہر اس مقصد کو پورا نہیں کرتا۔ [کمیشن نے تمام بنیادی باتوں کو مدّنظر رکھتے ہوئے اپنی رپورٹ میں لکھا: ''کسی ملک کا دارالحکومت شہر ہی نہیں ہوتا بلکہ شہروں کا سربراہ ہوتا ہے۔ اس شہر میں نظم و نسق، سیاسیات، حرفت و تجارت، ادب و فن، مذہب اور سائنس کے سربراہ آتے ہیں۔ یہیں سے فکر اور خیال کا دھارا پھوٹتا ہے، جو قوم کی زندگی کو سیراب کرتا ہے۔ یہ ہماری امیدوں کی علامت، ہماری آرزوؤں کا آئینہ، قوم کا دل اور روح رواں ہوتا ہے، اس لیے لازم ہے کہ اس کی فضا اور ماحول ایسا ہو جس سے قوم کو ہمیشہ توانائی حاصل ہوتی رہے''۔] کمیشن نے اس مقصد کے لیے سطح مرتفع پوٹھوار کے اس قطعے کو موزوں قرار دیا جہاں اب شہر اسلام آباد تعمیر ہو رہا ہے۔ پہاڑیوں، ندیوں اور وادیوں کی وجہ سے یہ علاقہ انتہائی خوش منظر ہے اور سیلاب سے بھی محفوظ ہے اور یہاں کی آب و ہوا معتدل اور صحت افزا ہے۔ یہ جگہ راولپنڈی سے اس قدر قریب ہے کہ تعمیر کے ابتدائی مراحل میں نیا شہر راولپنڈی کی سہولتوں سے بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے۔

اسلام آباد ۳۳ درجے ۳۶ دقیقے سے ۳۳ درجے ۴۹ دقیقے شمالی عرض بلد اور ۷۲ درجے ۵۰ دقیقے سے ۷۳ درجے ۲۴ دقیقے طول بلد پر واقع ہے۔ اس کا رقبہ ۳۵۱ مربع میل ہے، جو سطح سمندر سے ۱۶۵۰ فٹ سے ۲۰۰۰ فٹ بتدریج بلند ہوتا چلا گیا ہے۔ شمال میں مارگلہ کی قریبی پہاڑیوں کے علاوہ نتھیا گلی کی برف پوش چوٹیاں ہیں، شمال مشرق کی طرف مری کی شاداب وادیوں کا سلسلہ ہے، مغرب کی جانب ٹیکسلا کا تاریخی شہر ہے اور جنوب میں دلفریب زرعی خوب صورت علاقہ پھیلا ہوا ہے۔ موسمِ سرما میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۳ء۶۲ اور کم سے کم ۹ء۳۷ تک ہوتا ہے اور گرمیوں میں زیادہ سے زیادہ درجۂ حرارت ۵ء۱۰۳ اور کم سے کم ۹ء۵۷ تک۔ یہاں بارش کی اوسط ۴۵ انچ سالانہ ہے۔

حکومت نے جون ۱۹۵۹ء میں ان سفارشات کو منظور کر لیا۔ ستمبر ۱۹۵۹ء میں وفاقی دارالحکومت کا کمیشن (Federal Capital Commission) مقرّر ہوا اور فروری ۱۹۶۰ء میں نئے دارالحکومت کا نام اسلام آباد قرار پایا۔

دارالحکومت کے کمیشن نے مئی ۱۹۶۰ء میں ابتدائی کلیدی نقشہ (Master Plan) تیار کر کے پیش کیا، جسے کابینہ نے ایک خاص اجلاس میں منظور کر کے اُسے عملی جامہ پہنانے کے لیے ستمبر ۱۹۶۰ء میں دارالحکومت کا ترقیاتی ادارہ (Capital Development Authority) قائم کر دیا۔ اکتوبر ۱۹۶۰ء میں اسلام آباد کے پہلے پنجسالہ منصوبے اور ایک جامع لائحۂ عمل کی حکومت نے منظوری دے دی۔

اسلام آباد کا ابتدائی کلیدی نقشہ انتہائی غور و فکر سے تیار کیا گیا ہے۔ اس میں شہری زندگی کی تمام سہولتوں اور ضرورتوں کا ہر ممکن خیال رکھا گیا ہے۔ پورے شہر کو مختلف علاقوں (sectors) میں اس لحاظ سے ترتیب دیا گیا ہے کہ یہ علاقے ایک دوسرے سے الگ بھی ہوں گے اور پیوستہ بھی۔

ایوانِ صدر، مرکزی وزارتوں کے دفاتر، اسمبلی، سپریم کورٹ، قومی عجائب گھر اور بعض دوسری اہم قومی عمارات انتظامی حلقے (administrative sector) میں واقع ہوں گی۔ سفارت خانوں کے لیے ایک الگ علاقہ مخصوص ہے۔ اسی طرح عام رہائش، تجارت و صنعت اور تفریح کے لیے الگ الگ علاقے ہیں۔ شہر کے ایک بازو پر ایک وسیع رقبے کو قومی پارک (National Park) کا نام دیا گیا ہے، جس میں اسلام آباد یونیورسٹی، قومی مرکزِ صحت (National Health Centre)، دوسرے اہم قومی ادارے، باغات اور کھلے میدان ہوں گے۔

رہائشی علاقوں کی منصوبہ بندی میں اس بات کا خیال رکھا گیا ہے کہ آبادی سلسلہ وار بڑھتی جائے۔ ہر محلّہ بجائے خود ایک چھوٹا سا قصبہ ہو گا، جس میں روزمرّہ زندگی کی ہر سہولت صرف چند قدموں پر دستیاب ہو گی ___ مسجد، سکول، مارکیٹ، ڈسپنسری، ہر چیز۔

نئے شہر کی تعمیر کا کام اکتوبر ۱۹۶۱ء میں شروع ہوا تھا۔ تادمِ تحریر (جولائی ۱۹۶۵ء) سرکاری عملے کے مختلف درجوں کے پانچ ہزار مکانات بن چکے ہیں اور مزید بارہ سو زیرِ تعمیر ہیں۔ ان مکانوں کے علاوہ لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے دکانیں اور مارکیٹ، مسجدیں، لڑکے اور لڑکیوں کے لیے سکول، کالج، شفا خانے، ڈاک خانے، ٹیلیفون اور تار گھر، بینک، پولیس سٹیشن، بسوں کے اڈے، سینما وغیرہ بن چکے ہیں یا زیرِ تعمیر ہیں۔ شہر کی بنیادی ضروریات میں پانی کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس مقصد کے لیے سید پور اور نور پور کے مقامات پر ہیڈ ورکس تعمیر کیے جا چکے ہیں، جو پچاس ہزار کی آبادی کو پچاس گیلن پانی فی کس یومیہ مہیا کر سکتے ہیں۔ آب رسانی کی مزید ضرورت کے لیے شہر سے بیس میل کے فاصلے پر ایک

اور ذخیرۂ آب دریاے سوان پر تعمیر کیا جا رہا ہے۔ گندے پانی کے نکاس کے لیے کئی پلانٹ لگائے جائیں گے؛ ان میں سے ایک مکمّل ہو چکا ہے۔

اسلام آباد کا مواصلاتی نظام بھی جدید ترین بنیادوں پر استوار کیا گیا ہے، جو موجودہ تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس میں شاہراہیں، بڑی اور چھوٹی سڑکیں اور فٹ پاتھ شامل ہیں۔ تیسرے پنج سالہ منصوبے کے ماتحت اسلام آباد کو ریل کے ذریعے ملک کے دوسرے حصوں سے ملا دیا جائے گا۔

پبلک عمارات میں سب سے پہلے پاکستان ہاؤس نامی عمارت نیشنل اسمبلی کے ارکان کے لیے بنی تھی۔ اس کی گنجائش کو بڑھا کر اب دو سو پچھتر آدمیوں کے لیے کر دیا گیا ہے۔ اس کے قریب ایک ہوسٹل بھی بن رہا ہے، جس میں تقریبًا ڈیڑھ سو افراد رہ سکتے ہیں۔ سرکاری عملے کی رہائش کے بندوبست کے ساتھ ساتھ دفاتر کے لیے پانچ عمارتیں بن چکی ہیں، نیز ایک اور قریب الاختتام ہے۔ اصل سیکرٹریٹ کی آٹھ عظیم الشان عمارتیں زیر تعمیر ہیں۔ ان میں سے پہلی ۱۹۶۵ء کے آخر تک مکمل ہو جائے گی اور پھر ایک ایک ماہ کے بعد ایک ایک اَور عمارت تیار ہوتی جائے گی اور اس طرح اکتوبر ۱۹۶۶ء تک مرکزی سیکریٹریٹ کا تمام عملہ اسلام آباد میں منتقل ہو جائے گا۔

سفارت خانوں کے علاقے میں اس وقت تک چھبّیس سفارت خانوں نے اراضی خرید لی ہے۔ اس علاقے میں اور باقی کے علاقوں میں ضروریاتِ زندگی، مثلاً سڑکیں، پانی، بجلی اور نالیاں بنانے کا کام جاری ہے۔

مسلمانوں کے فنِ تعمیر میں درختوں، سبزے اور بہتے پانی کی قدرتی خوب صورتی سے بہت فائدہ اٹھایا گیا ہے؛ چنانچہ اسلام آباد میں بھی ان باتوں کا خاص خیال رکھا جا رہا ہے۔ پبلک پارک، باغ اور کھلے سرسبز علاقوں کے علاوہ ہر چھوٹے سے چھوٹے سرکاری مکان میں پھلوں اور پھولوں کے پودے اور بیلیں لگا دی گئی ہیں۔ اب تک تقریبًا سات لاکھ درخت اُگائے جا چکے ہیں، جن میں سے تقریبًا تین لاکھ درخت مارغلہ پہاڑ کے اس پہلو پر ہیں جو اسلام آباد کی طرف ہے، تاکہ پہاڑ سرسبز نظر آئے۔

اسلام آباد کی آبادی بائیس ہزار تک پہنچ چکی ہے، جس میں بڑی تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے۔ ہماری قومی امنگوں اور آرزوؤں کا یہ شہر، جو آج سے پانچ سال قبل ایک ''خواب'' معلوم ہوتا تھا، اب ایک زندہ حقیقت بن چکا ہے۔

(سید علی تجمّل واسطی)

⊗ **اسلام آباد:** وادی کشمیر کے جنوب مشرقی حصے میں دریاے جہلم پر ایک مقام، جس کا محلِّ وقوع ۳۳° ۴۷′ عرض بلد شمالی اور ۷۵° ۱۲′ طول بلد مشرقی ہے۔ یہاں اننت ناگ نام کا ایک چشمہ ہے اور اس وجہ سے اسے اننت ناگ بھی کہتے ہیں۔ سلطان زین العابدین [۸۲۰ھ/ ۱۴۱۷ء - ۸۷۲ھ/ ۱۴۶۷ء] نے پندرھویں صدی عیسوی میں جب اسلامی حکومت قائم کی تو اس کا نام اسلام آباد رکھا۔ پہلے زمانے میں یہاں کی شالیں بہت مشہور تھیں۔ موجودہ زمانے میں سفید نمدے، کارچوبی کام کے موٹے کمبل اور میز پوش تیار ہوتے ہیں۔ قریب ہی ہندوؤں کا مارتند نامی مشہور مندر اور اچھابل میں جہانگیر کے مشہور باغات ہیں۔

(قاضی سعید الدین احمد)

----

* **اسلامبول:** رَكَ بہ استانبول.

----

* **اِسلام گِرای:** کریمیا (Crimea) [قرم] کے تین خوانین کا نام:

(۱) اسلام گِرای اوّل بن محمد گرای، برادرِ غازی گرای اوّل [رَكَ بآن]، اس بدامنی کے زمانے میں جو اس کے باپ کی وفات کے بعد پیدا ہوئی وہ اپنے بھائیوں کی طرح تھوڑے عرصے کے لیے (۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲ء سے چند سال تک) تخت پر قابض رہنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن سلطان ترکی نے اُسے تسلیم نہ کیا۔ اپنے چچا صاحب گرای کے تقرّر کے بعد اُس نے سلطان کے خلاف بغاوت کی اور ۹۴۴ھ/ ۱۵۳۷ء میں اسے قتل کر دیا گیا.

(۲) اسلام گرای ثانی بن دولت گرای، جو غازی گرای ثانی [رَكَ بآن] (۹۹۲ھ/ ۱۵۸۴ء - ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۸ء) کا بھائی اور پیش رو تھا، اپنے جانشین کے برخلاف اپنے ملک میں ہردل عزیز نہ تھا اور اپنے اقتدار کو محض ترکوں کی مدد سے قائم رکھ سکا.

(۳) اسلام گرای ثالث بن سلامت گرای (۱۰۵۴ھ/ ۱۶۴۴ء - ۱۰۶۴ھ/ ۱۶۵۴ء)، اسی نام کے دوسرے دونوں خوانین کے مقابلے میں یہ اسلام گرای زیادہ قوی اور جنگ جُو حکمران تھا۔ اس نے اپنے پیش رو کے مقابلے میں بابِ عالی کی جانب زیادہ آزادانہ رویّہ اختیار کیا اور اپنے زمانے کے سیاسی واقعات میں زیادہ نمایاں حصّہ لیا، بالخصوص روس کوچک (Little Russia) کو پولینڈ کی حکومت سے آزاد کرانے کے سلسلے میں اپنی جوانی کے دنوں میں وہ سات سال تک پولینڈ میں قید رہا۔ اس نے روس پر کئی حملے کیے۔ تقریبًا ۱۶۵۰ء میں اس نے سویڈن کی ملکہ کرسٹینا (Christina) کے ساتھ تعلقات قائم کرنے اور اُس سے روس پر حملے کرنے کے لیے روپیہ حاصل کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے اس کوشش میں کامیابی نہیں ہوئی۔ اسلام گرای نے دس سال پانچ ماہ حکومت کرنے کے بعد ابتداے شعبان ۱۰۶۴ھ/ ۱۷ جون ۱۶۵۴ء میں پچاس سال کی عمر میں وفات پائی۔ مآخذ کے لیے دیکھیے مقالۂ ''باغچہ سرای''، نیز وہ دستاویزیں جنھیں زرنوف (Veliaminof Zernof) نے بنام: *Matériaux pour sérvir a l' histoire du Khanat de Crimée*، طبع کیا ہے (ص ۳۴۰ ببعد)۔ آخری دستاویز، جو اسلام گرای کی وفات سے کچھ پہلے لکھی گئی، خاص طور پر اہم ہے۔ یہ خان کی طرف سے زار روس Alexei Michaelovič کے نام ایک تہدید آمیز خط ہے (ص ۷۵۴ ببعد).

(بارٹولڈ W. Barthold)

----

* **اِسلی**: (Isly) بربری زبان میں اِیسلِی (Isli)، بمعنی منگیتر؛ شمالی افریقہ کا ایک دریا، جس کا منبع مغربی مرّاکش میں اُجدہ کے جنوب مغرب میں ہے اور جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف اَنگدہ کی سرزمین سے بہتا ہوا اُجدہ کے قریب سے گزرتا ہے اور اس کے بعد وِید بُونَعیم کے نام سے مُوئِلہ (Muila) سے جاملتا ہے، جو تفنہ کے بائیں کنارے کی جانب ایک معاون ندی ہے۔

اِسلی کے کناروں پر متعدّد جنگیں وقوع میں آئی ہیں۔ خاندان عبدالواد کے سلطان یَغمُراسن نے ۶۴۸ھ/ ۱۲۵۰ء اور ۶۷۰ھ/ ۱۲۷۱ء میں وہاں مَرِینی قبائل سے شکست کھائی۔ ۱۴ اگست ۱۸۴۴ء کو مارشل بوژو (Bugeaud) نے وہاں مراکشی افواج پر، جو سلطان مولائی عبدالرحمٰن کے بیٹے مولائی محمد کے زیرِ قیادت تھیں، ایک فیصلہ کن فتح حاصل کی۔ اہل مراکش دریا کے دائیں کنارے پر بمقام جَرْف الاَخضر خیمہ زن تھے۔ مراکشی لشکر گاہ پر قبضہ کر لیا گیا اور مراکشی سپاہ کو منتشر کر دیا گیا۔ اس فتح کے صلے میں بوژو کو اِسلی کے ڈیوک (Duc d'Isli) کا خطاب عطا ہوا۔

(G. YVER ایور)

----

* **اِسم**: (ع) (جمع: اسماء) اس کا صحیح مفہوم ''نام'' ہے اور عربی علم الصّرف میں اصطلاحًا کلمے کی قسمِ اوّل، یعنی nomen یا noun، کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ اصطلاح یونانی لفظ ὄνομα (جو ارسطو کے زمانے میں بھی مستعمل تھا) اور سنسکرت کے لفظ نامَن کے عین مطابق ہے، جو پانینی سے بھی کئی پشت پہلے، یعنی چوتھی صدی قبل مسیح کے مستند مصنّف یاشکا کی تالیف ''نِرُکتا'' میں، ایک مقرّرہ اصطلاح کے طور پر پایا جاتا ہے؛ تاہم اِن لفظوں میں کوئی باہمی رابطہ نہیں ہے، بلکہ یہ اصطلاح بے ساختہ طور پر اور بظاہر روزمرّہ کی گفتگو میں استعمال ہوتی تھی، اور نامَن، اسم اور ὄνομα میں نہ صرف اسماء معرفہ بلکہ تمام ایسے الفاظ شامل ہیں جو کسی بھی چیز کو تعبیر کرتے ہیں، بالخصوص کوئی ایسی چیز جس کا ادراک حواس انسانی سے ہو سکتا ہو۔ فی الحقیقت اس قسم کے الفاظ جو الفاظ کی قِسمِ اوّل سے تعلق رکھتے ہیں فکر و نطق کے عنصرِ غالب کی نمائندگی کرتے ہیں (قب *ZDMG*، ۶۴: ۳۸۰ بعد)؛ لہٰذا اس اصطلاح کا ہندیوں، یونانیوں اور عربوں کے درمیان اشتراک کسی صرفی یا نحوی اعتبار سے نہیں ہے بلکہ الفاظ کے معنوی ارتقا سے متعلق ایک سادے اور بیّن ترین نقطۂ نظر پر مبنی ہے۔ یہی بات کلمے کی دوسری قسم، یعنی فعل، کے بارے میں بھی درست ہے، جس کا مفہوم کوئی ''کام'' (action) ہے؛ بحالیکہ لفظ ῥῆμα (بولنا saying)، جو ارسطو کے وقت سے رائج اور انگریزی لفظ ورب (verb) کا پیش رو ہے، اور سنسکرت آکھیاتم، جس کا استعمال یاشکا کر چکا ہے اور جس کے معنی ''بتائی ہوئی''، ''بیان کی ہوئی'' چیز کے ہیں، ایک اِسنادی عمل ظاہر کرتے ہیں، یعنی انھیں ایک منطقی یا نحوی نقطۂ نظر سے منتخب کیا گیا ہے۔

