نے کی تھی اور جسے حضرت اسمٰعیلؑ نے جاری رکھا۔ سورۂ مریم میں ان کے اسی منصب اور اسی دعوت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۱۹: ۵۴): وہ وعدے کا سچا (اس وعدے کا کہ حضرت ابراہیمؑ اللہ تعالیٰ کا حکم بجالائیں وہ انھیں صابر پائیں گے) اور رسول اور نبی تھا؛ اس نے اپنے اہل وعیال کو صلوٰۃ وزکوٰۃ کا حکم دیا (کہ دینِ اسلام کی روح اور بنیادی ارکان ہیں)؛ وہ اپنے رب کے ہاں پسندیدہ تھا (اور ایسا کیوں نہ ہوتا جب انھوں نے رضاے الٰہی کے لیے اپنی جان تک پیش کر دی)۔ حضرت اسمٰعیلؑ نے بنوجُرہم میں شادی کی۔ یہ وہ قبیلہ ہے جو حرمِ کعبہ کے آس پاس آباد تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اولاد دی اور انھیں برومند کیا، یہاں تک کہ ان کی نسل شمالی عرب میں پھیل گئی اور عربِ عاربہ — یعنی قدیم اور بیابان میں بسنے والے عربوں — کے مقابلے میں عربِ مستعربہ — یعنی آباد کار عربوں — کی اصطلاح وضع ہوئی۔ ان کے تعلقات اپنے عم زاد بھائیوں سے کبھی خوش گوار رہے کبھی کشیدہ۔ حضرت اسمٰعیلؑ کے بارہ بیٹے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا وعدہ بھی یہی تھا کہ ان کی نسل سے بارہ سردار پیدا ہوں گے (تکوین، ۱۷: ۲۰)۔ ان میں نبطیوں کا مورثِ اعلیٰ جنھوں نے شمالی عرب میں شان وشوکت حاصل کی — اور قیدار (یا قیدماہ) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ قیدار ہی سے بواسطۂ عدنان ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا سلسلۂ نسب حضرت اسمٰعیلؑ تک پہنچتا ہے۔

مآخذ: قرآن مجید، کتبِ حدیث اور تفاسیر کے علاوہ دیکھیے بالخصوص (۱) ابن کثیر، تفسیر القرآن، ۷: ۱۴۵-۱۵۶، مطبع منار، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۲) حمیدالدین الفراہی: مقدمۂ تفسیر نظام القرآن اور اس میں مقالہ الرأی الصحیح فی من ھو الذبیح، اردو ترجمہ، بعنوان قربانی اور اس کی حقیقت، از امین احسن اصلاحی، مکتبۂ تعمیر انسانیت، لاہور؛ (۳) سیّد سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۲: ۴۰-۴۹، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء؛ (۵) ابن خلدون: تأریخ، طبع امیر شکیب ارسلان، ج ۱، مکتبۃ التجاریہ، فاس وطیطوان ۱۹۳۶ء؛ (۶) الیعقوبی: تأریخ، ج ۱، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۷) ابن الأثیر: تأریخ الکامل، ج ۱، مطبعۂ ازہریہ، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۸) *The Holy Bible*، انگریزی نسخہ، کیمبرج یونیورسٹی پریس، کتاب تکوین، ابواب ۱۸، ۲۰، ۲۱؛ (۹) *Jewish Encyclopaedia*، ج ۶، بذیل مادّہ؛ (۱۰) البغوی: معالم التنزیل، تفسیر سورۂ الصّٰفّٰت.

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اسمٰعیل:** پہلے ترکوں کا ایک قلعہ تھا اور اب بسارابیا (Bessarabia) کی روسی حکومت کے ایک ضلع کا صدر مقام، جو دریاے ڈینیوب (Danube) کی شاخ کلیا (Kilia) کے بائیں کنارے پر جھیل چلبُوش (Jalpuch) اور کَتلَبُوش (Katlabuch) کے درمیان واقع ہے۔ اس کی آبادی [جنگِ عظیم سے قبل] تقریباً ۴۰۰۰۰ (۱۸۹۷ء میں: ۳۱۲۹۳) تھی [۱۹۳۰ء میں آبادی ۲۶۱۲۳ تھی — انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا]۔ کہا جاتا ہے کہ [اس کا] نام اسمٰعیل (ملدانی (Mold avian) زبان کا سمیریل (Smerīl)، سمیل (Smil) یا سمبیل (Smeīl)، نیز سیمیل (Simil)) صقلبی (Slav) زبان کے لفظ زمی (zmij) سے نکلا ہے، جس کے معنی سانپ یا اژدھا کے ہیں اور جو ملدافیا کے کئی شہزادوں کے القاب میں سے ایک لقب تھا۔ ترکوں کی عوامی اشتقاقیات کے مطابق اس لفظ کی نسبت قپودان اسمٰعیل نامی ایک مبینہ فاتح سے بیان کی جاتی ہے، جس نے ۱۴۸۴ء میں بایزید ثانی کے عہد میں اس شہر پر قبضہ کیا تھا۔

معلوم نہیں کہ اس شہر کی بنیاد کب پڑی، لیکن کہا جاتا ہے کہ کسی زمانے میں اس پر اہلِ جینوا کا قبضہ تھا۔ اس شہر کو ترکوں کے زمانے میں بطور ایک قلعے کے اہمیّت حاصل ہوئی، جو اس لیے بنایا گیا تھا کہ ایک طرف تو اُن بُجاق تاتاریوں کو کچلا جا سکے جنھیں ۱۵۶۹ء میں وہاں آباد کیا گیا تھا اور دوسری طرف یہ روسیوں کی پیش قدمی کے خلاف مورچے کا کام دے، اس لیے کہ عسکری نقطۂ نظر سے اس کا محلِّ وقوع بڑا اہم تھا۔ ایک تو یہ شمال کی سمت سے ڈبُروجہ (Dobruja) پر دھاوا بولنے کے لیے بہترین مقام تھا اور دوسرے جَلاتز (Galatz)، خوطین (Khotin)، بندر (Bender) اور کِلیا (Kilia) سے آنے والی سڑکیں یہاں آ کر ملتی تھیں۔ جب ۱۷۷۰ء میں روسیوں نے پہلی جنگ ترکیہ وروس میں اسمٰعیل کے قلعے پر بغیر جنگ کے قبضہ کر لیا تو ترکوں نے غیر ملکی انجینیروں کی مدد سے شہر کو، جو ۱۷۷۴ء میں صلح نامۂ کوچوک قینارجہ (Kučük Kainardje) کی رُو سے اُنھیں واپس مل چکا تھا، دریاے ڈینیوب کے بائیں کنارے پر مضبوط قلعے کی شکل میں تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ یہ ایک فوجی قلعہ (اردو قلعہ سی) یا بالفاظ دیگر دفاعی طرز کی مستقل چھاؤنی تھی، جہاں فوج کی ایک بڑی تعداد رکھی جا سکے۔ یہ قلعہ ناقابلِ تسخیر خیال کیا جاتا تھا، لیکن ۱۱ (۲۲) دسمبر ۱۷۹۰ء ہی کو روسیوں نے سوفْروف (Suvorov) کی قیادت میں سرعسکر ایدوسلی محمد پاشا کی نہایت دلیرانہ مدافعت کے باوجود اسے فتح کر لیا۔ تین دن کے قتلِ عام میں چھبیس ہزار ترک، جن میں یہاں کی ساری مسلم آبادی شامل تھی، شہید ہوے، نو ہزار قید ہوے اور صرف ایک شخص زندہ بچا، جو دریاے ڈینیوب پار کر کے یہ دردناک خبر لے کر پہنچا۔ اس جنگی کارنامے نے، جسے بائرن (Byron) اور جرزاون (Djerzhavin) نے بڑے پسندیدہ انداز سے [اپنے اشعار میں] سراہا ہے، یورپ میں سخت سنسنی پھیلا دی۔ قسطنطنیہ میں اس کا اثر یہ ہوا کہ وہاں انقلاب برپا ہو گیا اور وزیراعظم کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

۱۷۹۱ء میں صلح نامۂ یاسی (Jassy) کے مطابق اسمٰعیل کا قلعہ پھر ترکوں کو واپس دے دیا گیا اور انھوں نے ایک بار پھر اس کے استحکامات درست کر لیے (سلیم ثالث کے طغرے والے وہ عالی شان پتھر جو اس بات کے شاہد ہیں کہ یہ قلعہ ۱۷۹۴-۱۷۹۵ء میں واپس دیا گیا تھا، اب الرھا (Odessa) کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں)؛ لیکن ۱۸۰۹ء میں اسمٰعیل پھر روسیوں کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۸۱۲ء میں صلح نامۂ بخارسٹ (Bucharest) کی رُو سے اُنھیں کے قبضے میں رہا؛ چنانچہ بہت سے آبادکار یہاں آ کر آباد ہو گئے، مثلاً روسی تارک الوطن اور فرقہ پرست (sectarians)، خاص طور پر راسکولینیک (Raskolniki)، رومانوی، یونانی، بلغاوری، ارمن، یہودی اور جپسی (gipsies) وغیرہ۔ ۱۸۱۰ء میں جنرل تتشکوف (Tutchkov)

نے اسمٰعیل سے تھوڑے ہی فاصلے پر اپنے نام پر شہر تتشکوف کی بنیاد رکھی، جو آہستہ آہستہ اتنا پھیلا کہ اسمٰعیل کے ساتھ مل کر ایک ہی شہر بن گیا۔ ۱۸۵۶ء میں صلح نامۂ پیرس کی رُو سے قلعۂ اسمٰعیل کی دیواروں کو گرا دینے کے بعد اور اس میں بسارابیا کا کچھ حصّہ بھی شامل کر کے اس کا الحاق ملدافیا (Moldavia) کے ساتھ کر دیا گیا۔ یوں یہ علاقہ رومانیا والوں کے قبضے میں رہا، تا آنکہ آخری جنگِ ترکیہ و روس کے دوران میں ۱۴ اپریل ۱۸۷۷ء کو روسیوں نے اسے پھر فتح کر لیا اور بالآخر معاہدۂ برلن کی رُو سے یہ مستقل طور پر ان کے قبضے میں آ گیا۔

اب اس قلعے کے چند کھنڈر ہی باقی ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ جنگ و جدل کے حوادث (مثلاً قازقوں کی غارت گری) کے باوجود یہ شہر مچھلی، پھل اور اناج کی تجارت کا ایک اہم مرکز تھا اور بڑا آباد تھا۔ اُس خالص تاتاری آبادی کے برخلاف جو اس شہر کے اردگرد تھی یہاں کی آبادی ہمیشہ مخلوط رہی، لیکن جنگوں اور بسارابیا کی سابقہ آبادی کے جبری اخراج کی وجہ سے اُسے بہت نقصان پہنچا۔ جہازی بار برداری کی سہولتیں حاصل نہ ہونے کے باوجود ان دنوں یہاں کی تجارت کو پھر فروغ حاصل ہو رہا ہے۔

مآخذ: (۱) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۵ھ، ۵: ۱۰۶؛ (۲) تاریخِ جودت: طبع ثانی، قسطنطینیہ ۱۳۰۹ھ، ۴: ۳۲۶ و ۵: ۹۴؛ (۳) Zinkeisen: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۵: ۱۹۴ و ۶: ۸۰۰ ببعد و ۷: ۶۵۵؛ (۴) A. Zashčuk: *Bessarabskaja Oblast*، در *Matje-rialy dlja geografi statjistjiki Rossii*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۶۲ء؛ (۵) A. Nakko: *Istoria Bessarabii s drewnjeishikh wrem-*، Odessa ۱۸۷۳ء؛ (۶) N. Orlow: *Shturm Izmaila Suwor-jën*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۰ء؛ (۷) P. N. Batjushkow: *owym y 1790 godu*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۲ء؛ (۸) *Bessarabia Istoričeskoje opisaniye*، *Statjistjičeskoje opisaniye Bessarabii.. ili Budjaka ... s 1822 po 1828 g. Izdaniye Akkarmanskago Zemstwa*، اَکّرمن (Akkarman) ۱۸۹۹ء؛ (۹) Mogiljanskij: *Materialy dlja geografi i statjisjiki Bessarabii*، Kishinev ۱۹۱۳ء.

(THEODOR MENZEL بمنزل)

⊗ **اسمٰعیل اوّل:** (تاریخ ولادت: ۸۹۲ھ/ ۱۴۸۷ء؛ تخت نشینی: ۹۰۵ھ/ ۱۴۹۹ء؛ وفات: ۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳ء) دولت صفویہ کا بانی، جس سے گویا ساسانیوں کے بعد ایرانی قومیت کا از سرِ نو آغاز ہوا، گو ایک دوسرے، یعنی اسلامی رنگ میں اور وہ بھی ایک فاطمی۔عربی خاندان اور چند ایسے ترکی قبائل کی بدولت جو اس خاندان کے عقیدت مند تھے، جیسا کہ آگے چل کر ظاہر ہو جائے گا۔ گویا برعکس ساسانیوں کے ایرانی قومیت کے اس احیا میں خالص ایرانیوں کا کوئی حِصّہ نہیں تھا۔ اسمٰعیل کے مورثِ اعلیٰ شیخ صفی الدین (م ۷۳۴ء)، جن کا سلسلۂ نسب امام موسیٰ کاظمؒ سے ملتا ہے، شیخ زاہد گیلانی (م ۱۳۰۰ء) کے مرید اور داماد تھے۔ انھوں نے اردبیل میں سکونت اختیار کی اور اپنی خانقاہ میں تصوّف کی تعلیم دیتے رہے۔ یہاں یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ ان کے عقائد میں بجز اہلِ بیت کی محبت کے شیعی عقائد کی کوئی خاص جھلک نظر نہیں آتی۔ شیخ موصوف نے اپنی زندگی ہی میں خاصی شہرت حاصل کر لی تھی اور اربابِ حکومت بھی انھیں عزّت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے، لہٰذا ان کا سلسلہ بھی روز افزوں وسعت حاصل کرتا چلا گیا، جس کی پیشوائی یکے بعد دیگرے ان کے خاندان میں منتقل ہوتی رہی۔ رفتہ رفتہ اگر ایک طرف محبتِ اہلِ بیت نے شیعیت کا رنگ اختیار کیا تو دوسری جانب علاوہ دینی وجاہت کے اس خاندان نے دنیوی اعتبار سے بھی اس حد تک جاہ و اقتدار حاصل کر لیا کہ شیخ جنید کے زمانے میں، جو شیخ صفی الدین کے چوتھے جانشین تھے، اسے اچھی خاصی فوجی طاقت حاصل ہو گئی اور شیخِ سلسلہ بھی شیخ کے بجائے شاہ کہلانے لگے؛ چنانچہ شیخ جنید کی شادی بھی دیار بکر کے آق قویونلو تاجدار اوزون حسن کی ہمشیرہ سے ہو گئی، جس سے ان کے بیٹے شیخ حیدر پیدا ہوئے۔ ان کی شادی آگے چل کر اپنے ماموں اوزون حسن کی بیٹی سے ہوئی۔ شیخ جنید کے مریدوں میں سے اس وقت کوئی دس ہزار سپاہی ان کے پرچم تلے جمع تھے؛ علاوہ ازیں انھیں اوزون حسن کی تائید بھی حاصل تھی۔ یہ دیکھ کر ترکمان فرمانروا جہان شاہ نے، جو شروان شاہ کے نام سے مشہور ہے اور اس زمانے میں آذربیجان، عراق عرب اور عراق عجم پر حکومت کر رہا تھا، ان سے لڑائی چھیڑ دی، جس میں شیخ جنید مارے گئے۔ ان کے بیٹے اور جانشین شیخ حیدر کا بھی شروان شاہ سے لڑائی میں یہی انجام ہوا (۲۰ رجب ۸۹۳ھ/ ۳۰ جولائی ۱۴۸۸ء)۔ ان کے دوسرے بیٹے شاہ اسمٰعیل کی عمر اس وقت صرف ایک سال تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے وہ اپنے بھائی اور بیٹوں سمیت موت کے گھاٹ اتار دیے جائیں گے، اس لیے کہ اوزون حسن کے جانشین بھی ان کے دشمن ہو گئے تھے؛ لیکن ان کے مریدوں کی جاں نثاری نے انھیں دشمنوں کے ہاتھ سے محفوظ رکھا۔ تیرہ برس گزر گئے، جس میں انھیں بڑی جان جوکھوں سے کئی ایک جگہوں میں پناہ لینا پڑی۔ اپنی عمر کے تیرھویں سال میں بالآخر شاہ اسمٰعیل نے مریدوں کو ساتھ لے کر لاہیجان۔اردبیل کا رخ کیا۔ جیسے جیسے سفر کی منزلیں طے ہوئیں مریدوں اور جاں نثاروں کی تعداد بڑھتی گئی۔ اردبیل سے شاہ اسمٰعیل نے بحیرۂ خزر کا رخ کیا تا آن کہ ۱۵۰۰ء کے موسمِ بہار میں ان سات ترکی قبائل (استاجلو، تکرلو، بہارلو، ذوالقدر، شاملو، قاچار، افشار) کی بدولت، جو خاندانِ صفوی کے پشت پناہ رہے، اتنا بڑا لشکر تیار ہو گیا کہ شاہ اسمٰعیل نے شروان شاہ فرخ یسار سے جنگ چھیڑ دی اور پہلے ہی معرکے، یعنی گرجستان کے شہر گلستان کی لڑائی میں اسے شکست فاش دی۔ شروان شاہ مارا گیا اور اسمٰعیل نے بڑی بے رحمی سے اپنے باپ کے قاتلوں سے بدلہ لیا۔ باکو فتح کرنے کے بعد اسمٰعیل آذربیجان کی طرف بڑھا تو آق قویونلو افواج نے اسے روکنے کی کوشش کی، مگر انھیں بھی ہزیمت اٹھانا پڑی اور اسمٰعیل نے اوّل ارزنجان اور پھر تبریز پر فاتحانہ قبضہ کر لیا، جہاں اس کی رسمِ تاج پوشی بڑی دھوم دھام سے

ادا کی گئی اور علاوہ ''شاہ'' کے اس نے ''خاقان اسکندر شان'' اور ''شاہ دین پناہ'' کے القاب اختیار کیے۔

تخت نشینی کے بعد اسمٰعیل نے سب سے پہلا کام یہ کیا کہ ایک اعلان کے ذریعے شیعہ (امامیہ) مذہب کو ریاست کا سرکاری مذہب قرار دیا، حالانکہ تبریز میں اس وقت سنّی مسلمانوں کی اچھی خاصی تعداد موجود تھی اور اس لیے ڈر تھا کہ اس اعلان سے صفوی طاقت کو نقصان پہنچے گا؛ لیکن اعیانِ سلطنت کے مشورے کے باوجود اسمٰعیل اپنے فیصلے پر قائم رہا۔ اس اعلان سے جہاں دولتِ عثمانیہ میں بددلی کی لہر دوڑ گئی، وہاں ایران کے مختلف حصّے بھی متأثّر ہوے بغیر نہ رہے۔ یہ درحقیقت طوائف الملوکی کا وہ زمانہ تھا جس کی ابتدا تیمور کی وفات کے بعد ہوئی اور جس میں اس کی وسیع سلطنت کئی ایک خود مختار فرمانرواؤں میں بٹ گئی۔ خراسان اور بلخ میں تیموری شہزادے حکمران تھے اور دیا بکر میں آق قویونلو۔ اسی طرح عراق (عرب وعجم)، یزد، قندہار، کرمان اور کاشان کے علاوہ بعض دوسرے علاقوں میں بھی خود مختار حکومتیں قائم تھیں۔ ۱۵۰۳ء سے لے کر ۱۵۱۴ء تک شاہ اسمٰعیل نے ایک ایک کر کے اپنے حریفوں کو شکست دی اور طوائف الملوکی کا خاتمہ کر دیا؛ یوں بغداد اور دیار بکر سے لے کر ہرات تک سارے علاقے صفویوں کے قبضے میں آ گئے۔ ۱۵۰۶ء اور ۱۵۱۰ء کے درمیان اس نے ہمدان، بغداد، لورستان اور فارس کے صوبے فتح کیے اور پھر مغربی اور شمال مغربی ایران پر قبضہ کر لیا۔ ان علاقوں، یعنی مغرب میں اپنے حریفوں کو شکست دینے کے بعد اس نے مشرق کا رخ کیا۔ ہرات میں سلطان حسین حکومت کر رہا تھا۔ فرغانہ میں ایک اَور تیموری دعوے دار سلطنت، یعنی بابر — جس نے آگے چل کر ہندوستان میں مغل سلطنت قائم کی — اپنے تخت وتاج کے لیے لڑ رہا تھا، گو اس کے مخالفوں نے بالآخر اسے فرغانہ سے نکال باہر کیا۔ اسمٰعیل چاہتا تھا کہ خراسان میں بھی جبرًا شیعی عقائد پھیلا دے۔ بابر نے بھی، کہ سنی المذہب تھا، اس معاملے میں مداہنت برتی، حتّٰی کہ اسمٰعیل اور بابر تیموریانِ ہرات کے خلاف متّحد ہو گئے، لیکن فوج کشی کی نوبت نہیں آئی، اس لیے کہ انھیں دنوں میں شیبانی خان ازبک نے سمرقند اور بخارا پر قبضہ کر لیا (۱۵۰۰ء) اور پھر خراسان پر حملہ آور ہو کر (۱۵۰۶ء) بجز بابر اور بدیع الزمان کے تیموری خاندان کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا (بدیع الزمان نے شاہ اسمٰعیل کے ہاں پناہ لی اور بابر نے افغانستان میں)۔ اب ایک طرف اسمٰعیل تھا، جو ایران کو جبرًا شیعہ بنا رہا تھا اور اس کے ہاتھوں سنّیوں پر بڑے بڑے مظالم ہوے، چنانچہ ۱۵۱۲ء میں اس نے قرشی میں ان کے قتلِ عام کا حکم دیا، جس میں بڑے بڑے سنّی علما مارے گئے؛ دوسری جانب شیبانی خان تھا — بڑا راسخ الاعتقاد سنّی۔ ناممکن تھا ان دونوں میں تصادم نہ ہوتا۔ بالآخر ۱۵۱۰ء میں مرو کے قریب ایک بڑا خون ریز معرکہ پیش آیا، جس میں شیبانی خان مارا گیا اور گو اسمٰعیل نے فتح حاصل کی، لیکن بجز انتقامی جذبات کی تسکین کے اس کامیابی سے کوئی نتیجہ نکلا تو یہ کہ اس کا زبردست سنّی حریف اسے ایران میں ایک مستقل شیعی حکومت کرنے سے نہ روک سکا، حتّٰی کہ باوجود اختلافِ عقائد کے ازبک اور صفوی پھر ایک دوسرے کے خلاف کبھی یوں صف آرا نہیں ہوے کہ ایک دوسرے کا خاتمہ کر دے۔ بہرحال شیبانی خان کی موت کے باوجود وسط ایشیا میں صدیوں تک ازبک سلطنت قائم رہی۔ دوسری طرف دولتِ عثمانیہ کی جانب سے جو خطرہ لاحق تھا وہ نہایت سنگین تھا۔ عثمانی ترکوں کا ستارہ اس وقت عروج پر تھا۔ ان کے دبدبے، طاقت اور سطوت کی یہ کیفیت تھی کہ سلطان سلیم نے سنّی دنیا میں اپنی خلافت کا اعلان کیا تو اس کے خلاف کسی کو آواز بلند کرنے کی جرات نہیں ہوئی۔ ایران میں اسمٰعیل کے ہاتھوں سنّیوں پر جو گزر رہی تھی اس سے ترک نہایت خفا تھے۔ اس پر قیامت یہ ہوئی کہ ایشیاے کوچک میں شیعوں نے بغاوت کر دی، جسے بڑی سختی سے فرو کیا گیا اور انتقامًا ہزارہا شیعہ قتل کر دیے گئے۔ اسلام کی سیاسی طاقت کو ان واقعات سے جو ضعف پہنچا اس کا اہلِ یورپ نے بھی اعتراف کیا ہے۔ بالآخر وہ دن بھی آ گیا جب دونوں طاقتیں ایک دوسرے سے ٹکرائیں۔ تبریز سے بیس فرسنگ کے فاصلے پر چالدران میں ایک زبردست جنگ کے بعد اسمٰعیل نے بُری طرح سے شکست کھائی۔ ترکی لشکر آگے بڑھ کر تبریز پر قابض ہو گیا، جہاں سلطان سلیم نے کوئی ایک ہفتہ قیام کیا اور اپنی فتح کی خوشی میں ہر طرف نامہ و پیغام ارسال کیے۔ ان لڑائیوں میں چونکہ فرقہ وارانہ تعصّب کام کر رہا تھا اس لیے شاہ اسمٰعیل کی طرح ترکوں نے بھی مفتوحین پر تشدّد کیا۔ بایں ہمہ سلطان سلیم کی اس فتح کی نوعیّت ایک حد تک ویسی تھی جیسی اسمٰعیل کی شیبانی خان پر، اس لیے کہ اگرچہ شاہ اسمٰعیل کے دل پر اس شکست کا مرتے دم تک اثر رہا اور اس کی شگفتہ مزاجی غم واندوہ سے بدل گئی (صرف یہی نہیں بلکہ اس نے ایک معذرت نامہ بھی سلطان سلیم کی خدمت میں بھیجا)، لیکن اس کے باوجود ترکوں کی فتح ونصرت ایران میں شیعی حکومت کے قیام کو روک نہ سکی، بعینہٖ جیسے اسمٰعیل کی فتح کے باوجود ترکستان میں سنی حکومت قائم رہی۔ معلوم ہوتا ہے تاریخ کا کچھ ایسا ہی فیصلہ تھا کہ شمال مغربی ایشیا کی سرزمین آئندہ چند صدیوں تک ترکستان کی سنّی (ازبک)، ہندوستان کی نیم شیعہ-نیم سنّی (مغلیہ)، ایران کی شیعی (صفوی) اور دولتِ عثمانیہ میں بٹی رہے۔ اس سلسلے میں ایک افسوسناک امر یہ بھی ہے کہ یہ شیعی سنّی نزاع نہ صرف اسلام کی سیاسی طاقت کے لیے مہلک ثابت ہوا بلکہ یہی نزاع تھا جس کی بدولت دولِ یورپ کو ایران اور ترکی کے معاملات میں مداخلت کرنے کا موقع ملا، گو بہت آگے چل کر۔ بہرحال یہ شاہ اسمٰعیل تھا جس نے ایک باقاعدہ اور سوچے سمجھے ہوے منصوبے کے ماتحت یہ کوشش کی کہ لیو (Leo) دہم اور میکسملین (Maximilian) اوّل سے دوستانہ تعلق قائم کرے۔ ۱۵۱۴ء، یعنی چالدران کی شکست، کے بعد اس نے چارلس (Charles) پنجم کو بھی اپنے ساتھ ملانا چاہا تاکہ دونوں متّحد ہو کر اپنے مشترکہ دشمن (دولت عثمانیہ) سے انتقام لیں، لیکن اس وقت ان سفارتوں سے کوئی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔

چالدران کی لڑائی نے اگرچہ اسمٰعیل کو الجزیرہ اور ارمینیہ کے مغربی حصّوں سے محروم کر دیا تھا، لیکن ۱۵۱۵ء میں اس نے گرجستان کو پھر سے واپس لے لیا اور

یوں اس شکست کی تھوڑی بہت تلافی کر لی۔ سلطان سلیم کے نام اس کا معذرت نامہ بھی بے نتیجہ رہا اور پھر باوجود یکہ دولتِ عثمانیہ ازبکوں کو صفویوں کے خلاف اکساتی رہی اور مرو اور چالدران کی لڑائیوں کے بعد یہ طاقتیں ایک دوسرے سے ٹکراتی رہیں تاہم ان میں کوئی فیصلہ کن معرکہ پیش نہیں آیا۔

شاہ اسمٰعیل نے اڑتیس سال کی عمر میں وفات پائی اور اردبیل میں اپنے خاندانی قبرستان میں دفن ہوا۔ اس کے جانشین (اور سب سے بڑے بیٹے) شاہ طہماسپ کی عمر اس وقت دس سال تھی۔ صفوی خاندان کی تاریخ کا وہ بڑا خوبصورت اور قیمتی مخطوطہ، جواب لینن (پٹرو) گراڈ (Petrograd) کے شاہی کتب خانے میں محفوظ ہے، اس کتب خانے سے لایا گیا تھا جو شاہ صفی الدین کے مقبرے سے ملحق ہے۔

مآخذ: (۱) خواندمیر: حبیب السیر، ج ۴/۳: ۲۳ ببعد؛ (۲) Le P. Rap-hael du Mans: *Estat de la perse en 1660*، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۲۶۳-۲۷۶؛ (۳) P. Horn، در *Grundr. der iran. philol.*، ۲: ۵۷۹-۵۸۲؛ (۴) Malcolm: *The History of Persia*، ۱: ۳۲۰-۳۲۸؛ (۵) Dubeux: *La perse*، پیرس ۱۸۴۱ء، ص ۳۵۳ ببعد؛ (۶) P. M. Sykes: *History of Persia*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ۱: ۲۴۱ ببعد؛ (۷) A. Müller: *Der Islam* etc.، ۲: ۳۴۸-۳۵۴، ۳۵۷-۳۶۰؛ (۸) احوال شاہ اسمٰعیل (ایک قدیم مجہول المؤلف نسخہ)، جو ڈاکٹر رانا کے پاس ہے]۔

(سیّد نذیر نیازی)

---

* **اسمٰعیل ثانی**: ایران کا صفوی [بادشاہ]، شاہ طہماسپ اوّل کا بیٹا اور جانشین۔ ۱۵ صفر ۹۸۴ھ/ ۱۴ مئی ۱۵۷۶ء کو شاہ طہماسپ کی وفات کے بعد اس کے بیٹے حیدر مرزا نے ترکی قبیلہ اُستاجلو کی مدد سے تخت غصب کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کی تخت نشینی کے اگلے ہی روز اُسے اُس کی بہن پری خانم کی اطلاع پر گرفتار کر لیا گیا اور اس شورش کے دوران میں قتل کر دیا گیا جس میں اُستاجلو اور افشار مِل کر قزِل باشوں سے لڑے تھے۔ اسمٰعیل کو، جسے ظالم اور سنگ دل ہونے کی بنا پر اس کے باپ نے ولی عہد بنانے سے انکار کر دیا تھا اور ساڑھے انیس سال سے قہقہہ کے قلعے میں محبوس تھا، قزل باشوں نے قید سے نکالا اور ۲۷ جمادی [الاولیٰ] ۹۸۴ھ/ ۲۲ اگست ۱۵۷۶ء کو اس کی بادشاہت کا اعلان کر دیا۔ اسمٰعیل اتنا طامع اور حریص تھا کہ جو تحائف اس کی خدمت میں پیش کیے جاتے تھے اُنھیں اپنے خزانے میں رکھ لیتا تھا اور ان کے بدلے میں کسی کو کوئی انعام نہ دیتا تھا۔ وہ اپنی معمّر ماں کے پاس جانے میں بھی غفلت برتتا تھا، جو شاہ عبدالعظیم کی مسجد میں خلوت نشین ہو گئی تھی۔ اس طرح اس کی کل رعایا اس سے متنفّر ہو گئی۔ اس نے ۹۸۵ھ/ ۱۵۷۷ء میں شاہی خاندان کے شہزادوں کو یہ بہانہ تراش کر قتل کرا دیا کہ وہ ترکی درویشوں کی مدد سے اس کے خلاف بغاوت کی تیاری کر رہے ہیں۔ اس نے شیعوں کو ان اکابر پر تبرّا کرنے سے منع کیا جن کی سُنّی تعظیم کرتے ہیں۔ اپنے آپ کو عادل کے لقب سے موسوم کرنے کا اسے بڑا شوق تھا، حالانکہ حقیقۃً وہ اس لقب کا ہرگز مستحق نہ تھا۔ دو سال سے کچھ اوپر حکومت کرنے کے بعد [رمضان] ۹۸۶ھ/ نومبر ۱۵۷۸ء میں وہ اپنے دارالسلطنت قزوین میں کوئی کُشتہ کھا لینے کی وجہ سے بعارضہ صرع فوت ہوا۔

مآخذ: (۱) رضاقلی خان: روضۃ الصفاء ناصری، ج ۸ (صفحوں کے اعداد درج نہیں)؛ (۲) P. Horn، در *Grundriss der iran. philol.*، ۲: ۵۱۳؛ (۳) Malcolm: *History of Persia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲: ۳۳۵ ببعد؛ (۴) P. M. Sykes: *Hist. of Persia*، ۲: ۲۵۳؛ (۵) مُلّر (A. Müller): *Der Islam*، ۲: ۳۶۱ ببعد۔

(CL. HUART)

---

* **اسمٰعیل**: بن احمد، ابوابراہیم، ماوراء النہر کا ایک سامانی امیر، جس نے اپنے خاندان میں سلطنت کی بنیاد رکھی، شوال ۲۳۴ھ/ ۱۲۸ اپریل تا ۲۶ مئی ۸۴۹ء میں بمقام فرغانہ پیدا ہوا۔ ۲۶۰ھ/ ۸۷۴ء-۲۷۹ھ/ ۸۹۲ء تک وہ اپنے بھائی نصر کی طرف سے بخارا کا گورنر رہا۔ اپنے بھائی کی وفات پر ماوراء النہر کا امیر بن جانے اور ۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء میں خلیفہ کی جانب سے اس عہدے پر مستقل ہو جانے کے بعد بھی وہ بخارا ہی میں مقیم رہا۔ اسی سال اس نے طراز (آج کل کا اولیاتا [رَتْ بَان]) تک یلغار کی، اس شہر کو فتح کر لیا اور یہاں کے سب سے بڑے گرجے کو مسجد بنا دیا۔ ماوراء النہر میں اس کی عمرو بن اللیث صفّاری کے ساتھ جنگ کے لیے دیکھیے مادّۂ عمرو بن اللیث۔ اگرچہ خلیفۃ [المسلمین] نے اسمٰعیل کی معزولی کا اعلان اور اس کا صوبہ عمرو کے حوالے کر دیا تھا لیکن لڑائی کا نتیجہ برآمد ہونے پر اس نے فاتح کے حق میں اپنے اطمینان کا اظہار کیا۔ خراسان میں محمد بن زید، امیرِ طبرستان، صفّاریہ کے ملک پر اپنا حقِ وراثت جماتا تھا۔ اسمٰعیل کے سپہ سالار محمد بن ہارون نے نہ صرف اسے خراسان سے نکال باہر کیا، بلکہ طبرستان بھی فتح کر لیا؛ مگر اس کے بعد اس نے اپنے آقا کے خلاف بغاوت کر دی اور سفید رنگ — جو مسلمہ حکومت کے باغیوں کا رنگ تھا — اختیار کر کے (الطّبری، ۳: ۲۲۰۸) رَے پر قبضہ کر لیا۔ اسمٰعیل کو اس باغی سپہ سالار کی سرکوبی کے لیے بذاتِ خود میدان میں اترنا پڑا۔ اس کی شکست کے بعد رَے اور قزوین کو سامانی حکومت میں شامل کر لیا گیا اور یوں مغرب میں اس کی سرحدیں حتمی طور پر قائم ہو گئیں (۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء)۔ ۲۹۱ھ/ ۹۰۴ء میں متعدّد ترکی اقوام کا حملہ دیگر مسلم ممالک کے رضاکاروں کی مدد سے پسپا کیا گیا (الطبری، ۳: ۲۲۴۹)۔ اسمٰعیل کی تاریخِ وفات ۱۴ صفر ۲۹۵ھ/ ۲۴ نومبر ۹۰۷ء بتائی جاتی ہے۔ اس کا مقبرہ بخارا میں، جسے اس نے سامانی سلطنت کا دارالحکومت بنا دیا تھا، آج بھی موجود ہے، لیکن اس کی صحّت وقوع عمارت کے کتبوں سے ثابت ہوتی ہے نہ لوحِ مزار سے۔

مآخذ: (۱) نَرْشَخی، طبع شیفر (Schefer)، ص ۷۵ ببعد؛ (۲) میر خواند: *Histoire des Samanides*، متن فارسی وغیرہ، طبع M. Defremery، پیرس ۱۸۴۵ء، ص ۶ ببعد، ۱۱۷ ببعد؛ (۳) بارٹولڈ (W. Barthold): *Turkestan w*

epokhu mongol'skago nashestviya، ۲: ۲۳۰ ببعد .

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

---

* **اسمٰعیل**: بن بلبل، ابوالصَقر، المعتمد کا وزیر۔ ابو الصقر کو ۲۶۵ھ/ ۸۷۸-۸۷۹ء میں المعتمد کا وزیر مقرّر کیا گیا؛ لیکن اصلی حاکم المعتمد کا بھائی المُوفَّق تھا۔ آغاز صفر ۲۷۸ھ/مئی ۸۹۱ء میں یہ افواہ عام ہوئی کہ الموفق، جوان دنوں سخت بیمار تھا، بغداد میں وفات پا گیا ہے۔ بغداد میں اس کے بیٹے ابوالعباس — آگے چل کر خلیفہ المعتضد — کے طرف داروں کی بھی ایک طاقت ور جماعت موجود تھی۔ جب ابو الصقر نے خلیفہ المعتمد کو مع اہل وعیال مدائن سے بغداد لا کر الموفق کے محل میں رکھنے کی بجاے خود اپنے محل میں رکھا تو ابوالعباس کے طرف داروں کو یقین ہو گیا کہ ابوالصقر اس کمزور اور بے حقیقت خلیفہ کی طرف داری کرے گا۔ اس بنا پر انھوں نے زبردستی ابوالعباس کو، جسے ۲۷۵ھ/ ۸۸۹ء میں باپ کی نافرمانی کے جرم میں قید کر دیا گیا تھا، محبس سے رہا کر دیا۔ ادھر جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوا کہ الموفق ابھی زندہ ہے تو ابوالصقر کے بہت سے ساتھیوں نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا۔ اس بیچارے کو الموفق کے پاس پناہ لینا پڑی اور اس کا گھر بار لوٹ لیا گیا۔ جب ماہ صفر میں الموفق کی وفات ہو گئی تو ابوالصقر کو قید کر لیا گیا اور اس کے تمام مکانات لوٹ لیے گئے۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ج ۳، بمد اشاریہ؛ (۲) ابن الأثیر (طبع تورنبورغ Tornberg)، ۷: ۲۲۷، ۲۹۴، ۳۰۶ ببعد؛ (۳) ابن الطِّقطِقی: الفَخری (طبع درنبورغ Derenb-ourg)، ص ۳۴۴-۳۴۷؛ (۴) المسعودی: مروج (مطبوعۂ پیرس)، ۸: ۱۰۵ ببعد، ۲۱۱، ۲۵۸ ببعد؛ (۵) Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۲: ۴۷۶ ببعد .

(K. V. ZETTERSTÉEN)

---

* **اسمٰعیل بن سُبُکتِگِین**: اسمٰعیل غزنہ کے امیر سبکتگین کا چھوٹا بیٹا تھا، جو الپتگین کی ایک دُختر کے بطن سے پیدا ہوا۔ شعبان ۳۸۷ھ/اگست ۹۹۷ء میں سبکتگین نے بسترِ مرگ پر اسے اپنا جانشین نامزد کر دیا اور اپنے تمام امرا سے اس کا حلف وفاداری لے لیا۔ اسمٰعیل بلخ میں تخت نشین ہوا۔ اس کے بڑے بھائی محمود [رَسْتَ بَان] نے، جو سامانی والی بخارا کی جانب سے ''صاحبِ جیوش خراسان'' تھا، اس سے مفاہمت کی کوشش کی اور اسے غزنہ کے عوض صوبۂ بلخ یا خراسان پیش کیا، لیکن اسمٰعیل نے انکار کر دیا اور محمود نے غزنہ پر چڑھائی کر دی۔ اس کا اسمٰعیل سے مقابلہ ربیع الاول ۳۸۸ھ/ مارچ ۹۹۸ء میں غزنہ کے میدان میں ہوا۔ اسمٰعیل کو شکست ہوئی اور وہ ہتھیار ڈالنے پر مجبور ہو گیا۔ اسمٰعیل کی حکومت محض سات ماہ رہی۔ محمود نے اس کے ساتھ نہایت نرمی کا سلوک کیا۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد اسمٰعیل نے محمود کو قتل کرنے کی سازش کی، مگر اس سازش کا انکشاف ہو گیا اور اسمٰعیل کو پوری حراست میں رکھنے کی غرض سے جُوزجانان بھیج دیا گیا، جہاں اس نے امن سے اپنی زندگی کے دن پورے کیے۔ اسمٰعیل ایک ادبی ذوق رکھنے والا کمزور طبع انسان تھا۔ اس نے عربی اور فارسی میں متعدّد مختصر رسائل تصنیف کیے اور نظمیں لکھیں۔ وہ ایک دین دار مسلمان تھا اور کہا جاتا ہے کہ اپنے مختصر عہدِ حکومت میں خلفاے راشدہ کی پیروی کرتے ہوے نمازِ جمعہ کی امامت وہ خود ہی کیا کرتا تھا۔

مآخذ: (۱) العُتبی: تاریخ یمینی، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۱-۱۱۸؛ (۲) ابن الأثیر، طبع تورن برگ (Tornberg)، ۹: ۱۰۳-۱۰۵؛ (۳) حمد اللہ مستوفی: تاریخ گزیدہ، ص ۳۹۳؛ (۴) روضۃ الصفاء (نولکشور پریس)، ۴: ۳۳۷-۳۴۷ .

(محمد ناظم)

اسمٰعیل بن شریف: مولای، سلطان مراکش، خاندان عَلَوی یا شرفاے فِلالی کا، جسے حَسَنی [ان شریفوں کے سلسلۂ نسب کے لیے رَسْتَ بَان] بھی کہتے ہیں، دوسرا بادشاہ۔ *

سلطان مولای الرشید کی وفات پر مراکش کی مملکت کا شیرازہ بکھر گیا۔ مولای اسمٰعیل کو، جو مکناسہ کا عامل اور متوفّی سلطان کا بھائی تھا، مکناسہ میں سلطان تسلیم کر لیا گیا۔ اس نے فوراً دارالحکومت فاس پر، جس نے اس کی مخالفت کا اعلان کر دیا تھا، چڑھائی کر دی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ فاس میں اس کی سلطانی کا اعلان ۱۱ ذوالحجہ ۱۰۸۲ھ/ ۱۱۴ اپریل ۱۶۷۲ء کو کیا گیا۔ اس وقت وہ چھبیس برس کا تھا۔

اس کے خلاف تین حریف میدان میں اتر آئے: (۱) اس کا بھائی مولای الحَرّانی، تافیلالت میں؛ (۲) اس کا بھتیجا احمد بن مُحرز، جس کے سلطان ہونے کا اعلان مراکش اور سُوس میں کیا گیا اور (۳) شمال مغرب میں بے قاعدہ چھاپہ ماروں کا سردار الخضر غیلان۔ الجزائر کی ولایت کے ترک ان کی مدد پر تھے، کیونکہ انھیں اس بات کا خوف تھا کہ کہیں المغرب کے مغرب میں ایک مضبوط حکومت قائم نہ ہو جائے؛ اسی لیے انھوں نے وہاں شورش پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مولای اسمٰعیل نے ابتدا میں تو اپنے بھتیجے احمد بن محرز کو مراکش کے شہر سے باہر نکالا اور پھر غیلان کو فاس کے شمال میں شکست دے کر موت کے گھاٹ اتر وا دیا؛ لیکن احمد بن محرز نے پھر جنوبی علاقوں اور بلادِ اطلس (Atlas) کو ابھارا اور حصولِ امن کی غرض سے اسمٰعیل کو مجبوراً اپنے بھتیجے کو اطلس کے جنوبی علاقوں کا اور اپنے بھائی الحرّانی کو تافیلالت کا امیر تسلیم کرنا پڑا۔

یہ خانہ جنگی — جو پانچ سال تک جاری رہی — ابھی پوری طرح ختم نہ ہونے پائی تھی کہ دِلا کے مرابطون کے ایک فرد محمد الحاج الدِلائی نے الجزائر کے ترکوں ہی کی مدد سے تادِلہ کے علاقے اور مغربی مراکش کے صوبوں میں ایک خوف ناک بغاوت برپا کر دی؛ لیکن اس کی بربر فوج کے قدم اسمٰعیل کی تربیت یافتہ فوج، بالخصوص توپ خانے، کے مقابلے میں نہ جم سکے۔ مولای اسمٰعیل نے فتح پانے کے بعد لوگوں کو مرعوب کرنے کے لیے انھیں دہشت زدہ کر دیا؛ چنانچہ دس ہزار سے زائد لوگوں کے تو سر قلم کرا دیے اور ہزاروں جنگی قیدیوں کو عیسائی غلاموں کے ساتھ مکناسہ میں، جسے اس نے اپنا فوجی مستقر قرار دیا تھا، اپنا محل تعمیر کرنے پر لگا دیا۔ اسی زمانے میں غرب اور ریف کے علاقوں میں ہزارہا جانیں طاعون کا شکار ہو کر

تلف ہوگئیں (۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء)۔

بربروں کی بغاوت کی سرکوبی کے لیے متشدّدانہ حکمتِ عملی پر عمل کرنے نیز وبا کے پھیلنے کی بدولت مولای اسمٰعیل کو کسی حد تک دم لینے کی مہلت ملی۔ اس سے فائدہ اٹھا کر اس نے ایک باقاعدہ فوج تیار کر لی۔ اس نے سابق حبشی غلاموں کو بھرتی کر کے ان کی شادیاں کرائیں، جاگیریں عطا کیں، اسلحہ کے استعمال کی تربیت دلوائی اور اس طرح مشہور ''عبید بخاری کی سیاہ محافظ فوج [الحرس الاسود]'' تیار کی، جس نے آگے چل کر پورے مراکش میں اس کی سیادت قائم کر دی۔

اس کے ساتھ ہی بظاہر تو کٹّر مذہبی جماعت کو خوش کرنے، لیکن درحقیقت بندرگاہوں میں ترکوں اور اہلِ یورپ کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے اور بحری قزاقوں کا اثر و رسوخ زائل کرنے کے لیے، اس نے ''مُجْتَہِدُون''، یعنی ''رضا کارانِ دین''، کے دستے منظّم کیے۔ ان مؤخّر الذکر دستوں نے، جن کی جمعیت نہایت احتیاط سے منتخب کیے ہوئے کئی سو عبیدیوں پر مشتمل تھی، یورپی مقبوضات کے خلاف ایک مسلسل اور غیر منظّم جنگ شروع کر دی۔ انھوں نے اچانک حملہ کر کے المعورہ، یعنی موجودہ المہدیّہ، ہسپانویوں سے چھین لیا۔ یہاں ایک سو سے زائد توپیں مولای اسمٰعیل کے ہاتھ لگیں (۱۶۸۱ء)۔ انھوں نے طنجہ میں انگریزوں کو اس قدر ہراساں کیا کہ وہ قلعے کے سنگی پشتے اور دوسرے استحکامات کو بارود سے اڑا کر شہر خالی کر گئے (۱۶۸۴ء) (قب ڈیوس (Davis): *The History of the Second Queen's Royal Regiment*، لنڈن ۱۸۸۳ء، ۱: ۱۱۸ ببعد)۔ مجتہدون کے متواتر حملوں کی تاب نہ لا کر لاراش (Larache) نے بھی مجبوراً ۱۶۸۹ء میں ہتھیار ڈال دیے، علیٰ ہذا ۱۶۹۱ء میں اصیلا (Azīla) نے، لیکن ملیلہ اور سبتہ کو فتح کرنے کی تمام کوششیں ناکام رہیں۔ مولای اسمٰعیل نے یہ کوشش بھی کی کہ ہسپانیہ کے خلاف لوئی (Louis) چہاردہم اس کی مدد کرے، لیکن یہ بھی بے کار ثابت ہوئی اور نتیجۃً کچھ عرصے کے لیے فرانسیسیوں کی تجارت کو دھچکا لگا۔

لیکن ۱۶۹۷ء میں صلح نامۂ رِزوِک (Ryswick) کی بدولت اپنے دشمنوں کے مقابلے میں لوئی چہاردہم کا وقار بہت بڑھ گیا۔ اب مولای اسمٰعیل نے ترکانِ الجزائر کے مقابلے میں، جو بلادِ اطلس میں شرفائے فاس کے خلاف ہونے والی تمام سازشوں میں شریک تھے، لوئی سے اتحاد کرنا چاہا۔ اس پر فرانس، تونس کے بے اور سلطانِ فاس کے مابین موافقت قائم ہوگئی۔ سلطانِ فاس نے تو اسے مصاہرت کے ذریعے اَور بھی مستحکم کرنا چاہا؛ چنانچہ شہزادی دکونتی (de Conti) سے شادی کرنے کی درخواست کی (قب Planet: *Mouley Ismaïl et la Pri-ncesse de Conti*، پیرس ۱۸۹۳ء)۔ اگرچہ یہ آخری منصوبہ ناکام رہا، تاہم اس اتحاد سے فرانس کو سلا، تیطوان اور سَفی میں بہت سے تجارتی مفاد حاصل ہو گئے۔ سلطان کے محلوں، سڑکوں اور قلعوں کی تعمیر کی نگرانی فرانسیسی کرتے تھے اور بعض اوقات کچھ افراد (مثلاً پلّے Pillet) اس کے توپ خانے کے ساتھ بھی جاتے تھے۔ سلطان نے اس اتحاد سے فائدہ اٹھاتے ہوئے فرانس کی مدد سے، جہاں کے سوداگر اس کے لیے اسلحہ اور بارود مہیا کیا کرتے تھے، ترکوں کے خلاف فوجی کارروائیاں کیں، لیکن مراکش کی فوجوں کی سست روی کے باعث سلطان وہ فائدے نہ اٹھا سکا جن کی اسے توقع تھی۔ اس نے ترکوں کو یہاں تک موقع دے دیا کہ وہ قسنطینہ (Constantine) کے قریب اس کے حلیف تونس کے بے کو شکست دے دیں۔ اس کے بعد ترکانِ الجزائر اس قابل ہو گئے کہ ۱۷۰۱ء میں اپنی پوری قوت کے ساتھ مجتمع ہو کر اہلِ مراکش سے المغرب میں نبرد آزما ہوں اور انھیں پسپا کر دیں۔

ترکوں کے خلاف اگرچہ مولای اسمٰعیل کو اپنی مہمّات میں نِسْبَۃً کم کامیابی حاصل ہوئی، تاہم ان کی بدولت وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنی سرحدوں پر امن و امان قائم کر کے اپنے استحکامات کی تعمیر و تجدید کر لے۔ اس نے جبلِ بنو یعلیٰ میں حصنِ رِجادۃ تعمیر کرایا، جہاں سے وادی شریف کی بلند وادی اور عرب قبائل کی مرتفع زمینیں دکھائی دیتی تھیں۔ اس نے اَنجاد کے میدان میں حصنِ عیون سِیْدی مَلُّوک اور طُرِیفہ کے علاقے میں حصنِ سَلُوان تعمیر کروایا۔ اس طرح اس نے اپنی شمال مشرقی سرحدوں سے باہر جانے والے راستے مسدود کر دیے۔ ہر قبیلے کے علاقے میں قلعے تعمیر ہونے سے ملک میں امن و امان قائم ہو گیا، بالخصوص مرابطون تو، جو ترکوں کے فطرۃً حلیف تھے، بالکل قابو میں آ گئے اور انھیں جو مراعات اور امتیازات حاصل تھے وہ اور ان کی عظمت اب شرفا کی طرف منتقل ہونے لگی۔ شرفا نے بتدریج مذہبی عناصر کی قیادت اپنے ہاتھ میں لی اور ان میں اخوّتیں اور دینی برادریاں قائم کر کے انھیں منظم کرنا شروع کر دیا۔ ادھر اسمٰعیل نے فوجی منطقے قائم کر کے اپنے غلبہ و اقتدار کی تکمیل کی۔ تازہ (Taza) کی پرانی دیواروں کی ازسرِنو تعمیر علی الخصوص قابلِ توجہ واقعہ ہے۔ یہ شہر مشرقی حصّے میں فوجی نقل و حرکت کا مرکز بن گیا۔ اڑھائی ہزار عبیدیوں پر مشتمل محافظ فوج نے درّۂ تازہ کے راستے مغربی مراکش اور مشرقی مراکش کے درمیان کا سلسلۂ آمد و رفت قائم کیا۔ اس فوج کا یہ کام بھی تھا کہ اس گھاٹی کے شمال میں ریف کے اور جنوب میں وسطی اطلس کے بربروں کو قابو میں رکھا جائے۔

اس انتظام اور ان تعمیرات کے اخراجات کے لیے اسمٰعیل نے اس طرح روپیہ حاصل کیا کہ ایک طرف تو اپنی بندرگاہوں کی تجارت پر اجارہ داری قائم کر لی اور دوسری طرف ان قبائل پر مسلسل حملے جاری رکھے جن کی وفاداری مشکوک تھی۔ اجارہ داری قائم کرنے سے محض خزانہ ہی بھرپور نہیں ہوا بلکہ گھوڑوں اور ہتھیاروں کی خلافِ قانون آمد و رفت بھی مسدود ہو گئی۔

لیکن پچاس سال حکومت کرنے کے بعد بھی سلطان نے — حُسنِ تدبیر سے کہیے یا دہشت انگیزی سے — اپنے ممالک میں پوری طرح امن و امان قائم کیا ہی تھا کہ اس کے بیٹوں کی باہمی رقابت نے اس کی تمام امیدوں پر پانی پھیر دیا۔ اس نے اپنی تمام تدابیر ترکانِ الجزائر کو کچلنے پر مرکوز کر رکھی تھیں، لیکن اس کا یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا اور عین اس وقت جب نیابت الجزائر اپنے داخلی مناقشات کے باعث پارہ پارہ ہونے کو تھی اور کچھ عجب نہ تھا کہ اُسے اپنا مقصدِ حیات حاصل ہو جاتا وہ ۲۷ رجب ۱۱۳۹ھ/ ۳۰ مارچ ۱۷۲۷ء کو وفات پا گیا۔ اس کا بیٹا مولای

احمد الذہبی اِس کا جانشین ہوا.

مآخذ: (۱) القادری: نَشْر المثانی، فاس ۱۳۰۹ھ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) الوفرانی: نُزْھَۃ الحادی، طبع Houdas، پیرس ۱۸۸۸-۱۸۸۹ء، متن: ص ۳۰۸-۳۰۹، ترجمہ: ص ۵۰۴ ببعد؛ (۳) الزِیاتی: الترجمان، طبع Houdas، ص ۲۴-۵۵؛ (۴) السلاوی: کتاب الاِستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۴: ۳۱-۵۰؛ (۵) Mouëtte: *Histoire des Conquestes de Mouley Archy et de Mouley Ismail son frère*، پیرس ۱۶۸۳ء؛ (۶) F. de Meneçes: *Historia de Tangere*، لزبن ۱۷۳۲ء، ص ۲۷۷ ببعد؛ (۷) Seran de la Tour: *Mahomet, fils de M. Ismael*، جنیوا ۱۷۹۴ء؛ (۸) Pidoux de Saint Olon: *Estat de l'empire de Maroc*، پیرس ۱۶۹۵ء، ص ۶۰-۷۴ ومواضع کثیرہ؛ (۹) ابوراس: *Voyages extraordinaries*، مترجمہ Arnaud، الجزائر ۱۸۸۵ء، ص ۱۱۹ ببعد، ۱۲۴ ببعد؛ (۱۰) Chénier: *Recherches histor-iques sur les Maures*، پیرس ۱۷۸۷ء، ۳: ۳۶۲-۴۲۲؛ (۱۱) Godart: *Description et Histoire der Maroc*، پیرس ۱۸۶۰ء، ص ۵۱۰ ببعد؛ (۱۲) Mercier: *Hist. de l'Afrique Septentrionale*، ۳: ۲۷۳ ببعد؛ (۱۳) کور (Cour): *Etablissement des Dynasties des Chérifs*، پیرس ۱۹۰۴ء، ص ۱۹۳-۲۱۸.

(کور A. COUR)

---

* **اسمٰعیل بن عَبّاد:** رک بہ ابن عباد.

⊗ **اسمٰعیل:** بن عبدالرشید بن مٹھا خان بن حبیب بن یوسف بن شاہ ملک بن سلطان بن محمد ابن بُلُنجی بن دُوسا بن تاراچند، لَرَشاہ کی اولاد میں سے تھا اور اُجیّن کا ایک عالم مُستعلی (بوہرہ) شیخ، ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹ء یا ۱۱۸۴ھ/ ۱۷۷۰ء میں فوت ہوا۔ وہ اور اس کا بیٹا ہبۃ اللہ دونوں بوہرہ عالم اجلّ وجیہ الدین لقمان جی (م ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء) کے شاگرد تھے۔ حلقۂ مشائخ کی سازشوں سے بیزار ہو کر انھوں نے فرقۂ ہبتیہ (ہبۃ اللہ کی طرف منسوب) کے نام سے ایک نئی تحریک کا آغاز کیا، جسے راسخ الاعتقاد بوہروں نے جبر و تشدّد کا نشانہ بنایا۔ کسی دیوانے نے بیٹے کی ناک کاٹ ڈالی؛ چنانچہ باپ بیٹے دونوں کے لیے ''مجدوع'' کا عرف استعمال ہونے لگا (حالانکہ باپ کی ناک نہیں کٹی تھی)۔ اسمٰعیل بن عبدالرشید کئی مذہبی کتابوں کا مصنّف تھا، لیکن اس کی سب سے گراں بہا تصنیف اسمٰعیلی ادب کی مفصّل فہرستِ کتب ہے، جو ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء سے پہلے مرتب ہوئی اور عام طور پر فہرست المجدوع کے نام سے مشہور ہے، لیکن اس کا اصل نام المجموع فی فہرست الکتب ہے۔ یہاں ضمناً یہ بات بھی بتائی جا سکتی ہے کہ فرقۂ ہبتیہ کے پیرو ابھی تک اُجین میں موجود ہیں اور بعض اسمٰعیلی تصانیف کے نسخے اسمٰعیل کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے اس کے اخلاف کے گھرانوں میں محفوظ ہیں.

(W. IVANOW)

اسمٰعیل بن القاسم: رک بہ ابوالعتاہیہ. *

اِسمٰعِیل: بن نوح، ابوابراہیم المُنتَصِر، جو خاندان سامان سے تھا۔ ۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء میں جب اُس کے خاندان پر زوال آیا تو اسے قید کر کے فرغانہ کے شہر اُوزگند میں لے جایا گیا۔ وہاں سے وہ بھیس بدل کر بھاگ جانے میں کامیاب ہو گیا اور کئی سال تک ترکی فاتحین کے ساتھ ماوراء النہر کی حکومت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے لڑتا بھڑتا رہا۔ جب اسے آخری شکست ہوگئی تو اس نے صرف آٹھ جانثاروں کے ساتھ راہِ فرار اختیار کی اور دریاے جیحون کے اس پار آ گیا۔ [یکم] ربیع الاوّل ۳۹۵ھ/ ۱۶ دسمبر ۱۰۰۴ء یا [یکم] ربیع الثانی ۳۹۵ھ/ ۱۲ [کذا، ۱۵] فروری ۱۰۰۵ء میں ایک عربی قبیلے کے شیخ نے اسے مَرو میں قتل کر ڈالا؛ قب اصل مآخذ کا مجموعہ، در بارٹولڈ (W. Barthold): *Turkestan v epokhu mongol' skago nashestviya*، ۲: ۲۸۲ ببعد.

(بارٹولڈ W. BARTHOLD)

اسمٰعیل پاشا: خدیو مصر (۱۸۶۳-۱۸۷۹ء) ابراہیم پاشا [رک بآں] کا دوسرا بیٹا، ۱۸۳۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تعلیم پیرس میں ہوئی اور اس کے چچا سعید پاشا [رک بآں] نے اسے پاپاے روم، نپولین ثالث اور سلطان ترکی کے پاس متعدّد سفارتی مہمّوں پر بھیجا۔ ۱۸۶۱ء میں اس نے سودان میں ایک بغاوت فرو کی اور دو سال بعد وہ والیِ مصر کی حیثیت سے اپنے چچا کا جانشین ہوا۔ محمد علی [رک بآں] کی اولاد میں یہ پہلا شخص ہے جو خدیو کے لقب سے ملقّب ہوا۔ یہ لقب اسے ۱۷۶۷ء میں سلطان عبدالعزیز [رک بآں] نے عطا کیا، جس کی تسکین و مسرت کا سامان وہ ایک سال قبل فراہم کر چکا تھا اور وہ یوں کہ مصر تر کی کو جو خراج دیا کرتا تھا اس کی رقم تین لاکھ چھہتر ہزار پونڈ سے بڑھا کر اس نے سات لاکھ بیس ہزار پونڈ کر دی تھی اور اس کے انعام میں اسے قانونِ وراثت میں یہ ترمیم کرنے کی اجازت مل گئی تھی کہ آئندہ جانشینی کا حق باپ کے بعد براہِ راست اس کے صلبی بیٹے کو ملے گا نہ کہ ترکوں کے دستور کے مطابق خاندان میں سب سے بڑی عمر والے مرد کو۔ ۱۸۷۳ء میں سلطان کے ایک اَور فرمان کی رُو سے خدیو کو کئی اعتبار سے خودمختار بادشاہ بنا دیا گیا.

اسمٰعیل کے خیالات میں بڑی وسعت تھی۔ اس کا ذہن بہت سی اصلاحی تدابیر سے معمور تھا۔ اس نے چنگی کے دستور کو نئی طرز پر ڈھالا؛ ڈاک خانے کا نظام قائم کیا؛ قاہرہ، اسکندریہ اور سویز میں گیس، پانی اور دیگر سہولتیں رائج کیں؛ شکر سازی کی صنعت شروع کی اور ریلوے اور تار کی لائن کی توسیع، گودیوں اور بندرگاہوں کی تعمیر اور آب پاشی کے لیے نئی نہروں کی کھدائی سے تجارتی ترقی کے سامان مہیا کیے۔ اس نے تعلیم کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے مصر میں لڑکیوں کے اوّلین مدارس جاری کیے اور فوجی افسروں کی تربیت کے لیے دارالفنون (Polytechnic school) نیز ایک طبّی کالج قائم کیا۔ اس کی تخت نشینی کے وقت مصر میں کل ایک سو

پچاسی پبلک سکول تھے، لیکن اس کے عہد میں ان کی تعداد بڑھ کر چار ہزار آٹھ سو سترہ ہوگئی۔ ۱۸۶۹ء میں اس نے نہر سویز کا افتتاح بڑی شان وشوکت سے کیا۔ اس تقریب میں آسٹریا کے شہنشاہ، ملکۂ یوجنی (Eugénie) اور دیگر شہزادوں نے شرکت کی۔ اس موقعے سے اس نے یہ فائدہ اٹھایا کہ اب اس کا شمار شاہانِ یورپ کی صف میں ہونے لگا۔ ۱۸۷۵ء میں دیوانی مقدمات میں قدیم قنصلی نظامِ عدلیہ کے بجائے مخلوط عدالتوں کا دستور جاری کیا۔

اس نے مصر کی نہج پر سودان کو بھی ترقی دینے اور وہاں غلاموں کی تجارت کا انسداد کرنے کی کوشش کی۔ ۱۸۶۵ء میں اس نے سلطان ترکی سے ایک فرمان حاصل کرلیا تھا، جس کی رُو سے سواکن اور مصوع کا نظم ونسق بھی اس کے سپرد کردیا گیا تھا اور اس کے بعد (۱۸۷۰-۱۸۷۵ء) اس نے اپنا اقتدار بحیرۂ احمر کے ساحل پر سویز سے لے کر راس غَرْدَفوی (Guardafui) تک وسیع کرلیا۔ ۱۸۷۴ء میں اس نے دارفور (Dārfür) [رک بآں] پر فوجی چڑھائی کی اور غلاموں کے تاجر زبیر پاشا [رک بآں] کی افواج کو شکست دے کر اس علاقے کو اپنے ملک میں شامل کرلیا؛ لیکن اہلِ حبشہ کی مزاحمت کی وجہ سے مشرق کی طرف مزید پیش قدمی نہ ہوسکی۔

مصر کی ترقی کی یہ تمام تدابیر بہت مہنگی ثابت ہوئیں۔ خدیو نے رفاہِ عامّہ، نیز اپنے ذاتی طمطراق پر خرچ کرنے کے لیے بڑے کھلے دل سے روپیہ قرض لیا اور صَرف کیا؛ چنانچہ ۱۸۷۶ء میں مصر کے ذمے غیر ملکی سرمایہ داروں کا قرض دس کروڑ پونڈ تک پہنچ چکا تھا اور ملک اس قدر قلّاش ہوگیا تھا کہ اس کے معمولی ذرائع آمدن نظم ونسق کی نہایت اہم ضروریات کے لیے بھی مکتفی نہ رہے تھے۔ جب اس نے دیکھا کہ یورپ کی منڈیوں سے اب مزید قرض نہیں مل سکتا تو اس نے ۸ اپریل ۱۸۷۶ء کو سرکاری ہنڈیوں کی ادائگی ملتوی کردی۔ اس پر دولِ یورپ نے قرض خواہوں کی حمایت میں دخل اندازی کرتے ہوئے ملکی قرض پر ایک کمیشن مقرر کردیا اور [مالیات پر] دوہری نگرانی (dual control) نافذ ہوگئی، جس کی رُو سے ایک انگریز افسر کو مالیات کا اور ایک فرانسیسی افسر کو ملک کے مصارف کا محاسبِ اعلیٰ (controller general) مقرر کیا گیا۔ ۱۸۷۸ء میں ایک تحقیقاتی کمیشن نے خدیو کی صرفِ خاص کی وسیع جائداد غیر منقولہ بھی اسی قسم کی نگرانی میں دے دی اور اسمٰعیل کو ایک آئینی وزارت قبول کرنا پڑی، جس میں نُوبار پاشا [رک بآں] کی زیرِ صدارت انگریز اور فرانسیسی وزرا بھی شامل تھے؛ لیکن فروری ۱۸۷۹ء میں ایک فوجی شورش کے دوران میں، جس کی قیادت عرابی پاشا [رک بآں] کے ہاتھ میں تھی، اسمٰعیل پاشا نے نُوبار کو معزول کردیا۔ دو ماہ بعد اس نے یورپی وزرا بھی برخاست کردیے اور انگلستان اور فرانس کی حکومتوں کے اس مطالبے کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا کہ فرانسیسی اور برطانوی وزرا کو بحال کیا جائے۔ ۲۶ جون ۱۸۷۹ء کو اسے تخت سے اتار دیا گیا، جس کے چار روز بعد وہ قاہرہ سے نیپلز روانہ ہوگیا، جہاں شاہِ اطالیہ نے اسے ایک مکان سکونت کے لیے دے دیا۔ بعد ازاں وہ قسطنطینیہ چلا گیا، جہاں ۲ مارچ ۱۸۹۵ء کو اس نے وفات پائی۔

مآخذ: (۱) N. Ronchetti: *L'Egypte et ses progrés sous Ismaïl-Pacha*، مارسیلز ۱۸۶۸ء؛ (۲) V. E. Dor: *L'instruction publique en Égypte*، پیرس ۱۸۷۲ء؛ (۳) Edwin de Leon: *The Khedive's Egypt*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۴) [P. Van Bemmelen]: *'L Egypte et l'Europe, par un ancien juge mixte*، لائڈن ۱۸۸۲ء؛ (۵) R. Buchta: *Der Sudan unter ägyptischer Herr-schaft*، لائپزگ ۱۸۸۸ء؛ (۶) D. A. Cameron: *Egypt in the Nineteenth Century*، لنڈن ۱۸۹۸ء؛ (۷) J. C. McCoan: *Egypt under Ismail*، لنڈن ۱۸۹۹ء؛ (۸) J. Charles-Roux: *'L'Isthme et le Canal du Suez*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۹) L. Bréhier: *'L' Égypte de 1789 à 1900*، پیرس ۱۹۰۱ء؛ (۱۰) E. Dicey: *The Story of the Khedivate*، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۱۱) C. de Freycinet: *La Question d'Égypte*، پیرس ۱۹۰۵ء؛ (۱۲) Sir A. Colvin: *The Making of Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۳) Earl of Cromer: *Modern Egypt*، لنڈن ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) E.E.Farman: *Egypt and its betrayal*، نیویارک ۱۹۰۹ء؛ (۱۵) جرجی زیدان: تراجم مشاهیر الشرق، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ۱: ۳۵-۴۸؛ (۱۶) Hermann Winterer: *Ägypten*، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۱۷) A. Hasenclever: *Gesch. Ägyptens im 19. Jahrhundert 1798-1914* (Halle a. S. ۱۹۱۷ء)، باب ۴؛ نیز دیکھیے (۱۸) ابراہیم حلمی: *The Literature of Egypt and the Soudan*، لنڈن ۱۸۸۶-۱۸۸۸ء، ۱: ۳۲۶-۳۲۷ (بذیلِ مادّۂ اسمٰعیل).

(T. W. Arnold آرنلڈ)

اسمٰعیل پاشا: الملقّب بہ نشانجی، ترکی سلطان سلیمان ثانی کا صدرِ اعظم،* جو صوبۂ انقرہ کے موضع ایَاش کا باشندہ تھا۔ پہلے پہل وہ سلطان کا چوق دار (چوغہ اٹھانے والا) مقرّر ہوا۔ اس کے بعد اسے روم ایلی بیگلر بیگ کا منصب دے کر اس خدمت سے سبکدوش کردیا گیا۔ ۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۸ء میں وہ طغرا نویسوں میں ملازم ہوگیا اور جب سلطان محمد چہارم کے عہد میں بے چینی پھیلی تو اسے وزیر کا عہدہ مل گیا (۱۰۹۸ھ/ ۱۶۸۷ء)۔ سلیمان ثانی کی تخت نشینی کے موقع پر یکی [یِنی] چریوں کی بغاوت کے دوران میں سیاؤش پاشا قتل کردیا گیا، جس پر اسمٰعیل پاشا کو وزیر اعظم بنادیا گیا؛ لیکن وہ اس عہدے پر صرف انہتّر دن فائز رہا اور اس کے بعد یکم رجب ۱۰۹۹ھ/ ۲ مئی ۱۶۸۸ء کو اسے معزول کرکے قوالہ کے قلعے میں قید کردیا گیا۔ تھوڑے ہی دن بعد اسے روڈس (Rhodes) میں جلاوطن کردیا گیا۔ روم ایلی (روملی) کے بیگلر بیگ زین العابدین پاشا کے وارثوں نے، جسے اسمٰعیل پاشا کے حکم سے بے گناہ قتل کیا گیا تھا، اس پر مقدمہ چلایا اور رجب ۱۱۰۱ھ/ اپریل ۱۶۹۰ء میں، جب کہ اس کی عمر ستّر سال تھی، اسے وزیرِ اعظم کو پرولو مصطفٰی پاشا کے حکم سے

قصاص کے قانون کے مطابق قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ اسمٰعیل اپنی جوانی کے زمانے میں نرم مزاج تھا لیکن اپنا اقتدار منوانے کے سلسلے میں وہ روز بروز ظالم اور متشدّد ثابت ہوتا گیا۔ فوجوں کی کمان اپنے ہاتھ میں لینے کے بجاے اس نے نہایت نالائق لوگوں کو چُن چُن کر جرنیل بنایا، مثلاً باغی یگن عثمان پاشا۔

مآخذ: (۱) سامی بیگ: قاموس الاعلام، ۲: ۹۴۸؛ (۲) عثمان زادہ احمد تائب: حدیقۃ الوزراء، ص ۱۱۳؛ (۳) راشد: تاریخ، ۲: ۳۹، ۱۱۹؛ (۴) ہامر (v. Hammer): *Gesch. des osman. Reiches*، ۶: ۵۰۶، ۵۰۹ ببعد، ۵۵۳.

(CL. HUART ہوار)

---

* **اسمٰعیل حَقّی:** ایک ترکی ادیب اور مؤرّخِ ادبیات، رسالۂ مکتب کا مدیر، قدیم ایشیائی دبستان کا اعتدال پسند حامی اور توپ خانے کا ایک سابق افسر۔ چند ایک نظموں، کہانیوں، ترجموں اور مجلّات میں شائع شدہ مقالات کے علاوہ ادبی تاریخ کے موضوع پر ایک سلسلۂ رسائل بھی اس کے قلم سے نکلا ہے۔

۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۰-۱۸۹۱ء میں اس کی نظموں کا مجموعہ سوداے خزاں یا خود تحسر (''عشق خزاں'' یا ''دیر پشیمانی'') منظرِ عام پر آیا۔ دو ملّی کہانیاں، جو فرانسیسی ادبیات کے زیرِ اثر لکھی گئی تھیں، بعنوان ایکی حقیقت (''دو سچ'') مجلّۂ اراکل کتاب خانہ سی جیب رومان لری، شمارہ ۷ (۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۳-۱۸۹۴ء) میں شائع ہوئیں۔ رسالۂ مکتب میں طالِعْسِز کے عنوان سے Octave Feuillet کی تصنیف *Roman d'un Jeune homme pauvre* کا ترجمہ شائع ہوا۔ اس نے Lamartine کی تصانیف *Raphaël* اور *Graziella* کا ترجمہ بھی کیا۔ اہمیّت کے اعتبار سے اس کے ابحاثِ ادبیہ کہیں بڑھ کر ہیں، کیونکہ عثمانی ادب میں اس قسم کی تصانیف کچھ زیادہ تعداد میں نہیں ملتیں۔ اپنی کتاب اون دردونجی عصر ڭ تۆزک محرر لری (''چودھویں صدی کے ترکی مصنّفین'') کی چار جلدوں (۱۳۰۸ھ/ ۱۸۹۰ء-۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۳ء) میں وہ احمد مدحت افندی، اکرم بے، جودت پاشا اور شمس الدین سامی بے کا ذکر کرتا ہے۔ اس کی کتاب معاصر شاعر لرمز (''ہمارے ہم عصر شعرا'') کا صرف پہلا حِصّہ ۱۳۱۱ھ/ ۱۸۹۳ء میں شائع ہو سکا، جس میں اس نے نابی زادہ ناظم بے، علی روحی بے، امیر ہمایی بیگ اور معلّم جودی افندی کا نمونۂ کلام پیش کیا ہے۔ اس کی کتاب عثمانلی مشاہیر ادباسی (''عہد عثمانی کے مشہور ترین مصنّف'') کی اشاعت بھی پہلی جلد: معلّم ناجی (۱۳۱۱ھ) کے بعد بند ہو گئی۔ اس کی کتاب منتخبات تراجم مشاہیر بھی پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکی۔ حقی نے میر علی شیر اور چغتائی شعرا کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ ۱۹۰۷ء میں اس نے روس کی ایک نہایت ضعیف تاریخ پال (Paul) اوّل کے عہد تک لکھی، جو ایک فرانسیسی ماخذ [*Nouvells du Nord on Histoire de Russie*] (''تاریخ شمال یا تاریخ روس'') پر مبنی تھی۔

مآخذ: (۱) اس کی اپنی تصانیف کے علاوہ چند سرسری بیانات کے لیے دیکھیے (۱) Horn: *Türkische Moderne*، ص ۵۱؛ (۲) Gordlewski: *Očerki po nowoi osmankoi litjeraturye*، ماسکو ۱۹۱۲ء، ۶: ۷۱، ۱۱۶.

(THEODOR MENZEL مِنْزِل)

---

* **اسمٰعیل حَقّی:** شیخ اسمٰعیل حقّی البروسوی یا اَلْاُسکوداری، عہدِ آلِ عثمان کے ایک نامور ترکی عالم اور شاعر، جن کا شمار کثیر التصانیف صوفیہ میں ہوتا ہے۔ وہ ۱۰۶۳ھ/ ۱۶۵۲-۱۶۵۳ء میں روم ایلی کے مقام ایدوس (Aidos) میں پیدا ہوے، جہاں ان کے والد قسطنطینیہ کی عظیم آتشزدگی کے بعد گوشہ نشین ہو گئے تھے۔ ابتداے عمر ہی میں انھیں جلوتی شیخ فضل اللہ عثمان کی تعلیم و تربیت سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ اِدرنہ میں انھیں علم کے اعلیٰ مدارج اور جلوتی طریقۂ تصوّف سے آشنا کیا گیا۔ بیس برس کی عمر میں انھوں نے بروسہ میں تالیف و تصنیف کا سلسلہ شروع کر دیا، جس کے بڑے مفید نتائج برآمد ہوے۔ بعض رسائلِ تصوّف کی بنا پر علما ان کے خلاف ہو گئے اور ان کے اصرار پر انھیں رودوستو (Rodosto) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ شوقِ جہاں نوردی نے، جو بہت سے مسلمان صوفیوں کا شعار رہا ہے، انھیں کہیں بھی مستقل طور پر مقیم نہیں ہونے دیا؛ اس پر مستزاد یہ کہ علما کا مذہبی جنون بھی ان کے لیے کچھ کم اذیت رساں نہ تھا۔ مکّۂ [معظّمہ] میں دو سال تک حج کے لیے قیام کرنے اور اُسکوب (Üsküb)، دمشق اور اُسکودار میں خاصی خاصی مدت ٹھیرنے کے بعد انھوں نے بالآخر بروسہ میں سکونت اختیار کر لی۔ یہاں انھوں نے ۱۱۳۵ھ میں ایک مسجد اور خانقاہ بنوائی اور ۱۱۳۷ھ/ ۱۷۲۴-۱۷۲۵ء میں وفات پا گئے۔ ان کی تاریخِ وفات ۱۱۲۷ھ بھی بتائی جاتی ہے، لیکن یہ ان کی متعدّد کتابوں کی تاریخِ تصنیف کے مطابق نہیں بیٹھتی۔

حَقّی نے ایک سو سے اوپر مذہبی کتابیں اور رسائلِ تصوّف لکھے۔ انھیں آج بھی بڑی قدر کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور ان میں سے چند ایک چھپ بھی چکے ہیں۔ ان کی بہترین تصانیف حسبِ ذیل ہیں: روح البیان (بولاق ۱۲۷۶ھ/ ۱۸۵۹-۱۸۶۰ء، چار جلدوں میں)، قرآن [مجید] کی مشہور تفسیر؛ روح المثنوی، شرح مثنوی جلال الدین رومی[رح] اور فرح الروح (''روح کی خوشی'') یازجی اوغلو محمد بن صالح بن کاتب کی محمدیۃ کی شرح، بولاق ۱۲۵۲ھ و ۱۲۵۸ھ، قسطنطینیہ (طبع سنگ) ۱۲۵۸ھ۔ مندرجۂ ذیل تصانیف کا بھی اکثر ذکر کیا جاتا ہے: شرح الاربعین حدیث، قسطنطینیہ ۱۲۵۳ھ، طبع ملّا علی الحافظ؛ کتاب حُجّۃ البالغۃ اور رشحات عین الحیات (۱۲۹۱ھ)؛ تحفۂ اسماعِیلِیہ (۱۲۹۲ھ)؛ شرح الکبائر، ۱۲۵۷ھ/ ۱۸۴۱ء؛ شرح شعب الایمان، ۱۳۰۵ھ اور آخر میں شرح پندنامۂ عطائی۔

مآخذ: (۱) معلّم ناجی: اسامی (۱۳۰۸ھ)، ص ۵۸-۵۹؛ (۲) سامی: قاموس الاعلام، ۲: ۹۵؛ (۳) ہامر پُرگشتال (Hammer-Purgstall): *Gesch. der Osmanischen Dichtkunst*، ۴: ۱۳۵-۱۳۷؛ (۴) فلوگل (Flügel): *Die arab., pers. u. türk. Handschr... zu Wien*، ۳: ۱۴۳، ۱۵۰ ببعد، ۴۷۸-۴۸۲.

(THEODOR MENSEL مِنْزِل)

⊗ **اسمٰعیل شہید، شاہ:** مولانا شاہ محمد اسمٰعیل ابن شاہ عبدالغنی بن شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی، شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر کے بھتیجے، ۱۲ ربیع الثانی ۱۱۹۳ھ/ ۲۹ اپریل ۱۷۷۹ء کو پیدا ہوے (حیاتِ ولی؛ حیات طیبہ؛ ولی اللہ)۔ ایک روایت میں تاریخِ ولادت ۲۸ شوال ۱۱۹۶ھ/ [۶ اکتوبر] ۱۷۸۱ء بتائی گئی ہے (آ، لائیڈن، طبع اوّل، ۲:۵۴۹)، لیکن اس کا ماخذ معلوم نہیں ہوسکا۔ والدہ کا نام ایک روایت میں فاطمہ (حیاتِ ولی) اور دوسری میں فضیلت النساء بنت مولوی علاء الدین (شاہ اسمٰعیل شہید، انگریزی) مرقوم ہے۔ آخری روایت کے مطابق مولانا شاہ اسمٰعیل بمقام پھلت، ضلع مظفرنگر، اپنے ننھیال میں پیدا ہوے۔

قرآن مجید کے علاوہ انھوں نے صرف ونحو کی معمولی درسی کتابیں اپنے والد ماجد سے پڑھیں۔ آٹھ سال کی عمر میں حافظِ قرآن ہوگئے (حیاتِ ولی)۔ ۱۶ رجب ۱۲۰۳ھ/ ۱۲ اپریل ۱۷۸۹ء کو شاہ عبدالغنی نے وفات پائی تو شاہ عبدالقادر نے یتیم بھتیجے کو بیٹا بنا کر اس کی تعلیم وتربیت خود سنبھال لی۔ (آثار الصنادید، طبع اوّل؛ اتحاف النبلاء)۔ دوسری روایت کے مطابق شاہ عبدالعزیز نے ہونہار بھتیجے کو اپنے سایۂ عاطفت میں لے لیا (حیاتِ ولی)۔

شاہ عبدالقادر نے اپنی زندگی ہی میں کل جائداد شرعی حصص کے مطابق اپنی اکلوتی صاحبزادی بی بی زینب اور اپنے بھائیوں کے نام کردی تھی۔ شاہ اسمٰعیل کو چونکہ بیٹے کی طرح پالا تھا اس لیے اپنی صاحبزادی اور بھائیوں کی اجازت سے کچھ حصّہ ان کے نام بھی کر دیا تھا اور اپنی نواسی بی بی کلثوم ان کے نکاح میں دی تھی (ارواحِ ثلاثہ)۔

شاہ اسمٰعیل ابتدائی عمر میں مطالعۂ کتب کی طرف چنداں التفات نہ فرماتے تھے۔ شاہ عبدالقادر کی خدمت میں سبق کے لیے حاضر ہوتے تو بے پروائی کے باعث یاد نہ رہتا کہ سبق کہاں سے شروع کرنا ہے۔ کبھی بعد کی عبارت پڑھنے لگتے؛ شاہ عبدالقادر ٹوکتے تو کہہ دیتے کہ اس مطلب کو آسان سمجھ کر نہیں پڑھا۔ اگر وہ مقام مشکل بھی ہوتا تو اس کی تشریح میں ایسی تقریر کرتے کہ اعلیٰ وادنیٰ حیرت زدہ رہ جاتے۔ بعض اوقات ماقبل سے شروع کر دیتے؛ شاہ عبدالقادر متنبہ فرماتے تو ایسے شبہات وارد کر دیتے کہ فاضل استاد کو ان کے رفع کرنے میں خاصی زحمت اٹھانا پڑتی (آثار الصنادید)۔

خداداد استعداد کی بنا پر پندرہ سولہ سال کی عمر میں منقول ومعقول کی تحصیل سے فارغ ہوگئے۔ ذہانت کی دھوم شہر بھر میں تھی۔ اکثر دقیقہ سنج اہلِ کمال امتحاناً سرِ راہ کوئی مشکل مسئلہ پوچھ لیتے تو کتابوں کی اعانت کے بغیر ایسی تشریح فرماتے کہ پوچھنے والوں کو خجالت ہوتی (آثار الصنادید)۔ جوہرِ ذکاوت بہت غیر معمولی تھا؛ مشکل عبارتوں کو جلد سے جلد سمجھ کر مغزِ سخن تک پہنچ جاتے۔ ان کی ذہانت کی حکایتیں اہلِ علم کی ہر محفل کے لیے باعثِ زینت تھیں (اتحاف النبلاء)۔

تعلیم سے فارغ ہوتے ہی شاہ اسمٰعیل نے اصلاح وارشاد کا کام شروع کر دیا۔ وہ جہاں کسی بدعقیدہ اور بدعمل گروہ کی خبر پاتے وعظ ونصیحت کے لیے بے تکلف وہاں پہنچ جاتے۔ ہفتے میں دو دن جمعے اور سہ شنبہ کو جامع مسجد میں وعظ فرماتے (حیات ولی؛ آثار الصنادید)۔ ہزاروں سامعین ان وعظوں کو شوق و توجہ سے سنتے۔ درمیانی وقفے میں بعض گم راہ لوگ مختلف اصحاب کے دل میں شبہات پیدا کر دیتے۔ شاہ صاحب آئندہ وعظ کے آغاز میں بہ طریقِ تمہید چند کلمات ایسے فرما دیتے جن میں ہر شخص کے شبہہ کا جواب ہوتا۔ تقریر کا یہ عالم تھا کہ عالم اور عامی اُن کے ارشادات سے یکساں مستفید ہوتے۔ ان کے وعظ ونصیحت کی برکت سے اعلامِ سنّت کا آوازہ ہر شخص کے کان تک پہنچ گیا، شرک وبدعت کی بنیاد منہدم ہوگئی، خلقِ خدا نے سنّتِ نبوی کے اختیار اور بدعات کے ترک کی توفیق پائی۔ جامع مسجد میں نمازِ جمعہ کے لیے اس کثرت سے نمازی جمع ہونے لگے جیسے عیدگاہ میں نمازِ عیدین کے لیے جمع ہوا کرتے ہیں (آثار الصنادید)۔ لوگوں کی اتنی بڑی تعداد ہدایت یاب ہوئی کہ موافق ومخالف دونوں کو اس کا اعتراف ہے۔ اسلام کی جو رونق نظر آرہی ہے یہ شاہ اسمٰعیل اور مولوی عبدالحیّ ہی کی جدوجہد کا ثمرہ ہے۔ یہ دونوں بزرگ اپنے شیخ سیّد احمد شہید کے وزیر تھے۔ حق یہ ہے کہ اِحیاے اسلام کے لیے کام کرنے والے ایسے آدمی سرزمینِ ہند نے بارہ سو سال میں پیدا نہیں کیے (اتحاف النبلاء)۔

بعض سوانح نگاروں نے ابتدائی دَور کی ورزشوں کے ذکر میں خاصے مبالغے سے کام لیا ہے (حیاتِ طیبہ)۔ ممکن ہے شاہ صاحب نے وقت کے رواج کے مطابق تیراکی، شہسواری، تیراندازی، تفنگ زنی وغیرہ سیکھ لی ہو، لیکن ان بیانات کا استناد محلِّ نظر ہے۔ اسی طرح سکّھوں کے ماتحت مسلمانانِ پنجاب کا حال معلوم کرنے کے لیے جس دَورے کا مفصّل ذکر کیا گیا ہے (حیاتِ طیبہ)، معاصر روایات میں اس کا سراغ نہیں ملتا۔

۱۲۳۳ھ/ ۱۸۱۸ء میں سیّد احمد بریلوی نواب امیر خاں سے الگ ہوکر دہلی پہنچے تو پہلے مولوی عبدالحیّ نے پھر شاہ اسمٰعیل نے نماز کی دو رکعتیں بہ حضورِ قلبِ سیّد صاحب کی اقتدا میں ادا کر کے بیعت کر لی (مخزن احمدی؛ منظورہ؛ وقائع)؛ اس وقت سے سیّد صاحب کا دامن یوں مضبوط تھام لیا کہ جیتے جی نہ چھوڑا اور زندگی کے بقیہ اوقات کا بیشتر حصّہ سیّد صاحب ہی کی معیت میں گزار دیا۔ اگرچہ ان کا خاندان عوام کا مرجع احترام تھا، لیکن وہ اپنے شیخ کی کفش برداری کو سرمایۂ افتخار سمجھتے تھے۔ کمالِ ادب کا یہ عالم تھا کہ سیّد صاحب کے روبرو نقش بدیوار بنے رہتے۔ کبھی کبھی بیماری کے غلبے سے نشست وبرخاست کی طاقت بھی سلب ہوجاتی، تاہم سیّد صاحب کا حکم ملتے ہی مہمّاتِ جنگ کے انصرام کے لیے بے درنگ تیار ہوجاتے (وصایاء الوزیر)۔

سیّد صاحب نے اصلاحِ مسلمین اور تنظیمِ جہاد کی غرض سے جتنے دَورے کیے شاہ اسمٰعیل برابر ان میں شریک رہے۔ سیّد صاحب کے ایما سے جہاد فی سبیل اللہ کی تبلیغ شروع کی تو ان کی صیقلِ تقریر سے مسلمانوں کا آئینۂ باطن مجلّا ہوگیا۔ وہ

چاہنے لگے کہ ان کے سر راہِ خدا میں کٹیں اور جانیں لوائے دین محمدیؐ کی سربلندی کے لیے قربان ہوں (آثار الصنادید)۔

سیّد صاحب نے نکاحِ بیوگان کا اجرا کیا تو شاہ اسمٰعیل کی بیوہ ہمشیرہ، جو عمر میں ان سے بڑی اور حد یاس کو پہنچ چکی تھیں، ان کا نکاح بہ غرض احیاے سنّت مولوی عبدالحیّ سے کر دیا (وصایاء الوزیر)۔ سفرِ حج (اواخر شوّال ۱۲۳۶ھ تا اواخر شعبان ۱۲۳۹ھ) میں مع والدہ و ہمشیرہ سیّد صاحب کے ساتھ تھے؛ والدہ نے مکّۂ مکرّمہ میں وفات پائی (وقائع؛ وصایاء الوزیر)۔ سیّد صاحب نے جمادی الاُخریٰ ۱۲۴۱ھ میں بہ قصدِ جہاد دارالحرب ہند سے ہجرت کی تو شاہ صاحب مہاجرین و مجاہدین کے پہلے قافلے میں شریک تھے (وقائع؛ منظورہ وغیرہ)۔

دورانِ قیامِ سرحد میں وعظ و تذکرہ، دعوت و اعلام، دفاع و اقدام، تدبیر و سیاست وغیرہ تمام مشاغل میں وہ پیش پیش رہے۔ مجاہدانہ کارناموں کے لیے دیکھیے مادّۂ احمد شہید، سیّد۔ جن کارناموں میں شاہ اسمٰعیل کو درجۂ امتیاز حاصل ہوا ان کی اجمالی کیفیت یہ ہے: (۱) مقام ہُنڈ میں بہ سلسلۂ امامتِ جہاد علما و خوانین سے تمام مذاکرات شاہ صاحب ہی نے کیے تھے؛ (۲) جنگ شیدو میں وہ سیّد صاحب کی علالت کے باعث ان کے ساتھ ہاتھی پر سوار تھے۔ درانیوں کے فرار کے بعد سکّھوں نے سید صاحب کا تعاقب کیا تو شاہ صاحب نے ہاتھی کو میدانِ جنگ سے باہر نکال کر سیّد صاحب کو گھوڑے پر سوار کرایا اور ایک جماعت کے ہمراہ روانہ کر دیا۔ سکھوں کو ان کے تعاقب سے باز رکھنے کے لیے خود ہاتھی ہی پر سوار رہے اور بعد میں سیّد صاحب سے جا ملے؛ (۳) ہزارہ میں محاذِ جہاد کی ابتدائی تنظیمات انھیں نے کیں؛ (۴) شنکیاری کی جنگ میں تھوڑے سے رفیقوں کے ساتھ سکھوں کے بہت بڑے گروہ کو شکست دے کر بھگا دیا۔ شاہ صاحب کی قبا غنیم کی گولیوں سے چھلنی ہوگئی اور ہاتھ کی چھنگلیا پر سخت زخم لگا۔ شاہ صاحب اس چھنگلیا کو مزاحًا اپنی انگشتِ شہادت کہا کرتے تھے؛ (۵) بیعتِ اقامتِ شریعت کے لیے اڑھائی ہزار علما و خوانین کو شاہ صاحب ہی نے پیشِ نظر مقصد پر متّفق الرّاے کیا تھا؛ (۶) تھوڑے سے غازیوں کے ساتھ ہُنڈ کا مستحکم قلعہ مسخّر کر لیا اور اس میں غنیم کی جانب سے صرف دو جانوں کا نقصان ہوا؛ (۷) زیدہ کی جگہ میں صرف سات سو غازیوں (تین سو ہندوستانی، چار سو مُلکی) کے ساتھ یار محمد خاں پر فتح پائی، جس کے پاس دس ہزار فوج اور سات توپیں تھیں، اس جنگ میں صرف دو غازی شہید ہوے؛ (۸) پائندہ خاں تنولی کو شکست دے کر امب و عشرہ پر قبضہ کر لیا؛ (۹) مایار کی جنگ میں تین ہزار غازیوں کے ساتھ، جن میں بیشتر مُلکی تھے، آٹھ ہزار درّانیوں کو شکست فاش دی؛ (۱۰) فتح پشاور کے بعد سلطان محمد درّانی سے صلح کی گفتگو میں سیّد صاحب نے شاہ صاحب ہی کو مختار بنایا تھا (منظورہ؛ وقائع وغیرہ)۔

۲۴ ذوالقعدہ ۱۲۴۶ھ/ ۶ مئی ۱۸۳۱ء کو شاہ صاحب نے بالاکوٹ میں شہادت پائی۔ آخری وقت کی کیفیت یہ بتائی گئی ہے کہ سر یا کنپٹی پر گولی کا خفیف زخم تھا، ڈاڑھی خون سے تر ہوگئی تھی، سر ننگا تھا، بھری ہوئی بندوق کندھے پر تھی اور ننگی تلوار ہاتھ میں۔ ایک ہجوم میں گھس گئے پھر کسی نے انھیں زندہ نہ دیکھا۔ جنگ کے بعد نعش سید صاحب کی شہادت گاہ سے تقریبًا نصف میل پر قصبۂ بالاکوٹ کے شمال میں ست بنے نالے کے پار ملی۔ وہیں انھیں دفن کیا گیا۔

جلالتِ علم کی یہ شان تھی کہ شاہ عبدالعزیز نے ایک خط میں انھیں "حُجّۃ الاسلام" لکھا۔ ایک مرتبہ فرمایا: "جن لوگوں نے میرے عہدِ شباب کا علم دیکھا ہے انھیں اس کا نمونہ دیکھنا ہو تو اسمٰعیل کو دیکھ لیں۔" شاہ اسمٰعیل اور شاہ اسحٰق (نواسۂ شاہ عبدالعزیز) کو خاص عطیّۂ الٰہی قرار دیتے ہوے یہ آیۂ مبارکہ پڑھا کرتے تھے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ وَهَبَ لِیْ عَلَى الْكِبَرِ اِسْمٰعِیْلَ وَاِسْحٰقَ (۱۴ [ابراہیم]: ۳۹ = ہر تعریف اس خدا کے لیے ہے جس نے مجھے بڑھاپے میں اسمٰعیل اور اسحٰق عطا کیے)۔ وہ اپنے زمانے میں سب سے زیادہ ذکی، دینِ حق میں سب سے بڑھ کر محکم اور سنّت کے سب سے بڑے حافظ تھے (ابجدالعلوم)۔

خدمتِ دین میں انہماک اس پیمانے پر پہنچ گیا تھا کہ کھانے اور لباس کی بھی کبھی پروا نہ کی۔ سفرِ حج میں کلکتے پہنچے اور منشی امین الدین وکیلِ کمپنی ان سے ملنے کے لیے آئے تو لباس اتنا معمولی پہن رکھا تھا کہ منشی صاحب کو یقین نہ آیا کہ شہرۂ آفاق شاہ اسمٰعیل یہی ہیں (وقائع احمدی)۔

قرآن مجید کے سوا کبھی کوئی کتاب پاس نہ رکھی۔ علما مسائل پوچھنے کے لیے آتے تو گھوڑے کو کھریرا کرتے ہوے بے تکلف جواب دیتے جاتے (ارواحِ ثلاثہ)۔ ہر مسئلے کو آیات و احادیث سے مستند فرماتے۔ جزئیاتِ فقہ اس انداز میں بیان کرتے کہ مشہور و نامور فقیہ سن کر دنگ رہ جاتے (حیاتِ ولی)۔

سیّد صاحب نے سواری کے لیے ایک گھوڑا دے رکھا تھا، لیکن عادت تھی کہ پیدل چلتے اور اپنے گھوڑے پر کسی دوسرے کو سوار کرا دیتے۔ نیّت یہ ہوتی کہ خدا کا کام ہے؛ اپنے جسم کو جتنی مشقّت میں ڈالیں گے اتنا ہی ثواب ہوگا (وقائع احمدی)۔ ہمیشہ عزیمت کا عملی نمونہ پیش فرماتے۔ اگرچہ جسم کمزور تھا، لیکن ایک موقع پر بھاری زنبورک چند رفیقوں سے اٹھوائی اور اصرار فرمایا کہ میرے کندھے پر رکھ دو، حالانکہ زنبورک کندھے پر رکھتے ہی پاؤں لڑکھڑانے لگے (منظورہ)؛ پہاڑ کی چڑھائی میں چند قدم پر دم پھول جاتا تو کسی پتھر پر بیٹھ کر وعظ شروع کر دیتے اور راہِ حق میں مشقّتیں اٹھانے کی فضیلتیں بیان کرتے؛ سانس درست ہو جاتا تو پھر چڑھائی شروع کر دیتے (منظورہ)۔

بالاکوٹ میں ایک مرتبہ نماز پڑھاتے ہوے دو رکعتوں میں پوری سورۃ بنی اسرآئیل پڑھی۔ سیّد جعفر علی نقوی لکھتے ہیں کہ اس نماز میں جو لذّت حاصل ہوئی وہ عمر بھر کسی دوسری نماز میں کسی امام کے پیچھے حاصل نہ ہوئی (منظورہ)۔ سیّد صاحب سے اگرچہ انتہائی عقیدت تھی اور ان کا ادب بھی بہت کرتے تھے لیکن شرعی اور جماعتی معاملات میں اپنی راے اس بے باکی سے ظاہر کرتے کہ خود سیّد صاحب نے ایک مرتبہ اعتراف کیا کہ امرِ حق کے اظہار میں ایسی بے باکی میں نے اپنے بھانجے سیّد احمد علی کے سوا کسی میں نہیں دیکھی (منظورہ)۔

کتابت کی مشق نہ تھی (منظورہ)۔ ایک مرتبہ دہلی کے مشہور خطّاط میر پنجہ کش نے پوچھا کہ خوش خطی کیوں نہ سیکھی؟ فرمایا: اتنا ہی کافی ہے کہ لکھا ہوا سمجھ میں آجائے، باقی فضول ہے (ارواحِ ثلاثہ)۔ صرف ایک بیٹا شاہ محمد عمر یادگار چھوڑا۔ اس کی عمر حالتِ جذب میں گزری اور ۱۲۶۸ھ/ ۱۸۵۱-۱۸۵۲ء میں لاولد فوت ہوا۔ غرض شاہ اسمٰعیل اپنے کمالات کے باعث ربِّ ذوالجلال کی قدرت کا ایک نمونہ تھے (آثار الصنادید)۔

تصانیف: سیّد صاحب سے وابستگی کے بعد شاہ اسمٰعیل کی زندگی اصلاح و ارشاد اور دعوت و انتظامِ جہاد کے لیے وقف ہوگئی اور تصنیف و تالیف کا موقع بہت کم ملا، پھر بھی ان کی تصانیف مشہور علما کے مقابلے میں بہ اعتبارِ تعدّد و اہمیّت بطورِ خاص قابلِ قدر ہیں۔ ان کی سرسری کیفیت یہ ہے:

(۱) ردّ الاشراک (عربی): یہ شرک اور غیر مشروع مراسم کے رد میں آیات و احادیث کا مجموعہ ہے۔ اس کے دو باب ہیں۔ نواب صدیق حسن خان نے اسے ایک مرتبہ قطف الثّمر کے ساتھ شائع کیا تھا اور احادیث کی تخریج کر کے اس کا نام الادراک بتخریج احادیث ردّ الاشراک رکھا تھا۔ یہ رسالہ الگ بھی شائع ہو چکا ہے [نیز دیکھیے براکلمان، ۲: ۸۵۳ (اس میں محمد اسمٰعیل پڑھیں بجاے محمد بن اسمٰعیل اور محمد صدیق حسن خان پڑھیں بجاے محمد صدیق خان)]۔

(۲) تقویت الایمان (اردو): ان آیات و احادیث کے پہلے حصّے کا تشریحی اردو ترجمہ ہے جو ردّ الاشراک میں جمع ہو چکی تھیں۔ یہ کتاب اب تک لاکھوں کی تعداد میں چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔ اس کے ایڈیشنوں کا شمار نہیں ہو سکتا۔ راقم کے علم کے مطابق پہلی مرتبہ مطبع دارالاسلام، دہلی نے ۱۸۴۷ء میں شائع کی تھی۔ اس کا انگریزی ترجمہ مولوی شہامت علی نے غالباً ۱۸۵۲ء میں شائع کیا تھا۔ ردّ الاشراک کے دوسرے حصّے کا تشریحی اردو ترجمہ مولوی محمد سلطان نے تذکیر الاخوان کے نام سے چھاپا تھا۔

(۳) منصبِ امامت (فارسی) [ناتمام]: مسئلۂ امامت کے متعلّق جامع اور محقّقانہ رسالہ ہے؛ جو صرف ایک مرتبہ چھپا۔ اس کا اردو ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے۔

(۴) ایضاح الحق الصّریح فی احکام ا لمیّت و الضریح (فارسی [ناتمام]: اسے پہلی مرتبہ مطبع فاروقی، دہلی نے ۱۲۹۷ھ میں مع ترجمۂ اردو شائع کیا تھا۔ بعض مشہور علما کی راے ہے کہ ردِّ بدعات میں اس سے بہتر کتاب نہیں لکھی گئی۔ یہ کتاب دوبارہ ۱۳۵۶ھ میں کتب خانۂ اشرفیہ، دہلی نے نئے اردو ترجمے کے ساتھ شائع کی۔

(۵) رسالۂ یک روزی (فارسی): تقویت الایمان پر مولانا فضلِ حق خیرآبادی نے چند اعتراضات کیے تھے۔ شاہ صاحب نے ایک مجلس میں ان کا جواب مرتب فرما دیا۔ ۱۵ ذوالحجّہ ۱۲۴۱ھ کو اس کی تبییض ہوئی، جب شاہ صاحب ہجرت بہ غرضِ جہاد کے سلسلے میں شکار پور پہنچے ہوے تھے۔ یہ رسالہ ایضاح الحق، طبع اوّل، کے ساتھ شائع ہوا تھا۔

(۶) رسالۂ اصول فقہ (عربی): دریک کراسہ۔

(۷) تنویر العینین فی اثبات رفیع الیدین: جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں وہ احادیث جمع کر دی گئی ہیں جن سے رفع یدین کا اثبات ہوتا ہے۔ یہ کئی مرتبہ بین السطور اردو ترجمے کے ساتھ شائع ہو چکا ہے [اتحاف، ص ۴۴]۔

(۸) تنقید الجواب در اثبات رفع الیدین: اس کا ذکر صرف اتحاف النبلاء [ص ۴۴] میں ہے۔ موضوع نام سے ظاہر ہے۔

(۹) عبقات (عربی): یہ حقائق تصوّف میں ہے؛ صرف ایک مرتبہ چھپا، اب کم یاب ہے۔

(۱۰) صراطِ مستقیم (فارسی): اس کتاب کا مضمون سیّد احمد شہید کا ہے۔ صرف پہلا باب شاہ اسمٰعیل نے مرتّب فرمایا [دیکھیے JASB]۔

(۱۱) رسالۂ منطق: اس کا ذکر سرسیّد احمد خان نے آثارالصّنادید میں کیا ہے۔

(۱۲) مثنوی سلکِ نُور (ناتمام): یہ چھپ چکی ہے۔

علاوہ بریں شاہ صاحب کا ایک لمبا قصیدہ نعت میں اور ایک قصیدہ سید احمد شہید کی تعریف میں موجود ہے، جس کے متفرّق اشعار بعض کتابوں میں چھپ چکے ہیں۔ خطبوں، تقریروں اور مناظروں کا حد و شمار نہیں۔ فضائلِ جہاد میں بعض خطبے نواب صدیق حسن خان نے ایک مجموعۂ خُطَب میں شائع کر دیے تھے۔ نواب مرحوم پر جب انگریزوں کا عتاب نازل ہوا تو یہ مجموعۂ خُطَب تلف کر دیا گیا۔ شاہ صاحب کے متعدّد مکاتیب بھی موجود ہیں۔ سیّد صاحب کے مکاتیب اور اعلام نامہ جات بھی شاہ صاحب ہی کے لکھوائے ہوئے ہیں اگرچہ ان کا مضمون سیّد صاحب بتا دیتے تھے۔

مآخذ: (۱) میرزا حیرت دہلوی: حیاتِ طیّبہ (اردو)، دہلی ۱۸۹۵ء؛ (۲) سرسیّد احمد خان: آثار الصنادید (اردو)، طبع اوّل، دہلی؛ (۳) نواب صدیق حسن خان: اتحاف النبلاء (فارسی)، کان پور ۱۲۸۸ھ، ص ۴۱۶ ببعد؛ (۴) وہی مصنف: ابجد العلوم (عربی)، بھوپال ۱۲۹۵ھ؛ (۵) ارواحِ ثلاثہ (اردو)، سہارنپور ۱۳۷۰ھ؛ (۶) محمد جعفر تھانیسری: تواریخ عجیبہ یا سوانح احمدی (اردو)، دہلی ۱۸۹۱ء، ساڈھورہ ۱۹۱۴ء؛ (۷) نواب وزیر الدولہ، والیِ ٹونک: وصایا الوزیر علی طریق البشیر و النذیر (فارسی)؛ (۸) سید محمد علی بریلوی (ہمشیرہ زادۂ سید احمد شہید): مخزن احمدی (فارسی)، طبع ۱۲۹۹ھ؛ (۹) جعفر علی نقوی: منظورۃ السّعداء معروف بہ تاریخ احمد (فارسی)، (خطّی، دردانش گاہِ پنجاب)؛ (۱۰) نواب وزیر الدولہ: وقائع احمدی (اردو)، خطّی (نسخے رائے بریلی اور ٹونک میں اور نگارندۂ مقالہ کے پاس)؛ (۱۱) سید ابوالحسن علی ندوی: سیرتِ سید احمد شہید (اردو)، ج ۱، لکھنؤ ۱۹۳۹ء؛ (۱۲) W. W. Hunter: The Indian Musalmans، لنڈن ۱۸۷۱ء؛ (۱۳) رحیم بخش: حیات ولی، لاہور ۱۹۵۵ء؛ (۱۴) رحمٰن علی: تذکرۂ علمای ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء، ص ۱۷۹؛ (۱۵) محمد اسمٰعیل گودھروی: ولی اللہ (جامعۂ ملیّہ پریس، دہلی)؛ (۱۶) شاہ اسمٰعیل شہید، (انگریزی و اردو) (مقالات یوم اسمٰعیل شہید، شائع کردہ قومی کتب خانہ، لاہور)۔

(غلام رسول مہر)

---

* **اسمٰعیل عاصم افندی:** رک بہ چلبی زادہ.

---

* **اسمٰعیلیہ:** ایک شہر، جو نہر سویز کے تقریباً وسط میں واقع ہے۔ اسے ۱۸۶۳ء میں نہر کی کھدائی کے دوران میں بسایا گیا تھا اور اس کا نام خدیو اسمٰعیل کے نام پر [اسمٰعیلیہ] رکھا گیا تھا۔ جب تک کھدائی کا کام جاری رہا اس شہر کی بڑی اہمیت رہی، لیکن نہر کی تکمیل کے بعد بہت جلد اس کا انحطاط شروع ہو گیا۔ اب چند برس سے قاہرہ اور ڈاک کے جہازوں کے درمیان سلسلۂ حمل و نقل جاری ہونے سے یہاں پھر خوش حالی کے کچھ آثار نظر آنے لگے ہیں۔ اس شہر کو ریل کے ذریعے پورٹ سعید، قاہرہ اور سویز کے ساتھ ملا دیا گیا ہے اور یہاں اچھے ہوٹل اور حمّام وغیرہ موجود ہیں۔ شہر کے گرد کھیت اور باغات ہیں اور جنوب کی طرف جھیل تِمساح واقع ہے۔ [۱۹۳۷ء میں اس کی آبادی ۳۶۳۹۷ تھی].

مآخذ: محمد امین الخانجی: مُنْجَم العُمْران فی المُسْتَدْرَک علی مُعْجَم البُلْدان، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ۱: ۲۶۵ ببعد؛ (۲) Baedeker: *Egypt*، لنڈن ۱۸۹۸ء، ص ۱۶۸.

(T. H. WEIR)

---

* ⊗ **اسمٰعیلیہ:** ایک شیعی فرقہ، جو اس نام سے اس لیے مشہور ہے کہ اس کے نزدیک امام جعفر الصادق[رض] [رک بآں] کے بعد ان کے فرزندِ اکبر اسمٰعیل امام ہوے نہ کہ امام موسیٰ کاظم، جیسا کہ امامیّہ (رک بآں اثنا عشری) کا عقیدہ ہے۔ گویا اسمٰعیل ساتویں امام ہیں اور اسی لیے اسمٰعیلیہ کو سبعیہ بھی کہا جاتا ہے۔ البتہ کتبِ تاریخ میں اُن کا ذکر بعض اور ناموں کے ماتحت بھی آیا ہے۔ ان میں قدیم ترین نام قرامطہ ہے، پھر دروزیہ اور باطنیہ کا ظہور ہوا۔ بحالت موجودہ وہ فارس میں مریدینِ آغا خانِ محلّاتی، وسط ایشیا میں مُلّائی یا مولائی اور ہندوستان میں خوجے (نزاری) اور [داؤدی یا سلیمانی] بوہرے (مستعلیان) وغیرہ کہلاتے ہیں.