اسماء میں اوّلاً بلاشبہہ ایسے سب نام شامل ہیں جن کے لیے کوئی خاص اصطلاح موجود نہیں، نیز مخصوص چیزوں کے نام، یعنی اسم عَلَم (دیکھیے عَلَم) جیسے اسم جِنس، یعنی ایک ہی قسم کی چیزوں کے [مشترک] نام سے ممیّز کیا جاتا ہے۔ مؤخّر الذکر کی مزید تقسیم اسم العَین اور اسم المعنٰی (دیکھیے المفصل، فصل ۳) میں اس لحاظ سے کی جاتی ہے کہ وہ کسی حِسّی (یا مادّی concrete) چیز کا نام ہے۔ یا کسی عقلی (یا غیر مادّی abstract) چیز کو ظاہر کرتا ہے۔ یونانیوں اور رومیوں کی طرح عربوں کے یہاں بھی صفت (صِفة، [رکّ بآن] جسے وَصف یا نَعت بھی کہا جاتا ہے) اسم میں شامل ہے، نیز عدد بھی (اسم العدد)، لیکن یونانیوں اور رومیوں کے برخلاف عربی نظام لسانی میں ضمیر [رکّ بآن] کو بھی اقسام اسم میں شامل کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو متعلّقہ الفاظ کے معانی ہیں، جن میں اشیا کی تخصیص پائی جاتی ہے، اور کچھ اُن کی تصریف (inflexion) کی کیفیات، نیز اسماء اشارہ، جنھیں مُبہمات [رکّ بآن] میں شمار کیا جاتا ہے، اور اسماء موصولہ اور مصدر [رکّ بآن] اور ـــ جیسا کہ رواقی (Stoics) پہلے کر چکے تھے ـــ اسم فاعل اور اسم مفعول بھی۔ اس کے ساتھ عرب ان باہمی گہرے تعلّقات سے بھی کسی طرح بے خبر نہ تھے جو اشتقاق، معانی اور ترکیب کلام کے اعتبار سے اسم فاعل اور اسم مفعول اور فعل کے درمیان موجود تھے اور جنھیں ملحوظ رکھتے ہوئے یونانی نحویوں نے اسم اور فعل کے درمیان ایک اَور قسم کلمہ کو داخل کرنا ضروری سمجھا تھا، جسے پُرمعنی طور پر μετοχή کہا جاتا تھا۔ آخر میں کلمات تعجّب اور حروف ندا تک کو بھی، جو مختلف لسانی نوعیّت کے ہوتے ہیں، اسم تصوّر کیا جاتا ہے، جنھیں انگریزی صرف و نحو میں interjections کے غیر موزوں نام کی ذیل میں رکھ دیا گیا ہے، یہاں تک کہ ایسی تراکیب کو بھی اسم قرار دیا گیا ہے جو خالصۃً آوازوں پر مبنی ہیں، جیسے کوّے کی آواز غاق۔ ایسے الفاظ کو عرب ''اسماء الافعال'' کہتے تھے، اس صورت میں کہ وہ کسی فعل کا مفہوم (عمومًا امر کا) رکھتے ہوں، ورنہ انھیں اصوات (واحد: صوت)، یعنی آوازیں کہتے تھے۔ ان کا اسماء کی ذیل میں رکھا جانا دراصل محض اس وجہ سے ہوا کہ انھیں کلام کے نظامِ ثلاثی میں کہیں اَور جگہ نہیں دی جا سکتی تھی۔ اس بات کا اقرار ابن الحاجب نے اپنی شرح کافیۃ (قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ص ۵۷، س ۸ بعد) میں بالکل صاف طور پر کیا ہے؛ چنانچہ وہ کہتا ہے: وَالّذِی یَدلُّ علی اسمیّتھا تعذُّرُ الفعلیة والحرفیّة فیھا، یعنی جس بات سے اُن کی اسمی نوعیّت ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ حرف اور فعل کے خواص سے عاری ہیں؛ تاہم عرب نحویوں کے ساتھ انصاف کرتے ہوئے ہمیں یہ امر فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اجزائے کلمہ کی جو تقسیم ہمارے یہاں مروّج ہے اور جو قدیم نحویوں کے زمانے سے چلی آتی ہے وہ بے قاعدہ نوعیّت کی ہے، نیز یہ کہ کسی خالص منطقی نظام کی تشکیل ناقابلِ عمل ہے (H. Paul: *Prinzipien der sprachgeschichte*، طبع ثالث، فصل ۲۴۴).

سِیبَوَیہ اپنی تصنیف کی پہلی فصل میں کلمے کی تین اقسام پر تبصرہ کرتے ہوئے اسم کی کوئی تعریف بیان نہیں کرتا، کیونکہ یہ اصطلاح بلاتکلّف قابلِ فہم تھی؛ چنانچہ وہ صرف تین مثالیں پیش کرنے پر قناعت کرتا ہے: رَجُلٌ (آدمی)، فَرَسٌ

(گھوڑا) اور حائطٌ (دیوار)، جو محض مادّی اشیا کی بعض انواع کے نام ہیں۔ اسم کی دو تعریفیں، جو المُبرّد البصری (م ۲۸۵ھ/ ۸۹۸ء) اور ثعلب الکوفی (م ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء) کی وضع کردہ ہیں اور ابن الأنباری کی کتاب الإنصاف، ص ۲ میں درج ہیں، ان کی نوعیت — جیسا کہ خود ابن الأنباری کہتا ہے — زیادہ تر ایک اشتقاقی تشریح کی سی ہے۔ اول الذکر، جو اسم کے بعد س۔م۔و کے حروفِ اصلیہ سے اخذ کرتا ہے اور جس کے باب تفعیل (سمّٰی) کے معنی ''نام رکھنا'' ہیں، اس بارے میں کہتا ہے: ''الاسمُ ما دَلّ علی مسمّی تحتہٗ''، یعنی اسم وہ ہے جو کسی ایسے مسمّٰی پر دلالت کرتا ہے جو اس کی ذیل میں ہو۔ ثَعْلَب، جو اسم کا اشتقاق و۔س۔م سے کرتا ہے، جس کے معنی ہیں ''داغ کر نشان کرنا''، کہتا ہے: ''الاِسمُ سِمَۃٌ توضَعُ علَی الشَّیِ یُعْرَفُ بھا''، یعنی اسم ایک نشان ہے جو کسی چیز پر بنایا جاتا ہے، جس سے اس کی شناخت ہوتی ہے۔ یہ تشریح اپنی نمایاں مماثلت کی وجہ سے Priscian (طبع Keil، ۱: ۵۷، س ۳) کی تشریح کی یاد دلاتی ہے، یعنی Vel, ut alii, nomen quasi notamen, quod hoc notamus unius cujusque substantiae qualitatem۔ ارسطو نے اسم کی جو تعریف کی تھی، یعنی Φωνὴ σημαντιχὴ χατα συνθήχην ἄνευ χρόνου χτλ، اس سے ہم کہیں بعد کے زمانے میں جا کر عرب نحویوں کی تصنیف میں رُوشناس ہوتے ہیں؛ چنانچہ الصِّیرافی (م ۳۶۸ھ/ ۹۷۸ء) لکھتا ہے: ''کُلّ شَیْئٍ دَلّ علی معنی غیر مُقترن بزمانٍ محصّل من مُضِیّ او غیرہ فھو اسمٌ'' = ہر چیز جو کسی معیّن وقت، یعنی ماضی وغیرہ سے تعلّق رکھنے کے بغیر کوئی تصوّر پیش کرتی ہے وہ اسم ہے (Jahn: *Sibawaihi's Büch über die Grammatik*، حاشیہ ۵، فصل ۱؛ ابن یَعیش، ص ۲۵، س ۱۹)۔ یہی وہ تعریف ہے جو خفیف تبدیلیوں کے ساتھ بعد میں عام ہو گئی (دیکھیے ابن یَعیش، ص ۱۶، س ۱۳)۔ بجاے ''معیّن زمانے'' کے الکافیۃ میں ''تین زمانوں میں کسی ایک'' کہا گیا ہے (تین زمانوں سے مراد ماضی، حال اور مستقبل ہے)۔ ابن الحاجب (مقام مذکور، ص ۷) ἄνευ χρόνου کی اس توسیع کے اسباب کی پوری تشریح کرتا ہے، نیز اُن مشکلات کی بھی جو اس تعریف میں بھی عربی زبان کی مخصوص نوعیّت سے پیدا ہوتی ہیں۔

اسما کی تصریفات کے بارے میں عرب نحویوں کے نظریات کا ایک عام خاکہ مادّۂ ''اعراب'' میں پیش کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ عربی اصطلاحات میں انگریزی لفظ "number" (عدد) اور "gender" (جنس) کے مترادف الفاظ موجود نہیں ہیں۔ لفظ جنس، جو یونانی γένος (génos) سے مستعار ہے، کبھی نحوی gender (جنس) کے لیے استعمال نہیں ہوتا، جیسا کہ Merx (*Historia artis grammaticae apud Syros*، ص ۱۴۵، ۱۵۱) نے غلط طور پر فرض کر لیا ہے۔ نحویوں تک کے یہاں بھی اس سے مراد صرف وہ جنس ہے جس کے ماتحت کوئی نوع (species) ہو (ابن یَعیش، ص ۲۲-۲۷)۔ عرب نحویوں کے نظام میں اسم کے نظریے کی مکمل تفصیلات کے بارے میں قارئین کے لیے اصل تصانیف سے رجوع کرنا ضروری ہے، جن کے متعلق Fleischer کی تصنیف *Beiträge zur arab Sprachkunde*، قیمتی توضیحات مہیّا کرتی ہے۔

(J. WEISS)

⊗ **اسماءؓ**: حضرت اسماءؓ، لقب ذات النّطاقین، حضرت ابوبکر صدیقؓ کی سب سے بڑی صاحبزادی، جو ہجرت سے ستائیس سال پہلے قتیلہ بنت عبد العُزّٰی کے بطن سے مکۂ معظمہ میں پیدا ہوئیں۔ وہ سنِ شعور کو پہنچیں تو اسلام کا ظہور ہو چکا تھا۔ انھوں نے بھی السابقون الاوّلون کی طرح قبولِ اسلام میں سبقت فرمائی اور وہ سب سختیاں خوشی سے برداشت کیں جو اس زمانے میں مسلمانوں کو پیش آ رہی تھیں۔ حضرت اسماءؓ کا شمار بڑی جلیل القدر صحابیات میں ہوتا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کا ارادہ فرمایا اور حضرت ابوبکرؓ کے یہاں تشریف لائے تو حضرت اسماءؓ نے سامان خورد و نوش تیار کیا، لیکن جب یہ دیکھا کہ بجز نطاق (کمربند، پٹی) کے اَور کوئی چیز نہیں جس سے اسے باندھ سکیں تو حضرت ابوبکرؓ کے ارشاد پر اپنا نطاق چاک کر ڈالا۔ اس کے دو حصے کیے۔ ایک ٹکڑے سے ناشتہ دان اور دوسرے سے مشکیزے کا منہ بند کیا۔ یوں حضرت اسماءؓ کا لقب ذات النطاقین ہوا۔

حضرت اسماءؓ کی شادی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھی زاد بھائی حضرت زبیرؓ بن العوّام ''حواری رسول اللہ'' سے ہوئی تھی۔ ہجرت کے فوراً بعد جب آپؓ مدینۂ منورہ تشریف لائیں تو اوّل قبا میں قیام فرمایا۔ یہیں ہجرت کے سالِ اوّل میں آپؓ کے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ بن الزبیرؓ کی، جنھوں نے آگے چل کر بڑا نام پایا، ولادت ہوئی۔ ان سے پہلے چونکہ کسی مسلمان گھرانے میں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا تھا، لہٰذا وہ اوّلین مولود اسلام کہلائے۔ حضرت عبداللہؓ کے علاوہ ان کے اَور بیٹے اور بیٹیاں بھی تھیں۔ کئی سال کی ازدواجی زندگی کے بعد حضرت زبیرؓ نے انھیں طلاق دے دی، جس کی وجہ ان کی تیزی مزاج تھی، جس سے جانبین میں ناچاقی بڑھتی گئی۔ اس کے باوجود ۳۵ھ میں جب حضرت زبیرؓ واقعۂ جمل سے واپس آتے ہوئے وادی السباع میں ابن جرموز کے ہاتھوں شہید ہوے اور حضرت اسماءؓ کو یہ خبر پہنچی تو انھیں بے حد رنج ہوا۔ طلاق کے بعد وہ اپنے صاحب زادے حضرت عبداللہؓ کے ہاں چلی آئیں اور تا آخر عمر یہیں قیام فرمایا۔ حضرت عبداللہؓ بھی ان کے بڑے خدمت گزار تھے۔

حضرت اسماءؓ کی زندگی کا سب سے الم ناک واقعہ، جس سے ان کی غیر معمولی شجاعت، قوتِ ایمانی اور ضبط و تحمّل کا پتا چلتا ہے، حضرت عبداللہؓ بن زبیرؓ کی شہادت ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مروان بن الحکم کی وفات پر بنو امیہ کی حکومت صرف شام میں محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ شام سے باہر سارا عالمِ اسلام حضرت عبداللہؓ کے زیرِ اقتدار تھا، لیکن عبدالملک بن مروان تخت نشین ہوا تو اس نے یکے بعد دیگر چھنے ہوے علاقے واپس لینا شروع کر دیے، تا آں کہ حجاز پر بھی فوج کشی کی نوبت آ گئی۔ حجّاج

بن یوسف فاتحانہ پیش قدمی کر رہا تھا۔ ۷۳ھ میں جب اس کے ہاتھوں مکّۂ معظّمہ کے محاصرے کی سختی اس حد تک پہنچ گئی کہ حضرت عبداللہؓ کے رفقا آپ کا ساتھ چھوڑ کر حجّاج سے امان طلب کرنے لگے تو حضرت عبداللہؓ اپنی والدۂ ماجدہ کے پاس آئے اور کہنے لگے: ''گنتی کے چند جاں نثار میرے ساتھ رہ گئے ہیں۔ اگر میں ہتھیار ڈال دوں تو انھیں امان مل جائے گی''۔ حضرت اسماءؓ نے فرمایا: ''تم نے جو حکومت اور اقتدار حاصل کیا اگر دنیا کے لیے کیا تھا تو تم سے بُرا کوئی آدمی نہیں''۔ انھوں نے کہا: ''میں نے جو کچھ کیا راہِ حق کے لیے کیا، لیکن مجھے ڈر ہے میں قتل ہو گیا تو اہلِ شام میری لاش کی بے حرمتی کریں گے''۔ فرمایا: ''کوئی مضائقہ نہیں۔ راہِ حق پر قائم رہو''۔ پھر انھیں گلے لگایا، ہمّت بڑھائی اور دعا کی۔ حضرت عبداللہؓ شہید ہوے۔ ان کی لاش تین دن تک سولی پر لٹکتی رہی، بالآخر اسے یہود کے قبرستان میں پھینک دیا گیا۔ حضرت اسماءؓ نے بڑے ضبط اور تحمّل سے اس منظر کو دیکھا۔ اُن کی آرزو تھی کہ جب تک بیٹے کی لاش نہ دیکھ لیں موت نہ آئے۔ یہ آرزو پوری ہوئی۔ چند دنوں کے بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ ان کی صحت نہایت اچھی تھی۔ دراز قد اور لحیم و شحیم تھیں۔ ہوش و حواس تا دمِ آخر قائم رہے۔ دانت بھی کوئی نہیں گرا تھا۔ پیرانہ سالی میں بینائی البتہ جاتی رہی تھی۔ سو برس کی عمر پائی۔

ان کی جرأت اور غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب حجّاج نے انھیں پیغام دیا کہ اس سے ملیں تو باوجود دھمکیوں کے انکار کر دیا۔ حتیٰ کہ حجّاج خود آیا اور حضرت عبداللہؓ کی شان میں توہین آمیز کلمات کہے۔ انھوں نے اس کا منہ توڑ جواب دیا۔

حضرت اسماءؓ بالطبع فیّاض تھیں، بڑی صابر اور قانع؛ افلاس اور تنگ دستی کو بھی خوشی خوشی برداشت کیا۔ اپنے شوہر کی زمین سے کھجوروں کی گٹھلیاں چُن چُن کر خود سر پر اٹھاتیں اور اچھا خاصا راستہ طے کر کے گھر آتیں۔ اللہ تعالیٰ نے مال و دولت عطا کی تو سخاوت سے ہاتھ نہ روکا۔ اعزہ و اقربا اور حاجت مندوں پر بے دریغ خرچ کیا۔ حضرت عائشہؓ نے ترکے میں ایک جنگل چھوڑا تھا۔ انھیں ملا تو اسے ایک لاکھ درہم پر فروخت کیا اور ساری رقم عزیزوں میں تقسیم کر دی۔ پابندیٔ شریعت، تقوٰی اور استقامت کی یہ کیفیت تھی کہ ایک مرتبہ جب ان کی والدہ مدینۂ منوّرہ آئیں اور امداد کی خواہش کی تو آپؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر دریافت کیا کہ وہ اپنی مشرک والدہ کی خدمت کر سکتی ہیں یا نہیں؟ حضورؐ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ صلہ رحمی سے نہیں روکتا''۔ حضرت اسماءؓ کے زہد و ایثار کے بارے میں متعدّد روایات ہیں [حضرت اسماءؓ بہت سی احادیث کی راویہ بھی ہیں۔ ان سے ۵۸ روایات مروی ہیں۔ ابن حزم، جوامع السیر ص ۲۷۹]۔

وہ بڑی خود دار تھیں اور ہر ایک سے ہمدردی اور خیر خواہی سے پیش آتیں۔ انھوں نے متعدّد حج کیے۔ صحیحین میں ان سے متعدّد حدیثیں روایت کی گئی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن سعد: طبقات، ۸: ۱۸۲-۱۸۶؛ (۲) ابن حنبل: مسند، قاہرہ ۱۳۱۳ھ؛ (۳) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، ۴: ۲۲۸؛ (۴) ابن حجر: الاصابۃ، ۴: ۲۲۴؛ (۵) ابن الاثیر: اسد الغابۃ، ۵: ۳۹۲؛ (۶) خلاصۃ تذھیب الکمال، ص ۴۲۰؛ (۷) ابونعیم: حلیۃ الاولیاء، ۲: ۵۵؛ (۸) صفۃ الصفوۃ، ۲: ۳۱؛ (۹) Gibb: بذیل مادۂ اسماء، در آ، لائڈن؛ (۱۰) الجمع بین رجال الصحیحین، ۶۰۲؛ (۱۱) [ابن حزم: جوامع السیرۃ].

(سید نذیر نیازی)

✱⊗ **الاَسماء الحُسنیٰ:** ''نہایت اچھے اسماء''، اللہ تعالیٰ کے نام، جنھیں قرآن حکیم میں ''حسنیٰ'' کہا گیا ہے، اس لیے کہ ان ناموں پر جس پہلو سے غور کیجیے ـــ علم و حکمت کی رو سے، باعتبار عقل و فکر یا باعتبار جذبات قلب ـــ ان میں حسن ہی حسن نظر آئے گا؛ وہ ہر لحاظ سے اچھے، مرغوب اور دل پسند ہوں گے، کہ یہی معنی ہیں حسن کے (راغب: مفردات، مادّۂ حسن)؛ لہٰذا اگر ہم نے اللہ کو مان لیا ہے اور اس حقیقت پر ایمان لے آئے ہیں کہ وہی ایک ذاتِ پاک سزاوارِ حمد ہے (الحمد للہ رب العلمین) تو ہم اسے اسمِ ذات اللہ کے علاوہ جس نام سے بھی پکاریں گے یقیناً کوئی بڑا ہی اچھا اور بڑا ہی پسندیدہ نام ہوگا؛ اس کا ناپسندیدہ ہونا ممکن ہی نہیں۔ قرآن مجید میں ہے: ''اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمٰن، جیسے بھی پکارو گے اس کے اچھے ہی نام ہیں'' (۱۷ [بنیٓ اسرآءیل]: ۱۱۰)۔ پھر ایک دوسری جگہ اس ارشاد کے بعد کہ اللہ کے سب نام اچھے ہیں حکم دیا گیا ہے کہ اسے اچھے ہی ناموں سے پکارو (۷ [الاعراف]: ۱۸۰)؛ نیز دیکھیے (۲۰ [طٰہٰ]: ۸)۔ دراصل انسانی طبیعت کا خاصّہ ہے کہ کسی شے کے اسمِ ذات کے باوجود، باعتبار اس کی ماہیت یا باعتبار اس تعلّق کے جو اس شے سے ہے، ہم اس کے لیے طرح طرح کے نام تجویز کرتے اور ان سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان اسماء کو صفاتی کہیے یا کچھ اور، یعنی جہاں تک ذاتِ الٰہیہ کا تعلّق ہے، ان میں جلالی اور جمالی کا امتیاز پیدا کیجیے یا اُن کی تقسیم کسی اور نقطۂ نظر سے کیجیے، ان سے اس کے کمالِ ذات اور محمودیت ہی کا اظہار ہوگا۔ اسلام سے پہلے کفر و شرک کی لعنت عام تھی۔ توحید کا تصوّر بھی بڑا ناقص اور انبیاء علیہم السّلام کی تعلیمات کے باوجود کسی نہ کسی رنگ میں مسخ ہو چکا تھا۔ اسلام آیا اور اس نے سمجھایا کہ معبودِ حقیقی صرف اللہ ہے: لا الٰہ الا اللہ؛ معبودانِ باطل کا کوئی وجود نہیں کہ ہمارا سرِ نیاز ایک حالت میں ایک کے اور دوسری میں دوسرے کے آگے خم ہو۔ ہمیں چاہیے ہر حالت اور ہر امر میں اس سے رجوع کریں۔ دکھ سکھ میں، خوشی اور غم میں، یعنی جیسے بھی ہمارے احوال ہیں یا جیسی بھی کوئی ہمارے دل کی کیفیت ہے، جب ہم اللہ تعالیٰ سے رجوع کرتے ہیں تو باعتبار اپنے حالات اور کیفیتِ دلی کے اسماء الحسنیٰ میں سے کوئی ایسا نام ہماری زبان پر آ جائے گا جو اس حالت اور کیفیت کے عین مطابق ہوگا؛ مثلاً اگر کسی کو رزق کی تنگی ہے تو اس کی زبان پر بار بار رزّاق ہی آئے گا، گو رزّاق کے ساتھ اسم ذات بھی، جو باصطلاحِ صوفیہ اسمِ اعظم ہے (لہٰذا سارے اسماء الحسنیٰ کا جامع)، اس کے ذہن میں موجود رہے گا، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ بجز اس کے اور کوئی رزّاق نہیں۔ یوں عقلاً جہاں یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ علاوہ اسم ذات کے اللہ تعالیٰ

کے اَور بھی کئی نام ہیں ـــــ سب کے سب اچھے، سب کے سب مرغوب اور دل پسند، یعنی ''حُسنیٰ'' ـــــ وہاں یہ بھی کہ جیسے جیسے مؤمن کا گزر زندگی کے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں ہوتا ہے یا جیسے جیسے بھی اس کے مشاہدات اور واردات ہیں، ویسے ہی اس کا قلب اسماے حسنیٰ میں سے کسی ایک سے نہایت گہرا تعلق پیدا کر لیتا اور بار بار اسے دوہراتا ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے تصوّف کی زبان میں ''ذکر'' یا اسماے الٰہی کے ورد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر ایک حالت میں ان کے معنی تمام و کمال شعور میں ابھر آتے اور بطور ایک حقیقت کے ہمارے سامنے ہوتے ہیں تو دوسری میں اگرچہ ہمارا ذہن ان سے بے خبر نہیں ہوتا، لیکن قلب سے ذاتی تعلّق نہ ہونے کے باعث ہم اسے مستور ہی کہیں گے (قب حجاب الاسم).

الاسماء الحسنیٰ سب کے سب توقیفی ہیں، یعنی وہ ہمارے تجویز کردہ نہیں بلکہ سب منشاے الٰہی کے مطابق جا بجا اور باعتبار موقع و محل قرآن مجید میں مذکور ہیں؛ البتہ سوال یہ ہے کہ ہم اپنی عقل و فکر سے کام لیتے ہوئے کیا خود بھی اللہ کے لیے کوئی نام تجویز کر سکتے ہیں، یعنی کیا الاسماء الحسنیٰ میں اضافہ ممکن ہے؟ معتزلہ اور کرّامیہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر عقلاً ثابت ہو جائے کہ کوئی صفت وجودی، سلبی، یا فعلی اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق ہے تو اس کے پیشِ نظر کوئی مناسب نام تجویز کیا جا سکتا ہے۔ الغزالیؒ کی رائے میں اس کا جواز صرف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب اس سے کسی ایسے مفہوم کی تعیین ہو جس سے ذاتِ الٰہیہ پر کسی زائد معنی کا اضافہ ہو سکے، ورنہ نہیں۔ الغزالیؒ کی رائے میں یہ امر تو بہر حال ناجائز ہے کہ ہم اپنی عقل و فہم کی بنا پر اللہ تعالیٰ کا کوئی نام رکھیں۔ اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ اگر از روے قرآن و حدیث کوئی صفت اللہ سے منسوب ہے یا اسے کسی فعل کا فاعل قرار دیا گیا ہے تو قواعد لسان کے مطابق اور اس صفت یا فعل کی رعایت سے ہم کوئی ایسا نام بھی تجویز کر سکتے ہیں جو قرآن و حدیث میں صراحۃً مذکور نہیں۔ رہے وہ نام جن کی شریعت میں کہیں تصریح نہیں اور جن سے کوئی ایسا تصوّر پیدا ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ کے کمالِ مطلق کے خلاف ہے، سو انھیں سرے سے ردّ کر دینا چاہیے؛ مثلاً ہم اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہہ سکتے، نہ عاقل اور فقیہ ٹھیرا سکتے ہیں، کیونکہ ان ناموں میں کسب کا تصوّر مضمر ہے اور کسب اللہ تعالیٰ کے کمال مطلق کے معارض۔ قرآن مجید نے اسماے الٰہی کے باب میں ہمیں الحاد، یعنی کج روی، سے روکا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: ''اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اس کے ناموں میں کج روی اختیار کرتے ہیں'' [۷ [الاعراف]: ۱۸۰]. کج روی کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے خیال یا فکر میں یا از روے عقل یا عقیدہ، بر بناے غلو یا توحید کے ناقص اور گمراہ کن تصوّر کے زیرِ اثر یا کسی اور وجہ سے اللہ تعالیٰ کا کوئی ایسا نام رکھیں جس سے کفر اور شرک کی بو آئے یا جس سے اس کی شانِ کمال اور محمودیت کی نفی ہوتی ہو۔ حاصل کلام یہ کہ اسماے الٰہی یا تو قرآن و حدیث میں واضح طور پر مذکور ہیں یا ان افعال اور صفات سے مشتق جن کا ان میں صریحاً ذکر آیا ہے.

الٰہیاتِ اسلامیہ نے توحید کی بحث میں الاسماء الحسنیٰ سے بھی بتفصیل بحث کی ہے۔ منطقی اعتبار سے اس بحث کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ اسم کیا ہے؟ ہم اس کی تعریف کن الفاظ میں کریں گے؟ کیا اسم اپنے مسمّٰی (یا تعریف) کا عین ہے؟ اس مسئلے سے ضمناً کئی ایک فلسفیانہ مسائل پیدا ہوے، مثلاً بحثِ ذات و صفات؛ عام مباحث کے لیے دیکھیے مادّہ اسم.

علماے الٰہیات اور صوفیہ نے الاسماء الحسنیٰ کے بارے میں طرح طرح سے اظہار خیال کیا ہے؛ بعینہٖ از روے منطق و فلسفہ ان پر طرح طرح سے نظر ڈالی گئی؛ مثلاً اشاعرہ کے نزدیک الاسماء الحسنیٰ میں باعتبار فضیلت ایک ترتیب پائی جاتی ہے۔ صوفیہ کہتے ہیں ان میں مقدم تو وہی نام ہے جو سالک پر القا کیا جائے یا وہ جسے زبان سے تو ادا نہیں کیا جا سکتا لیکن جس کا مراتبِ سلوک میں عارف کو باطنی طور پر ادراک ہو جاتا ہے.

الاسماء الحسنیٰ کی فہرست محدود ہے نہ معیّن۔ ان میں متبادل ناموں کے اضافے کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے؛ البتہ اس متداول فہرست کو جو قرآن و حدیث کے عین مطابق ہے سب پر ترجیح حاصل ہے۔ عام خیال یہ ہے کہ الاسماء الحسنیٰ کی تعداد ننانوے ہے؛ جس میں اللہ کا نام شامل نہیں۔ مفسرین نے اسے الاسماء الحسنیٰ کی فہرست میں اس لیے جگہ نہیں دی کہ یہ اسمِ ذات ہے، یا پھر اسے ہم سوواں اسم کہہ سکتے ہیں، مگر جب یہی نام سرفہرست ہوتا ہے اور اس کے ساتھ یہ التزام بھی کہ الاسماء الحسنیٰ کی تعداد ننانوے ہی رہے تو سڑسٹھویں نام الواحد کو حذف کر کے اسے اڑسٹھویں نام الاحد سے ملا دیا جاتا ہے (دیکھیے الغزالیؒ: المقصد الاسنٰی، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ، بالخصوص ص ۲۲-۷۲؛ نیز عضد الدین الاِیجی، مواقف اور اس کی شرح از الجُرجانی (شرح المواقف)، قاہرہ ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء، ۸: ۲۱۱-۲۱۷، جس نے الغزالی اور سیف الدین الآمدی کا حوالہ دیا ہے).

اسماء الحسنیٰ کی ترتیب میں بالعموم پہلے تیرہ نام (یا دو سے لے کر چودہ تک، بشرطیکہ ان کی ابتدا اللہ سے کی گئی ہو) آتے ہیں، جیسے کہ سورۂ حشر ۵۹: ۲۲-۲۴: میں مذکور ہیں؛ پھر باعتبار سہولتِ حافظہ، تجنیس صوتی اور تشابہ و تضاد کے۔ آخری صورت میں بعض اسماء دو دو کے مجموعوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ان کا عربی مادّہ دو متضاد معنوں کا حامل ہے؛ لہٰذا جب اس طرح کے کسی اسم کا ورد کیا جاتا ہے تو بحالت ورد یا مراقبہ ہمارے ذہن میں اس کے دونوں معنی موجود ہوتے ہیں؛ البتہ ممکن نہیں تو یہ کہ اس کا ترجمہ کسی دوسری مثلاً مغربی زبان میں ہو سکے [اسماے حسنیٰ کی یہ ترتیب نبی اکرمؐ کی ایک حدیث میں مروی ہے۔ (دیکھیے الترمذی)].

ننانوے اسماءِ حُسنیٰ کی تفصیل: (۱) اللہ: یہ اسم ذات ہے، ذات الٰہیہ سے مختص، لہٰذا اس کا اطلاق صرف اللہ پر ہوتا ہے۔ بجز عربی زبان کے اللہ کے لیے اور کسی زبان میں اسم ذات موجود نہیں؛ (۲) الرحمٰن اور (۳) الرحیم: بخشائش گر (یا مہربان)، رحم کرنے والا۔ الغزالیؒ کا قول ہے اور ہر اعتبار سے درست ہے کہ رحمٰن کا اطلاق سواے اللہ کے اَور کسی پر نہیں ہوتا اور رحیم کا اطلاق اوروں پر بھی ہو سکتا ہے۔ [رحمٰن کا لفظ اس صفت پر دلالت کرتا ہے جو اللہ کی ذات میں قائم ہے؛ رحم

اس صفت پر جو اس شخص کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے جس پر رحم کیا گیا]؛ (۴) الملک: فرماں روا، بادشاہ، ہر طرح سے صاحب اختیار و اقتدار، جسے کسی سہارے کی ضرورت نہیں، اپنی قدرت اور قوّت میں کامل؛ (۵) القدّوس: منزّہ، سب سے الگ، یعنی ہر عیب سے پاک — باصرہ ہو یا متخیّلہ، دونوں کی رسائی سے باہر؛ (۶) السّلام: جس کے لیے سلامتی ہی سلامتی ہے، اپنی مخلوق کو بھی سلامتی، راحت، سکون، خیر اور صلاح دینے والا، جس کے اطمینان و سکون میں کوئی نقص نہیں؛ (۷) المؤمن: خود اپنی ذات سے کلیۃً مامون اور اپنے بندوں کے لیے حفظ و امان کا ضامن؛ (۸) المہیمن: نگہبان؛ (۹) العزیز: صاحبِ قوّت، گرامی قدر؛ الغزالیؒ کے نزدیک نادر، نہایت قیمتی، مشکل الحصول، بے نظیر، ہر لحاظ سے یکتا، جسے چاہے سزا دے — سزا و جزا اسی کے قبضۂ قدرت میں ہے؛ (۱۰) الجبّار: بڑی قوت والا، سب کو اپنے ماتحت رکھنے والا، جس کی مقاومت کوئی چیز اور کوئی شخص نہیں کر سکتا، درست کرنے والا، جو اپنی مخلوقات کی حالت اپنی مشیّت کے مطابق بحال کر دیتا ہے؛ (۱۱) المتکبّر: پُرتمکین، بقول الغزالیؒ اس کے جوہر کے مقابلے میں ہر شے کم تر ہے۔ الاِیجی اور الجُرجانی کے نزدیک اس کا ایک مفہوم ''عظیم'' کے بہت ہی قریب ہے؛ (۱۲) الخالق اور (۱۳) الباری: الاَیجی اور الجرجانی کے نزدیک دونوں کے معنی ایک ہیں — اشیا کا پیدا کرنے والا؛ (۱۴) المصوّر: تنظیم و ترتیب دینے والا، جو اشیا کی صورتوں کو مقرر کرتا اور تشکیل دیتا ہے — یہ آخری تین نام اس کی صفت فاعلی کی فرع ہیں، الغزالیؒ نے ان کی تشریح و تنقیح زیادہ تدقیق سے کی ہے: تینوں کے مفہوم میں عدم سے وجود میں لانے کا عمل متلزم ہے۔ الخالق بموجب فیصلۂ ازلی (قدر) اشیا کی تعیین کرتا ہے۔ الباری سے ان کا وجود میں لانا سمجھ میں آتا ہے۔ المصوّر کا اشارہ اشیا کی صورتوں کو بہترین ضوابط کے مطابق ترتیب دینے کی طرف ہے۔

۲ سے ۱۴ تک اسماء کی ترتیب وہی ہے جو قرآن مجید، (۵۹ [الحشر]: ۲۲-۲۴) میں دی گئی ہے۔ اس کے بعد وہ نام آتے ہیں جو باعتبارِ ترخیم ترتیب دیے گئے۔

(۱۵) الغفّار: درگزر کرنے والا، اس بات سے بخوبی واقف کہ مجرم کی سزا میں کیسے تخفیف کرنا چاہیے؛ (۱۶) القہّار: غلبہ رکھنے والا، جو ہمیشہ دوسروں کو مغلوب کرتا ہے اور خود غالب رہتا ہے، جو کبھی مغلوب نہیں ہوتا؛ (۱۷) الوہّاب: لگاتار دینے والا، جو بہتات کے ساتھ دیتا ہے اور کوئی معاوضہ نہیں لیتا؛ (۱۸) الرزّاق: ساری مفید چیزوں کا بانٹنے والا، جو ہر ایک کو جو چاہتا ہے دیتا ہے۔ اس کا اوّلین تعلّق افرادِ انسانی کی مادّی ضرورتوں سے ہے (الجرجانی)، لیکن اس میں تمام ذوی العقول کی روحانی ضرورتیں بھی شامل ہیں (الغزالیؒ)؛ (۱۹) الفتّاح: اس کے تین متمایز مفہوم ہیں: (الف) فتح مند، جو تمام مشکلات پر غالب رہتا ہے اور فتح آسان کر دیتا ہے؛ (ب) فیصلہ کرنے والا — حکم سنا کر یا فیصلہ جتا کر؛ (ج) کاشف، جو انسانوں پر وہ باتیں جو ان سے مخفی ہیں ظاہر کرتا ہے (الغزالیؒ)؛ (۲۰) العلیم: ہر چیز کو جو جاننے کے قابل ہے پورے طور پر جاننے والا۔ یہ اسم بلاواسطہ صفتِ علم سے وابستہ ہے۔

اگلے چھے ناموں کا مادّہ تو قرآن مجید میں پایا جاتا ہے، مگر بعینہٖ اس میں مذکور نہیں ہیں؛ اس لیے انھیں اسماے حدیث خیال کیا جاتا ہے۔ ان کا دو دو کا جوڑا ہے، جس میں بعض اوقات ایک نام بیک وقت دوسرے کی ضد اور اس کا متلازم ہے؛ (۲۱) القابض: روک دینے والا اور (۲۲) الباسط: پھیلانے والا (اپنے بندوں کی زندگی اور ان کے دل اور علم اور طاقت وغیرہ کا)؛ (۲۳) الخافض: پست اور عاجز کر دینے والا اور (۲۴) الرّافع: مرتبہ اور درجہ بلند کرنے والا؛ (۲۵) المعزّ: عزت اور طاقت بخشنے والا اور (۲۶) المذلّ: ذلّت دینے والا، درجہ گھٹانے والا؛ (۲۷) السّمیع: خوب سننے والا اور (۲۸) البصیر: خوب دیکھنے والا — اللہ تعالیٰ سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے؛ (۲۹) الحکم: اپنے احکام کی بابت خود فیصلہ کرنے والا — اس نام میں حکمت اور عنایت کا تصور موجود ہے (الغزالیؒ)؛ (۳۰) العدل: انصاف کرنے والا، جو سارے منصفوں اور قاضیوں سے بالاتر ہے اور کوئی شر اس سے صادر نہیں ہو سکتا؛ (۳۱) اللّطیف: محسن، نیک خواہ، جو اپنے خاص بندوں میں لطف اور خیر خواہی کی خوبی پیدا کرتا ہے اور اس باب میں ان کی مدد کرتا ہے؛ (۳۲) الخبیر: بھید جاننے والا۔ اس اسم کا علیم سے بڑا ہی قریبی تعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ مخلوقات کے سارے چھپے ہوے بھیدوں سے واقف ہے؛ (۳۳) الحلیم: بردبار، جو دیر میں سزا دیتا ہے؛ (۳۴) العظیم: پہنچ سے باہر (قبّ الجبّار کا مفہوم، جو اس کی ذیل میں دیا گیا ہے)، بقول الغزالیؒ انسان کی سمجھ سے بالاتر، جیسے مثال کے طور پر زمین و آسمان بیک نظر تمام و کمال نگاہ میں نہیں آتے؛ (۳۵) الغفور: بہت چشم پوشی کرنے والا، بے حد معاف کرنے والا۔ الاَیجی اور الجرجانی کا قول ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو الغفّار کے الغزالیؒ کے نزدیک ہیں۔ الغفّار کا مطلب یہ ہے کہ وہ بار بار کیے ہوے گناہ تک معاف کر دیتا ہے۔ الغفور سے مطلق بخشش کا اظہار ہوتا ہے، جس میں کسی طرح کی کوئی قید نہیں۔ اللہ کی بخشش اور عفو لامحدود ہے؛ (۳۶) الشّکور: بہت ہی قدر دان، تھوڑی سی نیکی کا بہت زیادہ اجر دینے والا، جو اپنے فرماں بردار بندوں کی تعریف کرتا ہے؛ (۳۷) العالی: بلند۔ الاَیجی کے نزدیک المتکبّر کا مرادف ہے۔ الغزالیؒ کی رائے ہے کہ اللہ چونکہ علۃ العلل ہے، لہٰذا موجودات کے سلسلے میں بلند ترین درجے پر ہے؛ (۳۸) الکبیر: بزرگ، الاَیجی کے نزدیک المتکبّر کا مرادف اور الغزالیؒ کے نزدیک العظیم کا ہم معنی ہے؛ (۳۹) الحفیظ: ہوشیار، نگہبان — اس کا مفہوم الاَیجی کے نزدیک علیم کے قریب ہے، کیونکہ حفظ غفلت اور بھول کی ضد ہے اور اس لیے اس کا مادّہ علم ہے۔ اس کے فعل میں کبھی خلل اور تغیر واقع نہیں ہوتا، لہٰذا وہ ساری کائنات کی حفاظت بیک وقت کر رہا ہے، لیکن اس طرح نہیں کہ ہر شے کی طرف یکے بعد دیگرے توجہ کرے — مخلوقات کے دائمی قیام کا ضامن، جس میں کوئی تغیر اور نقص واقع نہیں ہوتا؛ (۴۰) المُقیت: جزئی اختلافات کے ساتھ اس کے چار مفہوم ہیں: (الف) پالنے والا، کیونکہ سامانِ غذا کا پیدا کرنے والا وہی ہے (جسمانی