۱۔ اسمٰعیلی تحریک کی تاریخ: یہ جو کہانیاں مشہور ہیں کہ اسمٰعیلی عقائد کینہ پرور عبداللہ بن میمون القدّاح کے اختراع کردہ ہیں، جس نے چالاکی سے یہ منصوبہ گھڑا تھا کہ اسلام کی جڑ کاٹ کر اس کی جگہ زردشتیوں کا بول بالا کیا جائے، تو یہ سب من گھڑت باتیں ہیں، جو عبّاسیوں کے دعوٰی خلافت کو درست ثابت کرنے کے لیے ان کے طرف داروں نے پھیلائیں۔ اصل میں یہ فرقہ اس گروہ سے تعلّق رکھتا تھا جس میں مسیح منتظر کی قائل سبعی برادریاں شامل تھیں اور یہ برادریاں دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں ہر جگہ موجود تھیں۔ اس فرقے نے حضرت علی[رض] کی اولاد میں سے ایک خاص فرد کو مہدیِ موعود قرار دیا اور یہ لوگ واقفہ کے نام سے مشہور ہوے، یعنی وہ جنھوں نے اماموں کے لگاتار سلسلے کو ایک خاص شخص تک پہنچا کر ٹھیرا دیا (وَقْف)۔ اسمٰعیلیوں کے ہاں اس سلسلے کے آخری امام محمد ابن اسمٰعیل بن جعفر ہیں جو امام جعفر[رض] کی وفات (تقریباً ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء) کے تھوڑے دن بعد غائب ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ اسمٰعیل امام جعفر صادق[رض] کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ۱۴۳ھ/ ۷۶۱-۷۶۲ء میں مدینۂ منوّرہ میں وفات پا گئے تھے اور بقیع کے قبرستان میں دفن ہوے اور حضرت امام جعفر نے متعدّد گواہوں کے ذریعے اس امر کی شہادت لے رکھی تھی کہ ان کے بیٹے کا انتقال ہو گیا ہے۔ اسمٰعیل کے حامیوں نے یہ ماننے سے انکار کر دیا۔ ان کا دعوٰی ہے کہ امام جعفر کی وفات (نواح ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء) سے پانچ سال بعد بھی اسمٰعیل زندہ تھے۔ ایک سو سال سے کچھ زیادہ مدّت تک یہ فرقہ جنوبی عراق، عرب، شام اور یمن میں پھیلتا رہا۔ اس کے بعد ۲۷۶ھ/ ۸۹۹ء کے لگ بھگ اس نے اپنے قائد [احمد بن قَرْمط] کی نسبت سے قرامطہ کے نام سے شہرت حاصل کی۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب ۲۶۰ھ/ ۸۷۴ء میں اثنا عشری اماموں کا سلسلہ ٹوٹ گیا تو ۲۸۰ھ/ ۸۹۵ء [کذا، ۸۹۳ء] کے قریب اس فرقے کے عقائد میں ایک تبدیلی عمل میں آئی، جس کی رُو سے اُس نے پھر امامت کے تسلسلِ دائمی کا اثنا عشری عقیدہ اختیار کر کے یہ عقیدہ ترک کر دیا کہ محمد بن اسمٰعیل امامِ غائب مہدیِ موعود ہو کر واپس آئیں گے۔ اس تبدیلی کی وجہ سے وہ قرامطہ سے، جنھوں نے اس کی شدّ و مدّ سے مخالفت کی، علیٰحدہ ہو گئے۔ اس نئے عقیدے کو فاطمیوں نے اختیار کیا اور اس کے حق میں ایک پُرزور تحریک شروع کر دی۔ ۲۹۷ھ/ ۹۰۹ء میں انھوں نے شمالی افریقہ میں اپنی خلافت کی بنیاد ڈال دی.

بہرحال تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے اواخر تک اسمٰعیلی فرقہ بخوبی منظّم ہو چکا تھا۔ ایران، یمن اور شام میں اس کی جڑیں مضبوطی سے جم چکی تھیں اور شمالی افریقہ میں بھی سُرعت کے ساتھ پھیلتا جا رہا تھا۔ المہدی اور دیگر فاطمی خلفا سے سب واقف ہیں (دیکھیے اُن کے ناموں کے تحت اُن کی تاریخ)۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں اس عقیدے کی تبلیغ و اشاعت بڑے زور سے کی گئی اور پانچویں صدی کے وسط تک اسمٰعیلی بحر اوقیانوس سے لے کر عالمِ اسلام کے بعید ترین مشرقی علاقوں، یعنی ماوراء النہر، بدخشان اور ہندوستان میں خوب مستحکم ہو چکے تھے۔ ایران میں انھیں بالخصوص استحکام حاصل تھا؛ چنانچہ صوبہ جات بحر خزر، آذربیجان، رَے، قُومِس، اصفہان، فارس، خوزستان، کرمان، خراسان (بشمولیت طَبَس وطُرشیز)، قُہستان، بدخشان اور ماوراء النہر میں ان کے نشر و تبلیغ کے اہم مراکز موجود تھے۔ ایران ہی میں چوٹی کے اسمٰعیلی فلاسفہ پیدا ہوے، جنھیں حقیقی معنوں میں ان کے اصول و عقائدِ باطنیہ (esoteric) کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے، جیسے ابوحاتم رازی (وفات چوتھی/دسویں کے وسط میں)، ابویعقوب سجستانی (م بعد از ۳۸۶ھ/ ۹۹۶ء)، حمید الدین کرمانی (نواح ۴۱۲ھ/ ۱۰۲۱ء) اور المؤیّد الشیرازی (م ۴۷۰ھ/ ۱۰۷۷ء).

اسمٰعیلی تحریک کو ایک خطرناک سیاسی تحریک قرار دے کر ہر جگہ مخالفت و استبداد کا نشانہ بنایا جاتا تھا، لیکن اس کے اس قدر محیّر العقول کامیابی کے بعد اتنی تیزی سے گر جانے کی وجہ یہ نہیں ہے۔ اس کے لیے جو بات سب سے زیادہ مُضر ثابت ہوئی وہ اس کے پیشواؤں کے طبقے کا باہم اختلاف تھا، یہاں تک کہ خود اُن کے اماموں کے خاندان میں بھی نفاق پایا جاتا تھا۔ سب سے پہلا قابلِ ذکر شقاق، جس کی اہمیّت فقط مقامی تھی، حاکمیہ، یعنی دُرُوز (Druzes) [رک بآں] کا

تھا، جن کا عقیدہ یہ ہے کہ الحاکم (۴۱۱ھ/۱۰۲۱ء) کی وفات نہیں ہوئی؛ چنانچہ وہ اُس کی واپسی کی آس لگائے بیٹھے ہیں۔ اس کے بعد نزاریوں کا شقاق ہوا، جو ایک بڑی مصیبت ثابت ہوا۔ ۱۸ ذوالحجہ ۴۸۷ھ/ ۲۹ دسمبر ۱۰۹۴ء کو المستنصر [رک بآن] کی وفات پر اس کا بڑا بیٹا نزار تختِ سلطنت سے محروم کر دیا گیا اور اس کی جگہ اس کا بھائی المستعلی [رک بآن] سپہ سالار افضل کی مدد سے اس پر قبضہ کر بیٹھا۔ مصر کے اسمٰعیلی حلقوں نے اس واقعے کی طرف سے بے توجہی برتی۔ نزار کو ضرورت کے مطابق طرف دار نہ مل سکے۔ وہ گرفتار ہو گیا اور اس کے بھائی کے حکم سے اسے (اس کے بیٹے سمیت) قید خانے میں قتل کر دیا گیا۔ جب یہ خبر پھیلی تو شام میں اور سارے مشرق میں اس کے خلاف سخت ناراضی اور بے چینی پھیلی اور یہ لوگ اسمٰعیلی جمہور (جماعت سے) علیٰحدہ ہو گئے اور اپنا تعلّق فقط نصِ اوّلین کے ساتھ قائم رکھا۔

مصر کے فاطمی اماموں کا سلسلہ ختم ہونے پر مصر کے مستعلی اسمٰعیلیوں میں بھی اسی قسم کے تفرقے پھوٹ پڑے۔ الآمر کے قتل (۵۲۴ھ/ ۱۱۳۰ء؛ اسمٰعیلی مآخذ کی رُو سے ۵۲۶ھ/ ۱۱۳۲ء) پر اس کا کم سن بچہ، الطیّب (جس کے وجود کے بارے میں مؤرّخین نے کافی شک وشبہہ کا اظہار کیا ہے) کہیں چھپا دیا گیا۔ مصر کے چار آخری فاطمی خلفا خود اپنے آپ کو اماموں میں شمار نہ کرتے تھے اور خطبہ القائم کے نام سے، جو امام موعود تھا اور یوم آخر میں ظاہر ہوگا، پڑھا جاتا تھا۔ مستعلیین کا، جو بنی فاطمہ کی روایات کے پیرو ہیں، اب تک یہ اعتقاد ہے کہ الطیّب کے جانشین امام اپنی زندگیاں کسی بہت ہی خفیہ مقام میں بسر کر رہے ہیں اور ''وقت آنے پر'' اپنے آپ کو ظاہر کریں گے۔

مستعلیوں کا انتظامی مرکز یمن میں منتقل ہو گیا اور یہیں سے ان کی ساری جماعت میں اُن کے داعیِ مطلق ہدایات و احکام جاری کرتے تھے۔ مصر اور شمالی افریقہ سے اسمٰعیلی مذہب حیرت انگیز سُرعت کے ساتھ غائب ہوا۔ یمن میں بھی ۵۰۰ سال تک یہ بے حیثیت رہا؛ لیکن ہندوستان میں واقعات نے اَور ہی رنگ اختیار کیا۔ یہاں کی ابتدائی [اسمٰعیلی] نو آبادی گیارھویں/سترھویں صدی کے اوائل میں بہت وسیع ہو گئی تھی۔ اس کی اہمیّت ابتدائی جماعت کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھ چکی تھی، جس کی وجہ سے ضروری ہو گیا کہ داعیوں کی قیام گاہ ہندوستان میں منتقل کر دی جائے۔ اس تبدیلی کے ساتھ ایک نیا افتراق پیدا ہو گیا، جس کی بنا مذہبی پیشواؤں کی باہمی رقابت پر تھی۔ چھبیسویں داعی داؤد بن عجب شاہ کی وفات (۹۹۹ھ/۱۵۹۱ء) کے بعد، جو احمد آباد میں واقع ہوئی، اکثریت (داؤدی) داؤد بن قطب شاہ کی تابع فرمان ہو گئی اور اسے اپنا ستائیسواں داعی تسلیم کر لیا؛ لیکن یمنی جماعت (سلیمانی) سلیمان بن حسن سے وابستہ ہو گئی (دونوں شاخوں کے داعیوں کے ناموں کے لیے دیکھیے آصف علی اصغر فیضی: *A Chronological List of the Imams and Da'is of the Musta'lian Isma-ilis*، در *FBBRAS*، ۱۹۳۴ء، ص ۴۵-۵۶)۔ اس کے علاوہ اَور بھی بہت سے چھوٹے چھوٹے افتراقات ہوے، لیکن اُن کی کوئی اہمیّت نہیں۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ داؤدیوں اور سلیمانیوں میں حقیقی اصولی اختلاف کوئی نہیں۔

نزاری: اسمٰعیلی روایات کے مطابق، جن میں صداقت کا ایک معتدبہ عنصر موجود معلوم ہوتا ہے، نزار کا فرزند الہادی اپنے باپ کے ساتھ ہی قید خانے میں قتل کر دیا گیا، لیکن اس کے شیر خوار بیٹے المہتدی کو وفادار خدّام ایران میں بمقام اَلَمُوت لے آئے اور وہاں اُسے حسن بن صباح نے ایک بہت ہی خفیہ جگہ میں حفاظت کے ساتھ پرورش کیا۔ جب ۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء میں اس کی وفات ہو گئی تو اس کا فرزند القاہر باحکام اللہ حسن (نزاریوں کے روایتی نسب نامے میں، جو آج کل رائج ہے، اس کی جگہ دو اماموں کے نام دیے ہیں: قاہر اور حسن) علانیہ طور پر تخت نشین ہو گیا اور ۱۷ رمضان ۵۵۹ھ/ ۸ اگست ۱۱۶۴ء کو اس نے قیامتِ کُبریٰ (قیامۃ القیامات) کے قائم ہو جانے کا اعلان کیا۔ اس نے اپنے متبعین پر باطنی عبادت فرض کی اور ان کی ظاہری اہمیّت کو گھٹا دیا، کیونکہ نجات یافتہ لوگوں کے لیے، جو روحانی جنّت میں داخل ہو چکے ہیں، عبادت کی یہی شکل موزوں ہے۔ مؤمنوں کی یہی روحانی بہشتی حالت، از رُوے گمانِ اغلب، اس نہایت مشہور اساطیری باغ کی اصل بنیاد ہے جسے جنّت کے نمونے پر حسن بن صبّاح نے اپنے مریدوں کو فریب دینے کے لیے الموت کی بے نخل و گیاہ چٹانوں پر بنایا تھا۔

اَلَمُوت کے دیگر چار خداوندوں، یعنی علاء الدین (یا ضیاء الدین)، جلال الدین، علاء الدین ثانی اور رکن الدین خورشاہ، کی تاریخ کسی حد تک معلوم ہے (اس کا بہترین خلاصہ E. G. Browne: *Literary History of Persia*، ۲: ۴۵۳-۶۴۰، میں ملتا ہے)۔ شام میں نزاریوں کی کثیر تعداد موجود تھی اور انھوں نے اپنے ہوشیار قائد رشید الدین سِنان (۵۵۷ھ/ ۱۱۶۲ء-۵۸۸ھ/ ۱۱۹۲ء) کی سرکردگی میں صلاح الدین کی جانب سے صلیبی محاربین کے خلاف لڑائیوں میں خاصا حِصّہ لیا (قب Stan. Guyard: *Un Graud Maître des Assassins*، در *FA*، ۱۸۷۷ء، ص ۳۲۴-۴۸۹)۔

رکن الدین خورشاہ کا بیٹا شمس الدین محمد ابھی بچّہ ہی تھا کہ اسے بڑی احتیاط کے ساتھ چھپا دیا گیا۔ وہ اور اس کے جانشین یا تو مکمّل طور پر مستور رہتے تھے اور یا پھر صوفی شیوخ کی صورت میں سامنے آتے تھے، جن کی اس زمانے میں بہت کثرت تھی۔ روایت کے مطابق ان میں سے کئی ایک بڑے بڑے عہدوں پر سرفراز ہوے؛ اُنھیں صوبوں کی گورنری ملی اور ان کے اور صفوی بادشاہوں کے درمیان شادیاں ہوئیں، لیکن اب تک ان کے بارے میں بہت کم تفصیلات اور تاریخیں معلوم ہو سکی ہیں۔

بعض مآخذ میں ذکر آیا ہے کہ شمس الدین کے بعد اس کے جانشین مؤمن شاہ اور اس کا بیٹا قاسم شاہ ہوے، لیکن سرکاری تذکرۂ انساب میں اُن کا نام نہیں ملتا۔ ان کے علاوہ حسبِ ذیل اشخاص مسند نشین ہوے: قاسم شاہ دوم، اسلام شاہ اوّل، اسلام شاہ دوم، مستنصر باللہ دوم، عبدالسّلام، غریب میرزا (نیز المعروف بہ

مستنصر باللہ سوم)، بوذرعلی، مرادعلی (غالباً دسویں/سولھویں صدی کے آخر میں)، ذوالفقارعلی (گیارھویں/سترھویں صدی کے آغاز میں)، نورالدّہرعلی (تقریباً ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶ء)، خلیل اللہ اوّل، عطاء اللہ نزار (م ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۲ء)، سیّد علی حسن بیگ (ابوالحسن علی)، جونادرشاہ کا ہم عصر ہے) قاسم علی شاہ، سیّد حسن علی (=باقر علی) نے تیرھویں صدی ہجری کے اوائل/اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں وفات پائی؛ اس کا جانشین اس کا بیٹا خلیل اللہ دوم ہوا، جو ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۷ء میں مارا گیا۔ اس کے بیٹے حسن علی شاہ کی شادی فتح علی شاہ قاجار کی ایک بیٹی سے ہوئی اور وہ کرمان کا گورنر مقرر ہوا، لیکن تھوڑے دن بعد درباری سازشوں کے باعث اُسے بھاگ کر ہندوستان آنا پڑا، جہاں ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۱ء میں اس نے وفات پائی۔ اس کا جانشین علی شاہ ہوا، جس نے بمبئی میں سکونت اختیار کی اور ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء میں وفات پا گیا۔ اس کے فرزند سلطان محمد شاہ، آغا خان، کا ۱۹۵۷ء میں انتقال ہوا اور ان کا پوتا کریم خان [ابن شہزادہ علی خان] ان کا جانشین ہوا۔

ہندوستان کے نزاری یا خوجے [رک بآن] تقریباً آٹھویں/چودھویں صدی میں ہندو سے مسلمان ہوئے۔ ان کی مذہبی کتابیں سندھی اور گجراتی میں ہیں۔ ان کی ہیئت ایرانیوں کے مقابلے میں کسی حد تک ہندوانی معیار پر پوری اترتی ہے اور ان کے ہاں بعض ہندوانہ مذہبی اور فلسفیانہ اصطلاحات بھی بحال رکھی گئی ہیں۔

۲۔ اسمٰعیلیوں کی موجودہ تقسیم: نزاری آج کل حسبِ ذیل علاقوں میں موجود ہیں: شام میں حما کے قریب؛ ایران میں خراسان اور کرمان کے صوبوں میں؛ افغانستان میں جلال آباد کے شمال اور بدخشان میں؛ روسی اور چینی ترکستان میں بالائی جیحون کے اضلاع اور یارقند وغیرہ میں؛ شمالی ہند میں چترال، گلگت، ہُنزہ وغیرہ میں اور مغربی ہند [و پاکستان] میں سندھ، گجرات، بمبئی وغیرہ میں۔ ان کی نو آبادیاں پورے ہند [و پاکستان] اور مشرقی افریقہ میں پائی جاتی ہیں۔ نزاریوں کی مجموعی تعداد ۲,۵۰,۰۰۰ کے قریب ہوگی۔

بوہرے یا ہندوستان کے مستعلیین زیادہ تر گجرات، وسطِ ہند اور بمبئی میں مقیم ہیں۔ ہندوستان کی آخری مردم شماری کی رُو سے ان کی تعداد دو لاکھ بارہ ہزار ہے، مشرقی افریقہ میں ان کی بہت سی نو آبادیاں ہیں۔ ان میں سے سلیمانی صرف چند سو ہیں اور باقی سب کے سب داؤدی ہیں۔ یمن میں ابھی تک چند ہزار اسمٰعیلی موجود ہیں، جن میں اکثریت سلیمانیوں کی ہے۔

۳۔ عقائد: اسمٰعیلیوں کے عقائد کے بارے میں ہمیں اب تک جتنا علم حاصل ہو سکا ہے وہ ان معلومات پر مبنی ہے جو راسخ العقیدہ مؤرّخین اور ملحدانہ عقائد کے محققین کی مختلف کتابوں سے ماخوذ ہیں، لیکن جب ان کا مقابلہ خود اسمٰعیلیوں کی لکھی ہوئی مستند تصنیفات سے کیا جاتا ہے تو ان کی قدر و قیمت بہت کم نظر آنے لگتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے ارادۃً یا بلا ارادہ واقعات کو اتنا پیچیدہ اور مسخ کر دیا ہے اور انھیں اس قدر توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے کہ صحیح اور غلط واقعات کو الگ الگ کرنے میں ایک مدّت درکار ہوگی۔ سب سے بہتر یہی معلوم ہوتا ہے کہ سرِدست اُن سے قطع نظر کرتے ہوئے محض ایسے اہم ترین امور کا ذکر کر دیا جائے جن کا پتا ان کی اصلی تصنیفات اور شیعی روایات سے چلتا ہے۔ یہ امر تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ سلسلۂ ائمہ کے علاوہ، جس کے بارے میں مختلف شیعی فرقوں نے مختلف راستے اختیار کیے، تمام شیعی متقدّمین ایک دوسرے سے بہت ہی کم اختلاف رکھتے ہیں (بلکہ سُنّی فرقوں سے بھی ان کا بہت زیادہ اختلاف نہیں ہے)۔ یہ بات قابلِ غور ہے کہ اسمٰعیلی نظامِ فقہ کی معیاری کتاب قاضی نعمان (م ۳۶۳ھ/۹۷۳؛ رک بآن) کی دعائم الاسلام اثنا عشریہ کی روایات سے اس قدر قریب ہے کہ اُن کے بہت سے علمائے الٰہیات اسے اپنے فرقے کی کتاب سمجھتے ہیں۔

فاطمی اسمٰعیلیوں سے پہلے کی تصنیفات اس وقت بہت کم محفوظ رہ گئی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ قدیم ترین کتاب چوتھی/دسویں صدی کے آغاز میں تصنیف ہوئی تھی۔ یہ بھی پتا چلتا ہے کہ ان کے ظاہری اور باطنی دونوں قسم کے عقائد کا ارتقا اس وقت تک عمل میں آ چکا تھا اور وہ ان میں خاصا رواج پا چکے تھے۔ اسمٰعیلی عقائد کو عبداللہ بن میمون القدّاح کی بر بنائے خُبثِ باطن اختراع قرار دینے کی مشہور روایت بالکل بے بنیاد ہے۔ غالباً یہ بات زیادہ قرینِ صداقت ہوگی کہ یہ نظام آہستہ آہستہ اور خود بخود قائم ہوتا چلا گیا۔ اسمٰعیلی عقائد کے تطوّر کا دور، یعنی دوسری۔تیسری صدی ہجری/آٹھویں۔نویں صدی عیسوی، وہی زمانہ تھا جب مسلمانوں کے فرقے بالخصوص شیعہ مذہب کے تعلیم یافتہ طبقے یونانی علم و فلسفہ میں ہر جگہ گہری دلچسپی کا اظہار کر رہے تھے۔ یاد ہوگا کہ ٹھیک یہی وہ زمانہ تھا جب مسلمانوں کے تمام علمی، طبّی اور فلسفیانہ نظام کے اصول کی بنیاد خلفائے بنی عباس کے زیرِ سرپرستی رکھی گئی، جنھوں نے یونان کی فاضلانہ تصانیف کے تراجم کی ہر طرح حوصلہ افزائی کی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ ہی مدّت بعد بعینہٖ اُن عناصر کو جو اسمٰعیلیوں میں اپنا کام کر چکے تھے سلسلۂ تصوّف و الٰہیاتِ عالیہ سے متعلّق انتہائی متدیّن افراد نے بھی اِس سرے سے اُس سرے تک قبول کر لیا۔ الحاد اور غیر اسلامی رجحانات رکھنے کے الزام میں اسمٰعیلیہ کی اتنی وسیع پیمانے پر جو بدنامی ہوئی اس کا سراغ دو مختلف امور میں مل سکتا ہے: اسمٰعیلی عہدِ بنی فاطمہ میں ثقافت کے اعلیٰ مراحل طے کر چکے تھے؛ دوسرے یہ کہ سیاسی تصادم اور رقابت کی وجہ سے اُن کے عقائد کو اکثر ارادۃً توڑا مروڑا اور مسخ کر کے پیش کیا گیا، جیسا کہ ملحدین کے بارے میں لکھنے والوں کی تصنیفات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

باطن سے مراد کسی اسلامی حکم کے وہ اندرونی معنی ہیں جسے امام منکشف کرے۔ اس بات کی احتیاط ضروری ہے کہ کہیں ظاہر کے معنی 'کھلے ہوئے' اور باطن کے معنی 'چھپے ہوئے' کے نہ لے لیے جائیں۔ یہ دونوں الفاظ اسم عین ہیں، اسم صفت نہیں۔ ظاہر سے مراد 'لفظی ترجمہ' اور 'لفظی مطلب' لینا مناسب ہے اور باطن سے 'رموز و اشارات'، جو [امام کی] مستند تشریحات ہی سے سمجھ میں آ سکتے

ہیں۔ بہت سے باطنی تصوّرات اور نظریات خفیہ باتیں تھیں اور بہت سی معمولی باتوں (جیسے دعوت کے نظام کی تفصیلات، جماعتی تنظیم وغیرہ) کو نہایت خفیہ رکھا جاتا تھا.

۴۔ باطنی نظریہ: اسمٰعیلیہ کے باطنی عقائد کو انتہائی ملحدانہ اور مخالفِ اسلام قرار دینے والی مشہور عام روایت سے متأثّر طالبِ حق جب اسمٰعیلیوں کی نہایت درجہ مخفی کتابوں کا مطالعہ کرتا ہے تو اسے بے حد مایوسی ہوتی ہے، مثلاً حمید الدین کرمانی کی راحة العقل، المؤیّد شیرازی کی اسرار باطنیہ سے متعلّق چند مجالس، ابراہیم الحامدی کی کنز الولد، علی بن محمد بن الولید کی ذخیرة، عماد الدین ادریس کی زھر المعانی وغیرہ۔ ان تصنیفات سے بلاشبہہ یہ ثابت ہوجاتا ہے کہ اعلیٰ ترین باطنی عقائد کے بنیادی اصول وہی ہیں جو اسلام کے اساسی امور سمجھے جاتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیّت، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور قرآن مجید کے وحی الٰہی ہونے پر غیر متزلزل ایمان....

اسمٰعیلیوں کے باطنی عقائد دو شعبوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں: ایک تاویل، جس سے مراد قصص قرآن اور صورِ عبادات (جنھیں تمام تر ''حقائق عالیہ'' کے رموز کے طور پر لیا جاتا ہے) کے گہرے اندرونی معانی کا انکشاف ہے اور یہ فقط اماموں ہی کا حق ہے؛ دوسرے حقائق، جو یونانی علم وفلسفہ، علم النّجوم، علم الاسرار، علم السّحر اور دیگر تصورات واوہام کے باقیات کا معجونِ مرکب ہے؛ ہمیں بعض ایسے اسمٰعیلی مصنّفین کا سراغ ملتا ہے جو مسیحی مذہبی پیشواؤں کی تصنیفات سے واقف تھے۔ بہرحال یہ ملحوظِ خاطر رہے کہ اس اصول میں کبھی تزلزل پیدا نہیں ہوتا تھا کہ ''سادہ مذہبی بیان'' کو ہمیشہ اور بہرصورت تھیوسوفی نظریات پر فوقیت دینا چاہیے۔ صرف فاطمی ''کلاسیکی'' ادب کے قدیم ترین دَور میں کہیں کہیں تخلیقی مساعی اور ارتقا کی علامات کا پتا چلتا ہے۔ پانچویں/گیارھویں صدی سے ان کی جگہ ''معیّن'' حقائق نے لے لی اور یہ تسلیم کرلیا گیا کہ یہ اتنے مکمّل ہیں کہ ان کی مزید تکمیل نہیں ہوسکتی؛ لہٰذا اب ان کی صرف نقل ہی کی جاسکتی ہے۔ عامیانہ رنگ اختیار کرنے کا یہ رجحان روز بروز بڑھتا گیا کہ ''ائمہ'' کے اقوال طوطے کی طرح رٹے جانے لگے، جن کا مطلب اکثر وبیشتر غلط سمجھا جاتا ہے یا مسخ ہوجاتا ہے.

نظام کا خاکہ: ''حقائق'' نے اس پر بڑی شدّت سے زور دیا ہے کہ عالمِ کبیر اور عالمِ صغیر میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ اس میں اسلامی توحید کو حدِّ انتہا تک پہنچا دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ (الغیب) میں کوئی ایسی صفت نہیں مانی گئی ہے جس کا تصوّر حواس کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ احدِ مطلق نے اپنی مشیّتِ قبل از ازل سے منبعث سابق کو صادر کیا، جو عقلِ کُلّ ہے یا وہ اصول جو ساری کائنات میں جاری وساری، ہر شے کا صورت گر اور دنیا کا اوّلین ابتدا کنندہ (مُبدئ) ہے۔ منبعث ثانی، جو منبعث اوّل سے ظاہر ہوتا ہے، باشعور زندگی بخش اصول ہے، جسے نفس الکلّ کہتے ہیں اور یہ اصل افلاطونی تثلیث کا تیسرا ضلع ہے۔ اس کے بعد ہمیں ایک نئی تبدیلی نظر آتی ہے جو بدیہی طور پر اس نظریے کو نظامِ بطلمیوس سے مطابقت دینے کی کوشش کا نتیجہ ہے؛ چنانچہ اس سلسلے میں یہاں چند اَور عقول داخل کی گئی ہیں۔ یہ مختلف کُروں، یا افلاک، یعنی فلکِ ثوابت، فلکِ منطقة البروج، فلکِ خمسہ سیارگان وشمس وقمر، کے ''منطقی'' محرّک اصول ہیں۔ مؤخر الذکر عقل، کہ کرۂ ارض کا انتظام اس کے ذمے ہے، العقل الفعّال ہے۔ یہی حقیقةً خالقِ صور ہے اور اسے مبدئ ثانی کہا جاتا ہے۔ اس کی طرف وہ تمام افعال منتقل کر دیے جاتے ہیں جو نظامِ بطلمیوس میں نفس الکلّ کو تفویض کیے ہوئے ہیں۔ مادّے کے طبقۂ زیریں پر کارفرما صور یا ہیولیٰ (ὑλη)، جو عالمِ مرئی کی تخلیق کرتے ہیں، انھیں کے مکمّل مثنّٰی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ افلاطون کے نظریۂ اعیان ہی کی، جسے غلط طور پر سمجھا گیا ہے، ایک شکل ہے۔ یہاں گویا یہ مذہب اور فلسفے کے درمیان ایک رابطے کا کام دیتا ہے۔ انسانیت کا اگر کوئی مکمّل نمونہ، یعنی انسانِ کامل ہوسکتا ہے تو اس کا وجود یہیں، اسی عالم میں، ہونا چاہیے کیونکہ بصورتِ دیگر انسانیت کے وجود کا امکان پیدا نہیں ہوسکتا۔ اس نمونے پر انسانِ کامل دنیا میں اس برگزیدہ انسان کے سوا اَور کون ہوسکتا ہے جو اللہ کے آخری اور عظیم ترین رسول اور اس کے پیغمبر ہیں، یعنی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلّم۔ انسان چونکہ مخلوقات کا سرتاج ہے اور انسانِ کامل انسانیت کا، لہٰذا رسول کی وہی حیثیت ہے جو عالمِ کائنات میں عقل الکلّ کی۔ اس کے بعد نفس الکُل کا مُمثّل دنیا میں رسول کے سوا وصی (رسول کی وصیّت کو پورا کرنے والے)، یعنی علی مرتضیٰؓ کے، اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ ائمہ، جن کے ہاتھ میں مستقل طور پر دنیا کا انتظام ہے، عقلِ فعّال کے مُمثّل ہیں۔ نفس چونکہ انسان کی ''صورة'' ہے، لہٰذا اس کا تعلق عالمِ اعلیٰ، یعنی روحانی دنیا سے ہے، لیکن وہ عالمِ کون وفساد میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ اگر وہ اپنے قریب ترین جوہر اعلیٰ، یعنی امام، سے تعلّق قائم کرلے تو وہ بلند ہوکر اور اپنے مصدرِ اصلی کی طرف مراجعت کر کے نجاتِ اُخروی حاصل کرسکتا ہے۔ اس قربت کے حاصل کرنے کا ذریعہ العبادة العلمیة ہے، یعنی اس علم کی تحصیل جسے ائمہ نے دنیا میں ظاہر کیا اور ان کے حکم کی تعمیل۔ ''جو شخص امامِ وقت کو تسلیم کیے بغیر مرجائے تو وہ کافر کی موت مرے گا''.

یہ نظام مستعلی روایات میں کالنّقش فی الحجر محفوظ ہے، لیکن نزاریوں نے اس میں کسی قدر ترمیم کردی ہے۔ فاطمیین انتہا پسندانہ تصورات کی تائید نہیں کرتے تھے اور ان کی قدیم تصانیف میں امام کا تقریباً وہی مرتبہ ہے جو خلیفہ کا ہوتا ہے۔ نزاریوں نے روحانی زندگی پر زور دیا، ظاہر کی اہمیّت گھٹا دی اور ''نورِ امامت'' کو اپنا برترین اصول قرار دیا۔ ان کے نزدیک ''نورِ امامت'' یا ''ہدایتِ خداوندی'' ایک ازلی امر ہے، جو عالمِ خلق سے پہلے ہی شروع ہوچکا تھا۔ دنیا کبھی بغیر امام کے نہیں رہی۔ اگر امام نہ ہو تو دنیا فوراً تباہ ہوجائے۔ امام مشیّت اوّلیہ کا مُمثّل ہے جسے امر (logos 'word)، کلمہ یا بزبانِ قرآن کُن کہا گیا ہے۔ یہ جوہر امام کی ذات میں موجود ہے، جو ویسے ایک فانی ہستی ہے۔ پھر یہ جوہر بذریعۂ نصّ باپ سے فقط بیٹے کو منتقل ہوتا ہے۔ اماموں میں کوئی بڑا چھوٹا نہیں ہوتا۔ یہ سب ایک ہیں اور ان کا جوہر ایک ہے۔ امام بروز نہیں ہوتا۔ اسمٰعیلیہ حلول یا تناسخ کے قائل نہیں ہیں۔

دَورِ محمدی شروع ہونے کے بعد سب سے پہلے امام علیؑ تھے اور ان کی اولاد (ذُرِّیَّہ) اُن کی جانشین۔ حسنؑ جنھیں مستعلیین امام اوّل قرار دیتے ہیں، فہرست ائمہ سے خارج کر لیے گئے ہیں کیونکہ وہ محض اپنے بھائی کی جگہ عارضی طور پر کام کر رہے تھے۔ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم بدستور عقلِ کُل ہیں، لیکن نفس کل کا ممثل ''حُجّۃ'' کو قرار دیا گیا (جو عہدِ بنی فاطمہ میں بارہ یا چوبیس داعیانِ مطلق میں سے ایک ہوتا تھا)۔ عموماً حُجّۃ امام کا قریبی رشتے دار ہوتا ہے حتّٰی کہ بعض اوقات وہ ایک عورت یا ایک بچّہ بھی ہوسکتا ہے۔ حجّۃ امام کے علم کا حامل ہوتا ہے، جس کی وہ مؤمنین کو تعلیم دیتا ہے۔

اسمٰعیلیہ کی اصلی تصنیفات یا روایات میں ویسے ''مراتبِ تعلیم و تربیت'' (degrees of initiations) کا کوئی پتا نہیں چلتا، جیسے ''فری میسنوں'' کے ہاں ملتے ہیں، جن میں ہر مرتبے کے رکن کا اپنا ایک مخصوص ''راز'' ہوتا ہے۔ نظام باطنیہ کے انکشاف کا انحصار ہر فرد کی تعلیمی سطح اور اس کے فہم و ذکا پر موقوف تھا۔ اعلیٰ عہدہ داروں کے مراتب (''حدود الدین'') کا تعیّن سلسلے میں داخلے کے مطابق غالباً قدیم ترین زمانے میں تھا جب کہ تعلیم فقط پیشوایانِ دین کے طبقے کے اندر محدود تھی۔ آگے چل کر ''حدود'' میں تغیّر و تبدّل کر دیا گیا تھا، یا یوں کہیے کہ اُن کی جگہ ایک اَور نظام قائم کر دیا گیا تھا۔ بنیادی مراتبِ حسبِ ذیل تھے: مستجیب (نو داخل)، مأذُون (تعلیم دینے کا مُجاز)، داعی (مبلّغ) اور حُجّۃ (''ایک خاص حلقے (جزیرہ) کا مامور'')۔ سات کے عدد کا شمار پُراسرار اعداد میں ہوتا تھا: اماموں کے ادوار سات تھے؛ سات سات ہزار سال کے بعد انبیاے عظامؑ کی دُنیا میں بعثت (آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ، عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلّم)، جن میں سے ہر ایک کے ساتھ اُن کا ایک وصی تھا؛ امام ''منتظر'' (''قائم'') ان میں ساتویں امام ہیں وغیرہ وغیرہ۔

فِقہ کے نظام میں، جس کی قاضی نعمان [رک بآں] نے بنیاد رکھی اور جو مستعلیین کے ہاں محفوظ ہے، کبھی ترمیم و اصلاح نہیں ہوئی۔ مستعلیوں کی تقویم عام مسلمانوں سے مختلف ہے اور ایک یا دو دن اس سے آگے رہتی ہے اس لیے کہ قمری مہینوں کے آغاز کا حساب علمِ ہیئت کے اصول پر کیا گیا ہے اور یہ چاند دیکھنے پر موقوف نہیں ہے۔

مآخذ: اسمٰعیلیہ کے موضوع پر مشرقی اور مغربی مصنّفین کی لکھی ہوئی ان گنت کتابیں موجود ہیں، مگر چند مستثنیات سے قطع نظر یہ انبار بالکل بیکار ہے۔ یہ کتابیں مستند اسمٰعیلی تصانیف کے مطالعے پر نہیں، بلکہ اسمٰعیلی تحریک کے مخالفوں کے پروپیگنڈے یا ان کے طبع زاد ''انکشافات'' اور بے خبر ''محقّقین'' کے نظریات پر مبنی ہیں۔ فی الوقت اس سلسلے میں مفید ترین کام کی صورت اصل اسمٰعیلی تصانیف کے ترجمے اور اُن کی تربیت و طباعت کا اہتمام ہے؛ چنانچہ اس جانب ایک اہم قدم اس وقت اٹھایا گیا جب ۱۹۳۱ء میں اسمٰعیلی سوسائٹی، بمبئی قائم ہوئی۔ جہاں قبل ازیں محض درجن بھر مستند متون طبع کیے گئے تھے وہاں ۱۹۳۱ء سے لے کر اب تک ایک سو کے قریب متن چھپ چکے ہیں، جن میں سے بیس کتابیں خود مذکورۂ بالا سوسائٹی چھپوا چکی ہے۔ ان سارے متون اور تراجم کی مکمّل فہرست پیش کرنا طوالت سے خالی نہیں، لہٰذا یہاں صرف اہم ترین اصناف و عنوانات کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اسمٰعیلی سوسائٹی نے نزاریوں کی فارسی تصانیف پر خصوصی توجّہ دی۔ جامعۂ قاہرہ کے محمد کامل حسین نے فاطمی عہد کے متون کا ایک سلسلہ چھپوایا ہے، جن کی کل تعداد گیارہ ہے۔ ان میں حمید الدین الکرمانی کی عظیم تصنیف راحۃ العقل بھی شامل ہے۔ پروفیسر H. Corbin نے ناصر خسرو اور بعض دیگر مصنّفین کے فارسی متون کے ترجمے و ترتیب کا اہتمام کیا۔ پروفیسر R. Strothmann نے فاطمی عہد کے بعد یمنی دبستان سے متعلّق متون کا ایک مفید سلسلہ طبع کیا۔ پروفیسر آصف علی اصغر فیضی نے [قاضی نعمان بن محمد کی] دعائم الاسلام (دو جلدوں میں) اور فقہ اسمٰعیلی کی بعض کتابیں طبع کیں [اور ڈاکٹر محمد وحید مرزا نے اسی مصنّف کی کتاب الاقتصار]۔ قاہرہ، دمشق، بغداد اور تہران کے عرب فضلا نے اچھی خاصی تعداد عمدہ طبعات کی شائع کی اور بیروت میں گھٹیا طباعتوں کا ایک انبار شائع ہوا۔ پورے اسمٰعیلی ادب کی بابت مجمل معلومات کے لیے دیکھیے W. Ivanow: *A Guide to Ismaili Literature*، لنڈن ۱۹۳۳ء۔ اس کا جدید ایڈیشن جس میں بہت اضافہ کیا گیا ہے، بڑی تیزی سے تیار ہو رہا ہے۔

اسمٰعیلی فرقے کی بابت اصل مآخذ پر مبنی معلومات کا ایک جامع خلاصہ پیش کرنے کی کوشش فقط ایوانوف (W. Ivanow) نے اپنی کتاب *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (بمبئی ۱۹۵۲ء) میں کی ہے۔ اسی کا ایک وسیع پیمانے پر اضافہ کیا ہوا نسخہ، جو اسی مصنّف نے تیار کیا ہے، زیرِ طبع ہے۔ اس کا نام *Introduction to the Study of Ismailism* ہے۔ [نیز دیکھیے (۱) الفہرست، ۱:۱۸۶ ببعد؛ (۲) الشہرستانی، طبع Cureton، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۳) ابن حزم: الفصل، ۲:۱۱۶؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، طبع تورن برگ (Tornberg)، ۱۰:۲۱۳ ببعد؛ (۵) ابن خلدون: مقدمة، طبع کاترمیر (Quatremére)، ۱:۳۶۲ ببعد؛ (۶) وہی مصنّف: العبر، ۵: ۲۶؛ (۷) خواند امیر: حبیب السیر، ۲/۴:۷۹ ببعد؛ (۸) منجّم باشی، ۲:۴۶۸ ببعد؛ (۹) براؤن (Edward G. Browne): *A Literary History of Persia*، ۱:۳۹۱ ببعد و ۲:۲۰۴ ببعد و اشاریہ؛ (۱۰) وہ مآخذ جو مقالۂ اسمٰعیلیہ در آ، لائڈن، طبع اوّل، میں ہیں]۔

(W. IVANOW [بعد نظر ثانی از مصنّف و ادارہ])

اِسُنا: (Esne) (مصری: تِ-سنِت (Te-snet)؛ قبطی: سُنِہ (Sne)؛* عربی: اسنا؛ یونانی: لاتوپولس (Latopolis)، لاتوس (Latos) مچھلی کی نسبت سے، جس کی وہاں پرستش ہوتی تھی)، صعیدِ مصر کا ایک قصبہ، جو دریاے نیل کے بائیں کنارے پر الاقصر (Luxor) اور ادفُو (Edfu) کے درمیان دونوں سے مساوی فاصلے پر [اور قدیم شہر تیبہ (Thebes) کے شکستہ آثار سے اکتالیس کیلومیٹر دور] واقع ہے۔ کچھ عرصے کے لیے یہ ایک مدیریہ کا صدر مقام رہا تھا اور اب قنا (Kēnē) کی مدیریہ کا مرکز ہے۔ اس کی آبادی [۱۹۲۷ء، میں ۱۰۲۲۰۰ تھی، (آ، عربی؛ از روے قاموس الاعلام: پوری مدیریہ کی آبادی ۲۳۷۹۶۱ ہے]۔ یہ قصبہ خنوم (Chnum) دیوتا کے مندر کی وجہ سے مشہور ہے، جو بطلیموسی زمانے سے چلا آتا ہے اور جس میں کئی بوزنطی شہنشاہوں کو فراعنۂ مصر کے لباس

میں دکھایا گیا ہے۔[یہ مندر پہلے کوڑے کرکٹ کے ڈھیر میں دبا ہوا تھا اور محمد علی پاشا کے حکم سے اسے پاک وصاف کیا گیا۔] اسلامی عہد میں اسنا ایک بارونق مفصلاتی قصبہ تھا۔ اِدْفُوِی کے بیان منقولۂ المقریزی کی رُو سے یہاں دس ہزار مکانات تھے اور ہر سال چالیس ہزار اِرْدَب [ایک اِرْدب = تقریباً ڈھائی پاؤنڈ] کھجوریں اور چالیس ہزار اردب کشمش پیدا ہوتی تھی۔[اِسنا آج کل صعیدِ مصر کا اہم ترین اور سب سے خوش نما شہر ہے، بازار قاعدے کے اور مکان خوب صورت ہیں۔ ملّائہ نام کی مشہور شالیں اور نیلے روغنی برتن وغیرہ بنتے ہیں۔ سودان اور نوبہ سے ہاتھی دانت، اونٹ کا اُون وغیرہ لانے والے قافلے یہیں سے گزرتے ہیں اور تجارت ترقی پر ہے].

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۶۵ ببعد؛ (۲) المقریزی: خِطط، ۱: ۲۳۷؛ (۳) Amélineau: *Géographie de l'Egypte*، ص ۱۷۲؛ (۴) A. Boinet: *Dictionnaire géographique de l'Egypte*، قاہرہ ۱۸۹۹ء، ص ۱۸۳؛ (۵) سب سے زیادہ مفصّل بیان، جس میں اقتصادی حالات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے، یہ ہے: علی مبارک: الخطط الجدیدۃ، ۸: ۵۹؛ (۶) Baedeker: *Egypte*، طبع ششم [نیز دیکھیے (۷) قاموس الاعلام، بزیرِ مادّہ].

(H. RITTER رِٹّر)

---

* **اِسناد:** (عربی، یعنی محدّثین کا سلسلۂ روایت؛ دیکھیے مادّہ ہاے [اسماء الرجال، اصول حدیث،] حدیث؛ یہودی روایت سے اس کے تعلق کی بابت قب ہوروویٹز (J. Horovitz): *Alter und Ursprung des Isnad*، در *Der Islam*، ۸ (۱۹۱۷ء): ۳۹-۴۷).

⊗ **اُسُوان:** (اَسْوان Assouan, Aswan)، مصر کے اسی نام کے صوبے کا پایۂ تخت، جو [عرض البلد ۲۳° ۵ʹ ۲۴° شمالی اور طول البلد ۳۲° ۵۰ʹ مشرقی پر] بالائی قاہرہ سے (ریل کے ذریعے) ۵۵۲ میل کی دوری پر واقع ہے۔ یہ جدید نام قدیم قبطی لفظ سوان (= بازار، منڈی) سے ماخوذ ہے، اس لیے کہ اس جگہ کو قدیم زمانے میں سودان اور حبش کے درمیان تجارت کا ایک اہم مرکز ہونے کی وجہ سے بڑی اہمیّت حاصل تھی؛ یونانیوں نے اسے Syene کرلیا اور عربی میں یہ لفظ اسوان بن گیا، جو آج تک مستعمل ہے [بقول یاقوت بعض عربی کتابوں میں بھی یہ نام بغیر الف کے سوان لکھا گیا ہے، دیکھیے مُعْجَمُ البُلْدان، بذیلِ مادّہ]۔ موجودہ نوآباد شہر دریاے نیل کے مشرقی ساحل پر آباد ہے، جہاں ایک وسیع پُشتہ تعمیر کردیا گیا ہے۔ یہ شہر جنوب کا وہ آخری مقام ہے جہاں دریاے نیل میں عام طور پر جہاز رانی ہوتی ہے۔ اسوان سے ریل کی لائنیں جنوب میں چند میل اَور آگے جاتی ہیں، جہاں ایک قصبہ الشِلّال مصری ریلوے کا آخری سٹیشن ہے۔ صحرا کے خانہ بدوش اور وادی نیل کے فلّاحین اسوان پہنچ کر اپنا مالِ تجارت فروخت کرتے ہیں۔ اسوان کے معتدل موسم نے (جہاں بارش برائے نام ہوتی ہے) اس مقام کو موسمِ سرما کی ایک اہم تفریح گاہ اور صحّت بخش مقام بنا دیا ہے۔ کچھ سیاح یہاں اسوان کا عظیم السّدّ بند دیکھنے آتے ہیں، جو یہاں سے تقریباً چار میل جنوب میں واقع ہے اور کچھ ان قدیم مصری معبدوں کی زیارت کرنے آتے ہیں جو قریب ہی واقع ہیں۔ یہاں سے کچھ اَور جنوب میں سرخ عمارتی پتھروں کی کانیں ہیں، جہاں سے قدیم مصری معمار اپنی عمارتوں اور مجسّمہ ساز اپنے مجسّموں کے لیے پتھر حاصل کرتے تھے۔ آج بھی اسوان بند کی تعمیر میں یہ چٹانیں استعمال کی جارہی ہیں۔ قدیم معبدوں کے علاوہ دو چھوٹے لیکن نہایت خوب صورت معبد، جو مصر کے اٹھارھویں شاہی خاندان نے تیار کیے تھے، ۱۸۲۰ء تک موجود تھے۔ دریاے نیل کے مغربی کنارے کی ڈھلواں چٹانوں کے سلسلے پر فراعنہ کے چھٹے اور بارھویں شاہی خاندان کے بادشاہوں کے مقبرے ہیں، جو ۱۸۸۵-۱۸۸۶ء میں لارڈ گرنفل (Grenfell) نے برآمد کیے تھے۔ بعض قدیم مصری تحریریں جو دریافت ہوئی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح کے یہودیوں کی کچھ نوآبادیات یہاں موجود تھیں اور ان کی ایک عبادت گاہ کا بھی پتا چلتا ہے، جس کی تعمیر ایرانیوں کے حملۂ مصر (۵۲۳ قبل مسیح) سے پہلے ہوچکی تھی۔ رومنوں کے عہد میں یہ شہر صحرائی قبائل کے حملوں کے خلاف ایک بیرونی چوکی کا کام دیتا تھا، جہاں وہ اپنی چھاؤنی سے شہر کی مدافعت کرتے تھے۔ عیسائیت کے ابتدائی زمانے میں اسوان قبطی عیسائیوں کا مرکز بن گیا تھا اور اس علاقے میں قبطی خانقاہوں کے کھنڈروں کے آثار پائے جاتے ہیں۔ اب بھی اس شہر میں قبطیوں کی خاصی تعداد موجود ہے۔ سولھویں صدی میں جب مصر ترکوں کے قبضۂ اقتدار میں آیا تو (سلطان) سلیم اوّل نے فوج کا ایک مضبوط محافظ دستہ اسوان میں متعین کردیا [جو بوسنوی اور البانوی سپاہیوں پر مشتمل تھا]۔ اس شہر کے کچھ موجودہ لوگ انھیں فوجیوں کی نسل سے ہیں۔ اسوان مہدیِ سودان کی تحریک کا مرکز تھا اور انیسویں صدی کے نویں اور دسویں عشرے میں اس تحریک کی بدولت اسوان کی شہرت دور دور تک پھیلی۔ کچھ دنوں کے بعد یہ مصری اور برطانوی افواج کے زیرنگیں آیا اور مصر سے انگریزوں کے خروج تک یہ شہر حکومتِ برطانیہ کے ماتحت رہا.

اسوان بند: مصر کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ زراعت ہے اور زراعت کے لیے وافر پانی کا ذخیرہ ضروری ہے۔ وادیِ نیل میں زراعت بہت وسیع پیمانے پر ہوسکتی ہے، لیکن اس میں سب سے بڑی رکاوٹ پانی کی کم یابی ہے۔ مصر میں صدیوں سے معمول رہا ہے کہ نیل کی طغیانی کے زمانے میں سیلاب کا پانی نہروں اور نالیوں میں جمع کرلیتے تھے اور کاشت کار سال میں ایک بار اپنے کھیت اس پانی سے سیراب کرلیتے تھے، لیکن انیسویں صدی میں آبادی کی کثرت کے باعث دریاے نیل سے مزید پانی حاصل کرنا ضروری ہوگیا۔ محمد علی خدیو، والیِ مصر (۱۸۰۵-۱۸۴۹ء)، کے عہد میں دریاے نیل پر کچھ بند تعمیر کیے گئے اور زراعتی نہروں کی وجہ سے مصر کی قابلِ کاشت زمین کو سال بھر سیراب ہونے کا موقع ملا۔ بعد میں حکومتِ برطانیہ کی نگرانی میں اس طریقۂ کار کی مزید توسیع ہوئی.

ان تعمیر شدہ بندوں اور نہروں کی مدد سے زراعت میں کچھ سہولتیں ضرور میسر

ہوئیں، لیکن مصر کے کاشت کاروں کے لیے وسیع پیمانے پر آب پاشی کا مسئلہ پھر بھی بدستور اپنی جگہ قائم رہا۔ اس مشکل کا حل انیسویں صدی کے آخر میں تلاش کیا گیا اور ۱۸۹۸ء میں اسوان کے مقام پر جو سودان کی سرحد سے کوئی ۲۰۰ میل شمال میں واقع ہے، ایک ایسے بند کی تعمیر شروع ہوئی جو دریاے نیل کے پانی کو قابو میں رکھے اور ضرورت کے وقت موسمِ گرما میں وہ ذخیرہ استعمال کیا جا سکے۔ بند کی تعمیر کا نقشہ سر ولیم ولکاکس (Sir William Willcocks) نے مرتب کیا تھا اور جان ایرڈ کمپنی (John Aird & Co) نے اس کی تعمیر کی ذمّے داری قبول کی۔ اس کی وسعت کوئی سوا میل اور بلندی $\frac{1}{4}$۱۷۶ فٹ ہے۔ مصر کے لوگ اس بند کی تعمیر کے بعد سے دو بار اس کی بلندی میں اضافہ کر چکے ہیں۔ اس کی تعمیر سے وادی نیل میں ایک وسیع ذخیرۂ آب مہیا ہو گیا ہے، جس میں ۵۳۰۰ ملین ٹن (تقریباً دس لاکھ ملین گیلن) پانی کا ذخیرہ جمع ہو سکتا ہے۔ اس بند نے عہدِ وسطیٰ کے قدیم طریقۂ آب پاشی میں، جو مصر میں مروّج تھا، ایک بڑا انقلاب پیدا کر دیا اور اس سے مصر کی وسیع ریگستانی زمین، جس کا رقبہ چودہ لاکھ آٹھ ہزار ایکڑ ہے، آسانی سے سیراب ہو سکے گی اور بہت سی بنجر زمین قابلِ کاشت زمین میں تبدیل ہو سکے گی۔ بند کی تعمیر ۱۰ دسمبر ۱۹۰۲ء کو مکمل ہوئی، اس پر ایک کروڑ انیس لاکھ ڈالر خرچ آیا۔ ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۲ء کے درمیان انجینیروں نے بند کی دیوار کی بلندی اور موٹائی میں مزید اضافہ کیا؛ اس طرح پانی کے ذخیرے کی مقدار میں مزید $\frac{1}{4}$۱ ارب مکعب میٹر کا اضافہ ہوا۔ ۱۹۳۳ء میں اس کی بلندی ۳۰ فٹ اور بڑھا دی گئی۔ دریاے نیل اس طرح بند سے اوپر ۲۰۰ میل لمبی ایک جھیل بن گیا، جس سے خشک سالی کے زمانے میں انجینیر ۱۵۰۰ ٹن پانی فی سیکنڈ کے حساب سے چھوڑ کر خشک زمینوں کو سیراب کر سکتے ہیں۔ بند کی اصلاح و اضافہ پر مزید ساڑھے سات لاکھ ڈالر خرچ ہوے۔ اندازہ کیا گیا تھا کہ ایک ارب مکعب میٹر پانی سے سوا دو لاکھ ایکڑ زمین کی کاشت کو موسمِ گرما میں پانی مل سکے گا اور حکومت کے خزانے کو پچیس لاکھ ڈالر کی مالیت کا فائدہ حاصل ہوگا۔

سدِّ عالی: لیکن کچھ ہی دنوں کے بعد اندازہ ہوا کہ مصر کی بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے یہ ذخیرۂ آب بھی کافی نہیں۔ ملکِ حبش میں، جہاں سے وادیِ مصر کو پانی پہنچتا ہے، بارش کی مقدار مقرّر نہیں؛ کبھی بارش خوب ہوتی ہے کبھی کم۔ علاوہ ازیں سودان کی حکومت اسی زمانے میں خود ایک ذخیرۂ آب آٹھ لاکھ ایکڑ مزید زمین کی سیرابی کے لیے تعمیر کرنا چاہتی تھی۔ اگر یہ خیال عملی جامہ پہن لیتا تو دریاے نیل کے پانی کا خاصا حصّہ ہر سال سودان میں رہ جاتا اور اسوان بند تک کبھی نہ پہنچ سکتا۔ مصری حکومت برابر اس مسئلے کے حل کی تلاش میں لگی رہی، آخر کار مصر میں مقیم ایک یونانی انجینیر کوزاکے ۱۹۴۷ء میں پہلی مرتبہ اسوان بند کے جنوب میں سات کیلومیٹر کے فاصلے پر ایک ایسے بلند اور عظیم الشّان بند بنانے کا خیال پیدا ہوا جو مصنوعی جھیلوں میں دنیا کی سب سے بڑی جھیل ثابت ہوگی۔ اس بند کی تعمیر کا خاکہ مختلف ملکوں کے ماہرین کو دکھایا گیا۔ مغرب اور مشرق ہر جگہ اس منصوبے کی افادیت اور اس کی تعمیر کے بعد مصر کی آئندہ اہمیّت کا اندازہ لوگوں کو اچھی طرح ہوا۔ پہلے جمال عبدالناصر، صدرِ مصر، نے ماہرین کی راے طلب کی اور برطانوی، فرانسیسی اور جرمن ماہرین نے مناسب مشورے دیے۔ ۱۹۵۴ء میں جب مغربی ممالک اس منصوبے میں دلچسپی لینے لگے تو عبدالناصر نے مالی امداد کا مسئلہ ان کے سامنے پیش کیا۔ یورپ کی مذکورۂ بالا تینوں حکومتیں اس منصوبے میں دلچسپی رکھتی تھیں اور مالی امداد کے لیے بھی تیار تھیں، لیکن اس میں بعض خطرات بھی تھے اور سیاسی الجھاؤ بھی۔ آخر ان حکومتوں نے حکومتِ امریکہ کو بھی شریک کرنے کی خواہش کی اور اب برطانیہ اور امریکہ میں اس معاملے پر خط و کتابت اور گفتگو شروع ہوئی۔ دسمبر ۱۹۵۵ء میں برطانیہ، امریکہ اور عالمی بنک نے مصر کے اس منصوبے کی مالی امداد منظور کی، جس میں دس بارہ سال بند کی تعمیر میں لگتے اور تقریباً ایک ارب تیس کروڑ ڈالر خرچ ہوتے؛ لیکن حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ ۱۹ جولائی ۱۹۵۶ء کو حکومتِ امریکہ نے حکومتِ مصر کو مطلع کیا کہ ''ہائی ڈیم'' کی مالی مدد بعض وجوہ سے موجودہ حالات میں ممکن نہیں؛ دوسرے ہی دن انگلستان نے امریکہ کی پیروی کی اور پھر ۲۳ جولائی کو عالمی بنک نے بھی اس منصوبے کی امداد سے ہاتھ روک لیا۔ امریکہ کے پانچ کروڑ ساٹھ لاکھ ڈالر کے ساتھ انگلستان سے ملنے والی ایک کروڑ چالیس لاکھ ڈالر اور عالمی بنک کی بیس کروڑ ڈالر کی رقمیں بھی شامل تھیں؛ گویا اس بند کی تعمیر کے لیے مجموعی طور پر سینتیس کروڑ ڈالر ملنے والے تھے، لیکن امریکہ کی دست کشی کی وجہ سے مصر دفعتہً ان ساری رقموں سے محروم ہو گیا۔ جمال عبدالناصر نے پھر بھی ہمّت نہ ہاری اور ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو انھوں نے نہر سویز کو قومی ملکیت بنا دینے کا اعلان کیا اور اس پر قبضہ کر کے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ اس کی آمدنی سے یہ نیا بند تعمیر کیا جائے گا۔ دو سال تک وہ مصر کے وسائل اور دوست ملکوں کی امداد کا جائزہ لیتے رہے۔ اکتوبر ۱۹۵۸ء میں فیلڈ مارشل عبدالحکیم عامر گفت و شنید کے لیے ماسکو گئے۔ ۱۲۳ اکتوبر کو قرض کی شرائط کی تفصیلات شائع ہوئیں اور ۱۲۸ اکتوبر کو روسی ماہرین کی ایک جماعت اس منصوبے کا تفصیلی جائزہ لینے کے لیے مصر پہنچی۔ ۲۷ دسمبر ۱۹۵۸ء کو مصر اور روس کے درمیان ایک رسمی معاہدہ ہوا اور اس پر دونوں حکومتوں کے نمائندوں کے دستخط ہوے۔ اس معاہدے کے تحت حکومتِ روس چالیس کروڑ روبل (تین کروڑ بہتر لاکھ پچاس ہزار پونڈ) کی رقم بطورِ قرض لسدّ العالی کی تعمیر کے لیے حکومتِ مصر کو فراہم کرے گی۔ روس سے دوسرے قرضے کی رقم شامل کر لی جائے تو یہ رقم ایک ارب تیس کروڑ روبل (گیارہ کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ) ہوتی ہے۔ یہ رقم بارہ مساوی قسطوں میں مصری پونڈ کی شکل میں حکومتِ مصر ادا کرے گی۔ اس کی پہلی قسط ۱۹۶۴ء میں ادا کی جائے گی۔ قرض کی رقم سے حکومتِ مصر تعمیر کے سلسلے کی ساری ضروریات خریدے گی۔ ضروری اشیا مصر ہی میں خریدی جائیں گی۔ بند کی تعمیر کی پہلی منزل میں کام آنے والے ضروری سامان اور بھاری مشینیں اور انجینیر اور ماہرینِ فن خود حکومتِ روس فراہم کرے گی۔ اس معاہدے کے مطابق ۱۹۵۹ء ہی میں دریاے نیل میں گرما کی طغیانی

کے فوراً بعد کام شروع ہونا طے ہوا تھا، لیکن بعض ناگزیر مجبوریوں کے سبب ۹ جنوری ۱۹۶۰ء سے پہلے کسی طرح کام کی ابتدا نہ ہوسکی۔ (روسی-مصری معاہدۂ اسوان کی دفعات اور تفصیلات کے لیے دیکھیے *MEA*، فروری ۱۹۵۳ء، ص ۸۷)۔

سدِّ عالی کی تعمیر کے بعد حسبِ ذیل فوائد حاصل ہونے کی توقع ہے۔ دس لاکھ فدّان (فدّان = ۰۳۸ء۱ ایکڑ یا ۴۲۰۱ مربّع میٹر) مزید کھیتوں کی آب پاشی ہوگی اور سات لاکھ فدّان بنجر زمین کو قابلِ کاشت زمین میں اس طرح تبدیل کر دیا جائے گا کہ سال بھر اس میں زراعت ممکن ہو۔ اس طرح قابلِ زراعت زمینوں میں تقریباً پچیس فیصد کا اور مصر کی قومی آمدنی میں چھے کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ کا اضافہ ہوجائے گا۔ ساتھ ہی ساتھ مصر میں سال بھر ہر قسم کی کاشت کاری کے لیے آب پاشی کی بہم رسانی ہوگی اور سات لاکھ فدّان زمین میں چاول کی کاشت ممکن ہوسکے گی، جس سے پانچ کروڑ ساٹھ لاکھ پونڈ سالانہ حکومتِ مصر کو حاصل ہوگا۔ اس کے علاوہ بند کی تعمیر سے سیلاب کی روک تھام اور جہاز رانی کی ترقی ممکن ہوسکے گی، جس سے حکومت کو علی الترتیب ایک کروڑ اور پچاس لاکھ مصری پونڈ سالانہ کا فائدہ ہوسکے گا۔ جو بجلی اس بند سے حاصل ہوگی اس سے دس کروڑ مصری پونڈ نفع ہوگا۔ اس طرح ہر سال حکومت کے خزانے میں تینتیس کروڑ چالیس لاکھ مصری پونڈ جمع ہوتا رہے گا۔ یہ فوائد تو مصر کو حاصل ہوں گے۔ جمہوریۂ سودان کو جو فائدے حاصل ہوں گے وہ ان کے علاوہ ہیں [اندازہ ہے کہ سودان کا زیرِ کاشت رقبہ کوئی دوسو گنا ہوجائے گا]۔ بند کی تعمیر کا کام سرکاری طور پر ۹ جنوری ۱۹۶۰ء کو شروع ہوا، اگرچہ اس سلسلے کے ابتدائی اور بنیادی کام کچھ پہلے ہی شروع ہوچکے تھے، جیسے کہ اسوان شہر کو زیرِ تعمیر بند سے ملانے والی سڑکوں کی تعمیر، عرب اور روسی انجینیروں کے لیے سکونتی مکانوں اور بارکوں کی تعمیر، بجلی کی فراہمی کی تدبیر اور ان کے علاوہ کچھ اَور دوسرے کام۔ ۱۹۵۵ء کے ایک تخمینے کے مطابق بند کی تعمیر کی پہلی منزل ۱۹۶۴ء میں تمام ہونی تھی (الاھرام، ۲۰ جنوری ۱۹۶۲ء)، لیکن غیر ملکی ماہرین کا پہلے ہی اندازہ تھا کہ یہ مہم کچھ تاخیر کے بعد ہی سر ہوسکے گی۔ توقع ہے کہ پہلی منزل کی تکمیل کے بعد پانی کے خزانے میں جنوری ۱۹۶۵ء میں چار ارب، ۱۹۶۶ء میں چھے ارب اور ۱۹۶۷ء میں آٹھ ارب مکعب میٹر فاضل پانی جمع ہوسکے گا۔

اس بند کو، جسے مصری ''ہرمِ جدید'' کہتے ہیں، تینتیس ہزار مزدور اور انجینیر مل کر بنا رہے ہیں۔ یہ تین میل لمبا اور ساڑھے تین سو فٹ بلند ہوگا اور اندازہ ہے کہ اس کی تکمیل میں نو سال لگیں گے۔ مصریوں کا خیال ہے کہ اس کی تعمیر میں ہرمِ عظیم سے سترہ گنا زائد سامان لگے گا؛ دوسرے لفظوں میں سدِّ عالی کی تعمیر میں جس قدر سامان درکار ہوگا اس سے سترہ اہرامِ مصری تعمیر ہوسکتے تھے۔ سدِّ عالی کی تعمیر کے اخراجات کا موجودہ اندازہ اکیس کروڑ تیس لاکھ مصری پونڈ کیا گیا ہے۔ اس میں جو رقمیں آب پاشی کے منصوبوں، سڑکوں اور مکانات کی تعمیر اور دوسرے ضروری امور پر خرچ ہوں گی جمع کر لی جائیں تو زیرِ تعمیر بند پر مجموعی خرچ کی رقم اکتالیس کروڑ پچاس لاکھ مصری پونڈ ہوگی۔

غرض مصر کا یہ سدِّ عالی دنیا کے اہم ترین منصوبوں میں سے ایک ہے۔ اس کی تعمیر اگر جلد مکمل ہوگئی تو جمال عبدالناصر کو زندگی جاوید بخشنے کے لیے ان کا یہی ایک کارنامہ کافی ہوگا۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: مُعْجَم البُلدان، بیروت ۱۹۵۵ء، ۱: ۱۹۱ [طبع وُسٹنفِلڈ، ۱: ۲۶۹-۲۷۰]؛ (۲) السدّ العالی، نشریۂ وزارۃ الجمھوریۃ العربیۃ المتحدۃ، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ (۳) *The High Dam*، نشریۂ محکمۂ اطلاعات، قاہرہ ۱۹۶۴ء؛ (۴) Joechim Joesten: *Nasser, The Rise to Power*، لنڈن ۱۹۶۰ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۵) Keith Wheelock: *Nassar's New Egypt*، نیویارک ۱۹۶۰ء، ص ۱۷۳-۲۰۵؛ (۶) Charless Issawi: *Egypt in Revolution*، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۱۲۷-۱۳۰؛ (۷) *The Encyclopedia Americana*، نیویارک ۱۹۵۴ء، ص ۴۸۴؛ (۸) *Aswan and after*، در *MEA* (۱۹۶۰ء)، ۲: ۶۳-۶۶؛ (۹) سامی بک: قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ؛ (۱۰) *Statesman's year Book*، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء، بذیلِ مادّہ UAR؛ (۱۱) *Arab Affairs*، مطبوعۂ مڈل ایسٹ ریسرچ سنٹر، شمارہ ۴؛ (۱۲) (آ)، (لائڈن، طبع اوّل)۔

(مختارالدین احمد)

الأَسْوَدُ بن کَعْب العَنْسی: بنو مَذْحِج سے تھا اور یمن میں پہلی ''رِدَّۃ'' کا راہ نما۔ اس کا اصلی نام عَیْہَلَہ یا عَیْہَلَہ بتایا جاتا ہے؛ اس کے علاوہ وہ ذوالخمار، یعنی نقاب پوش (یا ذوالحمار، یعنی گدھے والا) کے نام سے بھی معروف تھا۔ ۶۲۸ء میں خسرو دوم پرویز (عربی: اَبَرْوِیز) کے قتل کے بعد (اور غالباً فتح مکہ، یعنی ۶۳۰ء سے پہلے نہیں) یمن کے ایرانیوں نے باذام [یا باذان] کی قیادت میں آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلم] سے اتحاد قائم کر لیا، کیونکہ انھیں احساس ہوگیا تھا کہ اب وہ ایران سے مزید مدد حاصل نہیں کر سکتے۔ عربی مآخذ کا بیان ہے کہ ان ایرانیوں نے اسلام بھی قبول کر لیا تھا، لیکن بعض علماے یورپ ان کے قبولِ اسلام کی تاریخ رِدَّۃ (یا ''ترکِ دین'') کے بعد مقرر کرتے ہیں۔ ان کے قبولِ اسلام کی تاریخ خواہ کچھ بھی ہو مسلمانوں کے ساتھ اتحاد قائم کر لینے کے معنی یہ تھے کہ الیمن کا وہ حصّہ جس پر ایرانی قابض تھے اسلام کے سیاسی نظام میں منسلک ہوگیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ باذام کی وفات کے بعد نبی [اکرم صلی اللہ علیہ وسلم] نے اس علاقے میں مدینے سے کچھ عُمّال بھیجنے کے علاوہ یہاں کے مختلف حِصّوں کے بعض مقامی راہ نماؤں کو اپنا کارپرداز مقرر کیا۔ صَنْعاء کا نواحی علاقہ باذام کے بیٹے شَہْر کے زیرِ تصرّف رہا۔ اواخر ۱۰ھ/مارچ ۶۳۲ء میں قبیلۂ مَذْحِج کے لوگوں نے الأسود العنسی کی قیادت میں علمِ بغاوت بلند کر کے رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے دو عُمّال (خالد بن سعید اور عمرو بن حزم) کو نجران اور اس کے نواحی علاقے سے باہر نکال دیا، شَہْر کو شکست دے کر قتل کر دیا اور صنعاء پر قبضہ جما کر الیمن کے بیشتر حصّے پر الأسود کا اقتدار قائم کرا دیا۔ اس بغاوت میں قَیس بن المَکْشُوح المُرادی نے قبیلۂ مراد کی

قیادت حاصل کرنے کے لیے اپنے حریف فَرْوَہ بن مُسَیْک کے مقابلے میں الأسود کا ساتھ دیا۔ فَرْوہ رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلم] کی طرف سے قبیلۂ مذکور کا مسلّمہ سردار تھا۔ گویا الأسود کی تحریک ایرانیوں کے اقتدار کے خلاف ہونے کے بجائے اس نظام کے خلاف تھی جو رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلم] نے یمن میں قائم کیا تھا، کیونکہ بغاوت کے بعد بھی متعدّد ایرانی صنعاء میں اہم رتبوں پر فائز رہے۔ اس رِدّۃ کا مذہبی پہلو اتنا نمایاں نہیں جتنا کہ اَور مقامات پر ہوا، تاہم الأسود نے دعوٰی کر کے کہ وہ کاہن (غیب گو) ہے اور وہ جو کچھ کہتا ہے اللہ یا الرحمٰن کی طرف سے کہتا ہے، نیز ہاتھ کی صفائی (شعبدہ بازی) کی بنا پر اپنا اثر و رسوخ بڑھا لیا۔ اس کا عقیدۂ توحید الوہیّتِ اسلام کے بجائے غالباً عیسائیت یا الیمن کی یہودیت سے ماخوذ ہے۔ الأسود کی حکومت صرف ایک دو ماہ قائم رہی۔

اس لیے کہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی موت وصالِ نبوی[ص] ... سے پہلے واقع ہوگئی تھی، اسے اس کے رفقا ہی میں سے بعض افراد، یعنی قیس بن المکشُوح اور ایرانی النسل الفَیْرُوز (یا فَیْرُوز) الدیلمی اور داذَوَیہ نے شَہر کی بیوہ کی مدد سے، جس کے ساتھ الأسود نے شادی کر لی تھی، موت کے گھاٹ اتار دیا۔

مآخذ: (۱) الطّبری، ۱: ۱۷۹۵-۱۷۹۹، ۱۸۵۳-۱۸۶۸؛ (۲) البلاذری: فتوح، ص ۱۰۵-۱۰۷؛ (۳) وِلْہاوزن (J. Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، برلن ۱۸۹۹ء، ۶: ۲۶-۳۴؛ (۴) کائیتانی (Caetani): *Annali*، ۲/۱: ۶۷۲-۶۸۵؛ (۵) منٹگمری واٹ (W. Montgomery Watt): *Muhammad at Medina*، اوکسفرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۱۲۸-۱۳۰ وغیرہ؛ (۶) W. Hoenerbach: *Watīma's Kitāb ar-Ridda*، Weisbaden ۱۹۵۱ء، ص ۱۷ ببعد، ۱۰۰-۱۰۲، جس میں ابن حجر: الاصابۃ کے اقتباسات ان لوگوں کے بارے میں درج ہیں جنھوں نے الأسود کی مخالفت کی تھی۔

(منٹگمری واٹ W. MONTGOMERY WATT)

---

* **اَسْوَد بن یَعْفُر:** (جسے یُعْفُر اور یَعْفِر بھی کہا جاتا ہے) بن عبد الأسود التمیمی، ابو الجراح، عہدِ قبل از اسلام کا ایک عرب شاعر، جو غالباً چھٹی صدی عیسوی کے آخر میں زندہ تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ قبائل کے درمیان گھومتا پھرتا اور لوگوں کی مدح یا ہجو میں اشعار کہا کرتا تھا۔ وہ کچھ عرصے تک النُّعمان بن المنذر کا مُصاحب بھی رہا۔ بعض اوقات اسے بنُو نَہْشَل کا الاعْشٰی بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ اسے شب کوری تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے بڑی طویل عمر پائی، جس کے آخری ایام میں اس کی بصارت جاتی رہی تھی۔ اس کا جس قدر کلام ہم تک پہنچا ہے اس میں سب سے زیادہ مشہور ایک قصیدہ دالیہ ہے، جو اس نے غالباً اپنی عمر کے آخری حصّے میں لکھا تھا؛ اس قصیدے میں زندگی کے عام آلام و مصائب کا ذکر کیا گیا ہے، مثلاً موت کی آمد کا خیال، شباب کی گریز پائی اور پیرانہ سالی کے عوارض وغیرہ۔

مآخذ: (۱) شیخو (L. Cheikho) نے شُعَراء النَّصرانیّۃ میں اس کا کلام جمع کر دیا ہے، ص ۴۷۵-۴۸۵؛ (۲) مُفَضَّلیات، ۱: ۴۴۵-۴۵۷، ۴۴۶-۴۴۹، میں اس کے دو قصیدے درج ہیں؛ (۳) ابن قُتَیبہ: الشعر، ص ۱۳۴ ببعد؛ (۴) وہی مصنّف: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۲۸۲؛ (۵) الجُمَحی: طبقات، ص ۳۳-۳۴؛ (۶) البُحْتُری: حَماسۃ، بہ اِمداد اشاریہ؛ (۷) ابن دُرَید: الاشتقاق، ص ۱۴۹؛ (۸) الأغانی، ۱۱: ۱۳۴-۱۳۹؛ (۹) البغدادی: خزانۃ، ۱۹۳-۱۹۶؛ (۱۰) ابکاریوس: روضۃ، ص ۴۴ ببعد؛ (۱۱) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۷۸.

(CH. PELLAT پیلا)

اَسْہام: (ترکی: اِسْہام)، عربی لفظ سَہْم (ترکی: سِہِم) کی جمع، بمعنی حِصّہ۔* ترکی میں یہ لفظ خزانے سے جاری شدہ بعض دستاویزات، مثلاً تمسّکات، زرِ کاغذی اور سالیانوں کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ ہامر (Hammer: *Leibrenten*) نے اسہام کو سالیانے قرار دیا ہے، اور ۱۸۶۲-۱۸۶۳ء کے عثمانی میزانیے میں بھی، جہاں انھیں rentes viagères (سالیانہ تاحینِ حیات) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ تشریح پورے طور پر درست نہیں، کیونکہ اگرچہ قابض کی وفات کے بعد اسہام مملکت کی طرف منتقل ہو جاتے تھے پھر بھی ان کی فروخت کی اجازت تھی اور مملکت ایسے ہر انتقال پر ایک سال کی آمدنی بطور محصول لے لیتی تھی۔ مصطفٰی نوری پاشا کے بیان کے مطابق اسہام کا اجرا پہلی بار مصطفٰی ثالث کے اوائل عہد میں ہوا تھا۔ اس وقت استانبول کی گمرک اور دیگر محاصل کی آمدنی پر زرِ کاغذی مملکت کو قرضہ دینے والوں اور دوسرے درخواست گزاروں کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ اس کا سالانہ منافع پانچ فی صد تھا۔ عبد الرحمٰن وفیق نے لکھا ہے کہ اس آمد کا زیادہ تر حصّہ اس جنگ میں صرف ہوا تھا جو ۱۱۸۲ھ/ ۱۷۶۸ء سے روس کے ساتھ شروع ہوئی تھی۔ اس کے بیان کے مطابق اسہام کا کاروبار پہلے ایک ''مقاطعہ جی'' کے سپرد تھا اور آگے چل کر ایک ''محاسبہ'' کو منتقل کر دیا گیا۔ استانبول کے محافظ خانوں میں ''اسہام محاسبہ سی قلمی'' کی یادداشتیں ۱۱۸۹ھ/ ۱۷۷۵ء سے شروع ہو کر ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء پر جا کر ختم ہوتی ہیں۔ جودت کا قول ہے کہ اسہام پہلے پہل افسر مالیات پیکی حسن آفندی نے جاری کیے تھے، جو پہلے ۱۱۹۲ھ/ ۱۷۷۸ء میں باش دفتر دار مقرّر رہوا تھا۔ قبل ازیں وہ دفتر امینی بھی رہ چکا تھا۔ صوبے کے محاصل کی ضمانت پر اسہام کے اجرا کی یادداشت ۱۱۹۸ھ/ ۱۷۸۳ء-۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء میں درج ہے۔ اسہام کے اجرا کا طریقہ بعد کے سلاطین نے بھی جاری رکھا۔ محمود ثانی نے اسہام سے ان تیمار داروں کو معاوضہ دینے کا کام لیا جو ۱۸۳۱ء کی اصلاحات اراضی کے باعث اپنی مقبوضہ زمین سے محروم ہو گئے تھے۔

یورپی طرز کے باقاعدہ تمسّکات کا اجرا ۱۲۵۶ھ/ ۱۸۴۰ء سے شروع ہوا، جب حامل کو وصول شدنی تمسّکاتِ خزانہ جاری ہوئے۔ ان کی شرحِ سود بہت زیادہ رکھی گئی تھی۔ یہ تمسّکات، جو بنک نوٹوں کی طرح رائج ہوئے، قائمۂ اِسہام اور قائمۂ معتبرۂ نقدیّہ کے نام سے موسوم کیے گئے (دیکھیے مادّۂ قائمہ)۔

۱۸۶۴ء کی اصلاحاتِ تنظیمات [رَشْک بآن] کے دوران میں پرانا اسہام محاسبہ سی قلمی موقوف کر دیا گیا، لیکن دریں اثنا، یعنی ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۵۷ء میں، ایک نیا داخلی قرضہ جاری کیا گیا، جس کا نام اسہام ممتازہ رکھا گیا۔ اس کے بعد مزید

قرضوں، یعنی اِسہام جدِیدہ، اِسہام عزِیزِیہ، اِسہام عَادِیّہ، وغیرہ کا ایک سلسلہ شروع ہو گیا۔ انیسویں صدی کے وسط کے ان قرضوں کا ذکر مجموعی طور پر کبھی کبھی اِسہام عثمانیہ کے نام سے آتا ہے۔

مآخذ: (۱) مصطفٰی نوری پاشا: نتائج الوقوعات، ۳: ۱۱۴-۱۱۵؛ (۲) تاریخِ لطفی، ۶: ۱۲۷؛ (۳) تاریخِ جودت، ۳ (۱۳۰۹ھ): ۱۰۱-۱۰۲، ۱۴۸-۱۴۹، Charles White (۴): *Three Years in Constantinople*، لنڈن ۱۸۴۵ء، ۲: ۷۱ ببعد؛ (۵) Ubicini: *Letters sur la Turquie*، مکتوب ۱۴؛ (۶) Hammer: *Des osmanischen Reiches Staat-sverfassung und staatsverwaltung*، وی انا، ۲: ۱۶۱؛ (۷) [F. A.] Belin: *Eassais sur l'histoire economique de la Turquie* (منقول از *JA*)، پیرس ۱۸۶۵ء، ص ۲۴۵، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۰۱-۳۰۲؛ (۸) A. Du Velay: *Essai sur l'histoire financiére de la Turquie*، پیرس ۱۹۰۳ء، ص ۱۲۲ ببعد، ۱۵۳ ببعد، ۲۶۹ ببعد؛ (۹) C. Mor-awitz: *Les Finances de la Turaquie*، پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۱۶ ببعد، ۲۰ ببعد؛ (۱۰) A. Heidborn: *Les Finances ottomanes*، وی انا-لائپزگ ۱۹۱۲ء؛ (۱۱) محمد زکی پَکَلِین (Pakalın): عثمانلی تاریخ دیم لری و ترم لری سیز لُغَی (*Osmanli Tarih Deyimleri ve 'Terimleri Sözlüğü*)، ۱ (استانبول ۱۹۴۶ء): ۵۵۲؛ (۱۲) عبدالرحمٰن وفیق: تکالیف قواعدی، استانبول ۱۳۲۸ھ، ۱: ۱۰۴-۱۰۶، ۳۰۴، ۳۳۶.

(لوئس B. Lewis)

---

* **اَسِیر:** فیضی ہروی کے شاگرد اور فارسی شاعر میرزا جلال الدین محمد بن میرزا مؤمن کا تخلّص؛ جائے پیدائش: اصفہان؛ تاریخِ وفات: غالباً ۱۰۴۹ھ/ ۱۶۳۹-۱۶۴۰ء، اگرچہ بعض مآخذ میں بعد کی تاریخیں بتائی گئی ہیں۔ اپنے دوسرے معاصرین کے برعکس اس نے ترکِ وطن کر کے مغلیہ دربار سے وابستگی اختیار نہیں کی، بلکہ شاہ عباس اوّل کا بے تکلّف ندیم اور قریبی عزیز (ایک روایت کے مطابق داماد) ہو گیا۔ اس کی تخلیقِ شعری بیشتر شراب نوشی کی مرہونِ منّت ہے اور اسی کی کثرت اس کی موت کا سبب بنی۔ اس کا دیوان، جو قصیدوں، مثنویوں، ترجیع بندوں اور غزلوں پر مشتمل ہے، ۱۸۸۰ء میں لکھنؤ میں طبع ہوا۔

مآخذ: (۱) Rieu کی فہرستِ مخطوطات (برٹش میوزیم)، ۲: ۶۸۱؛ (۲) Pertsch کی فہرست (برلن)، عدد ۹۳۸؛ (۳) قِصَص الخاقانی، ورق ۱۶۳ چپ؛ (۴) Ethé، در *Gr. I. Ph.*، ۲: ۳۱۱.

(سیووری R. M. Savory)

---

* **اسیر گڑھ:** ایک قلعہ، جو مدھیا پردیش [بھارت] کے ضلع نِمار کی تحصیل برہان پور میں ۲۱ درجہ ۲۸ دقیقہ شمالی، ۷۶ درجہ ۱۸ دقیقہ مشرقی پر واقع ہے۔ اسیر گڑھ سطحِ سمندر سے تقریباً ۲۲۰۰ فٹ بلند ہے۔ قلعے کی کرسی ۸۵۰ فٹ اونچی ہے۔ دریائے نربدا اور دریائے تاپتی کے درمیان کوہ ست پُڑا کے سلسلے میں سے ہوتی ہوئی جو واحد سڑک شمالی مغربی ہند سے دکن کی سمت جاتی ہے اس پر یہ قلعہ مُشرف ہے۔

اغلباً یہ شہر نہایت قدیم ہے (دیکھیے H. Cousens: *Lists of Antiquarian Remains in the Central Provinces and Berar*، در *Arch. Sur. India*، ۱۸۹۷ء، ص ۳۹؛ کنننگھم (A. Cunningham): *Report on a Tour in the Central Provinces*، کلکتہ ۱۸۷۹ء، ص ۱۲۰-۱۲۱؛ *Gazetteer*، (خاندیش) بمبئی ۱۸۸۰ء، ص ۵۵۷-۵۵۸)۔ اسیر گڑھ تیسری صدی ہجری/نویں صدی عیسوی کے بعد سے یقیناً چوہان راجپوتوں کی ٹک (Tak) شاخ کا بہت بڑا گڑھ بن چکا تھا۔ ۶۹۵ھ/ ۱۲۹۵-۱۲۹۶ء کے موسمِ سرما میں علاء الدین خلجی نے، جو اس وقت کڑہ کا مُقطع (چھوٹا سا جاگیردار) تھا، دکن پر اپنے دھاوے سے واپس آتے ہوئے اس پر حملہ کیا (دیکھیے Tod: *Annals and Antiquities of Rajasthan*، طبع کُرک (Crooke)، ۱۹۲۰ء، ۳: ۱۴۶۳ و ۱۴۶۷، جس میں [حملے کی] تاریخ سمت ۱۳۵۱ درج ہے)، لیکن اسلامی افواج نے اس پر ۸۰۲ھ/ ۱۴۰۰ء تک مستقل طور پر قبضہ نہیں کیا۔ اس سال ملک ناصر خان فاروقی نے اسے فتح کیا اور یہ مزعومہ طور پر خاندیش کے سلاطین فاروقی کا ایک ناقابلِ تسخیر قلعہ بن گیا (دیکھیے فرشتہ، متن، طبع Briggs، ۲: ۵۴۴؛ آئین اکبری، متن، طبع Blochmann، ۱: ۴۷۵؛ *Bombay Gazetteer*، محلِّ مذکور۔

اسیر گڑھ کی تسخیر اکبر کے ہاتھوں ۱۰۰۹ھ/ ۱۶۰۰-۱۶۰۱ء میں ہوئی اور یہ خاندیش کے سرحدی صوبے کے مرزبان کا صدر مقام قرار پایا (اکبر کی فتح کے بارے میں دیکھیے Vincent Smith: *Akbar the Great Mogul*، حِصّۂ مذکور، مطبوعہ ۱۹۰۲ء، ص ۲۷۲-۲۸۶).

۱۰۳۲ھ/ ۱۶۲۳ء میں شاہ جہان نے جہانگیر کے خلاف اپنے اقدام کے دوران میں اسیر گڑھ میں پناہ لی اور آگے چل کر حدود ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰-۱۶۵۱ء میں وہاں ایک مسجد تعمیر کروائی۔ ۱۱۳۲ھ/ ۱۷۲۰ء میں یہاں مالوے کے صوبے دار نظام الملک کا قبضہ ہو گیا اور جب ۱۱۷۳ھ/ ۱۷۶۰ء میں مرہٹہ پیشوا باجی راؤ نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ پوری طرح مغلوں کے ہاتھ سے نکل گیا۔ برطانوی حکومت نے اسیر گڑھ کو پہلی مرتبہ ۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء میں فتح کیا اور بالآخر ۱۲۳۴ھ/ ۱۸۱۹ء میں اس پر مستقلاً قابض ہو گئے۔

مآخذ: دیکھیے متن؛ نیز (۱) *Gazetteer of the Central Provinces*، طبع گرانٹ (C. Grant)، ناگپور ۱۸۷۰ء؛ (۲) *Imperial Gazetteer*، ج ۶، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء؛ (۳) *Arch. Sur. India Report*، ۱۹۲۲-۱۹۲۳ء.

(ہارڈی P. Hardy)

---

* **اَسْیُوط:** آبادی اور گہما گہمی کے اعتبار سے اسیوط بالائی مصر کا سب سے بڑا شہر ہے اور دریائے نیل کے مغربی ساحل پر ۲۷ درجہ ۱۱ دقیقہ عرض بلد شمالی پر واقع

ہے۔ چونکہ یہ شہر وادی نیل کے انتہائی زرخیز اور محفوظ علاقے میں آباد اور صحرائے اعظم کی طرف سے آنے والی شاہ راہوں کا قدرتی مقامِ اتّصال واختتام ہے، اس لیے زمانۂ قدیم میں اسے (Syowt، یونانی: Lykopolis) بڑی اہمیّت حاصل تھی اور یہ ایک صوبے (Nomos) کا صدر مقام تھا۔ اسلامی عہد میں یہ شہر ایک کُورہ (موجودہ مرکز، یعنی ضلع) کا صدر مقام رہا اور جب صوبوں کی تقسیم باضابطہ طور پر عمل میں آئی تو وہ ایک صوبے (عَمَل، موجودہ مُدیریّہ) کا صدر مقام بن گیا۔

اَسْیُوط عام بول چال کا لفظ ہے، جس کا صحیح ادبی تلفّظ اُسْیُوط ہے۔ یہ دونوں الفاظ قبطی لفظ سِیُوط (Siout) کا معرّب ہیں اور ازمنۂ وسطیٰ کے کاغذات اراضی میں سُیُوط اور سَیُوط کی شکل میں ملتے ہیں؛ لیکن القَلْقَشَندی (م ۸۲۱ھ/ ۱۴۱۸ء) کے وقت تک اس کا عام تلفّظ اَسْیُوط ہو چکا تھا۔

اَسْیُوط کی تاریخ بیان نہیں کی جاسکتی کیونکہ مؤرّخین کے یہاں اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ صرف مملوکوں کے عہد کے آخری ایّام میں علی بے کے زیرِ حکومت اس شہر نے تاریخی اعتبار سے کچھ نام پایا، یعنی جب ۱۱۸۳ھ/ ۱۷۶۹-۱۷۷۰ء میں یہ ایک بغاوت کا مرکز بنا۔ جغرافیہ نویسوں اور سیّاحوں کے بیانات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ پورے اسلامی عہد میں یہ شہر خوش حال اور فارغ البال رہا۔ انیسویں صدی کے اواخر میں، بالخصوص اس وقت سے کہ جب ۱۲۹۲ھ/ ۱۸۷۵ء میں اسے ریلوے کے ذریعے قاہرہ سے ملا دیا گیا، اس شہر نے بہت اہمیت حاصل کر لی۔ اس کی آبادی ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں اٹھائیس ہزار تھی، جو پہلی جنگِ عظیم سے قبل بیالیس ہزار تک پہنچ گئی اور آج کل ایک لاکھ بیس ہزار ہے۔

ازمنۂ وسطیٰ میں اسیوط اپنی زرعی پیداوار، صنعت وحرفت اور تجارت کے لیے مشہور تھا۔ اناج اور کھجور کے علاوہ یہاں غیر معمولی جسامت کا بَہی (quince) بھی ہوتا تھا۔ یہاں کی اہم صنعتیں اون، روئی اور کتان کی بنی ہوئی چیزیں تھیں۔ قریب کے نخلستانوں سے پھٹکری اور نیل آسانی سے دستیاب ہو جاتے تھے، اس لیے رنگائی کا کام بھی یہاں وسیع پیمانے پر ہوتا تھا، مثلاً دارفُور بھیجنے کے لیے جو مال یہاں تیار کیا جاتا تھا اس کی رنگائی بھی یہیں ہوتی تھی۔ اس کی مخصوص سوغات ایک توکتان کا عمدہ مال تھا، جسے اس کی پیداوار کے اہم مرکز بالائی مصر کے ایک شہر دَبِیق کے نام پر دبیقی کہا جاتا تھا اور دوسرے عمدہ اونی مال اور قدیم ارمنی دست کاری کے طرز کے قالین۔ آج کل بھی اَسْیُوط میں سیاہ اور سفید رنگ کی جالی دار ریشمی شالیں تیار کی جاتی ہیں، جن پر چاندی کے سلمے ستارے کا کام ہوتا ہے۔ یورپ میں ان کی بہت مانگ ہے۔ یہ اس صنعت کی بچی کھچی یادگار ہے جس کا کسی زمانے میں سارے مشرق میں شہرہ تھا۔ مزید براں اَسْیُوط افیون کی پیداوار اور قدیم نمونوں کے اعلیٰ قسم کے مٹی کے برتن بنانے کے لیے بھی بہت مشہور تھا۔ یہ برتن سیاہ وسرخ اسیُوطی برتن کہلاتے ہیں اور اب بھی ان کی بڑی مانگ ہے۔

ان جملہ اشیا کی تجارت مصر اور دوسرے ملکوں میں بڑے زوروں پر تھی؛ سودان کے ساتھ براہِ راست تجارت بالخصوص مشہور ہے۔ دارفُور کا سالانہ تجارتی قافلہ (جو پندرہ سو اونٹوں پر مشتمل ہوتا تھا) غلام، ہاتھی دانت، شترمرغ کے پر اور سودان کی دوسری پیداوار لے کر آتا تھا اور ان چیزوں کے مبادلے میں مصری صنعت وحرفت کی اشیا، خصوصاً پارچات لے جاتا تھا۔ نپولین کی مہم کے دوران میں جو اہلِ علم آئے انھوں نے اس تجارت کے متعلّق، جس پر اب زوال آچکا ہے، بڑی احتیاط سے تحقیق کی تھی۔

مصر کے دوسرے صنعتی شہروں کی طرح اَسْیُوط میں بھی عیسائی بکثرت آباد ہیں۔ ایک بیان کے مطابق اس شہر میں ساٹھ اور دوسرے کے مطابق بہتّر بڑے اور چھوٹے گرجے اور کلیسا موجود ہیں۔ اس شہر میں یہودی بالکل نہیں ہیں اور یہ بات خاص طور سے بیان کی جاتی ہے۔

کارواں سرائیں، بازار، حمّام (ان میں سے ایک حمّام بہت قدیم اور مشہور ہے)، مسجدیں اور دیگر عوامی عمارتیں آج بھی پہلے کی طرح اس شہر کے لیے باعثِ زینت ہیں۔ ایک مسجد میں ایک منبر تھا، جسے بعض موسموں میں لوگ غلّے سے بھر کر محمل کی طرح بازاروں میں پھراتے تھے (ابن دُقْماق)۔ موجودہ مصر کے بارونق شہروں کی طرح اَسْیُوط میں بھی خطۂ بحیرۂ روم (لیوانٹ) کے باشندوں کا بہت اختلاط پایا جاتا ہے۔

اَسْیُوط افلوطین (Plotinus)، القدیس یوحنا القبطی (the Coptic Saint John of Lykopolis) اور السّیوطی نام کے متعدد عرب اہلِ علم کی زادبوم ہے۔ ان میں مشہور ترین جلال الدین [السّیوطیؒ] (م ۹۱۱ھ/ ۱۵۰۵ء) ہیں، جو زبردست مؤرّخ [اور محدّث] ہوئے ہیں۔

مآخذ: (۱) یاقوت، ۱: ۲۷۲ و ۳: ۲۲۲؛ (۲) الاَدریسی: المَغْرِب، ص ۴۸؛ (۳) القَلْقَشَندی: ضوء الصبح المُسْفِر، ص ۲۳۵ (مترجمۂ وُسٹِنْفِلْڈ (Wüstenfeld)، ص ۱۰۶)؛ (۴) ابن دُقْماق، ۵: ۲۳؛ (۵) ابوصالح، ورق ۸۷ ب؛ (۶) علی مبارک: الخِطَط الجدیدۃ، ۱۲: ۹۸ ببعد؛ (۷) ابن جُبَیر، ص ۱۸۴؛ (۸) ناصرخسرو: سفرنامہ، ص ۶۱ (ترجمہ، ص ۱۷۳)؛ (۹) کاترمیر (Quatremère): *Mémoires géo-graph. et histor. sur l'Égypte*، ۱: ۲۷۴ ببعد؛ (۱۰) Amélineau: *La géographie de l'Égypte á l'époque copte*، ص ۴۶۴ ببعد؛ (۱۱) Marcel: *Dictionnaire géographique*: Boinet Bey، ص ۸۸؛ (۱۲) *Histoire de l'Égypte*، باب ۱۶ (طبع l'Univers، ص ۲۳۶)؛ (۱۳) Baedeker: *Égypte*، بذیل مادّہ؛ (۱۴) *Description de l'Égypte*، طبع ثانی، موجودہ کیفیت، ۱۷: ۲۷۸ ببعد؛ (۱۵) J. Maspero و G. Wiet: *Mat-ériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*، ص ۱۶؛ (۱۶) علی بے بَجَت: *Un décret du Sultan Khoshqadam*، در *BIE*، سلسلۂ پنجم، ۵: ۳۰-۳۵؛ (۱۷) *Guide Bleu, Égypte*، ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۸ ببعد.

(C. A. Becker بِکَر)

اِشْبَرْتال: [فرانسیسی: Ichebertal] انگریزی: Spartel؛ ایک راس،* جو مراکش اور افریقیہ کے انتہائی شمال مغربی نقطے پر طَنْجہ سے سات یا آٹھ میل مغرب

کی طرف واقع ہے۔ الأدریسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ البکْری نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ یہ ایک پہاڑی ہے، جو اَرْذِلَہ سے تیس میل اور طنجہ سے چار میل کے فاصلے پر سمندر کے اندر نکلی ہوئی ہے، اس میں تازہ پانی کے چشمے ہیں اور ایک مسجد ہے، جو بطور رِباط استعمال ہوتی ہے۔ اس کے بالمقابل اندلسیہ کے ساحل پر کوہ الاغرّ واقع ہے (=طَرَف الأغر > Trafalgar)۔ یہاں کے اصلی باشندے اشبرتال (غالبًا اس کا تعلّق لاطینی Spartaria سے ہے، یعنی وہ جگہیں جہاں Esparto گھاس کی کثرت ہو) کے نام سے، جو البکری نے اسے دیا ہے، ناواقف ہیں۔

مآخذ: البکری: [کتاب المغرب فی ذکر بلاد افریقیة و المغرب؛ فرانسیسی ترجمہ:] *Description de l'Afrique Septentionale*، الجزائر ۱۹۱۱ء، ص ۱۱۳۔

(کولن G. S. COLIN)

---

* **اِشْبیلیہ:** [انگریزی: Seville؛] ہسپانوی: Sevilla (نسلی اعتبار سے اشبیلی)؛ ہسپانیہ کا ایک بڑا شہر، جس کی آبادی [۱۹۴۰ء میں ۲۷۰۱۲۶ تھی۔ انسائیکلوپیڈیا بریٹینیکا]، اسی نام کے صوبے کا صدر مقام اور زمانۂ سابق میں سلطنتِ اشبیلیہ کا پائے تخت؛ سطح سمندر سے اوسطًا پینتالیس فٹ کی بلندی پر ایک وسیع وعریض میدان میں دریائے وادالکبیر (وادی الکبیر = بڑا دریا = Guadalquivir) کے بائیں کنارے پر واقع ہے، جو اسے طریانہ (Triana) (قَبْ یاقوت: معجم البلدان، بذیلِ مادّہ) کے مضافات سے الگ کرتا ہے۔ اگرچہ یہ شہر سمندر سے ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ہے، تاہم اسے نہایت تدریجی اُتار کے باعث بندرگاہ کے تمام فوائد حاصل ہیں؛ جوار بھاٹا کی لہر اشبیلیہ کے اوپر تک دیکھی جاسکتی ہے (قَبْ لاطینی شاعر اُسونیس (Ausonius) کے ہاں *aequoreus amnis*)۔ آب وہوا گرم خشک ہے۔

اِشْبیلیہ کا صوبہ مسلمانوں کے عہد میں وادالکبیر کی ساری نشیبی وادی پر مشتمل تھا اور نہایت ہی خوش حال علاقے میں، جسے یہ دریائے اعظم سیراب کرتا ہے، مشرق کی طرف جبل الاَرک (Sierra d' Arcos) اور قادِس (Gâdiz) تک اور مغرب کی سمت آنہ کی وادی تک پھیلا ہوا تھا۔ پائے تخت کے قریب ترین نواح میں جبل الشرف (Aljarafe یا Axarafe) کی ڈھلانیں خاص مورد بخشائش ہیں۔ اس علاقے میں انجیر اور زیتون کے باغات اپنے پھلوں کے لیے سارے اسلامی اُندلُس میں مشہور تھے۔ عرب جغرافیہ نویس اس ملک کی قدرتی دولت وثروت کی فراوانی پر حیرت واستعجاب کے اظہار میں کبھی نہیں تھکتے۔ تمام جزیرہ نما میں صرف یہی ایک ضلع تھا جہاں کپاس پیدا ہوتی تھی، جس کی برآمد بڑی اہم تھی۔ دوسری مخصوص پیداواریں زعفران اور نیشکر تھے۔ ملک کی آبادی نہایت گنجان تھی۔ الأدریسی کے بیان کے مطابق کم سے کم آٹھ ہزار گاؤں کسبِ معاش کے لیے پائے تخت کے مرہونِ منّت تھے۔

اشبیلیہ کا نام آئی بیری (Iberian) اصل کے قدیم نام Hispalis سے نکلا ہے، جسے اہلِ روم نے اس شہر کے لیے برقرار رکھا تھا۔ جولیئس سیزر (Julius Caesar) نے اسے ۴۵ قبل مسیح میں فتح کیا اور اسے "Coloxia Julia Romula" (جولیئس کی رومی نوآبادی) کا درجہ دیا۔ اہلِ روم کے زیرِ حکومت اس نے بڑی اہمیت اختیار کر لی تھی، عہدِ سلطنت [امپراطوریہ] میں اشبیلیہ، قُرطبہ (Cardova)؛ (بائتیس Baetis) اور طالقہ (Italica) باری باری سے صوبۂ قرطبہ (Baetica) کے صدر مقام بنتے رہے۔ اس کے بعد یہ ایک وِندال (Vindal) سلطنت کا پائے تخت بن گیا (۴۱۱ء)۔ ۴۴۱ء سے یہ وزقوطی (Visigothic) بادشاہوں [ملوک القوط الغربیین] کا مستقر بنا، تا آنکہ ۵۶۷ھ میں اثانا جلد (Athanagilde) نے اپنا دارالحکومت طلیطلہ (Toledo) میں منتقل کر دیا۔

۹۴ھ/ ۷۱۲ء کا موسمِ بہار تھا جب شذونہ (Medina Sidonia) اور قَرْمُونہ (Carmona) کی تسخیر کے بعد اشبیلیہ کی باری آ گئی اور بعض مؤرّخوں کے بیان کے مطابق ایک مہینے کے محاصرے کے بعد اس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا، تاہم اگر ہم ایک گُمنام مصنّف کے تذکرے اخبار مجموعة پر اعتماد کریں، جس میں تسخیرِ شہر کے بارے میں زیادہ تفصیلی بیان ملتا ہے، تو ماننا پڑے گا کہ شہر کے فتح ہونے میں زیادہ وقت لگا تھا۔ عیسائی آبادی کے ایک حصّے نے باجہ (Beja) میں پناہ لی۔ فاتح موسیٰ [ر] بن نُصَیر نے شہر کے اندر ایک یہودی نوآبادی قائم کی اور عیسیٰ بن عبداللہ الطّویل المدنی کو وہاں کا عامل بنا کر اس کے ماتحت ایک محافظ فوج وہاں چھوڑ دی۔ اشبیلیہ کے عیسائیوں نے اسی سال ماہ جولائی میں باجہ اور لبلہ (Niebla) میں اپنے ہم مذہب باشندوں کی مدد سے شورش برپا کرنے کی کوشش کی، مگر اسے آناً فاناً دبا دیا گیا اور شہر کو موسیٰ [ر] بن نُصَیر کے لڑکے عبدالعزیز نے قطعی طور پر دوبارہ فتح کر کے سارے باغیوں کا قتلِ عام کر دیا۔ جب اس کا والد (یعنی موسیٰ بن نصیر) مشرق کی طرف چلا گیا تو عبدالعزیز اسلامی اندلُس کا عامل بن گیا۔ اس نے اشبیلیہ کو اپنا پائے تخت بنا لیا۔ وہاں اس نے وزقوطی (Visigoth) بادشاہ لذریق (Roderick) کی بیوہ (نہ کہ لڑکی، جیسا کہ اکثر کہا گیا ہے) اجلونہ (Egilona) سے (جسے عرب مؤرّخین ایلو [اور امّ عاصم] لکھتے ہیں) شادی کر لی۔ اس نے سینٹ رُوفینا (St. Rufina) کے قدیم گرجے کو اپنا مستقر بنایا اور اس کے بالمقابل ایک مسجد تعمیر کرائی۔ یہی مقام تھا جہاں اس کے سپاہیوں نے خلیفۂ دمشق سلیمان کا اشارہ پا کر اسے رجب ۹۷ھ/ مارچ ۷۱۶ء میں قتل کر دیا۔

اس کی موت کے بعد عربی نظامِ حکومت کا مرکز قرطبہ میں منتقل کر دیا گیا۔ بایں ہمہ اشبیلیہ کا شمار اندُلس کے متمول ترین شہروں میں ہوتا رہا۔ حقیقت یہ ہے کہ جتنا یہ شہر اپنے فاتحوں کے اثرات سے محفوظ رہا اتنا کوئی دوسرا شہر نہیں رہا۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہاں کی آبادی نے اپنا قدیم مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کیا بھی تو بہت آہستہ آہستہ ...۔ اس شہر کا بڑا حصّہ رومن یا گاتھک تھا اور اشبیلیہ کے عمائدین کے ناموں میں مدّت تک اس ذُوالاَصْلَیْن کی یاد باقی رہی۔ جزیرہ نما میں اسلام کی

اشاعت نے تجارت اور زراعت کو چار چاند لگا دیے اور اس کی بندرگاہ کی اہمیّت بہت بڑھ گئی.

جب الأندلُس میں مکانات اور فوجی جاگیریں مصر و شام کے لشکریوں (جنود) میں بٹنے لگیں تو اِشبیلیہ حِمص (Emesa) کے جند کے حصّے میں آیا، جسے گورنر ابو الخطار الحُسام بن ضرار الکلبی نے ۱۲۵ھ/ ۷۴۲ء میں قائم کیا تھا۔ انھیں ایّام میں دمشق کے جند کو البیرا (Elvira)، اردن کے جُند کو ریّہ (Reyyo) (مالقہ Malaga)، قِنّسرین کے جند کو جیان (Jaen)، فلسطین کے جند کو شذونہ (Sidonia) اور مصر کے جند کو تدمیر (ولایتِ مرسیہ Murcia) دیا گیا۔ بعض اوقات اشبیلیہ کو حِمص کا نام بھی دیا گیا (قب یاقوت: معجم البلدان، بذیلِ مادّۂ حِمص، خاتمے پر).

جب عبدالرحمٰن الاوّل بن معاویہ الدّاخل اور اس کے جانشینوں کے عہد میں اندلس کے اندر اموی خلافت قائم ہوگئی تو اشبیلیہ کا انتظام عاملوں (مثلاً باہمّت عبدالملک بن عمر) کو تفویض کر دیا گیا اور ملک کے دوسرے بڑے شہروں کی طرح یہ بھی اکثر بغاوتوں کا اکھاڑا بنتا رہا۔ ۱۴۹ھ/ ۷۶۶ء میں دو بغاوتوں کو، جن میں سے ایک سعید الیَحْصُبی المَطَری اللَبْلی نے اور دوسری ابوالصباح بن یحییٰ الیَحْصُبی نے برپا کی تھی، یکے بعد دیگرے دبا دیا گیا۔ ۱۵۶ھ/ ۷۷۳ء میں خلیفہ کو ایک بار پھر وہاں کے عامل عبدالغافر (یا عبدالغفار) الیَمَنی اور حیات بن مُلامِس (یا ملابس) کی خود مختار فرمانروا بننے کی مساعی کی سرکوبی کرنا پڑی.

عبدالرحمٰن ثانی نے شہر کے اردگرد ایک پختہ فصیل بنوادی تھی۔ اس نے اس میں ایک بڑی مسجد بھی بنوائی تھی۔ اسی فرمانروا کے عہدِ حکومت میں نارمن بحری لٹیروں نے ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء میں پہلی بار اشبیلیہ پر قبضہ کیا۔ انھوں نے اس شہر کو مختصر سے محاصرے کے بعد ہلّہ بول کر سَر کر لیا؛ چنانچہ اسے دوبارہ فتح کرنے کے لیے خلیفہ کو اپنی افواج حرکت میں لانا پڑیں اور طلیطلہ کی فیصلہ کن لڑائی میں اس نے حملہ آوروں کو مار بھگایا۔ شہر پر مجوس (نارمنوں) کے دوبارہ حملے کا سدِّ باب کرنے کے لیے خلیفہ نے احتیاطاً اشبیلیہ میں ایک سلاح خانہ تعمیر کرایا اور تیز رفتار جہاز بنوائے۔ بایں ہمہ یہ انتظامات نارمن بادشاہ سے دوستانہ روابط قائم کرنے میں مزاحم نہ ہوے۔ یہی نہیں بلکہ اس نے نارمن بادشاہ کے دربار میں یحییٰ بن الحکم الغزال کو سفیر بنا کر بھیج دیا۔ ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء میں، جب کہ اس کے بیٹے محمد کا عہدِ حکومت تھا، نارمنوں نے اندلُس پر دوبارہ چڑھائی کی، لیکن مؤخّر الذّکر، جو اس دفعہ وادی الکبیر کے دہانے پر اترے تھے، غالباً اشبیلیہ کی طرف نہیں گئے بلکہ سیدھے الجزیرۃ الخضرا (Algeciras) پر قابض ہونے کے لیے بڑھتے گئے؛ تاہم ابن خلدون اور النُّویری کا خیال ہے کہ نارمن اس بار بھی اشبیلیہ میں اترے تھے (قب بالخصوص ڈوزی (R. Dozy): *Les Normands en Espagne*، در *Recherches*، طبع سوم، ص ۲۵۶-۲۶۳ و ۲۷۹-۲۸۴).

خلیفہ عبداللہ کے عہدِ حکومت میں اِشبیلیہ مدّت تک دو یمنی الاصل خاندانوں — بنو خلدون اور بنو حَجّاج — کے عزائم اور سرگرمیوں کی آماج گاہ بنا رہا۔ یہ عرب ملک بھر میں بڑی بڑی جاگیروں کے مالک تھے اور ان کے اہالی موالی بھی بے شمار تھے۔ انھیں اشبیلیہ کے نومسلم اندلسیوں سے بھی اتنی ہی نفرت تھی جتنی کہ قرطبہ کے اموی خلفا سے۔ اوّل الذّکر خاندان کے رئیس کُرَیب ابن خلدون نے عبداللہ کے مسندنشین ہوتے ہی الشرف کے تمام علاقے میں شورش برپا کر دی اور اپنے عَلَمِ بغاوت کے نیچے خاندانِ بنو حجاج کے رئیس اور جنوبی اندلس کے دوسرے عرب اور بربر زعما جمع کر لیے۔ اس نے اشبیلیہ کے تمام علاقے کو آتش و شمشیر سے تاخت و تاراج کر ڈالا اور بعد ازاں — بعض اوقات خود خلیفہ کی اعانت سے — اشبیلیہ کے تمام تارکین دین کو تباہ و برباد کر دیا (۲۷۸ھ/ ۸۹۱ء)۔ شہر میں عرب مختارِ کل ہو گئے اور چار سال گزر جانے کے بعد کہیں جا کر خلیفہ (بادشاہ) نے ان کے خلاف فوجی مہم بھیجنے کا فیصلہ کیا.

۲۸۶ھ/ ۸۹۹ء میں دونوں خاندانوں کے رئیس، جو اب تک برابر صلح و آشتی سے رہتے چلے آئے تھے، ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو گئے۔ ابراہیم بن حجاج کامیاب رہا اور اس نے کُرَیب کو قتل کر ڈالا۔ مشہور و معروف باغی عمر بن حَفْصُون [رک بآں] کے ساتھ اتّحاد کر لینے کے بعد اس نے بالآخر قرطبہ کے خلیفہ کی اطاعت قبول کر لی، مگر عملاً اِشبیلیہ میں اسے غیر محدود اختیارات حاصل رہے۔ وہاں اس نے اپنی باقاعدہ بادشاہت قائم کر لی۔ بڑے بڑے طبّاع شاعر اور نامور مغنّی اس کے دربار کی زینت تھے۔ خاندان بنی امیّہ سے اس کے عہدِ وفاداری کی تجدید سے الأندلُس میں ازسرِنو امن و نظم کے دور کا آغاز ہوا۔ خلیفۂ کبیر عبدالرحمٰن الثالث کے عہد میں اشبیلیہ اہمیّت کے اعتبار سے اگرچہ قرطبہ کا مدّمقابل تو نہیں بن سکا، تاہم امن و خوش حالی کے دَور میں داخل ہو گیا اور مرکزی حکومت کا وفادار بنا رہا.

لیکن اس کا سب سے زیادہ روشن اور درخشندہ عہد اور سیاسی زاویۂ نگاہ سے بھی اہم ترین دَور وہ ہے جو اموی خلافت کے زوال کے بعد شروع ہوا، جب ۴۱۴ھ/ ۱۰۲۳ء سے عبّادیوں (قب مادّۂ (بنو) عبّاد) کے خود مختار خاندان نے اسے اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ اس خاندان کا بانی قاضی ابوالقاسم محمد الاوّل ایک لخمی النسل نامور اندلسی فقیہ اسمٰعیل بن عبّاد کا بیٹا تھا۔ اس نے اوّل اوّل حمّودی بادشاہ یحییٰ بن علی کی سیادت تسلیم کر کے قوّت حاصل کی، لیکن جلد ہی اسے مُسترد بھی کر دیا، کیونکہ وہ محض برائے نام تھی۔ اس کی وفات پر ۴۳۴ھ/ ۱۰۴۲ء میں اس کا بیٹا ابوعمرو عبّاد، جو المعتضد کے تکریمی لقب سے زیادہ معروف ہے، اس کا جانشین ہوا۔ مشرق اور جنوب میں واقع ہمسایہ ریاستوں کا تیا پانچا کر کے اس نے اپنی سلطنت کو توسیع دی اور اس سلسلے میں اسے صرف ایک ہی سخت دشمن سے پالا پڑا، جو غرناطہ کا زیری بادشاہ بادیس تھا۔ المعتضد ۴۶۱ھ/ ۱۰۶۸ء میں فوت ہو گیا۔ اس کا بیٹا ابوالقاسم محمد ثانی المعتمد اپنے شعری ذوق اور صلاحیت کے لیے مشہور ہے۔ اس کے عہد میں اشبیلیہ اپنے دور کے بہترین فضلا کا مرجع بن گیا۔ اس نے بنو جوہر سے قرطبہ چھین لیا، مگر جلد ہی شاہِ قشتالہ (Castile) الفانسو (Alfonso) ششم کی ہوسِ ملک گیری اس

سے آمتصادم ہوئی اور اسے المغرب کے مغربی حصّے کے نئے سلطان یوسف بن تاشفین المرابطی کے سامنے دستِ اعانت دراز کرنا پڑا۔ مؤخر الذّکر اپنی افواج سمیت سمندر عبور کر کے اندلس پہنچا اور ۱۲ رجب ۴۷۹ھ/ ۲۳ اکتوبر ۱۰۸۶ء کو زلّاقہ کی فتحِ عظیم حاصل کی۔ المرابطون جب مراکش کو لوٹ گئے تو عیسائیوں نے اپنے جارحانہ اقدامات پھر شروع کر دیے۔ المعتمد کو اس بار استمداد کے لیے لتونی سلطان کے پاس بذاتِ خود جانا پڑا۔ یوسف نے اس کی درخواست منظور کر لی، مگر جلد ہی اسے اس کی سلطنت سے محروم کر دیا۔ یوسف کے سپہ سالار سِیرْ بن ابی بکر بن تاشفین نے ۴۸۴ھ/ ۱۰۹۱ء میں اشبیلیہ اور اس کے ساتھ ہی قرطبہ، المریہ، مرسیہ اور دانیہ پر قبضہ کر لیا۔ بربر فوجوں نے شہر کو تاخت و تاراج کر دیا، بالا خانوں سے لے کر قبہ خانوں تک تمام مقامات لوٹ لیے، عبّادیوں کے محلّات کو تباہ و برباد کر دیا اور بدنصیب المعتمد کو گرفتار کر کے مراکش کی طرف جلاوطن کر دیا گیا، جہاں وہ اغمات کے مقام پر ۴۸۸ھ/ ۱۰۹۵ء میں اپنے مصائب و آلام پر نوحے لکھنے کے بعد فوت ہو گیا۔ ادب کا ذوق رکھنے والے مسلمان آج بھی ان نوحوں کو بجا طور پر داد و تحسین کا مستحق سمجھتے ہیں۔ اس نے اپنے پیچھے ایک فیّاض، شجاع اور شائستہ فرمانروا ہونے کی شہرت چھوڑی۔ عہدِ بنو عبّاد کے اشبیلیہ سے متعلّق تمام متون ڈوزی (Dozy) نے اپنی کتاب *Scriptorum Arabum Loci de Abbãdidis*، ۳: جلد، لائڈن ۱۸۴۶-۱۸۶۳ء، میں جمع کر دیے ہیں۔

المرابطی سپہ سالار سِیرْ اپنے آقا کے نمائندے کی حیثیت سے اشبیلیہ پر حکومت کرتا رہا اور بقیہ اسلامی اندلس کی طرح یہ شہر بھی سلاطینِ المغرب کے زیرِ نگیں رہا۔ رجب ۵۲۶ھ/مئی ۱۱۳۲ء میں طلیطلہ سے عیسائیوں کی ایک فوج نے اشبیلیہ کے آس پاس کے علاقے پر یورش کی۔ ایک لڑائی کے دوران میں عاملِ شہر عمر بن مَکُور مارا گیا۔

اشبیلیہ کے باشندوں نے افریقیہ میں المرابطون کے زوال اور الموحّدون کے عروج کی خبروں کو پورے اطمینان سے سنا۔ سلطان عبدالمؤمن کے سپہ سالار بَرّاز بن محمد المَسُوفی نے جزیرہ نما کا جنوب مغربی حصّہ فتح کرنے کے بعد اشبیلیہ کا محاصرہ کر لیا اور شعبان ۵۴۱ھ/جنوری ۱۱۴۷ء میں اسے فتح کر لیا اور المرابطی محافظ فوج کو مار بھگایا۔ اگلے سال قاضی ابوبکر العربی کی سرکردگی میں شرفاے اشبیلیہ کا ایک وفد الموحّد سلطان کی بارگاہ میں اپنے شہر والوں کی طرف سے بیعت کرنے کی غرض سے حاضر ہوا۔ جب یہ وفد واپس جا رہا تھا تو راستے میں فاس کے مقام پر قاضی ابوبکر نے وفات پائی (قبر مادّۂ مذکور)۔ عبدالمؤمن نے الموحّد یوسف بن سلیمان کو شہر کا عامل مقرّر کیا، لیکن ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء میں خود شہر والوں کی درخواست پر اپنے لڑکے ابویعقوب یوسف کو اس کی جگہ فائز کر دیا۔ یہ منصب مؤخّر الذکر ہی کے پاس رہا، تا آنکہ ۵۵۸ھ/ ۱۱۶۳ء میں اس نے اپنے باپ کا تخت سنبھالا۔

اس کے دورِ حکومت میں اشبیلیہ اندلس کی الموحّد افواج کا صدر مقام بن گیا۔ ابو یعقوب وہاں ۵۶۸ھ/ ۱۱۷۲ء - ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء تک مقیم رہا اور رخصت ہوتے وقت اپنے بھائی ابواسحٰق محمد ابراہیم کو سالارِ افواج محمد بن یوسف بن وانودین اور امیر البحر عبداللہ بن جامع کی معیّت میں بحیثیت عامل چھوڑ گیا۔ یہیں اشبیلیہ ہی میں ابویعقوب نے ۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء میں شنترین (Santarem) کی مہمّ کے لیے تیاریاں کیں، جس میں وہ اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ اس کا بیٹا ابو یوسف یعقوب المنصور (۵۸۰ھ/ ۱۱۸۴ء - ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۹ء)، جو اس کا جانشین ہوا، الموحّد فوج کو اشبیلیہ میں واپس لے آیا اور اپنے پیچھے حفصی سردار ابو یوسف کو اشبیلیہ کا عامل بنا کر مراکش کو لَوٹ گیا۔ مؤخّر الذّکر کے بلانے پر ابو یوسف یعقوب ۵۸۶ھ/ ۱۱۹۰ء میں شلب (Silves) کی دوبارہ تسخیر کے لیے، جسے عیسائی اپنی افواج و اسلحہ کے بل پر چھین چکے تھے، ایک بار پھر اشبیلیہ آیا۔ الارک (Alarcos، قبر مادّۂ مذکور) کی شان دار فتح کے بعد، جو ۸ شعبان ۵۹۱ھ/ ۱۹ جولائی ۱۱۹۵ء کو قشتالہ کے شاہ الفانسو ہشتم پر حاصل ہوئی، سلطان ایک طویل عرصے تک اشبیلیہ میں مقیم رہا۔ اسی اقامت کے دوران میں اس نے قرطبہ کے شہرۂ آفاق فلسفی ابن رُشد (Averroes) کو قید کر دیا۔ ۵۹۴ھ/ ۱۱۹۸ء، یعنی اپنی موت سے ایک سال پہلے تک وہ مراکش واپس نہیں گیا۔

ان دونوں سلطانوں کے عہد میں اشبیلیہ بنو عبّاد کے آسودہ ترین اَدوارِ فرمان روائی کی عظمت و اقبال کا جواب پیش کر رہا تھا۔ اس زمانے میں اس کی آبادی قرطبہ کی آبادی سے بھی بڑھ گئی تھی۔ الموحّد بادشاہوں اور ان کے دربار کے اکابر امرا نے وہاں محلّات بنوائے اور مسجدوں، حمّاموں، کاروان سراؤں اور بازاروں کی تعداد بے حد بڑھ گئی۔ ابویعقوب ہی کے عہدِ حکومت میں وہ نئی عظیم الشّان مسجد تعمیر ہوئی جس کے محلِّ وقوع پر پندرھویں صدی عیسوی میں موجودہ گرجا بننے والا تھا۔ روض القرطاس (طبع تورنبورغ Tornberg، ص ۱۳۸) میں اس جامع مسجد کی تاریخِ تعمیر ۵۶۷ھ/ ۱۱۷۲ء درج ہے۔ الحُلَل المَوْشِیَۃ (مطبوعۂ تونس، ص ۱۲۰) کا گمنام مصنّف ۵۷۲ھ/ ۱۱۷۶-۱۱۷۷ء بتاتا ہے۔ ابن ابی زَرْع کے بیان کے مطابق اس مسجد کی تعمیر صرف گیارہ ماہ میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی تھی، جو بالکل غیر اغلب معلوم ہوتا ہے۔ اسی مصنّف کے ہاں یہ ذکر ملتا ہے کہ اشبیلیہ میں اسی سال کے دوران میں وادی الکبیر پر ایک پل کی، دو ''قصبوں'' کی، دمدموں اور خندقوں کی، دریا کے ساتھ ساتھ پشتوں کی اور ایک کاریز کی تعمیر ہوئی۔ اشبیلیہ میں الموحّد کی شان دار مسجد کا نشان تک بھی باقی نہیں رہا، سوا صحن کے (جو اب Patio de los Naraujos = ''نارنگی کے درختوں کا صحن'' کہلاتا ہے) اور ایک دروازے کے، جسے "Puerta del Perdon" (بابِ مغفرت) کہتے ہیں اور اس کے مشہور ترین منار Giralda (کیونکہ اس کی چوٹی پر ایمان کا ایک مجسّمہ (Statue of Faith) نصب ہے، جو ہوا کے ہلکے سے ہلکے جھونکے کے ساتھ مڑ جاتا ہے؛ ہسپانوی زبان میں Girar مڑنے کو کہتے ہیں)۔ بحیثیت مجموعی یہ منار اپنے مثیل مناروں، یعنی رباط الفتح میں حسّان کے منار اور مراکش میں جامع الکتبیین کے منار، جیسا عمدہ نہیں، جو اسی دور میں بنائے گئے تھے۔ سطح زمین پر اس کا قاعدہ تینتالیس

مربّع فٹ ہے۔ اس کی چنائی اینٹوں کی ہے اور دیواریں سات فٹ موٹی ہیں، جن میں بے شمار دریچے نکلے ہوے ہیں، جو عربی اور وزقوطی (Visigothic) سرستونوں پر قائم ہیں۔ روشنی کا برج منار کی چھت کے اوپر بنایا گیا تھا؛ اب اس کی جگہ ایک گھنٹہ گھر نے لے لی ہے۔ اس کی موجودہ بلندی کل تین سو فٹ ہے۔

۶۰۹ھ/ ۱۲۱۲ء میں المنصور کے جانشین الموحّد محمد الناصر نے اشبیلیہ کی فصیل تلے وہ لشکرِ عظیم جمع کیا تھا جسے آگے چل کر اندلس کا وہ حصّہ دوبارہ فتح کرنا تھا جو اس وقت عیسائیوں کے قبضے میں تھا۔ اس فوج کو اسی سال ۱۵ صفر/ ۱۶ جولائی کو حصن العقاب (las Novas de Tolosa) کے مقام پر شکست ہوگئی اور سلطان اور اس کی افواج کو تباہ حال ہوکر اشبیلیہ واپس آنا پڑا۔

اس سے تھوڑے ہی عرصے بعد ۶۱۷ھ/ ۱۲۲۰ء میں الموحّد یوسف ثانی المستنصر کے عہدِ حکومت میں یہاں کے عامل ابوالعلاء نے وادی الکبیر کے کنارے ایک برج بنایا، جس سے شاہی محل (موجودہ القصر (Alcāzar)، جسے چودھویں صدی عیسوی میں پدرو الطاغیہ (Pedro the Cruel) نے ازسرِنو تعمیر کیا) اور دریا کی حفاظت مقصود تھی۔ ایک ہسپانوی ترجمے میں اس کا عربی نام ''برج الذہب'' (''Torre del Oro'' = ''منارِ زَر'') برقرار رکھا گیا ہے۔ اس کا زیریں حصّہ، جو ایک دوسرے کے اوپر بنے ہوے بارہ حصّوں پر مشتمل ہے اور اس کے اوپر کا دندانے دار برج اور اس کی چوٹی پر سب سے چھوٹی بُرجی اب تک قائم ہیں۔

چند سال بعد اشبیلیہ ایک بار پھر الموحّد سلطان ادریس المأمون کا صدر مقام بن گیا اور ۶۲۶ھ/ ۱۲۲۸-۱۲۲۹ء میں اس کے مراکش چلے جانے پر شہر پر باغی محمد بن یوسف بن ہُود کا اقتدار قائم ہوگیا تھا، جس نے بالآخر الموحّدین کو سرزمین اندلس سے باہر نکال دیا۔ فرڈیننڈ (Ferdinand) ثالث نے غرناطہ کے ناصری خاندان کے پہلے سلطان محمد اوّل بن الأحمر کے ساتھ اتحاد کی داغ بیل ڈال کر اپنی قوّت مستحکم کرلی اور ۶۴۴ھ/ ۱۹ نومبر ۱۲۴۸ء کو، یا بعض مصنّفین کے خیال کے مطابق اس سے چار دن بعد، اسے فتح کرلیا۔ یہاں کے مسلمان باشندوں کی جان بخشی کردی گئی اور انھیں اجازت دی گئی کہ وہ یا تو اندلُس کے اس حصّے میں ہجرت کر جائیں جو ابھی تک مسلمانوں کے قبضے میں تھا یا پھر افریقہ چلے جائیں۔ مراکش کے مرینی سلاطین نے اگلے چند سالوں میں عیسائیوں کے ہاتھوں سے یہ شہر ایک بار پھر چھین لینے کی کوششیں کیں، جو کامیاب نہ ہوئیں۔ ۶۷۴ھ/ ۱۲۷۵ء میں ابویوسف یعقوب بن عبدالحق نے جنرل ڈون نونیو دلارا (Don Nuño de Lara) کی فوجوں پر فتح حاصل کرنے کے بعد اشبیلیہ اور شَرِیش (Jerez) کے علاقوں کو بالکل تاراج کرڈالا، لیکن اسے بہت جلد پائے تخت کا محاصرہ اٹھالینا پڑا۔ ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۸ء میں اندلس کی دوسری مہم کے دوران میں وہ ایک دفعہ پھر اشبیلیہ کی دیواروں تک پہنچ گیا اور اس نے اقلیم الشّرف کے علاقے کو تاخت وتاراج کرڈالا۔ اس نے ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ء تک اپنے یہ حملے جاری رکھے، جن کی تفصیل روض القرطاس میں موجود ہے۔ آخر ڈون سانچو (Don Sancho) مجبوراً صلح کا طالب ہوا، جو ابو یوسف کے جانشین ابو یعقوب یوسف کے عہد، یعنی ۶۹۰ھ/ [۱۲۹۱ء]، تک قائم رہی۔ بالآخر طریف (Tarifa) کی دیواروں کے نیچے جب اسی خاندان کے سلطان ابوالحسن علی نے شکست کھائی تو مسلمانوں کو اشبیلیہ کی بازیافت سے ہمیشہ کے لیے ہاتھ دھونا پڑا۔

یہاں ان تمام مشاہیرِ اسلام کی فہرست درج کرنا طولِ عمل ہوگا جو اشبیلیہ میں پیدا ہوے یا اس شہر میں رہے۔ یہاں شعرا میں سے ابن حمدیس، ابن ہانی اور ابن قزمان، محدّثین میں سے ابن العربی کا اور سوانح نگاروں میں سے ابوبکر بن خیر کا ذکر کردینا اور قاری کو ان کے بارے میں الگ الگ مقالات کی طرف متوجہ کردینا کافی ہوگا۔

مآخذ: (۱) الأدریسی: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*، طبع وترجمہ ڈوزی (Dozy) و دخویہ (de Goeje)، متن، ص ۱۷۸ و ترجمہ، ص ۲۱۵؛ (۲) یاقوت: معجم البلدان، طبع وُسٹِنفِلڈ (Wüstenfeld)، بذیلِ مادّہ؛ (۳) ابن عبدالمُنعِم الحِمیَری: الروض المعطار (غیر مطبوعہ مخطوطہ، در فاس و Salé، بذیلِ مادّۂ اشبیلیہ)؛ (۴) ابوالفداء: تقویم البلدان، طبع رینو (Reinaud) و دیسلان (de Slane)، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۱۷۴-۱۷۵؛ (۵) فاینان (E. Fagnan): *Extraits inédits relatifs au Maghreb*، الجزائر ۱۹۲۴ء، ص ۸۵، ۱۳۷، ۲۰۹؛ (۶) اخبار مجموعہ *Ajbar Machmuâ*، طبع وترجمہ E. Lafuente y Alcantara)، میڈرڈ ۱۸۶۷ء، متن، ص ۱۶-۱۸ و ترجمہ، ص ۲۸-۳۰؛ (۷) ابن العِذاری: البیان المُغرِب، طبع ڈوزی (R. Dozy)، ترجمہ فاینان (E. Fagnan)، ج ۲، اشاریے؛ (۸) ابن الأثیر؛ الکامل، طبع تورنبورغ (Tornberg)، جزوی ترجمہ از فاینان (E. Fagnan): *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، الجزائر ۱۹۰۱ء)، اشاریہ؛ (۹) المراکشی: المُعجِب، طبع ڈوزی (R. Dozy)، ترجمہ فاینان (E. Fagnan)، اشاریہ؛ (۱۰) المقّری: نَفح الطِیب، مطبوعۂ لائڈن (*Analectes*)، ۱: ۹۹؛ (۱۱) ابن ابی زَرع: روض القرطاس؛ (۱۲) ابن خلدون: العِبَر، طبع وترجمہ دیسلان (de Slane: *Histoire des Berbéres*) (آخری دو المرابطی سلاطین، نیز الموحّدون اور بنومرین کے ادوارِ حکومت کے لیے)؛ (۱۳) ڈوزی (Dozy): *Histoire des Musulmans d'Espagne*، ج ۲ و ۴؛ (۱۴) وہی مصنّف: *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*، بارسوم، پیرس و لائڈن ۱۸۸۱ء، ۱: ۵۳-۵۷، ۲۵۹-۲۶۴؛ (۱۵) کودِرا (F. Codera): *Decadencia y desaparicion de los Almoravides en España*، سرقسطہ ۱۸۹۹ء، ص ۲۴، ۲۸۴؛ (۱۶) Simonet و Lerchnudi: *Crestomatía arábigoespañola*، غرناطہ ۱۸۸۱ء، ص ۴۰، ۴۱؛ (۱۷) Madoz: *Diccionario geográfico-estadistico- historico de España*، میڈرڈ ۱۸۴۹ء، ۱۴: ۲۰۹-۴۳۴؛ (۱۸) Oritz de Zûñiga: *Anales eclesiasticos y Seculares de la ciudad de Sevilla*، اشبیلیہ ۱۸۹۳ء ببعد، ج ۶؛ (۱۹) Gestoso y Perez: *Sevilla monumental y artistica*، اشبیلیہ ۱۸۸۹-۱۸۹۲ء، ۳ جلد؛

(۲۰) Rodrigo Caro: *Antiguedades y principado de la ilu-strisima ciudad de Sevilla*، اشبیلیہ ۱۸۹۶ء، ۲ جلد؛ (۲۱) Guichot: *Historia de la ciudad de Sevilla y pueblos importantes de su provincia*، اشبیلیہ، ۷ جلد؛ (۲۲) Rodrigo Amador de los Rios: *Inscripciones árabes de Sevilla*، میڈرڈ ۱۸۷۵ء؛ (۲۳) Contreras: *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba*، بارسوم، میڈرڈ ۱۸۸۵ء؛ (۲۴) A. F. Calvert: *Moorish Remains in Spain*، لنڈن ۱۹۰۶ء۔
(لیوی پرووانسال E. LÉVI-PROVENÇAL)

✱⊗ **الأَشْتَر**: مالک بن الحارِث النَّخَعی۔ الأشتر کے معنی ہیں الٹے پپوٹوں والا اور اس کا یہ نام اس لیے ہوا کہ جنگ یَرمُوک (۱۵ھ/ ۶۳۶ء) میں آنکھ پر زخم کھانے کی وجہ سے اُس کے پپوٹے الٹ گئے تھے۔

قبیلۂ نَخَع خاندان مَذْحِج کی شاخ ہے۔ شہر کوفہ آباد کیا گیا تو اس قبیلے نے وہاں سکونت اختیار کر لی۔ یہی وجہ ہے کہ ابنِ حجر نے الأشتر کو کوفی لکھا ہے، جہاں اس نے اچھا خاصا اثر پیدا کر لیا تھا۔

تاریخ و رجال کی کتابوں میں اس کی تاریخِ ولادت اور عمر کا کوئی ذکر نہیں۔ ابن حجر نے صرف اتنا لکھا ہے کہ "عہدِ جاہلیت پایا تھا" (تہذیب التہذیب، ۱۰: ۱۲)۔ ابنِ سَعْد نے تابعین کے طبقۂ اولیٰ میں پہلا نام الأشتر ہی کا لکھا ہے۔

حضرت عثمانؓ کے عہد میں جو فتنہ رونما ہوا اس سے پہلے الأشتر کا ذکر خاص طور پر صرف واقعۂ یرموک ہی کے سلسلے میں آتا ہے، جس میں اس نے بوزنطیوں کے مقابلے میں بڑی کامیابی سے جنگ کی اور ان سے لڑتے ہوئے دَرب تک چلا گیا اور اپنی دلیری کی بدولت بڑا امتیاز حاصل کیا۔

ان روایتوں کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ مالک کی پیدائش زمانۂ قبل بعثت میں کسی وقت ہوئی اور وفات کے وقت پچاس ساٹھ سال کی عمر ہوگی۔

ابوتمام حبیب بن اَوْس الطَّائی (م ۲۳۱ھ) نے مالک کو شعرا میں شمار کیا ہے، الحماسۃ میں مالک کے یہ چار شعر موجود ہیں:

وَ بَقَّيْتُ وَفْرِیْ وَ انْحَرَفْتُ عَنِ الْعُلٰی
وَلَقِيْتُ اَضْيَافِی بِوَجْهٍ عَبُوْسٍ
اِنْ لَمْ أَشُنَّ عَلَى ابن حربٍ غارةً
لم تَخْلُ يومًا من نِهابِ نفوسِ

(میرا تمام مال ضائع ہو جائے اور میں بلندی کا میابی سے محروم رہوں اور اپنے مہمانوں سے ترش روئی سے پیش آؤں اگر میں ابن حرب (معاویہؓ) پر حملہ نہ کروں ایسا حملہ جو کسی دن انسانی جانوں کی ہلاکت سے خالی نہ ہو)

ابوتمّام کے علاوہ نَصْر بن مُزاحم اور ابن جریر الطّبری وغیرہ نے بھی اس کے متعدد اشعار و خُطَب نقل کیے ہیں (واقعۂ صفّین کے متعلّق تقریباً سات خطبے ہیں)۔

الأَشْتَر کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنھوں نے حضرت عثمانؓ اور اس عہد کے برسرِ حکومت طبقے کے خلاف متواتر شورش برپا رکھی اور جنھوں نے فَے (غیر منقولہ جائداد، جو مالِ غنیمت کے طور پر ہاتھ آئے) کے معاملے میں لڑنے والوں کے حقوق و دعاوی کی حمایت کی؛ چنانچہ اس سلسلے میں جب والیِ کوفہ سعیدؓ بن العاص کے سامنے لوگوں نے ایک تشدّد آمیز مظاہرہ (۳۳ھ/ ۶۵۳-۶۵۴ء) کیا تو الأشتر کو بھی دس اَور شورش پسندوں کے ساتھ شام میں جلاوطن کر دیا گیا، مگر کچھ دنوں کے بعد حضرت امیر معاویہؓ نے اسے پھر عراق واپس بھیج دیا، جس پر سعیدؓ بن العاص نے اسے والیِ حِمص کے پاس روانہ کر دیا۔ بایں ہمہ کوفے میں شورش جاری رہی اور الأشتر بھی جلد ہی واپس آ کر عوام کے ساتھ شریک ہو گیا (الطبری، ۱: ۲۹۰۷-۲۹۱۷، ۲۹۲۱، ۲۹۲۷-۲۹۳۱)۔ اس واقعے کے بعد الأشتر کا نام اس وقت سننے میں آتا ہے جب اس نے سعیدؓ بن العاص کو کوفے واپس آنے سے روکا اور حضرت عثمانؓ پر زور ڈالا کہ ابوموسیٰ الاشعریؓ [رک بآں] کو کوفے کا والی مقرّر کیا جائے (۳۴ھ/ ۶۵۴-۶۵۵ء) (الطّبری، ۱: ۲۹۲۷-۲۹۳۰؛ المسعودی: مروج، ۴: ۲۶۲-۲۶۵)۔ مدینۂ منوّرہ میں بلوائیوں کی شورش کے موقع پر (۳۵ھ/ ۶۵۶ء)، جس کا خاتمہ حضرت عثمانؓ کی شہادت پر ہوا، الأشتر کوئی دو سو آدمی لے کر کوفے سے آیا تھا (ابن سعد، ۳/ ۱: ۴۹؛ المسعودی: مروج، ۲: ۳۵۲) اور ان لوگوں میں شامل تھا جنھوں نے حضرت عثمانؓ کے گھر کا محاصرہ کیا تھا (الطّبری، ۱: ۲۹۸۹ ببعد وغیرہ)، بلکہ اس کا نام قاتلینِ عثمانؓ میں بھی لیا جاتا ہے (ابن عساکر، درکائنانی (Caetani): *Annali*، تحت ۳۵ھ، پیرا ۱۳۷ و ۱۶۹؛ ابن عبد ربّہ: العقد، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۲: ۲۷۸ وغیرہ)۔ کہا جاتا ہے حضرت علیؓ کے انتخاب کے موقع پر بھی اس نے خاصے تشدّد کا اظہار کیا تھا (الطّبری، ۱: ۳۰۶۸-۳۰۶۹، ۳۰۷۵-۳۰۷۷؛ الدِّینَوری، ص ۱۵۲)؛ لیکن یہ واقعات غالباً صحیح نہیں یا آگے چل کر سیاسی اختلافات کی وجہ سے ایسی روایات مشہور ہو گئیں جن میں الأشتر کی مخالفت اور موافقت میں بڑے مبالغے سے کام لیا گیا اور جنھیں اربابِ تاریخ و سِیَر بغیر تحقیق و تدقیق کے نقل کرتے چلے گئے؛ چنانچہ بعض روایات میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ الأشتر اُن لوگوں میں سے تھا جو حضرت علیؓ کو بھی اپنی رائے کا پابند بنانا چاہتے تھے؛ البتہ انکار نہیں کیا جا سکتا تو اس امر سے کہ الأشتر کو حضرت علیؓ سے والہانہ عقیدت تھی اور وہ ان کی حمایت میں ہمیشہ سینہ سپر رہتا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس سے نہ صرف مشکل ترین موقعوں پر کام لیا، بلکہ الجزیرہ میں کئی ایک مقامات کا والی بھی مقرّر کیا۔ وہ واقعۂ جَمَل ۳۶ھ/ ۶۵۶ء میں شریک تھا اور اس نے کوفے سے حضرت علیؓ کے لیے کمک بھی فراہم کی تھی۔ ایسے ہی حضرت امیر معاویہؓ کے خلاف ایک معرکے میں وہ حضرت علیؓ کی فوج کے طلایہ کا سالار تھا، جس کے دوران میں اس نے اہل رقّہ سے دریائے فرات پر جبراً ایک پل بندھوایا، تاکہ فوج اس پر سے گزر سکے (الطّبری، ۱: ۳۲۵۹-۳۲۶۰)۔ جنگ صفّین میں وہ میمنہ کا قائد تھا اور لڑائی میں بھی اس نے بڑے جوش اور بہادری سے کام لیا (الطّبری، ۱: ۳۲۸۳،

۳۲۸۴، ۳۲۹۴- ۳۳۰۰، ۳۳۲۷، ۳۳۲۸؛ الدِّینَوَری، ص ۱۹۴- ۱۹۸؛ المسعودی، ۴: ۳۴۳-۳۴۹).

حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان ثالثی کی تجویز پیش ہوئی تو حضرت علیؓ کی خواہش تھی کہ الأشتر کو اپنی طرف سے ثالث مقرر کریں (دیکھیے مادّۂ علیؓ بن ابی طالب)، لیکن اُن کے ساتھیوں نے اس کی مخالفت اس لیے کی کہ وہ خوب جانتے تھے کہ اس انتخاب کے معنی جنگ جاری رکھنے کے ہیں؛ چنانچہ جب الأشتر کو عارضی صلح کے فیصلے کی اطلاع ملی تو اس کے باوجود وہ چاہتا تھا کہ لڑائی بند نہ کی جائے، کیونکہ اس کا خیال تھا کہ فتح قریب ہے۔ اس موقع پر اس نے جو تقریر کی وہ مختلف مآخذ میں موجود ہے (نَصر بن مُزاحم المِنقری: وقعة صفّین، ص ۵۶۲ ببعد؛ الطّبری، ۱: ۳۳۳۱ ببعد؛ قب الدِّینَوَری، ص ۲۰۴)؛ چنانچہ لڑائی بند ہوگئی تو جب بھی الأشتر نے کوشش کی کہ معاہدۂ تحکیم پر دستخط نہ ہوں۔ واقعۂ صفّین کے بعد حضرت علیؓ نے اسے موصل اور اس سے ملحقہ عراق اور شام کے شہروں کا والی مقرّر کیا، جہاں اسے حضرت امیر معاویہؓ کے والی الضّحّاک بن قَیس الفِہری کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا: لہٰذا وہ مجبور ہوگیا کہ موصل کی طرف ہٹ آئے۔ اب حضرت علیؓ نے اسے مصر کا والی مقرّر کیا، لیکن قطعی طور پر معلوم نہیں کہ قیس بن سَعد کی واپسی یا محمد بن ابی بکرؓ کی معزولی پر (الکِندی: الولاة، ص ۲۲- ۲۴؛ المَقْریزی، ۲: ۳۳۶؛ الطّبری، ۱: ۳۲۴۲؛ الیعقوبی، ۲: ۲۲۷؛ المسعودی: مُروج، ۴: ۴۹۲؛ کائتانی (Caetani): *Annali*، تحت ۳۷ھ، پارہ ۲۲۱- ۲۲۳)۔ بہرکیف واقعات کچھ بھی ہوں الأشتر کو مصر کے راستے ہی میں ہلاک کر دیا گیا۔ وہ قلزم کے مقام پر پہنچا تھا (۳۷ھ/ ۶۵۸ء یا ۳۸ھ؟) کہ مقامی جایستار ("quaestor"، یعنی خزانچی نہیں بلکہ "logistarius"، یعنی لشکر کی رسد وغیرہ کا ناظم، دیکھیے J. Maspero، در *BIFAO*، ۱۱: ۱۵۵- ۱۶۱) نے اسے زہر دے دیا، جس سے وہ جان بر نہ ہوسکا (الطّبری، ۱: ۳۳۹۲- ۳۳۹۵)۔ اس کی موت کی خبر سن کر حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ نے جو کلمات کہے وہ آگے چل کر بہت مشہور ہوے۔ حضرت علیؓ نے کہا: ''لِلْیَدَیْنِ وَلِلْفَم = دونوں ہاتھوں اور منہ کے بل [گرا]'' (ان کلمات سے اس خوشی کا اظہار ہوتا ہے جو کسی کے گرنے سے حاصل ہو) (المَیدانی: اَمثال، ۲: ۴۷۵؛ قب کائتانی: *Annali*، تحت ۳۷ھ، پارا ۲۲۴، حاشیہ ۱) اور حضرت امیر معاویہؓ نے کہا: ''لِلّٰہِ العساکِرُ مِنْہَا الْعَسَلُ = خدا کے لشکر شہد کی شکل میں بھی ہوتے ہیں''۔ حضرت امیر معاویہؓ کا قول تھا کہ الأشتر حضرت علیؓ کا ایک اور عمّار بن یاسرؓ ان کا دوسرا بازو ہیں۔

جسمانی اعتبار سے الأشتر بہت جسیم، مضبوط اور قوی ہیکل انسان تھا۔ اس کی تلوار کا نام ''اللَّجّ'' تھا، جس کے معنی ہیں ''آبِ رواں کی چمک'' (تاج العروس، ۲: ۹۳).

مآخذ: (۱) الطّبری: تأریخ، مطبوعۂ حسینیہ، مصر؛ (۲) ابن الأثیر: الکامل، مصر ۱۳۰۱ھ؛ (۳) المسعودی: مُروج الذّہب، طبع محمد محی الدین، ۱۹۴۸ء؛ (۴) نَصر بن مُزاحم المِنقری: وقعة صفّین، طبع عبدالسلام ومحمد ہارون، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، بمد اشاریہ؛ (۵) ابوعُمَر محمد بن عمر الکشّی: معرفة اخبار الرّجال، مطبوعۂ بمبئی؛ (۶) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۱۵۸- ۱۶۰ و ۲: ۲۸- ۳۰، ۸۰ و ۳: ۴۱۶، ۴۱۷؛ (۷) شیخ عباس قُمّی: تحفة الاحباب، تہران ۱۳۶۹ھ؛ (۸) عبدالحسین احمد الامینی: الغدیر، جز ۹ ببعد، تہران ۱۳۷۲ھ؛ (۹) نور اللہ شوستری: مجالس المؤمنین؛ (۱۰) حسن سَنْدُوبی: حواشی و تحقیقات، مصر ۱۹۳۳ء؛ (۱۱) ابن سعد: الطبقات الکبری، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۱۲) شیخ عباس قُمّی: الکُنی والألقاب، نجف ۱۹۵۶ء؛ (۱۳) ابن حجر: الأصابة، ۳: ۴۵۹، مصر ۱۳۵۸ھ؛ (۱۴) وہی مصنّف: تہذیب، ۱۰: ۱۱؛ (۱۵) ابوعمر محمد بن یوسف الکِندی: الولاة و القُضاة، ص ۲۸؛ (۱۶) المَرْزُبانی، ص ۳۶۲؛ (۱۷) سِبط الْلّالی، ص ۲۷۷؛ (۱۸) التّبریزی: شرح الحماسة، ۱: ۷۵؛ (۱۹) المُغرِب فی حُلی المَغْرِب، ۱/ ۵: ۶۸؛ (۲۰) محمد تقی الحکیم: مالک الأشتر؛ (۲۱) کائتانی (Caetani): *Annali*، بہ امداد اشاریہ و ج ۷- ۱۰ بمواضع کثیرہ؛ مآخذ کے متعدّد حوالے: وہی کتاب، تحت ۳۷ھ، پیرا ۳۳۲۱- ۳۳۹.

(L. VECCIA VAGLIERI [ومرتضیٰ حسین فاضل وادارہ])

الأشجع: رک بہ غَطَفان. *

الأشجع بن عمرو السُّلَمی: ابوالولید، دوسری صدی ہجری/ آٹھویں صدی عیسوی کے آخر کا عرب شاعر۔ وہ یتیم تھا اور بچپن ہی میں اپنی والدہ کے ساتھ بصرے میں آ کر مقیم ہوگیا تھا۔ اس میں لیاقت و ذکاوت کے آثار دیکھ کر اس شہر کے بنوقیس نے، جن میں بشّار بن بُرد (بنوعُقَیل کے مولیٰ) کی وفات کے بعد کوئی نامور شاعر نہ رہا تھا، اسے اپنے اندر شامل کر کے اس کا ایک قیسی نسب نامہ گھڑ لیا۔ جب اس کی تربیت کا زمانہ ختم ہو چکا تو وہ جعفر بن یحییٰ البرمکی کے پاس الرَّقّہ چلا گیا، جس نے اسے ہارون الرّشید کے سامنے پیش کر دیا۔ اس وقت سے وہ خلیفہ اور اس کے درباریوں (برامکہ، القاسم بن الرشید، الامین، الفضل بن الربیع، محمد بن منصور بن زیاد وغیرہ) کا مدح سرا ہوگیا۔ اس کا جس قدر کلام ہم تک پہنچا ہے اس کا بیشتر حصّہ ان قصائد پر مشتمل ہے جنھوں نے بصرے کے بنوقیس کی بدولت زیادہ سے زیادہ شہرت پائی۔ ان کے علاوہ کچھ مرثیے بھی ہیں، جن میں قابلِ ذکر وہ مراثی ہیں جو اس نے الرّشید اور خود اپنے بھائی احمد کی وفات پر کہے۔ احمد خود بھی شاعر تھا، مگر اس نے اپنے آپ کو صرف عشقیہ شاعری تک محدود رکھا (اس کے بارے میں دیکھیے الصولی: الاوراق، ص ۱۳۷- ۱۴۳).

مآخذ: (۱) الصولی: کتاب الاوراق، طبع ڈَن (J. H. Dunne)، القاہرة ۱۹۳۴ء، ۱: ۷۴- ۱۳۷، جس میں اس شاعر کے اشعار کا اہم حصّہ موجود ہے؛ (۲) الجاحظ: البیان، طبع السندوبی، ۱۹۴- ۱۹۵؛ (۳) ابن المعتز: طبقات، در *GMS*، سلسلۂ جدید، ۱۳: ۱۱۷- ۱۱۹؛ (۴) ابوتمّام: حماسة، بہ امدادِ اشاریہ؛ (۵) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۵۶۲- ۵۶۵؛ (۶) الأغانی، ۱۷: ۳۰- ۵۱؛ (۷) المرزبانی: مُوَشّح، ص ۲۹۵؛ (۸) تأریخ بغداد، ۷: ۴۵؛ (۹) ابن عساکر، ۳: ۵۹- ۶۳؛ (۱۰) رفاعی: عصر المأمون، ۲: ۴۱۹- ۴۲۲؛ (۱۱) براکلمان: تکملہ، ۱: ۱۱۹.

(CH. PELLAT پیلا)

---

* **الاشدق:** رک بہ عمرو بن سعید.

---

* **الاشراقیون:** (بالفاظ دیگر ''الحکماء'') یعنی پیروانِ حکمۃ الاشراق یا حکمۃ المشرقیۃ (جسے بہت سے [مستشرقین] مثلاً پوکوک (Pococke)، مُنک (Munk) اور رینان (Renan) نے مشرقیۃ، بمعنی اہلِ مشرق، پڑھا ہے)۔ یہ نام خاص طور پر السہروردی (م ۱۱۹۱ء) کے مریدوں کو دیا جاتا ہے؛ لیکن یہ نام اور موضوع اس سے کہیں زیادہ قدامت کا حامل ہے (اس نام کے لیے قب مادّۂ حکمۃ)۔ دراصل یہ مسئلہ یونان کے توفیقی فلسفے [جس میں گوناگوں فلسفی عقائد کو متحد کیا جائے] کا ہے، جو فلسفۂ نوافلاطونی، فلسفۂ ہرمسی (Hermetic) اور ان جیسے اور مآخذ کے ذریعے مشرق میں آیا اور وہاں پہنچ کر اسے قدیم ایرانی اور دیگر مروّج نظریوں کے ساتھ مخلوط کر دیا گیا۔ یہ ایک روحانی فلسفہ ہے، جس میں علم کا نظریہ متصوّفانہ ہے۔ اس میں خدا کو نور اور عالَمِ ارواح کو مَہبطِ انوار قرار دیا گیا ہے اور ہمارے علم کو وہ نور جو اس عالَم سے عقولِ افلاک کے ذریعے ہم پر اترتا ہے۔ اس عقیدے کے لیے مندرجہ ذیل حکما خاص طور پر حجّت مانے جاتے ہیں: ہرمس (Hermes)، اغاثاذیمون (Agathodaemon)، انباذقلس (Empedocles)، فیثاغورس (Pythagoras) وغیرہ، اور ارسطو (کم از کم حقیقی ارسطو) سے بڑھ کر افلاطون۔ ان اَعلام کو بالعموم پیغمبر یا حکمائے ملہم قرار دیا گیا ہے۔ ابتدا سے لے کر آج تک اس فلسفے نے، جس میں وحی اور اِلہام کو خاص ذریعۂ علم ٹھیرایا گیا ہے، اسلامی فلسفے پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ ان مسلمان حکما پر جنھیں مشائین کہا جاتا ہے اس کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہے، گو ابنِ رُشد پر اس کا اثر سب سے کم ہے۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ، طبع فلوگل، ۳: ۸۷؛ (۲) دبوئر (T. J. de Boer): *Urānī*، (عُورانی)، در *Ztschr. f. Assyriol.*، ۲۷ (۱۹۱۲ء): ۸ ببعد؛ (۳) کارادَوو (Carra de Vaux): *La philosophie illuminative d'après Suhrawerdi Meqtoul*، در *JA*، سلسلۂ نہم، ۱۹ (۱۹۰۲ء): ۶۳ ببعد؛ (۴) L. Gauthier: *Ibn Thofaïl* etc.، پیرس ۱۹۰۹ء، ص ۵۹ ببعد؛ (۵) ہورٹن (M. Horten): *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*، Halle ۱۹۱۲ء؛ (۶) وہی مصنّف: *Das Philosophische System von Schirazi*، شٹراس بورگ ۱۹۱۳ء؛ (۷) S. v. d. Bergh: *De temples van het licht door Soehrawerdi*، در *Tijdschr. voor Wijsbegeerte*، ۱۰ (۱۹۱۶ء): ۳۰ ببعد.

(T. J. DE BOER دبوئر)

---

* **اشراف:** رک بہ شریف.

---

* **اَشْرَف:** ایران کے صوبۂ مازندران کا ایک شہر اور اسی نام کے ضلع (بُلُوک) کا صدر مقام، جو ۳۶ درجہ، ۴۱ دقیقہ، ۵۵ ثانیہ شمال، ۵۳ درجہ، ۳۲ دقیقہ، ۳۰ ثانیہ مشرق میں بحیرۂ اخضر سے پانچ میل دور، ساری سے پینتیس میل مشرق میں اور استر سے تینتالیس میل مغرب میں ان دونوں شہروں کو ملانے والی سڑک پر واقع ہے۔ یہ شہر رفیع و بلند سلسلۂ کوہ البرز کی نباتات سے ڈھکی ہوئی، باہر نکلی ہوئی، نوک دار چٹانوں کے دامن میں واقع ہے، جہاں سے شمالی جانب خلیج استر آباد کا نہایت ہی دل آویز منظر دکھائی دیتا ہے۔ اگرچہ وہ علاقے جن میں سے ہو کر ہم اشرف پہنچتے ہیں بڑے شاداب و زرخیز ہیں اور وہاں بہترین قسم کی روئی اور گندم پیدا ہوتی ہے، تاہم اشرف کا اپنا میدان دلدل بنتا جا رہا ہے۔ یہاں سرو، جنگلی انگور، ترنج اور نارنگی کی پیداوار بافراط ہوتی ہے۔

پہلے زمانے میں یہ ایک غیر اہم شہر تھا اور خرکوران کے نام سے موسوم؛ مگر اشرف کے نئے شہر کی تاریخ کا آغاز ۱۰۲۱ھ/ ۱۶۱۲-۱۶۱۳ء سے ہوتا ہے، جب اس کی بنیاد شاہ عبّاس اوّل نے رکھی۔ شاہ کا ارادہ یہ تھا کہ جنگل میں اپنے لیے ایک دیہی تفریح گاہ بنائے؛ چنانچہ اس لیے ابتدا میں اشرف صرف مزارعین کے چند بڑے بڑے مکانات کے مجموعے پر مشتمل تھا، جو قصر شاہی کے اردگرد واقع اور ساری جانے والی سڑک کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے تھے، لیکن شدہ شدہ شاہی عمارات بہت بڑے وسیع و عریض رقبے پر پھیل گئیں اور چھے جداگانہ آبادیوں کی صورت اختیار کر گئیں، جن میں سے ہر ایک کا اپنا ایک باغ تھا۔ فریزر (Frazer) کے بیان کے مطابق ان میں سے پانچ عمارتیں، یعنی باغِ شاہی، عمارتِ صاحبِ زمان (جس سے ضیافت خانے کا کام لیا جاتا تھا)، حرم، خلوت اور باغِ تپّہ ایک ہی فصیل کے اندر محصور تھیں اور چھٹی عمارت، یعنی عمارتِ چشمہ، باہر واقع تھی۔ مہمانوں اور سیّاحوں کے قیام کے لیے بہت وسیع جگہ مہیّا کی گئی تھی۔ محلّات اور [ان کے درمیان] مشہور سنگ بست راستے کی تعمیر میں ہنرمندی کے پورے جوہر دکھائے گئے تھے۔ ان کے لیے باکو سے پتھر اور سنگ مرمر کی بڑی بڑی سلیں منگوائی گئی تھیں اور انھیں سلاخوں سے پیوست کر کے سیسے سے جوڑا گیا تھا۔

باغوں میں روشیں بنی ہوئی تھیں، جن کے کناروں پر صنوبر اور سنگتروں اور دوسرے پھلوں کے درخت لگے ہوئے تھے۔ ان باغوں کی آب پاشی کے لیے بڑے بڑے تالابوں، حوضوں اور مصنوعی نہروں کا نہایت اعلیٰ نظام قائم کیا گیا تھا۔ ان میں پانی ایک چشمے سے آتا تھا اور اسی چشمے سے متعدّد آبشاروں اور فوّاروں کو فراہم کیا جاتا تھا۔ اوپر پہاڑیوں پر صفی آباد کی مشہور رصدگاہ تھی اور ایک بند تھا جو اشرف کے گردونواح میں دھان کے کھیتوں کے لیے پانی مہیّا کرتا تھا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں صفوی خاندان کی حکومت پر زوال آ گیا، جس کے باعث ہونے والی خانہ جنگیوں، نیز شمال مشرق کی طرف سے ترکمانوں کے حملوں سے اشرف کو سخت مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ اسے پہلے افغانوں نے اور پھر زَند کی فوجوں نے لوٹا۔ چہل ستون کا عظیم الشان ایوان نادر شاہ کے عہد میں جلا کر راکھ کر دیا گیا اور اس کی جگہ نادر شاہ نے جو عمارت کھڑی کی وہ اس سے کہیں گھٹیا تھی۔ محمد حسن خان قاچار نے کچھ مرمّتیں کرائیں، لیکن شاہی عمارات میں سے جو کچھ باقی رہ

گیا تھا اسے مازندران کے حاکم خانِ سواد کوہ نے تباہ و برباد کر دیا۔ یوں اشرف صحیح معنوں میں ایک قریۂ ویران ہو کر رہ گیا، تا آنکہ آقا محمد خان قاجار زِندانِ زَند سے، جو شیراز میں واقع تھا، نکل بھاگا اور مازندران کو اپنا مستقر بنا کر اشرف کو ۱۱۹۳ھ/ ۱۷۷۹ء میں ازسرِنو تعمیر کرایا۔ اگرچہ اس کی ترقی کی رفتار بہت سست رہی، تاہم ۱۸۲۶ء میں یہاں پانچ سو، ۱۸۵۹ء میں آٹھ سو پینتالیس اور ۱۸۷۴ء میں بارہ سو سے زائد گھر آباد تھے۔ اشرف کو اپنی کھوئی ہوئی خوش حالی اور شان و شوکت دوبارہ نصیب نہ ہو سکی اور اب اس کے ویران و تباہ شدہ محلّات کا مصرف بھی محض یہ رہ گیا ہے کہ اپنی عظمتِ رفتہ کو یاد دلاتے رہیں۔

مآخذ: (۱) اسکندر منشی: تاریخ عالم آرائے عباسی، تہران ۱۸۹۷ء، ص ۶۵۵-۶۵۶؛ (۲) ہینوے (Hanway): *An Historical Account of the British Trade over the Caspian Sea* etc.، لنڈن ۱۸۵۳ء، ۱: ۲۹۲ ببعد؛ (۳) فریزر (J. B. Frazer): *Travels and Adventures etc. on the Southern Bank of the Caspian Sea*، لنڈن ۱۸۲۶ء، ص ۱۲-۳۰؛ (۴) نیپیئر (G. C. Napier): *Collection of Journals and Reports*، لنڈن ۱۸۷۶ء؛ (۵) رابینو (H. L. Rabino): *Māzandārān and Astarābād*، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۶) ہائنتشے (Haentzsche)، در *ZDMG*، ۱۸: ۶۷۲-۶۷۹؛ (۷) رِٹّر (K. Ritter): *Erdkunde*، ۸: ۵۲۳-۵۲۷.

(R. M. Savory سیووری)

---

* **الأَشْرَف المَلِک:** رک بہ ایوبیّہ.

---

* **اشرف اوغُلْکَرِی:** تیرھویں صدی عمومی کے نصفِ آخر میں سلجوقوں کی طرف سے اناطولیہ میں سرحدوں کے نگران۔ یہ لوگ ایک ترکمان قبیلے کے افراد تھے، جنھیں اناطولیہ کی سلجوقی حکومت نے اپنی مغربی سرحدوں پر آباد کر دیا تھا۔ انھوں نے گورگُرُم شہر کو خوب آراستہ و پیراستہ کیا اور اس کے بعد بے شہری کو، اور اس علاقے میں اپنی ایک ریاست قائم کر لی۔

اس خاندان کا پہلا فرد، جس سے ہم روشناس ہیں، سلجوقی امیر اشرف اوغلو سیف الدین سلیمان بک ہے، جس نے غیاث الدین کیخسرو ثالث اور غیاث الدین محمود ثانی کے عہدِ حکومت میں کارہائے نمایاں دکھائے۔ جب مغربی مغلوں، یعنی ایل خانیوں نے کیخسرو کو قتل کر دیا تو انھوں نے مسعود ثانی کو اس کی جگہ حکومت کرنے کے لیے کہا (ربیع الاوّل ۶۸۲ھ/ جون ۱۲۸۳ء)۔ اس پر کیخسرو کی والدہ نے، جو اس وقت قونیہ میں تھی، ایل خانیوں کی رضامندی سے اعلان کر دیا کہ کیخسرو کے بیٹے اس کے جانشین ہیں۔ یہ گویا اس امر کا اظہار تھا کہ وہ مسعود کی تخت نشینی کے خلاف ہے؛ چنانچہ اس نے سلیمان بک اشرفی کو قونیہ سے بلوایا اور اسے ان ننھے فرمانروا بچوں کا سرپرست مقرّر کر دیا (۸ ربیع الاوّل ۶۸۴ھ/ ۱۴ مئی ۱۲۸۵ء)۔ مغلوں کی اعانت و حمایت سے مسعود نے، جو اس وقت قیصری میں تھا، ان دونوں بچوں کو قتل کر دیا اور خود مالک و مختار بن بیٹھا۔ یہ دیکھ کر سلیمان بک بے شہری چلا گیا۔ بعد ازاں (۶۸۷ھ/ ۱۲۸۸ء میں) اس نے مسعود کی اطاعت اختیار کر لی اور قونیہ چلا آیا۔

مسعود چاہتا تھا کہ اپنے بھائی سِیاوُش کو، جسے وہ اپنا حریف سمجھتا تھا، قید کر دے۔ اس خیال سے اس نے اسے بے شہری بھیج دیا، بظاہر اس غرض سے کہ وہ اشرفی کی بیٹی کو اس کی دلہن بنا کر واپس لے آئے۔ ادھر اشرفی سے پہلے ہی ساز باز ہو چکی تھی؛ چنانچہ اس سازش کے مطابق اشرفی نے سِیاوُش کو گرفتار کر کے قید کر دیا، لیکن پھر گُینزی بک قرامانی کی دھمکی سے، جو سیاوُش کا طرف دار تھا، وہ اس کے رہا کرنے پر مجبور ہو گیا (سلجوق نامہ، پیرس، قومی کتب خانہ (Bibliothèque Nationale)، فارسی مخطوطہ، عدد ۱۵۵۳).

اس وقت تک سلجوقی مملکت اپنا اقتدار کھو چکی تھی اور سلیمان بک ہر وقت کسی نہ کسی سے لڑائی میں الجھا رہتا تھا—بعض اوقات اپنے ہمسایوں سے اور بعض اوقات سلجوقی گورنروں کے خلاف۔ ایک وقت ایسا بھی آیا کہ وہ قرامانی کے ہاتھ پڑتے پڑتے بچ گیا، جس نے بے شہری پر حملہ کر دیا تھا؛ لیکن بعد میں اسے فتح حاصل ہوئی۔ اسی زمانے میں اسے اپنے علاقے پر گُنجا تُوایل خانی کے حملوں سے شدید نقصان اٹھانا پڑا۔

۲ محرّم ۷۰۲ھ/ ۲۷ اگست ۱۳۰۲ء کو بروز دوشنبہ سیف الدین سلیمان بک نے وفات پائی اور اسے اس مقبرے میں دفن کیا گیا جو اس نے بے شہری میں اپنی بنا کردہ مسجد کے متّصل اپنی موت سے ایک سال پہلے خود تعمیر کرایا تھا۔ سلیمان نے بے شہری میں، جس کا نام اس نے سلیمان شہری رکھا تھا، متعدّد عمارات تعمیر کروا کر شہر کی رونق میں بڑا اضافہ کیا۔ اس نے اس کے قلعے کی مرمّت کرائی اور قلعے کے دروازے پر اپنا کتبہ نصب کرایا (۶۸۹ھ/ ۱۲۹۰ء)۔ اس نے وہاں ۶۹۶ھ/ ۱۲۹۶ء میں اپنی مسجد تعمیر کرائی، جو فنِ تعمیر کا ایک ممتاز نمونہ ہے اور ۱۳۰۲ء میں اپنا مقبرہ تعمیر کرایا اور اپنے وقف نامے (وقفیّہ) میں اس نے اپنے بیٹوں محمد اور اشرف کو ان عمارات کا متولّی نامزد کیا (خلیل ادہم: انادولو اسلامی کتابہ لر، در *TOEM*، سال پنجم، ص ۱۳۹-۱۴۴؛ یوسف آق یُورت: بے شہری کتابہ لری و اشرف اوغلو جامعی و تربہ سی).

اس کے بعد اس کا بڑا بیٹا مبارز الدین محمد بک اس کا جانشین ہوا، جس نے اپنی مملکت میں دو شہروں، آق شہر اور بُولوِیدِن (Bolvidin) کا اضافہ کیا۔ اشرفی امیر ضیاء الدین شکاری نے ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء میں شہر (آق شہر Akşhehir) کے اندر بازار کی مسجد بنوائی (ا-ح-اوزون چارشلی: کتابہ لر، ۲: ۲۶)۔ جب ایل خانی والیِ وُلاۃ امیر چوبان ۱۳۱۴ء میں اناطولیہ آیا تو اناطولیہ کے ان بیگوں میں جو اس کی خدمت میں بغرضِ اظہارِ اطاعت و وفاداری حاضر ہوے ایک اشرفی امیر بھی تھا (مسامرۃ الاخبار، ۳۱۱)؛ یہ امیر ضرور مبارز الدین محمد ہوگا.

محمد بک ۷۳۲۰ھ کے بعد وفات پا گیا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا سلیمان ثانی جانشین

ہوا، جس کی حکومت بہت ہی تھوڑی مدّت تک رہی، اناطولیہ میں چونکہ ایل خانیوں کا اثر رُو بہ انحطاط تھا، لہٰذا امیر چوبان کا لڑکا دِمیرتاش اناطولیہ کا والی مقرّر کر دیا گیا۔ اس نے اناطولیہ کے بیگوں کو، جو خودمختارانہ اور باغیانہ انداز میں کام کرنے کے خوگر ہو چکے تھے، زیر کرنے کی غرض سے سب سے پہلے قونیہ کو فتح کیا (۱۳۲۰ء)، جو قرہ مانیوں کے زیرِ اقتدار آ چکا تھا۔ چند سال بعد اس نے بے شہری پر چڑھائی کی، سلیمان بک کو پکڑ لیا اور قتل کر کے اس کی لاش جھیل بے شہری میں پھینکوا دی (مصنّف مسالک الابصار لکھتا ہے کہ اسے نہایت اذیّت دے دے کر مارا گیا، اس کی آنکھیں نکال دی گئیں، اس کی ناک اور کان کاٹ دیے گئے اور اس کے خصیے کاٹ کر اس کی گردن میں لٹکا دیے گئے)۔ اس کے قتل کی تاریخ ۱۱ ذوالقعدہ ۷۲۶ھ/ [۹] اکتوبر ۱۳۲۶ء ہے (یہ تاریخ سلجوق نامہ کے مخطوطۂ پیرس میں مذکور ہے؛ تقویم نجومی میں اس کی تاریخِ وفات ۷۲۲ھ/ ۱۳۲۲-۲۳ء درج ہے)۔

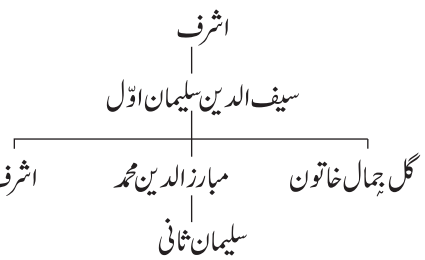
سلیمان ثانی کی وفات کے ساتھ ہی اشرفی ریاست کا چراغ گل ہو گیا۔ دِمیرتاش کے عہدِ حکومت کے بعد ان کے علاقے کچھ تو حمیدیوں کے قبضے میں چلے گئے اور کچھ قرہ مانیوں نے ہتھیا لیے۔ اشرفیوں کے سکّے اب تک کہیں دستیاب نہیں ہو سکے، لیکن اس امر کا امکان ہے کہ محمد بک کے کچھ سکّے موجود ہوں۔ شہاب الدین عمری نے اپنی کتاب مسالک الابصار میں ذکر کیا ہے کہ اشرفیوں کے پاس ستّر ہزار سوار فوج تھی اور ان کی مملکت میں ساٹھ شہر اور ایک سو پچاس گاؤں تھے۔

سلیمان بک نے بے شہری (جسے وہ سلیمان شہری کہتا تھا) کے قلعے کے دروازے پر جمادی الاولیٰ ۶۸۹ھ/مئی ۱۲۹۰ء میں جو کتبہ لگوایا تھا اس میں اس کے جو القاب درج ہیں (مثلاً ''امیرِ معظّم''، نیز جو دوسرے کتبوں میں مذکور ہیں (مثلاً ''الامیر العادل''؛ دیکھیے یوسف آق یورت و خلیل ادہم)، ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سلاجقہ کا ایک امیر تھا۔

سلیمان بک کی مسجد اور اس کا منبر اور محراب فنِ تعمیر کے نہایت عمدہ نمونے ہیں۔ مسجد کی مزیّن اندرونی چھت، جو شکل میں مستطیل ہے، لکڑی کے اڑتالیس ستونوں پر کھڑی ہے اور آویزوں (stalactites) سے آراستہ ہے۔ محراب کو چینی کی کاشی کاری، قرآن [مجید] کی آیات اور احادیث سے مزیّن کیا گیا ہے۔ منبر فنِ چوب تراشی کا شاہ کار ہے اور آبنوس کے ٹکڑوں کو جوڑ کر بنایا گیا ہے۔ منبر کے سامنے کے دروازے کے گرداگرد سلجوقی خطِ نسخ میں پوری آیۃ الکرسی کندہ ہے اور دروازے کے اُوپر خلفاے اربعہ [رضوان اللہ علیہم اجمعین] کے اسما کوفی خط میں کندہ ہیں۔ سلیمان بک کا مقبرہ اگرچہ فنِ تعمیر کا بہترین نمونہ ہے لیکن امتدادِ زمانہ سے خراب اور شکستہ ہو چکا ہے۔

عربی زبان میں فلسفے کی ایک کتاب مسمّٰی بہ الفُصُول الأشرفیۃ فی اصول البُرھانیۃ والکشفیۃ موجود ہے، جس کی نو فصلیں ہیں اور جسے شمس الدین تُستَری نے مُبارز الدین محمد بک اشرفی کے لیے تصنیف کیا تھا۔ مصنّف کا خود نوشتہ قلمی نسخہ، جو قونیہ میں ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۱ء میں لکھا گیا تھا، آیا صوفیا کے کتب خانے میں موجود ہے (عدد ۲۴۴۵)۔

خاندان اشرفیہ



مآخذ: (۱) ا- ح- اوزون چارشیلی: انادلو بیلیکلری قرہ قویونلو و آق قویونلو دولتلری، انقرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) کتابہ لر، ج ۲، استانبول ۱۹۲۹ء؛ (۳) انادلو ترک تاریخندہ اوچ مہم سیما: دمیرطاش، اردنہ و قاضی برھان الدین احمد، در *TTEM*، ج ۷، ۱۹۳۱ء؛ (۴) سلجوق نامہ، بزبانِ فارسی، کتب خانۂ ملّیۂ پیرس، فارسی مخطوطہ، شمارہ ۱۵۵۳؛ نیز متن و ترجمہ، از دکتر فریدون نافذ اوزلوق، ۱۹۵۲ء؛ (۵) مناقب العارفین، سلیمانیہ کتب خانہ، مخطوطۂ خالد افندی، شمارہ ۳۲۱؛ اور محشّی ترکی ترجمہ، از تحسین یازیجی، ۱۹۵۴ء؛ (۶) خلیل ادہم: انادلو دا اسلامی کتابہ لر، در *TOEM*، سال پنجم؛ (۷) یوسف آق یورت: بے شہری کتابہ لری و اشرف اوغللری جامعی و تربہ سی، در ترک تاریخ، آرکیولوجیہ و اتنوگرافیہ درگیسی، سال چہارم ۱۹۴۰ء؛ (۸) خلیل ادہم: دُول اسلامیہ، استانبول ۱۹۲۷ء؛ (۹) مسامرۃ الاخبار، طبع عثمان توران، انقرہ ۱۹۴۴ء؛ (۱۰) مسالک الابصار، طبع Fr. Taeschner، لائپزگ ۱۹۲۹ء۔

(اسمٰعیل حقّی ازون چارشیلی)

اَشْرف جہانگیرؒ: بن سیّد محمد ابراہیم، ۶۸۸ھ/ ۱۲۸۹ء میں بمقام السّمنان * (خراسان)، جو اُن کے والد کے زیرِ حکومت تھا، پیدا ہوئے۔ ان کی والدہ خدیجہ احمد یَسَوی [رحمۃ اللہ علیہا] کی بیٹی تھیں۔ وہ قرآن [مجید] کی ساتوں قراءتوں کے حافظ تھے اور انھوں نے اپنی تعلیم چودہ سال کی عمر میں ختم کر لی تھی۔ تصوّف سے شغف انھیں کشاں کشاں علاء الدولہ السّمنانی [رحمۃ اللہ علیہ] کی خدمت میں لے گیا، جو اپنے وقت کے مشہور صوفی تھے۔ انھیں کی خدمت میں وہ اکثر حاضر رہتے تھے۔ اپنے والد کی وفات پر ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵-۱۳۰۶ء میں وہ ریاست کے وارث ہوئے، مگر تھوڑے ہی دنوں بعد اپنے بھائی محمد کو تخت سپرد کر کے سلطنت سے دست بردار ہو گئے اور ہندوستان کی طرف چل پڑے، جس کی انھیں ایک خواب میں ہدایت کی گئی تھی۔ ماوراء النّہر سے ہوتے ہوئے وہ بخارا اور سمرقند آئے، وہاں سے وہ اُچّ [رحمۃ اللہ علیہ] پہنچے، جہاں اُن کی ملاقات جلال الدین بخاری [رحمۃ اللہ علیہ] سے ہوئی، جو جہانیاں جہاں گشت [رحمۃ اللہ علیہ] کے لقب سے معروف ہیں۔ مسلسل اور دور دراز سفر کے بعد، جس کے دوران میں وہ دہلی، سندھ و گنگا کے میدانی علاقے اور بنگال و بہار (بشمول سُنار گاؤں، جو ڈھاکے کے نواح میں ہے) بھی گئے؛ انجام کار وہ روح آباد (کچھوچھہ کا پرانا نام، فیض آباد سے ۵۳ میل پر ایک گاؤں) میں مقیم ہو گئے اور وہیں ۷۲

محرّم ۸۰۸ھ/ ۶ جولائی ۱۴۰۵ء کو انھوں نے وفات پائی اور اپنی ہی خانقاہ میں سپردِ خاک کیے گئے.

کچھوچھہ میں سکونت اختیار کرنے کے تھوڑے دن بعد وہ پھر رُوے زمین کی سیر و سیاحت کے لیے نکل پڑے۔ اس مرتبہ وہ مکّۂ [معظّمہ] (دو دفعہ) گئے، پھر مدینۂ [منوّرہ]، کربلا، نجف، ترکی، دمشق، بغداد، کاشان، السّمنان، مشہد اور غزنہ سے ہوتے ہوئے براہِ ملتان و دہلی واپس روح آباد پہنچ گئے۔ مکّۂ [معظّمہ] کے پہلے سفر میں بدیع الدین شاہ مدار [رک بآن] ان کے رفیقِ سفر تھے.

لطائفِ اشرفی (۲:۱۰۵-۱۰۶) کا یہ بیان کہ قاضی شہاب الدین دولت آبادی نے ان کے ہندوستان پہنچنے کے کچھ ہی عرصے بعد سلطان ابراہیم شرقی (۸۰۴ھ/ ۱۴۰۱ء-۸۴۸ھ/ ۱۴۴۴ء) کو ان سے ملوایا تھا بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ سلطان مذکور ۸۰۴ھ/ ۱۴۰۲ء میں تخت نشین ہوا اور ولی موصوف اس کے چار سال بعد، یعنی ۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء میں انتقال کر گئے؛ لہٰذا یہ ملاقات ضرور اشرف جہانگیرؒ کی زندگی کے آخری سالوں میں ہوئی ہوگی.

وہ بشَارۃ المریدین اور مکتوبات اشرفی کے مصنّف ہیں۔ مؤخّر الذّکر کتاب کی شاہ عبدالحق دہلوی [رک بآن] نے بڑی تعریف کی ہے۔ ان کا روضہ آسیب زدہ اور دماغی امراض کے ہزاروں مریضوں کی زیارت گاہ ہے، جو وہاں صحّت و شفا کی امید میں حاضر ہوتے ہیں.

مآخذ: (۱) نظام الیمنی: لطائف اشرفی، ۲ جلد، دہلی ۱۲۹۸ھ/ ۱۸۸۰-۱۸۸۱ء؛ (۲) غلام سرور لاہوری: خزینۃ الاصفیاء، کان پور ۱۹۱۴ء، ۱:۳۷۱-۳۷۷؛ (۳) عبداللہ خویشگی: معارج الولایۃ، (پنجاب یونیورسٹی قلمی نسخہ)؛ (۴) عبدالرحمٰن چشتی: مرآۃ الاسرار، دارالمصنّفین اعظم گڑھ (قلمی نسخہ، ورق ۵۲۹)؛ (۵) صلاح الدین عبدالرحمٰن: بزمِ صوفیہ (اُردو)، اعظم گڑھ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۴۸ء، ص ۴۴۱-۴۸۲؛ (۶) [شیخ] عبدالحق محدّث دہلوی: اخبار الاخیار، دہلی ۱۳۳۳ھ/ ۱۹۱۴ء، ص ۱۵۶؛ (۷) عبدالحی: نُزھۃُ الخواطِر، (جہاں ان کی متعدّد تصانیف کے نام گنوائے گئے ہیں)، حیدر آباد (دکن) ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء، ۳: ۳۲-۳۴؛ (۸) محمد اختر: تذکرۂ اولیاے ہند، دہلی ۱۹۵۰ء، ۲:۱۷۷-۱۷۹.

(ابوسعید بزمی انصاری)

⊗ **اشرف حسن غزنوی:** (سیّد حسن) بن محمد الحسینی، م ۵۵۶ھ (اُس حسن سے مختلف جو محمد بن ناصر علوی کا بھائی تھا، کیونکہ مؤخّر الذکر حسن کا مرثیہ مسعود سعد سلمان (م ۵۱۵ھ) نے لکھا تھا، جس میں وہ کہتا ہے:

بر تو سید حسن دلم سوزد
که چو تو هیچ غم گسار نه داشت
سی نشد سال عمر تو ویحک
سال زادِ ترا شمار نه داشت

سیّد اشرف حسن کا ایک استاد محمد بن مسعود بن زکی غزنوی تھا، جو (از روے تتمۂ صوان الحکمۃ) فلسفی، ادیب اور مہندس تھا اور فلسفے کی کتاب احیاء الحق کا مصنّف تھا۔ عماد زَوزنی (مادحِ طُغان شاہ ابن مؤیّد آی اوبہ (م ۵۸۱ھ)، تنکش خوارزم شاہ (م ۵۹۶ھ) اور مخطوطۂ انڈیا آفس، شمارہ ۹۳۱، کا مقدّمہ نگار اس حسن کے شاگرد تھے.

اس کے کلام میں سب سے قدیم قصیدہ ۵۰۰ھ/ ۱۱۰۶ء کا ہے، جو صدر الدین محمد بن فخر الملک بن نظام الملک کے عہدۂ وزارت حاصل ہونے پر لکھا گیا تھا اور جس کا مطلع ہے:-

نسیمِ عدل همی آید از هوای جهان
شعاعِ بخت همی تابد از لقای جهان

۵۱۰ھ/ ۱۱۱۶ء میں بہرام شاہ غزنوی کی تخت نشینی پر اس نے ایک قصیدہ پڑھا تھا، جو یوں شروع ہوتا ہے:-

منادی برآمد ز هفت آسمان
که بهرام شاه ست شاهِ جهان

یہ شعر راورٹی (Raverty) کے قول کے مطابق بہرام شاہ کے ایک سکّے پر بھی کندہ تھا.

جب ۵۱۲ھ/ ۱۱۱۹ء میں والیِ پنجاب محمد ابوحلیم نے ملک آرسلان کی شکست پر اس کے بھائی بہرام شاہ کے خلاف بغاوت کی تو شاعر غزنین میں تھا۔ بہرام شاہ نے اسے شکست دی، لیکن معاف کر کے اسے اپنے عہدے پر بحال کر دیا؛ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوے حسن کہتا ہے:-

خدا یگانا گر مُدبری خطایی کرد
هوای هاویه از جانِ شان بخار گرفت

محمد ابوحلیم نے ناگور (سوالک) میں ایک قلعہ تعمیر کرایا اور ۵۱۳ھ میں دوبارہ خودمختاری کا اعلان کر دیا۔ بہرام شاہ سرکوبی کے لیے پھر ہندوستان آیا۔ شاعر بھی ساتھ تھا؛ چنانچہ کہتا ہے:-

چون ز غزنین کردم آهنگِ رهِ هندوستان
از سپاهِ روم خیلِ زنگ می بستد جهان

۵۱۳ھ میں محمد ابوحلیم کی شکست اور ہلاکت کے بعد حسین ابراہیم علوی گورنر مقرّر رہوا۔ بہرام شاہ کی واپسی پر جب اس کی (سوتیلی؟) ماں کا انتقال ہوا تو شاعر نے مرثیہ لکھا:-

آراستند روضۂ آرام گاهِ جان
یک سر کشاده شد همه درهای آسمان

پھر کچھ عرصے کے بعد خراسان میں سنجر کے دربار کا رخ کیا:-

این منم یارب که چرخم سوی اختر می کشد
چشمۂ روشن ز چاهِ تیره ام برمی کشد

سنجر کے وزیر ابوطاہر سعد بن علی قمّی کے تقرّر پر ۵۱۵ھ/ ۱۱۲۱ء میں ایک ترجیع بند لکھا، جو یوں شروع ہوتا ہے:-

در همه عالَم یکی محرمِ نه ماند
اینست بی یاری مگر عالم نه ماند

۲۵ محرم ۵۱۶ھ/ ۵ اپریل ۱۱۲۲ء کو اس وزیر کا انتقال ہوا اور اس کی جگہ تغری طُغان بیگ مقرّر ہوا۔ شاعر نے قصیدہ لکھا؛ مطلع ہے:-

زهی ز روی زمین برگزیده شاه ترا
بر آسمانِ شرف داده پایگاه ترا

پھر ۵۲۶ھ میں ابوالقاسم ناصر بن حسین سنجر کا وزیر مقرّر ہوا تو شاعر نے ایک اَور قصیدہ لکھا:-

چو عزم کردم سوی سفر برای صواب
بریده گشت امیدم ز دیدنِ احباب

اسی زمانے میں ''سیّد اجل ذخرالدّین نقیب النقباء خراسان ابوالقاسم زید بن حسن'' اور ان کے بھائی شاہ حسن کی مدح کی، پھر رے کے ایک رئیس مجدالدّین ابوالحسن عمرانی (ممدوحِ انوری، جو ۵۴۰ھ تک ضرور زندہ تھے— کلیات انوری، ص ۶۵۱) کو ممدوح بنایا اور عزیز الدّین عبدالصّمد طغرائی اور اصفہان کے علی بن عثمان وغیرہ کی مدح بھی کی؛ پھر ۵۴۰ھ میں تاج الدین ابوطالب بن دارست شیرازی کی وساطت سے، جو بوزابہ کی وجہ سے مسعود بن محمد بن ملک شاہ کا وزیر مقرّر ہوا تھا، سلطان مسعود تک پہنچنے کی درخواست کی:-

اجل تاجِ دین قطعه و رقعهٔ من
فرو خوان و بیدِ مرا عُود گردان
تفضّل کن و روزِ منحوسِ مارا
به دیدارِ مسعود مسعود گردان

بغداد میں حدیقۂ سنائی والے برہان الدین ابوالحسن علی بن ناصر غزنوی کی مدح بھی کی، پھر غزنین واپس ہوا، جہاں غالبًا اسے بہرام شاہ نے بلوایا تھا۔ غزنین آکر متعدّد لوگوں کی مدح کی اور ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۸ء میں جب وہاں سیف الدّین سوری قابض ہوگیا اور بہرام شاہ بھاگ کھڑا ہوا تو شاعر نے سوری کی مدح بھی کی، لیکن جلد ہی محرم ۵۴۴ھ/مئی ۱۱۴۹ء میں بہرام شاہ نے پھر غزنین پر قبضہ کیا تو شاعر نے کہا:-

سزد گر جبرئیل آید برین فیروزه گون منبر
کند آفاق را خطبه بنام شاهِ دین پرور

اور غوریوں سے وابستہ ہوجانے پر شاعر نے بہرام شاہ سے معافی چاہی، لیکن اس کا دل مشکل سے صاف ہوا ہوگا۔ پھر جب شاعر کی پند و موعظت کو سننے کے لیے بکثرت لوگ اس کے گرد جمع ہونے لگے تو بعض تذکروں میں ہے کہ بہرام شاہ نے دو تلواریں اور ایک غلاف بھیج دیا [اشارہ بہ: دو شمشیر در نیامی نگنجد]؛ اس لیے شاعر حجاز کو روانہ ہوگیا.

لباب الالباب میں بیہقی نے لکھا ہے کہ ''۵۴۴ھ میں جب سیّد حسن حج کو جا رہا تھا تو نیشاپور میں میری اس سے ملاقات ہوئی''۔ اغلب ہے کہ ۵۴۵ھ میں وہ حج کرنے کے بعد مدینۂ طیّبہ پہنچا اور ایک ترجیع بند لکھا جو یوں شروع ہوتا ہے:-

یا رب این ماییم و این صدرِ رفیعِ مصطفاست
یا رب این ماییم و این فرقِ عزیزِ مجتباست

اسی میں ترجیعی بیت یہ تھا جو بہت مشہور ہے:-

سلّموا یاقوم بل صلّوا علی الصّدر الامین
مصطفٰی ماجآء اِلاّ رحمةً للعالمین

بعد ازاں وہ بیت المقدس بھی گیا ہوگا، کیونکہ ایک قصیدے میں کہتا ہے:-

در خانهٔ خدا و به بالینِ مصطفٰی
گفتم دعای ملک و نمودم ولای شاه
اکنون عزیمتِ سفرِ قُدس کرده ام
بهم کرده دان به دولتِ بی منتهای شاه

اس ''سفرِ قُدس'' کے بعد شاعر عراق پہنچا، لیکن سلطان مسعود بن محمد بن ملک شاہ کا ۵۴۷ھ میں انتقال ہوگیا تھا، اس لیے مرثیہ لکھا۔ مسعود کے انتقال پر اس کا بھتیجا ملک شاہ بن محمود بن ملک شاہ تخت نشین ہوا تو شاعر نے ترجیع بند کہا:-

صبحِ مُلک از مشرقِ اقبال سر برمی زند
نورِ خورشیدش عَلَم بر چرخِ اخضر می زند

عراق ہی سے سنجر کی مدح میں ایک قصیدہ بھیجا، جس کا مطلع ہے:-

هر نسیمی که بمن بویِ خراسان آرد
چون دمِ عیسٰی در کالبدم جان آرد

لیکن فتنۂ غُز اور سنجر کی قید (جمادی الاولٰی ۵۴۸ھ/ اگست ۱۱۵۳ء) پر شاعر خوارزم چلا جاتا ہے اور وہاں اَتسِز (م ۵۵۱ھ/ ۱۱۵۶ء) کی مدح کرتا ہے؛ لیکن وہاں شاعر زیادہ نہیں رہتا۔ سنجر کی وفات (۵۵۲ھ) پر جب محمد خان بغراخانی تخت نشین ہوتا ہے تو شاعر کہتا ہے:-

وقت آنست که مستان طرب از سر گیرند
طرّهٔ شب ز رخِ روز همی برگیرند

ملیّ محجوب میں بھی دو قصیدے اس کی مدح میں لکھے تھے۔ پھر شاعر نے ہمدان میں سلیمان سلجوقی کی تخت نشینی (۱۲ ربیع الاوّل ۵۵۵ھ) پر یہ قصیدہ پڑھا:-

شاهِ شاهانِ جهان بر تختِ سلطانی نشست
مردمِ چشمِ سلاطین در جهان بانی نشست

شاعر کے دیوان (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۳۱) کے مقدّمے میں اس کا شاگرد لکھتا ہے: ''در حالِ ارتحال وصیّت فرمود که اشعار تازی و پارسی و انواع تصانیف مرا بنام.....ابو القاسم محمود بن محمد بن بغرا خان یمین امیر المؤمنین خلد الله ملکه.....جمع کنند''، یعنی شاگرد نے محمود خان (م ۵۵۷ھ) کی زندگی میں یہ مقدمہ لکھا تھا اور اس وقت تک شاعر انتقال کر چکا تھا۔ چونکہ ۵۵۵ھ میں سلیمان سلجوقی کی مدح

میں سیّد حسن نے قصیدہ لکھا تھا، لہٰذا ظاہر ہے کہ اس کے بعد اور ۵۵۷ھ سے پہلے، یعنی ۵۵۶ھ/ ۱۱۶۱ء میں، شاعر کا انتقال ہوا ہوگا۔ ۵۵۶ھ اس لیے بھی صحیح معلوم ہوتا ہے کہ مجمع الفُصَحاء اور مرآۃ الخیال وغیرہ میں سال وفات ۵۶۵ھ درج ہے، جو ۵۵۶ھ کی تحریف ہوگا۔

شاعر کی قبر جُوین کے اہم قصبے آزادوار میں تھی، لیکن غزنین میں مشہور ہے کہ بعد میں وہاں سے کسی وقت لاش غزنین میں منتقل کر دی گئی تھی؛ چنانچہ دونوں جگہ اس کی قبر اب بھی موجود ہے۔

اشرف حسن کا کلام کتبِ لغت کے استشہادات میں استعمال ہوا ہے۔ اس کا یہ شعر بہت مشہور ہے: سلموا یا قوم.....الخ۔

اور یہ شعر بھی:-

مه نور می فشاند و سگ بانگ می زند
مه را چه جرم خاصیتِ سگ چنان فتاد

متعدّد معاصرین نے اشرف حسن کی تعریف کی ہے:-

شاخِ دیگر جمال دین حسنی
آن چو نام خود از نکو سُخنی

(سنائی: کارنامۂ بلخ)

اشرف و وطواط و انوری سه حکیم اند
کز سخن هر سه شد شگفته بهارم

(جمال الدین عبدالرزّاق اصفہانی)

حسن که آینۂ نورِ نفسِ ناطقه اوست
ازو چگونه برم گوی نطق در میدان

(رُوحانی غزنوی)

به من سیّد حسن زینِ زمانه
ز دل تحفه غذای جان فرستد

(ابوبکر بن حیدر کرمانی)

سیّد حسن کا ایک مشہور فخریہ قصیدہ ہے:-

داند جهان که قرّۂ عینِ پیمبرم
شایسته میوۂ دلِ زهرا و حیدرم

اس قصیدے کا ایک شعر نصر اللہ بن محمد بن عبدالحمید کی کلیلہ و دمنہ میں آتا ہے اور اس قصیدے پر جمال الدّین عبدالرّزاق، مجیر بیلقانی، کمال اسمٰعیل، شیخ آذری وغیرہ نے قصیدے لکھے ہیں۔ رُوحانی غزنوی، فلکی شروانی، شرف الدّین محمد، شفروہ اصفہانی، عمادی شہریاری، نجیب الدین جربادقانی وغیرہ نے بھی سیّد حسن کی تقلید کی ہے۔

غزنوی ممدوحین کی تعریف میں جو قصیدے ہیں ان میں طویل تمہیدیں، لطیف تشبیہات واستعارات اور مختلف صنائع ہیں، لیکن سلجوقی ممدوحوں والے قصیدے سادے اور سلیس ہیں۔ ترجیع بند اور ترکیب بند میں آخری بند کے بعد ترجیع و ترکیب کا شعر نہیں ہے۔ غزلوں میں رندی اور مستی کے مضامین سنائی کی طرح ہیں اور دونوں کے یہاں مقطع کی پابندی کے سوا سب خصوصیات مشترک ہیں؛ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ متاخر شاعر نے کوئی اضافہ کیا نہ اچنچ سے کام لیا اور کہنا پڑتا ہے کہ سنائی کی مسلّمہ اولیاتِ غزل میں سیّد حسن شریکِ غالب ہے۔ رباعیات اور دوبیتیاں بھی اسی قبیل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) دیوان حسن (مخطوطۂ انڈیا آفس، عدد ۹۳۱)؛ (۲) ضمیمۂ اورینٹل کالج میگزین، لاہور (اگست ۱۹۴۸ء-مئی ۱۹۵۱ء)؛ (۳) *Islamic Culture*، حیدرآباد دکن (جنوری-اپریل-جولائی ۱۹۴۹ء)؛ (۴) لباب الالباب؛ (۵) حدیقۂ سنائی؛ (۶) تاریخ بیہق؛ (۷) طبقات ناصری (طبع راورٹی)؛ (۸) آثار الوزراء؛ (۹) حبیب السیر۔

(غلام مصطفٰی خان)

اَشْرَف علی [تھانوی]: بن عبدالحق الفاروقی، بمقام تھانہ بھون (ضلع مظفرنگر، ہندوستان) ۱۲ ربیع الاوّل ۱۲۸۰ھ/ ۱۹ مارچ ۱۸۶۳ء کو پیدا ہوئے اور ۶ رجب ۱۳۶۲ھ/ ۹ جولائی ۱۹۴۳ء کو انتقال کر گئے۔ انھوں نے تعلیم تھانہ بھون اور دیوبند [رک بآں] میں حاصل کی۔ ۱۳۰۱ھ/ ۱۸۸۳-۱۸۸۴ء میں دیوبند سے فارغ التّحصیل ہو کر انھوں نے کان پور میں بطورِ معلّم اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ اسی سال اُنھوں نے مکۂ [معظّمہ] کا حج کیا، جہاں ان کی ملاقات حاجی امداد اللہ الہندی المہاجر المکّی سے ہوئی، جن سے ان کی پہلے سے خط و کتابت تھی۔ انھوں نے حاجی صاحب موصوف سے غائبانہ بیعت کر رکھی تھی، اب اس کی تجدید کی اور باقاعدہ طور پر ان کے مرید ہو گئے۔ ۱۳۰۷ھ/ ۱۸۸۹-۱۸۹۰ء میں وہ پھر مکّۂ [معظّمہ] گئے اور کئی مہینے پیہم حاجی امداد اللہ صاحب کی خدمت میں رہے۔ ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء میں انھوں نے کان پور کو خیر باد کہا اور عمر بھر کے لیے تھانہ بھون میں سکونت پذیر ہو گئے۔

وہ ایک ممتاز فاضل، عالم دین اور صوفی تھے اور انھوں نے نہایت ہی مصروف زندگی گزاری۔ ان کے اشغال تعلیم و تدریس، وعظ، خطابت اور تصنیف و تالیف تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے وقتاً فوقتاً سفر بھی کیے۔ وہ بہت پُر [رُود] نویس عالم تھے؛ چنانچہ ان کی تصنیف کردہ کتابوں کی تعداد ایک ہزار سے زائد ہے۔ یہ کتابیں زیادہ تر تفسیر، حدیث، منطق، کلام، عقائد اور تصوّف میں ہیں۔ ان کی سب سے پہلی تصنیف، بعنوان زیر و بم، اُن کے عہدِ طالب علمی کی یادگار ہے اور آخری تصنیف البوادر و النّوادر ہے، جو ۱۳۶۵ھ/ ۱۹۴۵-۱۹۴۶ء میں شائع ہوئی اور ان کی بے شمار تحریروں کا انتخاب ہے۔ ان کی زیادہ مشہور تصانیف حسبِ زبان ذیل ہیں:-

(۱) بیان القرآن (اردو زبان میں قرآن [مجید] کی ایک تفسیر، بارہ جلدوں میں۔ یہ اڑھائی سال میں مکمل ہوئی اور سب سے پہلی مرتبہ ۱۳۳۴ھ/ ۱۹۱۶ء میں دہلی سے شائع ہوئی۔ اضافے اور نظر ثانی کے بعد اس کا ایک ایڈیشن ۱۳۵۳ھ/

۱۹۳۴-۱۹۳۵ء میں تھانہ بھون سے اور پھر ۱۳۴۹ھ بعد میں دہلی سے شائع ہوا۔ اس کے بعد سے اب تک اس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں؛

(۲) بہشتی زیور، دس حصّوں میں۔ یہ بھی اردو زبان میں ہے اور تعلیماتِ اسلامی کا خلاصہ ہے، جو عورتوں کے لیے لکھا گیا۔ گیارھویں جلد مردوں کے لیے خود انھوں نے بعد میں اضافہ کی۔ یہ کتاب کئی مرتبہ پاکستان اور ہندوستان میں طبع ہو چکی ہے اور اب بھی اس کی مانگ بہت ہے؛

(۳) ان کے ''فتاوٰی'' کا ایک مجموعہ، جو آٹھ جلدوں میں ہے اور جو ان کی وفات کے بعد مرتب ہوا، زیرِ طبع ہے۔

مآخذ: (۱) عزیز الحسن: اشرف السوانح، چار جلد — جلد ۱-۳، مطبوعہ لکھنؤ ۱۳۵۷ھ/ ۱۹۳۸ء و جلد ۴، جس کا نام خاتمۃ السوانح ہے (اس میں ان کی جملہ تصانیف کی فہرست بھی شامل ہے، ۱۳۵۴ھ/ ۱۹۳۵-۱۹۳۶ء تک) ۱۳۶۲ھ/ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی اور لکھنؤ سے بھی؛ (۲) عبدالماجد دریابادی: حکیم الامۃ، اعظم گڑھ ۱۳۷۱ھ/ ۱۹۵۱ء؛ (۳) عبدالرحمٰن خان: سیرتِ اشرف، ملتان ۱۳۷۵ھ/ ۱۹۵۶ء؛ (۴) مجلۂ الاسلام (کراچی)، جولائی ۱۹۵۳ء، ص ۵۶؛ (۵) عبدالباری ندوی: جامع المجدّدین، لکھنؤ ۱۹۵۰ء؛ (۶) وہی مصنّف: تجدید تصوّف و سلوک، لکھنؤ ۱۹۴۹ء؛ (۷) وہی مصنّف: تجدید تعلیم و تبلیغ، مطبوعہ لکھنؤ (تاریخ ندارد)؛ (۸) وہی مصنف: تجدید معاشیات، لکھنؤ ۱۹۵۶ء؛ (۹) سلیمان ندوی: یادِ رفتگان، کراچی ۱۹۵۵ء، ص ۲۸۱-۳۰۱؛ (۱۰) غلام محمد: حیاتِ اشرف، کراچی ۱۹۵۱ء.

(ابوسعید بزمی انصاری)

---

* **اشرف علی خان** [فغان]: احمد شاہ، بادشاہِ دہلی (۱۱۶۱ھ/ ۱۷۴۸ء-۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۴ء)، کا رضاعی بھائی، جو تقریباً ۱۱۴۰ھ/ ۱۷۲۷ء میں بمقام دہلی پیدا ہوا۔ اس کا باپ مرزا علی خان ''نکتہ'' محمد شاہ [رک بآن] کا ایک درباری تھا اور اس کا چچا ایرج شاہ احمد شاہ کے دَورِ حکومت میں مرشد آباد کا ناظم۔ وہ اُردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ''فُغان'' (یا فِغان) کے تخلّص سے شعر کہتا تھا اور احمد شاہ بادشاہ کی طرف سے ظریف الملک کوکلتاش خان بہادر کے لقب سے ملقّب تھا۔

وہ احمد شاہ بادشاہ کے تخت سے اتارے جانے (۱۱۶۷ھ/ ۱۷۵۴ء) تک دہلی میں رہا اور بعد ازاں مرشد آباد چلا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا چچا اُس سے بے رُخی سے پیش آیا، اس لیے تھوڑے دن اس کے پاس ٹھیر کر وہ پھر واپس دہلی چلا آیا۔ جب ۱۱۷۴ھ/ ۱۷۶۱ء میں درّانیوں نے ہندوستان پر دوبارہ حملہ کیا تو وہ ہمیشہ کے لیے دہلی چھوڑ کر فیض آباد چلا گیا، مگر وہاں تھوڑے ہی دنوں میں اپنے مربّی شجاع الدّولہ [رک بآن] سے لڑ بیٹھا اور عظیم آباد (پٹنہ) چلا گیا۔ وہاں راجہ شتاب رائے نے، جو بنگال اور بہار کا گورنر اور علم و علما کا بڑا قدردان تھا، اس کی بڑی آؤ بھگت کی۔ شتاب رائے کے کسی دل آزار کلمے سے ناراض ہو کر اس نے اس سے بھی علیٰحدہ ہو جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد ایسٹ انڈیا کمپنی کے بعض عہدے داروں کے ساتھ اس کی رُوشناسی ہو گئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے کمپنی مذکور کی ملازمت قبول کر لی۔ اس کے بعد اس نے اپنی زندگی آرام سے گزاری اور ۱۱۸۶ھ/ ۱۷۷۲-۱۷۷۳ء میں بمقام عظیم آباد وفات پائی۔

وہ ایک اچھا شاعر تھا، مگر اس کی شاعری نہایت تلخ قسم کی ہجو سے داغ دار اور پھبتیوں سے مملو ہے۔ اس کا اردو اور فارسی کا دیوان ۱۹۵۰ء میں کراچی سے شائع ہوا۔

مآخذ: (۱) گارسان دتاسی (Garcin de Tassy): *Histoire de la Littérature Hindouie et Hindoustanie*، طبع دوم، پیرس ۱۸۷۰ء، ۱:۷۶۵-۷۶۶؛ (۲) قدرت اللہ قاسم: مجموعۂ نغز، لاہور ۱۹۳۳ء، ۲:۷۲-۷۶؛ (۳) فتح علی حسینی گردیزی: تذکرۂ ریختہ گویان، اورنگ آباد ۱۹۳۳ء، ص ۱۲۱؛ (۴) غلام ہمدانی مصحفی: تذکرۂ ہندی، دہلی ۱۹۳۳ء، ص ۱۵۹-۱۶۵؛ (۵) وہی مصنّف: ریاض الفُصحاء، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ (۶) وہی مصنّف: عِقدِ ثریا، دہلی ۱۹۳۴ء، ص ۴۴؛ (۷) میر حسن: تذکرۂ شعرائے اردو، دہلی ۱۹۴۰ء، ص ۱۱۵-۱۱۸؛ (۸) میر تقی میر: نکات الشعراء، اورنگ آباد ۱۹۳۵ء، ص ۷۴-۹۸؛ (۹) قیام الدین قائم: مخزنِ نِکات، اورنگ آباد ۱۹۲۹ء، ص ۴۱-۴۳؛ (۱۰) لچھمی نرائن شفیق: چمنستانِ شعراء، اورنگ آباد ۱۹۲۸ء، ص ۴۸۲-۴۸۳؛ (۱۱) مرزا علی لُطف: گلشنِ ہند، (بزبان اردو)، لاہور ۱۹۰۶ء، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ (۱۲) مصطفٰی خان شیفتہ: گلشنِ بے خار، دہلی ۱۸۴۳ء، ص ۲۲۰؛ (۱۳) عبدالغفور خان نسّاخ: سخن شعراء، لکھنؤ ۱۲۹۱ھ/ ۱۸۷۴ء، ص ۳۶۹؛ (۱۴) محمد حسین آزاد: آبِ حیات، دہلی ۱۳۱۴ھ/ ۱۸۹۶ء، ص ۱۱۳-۱۱۷؛ (۱۵) مجلّۂ معارف (اعظم گڑھ)، ج ۹: شمارہ ۴ (اپریل ۱۹۲۲ء)؛ (۱۶) اس کے دیوان پر پیش لفظ، از صباح الدین عبدالرحمٰن؛ (۱۷) رام بابو سکسینہ: *A History of Urdu Literature*، الٰہ آباد ۱۹۴۰ء، ص ۵۲-۵۳؛ (۱۸) علی ابراہیم خان: گلزار ابراھیم، علی گڑھ ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۴-۱۸۵، ۲۰۷، ۲۴۴-۲۴۵؛ (۱۹) شپرنگر (A. Sprenger): *Oudh Catal.*، اردو ترجمہ: یادگار شعراء، الٰہ آباد ۱۹۳۴ء، ص ۱۵۷-۱۵۸.

(ابوسعید بزمی انصاری)

اَشْرَفی: نیز شریفی؛ بُندُقی (sequin، وینس کی اشرفی = سات روپے)؛ دینار کا طلائی سکّہ؛ قَب ڈوزی (Dozy) و اِنگلمان (Engelmann): *Gloss-aire des mots espagn. et portug. dérivés de l'Arabe*، طبع دوم، ص ۳۵۳.

اَشْرَفِیّہ: دیسان (d'Ohsson) کی تصریح کے مطابق درویشوں کے ایک سلسلے کا نام۔ اس کا یہ نام عبداللہ اَشْرَف [یا اِشْرِف] رومی کی نسبت سے ہے، جو ۸۹۹ھ/ ۱۴۹۳ء میں چین اِز نیق (Cīn Iznīḳ) میں فوت ہوے۔

اَشْعَب: الملقّب بہ ''الطّمّاع'' [= لالچی]، مدینے کا ایک مسخرہ نقّال، جو.... * اِدھر اُدھر گھوما کرتا تھا اور جس نے اپنے پیشے میں آٹھویں صدی عیسوی کے اوائل میں

شہرت حاصل کی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ۱۵۴ھ/ ۷۷۱ء تک زندہ تھا۔ اس سے متعلّق تاریخی معلومات خاصی تعداد میں موجود ہیں؛ اگرچہ ان میں بہت سا افسانوی مواد بھی شامل ہوگیا ہے، تاہم ان سے ہمیں بنوامیہ کے زمانے کے ایک پیشہ ور بھانڈ کی زندگی کا کچھ نہ کچھ اندازہ ضرور ہوجاتا ہے۔ جو لطیفے اور قصّے اس کے نام سے منسوب ہیں وہ سیاست، مذہب اور درمیانی طبقے کے لوگوں کی زندگی سے تعلّق رکھتے ہیں۔ متوسّط طبقے سے متعلّق لطیفے زمانے کے اعتبار سے اشعب کی روایت میں سب سے آخر میں آتے ہیں؛ پھر بھی عباسی عہد کے اوائل سے لے کر مسلمانوں میں سب سے زیادہ مقبولیت انھیں کو حاصل رہی ہے....۔ اشعب کہتا ہے: ''میں نے عِکرمہ (یا کسی اور مشہور راوی) کو کہتے سنا کہ رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلّم] نے سچے مؤمن کی دو نشانیاں بتائی ہیں''۔ لوگوں نے پوچھا: ''وہ دو نشانیاں کیا ہیں؟'' اشعب نے جواب دیا: ''ان میں سے ایک تو خود عکرمہ ہی بھول گئے اور دوسری میں بھول گیا''۔ اس سے بھی زیادہ مشہور اشعب الطّمّاع کی یہ کہانی ہے کہ ایک دفعہ بچے اسے بہت ستا رہے تھے۔ ان سے پیچھا چھڑانے کے لیے اس نے ان سے کہا: ''جاؤ فلاں جگہ بڑی اچھی اچھی چیزیں مفت بٹ رہی ہیں، تم بھی لو''۔ اس پر بچے ادھر بھاگے، مگر یہ سوچ کر کہ کہیں یہ واقعی صحیح نہ ہو اشعب خود بھی ان کے پیچھے بے تحاشا بھاگنے لگا۔

مآخذ: (۱) الأغانی، ۱۷: ۸۲-۱۰۵؛ (۲) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۲۳۵-۲۳۹؛ (۳) F. Rosenthal: *Humor in Islam and its Historical Development*، لائڈن ۱۹۵۶ء، جس میں اشعب کو مرکزی کردار کی حیثیت حاصل ہے۔

(F. ROSENTHAL)

---

* **الأشْعَث:** ابو محمد مَعْدیکَرِب بن قیس بن مَعْدیکَرِب، الحارث بن معاویہ کے خاندان سے تھا اور حَضْرَموت کے کِندہ کا سردار۔ اس کے لقب الأشعث کے، جس سے وہ سب سے زیادہ معروف ہے، معنے ''بن کنگھی کیے یا پریشان بال'' ہیں۔ اس کا ایک اَور لقب، جو کم تر مشہور ہے، الاَشَجّ (داغ دار چہرے والا) ہے اور اسی طرح عرف النّار (جنوبی عرب کی اصطلاح میں ''عذار'') بھی۔ آغازِ جوانی میں اس نے قبیلۂ مُراد پر چڑھائی کی تھی، کیونکہ انھوں نے اس کے باپ کو قتل کر دیا تھا، لیکن انھوں نے اسے قید کر لیا اور اس نے تین سو اونٹ فدیہ دے کر وہاں سے خلاصی پائی۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱ء میں یہ اس وفد کا سردار تھا جس نے مدینۂ [منوّرہ] میں رسول اللہ [صلی اللہ علیہ وسلّم] کی خدمت میں حاضر ہو کر کِندہ کے کچھ لوگوں کی اطاعت پیش کی۔ [اسی ملاقات میں] یہ طے ہوا کہ الأشعث کی بہن قُتیلہ کا نکاح آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے ساتھ کیا جائے، لیکن قبیلہ کے مدینۂ [منوّرہ] پہنچنے سے پہلے آپ[ص] کا انتقال ہوگیا۔ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلّم] کی وفات کے بعد (۱۱ھ/ ۶۳۲ء) الأشعث مع اپنے کنبے کے باغی ہوگیا اور اسلامی فوج نے قلعہ البُجَیر میں اس کا محاصرہ کر لیا۔ روایت ہے کہ اس نے یہ قلعہ اس شرط پر مسلمانوں کے حوالے کر دیا کہ خود اس کی اور نو دوسرے اشخاص کی جان بخشی کی جائے، لیکن وثیقۂ تسلیم میں اپنا نام درج کرنا بھول گیا اور بہ مشکل قتل ہونے سے بچا؛ تاہم اسے مدینۂ [منوّرہ] بھیج دیا گیا، جہاں [حضرت] ابوبکر[رض] نے نہ صرف اسے معاف کر دیا، بلکہ اپنی بہن ام فَرْوَہ یا قُرَیْبَہ سے اس کی شادی بھی کر دی (ایک اَور روایت یہ ہے کہ یہ شادی اس سے پہلے ہی اس وقت جب وہ وفد کے ہمراہ مدینے آیا تھا ہو چکی تھی)۔ شام کی لڑائیوں میں وہ شامل تھا اور غزوۂ یَرمُوک میں اس کی ایک آنکھ کی بینائی جاتی رہی تھی۔ اس کے بعد [حضرت] ابوبکر[رض] نے اسے اور اس کے قبیلے والوں کو سعد بن ابی وقّاص[رض] کے پاس قادسیہ بھیج دیا، اور وہ اُن عرب فوجوں میں سے ایک کا قائد تھا جنھوں نے شمالی عراق فتح کیا۔ اس کے بعد وہ کندی حصۂ آبادی کے سردار کی حیثیت سے کوفے میں قیام پذیر ہوگیا اور بظاہر آذربیجان کی مہم (۲۶ھ/ ۶۴۶-۶۴۷ء) میں شریک ہوا۔ جنگِ صفّین میں اس نے لڑائی اور صلح کی بات چیت میں نمایاں حصّہ لیا اور بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے [حضرت] علی[رض] کو مجبور کیا کہ وہ اصولِ تحکیم کو منظور کر لیں اور عراق کی جانب سے ابوموسیٰ[رض] [الاشعری، رک بآں] کو حَکَم مقرّر کریں (دیکھیے مادّۂ علی[رض] بن ابی طالب)۔ یہی وجہ ہے کہ شیعی روایات میں اسے اور اس کے سارے گھرانے کو پکّا غدّار قرار دیا گیا ہے۔ اس نے [حضرت] حسن[رض] بن علی[رض] کے عہدِ حکومت (۴۰ھ/ ۶۶۱ء) میں، جن سے اس کی ایک بیٹی منسوب تھی، وفات پائی۔ اس کے اخلاف کے لیے دیکھیے مادّۂ ابن الأشعث [در آ، لائڈن، طبع دوم]۔

مآخذ: (۱) کائتانی (L.Caetani): *Chronographia Islamica*، سنہ ۴۰ھ، فصل ۲۹؛ (۲) ابن سعد، ۶: ۱۳-۱۴؛ (۳) محمد بن حبیب: المُحبّر، بمدد اشاریہ؛ (۴) نصر بن مزاحم: وقعة صفّین (قاہرہ ۱۳۶۵ھ)، بمواضع کثیرہ؛ (۵) خلافت کی عمومی تواریخ۔

(H. RECKENDORF)

---

* **الأَشْعَری:** ابو بُردہ، عامر بن ابی موسیٰ الأشعری، مُسلّمہ روایت کے مطابق کوفے کے اوّلین قاضیوں میں سے ایک۔ اس کے سوا کہ وہ ابوموسیٰ الاشعری[رض] [رک بآں] کے بیٹے تھے، ان کی زندگی اور کام کی بابت ہمارے پاس کوئی ایسی معلومات نہیں ہیں جنھیں مستند کہا جا سکے۔ چونکہ وہ مسلمان شرفا کے طبقے سے تھے اس لیے یہ ایک بالکل طبعی بات تھی کہ انھیں محکمۂ خزانہ کے کسی منصب پر مامور کر دیا جائے (ابن سعد)۔ وہ ۵۱ھ/ ۶۷۱ء میں مشاہیر کوفہ کے زُمرے میں نظر آتے ہیں، جب کہ انھوں نے حُجْر بن عَدِی [رک بآں] کے متبّعین کے خلاف شہادت دی (الطبری، ۲: ۱۳۱ ببعد؛ الأغانی، ۱۶: ۷) اور پھر ۷۶ھ/ ۶۹۵-۶۹۶ء میں، جب انھوں نے خارجی باغی شَبیب بن یزید [رک بآں] کے رُوبرُو اظہارِ عقیدت کیا (الطبری، ۲: ۹۲۸)۔ یہ تو عام طور پر مان لیا گیا ہے کہ وہ کوفے کے قاضی تھے، لیکن اس بارے میں کہ الحجّاج نے ان کا مزعومہ تقرّر کن حالات میں کیا (المبرّد:

الکامل، ص ۲۸۵، س ۲۰ ببعد؛ وکیع، ۲: ۳۹۱ ببعد)، ان کے پیش رو کون تھے (شریح — بقول ابن سعد، کتاب المحبّر اور وکیع، محلِّ مذکور؛ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ — بقول وکیع، ۲: ۴۰۷)، اُن کا جانشین کون ہوا (سعید بن جُبَیر — بقول کتاب المحبّر؛ شعبی — بقول وَکیع، ۲: ۳۹۲، ۴۱۳ ببعد، ان کے بھائی ابوبکر — بقول وکیع، ۲: ۴۱۲ ببعد)، اور ان کے منصب قضا پر مامور رہنے کی مدّت کتنی تھی (بہت قلیل — بقول وَکیع، ۲: ۳۹۲؛ تین سال — بقول وَکیع، ۲: ۴۱۳؛ تین اور آٹھ سال کے مابین ایک غیر معیّنہ عرصہ ۷۹ھ/ ۶۹۸-۶۹۹ء سے شروع کر کے — بقولِ الطبری، ۲: ۱۰۳۹، ۱۱۹۱)؛ قدیم مآخذ میں بھی متضاد بیانات دیے گئے ہیں۔ ایسے بیانات کہ شُریح نے الحجّاج سے سفارش کی تھی کہ ابو بُردہ [رض] اور سعید بن جُبَیر [رض] کو مشترکہ طور پر ان کا جانشین بنایا جائے (وکیع، ۲: ۳۹۲) یا یہ کہ ۶۰ھ/ ۶۸۰ء میں [حضرت] امیر معاویہ [رض] نے اپنے بسترِ مرگ پر اپنے بیٹے یزید کو ابو بُردہ [رض] کے نیک مشوروں سے مستفید ہونے کی وصیّت کی تھی (ابن سعد، ۴/ ۱: ۸۳؛ الطبری، ۲: ۲۰۹) یقیناً جعلی ہیں (قب لامنز (Lammens): *Mo'awia Premier*، ص ۱۳۹)۔ ایک اَور حکایت (وَکیع، ۲: ۴۰۹ ببعد؛ ابن عبدربّہ: العقد الفرید، بولاق ۱۲۹۳ھ، ۳: ۱۴۰) میں کہا گیا ہے کہ ابو بُردہ [رض] نے [حضرت] امیر معاویہ [رض] کے دربار میں ایک شاعر کے خلاف بگڑ کر شکایت کی کہ اس نے اس کی ہجو کی ہے؛ لیکن ابن خلّکان اور اس کے بعد کے زمانے سے تو ابو بُردہ [رض] کی شخصیّت کو ایک مثالی شخصیّت بنا دیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابو بُردہ [رض] نے ۱۰۳ھ/ ۷۲۱-۷۲۲ء یا ۱۰۴ھ/ ۷۲۲-۷۲۳ء میں اسّی قمری سال سے زائد کی عمر میں داعی اَجل کو لبیک کہا۔

ابو بُردہ [رض] کے روایاتی حالاتِ زندگی میں قطعی معلومات کا فقدان نظر آتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ خواہش کارفرما معلوم ہوتی ہے کہ ان کے نام کو پہلی صدی ہجری کی فقہ اور اسلامی عدلیہ کے رائج الوقت نظام کی... تصویر میں کسی نہ کسی طرح بٹھا دیا جائے۔ انھوں نے کوفے کے فقہی مذہب کی تاسیس و تشکیل میں کسی قسم کا کوئی حصّہ نہیں لیا اور نہ ان کا شمار وہاں کے مستند فقہا میں ہوتا ہے۔ ان کے عہد میں حرمتِ ربٰو سے پیدا ہونے والے ضمنی مسائل کی تحقیق و تنقیح کا کام مدینۂ منوّرہ میں نہیں بلکہ عراق میں ہو رہا تھا، لہٰذا وہ سب روایات جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب ابو بُردہ [رض] کو ان کے والد نے تحصیلِ علم کے لیے مدینۂ [منوّرہ] بھیجا تو ان کے استاد نے انھیں ربٰو کے بارے میں اہلِ عراق کے مسامحات کے خلاف متنبّہ کیا تھا یقیناً بعد کے زمانے کی اختراع ہیں، گو ان میں بصرے کے اسناد موجود ہیں (اس صورتِ حال کے لیے دیکھیے شاخت (Schacht): *Origins*، ص ۱۳۰ ببعد)۔ ابو بُردہ [رض] کو راویانِ حدیث میں شمار اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ ان کا نام ان خاندانی اسناد میں مذکور ہے جن کا مقصد یہ ہے کہ ایسی حدیثوں کو قابلِ اعتماد قرار دیا جائے جن کے متعلّق ان کے والد کا دعوٰی تھا کہ انھوں نے آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے براہِ راست سن کر بیان کی ہیں۔ ابن سعد اس امر کی پہلے ہی توثیق کر چکا تھا، لیکن خود روایات کو پہلی مرتبہ وکیع ہی نے نقل کیا ہے۔ ان میں سے بعض میں حکومت کا منصب قبول کرنے سے اکراہ کا اظہار ہے (وکیع، ۱: ۶۵ ببعد و ۲: ۲۲)، حالانکہ اس رویّے کا چلن محض عہدِ عباسی میں جا کر ہوا (قب E.Tyan: *Organisation Judiciaire*، ۱: ۳۸۷، حاشیہ ۲؛ N.J.Coulson، در *BSOAS*، ۱۸/ ۲ (۱۹۵۶ء): ۲۱۱ ببعد)۔ ایک اَور روایت (وکیع، ۱: ۱۰۰) سے غرض یہ ہے کہ ابو بُردہ [رض] کے والد ابوموسٰی کی شہرت کو [حضرت] مُعاذ [رض] بن جبل کے مقابلے میں بڑھا کر دکھایا جائے (اس میں اس مشہور روایت کو اولاً مان لیا گیا ہے جس میں آنحضرت [صلی اللہ علیہ وسلّم] کا [حضرت] معاذ [رض] کو [حاکمِ یمن مقرر کرتے وقت] ہدایات دینے کا ذکر ہے اور اس بنا پر یہ دوسری صدی ہجری کے آخری ثلث سے پہلے کی نہیں ہو سکتی) اخیر میں وہ مزعومہ ہدایات جو [حضرت] عمر [رضی اللہ عنہ] نے ابوموسٰی [رض] کو نظم و نسقِ عدالت کے بارے میں دی تھیں اور جن کا ذکر پہلی مرتبہ وکیع نے کیا ہے (۱: ۷۰ ببعد)، یقیناً تیسری صدی ہجری سے پہلے کی نہیں ہیں (قب Tyan، ۱: ۱۰۶ ببعد)۔ حدیث کے ایک ایسے راوی کی ذاتی حیثیت سے، جس نے کثیر التعداد مستند اساتذہ سے احادیث اخذ کی تھیں، ابو بُردہ [رض] کی شہرت ابوحاتم الرّازی کے وقت تک بخوبی قائم ہو چکی تھی اور اس کے بعد یہ شہرت برابر ترقی کرتی چلی گئی اور اس کے ساتھ ہی ان شیوخ کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا جن سے وہ روایت کرتا ہے، حتّٰی کہ ابنِ حَجَر نے ابن سعد کی طرف یہ قول منسوب کر دیا کہ "ابو بُردہ [رض] ثقہ اور بہت سی احادیث کا راوی ہے"؛ حالانکہ ابن سعد نے اس قسم کا کوئی بیان نہیں دیا تھا [؟]۔

ابو بُردہ [رض] کا ایک بیٹا بلال نامی بصرے کا قاضی مقرر ہوا اور اس سے متعلّق بہت سی قابلِ اعتماد معاصرانہ معلومات موجود ہیں (قب مثلاً وَکیع، ۲: ۲۱ ببعد؛ پیلا [Pellat]: *Le Milieu başrien*، ص ۲۸۸ ببعد)۔

مآخذ: (۱) ابن سعد، ۶: ۱۸۷؛ (۲) محمد ابن حبیب: کتاب المُحَبَّر، حیدرآباد ۱۳۶۱ھ/ ۱۹۴۲ء، ص ۴۷۸؛ (۳) ابنِ قُتَیبہ: کتاب المعارف، طبع وُسٹنفلڈ (Wüstenfeld)، ص ۱۳۶؛ (۴) وَکیع: اخبار القُضاۃ، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/ ۱۹۴۷ء، ۲: ۴۰۸ ببعد؛ (۵) الطّبری، بمدِ اشاریہ؛ (۶) ابوحاتم الرّازی: کتاب الجرح و التعدیل، ۳/ ۱، حیدرآباد ۱۳۶۰ھ، عدد ۱۸۰۹؛ (۷) الأغانی، بمدِ اشاریہ؛ (۸) ابن القَیسَرانی: کتاب الجَمْع، حیدرآباد ۱۳۲۳ھ، عدد ۱۴۳۷؛ (۹) النَوَوی: تہذیب الأسماء، طبع وُسٹنفلڈ (Wüstenfeld)، ص ۶۵۳ ببعد؛ (۱۰) ابن خلّکان: وَفیات، بذیل مادّۂ عامر بن ابی موسٰی؛ (۱۱) الذہبی: تذکرۃ الحفّاظ، حیدرآباد ۱۳۳۳ھ، ۱، شمارہ ۸۶؛ (۱۲) الیافعی: مِرآۃ الجنان، حیدرآباد ۱۳۳۷ھ، ۱: ۲۲۰؛ (۱۳) ابنِ حَجَر: تہذیب، ج ۱۲، عدد ۹۵.