بھی اور روحانی بھی) اور اس لحاظ سے الرزّاق کا ہم معنی ہے؛ (ب) قسمتوں کا فیصلہ کرنے والا، یعنی مقدّر کو مقرّر اور معیّن کرنے والا؛ (ج) شاہد، چھپی ہوئی باتیں (الغیب) جاننے والا اور (د) حاضر؛ (۴۱) الحسیب: (الف) محاسب، کہ حسابوں کا تصفیہ کرتا ہے؛ (ب) کفایت عطا کرنے والا، کہ سامانِ ضرورت اتنی مقدار میں پیدا کرتا ہے جو اس کے بندوں کے لیے کافی ہو؛ (ج) اپنے بندوں سے ان کے بھلے اور برے اعمال کی بابت پُرسش کرنے والا؛ (۴۲) الجلیل: پُرشکوہ، صاحبِ جلال، لائقِ تعظیم ــــ الغزالیؒ کا قول ہے کہ یہ نام المتکبّر اور العظیم سے، جن کے معنی اس کے قریب قریب ہیں، ممتاز ہے۔ الایجی کے قول کے مطابق یہ المتکبّر کا مترادف ہے۔ الجرجانی کی رائے میں اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ جلال و جمال دونوں صفات سے متصف ہے؛ (۴۳) الکریم: صاحب جود وسخا، یعنی (الف) کرم اور جود کا مالک ہے؛ (ب) فیاضی کا معیار معیّن کرتا ہے؛ (ج) شرف اور وجاہت اسی سے ہے؛ (د) خطا بخش ہے؛ (۴۴) الرقیب، غیرت مند، نگہبان۔ بقول الغزالیؒ اس نام میں کہ جس کا مفہوم الحفیظ کے قریب ہے کامل اور کڑی حفاظت پر زور دیا گیا ہے؛ (۴۵) المجیب: جواب دینے والا، دعائیں سننے والا۔ بقول الغزالیؒ وہ اپنی مخلوق کی حاجتیں پوری کرنے میں جلدی کرتا ہے، بلکہ مانگنے سے پہلے ہی پوری کر دیتا ہے؛ (۴۶) الواسع: جو ہر جگہ موجود ہے، جو ساری اشیا پر محیط اور مشتمل ہے۔ اس کا علم ہر قابلِ معلوم شے تک پہنچتا ہے۔ اس کی قدرت تمام مقدورات پر علی الاطلاق حاوی ہے۔ اسے چیزوں کو اپنے فیضِ علم اور قدرت کے تحت لانے کے لیے ان کی طرف یکے بعد دیگرے متوجہ ہونے کی ضرورت نہیں (الجرجانی)؛ (۴۷) الحکیم: حکمت والا، العلیم کا مترادف (الایجی)، صاحبِ دانش، یعنی جو افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں اسے ان کا علم ہے۔ وہ موقع کے مناسب کام کرتا ہے، اپنے فیصلوں میں انجام کا خیال رکھتا ہے، لہٰذا مخلوقات کی ہدایت میں اس کی تدبیر نہایت متین اور سلیم ہے اور اس نے جو فیصلے کیے ہیں ان کے اجزا میں بندوں کی خیر وصلاح مضمر ہے؛ (۴۸) الودود: بہت محبت کرنے والا، وہ جو اپنی مخلوقات کی بہتری کا خواہاں ہے اور محض اپنے فضل سے اسے مہیا کرتا ہے؛ (۴۹) المجید، جلیل القدر، رفیع الشّان، تابان و درخشان، جس کے افعال لامع اور درخشاں ہیں اور جس کے احسانات وافر۔ جس ثنا کا کہ وہ مستحق ہے وہ اسی کے لیے مخصوص ہے؛ (۵۰) الباعث: دوبارہ زندہ کرنے والا، جو بروز قیامت ہر ایک مخلوق کو دوبارہ اٹھائے گا (یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے)؛ (۵۱) الشّہید: گواہ ــــ (الف) جو بھیدوں سے واقف ہے؛ (ب) جو حاضر ہے ــــ قبّ المُقیت کا مفہوم؛ (۵۲) الحق: حقیقی اور واقعی، یعنی ذات کے لحاظ سے واجب الوجود، اپنے قول میں کامل طور پر سچا؛ (ج) حقیقت اور صداقت کو ظاہر کرنے والا؛ (۵۳) الوکیل: معتمد علیہ، جس کی سپردگی میں ہر چیز ہے، جو اپنی تمام مخلوقات کی ضرورتوں کا خیال رکھتا ہے؛ (۵۴) القویّ: قوّت والا، جس کے زیرِ اقتدار ہر چیز ہے؛ (۵۵) المتین: راسخ، جسے ہلایا نہیں جا سکتا، جس کی قوت لامحدود ہے؛ (۵۶) الولیّ: دوست، ساتھی، حامی، مددگار، بچانے والا، نیز صاحبِ اقتدار؛ (۵۷) الحمید: لائق حمد وثنا؛ (۵۸) المُحصِیْ: شمار کنندہ، صاحبِ ادراک، قابلِ شمار اشیا کا جامع طور پر عالِم اور ان میں سے ہر چیز پر قادر؛ (۵۹) المُبدِء: آغاز کنندہ: (الف) تمام ہستیوں کا خالق مطلق؛ (ب) جس کی توجہات خالص خیر خواہانہ ہیں؛ (۶۰) المُعِید: دوبارہ زندہ کرنے والا، کسی چیز کو اس کی تباہی کے بعد بحال کرنے والا؛ (۶۱) المُحیِی: زیست کا خالق، اور (۶۲) المُمیت: لوگوں کا خالق، جو جلاتا اور مارتا ہے؛ (۶۳) الحیّ: زندہ، یہ نام صفات ذاتیہ میں سے ہے۔ ہستی کے بلند ترین اور کامل ترین درجے میں ہست، بوجہ اپنے کمالِ مطلق، علمِ مطلق اور فعلِ مطلق کے (الغزالیؒ)؛ (۶۴) القیّوم: قائم بالذات: (الف) وہ خود بخود اپنی ذات سے قائم ہے اور اس کے وجود کی علّت سوا اس کی ذات کے اَور کوئی نہیں ہے؛ (ب) جو تمام کائنات پر کامل قدرت رکھتا ہے اور ان کے اجزا کو جیسے چاہے ترغیب دیتا ہے اور کوئی اس کے بغیر موجود نہیں رہ سکتا؛ (۶۵) الواجد: جس کے پاس ہر چیز پائی جاتی ہے (کامل، تام)، جسے کسی چیز کی نہ کمی ہے نہ حاجت؛ (۶۶) الماجد: صاحب عزت وشرف، درجے میں سب سے بلند (العالی)، جسے تسلّطِ مطلق اور اقتدارِ مطلق حاصل ہے۔

اسماء حسنیٰ کی اکثر فہرستوں میں اس جگہ اسم الواحد (اکیلا) درج ہے، لیکن الغزالیؒ اور الایجی نے اسے حذف کر دیا ہے۔ اس کا مفہوم آئندہ نام کے ذیل میں آئے گا۔

(۶۷) الاحد: الاحد صفت ذاتی ہے کہ ذات الٰہیہ ہر لحاظ سے یکتا ہے۔ اس کی صفات سب سے اعلیٰ اور بے نظیر ہیں۔ الواحد کا مطلب ہے معبودِ واحد، جس کے سوا اَور کوئی معبود نہیں؛ (۶۸) الصّمد: جس کے اندر کوئی چیز نفوذ نہیں کر سکتی، جسے کسی کی حاجت نہیں، جس کے سب حاجت مند ہیں، جسے نہ کوئی ضرر پہنچا سکتا ہے نہ متاثّر کر سکتا ہے، بلند اور محکم، "تجویف"، یعنی ہر قسم کی آمیزش اور اجزا کی تقسیم سے پاک؛ (۶۹) القادر: صاحبِ قدرت اور (۷۰) المقتدر: سب پر غالب؛ (۷۱) المُقدِّم اور (۷۲) المؤخّر: قرب دینے والا اور دور کرنے والا۔ وہ جسے چاہتا ہے اپنا قرب عطا کرتا ہے اور اسے پسند کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے اپنے سے دور کر دیتا ہے؛ (۷۳) الاوّل اور (۷۴) الآخر: سب سے پہلا اور سب سے پچھلا۔ وہ سب سے پہلے تھا اور اس سے پہلے کوئی چیز نہیں تھی۔ وہ سب کے بعد رہے گا اور اس کے بعد کوئی چیز نہیں ہوگی (الغزالیؒ کی رائے میں علّۃ العلل، علّۃ غائی)؛ (۷۵) الظاہر اور (۷۶) الباطن: کھلا ہوا اور چھپا ہوا: (الف) ظاہر، دلائل قطعیہ کے ذریعے معلوم، کھلم کھلا اور ہر چیز پر غالب؛ (ب) پوشیدہ، جسے حواس ادراک نہیں کر سکتے اور جو چھپی ہوئی چیزیں جانتا ہے؛ (۷۷) الوالی: متسلط؛ (۷۸) المتعالی: سب سے اعلیٰ، سب سے بلند مرتبہ۔ العالی کا ہم معنی ہے، لیکن اس میں فوز اور غلبے کے معنی زیادہ ہیں؛ (۷۹) البرّ: دل کے اندر نیکی کو مصدرِ عمل بنانے والا، مفید باتوں کا منبع؛ (۸۰) التوّاب: رجوع کرنے والا۔ اللہ

محض اپنے فضل و کرم سے اپنے بندوں کی طرف رجوع کرتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف رجوع کریں اور اپنی خطاؤں پر نادم ہوں؛ (۸۱) المُنتقم: بدلہ لینے والا، نافرمانوں کو سزا دینے والا؛ (۸۲) العفوّ: جو نامۂ اعمال کے اوراق سے گناہوں کو محو کر دیتا ہے؛ (۸۳) الرّؤف: رحم دل، مہربان، جو چاہتا ہے کہ بندوں کا بوجھ ہلکا کر دے (اس کا مفہوم الغزالیؒ کے نزدیک رحمٰن کے مفہوم کے قریب ہے)؛ (۸۴) مالک الملک: جسے تمام عالم پر اور ہر ایک مخلوق پر کامل خود مختارانہ اقتدار حاصل ہے؛ (۸۵) ذوالجلال والاکرام: عظمت اور فیاضی کا مالک — الایجی اور الآمدی کے قول کے مطابق اس کا مفہوم الجلیل کے قریب ہے؛ (۸۶) المُقسِط: انصاف کرنے والا؛ (۸۷) الجامع: اکٹھا کرنے والا۔ بقول الغزالیؒ اشیا کو ان کے تشابہ، اختلاف اور تضاد کے لحاظ سے مختلف گروہوں میں جمع کرنے والا، جو بقول الایجی والجرجانی مخالفوں کو بروزِ قیامت باہم ملا دے گا؛ (۸۸) الغنی: بے نیاز، جسے کسی چیز کی کمی نہیں، اہل ثروت سے بے پروا؛ (۸۹) المُغْنی: اہلِ ثروت کو دینے والا، جو ہر مخلوق کو اس کی ضروریات دیتا ہے، جس سے مخلوقات اپنا کمال حاصل کرتی ہیں؛ (۹۰) المانع (یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے): اپنے زیرِ حفاظت ہر ایک کو بچانے والا۔ اس نام کو الحفیظ سے بڑی مطابقت ہے۔ اس کے معنی ہیں ہوشیار اور محافظ۔ الحفیظ کا زور نگہبانی اور حفاظت پر ہے اور المانع میں عوائق کو روکنے اور دور کرنے پر؛ (۹۱) الضّارّ: ضرر پہنچانے والا اور (۹۲) النافع: فائدہ پہنچانے والا۔ ان دونا موں کا، جو فقط حدیث میں وارد ہوئے، اشارہ اس طرف ہے کہ بھلائی اور برائی، مصیبت اور خوش حالی، نقصان اور نفع سب اللہ کے ہاتھ میں ہیں؛ (۹۳) النور: روشن، یعنی اپنے وجود کی کامل اور نمایاں شہادت دینے والا، ہر چیز کو عدم سے وجود میں لانے، ظاہر اور حاضر کرنے والا؛ (۹۴) الهادی: راہ نما، جو ایمان والوں کے دلوں میں راستے کی صحیح جہت ظاہر کرتا ہے اور ہر مخلوق کو، خواہ ناطق ہو یا غیر ناطق، اس کے انجام کی طرف رہنمائی کرتا ہے؛ (۹۵) البدیع: سب سے پہلا بنانے والا، ہر چیز کی ابتدا، ہر چیز کو بغیر کسی نمونے کے خلق اور موجود کرنے والا، جو مطلقاً سب سے پہلے موجود ہے اور کوئی چیز اس کے مثل نہیں؛ (۹۶) الباقی: ہمیشہ رہنے والا، جس کا وجود دائمی ہے، جو کبھی ختم نہ ہوگا؛ (۹۷) الوارث: ہر چیز کو ترکے میں پانے والا، جو اپنی مخلوقات کے فنا کے بعد موجود رہے گا، جس کے قبضے میں ہر چیز، جو اس کی مخلوق کے قبضے میں ہے، چلی جائے گی؛ (۹۸) الرّشید: راستے پر ڈالنے والا، جو عدل و انصاف کے ساتھ راستہ دکھاتا ہے، جو نیکی کے راستے پر چلاتا ہے؛ (۹۹) الصّبور: بہت صبر کرنے والا، جو سزا دیر میں دیتا ہے، جو ہمیشہ ٹھیک وقت پر کام کرتا ہے۔ اس کا مفہوم الحلیم کے مفہوم کے قریب ہے۔ یہ نام فقط حدیث میں وارد ہوا ہے۔

ننانوے اسماء الحسنیٰ کی اس فہرست کے علاوہ اور بھی فہرستیں ہیں، جن میں بعض اسماء الحسنیٰ کی تعداد ننانوے سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ ان فہرستوں میں الربّ (خداوند)، المُنعم (ولی نعمت)، المُعطی (بخشندۂ عطا، عطیات کا دینے والا)، الصّادق (مخلص، سچا)، السّتّار (پردہ پوش) وغیرہ ایسے اسماء ملیں گے۔

الاسماء الحسنیٰ پر لکھنے والے چند شیعہ مؤلفین: حضرت علیؓ سے جو الاسماء الحسنیٰ مروی ہیں وہ کتاب دعاء الجوشن میں مذکور ہیں۔ متعدّد لوگوں نے ان پر مستقل کتب لکھی ہیں، مثلاً ابراہیم بن سلیمان القطیفی (م نواح ۹۴۵ھ)، ابراہیم الکفعمی (م ۹۰۵ھ) (المقصد الاسنی)، محمد باقر المجلسی (م ۱۱۱۱ھ)، محمد تقی بن عبدالرحیم الطہرانی (م ۱۲۴۸ھ)، حبیب اللہ بن علی مدد الساوَجی الکاشانی، حسین الکاشفی (المرصد الاسنیٰ)، صالح بن عبدالکریم الکرزکانی (م ۱۰۹۸ھ)، عبدالقاہر بن کاظم، علی بن ابی طالب الحزین (تفسیر الاسماء)، علی بن شہاب الدین الہمدانی (م ۷۸۶ھ)، زین الدین علی بن محمد البیاضی (م ۱۱۰۳ھ) (المقام الاَسْنیٰ)، ابوجعفر محمد بن احمد بن بطۃ القمی (تفسیر اسماء اللہ)، علاء الدین محمد گلستانہ (کاشف الاسماء)، محمد الکرمانی (م ۱۲۹۲ھ)، سید نعمت اللہ (مقامات النجاۃ)، ہادی سبزواری (م ۱۲۸۹ھ)، اسمٰعیل بن عباد (م ۳۸۵ھ، اسماء اللہ تعالی و صفاتہ).

مآخذ: (۱) ان عرب مصنّفین کے علاوہ جن کے نام متنِ مقالہ میں دیے گئے ہیں قرآن (مجید) کی مشہور تفاسیر سے بھی رجوع کرنا چاہیے، بالخصوص وہ آیات جن کے تحت یہ نام آتے ہیں؛ (۲) اسی طرح کتب کلامیۂ متداولہ میں، جن کی تعداد بہت بڑی ہے، باب الاسماء الحسنیٰ بھی دیکھنا چاہیے؛ (۳) صوفی فکر کی متعدد مثالوں میں سے ایک ابن عطاء اللہ الاسکندری: القصد المجرّد فی معرفۃ الاسم المفرد، طبع الازہر، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء؛ حوالہ جات در کتب یورپ: (۴) A. J. Wensinck: *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۱۹۶، ۲۳۹، الاسماء الحسنیٰ کی غیر متداول فہرست در ضمیمہ؛ (۵) J. Windrow Sweetman: *Islam and Christian Theology*، ۱/۱، Lutterworth Press ۱۹۴۵ء، ص ۲۱۵ - ۲۱۶؛ (۶) Miguel Asin Palacios: *El justo medio en la Creencia, compendio de teologia dogmatica de Algazel* (اقتصاد کا ترجمہ، جس کے ساتھ مقصد کے بعض اجزا کے مُحشّٰی ترجمے ملحق ہیں)، میڈرڈ ۱۹۲۹ء، ص ۴۳۵ - ۴۷۱؛ (۷) Y. Moubarac: *Les Noms, titres etattributs de Dieu dans le Coran et leurs correspondants en épigraphie sud-sémitique* در *Muséon*، ۱۹۵۵ء، ص ۸۶ بعد؛ (۸) البخاری: الصحیح، کتاب الشروط، باب ۱۸ و کتاب الدعوات، باب ۶۸ و کتاب التوحید، باب ۱۲؛ (۹) مسلم: الصحیح، کتاب الذکر والدعاء؛ (۱۰) احمد بن حنبل: المُسند، ۲: ۲۵۸، ۲۶۷، ۳۱۴، ۴۲۷، ۴۹۹، ۵۰۳، ۵۱۶.

(گاردے L. GARDET و ادارہ)

⊗ **اسماء الرجال**: یعنی رواۃِ حدیث کے سوانح و سیرت کے بیان کا فن۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی قرآن مجید کا عملی نمونہ تھی۔ قرآنِ مجید نے آپؐ کی ذاتِ مبارک کو بطور اسوۂ حسنہ پیش کیا ہے اور کہا ہے لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۱) = "محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمھارے لیے اسوۂ حسنہ ہیں"۔ اسی بنا پر رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا کہ مجھ سے جو کچھ سنو اور دیکھو اسے دوسروں تک پہنچاؤ۔ حجۃ الوداع کے موقع پر

آپؐ نے فرمایا فَلْیُبَلِّغِ الشَّاھِدُ الغائب ، یعنی جو مجھے دیکھ رہے ہیں اور مجھ سے سن رہے ہیں اور میری زندگی جن کے سامنے ہے وہ ان امور سے ان لوگوں کو مطلع کر دیں جو اس وقت یہاں موجود نہیں یا آئندہ پیدا ہوں گے۔

صحابہ نے اپنے مقتدیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کو حرزِ جاں بنایا اور وہ حالاتِ نبویؐ اور آغازِ نبوت کے واقعات اپنی اولاد، اپنے خویش و اقارب، دوست و احباب اور ملنے والوں کو بتاتے اور سناتے رہے۔ اسی کام میں ان کی زندگیاں بسر ہوتی تھیں اور یہی ان کے شب و روز کی دل چسپی تھی۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بعد اسی جوش و خروش، اسی تن دہی اور امانت و دیانت کے ساتھ تابعین کرامؒ نے اس کام کو سنبھالا۔ وہ صحابہؓ کے نقشِ قدم پر چلے اور ان کی بیان کردہ ایک ایک بات کو غور سے سنا، اسے یاد رکھا اور ہر جہت سے اس کی حفاظت کی۔ انھوں نے دیوانہ وار اس خرمن کے ایک ایک دانے کو سمیٹا۔ تابعین کے بعد تبع تابعین اسی کام پر کمربستہ ہوگئے۔ انھیں باتوں کی واقفیت اور آگاہی کا نام اس زمانے میں علم تھا (کشف الظّنون، عمود ۶۳۷)۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالاتِ زندگی، اسوۂ حسنہ اور اقوال و اعمال کو مسلمانوں نے جس طرح محفوظ و مدوّن کیا اس کی مثال دنیا کی تاریخ میں نہیں ملتی۔ انھوں نے روایات کے ذریعے اس عظیم ہستی کے احوال و اقوال کا گویا ایک پیکرِ مجسّم ہمارے سامنے لا کھڑا کیا۔ ذخیرۂ احادیث میں ہمیں اس ہستی جامع کی زندگی کا پرتو اور عکس ملتا ہے۔ علامہ شبلی نے صحیح لکھا ہے کہ ''مسلمانوں کے اس فخر کا قیامت تک کوئی حریف نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے اپنے پیغمبرؐ کے حالات و واقعات کا ایک ایک حرف اس استقصاء کے ساتھ محفوظ رکھا کہ کسی شخص کے حالات آج تک اس جامعیت اور احتیاط کے ساتھ قلم بند نہیں ہو سکے اور نہ آئندہ کی توقع کی جا سکتی ہے'' (شبلی: سیرۃ النبی، طبع ششم، ۱:۱۱)۔

جن لوگوں نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسّلام کے اقوال و احوال کی روایت، تحریر اور تدوین کا کام سرانجام دیا انھیں رواۃ حدیث و آثار کہتے ہیں۔ ان میں صحابۂ کرام، تابعین، تبع تابعین اور بعد کے چوتھی صدی ہجری تک یا اس کے بعد تک کے لوگ شامل ہیں، جن کی تعداد شپرنگر (Sprenger) کے اندازے میں پانچ لاکھ ہے (انگریزی دیباچہ، الاصابۃ فی احوال الصحابۃ)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دیکھنے اور ملنے والوں میں سے کم و بیش بارہ ہزار اشخاص کے نام اور حالات ہمیں ملتے ہیں۔

ان راویوں کی سب سے مقدّم اور قابلِ اعتماد روایتیں ہمیں کتبِ حدیث میں ملتی ہیں، جیسے صحاحِ ستہ، سنن ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل وغیرہ میں۔ پھر کتبِ سیرت و مغازی ہیں۔ ابتدا میں جامعینِ روایت کی خاص مغازی کی طرف توجہ نہ تھی۔ سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ (م ۱۰۱ھ) نے اس فن کی طرف ایک مخصوص رنگ میں توجہ کی اور ان کی تحریک سے حضرت امام البخاری کے شیخ الشیوخ امام الزہری (م ۱۲۴ھ) نے مغازی اور سیرت پر ایک مستقل کتاب لکھی، جس کے متعلق سُہیلی (م ۵۸۱ھ) نے تصریح کی ہے کہ یہ اس فن کی سب سے پہلی تصنیف ہے۔ اس کے بعد مغازی اور سیرت نگاری کا عام مذاق پیدا ہو گیا۔ الزّہری کے متعدّد تلامذہ میں سے اس ضمن میں دو نام سرِعنوان ہیں: موسیٰ بن عُقبہ (م ۱۴۱ھ) اور محمد بن اسحٰق (م ۱۵۱ھ)۔ کہا جاتا ہے کہ یہی دو شخص ہیں جن پر متقدّمین میں سے اس فن کا سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ ابن اسحٰق کی کتاب ترمیم و تنقیح کے بعد ابن ہشام (م ۲۱۸ھ) کی روایت میں موجود ہے (مطبوعہ گوٹنگن ۱۸۵۸-۱۸۶۰ء)۔ اس کی شرح الرّوض الأُنُف (مطبع جمالیہ ۱۳۳۱ھ) کے نام سے سُہَیلی نے لکھی ہے، لیکن موسیٰ بن عُقبہ کی کتاب دست بردِ زمانہ کی نذر ہو چکی ہے، لیکن اس کا ایک ٹکڑا جو اتفاقاً بچ گیا زخاؤ نے SBBA، ۱۹۰۴ء، ج ۱۱، میں شائع کیا؛ تاہم یہ مدت تک لوگوں کے پاس موجود رہی اور سیرۃ کی تمام قدیم تالیفات میں بکثرت اس کے حوالے ملتے ہیں۔ اس فن میں ابن سعد (م ۲۳۰ھ) کی طبقات کا مقام بھی بہت بلند ہے۔ اس بلند پایہ کتاب کی پہلی دو جلدیں سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر مشتمل ہیں اور باقی دس صحابہ کرام اور تابعین عظام کے حالات میں ہیں۔ شمائل میں سب سے مقدم مقام ترمذی (م ۲۷۹ھ) کی الشمائل النبویۃ والخصائل المصطفویۃ (مطبوعۂ آستانہ ۱۲۶۴ھ) کا ہے۔ اس کی بیسیوں شرحیں لکھی جا چکی ہیں، جن میں سے سب سے اہم قاضی عیاض (م ۵۴۴ھ) کی الشفاء بتعریف حقوق المصطفی (مطبوعۂ مصر ۱۲۷۶ھ) ہے، جن کی شرح علّامۃ الخفاجی (م ۱۰۶۹ھ) نے نسیم الریاض (مطبوعۂ آستانہ ۱۲۶۷ھ) کے نام سے لکھی۔ اس سلسلے میں ہم نے الواقدی (م ۲۰۷ھ) کا نام چھوڑ دیا ہے، جس نے سیرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق دو کتابیں لکھیں: کتاب السیرۃ اور کتاب التاریخ والمغازی؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام الشافعی (م ۲۰۴ھ) نے لکھا ہے کہ الواقدی کی تمام تصانیف جھوٹ کا انبار ہیں۔

حدیث و سیرت کے سلسلوں سے الگ کچھ تاریخی تالیفات بھی ہیں، جو محدثانہ طریق پر اسناد کے ساتھ لکھی گئی ہیں، جیسے علّامہ ابن جریر الطّبری (م ۳۱۰ھ) کی تاریخ الرّسل والملوک (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۷۹ء بعد)۔ اس کا تکملۃ العَرِیب بن سعد القرطبی نے لکھا (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۹۷ء)؛ پھر تفسیر القرآن میں بھی اسناد کے طریق کو اختیار کیا گیا؛ چنانچہ علامہ ابن جریر کی تفسیر جامع البیان (مطبوعۂ الامیریہ ۱۳۲۲-۱۳۳۰ھ) کا یہی انداز ہے۔ آہستہ آہستہ مستند طریق پر کتب لکھنے کو اس حد تک مقبولیت ہوئی کہ فقہ، لغت، تصوّف، کلام، بیان و بلاغت اور صرف و نحو تک کی متعدّد کتب میں اسے اختیار کر لیا گیا۔

کتب حدیث، سِیَر اور تفسیر و تاریخ میں بذریعۂ روایت جو مواد محفوظ کیا گیا وہ عموماً عہدِ نبویؐ سے ایک صدی بعد سمیٹا گیا۔ یہ تو نہیں کہ یہ سب مواد ایک صدی تک محض زبانی روایات تک محدود تھا، کیونکہ خود عہدِ نبویؐ میں خاصا تحریری سرمایہ جمع ہو چکا تھا اور عہدِ صحابہ و تابعین میں اس پر اضافہ ہوا؛ تاہم بعد کے مؤلّفین کا

بیشتر ماٰخذ زبانی روایات تھیں اور تحریری سرمائے کی توثیق بھی وہ زبانی شہادت کے بغیر نہیں کرتے تھے۔ ان روایات کے اخذ و اختیار میں محدّثین اور دوسرے مستند مؤلّفین نے جو راہ اختیار کی وہ یہ نہ تھی کہ ہر سنی سنائی بات درج کر کے آگے پہنچا دی جائے۔ ان کے سامنے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان موجود تھا: کفٰی بالمرء کِذْبًا اَن یُحدِّثَ بِکُلِّ ماسمِعَ = ''کسی کے جھوٹے ہونے کے لیے یہی دلیل کافی ہے کہ وہ ہر سنی سنائی بات آگے بیان کرنا شروع کر دے''؛ اس لیے انھوں نے روایات کے اخذ و اختیار میں روایت و درایت کی کڑی شرطیں تجویز کیں اور اس سلسلے میں زبردست اصول مدوّن کیے۔

روایت: مرویات کے اخذ و اختیار کا ایک اصول یہ تھا کہ جو بات بھی اختیار کی جائے اس شخص کی اپنی زبان سے سن کر اختیار کی جائے جو خود شریک واقعہ اور اس بات کا سب سے پہلا راوی ہے اور اگر وہ خود شریکِ واقعہ نہ تھا تو شریکِ واقعہ تک تمام راویوں کا سلسلہ محفوظ ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ تمام راویوں کا نام بترتیب بتایا جائے اور روایت کا سلسلہ اصل واقعے تک کہیں منقطع نہ ہونے پائے اور اس کے ساتھ پوری چھان بین کے بعد یہ بھی متعین کر لیا جائے کہ جن لوگوں کے نام سند، یعنی سلسلۂ روایت میں آئے ہیں وہ کون ہیں؟ روایت و درایت میں ان کا کیا مقام ہے؟ ان کا حافظہ کیسا ہے؟ وہ کس سوجھ بوجھ کے مالک ہیں؟ ان کی ثقاہت و عدالت کیسی ہے؟ چال چلن کا کیا حال ہے؟ ان کے معتقدات کیا ہیں؟ وہ دقیقہ رس ہیں یا کند ذہن اور موٹی سمجھ کے مالک؟ کب پیدا اور کب فوت ہوئے اور انھوں نے کس ماحول میں زندگی بسر کی؟ غرض ہر راوی کے متعلق اس قسم کی جزئیات اور تفصیلات کی چھان بین کی جاتی تھی۔ پھر رواۃ کے مدارج قائم کیے جاتے تھے، کیونکہ ظاہر ہے کہ بعض راوی نہایت ذہین و فہیم اور دقیقہ رس ہوتے ہیں اور بعض میں یہ اوصاف کم درجے میں پائے جاتے ہیں۔ کسی کا حافظہ اور عدالت زیادہ بہتر ہے اور کوئی اس مقام تک نہیں پہنچا ہوا ہوتا۔ اس اختلافِ مراتب کی بنا پر بڑے بڑے معرکۃ الآراء مسائل تصفیہ پاتے ہیں؛ کیونکہ اصول یہ ہے کہ واقعہ جس درجہ اہمّ ہو شہادت بھی اسی مرتبے کی ہونی چاہیے (زین الدین العراقی (م ۸۰۶ھ): فتح المغیث، ص ۱۲۰)۔

رواۃِ حدیث کے حالات معلوم کرنے اور ان کے طبقات قائم کرنے میں ہزاروں اکابر نے اپنی عمریں صرف کر دیں۔ وہ قریہ بہ قریہ پہنچے، راویوں سے ملے، ان کے متعلق ہر قسم کی معلومات مہیا کیں اور جو لوگ خود ان کے زمانے میں موجود نہیں تھے ان کے ملنے والوں سے یا ان کے توسّط سے ان سے اوپر کے لوگوں سے ان کے حالات دریافت کیے۔ اس طرح وہ عظیم الشان فن معرض وجود میں آیا جسے فن اسماء الرجال کہا جاتا ہے، یعنی اصحاب روایت حدیث و آثار کے اسماء، القاب، سوانح، سیرۃ اور اوصاف کا حال، ان کی جرح و تعدیل اور ان کے طبقات کی تعیین۔ اس بارے میں مشہور مستشرق ڈاکٹر شپرنگر نے الاصابۃ فی احوال الصحابۃ کے انگریزی دیباچے میں لکھا ہے: ''دنیا میں نہ کوئی قوم ایسی گزری نہ آج تک موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال جیسا عظیم الشان فن ایجاد کیا ہو''۔

جو اکابر اس اہمّ کام کے درپے ہوئے انھوں نے اپنے فرضِ منصبی کی انجام دہی میں نہ لومۃ لائم کی کوئی پروا کی، نہ کسی کی دولت و رسوخ انھیں بے راہ کر سکا، نہ کسی کا علم و ہنر سدِ راہ بنا اور نہ ان کا قلم تلوار ہی سے دبا۔ اس طرح بانیِ اسلام آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح اور آغازِ اسلام کے حالات تاریخ و روایت کی جہت سے بالکل مستند ہو گئے اور ان کی حیثیت فرضی قصوں، خیالی کہانیوں اور مشتبہ دیومالاؤں کی نہ رہی، بلکہ وہ تاریخی اسناد کے معیار پر پورے اترنے لگے اور وہ قدامت کی تاریکیوں میں گم ہونے سے بھی محفوظ رہے۔ بقول ریورنڈ باسورتھ سمتھ (Rev. Bosworth Smith): ''یہاں پورے دن کی روشنی ہے، جو ہر چیز پر پڑ رہی ہے اور جو ہر شخص تک پہنچ سکتی ہے'' (*Mohammed and Mohammedanism*، مطبوعہ ۱۸۸۹ء، ص ۱۵)۔ یوں نہ صرف اسلام اور بانیِ اسلام کے حالات یکسر تاریخی بن گئے بلکہ ہر اس شخص کے بہت سے حالات بھی محفوظ ہو گئے جس کا کسی نہ کسی رنگ میں کوئی تعلّق اس ذاتِ اقدسؐ سے تھا۔ یقیناً اس اعتنا و توجہ کا کسی دوسری قوم کے سرمایۂ روایت و تاریخ میں عُشرِ عَشِیر بھی نہیں ملتا۔

صحابۂ کرامؓ تو سب کے سب عدول تھے ہی، ان کے بعد قرنِ اوّل میں بھی کذّاب راویوں میں بھی چند گنتی ہی کے نام ملتے ہیں۔ اس دَور میں حارث الاعور (م حدود ۶۵ھ) اور مختار الکذّاب (م ۶۷ھ) وغیرہ کے ناموں کا خاص طور پر مشہور ہو جانا ہی بتاتا ہے کہ اس عہد میں ایسی کمزوری معاشرے میں کس طرح نمایاں ہو جاتی تھی۔ اس کے بعد زمانے کے بڑھنے کے ساتھ کمزور رواۃ کی تعداد بھی بڑھنے لگی۔ یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں اسناد کی طرف توجہ نہ تھی اور نہ اس کی ضرورت ہی تھی، لیکن آہستہ آہستہ اس چیز نے فن کی حیثیت اختیار کر لی اور اس پر پورا زور دیا جانے لگا؛ چنانچہ امام دارمی (م ۲۵۵ھ) فرماتے ہیں: کانوا لا یسألون عن الاسناد ثم سألوا بعدُ (سنن، المقدمۃ، باب ۳۷) = محدّثین ابتدا میں رواۃ کے بارے میں تحقیق و تفحّص نہیں کرتے تھے، لیکن بعد میں ایسا کیا جانے لگا اور راویوں پر جرح و تعدیل کے بڑے بڑے امام پیدا ہوئے، مثلاً سعید بن المسیّب (م ۹۴ھ)، سعید بن جبیر (م ۹۵ھ)، الشّعبی (م ۱۰۳ھ)، محمد بن سیرین (م ۱۱۰ھ)، سلیمان الأعمش (م ۱۴۸ھ)، مَعْمر (م ۱۵۳ھ)، شُعبہ (م ۱۶۰ھ)، سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ)، حمّاد بن سَلَمہ (م ۱۶۷ھ)، لَیث بن سعد (م ۱۷۵ھ)، امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ)، عبداللہ بن مبارکؒ (م ۱۸۱ھ)، بشر بن المُفضّل (م ۱۸۷ھ)، وَکیع بن الجرّاح (م ۱۹۷ھ)، سفیان بن عُیَیْنہ (م ۱۹۸ھ)۔

فن اسماء الرجال میں سب سے پہلے شاید ابوسعید یحیٰی بن سعید بن فَرُوخ (م ۱۹۸ھ) نے ایک کتاب لکھی جو اب ناپید ہے۔ ان کے شاگردوں میں یحیٰی بن معین (م ۲۳۳ھ)، امام احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ)، ابوحفص عمرو بن علی الفلّاس (م ۲۴۹ھ)، علی بن المدینی اور بُندار (م ۲۵۲ھ) وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔

پھرابوبکر بن ابی شَیبہ (صاحب مصنّف)، عبداللہ بن عمر القَوارِیرِی(م ۲۳۵ھ)، اسحٰق ابن راہوَیہ، ابوجعفر محمد بن عبداللہ الموصلی (م ۲۴۲ھ)، ہارون ابن عبداللہ الحمّال (م ۲۴۳ھ) اور ان کے بعد ابو زُرعۃ الرازی، ابو حاتم، البخاری (م ۲۵۶ھ)، مسلم (م ۲۶۱ھ)، ابوداؤد السجستانی (م ۲۷۵ھ) اور بَقِیّ بن مَخلَد (م ۲۷۶ھ) ہیں۔

اسماء الرجال کی تالیفات میں سب سے مقدم امام بخاری کی کتابیں ہیں، یعنی التأریخ الکبیر، التأریخ الصغیر (مطبوعۂ ہند ۱۳۲۵ھ)، الضعفاء الصغیر (جو التأریخ الصغیر کے ساتھ بھی طبع ہوئی، لیکن اس سے پہلے حیدرآباد دکن سے ۱۳۲۳ھ میں شائع ہوئی تھی)، کتاب المفردات و الوحدان (مطبوعۂ ہند ۱۳۳۲ھ)۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ مَسلَمہ بن القاسم (م ۳۵۳ھ) نے الصلۃ کے نام سے بخاری کی التأریخ الکبیر کا ذیل لکھا، لیکن السخاوی کا بیان ہے کہ الصلۃ خود مسلمہ کی اپنی کتاب الظاہر کا ذیل ہے۔ بخاری کی التأریخ کا ایک تکملہ الدار قطنی نے اور ایک ابن محب الدین نے لکھا۔ خطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ) نے التأریخ پر ایک تَعقّب بنام الموضح لاوہام الجمع والتفریق لکھا۔ البخاری کی التأریخ پر ایک استدراک ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ھ) کا ہے۔ امام بخاری کے بعد امام مسلم نے کتاب المفردات و الوحدان (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۲۲ھ) کے نام سے اسماء الرجال پر کتاب تالیف کی۔ امام مسلم ہی کے عہد میں احمد بن عبداللہ العِجلی (م ۲۶۱ھ) کی کتاب الجرح والتعدیل کا نام ملتا ہے۔ اس کے بعد ابوبکر البزّار (م ۲۹۲ھ) کی بڑی شہرت تھی؛ پھر امام نسائی (م ۳۰۳ھ) نے کتاب الضعفاء والمتروکین (مطبوعۂ ہند ۱۳۲۳ھ) لکھی۔ چوتھی صدی کے مصنّفین میں سے چار اور قابلِ ذکر ہیں: محمد بن احمد بن حماد الدّولابی (م ۳۱۰ھ)، صاحب کتابِ الاسماء والکنٰی (مطبوعۂ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۲ھ)؛ ابن ابی حاتم، جس نے الجرح والتعدیل کے نام سے اس موضوع پر ایک مفید کتاب تالیف کی (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۹۵۲ء)۔ ان کی اَور تالیفات کتاب المراسیل (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ) اور کتاب الکنٰی ہیں؛ امام دارقطنی (م ۳۸۵ھ)، جنھوں نے ضعیف راویوں کے حالات قلم بند کیے۔ اس کا مخطوطہ محفوظ ہے؛ متقدّمین کے ہاں اس فن کی سب سے مشہور کتاب ابو احمد علی بن عدی بن علی القطّان (م ۳۶۵ھ) کی الکامل فی الجرح والتعدیل ہے۔ اس کا دوسرا نام الکامل فی معرفۃ الضعفاء والمتروکین بھی ہے۔ براکلمان نے اس کا ایک نام الکامل فی معرفۃ الضعفاء والمتحدّثین دیا ہے۔ اس کے مخطوطے محفوظ ہیں۔ امام دارقطنی اس کی بہت تعریف کرتے تھے۔ اس پر ابن القیسرانی محمد بن طاہر المقدسی (م ۵۰۷ھ) نے ایک ذیل لکھا۔ الذہبی نے میزان الاعتدال (۳: ۷۵) میں ابن القیسرانی کی قابلیت کے بارے میں اچھی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ احمد بن محمد بن مفرح بن الرومیہ (م ۶۳۸ھ) نے الحافل کے نام سے ایک مفصّل ذیل لکھا اور الکامل کی دو جلدوں میں تلخیص بھی کی۔ اسی طرح ایک ذیل احمد بن ایبک الدمیاطی (م ۷۴۹ھ) کا ہے۔ ابن عدی نے ایک کتاب الاسماء الصحابۃ بھی تالیف کی تھی اس کا مخطوطہ محفوظ ہے۔ متاخرین کی تالیفات میں سے ایک نہایت عمدہ کتاب عبدالغنی المقدسی (م ۶۰۹ھ) کی الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے ہے، جس کی تہذیب و تکمیل یوسف بن الزّکی المِزّی (م ۷۴۲ھ) نے تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کے نام سے کی۔ یہ بارہ جلدوں میں محفوظ ہے (الزِّرِکلی، ۹: ۳۱۳)۔ تیرہ جلدوں میں اس کا تکملہ ابوعبداللہ علاء الدین المُغلَطائی بن قلیج (م ۷۶۲ھ) نے اکمال تہذیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے لکھا۔ اس کے کچھ اجزا محفوظ ہیں (الزِّرِکلی، ۸: ۱۹۶)۔ علامہ الذّہبی (م ۷۴۸ھ) نے تذہیب تہذیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے اس کی تلخیص کی، جس کی تلخیص اور جس میں کسی قدر اضافہ احمد بن عبداللہ الخزرجی (مولود ۹۰۰ھ) نے خلاصۃ تذہیب تہذیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے کیا (مطبوعۂ بولاق ۱۳۰۱ھ)۔ یہی تلخیص خلاصۃ تذہیب الکمال فی اسماء الرّجال کے نام سے مطبع الخیریہ مصر سے دوبارہ ۱۳۲۲ھ میں شائع ہوئی۔ مُغلَطائی نے جمع اوہام التہذیب اور ذیل علی المؤتلف والمختلف لابن نقطۃ بھی تالیف کیں۔ آخرالذکر کتاب کا ذکر آگے آتا ہے۔ الکمال فی اسماء الرجال کی تلخیص محمد بن علی الدمشقی (م ۷۶۵ھ)، ابوالعباس احمد سعد العسکری (م ۷۵۰ھ)، ابوبکر بن ابی المجد (م ۸۰۴ھ) وغیرہ نے بھی کی۔ اکمال التہذیب کے نام سے ابن المُلقّن (م ۸۰۴ھ) نے ایک کتاب لکھی، جس کی تلخیص قاضی ابن شہبہ (م ۸۵۱ھ) نے کی۔ مختصر التہذیب کے نام سے ایک کتاب حافظ الاندرایشی نے بھی قلم بند کی تھی۔ المزی کی کتاب کا بلکہ اس پر الذہبی کی تلخیص کا ایک تکملہ تقی الدین ابو الفضل محمد بن محمد بن فہد (م ۸۷۱ھ) نے نہایۃ التقریب و تکمیل التہذیب کے نام سے قلم بند کیا۔ اس میں الذہبی اور ابن حجر کی اس کتاب پر تلخیصات کا مواد بھی سمیٹا گیا ہے، جس کی تہذیب اس کے بیٹے نجم الدین عمر نے کی۔ ابن ناصر الدین نے مذکورۂ بالا مواد کو بدیعۃ البیان فی وفیات الاعیان کے نام سے منظوم کیا ہے، پھر خود ہی التبیان فی بدیعۃ البیان کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی، جس میں ذیل کے بیان کردہ ناموں میں اَور ناموں کا اضافہ کیا ہے۔ ابن فہد کی ایک کتاب لحظ الالحاظ بذیل طبقات الحفاظ بھی مطبوعہ موجود ہے۔