(شاخت J. SCHACHT)

الأَشْعَری: ابوالحسن علی بن اسمٰعیل، ایک مشہور عالمِ دین اور اہلِ سنّت کے علمِ کلام کے بانی، جو انھیں کی طرف منسوب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ۲۶۰ھ/ ۸۷۳-۸۷۴ء میں بصرے میں پیدا ہوئے اور [حضرت] ابوموسٰی اشعری [رض] کی نویں پشت میں تھے۔ [ایک روایت میں ان کا شجرۂ نسب یوں بیان کیا گیا ہے: علی بن اسمٰعیل بن اسحٰق بن سالم بن اسمٰعیل بن عبداللہ بن موسٰی بن ابی بردہ — دیکھیے رٹر

(Ritter)، در (آ، ترکی، بذیلِ مادّہ)۔ ان کی زندگی کے حالات بہت ہی کم معلوم ہیں۔ وہ بصرے کے رئیس المُعتزلہ الجُبّائی کے بہترین تلامذہ میں سے تھے اور اگر وہ معتزلہ کو چھوڑ کر قدیم طریقے والوں (اہل السنّۃ) کی جماعت میں شامل نہ ہو جاتے تو یقیناً اس کے جانشین ہوتے۔ اس تبدیلِ رائے یا انقلابِ عقائد کی تاریخ ۳۰۰ھ/ ۹۱۲-۹۱۳ء (یا اس سے ایک دو سال قبل) بیان کی جاتی ہے [اور کہا جاتا ہے کہ اس کا اعلان انھوں نے جامعِ بصرہ کے منبر سے کیا تھا]۔ زندگی کے آخری دنوں میں انھوں نے بغداد میں سکونت اختیار کر لی تھی اور ۳۲۴ھ/ ۹۳۵-۹۳۶ء میں وہیں وفات پائی۔

الأشعَری کے تبدیلِ عقائد کی جو داستان بیان کی جاتی ہے، اس کی تفصیلات میں کئی اختلافات نظر آتے ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ وہ خواب میں رمضان المبارک کے مہینے میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی زیارت سے تین مرتبہ مشرّف ہوے۔ آپ [ص] نے انھیں حکم دیا کہ صحیح سنّت کی پیروی کریں۔ انھیں یقین ہو گیا کہ یہ خواب سچا ہے اور چونکہ اہلِ سنّت عقلی دلائل (علم الکلام) کو ناپسند کرتے تھے اس لیے انھوں نے بھی اسے (یعنی کلام) کو چھوڑ دیا؛ تاہم تیسرے رؤیاء میں انھیں حکم ملا کہ وہ صحیح سنّت پر قائم رہیں، مگر ''کلام'' کو نہ چھوڑیں۔ اس روایت کی حقیقت اور اصلیّت کچھ بھی ہو، بہرحال الأشعری کے موقف کا یہ ایک نہایت مختصر لیکن مکمّل خاکہ ہے کہ انھوں نے مُعتزلہ کے اعتقادی نظریات کو خیرباد کہا اور ان کے مخالفین، مثلاً [امام] احمد بن حنبل [رح] کا مسلک اختیار کیا، جن کا پیرو وہ اپنے آپ کو علی الاعلان کہتے تھے؛ اس کے ساتھ ہی اپنے ان نئے عقائد کا اسی قسم کے عقلی دلائل و براہین سے ثبوت بہم پہنچایا جن سے معتزلہ کام لیتے تھے۔

وہ بڑے بڑے مسائل جن میں انھوں نے معتزلہ کی مخالفت کی حسبِ ذیل ہیں:-

(۱) انھوں نے رائے قائم کی کہ اللہ کی صفات، مثلاً عِلم، بصر، کلام، ازلی و ابدی ہیں اور انھیں کے ذریعے وہ عالم ہے، بصیر ہے، متکلّم ہے۔ اس کے برعکس مُعتزلہ کا اعتقاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات سے جدا نہیں ہیں [یعنی اس کے لیے فقط ذات ہے، صفات نہیں ہیں]۔

(۲) مُعتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن [مجید] میں جو اللہ کے ہاتھ اور چہرے (وجہ) وغیرہ کا ذکر آیا ہے اس میں ان الفاظ سے مراد اس کا فضل اور اس کی ذات وغیرہ ہے۔ الأشعری اگرچہ اس امر سے اتفاق کرتے ہیں کہ ان الفاظ سے مراد کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، تاہم یہ سب چیزیں اس کے لیے حقیقۃً ثابت ہیں، گو ہمیں ان کی اصلی اہمیّت معلوم نہیں: وہ خدا کے ''استواء علی العرش'' (تخت پر بیٹھنے) کو بھی انھیں معنی میں تسلیم کرتے ہیں۔

(۳) مُعتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ قرآن مخلوق ہے الأشعری کا عقیدہ یہ ہے کہ ''کلام'' اللہ کی ازلی صفت ہے اور اس لیے قرآن غیر مخلوق ہے۔

(۴) مُعتزلہ کے اس عقیدے کے خلاف کہ خدا کو حقیقی معنی میں دیکھا نہیں جا سکتا، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ جسم رکھتا ہے، الأشعری یہ مانتے ہیں کہ اللہ کا دیدار آخرت میں یقیناً حاصل ہوگا، مگر اس کی صورت اور کیفیت سے ہم ناآشنا ہیں۔

(۵) مُعتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں اختیار کا مالک ہے۔ اس کے مقابلے میں الأشعری اس پر زور دیتے ہیں کہ ہر چیز اللہ کے ارادے اور اس کی قدرت کے تحت ہے۔ ہر خیر و شر خدا کی مشیت سے ہے۔ وہ انسان کے فعل کا خالق ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اس کے اندر فعل کی قوّت پیدا کر دیتا ہے (عقیدۂ ''کسب'' [رک بآں] کا، جو بعد میں اشعریہ کی ایک خصوصیّت قرار پایا، موجد بالعموم خود الأشعری کو قرار دیا جاتا ہے، لیکن گو وہ اس نظریے سے واقف تھے تاہم خود ان کا یہ عقیدہ معلوم نہیں ہوتا؛ قب *JRAS*، ۱۹۴۳ء، ص ۲۴۶ ببعد)۔

(۶) مُعتزلہ اپنے اصول ''المنزلۃ بین المنزلتین'' کی بنا پر قائل ہیں کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب مسلمان نہ مؤمن رہتا ہے نہ کافر ہو جاتا ہے۔ الأشعری اس پر مصر ہیں کہ وہ مؤمن تو رہتا ہے، لیکن اپنے جرم کی پاداش میں عذابِ جہنم کا مستحق ہو سکتا ہے۔

(۷) الأشعری معاد کے مختلف احوال و کیفیّات، مثلاً حوضِ کوثر، پل صراط، المیزان، میں آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی شفاعت کی حقیقت و اصلیّت کے قائل ہیں، لیکن معتزلہ یا تو اس کا انکار کرتے ہیں یا ان کی عقلی توجیہ کرتے ہیں۔

الأشعری وہ پہلے شخص نہیں تھے جنھوں نے قدیم اہل السنّۃ کے عقائد کی تائید اور ان کے اثبات کے لیے علمِ کلام سے کام لیا۔ ان لوگوں میں جنھوں نے اس سے پہلے اس قسم کی کوشش کی الحارث بن اسد المحاسبی بھی ہے۔ الأشعری کو البتہ اس بات میں اولیّت حاصل ہے کہ انھوں نے [طریقۂ کلامیہ سے] اس طرز سے کام لیا جو جمہور اہل السنّۃ کی نظر میں قابلِ قبول تھی۔ انھیں یہ امتیاز بھی حاصل تھا کہ وہ معتزلہ کے عقائد و آراء کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کر چکے تھے (جیسا کہ ان کی بیانیہ تصنیف مقالات الاسلامیین، استانبول ۱۹۲۹ء، سے پتا چلتا ہے؛ قب R. Strothmann، در *Islam*، ۱۹: ۱۹۳-۲۴۲)۔ ان کے کثیر التعداد پیرو الأشعریہ [رک بآں] یا اشاعرہ کے نام سے مشہور ہوے، اگرچہ ان میں سے اکثر بعض جزئیات میں اپنی الگ رائے رکھتے تھے۔

کسی یورپی طالب علم کو بادی النظر میں ان کا طرزِ استدلال امام احمد بن حنبل [رح] کے متّبعین سے، جو انتہا درجے کے قدامت پسند ہیں، زیادہ مختلف نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ ان کے بہت سے دلائل قرآن و حدیث کی تعبیر پر مبنی ہیں (قب A. J. Wensinck: *Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۹۱)۔ اگرچہ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے مخالفین، بشمولیت معتزلہ، خود اس قسم کے دلائل استعمال کرتے تھے اور الأشعری ہمیشہ مخالف کے طرزِ استدلال ہی سے کام لیتے تھے، تاہم جب مخالفین کسی خالص عقلی مفروضے کو تسلیم کر لیتے تو الأشعری ان کی تردید میں اسے بھی بے دھڑک استعمال کرتے تھے۔ آخرکار جب عقلی دلائل کا جواز قبول کر لیا گیا تو اشعریہ کے لیے—کم سے کم الأشعری کے بہت سے متّبعین کے لیے—اس قسم کے طریقِ استدلال کو آگے بڑھانا یا ترقی دینا بالکل آسان ہو گیا، تا آنکہ

بعد کی صدیوں میں علمِ کلام بالکل معقولات ہی پر مبنی رہ گیا، حالانکہ یہ خیال الأشعری کی افتادِ طبع سے کوسوں دور تھا۔

[۳۰۰ھ تک تالیف شدہ اپنی چونسٹھ کتابوں کے ناموں کی فہرست خود الأشعری نے اپنی العُمَد (العَمَد؟) نامی کتاب میں دی ہے۔ ۳۰۰ھ اور ۳۲۴ھ کے درمیان تالیف شدہ اکیس کتابوں کے نام ابن فُوْرَک نے ذکر کیے ہیں اور ابن عساکر نے ان پر تین کتابوں کے ناموں کا اضافہ کیا ہے (تبیین، ص ۱۲۸-۱۳۶؛ قوام الدّین، ص ۱۶۴-۱۶۸؛ Spitta، ص ۶۳ ببعد)۔ قاضی ابوالمعالی بن عبدالملک کا دعوای ہے کہ ان کی کتابوں کی تعداد تین سو ہے (تبیین، ص ۱۳۸)۔ یہ تالیفات چند قسموں میں بانٹی جاسکتی ہیں: (۱) وہ کتابیں جو معتزلی دَور میں لکھیں، مگر بعد میں خود انھیں ترک کر دیا یا ان کا ردّ کیا؛ (۲) وہ کتابیں جو خارجِ اسلام زمروں (مثلاً فلاسفہ، طبیعیّوں، دہریوں، براہمہ، یہود، نصاریٰ، مجوس، ارسطو اور ابن الراوندی) کے عقائد کے رد میں لکھیں؛ (۳) وہ کتابیں جو خارجیہ، جہمیہ، شیعہ، معتزلہ، ظاہریہ جیسے اسلامی فرقوں کے ردّ میں لکھیں؛ (۴) وہ کتابیں جن میں مسلموں اور غیر مسلموں کے مقالات کی طرح کی چیزیں نقل کی گئی ہیں؛ (۵) وہ رسالے جن میں ان سوالات کا جواب دیا ہے جو خود ان سے مختلف مقامات کے لوگوں نے پوچھے تھے۔ ان کتابوں میں سے ہم تک مندرجۂ ذیل پہنچی ہیں:

۱- بڑی کتابوں میں سے ہم تک صرف مقالات الاسلامیّین نامی کتاب پہنچی ہے (طبع C. H. Ritter، در *BI*، استانبول ۱۹۲۸-۱۹۳۳ء)۔ یہ کتاب تین حصّوں سے مرکّب ہے: ۱- اسلامی فرقوں (شیعہ، خارجی، مُرجِئی، معتزلی، مجسّمہ، جہمیہ، ضِراریہ، نجّاریہ، بِکْرِیہ و نُسّاک) اور اہلِ سنّت و جماعت کے عقیدے (القطّان، زہیر الأثری، ابومعاذ التُّومَنی) کے عمومی افکار بتائے گئے ہیں؛ ۲- علمِ کلام کے دقیق مسائل (ص ۳۰۱-۴۸۱)، اس حصّے میں بالخصوص معتزلہ کے دینی و فلسفی عقائد کی وضاحت کی گئی ہے؛ ۳- اسما و صفاتِ باری کے حق میں اختلاف (ص ۴۸۹-۵۸۲) اور قرآن کے حق میں مختلف فرقوں کے اقوال (ص ۵۸۲-۶۱۱)، یہ تیسرا حصّہ ایک مستقل کتاب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ از سرِ نو حَمْدَلہ (یعنی الحمدللہ) سے شروع ہوا ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ ان کی کتابوں کی فہرست سے متبادر ہوتا ہے کہ الأشعری کی ایک کتاب میں کئی تالیفیں اکٹھی کر دی گئی ہیں۔ کتاب کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں کہ مختلف فرقوں کے اقوال تمامًا بے لاگ طرز میں بیان کیے جائیں گے؛ چنانچہ حقیقت بھی یہ ہے کہ وہ تنقید یا ردّ بالکل نہیں کرتے اور اپنا فکر بھی قطعی طور پر بیان نہیں کرتے۔ اہلِ حدیث کا عقیدہ بیان کرنے کے بعد بس اتنا بتاتے ہیں کہ انھوں نے بھی یہ عقیدہ قبول کیا ہے۔

۲- الإبانة عن اصول الدّیانة: الأشعری نے اس کتاب میں اپنے، یعنی اصحابِ حدیث کے، عقیدے کو چھوڑ کر دیگر مختلف اسلامی عقائد کے ردّ میں دلائل پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب حیدرآباد (۱۳۲۱ھ) اور قاہرہ (۱۳۴۴ھ) میں چھپ چکی ہے اور Walter C. Klein نے اس کا انگریزی میں بڑی احتیاط سے ترجمہ کیا ہے اور اس کے ساتھ ایک مفید مقدمہ چھاپا ہے (*The Elucidation of Islam's Foundation*، نیویارک ۱۹۴۰ء، نیز *American Oriental*، سلسلہ ۱۹)۔

۳- اللُّمَع: یہ دس ابواب پر مشتمل تالیف ہے، جس میں قرآن، مشیئتِ الٰہی، رؤیتِ باری تعالٰی، قدر، استطاعت، تعدیل، تجدیدِ ایمان، جزو کل، وعد و وعید اور امامت سے بحث کی ہے۔ یہ کتاب ابھی تک نہیں چھپی، البتہ Spitta نے اس کے مندرجات کا اختصار کیا ہے (ص ۸۳ ببعد) اور تین ابواب کا Joseph Hell نے جرمن میں ترجمہ کیا ہے (*Vom Mohammed big Ghazâlî*، Jena' ۱۹۲۳ء، ص ۴۹-۵۹)۔

۴- رسالة الایمان: Spitta نے اس رسالے کا جرمن میں ترجمہ کیا ہے (ص ۱۰۱-۱۰۴)۔

۵- رسالة کَتَبَ بِها الٰی اہل الثغر بباب الأبواب: اس رسالے میں اہلِ سنّت والجماعت کے عقیدے کی مفصّل وضاحت کی ہے۔ قوام الدّین بُرْسلان نے اسے ترکی ترجمے کے ساتھ نشر کر دیا ہے (الٰہیات فاکلتیسی مجموعہ سی، شمارہ ۷: ص ۱۵۴-۱۷۶ و شمارہ ۸: ص ۵۰-۱۰۸)۔

۶- قولُ جملةِ اصحابِ الحدیث و اهلِ السّنة فی الإعتقاد (چھپا نہیں ہے)۔

۷- رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام: (حیدرآباد ۱۳۴۴ھ): یہ کتاب خصوصًا اہلِ حدیث کے ردّ میں ہے، جو اصولِ علمِ کلام کا عقلی دلائل سے، یعنی دینی عقائد کا بطریق حجّت ثابت کرنا پسند نہیں کرتے۔ کتاب میں یہ دکھایا گیا ہے کہ قرآن میں اور احادیثِ نبویہ میں حجّت کے عناصر موجود ہیں۔ دوسری طرف یہ بتایا گیا ہے کہ خود اہلِ حدیث نے ان مسائل سے بحث کی ہے جن سے قرآن و حدیث بحث نہیں کرتے، مثلاً بحالیکہ قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے بارے میں کوئی بھی صحیح حدیث موجود نہیں ہے اہلِ حدیث کا یہ ادّعا کہ قرآن غیر مخلوق ہے ثابت کرتا ہے کہ وہ ان مسائل سے بھی بحث کرتے ہیں جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہیں۔ چونکہ اس رسالے میں سمعیّات کے ساتھ ساتھ عقلیات کو بھی جگہ دی گئی ہے اس لیے الجزء الّذی لایتجزّی و طفرة کی طرح کے زیرِ بحث معتزلی موضوعوں کے حق میں مباحثہ بھی ضروری تھا؛ نیز یہ کہ قرآن میں توحید و عدل کے اصول موجود ہیں۔ ان مباحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کتاب کسی معتزلی نے لکھی ہے۔ چونکہ اس کتاب کا نام الأشعری کی کتابوں کی فہرست میں موجود ہے، لہٰذا یہ کتاب غالبًا اس دَور کی ہے جب وہ معتزلی تھے۔

مآخذ: (۱) اللّمع و رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، طبع و ترجمہ از میکارتھی (R. C. McCarthy)، بیروت ۱۹۵۳ء، *The Theology of al-Ash'ari*؛ (۲) الإبانة، حیدرآباد ۱۳۲۱ھ، وغیرہ و قاہرہ ۱۳۴۸ھ، مترجمۂ W. C. Klein، نیویارک ۱۹۴۰ء (قب W. Thomson، در *MW*، ۳۲: ۲۴۲-۲۶۰)؛ (۳) ابن عساکر: تبیین کاذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ (تلخیص از میکارتھی (Mc-

Carthy): کتاب مذکور و A. F. Mehren، در روئداد (*Travaux*) سوم بین الاقوامی اجتماع مستشرقین، ۲: ۱۶۷-۲۳۲)؛ (۴) W. Spitta: *Zur Geschichte...al-Aš'ari's*، لائپزگ ۱۸۷۶ء؛ (۵) گولڈ تسیہر (Goldziher): *Vorlesungen*، طبع ثانی، ص ۱۱۲-۱۳۲؛ (۶) میکڈونلڈ (D. B. Macdonald): *Development of Muslim Theology*، نیو یارک ۱۹۰۳ء؛ (۷) A. S. Tritton: *Muslim Théology*، لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۱۶۶-۱۷۴، مع دیگر حوالہ جات؛ (۸) منٹگمری واٹ (W. Montgomery Watt): *Free Will and Predestination in Early Islam*، لنڈن ۱۹۴۸ء، ص ۱۳۵-۱۵۰؛ (۹) L. Gardet و M. M. Anawati: *Introduction á la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء، خصوصاً ص ۵۲-۶۰؛ (۱۰) شاخت (J. Schacht)، در *Studia Islamica*، ۱: ۳۳ ببعد؛ [(۱۱) ابن الندیم: فہرست، ص ۱۸۱؛ (۱۲) ابن خلّکان، عدد ۴۴۰؛ (۱۳) الخطیب: تاریخ بغداد، ۱۱: ۳۴۶ ببعد؛ (۱۴) السُّبکی: طبقاتُ الشافعیّۃ، ۲: ۲۴۵-۳۰۱ ببعد؛ (۱۵) الخوانساری: روضات الجنات، ص ۴۷۴-۴۷۶؛ (۱۶) براکلمان، طبع ثانی، ۱: ۲۰۶-۲۰۸ و (۱۷) تکملہ، ۱: ۳۴۵ ببعد؛ (۱۸) M. Schreiner: *Zur Geschichte des Aṣ'aritenthums*، در *Actes du VIII. Congres international des Orientaliste*، ۱۸۹۱-۱۸۹۳ء، ۲/۱: ۷۷-۱۱۷؛ (۱۹) وہی مصنّف: *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*، در *ZDMG*، ۵۲ (۱۸۹۸ء): ۴۸۶-۵۱۰؛ (۲۰) O. Pretzl: *Die frühislamische Atomenlehre*، در *Der Islam*، ۱۹ (۱۹۳۱ء): ۱۱۷-۱۳۰].

(منٹگمری واٹ (M. MONTGOMERY WATT) [و Ritter، در (آ، ت)]

---

* **الأشعری، ابوموسیٰ** [رضی اللہ عنہ]: ابن قیس الأشعری نبی [اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے صحابی اور سپہ سالار، جو ۶۱۴ء میں پیدا ہوے۔ ان کا اصلی وطن یمن تھا۔ وہ اپنے بہت سے رشتے داروں اور افرادِ قبیلہ [الأشعر] کے ساتھ جنوبی عرب سے سمندر کے راستے روانہ ہوے اور [حضرت] محمد [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی بارگاہ میں اس وقت حاضر ہوے جب آپ [ص] ۷ھ/ ۶۲۸ء میں یہود کے خلاف خیبر کے مشہور نخلستان میں صف آرا تھے؛ چنانچہ وہ بیعت کر کے خُدّامِ رسالت پناہ کی صف میں شامل ہو گئے (بعض مآخذ، مثلاً ابن حجر: تہذیب، ۲: ۱۲۶۵، میں جو کہا گیا ہے کہ وہ ان مہاجرین میں سے تھے جنھوں نے حبشہ کی طرف ہجرت کی، بموجب ظنِ غالب صحیح نہیں ہوسکتا؛ ابن عبدالبرّ: الاستیعاب، حیدرآباد ۱۳۱۸ھ، ص ۳۹۲، عدد ۱۶۲۲ و ص ۶۷۸-۶۷۹، عدد ۶۷۸)۔ ۸ھ/ ۶۳۰ء میں وہ غزوۂ حنین میں شریک ہوے (الطبری، ۱: ۱۶۷۰)۔ ۱۰ھ/ ۶۳۱-۶۳۲ء میں انھیں [حضرت] معاذ بن جبل [رضی اللہ عنہ] کے ساتھ یمن میں اشاعتِ اسلام کے لیے بھیجا گیا اور اسی علاقے کے وہ [حضرت] محمد [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کی جانب سے اور آپ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] کے بعد [حضرت] ابوبکر [صدیق رضی اللہ عنہ] کی طرف سے عامل رہے۔ ۱۷ھ/ ۶۳۸ء میں [حضرت] عمر [رضی اللہ عنہ] نے مُغیرہ [رضی اللہ عنہ] بن شُعبہ [رک بآں] کو معزول کرنے کے بعد انھیں بصرے کا عامل مقرّر کر دیا (الطبری، ۱: ۲۵۲۹؛ نیز دیکھیے ص ۲۳۸۸).

اہلِ کوفہ کی درخواست پر [حضرت] عمر [رضی اللہ عنہ] نے ۲۲ھ/ ۶۴۲-۶۴۳ء میں انھیں وہاں کا عامل مقرّر کیا۔ اس عہدے پر وہ چند ماہ مامور رہے؛ پھر جب مغیرہ [رضی اللہ عنہ] کو ان کے منصب پر بحال کر دیا گیا تو انھیں دوبارہ (الطبری، ۱: ۲۶۷۸ ببعد) بصرے کی ولایت (گورنری) پر واپس بھیج دیا گیا۔ [قاضی کے فرائض کے متعلّق ان کے نام حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو خط لکھا اس کے لیے دیکھیے *JRAS*، ۱۹۱۰ء].

بحیثیت والیِ بصرہ ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] نے خُوزستان کی تسخیر کی تیاری کی (۱۷ھ/ ۶۳۸ء-۲۱ھ/ ۶۴۲ء) اور اسے پایۂ تکمیل تک پہنچایا اور انھیں کو اس کا فاتح سمجھنا چاہیے (کائتانی (Caetani): *Annali*، بذیل ۱۶ھ، پارہ ۲۶۱)۔ خُوزستان کا دارالسلطنت سوق الأہواز (یا صرف الأہواز) تو ۱۷ھ/ ۶۳۸ء ہی میں فتح ہو گیا تھا، لیکن جنگ جاری رہی، جس میں بہت سی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ متعدد مستحکم اور مضبوط قلعہ بند شہروں کا یکے بعد دیگرے مسخّر کرنا تکمیلِ فتح کے لیے ضروری تھا اور اُن میں سے بعض کو خوزستان کے دوسرے صدر مقام تستر (= شستر یا ششتر) کی تسخیر کے بعد از سرِ نو فتح کرنا پڑا۔ ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] نے الجزیرۃ کی تسخیر میں بھی حصّہ لیا (اواخر ۱۸ھ/ ۶۳۹ء-۲۰ھ/ ۶۴۱ء) اور اس مقصد کے لیے اپنی فوجوں کو عیاض [رضی اللہ عنہ] بن غنم کی فوجوں کے ساتھ ملا دیا۔ علاوہ ازیں وہ ایرانی سطحِ مرتفع کی فتح میں شریک ہوے، چنانچہ نہاوند کے معرکے میں ان کا موجود ہونا مذکور ہے۔ اس علاقے کے بہت سے شہروں کی تسخیر انھیں کی طرف منسوب ہے (مثلاً الدِّینَور، قُم، قاشان وغیرہ).

۲۳ھ/ ۶۴۳-۶۴۴ء میں ایک نہایت ہی خون ریز، مگر غیر فیصلہ کن جنگ میں انھوں نے بہت سے کُرد قبائل کو شکست دی، جو مخالفانہ ارادے کے ساتھ (الأہواز کے صوبے میں) بَیرُوذ کے مقام پر جمع ہو گئے تھے اور جنھوں نے اس علاقے کے بہت سے باشندوں کو بھی اپنے ساتھ ملا لیا تھا۔ انھوں نے شہر کا محاصرہ کر لیا، جہاں باغیوں کے باقی ماندہ سپاہی پناہ گزین ہو گئے تھے؛ پھر باقی ماندہ ملک کو فتح کرنے کے بعد اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسی موقع پر مالِ غنیمت کی تقسیم کے بارے میں ان کے خلاف دربارِ خلافت میں شکایت پہنچائی گئی اور انھیں امیر المؤمنین کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا پڑی (الطبری، ۱: ۲۷۰۸-۲۷۱۳)۔ اس کامرانی کے بعد الأشعری [رضی اللہ عنہ] نے فارس پر چڑھائی کی (اواخر ۲۳ھ/ ۶۴۴ء) اور بہت سے معرکوں میں عثمان بن ابی العاص کی مدد کی، جنھوں نے اس صوبے کی فتح کا آغاز بحرین اور عُمان سے کر دیا تھا (البلاذُری: فتوح البلدان، ص ۳۸۷).

اس موقع پر ایک ضمنی حادثے سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] کے خلاف پہلے ہی سے (۲۶ھ/ ۶۴۶-۶۴۷ء) عدمِ اطمینان کا طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا (الطبری نے بذیل ۲۹ھ ان کی فوجوں میں عدول حکمی کی تحریک برپا ہونے کا ذکر کیا ہے (۱: ۲۸۲۹)، جو درحقیقت ۲۶ھ میں معرضِ ظہور میں آئی تھی — کائتانی (Caetani): *Annali*، ۲۶ ہجری، پارہ ۳۸)؛ لیکن ان کی [مزعومہ] کوتاہیوں کے خلاف سنگین

احتجاج وہ تھا جو اہل بصرہ کے ایک وفد نے ۲۹ھ/ ۶۴۹-۶۵۰ء میں مدینۂ [منوّرہ] میں حاضر ہوکر کیا (الطبری، ۱: ۲۸۳۰)، جس پر [حضرت] عثمان [رضی اللہ عنہ] نے ان کی جگہ عبداللہ بن عامر کو مامور کرنے کا فیصلہ کیا۔ بایں ہمہ ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] کوفے کے لوگوں کے دلوں میں اس قدر گھر کر چکے تھے کہ انھوں نے ۳۴ھ/ ۶۵۴-۶۵۵ء میں وہاں کے والی سعید ابن العاص کو شہر سے نکال دینے کے بعد وہاں ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] کی دوبارہ تقرری کا مطالبہ کیا (الطبری، ۱: ۲۹۳۰؛ الأغانی، ۱۱: ۳۱)؛ چنانچہ الأشعری [حضرت] عثمان [رضی اللہ عنہ] کی شہادت تک برابر وہاں کے والی رہے۔ [حضرت] علی [رضی اللہ عنہ] کے انتخاب پر ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] نے کوفیوں کی طرف سے ان کی بیعت کی (الطبری، ۱: ۳۰۸۹؛ المسعودی: مروج، ص ۲۹۶ وغیرہ) اور وہ اپنے منصب پر بحال رہے، جب کہ [حضرت] عثمان [رضی اللہ عنہ] کے مقرر کردہ دوسرے تمام عامل معزول کر دیے گئے (الیعقوبی، ۲: ۲۰۸)، لیکن جب [حضرت] علی [رضی اللہ عنہ] کی [حضرت سیّدۂ صدیقہ] عائشہ [رضی اللہ عنہا] اور [حضرات] طلحہ و زبیر [رضی اللہ تعالیٰ عنہما] سے جنگ چھڑ گئی تو ابو موسیٰ [رضی اللہ عنہ] نے اپنی رعایا کو غیر جانب دار رہنے کا حکم دیا (الطبری، ۱: ۳۱۳۹؛ الدِّینَوَری، ص ۱۵۳ ببعد وغیرہ) اور باوجود پورا دباؤ پڑنے کے انھوں نے اپنے رویّے میں کوئی تبدیلی نہ کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیعیان علی [رضی اللہ عنہ] نے انھیں اوّلیں موقع پر شہر بدر کر دیا (الطبری، ۱: ۳۱۴۵-۳۱۴۹، ۳۱۵۲-۳۱۵۴) اور امیر المؤمنین [حضرت] علی [رضی اللہ عنہ] نے انھیں نہایت ہی تہدید آمیز الفاظ میں معزولی کا حکم بھیج دیا (الطبری، ۱: ۳۱۷۳؛ المسعودی: مروج، ۴: ۳۰۸؛ قب الیعقوبی، ۲: ۲۲۰)، مگر چند ماہ بعد انھیں امان دے دی گئی (نَصر بن مُزاحم المِنقَری: وقعة صفّین، طبع عبدالسّلام محمد ہارون، قاہرہ ۱۳۶۵ھ، ص ۵۷۲؛ الطبری، ۱: ۳۳۳۳)۔

ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] ان دو حَکَموں میں سے تھے جو جنگ صفّین (۳۷ھ/ ۶۵۷ء) میں [حضرت] علی [رضی اللہ عنہ] اور [حضرت] معاویہ [رضی اللہ عنہ] کے مابین تنازع چکانے کے لیے مقرّر کیے گئے تھے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ انھیں [حضرت] علی [رضی اللہ عنہ] کی طرف سے ثالث مقرّر کیا گیا تھا، اس بنا پر کہ ان کے طرف داروں نے اصرار کیا تھا کہ ثالث ایک غیر جانب دار شخص ہونا چاہیے، کیونکہ انھیں اپنے موافق فیصلے کا پورا پورا یقین تھا (تحکیم کی تفصیل کے لیے دیکھیے مادّۂ علی [رضی اللہ عنہ] ابن ابی طالب)۔ اَذْرُح کی مجلس کے بعد [جہاں تحکیم کے لیے نمائندے جمع ہوے تھے] ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] مکّۂ معظّمہ چلے گئے پھر جب [حضرت امیر] معاویہ [رضی اللہ عنہ] نے بُسر بن ابی ارطاۃ کو ۴۰ھ/ ۶۶۰ء میں حرمین پر قبضہ کرنے کے لیے بھیجا تو ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] کو خوف ہوا کہ کہیں مجھ سے انتقام نہ لیا جائے، کیونکہ انھوں نے اذْرُح میں [حضرت امیر] معاویہ [رضی اللہ عنہ] کے انتخاب کی مخالفت کی تھی۔ بعض مآخذ کی رو سے وہ وہاں سے چلے گئے۔ بُسر نے انھیں ازسرِنو اطمینان دلایا اور ان کا خدشہ دور کیا (اس واقعے کے مختلف و متضاد بیانات کے لیے دیکھیے Caetani: *Annali*، ۴۰ھ، پارہ ۸، حاشیہ ۳)۔ اس کے بعد ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] نے ملکی سیاسیات میں کوئی حصّہ نہیں لیا اور یہ اس سے بھی ظاہر ہے کہ ان کی تاریخِ وفات یقینی طور پر معلوم نہیں (۴۱، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۳ھ؛ مگر ۴۲ھ سب سے زیادہ قابل وثوق ہے)۔

ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] کو ان کی قراءت قرآن وصلوٰۃ کی بنا پر بڑی عزت و احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، ان کی آواز بہت دل کش تھی (ابن سعد: طبقات، ۲/ ۲: ۱۰۶)، لیکن ان سب چیزوں سے زیادہ ان کا نام علومِ قرآنیہ کے ساتھ وابستہ چلا آتا ہے۔

مآخذ: ابتداے اسلام کے تمام وقائع نگار اور تمام سوانح نویس اور سیرِ سلف کے سب ذخائر ابوموسیٰ [رضی اللہ عنہ] کا ذکر کرتے ہیں (ان میں سے اہم مآخذ کا تذکرہ نفسِ مقالہ میں آ گیا ہے)۔ کثیر التّعداد اقتباسات ان کتابوں میں موجود ہیں: (۱) کائناتی (Caetani): *Chronographia islamica*، بذیل ۴۲ ہجری؛ (۲) وہی مصنف: *Annali*، ضمیمہ جات و ج ۷-۱۰، بمواضع کثیرہ؛ (۳) ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغة، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۳: ۲۸۷-۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳ ببعد و ۴: ۱۹۹ ببعد، ۲۳۷ ببعد؛ فتح خُوزستان کی تسخیر پر دیکھیے (۴) ولہاؤزن (Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (برلن ۱۸۹۹ء): ۹۴-۱۳۳.

(L. VECCIA VAGLIERI)

أشعَرِیہ: ایک دبستانِ دینی، ابوالحسن الأشعری [رحمۃ اللہ علیہ] کے پیرو، جنھیں بعض اوقات اشاعرہ بھی کہتے ہیں۔ (اس فرقے کی تاریخ کا [مغربی مآخذ میں] زیادہ مطالعہ نہیں کیا گیا، لہٰذا اس مقالے میں درج شدہ بعض بیانات کو وقتی (provisional) خیال کرنا چاہیے)۔

خارجی تاریخ: الأشعری نے اپنی عمر کے آخری بیس سال کے اندر اپنے گرد بہت سے تلامذہ اکٹھے کر لیے تھے اور اس طرح ایک دبستانِ فکر قائم ہو گیا۔ عقیدۂ مذہبی کے اعتبار سے اس نئے دبستان کے موقف پر مختلف اطراف سے اعتراض ہو سکتا تھا؛ چنانچہ معتزلہ کے علاوہ اہل السنّۃ والجماعۃ کے کئی گروہوں نے بھی ان پر اعتراض کیے۔ حنبلیوں [رحمۃ اللہ علیہ بہ الحنابلۃ] کے نزدیک ان کا عقلی دلائل سے کام لینا ہی ایک قابلِ اعتراض بدعت تھی۔ دوسری جانب ماتریدیہ [رحمۃ اللہ علیہم] کو، جو خود بھی راسخ عقائد کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے تھے، یہ لوگ بعض مسائل میں کچھ ضرورت سے زیادہ ہی قدامت پرست نظر آئے (قب اس فرقے سے تعلق رکھنے والے شروع زمانے کے ایک عالم کی تنقیدات شرح الفقہ الاکبر میں، جو ماتریدی کی طرف منسوب ہے)۔ اس مخالفت کے باوجود الأشعریہ کا مسلک خلافتِ عبّاسیہ کے عربی بولنے والے علاقوں میں سب پر غالب آ گیا (اور غالباً خراسان میں بھی)۔ الأشعریہ بالعموم الشافعی [رضی اللہ عنہ] کے دبستانِ فقہ کے مؤیّد و موافق تھے... اس کے مقابلے میں ان کے حریف، یعنی ماتریدیہ، تقریباً سب کے سب حنفی تھے۔ پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی کے وسط میں بُوَیہی سلاطین کے ہاتھوں أشعریہ نے بہت اذیّت اٹھائی، کیونکہ یہ سلاطین معتزلہ اور شیعہ عقائد کے ملے جلے مسلک کو پسند کرتے تھے؛ لیکن جب سلجوق برسرِاقتدار آئے تو پانسہ پلٹ گیا اور أشعریہ کو حکومت اور خصوصاً ان کے جلیل القدر وزیر نظام الملک کی

سرپرستی حاصل ہوگئی۔ اس کے عوض انھوں نے قاہرہ کے فاطمیوں کے مقابلے میں خلافتِ [عباسیہ] کی فکری مدد کی۔ اس وقت سے آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی تک اَشعریہ کی تعلیم اہل السنّۃ والجماعۃ کے عقائد کے ساتھ تقریباً متحد رہی اور ایک معنی میں اب تک بھی ہے۔ حنبلی ردِّعمل کا اثر، جس کے روح ورواں ابن تیمیہ [رک بآں] (م ۷۲۸ھ/۱۳۲۷ء) تھے، محدود ہی رہا؛ البتہ تقریباً شیخ السنّوسی (م ۸۹۵ھ/۱۴۹۰ء) کے وقت سے سرکردہ علماے دین اپنے آپ کو اَشعریہ میں شمار نہیں کرتے تھے اور درحقیقت انتخاب پسند (eclectic) تھے، تاہم الاَشعری اور ان کے دبستان کے بڑے بڑے علما کی عزّت ومقبولیت باقی رہی۔

اَشعریہ کے ائمۂ مشاہیر (دیکھیے علیحدہ علیحدہ مقالات):-

(۱) الباقلّانی (م ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۳ء)؛ (۲) ابن فُورَک (ابوبکر محمد بن الحسن) (م ۴۰۶ھ/ ۱۰۱۵-۱۰۱۶ء)؛ (۳) الاِسفرائینی (م ۴۱۸ھ/ ۱۰۲۷-۱۰۲۸ء)؛ (۴) البغدادی (عبدالقاہر بن طاہر) (م ۴۲۹ھ/ ۱۰۳۷-۱۰۳۸ء)؛ (۵) السُّمنانی (م ۴۴۴ھ/ ۱۰۵۲ء)؛ (۶) الجُوینی امام الحرمین (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵-۱۰۸۶ء)؛ (۷) الغزالی (ابوحامد محمد) (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)؛ (۸) محمد ابن تُومَرْت (م تقریباً ۵۲۵ھ/ ۱۰۳۰ء)؛ (۹) الشہرستانی (م ۵۴۸ھ/ ۱۱۵۳ء)؛ (۱۰) فخر الدین الرّازی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۱۰ء)؛ (۱۱) الاِیجی (م ۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء)؛ (۱۲) الجُرجانی (م ۸۱۶ھ/ ۱۴۱۳ء)۔

داخلی ارتقا: بانیِ فرقہ کی وفات کے بعد کی نصف صدی میں اَشعریہ کے جو عقائد تھے ان کے بارے میں تقریباً کچھ بھی معلوم نہیں۔ الباقلانی پہلا شخص ہے جس کی تصنیف موجود ہے اور مل بھی سکتی ہے، اور یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس کے زمانے تک اَشعریہ معتزلہ کے بعض نظریات کام میں لانے لگے تھے (بالخصوص ابوہاشم کا نظریۂ حال) اور غالباً وہ ماتریدیہ کی تنقیدات سے بھی متأثر ہو چکے تھے۔ ایک بات جس میں الاَشعری کے متّبعین ان سے اختلاف کرنے لگے تھے باری تعالٰی سے منسوب بعض جسمانی اصطلاحات، مثلاً ہاتھ (ید)، چہرہ (وجہ)، تخت پر جلوس (استواء علی العرش) کی تعبیر تھی۔ الاَشعری کا قول اس کے بارے میں یہ تھا کہ ان الفاظ کو نہ تو لفظی معنوں میں لینا چاہیے اور نہ مجازی معنوں میں، بلکہ انھیں ''بلا کیف'' ماننا چاہیے، لیکن البغدادی اور الجُوینی نے ہاتھ (ید) کا مفہوم مجازاً قوت اور وجہ کا ذات یا وجود لیا ہے۔ بعد کے اکثر اشاعرہ کا بھی ایسا ہی مسلک رہا (قب مانٹگمری واٹ (Montgomery Watt): *Some Muslim Discussions of Anthropomorphism*، در *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*، ۱۳: ۱-۱۰)؛ نیز بحالیکہ الاَشعری نے اس پر زور دیا تھا کہ انسان کا ''کسب'' بھی مخلوق ہے اور اس سے اس کی غرض انسان کی مسئولیت کے علی الرّغم اللہ کی قدرت مطلقہ کی تاکید تھی، الجوینی نے یہ رائے ظاہر کی کہ اَشعریہ کا مسلک بین الجبر والاختیار ہے۔

پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب اَشعریہ کے طریقِ کار میں کچھ تغیّر رونما ہوا۔ ابن خَلْدُون (ترجمۂ دیسلان de Slane، ۳: ۶۱) نے الغزالی[رح] کو جدید اشاعرہ میں پہلا کہا ہے اور اس کی وجہ بلاشک وشبہہ یہ نظر آتی ہے کہ وہ ارسطو کے ''قیاس'' کے پُرجوش حامی تھے، لیکن ان سے پہلے ہی الجُوینی کے ہاں منہاجیات کو آگے بڑھانے کے آثار پائے جاتے ہیں (قب Gardet و Anawati: کتابِ مذکور، زیرِ ص ۷۳)۔ تاہم الغزالی پہلے شخص تھے جنھوں نے ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کی تعلیمات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا اور ان پر خود انھیں کے میدان میں تباہ کن کامیابی سے حملہ کر سکے۔ اس کے بعد سے فلاسفہ کا ذکر بہت کم سننے میں آتا ہے، لیکن اس وقت سے ارسطاطالیسی منطق اور نوفلاطونی مابعد الطبیعیات کا بہت سا حصّہ اَشعریہ کی تعلیمات کا جزو بن گیا۔ بہت جلد یہ تعلیمات نری فلسفیانہ بحثوں کا مجموعہ بن کر رہ گئیں، جس سے کوئی کارآمد نتیجہ برآمد نہیں ہوا اور کبھی ایسا بھی ہوا کہ ایسی آرا اختیار کر لی گئیں جن کا عقائد راسخہ میں شمار مشتبہ تھا۔ رفتہ رفتہ مقدّمات فلسفیہ کو تصانیف میں زیادہ جگہ دی جانے لگی اور خالص دینی عقائد کی طرف توجہ کم ہوگئی (بالخصوص الاِیجی اور اس کے شارح الجرجانی کے ہاں)۔ کہا جاسکتا ہے کہ انجام کار اَشعریہ کا دبستان فلسفے کے شعلوں میں جل کر خاکستر ہوگیا۔

مآخذ: (نیز دیکھیے مآخذ بذیلِ مادّہ الاَشعری اور ان کے دبستان کے انفرادی مشاہیر) (۱) ابن عساکر: تبیین کذب المفتری، دمشق ۱۳۴۷ھ (McCarthy و Mehren کے ترجمے کے بارے میں دیکھیے مادۂ الاَشعری)؛ (۲) M. Schreiner: *Zur Geschichte des As'aritentums*، در *Actes du 8e Congr. des Orient.*، ۱-الف: ۷۹ ببعد؛ (۳) کارا دوو (Carra de Vaux): *Les Penseurs de l'Islam*، پیرس ۱۹۲۳ء، ۴: ۱۳۳-۱۹۴؛ (۴) L. Gardet و M. M. Anawati: *Introduction à la Théologie Musulmane*، پیرس ۱۹۴۸ء، خصوصاً ص ۵۲-۷۶۔

(مانٹگمری واٹ M. Montgomery Watt)

اِشْکِنْجی: نیز اِشْکُنْجی، ترکی میں اس لفظ کے معنی ہیں وہ شخص جو تیزی سے آگے بڑھے، جو کسی مہم پر جائے (محمود کاشغری نے [دیو ان لغات ترک، ۱: ۱۰۰؛ = بسیم اتالای کا ترجمۂ ترکی، ۱: ۱۰۹] اِشکِن کے معنی لمبے سفر کے لکھے ہیں اور اشکنجی کے ''تیز رو ہرکارہ''؛ نیز قب طانیقلر ایله طرامه سوز لْغو، طبع ترک دل کورومو، ج ۱-۴، بذیلِ مادّہ؛ فعل اِشمک — بمعنی ''کسی مہم پر جانا'' — کی جگہ آگے چل کر عثمانی ترکی میں لفظ ملازمت استعمال ہونے لگا، عربی: مُلازَمَة)۔

عثمانی فوج میں اس اصطلاح سے مراد بالعموم وہ سپاہی ہوتا تھا جو کسی مہم کے لیے فوج میں شامل ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اشکنجی - تیماری (دیکھیے تیمار) جو فوج میں شامل ہوتے تھے ان میں اور قلعہ اِری یا مُستَحفظین میں، جو قلعے کے اندر رہ کر اس کی حفاظت کرتے، فرق کیا جاتا تھا (قب صورت دفترِ سنجقِ آرونید، طبع خلیل اینالجق (H. Inalcik): انقرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۰۸، ۱۰۹)۔

بطور ایک مخصوص اصطلاح کے لفظ اشکنجی کا استعمال اُن معاون سپاہیوں پر

ہوتا تھا جن کے اخراجات ''رعایا'' [رک بآن] کی حیثیت کے لوگ مہیّا کرتے تھے، بمقابلہ جبہ لُو کے، جن کے ساز وسامان کی ذمّے داری ''عسکری'' [رک بآن] پر ہوتی تھی۔ یہ ذمّے داری لگان میں اس چھوٹ کے عوض ہوتی تھی جو ان مزروعہ زمینوں پر دی جاتی تھی جنھیں اصولاً حکومت کی مِلک سمجھا جاتا تھا (قب سٹیفان دوشاندن عثمانلی امپراطورلغنه، درفؤاد کوپرولوارمغانی، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۴، حاشیہ ۱۲۱)۔ یُوروق، جان باز، یایا، مسلّم، تاتار اور ایسی ہی دوسری تنظیمات میں ہر دس، چوبیس، پچیّس یا تیس اشخاص کا گروہ ہر سال ایک اشکنجی کے مصارف فراہم کیا کرتا تھا۔ ان میں سے تین یا پانچ کو اشکنجی مقرّر کیا جاتا، باقی یماق، یعنی مددگار ہوتے۔ اشکنجی ان معاونین (یماقوں) سے سال میں ایک بار نوبت بنوبت ایک مقرّر رقم، جسے خراج لیق کہتے تھے (عموماً پچاس اقچہ فی کس) وصول کرتا اور سلطان کی فوج میں، کہ جب وہ کسی مہم پر جارہی ہوتی، شریک ہوجاتا (بایزید ثانی کی حکومت میں خراج لیق صرف اس وقت وصول کیا جاتا جب کوئی مہم پیش آتی)۔ اس کے عوض میں اشکنجیوں اور یماقوں کو وہ لگان اور محصول جزئی یا کلّی طور پر معاف کردیے جاتے جو ان کی چفت لک [رک بآن] [=مزروعہ زمین] پر واجب الادا ہوں (قب *Ḳānūnnāme Sultan Meḥmeds des Eroberers*، طبع Fr. Kraelitz، در *MOG*، ۱ (۱۹۲۱-۱۹۲۲ء): ۲۵، ۲۸؛ گوک بلگین (T. Gökbilgin): رومیلی ده یورو کلر، تاتارلر و اولادِ فاتحان، استانبول ۱۹۵۷ء، ص ۲۴۴-۲۴۶)۔ وویونوقوں (voynuḳs) اور افلاقوں (Eflaḳs) کو بھی اشکنجی تنظیمات ہی میں شامل سمجھنا چاہیے (قب خلیل اینالجق: کتاب مذکور، ص ۲۴۱)، یہاں تک کہ بعض علاقوں میں دوغانجیوں [رک بآن] کا بھی، جن کی تنظیم اسی طریق پر کی جاتی، فرض تھا کہ اشکنجی مہیّا کریں۔

ایک دوسری قسم کے اشکنجی مالکانِ اوقاف و املاک کی طرف سے مہیّا کیے جاتے۔ محمد فاتح کو چونکہ نئے سپاہیوں کی بیش از پیش ضرورت پیش آئی لہٰذا اس نے رمضان ۸۸۱ھ/دسمبر ۱۴۷۶ء میں یہ حکم جاری کیا کہ آئندہ بعض قسم کے اوقاف اور املاک بھی فوج کے لیے اشکنجی مہیّا کریں گے (قب فاتح دورنده قره مان ایالتی وقفلری فہرستی، طبع اوزلوک (F. N. Uzluk)، انقرہ ۱۹۵۸ء، نقل عکسی، شمارہ ۳)۔ اس حکم کو ملک بھر میں دور دور تک نافذ کیا گیا، بالخصوص مرکزی اور شمالی اناطولیہ میں، جس سے سلطان کے آخری ایام حکومت میں ہر طرف بے چینی پھیل گئی (قب آیت، بذیل مادّہ محمد ثانی؛ برکان (Ö. L. Barkan): مالکانه دیوانی سِسٹِمی، در *THITM*، ۲ (۱۹۳۲-۱۹۳۹ء): ۱۱۹-۱۸۴)۔ دراصل یہ فرض کر لیا گیا تھا کہ ایسے وقف اور ملک جو زیادہ تر عثمانلی عہد سے پہلے قائم ہوئے اسی صورت میں تسلیم کیے جائیں گے کہ سلطان ان کی منظوری دے۔ زیادہ تر صورتوں میں وہ محض اس بنا پر ان کی توثیق نہ کرتا کہ یہ مطلوبہ شرائط پوری نہیں کر رہے ہیں؛ چنانچہ ان میں سے اکثر سرکاری ملک قرار دے دیے گئے اور پھر انھیں بطور تیمار [رک بآن] عطا کیا جانے لگا یا ان کے مالکوں سے یہ مطالبہ کیا جاتا کہ وہ لگانوں اور محصولوں کے عوض بھی فوج کے لیے اشکنجی مہیّا کریں۔ اس قسم کے اوقاف اور املاک اشکنجی لو کہلاتے تھے۔ بایزید ثانی کے عہدِ حکومت میں، جس کا سلوک زیادہ فیّاضانہ تھا، اس طرح کے تیماروں کو بھی اشکنجی لو ملک بنا دیا گیا، اگرچہ دفاتر میں آگے چل کر جو اندراجات ہوئے (دیکھیے دفتر خاقانی) ان سے پتا چلتا ہے کہ انھیں پھر سے تیمار بنا دیا گیا تھا۔

یُوْرُوک (Yürük) تنظیم کے ہر اشکنجی کے پاس ایک نیزہ، تیر کمان، ایک تلوار اور ڈھال ہوتی تھی اور ہر دس اشکنجیوں کو مشترک استعمال کے لیے ایک گھوڑا اور ایک خیمہ دیا جاتا تھا۔ (قب *Ḳānūnnāme Sultan Mehmeds des Eroberers*، ص ۲۸)۔

نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں عثمانلی فوج کا ایک بڑا حصّہ اشکنجیوں پر مشتمل ہوتا تھا، بالخصوص محمد ثانی کے عہدِ حکومت میں، لیکن دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے وسط سے جب عثمانلی فوج زیادہ تر آتشیں اسلحہ سے آراستہ پیدل سپاہیوں سے مرتّب کی جانے لگی تو اشکنجیوں اور اُن کے ساتھ ساتھ ان مختلف تنظیمات کی اہمیت بھی مفقود ہوتی گئی جن سے ان کا تعلّق تھا اور بہ تدریج ان کا وجود ہی ختم ہوگیا۔

(خلیل اینالجق İNALCIK, ḤALIL)

اُشْمُوئیلؑ: (Samuel) مشہور اسرائیلی نبی، جنھوں نے تقریباً ایک ہزار ⊗ سال قبل مسیح اسرائیلی حکومت قائم کرنے میں اہم حصّہ لیا۔ ان کے باپ کا نام بائبل (۱-سموئیل، ۱: ۱ ببعد) نے اِلْقانہ (Elkanah) بتایا ہے، جو کوہستان افرائیم (Ephraim) میں راماثیم صوفیم (Ramathaim Zophium) کا رہنے والا اور بنی اسرائیل کا قاضی تھا۔ القانہ کی پہلی بیوی حَنّہ کے بطن سے شروع میں عرصے تک کوئی اولاد نہ ہوئی؛ آخر بڑی دعاؤں کے بعد اشموئیلؑ بمقام رامہ (Ramah) پیدا ہوئے، جنھیں ماں نے صومعہ کی نذر کردیا۔ انھوں نے اپنا بچپن عیلی (Eli) کاہن کے پاس سیلا (Shilah) میں بسر کیا۔ اشموئیلؑ کے بعد ان کی والدہ کے ہاں پانچ بچے اَور پیدا ہوئے، تین لڑکے اور دو لڑکیاں۔ اشموئیلؑ نام ان کی والدہ کا رکھا ہوا ہے، جس کی وجہ خود ان کے الفاظ میں یہ ہے کہ میں نے یہ نام اس لیے رکھا کہ ''میں نے اسے خداوند سے مانگ کے پایا'' (۱-سموئیل، ۱: ۲۰)۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اشموئیل شیم (Sheme) اور ایل سے مرکب ہے: شیم کے معنے ہیں نام اور بعض دفعہ یہ بیٹے کے معنوں میں آتا ہے اور ایل کے معنے ہیں اللہ؛ اس طرح اشموئیل کے معنے ہیں ابن اللہ۔ بعض نے اس کے معنے کیے ہیں سمع ایل، یعنی اللہ نے سن لیا (*Jewish Encyclopaedia*، ۱۱: ۷، عمود ۲)۔ علم اللّسان کے نقطۂ نگاہ سے اشموئیل کے معنے ہیں اسم اللہ، یعنی اللہ تعالیٰ کا نام (Hastings، ۴: ۳۸۱)۔ عیلی کاہن ابھی زندہ ہی تھا کہ اشموئیلؑ کو شرف مکالمہ و مخاطبۂ الٰہیہ حاصل ہوا؛ چنانچہ بائبل میں لکھا ہے: ''اور ان دنوں میں خداوند کا کلام کمیاب تھا

کہ کوئی رؤیا برملا نہ ہوتی تھی اور اسی وقت ایسا ہوا کہ جب عیلی اپنی جگہ لیٹا تھا اور اس کی آنکھیں دھندلانے لگیں، ایسا کہ وہ دیکھ نہ سکتا تھا اور خداوند کا چراغ خداوند کے ہیکل میں، جہاں خدا کا صندوق تھا، اب تک نہ بجھا تھا اور سموئیلؑ لیٹا تھا کہ خداوند نے سموئیلؑ کو پکارا'' (۱-سموئیل، ۳:۱-۴)۔

اشموئیلؑ نے اپنے عہد میں اسرائیلی حکومت کے قیام میں ساؤل (Saul) کے ساتھ اہم کردار ادا کیا۔ اس وجہ سے انھیں بہت سے قصّے کہانیوں کا ہیرو قرار دے دیا گیا اور اس طرح ان کے متعلّق تاریخی واقعات کے ساتھ متعدّد فرضی داستانیں مل جل گئیں، جنھیں اصل واقعات سے جدا کرنا آسان نہیں (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹: ۹۲۵، عمودا، مطبوعہ ۱۹۵۰ء)؛ چنانچہ بائبل میں جو لکھا ہے کہ اشموئیلؑ کی وجہ سے اسرائیلیوں نے فلسطیوں پر فتح پائی (۱-سموئیل، ۷: ۲-۱۳) اس کے متعلّق بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ صحیح نہیں اور بائبل میں ساؤل (שָׁאוּל) کو، جو فتح کا ہیرو تھا، تصحیف سے سموئیل (שְׁמוּאֵל) کی صورت میں بدل دیا گیا ہے (*Jewish Encyclopaedia*) ۱۱: ۷ عمود ۲)؛ اس طرح بائبل کے اس بیان کو جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح اشموئیلؑ کی والدہ نے اپنے بچے کو سیلا (Shiloh) کے ہیکل کی نذر گزرانا انسائیکلوپیڈیا برٹینیکا کے مضمون نگار مانچسٹر کے ڈاکٹر William Lansdell Wardle نے، جنھیں بائبل کے بارے میں سند سمجھا جاتا ہے، فرضی قرار دیا ہے، لیکن اسرائیل کا پہلا بادشاہ منتخب کرنے میں جو اہمّ کردار انھوں نے ادا کیا اسے بہرحال تاریخی صداقت سے معمور قرار دیا ہے (*Encyclopaedia Britannica*، ۱۹: ۹۲۵، عمود ۲)۔ بائبل میں لکھا ہے کہ جب اشموئیلؑ بوڑھے ہو گئے تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مقرّر کیا کہ اسرائیل کی عدالت کریں۔ اُن کے بیٹے اُن کی راہ پر نہ تھے بلکہ مفاد پرست، رشوت لینے والے اور عدالت میں طرف داری کے مرتکب ہوتے تھے۔ تب سارے اسرائیلی بزرگ جمع ہو کر رامہ میں اشموئیلؑ کے پاس آئے اور اُن سے کہا کہ دیکھیے آپ بوڑھے ہو چکے ہیں اور آپ کے بیٹے آپ کے نقش قدم پر نہیں، اب آپ کسی کو ہمارا بادشاہ مقرر کیجیے جو ہم پر حکومت کرے؛ چنانچہ انھوں نے الٰہی ہدایت کے مطابق ساؤل (Saul) بن قیس بن ابی ایل کو بنی اسرائیل کا بادشاہ نامزد کیا۔ بنی بلعال نے اس انتخاب پر اعتراض کیا اور ساؤل کی تحقیر کی۔ اس کی مزید تفصیلات ۱-سموئیل، باب ۸ بعد، میں ملتی ہیں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اِذْ قَالُوْا لِنَبِیٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ.....الخ (۲ [البقرۃ]: ۲۴۶) = جب بنی اسرائیل کے سرداروں نے اپنے ایک نبی سے کہا ہمارے لیے ایک بادشاہ مقرر کر دیجیے تا کہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ کریں۔ اس کے متعلّق مفسّرین نے لکھا ہے کہ یہاں جس نبی کی طرف اشارہ ہے وہ اشموئیلؑ تھے۔ یہ وہ وقت تھا کہ بنی اسرائیلی فلسطیوں سے بار بار شکست کھا چکے تھے؛ اس پر اشموئیلؑ نے فرمایا: تم سے کچھ بعید نہیں کہ اگر جنگ کرنا تم پر ضروری ٹھیرایا گیا تو جنگ کرنے سے انکار ہی کر دو۔ بنی اسرائیل کے سرداروں نے کہا کہ ہمارے لیے یہ ممکن ہی کیسے ہو سکتا ہے کہ ہم اللہ کی راہ میں جنگ نہ کریں حالانکہ ہم اپنے گھروں اور بچوں سے علیٰحدہ کیے گئے ہیں؛ چنانچہ اشموئیلؑ نے اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے ماتحت ایک شخص کو ان کا بادشاہ مقرر کر دیا۔ بائبل میں اس بادشاہ کا نام ساؤل (Saul) لکھا ہے اور اسے خداوند کا مسیح کہا گیا ہے (۲-سموئیل، ۱:۱۶)۔ قرآن مجید نے اس کے لیے طالوت کا لفظ استعمال کیا ہے، جو طول سے مشتق ہے اور قد کی لمبائی پر دلالت کرتا ہے، اور ساؤل قد میں بھی سب سے لمبا تھا (۱-سموئیل، ۱۰: ۲۳)۔ جب اشموئیلؑ ساؤل کو بادشاہ بنا چکے تو بعض لوگوں نے اس انتخاب پر اعتراض کیا اور کہا یہ شاہی خاندان سے نہیں اور نہ اس کے پاس زیادہ مال و دولت ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب یہ دیا: اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰهُ عَلَیْكُمْ وَ زَادَهٗ بَسْطَةً فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ مطلب یہ کہ اوّل تو اللہ نے اس کی نیکی اور تقویٰ کی وجہ سے اسے چنا ہے؛ دوسرے وہ زیادہ علم رکھتا ہے؛ تیسرے اُسے جسمانی قوت و طاقت حاصل ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حاکم کے انتخاب میں قرآن مجید ان اصول کو مدِّنظر رکھنے کی تلقین فرماتا ہے اور موروثی بادشاہت یا دولت مند ہونے کی وجہ سے حاکمِ اعلیٰ کا انتخاب صحیح نہیں۔ پھر اشموئیلؑ نے بنی اسرائیل سے کہا کہ اس کی بادشاہت کا نشان یہ ہے کہ وہ تمھارے پاس التّابُوت لائے گا۔ اس ''التّابُوت'' سے کیا مراد ہے؟ بائبل کا بیان تو یہ ہے کہ یہ ایک صندوق تھا، جو لمبائی میں اڑھائی ہاتھ اور چوڑائی اور اونچائی میں ڈیڑھ ڈیڑھ ہاتھ تھا اور اوپر سے سونے سے منڈھا ہوا تھا؛ اس کے اوپر سونے کا کلس تھا (خروج، ۲۵: ۱۰-۲۲) اور اس صندوق میں عبرانیوں (۹: ۴) کے مطابق ''سوا پتھر کی ان دو لوحوں کے جنھیں موسیٰؑ نے حورب پر اس میں رکھا تھا'' اَور کچھ نہ تھا، مگر عبرانیوں (۹: ۴) کے مطابق اس میں سونے کا ایک برتن منّ (manna) سے بھرا ہوا اَور ہارونؑ کا عصا اور عہد نامے کی الواح تھیں۔ یہ تابوت یا صندوق ایک مرتبہ بنی اسرائیل کے قبضے سے نکل کر فلسطیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا؛ پھر یہ بنی اسرائیل کو واپس مل گیا۔ بائبل میں جہاں فلسطیوں کے اس تابوت کو لے جانے اور پھر واپس کرنے کا ذکر ہے وہ ذکر ایسے بے ربط طریق پر ہے کہ پادری ڈملو ایسے مفسّرینِ بائبل تک کو اعتراف ہے کہ وہاں سے ہرگز پتا نہیں چلتا کہ یہ کس زمانے کا واقعہ ہے۔ بہرحال بعد میں کسی وقت حضرت داؤدؑ اسے یروشلم میں لے آئے اور حضرت سلیمانؑ کے زمانے میں اسے بیت المقدس میں رکھا گیا؛ پھر یہ لاپتا ہو گیا اور کچھ ثابت نہیں ہوتا کہ کہاں گیا، لیکن لسان العرب میں تابوت کے معنے دل بھی دیے ہیں اور امام راغب نے اپنی کتاب مفردات میں لکھا ہے کہ تابوت سے مراد قلب اور سکینت ہے۔ اسی طرح بعض تفاسیر میں بھی تابوت کے معنے قلب منقول ہیں (البیضاوی، تحت آیت)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ التّابُوت سے طالوت (ساؤل) کے قلب کی طرف اشارہ ہے اور بتایا گیا ہے کہ جس ساؤل پر تم معترض ہو اس کا قلب وہ پہلا سا نہیں رہا۔ اللہ تعالیٰ نے اس میں سکینت اور طمانیت رکھ دی ہے اور وہ کسی سے مرعوب ہونے والا نہیں اور نہ وہ ہوا و ہوس کا بندہ ہے؛ گویا اسے ایک دوسرا دل

دے دیا گیا ہے۔ خود بائبل سے ان معنوں کی تصدیق ہوتی ہے؛ چنانچہ ۱-سموئیل، ۹:۱۰ میں لکھا ہے: ''اور ایسا ہوا کہ جونہیں اس نے سموئیلؑ سے رخصت ہوتے وقت پیٹھ پھیری وہیں خدا نے اسے دوسری طرح کا دل دیا''۔ پھر قرآن کہتا ہے کہ اس تابوت میں وہ اچھی باتیں تھیں جو موسیٰؑ اور ہارونؑ کے برگزیدہ متبعین نے اپنے پیچھے چھوڑیں اور اسی طرح ساؤل دونوں گروہوں کی اچھی باتوں کا وارث بنا۔ غرض طالوت (ساؤل) کو زمامِ حکومت سپرد کر دی گئی اور اس کے ذریعے بنی اسرائیل کو فلسطیوں پر فتح نصیب ہوئی اور فلسطیوں کا ہیرو جالوت، جس کے لیے بائبل میں جاتی جولیت (Goliath of Gath) کا لفظ آیا ہے (۱-سموئیل، ۱۷:۴)، ہلاک ہوگیا۔ یہاں قرآن مجید کا بیان ختم ہوجاتا ہے۔ اشموئیلؑ کے سوانحِ حیات کا خاکہ بائبل کی کتاب سموئیل میں درج ہے (لیکن بائبل کی اس کتاب کے بیان کردہ واقعات پر اس قدر وثوق نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی تاریخی صحّت پر شُبہہ نہ ہو سکے۔ تاہم بائبل کے نقّادوں کے نزدیک بھی اشموئیلؑ کا بادشاہ گر ہونا اپنے اندر تاریخی صداقت ضرور رکھتا ہے (*Ency. Brit*، ۱۹:۹۲۵، عمود ۲).

اشموئیلؑ کو عہدۂ قضا پر متمکّن ہوئے نو سال ہو چکے تھے جب اسرائیلیوں نے ان سے مطالبہ کیا کہ ہمارے لیے کوئی بادشاہ مقرر کیجیے؛ چنانچہ بائبل کا بیان ہے کہ آپ نے مصفاۃ (Mizah) میں لوگوں کو جمع کیا اور بذریعۂ قرعہ اندازی ساؤل کا انتخاب ہوا (۱-سموئیل، ۱۰:۱۷ ببعد)؛ پھر اشموئیلؑ نے لوگوں کو سلطنت کے آداب بتائے اور اس بارے میں ایک کتاب لکھی۔ اس کے بعد جلجال میں باقاعدہ ساؤل کی تاج پوشی ہوئی (۱-سموئیل، ۱۱:۱۴).

اس وقت عہد نامۂ قدیم میں رؤت کے بعد سموئیل کے نام سے دو کتابیں ہیں۔ ابتدا میں یہ دو علٰیحدہ علٰیحدہ کتابیں نہ تھیں۔ ان میں کل پینتالیس ابواب ہیں، ان کتب میں اسرائیلیوں کی تاریخ کا وہ حصہ بیان ہوا ہے جس کا آغاز عہدِ قاضیون (Judges) کے اختتام سے ہوتا ہے۔ خود اشموئیلؑ آخری قاضی تھے اور حضرت داؤدؑ کے عہد کے اختتام پر یہ بیان ختم ہوجاتا ہے۔ ان کتابوں کے اندازِ بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو واقعات ان میں بیان ہوے ہیں وہ کسی ایسے شخص کے قلم سے ہیں جو خود اس وقت موجود نہ تھا جب یہ واقعات ظہور پذیر ہو رہے تھے اور اس طرح متعدّد متضاد بیانات اس میں جمع ہو گئے ہیں؛ نیز یہ کتب اس وقت جس شکل میں ہمارے پاس موجود ہیں ان کا لکھنے والا خاصے بعد کے زمانے کا کوئی شخص ہے، جس نے مختلف تحریروں اور زبانی روایات کی روشنی میں انھیں تالیف کیا (*Ency. Jew.*، ۱۱:۱۱، عمود ۲)۔ اشموئیلؑ نے باسٹھ سال کی عمر میں وفات پائی.

مآخذ: (۱) تفاسیر قرآن مجید، تحت ۲ (البقرۃ):۲۴۶؛ (۲) عہد نامۂ قدیم، کتاب سموئیل، اوّل و دوم؛ (۳) *Jewish Encyclopaedia*، ۱۱:۵-۱۳؛ (۴) *Encyclopaedia Britannica*، ۱۹:۹۲۵-۹۲۷، مطبوعہ ۱۹۵۰ء؛ (۵) S. R. Driver: *Notes on the Hebrew Text of the Book Samuel*؛ (۶) H. P. Smith: *Old Testament History*، نیویارک ۱۹۰۳، ۱۰۷-۱۵۵؛ (۷) *A Cirtical and Exegetical Commentary on the*، ۴:۳۸۱-۳۹۱؛ (۸) J.Hastings: *Dictionary of the Bible*؛ (۹) *Black's Bible Dictionary*، ص ۶۴۱-۶۴۳.

(عبدالمنّان عمر)

الاَشْمُونَین: صحیح تر الاُشْمُونَین؛ صعید مصر میں ایک قصبے کا نام، جو دریاے نیل اور [اس کے ایک معاون] بحر یوسف کے درمیان تقریباً ۲۷ درجہ، ۴۷ دقیقہ عرض البلد شمالی میں واقع ہے۔ یہ مقام ریلوے سٹیشن روضہ سے زیادہ دور نہیں ہے اور ایک چھوٹا سا دیہاتی قصبہ (''ناحیہ'') ہے۔ جس کی مجموعی آبادی [۱۹۲۷ء میں ۱۱۱۹۲ نفوس پر مشتمل تھی (دائرۃ المعارف الاسلامیہ، بذیل مادّہ)]؛ یہ ناحیہ صوبۂ اَسْیُوط کے ضلع (مرکز) مَلَّوِی سے متعلّق ہے.

یہ مقام، جواب بالکل غیر اہمّ ہے، کسی زمانے میں مصر کے بڑے شہروں میں سے تھا۔ اس کے نام کی عربی صورت قدیم مصری نام خُمُونُو، (Khmunu) اور قبطی نام شُمُون (Shmūn) کے مطابق ہے۔ یُونانی اور رُومی اسے Hermopolis Magna کہتے تھے۔ کچھ آثارِ قدیمہ اب بھی اس کی گزشتہ شان وشوکت کے شاہد ہیں۔ قبطی-عربی افسانے (Saga) میں اُشْمُون [یا اَشمن-یاقوت] بن مصر کو، جس کے نام پر اس کا نام رکھا گیا، اشمونین کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ موجودہ بصورتِ تثنیہ نام سے، جس کی اس شکل کے متعلّق دورِ عرب کے شروع زمانے سے بھی شہادت ملتی ہے، دو اشمونوں کا پتا چلتا ہے اور یہ صورت صرف دورِ عرب ہی میں پیدا ہو سکتی تھی؛ اور فی الواقع پہلی اور دوسری صدی ہجری کے اوراقِ بردی میں دو جگہوں کا پتا چلتا ہے: الاشمون السُّفلٰی اور الاشمون العُلا [کذا؟ العُلیا]، یعنی زیریں و بالائی اشمون۔ ان میں سے ایک تو قدیم ہرموپولس (Hermopolis) ہے اور دوسرا بلاشُبہہ بعد میں آباد ہوا اور اس کی آبادکاری بحر یوسف کے خشک ہوجانے یا دریاے نیل کی گزرگاہ کی تبدیلی کی بنا ہی پر ممکن ہو سکی ہوگی۔ اس معاملے کے متعلّق مختلف بیانات ملتے ہیں؛ پھر عبوری دور کا صیغۂ تثنیہ میں یہ نام نئے شہر کو دے دیا گیا۔ شروع میں چونکہ اشمون قدیم زمانے میں ایک یونانی اقلیم (νομός) کا پایۂ تخت تھا، لہٰذا اشمونین بھی اسلامی زمانے میں ایک کورے کا مرکزی شہر بن گیا اور فاطمی سلطان المستنصر کے زمانے میں صوبہ جاتی تقسیم کے بروے کار آنے پر ایک صوبے کا صدر مقام ہوگیا۔ مملوک عہد میں دیر تک یہ شہر خوش حال رہا، لیکن ۱۷۲۰ء میں دریاے نیل کی گزرگاہ کے دوبارہ بدل جانے کی وجہ سے قریب کا شہر مَلَّوِی بڑا شہر بن گیا اور انھیں حالات کے تحت بعد کے زمانے میں یہ حیثیّت مِنیہ (مِنْیَہ؛ مُنْیَۃ الخَصِیب) کو حاصل ہوگئی.

قرونِ وسطٰی میں اَشْمُونَین اپنی زرخیزی کی وجہ سے مشہور تھا۔ ارمنی قرمزی قالین یہاں بھی بُنے جاتے تھے۔ بھیڑوں کی پرورش کی وجہ سے، جو اس کے مضافات میں خیمہ زن عربوں کا پیشہ تھا، یہ جگہ اُون کی صنعت کا مرکز بن گئی اور یہاں کی پیداوار، یعنی اُونی پارچہ جات باہر بھیجے جاتے تھے.

المَقْریزی ہمیں ہر قسم کی اساطیری عمارات کے متعلّق معلومات بہم پہنچاتا

ہے، بالخصوص ایک ایسی سرنگ کے بارے میں جو دریاے نیل کے نیچے نیچے اَنْصِنا تک چلی گئی تھی، جسے قدیم زمانے میں اَنْتِنو یہ (Antinoe) کہتے تھے.

مصر میں اسی نام کے دو اور مقامات ہیں، جن سے اس شہر کو ملتبس نہ کرنا چاہیے: ''اُشمُون'' (اُشْمُوم) الرُّمّان، جو دمیاط کے قریب ہے اور اُشْمُون (الجُرَیسات)، جو صوبۂ مَنُوفِیّہ میں ہے.

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم (طبع وُسٹِنْفِلْڈ)، ۱: ۲۸۳؛ (۲) ابن جبیر، ص ۱۷۳؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱: ۲۳۸؛ (۴) علی مبارک: الخِطَط الجدیدۃ، ۸: ۷۴؛ (۵) القَلْقَشَندی (ترجمہ وُسٹِنْفِلْڈ)، ص ۹۴، ۱۰۵؛ (۶) کاترمیر (Quatremére): *Mémoires sur l'Egypte*، ۱: ۴۹۰؛ (۷) Amélineau: *Géogra-phie de l'Egypte ā l'époque copte*، ص ۱۶۷؛ (۸) *Papyri Schott Reinhardt*، ۱۱: ۲۱؛ (۹) Boinet Bey: *Dictionnaire géo-graphique de l'Egypte*، ص ۴۱؛ (۱۰) Baedeker: *Egypt and the Sudān*، طبع ششم، ص ۲۱۳.

(C. H. Becker بکر)

---

* **اُشْنُو:** (اُشْنَہ، اُشْنُوَیہ)، آذربیجان کا ایک قصبہ اور ضلع۔ اُشْنُو اُرمیہ [رک بآں] کے جنوب میں واقع ہے اور اسی سے اس کا نظم و نسق عموماً متعلّق رہا ہے۔ اس ضلع کو دریاے گادر (Gāder، غادر؟) کا بالائی حصّہ سیراب کرتا ہے، جو ضلع سُلدُز [رک بآں] میں سے گزرتا ہوا جنوب مغرب کی طرف سے جھیل اُرمیہ میں جا گرتا ہے۔ اُشْنُو سے جنوبی سمت ضلع لاہجان ہے، جس کا صدر مقام سَوج بُلَق ہے۔ قصبۂ اُشنو (۱۰۷ گھر)، دریاے گادِرْ (چم چلَش، یعنی چالیس پن چکّیوں کا دریا) کے بائیں کنارے واقع ہے۔ یہ دریا وادی گِیلاس سے نکلتا ہے اور اسی وادی کے ذریعے اس ضلع اور مارگاوار (Märgävär) کے مابین رسل و رسائل کا انتظام ہے [قب مادّۂ ارمیہ].

اس ضلع میں کُرد آباد ہیں۔ شہر اور اس کے مواضع میں زَرْزا قبیلے کے لوگ بستے ہیں اور باقی پچیس مواضع میں قبیلۂ مُمش کے افراد آباد ہیں اور اسی قبیلے کے کچھ لوگ لاہجان اور سُلدُز میں بھی رہتے ہیں.

ممکن ہے کہ خَلدی (وانی) کتبوں میں جو ایک نام اُشْنِی آیا ہے وہ اُشنو ہی کا مترادف ہو۔ رالِنسن (Rawlinson) نے (اُشنو سے جنوب مشرق کی طرف تین میل کے فاصلے پر) ایک گاؤں سِنگان کو Σίυχαρ تصوّر کیا ہے، جس کا ذکر بطلمیوس (Ptolemy) نے میڈیا میں کیا ہے (۶: ۲)۔ عربی مآخذ میں اُشْنُو کا ذکر الاِصْطَخْری (ص ۱۸۶) کے وقت سے آتا ہے۔ اس مصنّف کا قول ہے کہ اُشْنَہ الآذَرِیّہ بَنُو رَوَینی کے علاقے میں سے تھا اور اس علاقے میں دَاخَرْقان اور تَبرِیز (بَرِیز؟) بھی شامل تھے؛ لیکن ابن حَوْقَل (ص ۲۴۰) پہلے ہی بتا چکا ہے کہ یہ قبیلہ کبھی کا ناپید ہو چکا تھا۔ ص ۲۳۹ پر وہ اُشنَہ کے علاقے میں سبزے اور پھلوں کی فراوانی کا ذکر کرتا ہے۔ اس کی پیداوار (یعنی شہد، بادام، جوز اور مویشی) کی برآمد موصل اور الجزیرۃ کو ہوتی تھی۔ اس کا گیاہی میدان (steppe) (بادیہ = لاہجان؟) ہَڈبانی کُردوں کی ملکیّت تھا، جو موسم گرما یہیں گزارتے تھے (یَصِیفُونَ)۔ ویسے ان کُردوں کی اصل جاگیر اِربل کے علاقے میں تھی (قب مادّۂ کُرد).

اُشْنُو کے علاقے میں زَرْزَا قبیلے کی آمد کا ہمیں کوئی علم نہیں (ممکن ہے وہ بھی ہَڈبانی کُردوں ہی کی ایک شاخ ہو)، لیکن زَرْزَری کُردوں کا ذکر شہاب الدین العُمَری کی کتاب مسالِک الأَبْصار میں بھی آیا ہے، جو ۱۳۳۵ء میں مصر میں لکھی گئی تھی (قب *NE*، ۱۳ (۱۸۳۸ء): ۳۰۰-۳۲۹)۔ اس مصنّف نے اس نام کے معنی وَلَد الذِّئب (بھیڑیے کی اولاد) کیے ہیں، لیکن کاترمیر (Quatremére) نے اس کی اصلاح کرتے ہوے وَلَد الذَّہَب کر دیا، یعنی ''آل زر'' (کردی زبان میں زار + زارو).

زَرْزَا قبیلے کے متعلّق شرف نامہ کی تمہید میں جس فصل کا ذکر ہے وہ تمام قلمی نسخوں میں مفقود ہے۔ ان لوگوں کے تصرّف میں یقیناً خاصا بڑا علاقہ ہوگا۔ ایک مسخ شدہ عبارت (۱: ۲۸۰) میں شَرَف الدّین بظاہر یہ کہتا ہے کہ لاہجان کو زَرْزَا قبیلے سے پیر بُدَق نے چھین لیا تھا، جو بابان قبیلے کا پہلا سردار تھا (پندرھویں صدی عیسوی)۔ اسی مصنّف نے (۱: ۲۷۸) اس شکست کا بھی ذکر کیا ہے جو سلطان مراد ثالث (۹۸۲-۱۰۰۳ھ) کے عہد میں سلیمان بیگ سُہران نے زرزا قبیلے کو دی تھی.

اُشنو اس شاہ راہ پر واقع ہے جو مَوصِل اور جھیل اُرمیہ کو ملاتی ہے (موصل-رَوَان دُز-دَرّۂ کلۂ شِین [بلندی تقریباً دس ہزار فٹ]-اُشنو-اُرمیہ یا مَراغہ)۔ چونکہ یہ شاہ راہ سردیوں میں برف سے اَٹ جاتی ہے اس لیے اُس سڑک سے بہت کم آرام دہ ہے جو رَوَان دُز سے رایات ہوتی ہوئی درۂ گُرُوشنکہ سے گزرتی ہے (کلۂ شِین کے جنوب میں سے) جس کی بلندی سات ہزار آٹھ سو فٹ سے زیادہ نہیں۔ درّۂ کلۂ شِین (کردی زبان میں بمعنی ''سبز چٹان'') کی وجہ تسمیہ وہ لوح ہے جس پر آشوری اور کلدانی (خَلْدی Khaldic) دونوں زبانوں میں ایک کتبہ کندہ ہے اور جسے ۸۰۰ قبل مسیح میں کلدانی شاہِ اِشپُوئِنی (Ishpuini) اور اس کے فرزند مِنُوا (Menua) کے زمانے میں نصب کیا گیا تھا.

مَسالِکُ الْاَبْصار (ترجمہ کاترمیر (Quatremére)، ص ۳۱۵) میں جَبَلُ الجَرِیْن (''کوہ دوسنگ'') کا مفصّل ذکر ہے، یعنی ایک تو کلۂ شِین کی لوح اور دوسری اس سے مماثل تِپْزاوا کی، جو کلۂ شین سے جنوب مغرب کی طرف واقع ہے۔ موصل کے علاقے میں بادشاہِ یمن (رائش بن قیس کی جنگوں کے اساطیری بیان میں الطبری (۱: ۴۴۰) نے بتایا ہے کہ اس بادشاہ کے سپاہ سالار شَوْر بن العَطّاف نے اس کے کارناموں کا ذکر دو پتھروں (حَجَرین) پر کندہ کرایا تھا، جو اب بھی آذربیجان میں موجود ہیں۔ یہ دونوں متن G. Hoffmann نے *Auszüge* میں شائع کر دیے ہیں (ص ۲۴۹-۲۵۰).

اس ضلع (آرامی زبان میں اَشْنُوخ اور اَشْنَہ) کے مقامی ناموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں کسی زمانے میں ایک مسیحی عنصر موجود تھا، جو اب مفقود ہو چکا ہے (قب

سرجیس، دِنْہَہ اور بَمْ زُرْتہ جیسے دیہات کے نام)۔ ۹۵۸ھ ہی میں اُشنو کے ایک مسیحی باشندے نے مَلَطْیہ کے قریب سرجیوس (Sargius) اور باخُوس (Bacchus) کا گرجا بنایا تھا۔ پھر ۱۲۷۱ء میں دِنْہَہ کے نسطوری کیتھولک اسقف نے آشوریہ کے دارالحکومت کا صدر مقام اُشْنو منتقل کر دیا تھا تاکہ مغل حکمران اس کی زیادہ اچھی طرح حفاظت کر سکیں (Assemani، ۲: ۳۵۰، ۴۵۶)۔ ایک اَور قدیم کلیسا ممکن ہے سِنگان کے قریب دیر شیخ ابراہیم کے کھنڈروں میں پوشیدہ ہو، کیونکہ یہ جگہ مسلمانوں اور مسیحیوں دونوں کے نزدیک قابلِ احترام ہے۔ رالنسن (Rawlinson) نے (ص ۱۷) وہاں اشنو کے اسقف ابراہیم کا مقبرہ دیکھا تھا، جو ۱۲۸۱ء میں نسطوری جاثلیق یہبلاہا الثالث (Nestorian Catholicos Yahballāhā III) کی مسند نشینی کے وقت موجود تھا۔

مآخذ: قب مادّۂ اُرْمِیَہ؛ (۱) Rawlinson: *Notes on a Journey from Tabriz*، در *JRGS*، ۱۰ (۱۸۴۰ء): ۱۵-۲۴؛ (۲) Fraser: *Travels in Koordistan*، (۱۸۳۴ء)، لنڈن ۱۸۴۰ء، ۱: ۸۹-۹۸؛ (۳) Bittner: *Der Kurdengau Uschnûje* etc.، در *Sitzungsb. Ak. Wien*، ج ۱۳۳، ویانا ۱۸۹۵ء؛ (۴) Lehmann-Haupt: *Armenien*، ۱: ۲۴۰، ۲۶۰؛ (۵) De Morgan: *Mission scientifique en Perse*، در *Recherches archéologiques*، ۱۸۹۶ء، ۱: ۲۶۱-۲۸۳ (کلہ شین)؛ قب نیز (۶) *Etudes Géographiques*، ۱۸۹۵ء، ج ۲، بمد اشاریہ؛ کلہ شین کے متعلّق دیکھیے Lahmann-Haupt کے مآخذ، محلِّ مذکور، اور زیادہ تفصیل سے (۷) منورسکی (Minorsky): *Kella-Shin*، در *Zap.*، ۱۹۱۷ء، ۲۴: ۱۴۶-۱۹۳.

(V. MINORSKY مِنْوَرسْکی)

---

* **اَشِیر:** شمالی افریقہ کا ایک قدیم حصار بند شہر، جو کوہستانِ تِطری میں الجزائر سے ایک سو کیلومیٹر کے فاصلے پر جنوب مغرب کو واقع ہے۔ تاریخ میں اس شہر کا ذکر چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں آتا ہے۔ یہ اس حصۂ ملک سے متعلّق تھا جس پر صَنْہاجہ قبائل قابض تھے اور ان کے علاقے کی مغربی سرحد پر واقع تھا۔ اس شہر کی بنیاد صنہاجہ کی اہم شاخ کے سردار زِیْری بن مَناد نے رکھی تھی اور اس کی بنا اس کش مکشِ عظیم کی داستان کا ایک حصّہ ہے جس میں کوہستان کے بربری قبائل، جو افریقیہ کے فاطمیوں کے حامی تھے، اور ان کے میدانوں میں آباد زناتہ قبائل سے متصادم ہوئے، جو قرطبہ کے بنوامیّہ کے حامی اور طرف دار تھے۔

زیری نے اپنی ان خدمات کے صلے میں جو اس نے فاطمیوں کے لیے بالخصوص ابو یزید "ذوالحمار" کی ہولناک بغاوت کے دوران میں ۳۲۴ھ/۹۳۵ء میں سرانجام دیں فاطمی خلیفہ القائم سے یہ شہر بسانے کی اجازت حاصل کر لی اور اس طرح اس قبائلی سردار کو کسی حد تک ایک صاحبِ حیثیت خودمختار حکمران کا مرتبہ حاصل ہو گیا۔ تاہم یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ البکری اور ابن الاثیر نے اس حصار بند شہر کی بنا رکھنے کو زیری کے بیٹے بُلُقّین سے منسوب کیا ہے اور البکری نے اس کی تاریخ بنا ۳۶۴ھ/۹۷۴ء اور ابن الاثیر نے ۳۶۷ھ/۹۷۷ء بتائی ہے۔

اس نئے شہر کو تبنہ، مُسِیلہ اور ہَمْزہ (موجودہ بُوئرہ) سے آدمی لا کر مصنوعی طور پر آباد کیا گیا اور بعد ازاں تلمسان سے بھی، جو زناتہ قبائل کے مرکزِ اجتماع کا کام دیتا رہا تھا۔ اس شہر میں محلّ، کاروان سرائیں اور حمّام تعمیر کرائے گئے۔ جب فاطمی خلیفہ المُعِزّ نے، جس نے قاہرہ جانے کے لیے افریقیہ کی حکومت چھوڑ دی تھی (۳۶۳ھ/۹۷۳ء)، بُلُقّین کو مسند آرائی کا فرمان عطا کر دیا تو بُلُقّین اِشِیر سے القیروان چلا گیا؛ تاہم مرکزِ حکومت کی یہ نقلِ مکانی بتدریج مکمل ہوئی اور اس قبائلی سردار کا کنبہ اشیر ہی میں مقیم رہا۔

زیری مملکت کے اس سرحدی خطّے کی حفاظت بنوحمّاد (بن بُلُقّین) کے سپرد ہوئی اور جب ۴۰۸ھ/۱۰۱۷ء کے سمجھوتے کے مطابق بنوحمّاد کی علیٰحدگی تسلیم کر لی گئی تو اشیر کا شہران کی مملکت میں شامل ہوا۔ علاوہ ازیں شہر اشیر پر بنوحمّاد کے قبضے کے سلسلے میں خود اس خاندان کے افراد میں جھگڑے شروع ہو گئے۔ ۴۴۰ھ/۱۰۴۸ء کے فوراً بعد یوسف بن حمّاد نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے لشکریوں نے اس شہر کو پوری طرح تاراج کیا۔ ۴۶۸ھ/۱۰۷۶ء میں زناتہ نے اس کا محاصرہ کر کے اس پر قبضہ جمایا، لیکن بنوحمّاد نے آگے چل کر یہ شہر واپس لے لیا۔ ۴۹۵ھ/۱۱۰۱ء میں تلمسان کے المُرابطی والی تاشفین بن تِنامر نے اس شہر کو سَر کر کے تباہ کر دیا۔ اس کے حمّادی فرمانرواؤں نے اس ویرانے کو نئے سرے سے آباد کیا، لیکن اب وہ بنوغانیہ کے حلیف غازی الصَّنْہاجی کے ہاتھ لگ گیا (تقریباً ۵۸۰ھ/۱۱۸۴ء)۔ اس کے بعد تاریخ کے اوراق سے اشیر کا نام غائب ہو جاتا ہے۔

اشیر کی بنا اور زیری یا بُلُقّین سے اس کی نسبت کے بارے میں جو عدم تیقُّن پایا جاتا ہے اس کا مظاہرہ ایک حد تک خود اس کے جائے وقوع پر اس کے باقی ماندہ آثار کا مطالعہ کرنے والے کو نظر آ سکتا ہے۔

کوہستانِ تِطری کے اسی خطّے میں، جو دُور سے جنوبی الجزائر کے مرتفع میدانوں پر چھایا ہوا نظر آتا ہے، تین سابقہ آبادیوں کے آثار نظر آتے ہیں، جو دیکھنے میں گو ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن سب میں ان کے اسلامی الاصل ہونے کی خصوصیات نمایاں ہیں۔

(۱) ان میں سے ایک مقام مَنْزَہ بنت السُّلطان ایک محکم حصار ہے، جو ۲۷۶ میٹر لمبی ایک چٹان کے اوپر تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کے اردگرد عمیق گھاٹیاں ہیں، جو کاف لَخْدَر کے سلسلۂ کوہ سے شمال کی طرف کو باہر نکلی ہوئی ہیں۔ اس کے مرکز کے قریب ایک عمارت کھڑی تھی، جو محافظ خانے یا گودام کا کام دیتی ہوگی۔ یہاں ایک بڑا حوض بھی تھا، جو اس مورچے پر متعیّن مختصر سے فوجی دستے کے لیے عارضی طور پر رسد بہم پہنچانے کے لیے بنایا گیا تھا۔

(۲) اسی سلسلے کی جو ڈھلانیں جنوب کی طرف پھیلی ہوئی ہیں ان پر ایک مستطیل احاطہ پھیلا ہوا ہے، جس کی چار دیواری کا کچھ حصّہ دو میٹر موٹی فصیل سے گھرا ہوا تھا۔ اس کے اندر جو دیواریں ہیں ان سے مختلف سطحوں کی چھتوں کا پتا

چلتا ہے؛ لیکن اس کے سوا یہاں اَور کوئی عمارت نظر نہیں آتی۔ ایک گھاٹی کے ساتھ ساتھ جو احاطے کے کنارے واقع ہے عَیْنِ یَشِیر نامی ایک چشمہ بہتا ہے۔ Rodet کا بیان ہے کہ یشیر خود اس احاطے کا نام ہے۔

گالُون (M. L. Golvin) نے حال ہی میں جو کھدائی کی ہے اس سے اس احاطے کے باہر پتھر سے تعمیر کردہ ایک قلعے کی موجودگی کا سراغ ملا ہے، جس کا نقشہ بہت متناسب ہے۔ جنوبی روکار کے وسط میں آگے کو نکلی ہوئی ایک ڈیوڑھی ہے۔ اس کے پیچھے قلعے کے اندر داخل ہونے کا دالان ہے، جس کی سامنے کی دیوار بند ہے۔ باقی عمارت میں جانے کے لیے اس دالان کے دونوں پہلوؤں میں دو راستے رکھے گئے ہیں۔ دروازے کی یہ شکل فاطمی خلیفہ القائم کے محل کے دروازے سے بہت ملتی جلتی ہے، جسے حال ہی میں مہدیہ میں زمین کھود کر نکالا گیا ہے (دیکھیے M. S. Zbiss، در *JA*، ۱۹۵۶ء، ص ۷۹ - ۹۳)۔

(۳) ایک اَور قلعہ بند شہر کے آثار یشیر اور قلعۂ مذکور کے بالمقابل اڑھائی کیلومیٹر کے فاصلے پر ہیں اور انھیں ایک وادی قلعے اور یشیر سے جدا کرتی ہے۔ یہ شہر بُنِیہ (بُنَیَہ) ہے اور اس کے آثار اس ڈھلان کے رقبے پر پھیلے ہوے ہیں جو کاف تُسمال (Tsemsāl) سے شمال کی طرف جاتی ہے۔ قلعے کی فصیل اس ڈھلان کے زیریں حصّے کے قریب چٹان کی کھڑی دیوار (escarpment) پر، جو وادی کے کنارے ہے، تعمیر کی گئی ہے اور اس کا ایک سرا [کوہ] کاف تک چلا گیا ہے، جس کے پہلو میں شہر آباد تھا۔ اس بلند چٹان کے عین نیچے کسی زمانے میں ایک زندان تھا۔ فصیل میں تین دروازے بنائے گئے ہیں۔ ساری زمین عمارتوں کے کھنڈروں سے پٹی پڑی ہے۔ ان میں سے ایک مسجد کے آثار سب سے زیادہ آسانی سے شناخت کیے جا سکتے ہیں۔ مسجد کے دالان میں، جس سے پہلے صحن ہے، سات محرابیں اور چار جھروکے (bays) ہیں۔ متعدّد سوتے چشمے شہر میں آ کر گرتے ہیں۔

ہوسکتا ہے کہ ایک ہی خطّے میں ان تین شہروں کی موجودگی سے یہ سمجھا جائے کہ یہ زیری صنہاجیہ کے تاریخ کے تین ادوار کی نشان دہی کرتے ہیں اور ان سے یکے بعد دیگرے تین تعمیروں کا اظہار ہوتا ہے۔ مَنْزِلہ بِنت السلطان شہر نہیں، بلکہ صنہاجہ کی جاے پناہ اور دیدگاہ ہے اور یہ عمارت غالباً اصلی شہر کی بنا رکھنے سے پہلے بنائی گئی ہوگی۔ یشیر کے قریبی قلعے اور مَہدیہ کے محل کی مماثلت سے یہ قیاس ممکن ہوجاتا ہے کہ اس قلعے اور شہر کی عمارت زِیری (۳۲۴ھ/ ۹۳۴ء) نے بنائی تھی، جس کی اجازت القائم نے دی تھی اور جو غالباً افریقیہ کے کسی معمار کی ہدایات کے مطابق تعمیر کیے گئے تھے۔

دوسری جانب بنیہ غالباً بُلُقّین (۳۶۴ھ/ ۹۷۴ء) کا بنا کردہ تھا، جس کا بہت ہی صحیح حال البکری نے بیان کیا ہے۔

مآخذ: (۱) النُّوَیری و ابن خلدون، ترجمہ de Slane، ۲: ۴۸۷-۴۹۳؛ (۲) ابن خَلْدون: متن، ۱: ۱۹۷ ببعد، ۳۲۶، ترجمہ، ۲: ۶ ببعد، ۲۰۹؛ (۳) ابن العذاری؛ البیان، طبع Dozy، ۱: ۲۲۴، ۲۴۸، ۲۵۸ ببعد و ترجمہ از فاینان (Fagnan)، ۱: ۳۱۳، ۳۵۰-۳۵۱، ۳۶۵، ۳۶۷ ببعد؛ (۴) ابن الاثیر، ۸: ۵۹ و ۹: ۲۴، ۳۸، ۴۷، ۹۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۷۷، ۱۸۰ و ترجمہ از فاینان (Fagnan): *Annales du Maghreb et de l'Espagne*، ص ۳۷۴-۳۷۵، ۳۹۴-۳۹۵، ۳۹۷-۳۹۸، ۴۰۲-۴۰۴، ۴۰۶، ۴۱۴، ۴۱۸؛ (۵) القَیْرَوانی (ابن ابی دِینار)، ترجمہ از Pellissier و Rémusat، ص ۱۲۴-۱۳۴؛ (۶) البکری، متن، طبع دیسلان (de Slane) (۱۹۱۱ء)، ص ۶۰ و ترجمہ (۱۹۱۳ء) ص ۱۲۶-۱۲۷؛ (۷) الاِستِبصار، ترجمہ از فاینان (Fagnan)، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ (۸) اِدرِیسی: المَغْرِب [فی تاریخ المغرب]، ص ۹۹؛ (۹) Gsell: *Atlas archéologique de l'Algérie*، ورق Boghar، شمارہ ۸۰، ۸۲، ۸۳؛ (۱۰) Berbrugger و Chbassiére: *Le Kef el-Akhdar et ses ruines*، در *RAfr.*، ۱۸۶۹ء، ص ۱۱۶-۱۲۱؛ (۱۱) Capitaine Rodet: *Les ruines d' Achir*، در *RAfr.*، ۱۹۰۸ء، ص ۸۶-۱۰۴؛ (۱۲) G. Marçais: (*Recherches d'archéologie musulmane*) *Achir*، در *RAfr*، ۱۹۲۲ء، ص ۲۱-۳۸.

(G. MARÇAIS)

اِصْبَع: (عربی) انگشت یا انچ، لمبائی کا ایک عربی پیمانہ، یورپ کی طرح * قدم (فٹ) کا بارھواں اور ذِراع (یا ایل ell) کا چوبیسواں حصّہ۔ اصبع عربوں کے لمبائی کے قدیم ترین پیمانوں میں سے ہے اور غالباً شروع زمانے ہی سے جزیرۃ الرَّوضۃ کے نیل پیما پر اس کے نشان بنائے گئے تھے، جس کی تعمیر ۹۶ھ [/ ۷۱۴ء] میں ہوئی (دیکھیے مقیاس)۔ وہاں اس کی لمبائی ۲۹۲۵ء۲ سنٹی میٹر = ۱ انچ ہے (ذراع = ۵۴ء۰۷ سنٹی میٹر = ۸ء۲۱ انچ)۔ چونکہ اصبع ایک مشتق پیمانہ ہے اس لیے اس کی لمبائی ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی؛ مثلاً آج کل قاہرہ میں ذراع مُہَندسہ کا اصبع = ۱۹۵ء۳ سنٹی میٹر = ۲۵ء۱ انچ، ذراع استانبولی کا = ۸۲ء۲ سنٹی میٹر = ۱ء۱ انچ، ذراع ہِندَازہ کا = ۶۸۵ء۲ سنٹی میٹر = ۰۵ء۱ انچ اور ذراع بَلَدی یا مَصْرِی کا = ۴۰۴ء۲ سنٹی میٹر = ۹۵ء۱ انچ ہے۔ ترکی میں زیادہ تر ذراع حَلَبی رائج ہے، جو ۵۸ء۶۸ سنٹی میٹر کا ہوتا ہے اور جس کا اصبع = ۸۵۷ء۲ سنٹی میٹر = ۱۵ء۱ انچ ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ لفظ اصبع کا استعمال روزمرّہ کی زندگی میں مدّت سے متروک ہو چکا ہے اور مشرق میں جہاں کہیں میٹری (metric) نظام نے دیسی نظام پیمائش کی ابھی پورے طور پر جگہ نہیں لی، ذراع عام طور پر چار حصّوں (رُبع) اور چوبیس حصّوں (قیراط) میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

مآخذ: (۱) Don Vasquez Queipo: *Essai sur les Systémes métriques*، مواضع کثیرہ؛ (۲) M. van Berchem: *Corp. Inscr. Arab.*، ۱: ۲۲؛ (۳) J. J. Marcel: *Mémoire sur le Meqyas de l'Ile de Roudah*، *Descr. de l'Égypte, État moderne*، ۱: ۱۵، ۴۵۳)؛ (۴) قُبَّیسی: مفاتیح العلوم، طبع v. Vloten، ص ۶۶؛ (۵) المقریزی: *Tract. de legal. Arabum ponderibus*، طبع Tychsen، روستاک (Rostock) ۱۸۰۰ء، ص ۴۴، ۴۵، ۵۹، ۶۲.

(E. V. ZAMBAUR زمباور)

---

* **اَصحاب[ر]**: رک بہ صحابہ[ر].

---

* **اَصْحَابُ الْاُخْدُود**: ''خندق والے''، ایک لقب، جو قرآن مجید کی سورۃ ۸۵ [البروج] کے شروع میں آیا ہے اور جسے سمجھنے میں مشکلات پیش آئی ہیں۔ آیات ۴ - ۷ میں یوں ہے: [قُتِلَ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ ۙ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ ۙ اِذْهُمْ عَلَيْهَا قُعُوْدٌ ۙ وَّهُمْ عَلٰى مَا يَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ شُهُوْدٌ ؕ] ''مارے گئے اُس خندق والے جو ایندھن والی تھی جب وہ اُس (آگ) کے پاس بیٹھے تھے تو اس کو جو وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے آنکھوں سے دیکھ رہے تھے''۔ قرآن [مجید] کے قدیم مُفسّر اور مُؤرّخ ان آیات کے مختلف محمول بتاتے ہوئے یہ بھی لکھتے ہیں کہ ان کا اشارہ نجران میں عیسائیوں کی اس عقوبت کی طرف ہے جو یہودی بادشاہ ذونُواس [رک بآں] کے زمانے میں اور، جہاں تک تاریخ سے ثابت ہوسکا ہے، ۵۲۳ء میں عمل میں آئی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ عیسائی شہدا کو ایک خندق میں، جو اسی غرض کے لیے کھودی گئی تھی، زندہ جلا دیا گیا تھا۔ کبھی کبھی اس قرآنی عبارت کو اس قصّے سے بھی مربوط کیا گیا ہے جو آخر میں دانیال (Daniel)، [باب] ۳، تک جاتا ہے (''جلتی بھٹّی میں کے آدمی'')۔

تاہم حقیقت میں اس عبارت کا مفہوم عاقبت سے متعلّق سمجھنا چاہیے۔ [یہی مفہوم] گرِم (Grimme) نے بیان کیا ہے اور ہوروِوٹز (Horovitz) نے بھی اسی کی زیادہ تفصیلی طور پر تشریح کی ہے، یعنی ان آیات میں [روزِ] جزا کا ایک منظر کھینچا گیا ہے، جیسے کہ قرآن میں اکثر بیان ہوا ہے؛ گویا اصحاب الأخدود گنہگار لوگ ہیں، جو اس سلوک کی پاداش میں جو انھوں نے مؤمنوں سے کیا تھا جہنّم کی آگ میں ڈالے جائیں گے (آیۃ ۷)۔ اس تعبیر کے خلاف K. Ahrens (*ZDMG*، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۹) اور R. Blachère (*Le Coran*، ۱: ۱۲۰) نے جو اعتراض اٹھائے ہیں وہ فیصلہ کن نہیں ہیں [نیز قب مختلف تفاسیر].

[اس تشریح کے بعد بھی] لفظ اُخْدُود کی تشریح میں اشکال باقی رہ جاتا ہے۔ A. Moberg کا خیال ہے (گوکڑی احتیاطوں کے ساتھ) کہ اس میں عبرانی (Gē Hinnōm)، (وادیِ ہنوم)، بمعنی دوزخ، کا اثر نظر آتا ہے (*Legenden*، ص ۲۱؛ قب Speyer، ص ۴۲۴)۔ R. Bell کی راے ہے کہ ''خندق والے'' میں ان قریش کی طرف اشارہ ہے جو بدر کے دن قتل ہوے اور جن کی لاشیں ایک کنویں میں پھینک دی گئی تھیں (دیکھیے R. Bell: آیات مذکورہ *The Qur'an*، ایڈنبرا ۱۹۳۷ - ۱۹۳۹ء، ۲: ۶۴۶ بذیل)۔ آیات کی یہ دونوں تعبیرات محلِّ نظر ہیں۔ [بعض نے اسے غزوۂ خندق (۵ھ) پر بھی چسپاں کیا ہے].

مآخذ: (۱) [قرآن مجید، ۸۵ [البروج]: ۴-۷، کی تفاسیر — خصوصاً الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۳۰: ۷۲-۷۵ (قب Loth، در *ZDMG*، ۱۸۸۱ء، ص ۶۱۰-۶۲۲)؛ (۲) ابن ہشام (طبع وُسٹِنفِلڈ Wüstenfeld)، ص ۲۴ ببعد؛ (۳) الطبری: تأریخ، ۱: ۹۲۲-۹۲۵؛ (۴) نولدیکہ (Nöldeke): *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden*، ۱۸۷۹ء، ص ۱۸۲-۱۸۷؛ (۵) المسعودی: مُروج، ۱: ۱۲۹ ببعد؛ (۶) الثعلبی: قَصص الأنبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۳۸۰-۳۸۲؛ (۷) Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۱: ۱۲۸ ببعد؛ (۸) *Acta Santorum, Octobris T. X.*، برسلز (Bruxelles) ۱۸۶۱ء، ص ۷۲۱-۷۶۲؛ (۹) Fell، در *ZDMG*، ۱۸۸۱ء، ص ۱-۷۴؛ (۱۰) I. Guidi: *La Lettera di simeone vescovo di Bêth-Aršām sopra i martiri omeriti*، (*Raccolta di scritti*، ۱۹۴۵ء، ۱: ۱-۶۰)؛ (۱۱) A. Moberg: *The Book of the Himyarites*، Lund ۱۹۲۴ء خصوصاً ص xliii-xlvii، lvi؛ (۱۲) وہی مصنّف: *Ueber einige christliche Legenden in der islamischen Tradition*، Lund ۱۹۳۰ء، ص ۱۸-۲۱؛ (۱۳) Duval: *Littérature syriaque*، ۱۹۰۷ء، ص ۱۳۶-۱۴۱؛ (۱۴) T. Andrae: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*، Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۱۱-۱۳؛ (۱۵) K. Ahrens: *Christliches im Qoran*، در *ZDMG*، ۱۹۳۰ء، ص ۱۴۸-۱۵۰؛ (۱۶) ہوروِوٹز (J. Horovitz): *Koranische Untersuchungen*، ۱۹۲۶ء، ص ۱۲، ۹۲ ببعد؛ (۱۷) H. Speyer: *Die biblischen Erzäh- lungen im Qoran*، Gräfenhainichen، ص ۴۲۴.

(R. PARET)

اَصْحابُ الْاَیکۃ: (یعنی بَن کے لوگ) جن کی طرف حضرت شُعَیبؑ ⊗ [رک بآں] مبعوث ہوے؛ قرآن مجید میں اصحاب الأیکۃ کا ذکر چار بار آیا ہے، یعنی ۱۵ [الحجر]: ۷۸؛ ۲۶ [الشعراء]: ۱۷۶؛ ۳۸ [ص]: ۱۳ اور ۵۰ [ق]: ۱۴.

نافع، ابن کثیر اور ابن عامر نے سورۃ الشعراء اور سورۃ ص میں ''الأیکۃ'' کے بجاے ''لَیکۃ'' (غیر منصرف) پڑھا ہے، جو بظاہر عَلَم ہونے کے باعث کسی مقام کا نام ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ الجوہری کا قول ہے کہ ایکہ سے مراد بیشہ، گھنا جنگل ہے اور لیکہ ایک گاؤں کا نام ہے (الصحاح، ۴: ۱۵۷۴)۔ ابوحیّان الاندلسی نے ایک اَور تصریح بھی کی ہے کہ لیکہ ایک خاص مقام کا نام ہے اور اَیکہ تمام ملک کا نام ہے (البحر المحیط، ۷: ۳۷).

بعض مُفسّرین کا خیال ہے کہ اصحاب الأیکۃ اور اصحاب مَدْیَن [رک بآں] ایک ہی امّت کے دو نام ہیں؛ یہ دو الگ الگ قومیں نہ تھیں (مثلاً دیکھیے الطبری: تأریخ، ۱: ۳۶۷-۳۶۹؛ ابن کثیر، ۲: ۲۳۱)۔ الحاکم نے بھی ایک روایت وہب بن منبّہ سے منقول بیان کی ہے کہ اصحاب الأیکۃ اہلِ مَدْیَن ہی ہیں (المستدرک، ۲: ۵۶۸).

لیکن اکثر مُفسّرین اس طرف گئے ہیں کہ اہلِ مَدْیَن اور اصحابُ الأیکۃ دو جداگانہ امّتیں تھیں اور حضرت شُعَیبؑ کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کی طرف مبعوث فرمایا۔ مُفسّرین کا استدلال یہ ہے کہ ان دونوں امّتوں کے حضرت شُعَیبؑ سے سوال و جواب اور ان کی طرزِ خطاب مختلف ہے اور انجامِ کار عذاب اور طریقِ عذاب بھی مختلف ہے۔ مزید یہ کہ اہلِ مدین خود حضرت شُعیبؑ کی اپنی قوم تھی؛ چنانچہ قرآن

کریم میں ہے: وَاِلٰی مَدْیَنَ اَخَاھُمْ شُعَیْبًا (۷[الاعراف]: ۸۵) = اور (اہل) مدین کی طرف ان کے بھائی شُعَیب کو (مبعوث کیا)؛ مگر اصحاب الأیکۃ سے حضرت شُعَیبؑ کی نسبت واضح نہیں، چنانچہ یہ دونوں الگ الگ امّتیں ہی تصوّر کی جاسکتی ہیں.

مدین (Μαδιαμ) دراصل حضرت ابراہیمؑ کے ایک بیٹے کا نام تھا، جو قطورا (Χεττουρα) کے بطن سے پیدا ہوا۔ مدین نے خلیج عقبہ کے کنارے سے کسی قدر فاصلے پر حجاز عرب میں کوہ سینا کے جنوب مشرق میں کھلے راستے پر (وَاِنَّھُمَا لَبِاِمَامٍ مُّبِیْنٍ — ۱۵[الحجر]: ۷۹) سکونت اختیار کر لی۔ رفتہ رفتہ وہاں ایک بستی آباد ہوگئی اور وہ مدین کے نام سے مشہور ہوگئی۔ بطلمیوس کے جغرافیے (لائپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۹۷) میں اس کا نام موڈیانا (Μοδιανα) لکھا ہے۔ یہ شہر اب ویران ہے۔ کچھ کھنڈرات اب بھی وہاں موجود ہیں۔ یہ مقام اب سعودی عرب میں شامل ہے.