حافظ عبدالغنی المقدسی کی کتاب الکمال فی اسماء الرجال، جس کی تہذیب یوسف المِزّی نے کی تھی، صحاح ستّہ کے رواۃ کے بارے میں بڑی اہم کتاب ہے اور ارباب عقل و دانش کی نظر میں اس کا درجہ بہت بلند ہے، خصوصًا المِزّی کی تہذیب کا، جو اسم بامسمّٰی ہے؛ لیکن المِزّی نے بہت طول واطناب سے کام لیا ہے، گو اس اضافے میں بھی حق وصواب کا دامن ان کے ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا؛ اس درازگوئی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کی ضخامت کی وجہ سے اس سے استفادہ نہ کیا جا سکا۔ حافظ ذہبی نے اس کتاب کی الکاشف کے نام سے تلخیص کی اور لوگوں نے اسی پر اکتفا کر لیا، لیکن جب علامہ ابن حجر نے اصل کتاب کو دیکھا تو محسوس کیا کہ اس

میں لوگوں کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ بعض جگہ محض عنوان کی سی حیثیت رکھتا ہے اور طبیعتوں میں ان کے بارے میں تفصیلات معلوم کرنے کا شوق پیدا ہوتا ہے؛ چنانچہ انھوں نے تہذیب التہذیب کے نام سے خود ایک کتاب تالیف کی۔ ابن حجر نے تہذیب التہذیب کا تقریب التہذیب (مطبوعۂ لکھنؤ ۱۲۷۱ھ) کے نام سے اختصار بھی تیار کیا تھا۔ آخر میں علّامہ السیوطی (م ۹۱۱ھ) نے زوائد الرجال علی تہذیب الکمال کے نام سے ایک کتاب لکھی۔

پانچویں صدی کے مؤلّفین میں سے دو نام اور قابلِ ذکر ہیں: ایک مشہور محدّث البیہقی (م ۴۵۸ھ) اور دوسرے علّامہ ابن عبد البرّ (م ۴۶۳ھ)۔ ابوبکر احمد بن حسین البیہقی کی کتاب الاسماء والصفات (مطبوعۂ الٰہ آباد ہند ۱۳۱۳ھ) بڑی قابلِ قدر ہے۔ فضلائے قرطبہ میں ابو عمر جمال الدین یوسف بن عمر بن عبد البرّ کا مقام شاید سب سے بلند ہے۔ ابوالولید الباجی ان کے متعلق کہتے تھے: لم یکن بالاندلس مثل ابی عمر بن عبدالبر فی الحدیث (ابن خلّکان، ۲: ۳۴۸) = علم حدیث میں ابن عبد البر کا اندلس میں کوئی مثیل نہیں اور وہ انھیں ''احفظ اھل المغرب'' کہا کرتے تھے۔ انھوں نے صحابۂ کرامؓ کے حالات میں الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (مطبوعۂ حیدر آباد دکن ۱۳۱۸ھ) کے نام سے ایک بڑی بلند پایہ کتاب تالیف کی ہے۔ خاص صحابہ کے حالات میں سب سے پہلی تالیف غالبًا علی بن المدینی کی معرفۃ من نزل من الصحابۃ سائر البلدان ہے۔ یہ ایک مختصر سی پانچ جزو کی کتاب تھی۔ ان کے بعد امام البخاری کی تالیف ہے۔ پھر ابوالقاسم البغوی (م ۲۱۰ھ)، ابوبکر بن ابی داؤد، عبدان بن محمد المروزی (م ۲۹۳ھ)، ابوعلی سعید بن ابو محمد عبداللہ بن علی بن جارُود (م ۳۰۷ھ) صاحب الاحاد فی الصحابۃ، ابوالقاسم عبدالصمد بن سعید الحمصی (م ۳۲۴ھ، جنھوں نے ان صحابہ کا ذکر کیا جو حمص گئے)، عبدالباقی ابوالحسین بن القانی (م ۳۵۱ھ)، عثمان بن السَّکَن (م ۳۵۳ھ، صاحب کتاب الحروف فی الصحابۃ)، ابوحاتم محمد بن حِبّان البُستی (م ۳۵۴ھ)، الطبرانی (م ۳۶۰ھ، معجم کبیر میں)، ابو الفضل محمد بن حسین (م ۳۶۷ھ)، ابوحفص بن شاہین (م ۳۸۵ھ) ابو منصور الماوَرْدِی (م ۳۸۷ھ)، ابونُعَیم الاصفہانی (م ۴۳۰ھ، صاحب حلیۃ الاولیاء)، الخطیب (م ۴۶۳ھ)، ابوعبداللہ بن مَنْدہ (م ۵۱۱ھ، صاحب کتاب ذکر من عاش من مائۃ و عشرین سنۃ من الصحابۃ (ابوموسیٰ محمد بن عمر المدینی (م ۵۸۱ھ) نے ابن مَنْدہ کی کتاب پر ذیل لکھا، جس کا حجم ابن مندہ کی کتاب کا دو تہائی تھا)، الدولابی (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے)، ابواحمد الحسن بن عبداللہ العسکری (م ۳۸۲ھ، جنھوں نے قبائل کی ترتیب سے صحابہ کا ذکر کیا) اور محمد بن الربیع الجیزی (جنھوں نے مصر جانے والے صحابہ کا ذکر کیا، دیکھیے الضوء الساری، *Journal of the Palestine Oriental Society*، ۱۹: ۱۲۶، ۱۹۳۹-۱۹۴۰ء) کے نام ملتے ہیں۔ ابن عبدالبرّ نے متعدد مؤلّفین کی معلومات کو جمع کیا اور اس وجہ سے اس کتاب کا نام الاستیعاب رکھا، یعنی اس کتاب میں تمام صحابہؓ کے حالات بالاستیعاب جمع کر لیے گئے ہیں، گو حقیقت یہ ہے کہ پھر بھی ان سے بہت سے نام اور متعدد حالات چھوٹ گئے؛ چنانچہ الاستیعاب کے متعدد لوگوں نے ذیل اور تلخیصیں لکھیں، مثلاً ابوبکر عمر بن خلف بن فتحون (م ۵۱۹ھ) کا ذیل ہے، جسے ابن حجر نے ''ذیلا حافلا'' (الاصابۃ، ۱: ۳۰) کے الفاظ سے یاد کیا ہے، یا ابوعلی الحسین الغسانی (م ۴۹۸ھ) کا ذیل۔ الاستیعاب کی ایک تلخیص محمد بن یعقوب الخلیل نے اعلام الاصابۃ باعلام الصحابۃ کے نام سے کی۔ ساتویں صدی ہجری میں صحابہ ہی کے حالات میں عزالدین ابن الاثیر الجزری (م ۶۳۰ھ) نے اسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ (مطبع الوہبیہ ۱۲۸۶ھ) کے نام سے ایک نہایت مفید کتاب تالیف کی۔ اس میں تقریبًا ساڑھے سات ہزار صحابہ کے نام و حالات بیان ہوئے ہیں، لیکن اس میں صحابہ کے ضمن میں متعدّد نام ایسے شامل ہو گئے ہیں جو دراصل صحابی نہیں ہیں۔ کتاب میں کچھ اور سُقم بھی ہیں؛ چنانچہ حافظ ذہبی نے تجرید اسماء الصحابۃ (مطبوعۂ حیدر آباد دکن ۱۳۱۵ھ) کے نام سے اس کی تلخیص کی اور نہ صرف اس کے نقائص کو دور کیا بلکہ بعض حالات اور کچھ اسماء کا اضافہ بھی کیا، لیکن پھر بھی اس میں بہت سے صحابہ کا ذکر چھوٹ گیا؛ چنانچہ علامہ ابن حجر (م ۸۵۲ھ) نے الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ (مطبوعۂ کلکتہ ۱۸۴۸ء ببعد؛ مصر ۱۳۲۳ھ؛ مصر ۱۳۵۸ھ) کے نام سے ایک جامع کتاب تالیف کی۔ صحابۂ کرامؓ کے حالات ابن سعد (م ۲۳۰ھ) کی الطبقات الکبیر میں بھی ہیں۔ اس کتاب کا دوسرا نام طبقات الصحابۃ والتابعین بھی ہے۔ اس کی پہلی دو جلدیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات میں ہیں۔ اس کی ایک تلخیص انجاز الوعد المنتقی من طبقات ابن سعد کے نام سے کی گئی تھی۔ اسد الغابۃ کی تلخیصیں بدر الدین ابو زکریا یحییٰ (درالآثار و عزر الاحبار کے نام سے)، محمد بن محمد الکاشغری (م ۷۰۹ھ) اور امام نووی شہاب الدین احمد نے (روضۃ الاحباب کے نام سے) کیں۔ ایک تہذیب ابن ابی طیّ یحییٰ بن حمیدہ شیعی (م ۶۳۰ھ) نے کی تھی۔

چھٹی صدی کے آخر میں ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ) نے کتاب الضعفاء والمتروکین اور اسماء الضعفاء والواضعین تالیف کی۔ ان کے مخطوطے محفوظ ہیں۔ ابن الجوزی کی تنقید کا انداز تلخ بھی ہے اور کڑا بھی۔ الذہبی نے ابن الجوزی کی کتاب الضعفاء کی تلخیص کی اور پھر اس پر دو ذیل لکھے۔

ساتویں صدی کے مؤلّفین میں حافظ نووی (م ۶۷۶ھ) کا مقام بہت بلند ہے۔ اسماء الرجال پر ان کی تالیف تہذیب الاسماء (گوتھا ۱۲۴۲-۱۲۴۹ھ)، المبہمات من رجال الحدیث (مخطوطہ محفوظ ہے) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ الذہبی کی تجرید اسماء الصحابۃ کا ذکر ابھی اوپر ہوا ہے۔ ان کے علاوہ اسماء الرجال پر الذہبی کی ذیل کی تالیفات بھی قابلِ ذکر ہیں: (۱) تذکرۃ الحفّاظ (مطبوعۂ حیدر آباد دکن، بدون تاریخ)؛ (۲) طبقات الحفّاظ، جس کی تلخیص اور جس پر کچھ اضافہ علّامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے طبقات الحفاظ (گوتھا ۱۸۳۳ء) کے نام سے کیا اور ابن فہد المکی (م ۸۹۰ھ) نے ذیل لکھا؛ (۳) المشتبہ فی

اسماء الرجال (مطبوعۂ لائڈن ۱۸۸۱ء)، جس کا دوسرا نام مشتبه النسبة بھی ہے؛ (۴) المغنی؛ (۵) الکاشف، ان دونوں کے مخطوطے محفوظ ہیں؛ الکاشف کا ایک ذیل ابوزرعہ نے ذیل الکاشف کے نام سے لکھا۔ خود الذہبی نے صحاح ستّہ کے مصنفین کی دوسری تالیفات کے ان رجال پر بھی کتاب لکھی جن کا ذکر کاشف میں نہیں ہے؛ (۶) میزان الاعتدال فی نقد الرجال، لکھنؤ ۱۸۸۴ء، ۱۳۰۱ھ، مصر ۱۳۲۵ھ)۔ علامہ ابن حجر نے لسان المیزان (مطبوعۂ حیدرآباد دکن ۱۳۲۹-۱۳۳۱ھ) کے نام سے چھے جلدوں میں اس کی تلخیص کی، جس کی نظر ثانی خود مؤلّف کے کہنے پر السخاوی، صاحبِ الاعلان، نے کی اور اس پر کچھ اضافے بھی کیے تھے۔ ابن حجر نے خود تقویم اللسان اور تقریب اللسان کے نام سے لسان المیزان کی دو تلخیصیں لکھیں۔ میزان الاعتدال کا ایک ذیل سبط ابن العجمی برہان الدین ابراہیم بن محمد الحلبی (م ۸۴۱ھ) اور ایک شیخ عراقی نے لکھا۔ السیوطی نے ایک کتاب لکھی تھی: تردید اللسان علی المیزان۔ ابوالفداء عماد الدین ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) نے تکمیل فی معرفة الثقاة والضعفاء والمجاهیل کے نام سے کتاب لکھی، جس میں المِزّی کی تہذیب اور الذہبی کی میزان کے مواد ہی کو نہیں سمیٹا بلکہ اس پر اضافہ بھی کیا ہے۔ اس صدی کے ایک مشہور محدّث محمد بن محمد بن سید النّاس الیَعْمُری (م ۷۳۴ھ)، صاحبِ تحصیل الاصابة فی تفضیل الصحابة ہیں۔

نویں صدی کے مؤلّفین میں سے ابن حجر کا ذکر اوپر متعدد جگہ ہو چکا ہے۔ انھوں نے ان رواۃ کا ذکر ایک علٰیحدہ کتاب میں لکھنا شروع کیا تھا جو تہذیب میں مذکور نہیں، لیکن وہ کتاب تمام نہ ہو سکی۔ اس صدی کے مؤلّفین میں سے ناصر بن احمد بن یوسف الفَزاری البَشکَری (م ۸۲۳ھ) کے متعلق، جو ابن مُزنی کے نام سے مشہور ہیں، ابن حجر نے لکھا ہے کہ انھوں نے رواۃ حدیث کی تاریخ پر سو جلدوں میں ایک ضخیم کتاب لکھی تھی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب دست بردِ زمانہ کی نذر ہو چکی ہے؛ مؤلّف نے ابھی اس کا مبیضہ تیار نہیں کیا تھا۔ میں سمجھتا ہوں السّخاوی (م ۹۰۲ھ) اور السیوطی (م ۹۱۱ھ) پر اسماء الرجال پر لکھنے والوں کا دبستان مکمّل ہو جاتا ہے۔

اسماء الرجال پر عام انداز کی تالیفات کے علاوہ بعض محدثین نے خاص خاص اسالیب اختیار کر کے ان پہلوؤں پر بھی کُتب لکھی ہیں، مثلاً المؤتلف والمختلف، یعنی ملتے جلتے ناموں میں التباس کو دُور کرنے کے لیے ذیل کے محدّثین نے تالیفات کیں: حافظ ابوالحسین الدارقطنی (م ۳۸۵ھ): المختلف والمؤتلف فی اسماء الرجال؛ خطیب البغدادی (م ۴۶۳ھ): المؤتلف تکملة المختلف، جس پر ابن ماکولا العِجلی (م ۴۸۷ھ) نے اضافہ کیا اور اپنی کتاب کا نام الاکمال فی المختلف والمؤتلف من اسماء الرجال رکھا (زیرِ طبع)۔ اس تالیف میں انھوں نے ابومحمد عبدالغنی بن سعید الازدی (م ۴۰۹ھ) کی کتب المؤتلف والمختلف فی اسماء نقلة الحدیث (۱۳۲۷ھ) اور مشتبه النسبة (پہلی کتاب کے ساتھ شائع ہوئی) سے بھی مدد لی، جو اس سے پہلے لکھی جا چکی تھیں۔ اس موضوع پر ابن ماکولا کی ایک اَور کتاب بھی ہے: تہذیب مستمر الأوهام علی ذوی المعرفة واولی الافهام (مخطوطہ محفوظ ہے)۔ پھر ابن نقطہ (م ۶۲۹ھ) نے الکمال کا ذیل لکھا۔ اسی موضوع پر ابن نقطہ نے التقیید لمعرفة رواۃ السنن والأسانید کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ ابن نقطہ کی کتاب کا ایک ذیل ابوحامد ابن الصابونی (م ۶۸۰ھ) کا اور ایک منصور بن سلیم بن العمادیّہ (م ۶۷۳ھ) کا: الذیل علی تذییل ابن نقطة علی الاکمال لابن ماکولا (مخطوطہ محفوظ ہے) کا ہے۔ پھر ان دونوں کی کتابوں پر علاء الدین المغلطائی (م ۷۶۲ھ) نے ایک ذیل لکھی، لیکن المُغلطائی کی کتاب میں راویانِ حدیث کے علاوہ شعرا کے حالات بھی شامل ہیں۔ المختلف والمؤتلف کے نام سے حضرموت کے ابن الطّحان ابوالقاسم یحیٰی بن علی (م ۴۱۶ھ) اور ابوالمظفر محمد بن احمد ابی وردی (م ۵۰۷ھ) کی تالیفات بھی ہیں۔ کچھ لوگوں نے خاص خاص کُتبِ حدیث کے رجال کا ذکر کیا ہے، مثلاً ابونصر احمد بن محمد الکلاباذی (م ۳۹۸ھ، اسماء رجال صحیح بخاری)، نیز ابوالولید الباجی اور پھر ابوبکر احمد بن علی ابن منجویہ (م ۴۲۸ھ، اسماء رجال صحیح مسلم) نے کُتب لکھیں۔ بعد میں ابوالفضل محمد ابن طاہر (م ۵۰۷ھ) نے ابونصر اور ابن منجویہ کی کُتب کو جمع کیا۔ اس میں محمد بن طاہر کے کچھ استدراکات بھی ہیں۔ رجال الصحیحین پر ابوالقاسم ہبة الله بن الحسن الطبری (م ۴۱۸ھ)، ابوعلی الحسین الغسانی (م ۴۹۸ھ، تقیید المهمل والمتمیز المشکلِ فی رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن ۱۳۲۱ھ) اور عبدالغنی البحرانی (۱۱۷۴ھ، قرة العین فی ضبط اسماء رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن ۱۳۲۳ھ) نے بھی کتابیں لکھیں۔ اس موضوع پر ابوالفضل بن طاہر اور الحاکم کی کتب بھی ہیں۔ الموطا کے اسماء الرجال پر محمد بن یحیٰی ابن حَذّاء (م ۴۱۶ھ) اور ہبة الله بن احمد الاکفانی نے رجال الموطا کے نام سے اور اسعاف المُبطا کے نام سے علامہ سیوطی نے تالیفات کیں۔ ابوعلی الحسین الغسانی نے تسمیة شیوخ ابی داؤد لکھی (مخطوطہ محفوظ ہے)۔ رجال احمد پر ابوعبدالله محمد بن علی الحسینی (م ۷۶۵ھ) نے الاکمال عن من فی مسند احمد من الرجال لکھی (مخطوطہ محفوظ ہے؛ براکلمان میں یہ نام اس طرح درج ہے: الاکمال فی ذکر من له روایة فی مسند الامام احمد بن حنبل)۔ پھر نور الدین الہیثمی نے ان رجال کا ذکر کیا جو الحسینی سے چھوٹ گئے تھے۔ ابن حجر نے رجال الاربعہ، یعنی موطا، مسند الشافعی، مسند احمد، مسند ابی حنیفة، از الحسین بن محمد، پر تعجیل المنفعة بزوائد رجال الائمة الاربعة (حیدرآباد دکن ۱۳۲۴ھ) تالیف کی اور رجال موطا محمد (م ۱۸۹ھ) پر زین الدین القاسم ابن قطلوبغا (م ۸۷۹ھ) نے اور الطحاوی (م ۳۲۱ھ) کی شرح معانی الآثار کے رجال پر بدر الدین العینی نے۔ بعد میں مولوی سعید احمد حسن نے تنقیح الرواۃ فی احادیث المشکاة (مطبوعۂ ہند ۱۳۳۳ھ) تالیف کی۔
اسماء المدلّسین پر غالبًا سب سے پہلی کتاب حسین بن علی بن یزید الکرابیسی