مُفسّرین نے بیان کیا ہے کہ اس شہر کے قریب گھنے درختوں کا بَن تھا، جہاں کے باسی تجارت میں ناپ تول پورا نہ کرتے تھے، لوگوں کو خسارہ پہنچاتے تھے اور اِفساد فی الارض پر تُلے رہتے تھے۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں سمجھایا اور اللہ سے ڈرنے کو کہا، مگر انھوں نے شعیبؑ کو ''مُسَحَّر'' (= مسحور) کہہ کر ٹال دیا اور کہا کہ اگر آپ سچّے ہیں تو آیئے ہم پر آسمان کا ٹکڑا لا گرایئے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر عَذَابُ یَوْمِ الظُّلَّۃِ (سائبان والے دن کا عذاب) نازل فرمایا۔ پہلے تو ان پر گرمی اور تپش مسلّط کر دی، پھر عذاب بادل کی شکل میں بھیج دیا۔ جب بادل قریب ہوا تو یہ لوگ تسکین پانے کی خاطر اس کی طرف بڑھے۔ جیسے ہی وہ اس کے نیچے پہنچے تو بادل میں سے آگ برسنے لگی.

اصحابِ مدین پر بھی عذاب نازل ہوا۔ اصحابِ مدین شرک میں مبتلا تھے اور ان کے ہاں بھی ڈنڈی مارنا اور کم تولنا رواج پا چکا تھا۔ حضرت شعیبؑ نے انھیں بھی بہت سمجھایا، مگر وہ استکبار اور سرکشی سے باز نہ آئے؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا عذاب ان پر رَجْفہ (: زلزلے) اور صَیْحہ (: چیخ) کی صورت میں اترا.

مآخذ: (۱) تفسیر کی کتابوں (مثلاً تفسیر الطبری، تنویر المقیاس، الکشّاف، انوار التنزیل، معالم التنزیل، البحر المحیط، روح المعانی، تفسیر ابن کثیر، التفسیر المظھری، تفسیر المنار، وغیرھا، بذیل آیت محولۂ بالا) کے علاوہ (۲) لغت کی کتابیں (مثلاً راغب الاصفہانی کی المفردات، الصحاح للجوھری، القاموس، تاج العروس، لسان العرب، وغیرھا، بذیل مادّۂ اَیک)؛ نیز دیکھیے (۳) النّووی: تہذیب الأسماء، ص ۲۴۶؛ (۴) الذہبی: میزان الاعتدال، ص ۱۸۱، عدد ۱۶۱۷؛ (۵) البدایۃ و النہایۃ، ۱: ۱۸۹ — ۱۹۰؛ (۶) فتح الباری، ۶: ۳۲۳ — ۳۲۴؛ (۷) عمدۃ القاری، ۷: ۴۱۶، ۹: ۸۷؛ (۸) المسعودی: مُروج، پیرس ۱۹۱۷ء، ۱: ۹۳ و ۳: ۳۰۱ — ۳۰۳؛ (۹) *Ency. Brit.*، مطبوعۂ ۱۹۶۱ء، ۱۵: ۴۵۶؛ (۱۰) *Ency. Amer.*، مطبوعۂ ۱۹۴۹ء، ۱۹: ۴۴؛ (۱۱) W. Smith: *Classical Dictionary*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۴۰۵؛ (۱۲) پنک (Pinnock): *Analysis of Scriptural History*، مطبوعۂ کیمبرج، بدون تاریخ، ص ۳۶، ۱۱۵؛ (۱۳) R. H. Kiernan: *The Unveiling of Arabia*، لنڈن ۱۹۳۷ء، ص ۱۸۷ — ۱۸۹ (نقشہ: ۱۳۷)؛ (۱۴) محمد باقر مجلسی: حیات القلوب، لکھنؤ ۱۲۹۵ھ، ص ۳۲۵ ببعد؛ (۱۵) عبدالرشید نعمانی: لغات القرآن، دہلی ۱۹۴۹ء، ص ۱۱۸ ببعد، ۳۱۷ — ۳۱۸؛ (۱۶) سید سلیمان ندوی: ارض القرآن، اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، ۲: ۲۱ — ۲۷.

(م-ن-احسان الٰہی)

اَصحابِ بَدْر: (یا اہلِ بدر، یا بَدْرِیُّون = بدر والے) وہ صحابۂ کرامؓ ⊗ جنھوں نے نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ شامل ہو کر مکّۂ مکرّمہ کے شمال مغرب اور مدینۂ منوّرہ کے جنوب مغرب کی طرف یَنْبُوع کے قریب مقامِ بدر [رک بآں] میں ۱۷ رمضان ۲ھ/ ۱۴ مارچ ۶۲۴ء کو مشرکینِ مکّہ کا مقابلہ کیا اور اللہ تعالیٰ کی نصرت و امداد سے مظفّر و منصور ہوے.

اصحابِ بدرؓ کا ذکر قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ ایک بار ۳[آل عمران]: ۱۲۳ میں (وَلَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰہُ بِبَدْرٍ وَّاَنْتُمْ اَذِلَّۃٌ، یعنی بے شک اللہ تعالیٰ نے تمھیں بدر کے مقام پر مدد دی جب کہ تم کمزور تھے) وارد ہوا ہے اور قرائن کے ساتھ بدر اور اصحابِ بدرؓ کا ذکر متعدّد بار آیا ہے (مثلاً سورۃ ۸[الأنفال] میں بار بار — آیات ۷ — ۱۲، ۱۷، ۲۵، ۴۱، — ۴۲؛ سورۃ ۹[التّوبۃ]: ۱۰۰؛ سورۃ ۴۴[الدّخان]: ۱۶؛ سورۃ ۵۴[القمر]: ۴۵؛ سورۃ ۵۷[الحدید]: ۱۰).

غزوۂ بدر کو ''یومُ الفرقان'' (۸[الانفال]: ۴۱، یعنی فیصلے کا دن) سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، کیونکہ اس روز حقّ و باطل کی کش مکش کا کھلا فیصلہ ہو گیا۔ اسے ''البَطْشَۃَ الْکُبْرٰی'' (= بڑی گرفت) (۴۴[الدّخان]: ۱۶) بھی کہا گیا ہے (دیکھیے الطّبری: تفسیر، ۲۵: ۶۴ — ۶۷، ۷۰؛ ابن قتیبہ: تفسیر غریب القرآن، ص ۴۰۲؛ الزّمخشری، ۴: ۲۷۴)۔ بعض مفسّروں نے ''وَالسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ'' (۹[التّوبۃ]: ۱۰۰) سے مراد اصحابِ بدرؓ لی ہے (الطّبری، بذیلِ آیتِ مذکورہ؛ الزّمخشری، ۲: ۳۰۴).

اللہ تعالیٰ نے اصحابِ بدرؓ سے وعدہ کیا کہ دو میں سے ایک گروہ (عِیر یا نَفیر) پر وہ انھیں فتح و غلبہ عطا کرے گا، حق بات ثابت کر دے گا اور کافروں کی جڑ کاٹ دے گا (۸[الانفال]: ۷)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ایک ہزار ملائکہ اصحابِ بدرؓ کی مدد کے لیے بھیجنا منظور فرمایا (۸[الانفال]: ۹) بلکہ یہ بھی فرمایا کہ تین ہزار ملائکہ مدد کے لیے بھیج دیے جائیں گے، یا پانچ ہزار ملائکہ (۳[آل عمران]: ۱۲۴ — ۱۲۵)؛ قرآن کریم میں ایسی کوئی نصِّ ناطق موجود نہیں کہ ملائکہ نے واقعی بدر میں جنگ کی۔ ابوبکر الاصمّ کے متعلّق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ملائکہ کے آسمان سے اُتر کر مقاتلے میں شرکت کرنے سے انکار کیا ہے۔ سرسید احمد خان اور شیخ محمد عبدہٗ کا بھی یہی نظریہ معلوم ہوتا ہے (سرسید، ۲: ۶۹ — ۷۱؛ تفسیر المنار، ۴: ۱۱۳)۔ اللہ جلّ ثناؤہٗ نے ملائکہ کو حکم دیا کہ وہ اصحابِ بدرؓ کے دلوں کو ثابت و مضبوط کر دیں اور اللہ تعالیٰ نے خود کفار کے دلوں میں دہشت اور رعب ڈال دیا؛ ملائکہ کو مزید حکم دیا کہ اہلِ بدر کے ساتھ ہو کر کفار کی گردنوں پر تلوار ماریں اور ان کی پور پور کاٹ ڈالیں (قب قرآن مجید، ۸[الانفال]: ۱۲).

بعض مُفَسِّروں نے ''اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ...الخ'' (۸ [الانفال]:۲۶) کو بھی غزوۂ بدر سے متعلّق بتایا ہے۔ ان کے نزدیک اصحابِ بدر کو علم ہو چکا تھا کہ وہ طاقت اور تعداد میں قلیل ہیں اور ضعیف و مغلوب سمجھے جاتے ہیں۔ وہ ملک (؟ یا مکّہ) میں ڈرتے پھرتے ہیں، کہیں انھیں لوگ اُچک نہ لے جائیں؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ٹھکانا دیا اور اپنی مدد سے انھیں قوّت عطا کی اور پاکیزہ چیزیں عنایت فرمائیں۔

اصحابِ بدر کی تعداد میں اختلاف ہے۔ عام روایت یہ ہے کہ آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم اس موقع پر [تین سو تیرہ کے قریب مجاہدین] لے کر چلے، جن میں سے ۷۴ مہاجر اور باقی انصار تھے۔ ان میں سے آٹھ کو انھوں نے پیچھے چھوڑ دیا یا لوٹا دیا یا کسی اَور مہم پر روانہ کر دیا۔ ان کے نام یہ ہیں: عثمانؓ بن عفّان (جنھیں ان کی اہلیۂ محترمہ، یعنی نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی صاحبزادی حضرت رقیّہؓ کی تیمارداری کے لیے مدینے میں چھوڑ دیا گیا)؛ طلحہؓ بن عبیداللہ اور سعیدؓ بن زید (جنھیں نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے ابوسفیان کے قافلے کی ٹوہ لینے کے لیے شام کی طرف روانہ کیا)؛ ابُولُبابہ رِفاعہؓ بن عبدالمنذِر (جنھیں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے الرَّوحَاء کے مقام پر پہنچ کر مدینۂ منوّرہ واپس بھیج دیا)؛ عاصمؓ بن عَدِیّ البلوی (جنھیں قبا اور عوالی کا امیر بنا کر پیچھے چھوڑ دیا گیا)؛ الحارثؓ بن الصِّمَّہ (جنھیں چوٹ لگ جانے کی وجہ سے الرَّوحَاء سے مدینے کو لوٹا دیا گیا) اور خَوّاتؓ بن جُبَیر (جن کے صَفراء پہنچ کر پاؤں میں پتھر لگا اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے انھیں مدینے واپس بھیج دیا)۔ ان سب کو مالِ غنیمت کا حصّہ دیا گیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ انھیں شرکت کا اجر و ثواب بھی ملے گا۔

بعض نے کہا ہے کہ اصحابِ بدر اصحابِ طالوت کی تعداد میں تھے، یعنی ۳۱۳، بعض نے ۳۱۴ بتائے ہیں اور بعض نے ۳۵۰ سے بھی اوپر نام گنوائے ہیں۔ اس معرکے میں چودہ اصحاب شہید ہوئے، چھے مہاجر اور آٹھ انصار۔

اصحابِ بدر کا درجہ سب سے بلند و ارفع ہے؛ ان کا مرتبہ کسی اَور کو نصیب نہیں (۵۷ [الحدید]:۱۰)۔ صحیح روایات سے ثابت ہے کہ نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے اہلِ بدر سے فرمایا: ''فَقَدْ وَجَبَتْ لَكُمُ الْجَنَّة'' (البخاری، ۵:۷۸) = بے شک اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے جنت واجب کر دی ہے''؛ چنانچہ اصحابِ بدر مغفور ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے۔ ۸ھ/ ۶۲۹ء میں جب مکّے پر حملے کی تیاریاں ہو رہی تھیں اور غنیم کو بے خبر رکھنے کے لیے تمام احتیاطی تدابیر عمل میں لائی جا رہی تھیں تو حاطبؓ بن ابی بَلْتَعَہ نے مکّے میں مقیم اپنے احباب [چند مشرکین ''اناس من المشرکین'' (صحیح بخاری، کتاب الجہاد (باب ۱۴۱ ''الجاسوس''، رقم الحدیث ۳۰۰۷)] کو ایک خط لکھا کہ خبردار رہو کہیں لشکرِ اسلام کی زد میں نہ آ جانا؛ اور یہ خط ایک عورت کے ذریعے بھیجا۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے قبل از وقت بتا دیا کہ کوئی خبر (ایک خط) مکّے کو جا رہی ہے۔ انھوں نے حضرت علی بن ابی طالب کرّم اللہ وجہہٗ، الزبیرؓ بن العَوّام اور المِقدادؓ بن الاَسْوَد کو تلاش کا حکم دیا۔ ان اصحاب نے بہت جستجو کے بعد [بلکہ کسی تلاش اور جستجو کے بغیر گھوڑے دوڑاتے ہوئے سیدھے حضور صلّی اللہ علیہ وسلّم کی بتائی ہوئی جگہ پر پہنچ گئے (بخاری کتاب و باب مذکور) اور] حمراء الأسد کے قریب روضہ خاخ میں ایک عورت کو جا لیا اور اس سے خط برآمد کر لیا۔ جب معاملہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے حضور میں پیش ہوا تو حاطبؓ نے عرض کی: ''یارسول اللہ! میرے معاملے میں عجلت نہ فرمایئے۔ قریشِ مکّہ کے چند افراد کے ساتھ میرے روابط عرصۂ قدیم سے ہیں اور میں ان کا احسان مند ہوں۔ [اصل معاملہ یہ ہے کہ میں نسبًا قریشی نہیں مگر قریش کے ساتھ آ کر مل گیا تھا۔ جبکہ آپ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے ساتھ دیگر مہاجرین کی قریش کے ساتھ قریبی رشتہ داریاں ہیں جن کے باعث وہ ان کے اہل و عیال اور اموال کی حفاظت کرتے ہیں اس لیے میں نے چاہا کہ خط کے ذریعے ان پر ایک قسم کا احسان کروں تاکہ وہ میرے اہلِ قرابت کی حفاظت کریں (بخاری، کتاب و باب مذکور)۔] اب تک دیگر مہاجر بھی اپنے مکّی اعزّہ و اقارب کی حمایت و مساعدت کرتے رہے ہیں، اس لیے میں نے بھی اس احسان کا معاوضہ ادا کرنے کی خواہش کی جو میرے مکّی دوست میرے عزیزوں کے ساتھ مرعی رکھتے ہیں ورنہ ان سے میرا کوئی نسبی تعلق نہیں اور نہ میں ارتداد کا مرتکب ہوا ہوں نہ میں نے کفر کو اسلام پر ترجیح دی ہے''۔ حضرت عمرؓ بن الخطّاب نے انھیں خائن اور منافق قرار دے کر اجازت چاہی کہ ان کی گردن اڑا دی جائے، مگر نبی اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا: ''کیا حاطب معرکۂ بدر میں شریک نہ تھے؟ کیا اللہ تعالیٰ نے اصحابِ بدر سے جنّت کا وعدہ نہ کیا تھا اور ان کے اگلے پچھلے گناہ معاف نہ کر دیے تھے؟'' اس پر حضرت عمر الفاروقؓ کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ حضرت حاطبؓ سے پھر کسی نے تعرّض نہیں کیا؛ البتہ مِسطحؓ بن اُثاثہ نے بھی غزوۂ بدر میں شرکت کی تھی، لیکن وہ منافقوں کے دامِ فریب میں آ گئے اور قصۂ اِفک میں ماخوذ ہوئے؛ چنانچہ اُن پر حد جاری ہوئی۔

متعدّد علما نے اصحابِ بدر کے فضائل، ان کے نام کی برکات و کرامات اور اس ضمن میں اپنے ذاتی تجربات کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عمر الفاروقؓ اصحابِ بدر کا بہت احترام فرماتے اور انھیں حد درجہ محبوب جانتے تھے؛ چنانچہ جب انھوں نے ''دیوان'' مرتّب کروایا تو امّ المؤمنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے بعد اصحابِ بدر کو سرفہرست رکھا؛ اسی طرح حضرت علیؓ بن ابی طالب کو بھی اصحاب بدر بہت محبوب تھے؛ چنانچہ حضرت عثمانؓ بن عفان کی شہادت کے بعد مسندِ خلافت تین دن تک خالی رہی۔ لوگوں نے حضرت علیؓ سے بار بار درخواست کی اور اس منصب کو قبول کرنے کے لیے سخت اصرار کیا، لیکن انھوں نے اس بارِ گراں کو اٹھانے سے انکار کیا؛ پہلے تو یہ کہا کہ میں کیونکر آپ لوگوں سے بیعت لوں جب کہ میرا بھائی ابھی تک خون میں لت پت پڑا ہے۔ اس پر لوگ حضرت عثمانؓ کی تجہیز و تکفین اور تدفین میں مصروف ہو گئے۔ اس کے بعد لوگوں نے پھر درخواست کی تو حضرت علیؓ نے فرمایا: ''میں ان لوگوں سے کیسے بیعت قبول کر سکتا ہوں جو میرے بھائی

کے قاتل ہیں''۔ تیسرے روز شدید اصرار کی تاب نہ لا کر حضرت علیؓ نے اصحابِ بدر کو طلب کیا اور پہلے انھیں سے بیعت لی؛ پھر دوسروں کو بیعت کی اجازت دی گئی۔ جنگِ جمل میں لشکرِ علیؓ کے چار سو صحابہؓ میں سے ستر بدری تھے۔ واقعۂ صفّین میں حضرت علیؓ کی طرف سے ستاسی بدری شریک ہوے، جن میں سترہ مہاجر اور ستّر انصار تھے۔ اس موقع پر پچیس بدری شہید ہوے۔

بعض علما کا قول ہے کہ لفظ ''بَدْرِیُّون'' (یا اہلِ بدر) کا اطلاق اُن مشرکینِ مکّہ پر بھی ہوتا ہے جنھوں نے ۱۷ رمضان ۲ھ کو صحابۂ کرامؓ کے خلاف جنگ آزمائی کی؛ بَدْر کے مقامی لوگ بھی ''بدری'' کی نسبت سے معروف ہیں۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید کی مشہور و متداول تفاسیر بذیل آیات مذکورہ؛ (۲) صحاح ستّہ، بہ امدادِ اشاریہ، از Wensinck و فؤاد عبدالباقی؛ (۳) تاریخ کی مشہور کتب، بذیلِ حوادث سنہ ۲ھ؛ (۴) ابن سَعْد: طبقات، ۱/۲: ۶ ببعد و ۱/۳: ۲۱۲ و مواضع کثیرہ؛ (۵) الواقدی: کتاب المغازی: برلن ۱۸۸۲ء، ص ۵۴ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۶) ابن ہشام: سیرۃ، طبع وُسٹنفلڈ، ص ۴۲۷ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۷) محمد بن حبیب: المحبّر، بہ امدادِ اشاریہ؛ (۸) ابن مُزاحِم المِنقَری: وقعۃ صفّین، بمواضع کثیرہ؛ (۹) المسعودی: مُروج، پیرس ۱۹۱۴ء، ۴: ۲۵۹، ۳۰۷، ۳۵۴، ۳۸۷-۳۸۸؛ (۱۰) ابن عبدربّہ: العِقْد، ۲: ۶۳، ۲۱۷، ۲۲۵ و ۳: ۲۷۷، ۳۳۳، ۳۳۶؛ (۱۱) ابن عبدالبرّ: الاِستیعاب، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) یاقوت الحموی: معجم البلدان، بذیل مادّۂ بدر، خاخ؛ (۱۳) ابن الاثیر الجزری: اُسْدُ الغابۃ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۴) النّووی: تہذیب الاسماء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۵) ابن حجر العسقلانی: الاِصابۃ، بمواضع کثیرہ؛ (۱۶) فدا حسین: ذکر باحوال اصحابِ بدر، آگرہ ۱۳۱۰ھ؛ (۱۷) محمد سلیمان [منصور پوری]: اصحابِ بدر؛ (۱۸) محمد عبدالرشید: لغات القرآن، دہلی ۱۹۴۳ء ببعد، بمواضع کثیرہ۔

(م-ن-احسان الٰہی رانا)

---

* **اَصحابُ الحدیث:** رک بہ اہل الحدیث۔

---

* **اَصحابُ الرّ اَے:** نیز اہل الرّ اَے، [امورِ دین میں] ذاتی رائے کے حامی؛ ایک اصطلاح، جو اہلِ حدیث فقہا میں سے اپنے مخالفین کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ دراصل رائے [رک بآں] کا مفہوم ''رائے صائب'' تھا اور اس کا اطلاق [مسائل شرعیہ میں] انسانی استدلال کے عنصر پر ہوتا تھا، خواہ یہ استدلال پورے طور پر باضابطہ ہو (دیکھیے قیاس) یا زیادہ ذاتی اور من مانی نوعیّت کا (دیکھیے استحسان)، جسے شروع کے فقہا مسائل فقہی میں فیصلے کی غرض سے کام میں لاتے تھے؛ لیکن اہل حدیث، جنھوں نے قدیم مکتبِ فقہا کے خلاف صف آرائی کی، اسے ناجائز سمجھتے تھے۔ بالخصوص وہ اس طرزِ عمل کو غلط تصوّر کرتے تھے کہ رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم] سے مروی احادیث کو رائے کی بنا پر ردّ کر دیا جائے، جیسا کہ [بعض] قدیم دبستانوں کے متّبعین کیا کرتے تھے۔ اصولِ فقہ (دیکھیے اصول) میں اس نقطۂ نظر کی مقبولیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر گروہ کے علما ان لوگوں کو جو کسی خاص مسئلے میں اپنی ذاتی رائے کو ان کے مقابلے میں زیادہ وسیع پیمانے پر استعمال کرتے تھے اصحابُ الرّ اَے کہنے لگے اور جو لوگ واقعی رائے کا استعمال کرتے تھے ان کے لیے اسے ماننا اور شرعِ اسلامی کی بنا پر جائز قرار دینا ناممکن ہو گیا۔ فقہ میں کوئی دبستانِ فکر ایسا نہیں ہے جو اپنے آپ کو اصحابُ الرّ اَے کہتا ہو یا کہلوانا پسند کرتا ہو، اس لیے اہلِ حدیث اور اصحاب الرّ اَے میں فرق بڑی حد تک مصنوعی ہے۔ اہل حدیث کے نقطۂ نظر سے [امام] ابوحنیفہ[رح] مع اپنے مقلّدوں کے اور [امام] مالک[رح] مع اپنے مقلّدوں کے دونوں اصحاب الرّ اَے میں سے ہیں اور درحقیقت [امام] الشافعی[رح]، ابن قُتیبہ وغیرہ نے انھیں اصحاب الرّ اَے کہا بھی ہے۔ بعض اتفاقی وجوہ کی بنا پر [حضرت] ابوحنیفہ[رح] اور ان کے مقلّدین خاص طور پر اہلِ حدیث کے موردِ طعن بنے اور اس سے یہ غلط خیال پیدا ہو گیا کہ اہل الرّ اَے خاص حنفیوں ہی کا لقب ہے۔ رائے اور اس کے حامیوں کے خلاف تحذیری اقوال—کبھی کبھی [امام] ابوحنیفہ[رح] اور ان کے متّبعین کے ناموں کے بالصّراحت ذکر کے ساتھ—رسول اللہ [صلّی اللہ علیہ وسلّم]، آپ کے صحابہ اور تابعین سے منسوب کیے جانے لگے اور اس طرح ان اقوال نے خود احادیث کی حیثیت اختیار کر لی۔

مآخذ: (۱) الشافعی[رح]: کتاب الاُمّ، ج ۷، بمواضع کثیرہ؛ (۲) الدّارمی: سُنَن، مقدمے کے ابواب؛ (۳) ابن قُتَیبہ: المعارف (طبع وُسٹنفلڈ Wüstenfeld)، ص ۲۴۸ ببعد؛ (۴) وہی مصنّف: مَخْتَلِف الحدیث، ص ۶۲ ببعد؛ (۵) الخطیب البغدادی: تأریخ بغداد، ۱۳: ۳۲۳ ببعد (امام ابوحنیفہ[رح] پر طعن)؛ (۶) الشہرستانی، ص ۱۶۱؛ (۷) زخاؤ (Sachau)، در *Sitzungsber. Ak. Wien*، Phil-Inst. Classe، ۱۸۷۰ء، ص ۷۱۳ ببعد؛ (۸) فان کریمر (von Kremer): *Cultu-rgeschichte*، ۱: ۴۹۰ ببعد؛ (۹) گولڈ تسیہر (Goldziher): *Ẓâhiriten*، ص ۲ ببعد؛ (۱۰) وہی مصنّف: *Muh. Stud.*، ۲: ۷۴ ببعد (ترجمہ Brecher: *Études sur la tradition islamique*، ص ۸۸ ببعد)؛ (۱۱) سانتلانا (Santillana): *Istituzioni*، ۱: ۴۶ ببعد؛ (۱۲) شاخت (J. Schacht): *Origins of Muhammadan Jurisprudence*، ص ۹۸ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۱۳) وہی مصنّف: *Esquisse d'une histoire du droit musulman*، ص ۵۳ ببعد۔

(شاخت J. SCHACHT)

---

* **اصحاب الرّسّ:** ''کھائی والے'' یا ''کنویں والے''، جن کا ذکر قرآن مجید میں دو دفعہ (۲۵ [الفرقان]: ۳۸ و ۵۰ [ق]: ۱۲) عاد، ثمود اور دیگر منکرین کے ساتھ آیا ہے۔ مُفَسّرین کو ان لوگوں کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ معلوم نہیں؛ چنانچہ انھوں نے بہت ہی متضاد توجیہات کی ہیں اور طرح طرح کے عجیب و غریب بیانات دیے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ الرّسّ ایک جگہ کا نام ہے (رک بہ یاقوت، بذیلِ مادّہ)؛ بعض کا خیال ہے کہ یہ قوم ثمود کے کچھ بچے ہوے لوگ تھے، جنھوں نے اپنے پیغمبر حَنظَلہ کو کنویں (رسّ؛ قدیم: رسّ) میں ڈال دیا تھا، جس کی پاداش میں وہ ہلاک کر دیے گئے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ پہاڑ جس پر پرندۂ عَنْقا

[رَسّ بآن] کا آشیانہ تھا اسی قوم کے علاقے میں تھا۔ الطّبری نے کہا ہے: ''ممکن ہے کہ یہ وہی لوگ ہوں جن کو دوسری جگہ اصحابُ الاُخدُود [رَسّ بآن] کے نام سے یاد کیا گیا ہے'' اس کے سوا اسے ان کی بابت کچھ علم نہیں اور ہمیں بھی بس اتنا ہی علم ہے [جتنا الطبری کو تھا].

مآخذ: آیاتِ متعلّقہ کی تفاسیر، خصوصًا (۱) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱۹: ۹ ببعد؛ (۲) الدَمِیرِی: حیوۃ الحیوان، بذیلِ مادّۂ عَنقاء؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۳؛ (۴) ہوروویٹز (J. Horovitz): *Koranische Untersuchungen*، ۱۹۲۶ء، ص ۹۴ ببعد.

(وِنسنک A. J. WENSINCK)

⊗ **اصحابُ الفِیل:** (= ہاتھی یا ہاتھیوں والے) یہ لفظ قرآن مجید میں ایک ہی بار وارد ہوا ہے (۱۰۵ [الفیل]: ۱) اور اس کا تعلق مکّۂ مکرّمہ کے ایک مشہور تاریخی واقعے سے ہے جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کی ولادت سے کچھ عرصہ قبل رونما ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ شاہ حبشہ کی طرف سے یمن کے ایک حبشی حاکم نے، جسے عرب مؤرّخ بالتّواتر ابرہۃ الاشرم ابو یکسوم [رَسّ بآن] بتلاتے ہیں، محرّم الحرام ۵۳ ق ھ/فروری؟ ۵۷۰ء میں مکّے پر فوج کشی کی۔ چونکہ اس مہم میں ابرہہ نے ''محمود'' نامی ایک کوہ پیکر ہاتھی اور چند اَور (یعنی سات، یا بروایتے بارہ) ہاتھیوں کے ساتھ یورش کی تھی، اس لیے عرب اس واقعے کو ''واقعۃ الفیل'' اور اس سال کو ''عام الفیل'' کہتے ہیں۔ اپنی اہمیّت کی بنا پر یہی واقعۃ الفیل عربوں کی تاریخ میں مبدأ کی حیثیّت اختیار کر گیا؛ چنانچہ عرب ایک مدّت تک عام الفیل ہی سے حساب رکھتے رہے؛ مثلًا قیس بن مخرمہ بن عبدالمطلب نے کہا: ''ولدت انا و رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وآلہٖ وسلّم عام الفیل، ونحن لدان''.

ابرہہ نے اپنے پائے تخت صنعا میں ایک عجوبۂ روزگار معبد (القَلِّیس یا القُلَّیس) تعمیر کیا۔ اس یادگارِ عالم عمارت کے کھنڈرات اب تک موجود ہیں۔ ابرہہ نے یمن کے عربوں کو حج کی غرض سے اس گرجے کی زیارت اور اس میں عبادت کرنے کی دعوت دی، مگر عرب ادھر متوجّہ نہ ہوے۔ ابرہہ نے محمد بن خزاعی بن علقمۃ السلمی کو قبائلِ مضر پر مقرّر کیا اور حکم دیا کہ لوگوں کو زیارت القلیس کی ترغیب دلائے؛ چنانچہ جب وہ بنو کنانہ کے بلاد میں وارد ہوا تو اسے عروہ بن حیاض الکنانی نے تیر مار کر ہلاک کر دیا۔ اس کا بھائی قیس ابن خزاعی بھاگ کر ابرہہ کے پاس جا پہنچا اور سارا حال بیان کیا۔ اس پر ابرہہ نے قسم کھائی کہ جب تک وہ بنو کنانہ پر چڑھائی کر کے کعبۂ معظّمہ کو منہدم نہ کر لے گا چین سے نہیں بیٹھے گا۔ بنو کنانہ ہی میں قلامِسَہ (واحد قَلَمَّس) تھے، جنھیں تقویم سازی (نسیٔ) کا منصب حاصل تھا۔ وہ ابرہہ کے عزم کا حال سن کر سخت خشمگین ہوے۔ کہتے ہیں کسی نے غصے میں آ کر قلّیس میں غلاظت کر دی۔ بعض کہتے ہیں چند بدویوں نے قریب آگ جلائی، جو کہ ہوا سے اڑ کر اس عمارت میں لگ گئی۔ ابرہہ نے جھنجلا کر مکّے پر فوج کشی کا حکم دیا۔ یمن کے کچھ کندی شاہ زادے بھی اس کے ہمراہ ہو لیے۔ ابرہہ قبائلِ عرب کو شکست پر شکست دیتا ہوا بڑھتا گیا۔ پہلے ایک یمنی سردار ذونَفر نے بقدرِ امکان اپنی قوم کے نوجوانوں کو لے کر مقابلہ کیا، مگر ہزیمت کھائی اور وہ گرفتار ہوا۔ پھر بنو خَثعَم کے بالخصوص دو قبیلوں ــــ شہران اور ناہس ــــ نے مزاحمت کی، مگر ابرہہ کی ریل پیل کے آگے زیادہ دیر نہ ٹھیر سکے؛ چنانچہ ان کا ایک سردار نُفَیل بن حبیب (یا ابن عبداللہ) الخَثعَمی پکڑا گیا۔ اس نے جان بخشی کا سوال کیا اور کہا: ''فانّی دلیلک بارض العرب (یعنی میں بلادِ عرب میں تیری راہ نمائی کروں گا)۔'' اس کے بعد ابرہہ کا لشکر بنو ثقیف کے علاقے میں جا داخل ہوا۔ بنو ثقیف کے چند قبائل نے اس سے مصالحت کر لی اور سامانِ رسد سے مدد کی تا کہ وہ ثقیف کے صنم کدہ ''اللّات'' کو تباہ نہ کرے۔ ابرہہ جب الطائف کی طرف بڑھا تو وہاں کے سردار مسعود بن معتّب بن مالک الثقفی نے بھی استقبال کر کے اس سے مصالحت کر لی اور اپنے ایک غلام ابو رِغال [رَسّ بآن] کو دلیلِ راہ کے طور پر لشکر کے ساتھ کر دیا۔ یہ ابو رِغال بمقام المُغَمَّس (جو مکّۂ مکرّمہ سے دو تہائی فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے) مر گیا۔ ابرہہ کے لشکر نے یہاں چار روز پڑاؤ ڈالا.

ابو رِغال کوئی اسطوری یا نیم اسطوری شخصیت نہیں۔ الزرکلی (۶: ۴۱) کا بیان کہ ابورغال (المتوفّٰی حدود ۵۰ ق ھ/ ۵۷۵ء) کا نام قُصَّی بن النبیت بن منبّہ بن یعدم تھا اور وہ ''ثقیف'' کے لقب سے مشہور تھا غلط ہے؛ البتہ قوم ثمود کا ابورغال (الطبری، ۱: ۳۵۰-۳۵۱) الگ شخصیت ہے.

اب ابرہہ کی طاقت بڑھ گئی اور اس کے لیے مکّے کا راستہ صاف ہو گیا۔ ابرہہ کا لشکر الصِّفاح میں، جو بنو کنانہ کی ایک گھاٹی المُحَصَّب کی جہت میں ہے، اترا۔ ابرہہ کا ایک حبشی شہسوار الأسود بن مقصود بیس ہزار کے ہراول دستے کے ساتھ وادی مُحَسِّر (جو مِنٰی، عَرَفہ، المُزدلفہ اور مکّے کے مابین ہے) تک بڑھ آیا اور اس نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے دادا حضرت عبدالمطّلب کے دو سو اونٹ پکڑ لیے.

اسی اثنا میں ذونفر نے انیس فیل بانوں کو حضرت عبدالمطّلب کے پاس بھیجا۔ ادھر ابرہہ نے، جو لشکر کے پیچھے تھا، حُناطہ الحمیری کو مکّے روانہ کیا تا کہ کعبے کے متولّی اعظم عبدالمطّلب سے کہے کہ اہلِ مکہ کو امن ہے، کیونکہ ہم جنگ کی نیت سے نہیں آئے۔ حضرت عبدالمطّلب ابرہہ کے پاس گئے۔ ان کے ہمراہ بنو بکر کے ایک سردار یَعمُر بن نُفاثہ الکنانی اور بنو ہُذَیل کے رئیس خویلد بن واثلہ بھی گئے۔ ابرہہ حضرت عبدالمطّلب کے وقار و وجاہت کو دیکھ کر بہت متعجّب و متأثّر ہوا۔ اس نے سریر سے اتر کر ان کا استقبال کیا اور بساط پر اکٹھے بیٹھ کر ترجمان کی وساطت سے گفت و شنید کی۔ حضرت عبدالمطّلب نے کہا: ''جب بادشاہ کو ہم سے پرخاش نہیں ہے تو ہمارے اونٹ، جو اس کے لشکریوں نے پکڑ لیے ہیں، واپس دلائے جائیں''۔ اس پر ابرہہ نے ناخوش ہو کر ترجمان سے کہا کہ اس سے کہہ دو کہ اوّل مرتبہ میں نے تجھے دیکھ کر ایک عاقل و بلند ہمّت مرد خیال کیا تھا، اب میرا گمان بدل گیا ہے۔ تجھے اپنے اونٹوں کی فکر ہے اور کعبے کے منہدم ہونے کا خیال نہیں، جو تیرا اور تیرے آبا و اجداد کا شرف و ناموس ہے۔ حضرت عبدالمطّلب نے جواب دیا:

''اونٹ میرے تھے، مجھے ان کی فکر ہے۔ کعبہ اللہ کا ہے، جو سب پر غالب ہے؛ وہ خود اس کی تدبیر کرے گا؛ البتہ تہامہ کے ایک تہائی مال کی پیش کش کرتا ہوں تاکہ تو اس ناپاک ارادے سے باز رہے''۔ ابرہہ نے یہ پیش کش ٹھکرادی اور عبدالمطّلب کے اونٹ لوٹادیے۔

حضرت عبدالمطّلب سراسیمگی کے عالم میں اٹھ آئے اور درِ کعبہ پر پہنچ کے اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی:

لا ہُمَّ انّ المرء یم نع [رحلہ] فامنع [رحالک]
لا یغلبنّ صلیبھم و محالھم أبدًا محالک
ان کنت تارکھم وکع بتنا فامر ما بدا لک

(یعنی اے اللہ! ہر شخص اپنے گھر کا دفاع کرتا ہے تو بھی اپنے گھر کا دفاع کر۔ ان کی صلیب اور ان کی قوت تیری قوت کے مقابلے میں کبھی غالب نہیں آسکتی۔ اگر تو انھیں اور ہمارے کعبے کو چھوڑنا ہی چاہتا ہے (کہ وہ بلا روک اس پر حملہ آور ہو جائیں) تو تیری مشیت ہی سہی) اور وہ قریش کو لے کر آس پاس کی پہاڑیوں پر متحصّن ہو گئے۔

آخر الامر اتوار کے دن ۲۷ محرّم کو ابرہہ نے کعبے کو گرا دینے کے لیے ہاتھیوں کو ریلنے کا حکم دیا۔ ''محمود'' نے سر جھکا دیا اور ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا، حالانکہ مہاوتوں نے بہتیری کوشش کی۔

اسی اثنا میں سمندر کی جانب سے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ [ابابیل] اُمنڈ آئے اور اصحاب الفیل پر کنکریاں برسانے لگے۔ انھوں نے لشکریوں کو کھائے ہوئے بُھس (عصف مأکول) کی مانند کر کے رکھ دیا۔ اس طرح اصحاب الفیل کے داؤ پیچ غلط اور ان کی سب تدبیریں بے کار کر دیں، جیسے کہ قرآن مجید (۱۰۵ [الفیل]: ۲-۵) میں اجمالاً مذکور ہے۔ لشکر میں بھگدڑ مچ گئی۔ کہتے ہیں کہ لشکریوں کے زخموں میں چیچک کا مواد پھوٹ پڑا اور وہ سب اسی وبا میں مبتلا ہو کر ہلاک ہو گئے۔

ان کنکریوں کے چند نمونے امّ ہانیؓ بنت ابی طالبؓ کے پاس بھی تھے۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے کہ میں نے بچپن میں ہاتھی کے چرکٹے اور مہاوت کو دیکھا کہ یہ دونوں اندھے اور لُنجے تھے اور بھیک مانگا کرتے تھے۔ عتّاب بن اسد نے بھی ان لُنجے فیل بانوں کو بھکاریوں کے رُوپ میں دیکھا ہے۔ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ کی نسبت بھی روایت ہے کہ انھوں نے ان دونوں لُنجے فیل بانوں کو اِساف اور نائلہ کے پاس بیٹھے دیکھا تھا کہ بھیک مانگا کرتے تھے۔

یعقوب بن عُتبہ بن المغیرہ (م ۱۲۸ھ) نے روایت کی ہے کہ عرب چیچک (الحَصْبَہ اور الجدری) سے ناواقف تھے اور اسی عام الفیل سے واقف ہوے۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، سورۃ ۱۰۵ [الفیل]، مع تفاسیر (جارج سیل (Sale) نے واقعۃ الفیل کو ممکن الوقوع بتایا ہے، ۴۵۵ ح)؛ (۲) قیس بن الخَطیم: دیوان، لائپزگ ۱۹۱۴ء، ۱۴: ۱۵؛ (۳) لبید بن ربیعہ: دیوان، الکویت ۱۹۶۲ء، ص ۱۰۸، ۲۷۵، ۳۳۵؛ (۴) حسّانؓ بن ثابت: دیوان (طبع یورپ)، ۱: ۶۲؛ (۵) مؤرّج السدوسی: حذف من نسب قریش، ص ۴؛ (۶) ابن ہشام: سیرۃ (طبع وُسٹنفلڈ)، ص ۲۸-۴۱، ۱۳۴ ببعد، ۱۷۸ ببعد؛ (۷) ابن سعد: طبقات (طبع زخاؤ)، ۱/۱: ۶۱ ببعد، ۱۲۴ ببعد، ۱۵۱ ببعد؛ (۸) مصعب الزبیری: نسب قریش، ص ۹۲؛ (۹) الجمحی: طبقات، ص ۶۹؛ (۱۰) الأزرقی: اخبار مکّہ (طبع وُسٹنفلڈ)، ص ۸۸، ۹۳، ۳۸۵، ۳۶۲؛ (۱۱) الامام ابن حنبلؒ: مسند، ۴: ۳۱۵؛ (۱۲) محمد بن حبیب: المحبّر، حیدر آباد ۱۹۴۲ء، ص ۷، ۱۰، ۱۳۰؛ (۱۳) کتاب التیجان، قاہرہ ۱۳۴۷ھ، ۳۰۳؛ (۱۴) ابن قتیبہ: المعارف (مطبوعۂ مصر)، ص ۶۵، ۲۷۸؛ (۱۵) الترمذی: الجامع، ۲: ۴۶؛ (۱۶) الطبری: تاریخ (طبع دخویہ)، ۱: ۲۵۰ ببعد، ۹۳۰-۹۴۵؛ (۱۷) ابن دُرید: الاشتقاق (طبع وُسٹنفلڈ)، ص ۳۰۶؛ (۱۸) المسعودی: مُروج (مطبوعۂ پیرس)، بہ امداد اشاریہ؛ (۱۹) الاصفہانی: کتاب الأغانی، بولاق ۱۲۸۴ھ، ۳: ۱۸۶ و ۴: ۷۴-۷۶ و ۱۶: ۱۳۱؛ (۲۰) ابن عبدالبرّ: الاستیعاب (طبع مصر)، ۳: ۱۵۳-۱۵۴، ۳۱۹ و دیگر مواضع؛ (۲۱) السہیلی: الروض الأنف، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، بذیل واقعۃ الفیل؛ (۲۲) الشہرستانی: الملل، لائپزگ ۱۹۲۳ء، ص ۴۳۵؛ (۲۳) یاقوت الحموی: معجم البلدان، بمواضع کثیر؛ (۲۴) النووی: تہذیب الاسماء (مطبوعۂ قاہرہ)، ۱: ۶۴، ۳۱۸-۳۱۹؛ (۲۵) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ۲: ۴۵۱-۴۵۲ و ۳: ۲۵۹، ۵۱۲ و دیگر مواضع؛ (۲۶) الشوکانی: فتح القدیر (مطبوعۂ مصر)، ۵: ۴۸۳؛ (۲۷) فرید وجدی: دائرۃ المعارف، بذیلِ مادّہ؛ (۲۸) سلیمان ندوی: ارض القرآن، ۱: ۳۰۶ ببعد؛ (۲۹) عبدالرشید: لغات القرآن، ۱: ۱۳۴ ببعد؛ (۳۰) جواد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام، ۱۹۵۴ء، ۴: ۱۹۶ ببعد۔

(احسان الٰہی رانا)

اصحابِ کہف: قرآن کریم میں اصحابِ کہف کا قصّہ مختصرًا سورۃ ۱۸ ⊗ [الکہف]: ۹-۲۶، میں مذکور ہے اور اسی بنا پر یہ سورۃ الکہف کہلائی ہے۔

حضرت ابن عبّاسؓ سے مروی ہے کہ قریش نے مدینے کے احبارِ (علما) یہود سے کہا کہ وہ انھیں چند ایسی باتیں بتائیں جن سے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کا امتحان لیں۔ یہود نے تین امور کے متعلّق استفسار کرنے کو کہا: (۱) اصحابِ کہف؛ (۲) ذوالقرنین اور (۳) روح۔ اصحابِ کہف [آیات ۱۳-۲۶] اور ذوالقرنین (آیات ۸۳-۹۸) کا ذکر اس سورۃ میں ہے اور روح کے متعلّق سورۃ ۱۷ [بنی اسرآئیل] آیت ۸۵، میں ارشاد موجود ہے۔

اصحابِ کہف کو قرآن حکیم میں ''اصحاب الکہف والرّقیم'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کہف عربی میں غار کو کہتے ہیں اور اس معنی میں کسی کو اختلاف نہیں۔ رقیم کے لغوی معنی ایسی لوح یا تختی کے ہیں جس پر کوئی تحریر ہو؛ گویا رقیم بمعنی مرقوم ہے۔ اکثر لغویّین اور مُفسّرین کی یہی رائے ہے کہ اس آیت میں رقیم کے معنی ایسی لوح اور تحریر ہی کے ہیں۔ ثعلب اور فرّاء کی یہی رائے ہے، بلکہ فرّاء نے اس آیت کی تفسیر میں صراحت کی ہے کہ رقیم ایک دھات کی تختی تھی، جس پر اصحابِ کہف کے اسماء، انساب اور قصّہ منقوش تھا (ابن الأثیر، ۱: ۲۰۶؛ معجم البلدان: ''ھو لوح رصاص''؛ نیز لسان)۔ دوسرا نظریہ رقیم کے متعلّق یہ رہا ہے کہ یہ کسی جگہ کا نام

ہے۔ زجّاج نے کہا ہے کہ یہ اس پہاڑی کا نام ہے جہاں وہ غار تھا۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اس گاؤں کا نام تھا جہاں اصحابِ کہف رہتے تھے۔ ایک موقع پر ابن عباسؓ نے بھی یہی کہا ہے (لسان)؛ ایک اَور موقع پر انھوں نے اعتراف کیا کہ مجھے علم نہیں کہ رقیم تحریر تھی یا جگہ (معجم البلدان، بذیلِ مادّۂ رقیم)۔ اس میں شبہہ نہیں کہ رقیم یا رقیم سے مشابہ ایک جگہ کا نام تورات میں مذکور ہے (Rakam یا Rekem: یسعیا، ۱۸:۲۷۔ عربی تورات میں راقم ہے، جو زیادہ صحیح نہیں، کیونکہ عبرانی میں اس کی جو املا ہے اسے رقم پڑھا جاسکتا ہے)۔ یہ رقم ایک غیر متعیّن جگہ ہے (*Black's Bible Dictionary*).

اس سے قبل کہ یہ فیصلہ کیا جائے کہ قرآن کریم میں رقیم سے کیا مراد ہے، مناسب ہے کہ اصحابِ کہف کا قصّہ، جیسا کہ قرآن کریم میں مذکور ہے، بیان کر دیا جائے؛ لیکن اس قصّے کے سمجھنے کے لیے (جیسا کہ اَور قصص قرآنی کے فہم کے لیے) یہ ضروری ہے کہ حکایتِ قصص کے لیے جو قرآنی اسلوبِ بیان ہے اسے سمجھا جائے اور ساتھ ہی اس مقصد کو بھی پیشِ نظر رکھا جائے جس کی خاطر وہ قصّہ بیان کیا گیا۔ اگر مقصد کو سمجھ لیا جائے تو اسلوبِ بیان آسانی سے سمجھ میں آجاتا ہے کیونکہ مؤخّر الذکر اوّل الذکر کا تابع ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں کوئی قصّہ محض داستان گوئی کے لیے بیان نہیں کیا گیا، بلکہ اس سے سبق آموزی اور عبرت انگیزی مقصود ہوتی ہے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس قصّے میں سے تمام غیر ضروری تفاصیل حذف کر دی جاتی ہیں اور اس مقصد کے پیشِ نظر فقط اہمّ جزئیات بیان کی جاتی ہیں؛ اس طرح تمام حشو و زوائد کے حذف کے بعد قصّے میں نہایت ایجاز پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرے دورانِ قصّہ میں چونکہ موقع بموقع انسان کو عبرت آموز امور کی طرف متوجّہ کیا جاتا ہے، اس لیے اس قصّے میں بحیثیت قصّہ تسلسل قائم نہیں رہتا۔ قصّۂ اصحابِ کہف میں بھی یہی قرآنی اسلوب نمایاں ہے۔ اس میں سے تمام حشو و زوائد حذف کر دیے گئے ہیں اور درمیان میں جگہ جگہ سبق آموزی سے کام لیا گیا ہے (دیکھیے آیات ۱۷، ۲۲-۲۳، ۲۶)۔ قرآن کریم سے جو قصّہ استنباط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ چند نوجوان تھے، جو اللہ تعالیٰ پر ایمان لے آئے تھے اور اللہ تعالیٰ نے ان کی ہدایت میں اضافہ کر دیا تھا (وَزِدْنٰهُمْ هُدًى) اور انھیں استقامت عطا فرمائی تھی۔ ان کے برعکس ان کی قوم نہ صرف شرک میں مبتلا تھی بلکہ ایمان داروں پر طرح طرح کے مظالم کرتی تھی (آیت ۲۰)۔ انھوں نے یہ طے کیا کہ اپنے ایمان کی سلامتی کی خاطر ان لوگوں سے اور ان کے معبودوں سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور اللہ کی رحمت پر بھروسا کرتے ہوئے ایک غار میں پناہ گزیں ہو جائیں۔ جب وہ غار میں پناہ گزیں ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان پر نیند طاری کر دی اور وہ اس حالت میں رہے کہ کوئی دیکھنے والا گمان کرتا کہ وہ حالت بیداری میں ہیں۔ ایک مدّت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جب انھیں بیدار کیا تو انھیں یہ محسوس ہوا کہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں۔ انھیں اس مدّت کا اندازہ اس وقت ہوا جب انھوں نے اپنے ایک آدمی کو وہ سکّے جو ان کے پاس تھے اور جو اب پرانے ہو چکے تھے، دے کر شہر میں اشیاے خوردنی لانے کے لیے بھیجا؛ اس طرح شہر والوں کو ان کی خبر ہو گئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اب ایمان والوں کا غلبہ ہو چکا تھا، کیونکہ انھوں نے اصحابِ کہف کے مرنے کے بعد اس غار کے قریب ایک عبادت گاہ تعمیر کر دی۔

اللہ تعالیٰ نے اس قصّے کو اپنی نشانیوں (آیات) میں سے ایک عجیب نشانی قرار دیا ہے، ایک تو اس لیے کہ اصحابِ کہف کو برسوں کی نیند سُلا دیا، اتنے عرصے کے لیے کہ حکومت بدل گئی، نئے سکّے رائج ہو گئے اور ایمان والوں کا غلبہ ہو گیا؛ دوسرے اس طویل مدّت میں ان کے اجسام کو صحیح سلامت رکھا اور اس حالت میں کہ دیکھنے والے کو گمان ہوتا کہ وہ حالتِ بیداری میں ہیں۔ غالباً وہ جس حالت میں عبادت میں مصروف تھے ان کی وہی حالت برقرار رکھی گئی۔ جب وہ اس طویل عرصے کے بعد بیدار ہوئے تو وہ آپس میں گفتگو کرتے تھے اور نقل و حرکت بھی کر سکتے تھے؛ چنانچہ ان میں سے ایک آدمی بازار جاتا ہے، وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ نے اس خرقِ عادت کا مقصد بھی واضح کر دیا ہے، وہ یہ کہ جو لوگ قیامت پر ایمان نہیں لائے وہ جان لیں کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ قیامت کے متعلّق حق ہے اور یہ کہ انسان پر موت کی سی کیفیّت خواہ کتنی ہی مدت طاری کیوں نہ رہے وہ زندہ ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کبھی کبھی اپنا یہ کرشمہ اس دنیا میں بھی انسانوں کو مشاہدہ کرا دیا ہے (دیکھیے قصّۂ ابراہیم علیہ السّلام، ۲ [البقرۃ]: ۲۶۰؛ قصّۂ حضرت عزیرؑ، ۲: [البقرۃ]: ۲۵۹)۔ دوسرے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح اصحابِ کہف نے برسوں کی نیند کے بعد جاگنے پر یہ محسوس کیا کہ وہ ایک دن یا اس سے بھی کم سوئے ہیں، اسی طرح روزِ حشر انسان بھی یہی محسوس کریں گے (دیکھیے: قَالُوْا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ — ۲۳ [المؤمنون]: ۱۱۳).

معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ کتاب میں اس پر بہت بحث ہوتی رہی کہ اصحابِ کہف کی تعداد کیا تھی؟ قرآن حکیم نے اسے کوئی اہمیّت نہیں دی، بلکہ ایسی قیاس آرائیوں سے جن کا کوئی فائدہ نہ ہو منع فرمایا (۱۸ [الکہف]: ۲۲)؛ پھر بھی اگر کوئی مُصِر ہو تو قرآن کریم میں دو اشارے موجود ہیں، جن سے ان کی تعداد معیّن ہو سکتی ہے: ایک یہ کہ اصحابِ کہف کے لیے لفظ فِتْیَة استعمال کیا گیا ہے، جو جمعِ قلّت ہے اور جس کا اطلاق دس سے زائد افراد کے لیے نہیں ہوتا، گویا ان کی تعداد بہرحال دس سے زائد نہ تھی؛ دوسرے تین اور چار کی تعداد کے متعلّق قیاس کو رجمًا بالغیب سے تعبیر کیا ہے اور سات کی تعداد کو اس کے بعد ذکر کیا ہے۔ اس آیت میں مَا يَعْلَمُهُمْ اِلَّا قَلِيْلٌ بھی ارشاد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس ''قلیل'' میں وہ شامل ہیں؛ چنانچہ ان کے قول کے مطابق اصحابِ کہف کی تعداد سات تھی۔ جن مفسّرین نے سات کی تعداد اختیار کی ہے ان کا استدلال بھی یہی ہے (المراغی، الطنطاوی وغیرہ)۔ دوسری بحث یہ ہے کہ اصحابِ کہف کتنی مدّت غار میں سوتے رہے؟ قرآن کریم میں دو جگہ مدّت کا ذکر ہے۔ ایک تو شروع قصّے (آیت ۱۱) میں مجملًا سِنِيْنَ عَدَدًا کہا ہے، جس سے کوئی مدت متعیّن نہیں ہوتی؛

دوسری جگہ (آیت ۲۵ میں) ارشاد ہوا ہے کہ وہ غار میں نو اوپر تین سو سال رہے، لیکن اس کے فوراً بعد یہ کہہ کر کہ قُلِ اللّٰہُ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوْا اسے بظاہر حتمی نہ کیا؛ چنانچہ بعض مفسّرین نے اسی بنا پر وَلَبِثُوْا فِیْ کَھْفِھِمْ ..... الخ کو سَیَقُوْلُوْنَ (آیت ۲۲) کا تابع قرار دیا ہے، یعنی یہ ان لوگوں کا قول ہے۔ یہ تو واضح ہے کہ اگرچہ اصحابِ کہف ایک طویل مدّت تک غار کے اندر عالمِ خواب میں رہے، لیکن قرآن کریم نے تعدادِ اصحابِ کہف کی طرح تعیینِ مدّت کو بھی زیادہ اہمیّت نہیں دی، کیونکہ مقصدِ قصّہ کے لیے یہ دونوں امور غیر ضروری ہیں۔ بعض مفسّرین نے اور ابوریحان البیرُونی نے نو سال کے اضافے سے ایک نکتہ نکالا ہے (المَراغی؛ الطَنطاوی؛ البیرونی: آثار)، وہ یہ کہ ۳۰۰ سال شمسی سال ہیں، جن کے ۳۰۹ قمری سال بنتے ہیں کیونکہ ہر ۱۰۰ سال شمسی کے بعد تین سال کا اضافہ قمری سالوں میں ہو جاتا ہے۔ البیرونی نے یہ ایک بہت بدیع نکتہ نکالا ہے، کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس زمانے کا اور جس مُلک کا یہ واقعہ ہے وہاں شمسی سال رائج تھا اور چونکہ عرب میں قمری سال رائج تھا اس لیے قرآن حکیم نے اس حساب سے بھی مدّت کا تعین کر دیا: لِنَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِیْنَ وَالْحِسَابَ۔

بعض مفسّرین نے اس امر سے بھی بحث کی ہے کہ اصحابِ کہف کا واقعہ قبلِ مسیح کا، یعنی قصصِ بنی اسرائیل میں سے ہے یا بعدِ مسیح کا اور اصحابِ کہف مسیحی تھے۔ جو لوگ اس قصّے کو اسرائیلیات میں شمار کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ ان تین سوالات میں سے ہے جو یہودیوں نے آپؐ سے کیے تھے؛ لیکن روایت سے، جیسا اوپر بیان ہوا، یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نصاریٰ نے بھی آپؐ سے اس کے متعلّق استفسار کیا تھا۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ قصّہ یا اس سے مشابہ کوئی قصّہ کسی زمانے میں عیسائیوں یا یہودیوں میں رائج تھا اور تھا تو کس طرح روایت کیا جاتا تھا؟ یہ تو ہم نے دیکھ لیا کہ اصحابِ کہف کے متعلّق یہودیوں نے رسول کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم سے استفسار کیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قصّہ ان میں معروف تھا؛ یہ بھی دیکھ لیا کہ نجران کے نصاریٰ کو بھی اس کا علم تھا۔ بہرحال اس وقت جس صورت میں یہ قصّہ محفوظ ہے وہ مسیحی روایات کا ایک جز ہے اور اس روایت کے اہم اجزا قرآنی قصّۂ اصحابِ کہف سے اتنے مشابہ ہیں کہ یہ نتیجہ اخذ کرنا نامناسب نہ ہوگا کہ قرآن کریم کا اشارہ اسی روایت کی طرف ہے جو اس وقت شام کے نصاریٰ میں رائج تھی اور جس سے یہود بھی واقف تھے۔ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسی قصّے کے متعلّق استفسار کیا ہوگا جو ان میں رائج تھا اور قرآن کریم نے بھی ان کو اسی سے آگاہ کیا ہوگا۔

اس میں شُبہہ نہیں کہ یہ قصّہ مسیحی دنیا میں بہت مشہور تھا اور اسے مذہبی تقدّس کا رنگ دے دیا گیا تھا۔ مسیحی روایات میں یہ قصّہ ''اِفسوس کے سات سونے والوں'' (Seven Sleepers of Ephesus) کے نام سے مشہور ہے؛ گرجاؤں میں ایک مقرّرہ دن ان کی یاد منائی جاتی ہے (البیرونی؛ *Encycl. of Religion and Ethics*) اور مذہبی ترانے گائے جاتے ہیں۔ یورپ کے بعض شہروں میں ان کے نام پر گرجے بنائے گئے، مثلاً روم، مارسیلز اور جرمنی کے مختلف شہروں وغیرہ میں۔

جن مشرقی زبانوں میں یہ مسیحی روایت موجود ہے وہ سریانی، قبطی، عربی، حبشی اور ارمنی ہیں۔ ان سب سے قدیم روایت پانچویں صدی عیسوی کے اواخر کی سریانی میں یعقوب (Jacob)، بمطابق *En. Brit.*؛ لیکن James، بمطابق *Encycl. of Rel. and Ethics*) سروجی (م ۵۲۱ء) کی ہے اور یہ برٹش میوزیم میں چھٹی صدی عیسوی کے اواخر کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے اور معتبر سمجھی جاتی ہے۔ اس میں یہ قصّہ بہت مفصّل درج ہے۔ اس قصّے کے اہمّ واقعات تقریباً وہی ہیں جو قرآن کریم نے بیان کیے ہیں، فقط اس میں مکان اور زمان کو متعیّن کر دیا گیا ہے اور ان نوجوان سونے والوں کو دینِ مسیحی کے متّبعین میں شمار کیا ہے۔ اس واقعے کی ابتدا رومی شہنشاہ دقیوس یا دقیانوس (Decius، ۲۰۱-۲۵۱ء) کے زمانے میں ہوئی؛ وہ اس طرح کہ اس نے اپنے عہد میں کوشش کی کہ رومیوں میں جو بت پرستی رائج تھی اس کا احیا اور عیسائیت کا قلع قمع کرے۔ اس نے عیسائیوں پر بہت ظلم ڈھائے، انھیں بت پرستی پر مجبور کیا اور بے شمار کو تہِ تیغ کیا۔ مقامِ اِفسوس (افیسس Ephesus) کے یہ سات (بروایتِ دیگر آٹھ) نوجوان عیسائی تھے، جو ایک غار میں پناہ گزین ہوئے۔ دقیوس نے اس غار کا دہانہ پتھروں سے پاٹ دیا، گویا انھیں زندہ درگور کر دیا اور وہ اس حالت میں سو گئے۔ ان کے دو عیسائی دوستوں نے دھات کی تختیوں پر ان کا قصّہ لکھ کر ان پتھروں کے نیچے دبا دیا تاکہ آئندہ زمانے میں لوگوں کو ان کے احوال سے واقفیت ہو جائے۔ مدّتوں بعد شہنشاہ تھیودوسیس (Theodosius) ثانی (۴۰۸-۴۵۰ء) کے زمانے میں، جب عیسائیت کا عروج ہو چکا تھا، ایک فتنہ برپا ہوا۔ ایک پادری نے قیامت کے روز مردوں کے زندہ ہونے سے انکار کر دیا۔ شہنشاہ بہت پریشان ہوا کہ اس فتنے کا رد کس طرح کیا جائے۔ اتفاق سے کسی نے غار کے دہانے سے پتھر اٹھا لیے۔ یہ نوجوان صحیح وسالم حالت میں بیدار ہو گئے۔ اس طرح شہنشاہ کو اس فتنے کے رد کا ثبوت مل گیا (وَکَذٰلِکَ اَعْثَرْنَا عَلَیْھِمْ لِیَعْلَمُوْٓا اَنَّ وَعْدَ اللّٰہِ حَقٌّ وَّاَنَّ السَّاعَۃَ لَا رَیْبَ فِیْھَا): یہ نوجوان پھر ابدی نیند سو گئے اور تھیودوسیس نے وہاں ایک معبد بنوا دیا۔

اس قصّے میں جو امر قابلِ غور ہے وہ مذکورۂ بالا کندہ تحریر ہے جو اس غار کے دہانے پر پتھروں کے نیچے دبا دی گئی تھی اور جس سے اصحابِ کہف کے واقعے کی تصدیق ہوئی۔ غالب گمان یہی ہے کہ قرآن کریم کے اسلوبِ بیان سے بھی یہی معنی قرینِ قیاس معلوم ہوتے ہیں (دیکھیے اصحاب الکہف والرّقیم) اور جیسا اوپر بیان ہوا اکثر لغویّین و مفسّرین نے یہی نظریہ اختیار کیا ہے۔ ابن الاثیر کی بھی یہی رائے ہے (والرقیم خبرھم کُتِب فی لوح ـ۱:۲۰۶؛ نیز دیکھیے تفسیر ابن کثیر و البَغَوی، ۵:۲۵۲)۔

قرآن کریم نے اس قصّے میں ایک اضافہ کیا ہے، یعنی اصحابِ کہف کے کتّے کا ذکر کیا ہے، جو مسیحی روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ ممکن ہے مسیحی روایتوں نے

اسے غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کر دیا ہو یا ان کی نظروں سے قصّے کا یہ جز اوجھل ہو گیا ہو، لیکن علّام الغیوب سے کوئی جز بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتا (قُلْ اَنْزَلَهُ الَّذِیْ یَعْلَمُ السِّرَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ).

یاقوت نے معجم البلدان میں (بذیلِ مادّۂ رقیم) اس قسم کے اَور غاروں کا بھی ذکر کیا ہے، مثلاً نواح دمشق میں، اندلس میں، قسطنطینیہ کے قریب وغیرہ۔ البیرونی نے خلیفۂ معتصم کے زمانے کا ایک واقعہ روایت کیا ہے کہ اس نے علی بن یحییٰ منجّم کو اصحابِ کہف کا غار دیکھنے کے لیے بھیجا؛ چنانچہ اس نے ان کی لاشوں کو دیکھا بھی اور چھوا بھی؛ لیکن البیرونی کا خیال ہے کہ وہ اصلی اصحابِ کہف کی لاشیں نہیں تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہ دستور تھا کہ عیسائی راہبوں کی لاشوں کو غاروں میں رکھ دیا جاتا تھا اور وہ مدّت تک تقریباً اپنی اصلی حالت میں محفوظ رہتی تھیں (البیرونی: آثار).

یہ ظاہر ہے کہ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وسلّم کے زمانے میں جو قصّہ یہود و نصارٰی میں رائج تھا انھوں نے اسی کے متعلّق آپؐ سے استفسار کیا ہوگا۔ اب تک جو تاریخی ثبوت محفوظ ہیں ان میں اِفسوس (Ephesus) کے سات سونے والوں ہی کا قصّہ مذکور ہے، بلکہ جس شکل میں محفوظ ہے اس سے اس نام کی پوری وضاحت بھی ہو جاتی ہے جس سے قرآنِ کریم نے ان سونے والوں کو تعبیر کیا، یعنی اصحاب الکہف والرقیم.

قرآنِ کریم نے جس اندازِ بیان سے اس قصّے کو شروع کیا ہے (اَمْ حَسِبْتَ اَنَّ اَصْحٰبَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيْمِ كَانُوْا مِنْ اٰيٰتِنَا عَجَبًا) اس سے ایک نکتہ اَور نکلتا ہے، یعنی لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ قصّہ اللہ تعالیٰ کی ایک عجب نشانی ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے بڑے لطیف پیرائے میں اشارہ کیا ہے کہ اس سے زیادہ عجیب بے شمار نشانیاں ارض وسماوات میں موجود ہیں (الطنطاوی، المراغی اور الخازن).

مآخذ: علاوہ اُن کے جو متن مادّہ میں مذکور ہیں (۱) *Encycl. Britt.*، بذیلِ مادّۂ Seven Sleepers؛ (۲) *Encycl. of Religion and Ethics*؛ (۳) Gibbon: *Decline and Fall of the Roman Empire*، باب ۳۳؛ (۴) البیرونی (طبع زخاؤ Sachau)، ص ۲۸۵؛ (۵) *Bible Dictionary*؛ (۶) لی سٹرینج (L. Strange): *Palestine under the Muslims*، ص ۲۷۴ ببعد]؛ (۷) تفسیر ابن کثیر و البَغَوی، ۵: ۲۵۲؛ (۸) ابن الأثیر: تاریخ، ۱: ۲۰۶ (مصر ۱۳۴۸ھ)؛ (۹) الطنطاوی: تفسیر، ۹: ۱۲۳؛ (۱۰) المراغی: تفسیر، ۱۵: ۱۱۸؛ (۱۱) معجم البلدان (بذیلِ مادّۂ ہای رقیم، اِفسوس وغیرہ)؛ (۱۲) لسان العرب (بذیلِ مادّۂ رقیم)؛ (۱۳) الخازن: لباب التأویل، ۳: ۱۹۸.

(سیّد عابد احمد علی)

---

* **اِصْطَخْر:** (فارس [رک بآں] میں ایک شہر۔ غالباً اس کا اصلی نام سُتَخْر تھا، جیسا کہ پہلوی میں لکھا جاتا ہے؛ ارمنی شکل سُتَخْر اور ساسانی سکّوں میں اس کی مخفّف شکل ست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہ نئی شکل، جس کے ابتدا میں الف زائد کیا گیا ہے، جدید فارسی کی ہے۔ عموماً اسے اِسْطَخْر یا اِسْطَخْر نیز ''س'' کو حرکت دے کر سِتَخْر، سِطَخْر، سَطَرخ بھی کہا جاتا ہے، قب Vullers: *Lex. Pers.-Lat.*، ۱: ۹۴ الف، ۹۷ الف و ۲: ۲۲۳ اور نولدیکہ (Nöldeke)، در *Grundr. der Iran. Philol.*، ۲: ۱۹۲۔ سریانی شکل اِسطَہر (شاذ طور پر اِسْطَخْر) ہے؛ تالمود میں غالباً اِسْتَہَر ہے (אסתהר، مجلّا (*Megilla*)، ص ۱۳ الف، وسط)۔ فارسی مصنّفین کے بیان کے مطابق اس شہر کا نام وہاں کی جھیلوں یا دلدلوں کے نام پر رکھا گیا؛ تاہم شاید یہ بہتر ہو کہ Spiegel (*Erânische Altertumskunde*، ۱: ۹۴، حاشیہ ۱) اور Justi (*Grundr. der Iran. Philol.*، ۲: ۴۴۸) کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اسے اوستا کے لفظ سَتَخْرَہ (=مضبوط، پائدار) سے مشتق نہ مانا جائے۔ اس مؤخّر الذّکر لفظ کے لیے قب Chr. Bartholomae: *Altiran. Worterbuch*، ص ۱۵۹۱.

اصطخر ۲۹ درجہ ۵۰ دقیقہ عرض بلد شمالی اور تقریباً ۵۳ درجہ طول بلد مشرقی میں مدائن (پرسپولس Persepolis) سے شمال کی جانب کوئی گھنٹہ بھر کی مسافت پر پُلوَر یا مُرغاب (جسے سِیوَند رُود بھی کہا جاتا ہے) کی تنگ وادی میں واقع ہے، جو ذرا سی دُور جا کر مَرو دَشت کے خوش نما اور سیر حاصل میدان میں نکلتی ہے، جس کا کچھ حصّہ آج کل غرقاب ہو گیا ہے۔ ہمارے پاس اس شہر کی بنا کی بابت صحیح معلومات نہیں ہیں، لیکن یقین کے ساتھ یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ ہخامنشی دارالحکومت پرسپولس (Persepolis) کے زوال کے (جس کا باعث اسکندر اعظم ہوا) تھوڑے ہی دن بعد اس شہر کی بنا رکھ دی گئی ہوگی۔ بہر حال پرسپولس کے کھنڈر پتھروں کی ایک کان بن گئے، جو جدید شہر کی تعمیر میں بہت کام آئے۔ ابتدا میں اصطخر محض فارس کے ضلع کا صدر مقام تھا، جس کا مرکز غالباً ہمیشہ اسی جگہ کے آس پاس رہا تھا۔ ارسکی حکومت کے سقوط سے تیس چالیس سال پہلے یہ مقام مقامی سرداروں کی جاے سکونت تھا۔ ساسانی اصطخر کے علاقے ہی سے آئے تھے؛ چنانچہ اردشیر اوّل کا دادا ساسان اسی شہر کی دیوی اَناہِیْد کے آتش کدے کا نگران تھا (الطبری، ۱: ۸۱۴)، جس کی آگ کی بابت مشہور ہے کہ آنحضرت [صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم] کی ولادت کی رات یکا یک بجھ گئی تھی اور اس کا بجھنا ایران کے لیے شگونِ بد ثابت ہوا۔ ساسانی حکومت کی بنا رکھے جانے کے بعد یہ شہر حکومت کا مذہبی مرکز بھی مان لیا گیا۔ ساسانی بادشاہ مقتول دشمنوں کے سر، جن میں عیسائی شہدا کے سر بھی شامل تھے، فتح کی یادگار کے طور پر اس شہر [کی فصیل] پر لٹکا دیا کرتے تھے۔ اس وقت سے اصطخر جدید ایرانی سلطنت کا سرکاری صدر مقام متصوّر ہونے لگا، جس طرح کہ ہخامنشی عہد میں پرسپولس (Persepolis) متصوّر ہوتا تھا؛ لیکن جیسا کہ ہخامنشی عہد میں سُوسہ عملی طور پر حکومت کا مرکز تھا اسی طرح ساسانیوں کے عہد میں دارالحکومت درحقیقت مدائن (Ktesiphon) تھا۔ فارس کا دور افتادہ اور دشوار گزار علاقہ کسی طاقت ور حکومت کا مرکز بننے کی صلاحیّت نہیں رکھتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ بوزنطیوں کو اِصْطَخْر کا کوئی علم نہ

تھا، بلکہ ان کے نزدیک فقط مدائن (Ktesiphon) ہی ساسانی حکومت کا صدر مقام تھا۔ درحقیقت اِصْطَخْر نے تاریخ میں کوئی نمایاں کردار ادا نہیں کیا اور اسی لیے اس کا ذکر گاہے بگاہے ہی آتا ہے۔

عراق پر قبضہ کرنے کے بہت جلد بعد عربوں نے فارس کو فتح کر لیا۔ اصطخر کے لوگوں نے خاص طور پر مسلمانوں کی پیش قدمی کا مقابلہ سختی سے کیا۔ ۱۹ھ/ ۶۴۰ء میں العَلاء بن الحَضْرَمی، عاملِ بحرین، کے زیرِ قیادت اس شہر کو فتح کرنے کی پہلی کوشش، جو ناکافی فوج کے ساتھ اور [حضرت] عمرؓ کے صریح احکام کے خلاف عمل میں آئی تھی، پورے طور پر ناکام رہی۔ شہزادہ شَہْرَک نے، جو اس وقت فارس کا حاکم تھا، اتنی فوج اکٹھی کر لی تھی کہ ابن الحضرمی اس کا مقابلہ نہ کر سکا اور بدقّت اس فوج کی مدد سے جو اسے بصرے سے بھیجی گئی تھی خلیج فارس کے ساحل کے ساتھ ساتھ لڑتا بھڑتا بصرے پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے بعد ۲۳ھ/ ۶۴۳ء میں جا کر اصطخر کو اس عرب فوج کے سامنے ہتھیار ڈالنا پڑے جس کی قیادت [حضرت] ابوموسیٰ الأشعری ؓ اور عثمان ؓ بن العاص کر رہے تھے، لیکن بعد میں وہاں کے لوگوں نے بغاوت کر دی اور اُس عرب عامل کو جو اُن پر مامور تھا قتل کر دیا۔ عاملِ بصرہ عبداللہ بن عامر [رک بآں]، جسے خلیفہ نے باغیوں کے خلاف روانہ کیا تھا، سخت جنگ کے بعد کہیں جا کر فتح کر سکا۔ بغاوت کے فرو کرنے میں بہت سے ایرانی مارے گئے۔ عرب مصنّفین کے اندازوں میں دشمنوں کے مقتولین کی تعداد بعض اوقات چالیس ہزار اور بعض اوقات ایک لاکھ بتائی گئی ہے۔ اصطخر کی یہ دوبارہ فتح غالباً ۲۹ھ/ ۶۴۹ء میں ہوئی، لیکن بعض بیانات میں ۲۸ھ/ ۶۴۸ء مندرج ہے (قب: ولہاوزن (J. Wellhausen): *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ (۱۸۹۹ء): ۱۱۱ ببعد)۔ عرب کے اصطخر پر دیگر حملوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے البلاذُری (طبع دخویہ)، ص ۳۸۹ ببعد؛ الطّبری: تأریخ (مطبوعۂ لائڈن)، ۱: ۲۵۴۶ ببعد، ۲۵۴۹، ۲۶۹۶ ببعد، ۲۸۳۰؛ ابن الأثیر (طبع ٹورن برگ)، ۲: ۴۲۰ ببعد و ۳: ۳۰ ببعد، ۷۷ ببعد؛ *Chronique de Ṭabari* (تاریخ طبری کا فارسی ترجمہ از بلعمی)، مترجمہ Zotenberg، ۳: ۴۵۲-۴۵۳؛ Weil: *Gesch. der Chalifen*، ۱: ۸۶-۸۷، ۱۶۳، نیز اس پر مارٹمان (A. D. Mortmann) کے ملاحظات، در *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۶: ۴۵۵-۴۵۶؛ کائتانی (Caetani): *Annali dell' Islām*، ۴: ۱۵۱ ببعد و ۵: ۱۹-۲۷ و ۷: ۲۱۹-۲۲۰، ۲۴۸، ۲۵۶.

اِصْطَخْر، جو ساسانی عہد میں وسعت میں کسی طرح قدیم پرسپولس (Persepolis) سے کم نہ تھا، اسلامی عہد کی ابتدائی صدیوں میں بھی خاصا اہم شہر رہا، مگر گھٹتے گھٹتے محض ایک صوبے کا بڑا شہر رہ گیا اور اپنے ہی نام کے ضلع (کُورہ) کا صدر مقام بن گیا، جو ان پانچ ضلعوں میں، جن میں فارس کا صوبہ تقسیم تھا، سب سے بڑا تھا اور جس میں اس صوبے کے شمالی اور شمال مشرقی حصّے شامل تھے۔ اس شہر کو، جو کبھی ساسانی حکومت کا صدر مقام تھا، سب سے زیادہ بھاری صدمہ ۶۴ھ/ ۶۸۴ء میں شیراز کی تاسیس سے پہنچا (جو اصطخر سے جنوب کی طرف ایک دن کی مسافت پر تھا)۔ شیراز بہت جلد صوبۂ فارس کا صدر مقام بن گیا اور اس نے بڑی ترقّی کی، بالخصوص تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی سے۔ اس کے بعد سے اصطخر نمایاں طور پر گھٹتا ہی چلا گیا۔ جغرافیہ نویس الأصطخری کے بیان سے، جو اسی شہر کا باشندہ تھا، معلوم ہوتا ہے کہ یہ شہر چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے وسط میں اوسط درجے کا شہر تھا، جس کا رقبہ تقریباً ایک عربی (= بوزنطی) میل تھا؛ اس کی فصیل تباہ ہو چکی تھی۔ المَقْدِسی، جس نے تیس سال بعد ۹۸۵ء میں اپنی کتاب [احسن التقاسیم] تصنیف کی، اصطخر کے دریا کے عالی شان پل اور خوب صورت باغ کی تعریف کرتا ہے۔ بڑی مسجد کے ضمن میں، جو بازار میں ہے، وہ اُن قابلِ دید ستونوں کا ذکر کرتا ہے جن کے گلدستے (capitals) بیلوں کی شکل کے ہیں۔ غالباً اس سے مراد کوئی قدیم ہخامنشی عمارت نہیں، بلکہ ایک ساسانی عمارت ہے۔ المقدسی نے لکھا ہے کہ لوگوں کا خیال تھا کہ یہ مسجد پہلے ایک آتش کدہ تھی، جس کی تعمیر میں پرسپولس (Persepolis) سے تراشیدہ پتھر کے ٹکڑے لا کر استعمال کیے گئے ہوں گے۔ جس زمانے کا المقدسی نے ذکر کیا ہے اس کے چند ہی سال بعد اس شہر پر ایک بڑی آفت نازل ہوئی، جس کا سبب یہ تھا کہ یہاں کے باشندے اپنے فرماں روا صَمْصَام الدولہ بن عَضُدُ الدّولہ [رک بآں] کے خلاف باغیانہ روش اختیار کر بیٹھے تھے۔ صمصام الدولہ نے امیر قُتْلُمِش کی سرکردگی میں ایک فوج یہاں بھیجی، جس نے اس شہر کو کھنڈر بنا دیا۔ اس واقعے سے اصطخر کی تباہی پر مہر لگ گئی۔ صوبہ فارس سے متعلّق ساتویں/ تیرھویں صدی عیسوی کی ابتدا کے ایک بیان میں، جو فارسی کتاب فارس نامہ میں دیا گیا ہے، اسے ایک معمولی گاؤں بیان کیا گیا ہے، جس کی آبادی بمشکل ایک سو ہوگی۔ غالباً قدیم شہر کا تمام رقبہ قرونِ وسطیٰ کے اختتام سے پہلے ہی بالکل غیر آباد ہو چکا تھا۔

رہی اصطخر کی ٹیکسال تو اس میں ساسانی عہد میں جو سکّے ڈھالے جاتے تھے ان پر مختصر طور پر پہلوی حروف میں ST (𐭮𐭬) کندہ ہے، جس سے مراد یقیناً اصطخر ہے۔ یزدجرد ثانی (از ۴۳۸ء) کے عہد سے لے کر خاندان کے اختتام تک کے ان سکّوں کے بکثرت نمونے موجود ہیں۔ مسلمانوں کے عہد میں بھی یہ پہلوی نقش اسی مخفّف صورت میں خاصے عرصے تک قائم رہا، چنانچہ اس قسم کے اُن سکّوں کے بارے میں جو خلیفہ یا والی کے نام پر مضروب کیے گئے تھے ۷۰ھ/ ۶۸۹ء تک پتا چلتا ہے، قب مثال کے طور پر حوالہ جات در *ZDMG*، ۸: ۱۳، ۱۴۷ ببعد و ۱۲: ۵۶ و ۱۹: ۴۰۰ و ۳۱: ۱۴۸ و ۳۳: ۱۲۰، ۱۳۱۔ دوسری طرف ان پہلوی سکّوں کو جن پر ٹکسال کا نام ایران (𐭠𐭩𐭫𐭠𐭭) اور بابا (𐭁𐭁𐭀) دیا گیا ہے۔ برخلاف مارٹمان (Mordtmann) (مجلّۂ مذکور، ۳۳: ۱۱۴-۱۱۵ و *Sitz.- Ber. d. Bayr. Akad. d Wiss.*، ۱۸۷۴ء، ص ۲۵۰-۲۵۱)۔ اصطخر کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے، قب نولدیکہ (Nöldeke)، در *ZDMG*، ۳۳: ۶۹۱-۶۹۲۔ عرب سکّوں میں سے، جو اصطخر میں ڈھالے گئے، ۸۸ھ/ ۷۰۶ء اور ۹۰ھ/ ۷۰۸ء سے لے کر ۱۶۷ھ/ ۷۸۳ء

تک کے نمونے معلوم ہیں: Stanley Lane-Poole: *Cat. of Orient. Coins in the Brit. Mus.*، ۱۰: *ciii*؛ H. Lavoix: *Cat. des monnaies musulmanes de la Bibl. Nat.*، ۱: ۵۱۸؛ نیز تشریحات، در *ZDMG*، ۹: ۲۴۹، ۲۵۰ و ۱۶: ۷۶۷ و ۲۲: ۲۸۶ و ۳۹: ۱۹، ۳۸.

اصطخر کے کھنڈروں کا موجودہ سلسلہ، جو ابھی تک مفصّل تحقیقات کا منتظر ہے، خاصا وسیع (تقریبًا پانچ سے چھے میل تک کے حلقے کے اندر) ہے۔ پُلوَر ندّی اور ایک چھوٹی سی آب پاشی کی نہر، جو اس میں سے نکال کر کھنڈروں کے پار لے جائی گئی ہے، اس رقبے کو تقریبًا دو برابر حصّوں میں تقسیم کرتی ہیں۔ شہر کے قدیم آثار زیادہ تر مختلف بلندی کے مٹی کے ٹیلوں سے پہچانے جا سکتے ہیں۔ کہیں کہیں شہر کی دیواروں کے حصّے اب بھی موجود ہیں۔ سب سے زیادہ جاذبِ توجّہ وہ جگہ ہے جو حاجی آباد کے گاؤں کی جانب واقع ہے اور جسے J. Morier اور Kerporter (قب نیچے) جیسے سیّاحوں نے حریمِ جمشید (= جمشید کا حرم) کہا ہے۔ یہاں ایک ایسے رقبے کے درمیان جو ستونوں کے ٹکڑوں سے ڈھکا پڑا ہے ایک [ثابت] ستون سیدھا کھڑا ہے۔ اس کے گلدستے (Capital) سے، جس میں بَیلوں کی تصویریں بنی ہیں، فوراً پتا چل جاتا ہے کہ وہ یہاں پرسپولس (Persepolis) سے لایا گیا ہے۔ اگر ہم اس مسجد کا محلِّ وقوع، جس کا حال المقدسی نے لکھا ہے، یہاں تلاش کریں تو بے جا نہ ہوگا۔ اصطخر کے کھنڈروں کا مفصّل ترین بیان Flandin اور Coste نے دیا ہے، جنھوں نے ۱۸۴۰ء کے آخر میں اس کے نواح میں دو ماہ صرف کیے؛ قب الواح کے ضخیم مجموعے کی تصاویر، *Voyage en Perse*، ج ۲ (پیرس ۱۸۴۳ء ببعد)، لوح ۵۸-۶۲، اور اس [مجموعے] کے ساتھ آثارِ قدیمہ سے متعلّق متن ص ۶۹-۷۲، نیز Flandin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۲ء): ۱۳۷.

اصطخر کے قرب و جوار میں اَور بھی ایسے مقامات ہیں جو اپنی پرانی عمارتوں یا تاریخ کی وجہ سے قابلِ ذکر ہیں، مثلاً سابق ساسانی دارالحکومت کے ویران شدہ رقبے کے شمال مشرقی گوشے سے بالکل قریب، موضع حاجی آباد کے شمال میں وہاں سے کوئی سات سو گز کے فاصلے پر، وادی تنگ شاہِ سَرْوَان میں قدرتی غار ہیں۔ ان میں سے ایک پر شاپُور اوّل (۲۴۱-۲۷۲ء) کا ایک تاریخی اہمیّت کا کتبہ ہے اور ایران کے لوگ اسے شیخ علی کہتے ہیں، کیونکہ اس نام کے ایک متّقی زاہد نے اس غار میں اپنی عمر بسر کی تھی؛ اس کے ساتھ ہی اس کا نام ''زندانِ جمشید'' (جمشید کا قید خانہ) بھی سننے میں آتا ہے۔ اسی قسم کے مقبولِ عام نام، مثلاً زندان، حریم (قب مذکورۂ بالا حریمِ جمشید)، ایران اور عراق کے اَور مقامات میں بھی پائے جاتے ہیں، قب مادّہ دَسْتَجَرد؛ نیز میری تصنیف *Seleucia und Ktesiphon* (لائپزگ ۱۹۱۷ء)، ص ۵۵۔ مشہور عالی شان عمارتوں اور یادگاروں کو اکثر جمشید کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جو قدیم ایران کا ایک افسانوی فرمانروا تھا اور جسے ایرانی مسلمان اسطوری سلیمان خیال کرتے ہیں (قب نیچے تختِ جمشید).

تاریخی اہمیّت کا ایک اَور مقام نقشِ رجب (ایک افسانوی شخصیّت) ہے، جو اصطخر سے تقریبًا تین میل جنوب مغرب میں واقع ہے، یہ پُلوَر کے جنوبی کنارے پر ایک چٹانی دیوار میں گھاٹی کی مانند ایک شگاف ہے، جو تین ساسانی اُبھری ہوئی تصاویر (reliefs) سے آراستہ ہے۔ Sarre کا خیال ہے (Sarre و Herzfeld: *Iranische Felsreliefs*، ص ۹۸) کہ ان نقوش کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مقام (ہرمزد الٰہ کی عبادت گاہ؟) ایک خاص مقصد یعنی ساسانی بادشاہوں کی تاج پوشی کی رسم ادا کرنے کے لیے وقف تھا.

ایران کے قدیم اور اوسط زمانوں کے آثار کی کثرت کی وجہ سے تختِ جمشید اور نقشِ رستم مشہور ترین مقامات ہیں۔ ان میں سے پہلا پُلوَر کے جنوبی کنارے پر اِصطَخر کے جنوب میں سے ایک گھنٹے کی مسافت پر اور دوسرا اسی ندی کے شمالی کنارے پر اِصطخر سے تقریبًا ڈیڑھ میل دور واقع ہے.

مشرقی لوگوں میں ''تختِ جمشید'' پرسپولس کے ہخامنشی محلّوں کے مجموعے کا معروف ترین نام ہے۔ یہ ایرانی عوام کے تخیّل کا خاصّہ ہے کہ شان دار عمارتوں کا نام اکثر گزشتہ زمانے کے کسی مشہور افسانوی بادشاہ کا تخت رکھ دیا جاتا ہے۔ تختِ جمشید کے علاوہ اس کا ایک اَور قدیم تر نام چہل — یا بالتّخفیف چل — مینار (نیز منارہ) = ''چالیس ستون'' بھی سننے میں آتا ہے، جو چودھویں صدی کے ایرانی مؤرّخین کے قدیم زمانے میں بھی موجود تھا۔ یہ نام اس مقام کے سب سے زیادہ نمایاں حصّے، یعنی بادشاہ کیخسرو (xerxes) اوّل کی ستونوں والی عمارت سے ماخوذ ہے، جس میں سے ابتداءً بہتّر ستون تھے اور اب کُل تیرہ ہیں۔ مشرق میں چالیس کا عدد ایک تخمینی عدد کے طور پر بہت مستعمل ہے اور اس سے مراد کثرت عدد ہوتی ہے، مثلاً چہل ستون نام کا ایک غار لُرستان کی وادی شِروان میں بھی بتایا جاتا ہے (قب H. Grothe: *Wanderungen in persien*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۶۲) [قب کوچۂ چہل پیبیاں، لاہور]۔ چالیس کی طرح ہزار کے عدد کا استعمال بھی انھیں معنوں میں کیا جاتا ہے۔ اس سے ایک اَور نام ہزار ستون کی بھی تشریح ہو جاتی ہے، جو ابتدائی زمانے میں عام تھا اور جو سب سے پہلے چوتھی/دسویں صدی کی ابتدا میں حمزہ الاصفہانی کی تاریخ میں اور پھر کئی جگہ بعد کی ایرانی تاریخوں میں بھی نظر آتا ہے [اسی نام کا ایک محلّ خلجی عہد میں سیری (دہلی) میں بھی تھا، قب برنی وغیرہ]۔ ایک اَور نام ہفت سُور (= سات دیواریں) بھی ہے، جو سب سے پہلے تقریبًا ۱۱۰۰ء میں ملتا ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے عرب جغرافیہ دان پرسپولس کے تختے (terrace) کے کھنڈروں کو تیسری/نویں صدی عیسوی سے ''ملعب سلیمان'' (= سلیمان کا کھیل کا میدان) کے نام سے جانتے ہیں، جس کے ساتھ ہم ''کرسی سلیمان'' نام کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جو فارسی مُجمَل التواریخ (ابتداءِ پانچویں/ابتداءِ گیارھویں صدی) میں پایا جاتا ہے اور جو بجائے خود آج کل کے نام تختِ جمشید کا، جو اس کا مترادف ہے، ماخذ ہو سکتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ سرزمینِ ایران میں تخت سلیمان تحیثیّت ایک جغرافیائی نام کے دیگر مقامات میں بھی پایا جاتا ہے،

مثلاً خرابوں کے ڈھیر کا وہ حصّہ جسے تختِ مادرِ سلیمان کہا جاتا ہے (مُرغاب رَتْ بآن)۔ آذربیجان کی جانب شمال مشرق میں کھنڈروں کا ایک ٹیلا، کابل کے مشرق میں ایک پہاڑ اور آخر میں فرغانہ میں شہر اوش (قب فرغانہ)؛ قب رٹر (Ritter): کتاب مذکور، ۷: ۸۲۴ و ۸: ۱۳۰، ۴۴۳ و ۹: ۸۰۸، ۱۰۴۰.

تختِ جمشید (سلیمان) پتھر کا ایک متعدّدالاضلاع مصنوعی چبوترہ ہے، جس کی شکل تقریباً مستطیل کی سی ہے اور جو ایک بلند، گہرے خاکستری رنگ کے چٹانی پہاڑ کے دامن میں واقع ہے۔ زمانۂ حال کے سیّاحوں کے بیان کے مطابق اس پہاڑ کو آج کل کوہِ رحمت کہتے ہیں، لیکن اس نام کا کتابوں میں کہیں ذکر نہیں آیا۔ بظاہر یہ قرونِ وسطیٰ سے بعد کے زمانے میں رائج ہوا ہوگا (اس کا ذکر سب سے پہلے ہربرٹ (Sir Thomas Herbert) نے سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں کیا ہے)۔ ہوسکتا ہے کہ شاہ کوہ (= شاہی پہاڑی) کا نام، جو اپنے زمانے میں آؤزلے (Ouseley) نے بھی لوگوں کی زبانی سنا تھا، اس سے قدیم تر ہو۔ یہ نام Diodoros (۱۷، ۷۱) کے βασιλικὸν ὄρος کا مرادف ہے۔ اسی مصنّف (آؤزلے Ouseley) کے بیان کے مطابق اس کے ساتھ ہی یہاں کے باشندے اسے کوہِ تخت (= (جمشید کے) تخت کا پہاڑ) بھی کہتے ہیں۔ کوہِ رحمت کے اس حصّے میں جس سے چبوترے کی پشت کی دیوار بنتی ہے، ہخامنشی خاندان کے تین بادشاہوں کے مقبرے ہیں۔ Stolze (*Verhandl. der Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ۱۸۸۳ء، ۱۰: ۲۷۳) کے بیان کے مطابق لوگ انھیں مسجد، حمام اور آسیائے جمشید [= جمشید کی چکّی] کے ناموں سے جانتے ہیں۔ یہ چبوترہ، جس کی شکل نمایاں طور پر ایک قلعے کی سی ہے — جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے — اس لیے بنایا گیا تھا کہ اس پر شاہی محلّات اور یادگار تعمیر کی جائیں، شہر پرسپولس (Persepolis) اس کے بالکل قریب واقع تھا۔ اس شہر کے قدیم آثار اب بھی پہچانے جاسکتے ہیں۔ قدیم تر زمانے کے سیّاح ان خرابوں میں سے جو تختِ جمشید سے باہر شہر کے رقبے کے اندر واقع ہیں اور بھی کئی عمارتوں کی شناخت کر سکتے تھے۔ یہ جتا دینا ضروری ہے کہ Stolze اور Andreas (: کتاب مذکور، ص ۲۵۶ ببعد اور *Persepolis*، ۱: ۳) کی یہ رائے کہ قلعے اور شہر کی تلاش نقشِ رستم کے مقام پر کی جاسکتی ہے — یا زیادہ صحیح طور پر قلعے کی نقشِ رستم میں اور شہر کی بعد کے شہر اصطخر کی جائے وقوع میں — بحالیکہ تختِ جمشید کی عمارتیں ان مقدّس رسوم کی ادائگی کے لیے بنائی گئی تھیں جن کا عبادات (cultus) سے گہرا تعلق تھا، قابلِ تسلیم معلوم نہیں ہوتی؛ قب اس کے خلاف حال ہی میں Herzfeld، در Sarre و Herzfeld: کتاب مذکور، ص ۱۰۰ ببعد۔ ایرانی مؤرّخین بھی جب بغیر کسی قسم کی حیل حجّت کے پرسپولس (Persepolis) کو اصطخر مان لیتے ہیں تو اسی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں اور مرودشت کے میدان اور اس کے قریب تر نواح میں تمام قدیم اور قرونِ وسطیٰ کی یادگاروں اور خرابات کو ایک ہی شہر کے آثار ثابت کرنے کے لیے اُسے افسانوی وسعت دے کر اس کی لمبائی اور چوڑائی سولہ سولہ فرسنگ بتاتے ہیں.

پرسپولس — اصطخر کے بانی کی بابت ایرانی روایات میں اختلاف ہے۔ کبھی تو اسے کیومرث (ایرانیوں کا افسانوی مورثِ اعلیٰ) بتایا جاتا ہے اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کے بانی یا توسیع کرنے والے قدیم زمانے کے افسانوی فرمانروا تھے۔ جیسے کہ کیومرث کی اولاد سے ہُوشَنگ (اُوشَھَنْج) طَہمُورث، جمشید اور کیخسرو۔ [اس ضمن میں حضرت] سلیمان[ع] کا نام بھی لیا جاتا ہے، جن کے حکم سے ان کے فرمانبردار جنّ عجیب و غریب کام انجام دیتے تھے۔ ایک افسانوی شہزادی ہُما کا نام بھی آتا ہے، جس نے ایران میں عمارتیں بنوانے کے سلسلے میں سیمیرامس (Semiramis) کا سا کام کیا۔ ایرانی روایات میں قدیم ایرانی بادشاہوں کی جائے سکونت بھی یہی پرسپولس کا شہر بتایا گیا ہے اور یہ کہ وہ وہیں مدفون بھی ہیں۔ فردوسی کے شاہنامہ کے مطابق یہ شہر کیقباد کے زمانے سے حکمران خاندان کی قیام گاہ رہا۔ مسلمان مصنّفین پرسپولس کی بنا کو سلیمان [علیہ السلام] کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ ''ملعبِ سلیمان'' کا نام، جو انھوں نے اُسے دیا ہے، مذکور ہو چکا ہے۔ ان کے افسانے کے مطابق [حضرت] سلیمان[ع] باری باری یہاں اور شام میں رہا کرتے تھے اور جنّ انھیں بسرعت ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچا دیتے تھے۔ تختِ جمشید کے چبوترے کی علیٰحدہ علیٰحدہ عمارتوں پر عربی حروف میں ''مسجد'' اور ''حمّامِ سلیمان'' لکھا ہے (قب کوہِ رحمت کی مذکورۂ بالا دو شاہی قبروں کے نام)۔ اس حکایت میں یہ بھی ہے کہ [حضرت] سلیمان[ع] نے یہاں ایک کمرے میں ہوا کو بند کر دیا تھا؛ چنانچہ تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی تک کے فارسی مآخذ بھی یہاں ایک زندانِ باد کا ذکر کرتے ہیں، قب اخبار، در آؤزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۳۸۱، ۳۸۷.

بدقسمتی سے پرسپولس کے آثار کے بارے میں عربی بیانات کسی قدر ناقص ہیں اور علاوہ ازیں کہیں کہیں انھیں جنّ و پری کے افسانے بنا دیا گیا ہے، قب خاص طور پر جغرافیہ نگار الاِصْطَخْری، المَقْدِسی اور القَزْوِینی کے بیانات (دیکھیے Schwarz، محلِّ مذکور)۔ اواخر قرون وسطیٰ کے ایرانی مؤرّخین، بالخصوص حَمْد اللہ المستوفی اور حافظ اَبرو نے کئی نوع کی دلچسپ معلومات بہم پہنچائی ہیں (دیکھیے Ouseley)، ۲: ۳۸۰ ببعد، ۳۸۷ ببعد)۔ ان دونوں کے بیان کے مطابق ان خرابوں کے ستون تُوتیا (زِنک آکسائڈ Zinc Oxide) کا منبع ہونے کی حیثیت سے مشہور تھے، جو طبّی ضروریات کے لیے ایک اہم چیز ہے۔ تختِ جمشید (اور اس سے بھی بڑھ کر نقشِ رستم) کی اُبھری ہوئی مُورتوں کے چہروں کو وَحشیانہ انداز (vandal) سے بگاڑ دینے کا سبب زیادہ تر... تعصّبِ مذہبی تھا، جس کی رُو سے انسانی چہروں کی شبیہ بنانا قابلِ اعتراض ہے.

خلیفہ المنصور (۷۵۴-۷۷۵ء) پرسپولس کے کھنڈروں کو المدائن — طیسفون (Al-madāin-Ctesiphon) کے کھنڈروں کی طرح پتھّر حاصل کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے وزیر خالد برمکی نے یہ کہہ کر کام سے روکا کہ پرسپولس میں [حضرت] علی[رض] نے نماز پڑھی تھی، دیکھیے *Fragm. Hist. Arab.* (طبع دخویہ)، ص ۲۵۶.

متعدّد مسلمان حکمرانوں نے پرسپولس میں اپنی آمد کی یاد قائم رکھنے کے لیے

کتبے کندہ کروائے ہیں؛ چنانچہ یہاں بویہی خاندان (چوتھی/دسویں صدی عیسوی) کے افراد کے تین عربی کتبے کوفی حروف میں پائے جاتے ہیں؛ تیمور (نویں/پندرھویں صدی عیسوی) کے پوتے ابوالفتح ابراہیم کے تین کتبے (دو فارسی میں اور ایک عربی میں) موجود ہیں اور اسی طرح اوزون حسن (نویں/پندرھویں صدی عیسوی) کے پوتے علی بن خلیل کے تین کتبے (دو عربی میں اور ایک فارسی میں) ہیں۔ دساسی (de Sacy) نے اپنی کتاب *Mém. sur diverses antiquités de la perse* (پیرس ۱۷۹۳ء)، ص ۱۳۹ ببعد، میں ان کتبوں پر پوری پوری بحث کی ہے؛ نولدیکہ (Nöldeke) نے Stolze: *Persepolis*، ۲:۶، میں اس پر چند اصلاحات کی ہیں۔ پیٹرمان (H. Petermann: *Reisen im Orient*، ۲: ۱۸۸)، نے بھی مظفری خاندان کے محمد بن المظفر بن المظفر بن المنصور (م ۷۶۵ھ/ ۱۳۶۳ء) کے ایک کتبے کا ذکر کیا ہے۔ اس کی دیواروں پر جو متعدّد اشعار لکھے ہوئے ہیں ان سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ ایرانی پرسپولس کے ہمیشہ سے قدر دان رہے ہیں۔ ایران کے موجودہ شعرا بالعموم اپنے ملک کے اس قدیم دارالحکومت کا اکثر ذکر کرتے ہیں.

جہاں تک نقشِ رستم کا تعلّق ہے، اس سے دراصل مراد حسین کوہ نامی طویل و بلند چٹانی تودے کی محض وہ اونچی جنوبی دیوار ہے جس کے اندر کئی طاقوں میں چار ہخامنشی بادشاہوں کی قبریں اور ساسانی عہد کی اُبھری ہوئی تصویریں ہیں، لیکن اکثر اس نام کو وسعت دے کر سارے حسین کوہ کو نقشِ رستم کہہ دیتے ہیں۔ نقشِ رستم کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ عام لوگوں کے خیال میں وہاں جو پتھر کی تراشیدہ تصویریں ہیں وہ ایران کے قومی بطل رستم کی ہیں۔ مقبروں کی دیوار کے سامنے ایک جاذبِ نظر برج نما عمارت ہے، جسے آج کل کعبۂ زَرْدُشت کہتے ہیں۔ اس عمارت کی اصلی غرض وغایت کی بابت علما میں اختلاف ہے؛ غالباً اس کا تعلّق کسی سابق آتش کدے سے ہوگا۔ اُن دو اَور عمارتوں کے متعلّق بھی غالباً یہی سمجھنا چاہیے جو کعبۂ زردشت کے قریب ہی ایک چٹان کی چوٹی پر، جسے سنگ سلیمان (سلیمان کا پتھر) کہا جاتا ہے، واقع ہیں، قب آؤزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۳۰۰۔ یہاں یہ ذکر کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ برمہ دِلک کی تراشیدہ ساسانی تصاویر بھی نقشِ رستم کہلاتی ہیں، جو شیراز سے مشرق جنوب مشرق کی جانب پانچ میل کے فاصلے پر ہے.

پُلْوَر کے جنوبی کنارے پر پتھر کا جو دو طبقہ چبوترہ ہے (نقشِ رجب سے مغرب کی جانب پانچ سو گز کے فاصلے پر) اُسے اس ضلع کے باشندے تختِ رستم کہتے ہیں۔ یہ چبوترہ چونکہ محدود طول وعرض کا ہے اس لیے یہی گمان ہوسکتا ہے کہ یہ محض کسی مقبرے یا آتش کدے کی کرسی کا کام دیتا ہوگا، قب Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۲: ۷۲-۷۳ (ولوح ۶۳)۔ یہ نقشِ رستم کے علاوہ تختِ طاؤس بھی کہلاتا ہے۔ تختِ رستم کا نام ایران میں اور جگہ بھی پایا جاتا ہے۔ (قب Ouseley: کتاب مذکور، ۲: ۵۲۲).

اصطخر سے کسی قدر زیادہ فاصلے پر، اس سے شمال مغرب کی جانب تقریباً تین یا چار گھنٹے کی مسافت پر، پہاڑی چوٹیوں کے اوپر ایک دوسرے سے ڈیڑھ سے لے کر دو میل تک دُور تین قلعے بنے ہوے ہیں۔ ان تینوں قلعوں کو، جو تقریباً خطِ مستقیم میں ہیں، ملا کر اکثر قلعہ یا کوہِ اصطخر کا نام دیا جاتا ہے۔ اسے کوہِ راماجِرد بھی کہتے ہیں، جس کی وجہ یہ ہے کہ دریاے کُر (جس میں سابق الذکر پُلْوَر گرتا ہے) کے بائیں کنارے پر اس نام کا ایک ضلع واقع ہے۔ فردوسی نے ایک بیت میں سہ دِژ گنبدانِ اصطخر کا ذکر کیا ہے (قب آؤزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۳۸۶)۔ اس کے ساتھ ساتھ ان تینوں قلعوں کے اپنے الگ الگ نام بھی ہیں، جو قدیم تر مؤرّخوں اور سیّاحوں کے بیانات کے مطابق بمرورِ ایّام بار بار بدلے گئے ہیں۔ ان تینوں میں سب سے زیادہ اہمّ ایک محدود مفہوم میں قلعۂ اصطخر ہے، جو باقی دو قلعوں کے درمیان واقع ہونے کی وجہ سے میان قلعہ (= وسطی قلعہ) بھی کہلاتا ہے۔ Flandin اور Coste نے لوگوں کو اسے قلعۂ سرو بھی کہتے سنا تھا، کیونکہ وہاں سرو کا ایک اکیلا درخت موجود ہے۔ ایرانی مصنّف باقی دو قلعوں کو قلعۂ شکستہ (ویران قلعہ) اور اَشْکَنْوَان (سَکَنْوَان اور اسی قسم کے اَور نام) دیتے ہیں۔ اگرچہ ہم بنیادوں کے آثار اور ان دیواروں کے ٹکڑوں کی بنا پر جو ان قلعوں کے درمیان پائے جاتے ہیں فیصلہ کریں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ کسی وقت یہ تینوں قلعے حصار بندیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوے تھے.

فارس اور بالخصوص اصطخر کی اسلامی تاریخ میں ان دشوار گزار قلعوں نے بہت اہمّ کردار ادا کیا ہے۔ انھیں اردگرد کے علاقے پر قبضہ رکھنے کے لیے نہایت اہمّ فوجی مراکز سمجھا جاتا تھا، کیونکہ یہاں سے کُمک بآسانی پہنچ سکتی تھی۔ ان میں سب سے نمایاں ''قلعۂ اصطخر'' ہے، جس کی بنیاد ایرانی روایات کی رُو سے اساطیری زمانے میں رکھی گئی تھی کیونکہ فرض کیا جاتا ہے کہ اُسے بادشاہ جمشید نے تعمیر کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایران کے قدیم بادشاہ گشتاسپ نے زرتشت کا دین قبول کرنے کے بعد اَوِسْتَا کو سونے کے حرفوں میں گائے کی کھالوں پر لکھوا کر اصطخر کے قلعے میں رکھا تھا اور اسی لیے اس قلعے کو دِژِ نِبِشْت (قلعہ کتابت) یا کوہِ نِبِشت (جیسا کہ حمداللہ مستوفی میں ہے) بھی کہا جاتا ہے، قب الطبری، ۱: ۶۷۶ و ابن الأثیر، ۱: ۱۸۲، س ۹، نیز آؤزلے (Ouseley) کے فراہم کردہ ایرانی بیانات، کتاب مذکور، ۲: ۳۴۴، ۳۶۴، ۳۷۰-۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۴۔ خلافتِ [اسلامیہ] کے زمانے میں فارس کے صوبے کا والی اکثر اسی قلعے میں رہا کرتا تھا، کیونکہ اپنے قدرتی وقوع کی بدولت اس کی حفاظت بہت سہل تھی؛ چنانچہ [حضرت] علی[ؓ] کی وفات کے بعد یہاں کا والی زیاد بن ابیہ [امیر] معاویہ[ؓ] کے مقابلے میں خاصے عرصے تک ڈٹا رہا، دیکھیے ولہاؤزن (Wellhausen): *Das arabische Reich*, etc (برلن ۱۹۰۲ء)، ص ۶۷۔ بویہی حکمرانوں نے، جو اکثر اصطخر کے علاقے میں رہا کرتے تھے (قب ان کے وقت کے مذکورۂ بالا کتبے، جو تختِ جمشید میں ہیں؛ عمادالدّولہ [رکن بآن] اصطخر ہی میں دفن کیا گیا تھا)، اصطخر کے قلعے کی طرف خاص توجّہ کی۔ عضدالدّولہ [رکن بآن] نے چوتھی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں ایک قدرتی تالاب سے فائدہ اٹھا کر، جو پہلے ہی سے وہاں موجود تھا، اس قلعے میں حوضوں کا ایک عظیم الشان سلسلہ

بنایا، جن سے سال بھر تک ہزاروں آدمیوں کو پانی بہم پہنچایا جا سکتا تھا اور جن کی تعریف اس کے معاصرین اور آئندہ آنے والے لوگ کرتے رہے۔ ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں باغی فَضلُویہ کو، جس نے فارس کی حکومت پر قبضہ کر لیا تھا، سلطان ملک شاہ کے عہد میں نظام الملک کی فوجوں نے اصطخر ہی کے قلعے میں محصور کیا تھا۔ اُس وقت یہاں اچانک ایک زلزلہ آیا، جس سے حوضوں کا پانی یکا یک اُبل پڑا اور محصورین قبل از وقت اطاعت قبول کر لینے پر مجبور ہو گئے۔ اس کے بعد فَضلُویہ کو اس قلعے میں قید رکھا گیا اور ایک سال بعد رہائی کی ایک ناکام کوشش کے بعد اُسے قتل کر دیا گیا۔ بعد کے زمانے میں اس قلعے کو اعلیٰ منصب داروں اور امرا کے لیے شاہی قید خانے کے طور پر اکثر کام میں لایا گیا۔ تقریباً ۱۵۹۰ء تک بھی یہ قلعہ اچھی حالت میں آباد تھا۔ کچھ عرصے بعد فارس کے ایک باغی سپاہ سالار نے اس میں پناہ لی اور شاہ عبّاس اوّل نے اس کا محاصرہ کر لیا اور بزورِ شمشیر فتح کر کے اسے تباہ کر دیا۔ اسی وجہ سے Pietro delle Velle نے، جو یہاں ۱۶۲۱ء میں ٹھیرا تھا، اسے خستہ و ویران پایا۔

اب تک یورپی سیّاح شاذ و نادر ہی اصطخر دیکھنے آئے ہیں، مثلاً موریر (Morier)، فلینڈن (Flandin)، کوسٹ (Coste) اور Vambéry۔ قلعے کے نقشے اور خاکے ہمیں Flandin اور Coste کی بدولت دست یاب ہوئے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ یہ قلعہ ایک بلند سطح پر واقع ہے، جس کا محیط ۳۰۰ گز اور ارتفاع میدان سے ۱۳۰۰ فٹ ہے۔ اس کی قدیم دفاعی تعمیرات میں سے اب صرف وہ مضبوط فصلیں باقی ہیں جو سرتاسر پتھروں سے بنائی گئی ہیں۔ آلِ بویہ کے حوضوں کا عظیم سلسلہ اب بھی دکھائی دیتا ہے، جن میں سے ایک کنواں، جو چٹان میں بڑا گہرا کھودا گیا ہے، خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اب تک جو کھنڈر باقی ہیں وہ سب کے سب اسلامی زمانے کے معلوم ہوتے ہیں۔ اصطخر کے قلعوں کی بابت قبۂ فارسی مآخذ پر مبنی وہ بیانات جو مآخذ ذیل میں ہیں: آؤزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۱۷۱، ۳۷۶، ۳۸۵، بعد، ۳۸۹، ۳۹۵-۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۴-۴۰۵، ۴۰۷، ۵۳۱؛ رٹر (Ritter)، ۸: ۸۶۳-۸۶۵، ۸۶۸، ۸۷۷؛ Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۲: ۷۱-۷۲؛ Fladin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۳ء): ۱۴۰-۱۴۲؛ Vambéry: *Meine Wanderungen und Erlebnisse in Persien*، Pest ۱۸۶۷ء، ص ۲۵۰؛ ہوار (Cl. Huart)، در *Revue sémitique*، ۱ (۱۸۹۳ء): ۲۵۹ بعد ۳۳۷ بعد و در *Hist. de Bagdad* (پیرس ۱۹۰۱ء)، ص ۲۸، ۳۱؛ لی سٹرینج (G.Le Strange): کتابِ مذکور، ص ۲۷۶؛ Herzfeld، در Sarre و Herzfeld: کتابِ مذکور، ص ۱۱۴-۱۱۵ (لوح ۱۶ و شکل ۴۵)۔

مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع دخویہ، بمواضع کثیرہ؛ (۲) یاقوت: معجم (طبع وسٹنفلڈ)، ۱: ۲۹۹ بعد؛ (۳) قزوینی (*Kosmographie*، طبع وسٹنفلڈ)، ۲: ۹۹؛ (۴) الطبری اور ابن الاثیر، بمواضع کثیرہ (بمد د اشاریہ)؛ (۵) حاجی خلیفہ: جہان نما (لاطینی ترجمہ از Norburg، Lund ۱۸۷۸ء)، ۱: ۲۸۴-۲۸۶؛ (۶) شوارز (P. Schwarz): *Irān im Mittelalter nach den arab. Geographen*، ۱۸۹۶ء، ۱: ۱۳-۱۶ (صوبۂ اصطخر کے بارے میں: ص ۱۳-۳۰)؛ (۷) لی سٹرینج (G. Le Strange): *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۷۵-۲۷۶، ۲۹۴-۲۹۵؛ (۸) آؤزلے (Ouseley): *Travels of various countries of the East*، ۲ (لنڈن ۱۸۲۱ء): ۳۳۹-۴۱۱، مشرقی — زیادہ تر فارسی — مآخذ پر مبنی اصطخر — پرسپولس کے مفصّل حالات؛ (۹) نیبُور (C. Niebuhr): *Reisebeschr. nach Arabien*, etc. Copenhague ۱۷۷۸ء)، ص ۱۲۰-۱۲۵؛ (۱۰) آؤزلے (Ouseley): کتاب مذکور، ۲: ۱۸۷-۱۹۱، ۲۲۴-۴۲۰؛ (۱۱) رٹر (Ritter): *Erdkunde*، ۸: ۸۵۸-۹۴۱؛ (۱۲) رِچ (A. J. Rich): *Collected Mem-oirs* (لنڈن ۱۸۳۹ء)، ص ۲۳۱-۲۶۱؛ (۱۳) Flandin و Coste: *Voyage en Perse*، ۲ (پیرس ۱۸۴۳ء ببعد)، لوحہ ۵۷-۱۱۲، اور اس کے ساتھ متن کی جلد، ص ۶۸-۱۵۵؛ (۱۴) Flandin: *Relation du Voyage*، ۲ (۱۸۵۲ء): ۸۸-۲۱۴؛ (۱۵) F. Stolze: *Persepolis*، برلن ۱۸۸۲ء، ۲ جلد؛ (۱۶) وہی مصنّف، در *Verhandl. d. Gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ۱۰ (۱۸۸۳ء): ۲۵۱-۲۷۶؛ (۱۷) نولدیکہ (Nöldeke): *Aufsätze zur pers. Geschichte* (لائپزگ ۱۸۸۷ء)، ص ۱۳۴-۱۴۶؛ (۱۸) Geiger، در *Grundr. de iran. Philol.*، ۲: (۱۸۹۶ء ببعد): ۳۹۰ ببعد؛ (۱۹) Justi، در مجلّۂ مذکور ۲: ۴۴۷-۴۵۶؛ (۲۰) A. W. Jackson: *Persia Past and Present*، نیویارک ۱۹۰۶ء، ص ۲۹۴-۳۲۰؛ (۲۱) E. Herzfeld، در *Klio*، ۸ (۱۹۰۷ء): ۱-۶۸ (بمواضع کثیرہ)؛ (۲۲) Fr. Sarre و E. Herzfeld: *Iranische Felsre- liefs*، برلن ۱۹۱۰ء (اصطخر کے لیے: خاص طور پر ص ۱۰۰-۱۰۲)؛ (۲۳) پرسپولس اور نقشِ رستم کے قدیم ایرانی کتبات کے بہترین بیانات کے لیے Weissbach: *Die Keilin- schriften der Achaemeniden Vorderasiat. Bibl.*، ج ۳ (لائپزگ ۱۹۱۱ء؛ نیز دیکھیے حوالۂ مذکور، ص xiv-xv، xvii، xx-xx - یادگاروں کا بیان مع حوالہ جات) اور (۲۴) Weissbach: *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis Abhandl. der sächs. Ges der Wiss.*، ج ۲۹، عدد ۱، ۱۹۱۱ء میں دیے ہیں؛ ساسانی یادگاروں اور کتبوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے (۲۵) دساسی (de Sacy): کتاب مذکور، ص ۲۳-۱۲۴؛ (۲۶) A. D. Mordtmann، در *ZDMG*، ۳۴: ۱ ببعد (بمواضع کثیرہ)؛ (۲۷) Nöldeke، در Stolze، حوالۂ مذکور، ۲: ۳-۶؛ (۲۸) West، در *Grundr. der iran. Philol.*، ۲: ۷۶-۷۸؛ (۲۹) Sarre، در Herzfeld و Sarre: کتاب مذکور، ص ۶۷-۸۸، ۹۲-۹۹؛ Flandin اور Coste نے اصطخر - پرسپولس اور اس کے بالکل قرب و جوار کے بہترین نقشے دیے ہیں، ج ۲، لوحہ ۵۷ اور ۶۴۔

(M. STRECK)

اَلْاِصْطَخْرِی: ابواسحٰق ابراہیم بن محمد الفارسی، ایک عربی جغرافیہ نگار، جس کے سوانح حیات کہیں نہیں ملتے، کیونکہ کتابِ جغرافیہ المسالک والممالک میں، جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور دخویہ (de Goeje) کی *Bibliotheca Geogr. Arab.* کی پہلی جلد میں چھپ چکی ہے، اس کی سیرت کی بابت کچھ معلومات نہیں دی گئیں؛ لیکن دخویہ (de Goeje) نے ثابت کیا ہے کہ اَلْاِصْطَخْرِی کی کتاب ابوزید البلخی کی ایک قدیم تر کتاب کا نیا روپ ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے کہ اس کے بعد *

ابن حَوقَل [رک بآن] نے اَلاِصطخری کی کتاب کو اپنی کتاب کی بنیاد قرار دیا اور اپنے پہلے ارادے کو ترک کر دیا کہ اَلاِصطخری کی کتاب میں چند ایک اصلاحات کر دی جائیں، اگرچہ خود اَلاِصطخری نے، جس سے ابن حوقل ۳۴۰ھ/۹۵۱-۹۵۲ء میں ملا تھا، اس سے صرف یہی کام کرنے کو کہا تھا۔ اس سے کم از کم یہ بات تو یقینی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ چوتھی/دسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں زندہ تھا۔ J. H. Moeller نے متن کا جو ایڈیشن ۱۸۳۹ء ہی میں شائع کیا تھا اس میں کتاب کا محض ایک خلاصہ مندرج ہے۔ [اَلاِصطخری کی المسالک و الممالک کا نیا ایڈیشن قاہرہ سے چھپ گیا ہے (طبع محمد جابر عبد العال، قاہرہ ۱۹۶۱ء].

مآخذ: (۱) دخویہ (De Goeje): *Die Istakhri Balkhi Frage*، در *ZDMG*، ۳۲: ص ۴۲ ببعد؛ [(۲) البستانی: دائرۃ المعارف، ۳: ۴۴۷؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات، عمود ۴۵۳؛ (۴) الزِرِکلی: الأعلام، ۱: ۵۸؛ (۵) الاِصطخری: المسالک و الممالک، طبع محمد جابر عبد العال، قاہرہ ۱۹۶۱ء، خصوصًا ص ۷-۱۱].

---

* **اَصْطَرْلاب:** رک بہ اَسْطُرْلاب.

---

* **اَصْفَر:** زرد، نیز سیاہ کے مقابلے میں محض ہلکے رنگ کا۔ عربی کے بعض ماہرِ لسانیات اور شارحین اصفر کے معنی سیاہ بھی لکھتے ہیں؛ اس بحث کے لیے دیکھیے: خزانۃ الأدب، ۲: ۴۶۵۔ الطبری کے بیان (طبع دخویہ (de Goeje)، ۱: ۳۵۷، س ۱۱، ۳۵۴، س ۱۵) کے مطابق عرب یونانیوں کو بنوالاَصْفر کہتے تھے (مؤنث: بناتُ الاَصْفر، اسد الغابۃ، ۱: ۲۷۴، س ۶ نیچے سے)، جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ وہ ''سرخ رنگ والے'' (ایسو [عیص، ابن اسحٰق]) کی اولاد ہیں۔ حدیث نبوی [صلّی اللہ علیہ وسلّم] میں بنواصفر کے ساتھ عربوں کی معرکہ آرائی اور ان کے دارالسّلطنت قسطنطینیہ کی فتح کی بشارت دی گئی ہے (احمد بن حنبل: مسند، ۲: ۱۷۴)۔ ملوک بنی اصفر (الأغانی، طبع اوّل، ۶: ۹۵، س ۱۸) سے عیسائی حکمران، بالخصوص روم کے عیسائی حکمران مراد ہیں (وہی کتاب، ص ۹۸، س ۷ نیچے سے؛ قب ابوتمام: دیوان، بیروت، ص ۱۸ اوپر سے، اس نظم میں جو عمّوریہ کی جنگ کے بعد المعتصم کو مخاطب کر کے لکھی گئی)۔ آگے چل کر یہ لقب عموماً اہلِ یورپ کے لیے (بالخصوص ہسپانیہ میں) استعمال ہونے لگا۔ تاریخ الصُفْر (ہسپانوی دور) کی توضیح بھی اسی طرح بہترین طریق پر کی جا سکتی ہے۔ اس سلسلے میں دوسرے نظریات کے لیے دیکھیے *ZDMG*، ۳۳: ۶۴۶، ۶۳۷۔ اکثر اہلِ انساب نے اصفر کی تشریح اسی طرح کی ہے کہ وہ ایسو [عیص، ابن اسحٰق] کے پوتے (Σωφάρ، در Septuagint، کتاب پیدائش، ۳۶: ۱۰) اور روم کے جدِّ امجد رومیل (ریئوایل، رعوائیل، در کتاب پیدائش، ۳۶: ۱۱) کے باپ کا نام تھا۔ دساسی (De Sacy: *Not. et Extr.*، ۹: ۴۳۷؛ *JA*، سلسلہ ۳، حصّہ ۱، ص ۹۴) کی تشریح، جسے Franz Erdmann نے قبول کیا ہے (*ZDMG*، ۲: ۲۳۷-۲۴۱)، یہ ہے کہ بنواصفر کا لقب دراصل خاندان فلیویہ کے نام کا لفظی ترجمہ ہے، جو بعد میں پھیلا کر اقوام مغرب کے لیے استعمال ہونے لگا۔ نُصَیریہ [رک بآن] میں اپنے سفر کا حال بیان کرتے ہوئے H. Lammens نے لکھا ہے کہ نُصَیری بادشاہ روس کو ملک الاصفر کا لقب دیتے ہیں (*Au pays des Nosairis*، در *Rev. de l' Or. Chretien*، پیرس ۱۹۰۰ء، جداگانہ طبع کا ص ۴۲).

مآخذ: (۱) گولڈ تسیہر (I. Goldziher): *Muhammedanische Studien*، ۱: ۲۶۸ ببعد؛ (۲) کائتانی (Caetani): *Annali dell' Islām*، ۲: ۲۴۲؛ (۳) *ZDMG*، ۳: ۳۶۳؛ (۴) *JA*، سلسلہ ۱۰، ۹: ۲۳۰ و سلسلہ ۱۰، ۱۲: ۱۹۰.
(گولڈ تسیہر GOLDZIHER)

---

* **اِصفَہان:** (Ασπαδάνα؛ بطلمیوس، ۶: ۴؛ فردوسی، سپاہان؛ عربی میں اصْبَہان) ایران کا ایک مشہور شہر، ایک زمانے میں صفویوں کے عہد میں دارالحکومت اور آج کل صوبۂ عراق عجم کا صدر مقام۔ اس نام کے معنی ''افواج'' کے ہیں (حَمزۃ الاصفہانی)، لیکن ایک عوامی اشتقاق کے مطابق اور مذاق میں اسے اَسْباہ سے منسوب کیا گیا ہے، جس کے معنی مقامی زبان میں کتّے کے ہیں (Median: σπάκα، Hérod.، ۱: ۱۱۰)۔ پہلے اس میں ایک دوسرے سے متّصل دو شہر شامل تھے، یعنی جَیّ، جو اُس مقام پر آباد تھا جہاں بعد میں شَہرِستان، یعنی اصل شہر اصفہان بسایا گیا اور یہودیہ ("the Ghetto")، یعنی یہودیوں کی ایک نوآبادی، جس کی بابت کہا گیا ہے کہ بُخت نصر نے وہاں قائم کی تھی (Schreiner: *Revue des Etudes Juives*، ۱۲: ۲۵۹؛ ابن الفَقیہ، ص ۲۶۱، س ۲۰)، اور یَزدجرد اوّل نے اپنی یہودی بیوی شُوشَن دُخت کی درخواست پر (بلوخے (E. Blochet): *Liste des Villes*، فصل ۵۴، در *Recueil des Travaux*، ج ۱۷، ۱۸۹۵ء؛ J.Marquart: *Ērānšhr*، ص ۲۹)۔ قدیم اساطیر میں، جنھیں ابن رُستہ نے نقل کیا ہے، قلعے کی تعمیر کیکاؤس [رک بآن] کی طرف منسوب کی گئی ہے، اور لکھا ہے کہ اسے بعد میں اسفندیاذ [اِسفندیار] کے بیٹے بہمن نے دوبارہ تعمیر کیا تھا۔ مسلمانوں کے اصفہان کو فتح کرنے کی بابت روایتیں ملتی ہیں۔ کوفی دبستان کے مؤرّخین کے بیان کے مطابق اصفہان مسلمانوں نے ۱۹ھ/۶۴۰ء میں فتح کیا۔ خلیفہ عمرؓ کے حکم سے عبداللہ بن عِتبان نے جَیّ پر چڑھائی کی، جس کی حکومت اس وقت ایرانی سلطنت کے چار پاذوسپان میں سے ایک کے ہاتھ میں تھی (پاذوسپانان = والیان، Nöldeke: *Gesch. d. Perser u. Araber*، ص ۱۵۱، عدد ۲، قب A. Christensen: *L' empire des Sassanides*، ص ۸۷)۔ اس حاکم نے کئی جنگوں کے بعد اس شرط پر اطاعت قبول کر لی کہ شہر پر جزیے کی جگہ سالانہ خراج مقرّر کر دیا جائے۔ الطبری (لائڈن، ۱: ۲۶۳۷ ببعد) فتح اصفہان کی تاریخ ۲۱ھ بیان کرتا ہے، لیکن بصری دبستان کے مؤرّخ کہتے ہیں کہ ۲۳ھ/۶۴۴ء میں ابوموسیٰ الاشعریؓ [رک بآن] نے نہاوند کے بعد اصفہان کو فتح کیا یا یہ کہ ان کے نائب عبداللہ بن بُدَیل نے شہر پر خراج اور جزیے کی مقرّرہ شرائط

عائد کر کے قبضہ کیا (البلاذُری، ص ۳۱۲)۔ ان مختلف بیانات کے لیے دیکھیے کائتانی (Caetani): *Annali*، ج ۵، سال ۲۳ھ، فصل ۴-۲۵۔ المعتز کے عہدِ خلافت میں، موسیٰ بن بُغا کی طبرستان کے علویوں پر چڑھائی کے دوران میں (۲۴۷ھ/ ۸۶۱ء) ایک بغاوت کے بعد اصفہان دوبارہ فتح کیا گیا۔ اس موقع پر شہر کی آبادی کے ایک بڑے حصّے کو قتل اور اس کے سربرآوردہ لوگوں کو جلاوطن کر دیا گیا (البلاذُری، ص ۳۱۴)۔ اس کے بعد سے اصفہان ایک اہم شہر، ایک بڑے صوبے کا دارالحکومت اور مرکزِ صنعت وتجارت بن گیا۔ ابن رُستہ نے، جو یہاں کا باشندہ تھا اور جس نے اپنی کتاب غالباً ۲۹۰ھ/ ۹۰۳ء میں لکھی تھی۔ اس کے چار دروازوں اور ایک سو مناروں کا ذکر کیا ہے۔ مہندس ابن لُدّہ نے اس کے قطر کی پیائش کی (اس شہر کا نقشہ گول شکل کا تھا) اور اسے چھے ہزار ذِراع (Cubits) یا نصف فرسنگ پایا۔ رکن الدّولہ بُویہی نے اس شہر کو مزید وسعت دی اور اس کی دیواروں کی مرمّت کی، جو پانچویں/ گیارھویں صدی عیسوی تک قائم تھیں۔ وہاں ایک قلعہ نما عمارت تھی، جس کا وہی نام تھا جو ہمذان کے قلعے کا ہے، یعنی سارُویہ (سارُویہ، الفہرست، ص ۲۴۰، س ۱۶، ۲۷؛ ص ۲۴۱، س ۱۴؛ حمزہ، ص ۱۹۷؛ ابن الفقیہ، ص ۲۱۹، ۲۴۱، ۲۴۴)۔ شہر کے قرب وجوار میں چاندی کی کانیں پائی جاتی تھیں، جن سے فائدہ اٹھانا اسلامی فتح کے زمانے سے ترک کر دیا گیا تھا۔ تانبے، سرمے اور جست وغیرہ کی کانیں بھی موجود تھیں۔ آب پاشی کے لیے زندہ رُود کے پانی کی تقسیم اور اس کا نام زرّین رود، یعنی سونے کا دریا (قب Flandin: *Voyage*، ۲: ۳۳۶)، جو ابن رستہ نے استعمال کیا ہے، اردشیر بن بابک کی طرف منسوب ہے۔ پوست، روئی اور تمباکو کی کاشت آج بھی اس سرزمین کی خوش حالی کا ذریعہ ہے۔

اصفہان ۳۰۱ھ/ ۹۱۳ء کے بعد سے سامانیوں کے قبضے میں رہا، پھر ان کے قبضے سے نکل کر ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء میں مَرْداوِیج بن زِیار کے تصرّف میں آ گیا اور بعد ازاں پھر محمود غزنوی نے ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء میں اپنی وفات سے تھوڑے عرصے پہلے اسے بویہیوں سے لے لیا۔ اصفہان ملک شاہ سلجوقی کی دل پسند جائے سکونت تھا۔ چھٹی صدی ہجری/ بارھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اسمٰعیلیوں نے یہاں کے بہت سے لوگوں کو اپنا ہم مشرب بنا لیا۔ مغلوں کے حملے کے دوران میں شاہ خوارزم سلطان جلال الدین منگوبرتی کے زیرِ کمان اس شہر کی دیواروں کے نیچے ایک جنگ لڑی گئی اور اگرچہ یہ فیصلہ کن نہ تھی، لیکن اس کی بدولت شہر بچ گیا (۶۲۵ھ/ ۱۲۲۸ء)؛ تاہم [بعد میں] یہ شہر سلطنت مغلیہ کا ایک حصّہ بن گیا۔ محمد بن مظفر نے اسے ۷۵۷ھ/ ۱۳۵۶ء میں ابواسحٰق اِنجُو سے لے لیا۔ جب تیمور نے اس پر قبضہ کیا تو وہاں کے باشندوں نے بغاوت کی اور اُن کا قتلِ عام کیا گیا (ستّر ہزار سروں کے مخروطی منار [بنائے گئے]، ۷۹۰ھ/ ۱۳۸۸ء)۔ عثمانی سلطان سلیمان نے شہزادہ اِلْقاص میرزا کی بغاوت (۹۵۵ھ/ ۱۵۴۸ء) کے دوران میں اس پر قبضہ کر لیا۔ گُلُون آباد کی جنگ (۱۱۳۴ھ/ ۱۷۲۱ء) کے بعد محمود افغان نے اصفہان کا محاصرہ کیا۔ شہر کو سخت قحط کا سامنا کرنا پڑا اور اس نے ناچار اطاعت قبول کر لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہ حسین کو تخت چھوڑنا پڑا۔ قزوین کی کامیاب بغاوت (۱۱۳۶ھ/ ۱۷۲۳ء) کے بعد یہاں کے باشندوں کا دو ہفتے تک قتلِ عام کیا گیا۔ طہماسپ قلی خان (نادر شاہ) نے ۱۱۴۱ھ/ ۱۷۲۹ء میں اس بلا سے اس کا پیچھا چھڑایا۔

شاہ عبّاس اوّل [رک بآن] نے اصفہان کو اپنا دارالسّلطنت منتخب کیا اور اُسے ایک وسیع اور خوب صورت شہر بنا دیا۔ اس کی آبادی بھی بہت بڑھ گئی (سترھویں صدی عیسوی میں کم از کم چھے لاکھ) اور اسی سے فارسی میں یہ کہاوت بن گئی کہ ''اصفہان نصفِ جہان''، یعنی اصفہان آدھی دنیا ہے۔ یہ شہر زندہ رود (جسے اب زائندہ رود کہا جاتا ہے) کے کنارے واقع ہے اور دریا کو عبور کرنے کے لیے یہاں تین خوب صورت پل ہیں، جن میں سے ایک شہر کے وسط میں ہے۔ اسے پلِ جُلفہ یا پلِ اللہ وِردی خان کہا جاتا ہے، اس لیے کہ اس پر سے جُلفہ [رک بآن] نامی نواحی بستی کو راستہ جاتا ہے اور اسے عبّاس اوّل کے ایک فوجی افسر (اللہ وِردی) نے تعمیر کیا تھا۔ آج کل یہ پل ''سی وسہ چشمہ'' (تینتیس قوسوں والا پل) کہلاتا ہے۔ باقی دو پل شہر کے دونوں سروں پر ہیں۔ نیچے کی طرف کے پل کو پلِ بابا رکن کہتے ہیں، جس پر سے اس قبرستان کی طرف راستہ جاتا ہے جہاں اس نام کے درویش کا مقبرہ ہے۔ آج کل یہ پلِ حَسَن آباد کے نام سے مشہور ہے۔ دریا کے اوپر کی جانب پل مارُون (شارداں (Chardin) میں Marenon، یعنی مارنُو، ایک ضلع کا نام) ہے، جسے پلِ شہرستان بھی کہتے ہیں۔ ایک چوتھا پل اَور بھی تھا، جسے پلِ چوبی (لکڑی کا پل) کہتے تھے۔ یہ پل سعادت آباد کے محل کے دونوں حصّوں کو ملاتا تھا۔

شہر کے گرد مٹی کی ایک دیوار تھی، جو بے غوری کی حالت میں رہتی تھی اور جگہ جگہ پر لوگوں کے گھروں اور باغیچوں سے گھر گئی تھی۔ اس دیوار میں آٹھ دروازے تھے — پہلے بارہ — لیکن ان میں سے چار کو بند کر دیا گیا تھا (ان کے ناموں کے لیے دیکھیے Dupre: *Voyage en Perse*، ۱۸۱۹ء، ۲: ۱۵۸)۔ اصفہان دو حصّوں میں منقسم تھا: جَوْبَرَہ اور دَرْدَشْت، اور ان میں دو معاند فرقے، نعمت اللّٰہی اور حیدری، آباد تھے۔ میدانِ شاہ (= شاہی چوک) لمبی مستطیل شکل کا ہے، جس کے گرد ایک نہر ہے جو اینٹوں کی بنی ہوئی ہے اور اُن پر ایک قسم کے چونے کی، جسے آہکِ سیاہ (= سیاہ چونہ) کہتے ہیں، لپائی کی ہوئی ہے۔ اس نہر کے پیچھے کنارے کے ساتھ ساتھ مکانات ہیں، جو چوک کو اس بازار سے جدا کرتے ہیں جو باہر کی طرف سے اسے گھیرے ہوئے ہے اور بعض بڑی بڑی عمارتوں سے بھی، مثلاً شاہی محل کا پھاٹک، صدر کی مسجد، گھنٹہ گھر کا بُرج، جنوب میں شاہی مسجد اور شمال میں شاہی منڈی۔ چوک کے وسط میں ایک لمبا کھمبا گاڑ دیا گیا تھا، جسے چاند ماری کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور دو سنگِ مرمر کے ستون تھے، جو چوگان کے کھیل میں گولوں (goals) کا کام دیتے تھے۔ مسجدِ شاہ، جو اب بھی موجود ہے اور چاروں طرف سے کاشی کی اینٹوں سے ڈھکی ہوئی ہے، شاہ عبّاس اوّل نے سولھویں صدی عیسوی کے آخر میں تعمیر کرائی تھی۔ یہ دنیا کی خوب صورت ترین عمارتوں میں سے ہے۔ شاہ صفی اوّل نے اس کے دروازوں پر چاندی کے پترے جڑوائے۔ مسجدِ صدر، جسے مسجدِ فتح اللہ بھی کہتے ہیں، اس سے بہت چھوٹی ہے۔ گھنٹہ گھر کا بُرج

شاہ عبّاس ثانی کی تفریح کے لیے بنایا گیا تھا۔ اس گھنٹے میں دن کی ہر ایک ساعت پر سریلی گھنٹیاں (chimes) بجتی تھیں۔ گھنٹے میں ایسے کل پرزے لگائے تھے کہ بڑی بڑی پُتلیاں، جو رنگین ہندسوں سے بندھی ہوئی تھیں، دیوار کے ساتھ ساتھ خود بخود حرکت میں آتی تھیں اور اسی طرح رنگین لکڑی کے بنے ہوئے پرندے اور دوسرے جانور بھی۔ شاہی منڈی (قیصریہ) میں داخلہ، چوک کی دیگر عمارتوں کی طرح، چینی کی اینٹوں سے ڈھکے ہوئے دروازے سے ہوتا تھا؛ مرکزی حصّے کے اوپر ایک گنبد بنا ہوا تھا۔ اس منڈی میں بہترین چیزیں فروخت ہوتی تھیں۔ اس چوک میں شاہی محل میں جانے کا ایک راستہ بھی تھا۔ جو ایک بڑے دروازے (آلاقپی = بہت سے رنگوں والا دروازہ) سے ہو کر گزرتا تھا۔ یہ رات دن کھلا رہتا اور ایک پناہ لینے کی جگہ (بَسْت) کے طور پر کام آتا تھا۔ باغ کے وسط میں ایک خوش نما قصر تھا، جسے چہلِ ستون کہتے تھے، اگرچہ اس میں کل اٹھارہ ستون تھے [قب مادّۂ اصطخر]۔ اس میں ایک بڑا کمرہ اور دو چھوٹے کمرے ہیں اور ان کے اندر شاہی تخت تھا۔ اس کی دیواروں پر منقّش تصاویر بنی ہوئی تھیں [ان میں سے گزشتہ بادشاہوں کی زندگی سے متعلّق چھے مناظر اب بھی موجود ہیں۔ ان میں دو شاہ اسمٰعیل، ایک شاہ طہماسپ اوّل، ایک شاہ عبّاس اوّل، ایک شاہ اسمٰعیل ثانی اور ایک نادر شاہ سے متعلّق ہے۔ دو پرانی تصویروں کے درمیان ایک شبیہ ناصر الدین شاہ قاچار کی بھی بعد میں بنا دی گئی ہے]۔

اس دارالسّلطنت کی زینت جن خوب صورت ترین آثار سے تھی وہ یہ تھے: الخراسانی کی کاروان سرائے؛ مقصود عصّار (= تیلی) کی کاروان سرائے؛ صدرِ موقوفاتِ (= مُنتظم اوقاف) دینی کا محل، جسے رستم خان نے تعمیر کیا تھا؛ کاروان سرائے حَلالی، جو عبّاس ثانی کے حکم سے تعمیر ہوئی تھی؛ منار خواجہ عالَم، جسے عام طور پر گُلبَر (= پھُولوں سے لدا ہوا) کہتے ہیں؛ کلّہ منار، جو اوپر سے نیچے تک ان وحشی جانوروں کے سینگوں اور سروں سے ڈھکا ہوا تھا جو بڑے بڑے شکاروں کی یادگار تھے اور قلعہ، جسے طَبَرَق کہا جاتا ہے (Chardin: قلعۂ تبرّک = برکت والا قلعہ)۔ باغ ہزار جریب میں بارہ چبوترے تھے اور پندرہ راستے تھے۔ جن پر دورویہ درخت لگے ہوئے تھے۔ ان میں سے بعض کو ایک نہر کے ذریعے پانی دیا جاتا تھا۔ بہت سے کوشک اور فوّارے اس باغ کی آرائش کو مکمل کرتے تھے۔

ان مصیبتوں کی وجہ سے جو افغانی فتح کے زمانے میں ایران پر پڑیں اور قاچاریوں کے عہد میں دارالحکومت کو تہران میں منتقل کر دیے جانے کے باعث اصفہان تباہ ہو گیا۔ خیابانِ چہار باغ اور مدرسۂ مادرِ شاہ اب تک موجود ہیں، لیکن چنار کے بہت سے خوب صورت درخت، جو اس کے لیے باعثِ زینت تھے، کاٹ کاٹ کر تہران لے جائے گئے اور ان کی لکڑی ظل السّلطان کے محل کی تعمیر میں لگا دی گئی۔ تینوں پل اب تک اچھی حالت میں محفوظ ہیں۔ مدرسۂ سلطان حسین (جو افغانوں کے حملے سے تھوڑے دن پہلے کا ہے)، قصرِ ہشت بہشت (جو ظل السّلطان کے وزیر صارم الدّولہ کا تھا) اور گلادُون کے گاؤں میں، جو جُلفا کے نواح میں ہے، دونوں منارِ جُنباں (= لرزتے ہوئے منار) (اس عجیب چیز کی تشریح کے لیے دیکھیے Mme Diulafoy: *La Perse*، ص ۲۷۸) اب بھی دکھائی دیتے ہیں۔ میدانِ شاہ کا پری وش منظر اب بھی باقی ہے اور اس کے سامنے نقار خانے کے شاہی موسیقار اب بھی اپنے ساز (دفیں اور نفیریاں) بجاتے ہیں۔

مشہور شاعر خاقانی (چھٹی/بارھویں صدی عیسوی) نے اکاسی اشعار کا ایک طویل قصیدہ اصفہان کی تعریف میں لکھا ہے [جس کا مطلع ہے:

نکہتِ حور است با صفای صفاهان
جبهتِ جوز است با لقای صفاهان]

(کلیات [لکھنؤ ۱۲۹۳ھ]، ۱: ۵۱۲)۔

ارمنی نو آبادی جُلفا الجدیدۃ کے لیے دیکھیے مقالہ جُلفہ۔

[۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگِ عظیم اور اس کے بعد کی عالم گیر جنگ میں اصفہان انگریزوں، روسیوں اور ترکوں کی باہمی آویزشوں کا مرکز بنا رہا اور ان آویزشوں میں جنوبی ایران کے بعض قبائل، مثلاً بختیاری اور قشقائی بھی نمایاں حصّہ لیتے رہے۔ ۱۹۱۷ء میں روس کی شکست کے بعد اصفہان کا علاقہ مکمل طور پر انگریزوں کے تصرّف میں آ گیا۔ اسی طرح عالم گیر جنگ کے دوران میں اصفہان اور ایران کے بعض اور جنوبی علاقے انگریزوں کے قبضے میں آ گئے اور جنگ کے خاتمے تک ان کے پاس تھے۔ شہر کی اقتصادی اہمیّت اب بھی باقی ہے اور ۱۹۳۷ء تک وہاں سوتی کپڑوں کا ایک بڑا کارخانہ موجود تھا۔ کسی زمانے میں اصفہان کی تلواریں مشہور تھیں؛ ۱۹۵۶ء کی مردم شماری کی رُو سے اصفہان کی آبادی ڈھائی لاکھ سے کچھ زائد تھی]۔

مآخذ: (۱) *Bibiloth. Geogr. Arab.*، ۱: ۱۹۵، ۱۹۸-۱۹۹، ۲۵۷، ۲۸۲ و ۲: ۲۵۵، ۲۶۱، ۳۱۳، ۳۳۱ و ۳: ۳۱۸، ۳۸۴، ۳۸۶-۳۸۹ و ۵: ۲۶۱-۵؛ ۲۶۱-۲۶۳، ۲۶۶ و ۷: ۱۵۱-۱۶۳ (ابن رستہ)؛ ۲۷۳-۲۷۵ (الیعقوبی)، اور اشاریہ؛ (۲) القزوینی، طبع وُسٹنفلڈ، ۲: ۱۹۶ ببعد؛ (۳) یاقوت: معجم (طبع وُسٹنفلڈ)، ۱: ۲۹۲ ببعد؛ (۴) محمد امین الخانجی: مَنْجَم العُمْران (یاقوت کی مُعْجم کا تتمّہ، مطبوعۂ قاہرہ)، ۱: ۲۸۷-۳۰۵؛ (۵) Barbier de Meynard: *Dict. de la Perse*، ص ۴۰ ببعد؛ (۶) J. Marquart: *Ērānšahr*، ص ۲۷، ۳۰؛ (۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate* ص ۲۰۲ ببعد؛ (۸) براؤن (Browne): *Account of a rare MS. History of Isfahan*، در *Journ. Roy As. Soc.*، ۱۹۰۱ء؛ (۹) حسن خان: مرآۃ البلدان، ۱: ۴۵ ببعد؛ (۱۰) ناصر خسرو: *Voyage*، ص ۲۵۲ ببعد؛ (۱۱) Kaempfer: *Amanitates Exoticae*، Lemgoviae ۱۷۱۲ء، ص ۱۶۳ ببعد؛ (۱۲) Pryce: *East India and Persia* (طبع جمعیتِ ہاکلویت)، لنڈن ۱۹۰۹-۱۹۱۵ء، ج ۳، بمد اشاریہ؛ (۱۳) *Journal der reis van den gezant der Oost-Indische Compagnie Joan Cunaeus near Perzië in 1651-1652*، از C.Speelman، طبع A. Hotz، ایمسٹرڈم ۱۹۰۸ء، ج ۵، بمد اشاریہ؛ (۱۴) Le Estat de la Perse en 1660: P. Raphael du Mans (پیرس ۱۸۹۰ء)، ج ۵، بمد اشاریہ؛ (۱۵) Olearius: *Voyages faits en Moscovie,*

Tartarie et Perse، مترجمۂ Wicquefort، ایمسٹرڈم ۱۷۲۷ء، ص ۷۵۱-۷۸۲ (مع اصفہان کے ۱۶۳۷ء کے ایک منظر کے)؛ (۱۶) Poullet: *Nouvelles relations du Levant*، پیرس ۱۶۶۸ء، ۲: ۲۲۵ ببعد؛ (۱۷) Ch. Texier: *Description de l' Arménie, la Perse* (پیرس ۱۸۴۲ء)، ۲: ۱۱۲-۱۳۷؛ (۱۸) Flandin و Coste: *Voyage*، ۱: ۳۳۵-۵۸۴ و ۲: ۱-۳۶۵؛ (۱۹) Fr. Sarre: *Denkmaler pers-Perse moderne*، لوحہ ۴۰ ببعد؛ (۲۰) Ker Porter: *ischer Baukunst*، عدد ۴ و ۷، متن ص ۷۳ ببعد؛ (۲۱) Chardin: *Voyages* (مطبوعہ *Travels* (لنڈن ۱۸۲۱ء)، ۱: ۴۰۵ ببعد؛ (۲۲) Pascal: ۱۷۴۰ء)، ج ۸ و اضافات از Langles، مطبوعہ ۱۸۱۱ء، ۸: ۱۴۲ ببعد؛ (۲۳) Coste: *Monuments modernes de la Perse*، ص ۵-۳۶؛ (۲۴) رِٹّر (C. Ritter): *Erdkunde*، ۹: ۱۳-۵۶؛ (۲۵) H. Brugsch: *Reise der k. preussischen Gesandschaft nach Persien* (لائپزگ ۱۸۶۳ء)، ۲: ۴۸-۷۴ ببعد؛ (۲۶) Pierre Loti: *Vers Ispahan*، ص ۱۸۸ ببعد؛ (۲۷) Lycklama à Nijeholt: *Voyage en Russie, au Caucase et en Perse*, etc.، ۲: ۳۹۱-۴۴۳؛ (۲۸) C. J. Wills: *Land of the Lion and Sun* (۱۸۸۳ء)، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۲۹) Mme J. Die ulafoy: *La Paerse*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۱۵-۳۱۱؛ (۳۰) Morier: *Journey* (لنڈن ۱۸۱۲ء)، ص ۱۵۹ ببعد؛ (۳۱) *Second Journey*، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۱۲۹ ببعد؛ (۳۲) E. G. Browne: *A year amongst the Persians*، ص ۱۹۷ ببعد؛ (۳۳) Mrs. Bishop: *Journeys in Persia and Kurdistan*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۱: ۲۴۴ ببعد؛ (۳۴) Arthur Arnold: *Through Persia by Caravan* (لنڈن ۱۸۷۷ء)، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۳۵) A. V. Williams Jackson: *Persia Past and Present*، نیویارک ۱۹۰۶ء، باب ۱۸، ص ۲۶۲ ببعد؛ (۳۶) سائیکس (Sykes): *History of Persia*، لنڈن ۱۹۱۵ء، ۲: ۲۸۴ ببعد، ۳۱۶ ببعد؛ (۳۷) *Jewish Encyclopaedia*، ۶: ۶۵۹ ببعد؛ (۳۸) Ch. E. Stewart: *Through Persia in Disguise*، لنڈن-نیویارک ۱۹۱۱ء، ص ۲۴۷ ببعد؛ (۳۹) کرزن (Curzon): *Persia*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲: ۲۰ ببعد؛ [(۴۰) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۹۹۱-۹۹۲؛ (۴۱) (آ، ترکی، بزیر مادّہ].

(CL. HUART ہوار)

---

* **الإِصْفَہانی**: ابوبکر محمد بن داؤد بن علی۔ یہ فقیہ ۲۵۵ھ/۸۶۸ء میں پیدا ہوا اور سولہ برس کی عمر میں دبستانِ فقہِ ظاہری کے رئیس کے طور پر اپنے باپ کا جانشین بنا (قب داؤد بن خَلَف)۔ وہ بغداد میں ۲۹۷ھ/۹۰۹ء میں فوت ہوا۔ ابن سُرَیج، الثّاشیُ الأکبر، الحلّاج اور الطّبری سے اس کے فقیہانہ مناظروں کا ذکر آیا ہے، لیکن جس چیز نے اسے زندۂ جاوید بنایا وہ اس کی جوانی کی تصنیف کتاب الزُّہراء (مخطوطۂ قاہرہ، فہرست، ۴: ۲۶۰) ہے، جس میں پچاس بابوں میں پانچ ہزار چیدہ اشعار درج ہیں، جو اس نے شعرا کے کلام سے ''عشق کے مختلف احوال، اس کے قوانین اور اختلافات'' سے متعلق منتخب کیے ہیں اور ان کے ساتھ نہایت رنگین نثر میں اپنی طرف سے حواشی بھی لکھے ہیں۔ اس میں اس نے حُبّ العُذْرِی کے افلاطونی نظریے کی ایسی خوش اسلوبی سے تشریح کی ہے کہ اس سے بہتر کسی اَور نے نہیں کی۔ محمد بن جامع الصَّیدَلانی کے ساتھ، جس کے نام پر یہ کتاب لکھی گئی، اس کی دوستی، جو مرتے دم تک قائم رہی، زبان زدِ خلائق ہو چکی ہے (قب ابن فضل اللہ العُمَری: مسالک الابصار، جز فقہاء، باب ۵، بذیلِ مادّہ؛ براکلمان، ۱: ۲۴۹).

(L. MASSIGNON ماسینیوں)

الاَصْفہانی، ابوالفرج: رک بہ ابو الفَرَج. *

الاَصَل: رک بہ اصول. *

اَلاَصْلَح: مناسب یا موزوں ترین، ایک لفظ جسے متکلّمین نے ایک اصطلاحی * معنی میں استعمال کیا ہے.

''القائلون بالاصلح'' معتزلہ کے ایک فرقے سے تعلّق رکھتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ اللہ نے وہی کیا جو نوعِ انسان کے لیے سب سے بہتر تھا۔ اس کا ذکر کہیں نہیں ملتا کہ اس فرقے میں کون لوگ شامل تھے۔ ابوالہُذَیل کا مسلک یہ تھا کہ اللہ نے وہی نظام قائم کیا جو انسان کے لیے سب سے بہتر تھا۔ النّظّام نے اس میں ایک دقیق نکتے کا اضافہ کیا۔ اس نے کہا کہ کائنات کا نظام قائم کرنے کے لیے لامحدود طریقے تھے، جو خوبی میں ایک دوسرے کے برابر تھے اور اللہ چاہتا تو ان میں سے کسی [اَور] کو بجائے موجودہ طریقے کے اختیار کر سکتا تھا؛ اس اضافے سے وہ اس شبہہ کو دور کرنا چاہتا تھا جو پہلے نظریے میں مضمر تھا، یعنی یہ کہ اللہ کی قوّت محدود ہے۔ چونکہ دوسرے لوگوں کے لیے اس بات کو مان لینا مشکل تھا کہ نظامِ عالَم جس صورت میں موجود ہے وہی ساری ممکن صورتوں میں بہترین صورت ہے اس لیے وہ صرف اس بات کے قائل ہو سکے کہ انسان کی دینی ہدایت کے لیے اللہ نے جو طریقہ اختیار کیا وہ البتہ بہترین طریقہ تھا، یعنی اس نے انھیں صحیح راستہ سمجھانے کے لیے رسولوں کو مبعوث کیا۔ خود معتزلہ کے درمیان اَصْلَح کے مسئلے میں بہت زیادہ اختلاف رائے تھا۔ آگے چل کر اہلِ سُنّت نے اس نظریے کی سخافت ثابت کرنے کے لیے تین بھائیوں کی کہانی پیش کی، جو یوں تھی کہ ایک بھائی بچپن میں مر گیا اور جنت میں گیا؛ ایک زندہ رہا اور نیک مرد بن کر اس نے جنّت میں ایک بلند تر مقام حاصل کیا؛ ایک بدکار ہو گیا اور دوزخ میں داخل ہوا۔ اب پہلے بھائی کو جنّت میں اعلیٰ ترین مقام حاصل کرنے کا جو موقع نہیں ملا اگر اسے اس بنا پر جائز قرار دینے کی کوشش کی جائے کہ اللہ جانتا تھا کہ وہ زندہ رہا تو برا آدمی ہوگا اور دوزخ میں جائے گا، تو الاصلح کے جاننے والوں کو اس بات کا جواب دینا ناممکن ہوگا کہ پھر اللہ نے تیسرے کو بھی بچپن میں ہی کیوں نہ مار ڈالا [تاکہ وہ بھی دوزخ سے بچ جاتا] (قب البغدادی: اصول الدین، استانبول ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء، ص ۱۵۰ ببعد). معلوم ہوتا

ہے کہ بصرے کے متأخّرین معتزلہ نے بھی معتزلۂ بغداد پر اسی قسم کی تنقید کی ہے۔ تاہم الاصلح کے نظریے میں سے اس حصّے کو حذف کرنے کے بعد کہ اللہ کے لیے کوئی ایک طریقہ اختیار کرنا واجب تھا اہلِ سنّت نے اسے ''حکمۃ اللہ'' کا مرادف قرار دے کر قائم رکھا اور دینی ادب میں داخل کر دیا ہے، مثلاً ابن النفیس [رک بآن] کے الرسالۃ الحمیدیۃ میں (قب شاخت (J. Schacht)، در *Homenaje a Millás Vallicrosa*، بارسلونا ۱۹۵۶ء، ۲: ۳۲۵ ببعد).

مآخذ: (۱) الأشعری: مقالات، استانبول ۱۹۲۹ء، ۱: ۲۴۶-۲۵۱ و ۲: ۵۷۳-۵۷۸؛ (۲) الخیّاط: الانتصار، القاہرۃ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۵ء، ص ۸ ببعد، ۲۴ ببعد، ۶۴ ببعد؛ (۳) البغدادی: الفَرق، ص ۱۱۶، ۱۶۷؛ (۴) الجُوَینی: الإرشاد، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۶۵ ببعد (= ترجمہ: ۲۵۵ ببعد)؛ (۵) گولڈ تسیہر (Goldziher): *Vorlesungen*، طبع دوم، ص ۹۹؛ (۶) وِنسنک (A. J. Wensinck): *The Muslim Creed*، کیمبرج ۱۹۳۲ء، ص ۷۹-۸۲؛ اس اصطلاح کی ابتدا اور پس منظر کے لیے دیکھیے (۷) شاخت (J. Schacht)، در *Studia Islamica*، ۱: ۲۹.

(منٹگمری واٹ W. MONTGOMERY WATT)

---

* **الأَصَمّ**: (بہرہ) ایک عرف، جس کا اطلاق متعدّد اشخاص پر ہوتا ہے، بالخصوص ان دو پر:

(۱) سفیان بن الأبرد الکلبی، معروف بہ الأصمّ، ایک اموی سپہ سالار، جو اپنی فصاحتِ لسانی کے لیے مشہور تھا۔ اس نے خوارج کے خلاف متعدّد مہمّوں کی قیادت کی، جن میں سے اہمّ ترین ۷۸ھ/ ۶۷۷ء [کذا، ۶۹۷ء] یا ۷۹ھ/ [۶۹۸ء] کی تھی۔ اس مہم میں ازرقی خارجی، قَطَری بن الفُجَاءَۃ [المازنی] [رک بآن] نے شکست فاش کھائی اور مارا گیا۔

مآخذ: (۱) الطبری: تأریخ، طبع دخویہ، ۲: ۱۰۱۸ (مطبوعۂ قاہرہ، ۵: ۱۲۶)؛ (۲) جاحظ: البیان، طبع ہارون، ۱: ۶۱، ۴۰۷ و ۳: ۲۶۴.

(۲) ابو العبّاس محمد بن یعقوب النّیسابُوری، المعروف بہ الأصمّ، مذہب شافعی کا نامور فقیہ اور محدّث، تاریخِ پیدائش ۲۴۷ھ/ ۸۶۱ء، تاریخِ وفات ۳۴۶ھ/ ۹۵۷ء۔ وہ ربیع المُرادی (م ۲۷۰ھ/ ۸۸۳ء) اور المُزَنی [رک بآن] (م ۲۶۴ھ/ ۸۷۶-۸۷۷ء) کا شاگرد تھا۔ اس کی مدد سے مؤخّر الذّکر کی تصنیف المختصر لوگوں میں زیادہ مشہور ہو گئی، کیونکہ اس نے اس کتاب کا ایک تصحیح کردہ نسخہ شائع کیا، جو بہت مقبول ہوا؛ دیکھیے الفہرست، ص ۲۱۲۔ اس کے ایک شاگرد سہل بن محمد الصُّعلُکی الشافعی (م ۳۸۷ھ/ ۹۹۷ء) نے بھی، جو نیشاپور میں رہتا تھا، بہت شہرت حاصل کی.

مآخذ: (۱) الفہرست، ص ۲۱۱، ۲۱۲؛ (۲) ابن خلّکان: وفیات، قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۱: ۲۱۹ و طبع عبد الحمید، قاہرہ بلا تاریخ [۱۹۴۸ء]، ۳: ۱۵۴؛ (۳) الذہبی: طبقات الحُفّاظ (*Liber Classium, etc.*)، طبع وُسٹنفِلڈ، گوٹنگن ۱۸۳۳ء، ببعد، ۲: ۹۴، شمارہ ۶۱؛ السُّبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری کی جو طباعت ہمارے پاس ہے اس میں اس کا کوئی ذکر نہیں.

(۳) حاتم الاصمّ، ابو عبد الرحمٰن بن علوان، مشہور عالم اور بزرگ، جو بلخ میں پیدا ہوئے اور شقیق البلخی کے ساتھیوں میں سے تھے۔ ان سے بہت سے حکیمانہ اقوال اور زاہدانہ پند و نصائح منقول ہیں۔ انھوں نے ۲۳۷ھ/ ۸۵۱ء میں واشجرد (مَاوراء النَّہر) میں وفات پائی.

مآخذ: سامی بک؛ قاموس الاعلام، بذیلِ مادّہ].

(R. BLACHERE)

الأَصْمَعی: ابو سعید عبد الملک بن قُرَیب، ماہرِ لسانِ عربی، م ۲۱۳ھ/ ۸۲۸ء *

(اس کی وفات کی اَور تاریخیں بھی یاقوت: الإرشاد میں ہیں اور متأخّر مصنّفین نے بھی دی ہیں)۔ اس کی تاریخِ پیدائش، جو اکثر اوقات ۱۲۳ھ/ ۷۴۱ء بتائی جاتی ہے، اسے خود معلوم نہ تھی (دیکھیے الإرشاد، ۶: ۸۶)۔ نسبتِ اَصمعی اس کے آبا و اجداد میں سے ایک سے ماخوذ ہے، جس کا نام اصمع تھا اور الباہلی ایک بدنام قبیلہ الباہلہ سے لی گئی ہے اور یہ ایسا رشتہ ہے جس کی طرف اس کے ایک معاصر شاعر نے ایک قصیدۂ ہجویّہ میں اشارہ کیا ہے (دیکھیے ابن المعتزّ: طبقات الشعراء، ص ۱۳۰ والسیرافی، ص ۵۸ ببعد)۔ ایک حکایت میں اس نے اپنے آپ کو بنو اَعْصُر بن سعد بن قیس عَیْلان کی اولاد میں سے ظاہر کیا ہے (دیکھیے القالی: الأمالی، ۱: ۱۱۷).

یہ فاضل اور اس کے ہم عصر ابو عبیدہ [رک بآن] اور ابو زید الأنصاری [رک بآن] باہم مل کر تین آدمیوں کا ایک گروہ بناتے ہیں اور ماہرانِ زبان عربی، علم اللّغۃ اور علم الشّعر کے سلسلے میں ان کے مرہونِ منّت ہیں۔ یہ تینوں بصرے کے سربرآوردہ ماہرِ لغۃ ابو عمرو بن ابی العلا [رک بآن] کے شاگرد ہیں۔ ان کے کثیر التّعداد شاگردوں میں سے ادیب الجاحظ نے اپنی تصانیف میں ان کی قابلیّت علمی کی یادگار قائم کر دی ہے۔ حیرت انگیز حافظہ اور غیر معمولی تنقیدی طبیعت الأصمعی کی امتیازی شان ہے۔ اپنے استاد سے اس نے ان حدود کا جو علم اللّغۃ کے لیے مقرّر کر دی گئی ہیں مکمّل شعور حاصل کر لیا تھا (دیکھیے ابو العلاء کا ایک ملفوظ، جو السیوطی نے المُزْہِر، ۱: ۳۲۳ پر نقل کیا ہے)۔ قواعدِ لسان اور علم اللّغۃ کی بابت بدویّوں سے معلومات حاصل کرنے کا طریقہ، جو معلوم ہوتا ہے بصرے میں ابو عمرو کی ہمّت افزائی سے پھولا پھلا، اس کے شاگردوں نے اس سے سیکھ لیا۔ بصرے کے بدوی استادوں کی ایک فہرست الفہرست، ص ۴۳ ببعد، میں دی ہوئی ہے (قب المزہر، ۲: ۴۰۱ ببعد)۔ بصرے کے عوام اس کی علمی دلچسپی سے واقف تھے اور اسے کسی ایسے شیخ کا پتا بتا سکتے تھے جو علم اللّغۃ میں کمال رکھتا ہو (دیکھیے المزہر، ۲: ۳۰۷)۔ حکایات میں یہ بھی موجود ہے کہ وہ سوار ہو کر دیہات میں بدویّوں سے ملنے جایا کرتا تھا، تاکہ ان کے منہ سے اشعار کے قطعات سن کر جمع کرے۔ ابھی وہ نوجوان ہی تھا کہ طالبانِ علم اس کی تلاش میں رہنے لگے اور اس وقت اس کی ''مجلس'' دور دور تک مشہور ہو چکی تھی۔ علم اللسان کے مختلف شعبوں میں سے، جو اس وقت تک ترقی پا چکے تھے، اس کا ذہن علم اللّغۃ سے خاص مطابقت

رکھتا تھا اور ابو زید قواعدِ لسان میں اس سے بڑھ کر مانا جاتا تھا۔ الخلیل وزنِ شعر کے بارے میں اس سے مایوس تھا (دیکھیے ابن جنّی: الخصائص، ص ۳۶۷)۔ جن حالات کے تحت الأصمعی بغداد آیا اور ہارون الرّشید کے دربار میں رسائی پائی ان کی بابت چند روایات پائی جاتی ہیں۔ ایک حکایت میں، جو المرزبانی نے بیان کی اور الیافعی، ۲:۶۶، نے اُسے نقل کیا، بیان کیا گیا ہے کہ وہ بصرے میں خلیفہ سے پہلے ہی مل چکا تھا۔ محمد الأمین نے اپنی ولی عہدی کے زمانے میں اسے بلا بھیجا اور وزیر الفضل بن الرّبیع نے اسے خلیفہ سے ملا دیا (دیکھیے تأریخ بغداد، ۱۰:۴۱۱)۔ الجَہشیاری: الوزراء، ص ۱۸۹، کے مطابق جعفر بن یحییٰ البرمکی نے اسے ہارون الرّشید سے ملایا۔ برمکیوں نے اسے بہت نوازا (دیکھیے ابن المعتزّ: کتاب مذکور، ص ۹۸)؛ تاہم جب انھیں زوال ہوا تو الأصمعی ان کی ہجو کرنے سے نہ چوکا (دیکھیے الجہشیاری، ص ۲۰۶)۔ چونکہ وہ جعفر کا گہرا دوست تھا اس لیے جب جعفر ۱۸۷ھ/ ۸۰۳ء میں نظروں سے گر گیا تو اُسے بھی اپنی جان کا خوف ہوا (دیکھیے الجَہشیاری، ص ۲۰۶)۔ الأصمعی کی رائے میں شاعر اسحٰق بن ابراہیم الموصلی، جو دربار میں اس کا مدِّ مقابل تھا، اپنی ظرافتِ طبع کی بدولت خلیفہ سے نقد روپے کا انعام لینے میں اس سے زیادہ کامیاب تھا (دیکھیے الأغانی، ۵: ۷۷؛ الحُصَری: زَہر الآداب، طبع ثانی، ص ۱۰۱۴ اور الإرشاد، ۲: ۲۰۵)۔ ابن عبد ربّہ کی العِقد میں بہت سی غیر معمولی حکایات (نوادر) اور ہنسانے والی کہانیاں (ملح) ہیں، جنھیں سنا سنا کر الأصمعی خلیفہ کا دل بہلایا کرتا تھا۔ ہارون کی وفات کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ الاصمعی بصرے چلا آیا۔ فقط ایک تنہا شہادت کی رُو سے الأصمعی کی وفات مَرو میں ہوئی (دیکھیے ابن خلّکان، عدد ۳۸۹)۔

الأصمعی کے شاگردوں میں اور اس سے تعلّق رکھنے والے بصرے اور بغداد کے حلقوں میں بہت سی کہانیاں زبان زد تھیں، جو خود اس کی کہی ہوئی یا اس سے متعلّق تھیں اور جنھوں نے عربی ادب میں مقام پایا۔ ان میں سے بعض کہانیاں یقیناً اس کے اخلاق کی صحیح آئینہ دار ہیں؛ چنانچہ ان کہانیوں میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ اپنے انتہائی عروج کے زمانے میں خاصی املاک کا مالک ہونے کے باوجود الأصمعی کو ایک مفلس شخص کی طرح رہنے پر اصرار تھا۔ ایرانیوں کی ٹھاٹ باٹ کی زندگی کے مقابلے میں وہ اس سادہ بود و باش کو جو [حضرات] عمر[رض] بن الخطاب اور الحسن البصری[رح] کی طرف منسوب ہے عرب کی خالص زندگی کا نمونہ سمجھتا تھا (دیکھیے الجاحظ: البخلاء (الحاجری)، ص ۱۸۶)۔ اس نے ناخواندہ مردوں اور عورتوں کے جو مقولات بیان کیے ہیں ان سے صرف ان کی بلاغت ہی کا اظہار مقصود نہیں ہے، بلکہ اُن سادہ زندگی بسر کرنے والوں کی مخلصانہ اور پاکیزہ عادت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ جذباتی اور رقّت انگیز مراثی کہنے کی طرف اس کا طبعی رجحان تھا۔ کہا گیا ہے کہ اس نے ہجویہ اشعار کی کبھی روایت نہیں کی۔ اس کا یہ رویّہ عرب نسل کا وہ مثالی تصوّر پیش کرتا ہے جو اس نے خود اپنے مذہبی احساسات کے مطابق ان کی بابت قائم کر رکھا تھا۔ صحیح روایات میں وہ الحسن البصری[رح] کے مقولات بیان کرتا ہے۔ یہی روح اس کی ان متعدّد روایات میں بھی جلوہ گر ہے جو اس فقرے سے شروع ہوتی ہیں: ”میں نے ایک بدوی کو سنا کہ وہ اپنی دعا میں کہہ رہا تھا...“۔ مصنّفین مابعد کی تصنیفات میں بھی یہ جذباتیت الأصمعی کے اخلاق کا سب سے غالب اور نمایاں عنصر نظر آتی ہے۔ ابن دُرَید کی خیالی حکایات میں سے ایک حکایت میں بھی، جو الأصمعی کی زبان سے کہلوائی گئی ہے، ہمیں یہی عناصر ملتے ہیں (دیکھیے القالی: الأمالی، طبع اوّل، ۲: ۷)۔ ابن العربی کی محاضرات الابرار میں بصرے کا یہ فاضل ماہرِ لسان (الأصمعی) کہتا ہے، جیسا کہ اسی کے ہم عصر ذوالنّون المصری نے بھی بیان کیا ہے، کہ وہ ایسی نوجوان مفلس بدوی لڑکیوں سے ملا جنھوں نے اسرارِ عشق الٰہی کی غیر متوقّع اور غیر معمولی گہرائی میں غور و خوض کی علامات اس کے سامنے پیش کیں (دیکھیے وہی کتاب، ۱: ۸۱، ۱۳۳)۔

اس کے راسخ الاعتقاد ہم عصر اور بعد کے مصنّفین سب اس بات پر متّفق ہیں کہ الأصمعی ایک راسخ الاعتقاد سنّی تھا۔ ابراہیم الحربی (م ۲۸۵ھ/ ۸۸۹ء [کذا، ۸۹۸ء]) کہتا ہے کہ بصرے کے ماہرینِ لسان میں صرف چار شخص گزرے ہیں جو پوری طرح سنّت کے پابند تھے اور اُن میں سے ایک الأصمعی تھا (دیکھیے تأریخ بغداد، ۱۰:۴۱۸؛ قب ابن الأنباری، ص ۱۷۰)۔ اس کے زُہد کی مثال ایک روایت میں یوں بیان کی گئی ہے کہ گناہ سے بچنے کے لیے اس نے زبان سے متعلّق ایک سوال کے جواب میں خاموشی اختیار کی، کیونکہ اس سوال سے قراءت قرآن پر یا حدیث کے الفاظ پر بیّن اثر پڑتا تھا (ایسی مثالوں کی ایک فہرست المُزْہِر، ۲:۳۲۵ ببعد، میں دی ہوئی ہے)۔ ابو عمرو اور ابو عبیدہ کے ہاں تو لغت کا مطالعہ قرآن کے مطالعے پر موقوف تھا، لیکن الأصمعی ”قاری“ کو نحوی اور اشعار کے راوی سے بالکل الگ سمجھتا تھا۔ اپنے استاد نافع اور قُرّاے مدینہ کے مطابق الأصمعی اسی وجہ سے قرآن کی تفسیر کرنے سے بھی احتراز کرتا تھا (اس موضوع کے لیے دیکھیے Two Muqaddimas to the Quranic Sciences، طبع A. Jeffery، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۸۳)؛ نتیجۃً الأصمعی تفسیر سے بھی دست کش ہو گیا (دیکھیے المُزہر، ۲:۴۱۶؛ الإرشاد، ۱:۲۶ ببعد)۔ اس سلسلے میں وہ معتزلہ اور قدریّہ جماعتوں کی راے سے اختلاف رکھتا تھا اور کہتا تھا کہ وہ قرآن کی تاویل اپنی راے کے مطابق کرتے ہیں۔ ابو عبیدہ نے بھی اپنی المجاز میں یہی ظاہر کیا ہے (دیکھیے الإرشاد، ۲:۳۸۹ و ۷:۱۶۷)۔

شعر کا راوی ہونے کی حیثیّت سے الأصمعی اور اس کے معاصر بنیادی طور پر دو عظیم الشّان راویوں حمّاد الراویہ [رک بآں] اور خَلَف الأحمر [رک بآں] سے متأثّر تھے۔ ان دونوں ہستیوں کے ناقابلِ اعتماد کردار سے جو دشواریاں پیدا ہوتی تھیں انھیں الأصمعی نے پوری طرح دیکھ لیا تھا (دیکھیے الإرشاد، ۴:۱۴۰؛ المُزْہِر، ۲: ۴۰۶؛ قب Blachere، ص ۹۹ ببعد)۔ زمانۂ جاہلیّت کے بڑے بڑے شاعروں کے قصائد مکمّل طور صحیح شکل میں جمع کرنے کے لیے اس نے ایسے لوگوں کو تلاش کیا جو روایات کا قابلِ وثوق علم رکھتے تھے۔ اپنی تصانیف میں اس نے ایک ایسا تنقیدی رویّہ اختیار کیا جو اس زمانے کے لحاظ سے جاذبِ توجہ تھا۔ جزیرہ نماے عرب کے

اماکن کا گہرا علم، قبائل کے انساب کی پوری معرفت اور سب سے بڑھ کر لغت اور نحو سے پوری واقفیت اس کا طرّۂ امتیاز تھا۔ اس کے شاگردوں نے اسی طریقے کو آگے چلایا اور یہ تنقیدی خصوصیات بعد کے شارحینِ کلامِ عرب میں عام طور پر رائج ہوگئیں۔ الأصمعی کی رکھی ہوئی بنیاد پر اس کے شاگردوں — ابن حبیب، علی بن عبداللہ الطوسی اور آخر میں السُکّری — نے دواوین کے معیّن اور درست صورت میں نسخے تیار کیے۔

زمانۂ قبلِ اسلام اور ابتدائے اسلام کے شعرا کے بہتّر قطعات سے، جو اس نے اپنے مجموعۂ اشعار الاصمعیات میں جمع کیے (طبع Ahlwardt: *Samm-lungen alter arabischer Dichter*، ج ۱، برلن ۱۹۰۲ء) ہم الأصمعی کے ادبی ذوق کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔ ''نقد الشعر'' کے موضوع پر الأصمعی کے بہت سے ملفوظات بعد کے مصنّفین نے نقل کیے ہیں۔ ایک بیاض میں، جس کا نام فحولة الشعراء ہے (طبع Torrey: *ZDMG*، ۱۹۱۱ء، ص ۴۸۷-۵۱۶)، اس کے شاگرد ابوحاتم السِّجستانی نے اس کے وہ ارشادات جمع کیے ہیں جو اس کے استاد نے اس سوال کے جواب میں دیے تھے کہ کون سے شاعروں کو فحل کہا جا سکتا ہے۔ الأصمعی کے قول کے مطابق ابوعمرو کو کسی نے کسی اسلامی شاعر کا شعر پڑھتے نہیں سنا (ابن رشیق: العُمدۃ، ۱: ۷۳)، لیکن اس کا شاگرد ان شاعروں کی قدر کرتا ہے جنھوں نے لغت میں کمال حاصل کر لیا تھا (مثال کے طور پر دیکھیے ابن الجرّاح: الوَرَقة، ص ۶۰؛ اس نے جو المولّدون کی تنقید کی ہے اس کے لیے دیکھیے J. Fück: *Arabiya*، ص ۲۲ ببعد)۔

قوامیس لغت سے متعلّق اپنے جمع کیے ہوئے مواد میں وہی منظّم طریقے جاری رکھتے ہوئے جو ماہرانِ لسان نے ان دراسات کی بابت عراق میں شروع ہی سے جاری کر رکھے تھے، یعنی ایک قسم کے مواد کو ایک ہی باب میں اکٹھا کر دینا، الأصمعی نے چھوٹے چھوٹے رسالے تصنیف کیے، جن کے نام الفہرست، ص ۵۵ میں دیے ہوئے ہیں۔ اپنی کتاب جزیرۃ العرب میں — جس کی اصل نہیں ملتی، لیکن جس کے اقتباسات یاقوت نے اپنی معجم میں بہ کثرت جمع کر دیے ہیں — الأصمعی اماکن عرب کے متعلق خود حاصل کردہ علم کا ثبوت دیتا ہے (مثلاً دیکھیے معجم، ۱: ۷۰۵)۔ ان رسائل کے حجم کی بابت ہمیں الفہرست سے فقط اتنا پتا چلتا ہے کہ غریب الحدیث دو سو ورق میں لکھی گئی تھی۔ بہرحال ان رسائل کی خاصی تعداد محفوظ رکھ لی گئی ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۱۰۴ و تکملہ، ۱: ۱۶۴)۔ لیکن الأصمعی کی لغوی تصانیف کی آخری شکل کا ان نمونوں سے اندازہ نہیں لگایا جا سکتا اور جو کوئی مثلاً اس کی کتاب النبات والشجر کے نہایت ناقص متن (طبع Haffner، بیروت ۱۸۹۸ء) کا ابوحنیفہ الدینوری کے ان وافر اقتباسات سے مقابلہ کرے گا جو اس نے اس تصنیف سے اپنی کتاب النبات میں نقل کیے ہیں اس پر یہ امر بخوبی واضح ہو جائے گا۔

الأصمعی کے شاگردوں میں سے ابونصر احمد ابن حاتم الباہلی اس کا ''راویہ'' مشہور تھا۔ اس کی بابت کہا گیا ہے کہ اس نے اپنے استاد کی کتابیں ثعلب کو پہنچائیں (دیکھیے الإرشاد، ۲: ۱۴۰)۔ ان کتابوں کی روایت کرنے والوں میں ابوعبید القاسم [رک بآں] کا بھی ذکر آتا ہے، جس نے الأصمعی کی کتابوں کو ابواب میں تقسیم کیا اور ابوزید الأنصاری اور کوفی ماہرانِ لسان کی سند پر بعض معلومات کا اضافہ بھی کیا (دیکھیے الإرشاد، ۶: ۱۶۲)۔

متأخّر معجم نگاروں کو الأصمعی کے جمع کیے ہوئے ذخیرۂ معلومات کا علم الأزہری کی تہذیب اللغة سے ہوا۔ اس کتاب کے دیباچے میں الأزہری ان بالواسطہ اور بلاواسطہ ماخذ کا ذکر کرتا ہے جہاں سے اس نے یہ علمی ذخیرہ حاصل کیا۔

مآخذ: (۱) السیرافی: *Biographies des grammair iens de l'école de Basra* (طبع Krenkow)، پیرس-بیروت ۱۹۳۶ء، ص ۵۸-۶۸؛ (۲) الفہرست، ص ۵۵-۵۶؛ (۳) الرَّبَحی: المنتقی من اخبار الأصمعی، طبع التنوخی، دمشق ۱۹۳۶ء؛ (۴) تأریخ بغداد، ۱۰: ۴۱۰-۴۲۰؛ (۵) یاقوت: الإرشاد، بمواضع کثیرہ؛ (۶) الأغانی، جدول (tables)؛ (۷) ابن الأنباری: نزہة، ۱۵۰-۱۷۲؛ (۸) ابن خلّکان، عدد ۳۸۹؛ (۹) الیافعی: مرآۃ الجنان، ۲: ۶۴-۷۷؛ (۱۰) السیوطی: المزہر، بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) وہی مصنّف: بغیة، ص ۳۱۳ ببعد؛ عربی تصانیف میں اور بہت سے موقع بہ موقع حوالہ جات؛ (۱۲) گولڈ تسیہر (I. Goldziher): *Muh. St.*، ۱: ۱۹۵، ۱۹۹ و ۲: ۱۷۱؛ (۱۳) براکلمان، ۱: ۱۰۴ و تکملہ، ۱: ۱۶۴-۱۶۵؛ (۱۴) R. Blachère: *Litt.*، ۱: ۱۱۳ ببعد ۱۴۲، ۱۴۹؛ (۱۵) C. Pellat: *Le milieu basrien et la formation de Ǧāḥiẓ*، ص ۱۳۴۔

(لیوِن B. Lewin)

الأصمعیات: رک بہ الأصمعی۔ *

اُصُول: علم عروض میں اصول سے مراد ہے سبب (یعنی دو متحرک حروف یا ایک متحرک اور ایک ساکن حروف کا مجموعہ)، وَتِد [رک بآں] اور فاصِلہ [رک بآں] (یعنی تین یا چار حروف صحیح کا مجموعہ، جس کے بعد ایک حرف ساکن آئے)؛ انھیں سے ارکان ترکیب پاتے ہیں۔ نیز دیکھیے مادّۂ عروض۔ *

(عبدالمنّان عمر)

اصولِ تفسیر: رک بہ مادّۂ قرآن۔ *

اصولِ حدیث: رک بہ مادّۂ حدیث۔ *

اصولِ فقہ: رک بہ مادّۂ فقہ۔ *

اَصِیلہ: (آج کل فرانسیسی اور پرتگالی میں Arzila اور ہسپانوی میں Arcila)، مرّاکُش میں بحرِ اوقیانوس کے ساحل پر ایک شہر اور بندرگاہ، جو طنجہ سے پچاس کیلومیٹر کے فاصلے پر جنوب مغرب میں واقع ہے اور وادی الحُلّو کے دہانے سے کچھ زیادہ فاصلے پر نہیں ہے۔ ہسپانوی مردم شماری کی رُو سے اس کی آبادی ۱۹۳۵ء *

میں چھے ہزار سے کچھ اوپر تھی اور ۱۹۴۹ء میں بڑھ کر سولہ ہزار سے کچھ ہی کم رہ گئی۔ اس میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، یہودی اقلیّت ناقابلِ اعتنا ہے اور کچھ تھوڑے سے یورپی بھی ہیں، جن میں زیادہ تر ہسپانوی ہیں.

معلوم ہوتا ہے کہ یہ نام اَصِیلَہ Zῆλις(Strabo)، Zilis:(=Anto-ninus کی Itinerary [فہرستِ مقامات] اور Ravenna کی Annoy-mus [گم نام تصنیف]) یا Zilia (Ptolemy اور Pomponius Mela) سے نکلا ہے؛ لیکن قدیم مصنّفین نے اس شہر کی بابت ہمیں کچھ نہیں بتایا، جو ممکن ہے کہ شروع میں فینیقیوں کا تجارتی مقام ہو۔ اس کے مقابلے میں عرب مؤرّخوں اور جغرافیہ نویسوں نے اس کا بہ کثرت ذکر کیا ہے اور اس کے حالات بھی بیان کیے ہیں، جن میں مِنْ جُملہ اَور مصنّفوں کے ابن حَوْقَل اور البَکْرِی بھی ہیں۔ البکری لکھتا ہے کہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں نارمن (Normans) دو دفعہ اصیلہ میں آئے۔ چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں الاَدریسی اس کی بابت کہتا ہے کہ یہ ایک چھوٹا سا قصبہ ہے جو بالکل ویران ہو چکا ہے۔ بہرحال نویں صدی ہجری / پندرھویں صدی عیسوی میں یہاں تجارت کی کسی قدر گرم بازاری ضرور رہی ہوگی، کیونکہ پرتگالیوں کو جب طنجہ کے سامنے تباہی کا سامنا کرنا پڑا (۱۴۳۷ء) تو وہاں یہودی سوداگر اور جنیوا اَور قسطیلہ (Castile) کے تاجر موجود تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فاس (Fez) کے وَطّاسی سلاطین نے اسے اپنا ایک بڑا مرکز بنا رکھا تھا۔ بایں ہمہ اس شہر کی تاریخ کا صحیح علم دراصل اس زمانے سے ہوا جب اس پر پرتگالیوں نے قبضہ کیا (۱۴۷۱-۱۵۵۰ء)۔ اصیلہ پر ان کا قبضہ شاہ الفانسو خامس، المعروف بہ الاَفریقی (the African)، کے زیرِ کمان اس کے فرزند کی معاونت سے، جو آگے چل کر جان (John) ثانی کے نام سے مشہور ہوا، ۲ اگست ۱۴۷۱ء کو عمل میں آیا اس کے فتح کرنے میں ایک حد تک یہ غرض بھی تھی کہ طنجہ کو عقب سے گھیر لیا جائے؛ چنانچہ اصیلہ کے بعد بہت جلد طنجہ بھی فتح ہو گیا اور پرتگیزی اس شہر میں بلا جنگ و جدل داخل ہو گئے۔ ان جدید حکمرانوں نے اصیلہ میں ایک مضبوط قلعہ بنوایا، جس میں ایک زیرِ زمین محبس تھا اور ایک وسیع فصیل تعمیر کی، جس کے اندر پورا شہر آ گیا تھا؛ یہ سب استحکامات آج تک باقی ہیں۔ پرتگیزوں کی قلعہ نشین فوج کو سبتہ، القَصْر الصّغیر اور بالخصوص طنجہ کی حفاظتی فوجوں کے ساتھ مل کر لگاتار مرابطون، مقامی سرداروں (جَبَل ہَرُب)، قائدینِ القصر الکبیر، لراشہ (Larache)، تطوان (Tetuan) و چچاوئن (Chechaouen) (مولائی ابراہیم)، نیز فاس کے وَطّاسی سلاطین، بالخصوص محمد البُرْ تُقالی، کے حملوں کا مقابلہ کرنا پڑا۔ انھیں کئی محاصروں کا سامنا ہوا، جن میں سب سے سخت ۱۵۰۸ء کا تھا۔ پرتگیزوں کے قبضے سے شہر نکل گیا اور فقط قلعے پر ان کا قبضہ رہ گیا۔ اُن کی جان پرتگال سے ایک دستۂ فوج کے آجانے سے بچی، جسے بعد میں پیڈرو نوارو (Padro Navarro) کے ہسپانوی بیڑے کی کُمک بھی مل گئی۔ علاوہ بریں قلعے کی کمزوری کا سبب اس کی بندرگاہ کا عدم استحکام بھی تھا، جس کا راستہ ایک زیرِ آب چٹان (reef) کے بیچ میں آجانے سے رک گیا تھا۔ اگست ۱۵۵۰ء میں شاہ جان (John) ثالث (۱۵۲۱-۱۵۵۷ء) نے یہ شہر خالی کر دیا۔ اس سے چند ہفتے پہلے القَصْر الصّغیر بھی اس غرض سے چھوڑ دیا گیا تھا کہ ساری فوج شمالی مراکش میں طنجہ اور سبتہ کے مقامات پر جمع کر دی جائے۔ ۱۵۷۷ء میں شاہ سیباستین (Sebastian) (۱۵۵۷-۱۵۷۸ء) نے اصیلہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ یہ قبضہ سَعدِی فرمانروا محمد المَسْلوخ کے ساتھ اتحاد قائم کر لینے کی قیمت تھی اور مقصد یہ تھا کہ معرکۂ ''شاہانِ ثلاثہ'' یا حرب القصر الصّغیر میں حصّہ لینے کے لیے فوج بھیجی جائے، جس میں اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑا (۴ اگست ۱۵۷۸ء)۔ عیسائی لشکر اصیلہ ہی میں جہاز سے اترا اور وہیں سے ۲۹ جولائی ۱۵۷۸ء کو مراکش کی فوج سے نبرد آزما ہونے کے لیے روانہ ہوا۔ فلپ ثانی شاہ پرتگال نے، جو ۱۵۸۰ء سے کارڈینل (Cardinal) ہنری کی وفات کے بعد حکومت کر رہا تھا، ۱۵۸۹ء میں اصیلہ سعدی سلطان المنصور کو واپس دے دیا۔ اس وقت سے آج تک اصیلہ ایک پرسکون اور گم نامی کی زندگی بسر کر رہا ہے۔ ۱۹۱۲ء میں جب ہسپانیوں نے قبضہ کر کے اسے اپنی مملکت میں شامل کیا تو یہ شہر شریف رَیسُونی کے زیرِ اقتدار علاقے میں شامل تھا.

مآخذ: (۱) اصیلہ سے متعلّق ۱۵۸۹ء سے پہلے کی تمام ضروری معلومات David Lopes: *História de Arzila durante o dominio portugués*، Coimbra ۱۹۲۴-۱۹۲۵ء، میں جمع کر دی گئی ہیں (یہ کتاب [مستند] مآخذ، خصوصًا *Bernardo Rodrigues, Anais de Arzila*، طبع David Lopes، ۲ جلد، لزبن ۱۹۱۵-۱۹۱۹ء پر مبنی ہے)؛ اس کے علاوہ دیکھیے (۲) Adolfo L. Guevara: *Arcila durante la ocupación Portuguesa*، طنجہ ۱۹۴۰ء اور (۳) Pierre de Cenival، David Lopes و Robert Ricard: *Les Sources inèdites de l'histoire du Maroc*، پرتگال، ۵ جلد، پیرس ۱۹۳۴-۱۹۵۳ء؛ اور پرتگیزی عہد کے لیے (۶) مآخذ بذیلِ مادّۂ اَصْفی؛ زمانۂ حال کے واقعات کے لیے دیکھیے (۷) Tomás Garcia Figueras: *Miscelánea de estudios históricos sobre Marruecos*، Larache ۱۹۴۹ء، ص ۴۲۱ ببعد.

(R. RICARD رِکارڈ)

اِضافَہ: (ع) (مصدر، بابِ اِفعال از ض-ی-ف، ''قریب آنا'' [مائل ہونا])؛ ایک چیز کو دوسری کے ساتھ ملانا؛ الحاق۔ عربی نحو کی ایک اصطلاح، جسے عام طور پر نسبت اضافیہ (genitive relation) یا حالت ترکیبیہ (construct state) کہتے ہیں؛ دو لفظوں کا ایسا باہمی تعلّق جس کے ذریعے دوسرا پہلے کو معیّن یا مخصوص کر دیتا ہے۔ پہلا لفظ (المُضاف = الحاق کردہ) حالتِ ترکیبی میں کہلاتا ہے اور دوسرا (المضاف الیہ = جس سے الحاق کیا جائے) حالتِ جرّی میں۔ دونوں لفظوں کے اس باہمی تعلّق سے ملکیت، صفت، مادّہ، سبب یا مسبّب، جز یا کُل اور مفعول یا فاعل کی ترکیبِ اضافی ظاہر ہوتی ہے اور اس تعلّق کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں کہ (۱) اس کے دونوں جز مل کر ایک تصوّر بناتے ہیں اور کتابت میں انھیں

ایک دوسرے سے الگ نہیں لکھا جا سکتا؛ لہٰذا کوئی اسم صفت یا اس سے مشابہ لفظ جو مضاف کی نعت کر رہا ہو مضاف الیہ کے بعد آئے گا، مثلاً بِنْتُ المَلِکِ الحَسَنَۃُ = بادشاہ کی خوب صورت بیٹی؛ (۲) مضاف اور مضاف الیہ دونوں کا مفہوم معیّن ہوگا یا غیر معیّن؛ دونوں حالتوں میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ مضاف کو مضاف الیہ سے ایک خاص قسم کی تعیین و تخصیص حاصل ہو جاتی ہے، اور [اسی لیے] اسے از روے قاعدہ بغیر لام تعریف اور بغیر تنوین لکھا جاتا ہے (اوپر کی مثال سے بِنْتُ مَلِکٍ = ایک بادشاہ کی بیٹی)۔ صرف ایک صورت اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور وہ یہ کہ مضاف اسم صفت ہو اور کسی اسم معرفہ کی نعت واقع ہوا ہو، کیونکہ اس صورت میں مضاف پر لام تعریف ضرور آئے گا [مثلاً بِنْتُ المَلِکِ الحَسَنَۃِ الوَجْہِ] اسے اضافہ غیر الحقیقۃ یا لفظی اضافت کہتے ہیں۔ صحیح عربی تعبیر کی رُو سے مضاف الیہ کے مجرور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس پر کوئی ملفوظ یا مقدّر حرفِ جرّ عمل کرتا ہے، مثلاً بَیْتُ زیدٍ (زید کا گھر) = البَیْتُ الذی لِزَیدٍ (گھر جو زید کی ملکیت ہے)۔

مآخذ: (۱) سیبویہ: الکتاب (طبع Derenbourg)، ۲: ۶۴، س ۹ ببعد؛ (۲) الزَّمَخْشَرِی: المفصّل (طبع بروخ Broch)، طبع ثانی، ص ۳۶-۴۴؛ (۳) ابن یَعِیش (طبع Jahn)، ص ۳۰۳-۳۵۶؛ (۴) محمد اعلیٰ [تھانوی]: [کشّاف اصطلاحات الفنون] *Dictionary of Technical Terms* (طبع شپرینگر Sprenger)، ص ۸۸۸-۸۹۳؛ (۵) Lane: *Arabic-English Lexicon*، ص ۱۸۱۴؛ (۶) رائٹ (Wright): *Arabic Grammar*، طبع ثالث، ۲: ۱۹۸-الف، ۲۳۴-ب۔

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

---

* **اَضْداد**: (عربی) (جمعِ ضِدّ، یعنی ''ایسا لفظ جس کے دو متضاد معانی ہوں'')، ایسے الفاظ جن کے عرب ماہرینِ لسانیات کی تعریف کے مطابق دو معنے ہوں جو ایک دوسرے کے بالعکس ہوں، مثلاً باع، جس کے معنی بیچنا بھی ہیں اور خریدنا (اِشْتَرٰی) بھی۔ خود لفظ ضِدّ بھی الفاظ کے اسی زمرے میں شامل ہے کیونکہ ''لِاضدَلَّہٗ''، جیسے جملوں میں اس کے معنی ''برعکس'' کے نہیں بلکہ ''برابر'' کے ہیں۔ ماہرینِ لسانیات کے نقطۂ نظر سے ''اضداد'' ایک خاص زمرے کے الفاظ ہونے کی حیثیت سے ''ہم نام'' الفاظ (المُشْتَرَک [رک بآں]) کی صف میں آتے ہیں؛ فرق صرف یہ ہے کہ مؤخّر الذکر سے دو ایسے الفاظ مراد لیے جاتے ہیں جن کی آواز تو ایک ہی ہو لیکن معنی الگ الگ ہوں (مَعْنَیَانِ مُخْتَلِفَانِ)۔ لیکن ''اضداد'' میں دونوں معنی ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہوتے ہیں۔ عربوں نے لغت کے اس مسئلے پر بھی اسی ذوق اور صحتِ تحقیق کے ساتھ توجّہ صرف کی ہے جیسے زبان کے دوسرے مسائل پر۔ انھوں نے یا تو اپنی عام تصانیف میں اس موضوع پر علیٰحدہ ابواب قائم کیے ہیں (مثلاً السُّیُوطی: المُزْہِر، بولاق، ۱: ۱۸۶-۱۹۳؛ ابن سِیْدَہ: المُخَصَّص، ۱۳: ۲۵۸-۲۶۶) یا مستقل رسائل لکھے ہیں۔ ان مخصوص رسائل کی تفصیل پہلی مرتبہ M. Th. Redslob نے *Die arabischen Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung*، گوٹنگن ۱۸۷۳ء، ص ۷-۹، میں بیان کی تھی (تاہم اس فہرست سے الجاحظ کا نام حذف کر دینا چاہیے)۔ ان کتب میں سے بعض کا علم تو محض حوالہ جات کے ذریعے ہوا ہے، لیکن کتاب الأضداد کے عنوان سے حسبِ ذیل مصنّفین کی کتابیں محفوظ ہیں اور ان میں سے کچھ جزءً شائع بھی ہو چکی ہیں: (۱) قُطْرُب (م ۲۰۶ھ/ ۸۲۱ء)، طبع H. Kofler، در *Islamica*، ۱۹۳۲ء؛ (۱۲) الأصمعی (م ۲۱۶ھ/ ۸۳۱ء)، طبع A. Haffner: *Drei arabische Quellenwerke über die ʿAḍḍād*، بیروت ۱۹۱۳ء، ص ۴۵-۶۱؛ (۳) ابو عُبَید (م ۲۲۳ھ/ ۸۳۷ء)، دیکھیے برا کلمان: تکملہ، ۱: ۱۶۷؛ (۴) ابو حاتم السِّجِستانی (م تقریباً ۲۵۰ھ/ ۸۶۴ء)، طبع Haffner: کتابِ مذکور، ص ۱۷-۱۵۷؛ (۵) ابن السِّکِّیت (م ۲۴۳ھ/ ۸۵۷ء)، طبع Haffner: کتاب مذکور، ص ۱۶۳-۲۰۹؛ (۶) ابو بکر ابن الأنباری (م ۳۲۷ھ/ ۹۳۹ء)، طبع ہوتسما (M. Th. Houtsma) لائڈن ۱۸۸۱ء، نیز قاہرہ ۱۳۲۵ھ؛ (۷) ابو الطیّب الحَلَبی (م ۳۸۱ھ/ ۹۹۱ء)، دیکھیے برا کلمان: تکملہ، ۱: ۱۹۰؛ (۸) الصّغانی (م ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء)، طبع Haffner: کتابِ مذکور، ص ۲۲۱-۲۴۸۔

مدّتوں سے یہ خیال چلا آ رہا تھا کہ عربی زبان میں دوسری سامی زبانوں کے برعکس اضداد کی بہت بڑی تعداد ہے، لیکن اب یہ خیال قابلِ قبول نہیں رہا۔ اگر ہم ان سب الفاظ کو جو غلط طریقے پر اضداد سمجھے جاتے ہیں اور ان الفاظ کو جو اس دائرے سے قطعی خارج ہیں الگ کر دیں تو عربی زبان میں بھی اضداد کی بہت تھوڑی تعداد باقی رہ جاتی ہے۔ اسی لیے المُبَرَّد (مخطوطہ لائڈن، شمارہ ۴۳۷، ص ۱۸۰) اور ابن دُرُسْتَوَیہ (منقول در السُّیُوطی: المُزْہِر، ۱: ۱۹۱) تو عربی زبان میں اضداد کا وجود دوسرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے۔ ابن الأنباری نے اپنی کتاب میں چار سو سے زیادہ اضداد کا ذکر کیا ہے، لیکن کتاب کی اس جامعیت کے باوجود ''اَنْکَرَ'' اور ''وَلِیَ'' وغیرہ جیسے الفاظ اس میں موجود نہیں ہیں۔ Redslob پہلے ہی یہ جتا چکا ہے کہ اس تعداد کا خاصا حصّہ حذف کر دینا چاہیے، اس لیے کہ مصنّفوں نے یا تو ''اضداد'' کے تصوّر کو حد سے زیادہ وسعت دے دی ہے یا مصنوعی طریقے پر جتنا زیادہ سے زیادہ مواد اکٹھا ہو سکتا تھا اکٹھا کر لیا ہے [اس سلسلے میں یہ امور قابلِ لحاظ ہیں]: (۱) سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اکثر الفاظ، جنھیں اضداد سمجھ کر یکجا کیا گیا ہے، عربوں کے ہاں صرف ایک ہی معنی میں معروف یا مستعمل تھے اور دوسرے معنی میں ان کا استعمال یا تو شاذ ہے یا کبھی کبھی متنازعہ فیہ حوالوں میں ملتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو روزمرّہ کی زندگی میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہو جایا کرتیں، حالانکہ ابن الأنباری نے اپنے مقدّمے (ص ۱) میں کسی قسم کے ابہام سے انکار کیا ہے؛ (۲) یہ طریقہ سراسر غلط ہے کہ الفاظ کو صرف ان کی مفرد حیثیت میں جانچا جائے بلکہ فقرے میں ان کی ترکیبِ نحوی کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے، اور جب فقرے کی مختلف ترکیبوں اور تاویلوں سے دو متضاد معنی ممکن نظر آنے لگیں تو ان الفاظ پر 'اضداد' ہونے کا حکم لگا دیا جائے (ابن الأنباری، محلِّ مذکور، ص ۱۶۷-۱۶۸)؛ (۳) اِنْ، مِنْ، اَنْ، اَوْ، مَا، ہَلْ جیسے حروف کو اَضْداد کی فہرست سے خارج کر دینا

چاہیے۔ یہ دلیل کہ 'اِنْ' کے معنی 'اگر' بھی ہیں اور 'نہیں' بھی، یعنی یہ کسی چیز کے امکان اور نفی دونوں کو ظاہر کرسکتا ہے، بہت کمزور ہے۔ اسی طرح یہ خیال بھی کوئی وزن نہیں رکھتا کہ فعل کی شکلیں ('کَانَ' یا 'یَکُوْنُ') مختلف زمانوں کو ظاہر کرتے ہیں، نیز یہ کہ اعلام (اسحٰق، ایوب، یعقوب) کے ثانوی معنے بھی ہوسکتے ہیں؛ (۴) ایسے الفاظ جو محض بعض مخصوص حالات میں اپنے عام معنی کے برعکس معنی دیتے ہوں بڑی تعداد میں مل سکتے ہیں، مثلاً 'کأس'، جس کے معنی پیالہ بھی ہیں اور وہ چیز بھی جو پیالے کے اندر ہو، اور 'نَحْنُ' بمعنی ہم و میں۔ مزید براں اس ضمن میں فاعل کی وہ سب شکلیں بھی آجاتی ہیں جو مفعول بھی ہیں (مثلاً 'وامِق'، 'خائف'، نیز فعیل کی وہ شکلیں جو اسم فاعل بھی ہیں (مثلاً 'امین')؛ وہ مشتقات جو مجرّد یا مزید فیہ اصلوں کے اسم حالیہ (participle) سے بنائے گئے ہوں؛ ایسے افعال جو اپنی مجرّد شکل میں بھی متعدّی معنی رکھتے ہوں (مثلاً 'زال') وغیرہ؛ لیکن ان صورتوں میں سے کسی کو بھی حقیقی مفہوم میں 'اضداد' کی ذیل میں شمار نہیں کیا جاسکتا؛ (۵) اسی طرح وہ الفاظ بھی فہرستِ 'اضداد' سے خارج کردینے کے قابل ہیں جو بعض اوقات طنزًا استعمال ہوتے ہیں (اہتزاءً یا تحکّمًا)، مثلاً بے وقوف کو 'عاقل' کہا جائے۔ یا بیمار کو تفاؤل کے طور پر 'سلیم' کہا جائے۔ دونوں جگہ متعارف معنی سے انحراف [محض] بولنے والے کی مرضی پر موقوف ہے؛ (۶) اُن نحویوں نے تو تحکّم اور تکلّف کی حد ہی کردی ہے جو 'تَلْعَة' (بمعنی پانی کا نل اور پہاڑ) جیسے الفاظ کو بھی اضداد میں شمار کرتے ہیں کیونکہ پانی نیچے کی طرف بہتا ہے اور پہاڑ اوپر کو چڑھتا ہے۔ ابن الأنباری نے اضداد کی جتنی مثالیں دی ہیں ان میں سے اکثر ان مذکورۂ بالا شقوں میں سے کسی نہ کسی کے تحت آجاتی ہیں؛ لہٰذا انھیں 'اضداد' نہیں سمجھنا چاہیے؛ اس کے بعد 'اضداد' کی تعداد بہت کم رہ جاتی ہے۔

ان مختلف احوال و کوائف کی تشریح و توجیہ کی کوشش عرب نحویوں نے بھی اپنے زمانے میں کی تھی، لیکن ان میں سے صرف ایک توجیہ قابلِ اعتنا ہے، کم از کم اس لحاظ سے کہ اس توجیہ کی بدولت ہم اس اصل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں سے لفظ کے دو معنی نکلتے ہیں (ابن الأنباری، محلّ مذکور، ص ۵؛ المُزْھر، ۱: ۱۹۳ ببعد)۔ دوسری تشریحات میں صرف اُن معانی کا جائزہ لیا گیا ہے جو عملاً پائے جاتے ہیں اور اُن میں یا تو جملہ اضداد کو ایسے معانی سمجھا گیا ہے جو مختلف اصلوں نے ایک دوسرے سے مستعار لے لیے ہیں (ابن الأنباری، محلّ مذکور، ص ۷؛ المُزْھر، ۱: ۱۹۴) اور یا یہ کوشش کی گئی ہے — اور وہ بھی اکثر بدسلیقگی سے — کہ ان [متضاد] معانی کے درمیان ہم آہنگی پیدا کی جائے، مثلاً عرب لفظ 'بعض' کے مفہوم 'کُلّ' کی توجیہ اس دلیل سے کرتے ہیں کہ ہر کُل کسی دوسرے کُل کا جز ہوتا ہے (ابن الأنباری، ص ۶)۔

C. Abel: *Uber den Gegensinn der Urworte*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، (طبع ثانی، در مصنّف مذکور: *Sprachwissenschaftlichen Abhandlungen*، لائپزگ ۱۸۸۵ء) نے ایک واحد نقطۂ نظر سے آغاز کرکے 'اضداد' (enantiosemia) کے پورے مسئلے کی ایک عمومی تشریح تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے نزدیک ابتدائی دَور کا انسان جو الفاظ استعمال کرتا تھا ان سے غیر مُبہَم تصوّرات کا اظہار نہیں ہوتا تھا، بلکہ ان سے دو مُتضاد چیزوں کے درمیان باہمی تعلق کا اظہار ہوتا تھا؛ مثلاً 'قوی' کا صحیح مفہوم 'ضعیف' سے مقابلہ کرنے ہی پر سمجھا جاسکتا تھا اور اس تضاد کے دونوں پہلو صوتی تغیّرات کی بنا پر بتدریج ایک دوسرے سے ممیّز ہوئے۔ ماہرینِ لسانیات نے Abel کے اس نظریے کو قبول نہیں کیا، لیکن تحلیلِ نفس کے ماہرین کے ہاں اُسے مقبولیت حاصل ہوئی۔

R. Gordis: *Words of mutually opposed meaning*، در *Am. J. Semit. Lang.*، ۱۹۳۸ء، ص ۲۷۰-۲۸۰، نے بھی ایسی توجیہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جو جملہ 'اضداد' پر صادق آسکے۔ انسانیات کے جدید ترین نظریات سے آغاز کرکے اس نے 'اضداد' کا سلسلہ ابتدائی دَور کے تحریم و جواز سے ملایا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ مجموعی حیثیت سے انسان کے کلام میں متضاد معانی رکھنے والے الفاظ ابتدائی دور کے اندازِ فکر کی یادگار ہیں۔

ان نظریات کے برخلاف عام ماہرینِ لسانیات کی عام رائے یہ ہے کہ 'اضداد' کے وجود کی تشریح کسی واحد اصل کی بنا پر نہیں کی جاسکتی۔ الفاظ ابتدا ہی سے ایک معیّن معنی کے حامل ہوتے ہیں؛ لہٰذا ہر 'ضِدّ' کے معاملے میں اس کے ایک معنی کو اصلی ماننا پڑے گا اور دوسرے کو ثانوی۔ ماہرینِ لسانیات کا کام یہ ہے کہ وہ متضاد معانی رکھنے والے ہر لفظ کے اصل معنی کی تدریجی تبدیلی کا سراغ لگائیں، اگرچہ یہ ظاہر ہے کہ ہر 'ضِدّ' کے سلسلے میں صحیح معلومات فراہم نہیں ہوسکتیں۔ حقیقت میں عرب ماہرینِ لسانیات اصولاً اس نظریے کو تسلیم کرتے چلے آئے ہیں کہ لفظ اصل میں ایک ہی معنی کا حامل ہوتا ہے (الأصْلُ لَمَعْنًی وَاحِدٍ)۔ اگر ان کی تصنیفات اپنے مواد کی جامعیّت کے باوجود اس مسئلے کو حل کرنے میں بہت کم مدد دیتی ہیں تو اس کا سبب من جملہ دوسرے اسباب کے یہ ہے کہ وہ 'اضداد' کے وجود کی توضیح کو کوئی علمی مسئلہ سمجھنے کے بجائے محض ایک عملی مسئلہ تصوّر کرتے تھے۔ عربوں کے نزدیک یہ بات بنیادی اہمیّت رکھتی تھی کہ جہاں تک ممکن ہو وہ روزمرّہ کی بول چال اور تحریر میں آنے والے ایسے الفاظ کی مکمّل ترین فہرست مرتّب کردیں جو متضاد معانی رکھتے ہیں، اس لیے بسا اوقات وہ محض صوتی ہم آہنگی کو اپنا رہنما بناتے ہیں، مثلاً انھوں نے 'اضداد' کی فہرست میں لفظ 'مُودِی' کو بھی رکھا ہے، جس کے معنی ہیں: (۱) تلف ہونے والا، [از] اصل ودی اور (۲) طاقت ور، مضبوط، [از] اصل ''ءدی''۔

گیزے (F. Giese) نے اپنی کتاب *Untersuchungen über die Aḍdad auf Grund von Stellen aus altarabischen Dichtern*، برلن ۱۸۹۴ء، میں ان اضداد میں سے بیشتر کو جو اُسے قدیم [عربی] شاعری میں ملے مختلف معنوی (semasiological) ابواب میں ترتیب دے کر یہ دکھایا گیا ہے کہ وہ کس طرح متضاد معنی تک پہنچ گئے: (۱) مجازِ مُرسَل (Metonymy)، جب کسی لفظ کے ایک معنی اس کے دوسرے معنی کا سببی یا زمانی نتیجہ ہوں، مثلاً 'ناءَ'

بمعنی بوجھ کو وقت سے اٹھانا، اُسے اٹھا کر لے جانا؛ 'ناھل' یعنی جو پانی کی طرف جائے، پیاسا، وہ جو پیاس بجھا کر پانی کی طرف سے لوٹتا ہے؛ (۲) مختلف اقسام کے تصوّرات کا ارتباط، مثلاً 'بَیْن'، بمعنی جدا ہونا اور ملنا (اس لحاظ سے کہ آیا کوئی شخص تنہا ایک گروہ سے الگ کیا جاتا ہے یا دوسرے گروہ کے ساتھ ملا کر)، یا 'جَلَل'، بمعنی لپیٹا جانا، لہٰذا وزنی، لیکن نیز بمعنی لپیٹا جانا، اور گھما کر اوپر پھینکا جانا، لہٰذا حقیر، شبک؛ (۳) کسی تصوّر کا انقباض، یا توتہذیب اور یا تغلیظ سے، جیسے کہ اس کی حیثیّت کو بلند تر کر کے، مثلاً 'رم'، مغز کی مانند ہونا، طاقت ور اور بے مغز ہونا، 'کم زور'؛ (۴) جذبے اور بُو کے الفاظ کے لیے برانگیختگی کے اصلی غیر معیّن یا غیر جانب دار معنی لیے جاتے ہیں، اس سے قطع نظر کہ یہ برانگیختگی اچھے مفہوم میں ہے یا بُرے، مثلاً 'راع'، بمعنی ڈرنا اور خوش ہونا؛ 'طَرِب'، بمعنی غمگین ہونا اور مسرور ہونا؛ 'رَجا'، 'خَافَ'، بمعنی پُرامید ہونا اور خوف زدہ ہونا؛ 'ذَفَر'، 'بَنّة'، بمعنی خوش بو اور بدبُو۔ اسی ذیل میں وہ افعالِ قیاسی بھی آجاتے ہیں جو 'جاننے' اور 'نہ جاننے' دونوں معنوں میں استعمال ہوتے ہیں، مثلاً 'ظَنّ'، 'حَسِب'، 'خال'، ؛ (۵) بعض الفاظ، جو اصلاً ایک ہی معنی رکھتے تھے، تمدّنی اثرات کے ماتحت الگ الگ معنوں میں استعمال ہونے لگے، مثلاً 'بیع' اور 'شری'، بمعنی بیچنا اور خریدنا، دراصل دونوں بمعنی مبادلہ؛ (۶) تسمیہ جات (Denominatives)، بالخصوص دوسرے [تفعیل] اور چوتھے [افعال] ابواب میں، جن کے اصلی معنی کسی کام کو ایک معیّنہ مقصد کے تحت ہاتھ میں لینے کے تھے اور اس لیے مثبت یا منفی دونوں مفہوموں میں استعمال ہو سکتے ہیں، مثال کے طور پر 'فرع'، بمعنی اوپر چڑھنا اور نیچے اترنا (قب عبرانی 'شِیر یُش'، 'سِقّیل')۔ علاوہ بریں عربی میں مرکب بنانے والے حروف جرّ کے فُقدان سے بھی ابہام کا امکان بڑھ جاتا ہے (قب السُّیُوطی، ص ۱۸۹: 'وَلّی' = 'اَقْبَل'، بمعنی کسی طرف منہ کرنا اور = 'اَدبَرَ'، بمعنی کسی کی طرف سے منہ پھیر لینا؛ 'سَمِع'، بمعنی سُننا اور کان دھرنا، جواب دینے کے مفہوم میں۔ مزید براں عربی میں بہت سی اصواتِ مبہم (Voces ambiguae) یا مشترک الاصل (communis geneys) الفاظ ایسے ہیں جن کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں، مثلاً 'اَمَم'، صحیح طور پر بمعنی مقصد = ایک ایسی چیز جو معمولی یا بڑی اہمیّت کی ہو؛ 'مُأتم'، عورتوں کے اجتماع کی جگہ، غم کے موقع پر ہو یا خوشی کی تقریب پر؛ 'زوج'، بمعنی شوہر اور بیوی۔ آخر میں مقامی عربی بولیوں سے تعلّق رکھنے والے 'اضداد' بھی اس سلسلے میں اہمیّت رکھتے ہیں۔ عرب لسانیین نے اس کی مثالیں دی ہیں، مثلاً 'سُدفہ'، بنو تمیم کی بولی میں بمعنی تاریکی اور بنو قیس کی بولی میں بمعنی روشنی؛ 'وَثَب'، حمیری بولی میں بمعنی بیٹھنا (= عبرانی، 'یاشَبْ')، عربی زبان میں عام طور پر بمعنی کودنا، چھلانگ لگانا؛ نیز 'سَمِید'، 'قَرَع'، وغیرہ۔ (دیکھیے لینڈ برگ (C. Landberg): *La langue arabe et ses dialectes*، لائڈن ۱۹۰۵ء، ص ۶۴ ببعد)۔

'اضداد' کے وجود کا یہ مظہر جملہ سامی زبانوں میں ملتا ہے۔ بنا بریں E. Landau کا رسالہ *Die gegensinnigen Wörter im Alt-und Neuhebräischen*، برلن ۱۸۹۶ء، عربی کے اضداد کے مسئلے کو سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے۔ اس مضمون کا جامع ترین اور بہترین نقّادانہ جائزہ نولدیکہ (Th. Nöldeke) نے *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*، شٹراسبرگ ۱۹۱۰ء، ص ۶۷-۱۰۸، میں لیا ہے۔ اس میں ادبی عربی کے ایک سو ستتر 'اضداد' کا جائزہ لے کر اشتقاقی اور معنوی اعتبار سے (مماثل معنوی تبدیلیوں کا حوالہ دیتے ہوے) ان کی تشریح کی گئی ہے۔ ایسا کرتے وقت اس بات کو بھی ملحوظِ خاطر رکھا گیا ہے کہ عربی بولیوں میں عبرانی اور آرامی میں اور حبشہ کی زبانوں میں ان الفاظ کے متوازی مادّے کیا ہیں۔ نولدیکہ نے اگرچہ ان تبدیلیوں کی بڑی تعداد کو معنویات کے اعتبار سے متعدّد ابواب میں منقسم کر دیا ہے، لیکن اس نے اس معاملے میں کوئی اصول یا ترتیب تلاش کرنے سے عمداً احتراز کیا ہے اور وضاحت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ ''معنویات میں معیّنہ اور عام ضابطے صوتیات سے بھی کم تر نظر آتے ہیں اور نطق انسانی کے متنوّع حقائق اصولوں اور ضابطوں کے پابند نہیں بنائے جا سکتے''۔

جیسا کہ بحثِ ماسبق میں بیان کیا جا چکا ہے 'اضداد' تمام زبانوں میں موجود ہیں۔ گرِم (Jacob Grimm): *Kleinere Aufsätze*، ۷: ۳۶۷، میں اس حقیقت کی طرف پہلے اشارہ کر چکا تھا۔ اس کی دلچسپ مثالیں K. Nyrop: *Das Leben der Wörter*، (ترجمہ از R. Voget) میں موجود ہیں۔ J. Wackernagel کے ان مشاہدات کی طرف بھی خاص طور پر توجّہ دلائی جاتی ہے جو اس نے اپنی کتاب *Vorlesungen über Syntax*، طبع دوم، Basel ۱۹۲۸ء، ۲: ۲۳۵ کی ایک عبارت میں پیش کیے ہیں (گو یہ کتاب دوسری حیثیّتوں سے نظر انداز کی جا سکتی ہے)۔

(G. WELL)

الأضحٰی: رک بہ مادّۂ عید الأضحٰی۔ *

اِضْمار: ض۔م۔ر (= چُھپانا) سے بابِ افعال کا مصدر، عربی نحو کی ایک * اصطلاح، بمعنی کسی ضمیر [رک بآں] کا استعمال۔ کسی فعل یا جزءِ جملہ کا اضمار (حذف یا اخفا) بہت عام ہے، قب کسی کا قول نقل کرتے ہوے فعل قائلاً، قائلین وغیرہ کا اِضمار (مثلاً قرآن [مجید]، ۲ [البقرۃ]: ۱۲۵، ۱۲۷ [وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِىَ الخ: وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ ط رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا... الخ] وغیرہ)، نیز ایسی عبارتیں جیسے سَقْیًا و رَعْیًا، جس کا پورا مفہوم ہے سقاک اللّٰہ سَقْیًا وَ رعاک اللّٰہ رَعْیًا = خدا تجھے بہت سا چارہ اور پانی دے۔

علمِ عروض میں اضمار کے معنی ہیں کسی تفاعیل کے دوسرے حرف متحرّک کو ساکن کرنا؛ یہ بحر کامل میں واقع ہوتا ہے، جہاں مُتَفاعِلُن کو مُخْتَف کر کے مُتْفاعِلُن [مُسْتَفْعِلُن] کیا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) سِیْبَوَیہ: [الکتاب] (طبع Derenbourg)، ۱: ۱۰۷ س ۱۱، ۲۴۰ س ۶، ۱۸۸ س ۱-۱۰ و ۲: ۳۲۹ ببعد بمواضع کثیرہ؛ (۲) الزَّمَخْشَری: المُفصّل، حوالہ بذیلِ مادّہ "ضمیر" اور قبؔ ص ۱۶-۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۳-۳۴، ۱۳۴؛ (۳) الجُرجانی: التّعریفات (طبع فلوگل Flügel)، ص ۲۹؛ (۴) رائٹ (Wright): *Arabic Grammar*، ۱: ۵۳ الف ببعد، ۱۰۰ ب ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۵) Freytag: *Darst. der arab. Verskuns t*، ص ۸۱، ۳۵۵-۳۵۶.

(ROBERT STEVENSON سٹیونسن)

---

* **اَطْرَ ابُلُس:** رکؔ بہ طرابلُس.

---

* **الأُطْرُوْش:** ابو محمد الحسن بن علی بن الحسن بن علی بن عمر الأشرف بن علی زین العابدین[رح] [ابن حسینؓ بن علیؓ] ۲۳۰ھ/ ۸۴۴ء میں ایک خراسانی خاتون کے بطن سے مدینے میں پیدا ہوے اور شعبان ۳۰۴ھ/ ابتدا ۹۱۷ء میں آمُل میں وفات پائی۔ اس وقت یہ طبرستان کے حاکم تھے۔ زیدی اور یمن کے باشندے انھیں النّاصر الکبیر کہتے اور 'امام' مانتے ہیں.

علوی الدّاعی الکبیر الحسن بن زید کے عہدِ حکومت میں الأطروش طبرستان آئے (دیکھیے الحسن بن زید بن محمد)۔ چونکہ اس کے بھائی اور جانشین القائم بالحقّ محمد بن زید نے انھیں اعتماد کی نظروں سے نہ دیکھا لہٰذا انھوں نے یہ کوشش کی کہ مشرق میں وہ اپنی ایک حکومت الگ قائم کرلیں۔ ابتدا میں انھیں اس کوشش میں نیشاپور کے والی محمد بن عبداللہ الخجستانی کی تائید و حمایت حاصل تھی، جس نے جُرجان کا علاقہ القائم سے چھین لیا تھا؛ لیکن چغل خور لوگوں نے الخجستانی کو الأطروش کی طرف سے بدگمان کردیا، چنانچہ اس نے انھیں نیشاپور یا جرجان میں قید کردیا، اور کوڑے لگوائے، جس سے ان کی قوّتِ سامعہ کو صدمہ پہنچا اور اسی وجہ سے ان کا لقب الأطرُوش (= بہرا) ہوگیا۔ قید سے رہائی کے بعد وہ القائم محمد کے پاس چلے گئے۔ ۲۸۷ یا ۲۸۸ھ میں یا (بقول ابو الفرج الاصفہانی: مَقاتِل الطّالبیّین، تہران ۱۳۰۷ھ، ص ۲۲۹ س ۱۴) ۲۸۹ھ/ ۹۰۰-۹۰۱ء کے بعد جب القائم نے جُرجان میں محمد بن ہارون کے ہاتھوں شکست کھائی جو کہ اس زمانے میں اسمٰعیل بن احمد سامانی [رکؔ بآن] کا حلیف تھا تو انھیں بھی اس کے نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ القائم ایک زخم کے سبب ہلاک ہوگیا۔ الأطروش وہاں سے فرار ہوکر دوسرے مقامات کے علاوہ دامغان اور رَےّ پہنچے۔ ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء میں خلیفہ المعتضد نے وفات پائی تو پھر میدان میں آگئے، خصوصًا اس لیے کہ محمد بن ہارون، جو سامانیوں سے منحرف ہوگیا تھا، اُن کی حمایت پر تھا۔ جَسْتان دیلمی (یا اس کے فرزند وَہْسُودان) نے الأطروش کو خوش آمدید کہا (قبؔ Vasmer: *Islamica*، ۳: ۱۶۵ ببعد)، لیکن جستانیوں کی دوستی، جس کی ابتدا اس وقت ہوئی تھی جب وہ لوگ اور الأطروش القائم کے ساتھ تھے، بے ثبات نکلی۔ اس طرح ان کی کئی مشترکہ مہمّوں کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اب الأطروش نے یہ ضرورت محسوس کی کہ سب سے پہلے اپنے پیرووں کی ایک جماعت تیار کی جائے اور پھر اُن کی وساطت سے جستانیوں کے ہواخواہوں کو بھی اپنی طرف کرلیا جائے؛ الأطروش نے ہَوْسَم سے بحیرۂ خزر کے ایسے قبائل کے درمیان جو ابھی مسلمان نہ ہوے تھے گیلان میں تبلیغِ اسلام اور دعوتِ علوی کی اشاعت شروع کردی اور مساجد تعمیر کرائیں.

احمد بن اسمٰعیل سامانی نے ۲۹۸ھ/ ۹۱۰ء میں محمد بن صَعْلُوْک کو ان احکام کے ساتھ طبرستان بھیجا کہ وہ اس نئی سلطنت کے قیام سے پہلے ضروری کارروائی کرے، لیکن خراسانی فوج نے، جو تعداد میں — اور اُس سے بڑھ کر ساز و سامان میں — بہت برتر تھی، جمادی الاولیٰ ۳۰۱ھ/ دسمبر ۹۱۳ء میں شالُوس کے مقام پر الأطروش کے زیرِ قیادت دیلمیوں کے ہاتھوں شکست فاش کھائی؛ بہت سے بھاگنے والے سمندر میں دھکیل دیے گئے۔ ابوالوفاء خلیفہ بن نوح کی سرکردگی میں ایک دستہ شالُوس کے قلعے تک پہنچنے میں کامیاب ہوگیا اور اس نے بھی الأطروش کے سامنے اس شرط پر ہتھیار ڈال دیے کہ انھیں معاف کردیا جائے گا؛ لیکن چند ہی دن بعد اس کے امیرِ عسکر اور داماد الحسن بن القاسم بن الحسن بن علی بن عبدالرحمٰن بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن بن علی[رض] بن ابی طالب نے ان سب کو تہِ تیغ کردیا۔ اس اثنا میں الأطروش بقیہ فوج کے ساتھ آمُل میں تھے، کیونکہ وہاں کے خوف زدہ باشندوں نے خود اُنھیں بلایا تھا اور ان کا قیام اس وقت اس محلِّ میں تھا جس میں کبھی القائم سکونت پذیر تھا۔ یہاں وہ اس قابل ہوگئے تھے کہ سامانیوں کی مداخلت سے بے خوف ہوکر شالُوس سے لے کر ساریہ تک کے علاقے میں اپنے عُمّال متعیّن کرسکیں، کیونکہ اسی زمانے میں احمد بن اسمٰعیل قتل ہوچکا تھا اور اس کا فرزند نصر اس فکر میں تھا کہ اپنے خاندان اور امراے دربار کے مقابلے میں اپنی حیثیت مضبوط بنائے۔ ادھر اسپہبد شَرْوِین بن رستم نے بھی الأطروش سے صلح کرلی۔ یہ شخص خاندانِ باوَنْد سے تعلّق رکھتا تھا اور شروع کے علویّوں کے حق میں بڑا خطرناک تھا.