صاحب الشافعی نے لکھی۔ اس کے بعد امام النّسائی اور الدّارقطنی نے۔ حافظ الذہبی نے ان پر ایک ارجوزۃ لکھا تھا۔ بعد میں لوگ وقتاً فوقتاً ان ناموں میں اضافے کرتے رہے، مثلاً زین الدین عبدالرحیم العراقی (م ۸۰۶ھ)، ان کے بیٹے ولی الدین احمد بن عبدالرحیم ابوزرعہ (م ۸۲۶ھ)، برہان الدین الحلبی ابراہیم بن محمد سبط ابن العجمی (م ۸۴۱ھ) اور ابن حجر نے تعریف اھل التقدیس بمراتب الموصوفین بالتدلیس، جس کا دوسرا نام طبقات المدلّسین بھی ہے (مطبع الحسینیہ، ۱۳۲۲ھ)؛ نیز دیکھیے اسی مصنف کی دوسری مطبوعہ کتاب مراتب المدلّسین۔

خاص کمزور رواۃ پر یحیٰی بن معین، ابوزرعۃ الرازی، البخاری، النسائی، الفلاس، ابن عدی، ابوحاتم بن حبان العُقیلی، الدارقطنی، الحاکم، ابوالفتح الازدی، ابن السکن اور ابن الجوزی نے کتب تالیف کیں۔ تقریباً یہ سارا مواد الذہبی کی المیزان میں آ چکا ہے۔ الذہبی نے خاص کمزور رواۃ پر دو مستقل کتب بھی تالیف کی ہیں: ایک المغنی اور دوسری الضعفاء والمتروکین، جس کا خود ہی ایک ذیل بھی تیار کیا۔

اساتذہ کے شیوخ پر مستقل معاجم لکھی گئیں۔ السخاوی نے الأعلان (ص ۱۱۸) میں لکھا ہے کہ میرے اندازے میں ایسی کتابیں ایک ہزار سے بھی زیادہ ہوں گی۔ ایسے مصنّفین میں السِّلَفی، قاضی عیاض، السمعانی، ابن النجّار، المُنذِری، رشید الدین العطّار، البرزالی، ابن العدیم اور الطبرانی وغیرہ کے نام ملتے ہیں۔ السخاوی نے الأعلان (ص ۱۶۴ ببعد) میں تفصیل کے ساتھ ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے صحابہؓ سے لے کر ان کے دَور (۸۹۷ھ) تک فن اسماء الرجال پر کام کیا ہے؛ نیز اس کتاب میں (انگریزی ترجمہ، ص ۴۴۰) مختلف مدارج رکھنے والے وہ الفاظ بتائے ہیں جو محدّثین رجال کی جرح و تعدیل میں استعمال کرتے ہیں؛ اس کے لیے نیز دیکھیے نزھۃ النظر، مطبوعۂ کلکتہ، ص ۶۴ ببعد۔

"الموضح"، کے موضوع پر مستقل کتب بھی ملتی ہیں، یعنی ایسے رواۃ کا ذکر جو اپنے نام، کنیت، لقب وغیرہ میں سے کسی ایک سے مشہور ہوں، لیکن سلسلۂ سند میں ان کا وہ مشہور نام یا لقب وغیرہ نہیں بلکہ غیر مشہور نام یا لقب وغیرہ دیا گیا ہو۔

"من حدّث و نَسِیَ"، یعنی کسی شخص نے کسی وقت کوئی روایت بیان کی لیکن بعد میں جب اس کے سامنے وہ روایت رکھی گئی کہ آپ نے یہ بیان کیا تھا تو وہ اس کا بیان کرنا بھول چکا ہو۔ دارقطنی کی کتاب من حدّث و نَسِیَ ایسے ہی رواۃ کے بارے میں ہے۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعض راویوں یا ان کے آبا و اجداد کے نام یا کنیتیں یا لقب یا نسبتیں ملتی جلتی ہوتی ہیں تو اس سے بھی التباس پیدا ہوتا ہے۔ ان التباسات سے بچنے کے لیے محدّثین نے مستقل کتب تالیف کی ہیں۔

محدّثین نے بڑی کاوش سے راویوں کے طبقات قائم کیے ہیں۔

اسماء الرجال پر شیعوں کے ہاں ذیل کے مصنّفین خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں: عبداللہ بن حسین الشستری؛ ابومحمد عبداللہ بن جبلۃ الواقفی (م ۲۱۹ھ)؛ ابو جعفر احمد بن محمد البرقی (م ۲۷۴ھ)؛ ابوعبداللہ محمد بن الحسن المحاربی (م ۳۰۰ھ)؛ ابوعمرو محمد بن عمر الکشّی (م ۳۴۰ھ، معرفۃ اخبار الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ)؛ ابن بابویہ القمّی (م ۳۸۱ھ)؛ ابن الکوفی ابوالعباس احمد بن علی بن احمد النجاشی الصیر فی (م ۴۵۰ھ، الرجال، بمبئی ۱۳۱۷ھ)؛ عبداللہ بن محمد حسن بن عبداللہ المامقانی (م ۱۳۵۱ھ، تنقیح المقال فی علم الرجال۔ یہ کتاب رجال مامقانی کے نام سے بھی مشہور ہے؛ اس کی تعلیقات از محمد تقی الشستری؛ تنقیح المقال کی فہرست بنام نتیجۃ التنقیح)؛ محمد استرآبادی: منہج المقال فی احوال الرجال اور منتہی المقال کے نام سے ان دونوں کی تلخیص از ابوعلی؛ حسن بن علی بن داؤد الحلّی؛ مرتضٰی بن محمد دزفولی؛ الخوانساری محمد بن باقر۔

تراجم رجال کے فن نے آخر بہت وسعت اختیار کر لی اور تقریباً ہر فن کے رجال پر مستقل کتب لکھی گئیں، مثلاً طبقات القرّاء (عثمان الدانی، م ۴۴۳ھ)، طبقات المفسرین (السیوطی)، طبقات الصوفیۃ (ابوعبدالرحمٰن محمد بن حسن، م ۴۱۲ھ)، طبقات الاولیاء (ابن الملقن، م ۸۰۴ھ)، طبقات الشعراء (ابن قتیبہ، م ۲۷۶ھ)، طبقات الأُدباء (ابن الأنباری، م ۵۷۷ھ)، طبقات الحکماء (ابن صاعد، م ۲۵۰ھ)، طبقات الحنفیۃ (ابن محمد القرشی، م ۷۷۵ھ)، طبقات المالکیۃ (ابن فرحون، م ۷۹۹ھ)، طبقات الحنابلۃ (ابویعلیٰ الفراء، م ۵۲۶ھ)، طبقات الشافعیۃ (ابن السبکی، م ۷۷۱ھ)، طبقات اللغویین والنحاۃ (ابوبکر الزبیدی، م ۳۷۹ھ) اور طبقات الاطبّاء (ابن ابی اصیبعہ، م ۶۶۷ھ)، طبقات الخطّاطین (سیوطی) وغیرہ پر مستقل کتب تالیف ہوئیں؛ لیکن عموماً یہ رجال حدیث کی کتب نہیں، اس لیے ہم انھیں اصطلاحی طور پر اسماء الرجال کی کتب نہیں کہہ سکتے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی حاتم: الجرح والتعدیل (۱: ۳۸)، حیدرآباد دکن ۱۹۵۲ء؛ (۲) ابن الأثیر: اسد الغابۃ، دیباچہ؛ (۳) الذہبی: میزان الاعتدال، دیباچہ؛ (۴) وہی مصنف: تجرید اسماء الصحابۃ، دیباچہ؛ (۵) ابن حجر: الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ، دیباچہ اور اس کی طبع کلکتہ کے شروع میں شپرنگر کا مقدمہ؛ (۶) وہی مصنف: تھذیب التھذیب، دیباچہ؛ (۷) وہی مصنف: لسان المیزان، دیباچہ؛ (۸) وہی مصنف: تعجیل المنفعۃ، دیباچہ؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج مصنفین کے تحت؛ (۹) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج کتب کے تحت؛ (۱۰) الزِرِکلی: الاعلام، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج مؤلّفین کے تحت؛ (۱۱) براکلمان، بمواضع کثیرہ، متن مقالہ میں مندرج کتب و مؤلّفین کے تحت؛ جن کتب کے مخطوطات کے محفوظ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے اس کے لیے بھی براکلمان دیکھیے؛ (۱۲) ابوعلی: منتہی المقال، مطبوعہ ۱۳۰۲ھ؛ (۱۳) السخاوی: الاعلان بالتوبیخ لمن ذمّ اھل التأریخ، دمشق ۱۳۴۹ھ اور اس کا انگریزی ترجمہ از F. Rosenthal، لائڈن ۱۹۵۲ء۔

(عبدالمنّان عمر)

⊗ **اسمٰعیلؑ:** حضرت ابراہیمؑ کے فرزند ارجمند اور سب سے بڑے صاحبزادے۔ اسمٰعیلؑ کا عبرانی مترادف ہے شماع ایل (شماع = سننا، ایل = اللہ؛ لفظی معنی: خدا کا سن لینا، اس لیے کہ اللہ تعالٰی نے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ہاجرہ کی دعا سن لی)۔ حضرت اسمٰعیلؑ کو بھی منصبِ نبوّت سے سرفراز فرمایا گیا [۱۹ [مریم]:

۵۴،۵۵)۔

علاوہ نبوت کے حضرت اسمٰعیلؑ کو ایک شرف تو یہ ملا کہ وہ اپنے والد بزرگوار حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ خانۂ کعبہ کی تعمیر میں شریک تھے، (۲[البقرۃ]: ۱۲۷)، دوسرا یہ کہ جب حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ اپنے اکلوتے بیٹے کو اللہ کی خوشنودی کے لیے ذبح کر رہے ہیں تو حضرت اسمٰعیلؑ نے بلا تامّل اپنے آپ کو اس قربانی کے لیے پیش کر دیا، لہٰذا ان کا لقب ذبیح اللہ ہوا۔

حضرت اسمٰعیلؑ حضرت ہاجرہ کے بطن سے اور حضرت ابراہیمؑ کی سب سے پہلی اولاد (*Jewish Encyclopaedia*، ۶: ۶۴۷، بذیلِ مادّہ)۔ جب ان کی ولادت ہوئی تو حضرت ابراہیمؑ کی عمر چھیاسی سال تھی (تکوین، ۱۶: ۱۶)۔ آپ کے بھائی حضرت اسحٰقؑ، جو حضرت سارہ کے بطن سے تھے، ان سے تیرہ چودہ برس چھوٹے تھے۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے دعا کی تھی کہ مجھے صالح اولاد عطا کر؛ سو ہم نے اسے ایک حلیم بیٹے کی بشارت دی (۳۷[الصّٰفّٰت]: ۱۰۱)۔ یہ دعا قبول ہوئی اور ''غلام حلیم''، یعنی حضرت اسمٰعیل پیدا ہوے۔ بچپن اور عنفوانِ شباب کا زمانہ اپنے والدِ ماجد حضرت ابراہیمؑ کے زیرِ تربیت گزارا۔ روایت ہے کہ حضرت اسحٰقؑ پیدا ہوے تو حضرت سارہ نے حضرت ابراہیمؑ کو مجبور کیا کہ حضرت ہاجرہؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کو ان سے الگ کر دیں، لہٰذا حضرت ابراہیمؑ حضرت ہاجرہ و حضرت اسمٰعیلؑ کو اس بے آب و گیاہ وادی یا بیابان (تورات میں پاران Paran = فاران) میں چھوڑ آئے، جہاں بعد میں مکۂ معظمہ آباد ہوا، گو خانۂ کعبہ کی موجودگی اس سے پہلے بھی ثابت ہے۔ عہد نامۂ عتیق، سفر تکوین، میں ہے: اسمٰعیل کے حق میں مَیں نے تیری دعا سنی۔ دیکھ اسے میں برکت دوں گا اور برومند کروں گا اور اس کو بہت بڑھاؤں گا۔ اس سے بارہ سردار پیدا ہوں گے، میں اس کو بڑی قوم بناؤں گا (۱۷: ۲۰) اور پھر یہ کہ ''ابراہیم! غم نہ کر۔ سارہ کی بات مان لے۔ تیری نسل اسحٰق سے کہلائے گی۔ تیرے بیٹے خادمہ زادہ کو بھی ایک قوم بناؤں گا کہ یہ بھی تیری ہی نسل ہے'' (۲۱: ۱۳)۔ بالفاظ تکوین، خادمہ زادہ، یعنی حضرت اسمٰعیلؑ کے بارے میں یہ روایت کہ ان کی والدہ حضرت ہاجرہ ایک مصری کنیز تھیں، جنھیں فرعونِ مصر نے حضرت ابراہیمؑ کی خدمت میں پیش کیا تھا اور وہ اسرائیلی الاصل تھیں؛ ایسے ہی یہ روایت کہ حضرت سارہ کو اپنی سوت حضرت ہاجرہ اور ان کے بیٹے حضرت اسمٰعیلؑ سے پرخاش تھی اور وہ نہیں چاہتی تھیں کہ حضرت اسمٰعیلؑ اپنے والد ماجد کے وارث بنیں۔ مؤرخین اور مفسّرین نے اس روایت کو طرح طرح سے بہ تفصیل یا بہ اختصار بیان کیا ہے اور یوں مختلف نتائج قائم کرتے چلے آئے ہیں، مثلاً یہ کہ (۱) حضرت اسمٰعیلؑ اپنی والدہ ماجدہ کے ساتھ بحالت شیر خوارگی ارضِ حجاز میں تشریف لائے یا اس وقت جب سن شعور کو پہنچ چکے تھے؛ (۲) اسرائیلی روایات نے اس سلسلے میں جس خطّے کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے مراد کیا واقعی سرزمین مکہ ہے؛ (۳) ذبیح کون ہے؟ حضرت اسمٰعیلؑ یا حضرت اسحٰقؑ؟ قرآن مجید کا فیصلہ اس باب میں کیا ہے؟ عہد نامۂ عتیق کے بیانات کیا ہیں؟ تاریخ کیا کہتی ہے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ عہد نامۂ عتیق ہی خانوادۂ ابراہیمی کے متعلق معلومات کا قدیم ترین ماخذ ہے اور ہم اسے نظر انداز نہیں کر سکتے، لیکن یہاں دو باتیں قابلِ لحاظ ہیں: ایک تو یہ کہ عہد نامۂ عتیق میں برابر تحریف ہوتی رہی، جس کا یہود و نصارٰی کو بھی اعتراف ہے۔ ثانیاً قرآن مجید نے ان روایات سے مطلق اعتنا نہیں کیا۔ قرآن پاک (سورۃ الصّٰفّٰت) کا اشارہ صریحًا اس امر کی طرف ہے کہ حضرت ہاجرہ سے حضرت سارہ کی علٰیحدگی اس وقت ہوئی جب حضرت اسمٰعیلؑ سنِ رشد کو پہنچ چکے تھے، کیونکہ جب تک حضرت اسحٰقؑ کی ولادت نہیں ہوئی تھی اس علٰیحدگی کا جس کی طرف عہد نامۂ عتیق میں اشارہ کیا گیا ہے سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ قرآن مجید نے اگرچہ حضرت اسمٰعیلؑ کا نام لے کر نہیں کہا کہ وہ حضرت اسحٰقؑ سے بڑے تھے، جیسا کہ عہد نامۂ عتیق میں صاف مذکور ہے، لیکن حضرت ابراہیمؑ کی دعا، جیسا کہ بحوالۂ ۳۷: ۱۰۱ اوپر بیان ہو چکا ہے، حضرت اسمٰعیلؑ ہی کے لیے تھی۔ وہ جب سن شعور کو پہنچے اور حضرت ابراہیمؑ نے خواب میں دیکھا کہ آپ انھیں ذبح کر رہے ہیں، پھر اس سلسلے میں ان کی باہمی گفتگو ہو چکی تب کہیں حضرت اسحٰقؑ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے ''ہم نے اسے اسحٰق کی بشارت دی، جو نبی ہوگا صالحین میں سے (۳۷[الصّٰفّٰت]: ۱۱۲)۔ ایسے ہی ایک دوسری جگہ حضرت ابراہیمؑ کہتے ہیں: ''حمد ہے اللہ کے لیے، جس نے بڑھاپے میں مجھے اسمٰعیل اور اسحٰق عطا کیے۔ بیشک میرا رب سننے والا ہے دعا کا'' (۱۴[ابراہیم]: ۳۹)۔ بایں ہمہ تورات میں ہے: ''ابراہیم صبح کو اٹھا، روٹی اور پانی کا مشکیزہ ہاجرہ کو دیا اور اس کے کندھے پر رکھ دیا اور اسمٰعیل کو'' (تکوین، ۲۱: ۱۴)۔ کندھے پر رکھنے کا اشارہ اگر مشکیزے اور حضرت اسمٰعیلؑ دونوں کی طرف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حضرت ہاجرہ کی حضرت سارہ سے علٰیحدگی اس وقت ہوئی جب حضرت اسمٰعیلؑ ابھی شیر خوار تھے، لیکن پھر اسرائیلی روایات ہی کی رُو سے حضرت اسحٰقؑ اس وقت پیدا ہوے جب حضرت ابراہیمؑ بہت بوڑھے تھے اور حضرت سارہ بھی اولاد سے مایوس ہو چکی تھیں (تکوین، ۱۸: ۱۴ و ۲۱: ۳)۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے جہاں کہیں حضرت اسمٰعیلؑ کا ذکر کیا ہے حضرت اسحٰقؑ سے پہلے کیا ہے۔ یوں بھی حضرت سارہ کو حضرت اسحٰقؑ کی بشارت دی گئی تو یہ وہ زمانہ تھا جب حضرت ابراہیمؑ ارضِ فلسطین میں مقیم تھے اور حضرت اسمٰعیلؑ ارضِ حجاز میں آباد ہو چکے تھے۔ قرآن حکیم میں ہے: ''کیا تجھے ابراہیم کے معزز مہمانوں کی بات پہنچی جب وہ اس کے گھر آئے تو انھوں نے کہا سلام۔ اس نے کہا سلام ہو اے اوپرے لوگو۔ وہ جلدی سے لوٹا اپنے اہلِ خانہ میں اور لے آیا ایک بچھڑا تلا ہوا، ان کے سامنے رکھا اور کہا تم کیوں نہیں کھاتے۔ وہ اپنے جی میں ان سے گھبرا گیا۔ انھوں نے کہا خوف مت کر اور اسے بشارت دی ایک علیم بیٹے کی تو سامنے آئی اس کی بیوی بولتی ہوئی؛ اس نے اپنا ماتھا پیٹا اور کہنے لگی میں ہوں بانجھ بڑھیا'' (۵۱[الذّٰریٰت]: ۲۴-۲۹)۔ عہد نامۂ عتیق میں غلام حلیم اور غلام علیم کے اس امتیاز کا کوئی ذکر نہیں جو قرآن مجید نے کیا ہے۔ بہر حال حضرت اسحٰقؑ کی بشارت کا زمانہ وہ ہے جب حضرت سارہ