جو تجربہ عمومًا علوی حکومتوں کا تاسیس کے سلسلے میں ہوتا رہا تھا اس کے مطابق زیادہ تر دشواری خاندان کے متعدّد افراد کا تعاون حاصل کرنے میں پیش آئی۔ جب الأطروش آمُل میں داخل ہوے تو ان کی عمر کم از کم ستّر برس کی تھی اور ان کے بیٹے بظاہر ایک حد تک نااہل تھے، لہٰذا جو کشیدگی پہلے القائم محمد اور الأطروش کے درمیان رہی تھی وہی اب الأطروش اور ان کے سابق الذّکر امیر عسکر الحسن بن قاسم میں پیدا ہوگئی؛ چنانچہ مؤخّر الذّکر نے کچھ عرصے کے لیے تو الأطروش سے علٰیحدگی اختیار کرلی تھی اور ایک موقع پر اُنھیں گرفتار بھی کرلیا، لیکن اُس سے جو عام ناراضی پیدا ہوئی اس کی وجہ سے اُسے دیلم کی طرف فرار ہونا پڑا۔ بایں ہمہ سب امرا کی طرف سے یہ مطالبہ بھی عام طور پر پیش کیا جارہا تھا کہ الأطروش اسی الحسن کو اپنا جانشین مقرّر کردیں اور ان کے انتقال کے بعد ان سب نے فورًا الحسن سے بیعت بھی کرلی.

الأطروش کی ترقی کا سبب محض یہی نہیں تھا کہ انھوں نے بحرِ خَزر کے علاقے میں سیاسی انتشار سے بہت ہشیاری کے ساتھ فائدہ اٹھایا، بلکہ اس میں ان کی غیر معمولی ذہانت کا بھی دخل تھا۔ وہ شاعر بھی تھے (قبؔ مخطوطاتِ برٹش میوزیم،

ضمیمہ، شمارہ ۱۲۵۹، ج ۴، نیز نمونۂ [کلام]، در افادۃ، دیکھیے مآخذ)، لیکن ان کی خاص توجّہ علم العقائد، حدیث اور فقہ پر مرکوز رہی (دیکھیے: ابن النّدیم: الفہرست، ص ۱۸۳ س ۱۱ ببعد)۔ ان کی کتاب الابانۃ محفوظ تو ہے، مگر بالواسطہ (دیکھیے مآخذ)۔ مراسمِ تدفین، اور وراثت کے بعض جزئی احکام میں انھیں اہلِ یمن سے اختلاف ہے؛ اسی طرح وہ تین بار متواتر صیغۂ طلاق دہرانے کو باقاعدہ تین طلاقوں کے مساوی مانتے تھے اور اس کی وجہ سے اُنھیں اثنا عشری فرقے کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا، جو شمالی علاقوں میں خاصی شدید تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ ان کا ایک بیٹا ابو الحسن علی باقاعدہ اثنا عشریوں سے جا ملا۔ خود الأطروش بھی [وضو میں] پاؤں دھونے یا مسح کرنے کے بارے میں اثنا عشریوں سے متّفق الرائے تھے۔ وہ دوسرے مذاہب کے پیروؤں کے خلاف کم شدّت برتتے تھے اور اس کی وجہ ان کی سیاسی اور تبلیغی سرگرمیوں کے پیشِ نظر [آسانی سے] سمجھ میں آسکتی ہے۔ زیدیوں کا ایک خاص فرقہ انھیں کے نام پر ناصریہ کہلاتا تھا، جسے آخر کار مذکورۂ بالا الحسن بن القاسم کے بیٹے امام المہدی ابو عبداللہ محمد نے قاسمیّہ فرقے میں ضمّ کر دیا، جو یمن میں زوروں پر تھا۔

مؤخّر الذّکر [الحسن بن القاسم]، جو الدّاعی الصّغیر کے نام سے معروف تھا، الأطروش کا جانشین ہوا اور اُس نے ۳۰۸ھ/ ۹۲۰ء میں اپنے پیش رَو کے ایک سن رسیدہ امیرِ عسکر لیلیٰ بن نعمان کے ذریعے نَیسابور فتح کرنے میں کام یابی حاصل کر لی، بلکہ اس قابل بھی ہو گیا کہ طوس پر لشکر کشی کر سکے؛ لیکن جب وہ ۳۱۶ھ/ ۹۲۸ء میں آمل کو چھڑانے کے لیے، جس پر افسار بن شیرَوَیہ الدّیلمی اور ابو الحجّاج مَرداویج بن زِیار قابض ہو گئے تھے، رَے سے جا رہا تھا تو راستے میں قتل ہو گیا۔ اس کے اختیارات ہمیشہ الأطروش کے بیٹوں کی وجہ سے محدود رہے؛ چنانچہ ابو القاسم جعفر بن الأطروش نے ۳۰۶ھ ۹۱۸ء میں امیر رَے محمد بن صَعلُوک کی مدد سے اور ایک بار پھر ۳۱۲ھ/ ۹۲۵ء میں آمل پر قبضہ کر لیا تھا؛ تاہم یہ قبضہ دونوں مرتبہ تھوڑی ہی مدّت تک رہ سکا۔ ۳۱۱ھ/ ۹۲۴ء میں اس کا بھائی ابو الحسن احمد آمل میں داخل ہوا تھا۔ اسی طرح اس کے بیٹے ابو علی حسین اور اس کے بھائی اور جانشین ابو جعفر کو بھی ایک حریف امام، یعنی اسمٰعیل بن جعفر سے لڑنا پڑا، لیکن مؤخّر الذّکر کو ۳۱۹ھ/ ۹۳۱ء میں زہر دے دیا گیا۔ اس عرصے میں الأطروش کا ایک اَور رشتے دار ابو الفضل جعفر نمودار ہوا، جس نے الثّائر فی اللہ کا لقب اختیار کیا اور ۳۲۰ھ/ ۹۳۲ء کے کچھ ہی عرصے بعد تھوڑی مدّت کے لیے آمل پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس میں اُسے اس حکمت عملی سے مدد ملی کہ وشمگیر [بن زیار] اور آلِ بویہ کی جنگ میں، جو اس وقت طاقت پکڑ رہے تھے، اس نے کبھی ایک کا ساتھ دیا اور کبھی دوسرے کا، خصوصًا اس لیے کہ الحسن فیرُوزانی اور باوُوسپانیوں کا ایک اُستُندار بھی، جنھیں ایک مرتبہ الدّاعی الکبیر الحسن بن زید مغلوب کر چکا تھا، اس جنگ میں دخل دے رہے تھے۔

علویّوں کی یہ چھوٹی سی شمالی حکومت اندرونی خلفشار کے باوجود مقامی چھوٹی چھوٹی حکومتوں، یعنی فیروزانیوں — بالخصوص ماکان بن کالی — اور جستانیوں، زیاریوں، خاندانِ باوند کے سپہبدوں، بویہیوں اور سامانیوں کے درمیان اپنی جگہ پر برابر قائم رہی، اگرچہ اس کی اہمیّت اور وسعت میں ہمیشہ تغیّر ہوتا رہا۔ یہ سلطنت ۵۲۰ھ/ ۱۱۲۶ء، یعنی ابو طالب الصّغیر یحییٰ بن الحسین البُطحانی بن المؤیّد کے انتقال تک قائم رہی، جو دیلم میں حشیشیین [پیراون الحسن بن الصّباح] پر غالب نہ آسکا۔ اس خاندان میں گیلان کے مزعومہ علوی خاندان کیا حسینی کا شمار مشکل ہے، جو آٹھویں صدی ہجری/ چودھویں صدی عیسوی کے اختتام سے لے کر نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی تک حکمران رہا۔ ابو طالب نے، جو امام النّاطق ابو طالب (دیکھیے مآخذ) کے بھائی کا پرپوتا تھا اور ۳۴۰ھ/ ۹۵۱ء میں پیدا ہوا، ہمیں الأُطرُوش کی بابت نہایت اہم معلومات فراہم کی ہیں، جو عینی شاہدوں، مثلاً اس کے اپنے والد، کے بیان کردہ قصّوں پر مبنی ہیں۔

مآخذ: (۱) النّاطق بالحقّ ابو طالب یحییٰ بن الحسین بن ہارون البُطحانی: الافادۃ فی تاریخ الائمّۃ السّادۃ، مخطوطۂ برلن، شمارہ ۹۶۶۴، ص ۶۱ — ۶۸ و شمارہ ۹۶۶۵، ورق ۳۴ ب تا ۴۰ ب؛ (۲) ابو جعفر محمد بن یعقوب الہوسمی: شرح الإبانۃ علی مذہب الناصر للحقّ، مخطوطۂ میونخ (Munich)، گلازر (Glaser)، ورق ۸۵، و مواضع کثیرہ؛ (۳) احمد بن علی بن المُہنّا: عُمدۃ الطّالب فی انساب آل ابی طالب، بمبئی ۱۳۱۸ھ، ص ۲۷۴ — ۲۷۶؛ (۴) الطبری، ۳: ۱۵۲۳، س ۱۳ ببعد (دیکھیے اشاریہ)؛ (۵) عَریب، ذیلِ [تأریخ] الطّبری، ص ۴۷؛ (۶) ابو المحاسن ابن تغری بردی: النّجوم الزّاہرۃ، طبع جوئن بول (Juynboll)، ۲: ۱۹۴؛ (۷) المسعودی: مُرُوج الذّہب، طبع Barbier de Meynard، ۷: ۳۴۳؛ (۸) حمزۃ الأصفہانی؛ تاریخ سِنِی ملوکِ الأرض والأنبیاء، طبع کاویانی، برلن ۱۳۴۰ھ، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۹) ابن مِسکَوَیہ: تجارب، طبع Caetani، در *GMS*، ۷: ۵ و ۵: ۱۰۲؛ (۱۰) ابن الأثیر: الکامل، طبع ٹورن برگ (Tornberg)، ۸: ۶۰ ببعد؛ (۱۱) ظہیر الدّین بن نصیر الدین المُرعَشی: تاریخ طبرستان ورُویان و مازندران، طبع ڈورن (Dorn)، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۵۰ء، ص ۳۰۰ ببعد؛ (۱۲) ابن اسفندیار: تاریخ طبرستان، مترجمۂ براؤن (Browne)، در *GMS*، ۲: ۴۹، ۱۹۵ ببعد (دیکھیے اشاریہ)؛ (۱۳) وائل (Weil): *Geschichte der Chalifen*، میونخ ۱۸۴۶ — ۱۸۵۱ء، ۲: ۶۱۳ ببعد؛ (۱۴) Bowen: *The Life and Times of Ali Ibn Isā*، کیمبرج ۱۹۲۸ء، ص ۳۰۶ ببعد؛ (۱۵) Strothmann: *Staatsrecht der Zaiditen*، شٹراسبرگ ۱۹۱۲ء، ص ۵۲ ببعد؛ (۱۶) وہی مصنّف، در *Isl.*، ۲: ۶۰ ببعد و ۱۳: ۳۱ ببعد.

(شٹروتھمان R. STROTHMANN)

اَطْفِیاش: محمد بن یوسف بن عیسٰی بن صالح، الملقّب بہ قطب الائمّہ، مزاب ✱ میں بنی اسکوئن (معرّب شکل: بنو یُجّن) کا ایک اباضی عالم، جس نے ۱۳۲۲ھ/ ۱۹۱۴ء میں بعمر چورانوے سال وفات پائی۔ وہ فضلا کے ایک خاندان سے تھا اور اس نے اپنی وسیع علمی سرگرمیوں کے ذریعے، جن کا صحیح اندازہ ان چند تالیفات سے نہیں ہو سکتا جن کا ذکر براکلمان نے اپنے تکملہ، ۲: ۸۹۳، میں کیا ہے، المغرب میں اباضیہ کے مذہبی علوم میں واقعی ایک نئی روح پھونک دی۔ اس احیا کے ساتھ ساتھ اباضیہ

کی مذہبی رسوم اور معاشرتی زندگی میں روز افزوں تقشّف وتشدّد آتا گیا، جس کے اثرات کا نقشہ A. M. Goichon (در *REI*، ۱۹۳۰ء، ص ۲۳۱ ببعد) مزاب کی عورتوں کی نظر سے دیکھتے ہوئے کھینچا ہے۔ بلادِ مشرق میں رہنے والے اپنے ہم مذہب لوگوں کے ساتھ شیخ اَطْفِیاش کے نہایت گہرے روابط تھے۔ مشرق میں ایک اَور اباضی عالم، عبداللہ ابن حُمَیِّد السّالمی، اس کا ہم عصر تھا (براکلمان: تکملہ، ۲: ۸۲۳)۔ اس نے اپنے عقیدے کی پورے شدّ ومدّ کے ساتھ حمایت کرتے ہوئے اباضیوں کو عام مسلمانوں سے متعارف کیا اور اُن کے دلوں میں ان کا وقار بھی پیدا کر دیا، اور اسی سبب سے سلطان عبدالحمید ثانی سے اس کی ملاقات ہوئی۔ آج کل مزاب میں جو چوٹی کے اباضی فضلا ہیں وہ سب اس کے شاگرد ہیں۔ اس کا کتب خانہ، جو مخطوطات، مطبوعات اور لیتھو کی کتابوں کا ایک نادر الوجود مجموعہ ہے، بنی اسکوئن (Béni Isguen) میں وقف کی صورت میں موجود ہے۔ اس میں اس کے بہت سے اپنے ہاتھ کے لکھے ہوئے مخطوطات بھی شامل ہیں۔

اس کی بڑی بڑی تصانیف یہ ہیں: قرآن [مجید] کی تفاسیر: (۱) هِمْیان الزّاد الٰی دار المعاد، ۱۴ جلد، زنجبار ۱۳۵۰ھ؛ (۲) تیْسِیر التفسیر، ۶ جلد، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ حدیث: (۳) وفاء الضّمانة، ۳ جلد، قاہرہ ۱۳۰۶-۱۳۲۶ھ؛ فقہ: (۴) شرح النّیل (عبدالعزیز بن ابراہیم المُصْعَبی، م ۱۲۲۳ھ/ ۱۸۰۸ء، کی کتاب النّیل کی شرح)؛ براکلمان (Brockelmann)، ۲: ۸۹۲)، قاہرہ ۱۳۰۵-۱۳۴۳ھ؛ (۵) شامل الأصل والفرع، ۲ جلد، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۶) شرح دعائم ابن النّظر (اس مصنّف کے لیے دیکھیے براکلمان، ۲: ۵۳۸)، ۲ جلد، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ (۷) تفقیه الغامر، الجزائر ۱۳۱۹ھ؛ عقائد: (۸) شرح رسالة التوحید (ابوحفص عمر ابن جَمِیع: عقیدة پر نقد وتبصرہ؛ براکلمان: تکملہ، ۲: ۳۵۷)، الجزائر ۱۳۲۶ھ؛ (۹) الذّهب الخالص، قاہرہ ۱۳۴۳ھ؛ صرف ونحو اور علم اللّسان پر بھی اس کی کتابیں ہیں، علاوہ ازیں اس کے کچھ اشعار اور مختلف مضامین بھی ملتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابواسحٰق ابراہیم اَطْفِیاش (برادر زادۂ مصنّف): الدّعایة الٰی سبیل المؤمنین، قاہرہ ۱۳۴۲ھ/ ۱۹۲۳ء، ص ۱۰۰-۱۰۹ (اس میں اطفیاش کے حالات زندگی ہیں)؛ (۲) شاخت (J. Scchacht): *Bibliothéques et manuscrits abaḍites*، در *R. Afr.*، ۱۹۵۶ء، ۱۰: ۳۷۳ ببعد.

(شاخت J. SCHACHT)

---

* **اَطْفِیحْ:** وسطی مصر کا ایک شہر (جسے اَتْفِیح بھی لکھتے ہیں)۔ یہ ایک چھوٹا سا شہر ہے جس کی آبادی ۴۳۰۰ ہے اور فیّوم کے عرض بلد پر دریائے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع ہے۔ قدیم مصری زبان میں اس شہر کا نام تپ یہ (Tep-yeh) یا پر ہاتھور نبت تپ یہ (Per Hathor nebt Tep-yeh)، یعنی ''تپ یہ (Tepyeh) کی خاتون ہاتور کا گھر'' تھا۔ قبطیوں نے اس نام کو بدل کر پت پہ (Petpeh) کر دیا اور پھر عربوں نے ''اَطْفِیحْ''۔ یونانیوں نے ہاتور (Hathor) [مصریوں کے ہاں آسمان کی دیوی] اور ایفرُوڈیٹہ (Aphrodite) [یونانیوں کے ہاں حسن کی دیوی، وینس (Venus)، ناہید یا زہرہ] کو ایک سمجھ کر شہر کا نام Aphro di topolis رکھ دیا، جس کا مخفّف Aphrodito ہے۔ مسیحی دور تک بھی اس شہر کو ضرور اہمیّت حاصل رہی ہوگی، کیونکہ اس میں بیس سے زائد گرجے تھے، جن میں سے دس تیرھویں صدی عیسوی تک بھی موجود تھے۔ قدیم νομός کو جو آگے چل کر کُوْرَة اَطْفِیحْ کہلایا، الشّرقیہ بھی کہتے تھے، اس لیے کہ وہ دریائے نیل کے مشرقی کنارے پر واقع تھا۔ فاطمی دَور کے اختتام کے قریب جب مصر مختلف صوبوں میں تقسیم ہو گیا تو ایک پورے صوبے کو شہر کے نام پر اَطْفِیحِیّہ کہنے لگے۔ ۱۲۵۰ھ/ ۱۸۳۴-۱۸۳۵ء میں جا کر ہی اَطْفِیحْ کا علاقہ دوبارہ جِیزَہ کے صوبے میں شامل ہوا، جس کا یہ ایک ضلع (مرکز) قرار دیا گیا۔

اَطْفِیحْ کے متعلّق ہماری معلومات بہت کم ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مملوکوں ہی کے عہد میں یہ بالکل تباہ وخستہ حال ہو چکا تھا۔ مدّتوں کے بعد خدیوی عہد میں حکومت نے اس علاقے میں دوبارہ تھوڑی بہت دلچسپی لینا شروع کی۔ بدویّوں اور مملوکوں کے پیہم حملوں کا خاتمہ ہو گیا اور نہریں کھودی گئیں یا ان کی مرمّت کی گئی۔ آج کل اَطْفِیحْ کی حیثیت ایک مقامی بندرگاہ سے زیادہ نہیں؛ تجارت بھی بڑے مختصر پیمانے پر ہوتی ہے۔

مآخذ: (۱) اَلْقَلْقَشَنْدِی: ضَوء الصُّبح المُسْفِر (مترجمۂ Wüstenfeld، ص ۹۳، ۱۰۴)؛ (۲) المقریزی: خِطط، ۱: ۷۳؛ (۳) علی مبارک: الخِطط الجدیدة، ۸: ۷۷؛ (۴) ابن دُقماق، ۴: ۱۳۳؛ (۵) یاقوت، ۱: ۳۱۱؛ (۶) ابوصالح، ص ۵۶ الف ببعد؛ (۷) ابن حَوْقَل: ذکر بہ ص ۸۱؛ (۸) Amélineau: *Géographie de l'Égypte à l'époque Copte*، ص ۳۲۶؛ (۹) Boinet: *Dictionnaire géogr-aphique de l'Égypte*، ۸۶؛ (۱۰) Baedeker: *Égypte*، بذیل مادّہ؛ (۱۱) المقریزی: خِطط، طبع *IFAO*، ۱: ۳۱۲؛ (۱۲) J. Maspero و G. Wiet: *Matériaux pour servir à la geographie de l'Égypte*، ص ۲۱.

(بِکَر C. H. BECKER)

---

* **اَطْلَس:** (Atlas) شمالی افریقہ (مراکش، الجزائر اور تونس) کے پہاڑوں کا عام نام، جن کی بدولت یہ صحرا کے یکساں بلند علاقے کے مقابلے میں ایک جداگانہ اور متنوّع شان کا حامل ہو گیا ہے۔ اگرچہ یہ نام، جس کا ماخذ نامعلوم ہے، یونانی بھی استعمال کرتے تھے، تاہم کلاسیکی مصنّفین، مثلاً سٹرابو (Strabo) (کتاب ۱۷)، ہمیں کوئی تفصیل نہیں بتاتے۔ عرب جغرافیہ نگاروں کے ہاں صحیح تعیّن مفقود ہے اور وہ سٹرابو کی طرح اکثر اس نام کا اطلاق ان پہاڑی سلسلوں پر کرتے ہیں جن کا دوسرا نام اَدْرار نْدِرِنْ (Adrār n-Deren) ہے۔ ایک اصطلاحی نام، جو دراصل بلند مراکشی اطلس اور الجزائر کے صحرائی اطلس کے لیے مخصوص ہے (البکری، مترجمۂ دیسلان (de Slane)، طبع ثانی، ص ۲۸۱، ۲۹۵)؛ بعض مصنّفین (البکری، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ الادریسی: المُغْرِب، ص ۷۳-۷۴؛ ابن خَلْدون: *Hist. des Berbères*، مترجمۂ de slane، ۱: ۱۵۸) اسے غلطی سے نَفُوسہ اور مصر، بلکہ اس سے بھی آگے تک وسعت دے دیتے ہیں۔ شمالی کوہستانی سلسلوں—

ریف اور تلّ اطلس — سے سٹرابو (کتاب ۱۷) اور ریف سے البکری (ص ۲۱۴) بھی واقف تھے؛ بقول ابن خَلدُون (۱:۱۲۸) ''دِرِن کے پہاڑی سلسلے ایک ایسی پٹّی کی شکل میں ہیں، جس نے المغرب الاقصٰی کو اَسْفی سے لے کر تازہ تک لپیٹ رکھا ہے''، لہٰذا ان میں وسطی اطلس بھی شامل ہے۔ [الحسن الوزّان الزیّاتی] Leo-Africanus) (*Description de l'Afrique*، مترجمہ Épaulard، پیرس ۱۹۵۶ء، ص ۴، ۴۹ - ۵۰) ذرا مزید صحّت سے کام لیتے ہوئے، شمالی سلسلوں کو زیادہ محدود مفہوم کے اطلس سے ممیّز کرتا ہے، لیکن مؤخّر الذّکر کو مصر تک وسعت دے دیتا ہے۔ مارمول (Marmol: *Africa*، ۱:۵) 'Ia Sierra menor' اور 'Ia Sierra de Athlante mayor' میں، جو جنوب کی سمت واقع ہیں، تمیز کرتا ہے، جن کا ذکر بعد ازیں اطلسِ اصغر اور اطلسِ اکبر کے نام سے کیا جائے گا۔ ان پہاڑوں کی خصوصیات اور ان کے مختلف پہلوؤں کی تعیین سب سے بڑھ کر فرانسیسی ماہرینِ علم ارض اور جغرافیہ نگاروں نے گزشتہ نصف صدی کے دوران میں کی ہے۔

اطلس کے سلسلے ساخت میں تہ بہ تہ (folded) پہاڑ ہیں، جو یورپ کے سہ گونہ (Tertriary) سلسلوں سے مناسبت رکھتے ہیں؛ اِنھیں کی طرح یہ بھی چہار گونہ (Pliocene و Quarternary) زیر و زبر سے از سرِ نو بنتے رہے ہیں، جن کے باعث وہ بحیرۂ روم اور صحرا کی سطحِ مرتفع سے معتدبہ طور پر اونچے ہو گئے ہیں۔ صحرا، جو اتّفاقاً بنا ہے (نقص، خم، طبقات ارضی کا ایک دم سیدھا کھل جانا)، جنوبی اطلس کے جنوب سے شروع ہوتا ہے، جو اگادِر سے قابس (Gabès) تک چلا گیا ہے؛ لہٰذا جنوبی تونس کا دَہَر (Dahar) اور نَفُوسَہ اطلس کا جز نہیں ہیں۔ جہاں تک مراکش کے ضدِّ اطلس (Anti-Atlas) کا تعلّق ہے، جس کا جبل سَغْرُو محض ایک ضمیمہ ہے، اُس کا اپنا علٰیحدہ مقام ہے، یعنی وہ صحرا کی سطحِ مرتفع کا ایک بلند تر کنارہ ہے۔ یہ ایک بڑا غیر متناسب تودۂ کوہ (massif) ہے، جس کی بلندی جبلِ اَکْنی پر ۲۵۳۱ میٹر ہو جاتی ہے اور جو ایک دوسری سے پیوستہ قبل از کیمبری (Pre Cambrian) اور ابتدائی (Primary) چٹانوں پر مشتمل ہے۔ یہ سُوس اور دادِس کے نشیبوں کی طرف نیچا ہوتا جاتا ہے (جنھیں گرینائٹ اور بُرکانی مادّے کا ۳۳۰۴ میٹر بلند ایک بڑا تودۂ کوہ، سِرْوَہ نامی، ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے) اور نیچا ہوتا ہوا دَرْعہ اور تَفْیلالْت کے میدانوں میں مل جاتا ہے، جن کے بیچ میں جبلِ بَنِی کی شِکن یا پُشتہ (scarp) واقع ہے۔

اطلس کے علاقوں میں ایک پہلی ترکیب (complex) کے اندر، جو بہت وسیع ہے، اوسط درجے کے تہ بہ تہ خم دار پہاڑ بھی ہیں، جو اکثر خاصے بلند ہیں اور نسبۃً نیچے خطّے، یعنی مرتفع سطحات اور بلند میدان بھی۔ اطلسِ بلند ایک بڑی تہ پر مشتمل، ۷۵۰ کیلومیٹر طویل ایک سلسلہ ہے، جو چار ہزار میٹر اور اس سے زائد اونچا چلا جاتا ہے (تُبْقال پر ۴۱۶۵ میٹر اور مگُون پر ۴۰۷۰ میٹر)؛ باوجود اپنے عرض البلد کے اس میں چہار گونہ برکانی ساخت (quarternary glaciation) کے آثار پائے جاتے ہیں، اگرچہ اب اس پر ہمیشہ برف نہیں رہتی۔ مغرب کی سمت میں سُوس اور مراکش کے حَوْض کے درمیان گھِر کر یہ سلسلہ، باوجود بعض خاصی بلند چوٹیوں کے، ٹوٹ جاتا ہے، اور پہاڑیاں اور گہری وادیاں، جو ایک دوسری کو قطع کرتی ہیں، بن جاتی ہیں اور اس پر سے صرف بلند درّوں میں سے ہو کر گزر سکتے ہیں، جو سُوس (Tizi n- Test) اور درۂ بلند (Tizi n-Tishka) کے تاریخی راستے ہیں۔ وسط اور مشرق میں یہ زیادہ تر چونے کا (liassic و jurassic) ہو جاتا ہے اور اس میں تنگ اور ناقص مرکزی خط سے ہٹتے ہوئے (anticlines) اور وسیع، مرکزی خط کی جانب جاتے ہوئے (Synclines) ڈھلان بن جاتے ہیں۔ جبل عیّاشی (۳۷۵۱ میٹر) کے بعد سے ان سلسلوں کی بلندی کم ہو جاتی ہے اور مشرقی مراکش کے جنوب میں جا کر یہ ختم ہو جاتے ہیں۔ دادِس، غریس، زِز (فاس سے تفیلالت کا راستہ) اور گُورْ بڑی بڑی وادیوں کی شکل میں ایک دوسری کو قطع کرتی ہوئی اس سے علٰیحدہ ہو جاتی ہیں۔ الجزائر کا صحرائی اطلس بلند اطلس کے سلسلے کو جاری رکھتا ہے اور اس کے بڑے بڑے تودے، قصُور عَمُور (جبل عَمُور) اَولڈ نَیل (Ouled Nail) اور زاب کے پہاڑ بہ تدریج نیچے ہوتے جاتے ہیں، جنوب مغرب (جبل اَیسّہ (Aissa) پر ۲۲۳۶ میٹر) سے شمال مشرق کی طرف (ایک ہزار میٹر سے بھی کم)۔ یہ تہ بہ تہ خم دار پہاڑوں کے باقی ماندہ آثار ہیں، یعنی پہاڑیاں جنھیں چوڑے مثلّث میدان ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں اور باوجود یکہ وہ صحرا سے خاصے بلند ہیں، انھیں خانہ بدوش لوگ آسانی سے عبور کر لیتے ہیں۔ بِسْکَرَہ کے نشیب کے پرے اَوْرِیس کا بلند پہاڑ ہے، جو صحرائی اطلس کا ایک تنہا بڑا تودۂ کوہ ہے اور الجزائر میں بلند ترین پہاڑ ہے (چیلیہ میں ۳۳۲۹ میٹر)۔ اس کے شان دار سلسلے مع اپنی چوڑی چکلی شکلوں کے، جو جنوب مغرب سے شمال مشرق کی طرف چلی گئی ہیں، اُبْدی، البیود (el-Abiod) اور العَرَب ندّیوں کی عمیق وادیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے الگ ہو جاتے ہیں۔ یہ ندّیاں خوف ناک کھڈّوں میں سے بہتی ہوئی جنوبی اَوْرِیس کے نشیب تک پہنچ جاتی ہیں، جو سطح سمندر سے بھی نیچا ہو گیا ہے۔ نُمچہ کے پہاڑ، جو اَوْرِیس کے مشرق میں ہیں، اس نشیب کے اوپر بلند ہوتے ہیں اور پھر شمال کی سمت میں الگ الگ ہو کر منفرد پہاڑیوں کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، عریض گنبد نما پہاڑوں کے بقیات ہیں۔ تونس میں وہ سلسلے جو صحرائی اطلس سے نکلے ہیں، ماسوا شمال مغربی حصّے کے پورے پہاڑی علاقے کو ڈھانپے ہوئے ہیں۔ وہ گنبد نما ساخت کے پہاڑ، بسا اوقات ناقص، اور عریض طاس (basins) والے، جو توبسّہ (Tobessa) کے کوہستان میں نظر آتے ہیں، تونس کے مرکزی Dorsal سلسلے میں برابر پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے کے مرکزی خط سے پرے ہٹتی ہوئی ڈھلانیں (anticlines) عام طور پر چونے کے پتھر کی ہیں۔ یہ جبل چَمْبی پر ۱۱۵۴ میٹر ہیں اور بعض اوقات چوڑی اور عرض میں کٹی ہوئی وادیوں کے ذریعے ایک دوسرے سے جدا ہو گئی ہیں، جس کی وجہ سے آمد و رفت آسان ہو جاتی ہے۔ یہ شمال مشرق کی سمت میں ایک تنہا سلسلے

میں جا ملتی ہیں، جس میں بکثرت چوٹیاں ہیں (جبل زَغْوَان، ۱۲۹۸ میٹر) اور جو خلیج تونس تک پھیلا ہوا ہے۔ مرکزی سلسلے کے شمال میں تلِّ مرتفع اور مجِرْدَہ کے علاقے مضبوط گتھی ہوئی تہوں سے بنتے ہیں، تاہم ان سے محض اوسط بلندی کے پہاڑ تشکیل ہوے ہیں، جو ایک دوسرے سے عریض طاسوں کے ذریعے جدا ہوتے ہیں، علٰی ہذا وسطی مجِرْدَہ کے گہرے نشیب اور ان وادیوں سے جن کا پانی اس نشیب میں آتا ہے، یعنی میلیگو (Mellègue)، تسّہ اور سِلیانہ کی وادیاں (ندیاں)۔ جنوب میں مرکزی خط سے پرے ہٹتے ہوے ڈھلانوں کے سلسلے، جو چونے یا ریت کے پتھر کے ہیں، کشادہ میدانوں کے بیچ میں بلند ہیں، جو عام طور پر مرکزی خط کی جانب جھکے ہوے (synclines) اور نرم دریائی مٹی (alluvium) سے ڈھکے ہوے ہیں۔ مغرب و مشرق رخ سے جو غَفْسَہ (Gafsa) کے متوازی خط میں ہے، یہ جنوبی۔شمالی سمت میں مڑ کر مشرقی تونس کے کنارے کنارے چلے گئے ہیں.

اطلس بلند اور الجزائر کے صحرائی اطلس کے شمال میں کم تر بلندی کے وسیع علاقے پھیلے ہوے ہیں، تاہم انھیں دو جگہ پر چوڑائی میں کاٹتے ہوے کوہستانی سلسلے ہیں، یعنی وسطی اطلس اور ہودنہ (Hodna) کے پہاڑ۔ وسطی اطلس میں چٹانیں اسی نوعیت اور ساخت کی ہیں جیسی کہ مرکزی اطلس بلند کی ہیں اور اس میں تنگ، ناقص، مرکزی خط سے پرے ہٹتی ہوئی تہیں (anticlines) ہیں (جبل بن نصر، ۳۳۵۴ میٹر) اور ساتھ ہی مرکزی خط کی طرف مائل وسیع نشیب بھی؛ لیکن شمال مغرب کی جانب یہ پہاڑ بلند سطحات مرتفعہ کی شکل میں نیچا ہو گیا ہے۔ ان سطحوں کو جو ناقص حصّے (faults) جدا کرتے ہیں وہ بُرکانی اور مخروطی شکل کی پہاڑیوں اور چوٹیوں سے ڈھکے ہوے ہیں۔ اس پہاڑی سلسلے (وسطی اطلس) میں چونکہ بارش زور کی ہوتی ہے اس لیے مراکش کے بڑے دریا اسی سے نکلے ہیں، یعنی ام الرّبیع (Oum-er-Rabia)، سیبُو (Sebou) اور مُولُویہ (Moulouya)۔ وسطی اطلس مراکش کے ہسپیتہ (Meseta) (مرکزی سطع مرتفع، رحامہ (Rehama) اور جبِلیت (Djebilet) کی پہاڑیاں، دُردی فاسفیٹ (Sedimentary Phosphate) کی سطع مرتفع، تدْلہ، بَہیرہ اور مراکشی حَوْض کے نرم مٹی کے میدان) کے ابتدائی مسلسل پہاڑی سلسلوں کے سخت اور سیدھے تودے کو مراکشی سرحدوں کے اُس ابتدائی سلسلے سے جدا کرتا ہے جو تقریباً مکمّل طور پر ثانوی دردی تہوں سے پوشیدہ ہے۔ جبل رُقام (Rokam)، مُولُویہ (Moulouya) کے مشرق میں، دِبْدو اور جِوادہ کی مرتفع سطحوں سے، جو مراکش میں واقع ہیں، مل جاتا ہے، نیز اور ان کے تلّ اطلس کی نشیب و فراز والی ناقص سطحات مرتفعہ، یعنی تلمسان، مِکرّہ، صَیْدہ اور فرندہ کے پہاڑوں سے۔ صحرائی اطلس کے شمال میں الجزائر اور مراکش کے بلند میدان، جو مغرب میں ۱۲۰۰ میٹر اونچے ہیں اور الجزائر کے خطِّ نصف النّہار ۸۰۰ میٹر، ویسی ہی ساخت کے ہیں اور شکستہ پتھریلی تہوں سے بنے ہیں، تاہم اس کے تین چوتھائی حصّے پر پرانی دریائی مٹی کی تہ جمی ہوئی ہے (شطِّ غربی اور شطِّ شرقی اور ظَہرز کے طاس)۔ محض بالائی خلیف (Oued Touil؛Upper Chelif) سمندر تک پہنچ پاتا ہے۔ زیادہ مشرق کی طرف ہُوْدْنَہ (Hodna) پہاڑیوں کا تنگ سلسلہ اور بلزِمہ کا بڑا تودۂ کوہ ہودنہ کے انتہائی نشیبی طاس (۴۰۰ میٹر) کو الجزائر کے مشرقی اور قسنطینی علاقوں کے بلند میدانوں (۸۰۰ سے ۱۰۵۰ میٹر) سے جدا کرتے ہیں۔ مغرب و مشرق رُویہ ثانوی سلسلے، جن پر وہ مشتمل ہیں، گنبد نما چونے کے پہاڑوں یا مسلسل پہاڑیوں (ridges) کی شکل میں ہیں اور ان کے بیچ بیچ میں خلا ہے۔ وہ قسنطینہ کے بلند میدانوں کے آر پار وقفوں کے بعد پھیلے ہوے ہیں اور کئی سو میٹر کی بلندی تک پہنچتے ہوے ان میدانوں میں بہت نمایاں حیثیّت رکھتے ہیں۔ نام نہاد سبَخ کا علاقہ، جو جنوب کی طرف ہے، رُہومل (Rhumel)، سیبوسہ (seybouse) اور مسکیانہ (meskiana، mellégue) پہاڑیوں کے فالتو پانی سے محفوظ رہتا ہے [گویا ان پہاڑیوں کے فالتو پانی اس میں بہہ کر جاتا ہے قب (آ)، فرانسیسی]۔ باقی رہے مشرقی تونس کے میدان، تو ان کا پانی نامکمّل طور پر ساحل (Sahel) کے محدّب علاقے کے پیچھے بہہ کر چلا جاتا ہے.

بحیرۂ قلزم کے کنارے پر ایک دوسری ترکیب ظہور میں آئی ہے، جو طَنْجہ سے بِزَرتہ تک پھیلی ہوئی ہے، اور جس کی تشکیل رِیف اور تلِّ اطلس کے کوہستانی سلسلوں سے ہوئی ہے۔ یہ پہاڑ ساخت میں بہت سے مختلف عناصر سے مرکّب ہیں۔ ثانوی اور ثالثی سخت اور نرم دُردی تہیں بعض اوقات بہت زیادہ تہ بہ تہ ہو گئی ہیں۔ ساحلی منطقے کے ابتدائی بُرکانی پہاڑی تودوں نے، جو صرف سَبْتہ (Ceuta) اور قبائلیہ کے اَور بھی جنوب میں باقی رہ گئے ہیں، ان پہاڑوں کو جنوب کی طرف دھکیل دیا ہے اور وہ اُن پر چھا گئے ہیں۔ یہ بڑے تودے جنوب کی سمت میں جِبالہ (Djebala)، بُوکّویا (Bokkoya، مراکش)، جُرْجُرہ (Djurdjura) کی بلند چونے کے پتھّر کی چوٹیوں اور نُومیدیہ (Numidia) کے سلسلے کے درمیان نمایاں نظر آتے ہیں۔ باقی سب حصّہ موٹی نرم چکنی مٹی کی بڑی مقدار اور بلّوری (schistous) دُردی تہوں سے بنا ہوا ہے، جو عموماً چادروں کی شکل میں پھسل کر نکلتی ہیں اور مراکش میں صاف طور پر جنوب کی سمت چلی جاتی ہیں۔ ان مختلف عناصر سے مرکب ساخت کے پہاڑوں کو عرض میں اور طول میں ایسی وادیاں جو بحیرۂ روم کے نالوں کی زوردار قطع و برید سے بن گئی ہیں کاٹتی اور توڑتی رہی ہیں۔ رِیف کا سلسلہ سبتہ سے مِلِیلہ (Melila) تک پہاڑوں کا ایک ہلال تشکیل کرتا ہے (جبل تِدِیغِینہ پر ۲۴۵ میٹر)، جسے جنوب کی سمت وہ مختلف نوعیت کی پہاڑیاں مزید وسعت دے دیتی ہیں جو ریف اور قبلِ ریف کے میدانوں (Sheets) کے اُویرغہ (Ouergha) اور سیبُو (Sebou) کے دریاؤں کی معاون ندیوں نے کاٹ کاٹ کر بنا دی ہیں۔ جزیرہ نمائے مِلِیلہ سے ترارہ (Trara) کے تودۂ کوہ تک یہ بہ شدت طے شدہ منطقہ تنگ تر ہو جاتا ہے اور مُولُوَیہ (Moulouya)، زیریں کوہستان بنی سناسِن (Snassen) اور ان کے تلّ کی سطح مرتفع کے ساتھ ساتھ چلا گیا ہے؛ پھر یہ دو شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اور ایک طویل نشیب کے

دونوں طرف بڑھتا ہوا اور ان کے سَبْخَہ سے لے کر خلیفِ (Chelif) اوسط کی کہنی (elbow) تک چلا جاتا ہے۔ شمال کی جانب اور ان کے ساحل (Sahel) کی پہاڑیاں ہیں، جن کے بعد دَہْرَہ اور ملیانہ (Miliana) کے پہاڑ (زِکَّر Zeccar، ۱۵۷۹ میٹر) اور جنوب کی طرف تِسالَہ (Tessala)، اولادعلی (Ouled Ali) اور بنی چُغرانہ (Beni Choughrane) کے پہاڑ ہیں، جو سیدی بل عبیس (بنوالعبّاس) اور مَسْکَرَہ (Mascara) کے اندرونی علاقے کے میدانوں کے کنارے پر ہیں اور جن کی جگہ مشرق میں اوارسینِس (Ouarsenis) کا بڑا تودۂ کوہ (۱۹۸۵ میٹر) لے لیتا ہے، جو براہِ راست بلند میدانوں کے بیچ میں سربلند ہے۔ طولانی نشیب میڈیا (Medea) کے مشرق میں دوبارہ شروع ہوجاتا ہے اور وادیِ ساحل سُمام (Sahel Soummam) کے ساتھ ساتھ مل کر بجایہ (Boujie) تک پہنچتا ہے۔ اس کے شمالی کنارے کے ساتھ ساتھ مِتِیجَہ (Mitidja) اطلس چلا گیا ہے، جو مِتِیجَہ کے نرم دریائی مٹی کے میدان اور الجزائر کے ساحل کی پہاڑیوں کے اوپر بلند ہوتا ہے، جس کے بعد اس کے کنارے جُرجُرہ قبائلیہ (Djurdjura Kabylia) آجاتا ہے اور لَلَّہ خَسِیجَہ (Lalla Khasidja) (چوٹی ۲۳۰۸ میٹر) پر منتہی ہوتا ہے۔ جنوب کی سمت میں تِیتری (Titeri) پہاڑ ہیں اور بِبَنْ (Biban) کا طویل سلسلہ ہے۔ بجایہ کے مشرق میں کوہ بابور (۲۰۰۴ میٹر) اور نُومیدیہ کا سلسلہ مشرقی قبائلیہ سے متّصل ہیں اور فَرْجِیویہ (Ferdjioua) اور قسنطینہ کی کم تر بلند پہاڑیوں کے عین بیچ میں بلند ہیں۔ مشرقی قبائلیہ کے بلّوری علاقے (crystalline terrains) کا کچھ حصہ مٹّی کی تہوں اور ریت کے پتھروں سے ڈھکا ہوا ہے، جس میں کارک (cork) کے جنگل کھڑے ہیں۔ انھیں ریت کے پتھروں سے وہ پہاڑ بھی بنے ہیں جو بو/نہ (Böne) کے ساحلی میدان کو اور تونس میں خُرْومِیْرِیہ (Khrou Miria) اور موگود (Mogod) کے علاقوں کو گھیرے ہوے ہیں۔

اطلس کی بدولت شمالی افریقہ ایسے پہاڑی سلسلوں کا ایک ملک بن گیا ہے جو بلند اور بنجر میدانوں کا احاطہ کیے ہوے ہیں۔ سطح کی یہ بلندی آب وہوا کے اُن تضادوں کو جو بحیرۂ روم اور صحرا کے قُرب سے پیدا ہوتے ہیں اور بڑھاتی اور ان میں تنوّع پیدا کردیتی ہے۔ تلّ کے علاقوں، بلند میدانوں کے ہموار گیاہی میدانوں (steppes) کے علاقے اور صحرائی پیڈیمونٹ (Piedmont) کے ریگستان میں نمایاں حیثیّت رکھتے ہوے یہ بڑے بڑے کوہی تودے وہ ابتدائی جغرافی ماحول تشکیل کرتے ہیں جس نے المغرب کی تاریخ میں ایک معتدبہ، اگرچہ زیادہ تر منفی، کردار ادا کیا ہے۔

مآخذ: رک بہ مادّۂ مراکش، الجزائر اور تونس.

(دِپْواے J. DESPOIS)

⊗✱ **اَظْفَرِی:** محمد ظہیرالدین میرزا علی بخت بہادر گورگانی، [(معروف بہ میرزاے کلاں) ابن سلطان محمد ولی عرف منجھلے صاحب ولد سلطان محمد عیسٰی]، جو بادشاہ اورنگ زیب کے اخلاف نرِینہ میں سے اور محمد معزّ الدّین پادشاہ (جہاں دارشاہ)، فرزندِ شاہ عالم (بہادر شاہ اوّل)، کی بیٹی عفّت آرا بیگم کا پرپوتا تھا [عفّت آرا بیگم کے شوہر کا نام خواجہ موسٰی نقشبندی المخاطب بہ سربلند خان (قبؔ محوی لکھنوی) اور بقولِ خود نواب موسوی خان تھا (مرغوب الفؤاد، خطّی، ورق ۲ ب)۔ اظفری کی والدہ حضرت میر ابوالعلا اکبرآبادی قدس سرہ کی اولاد سے تھیں]۔ وہ ۱۱۷۲ھ/ ۱۷۵۸ء میں دہلی کے لال قلعے میں پیدا ہوا اور اسی قلعے میں اس نے تعلیم پائی۔ تیموری خاندان کے دوسرے شہزادوں کی طرح اظفری نے بھی [اس دستور کے مطابق جو جہاں دارشاہ کے زمانے سے چلا آرہا تھا اپنی عمر کے پہلے تیس سال قیدِ سلطانی میں گزارے۔ غلام قادر روہیلہ کے قتل کے بعد جب شاہ عالم دوبارہ تخت نشین ہوے تو فرطِ محبّت وفرزندنوازی سے تجمّلِ شاہانہ کے ساتھ عیدالفطر ۱۲۰۲ھ کے دن اظفری کے محلّ میں رونق افروز ہوے اور اُسے طبقۂ امرا میں شریک کرلینے کے سابقہ وعدے کی توثیق کی، نیز بہت سا روپیہ بھی دیا۔ اظفری نے ایک مرتبہ اپنے چند اشعار — ترکی، فارسی اور ریختہ میں — اور ایک قطعہ تاریخ حادثۂ فاجعۂ غلام قادر روہیلہ کے متعلّق پیش کیا، جسے بادشاہ نے پسند فرمایا تھا۔ وہ قطعہ تاریخ یہ تھا:-

چوں ''من ذهبت کریمتاه'' مژده
اس سال ہوا نصیبِ شاہِ عالم
تھا فکر میں تاریخ کے بولا ہاتف
ہے اظفری تاریخ ''یہ عالَم کا غم''
۱۲۰۲ھ

اس قطعے میں اظفری نے حدیث شریف ''مَنْ ذَهَبَتْ كَرِيْمَتَاهُ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ'' کی طرف اشارہ کیا ہے، جس کے معنی ہیں: ''جس کی دونوں آنکھیں جاتی ہیں اس کے لیے ضرور جنّت ہے''۔

اظفری نے اس پُرآشوب زمانے میں بادشاہ کی نہایت قابلِ قدر خدمت انجام دی اور بہت بہادری سے محلّ کی عصمت وناموس کی حفاظت کی، مگر بالآخر بادشاہ نے اظفری سے کچھ اچھا سلوک نہ کیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ۳ ربیع الاوّل ۱۲۰۳ھ/ ۲ دسمبر ۱۷۸۸ء کو وہ قلعے سے بھاگ نکلا اور جے پور پہنچا۔ وہاں سے جودھ پور اور اودے پور گیا اور پھر واپس جے پور پہنچا۔ جے پور اور اودے پور کے راجاؤں نے بہت آؤ بھگت کی۔ راجہ جودھ پور نے تیس چالیس ہزار فوج دینے کا وعدہ کیا تاکہ مرہٹوں کو شکست دی جاسکے اور تیموری حکومت قائم ہو، مگر اظفری نے یہ پیش کش قبول کرنے سے انکار کردیا]۔ وہاں سے وہ لکھنؤ پہنچا، جہاں اودھ کے حکمران آصف الدّولہ نے اس کا خَیْر مقْدَم کیا۔ اظفری نے سات سال [دو ماہ کے قریب] لکھنؤ ہی میں [عزّت وآبرو سے] زندگی بسر کی، [جہاں اس کے بھائی، مرزا جلال الدین، اور چچازاد بھائی مرزا حسن بخش، بلند بخت اور تمام متعلّقین، بیوی بچے، والدہ وغیرہ بھی قیدِ سلطانی سے نجات پاکر بخیریت آگئے تھے۔ آصف الدولہ نے

ان سب کے نام وظائف مقرّر کر دیے۔ یہاں اظفری کی سرکار انگریزی سے بھی معقول تنخواہ مقرّر تھی]۔ بعد ازاں وہ لکھنؤ سے مقصود آباد (مرشد آباد [رک بآن] کا پرانا نام) جانے کے لیے پٹنے کے راستے روانہ ہوا اور [اواخر] ۱۲۱۱ھ/[مئی] ۱۷۹۷ء میں مقصود آباد پہنچ گیا۔ [تین چار مہینے وہاں قیام کر کے وہ ۲۳ ذی القعدہ ۱۲۱۲ھ کو مدراس پہنچا اور وہیں مستقل طور پر مقیم ہو گیا۔ یہاں اس کے برادر مرزا ہمایوں بخت لکھنؤ سے ۱۲۰۹ھ میں پہنچ چکے تھے۔ اظفری کو بھی مدراس جانے کی لَو لگی ہوئی تھی، کیونکہ بنگالے کی ہوا موافق نہ آئی تھی۔ والا جاہیوں نے اس سے بہت احترام اور مہربانی کا سلوک کیا، چنانچہ جب وہ مدراس پہنچا تو نواب عمدۃ الامراء کے بھانجے سراج الملک، اظفری کے بھتیجے مرزا سکندر شکوہ اور امیر الملک حافظ احمد خان نے استقبال کیا۔ ان کے ہم راہ اظفری نواب صاحب موصوف سے ملنے کے لیے قصر والا جاہی پہنچا۔ نواب نے خود پالکی سے اتارا، معانقہ کیا اور شعر و شاعری پر گفتگو ہوئی.

نواب مدراس نے اپنے چچا عبدالوہّاب کا باغ اظفری کو سکونت کے لیے دے دیا تھا؛ چنانچہ وہ لکھتا ہے: ''ان کے گھر (مدراس) میں نہایت آرام سے ہوں گویا اپنے گھر میں بیٹھا ہوں''.

عمدۃ الامراء اسے اپنی مسند پر بٹھاتے اور ادب ملحوظ رکھتے تھے۔ اظفری نے اپنے دہلی اور لکھنؤ کے اعزّہ سے خط و کتابت جاری رکھی اور بادشاہ اور ولی عہد بہادر کو عرضیاں لکھ کر اپنے قصور کی معافی چاہی۔ تنہائی سے گھبرا کر انھوں نے ۲ صفر ۱۲۱۳ھ کو مدراس میں ایک پٹھان کی لڑکی سے شادی کر لی، جس کے بطن سے کئی اولادیں ہوئیں، جن میں ایک لڑکے کا نام اعلیٰ بخت تھا (گلزار اعظم، ص ۴۰)۔ نواب سلطان النّساء، ہمشیرۂ عمدۃ الامراء، اظفری کی منہ بولی بہن بن گئی تھیں اور مرزا کی آسائش کا بہت خیال رکھتی تھیں۔ انھوں نے ہی پانچ ہزار روپیہ نقد دے کر دیوان رائے بھگوان داس معتمدِ خاص مرزا صاحب کے ذریعے متعلّقین کو بلوایا، جو ۱۱ جمادی الاولیٰ ۱۲۱۴ھ کو خشکی کے راستے مدراس پہنچ گئے۔ ان میں ان کی والدہ ماجدہ کے علاوہ اس کی قلعے والی بیگم بھی، جن سے بحکم شاہ عالم شادی ہوئی تھی، آ گئیں۔ اس کی ایک بیٹی سعیدۃ النّساء بیگم کی شادی امیر الامراء امیر جنگ، ہمشیر زادۂ نواب محمد علی والا جاہ سے ہوئی۔ اس جشن میں مولانا بحر العلوم بھی شریک تھے.

اظفری کا رجحان علمِ باطن کی طرف بھی تھا؛ چنانچہ اس نے سیّد اسرار اللہ قادری، واعظِ جامع مسجد دہلی، کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اور شاہ صاحب نے خلافت بھی عطا کی تھی.

اظفری فارسی کا ادیب و انشا پرداز تھا اور ترکی، فارسی اور اردو میں شعر کہتا تھا۔ اس کے اشعار میں رعایت روزمرّہ اور محاورہ بندی اچھی ہے، لیکن بلندی تخیّل کا فُقدان ہے۔ نواب اعظم لکھتے ہیں: '' در ہندی استادِ وقت بود و در ترکی ہم مہارت تمام داشت''۔ اُس نے جو خطوط راجاؤں اور نوابوں کو لکھے ہیں ان سے فارسی زبان پر پوری قدرت ظاہر ہوتی ہے۔ ترکی میں اظفری کو میر کرم علی سے تلمُّذ تھا اور ریختہ میں وہ میر تقی میر کا شاگرد تھا، بلکہ اُس نے ایک مرتبہ نواب والا جاہ سے میر تقی کو مدراس بلانے کی سفارش بھی کی تھی۔ اُس نے ایک رقعے میں لکھا ہے کہ نواب مذکور نے مسند صدر میں مجھے ایک رقعہ لکھا تھا (رمضان ۱۲۱۵ھ)، یہ اس کی نقل ہے۔ اسی میں میر محمد تقی میر کو (مدراس) بلانے کا وعدہ کیا تھا، جو راقم کے استاد اور بے نظیر شاعر ہیں... الخ۔ نواب کے الفاظ یہ تھے: ''خدا نے چاہا تو میر محمد تقی میر کو آپ کی معرفت بلواتا ہوں'' (غلام حسین: عمدۃ الامراء).

اُس سے ریختہ میں بالخصوص میرزا مغل اور میرزا طغل (؟) نے بزمانۂ سکونت قلعۂ معلّٰی اصلاح لی تھی۔ مدراس کے تلامذہ میں یہ لوگ شامل تھے: (۱) غلام محی الدین خان المخاطب بہ شائق علی خان شائق (۱۲۰۲-۱۲۴۹ھ)؛ (۲) محمد معروف خان عالم خان بہادر، تخلّص فاروق (۱۲۰۷-۱۲۷۱ھ)۔ انھیں عربی، فارسی، ترکی اور انگریزی میں خاصی مہارت تھی، اردو میں اظفری کے شاگرد تھے اور فنِ موسیقی میں بھی ماہر تھے؛ (۳) سیّد معین الدین المخاطب بہ منوّر رقم خان منوّر، جنھوں نے عروض کی چند کتابیں اظفری سے پڑھی تھیں۔ یہ خطّاط بھی تھے، فارسی شعر کہتے تھے اور دربارِ والا جاہی کے شاعر تھے؛ (۴) نادر، مؤلّفِ مثنوی رشکِ قمر و مہ جبیں۔ اس نے اس مثنوی میں ضمناً اپنے زمانے کے شعرا، علما اور بزرگوں کا ذکر کیا ہے، جن میں مولانا عبدالعلی بحر العلوم بھی ہیں (رسالۂ اردو، ۱۹۴۰ء، ص ۲۰۰-۳۰۸).

بعض معاصرین اظفری: ذوالفقار علی خان صفا بریلوی، تلمیذ سودا (بقول بعض میر تقی میر)؛ مرزا احسن لکھنوی؛ علّامہ باقر آگاہ مدراسی؛ ناظم مدراسی۔ ناظم مدراسی سے صفا کی شاعرانہ نوک جھوک رہتی تھی؛ چنانچہ ایک رسالہ صفا نے مناظرۂ صفا و فیاضی کے نام سے جوابًا لکھا تھا، جس میں مدراسی شعرا پر نکتہ چینی کی ہے۔ آخر میں دکھنی زبان اور شعرا کے متعلق اظفری کی رائے درج کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے: ''اہلِ زبان اہلِ زبان ہی ہے۔ غیر اگر سالہا سال اہلِ زبان کی صحبت میں رہے تب بھی اس کی فطرت اور زبان نہیں بدل سکتی۔ نہ تو دکھنی ہندوستانی ہو سکتا ہے اور نہ ہندوستانی دکھنی... الخ''۔ اس کتاب کا ایک مخطوطہ کتاب خانۂ سالار جنگ، حیدر آباد میں اور دوسرا انجمن ترقی اردو، علی گڑھ کی لائبریری میں موجود ہے.

اظفری مدراس سے صرف ایک مرتبہ ۱۲۱۶ھ یا اس کے بعد سمندر کے راستے اپنے بھائی کی ملاقات کے لیے مرشد آباد گیا اور مختصر سے قیام کے بعد مدراس واپس آ گیا۔ اظفری کی آخری زندگی عمدۃ الامراء کے انتقال کے بعد کچھ بے لطف گزری؛ چنانچہ لکھتا ہے: ''بزاویۂ خمول نشستہ مانند نفوسِ معطل بیکار و بے اعتبار محض گردیدہ انفاسِ حیاتِ مستعار می شماریم و نگاہ داریم کہ تا کے داعی اجل رسد''۔ اظفری نے ۱۲۳۴ھ میں بعمر ۶۵ سال وفات پائی (گلزار اعظم، مطبوعہ مدراس)].

فارسی، ترکی اور اردو کے علاوہ اظفری نے اپنی زندگی کے آخری سالوں میں کچھ انگریزی بھی سیکھ لی تھی۔ وہ متعدّد علوم، مثلاً طب، نجوم، رمل، موسیقی، تیر

اندازی اور علمِ عروض وقافیہ سے بھی واقف تھا، اگرچہ زیادہ تر شغف شعر وسخن سے رکھتا تھا۔ اردو دیوان کے علاوہ اس کا ایک دوسرا دیوان تھا، جس میں اس نے اپنے فارسی، ترکی اور اردو اشعار جمع کیے تھے۔ یہ مجموعہ اور اس کی اکثر دیگر تصانیف، جن کی فہرست [واقعاتِ اظفری کے آخر میں دی ہے]، اب نایاب ہیں.

[تصانیف:] اس کی اہم ترین تصنیف واقعاتِ اظفری ہے (مخطوطۂ برلن، شمارہ ۴۹۶؛ ریو (Rieu)، ۳: ۱۰۵۱ب؛ [فہرستِ] مدراس، ج ۱، شمارہ ۴۵۰ و ۴۵۱)، [جس کا اردو ترجمہ قمر حسین محوی نے کیا اور ۱۹۳۷ء میں مدراس یونیورسٹی نے طبع اور شائع کیا]۔ اظفری نے اسے ۱۲۱۱ھ/ ۱۷۹۷ء میں [میرزا جان طپش کی خواہش پر] بمقام مرشد آباد شروع کیا اور ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء میں مدراس میں پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ اس میں [۱۲۰۲ھ سے ۱۲۲۱ھ تک کے واقعات درج ہیں اور] میرزا کی سیر وسیاحت اور ذاتی تجربوں کے بیان کے علاوہ غلام قادر روہیلہ [رک بآن] کے چند روزہ اقتدار کے بارے میں قیمتی تاریخی مواد بھی موجود ہے۔ اس تصنیف کے آخری حصے میں اظفری نے اپنی حسب ذیل تصانیف کا ذکر کیا ہے: (۱) لغتِ ترکی و چغتائی (قیام لکھنؤ کے زمانے میں مرتّب ہوئی)؛ (۲) نسخۂ سانحات [جو ۱۲۲۱ھ تک زیرِ تالیف تھا اور جس میں ۱۱۹ سانحے درج ہو چکے تھے، زیادہ تر مصنّف کے پند ونصائح پر مشتمل ہے]؛ (۳) [مرغوب الفؤاد]، میر علی شیر نوائی [رک بآن] کی ترکی تصنیف محبوب القلوب کا مقفّی نثر میں فارسی ترجمہ (۱۲۰۸ھ/ ۱۷۹۳ء)۔ [اس کا ایک قدرے ناقص الاوّل نسخہ کتاب خانۂ دانش گاہِ پنجاب میں موجود ہے۔ موضوع و ماحصل کے لیے دیکھیے اورینٹل کالج میگزین، لاہور، اگست ۱۹۳۵ء، ص ۴۱-۴۸۔ محبوب القلوب کا ایک عمدہ نسخہ بھی اسی کتاب خانے میں ہے (فہرست آذر، خطّی، ص ۸۱)؛ (۴) میزانِ ترکی، چغتائی ترکی زبان کی نحو پر۔ مصنّف کے خود نوشتہ نسخے کے لیے دیکھیے پی۔ پی شاستری: *A Descriptive Catalogue of the Islamic Manuscripts in the Govt. Oriental MSS Library, Madras*، مدراس ۱۹۰۷ء۔ ممکن ہے یہ رسالہ وہی ہو جس کا ذکر واقعاتِ اظفری (اردو)، ص ۱۹۵، شمارہ ۱، میں کیا گیا ہے]؛ (۵) تنگری تاری [۶۵۰ اشعار]، بطرز خالق باری (جسے غلطی سے امیر خسرو سے منسوب کیا جاتا ہے)؛ (۶) فوائد المبتدی، [بطرز آمد نامہ، یعنی اس میں افعال کی گردانیں دی ہیں]؛ (۷) نصاب ترکی چغتائی [۱۲۵۲ اشعار]، بمقام عظیم آباد، بفرمائشِ خانہ زادِ موروثی اظفری، رائے ٹیکا رام کشمیری المتخلّص بہ ظفر، مرتّب ہوا؛ (۸) فوائد الاطفال، طبّ میں ہے، تصنیف بمقام قلعۂ معلّی؛] (۹) رسالۂ قبریہ، علاماتِ مرگ کے بیان میں عربی کے ایک رسالے کا، جو بقراط سے منسوب ہے، فارسی میں مقفّی ترجمہ، [حکیم حسن رضا خان کی فرمائش پر؛ (۱۰) عروض زادہ، فنِ شعر کے اصول پر مختصر سا منظوم رسالہ، جو بابر کے ترکی رسالہ عروض (عروض رسالہ سی، مخطوطہ در کتب خانۂ اہلیّہ پیرس، *Cat. des MSS turch.*: E. Blochet، ۱۳۰۸) پر مبنی ہے، ۱۱۹۸ھ میں مرتّب ہوا۔ اس کا ناقص الآخر نسخہ دانش گاہ پنجاب (مجموعۂ شیرانی) میں ہے؛ (۱۱) دیوان، غزلیاتِ اردو (قدیم)، مرتّبہ بمقام قلعۂ معلّی (ناپید)؛ (۱۲) دیوان، اردو، جس کا انتخاب مصنّف نے خود بمقام مدراس کیا اور جس میں تقریباً ایک سو بارہ غزلیں مع مقدّمہ وحواشی ہیں، مدراس یونیورسٹی نے طبع کیا؛ (۱۳) دیوان، فارسی وترکی و ریختہ، قلعۂ دہلی میں مرتّب ہوا؛ (۱۴) لغات ترکی چغتائی یا فرہنگ اظفری، بمقام لکھنؤ ایک سال میں تالیف کی، جس میں ترکی زبان کے متعلق بہت سے جدید قواعد آسان عبارت میں لکھے ہیں۔ اس کی طرف اپنی تالیف میزان ترکی میں اس طرح اشارہ کرتے ہیں: ''این میزان را در فرہنگ کہ تالیف این عاصی است نیز داخل کردم زیرا کہ آن فرہنگ فراگیرندۂ ہمہ مصادر است و باللہ التوفیق۔'' اس کا نام Ethe کی فہرستِ مخطوطاتِ انڈیا آفس، ج ۱، مطبوعہ ۱۹۰۳ء، شمارہ ۲۴۳۹، میں غلطی سے معروف اللغات لکھ دیا گیا ہے؛ غالباً یہ نسخہ نادر الوجود ہے (دیکھیے رسالۂ اردو، اپریل ۱۹۴۰ء، ص ۲۱۱-۲۱۲)].

مآخذ: (۱) محمد غوث خان: صبحِ وطن، مدراس ۱۲۵۸ھ/ ۱۸۴۲ء؛ (۲) گارساں دتاسی (Garcin de Tassy): *Hist. de la litt. Hindouie et Hindoustanie*، طبع ثانی، ۸: ۲۳۴؛ (۳) شپرنگر (A. Sprenger): *Oudh. Cat.*، ص ۲۰۸؛ (۴) فہرستِ مخطوطاتِ فارسی، برلن، شمارہ ۴۹۶؛ (۵) صباح الدین عبدالرحمٰن: بزم تیموریہ (اردو)، اعظم گڑھ ۱۹۴۸ء، ص ۴۲۶-۴۲۷؛ (۶) سٹوری (Storey)، ص ۶۴۲-۶۴۳، ۱۳۲۲؛ (۷) اورینٹل کالج میگزین، لاہور، ج ۱۱، شمارہ ۴ (اگست ۱۹۳۵): ص ۴۱-۴۸؛ (۸) واقعاتِ اظفری (اردو ترجمہ، از عبدالستار)، مدراس ۱۹۳۷ء؛ (۹) سری رام دہلوی: خمخانۂ جاوید، ۱: ۳۳۱؛ (۱۰) غلام غوث خان المتخلّص بہ اعظم: گلزارِ اعظم، مدراس ۱۲۷۲ھ؛ (۱۱) محمد کریم خیر الدین حسن غلام ضامن بن افتخار الدولہ: سوانحاتِ ممتاز، مکتوبہ ۱۲۵۲ھ، مخطوطۂ سنٹرل لائبریری حیدرآباد دکن، ص ۳۳۲-۳۳۷؛ (۱۲) انجمن ترقی اردو کا رسالہ اردو، اپریل ۱۹۴۰ء، اشاعتِ دہلی، ص ۱۷۱-۲۲۱ (مقالہ از محمد حسین محوی)؛ (۱۳) ذوالفقار علی خان صفا: مناظرۂ صفا و فیاضی، مخطوطۂ کتاب خانۂ سالار جنگ، حیدرآباد دکن؛ (۱۴) منور محمد بہادر گوہر: سخنورانِ بلند فکر، مدراس ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۳ء؛ (۱۵) اظفری: دیوانِ اظفری، اردو، مخطوطہ، عدد ۱۱۱۲ (سنٹرل لائبریری حیدرآباد دکن)].

(بزمی انصاری [و سخاوت مرزا])

اِعتاق: رک بہ عَبد.

اِعتِقاد: یہ ماننا کہ فلاں بات یوں ہے۔ اس [اصطلاح] کا مفہوم محض وہ بھی ہوسکتا ہے جو انگریزی لفظ "thinking" یا جرمن "glauben" [= سمجھنا، خیال کرنا] سے ادا ہوتا ہے اور اس سے مراد ایسا وجدان بھی ہوسکتا ہے جس میں مکمّل وثوق پایا جائے؛ لہٰذا یہ لفظ بالخصوص تعلیماتِ مذہبی میں عقیدے کے لیے استعمال ہوتا ہے (Lane و Dozy: *Supplement*)۔ اس صورت میں یہ کلیۃً تصدیق *

کا مترادف ہے، یعنی کسی چیز کو دل سے بالکل صحیح مان لینا۔ اس میں اور ایمان میں یہ فرق ہے کہ ایمان میں بعض کے نزدیک کام (عمل) اور اعتراف (اقرار) [دونوں] شامل ہیں۔ التّفتازانی نے اپنی شرحِ عقائد النّسفی (قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۷) میں اس کی یوں تشریح کی ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ کا تعلّق کیفیّاتِ عمل کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ فرعیہ اور عَملیّہ کہلاتے ہیں اور بعض کا تعلق تصدیقِ قلبی (اعتقاد) کے ساتھ ہوتا ہے اور انھیں اَصلیّہ اور اعتقادیّہ کہتے ہیں (قب البا جُوری: حاشیۃ علی شرح ابن قاسم، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۱: ۲۰؛ حاشیۃ علی متن السَّنُوسِیّۃ، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ص ۱۱ ببعد؛ Luciani: *Les prolégoménes théol. de Senoussi*، ص ۴ ببعد؛ [تھانوی:] کشّاف اصطلاحات الفنون، بذیلِ مادّۂ حُکم) اسی بنا پر الاعتقادات کا لفظ بہت حد تک العقائد (قوانینِ شرعیہ) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اعتقاد کی ٹھیک ٹھیک تعریف بیان کرنے میں بظاہر متکلّمین کو دشواری پیش آئی۔ کشّاف اصطلاحات الفنون (ص ۹۵۴) میں اس لفظ کے دو الگ الگ استعمال بتائے گئے ہیں: ایک تو عام مشہور معنی ہیں، یعنی ''ایسی بات جو دل میں کم و بیش راسخ ہو'' اور دوسرے نادر معنی، یعنی ''ایمان، یقین''۔ پہلے معنی ایک حکم ذہنی ہے، جو قطعی (جازم) ہے، لیکن اس میں شک کی گنجائش رہتی ہے (یَقْبَلُ التشکیک)؛ اور دوسرے معنی ایسا حکم ذہنی ہے جو مطلق یا راجح ہوتا اور اس میں علم بھی شامل ہے۔ [گویا] وہ ایک ایسا حکمِ ذہنی ہے جس میں شک یا گمان یا ظن کی کوئی گنجائش نہیں۔ بعض اوقات دوسرے مفہوم کو علم الیقین کہتے ہیں، جس سے جہلِ مرکّب خارج ہے، یعنی ایسی جہالت جو اپنی نادانی سے بے خبر ہو۔ دوسرے لوگ اعتقاد کی دو قسمیں کرتے ہیں: ایک وہ اعتقاد جو حقیقت کے مطابق ہو اور دوسرا وہ جو حقیقت کے مطابق نہ ہو؛ رک بہ مادّۂ ''ایمان''.

مآخذ: متنِ مادّہ میں دے دیے گئے ہیں.

(D. B. MACDONALD مکڈانلڈ)

---

* **اِعْتِقاد خان:** محمد مراد کشمیری کا لقب، جس نے شہنشاہ فرّخ سِیَر [رک بآں] پر اس قدر قابو پا لیا تھا کہ وہ اس کا مشیرِ معتمد بن گیا، اس سے رکن الدّولہ اعتقاد خان فرخ شاہی کا لقب حاصل کیا اور بالآخر اس کا وزیر مقرر ہوا۔ جب ۱۱۲۴ھ/ ۱۷۱۳ء میں فرّخ سِیَر کو اندھا کر کے معزول کر دیا گیا تو اعتقاد خان کو بھی قید کر دیا گیا اور اس کی جائداد ضبط کر لی گئی، لیکن بعد میں اسے رہا کر دیا گیا اور اس نے محمد شاہ [رک بآں] کے عہد میں وفات پائی.

مآخذ: (۱) خافی خان: منتخب اللّباب، ۲: ۷۹۰ ببعد؛ (۲) Elliot و Dowson: *History of India*، ۷: ۴۶۹-۴۷۳، ۴۷۶-۴۷۹؛ (۳) غلام حسین خان: سیر المتأخّرین (انگریزی ترجمہ، کلکتہ ۱۷۸۹ء)، ۱: ۱۲۳ ببعد.

---

*⊗ **اِعْتِکاف:** (ع) [عکف سے بابِ افتعال کا مصدر، جس کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ پابند ہو کر ٹھیرا رہنا]، شرعی اصطلاح میں عبادت کی ایک شکل، جس کی بڑی خصوصیّت یہ ہے کہ مؤمن کچھ مدّت کے لیے دنیا سے علیٰحدگی اختیار کر کے مسجد میں بیٹھ جاتا ہے۔ اعتکاف ایک مستحسن فعل (سُنّۃ) سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کا شمار اُن نیک اعمال میں ہوتا ہے جن کا ماہ رمضان کے آخری دس دنوں کے اندر بجالانا کتبِ شرعیّہ میں مستحسن قرار دیا گیا ہے، تاکہ انسان لیلۃ القدر کی برکات سے بہرہ یاب ہو سکے۔ [بعض فقہا کے نزدیک اعتکافِ مسنون کی مدّت کم سے کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ رمضان کا آخری عشرہ ہے۔] حدیث نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت [صلّی اللہ علیہ وسلّم] خود بھی ماہ رمضان کا آخری تیسرا حصّہ مدینے کی مسجد میں بحالتِ صوم گزارا کرتے تھے۔ لیلۃ القدر کے لیے دیکھیے قرآن [مجید]، ۴۴ [الدخان]: ۲ [اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةٍ مُّبٰرَكَةٍ .....الخ]؛ ۹۷ [القدر]: ۱-۵ [اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِیْ لَیْلَةِ الْقَدْرِ .....الخ]؛ قب ۲ [البقرۃ]: ۱۸۱ [شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ .....الخ] یہ مسئلہ صاف طور پر طے نہیں ہوا کہ لیلۃ القدر کون سی رات قرار دی جائے؟ لیکن اکثر مسلمان علما کی رائے میں یہ رمضان کی آخری دس راتوں (بالخصوص پانچ طاق راتوں، یعنی ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۷ اور ۲۹ میں سے کوئی سی ایک رات ہے۔ دیگر علما کا خیال ہے۔ اور یہی [امام] ابوحنیفہؒ کی رائے تھی۔ کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ لیلۃ القدر سال کے اس حصّے [ماہ رمضان] سے مخصوص ہے.

[اعتکاف رمضان کی کس تاریخ کو بیٹھا جائے؟ ایک حدیث کے الفاظ ہیں: کان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم اذا اراد اَنْ یَعتکف صَلّی الصبح، ثم دخل المکان الذی یرید اَنْ یعتکف فیہ (ابن ماجہ، حدیث ۱۷۷۱) = جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم اعتکاف کا ارادہ فرماتے تو آپ صبح کی نماز ادا کر کے وہاں تشریف لے جاتے جہاں آپؐ کو اعتکاف بیٹھنا ہوتا تھا۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ اعتکاف فجر کی نماز کے بعد بیٹھا جائے، [جبکہ احناف کے نزدیک اعتکاف مغرب کی اذان سے قبل بیٹھنا چاہیے اور یہی صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ سے ثابت ہے] لیکن تاریخ کون سی ہو؟ بعض کا خیال ہے کہ اعتکاف اکیس رمضان کو صبح کی نماز پڑھنے کے بعد بیٹھنا چاہیے، لیکن اگر اکیس کی صبح سے اعتکاف شروع کیا جائے تو ممکن ہے کہ رمضان کی اکیسویں رات لیلۃ القدر ہو، جو گزر چکی ہے؛ اس لیے صحیح قول یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیس رمضان کی صبح کو اعتکاف بیٹھا جائے۔ یہی قول شاہ عبدالغنی مجدّدی سے منقول ہے].

مآخذ: (۱) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں رمضان اور اعتکاف کا باب؛ (۲) الدّمشقی: رحمۃ الأُمّۃ فی اختلاف الائمّۃ (بولاق ۱۳۰۰ھ)، ص ۵۰؛ (۳) جوَن بول (Th. W. Juynboll): *Handbuch des Islām. Gesetzes*.

(جوَن بول TH. W. JUYNBOLL [و ادارہ])

اِعْتِمادالدّولہ: (عربی: تکیہ گاہِ سلطنت)، صفویّوں کے عہد میں ایران کے وزیر اعظم کا خطاب؛ اسے وزیر اعظم، نواب (قائم مقام) یا ایران مداری [ترکی ترکیب = مدارِ ایران] بھی کہتے تھے۔ حکومت کا ناظمِ اعلیٰ ہونے کی وجہ *

سے اسے بہت وسیع اختیارات حاصل تھے اور بادشاہ کا کوئی فرمان اس کی مُہر کے بغیر معتبر نہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کی قسمت چونکہ سرتاسر اپنے آقا کی خوشنودی پر موقوف ہوتی تھی اس لیے اس کا منصب حد سے زیادہ معرضِ خطر میں رہتا تھا۔ بادشاہ کا مقرّر کردہ ایک محتسب (ناظر=نگران) اُس کے کاتب کی حیثیت سے کام کرتا تھا۔ وزیرِ اعظم کی جاے سکونت اصفہان میں شاہی محلّ کے قریب تھی اور اسی کی ڈیوڑھی میں وہ لوگوں سے ملاقات کیا کرتا تھا۔ دربارِ عام کے موقع پر وہ بادشاہ کی دائیں جانب کھڑا ہوتا تھا اور جب بادشاہ کی سواری شہر سے گزرتی تو اس وقت بھی وہ بادشاہ کی دائیں طرف رہتا تھا؛ اسی وجہ سے اس کا نام ''وزیرِ راست'' پڑ گیا تھا۔ جب وہ معزول ہوتا تو اسے کسی اَور شہر میں جلاوطن کر دیا جاتا، جہاں وہ معمولی شہری کے طور پر زندگی بسر کرتا تھا۔ اس کی تنخواہ ایک معیّن رقم پر مشتمل ہوتی تھی، جسے رسوم کہا جاتا تھا۔ یہ رقم وہ اُن خوانین یا قبائل کے سرداروں سے سالانہ وصول کیا کرتا تھا جن کے مفاد کی دربار میں نگہبانی اس نے اپنے ذمّے لے رکھی ہو۔ ۱۶۵۰ء میں اس کی آمدنی کا اندازہ ۹۰۰ سے ۱۰۰۰ تُومان یا ۱۴۰۰۰ سے ۱۶۰۰۰ پاؤنڈ تک کیا گیا تھا۔

مآخذ: (۱) Koempffer: *Amoenitates exoticae*، ص ۶۰ ببعد؛ (۲) Tavernier: *Voyages*، ۲:۲۹۶؛ (۳) Chardin: *Voyages en Perse* (طبع ۱۷۱۱ء)، ۶:۹۲؛ (۴) P. Raphaël du Mans: *Eastate de la Perse*، ص ۱۴، ۱۵؛ (۵) Poullet: *Nouvelles relations du Levant* (پیرس ۱۶۹۸ء)، ۲:۲۱۱۔

(CL. HUART)

---

* **اَعْرَاب:** رک بہ بدوی۔

---

* **اِعْرَاب:** (ع) عربی نحو کی اصطلاح، جس کا ترجمہ بالعموم "inflexion" کیا جاتا ہے، لیکن جس کا مفہوم اس سے بہت زیادہ محدود ہے، کیونکہ اسما میں اس کا اطلاق صرف ان کی حالت رفعی، نصبی یا جرّی کی تشکیل پر ہوتا ہے — واحد، تثنیہ یا جمع پر نہیں — اور افعال میں اس کا تعلّق محض مضارع [کے صیغوں میں آخری حَرف] کی مختلف حالتوں کے باہمی فرق سے ہوتا ہے؛ لہٰذا اُس کا اطلاق، جیسا کہ فلوگل (Flügel): *Die gramm. Schulen der Araber*، ص ۱۵، نے غلطی سے فرض کر لیا ہے، فعل کی تذکیر و تانیث اور اس کے مختلف زمانوں کی تشکیل پر نہیں کیا جاتا بلکہ غائب، حاضر و متکلّم شکلوں کے بنانے پر بھی نہیں، جنھیں ایسے اسمی عناصر سمجھا جاتا ہے جن کا اصل فعل پر اضافہ کر دیا گیا ہے [یعنی ضمائر متصلہ]۔

عرب نحویّوں کے خیال کے مطابق عملاً اِعراب جہاں بھی واقع ہو پہلے سے یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ اس کا مؤثّر سبب کوئی عامل [رک بآں] ہے۔ اعراب کے مقابلے میں بِناء [رک بآں] ہے، جس کا اطلاق اُن سب الفاظ پر ہوتا ہے جو بلا لحاظ نحوی اثرات کے اپنی شکل قائم رکھتے ہیں، چنانچہ کسی لفظ کو اس اعتبار سے مُعْرَب یا مَبْنی کہتے ہیں کہ اس پر اعراب آ سکتا ہے یا نہیں؛ لہٰذا عامل اور اعراب کو دو ایسے تصوّر سمجھنا چاہیے جن کے گرد عرب نحویّوں کا نظریۂ نحو چکر لگاتا ہے۔ جہاں کہیں بھی تصریف اور نحو (اس کے محدود تر مفہوم) میں فرق کیا جاتا ہے وہاں نظریۂ اِعراب کو (جیسا کہ علی الجرجانی: کتاب التعریفات، طبع فلوگل، ص ۶۱ س ۱۰، میں بجا طور پر کہتا ہے) ہمارے خیال کے برعکس، تصریف سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ دوسری جانب علم النّحو کو کبھی فی الواقع علم الاِعراب بھی کہہ دیتے ہیں (Flügel: *Gramm. Schulen*، ص ۱۵، حاشیہ ۱)۔

جہاں تک نحوی تصوّرات کا تعلّق ہے اہلِ یورپ اور عربوں میں ایک مزید فرق یہ ہے کہ مؤخّر الذّکر کے ہاں حالتِ اسم (case) اور حالتِ فعل (mood) کے لیے کوئی جامع اصطلاحات نہیں ہیں، بلکہ وہ بلا امتیاز اسم اور فعل کی مختلف حالتوں کے لیے ایک ہی سی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، بشرطیکہ ان کا صوتی کردار یکساں ہو۔ یہ اصطلاحات اسماء صحیحہ کے ثلاثی مجرّد واحد کی اسی حالتوں کی آخری حرکات سے اخذ کی جاتی ہیں اور اسی طرح فعل صحیح کے مضارع کی فعلی حالتوں کی غیر الحاقی [یعنی بلا ضمائرِ متّصلہ] اشکال سے؛ چنانچہ اس کے نتیجے میں حسبِ ذیل تقسیم بن جاتی ہے: (۱) رفع (ضَمَّہ) = حالتِ فاعلی (مثلاً رَجُلٌ) اور مضارع مرفوع (Indicative) (یَقْتُلُ)؛ (۲) جَرّ (کَسْرہ) = حالت اضافی (رَجُلٍ)؛ (۳) نصب (فتحہ) = حالتِ مفعولی (رَجُلًا) اور مضارع منصوب (یَقْتُلَ)؛ (۴) جَزْم (عدم اعراب) = مضارع مجزوم (یَقْتُلْ)۔ مذکورہ اقسام میں سے پہلی تین دراصل محض حرکات (vowels) کے نام ہیں — اس حیثیّت سے ان کا استعمال قدیم نحویّوں کے ہاں بکثرت پایا جاتا ہے — اور اعراب کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ انھیں کسی لفظ کے درمیانی حروف کی حرکات کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے؛ چنانچہ یہ استعمال سِیبَوَیہ کے ہاں بھی پایا جاتا ہے، حالانکہ اس نے صراحۃً یہ اصطلاحات اعراب کے لیے مخصوص قرار دی ہیں (۱:۲ س ۳)۔ بہرحال سیبویہ کے ہاں ان کے عام استعمال سے ثابت ہوتا ہے کہ انھیں اُس زمانے میں بھی ان کے متوازی حالاتِ اسمی (cases) و فعلی (moods) کے لیے حقیقی اصطلاحات سمجھا جاتا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ سِیبَوَیہ نے یہ اصطلاحات ایسی حالتوں میں بھی استعمال کی ہیں، جہاں تصریف مندرجۂ بالا حرکات سے بالکل مختلف طریقے سے کی گئی ہو؛ مثلاً جمع مذکّر سالم کی حالت رفعی (مُسْلِمُوْنَ) کو رفع اور مفعولی و اضافی (مُسْلِمِیْنَ) کو [حسبِ موقع] کبھی جرّ اور کبھی نصب کہا گیا ہے، حالانکہ ثقہ عرب نحویوں کے نزدیک یہاں تصریف حروفِ علّت 'وٗ' اور 'یْ' کے ذریعے ہوئی؛ بعینہٖ یہی صورت تثنیہ کی ہے۔

اسما میں اسم مفرد (وسیع ترین معنی میں، یعنی بشمول جمع مُکَسَّر) کی قسمیں بلحاظ تصریف دو ہیں: اسم یا تو منصرف ہوگا، یعنی اس پر تینوں حرکتیں آئیں گی (triptote) اور تنوین بھی یا غیر منصرف ہوگا، یعنی اضافی اور مفعولی دونوں حالتوں میں اس پر صرف فتحہ آئے گی (diptote) اور تنوین بھی نہیں آئے گی۔ اس سلسلے میں یہ بات

قابلِ ذکر ہے کہ اسماء ثلاثی مجرّد معتلّ اللام، (مثلاً عَصًا) میں تینوں حالتوں میں حرکات میں کوئی تغیّر نہیں ہوتا اور اس لیے ہماری رائے میں وہ مبنی ہیں، لیکن پھر بھی بعض معیّنہ قوانینِ صوتی سے کام لے کر ان کے متوازی اسماء سالمہ سے مطابقت دے دی جاتی ہے اور مؤخّر الذّکر کی طرح انھیں — اگرچہ تکمیل شدہ نظام [نحوی] کی رو سے محض تقدیرًا — مُعْرَب سمجھا جاتا ہے، بلکہ مُنصرف اور غیر مُنصرف بھی۔ علاوہ ازیں اسم (مُعْرب) کا اعراب نا قابل تغیّر نہیں، مثلاً رَجُلٌ کو اگرچہ عمومًا مُعْرَب مانا گیا ہے، مگر اس کے باوجود مُنادٰی کی صورت میں یا رَجُلُ اور لائفی جنس کے ساتھ لا رَجُلَ هُنَا میں عرب نحوی رَجُلُ اور رَجُلَ کو حالت رفع اور نصب میں شمار نہیں کرتے بلکہ انھیں مخصوص نوع کے مبنی قرار دیتے ہیں۔ عرب نحوی کی توجّہ ہمیشہ [کسی لفظ کی] انفرادی شکل پر مرکوز رہتی تھی، نہ کہ کسی نظامِ اعراب وتصریف میں اُس لفظ کے مقام پر جس کے لیے اُس کے پاس کوئی نام ہی نہیں۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہے کہ مضارع میں بھی وہ جمع مؤنث غائب اور جمع مؤنث مخاطب کے صیغوں (یَقْتُلْنَ اور تَقْتُلْنَ) کو مبنی شمار کرتا ہے، کیونکہ ان میں نونِ مفتوحہ سے پہلے، جسے ضمیر کا قائم مقام سمجھا جاتا ہے، فعل میں کوئی تغیّر واقع نہیں ہوتا اور یہی صورت سالم مادّوں کی تینوں حالتوں (cases) میں رہتی ہے۔ مضارع کے دوسرے صیغوں میں، جن کے آخر میں ی ن، ان، یا و ن آئے ہیں، ā، ī اور ū، یا عرب تصوّر کے مطابق حروف ی، ا اور و کو ضمیر فاعلی کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ اور ن کا مع اپنی حرکت کے باقی رہنا علامتِ رفع سمجھا جاتا ہے اور اس کا سقوط علامتِ جزم بعد ازاں علامتِ نصب۔ عرب نحویّوں کے ہاں فعل کی تاکیدی (energetic) حالت کا کوئی علٰیحدہ نام نہیں رکھا گیا، بلکہ ان کے ہاں تاکید کے لیے محض مضارع کے آخر میں نونِ تاکید (نون مؤکّدہ) لگا دیا جاتا ہے اور اس نون سے پہلے فعل مضارع مبنی ہو جاتا ہے۔ چونکہ ان کا یہ نون کوئی تشکیلی عنصر نہیں جو جزءِ فعل بن جاتا ہو، بلکہ اسے ایک علٰیحدہ حرف سمجھا جاتا ہے، اس لیے عربی نحو میں حالتِ تاکید کا ذکر حروف کی بحث میں کیا جاتا ہے، جو ہمارے لیے ایک غیر مانوس سی بات ہے۔

مؤخّر عرب نحویوں نے اس مسئلے پر بہت دماغ سوزی کی ہے کہ اس مظہرِ لسانی کا نام، جس پر یہاں بحث کی گئی ہے، اِعراب کیوں رکھا گیا؛ اور مختلف، لیکن غیر تسلّی بخش، توجیہات پیش کی ہیں (قب ابن الأنباری: اسرار العربیة، ص ۹ س ۱۵ ببعد)۔ Wetzstein (Ztschr. f. Völkerpsychologie، ۷: ۴۶۱) کی رائے میں اِعراب کے معنی بدوی بنانا، یعنی بدویّوں کی زبان میں منتقل کرنا، ہیں۔ روزن (V. v. Rosen: ZDMG، ۲۸: ۱۷۰) نے بھی اسی طرح اس کا مفہوم "خالص بدوی عرب کی طرح بولنا" لیا ہے۔ Vollers (Volksprache und schriftsprache im alten Arabien، ص ۱۴۱) Wetzstein کی رائے سے بالکل متّفق ہے؛ دوسری جانب نولدیکہ (Nöldeke: Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft، ص ۵) کہتا ہے کہ لفظ اعراب کا بدویّوں سے انتساب، اس لحاظ سے کہ اس وقت صرف وہی ایسے لوگ تھے جو خالص عربی بولتے تھے، "یقینًا ممکن تو ہے، لیکن یقینی نہیں"۔ ہو سکتا ہے، یہاں جو چیز بدیہی ہے وہی اغلب بھی ہو، یعنی فعل اَعْرَبَ، (جس کا مصدر اِعْرَاب ہے) کے ابتدائی معنی ہوں مُعرّب کرنا، کسی لفظ کو عربی صورت دینا، لفظ کو صحیح عربی لہجے میں ادا کرنا۔ اس لفظ کو عام طور پر علما نے اور خصوصیّت کے ساتھ سیبویہ نے بھی تعریب کے معنی میں استعمال کیا ہے، یعنی اجنبی الفاظ کو کسی قدر تغیّر کے ساتھ لغتِ عربی میں داخل کر لینا؛ ایسی صورت میں بدویّوں کے ساتھ اس لفظ کے تعلّق کا کوئی امکان ہو ہی نہیں سکتا، کیونکہ عرب اور عجم، غیر عرب اور عرب کے درمیان فرق بالکل واضح ہے۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ علومِ عربیہ کا گہوارہ عراق تھا، جہاں کی آبادی بیشتر آرامی اور ایرانی تھی، اور ان کی زبان میں اسم اور فعل کی مختلف حالتوں (cases اور moods) کا بالکل کوئی امتیاز نہ تھا، نیز یہ کہ یہ چیز ان بیرونی زبانوں کے برعکس، جن سے وہ واقف تھے، عربی زبان کی نمایاں ترین خصوصیت رہی ہوگی، کیونکہ اس کی خاصی شہادت موجود ہے کہ غیر عرب نومسلموں کے لیے، جن میں سے خاصے لوگ علمائے علمِ لسان ہوے، یہ چیز خصوصیّت سے دشوار تھی، بلکہ یوں کہیے ایک سنگِ راہ معلوم ہوتی تھی، اس صورت میں یہ بات بالکل طبعی معلوم ہوگی کہ اعراب، بہ معنی تعریب، کے مفہوم کو تنگ کر کے اسے مذکورہ بالا محدود اصطلاحی معنی دے دیے گئے؛ گویا دراصل اعراب، بہ معنی تعریب، κατ' ἐξοχήν ہی ہے۔

اعراب کو کہاں تک عربی زبان کی امتیازی خصوصیّت سمجھا جاتا تھا؟ اس کی وضاحت ابن فارس [رَبَّ بآن] کی پُر جوش مناظرانہ تحریر سے ہوتی ہے، جو اس دعوے کے خلاف ہے کہ یونانیوں کے ہاں بھی کوئی اعراب تھا (Goldziher: Muh. Studien، ۱: ۱۱۴)۔

مآخذ: (۱) ایک نہایت عمدہ تبصرے کے لیے دیکھیے الصَّنْہاجی: آجُرُّومِیّة، ابتدائی ابواب، در Brünnow [Fisher]: Chrestomathie؛ (۲) ابن الأنباری: اسرار العربیة، باب ۲ — ۷، ۴۰ و ۴۱، میں زیادہ تفصیل سے بحث کی گئی ہے، جو عربی نحویّوں کے باہمی اختلافات کے متعلّق دیباچے کے طور پر نہایت موزوں ہے۔ باقی مباحث کے لیے طالب علم کو عربی نحو کی زیادہ مطوّل کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

(وِیس J. WEISS)

الأَعْراف: (عربی) عُرف کی جمع، "اونچی جگہ، چوٹی"۔ قرآن [مجید] (۷* [الأعراف]: ۴۶) میں حشر کے دن جزا وسزا کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے، اس میں ایک پردے [حجاب] کا ذکر ہے، جو اصحابُ الجنّۃ کو اصحاب النّار سے جدا کرتا ہے، نیز ان لوگوں کا "جو اعراف میں ہیں اور دونوں کو ان کی علامات سے پہچانتے ہیں" (آیت ۴۸: "اصحاب الاعراف")۔ اس عبارت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بِل (Bell) نے قیاسًا "اِعراف" [بہ کسرۂ اوّل] پڑھا ہے، جو محلِّ نظر ہے اور وہ ترجمہ یوں کرتا ہے: "کچھ لوگ پہچاننے پر (صدر، نگران) ہیں جو پہچانتے ہیں....."۔ آندرے (T. Andrae) کی رائے میں "اصحاب الاعراف" غالبًا جنّت کے سب سے اونچے درجات میں رہنے والے ہیں، "جو وہاں سے نیچے دوزخ اور جنّت دونوں

کو دیکھ سکتے ہیں''۔ ممکن ہے یہ اشارہ خاص طور پر اللہ کے رسولوں کی طرف ہو، جو قیامت کے دن اخیار کو اشرار سے الگ الگ کرنے میں دوبارہ برسرِعمل ہوں گے۔[اس جگہ ان کے لیے رجال کا لفظ استعمال کرنا ان معنی کی تصدیق کرتا ہے، کیونکہ رسالت مردوں سے مخصوص ہے۔ لسان العرب میں بھی ایک قول درج ہے کہ اصحاب الاعراف انبیا کا گروہ ہیں۔ گویا اعراف بلند مقاموں کا نام ہے۔ اس سے ان لوگوں کے مرتبے اور معرفت کی بلندی کا اظہار ہوتا ہے۔ لسان العرب ہی میں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کا مطلب دریافت کیا گیا: اهل القرآن عُرَفاء اهل الجنّة، تو انھوں نے فرمایا اس کے معنی ہیں روساء اهل الجنّة، یعنی قرآن سے تعلق رکھنے والے سردارانِ اہلِ جنّت ہیں].

روایتی تفسیر کے مطابق اس آیت [۷:۴۶] کے آخر میں ''لَمْ يَدْخُلُوهَا'' کے الفاظ نیز اگلی آیت ۴۷ میں (قَالُوا رَبَّنَا— الآیۃ) کا فاعلِ مقدّر ''اصحابُ الاَعراف'' ہے۔ اس صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ اصحابُ الاعراف —کم سے کم عارضی طور پر— نہ جنت میں ہوں گے نہ دوزخ میں، بلکہ دونوں کے درمیان کسی جگہ یا حالت میں ہوں گے۔ اس تشریح کے مطابق الأعراف کے معنی "Limbo"[دراصل=''دوزخ کے پہلو میں وہ خطّہ جہاں ایسے لوگ رکھے جائیں گے جنھیں دینِ مسیحی قبول کرنے کا موقع نہیں مل سکا] کیے گئے ہیں۔ (دیکھیے مادّۂ برزخ)— [محولہ آیۂ کریمہ عدد ۴۶ کے متعلقہ الفاظ یہ ہیں: وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ— وَعَلَى الْاَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُوْنَ كُلًّا بِسِيْمٰهُمْ — یہاں دیوار کا لفظ نہیں، صرف پردہ (حجاب) مذکور ہے —''سِیْمَا'' کا ترجمہ بھی اردو میں عام طور پر چہرہ کیا گیا ہے۔ الأعراف قرآن مجید کی ساتویں سورۃ کا نام بھی ہے جس میں خصوصیت کے ساتھ نبوت پر بحث ہے اور بتایا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے نزول کی کیا ضرورت ہے، کس طرح وحی الٰہی انسان کو شیطان کے حملوں سے محفوظ کر سکتی ہے، کس طرح حق کی مخالفت کرنے والے آخر نامراد رہتے ہیں، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوّتِ عامّہ کا ذکر ہے اور میثاقِ شریعت سے میثاقِ فطرت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے].

مآخذ: (۱) الطبری: تفسیر، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ۷: ۱۲۶-۱۲۹؛ (۲) بِلّ (R. Bell): *The Men of the A'rāf*، (در *MW*، ۱۹۳۲ء، ص ۴۳-۴۸)؛ (۳) آندرے (Tor Andrae): *Der Usrprung des Islams und des Christentum*، Uppsala ۱۹۲۶ء، ص ۷۷ ببعد.

(R. PARET پیرے)

---

* اَعْشار: رَكّ بہ عُشر.

---

*⊗ الأعشٰی: ''شب کور'' [وہ شخص جسے رات کو کچھ نہ سوجھے، رَتوندھا] متعدّد قدیم عرب شعرا کا لقب (جن کی مجموعی تعداد سترہ ہے؛ دیکھیے الآمدی: المؤتلف، ص ۱۲ ببعد؛ الأغانی، بمد اشاریہ؛ لسان العرب، بذیلِ مادّہ)۔ اِن میں سے ہر ایک کسی نہ کسی قبیلے سے متعلّق ہے (اعشٰی بنی فُلانٍ) اور ان میں سے مشہور ترین، یعنی الأعشٰی البکری (یا القیسی) [رَكّ بآن] اور الأعشٰی ہمدان [رَكّ بآن]، کے علاوہ مندرجۂ ذیل قابلِ ذکر ہیں: (۱) الأعشٰی الباہلی (عامر بن الحارث بن رِیاح)، جسے ابن سلّام: طبقات، طبع شاکر، ص ۱۶۹، ۱۷۵ (مع حوالہ جات) نے اصحاب المراثی میں شمار کیا ہے؛ نیز دیکھیے البُحتری: الحَماسة، بمد اشاریہ؛ ابو زید القرشی: جمهرة، ص ۱۳۵؛ الجاحظ: الحیوان، ۱: ۳۸۷؛ ابن الشَّجَری: المختارات، قاہرہ ۱۳۰۶ھ، ص ۹-۱۲؛ (۲) الأعشٰی المازنی (عبداللہ بن الأعْوَر) جس کا شمار اصحابِ رسول [صلّی اللہ علیہ وسلّم] میں ہے؛ دیکھیے ابن حجَر: الإصابه، عدد ۲۲۰؛ (۳) الأعشٰی النہشلی (الأسود بن یَعْفُر) [رَكّ بآن]؛ (۴) الأعشٰی الرّبیعی (عبداللہ بن خارجہ)، جو پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) کا کوفی شاعر ہے؛ دیکھیے الأغانی، ۱۶: ۱۵۵-۱۵۷؛ نالینو (C. A. Nallino): *Letteratura*، بمد اشاریہ: براکلمان: تکمله، ۱: ۹۵؛ (۵) الأعشٰی الشّیبانی، دیکھیے البُحتری: حماسة، ص ۱۵۶؛ ابن سلّام، ص ۷۷ ۳ وحوالہ جات؛ (۶) الأعشٰی التّغلبی (م ۹۲ھ/ ۷۱۰ء) دیکھیے الأغانی، ۱۰: ۹۸-۱۰۰؛ ابن قُتَیبہ: عُیون، ۳: ۲۶۳؛ براکلمان: تکمله، ۱: ۹۵؛ (۷) الأعشٰی السُّلَیمی، دوسری صدی ہجری/آٹھویں صدی عیسوی کا ایک شاعر، دیکھیے الجاحظ: الحیوان، بمد اشاریہ؛ (۸) الأعشٰی الطُّرَوِدی (یا الطِّرَوِدی)، ایاس بن عامر، دیکھیے البغدادی: خزانة، ۱: ۳۱۱-۳۱۲ [وطبع بولاق، ۱: ۱۴۶۵-۱۶۶].

(ادارہ)

الأعشٰی: [ابوبصیر] مَیمون بن قیس [بن جندل]، مشہور قدیم عرب شاعر، *⊗ جو قبیلۂ بکر بن وائل [رَكّ بآن] کی شاخ قیس بن ثعلبہ سے تھا۔ [اس کا باپ قیس قتیل الجوع کہلاتا تھا، اس لیے کہ وہ ایک غار میں بند ہو کر بھوکا پیاسا مر گیا تھا]۔ وہ ۵۷۰ء میں بمقام دُرْنی (Durnā) پیدا ہوا، جو نخلستان مَنْفُوحہ (ریاض سے جانبِ جنوب) کا ایک قصبہ ہے اور وہیں ۶۲۵ء میں فوت ہوا جیسا کہ اس کے لقب سے ظاہر ہوتا ہے، اسے آنکھ کی کوئی بیماری تھی، جس کی وجہ سے وہ جوانی ہی میں بالکل اندھا ہو گیا تھا۔ اوائلِ عمر میں وہ گھر سے دولت کی تلاش میں نکلا اور غالباً بسلسلۂ تجارت برسوں سفر میں رہا۔ اسی بہانے سے وہ بالائی اور زیریں عراق، شام، جنوبی عرب اور حبشہ سب جگہ پھرا۔ جب وہ نابینا ہو گیا تو صرف اس کا فن ذریعۂ معاش رہ گیا، یعنی قصیدہ گوئی، لیکن اس حالت میں بھی اس نے سفر کیے؛ چنانچہ وہ حیرہ کے عامل ایاس بن قَبِیصہ (م ۶۱۱ء) کے پاس گیا، قیس بن مَعْدِ یکَرِبَ (الأشعث کے والد) سے ملنے حضرموت گیا اور حُوذہ بن علی کی ملاقات کو پہنچا، جو یمامہ کے ایک علاقے الجَوّ (Djauw) کا حاکم تھا۔ وہ آغاز جوانی ہی میں قصیدہ گوئی کے ذریعے قسمت آزمائی کر چکا تھا، لیکن اس کا پہلا قصیدہ، جو حیرہ کے شاہزادہ الأسود (برادرِ بادشاہ نُعمان) کی سہ گانہ فتح کی مبارک باد میں لکھا گیا تھا، بظاہر چنداں کامیاب نہیں ہوا۔ یہ شاعر سیاسی جھگڑوں میں بہت زیادہ الجھا ہوا تھا۔ جب بادشاہ

نعمان کو زوال ہوا (۵۰۱ یا ۵۰۲ء) تو [بنو] بکر نے عراق کی مزروعہ زمین پر دھاوے مارنا شروع کر دیے۔ یہ زمین فرات کے کنارے کنارے پھیلی ہوئی تھی، جہاں اعشٰی رہتا تھا— قیاساً شَیبان بن ثَعلَبہ کے ساتھ، جو ایک طاقت ور رئیس تھا اور اس علاقے کا حصّہ دار تھا جہاں بنو بکر خانہ بدوش قیس بن ثعلبہ کے ساتھ گرمی گزارنے جایا کرتے تھے۔ [ایک مرتبہ] جب خسرو ثانی، شاہِ ایران، نے اس سے یرغمال (hostages) طلب کیے تو اس نے اسے ایک گستاخانہ جواب لکھا اور دھمکی دی کہ وہ وادیِ فرات کو تہس نہس کر کے رکھ دے گا۔ ایسی ہی جرأت کے ساتھ وہ قیس ابن مسعود سے بھی پیش آیا، جو شیبان کا سردار تھا اور جس نے نقصانات کے بوجھ تلے دب کر دربارِ شاہی کی طرف رجوع کیا تھا (عدد ۳۴؛ ۲۶)۔ اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ یہ شاعر ذوقار کی لڑائی (۶۰۵ء) کا باعث بنا۔ اگر منتشر اور تحریف شدہ اشعار، عدد ۵، ۳۲-۵۰، میں درحقیقت اِیاس بن قَبِیصَہ کی طرف اشارہ ہے، تو پھر شاید اس انقلاب کے پیچھے بھی وہ سرگرم کار تھا جس کی وجہ سے فاتحانِ ذوقار دوبارہ ایران کے زیرِ اثر آ گئے۔ اپنے وطن کے اندرونی معاملات میں اس نے تخت کے جائز وارث شاہزادہ ہَوذَہ کی، جس کا وہ ممنونِ احسان تھا، حمایت اور طرف داری اور غاصِب حارث بن وَعلَہ کی تضحیک کی (عدد ۷، ۴-۶؛ ۳۰)۔ اسی اثنا میں اس نے [بنو] شَیبان کو چھوڑ کر [بنو] قَیس بن ثعلبہ سے تعلقات قائم کر لیے، کیونکہ اسے خیال تھا کہ [بنو] شیبان نے اس کے قبیلے کی اہانت کی تھی (۶؛ ۹)۔ یہی وجہ ہے کہ جب اسے (چند سال بعد) خود اس کے وطن ہی میں ملزم ٹھیرایا گیا اور اس کی ساکھ جاتی رہی تو اسے بہت صدمہ ہوا۔ درحقیقت وہ اس کے لیے بالکل تیار تھا کہ معاملہ صلح صفائی کے ساتھ طے ہو جائے، لیکن اس کے مخالف نے یہ ستم ڈھایا کہ اس کے مقابلے میں ایک متشاعر کھڑا کر دیا، جس کا نام جِہنّام [جُہنّام، دراغانی] تھا۔ اعشٰی اور جہنّام دونوں مکّے کے قریب ایک میلے میں اکٹھے ہوئے۔ جہنّام کے بھڑکانے پر ایک مجمع نے، جس کے پاس کوڑے اور نیزوں کے ڈنڈے تھے، الأعشٰی کو گھیر لیا، مگر جب الأعشٰی کے شعر سنے تو یہ لوگ ہکّا بکّا رہ گئے، کیونکہ ان اشعار میں الأعشٰی نے پہلی مرتبہ اپنے شیطان (ہم زاد) مِسحَل کو نمودار ہونے کی اجازت دی تھی (۱۴؛ ۳۸-۱۵)۔ اس سے پہلے بھی اس نے ایک موقع پر جلدی سے ایک فی البدیہہ نظم کہہ کر ایک بڑے خطرے سے اپنی جان بچائی تھی (یہ نظم سموأل [رک بآن] کے بارے میں تھی)۔ اس کے بعد اُس نے عامر بن الطُّفیل [رک بآن] اور علقمہ بن عُلاثہ کے باہمی جھگڑے میں— معلوم نہیں ان کی مرضی سے یا بغیر مرضی کے— مداخلت کی تھی (۱۸؛ ۱۹)۔ اس نے فزارہ (غطفان [رک بآن]) کے عُیَینَہ اور خارجہ کی زبّان بن سَیّار کے مقابلے میں، جو فزارہ ہی کا مشہور سردار تھا، حمایت کی (۲۰، ۲۷-۳۷): *Oriens*، ۷: ۳۰۲۔ یہ واقعہ غالباً ۶۲۰-۶۲۹ء کے شروع میں ہوا۔ جیسا کہ ۱: ۶۷ و ۳: ۳۲، (۵۴ و ۵: ۶۲-۶۴ و ۱۳): ۶۹ و ۳۴: ۱۳ سے ظاہر ہوتا ہے، الأعشٰی عیسائی تھا [؟]۔

اس شاعر کی تعلیم حیرہ میں ہوئی تھی، جہاں داستان گوئی اور شاعری کی روایت تمام دوسرے قبائل کے مقابلے میں وسیع تر تھی۔ اس کے اسلوب میں فصاحت و بلاغت پائی جاتی ہے اور کبھی کبھی خاصا تصنّع بھی (خصوصاً قصیدہ، عدد ۱، میں)۔ اس سلسلے میں وہ صوتی رجحانات اور غیر زبانوں (فارسی) کے پُرشکوہ الفاظ کو ترجیح دیتا ہے اور اسی طرح اثر انداز مقطعوں کو بھی۔ بعض اوقات وہ قصیدے کے روایتی موضوعات سے بڑے متکلّمانہ انداز میں بے اعتنائی برتتا ہے۔ وہ مختلف قسم کے کنایات و تلمیحات پسند کرتا ہے، مثلاً قصیدہ عدد ۹ کا مطلع [:هُرَيْرَةَ وَدِّعْهَا وَإِنْ لَامَ لَائِمٌ] قاری کو اس کے لیے تیار کر دیتا ہے کہ یہی موضوع، محض الفاظ (motto) کو پلٹ کر، قصیدہ عدد ۶ میں دوبارہ آئے گا [ودّع هريرة انّ الرّكب مرتحل]۔ مکّہ [مکرّمہ] کی تعریف [۱۵؛ ۳۵-۳۶] اور غطفان کے سرداروں کی مدح (۲۰: ۲۷-۳۷) دونوں کو کسی لحاظ سے اہمّ نہیں کہا جا سکتا، لیکن ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ الأعشٰی اُس زمانے میں کہاں تھا، کیونکہ ان دونوں موقعوں پر اس کے پاس اپنے وطن سے دُور رہنے کے کافی وجوہ تھے۔ علاوہ بریں پہلے قصیدہ سے اس جگہ کا پتا ملتا ہے جہاں وہ جہنّام سے برسرِ پیکار ہوا، اور دوسرے سے زَبّان کی مخالفت کا ارادہ ظاہر ہوتا ہے، کیونکہ غَطَفان کے سرداروں کی مدح کرتے وقت اس نے زَبّان کا نام نظر انداز کر دیا ہے۔

اس شاعر کو بظاہر سب سے پہلے اپنے گم نام (عیسائی؟) شاگردوں اور محرّفوں سے واسطہ پڑا، جو الأعشٰی کی سرپرستی حاصل کرنے کے امیدوار تھے۔ اس کے دیوان کا دوسرا حصّہ (عدد ۵۲-۸۲) انھیں کے ساختہ قصائد سے بھرا پڑا ہے، گو پہلے حصّے میں بھی اکثر ایسے قصیدے موجود ہیں جنھیں صحیح طور پر الأعشٰی کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

[الأعشٰی آغازِ اسلام تک زندہ تھا؛ چنانچہ روایت ہے کہ وہ رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ہونے اور قبولِ اسلام کے ارادے سے گھر سے چلا، لیکن بعض لوگوں کے بہکانے سے اس نے اپنا یہ ارادہ سال بھر کے لیے ملتوی کر دیا؛ مگر سال ختم ہونے سے پہلے ہی وہ مر گیا۔ ایک اَور روایت یہ ہے کہ وہ صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم سے ملاقات کو نکلا تھا۔ راستے میں اسے ابوسفیان مل گیا، جس نے اُسے سو سرخ اونٹ دے کر واپس جانے پر راضی کر لیا، کیونکہ اُسے یہ اندیشہ ہوا کہ ایک ایسے قادر کلام شاعر کے اسلام لے آنے سے مسلمانوں کو بہت تقویّت ہو جائے گی۔ واپس جاتے ہوئے وہ یمامہ کے قریب کسی مقام پر اونٹ سے گر کر ہلاک ہو گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کی مدح میں یہ اشعار بھی کہے تھے:

ألم تكتحل (لم تغتمض) عيناك ليلة ارمدا
وعادك ما عاد السليم المسهّدا
وآليت لا ارثى لها من كلالة
ولا من حفًى حتى تَزور محمّدا
نبيٌ يرى ما لا ترون و ذكره
اغار لعمرى فى البلاد و انجدا

(دیکھیے ابن قتیبہ: الشعر و الشعراء، لائڈن ۱۹۰۲ء، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ الأغانی، ۸:۷۶-۸۷؛ سامی بک: قاموس الأعلام، ۲:۹۹۵ ب، وغیرہ)۔ اس کا کوئی صریح ثبوت نہیں کہ وہ مذہبًا عیسائی تھا۔ مقالہ نگار نے جن اشعار کی بنا پر یہ نتیجہ نکالا ہے ان میں محض وجود باری تعالٰی کا عقیدہ اور بعض دیگر ایسے عقائد پائے جاتے ہیں جو عربوں کے ہاں حضرت اسمٰعیلؑ کے زمانے سے باقی چلے آتے تھے اور جن کا اظہار کئی دوسرے جاہلی شعرا کے کلام میں بھی ہوا ہے، اگرچہ الأغانی، ۸:۷۹، کی ایک روایت کی رُو سے الأعشٰی قدری تھا اور اس نے یہ عقیدہ حیرہ کے عیسائی عبادیوں سے سیکھا تھا، جن سے وہ شراب خریدا کرتا تھا؛ چنانچہ وہ کہتا ہے: استأثر اللّٰہ الوفاء والعدل وولّی الملامۃ الرجلا۔ وہ شراب نوشی کا بہت دل دادہ تھا اور شراب کی تعریف میں اس کے اشعار اپنی نوعیّت کے بہترین اشعار میں شمار ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات کے بہت بعد تک رنگین مزاج نوجوان منفوحہ میں اس کی قبر کے پاس بیٹھ کر شراب نوشی کیا کرتے تھے اور اپنے اپنے پیالوں میں سے کچھ شراب اس کی قبر پر بھی لنڈھا دیا کرتے تھے، الأغانی، ۸:۸۶]۔

مآخذ: (۱) دیوان الأعشٰی، طبع R. Geyer، وقفیۂ گب، سلسلۂ جدید، لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲) براکلمان، ۱:۳۷؛ تکملہ، ۱:۶۵-۶۷؛ (۳) محمد بن سلّام: طبقات، ص ۱۸ ببعد؛ (۴) Caskel: *Oriens*، ۷:۳۰۲؛ (۵) ابن قُتیبہ: الشعر والشعراء، طبع دخویہ (de Goeje)، لائڈن ۱۹۰۲ء؛ (۶) الأغانی، ج ۸؛ (۷) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲:۹۹۵-ب].