اولاد سے مایوس ہو چکی تھیں (تکوین، ۱۸: ۱۴) اور اس کے برعکس جب حضرت اسمٰعیلؑ کی بشارت دی گئی تو یہ صورت نہیں تھی۔ سورۃ ۱۱ [ھود]: ۷۰ - ۷۳ میں بھی حضرت سارہ کی اس مایوسی کا ذکر موجود ہے؛ چنانچہ حضرت ابراہیمؑ کو حضرت اسحٰقؑ اور حضرت اسحٰقؑ کے بعد حضرت یعقوبؑ کی بشارت دی گئی تو حضرت سارہ کہنے لگیں: ''ہائے میں — کیا میں بچہ جنوں گی — حالانکہ میں تو بوڑھی ہوں اور میرا خاوند بھی بوڑھا ہو چکا ہے — یہ عجیب بات ہو گی۔'' اس پر حضرت ابراہیمؑ کے مہمانوں نے کہا: ''کیا تجھے اللہ کی بات پر تعجب ہے، اللہ کی رحمت اور برکت ہے گھر والوں پر بیشک وہ حمید و مجید ہے''؛ لیکن یہاں غور طلب امر یہ ہے کہ حضرت ہاجرہ کی حضرت سارہ سے علٰحدگی اگر حضرت اسحٰقؑ کی پیدائش پر ہوئی، جیسا کہ عہدنامۂ عتیق کا بیان ہے (تکوین، ۲۱: ۱۴) تو یہ زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کا نہیں ہو سکتا۔ مگر پھر احادیث میں بھی اس مطلب کی ایک روایت موجود ہے، گو غیر مرفوع اور بقول سیّد سلیمان ندوی اس کا تعلق اسرائیلیات سے ہے (سیّد سلیمان ندوی: ارض القرآن، ج ۲، طبع چہارم، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء)، لہٰذا غیر معتبر۔ سیّد صاحب کے نزدیک (وہی حوالہ) اس سلسلے میں صحیح ترین روایت بھی غیر مرفوع ہے اور اس میں اور تالمود اور مدراش کی روایات میں معناً کوئی فرق نہیں۔ یہ وہ روایات ہیں جن پر ہم اعتبار نہیں کر سکتے، جیسا کہ مولوی حمید الدین الفراہی، صاحب نظام القرآن کا خیال ہے (دیکھیے جزوی ترجمہ مقدمۂ تفسیر نظام القرآن، بعنوان قربانی کی حقیقت)۔ قرآن مجید میں بہرحال ایسا کوئی اشارہ نہیں جس سے اس اسرائیلی روایت کی تائید ہوتی ہو، لہٰذا ہمارے لیے دیکھنے کی بات ہے تو یہ کہ اگر یہ زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کا تھا تو حضرت سارہ کی علٰحدگی کی وجہ وہ نہیں ہو سکتی جو عہدنامۂ عتیق میں مذکور ہے۔ اندریں صورت یہ امر بھی ناقابلِ تسلیم ہو گا کہ حضرت ابراہیمؑ کا سفرِ حجاز محض اس علٰحدگی کی وجہ سے پیش آیا؛ اس کے اسباب کچھ اَور ہوں گے اور اپنی جگہ نہایت اہم، خواہ یہ سفر اس وقت کیا گیا جب اسمٰعیلؑ شیر خوار تھے (جیسا کہ روایات میں ہے) خواہ بحالت سن رشد۔ عہدنامۂ عتیق کے بیانات سے مقصود غالباً یہ ہے کہ اس سفر کی اہمیت کم کی جائے (چنانچہ دیکھیے ''دائرۃ المعارف یہود''، بذیل مادّہ)۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت ابراہیمؑ کی اس مہاجرت کا زمانہ حضرت اسمٰعیلؑ کی شیر خوارگی کے دن ہیں، لیکن اس کی وجہ بہرحال وہ نہیں جو عہدنامۂ عتیق میں بیان کی گئی ہے۔ اس کے لیے ہمیں قرآن مجید سے رجوع کرنا پڑے گا، جس کی تاریخ بھی تائید کرے گی۔ دوسرا غور طلب امر یہ ہے کہ بالفاظ تورات حضرت اسمٰعیلؑ کو جس بیابان میں بسایا گیا کیا فی الواقع وہی سرزمین تھی جہاں آگے چل کر مکۂ معظّمہ آباد ہوا؟ قرآن مجید کا اشارہ تو صریحاً اسی سرزمین کی طرف ہے جہاں اللہ کا ''پاک گھر'' (یعنی خانۂ کعبہ) پہلے سے موجود تھا اور جس سے گویا اس سرزمین کی تعیین مزید ہو جاتی ہے۔ سورۃ ۱۴ [ابراہیم]: ۳۷ میں ہے: ''اے میرے رب میں نے اپنی اولاد میں سے ایک کو بسایا بن کھیتی کی زمین میں، ترے پاک گھر کے پاس''۔ آئیے اب یہ دیکھیں کہ حضرت ابراہیمؑ حجاز کیوں تشریف لائے اور اس کے علاوہ بھی دور دور کے سفر کیوں اختیار کیے (عراق ان کا مولد ہے، شام و فلسطین، مصر اور جزیرۃ العرب میں ان کی تشریف آوری ثابت ہے، جزیرۃ العرب میں حضرت ہاجرہ اور حضرت اسمٰعیلؑ آباد ہوئے اور ارضِ فلسطین میں حضرت سارہ اور حضرت اسحٰقؑ)۔ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب ہمیں قرآن مجید ہی سے ملے گا، اس لیے کہ عہدنامۂ عتیق نے اس کی توجیہ جس رنگ میں کی ہے واقعات سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ سورۃ ۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۸۳ میں جہاں حضرت ابراہیمؑ کا ذکر اس طرح شروع کیا گیا ہے: ''انھوں نے کہا بناؤ اس کے لیے ایک گھر اور ڈال دو اسے آگ کے ڈھیر میں۔ بس انھوں نے اس کے ساتھ ایک داؤ کرنا چاہا تو ہم نے انھیں نیچا دکھایا'' وہاں حضرت ابراہیمؑ کہتے ہیں میں اپنے رب کی طرف جاتا ہوں۔ وہ میری رہبری کرے گا'' (۳۷: ۹۹)۔ ان آیات سے قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ نے یہ سفر اس مخصوص اور عالم گیر دعوت کے لیے اختیار کیے جس کے لیے ان کی بعثت ہوئی۔ یہ مقصد تھا متمدّن دنیا میں دینِ حق کی تبلیغ اور اشاعت، جیسا کہ منصب نبوت کا اقتضا تھا (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، ۷: ۱۴۵، نیز البغوی: معالم التنزیل، انھیں صفحات کے تحت میں)؛ لہٰذا ارضِ حجاز میں ان کی مہاجرت، خانۂ کعبہ کی از سرِ نو تعمیر، ایک امّت اور ایک رسول کے ظہور کی دعا، ان سب کا تعلّق اسی مقصد سے تھا جسے دوسرے لفظوں میں دعوتِ ابراہیمی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حضرت اسمٰعیلؑ بھی اس دعوت میں شریک بلکہ اپنے والد بزرگوار کے، جنھیں امامتِ عالَم کا رتبہ ملا، جانشین تھے اور یہ وہ امر تھا جس کی حضرت ابراہیمؑ نے دعا بھی کی تھی (قرآن مجید، ۲ [البقرۃ]: ۶)۔ رہی تورات کی یہ روایت: ''سو وہ چلی گئی (یعنی حضرت ہاجرہ بروایتِ مذکور بالا، جب مشکیزہ ان کے کندھے پر رکھا گیا) اور بئر سبع کے بیابان میں آوارہ پھرنے لگی اور...... خدا اس لڑکے کے ساتھ تھا۔ وہ بڑا ہوا اور بیابان میں رہنے لگا۔ خدا اس بچے کے ساتھ ہو گا۔ وہ بیابان میں رہا اور تیرانداز ہوا۔ وہ فاران کے بیابان میں رہا'' (تکوین، ۲۱: ۲۰، ۲۱) تو یہاں بھی بیابان (یا فاران) کا اشارہ اسی سرزمین کی طرف ہے جہاں مکۂ معظّمہ آباد ہوا۔ قرآن مجید نے اس بیابان (فاران) کو 'وادی غیر ذی زرع' کہا ہے اور اس کا اطلاق جغرافی اور تاریخی جس پہلو سے دیکھیے مکۂ معظّمہ ہی کی سرزمین پر ہوتا ہے، اس لیے کہ الفاظ ''عِنۡدَ بَیۡتِکَ الۡمُحَرَّمِ'' سے اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ بایں ہمہ عیسائی اور یہودی مصنّفین کو اصرار ہے کہ یہ بیابان یا فاران کوہ سینا سے مصر کی جانب مغرب میں یا شاید کوہ سینا کے دامن میں واقع تھا۔ وہ بھول لیتے ہیں کہ ظہورِ اسلام سے بہت پہلے شمالی اور وسطی عرب کے قبائل اپنا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیلؑ سے ملا چکے تھے اور اسی لیے عرب المستعربہ کہلاتے تھے، بمقابلۂ عرب العاربہ، جن کا تعلق جنوبی عرب سے ہے۔ یہ اصطلاحیں یونھیں وضع نہیں ہو گئی تھیں۔ ان کا سرچشمہ ایک تاریخی حقیقت ہے، لہٰذا بیابان (فاران) کا اشارہ سرزمین مکہ ہی کی طرف ہے، جسے اس وقت 'وادی غیر ذی زرع' ہی سے تعبیر کیا جا سکتا تھا، اس لیے کہ جس طرح

عرب کے معنی بیابان کے ہیں ___ جسے عرب کہا گیا تو آگے چل کر ___ بعینہٖ مکۂ معظّمہ بھی، جس کا پرانا نام بکّہ ہے (قرآن مجید میں بھی یہ نام آیا ہے جسے دوسری صدی عیسوی میں بھی اسے مکاربا بھی کہا جاتا تھا)، بعد میں آباد ہوا۔ حجاز کی اصطلاح بھی آگے چل کر وضع ہوئی۔ یہیں بالفاظ تورات اللہ نے حضرت اسمٰعیلؑ کو برومند کیا، بڑھایا اور ان کی اولاد میں بارہ سردار پیدا ہوے (تکوین، ۱۷: ۲۰)۔ یہیں وہ آزمائش پیش آئی جس کے متعلّق قرآن مجید میں ہے کہ جب وہ غلام حلیم جس کی حضرت ابراہیمؑ کو بشارت دی گئی تھی ان کے ساتھ دوڑنے پھرنے کے قابل ہوا تو انھوں نے کہا: ''اے بیٹے! میں نے خواب میں دیکھا ہے میں تمھیں ذبح کررہا ہوں۔ سو بتا تیری کیا راے ہے؟ اس نے کہا اے میرے باپ، وہ کیجیے جس کا آپ کو حکم ملا ہے۔ ان شاء اللہ آپ مجھے صابر پائیں گے'' (۳۷ [الصّٰفّٰت]: ۱۰۲، ۱۰۳)۔ ان آیات کا اشارہ ظاہر ہے قطعی طور پر غلام حلیم، یعنی حضرت اسمٰعیلؑ، کی طرف ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب ابھی حضرت اسحٰقؑ پیدا بھی نہیں ہوے تھے؛ چنانچہ قرآن مجید نے ان کے متعلّق بشارت دی تو اس واقعے کا ذکر کرنے کے بعد (۳۷: ۱۱۲)۔ پھر اس سلسلے میں کہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ذبیح ہیں ایک دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: ''اور اسمٰعیلؑ اور ادریسؑ اور ذوالکفلؑ یہ سب اہلِ صبر میں سے تھے''، یہاں صبر کا اشارہ حضرت اسمٰعیلؑ کے ان الفاظ کی طرف ہے جو اپنے والد ماجد کا خواب سن کر انھوں نے کہے تھے کہ ''اللہ نے چاہا تو آپ مجھے صابر پائیں گے'' (۲۱ [الانبیاء]: ۸۵).

لیکن تعجّب ہے کہ قرآن مجید کے ان واضح ارشادات کے باوجود کہ ذبیح اللہ ہونے کا شرف حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو حاصل ہے کچھ ایسی روایات بھی ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں۔ اس معاملے میں الطّبری سب سے پیش پیش ہے؛ لیکن الطّبری نے اپنے استنباط کی بنا قرآن مجید کے بجاے تاریخ پر رکھی، جیسا کہ اسرائیلی روایات کے مطابق مؤرّخین کو پہنچی تھی اور یوں امّت کی متفقہ راے کے مقابلے میں کہ ذبیح حضرت اسمٰعیلؑ ہیں اس نے ایک غلط موقف اختیار کیا۔ متقدمین میں حافظ ابن کثیرؒ نے اس مسئلے پر روایۃً اور درایۃً نہایت سیر حاصل بحث کی اور بدلائل ثابت کیا ہے کہ الطبری کا یہ خیال کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ وہ کہتے ہیں (تفسیر، ص ۱۵۴) اس قسم کے بہت سے اقوال کعب احبار سے ماخوذ ہیں۔ یوں بھی جب ان روایات میں تفحّص اور تجسّس سے کام لیا گیا تو باستثناے الطّبری، جس کی قطعی راے حضرت اسحٰقؑ کے حق میں ہے، مفسّرین و محدّثین نے یا تو اس مسئلے میں مخالف اور موافق دونوں راہیں پیش کر دیں یا پھر قطعی طور پر حضرت اسمٰعیلؑ ہی کو ذبیح ٹھیرایا؛ لیکن یہاں قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ اس اختلاف کا حقیقی سرچشمہ روایات ہیں نہ کہ قرآن مجید۔ یہ دوسری بات ہے کہ جب طرح طرح کی مختلف اور متضاد روایتیں سامنے آئیں اور خیالات میں انتشار پیدا ہوا تو تفاسیر میں بھی اس واقعے نے جس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں تھی ایک مسئلے کی شکل اختیار کر لی۔ بعینہٖ اسرائیلی روایات کی چھان بین کیجیے اور علمی نقطۂ نظر سے انھیں تاریخ کی کسوٹی پر رکھیے تو یہود و نصارٰی کے اس دعوے کی تائید نہیں ہوتی کہ ذبیح حضرت اسحٰقؑ ہیں۔ زمانۂ حال میں سیّد سلیمان ندوی (ارض القرآن، ج ۲، بذیل مادّہ) نے مختصرًا اور مولٰینا حمید الدین الفراہی نے الرای الصحیح فی من ھو الذبیح میں اس مسئلے پر بڑی مدلّل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ذبیح ہیں: (دیکھیے قربانی کی حقیقت اور اس کی تاریخ).

حاصل کلام یہ کہ قرآن مجید نے ان امور کی صراحت نہایت واضح الفاظ میں کردی ہے کہ (۱) حضرت اسمٰعیلؑ ہی حضرت ابراہیمؑ کے سب سے بڑے صاحب زادے ہیں اور تورات کو بھی اس سے اتفاق ہے؛ (۲) وہی غلام حلیم ہیں، جن کی بشارت دی گئی اور جن کے لیے حضرت ابراہیمؑ اور حضرت ہاجرہ نے دعا کی تھی، لہٰذا ان کا نام ہوا اسمٰعیلؑ (شماع ایل)؛ (۳) وہ حضرت اسحٰقؑ سے کہ غلام علیم ہیں تیرہ چودہ برس بڑے تھے؛ (۴) وہی ذبیح ہیں اور (۵) وہی ارضِ حجاز میں آباد ہوے اور تعمیرِ کعبہ اور اس سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان کی تکمیل میں اپنے والد محترم حضرت ابراہیمؑ کے شریک۔ قرآن مجید نے اس دوسرے شرف کی وضاحت بھی بالتفصیل کردی ہے: ''اور جب ابراہیم بیت (اللہ) کی بنیادیں اٹھاتے تھے اور اسمٰعیل ___ اے رب ہمارے! تُو اسے قبول کر ہم سے، بیشک تُو سننے والا، جاننے والا ہے ___ اے ہمارے رب! ہمیں اپنا فرمانبردار بنا اور ہماری اولاد سے ایک امّت پیدا کر، جو تیری فرمانبردار ہو اور ہمیں ہمارے مناسک سکھا اور ہماری توبہ قبول کر! بیشک تُو توّاب اور رحیم ہے ___ اے ہمارے رب! ان میں ایک رسول مبعوث کر جو ان پر تیری آیات تلاوت کرے، انھیں کتاب و حکمت سکھائے اور پاک کرے، بیشک تُو عزیز و حکیم ہے'' (۲ [البقرۃ]: ۱۲۷-۱۲۹) اور پھر آیت ماقبل (۱۲۰) میں ہے: ''اور ہم نے عہد لیا ابراہیم اور اسمٰعیل سے کہ میرے گھر کو پاک رکھیں طواف کرنے والوں، اعتکاف کرنے والوں، رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے''۔ ہمیں معلوم ہے کہ اللہ تعالٰی نے خانۂ کعبہ کو مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا، ٹھیرایا، یعنی نوعِ انسانی کا مرکز اور مامن، جسے قبلہ مقرر کیا گیا تو اس لیے کہ دعوت ابراہیمی کا ___ جس میں حضرت اسمٰعیلؑ بھی شریک تھے ___ ایک مقصد یہ بھی تھا کہ دنیا بھر کے انسانوں کو ایک مرکز پر جمع کر دیں تاکہ وہ اس مقدّس گھر کو جس کی تطہیر کا فریضہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسمٰعیلؑ کے سپرد ہوا بطورِ مثال سامنے رکھتے ہوے ایک ایسا نظامِ مدنیّت قائم کریں جو امنِ عالم اور صلح و آشتی کا ضامن ہو اور جس سے وہ سب تفریقات اور امتیازات مٹ جائیں جو اصلاً باطل اور سرچشمۂ فتنہ و فساد ہیں۔ یہی تعلیم تھی حضرات انبیا علیہم السّلام کی اور یہی روح ہے ملّتِ ابراہیمی کی جس کے بغیر ناممکن ہے کہ اس امّت واحدہ کی (جو بحیثیتِ نوعِ انسانی بالقوّہ موجود ہے) تشکیل ہو سکے، جو شرط ضروری ہے حفظِ نوع اور اس کی اخلاقی اور مادّی ترقی کی؛ لہٰذا جب حضرت اسمٰعیل نے خانۂ کعبہ کے جوار میں سکونت اختیار فرمائی تو رفتہ رفتہ مکّۂ معظّمہ بھی آباد ہونے لگا اور پھر آئندہ صدیوں میں نہ صرف تجارت اور حکومت بلکہ اس عالم گیر تحریک کا مرکز بن گیا جس کی ابتدا حضرت ابراہیمؑ