(کاسکل W. CASKEL [و ادارہ])

---

* **اَعشٰی ہَمدان:** اصل نام عبدالرحمٰن بن عبداللہ، ایک عرب شاعر، جو پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے نصفِ آخر میں کوفے میں رہتا تھا۔ ابتدا میں اُس کا شغل درسِ قرآن و حدیث تھا۔ اس کی شادی مشہور عالم دین الشَّعبی کی بہن سے ہوئی تھی اور خود الشَّعبی کی شادی اعشٰی کی بہن سے۔ بعد ازاں اُس کی توجّہ زیادہ تر شاعری پر مرکوز رہی اور جب کبھی موقع ملتا، وہ یمنی قبائل کی ترجمانی کیا کرتا تھا۔ اُس نے ان لڑائیوں میں عملی حصّہ لیا جو الحجّاج کے عہدِ ولایت میں لڑی گئیں اور معلوم ہوتا ہے کہ مکران کی ایک مہم میں اس کی صحت پر مضر اثر پڑا۔ عبدالرحمٰن بن الأشعث کے زیرِ قیادت اُعشٰی نے جو کارگزاری دکھائی وہ سب سے زیادہ مشہور ہے۔ اُعشٰی اس جنگ میں شامل تھا جو ترکوں کے مقابلے میں لڑی گئی۔ اس جنگ میں وہ قید کر لیا گیا، لیکن وہاں سے ایک ترک عورت کی مدد سے نکل بھاگا، جسے اس سے محبت ہو گئی تھی۔ جب ابن الأشعث نے الحجّاج کے خلاف خروج کیا تو اس تیز زبان شاعر نے ہجویہ نظمیں لکھ کر اس کی مدد کی۔ دَیْرُ الجَمَاجِم کی فیصلہ کن لڑائی میں بدقسمتی سے ان لوگوں کو شکست ہوئی۔ ابن الأشعث نے راہِ فرار اختیار کی اور اُعشٰی گرفتار ہو کر الحجّاج کے سامنے پیش کیا گیا، جس نے فوراً اُسے اُس کے ہجویہ اشعار یاد دلائے۔ شاعر نے فی البدیہہ تملّق آمیز اشعار پڑھے، لیکن ان کا کوئی نتیجہ نہ نکلا اور الحجّاج کے حکم پر اُسے اُسی وقت سزائے موت دے دی گئی (۸۳ھ/۷۰۲ء)۔

اُعشٰی ہمدان کی جو منظومات ہم تک پہنچی ہیں وہ اس کے کارناموں اور سیاسی جذبات کی آئینہ دار ہیں۔ اس کی شاعری کا پایہ، جو تعجّب ہے کہ مدنی شعرا کی جدّت پسندی سے متاثر نہیں ہوئی، خاصا بلند ہے اور یہ بات اس کی جنبہ دارانہ نظموں اور عشقیہ شاعری [نسیب] کے روایتی موضوعات کو بیان کرنے دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس کے الفاظ کی ساخت و پرداخت کا زور موضوعات کی ادائگی کو بھی خاصا دل کش بنا دیتا ہے۔

مآخذ: (۱) الأغانی، ۵:۱۴۶ ببعد، ۱۶۲ ببعد؛ (۲) المسعودی: مروج، ۵:۳۵۵ ببعد؛ (۳) الطبری، بمد اشاریہ؛ (۴) دیوان الاعشٰی، طبع R. Geyer، لنڈن ۱۹۲۸ء، ص ۳۱۱-۳۴۵ (۵۰ قصیدے)؛ (۵) براکلمان، ۱:۶۲ و تکملہ، ۱:۹۵؛ (۶) Rescher: *Abriss*، ۱:۱۴۹-۱۵۰؛ (۷) Guido Edler von Goutta: *Der Aganiartikel über A'ša von Hamdān*، مقالہ Freiburg، ج ۱-ب، ۱۹۱۲ء میں الاعشٰی کے تقریبًا سب ہی محفوظ قصائد کا ترجمہ موجود ہے۔

([G. E. VON GRUNEBAUM و] A. J. WENSINCK)

---

* **اعظم گڑھ:** اُتّر پردیش (بھارت) میں ایک شہر، جو اسی نام کے ضلع کا صدر مقام بھی ہے۔ یہ شہر °۲۶-′۵ عرض بلد شمالی اور °۸۳-′۱۲ طول بلد مشرقی پر دریائے تونس کے کنارے پر واقع ہے، جو اپنی تباہی خیز اور متواتر طغیانیوں کی وجہ سے بدنام ہے۔ اس شہر کو راجپوتوں کے ایک بارسوخ خاندان کے ایک فرد اعظم خان اوّل نے ۱۰۷۶ھ/۱۶۶۵-۱۶۶۶ء میں آباد کیا۔ اس خاندان کے مورثِ اعلٰی ابھیمان سنگھ نے جہانگیر کے عہد (۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء-۱۰۳۷ھ/۱۶۲۷ء) میں دینِ اسلام قبول کر لیا تھا اور اس کا نام دولت خان رکھا گیا تھا۔ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق شہر کی آبادی ۲۶۶۳۲ اور ضلع کی آبادی ۲۱۰۲۴۲۳ تھی۔ اعظم خان اوّل کے جانشینوں اور اودھ کے نوّابوں کے درمیان سیاسی اقتدار کے لیے جنگ و جدال کا سلسلہ جاری رہا۔ آخر کار ۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱-۱۷۶۲ء میں جون پور کی لڑائی میں اعظم گڑھ کا راجا اور نظام آباد (اودھ) کا عامل (تحصیل دار) دونوں مارے گئے۔ اس کے بعد غازی پور کے حکمران فضلِ علی خان نے اعظم گڑھ پر قبضہ کر لیا۔ جب شجاع الدّولہ [نواب اودھ] نے ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴-۱۷۶۵ء میں بکسر کے مقام پر برطانوی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھائی تو اعظم خان دوم اپنی جدّی جاگیر میں لوٹ آیا۔ ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱-۱۷۷۲ء میں وہ فوت ہو گیا تو اس کی ساری جاگیر مملکتِ اودھ میں شامل کر لی گئی۔ ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱-۱۸۰۲ء میں اودھ کے نوّاب سعادت علی خان نے یہ جاگیر ایسٹ انڈیا کمپنی کے حوالے کر دی۔ ۱۸۵۷ء کی فوجی بغاوت میں یہاں سخت بدامنی رہی؛ چنانچہ اس کے جیل خانے پر حملہ کر کے وہاں کے تمام قیدی آزاد کر دیے گئے۔

اس شہر کی صرف دو عمارتیں، یعنی اعظم خان اوّل کا شکستہ قلعہ اور بارھویں

صدی ہجری/اٹھارھویں صدی عیسوی کا ایک مندر قابلِ ذکر ہیں۔ اعظم گڑھ میں بڑی کثرت سے خطرناک سیلاب آتے اور تباہی لاتے رہے ہیں۔ ۱۸۷۱ء، ۱۸۹۴ء، ۱۸۹۶ء، ۱۸۹۸، ۱۹۵۶ء کے سیلاب خاص طور پر شدید تھے۔ یہ شہر ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی فسادات کی وجہ سے بہت بدنام رہا ہے جو کثرت سے وقوع پذیر ہوئے ہیں۔

آج کل اعظم گڑھ اپنی علمی اور ثقافتی سرگرمیوں کی بدولت مشہور ہے۔ یہاں دارالمصنّفین (شبلی اکیڈمی) قائم ہے اور ایک ماہانہ اردو مجلّہ معارف کے نام سے شائع ہوتا ہے۔

مآخذ: (۱) *Azamgarh District Gazetteer*، ۱۹۳۵ء، ص ۳۹ ببعد؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۹۰۸ء، ۶: ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۲-۱۶۳؛ (۳) سلیمان ندوی: حیاتِ شبلی، اعظم گڑھ ۱۳۶۲ھ/ ۱۹۴۳ء، ص ۵۰-۵۵؛ (۴) گردھاری (لال): انتظامِ راج اعظم گڑھ (ایڈنبرا یونیورسٹی کا مخطوطہ، شمارہ ۲۳۷)؛ (۵) امیر علی رضوی: سرگزشت راجہ ہاے اعظم گڑھ (ایڈنبرا یونیورسٹی کا مخطوطہ، شمارہ ۳۷۷)؛ (۶) لاعلم: تاریخ اعظم گڑھ (انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ، شمارہ ۴۰۳۸)؛ (۷) صباح الدین عبدالرحمٰن: *A History of A'zemgarh* (زیرِ طبع).

(بزمی انصاری)

---

* **الأَعْلَم الشَّنْتَمَرِی:** رک بہ الشَّنْتَمَرِی.

⊗ **الأَعْلٰی:** اعلٰی کے لفظی معنے ہیں بلند تر، بلند ترین۔ اس کی تانیث عُلیا ہے اور جمع عُلیٌ۔ الاعلٰی قرآن مجید کی ستاسیویں سورۃ کا نام بھی ہے۔

---

* **الأَعْمَش:** ابومحمد سلیمان بن مِہران، محدّث وقاری، جو ۶۰ھ/ ۶۷۹-۶۸۰ء میں یا ۶۱ محرم ۶۱ھ/ ۱۰ اکتوبر ۶۸۱ء کو پیدا ہوا۔ اُس کا باپ ایرانی تھا اُس نے الکوفہ میں زندگی بسر کی اور غالباً ربیع الاوّل ۱۴۸ھ/مئی ۷۶۵ء میں فوت ہوا۔ حدیث الزُّہری اور اَنَس [رض] بن مالک سے سُنی اور قراءت میں اس کے استاد مجاہد النَّخَعی، یحیٰی بن وثّاب اور عاصم تھے؛ حمزہ اس کا شاگرد تھا۔ اس کی ''قراءت''، جو ابن مسعود اور اُبَیّ کی روایت کے مطابق تھی، ''چودہ [مسلّمہ] قراءتوں'' کی فہرست میں شامل تھی۔

وہ [حضرت] علی [رض] کا بہت مدّاح تھا اور کہتے ہیں کہ شاعر السیّد الحِمیَری [رک بآں] نے آپ کی مدح میں جو قصائد لکھے ہیں ان کے لیے مواد اسی نے مہیا کیا تھا۔

مآخذ: (۱) ابن قُتَیبہ: المعارف، قاہرہ ۱۳۵۳ھ/ ۱۹۳۴ء، ص ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۹؛ (۲) ابن الجزَری: قراء، بمدد اشاریہ؛ (۳) النَّووی: تہذیب، ص ۷۶۵؛ (۴) ابن ابی داؤد: مَصاحِف، ص ۹۱؛ (۵) A. Jeffery: *Materials*، لائڈن ۱۹۳۷ء، ص ۳۱۴ ببعد؛ (۶) R. Blachère: *Introduction au Coran*، ص ۱۲۳، ۱۲۷.

(براکلمان C. Brockelmann [و Ch. Pellat])

الأَعْمَی التُّطِیلِی: ''تُطِیلہ کا اندھا''، ابوالعباس (یا ابوجعفر) احمد بن عبداللہ بن ہُبَیرۃ العُتبی (یا القَیسی)، ایک اندلسی عرب شاعر، جو تُطِیلہ میں پیدا ہوا، لیکن جس نے اشبیلیہ میں تربیت پائی؛ م ۵۲۵ھ/ ۱۱۳۰-۱۱۳۱ء۔ اس کا دیوان، جو قدیم طرز کی شاعری پر مشتمل ہے، مخطوطات کی شکل میں لنڈن اور قاہرہ میں موجود ہے (دیکھیے براکلمان، ۱: ۳۲۰ و تکملہ، ۱: ۴۸۰)، لیکن اس کی زیادہ تر شہرت ایک بڑے موشّح گو کی حیثیت سے ہے۔ اس کے موشحات [شعروشاعری پر] عام تصانیف میں مندرجہ اقتباسات کے علاوہ اس مخصوص صنفِ کلام کے ایسے مجموعوں میں محفوظ ہیں جیسے کہ (۱) ابن سَناء المُلک: دار الطِّراز (طبع Rikaby، شمارہ ۱، ۳۰، ۳۴)؛ (۲) ابن بُشرٰی: عُدّۃ الجلیس؛ (۳) ابن الخطیب: جیش التوشیح (باب ۲) اور (۴) الصَّفَدی: توشیع التوشیح، (شمارہ ۱۴ الف، ۱۶ الف؛ آخری دو کے متعلق قب S. M. Stern، در *Arabica*، ۱۹۵۵ء، ص ۱۵۰ ببعد)؛ نیز قب مادّۂ ''مُوَشَّح''.

مآخذ: (۱) ابن بسّام: ذخیرۃ، مخطوطۂ اوکسفرڈ شمارہ ۷۴۹، ورق ۱۶۷ ب ببعد؛ (۲) ابن خاقان: قلائد العقیان، ص ۲۷۱-۲۷۸؛ (۳) الصّفدی: الوافی، مخطوطۂ اوکسفرڈ شمارہ ۶۶۴، ورق ۷۳ ببعد؛ (۴) المَقّری: [نَفْحُ الطِّیب] *Analectes*، ۲: ۱۳۹ (= ۱۶۲)، ۲۳۵، ۲۷۵، ۳۳۶، ۳۶۰، ۶۵۲؛ (۵) ابن سعید، در ابن خلدون: مقدمة، ۲: ۳۹۲؛ (۶) H. Pérès: *Poésie andalause*، بمدد اشاریہ، بذیلِ مادّہ "*L'Aveugle de Tudèle*".

(S. M. Stern سٹرن)

اَعُوْذُ بِاللّٰہِ: (عربی) قرآن میں آیا ہے: ''فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ ⊗ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ'' (۱۶ [النّحل]: ۹۸)؛ نیز ''فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ ؕ اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ'' (۴۱ [حٰمٓ السَّجدۃ]: ۳۶)۔ پہلی آیت کے مطابق امام شافعی [رح] کا کہنا ہے کہ قرآن کی تلاوت شروع کرتے وقت بسملہ سے پہلے ''اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ'' کہنا واجب ہے۔ امام ابوحنیفۃ [رح] کا مسلک بھی یہی ہے۔ امام احمد [رح] بن حنبل نیز کچھ اَور بزرگوں نے انھیں آیتوں کی سند پر ''اَعُوْذُ بِاللّٰہِ السَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ'' پڑھنا بہتر سمجھا ہے۔ بیہقی نے اپنی سُنن میں روایت کی ہے کہ نبی [اکرم صلّی اللہ علیہ وسلّم] رات کو بیدار ہوتے وقت تین بار تکبیر کہنے کے بعد یہی جملہ پڑھا کرتے تھے۔ امام ثوری اور امام اَوْزاعی نے ''اَعُوْذ باللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ اِنَّ اللّٰہ ھُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْم'' کی ترکیب کو ترجیح دی ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ سے پہلے نیز اس کے بعد کی سورۃ کے شروع میں اَعُوْذُ پڑھنا لازم ہے یا نہیں؟ پیش امام محراب میں بیٹھ کر دعا مانگتے وقت اس صورت سے پڑھتے ہیں: ''اَعُوْذُ بِاللّٰہِ السَّمِیْعِ الْعَلِیْمِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْم''۔ جن موقعوں پر بسملہ پڑھی جاتی ہے، وہاں اس سے پہلے اعوذ بھی پڑھتے ہیں، دیکھیے ابن الجزری: النّصر الکبیر (دمشق ۱۳۴۵ھ)، ۱: ۲۴۲-۲۵۸ و دمیاطی: اِتحاف (مصر ۱۱۱۷ھ)، ص ۱۲.

(محمد شرف الدّین یالت قایا [در آ، ت])

---

* **اَعْیَان:** عربی لفظ عین، بہ معنی قابلِ ذکر شخص یا شخصیّت، کی جمع، جو اکثر دورِ خلافت اور بعد کی اسلامی سلطنتوں کے معزّزین کے لیے استعمال ہوتا ہے (قب ابن خلّکان کی مشہور کتاب وَفَیات الأَعْیان، یعنی مشاہیر کی وفات کا تذکرہ)۔ سلطنتِ عثمانیہ میں پہلے پہل یہ اصطلاح کسی علاقے یا شہری محلّے کے ممتاز ترین باشندوں کے لیے استعمال ہوتی تھی۔ پھر اٹھارھویں صدی عیسوی میں — بسا اوقات صیغۂ واحد میں — یہ زیادہ صحیح معنوں میں ان لوگوں کے لیے مخصوص ہوگئی جنھیں پہلے سے سیاسی اثر ورسوخ حاصل ہوجانے کے باعث کوئی سرکاری مرتبہ دے دیا جاتا تھا۔ ایسے اثر ورسوخ تک پہنچنے کا ایک ذریعہ بابِ عالی کی جانب سے سترھویں صدی عیسوی میں ''مالکانہ'' زمینداریوں کا قیام بھی تھا، یعنی ایسی زمینداریاں جو لوگوں کو عمر بھر کے لیے پٹے پر دے دی جاتی تھیں، کیونکہ اس قسم کی بہت سی زمینداریاں ایسے سرکردہ مقامی لوگوں نے لے لیں جو ان سے مالی منفعت حاصل کرنے کے علاوہ اُن اضلاع کے نظم ونسق پر بھی عملی طور پر حاوی ہوگئے جن میں یہ پٹے کی اراضی واقع تھیں۔ جنگِ ترکیہ وروس (۱۷۶۷-۷۴ء) میں بابِ عالی نے روپیہ جمع کرنے اور رنگروٹ بھرتی کرنے کے لیے زیادہ تر پوری مملکت کے ان اعیان ہی سے رجوع کیا؛ چنانچہ کچھ عرصے بعد وہ سرکاری طور پر حکومت کے سامنے عوام کے منتخب نمائندوں کی مثل تسلیم کرلیے گئے اور صوبوں کے والیوں نے ایک رقم اعیانیہ کے ادا کرنے پر انھیں اس کی سندیں دے دیں جنھیں اعیان لیق بیورولتسو (ayanlik buyurultusu) کہا جاتا تھا۔ ۱۷۷۹ء میں ان سندوں کے دینے کا اختیار والیوں سے اُن کی بدعنوانی کی بنا پر چھین کر وزیر اعظم کو تفویض کردیا گیا اور ۱۷۸۶ء میں اعیان لیق کا دستور ہی ختم کردینے کا فیصلہ کردیا گیا؛ تاہم جب اگلے ہی سال جنگ چھڑ گئی تو پہلے کی طرح بابِ عالی نے محسوس کیا کہ ان مقامی سرکردہ لوگوں کی امداد حاصل کیے بغیر چارہ نہیں؛ چنانچہ ۱۷۹۰ء میں اعیان لیق کا دستور بحال کردیا گیا۔ [سلطان] سلیم ثالث اور مصطفٰی الرّابع کے عہدِ حکومت میں رومیلیہ اور اناطولیہ کے دونوں صوبوں میں اکثر اعیان نے سلطنتِ عثمانیہ کے معاملات میں وہی کردار ادا کیا جو دری بیئی (dere beyis) [جاگیردار (feudel chieftains)] [رک بآں] ادا کیا کرتے تھے، یعنی اکثر اوقات مدّتوں بابِ عالی کے احکام کی تعمیل نہ کرتے اور جن علاقوں پر ان کا تصرّف ہوگیا تھا وہاں عملاً خود مختاری کے ساتھ جیسا چاہتے خود انتظام کرتے؛ تاہم جنگ چھڑنے پر وہ اکثر ترکی افواج کے لیے سپاہی فراہم کردیتے تھے۔ ان اعیان میں ممتاز ترین افراد غالباً حسبِ ذیل تھے: پاسبان اوغلو [رک بآں] (جو اگر صحیح معنوں میں خود اعیان میں سے نہیں تو ایک اعیان کا بیٹا ضرور تھا)؛ بیرق دار مصطفٰی پاشا [رک بآں] جو ابتدائی عمر ہی میں اعیان ہوگیا تھا) اور بہرز کا اسمٰعیل بے۔ سلطان محمود ثانی نے اپنے عہد کے نصف اوّل میں اپنا وقت زیادہ تر صوبوں کے اعیان (نیز دری بیئی) کی قوت کو توڑنے ہی میں صرف کیا اور اس میں وہ کامیاب بھی ہوا۔

مآخذ: (۱) آآ، ترکی، بذیلِ مادّہ (مقالہ از آئی۔ایچ۔اوزون چارشیلی)؛ (۲) دیسان (Mouradjea d' Ohsson): *Tableau de l'Empire Ottomann*، ۷:۲۸۶؛ (۳) احمد جودت: تاریخ، ۱۰:۸۷، ۱۱۶-۱۱۸، ۱۴۷، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۶؛ (۴) لطفی: تاریخ، ۱: ۱۱ - ۱۲؛ (۵) مصطفٰی نُوری: نتائج الوقوعات، ۳:۴۷ و ۴: ۳۵-۳۶، ۴۲، ۷۱ - ۷۲، ۹۸ - ۹۹؛ (۶) احمد راسم: عثمانلی تاریخ، ۳:۱۰۲۹ و ۴: ۱۶۶۳ - ۱۶۶۴، ۱۷۱۴؛ (۷) مجلّۂ امورِ بلدیہ، ۱ (استانبول ۱۹۲۲ء): ۱۶۵۴ ببعد؛ (۸) A. F. Miller: *Mustafa Pasha Bayraktar*، در *Ottomans-kaya Imperia v Načale XIX veka*، ماسکو ۱۹۴۷ء، ص ۳۶۳-۳۶۵؛ (۹) اوزون چارشیلی: علمدار مصطفٰے پاشا، استانبول ۱۹۴۲ء، ص ۲-۷؛ (۱۰) H. A. R. Gibb و H. Bowen: *Islamic Society and the West*، ج ۱، اوکسفرڈ ۱۹۵۰ء، بمد اشاریہ۔

(ہ بُوون H. BOWEN)

اَغا (Aga): رک بہ آغا۔ *

اَغاثُوذِیمُون: Aghathodaemon۔ اس نام کا صحیح استنساخ * (transliteration) مثلاً ابن ابی اُصَیبِعہ، ۱:۱۶، میں آیا ہے۔ دوسری شکلیں اَغاثاذِیمُون، اَغاذِیمُون اور ایسے ہی دیگر ہجے اس سے بھی زیادہ سنگین طور پر مسخ شدہ ہیں۔ عربی سے لاطینی ترجموں میں صحت کے اعتبار سے متفاوت شکلیں ملتی ہیں، مثلاً *Turba Philosophorum* میں: Agadimon، Adimon، Agmon.

یونانی۔مصری دیوتا اَغاثوذیمون (دیکھیے Ganschinietz، در Pauly-Wissowa، ج ۳، Suppl.-Bd.، بذیلِ مادّہ) کو عربوں کی روایات میں مصرِ قدیم کے حکما یا انبیا[ع] میں سے ایک ظاہر کیا گیا ہے؛ چنانچہ نام نہاد Manetho نے اپنے زمانے میں اَغاثوذیمون کو مصر کا تیسرا بادشاہ لکھا ہے اور دوسری جگہ اسے ہرمس (Hermes) ثانی کا بیٹا اور طُط (Tat) کا باپ ظاہر کیا ہے۔ ابن القفطی، ص ۲، کا بیان ہے کہ اَغاثوذیمون حضرت ادریس/اخنوخ (Henoch) / ہرمس کا استاد تھا۔ ابن ابی اُصَیبِعہ نے اُلمُبَشِّر بن فاتِک کے حوالے سے لکھا ہے کہ اغاثوذیمون اسقلیبوس (Asclepius) کا استاد تھا۔ صابی [رک بآں] اسے [حضرت] آدم[ع] کا بیٹا شِیث[ع] خیال کرتے ہیں۔ ابن وحشیّہ مچھلی اور لوبیا کی حرمت وممانعت اس کی جانب منسوب کرتا ہے، جس کی تثبیت بعد میں اَرمِس / ہرمس نے کی، نیز تین قدیم ابجدوں (alphabets) کی ایجاد بھی۔ اخوان الصّفا (بمبئی)، ۴:۲۹۶، نے تین دیگر حکما کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہے، جنھوں نے حکمت وفلسفہ کے چار دبستانوں میں سے ایک ایک دبستان کی بنیاد رکھی؛ چنانچہ اغاثوذیمون نے دبستانِ فیثاغورث کی تخلیق کی۔ جابر بن حیّان نے اس کا ذکر متعدّد مقامات پر سقراط کے ساتھ اور نام نہاد مجریطی نے دیگر حکما کے ساتھ کیا ہے، اور الشّہرستانی نے اس کے بعض اقوال نقل کیے ہیں۔

اغاثوذیمون علومِ سِرّی کا استادِ اعظم تھا۔ جابر اور نام نہاد مجریطی نے اس سے ایک ایسی گھڑی کی ایجاد منسوب کی ہے جو سانپوں، بچھوؤں وغیرہ کو ان کے بلوں سے باہر نکال لاتی تھی۔ ابن النّدیم نے اس کا ذکر علم کیمیا کے مصنّفین میں کیا ہے اور اس فن کے متعدّد مصنّفین نے، حتّٰی کہ ابو بکر الرّازی نے بھی اپنی کتاب سِرّ الاَسرار میں، اس کے حوالے دیے ہیں۔

بہت سے مصنّفین کا خیال ہے کہ مصر کے دونوں بڑے اہرام ہرمس اور اغاثوذیمون کے مقبرے ہیں (قب ہَرَم)۔

مآخذ: (۱) Manetho، طبع Waddell، ۱۹۴۰ء؛ (۲) D. Chwolsohn: *Die Ssabier*، بمد دِاشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۳) وہی مصنّف: *Ueber die Ueber-reste der altbabylonischen Literatur*، ۱۸۵۹ء؛ (۴) ہامر (J. Ham-mer): *Ancient alphabets and hieroglyphic characters*، ۱۸۰۶ء؛ (۵) A. v. Gutschmid: *Die nabatäische Landwirtschaft, Kleine Schriften*، ج ۲، ۱۸۹۰ء؛ (۶) P. Kraus: *Jābir b. Hayyān*، ج ۲، ۱۹۴۲ء، بمد دِ اشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۷) نام نہاد مجریطی: غایۃ الحکیم (طبع Ritter)، ص ۳۲۷، ۴۰۶؛ (۸) الشہرستانی، ص ۲۴۱؛ (۹) الفہرست، ص ۳۵۳، قب J. W. Fück: *Ambix*، ۱۹۵۱ء، ص ۹۲؛ (۱۰) J. Ruska: *Tabula Smaragdina*، ۱۹۲۶ء، بمد داشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۱۱) وہی مصنّف: *Turba Philosophorum*، ۱۹۳۱ء، بمد داشاریہ، بذیلِ مادّہ؛ (۱۲) وہی مصنّف: *Al-Rāzī's Buch Geheimnis der Geheimnisse* [= کتاب الموسوم فی سِرّ المکتوم]، ۱۹۳۷ء، ص ۲۱؛ (۱۳) M. Plessner: *Hermes Trismegistus and Arabic Science*، در *Studia Islamica*، ج ۲، ۱۹۵۴ء، ص ۴۵ ببعد۔

(M. PLESSNER پلسنر)

---

* **اَغاج**: رک بہ آغاج۔

---

* **اَغادیر**: (Agadir، نیز اجادیر) بربری لفظ، جو عربی لفظ سُور (= دیوار؛ پختہ دیوار، جو کسی قلعے یا شہر کے گرد بطورِ فصیل تعمیر کی گئی ہو) کے مترادف ہے اور بظاہر فینیقی الاصل معلوم ہوتا ہے۔ اغادیر چند بربری مواضع کا نام ہے، جو خاص طور پر جنوبی مرّاکش میں واقع ہیں۔ یہ لفظ جب تنہا آئے تو اس سے عموماً اگادیر اغْیر [رک بآن] مراد ہوتا ہے، جو سمندر کے کنارے مراکش کے میدان سُوس کا ایک شہر ہے اور ایک پہاڑی پر واقع ہے۔ اُسے لوگ بہت کم جانتے ہیں (اس کا ایک چھوٹا سا نقشہ Erckmann: *Maroc moderne*، ص ۵۰، میں موجود ہے)، کیونکہ یہ ایک ایسی ڈھلوان پہاڑی پر واقع ہے جہاں پہنچنا دشوار ہے۔ اس کے قریب ہی ساحلِ سمندر پر ایک ویران گاؤں بھی آباد ہے، جسے فونتی (Fonti) کہتے ہیں۔ مراکش میں بحر الکاہل کے ساحل پر اغادیر بہترین لنگرگاہ ہے، کیونکہ وہ ہر طرف کی ہواؤں سے محفوظ ہے۔ اغادیر کی بنیاد پرتگیزوں نے ۱۵۰۰ء کے قریب ڈالی تھی۔ شروع شروع میں یہ ماہی گیروں کا ایک سیدھا سادا سا مچان تھا، جسے خود انھوں نے نجی طور پر تعمیر کرلیا ہوگا۔ اس نئے شہر کا نام عام طور پر سانتا کروز (Santa Cruz) تھا۔ مقامی باشندے تو اسے پہلے تِگِمّی رُومی (Tigemmi Rūmī) یا دَارُ رُومِیّہ (=فرنگی گھر) کہا کرتے تھے۔ بعد ازاں اسے راس اگیر (بربری میں اغیر اور اس سے غیر، غر، اگر وغیرہ) کا سانتا کروز کہنے لگے۔ اس مقام کو سانتا کروز دمار پیکوینا (Santa Cruz de Mar pequena) سے ملتبس نہ کرنا چاہیے، جو ایک ہسپانوی چوکی کا نام تھا۔ یہ چوکی بعد میں قائم ہوئی تھی اور اس کا صحیح محلِّ وقوع اب معلوم نہیں۔ [حسن الزیات] Leo Africanus اغادیر کو Guarguessem لکھتا ہے۔ اگیر کا سانتا کروز چونکہ مراکش میں ایک اہمّ پرتگیزی مقام بن چکا تھا اس لیے ۱۵۳۶ء میں شریف مولای محمد نے اس پر حملہ کیا۔ اس زمانے میں یہاں کا حاکم Dom Guttierez de Monroi تھا۔ محاصرہ طول پکڑ گیا اور اس دوران میں کئی واقعات پیش آئے۔ آخر کار پرتگال کی مدد کے باوجود سانتا کروز پر یورش کرکے اُسے فتح کرلیا گیا اور ڈوم گوئیٹیرز (Dom Guttierez) نے ہتھیار ڈال دیے۔ اس کا داماد Dom Ian de Corval اس جنگ میں مارا گیا اور اس کی بیوی ڈونا مینیسیا دمونروئی (Doña Mencia de Monroi) کو قید کرلیا گیا۔ شریف کو اس عورت سے ایسی محبت ہوگئی کہ اس نے اس سے شادی کر لی۔ بہت عرصے تک تو اسے عیسائی مذہب پر عمل کرنے اور یورپی طرز پر زندگی بسر کرنے کی اجازت رہی، لیکن بعد میں اس نے اپنا مذہب ترک کر دیا، یا کم از کم بظاہر اسلام قبول کرلیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کی وجہ سے دونوں شریفوں، یعنی مولای محمد اور مولای احمد کے درمیان جنگ کی نوبت پہنچ گئی، کیونکہ وہ دونوں اُسے چاہتے تھے۔ اوّل الذّکر غالب رہا اور اس کے بعد ان دونوں بھائیوں میں مصالحت ہوگئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شریف کی دوسری بیویوں نے، جو اس سے جلا کرتی تھیں، اسے زہر دے کر ہلاک کر دیا۔ شریف نے اپنے خُسر کو رہا کر دیا اور گراں بہا تحائف دے کر پرتگال بھیج دیا۔ اغادیر کی بندرگاہ اور وہاں کے چشمے کی حفاظت کے لیے، جس سے شہر میں پانی آتا تھا، مولای عبداللہ نے ۱۵۷۲ء میں ایک طابیہ جنگی چوکی (battery) بنوائی، جس کے اردگرد کچھ مکانات بھی تعمیر ہوگئے۔ اس آبادی کا نام فُونْتی (Fonti) پڑ گیا، جو پرتگیزی لفظ fonte [= چشمہ] سے مشتق ہے۔ اغادیر ساحلی مقامات میں ایک اہمّ تجارتی مرکز بنا رہا۔ ۱۶۷۰ء میں یہاں فرانسیسیوں کی مراکش میں واحد تجارتی کوٹھی قائم کی گئی۔ ۱۷۵۵ء میں اہلِ ڈنمارک نے یہاں ایک قلعہ بنانے کی کوشش کی۔ ۱۷۷۳ء میں مولای عبداللہ نے (مغادِر Megader) کے نام سے ایک شہر آباد کیا اور تمام فرنگیوں کو مجبور کیا کہ وہ اغادیر کو چھوڑ کر اس نئے شہر میں جا کر آباد ہوں۔ اس وقت سے اغادیر اہل یورپ کی تجارت کے لیے مسدود ہے۔ بایں ہمہ ۱۸۸۲ء میں قحط سالی کی وجہ سے یہاں اناج کی تجارت کی اجازت دے دی گئی تھی، لیکن تاجروں کو حدودِ ساحل سے باہر جانے کی اجازت نہ تھی اور اُن سے اچھا سلوک بھی نہیں کیا گیا (Erckmann، محلِّ مذکور)۔ پرتگیزی قلعہ

ابھی تک اچھی حالت میں ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہاں سے کچھ کتبات بھی مل رہے ہیں۔

مآخذ: (۱) [حسن الزیات] Leo Africanus: *Description de l'Afrique* (طبع شیفر)، ۱:۱۷۶؛ (۲) Marmol Caravajal: *Description de l'Africa*، غرناطہ ۱۵۷۳ء، ۲:۱۹ ببعد؛ (۳) Erckmann: *Maroc mode-rne*؛ (۴) Meakin: *The Land of the Moors*، ص ۳۷۸-۳۸۲؛ (۵) Castollanoz: *Hist. de Marruecos*، ص ۲۰۳-۲۲۰.

(E. DOUTTÉ)

✱⊗ **اَغَالِبہ**: یا بنوالأَغْلَب، ایک مسلم حکمران خاندان، جو تیسری صدی ہجری/ نویں صدی عیسوی میں تقریباً سو برس تک بنوعبّاس کے نام پر افریقیہ پر قابض رہا۔ اس کا دارالحکومت القیروان تھا۔

(۱) عام جائزہ؛ (۲) مذہبی زندگی؛ (۳) بیانِ واقعات بہ ترتیب تاریخی۔

(۱) عام جائزہ:۔

[اغالبہ کا مورثِ اعلیٰ ابراہیم بن اغلب ۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء میں افریقیہ کا عامل مقرّر ہوا، جو اموی زمانے ہی سے ایک الگ تھلگ صوبہ چلا آتا تھا، لیکن جس سے ۱۷۱-۱۷۲ھ/ ۷۸۸ء میں مراکش نے ادریسیوں [رک بآں] کے ماتحت علیٰحدگی اختیار کر لی تھی اور ڈر تھا کہ کہیں اس کے دوسرے حصّے بھی الگ ہوتے نہ چلے جائیں۔ باعتبارِ نظم ونسق بھی اس امر کی ضرورت تھی کہ یہاں کوئی مستحکم حکومت قائم ہو۔ عبّاسیوں کو مشرق سے تو کوئی خطرہ تھا نہیں۔ خراسان اُن کی دعوت کا مرکز تھا، لیکن دولتِ امویّہ کے خاتمے اور مغرب پر تسلّط کے باوجود انھیں مصر اور افریقیہ سے کوئی خاص تائید حاصل نہیں تھی، لہٰذا اس امر کے پیشِ نظر کہ سلطنت مزید انتشار سے محفوظ رہے ہارون الرشید نے افریقیہ کے بارے میں ایک نیا اور جرأت مندانہ قدم اٹھایا۔ اس نے ابراہیم بن الأغلب عاملِ زاب کو، جو اس علاقے میں بڑی کامیابی سے امن وامان قائم کر چکا تھا، دعوت دی کہ افریقیہ کی حکومت سنبھالے، جس کے اندرونی معاملات تمام تر اس کے اختیار میں ہوں گے؛ چنانچہ طے پایا کہ (۱) جو امدادی رقم مرکز کی طرف سے ہر سال افریقیہ کو دی جاتی ہے بند کر دی جائے گی؛ (۲) افریقیہ کو اندرونی معاملات میں پوری آزادی حاصل ہو گی؛ (۳) مگر اسے چالیس ہزار دینار سالانہ خراج خزانۂ عامرہ کو ادا کرنا پڑے گا۔ یہ شرائط تھیں جن کی بنا پر ابراہیم بن الأغلب افریقیہ کی حکومت پر متمکّن ہوا اور اس کا نظم ونسق کاملاً اس کے ہاتھ میں دے دیا گیا، حتّٰی کہ وہ اپنے بھائی اور بیٹے کو، یعنی جسے چاہے اپنا جانشین مقرر کر سکتا تھا۔ یہی اختیارات آگے چل کر اس کے جانشینوں کو بھی حاصل رہے۔ اندرونی طور پر خود اختیار صوبوں کے قیام کا یہ پہلا تجربہ تھا جو دولتِ عبّاسیہ نے کیا اور جیسا کہ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے بڑا کامیاب رہا۔

افریقیہ کے اُن عرب حکمرانوں کے متعلّق ہمیں خاصی معلومات حاصل ہیں اور اس لیے ان کی سیرت اور کردار کے خط وخال تمام وکمال ہمارے سامنے ہیں۔ یہ عالی مرتبہ حکام آرام کی زندگی بسر کرتے اور کبھی کبھی سختی اور تشدّد پر بھی اتر آتے، لیکن انھیں تدبیر وجہاں بانی سے خاصا بہرہ ملا تھا۔ انھوں نے رفاہِ عامّہ کو ترقی دی۔ تہذیب وتمدّن کے نشوونما میں حصہ لیا اور اپنی لیاقت اور قابلیّت سے ریاست کی آمدنی کو اس طرح صرف کیا کہ ان کے زیرِ اقتدار شمالی افریقہ میں ایک نئی زندگی پیدا ہو گئی؛ چنانچہ اس نشاۃ ثانیہ کے آثار جس سے علوم وفنون کو تحریک ہوئی اور ملک میں فارغ البالی اور خوش حالی کی لہر دوڑ گئی آج بھی جگہ جگہ موجود ہیں اور اغالبہ کی شان وشوکت اور بلند نظری کی شہادت دے رہے ہیں].

افریقیہ کے حالات جو شکل اختیار کر چکے تھے ان کی اصلاح میں اَغالبہ کو مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان پر قابو پانے کے لیے ہمّت اور سیاسی سوجھ بوجھ کی ضرورت تھی؛ چنانچہ ابراہیم ابن الأغلب (۱۸۴ھ/ ۸۰۰ء-۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء) کو بربر بغاوت کے آخری فتنہ وفساد کو فرو کرنا پڑا۔ اغلبی مملکت کی سرحدوں پر افریقیہ کے جنوب، اَوراس اور قریب قریب تمام مغربِ وسطیٰ پر خارجیّت کا تسلّط تھا اور زاب اس حکومت کی مغربی سرحد تھا۔ اُدھر قبائلیۂ خُرد (Lesser Kabylia) کے کتامہ کی شیعیّت سے وابستگی آگے چل کر اس خاندان کے زوال کا باعث بننے کو تھی، لیکن سنگین ترین بحرانات اغلبی حکومت کے عین قلب میں مرکوز تھے۔ تونس اور خود قیروان بھی مخالفت کے مرکز تھے اور سب سے زیادہ شورش انگیز الجُنْد کے عرب تھے، جنھیں اغلبی حکومت کا طاقت ور ترین حامی ہونا چاہیے تھا۔ جن شہروں میں انھیں رکھا گیا تھا وہاں کے مقامی باشندوں سے نفرت وحقارت کا برتاؤ کرتے اور ملک کے حکمرانوں کے ساتھ معاملات میں لالچی اور جھگڑالو ثابت ہوے۔ ابراہیم اوّل کو دو عرب بغاوتوں کو فرو کرنا پڑا، یعنی حُمَید بن عبدالرحمٰن الکِندی کی (۱۸۶ھ/ ۸۰۲ء) اور عمران ابن مخلّد کی (۱۹۴ھ/ ۸۰۹ء)؛ ان دونوں بغاوتوں میں قیروانیوں کا ہاتھ تھا۔ اِسی خطرے کے پیشِ نظر امیر نے القیروان سے دو میل جنوب کی طرف القصر القدیم (یا العبّاسیہ) [رک بآں] تعمیر کرایا اور وہیں مقیم ہو گیا تھا۔ یہاں اس نے اپنے اردگرد الجُنْد کے ایسے آدمی جو قابلِ اعتماد سمجھے جاتے تھے اور غلام، جو اسی مقصد سے خریدے گئے تھے، جمع کر لیے مؤخّر الذّکر ہی سے ایک شان دار سیہ فام محافظ دستے کی تشکیل ہوتی تھی۔

تیسرے اغلبی امیر، ابومحمد زیادۃ اللہ (۲۰۱ھ/ ۸۱۷ء - ۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء) کے عہدِ حکومت میں، جس نے الجُنْد کے ساتھ حد سے زیادہ سختی برتی تھی، ایک اَور بھی زیادہ سنگین عرب بغاوت رونما ہوئی، جس کا محرّک منصور بن نصر التُنَبْذی تھا۔ تُنبذہ میں اپنے قلعے سے، جو تونس کے قریب واقع تھا، اس نے عرب سرداروں کو جنگ آزمائی کی دعوت دی اور اسے ان کی مدد حاصل ہو گئی (۲۰۹ھ/ ۸۲۴ء)۔ مختلف حالات سے گزرنے کے بعد باغیوں نے ماسوا قابس اور اس کے گرد وپیش کے علاقوں کے تقریباً پورے افریقیہ پر قبضہ کر لیا، لیکن الجرید کے بربروں کی مدد سے زیادۃ اللہ نے اپنا اقتدار دوبارہ حاصل کر لیا۔ التُنبذی نے ہتھیار ڈال دیے اور اسے قتل کر دیا گیا۔ اس پر باغیوں کے وفاق کا خاتمہ ہو گیا اور زیادۃ اللہ نے باقی

سرکش سرداروں کو معاف کر دیا۔ اس بار بھی قیروانیوں نے باغیوں کا ساتھ دیا تھا۔

[ان داخلی شورشوں کے علاوہ بعض موقعوں پر علما اور صلحا بھی ان کے لیے کچھ مشکلات پیدا کر دیتے تھے۔ وہ لوگوں سے بہت قریب رہتے اور رائے عامّہ کی رہنمائی کرتے۔ انھیں اس سے باک نہیں تھا کہ حکّام وقت کے اخلاق پر نکتہ چینی کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ ہر امر میں شریعت کا لحاظ رکھا جائے اور طاقت کا بے جا استعمال نہ ہو۔ یوں رعایا حکّام کے تعلقات میں اکثر کشیدگی پیدا ہو جاتی، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ علمائے مذہب کے احترام کے باوجود ناممکن تھا کہ امورِ حکومت میں انھوں نے جو روش اختیار کر رکھی ہے اسے بنیادی طور پر بدل دیں؛] چنانچہ دوسرے اغلبی امیر ابوالعباس عبداللہ بن ابراہیم (۱۹۷ھ/ ۸۱۲ء-۲۰۱ھ/ ۸۱۷ء) نے ایک مالی اصلاح نافذ کی، جو [پہلی مسلمان حکومتوں] کے طریق کے خلاف تھی، یعنی فصلوں پر عُشر کی شکل میں خراج بالجنس کی جگہ ایک معیّنہ نقد رقم کی صورت میں لگان۔ اس اقدام کے خلاف شدید احتجاج رونما ہوا اور اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد امیر کی موت کو عذابِ الٰہی تصوّر کیا گیا۔

[اغالبہ کے دَور کا ایک بہت بڑا کارنامہ جزیرۂ صقلیّہ کی تسخیر ہے، جس سے جنوبی ایطالیا میں یلغار کا راستہ کھل گیا۔ دراصل صقلیّہ پر فوج کشی کی ابتدا امیر معاویہؓ ہی کے عہد سے ہو چکی تھی، لیکن اس کے باوجود عربوں کو وہاں کامیابی سے قدم جمانے کا موقع نہیں ملا تھا۔ دراصل بحیرۂ روم کی سیادت کے لیے عربوں اور بوزنطیوں میں برابر کش مکش جاری تھی، لہٰذا تیسرے اغلبی امیر زیادۃ اللہ کے عہد میں جو بغاوت رونما ہوئی اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بوزنطی حکومت نے ساحلِ افریقیہ پر تاخت و تاراج شروع کر دی۔ اس پر زیادۃ اللہ مجبور ہو گیا کہ صقلیّہ کی تسخیر کے لیے باقاعدہ قدم اٹھائے، کیونکہ یہ جزیرہ بھی بوزنطی بحری طاقت کا مستقر تھا۔ ۲۱۱ھ/ ۸۲۷ء میں مشہور فقیہ قاضی اسد بن الفرات کے ماتحت ایک مہم تیار کی گئی، جو سُوسہ [رَسّ بآن] پہنچی تو مجاہدین کی ایک بہت بڑی جماعت اس سے آملی۔ یہیں چھے سال پہلے ایک رِباط قائم کی گئی تھی اور یہیں سے یہ مہم جہازوں میں بیٹھ کر منزل مقصود کو روانہ ہوئی۔] یہ رباط اب بھی موجود ہے۔ اشارتی بُرج کے نیچے جو کتبہ ہے اس میں زیادۃ اللہ کا نام اور تاریخ ۲۰۶ھ/ ۸۲۱ء درج ہے۔

القیروان [رَسّ بآن] کی بڑی مسجد کی دوبارہ تعمیر بھی اسی امیر سے منسوب ہے۔ یہ شان دار عمارت، جس کی بنا تقریباً ۶۷۰ء میں عقبہ بن نافع نے ڈالی تھی اور جس میں آٹھویں صدی عیسوی کے دوران میں دو دفعہ ترمیم و تجدید ہوئی، دراصل بنو اغلب ہی نے بنوائی تھی۔ زیادۃ اللہ کے علاوہ دو اَور امیروں، ابوابراہیم اور ابراہیم ثانی، نے اس میں مزید تعمیرات کیں اور اس کے ایوان کو وسیع کیا۔

اغالبہ تعمیر کے بہت شائق تھے۔ زیادۃ اللہ کے جانشین ابوعقال الاَغلب کے عہد (۲۲۳ھ/ ۸۳۷ء-۲۲۶ھ/ ۸۴۰ء) میں وہ چھوٹی مسجد جو ابوفتیانہ کے نام سے مشہور ہے سُوسہ میں تعمیر ہوئی اور اس میں تقریباً اسی زمانے میں مزید تعمیرات عمل میں آئیں۔ ابوالعباس محمد نے بڑی مسجد کے ساتھ اس کے لیے وقف قائم کیا، جواب تک موجود ہے۔ احاطے کی دیواریں بھی اب تک محفوظ ہیں اور یہ ابوابراہیم احمد کے زمانے (۲۴۲ھ/ ۸۵۶ء - ۲۴۹ھ/ ۸۶۳ء) میں بنی تھیں، جسے افریقیہ کی عمارتی تاریخ میں اپنے پورے خاندان میں ممتاز ترین حیثیت حاصل ہے۔ تونس کی جامع کبیر کی تعمیر اسی کی طرف منسوب ہے، جو القیروان کی مسجد کی طرح ایک قدیم تر مسجد کی جگہ بنائی گئی تھی، جسے اب ناکافی سمجھا جانے لگا تھا۔ اس امیر کی تخلیقی سرگرمی اور دریا دلی کا اظہار سب سے بڑھ کر اس کے رفاہِ عام کے کاموں سے ہوتا ہے۔ ابن خلدون، جو بالعموم اپنے بیانات میں زیادہ محتاط رہتا ہے، کہتا ہے کہ ابوابراہیم احمد نے افریقیہ میں تقریباً دس ہزار قلعے تعمیر کیے، جو پتھر اور گچ سے بنائے گئے تھے اور جن میں لوہے کے دروازے نصب تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس نے ساحلِ سمندر کے ساتھ ساتھ نیز مغربی سرحد پر بہت سے قلعے بنوائے، جن میں سے کئی شاید بوزنطی (limes) کے مستحکم مقامات تھے، جنھیں اس نے ازسرِنَو تعمیر کیا۔ سوسہ میں فصیل، جو ایک کتبے کی رُو سے ۲۴۵ھ/ ۸۵۹ء سے چلی آتی ہے، بظاہر ہدرومیتم (Hadrumetum) کی قدیم دیوار پر بنائی گئی تھی۔ اسی طرح مَہْرِس (Mahres) کے جنوب میں تونس کے ساحل پر بُرج یُنگہ بھی، جو اغلبی عہد کا ہے، ایک بوزنطی قلعہ تھا، جس کی بنیادوں پر مسلم معماروں نے نئی عمارت کھڑی کر دی۔

یہی بات غالباً آب رسانی کے کئی کاموں کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے؛ تاہم یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ بنو اغلب ہی نے اُن میں سے بہت سے کام اس غرض سے انجام دیے کہ ان خطّوں میں جہاں پانی کی صرف کم مقدار دست یاب ہوتی تھی خوش حالی کو بحال کیا جائے، بالخصوص ''تونسی سلسلے'' کے جنوب میں۔ زمانۂ حال کی ایک کتاب مصنّفۂ سولِگناک (M. Solignac) سے، جو تعمیر کے استعمال کردہ طریقوں اور مستعملہ مسالوں کی نوعیّت اور القیروان کے قریب کے حوضوں اور تالابوں سے مقابلے پر مبنی ہے، اس امر میں کوئی شبہہ باقی نہیں رہ جاتا۔

اپنے عوامی کاموں، اپنی دفاعی تاسیسات اور بالعموم اپنی عمارتوں کے لیے اغلبی امیر یقیناً ایسے مزدوروں کی جماعت پر انحصار کرتے تھے جنھیں مقامی طور پر بھرتی کیا جاتا تھا۔ کارخانوں کی نگرانی غیر مسلم آزاد کردہ غلاموں، یعنی اُن کے موالی کے سپرد کی جاتی تھی جن کے نام خود ان عمارتوں پر ثبت ہیں۔ ان کے سکّوں پر بھی ایسی ہی اصل و نسل کے عمّال کا ذکر ہے جو ٹکسال کی دیکھ بھال کرتے تھے۔

اگرچہ عیسائی افریقیہ کی موروثہ روایات کا ان عمارتوں کی ساخت اور آرائش پر خاصا اثر ہوا (فرش کے لیے روغنی پچّی کاری (mosaic) کا نمونہ اس وقت تک استعمال ہوتا تھا) تاہم اغلبی فنِ تعمیر نے مشرقی مآخذ سے بھی استفادہ کیا ہے؛ چنانچہ شام، مصر اور عراق کے اثرات نمایاں ہیں اور ایک نیا اور مخصوص طور پر اسلامی فن ظہور میں آتا ہے، جس کا سب سے زیادہ نمایاں مظاہرہ القیروان کی جامع کبیر میں ہوتا ہے۔

اس خاندان کی خوش حالی کے آخری سال ابواسحٰق ابراہیم ثانی کے عہدِ حکومت میں تھے، جو ابوعبداللہ محمد کا جانشین ہوا، جسے ابوالغرانیق (بگلوں کا باپ) کہتے

تھے۔ اس کے عجیب کردار میں اپنے خاندان کی خوبیاں اور برائیاں دونوں ہی مبالغے کی حد تک پہنچ گئی تھیں۔ کبھی تو وہ ایک منصف مزاج بادشاہ بن جاتا تھا، جسے اپنی رعایا کی بہبود کا فکر رہتا اور کبھی ایک ظلم پسند جابر، جس کے جور وستم کی زد سے اس کے خاندان کا کوئی فرد بھی محفوظ نہ تھا۔ عباسی خلیفہ المعتضد کے حکم سے، جسے اس کے بارے میں شکایات موصول ہوئی تھیں، وہ ۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء میں اپنے بیٹے ابو العباس عبداللہ کے حق میں دستبردار ہو گیا اور اس کے بعد سے توبہ واستغفار کی بہت ہی اطمینان بخش زندگی بسر کرتا رہا۔ چونکہ خشکی کے راستے سفرِ حج ممکن نہ تھا اس لیے وہ صقلیّہ گیا اور وہاں تاوُرمینہ (Taormina) پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں وہ کلَبرِیہ (Calabria) کی طرف روانہ ہوا، لیکن راستے میں کوسِنزَہ (Cosenza) کے سامنے اس کا انتقال ہو گیا (۱۹ ذوالقعدہ ۲۸۹ھ/ ۲۹ اکتوبر ۹۰۲ء)۔

ابراہیم ثانی کے عہد میں افریقیہ میں شیعی داعی ابوعبداللہ [رک بآن] کا ورود ہوا، جس کے ہاتھوں اغلبی خاندان کا سقوط اور فاطمی خلیفہ عبیداللہ المہدی کی کامیابی عمل میں آنے کو تھی۔ کتامہ بربروں کی مدد سے، جنھیں اس نے شیعہ مذہب کا حلقہ بگوش بنا لیا تھا، اس نے اغلبی سلطنت کی فتح کا کام شروع کیا۔ مغربی سرحد کی چوکیاں، جن میں سے بعض عاقبت نااندیشی سے قلعہ نشین عرب فوجیوں سے، جو ابراہیم کے تشدّد کا شکار بن گئے، خالی رہ گئی تھیں، اس قابل نہ تھیں کہ ان پہاڑی مذہبی دیوانوں کے حملوں کو روک سکیں۔ امیر ابومضر زیادۃ اللہ کو خطرے کا احساس تھا، لیکن اس کے اقدامات میں بھی معقول تدبیر کا فقدان تھا اور وہ تباہی کو ٹالنے کے لیے ناکافی تھے۔ اس نے القیروان کی فصیلوں کی تجدید کی اور کتامہ کے مقابلے میں کئی فوجیں روانہ کیں، جنھیں ہزیمت ہوئی۔ پھر ایک بڑی فتح کا اعلان کر کے اس نے فرار کی تیاریاں کیں۔ اس نے رَقّادہ کے شاہی شہر کو، جسے ابراہیم ثانی نے القیروان سے ساڑھے چار میل جنوب کی طرف آباد کیا تھا، خیرباد کہا اور جتنا روپیہ پیسہ اپنے ساتھ لے جا سکتا تھا لے کر مصر کی طرف روانہ ہو گیا۔ وہاں سے وہ رَقّہ گیا، لیکن دوبارہ مِصر کی طرف واپس آیا اور راستے میں یروشلم میں فوت ہو گیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: العِبر، ۴: ۱۹۵-۲۰۷ (مترجمہ Noel Des Vergers: *Hist. de l' Afrique sous la dynastie des Aghlabides*، پیرس ۱۸۴۱ء)؛ (۲) النُّوَیری، طبع M. Gasper Remiro (ترجمہ، درضمیمہ ابن خَلدون: *Histoire*)؛ (۳) ابن العذاری: البیان، (مترجمہ فایناں (E. Fagnan)، ۱: ۱۱۱-۲۰۴)؛ (۴) ابن الأثیر: الکامل، ج ۷ (مترجمہ فایناں (E. Fagnan): *Annales du maghreb et de l'Espagne*، الجزائر ۱۸۹۸ء، ص ۱۵۷-۲۹۹؛ (۵) البکری: *Descr. de l'Afrique sept.*، مترجمہ دیسلان (de Slane)، ص ۵۲-۵۴؛ (۶) المالکی: ریاض النفوس، طبع ایچ-مونس، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۷) عیاض: مَدارِک، مواضع کثیرہ؛ (۸) ابوالعرب: *Classes des savants de l'Ifrikiya*، طبع ومترجمہ محمد بن شنب، مواضع کثیرہ؛ (۹) Vonderheyden: *La Berbérie orientale sous la dynastie d Benou l'Aghlab (800-909)*، پیرس ۱۹۲۷ء؛ (۱۰) Founel: *Les Berbers*، پیرس ۱۸۵۷-۱۸۷۵ء؛ (۱۱) Ch. Diehl و G. Marçais: *Le monde orientale de 395 a 1081*، (*Hist. générale de G. Glotz*) ص ۴۱۳-۴۱۹؛ (۱۲) ایچ-ایچ-عبدالوہاب: خلاصۃ تاریخ تونس، تونس ۱۳۷۲ھ، ص ۶۴-۷۶؛ (۱۳) M. Solignac: *Recherches sur les installations hydrauliques de Kairouan et des steppes tunisiennes du VIIe au XIe Siècle*، الجزائر ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) G. Marçais: *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*، ص ۵۷-۱۰۱؛ (۱۵) وہی مصنّف: *L'architecture musulmane d' Occident*، پیرس ۱۹۵۴ء، باب اوّل.

(G. MARÇAIS [وسیّد نذیر نیازی])

(۲) مذہبی زندگی:-

بنو اغلب کے عہدِ حکومت میں القیروان بجائے خود اور اسلامی مشرق ومغرب کے مابین ایک درمیانی مقام ہونے کی حیثیت سے اسلامی مذہبی زندگی، علم اور ادب کا ایک بڑا مرکز تھا۔ اپنے قانونِ شرعی کی ایک مشترک مقامی تعبیر کو ترقی دیے بغیر القیروان کے علما کسی نہ کسی مشرقی دبستانِ فکر کی پیروی کرتے رہے اور بعض اوقات ایک انتخاب پسند (electic) طرزِ عمل بھی اختیار کر لیتے تھے۔ اس انتخابیت کی شہادت نہ صرف ابن الفرات کی الاسدیّۃ سے ملتی ہے بلکہ اَور تصانیف سے بھی۔ اغالبہ کے القیروان میں عراقی اور مدنی عقائد کی نمائندگی یکساں طور پر بخوبی کی جاتی تھی، لیکن الشّافعی کی تعلیم وہاں کبھی جاگزیں نہیں ہوئی۔ مخصوص طور پر اغالبہ کے ماتحت القیروان مالکی دبستان کا مضبوط ترین مرکز بن گیا، بلکہ اس معاملے میں مدینے اور قاہرہ سے بھی بازی لے گیا۔ اس زمانے کی بعض ممتاز ترین فقہی شخصیتیں، جن کی تصانیف کم وبیش باقی رہ گئی ہیں، حسب ذیل ہیں: (۱) اسد بن الفرات ([رک بآن]، م ۲۱۳ھ)؛ (۲) سَحنُون ([رک بآن] م ۲۴۰ھ)، مصنّف المدوّنۃ، جو فقہ مالکی کی ایک ضخیم تلخیص ہے؛ (۳) یوسف بن یحییٰ (م ۲۸۸ھ)؛ (۴) ابوزکریا یحییٰ بن عمر الکِنانی (م ۲۸۹ھ)؛ (۵) عیسیٰ بن مِسکِین (م ۲۹۵ھ) اور (۶) ابوعثمان سعید بن محمد ابن الحدّاد (م ۳۰۲ھ)۔ بنو اغلب کے زمانے کے ان اور دیگر علما کی تصانیف کے مخطوطے اب تک القیروان کی بڑی مسجد کے کتب خانے میں محفوظ ہیں۔ علمِ کلام کے میدان میں بھی اغالبہ کے عہد میں القیروان متعدّد آرا وخیالات کا محلِّ اجتماع، اور زوردار بحث ومباحثے کا سٹیج بنا رہا۔ یہ مباحثے، جو بعض اوقات تشدّد اور ایذا رسانی کی شکل اختیار کر لیتے تھے، راسخ العقیدہ لوگوں، جبریہ، مرجئہ اور معتزلہ اور آخر میں، جس کی اہمیت کم نہ تھی، اباضیہ، کے درمیان ہوا کرتے تھے (دیکھیے مادّے)، مثلاً اسد بن الفرات نے سلیمان بن الفرّاء پر حملہ کر دیا، جو مومنوں کی رؤیت باری تعالیٰ کا منکر تھا؛ اسی طرح جب سَحنُون قاضی ہوا تو اس نے اپنے پیش رو عبداللہ بن ابی الجواد کو رفتہ رفتہ پٹوا کر ہلاک کر دیا، کیونکہ اس کی یہ رائے تھی کہ قرآن مخلوق ہے۔ اس آخری عقیدے کے بارے میں اغالبہ کی مذہبی روش خلفاے بغداد کی روش کے تابع تھی۔ مشرق میں جو ''محنہ'' [رک بآن] ہوئی اس کے تھوڑے ہی عرصے بعد، راسخ عقیدے کے علم برداروں کو اسی طرح کے، گو اس سے ذرا کم تر مصائب مدّعی سلطنت احمد بن زمان کے زمانے میں برداشت کرنا

پڑے۔ خود سَحنُون بھی اس موقع پر معرضِ خطر میں تھا، لیکن کسی بڑی اُفتاد سے محفوظ رہا۔ مشرق کی طرح یہاں بھی راسخ العقیدہ ردِّعمل کا زور ہوا، لیکن معتزلی عقائد محو نہیں ہوے اور ایک مسلّم معتزلی، ابرہیم ابن اسود الصَّدِّینی کو خاندان کے خاتمے سے ذرا پہلے ابراہیم ابن احمد کے عہد حکومت میں القیروان کا قاضی مقرر کیا گیا۔ صحیح مذہبی زندگی کی نمائندگی بہت سے دین دار لوگ اور اولیاء اللہ کرتے رہے، جو اکثر مذہبی علما سے رابطہ رکھتے تھے، اگرچہ بسا اوقات اُن سے برسرِخلاف بھی رہتے تھے۔ یہ دونوں گروہ اغالبہ کے زمانے میں بہت بااثر تھے اور دونوں ایک آزادانہ مسلک کا اظہار اور حکومت کے خلاف ناقدانہ طرزِعمل اختیار کرتے تھے۔ قاضی کبھی کبھی گورنر اور سپہ سالار بھی ہوا کرتے تھے۔ تراجمِ رجال کے کئی مجموعے، جن میں سے قدیم ترین زمانۂ زیرِ بحث سے بہت قریب کے ہیں، اغالبہ کے عہد میں القیروان (اور افریقیہ کے دوسرے شہروں) کی دینی اور ذہنی زندگی کی بہت جاندار تصویر پیش کرتے ہیں۔

مآخذ: (۱) ابو العرب (م ۳۳۳ھ): طبقات علماء افریقیة؛ (۲) وہی مصنّف: طبقات علماء تونس؛ (۳) الخُشَنی (م ۳۷۱ھ): طبقات علماء افریقیة (ان تینوں کو محمد بن شنب نے طبع و ترجمہ کیا ہے، الجزائر۔ پیرس ۱۹۱۵ء، ۱۹۲۰ء)؛ (۴) ابوبکر المالکی (م بعد ۴۴۹ھ): ریاض النفوس (طبع ح۔ مونس، ج ۱، قاہرہ ۱۹۵۱ء)، مکمّل کتاب کی تلخیص از ایچ۔ آئی۔ ادریس، در *REI*، ۱۹۳۵ء ص ۱۰۵ ببعد، ۲۷۳ ببعد و ۱۹۳۶ء، ص ۴۵ ببعد؛ (۵) ابن النّاجی (م ۸۳۷ھ): معالم الایمان، تونس ۱۳۲۰-۱۳۲۵ھ.

(J. SCHACHT شاخت)

(۳) تبصرۂ زمانی:۔

یہ خاندان ان گیارہ فرمانرواؤں پر مشتمل ہے:۔

(۱) ابراہیم بن الأغلب بن سالم بن عقال التّمیمی (۱۲ جمادی الأخری ۱۸۴ھ/ ۹ جولائی ۸۰۰ء-۲۱ شوال ۱۹۶ھ/ ۵ جولائی ۸۱۲ء)، بانی خاندان۔ اس کا باپ الأغلب، جو ابو مسلم کا شریکِ کار رہا تھا، اس خراسانی دستۂ فوج کے سپہ سالاروں میں سے تھا جسے المنصور نے افریقیہ بھیجا تھا؛ ۱۴۸ھ/ ۷۶۵ء [کذا، ۷۶۵ء] میں وہ گورنر کی حیثیت سے الأشعث کا جانشین مقرّر ہوا اور الحسن بن حرب کی بغاوت کے دوران میں ۱۵۰ھ/ ۷۶۷ء میں مارا گیا۔ ۱۷۹ھ/ ۷۹۵ء میں ابراہیم کو الزّاب کا والی مقرّر کیا گیا اور اس اعانت کے سلسلے میں جو اس نے گورنر ابن مُقاتِل کے خلاف ایک بغاوت کے فرو کرنے میں کی ہارون الرّشید نے اسے یہ صوبہ موروثی جاگیر کے طور پر دے دیا۔ وہ مستعد، دانش مند، دور اندیش اور چالاک ہونے کے علاوہ ایک بہادر سپاہی اور ماہر سیاست دان تھا اور اس نے افریقیہ کی حکومت بہت ہی خوش اسلوبی سے چلائی۔ وہ بڑا مہذب اور شائستہ تھا اور کہا جاتا ہے کہ فقیہ ہونے کے ساتھ ساتھ وہ ایک عمدہ خطیب اور شاعر بھی تھا۔ اس کے انتقال پر اس کے بیٹے عبداللہ کو، جسے ۱۸۶ھ/ ۸۱۱ء [کذا، ۸۰۲ء] میں طرابلس کے خارجی ہُوّارہ کی بغاوت کچلنے کے لیے بھیجا گیا تھا، تاہرت کے عبدالوہاب الرُّستمی نے طرابلس میں محصور کر لیا اور اسے مؤخّر الذکر سے طرابلس کا پورا عقبی علاقہ دے کر صلح کرنا پڑی۔

مزید مآخذ: (۱) البلاذری: فتوح، ص ۲۳۳ ببعد؛ (۲) کتاب العیون (*Frag. Hist. arab.*)، ص ۳۰۲ ببعد؛ (۳) ابن تَغْرِی بُردِی: النّجوم، ۱: ۴۸۸، ۵۱۱، ۵۲۸، ۵۳۲؛ (۴) ابوزکریا: *Chronique*، ترجمہ از Masqueray، ص ۱۲۱-۱۲۶؛ (۵) الشّماخی: سِیَر، قاہرہ، ص ۱۵۹-۲۴۱؛ افریقیہ میں افرنجی سفارتوں کے لیے قب Eginhard: *Annales Francorum*، سال ۸۰۱ء؛ (۶) Reinaud: *Invasion des Sarrazins en France*، پیرس ۱۸۳۶ء، ص ۱۱۷.

(۲) ابوالعبّاس عبداللہ اوّل بن ابراہیم (صفر ۱۹۷ھ/ اکتوبر-نومبر ۸۱۲ء تا ۶ ذوالحجّہ ۲۰۱ھ/ ۲۵ جون ۸۱۷ء)۔ اپنی خوب روئی اور بدمزاجی کے لیے مشہور تھا؛ اسے بالخصوص بعض غیر قرآنی اور خاص طور پر بھاری لگان عائد کرنے کی بنا پر موردِ ملامت بنایا جاتا تھا۔

(۳) ابومحمد زیادۃ اللہ اوّل بن ابراہیم (۲۰۱ھ/ ۸۱۷ء-۱۴ رجب ۲۲۳ھ/ ۱۰ جون ۸۳۸ء)، اس خاندان کے سب سے عظیم الشّان امیروں میں سے تھا؛ التُنُبُذی کی بغاوت کے علاوہ، اس کے عہد کا ممتاز کارنامہ صقلیّہ کی فتح (۲۱۷ھ/ ۸۲۷ء [کذا، ۸۳۲ء] ببعد) تھی، جو القیروان کے قاضی اسد بن الفرات [رک بآں] کے زیرِ قیادت عمل میں آئی۔ دو سال بعد اُس نے اُن سابق باغیوں کو امان دے دی اور افریقیہ میں ایک عام امن و چین کے دور کا آغاز ہوا۔ القیروان کی جامع کبیر کی مرمّت اور بہبودِ عوام کے دوسرے کام بھی اس سے منسوب ہیں۔

(۴) ابوعِقال الأغلب بن ابراہیم (۲۲۳ھ/ ۸۳۸ء-ربیع الثّانی ۲۲۶ھ/ فروری ۸۴۱ء)، ایک روشن ضمیر اور مہذّب امیر تھا، جس نے افریقیہ کے نظم و نسق کی درستی کی جانب خاص توجہ کی اور صقلیّہ کے جہاد کو مزید تقویت پہنچائی۔

(۵) ابوالعباس محمد اوّل بن الأغلب (۲۲۶ھ/ ۸۴۱ء-۲ محرم ۲۴۲ھ/ ۱۱ مئی ۸۵۶ء)، جسے تخت نشینی کے چھ سال بعد اس کے بھائی احمد نے برطرف کر دیا، لیکن سال بھر بعد ہی محمد نے اُسے شکست دے کر مشرق میں جلاوطن کر دیا، جہاں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے عہد میں دو بغاوتیں رونما ہوئیں: سالم بن غَلْبُون کی ۲۳۳ھ/ ۸۴۷-۸۴۸ء میں اور عمرو بن سالم التّجیبی کی ۲۳۵ھ/ ۸۵۰ء میں۔ محمد مالکیوں اور بالخصوص قاضی سَحنُون [رک بآں] کا پُرجوش حامی تھا۔

(۶) ابوابراہیم احمد بن محمد (۲۴۲ھ/ ۸۵۶ء-۱۳ ذوالقعدہ ۲۴۹ھ/ ۲۸ دسمبر ۸۶۳ء)، سابق الذکر کا بھتیجا تھا۔ اس کا عہد پُرامن رہا اور اس کی نمایاں خصوصیت رفاہِ عام کے کام تھے۔

(۷) زیادۃ اللہ ثانی بن محمد (۲۴۹ھ/ ۸۶۳ء-۱۹ ذوالقعدہ ۲۵۰ھ/ ۲۳ دسمبر ۸۶۴ء)، سابق الذّکر کا بھائی تھا۔

(۸) ابوالغرانیق محمد ثانی بن احمد (۲۵۰ھ/ ۸۶۳ء [کذا، ۸۶۴ء] تا جمادی الاولٰی ۲۶۱ھ/ ۱۶ جنوری ۸۷۵ء)، ابوابراہیم کا بیٹا، اپنے صید و شکار کے انتہائی شوق کی بنا پر مشہور تھا۔ اس کے عہد کا نمایاں کارنامہ مالٹا کی فتح ہے (۲۵۵ھ/

۸۶۸ء).

(۹) ابواسحٰق ابراہیم ثانی بن احمد (۲۶۱ھ/۸۷۵ء-۱۷ ذوالقعدہ ۲۸۹ھ/ ۱۸ اکتوبر ۹۰۲ء) عوام کی رضامندی سے اپنے بھتیجے ابو عِقال کی جگہ تخت نشین ہوا۔ ۲۶۴ھ/۸۷۸ء میں اس نے اپنے لیے ایک نیا محلِ زَقّادہ [رک بآں] تعمیر کرلیا، لیکن بعد میں اُسے چھوڑ کر تونس میں سکونت اختیار کر لی۔ اس کے عہد کے بڑے بڑے واقعات یہ ہیں: سَرَقُسطہ (Syracuse) کی تسخیر (۲۶۴ھ/۸۷۸ء)؛ جبل نَفُوسَہ کے باطنیوں کے ہاتھوں احمد بن طولون کے بیٹے العبّاس کے افریقیہ پر حملے کی پسپائی (۲۶۶-۲۶۷ھ/۸۷۹-۸۸۰ء)؛ الزّاب کے بربروں کی ایک بغاوت کی سرکوبی (۲۶۸ھ/۸۸۱-۸۸۲ء) اور افریقیہ کے شمالی حصّے میں ایک اَور بغاوت کا قلع قمع (۲۸۰ھ/ ۸۹۳ء)۔ اس کے بیٹے عبداللہ نے، جسے ۲۸۷ھ/ ۹۰۰ء میں صقلیّہ کا والی بنایا گیا، پلرمو (Palermo) اور رجیو (Reggiu) پر قبضہ کرلیا اور ابراہیم کی تخت سے دست برداری پر اسے واپس بُلا لیا گیا (دیکھیے اوپر)۔

(۱۰) ابوالعبّاس عبداللہ ثانی بن ابراہیم (۲۸۹ھ/ ۹۰۲ء-۲۹ شعبان ۲۹۰ھ/ ۲۳ جولائی ۹۰۳ء)، اس نے شیعی خطرے کی روک تھام کی کوشش کی، لیکن اس کے بیٹے زیادۃ اللہ کے اُکسانے پر اُسے قتل کر دیا گیا۔

(۱۱) ابومُضر زیادہ اللہ ثالث بن عبداللہ (۲۹۰ھ/۹۰۳ء-۲۹۶ھ/ ۹۰۹ء)، اپنے والد اور دیگر ارکان خاندان کے قتل کے بعد تخت نشین ہوا، ہمّت و جرأت نام کو نہ تھی۔ تاہم ۲۹۱ھ/۹۰۴ء میں اس نے جہاد کا اعلان کر دیا، لیکن الاُربُس (Laribus) کے سقُوط (۱۸ مارچ ۹۰۹ء، دیکھیے ابوعبداللہ الشِّیعی) سے شکستہ خاطر ہو کر معًا ملک سے فرار ہو گیا۔

---

* الأغانی: رک بہ ابوالفرج الاصفہانی۔

---

* اِغَرْغَر: (Igharghar) صحرا (افریقہ) میں ایک دریا کی گزرگاہ، جو طبقات الارض کے دورۂ چہارم میں موجود تھا، مگر اب زیرِ زمیں چادرِ آب بن کر رہ گیا ہے۔ دوویریہ (Duveyrier) کے بیان کے مطابق اغرغر، ازکان اکور (Azakan-a-Akour) کے قریب حجّر (Haggar) کے سلسلۂ کوہ میں کوئی چھ ہزار فٹ کی بلندی سے نکلتا اور تقریبًا آٹھ سو میل (وادی غیر کو بھی شامل کر لیا جائے، جو اسی کی توسیع ہے، تو نو سو میل) کا راستہ طے کر کے تگورت (Tuggart) کے جنوب میں نخلستان گوگ (Gug) کے قریب ختم ہو جاتا ہے۔

اس کا طاس مغرب میں تدمیت (Tademayt) کی چوٹیوں سے مشرق میں نخلستان غات (Ghat) اور حجر (Haggar) سے شط ملغِر (Shott-Melghir)، بہ الفاظ دیگر ۲۳ سے ۳۴ درجہ شمالی عرض البلد، تک پھیلا ہوا ہے۔

اغرغر ابتدا میں جنوبًا شمالًا بہتا ہوا ادلیس کے پاس سے گزرتا ہے۔ کہیں اس کی گزرگاہ خاصی تنگ ہو گئی ہے، جہاں اس کے وسط سے چشمے پھوٹتے ہیں۔ کہیں وہ پھیل کر ایسے میدان میں بہتا ہے جس کے کنارے پانچ سے آٹھ میل تک کی وسعت اختیار کر گئے ہیں۔ سلسلۂ کوہ موئیدِر (Muydir) کے ساتھ ساتھ (جو اس کے مغرب میں اور سطح مرتفع تسیلی اس کے مشرق میں ہے) جاتے جاتے یہ مشرقی جانب خم کھا کر تِنغِرت (Tinghert) کے پہاڑ حمادہ کے دامن میں جا پہنچتا ہے۔ گزرگاہ کے اس حصّے میں کئی پہاڑی نالے اس سے آملے ہیں۔ ان میں سے بڑے بڑے یہ ہیں: اغرغرن، وادی اسد، کفف، جو تسیلی کے پورے جنوبی حصّے کا پانی بہا لے جاتا ہے۔ وادی اسون (Issawan) جس کا مقام اتّصال ابھی تک دریافت طلب ہے۔ سب سے آخر میں وادی اہنت (Ahanat)، جو ریگ زار ایدین (Edeyen) سے آتی ہے۔

پھر اغرغر نے تنغرت کی سطح مرتفع کو عبور کرتے ہوئے بقول فورو (Foureau) اپنے لیے ایک معیّن گزرگاہ بنالی ہے۔ آگے چل کر اس سطح مرتفع کے مشرقی حصّے کی متعدّد ندیاں، جو عرق (Erg) کے ریگ زار میں گم ہو کر نمودار ہوتی ہیں، اغرغر میں مل جاتی ہیں۔ ریت کے ٹیلوں کا خطہ آتا ہے تو اغرغر وہاں نگاہوں سے بالکل ناپید ہو جاتا ہے، غالبًا یہ قصر طویل کے قریب سے گزرا ہوگا، مگر اس میں شامل نہیں ہوا۔ فورو کے مشاہدات کی بنا پر ہم قیاس کر سکتے ہیں کہ وہ پہلے بہت مشرق میں بہتا تھا۔ عرق (Erg) سے آگے بڑھیں تو اسے پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔ صرف چند نقاط اس سے مستثنیٰ مانے جا سکتے ہیں، مثلاً شگا کے پہاڑی نالے کے پاس۔ بایں ہمہ اس خطے میں زیرِ زمیں چادرِ آب کے تسلسل کی شہادت متعدد کنووں کے وجود سے مل سکتی ہے۔

مآخذ: (۱) Bernard: *Deux missions françaises chez les Touaregs*، الجزائر ۱۸۹۶ء؛ (۲) Dournaux- Duperré: *Voyage au Sahara dans Bulletin Soc. Géographie de Paris*، ۱۸۷۴ء؛ (۳) H. Duveyrier: *Les Touaregs du Nord*، پیرس ۱۸۶۴ء؛ (۴) Foureau: *Coup d'oeil sur le Sahara français Annales de Géographie*، ۱۸۹۵ء؛ (۵) وہی مصنف: *Dans le Grand Erg*، پیرس ۱۸۹۶ء؛ (۶) وہی مصنف: *Mon neuvième voyage au Sahara et au pays Touareg*، پیرس ۱۸۹۸ء؛ (۷) وہی مصنف: *Documents scientfiques de la mission saharienne*، ج ۱، پیرس ۱۹۰۵ء، باب ۴؛ (۸) Largeau: *Le Sahara algérien*، پیرس ۱۸۸۱ء؛ (۹) G. Roll- and: *Géologie et hydrographie du Sahara algérien*، پیرس ۱۸۹۰-۱۸۹۴ء، ۲ جلدیں اور ایک خریطہ؛ (۱۰) Ministère des Travaux Publics: *Documents relatifs à la mission dirigée au Sud de l'Algérie par le lieutenant-colonel Flatters*، پیرس ۱۸۸۴ء؛ (۱۱) Schirmer: *Le Shara*، پیرس ۱۸۹۳ء۔

(یور G. YVER)

اَغْرِی: جمہوریۂ ترکیّہ میں مشرقی اناطولیہ کی ایک ولایت (اِل)، جس کا*

بیشتر حصّہ وہی ہے جو سابق سنجق بایزید [رَٹ بآن] پر مشتمل تھا۔ اغری نام اغری طاغ [رَٹ بآن] (بائبل کا کوہ ارارات) کے نام پر رکھا گیا۔ یہ پہاڑ ولایت قارص اور ایران کے ساتھ ولایت اغری کی شمالی و مشرقی سرحد ہے۔ ولایت کا رقبہ ۱۲۶۵۹ مربع کیلومیٹر، آبادی ۱۸۸۹ء میں (بقول سامی) ۴۷۲۳۶ نفوس تھی، جن میں سے ۸۳۶۷ ارمن اور باقی سب مسلم تھے؛ ۱۸۹۱ء میں (بقول Cuinet) آبادی ۵۲۵۴۴ نفوس تھی، جو زیادہ تر کُرد مسلمانوں (۴۱۴۷۱) اور ۱۰۴۸۵ ارمنوں پر مشتمل تھی؛ ۱۹۴۵ء میں کل آبادی ۱۳۳۵۰۴ تھی، جو تمام تر مسلمان تھی۔ ان میں ۷۸۹۸۷ کُرد اور ۵۴۴۷۲ ترک تھے؛ صدر مقام قرہ کورسہ (آبادی ۱۹۴۵ء میں ۸۶۰۵؛ اسے پہلے قرہ کلیسا کہا جاتا تھا)۔ یہ ولایت چھے قضاؤں (اِلچہ) پر مشتمل ہے: قرہ کورسہ، دیادین، دوغو بایزیت (سابقاً بایزید [رَٹ بآن]، اسی نام کی سنجق کا صدر مقام)، اِلشِنکِرت (سابقاً اِلشِکِرْد یا اَلشَگِرْد)، پَنْتُنُوس (سابقاً عَنْتاب)، تُنَک۔ اس ولایت کے نام کے ہجّے [انگریزی میں] اب Agri کیے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) V. Cuinet: *La Tarquie d'Asie*، ۱: ۳۲۷-۲۳۹؛ (۲) سامی بک: قاموس الاعلام، ۲: ۱۲۳۵ [بذیلِ مادّۂ بایزید]۔

(F. TAESCHNER تیشنر)

---

* **اَغْرِی طاغ:** (بعض اوقات اسے اِغْری طاغ بھی کہا جاتا ہے)، جمہوریۂ ترکیہ کی مشرقی سرحد پر دو چوٹیوں والا ایک پہاڑ (سرد شدہ آتش فشاں) جو ۳۰° - ۴۵′ عرض بلد شمالی اور ۴۴° - ۲۰′ طول بلد مشرقی پر واقع ہے اور ارس (Araxes) و وان کے علاقے کی سطحِ مرتفع (ارارات کی اونچی سطحِ مرتفع) کا بلند ترین مقام۔ ارمنی میں ماسِس (Masis) یا ماسِک (Masic)، فارسی میں کوہِ نوح کہلاتا ہے۔ اہل یورپ اسے ارارات (Ararat) کہتے ہیں، کیونکہ اسے وہی ارارات (عبرانی اراراط، دراصل اُرارطُو قوم کے علاقے کا نام اور بعد میں پہاڑ کا نام) سمجھا جاتا تھا جس پر عام روایت کے مطابق [حضرت] نوح[ع] کی کشتی آ کر ٹھیری تھی (ابتدا میں جبلِ جُودی [رَٹ بآن] کو، جو عراق میں جزیرۂ ابن عمر کے قریب واقع ہے، ارارات سمجھا جاتا تھا) [حقیقۃً جودی ہی وہ پہاڑ ہے جہاں بالآخر حضرت نوحؑ کی کشتی ٹھیر گئی تھی (۱۱ [ھود]: ۴۴)]۔ یہ پہاڑ مسطّح میدان ارس سے، جو آٹھ سو میٹر سے زیادہ بلند ہے اور پہاڑ کے شمال و مشرق میں پھیلا ہوا ہے، ایک دم بلند ہو گیا ہے۔ بیچ میں کوئی سلسلۂ کوہ حائل نہیں۔ جنوبی و مغربی جانب ایک اونچی نیچی لہر یا سطح مرتفع ہے، جس کی بلندی ۱۸۰۰ سے ۳۰۰۰ میٹر تک ہے۔ اس سطح مرتفع سے دوسرے سرد شدہ آتش فشاں پہاڑ کے سلسلے بلند ہوتے ہیں اور مغربی نیز شمالی و مغربی سمت جا کر مشرقی طوروس (Taurus) کے سلسلۂ کوہستان میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ کوہستان ارارات کا پورا سلسلہ ایک ہزار مربّع کیلومیٹر کے رقبے میں پھیلا ہوا ہے اور اس کا محیط ایک سو کیلومیٹر سے کچھ اوپر ہے۔ اس سلسلے کی دو چوٹیاں سب سے بلند ہیں، یعنی شمال مغرب میں کوہ ارارات کلاں (بلندی ۵۱۷۲ میٹر)۔ یہ دونوں چوٹیاں ایک تنگ، گول اور ماہی پشت ہموار ٹیلے (ارتفاع ۲۶۸۷ میٹر) کے ذریعے آپس میں ملی ہوئی ہیں، جو تیرہ چودہ کیلومیٹر لمبا ہے اور جس کا نام ایک چشمے کے نام پر، جو تقریباً ۸ کیلومیٹر نیچے بہتا ہے، سردار بولاق ہو گیا ہے۔ ایک درّے میں سے ہو کر اس پہاڑ پر جاتے ہیں۔ مطلق بلندی کے اعتبار سے کوہ ارارات کو یورپ کے تمام پہاڑوں پر فوقیّت حاصل ہے اور اپنے ۴۳۰۰ میٹر اضافی ارتفاع کے باعث دوسرے برّاعظموں کے بیشتر بڑے بڑے پہاڑوں سے بھی بازی لے گیا ہے۔ شمالی جانب سے اس پر نگاہ ڈالی جائے تو گرد و نواح کے وسیع میدان پر چھایا ہوا یہ پہاڑ ایک شان دار منظر پیش کرتا ہے۔

ارارات کلاں (جبل الحارث) ذرا گولائی لی ہوئی مخروطی شکل کا ہے۔ اس کی چوٹی سے، جو تقریباً ایک گول سطح مرتفع کی شکل میں ہے، (اس کا گھیرا ڈیڑھ سو سے دو سو فٹ تک ہے اور یہ چاروں طرف سے ایک دم ڈھلواں ہے) ایک ہزار میٹر نیچے تک برفانی میدان اور دریا چلے گئے ہیں (برفانی خط چار ہزار میٹر سے اوپر ہے)۔ ارارات کلاں کی شمالی و مشرقی ڈھلان کو نیچے کی طرف ایک گہری وادی (سینٹ جیمز کی وادی) قطع کرتی ہے، جس کا بلند ترین حِصّہ ایک وسیع طاس ہے، جو پتھر کی عمودی چٹانوں سے گھرا ہوا ہے، نیچے کا حِصّہ، اب ایک سنگلاخ ویرانہ ہے، یہ پہلے آباد تھا (موضع اَرْگُری، ارتفاع ۱۷۳۷ میٹر اور سینٹ جیمز کی خانقاہ)۔ ارارات خرد (جَبَل الحُوَیْرِث) کی شکل ایک خوب صورت باقاعدہ مخروط کی سی ہے۔

یہ علاقہ اکثر زلزلوں کی آماجگاہ بنا رہتا ہے۔ ماضی قریب کا سب سے زیادہ خوف ناک زلزلہ ۲۰ جون ۱۸۴۰ء کا تھا؛ اس سے ایک بہت بڑی پہاڑی پھسل پڑی اور قدیم اَرْگُری کی خوش حال بستی (قدیم ارمن زبان میں اکوری، قبؔ Hubschmann، در *Indogerm Forsch*، ۱۶: ۳۶۴، ۳۹۵) کو اس کے تمام باشندوں سمیت (تعداد قریباً ۱۶۰۰)، نیز ۳ کیلومیٹر اوپر واقع سینٹ جیمز کی خانقاہ کو مع اس کے جملہ راہبوں اور سینٹ جیمز کے مقدس کنویں کے تباہ کر دیا۔

ارارات کے پورے علاقے میں پتھر جلے ہوے اور کھنگر بنے ہوے ہیں۔ ان کے مسام دار ہونے کے باعث پانی کی قلت ہے، اگرچہ ارارات کلاں کی چوٹی پر بہ کثرت برف جمی رہتی ہے، تاہم اس کی ڈھلان پر صرف دو اہمّ چشمے ہیں (چشمۂ سردار بولاق، ارتفاع ۲۲۹۰ میٹر، اور سینٹ جیمز کا کنواں [جو چشمے پر بنا دیا گیا تھا]۔ یہ ۱۸۴۰ء کے [زلزلے کے] بعد ایک اَور جگہ سے پھوٹ نکلا ہے)۔ ارارات خرد پر کوئی چشمہ نہیں اور اس کی چوٹی اس بلندی تک نہیں پہنچتی جہاں ہمیشہ برف جمی رہتی ہے۔ پہاڑ کے صرف شمالی اور مشرقی دامن، یعنی ارس کے میدان میں، پانی زمین سے رِس رِس کر نکلتا ہے اور بعض مقامات پر دلدلی قطعات بنا دیتا ہے۔

پانی کی قلّت کا نتیجہ یہ ہے کہ یہاں نباتات بہت کم ہیں۔ کہیں کہیں بید کے درخت ضرور نظر آ جاتے ہیں، ورنہ کوہ ارارات بھی گرد و نواح کے تمام پہاڑوں کی طرح جنگلات سے بالکل خالی ہے اس انتہائی عریانی کا ایک سبب خود انسانی دست برد بھی ہے۔ نباتات کی طرح حیوانات کی بھی قِلّت ہے۔ وادی سینٹ جیمز میں

انسانی بستیوں کی تباہی کے بعد سے ارارات کا ضلع ایک غیر آباد منقطع صحرا بن گیا ہے، لیکن ازمنۂ وسطیٰ میں حالات سراسر مختلف تھے۔ الاِصْطَخْرِی (ص ۱۹۱) وضاحت سے لکھتا ہے کہ ارارات پر گھنا جنگل تھا اور خاصا شکار ملتا تھا۔ اَلْمُقَدِّسی اس بیان پر یہ اضافہ کرتا ہے کہ ارارات کے بلند حصّوں پر ایک ہزار سے زائد چھوٹے چھوٹے گاؤں آباد تھے۔ ارمن مؤرّخ ٹامس ساکن اَرْتْسُرونی (Thomas of Artsruni) (دسویں صدی عیسوی) بھی اس بات پر زور دیتا ہے کہ ان اقطاع میں ہرن، جنگلی سور، شیر ببر اور گورخر بکثرت تھے (قب Thopdschian، در *MSOS*، ۱۹۰۴ء، ۲: ۱۵۰).

سلطان سلیم اوّل [عثمانی] اور سلیمان اوّل [عثمانی] کی جنگوں کے بعد ارارات صدیوں تک ایران کے مقابلے میں سلطنت عثمانیہ کا شمالی حفاظتی برج بنا رہا، اگرچہ ارارات کلاں کی چوٹی اور شمالی ڈھلانیں نیز ارارات خرد کی مشرقی ڈھلانیں ایران یا اس کی باج گزار ریاست نَخْچِوان کے علاقے میں تھیں۔ معاہدۂ ترکمان چای (۲-۱۴ فروری ۱۸۲۸ء) کی رُو سے ایران نے ارارات کے شمال میں ارس کا میدان (سرمہ لو، کلُپ اور اِگْدِیر کے اضلاع) روس کے حوالے کر دیے۔ اس طرح اس پہاڑ کی شمالی ڈھلانیں اور ارارات کلاں کی چوٹی روس کی تحویل میں چلی گئیں اور ارارات خرد تین سلطنتوں، یعنی ترکی، ایران اور روس کے درمیان ایک بڑا سرحدی نشان بن گیا۔ ۱۶ مارچ ۱۹۲۱ء کو ایک معاہدہ ترکی اور روس کے درمیان ماسکو میں ہوا، جس کی رُو سے روس نے میدان ارس ترکی کے حوالے کر دیا۔ ۲۳ جنوری ۱۹۳۲ء کے معاہدۂ ترکی و ایران (ائتلاف نامۂ [سعد آباد] کے مطابق، جس پر ۳ نومبر ۱۹۳۲ء سے عمل ہوا) ایران نے بھی وہ تھوڑا سا علاقہ جو ارارات خرد کی مشرقی ڈھلانوں پر مشتمل ہے، ترکی کو دے دیا (قب *MSOS*، ۱۹۳۴ء، ۲: ۱۱۶)۔ اس طرح اس عظیم کوہستان کا پورا علاقہ اب ترکی کے پاس ہے (قب G. Jäschke: *Die Nordost-grenze der Turkei und Nachhitschewan*، در *WI*، ۱۹۳۵ء، ص ۱۱۱-۱۱۵؛ وہی مصنف: *Geschichte der russisch-turkischen Kaukasusgrenze Archiv des Völkerrechts*، ۱۹۵۳ء، ص ۱۹۸-۲۰۶).

مآخذ: (۱) سامی بک: قاموس الاعلام، ۱: ۲۷ (ارارات)، ۲۳۰ (آغری طاغ)؛ ۲: ۱۰۱۵ (اغری طاغ)؛ (۲) K. Ritter: *Erdkunde*، ۱۰: ۷۷، ۲۷۳، ۳۴۳-۳۴۵، ۳۵۶، ۳۸۶-۳۷۹، ۵۱۴؛ (۳) E. Reclus: *Nouv. geogr. Univers*، ۶: ۳۴۷-۳۵۲؛ (۴) H. Abich: *Geolog. Forsch in den Kaukasischen Ländern*، ویانا ۱۸۸۲ء ببعد، ۲: ۴۵۱ ببعد و مواضع کثیرہ؛ (۵) Ivanoviski: *The Ararat* (بزبان روسی)، ماسکو ۱۸۹۷ء؛ (۶) لی سٹرینج (Le Strange)، ص ۱۸۲؛ (۷) یاقوت، ۲: ۱۸۳، ۷۷۹؛ (۸) اَرمینیہ کے متعلق اہم سفرناموں کے لیے قب مآخذ مادّۂ ارمینیہ؛ (۹) ارارات کے خصوصی حالات کے لیے دیکھیے Parrot: *Reise zum Ararat*، برلن ۱۸۳۴ء، ۱: ۱۳۸ ببعد؛ (۱۰) F. Dubois de Montpereux: *Voyage autour du Caucase etc. en Geogrgie Armenie* etc.، پیرس ۱۸۳۹ء ببعد، ص ۳: ۳۵۸-۴۸۸؛ (۱۱) M. Wagner: *Reise nach dem Stuttgart Ararat*، ۱۸۴۸ء، ص ۱۶۳-۱۸۶ و مواضع کثیرہ؛ (۱۲) H. Abich: *Geogn-ost. Reise zum Ararat Monstsber. der Verhandl. der Gesellschaft. f. Erdk*، برلن ۱۹۴۶-۱۹۴۷ء اور در *Bullit. de la Societe de geogr.*، پیرس ۱۸۵۱ء؛ (۱۳) وہی مصنف: *Die Ersteigung des Ararat*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۴۹ء؛ (۱۴) Parmelee: *Life among the mounts of Ararat*، بوسٹن ۱۸۶۸ء؛ (۱۵) D. W. Freshfield: *Travels in the Central Caucasus and Bashan*، لنڈن ۱۸۶۹ء؛ (۱۶) M. v. Thielmann: *Streifzüge im Kaukasus, in Persien* etc.، لائپزگ ۱۸۷۵ء، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۱۷) J. Bryce: *Transcaucasia and Ararat*، لنڈن ۱۸۷۷ء؛ (۱۸) E. Markoff: *Eine Besteigung des grossen Ararat Ausland*، ۱۸۸۹ء، ص ۲۴۴ ببعد؛ (۱۹) J. Leclerq: *Voyage au mont Ararat*، پیرس ۱۸۹۲ء؛ (۲۰) Seidlitz: *Pastuchow's Besteigung des Ararat*، Globus، ۱۸۹۴ء، ص ۳۰۹ ببعد؛ (۲۱) Rickmer-Richmers: *Der Ararat*، وہی مجلّہ، ۱۸۹۹ء، ص ۱۴۴-۱۶۳، (ص ۱۶۲، ۱۶۳ پر چند مآخذ اور نقشہ کشی سے متعلق حوالے درج ہیں).

(M. STRECK - F. TAESCHNER)

اَغُل: یہ لفظ تمام ترکی بولیوں میں مشترک ہے اور اس کے معنی ''لڑکا''، ''بچہ'' یا ''خلف'' کے ہیں۔ اس ضمن میں چند مرکبات کی جانب توجہ دلائی جا سکتی ہے، مثلاً ''اجق اغلو'' بمعنی اچھے گھرانے کا لڑکا، ''قُل اُغْلُو''، جس کا اطلاق یکی [یَنی] چریوں کے بیٹوں پر ہوتا تھا۔ اغل (یا اوغل) خاندانی ناموں کے ساتھ فارسی ''زادہ'' یا عربی ''ابن'' کی جگہ بکثرت استعمال ہوتا ہے، مثلاً ابن الحکیم کے لیے حکیم اغلو یا حکیم زادہ یا رمضان اغلو کے لیے رمضان زادہ یا ابن رمضان (یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عربی میں ''ابن'' کے معنی صرف بیٹے ہی کے نہیں بلکہ اس سے اولاد بھی مراد ہے)۔ ایسے مرکّبات کی ایک نامکمل فہرست جو اگلے زمانے میں زیر استعمال تھے سجلِّ عثمانی، ص ۷۷۸-۸۱۲ پر دی گئی ہے۔ خاندانی اعلام کے متعلق نئے قانون کے باعث ایسی بہت سی صورتیں نکل آئیں گی جن میں اغل ناموں اور پیشوں کے ساتھ مل کر آئے گا۔

اس لفظ کا ہم مصدر اغلان بمعنی ''لڑکا''، ''جوان'' یا ''نوکر'' ہے۔ یہ لفظ چند مرکبات میں بھی پایا جاتا ہے، مثلاً اُچ اغلان بمعنی سلطان کا خدمت گار خاص، یا غلام بچہ، دل اغلان بمعنی زبان کا لڑکا یا ترجمان۔ اغلان سے اہلن کا لفظ بھی مشتق ہے، جو فوج کے نیم مسلّح رسالے کا نام ہے.

(FRANZ BABINGER)

اَلاَغْلَبُ العِجْلِی: (الاَغلب بن عمرو بن عُبَیدہ ابن حارثہ بن دُلَف بن

جُشَم) عرب شاعر، جو دَورِ جاہلیّت میں پیدا ہوا اور اسلام لایا۔ بعد میں وہ کوفے میں جا بسا اور جنگِ نہاوند (۲۱ھ/ ۶۴۲ء) میں، جب روایت عام کے مطابق وہ نوّے سال کا تھا، شہادت پائی۔ اسے نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے صحابہ[رض] میں شمار نہیں کیا جاتا۔ عام خیال یہ ہے کہ الأغلب سب سے پہلا عرب شاعر تھا جس نے قصیدے کی طرز کی طویل نظموں کے لیے بحر رَجَز استعمال کی [ابن قُتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۳۸۹: ''جس نے رَجَز کو قصیدے کے مماثل بنا دیا اور اسے طول دیا، ورنہ اس سے پہلے رَجَز محض دو یا تین بیتوں پر مشتمل ہوتی تھی، جو کوئی شخص لڑائی، ہجو یا اظہارِ فخر کے موقع پر کہہ دیتا تھا، قب نیز الأغانی، ۱۸: ۱۶۴: ''ھو اوّل من رجز ارا جیز الطّوال الخ'']، لیکن اس کے کلام کے بہت کم نمونے باقی ہیں۔ نقّادانِ سخن اس کی ایک نظم کی تعریف بالخصوص کرتے ہیں، جو اس نے مُدّعِیۂ نبوّت سَجَاح [رک بآں] پر لکھی تھی، نیز ایک حکایت نقل کرتے ہیں جس سے خیال ہوسکتا ہے کہ اسلام نے اس کے دل میں مذہبی شاعری کا کچھ زیادہ شوق پیدا نہیں کیا تھا [دیکھیے الأغانی، ۱۸: ۱۶۵؛ یہ نظم اس نے مسیلمۃ الکذّاب سے سجاح کی شادی کے بارے میں کہی تھی۔ جس حکایت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے حضرت مغیرہؓ بن شعبہ عاملِ کوفہ کو لکھا کہ تمھارے پاس جو شعرا ہیں ان سے کہو اسلام کے بارے میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے وہ سنائیں۔ جب مغیرہؓ نے الأغلب کو بلا کر یہ بات کہی تو اس نے یہ شعر پڑھا:

لقد سألتَ ھیّنًا موجودا

أرجزًا تریدُ ام قصیدا

جس سے شاید یہ نتیجہ تو اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت تک الأغلب نے اسلام کے بارے میں کوئی نظم نہیں کہی تھی، لیکن یہ نہیں کہ اس کے دل میں اس قسم کا شوق یا جذبہ موجود ہی نہ تھا۔ [اسلام سے دلی محبت کے لیے یہی ثبوت کافی ہے کہ الأغلب نے ایک نہایت اہم اسلامی معرکے میں جان دے دی].

مآخذ: (۱) اَنجمی: طبقات، قاہرہ، ص ۲۱۸؛ (۲) التّجیتانی: المعمّرین (Goldziher: *Abhandlungen*، ج ۲، شمارہ ۱۰۷)؛ (۳) الأصمعی: فُحولۃ، در *ZDMG*، ۱۹۱۱ء، ص ۴۶۶-۴۶۷؛ (۴) الجاحظ: الحیوان، طبع ثانی، ۲: ۲۸۰؛ (۵) ابن قتیبہ: الشعر، ص ۳۸۹؛ (۶) الأغانی، طبع اوّل، ۱۸: ۱۶۴-۱۶۷؛ (۷) البغدادی: خزانۃ، ۱: ۳۳۲-۳۳۴؛ (۸) ابن حجر: الأصابۃ، شمارہ ۲۲۵؛ (۹) آمدی: المؤتلف، ص ۲۲؛ (۱۰) ابن دُرَید: الأشتقاق، ص ۲۰۸؛ (۱۱) O. Rescher: *Abriss*، ۱: ۱۱۴؛ (۱۲) براکلمان: تکملہ، ۱: ۹۰؛ (۱۳) نالینو (Nallino): *Scritti*، ۶: ۹۶-۹۷ (ترجمہ فرانسیسی، ص ۱۴۹-۱۵۱).

(CH. PELLAT پیلا)

---

* **الأَغْواط:** (لگ ہُت Laghuat) جنوبی الجزائر کے ایک قصبے اور نخلستان کا نام، جو شہر الجزائر سے اڑھائی سو میل جنوب کی طرف ۲ درجے ۵۵ ثانیہ مشرقی طول بلد اور ۳۳ درجے ۴۸ ثانیہ شمالی عرض بلد پر واقع ہے اور اس کی بلندی سطحِ بحر سے دو ہزار چار سو فٹ ہے۔ اس کی آبادی ۱۹۱۱ء میں ۵۵۹۸ باشندوں پر مشتمل تھی، جن میں سے ۵۹۵ یورپ کے رہنے والے تھے۔ الاغواط علاقۂ غَرْدایہ (Ghardaïa) کا حصّہ ہے اور ایک مخلوط اور ایک دیسی [الجزائری] ضلع (Commune) کا صدر مقام ہے، جس کا رقبہ ۶۶۵۰ مربّع میل اور آبادی ۱۹۸۱۰ ہے۔

قصبہ اور نخلستان وادیِ المرزی (Wēd Mzi) کے دائیں کنارے واقع ہیں۔ یہ ندی جبل اَمُور سے آتی اور آخرکار وادی جدِی (Wēd Djedi) کے نام سے شطّ مِلغِر میں داخل ہو جاتی ہے، جو صوبۂ قُسنطِینہ کے جنوب میں ہے۔ مکان دو چٹانی پہاڑیوں کی ڈھلانوں پر طبق بہ طبق بنے ہیں۔ یہ پہاڑیاں جبل طسجرینہ کی شاخیں ہیں۔ اہل یورپ کے مکانات شمال مغربی ڈھلان پر اور مقامی باشندوں کے شمال مشرقی ڈھلان پر ہیں۔ بستی کی حفاظت ایک فصیل نیز پہاڑی کی چوٹی پر واقع دو قلعوں کے ذریعے ہوتی ہے۔ نخلستان نصف دائرے کی صورت میں شہر کے شمال مغرب اور جنوب مشرق میں پھیلا ہوا ہے۔ شمالی و مشرقی حصّہ زیادہ وسیع ہے۔ اس میں کھجور کے درختوں کے جھنڈ اور اناج کے کھیت پائے جاتے ہیں۔ باغوں کی آب یاری ایک نہر کے ذریعے ہوتی ہے، جو وادی مِزی پر بند باندھ کر نکالی گئی ہے اور وادی الکبیر (Lekbier) کہلاتی ہے۔ کھجور کے درخت تعداد میں تیس ہزار ہیں اور ان میں معمولی قسم کی کھجوریں لگتی ہیں، مگر ان سے باشندوں کی خوراک مہیّا ہو جاتی ہے۔ الأغواط جنوبی وہران (Oran) اور جنوبی قسنطینہ کے درمیان اس نقطے پر واقع ہے جہاں سڑکیں مغربی جانب اولاد سیدی شیخ کی طرف، جنوبی جانب مَزاب اور ورغلہ کی طرف، مشرقی جانب زبان اور بِسکرہ کی طرف نکلتی ہیں اور اپنے اس محلِّ وقوع کی بدولت یہ ایک عمدہ تجارتی مرکز ہے۔

تاریخ: دسویں صدی ہی میں وادیِ مِزی کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ تھا، جس کے باشندے فاطمیوں کی سیادت تسلیم کر لینے کے بعد بھی ابو یزید [النُکّاری، [رک بآں] کی بغاوت میں شامل ہو گئے تھے۔ آس پاس کے علاقے میں مَغْراوَہ کنبے کے خانہ بدوش بربر مقیم تھے۔ ہلالی حملے [دیکھیے ابوزید ہلالی و بنو ہلال] کی وجہ سے یہاں اسی نسل کے دوسرے قبیلے بھی آ گئے۔ ان میں کسِل قبیلے کا نام نمایاں ہے، جسے زَاب [الجزائر میں، ایالت قسنطینہ کا جنوبی حصّہ، دیکھیے قاموس الاعلام، بذیل مادّہ] سے نکال دیا گیا تھا۔ انھوں نے بِن بُوتہ نامی ایک گاؤں آباد کیا۔ دوسرے مہاجرین نے، جن میں سے بعض عربی النسل تھے (دَوَاوِدہ، اولاد بُو زیّان) اور کچھ مزاب سے آئے تھے، دوسرے محلّات (بُومِندلہ، نَخَل سِیدِی مَیمُون، بدلہ اور قصبہ بن فُتُوح) بھی تعمیر کیے، یہ سب گروہ مل کر الاغواط کے نام سے پکارے جانے لگے۔

ہمیں اٹھارھویں صدی عیسوی تک اس قصبے کے بارے میں بہت ہی کم معلومات حاصل ہیں۔ سولھویں صدی عیسوی کے اواخر میں یہ شہر سلطان مراکش کو

خراج ادا کرتا تھا۔ ۱۶۶۶ء میں قُصُور بَدْلَہ اور قصبہ [بن] فُتُوح کی سکونت ترک کر دی گئی۔ ۱۶۹۸ء میں ایک مرابط، جو اصلاً تلمسان کا باشندہ تھا اور سیدی الحاج عیسٰی (Īsāissa)، کے نام سے پکارا جاتا تھا، بِن بُوتہ میں آباد ہو گیا۔ اس نے اپنی حکومت باقی ماندہ تینوں قُصُور اور لَرْبَہ کے ہمسایہ قبیلے پر جمالی۔ اس کی سرکردگی میں اہل الاغواط نے قصر الاصفیہ کے لوگوں کو شکست دی، لیکن مولای اسمٰعیل سلطانِ مراکش کو خراج دینے پر مجبور ہو گئے، جس نے ۱۷۰۸ء میں شہر کی دیواروں کے نیچے اپنے خیمے نصب کر دیے تھے۔ سِیدی الحاج عیسٰی کی وفات (۱۷۳۸ء) کے بعد الاغواط کی تاریخ صفّین (two ṣofs یعنی دو صفوں) کی کشمکش تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے، جو اپنے تسلّط کے لیے جھگڑتے تھے۔ ان کا نام اُولادِ سرغینہ اور ہلّاف تھا اور علی الترتیب قصبے کے جنوبی و مغربی اور شمالی و مشرقی حصّے میں رہتے تھے۔ اس اختلاف و نزاع کے درمیان، جس کی وجہ سے یہ نخلستان خون میں نہا گیا، ترکوں نے اپنی بالادستی منوا لی۔ تِتّری (Titteri) کے حاکم (= بے) نے ۱۷۲۷ء میں اہل قصور پر سالانہ خراج لگا دیا۔ مزاب والے نخلستان سے نکال دیے گئے، جہاں وہ باغوں کا ایک حصّہ حاصل کر چکے تھے اور جنوب کے خانہ بدوشوں سے متّحد ہو گئے۔ اہل الاغواط نے قبیلۂ لَرْبہ کی اعانت سے ان اتحادیوں پر فتح حاصل کی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے آخر میں ترک دوبارہ نمودار ہو گئے اور پھر اپنی حاکمیت قائم کر لی، جس کا جُوا یہاں کے باشندے آہستہ آہستہ اپنی گردنوں سے اُتار پھینک رہے تھے۔ پہلی مہم (۱۷۸۴ء) میں بلاد الجبل (Medea) کا حاکم (= بے) مارا گیا، لیکن وہران کے بے محمد الکبیر نے شہر پر قبضہ کر کے اولاد سرغینہ کا محلّہ تباہ کر دیا (۱۷۸۶ء)؛ پھر اس کے جانشین عثمان نے ہلّاف سے جنگ کی اور انھیں منتشر کر دیا (۱۷۸۷ء)۔

ان دو متخاصم فریقوں نے جلد ہی پھر اپنے آپ کو منظّم کر لیا اور دوبارہ خانہ جنگی شروع ہو گئی، حتّٰی کہ ہلّاف کا سردار احمد بن سلیم الاغواط اور ہمسایہ قُصُور پر اپنا سکّہ بٹھانے میں کامیاب ہو گیا (۱۸۲۸ء)، لیکن امن زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکا۔ اولاد سرغینہ ۱۸۳۷ء میں امیر عبدالقادر کی امداد و اعانت سے برسرِ اقتدار آ گئے۔ امیر نے ان کے سردار الحاج عربی کو خلیفہ مقرر کیا لیکن وہ اپنا تسلّط قائم نہ رکھ سکا اور مزاب بھاگ جانے پر مجبور ہو گیا۔ اس کے جانشیں عبدالباقی کے پاس اگرچہ ایک توپ اور سات سو باقاعدہ سپاہی تھے، لیکن وہ بھی زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا۔ امیر کے احکام کی تعمیل میں اس نے وہاں کے سربرآوردہ لوگوں کو قید کرنا چاہا۔ اس سے فساد پھوٹ پڑے اور اسے الأغواط چھوڑنا پڑا (۱۸۳۹ء)۔ الحاج عربی کو پھر خلیفہ مقرر کیا گیا مگر احمد بن سلیم نے عین مہدی کے ایک مرابط تجانی سے مل کر اسے شکست دی اور قید کر لیا، یوں دوبارہ الأغواط کا مالک بن کر احمد بن سلیم نے اپنے آپ کو فرانسیسیوں کی حفاظت میں دے دیا۔ انھوں نے اسے ۱۸۴۴ء میں اپنی طرف سے خلیفہ مقرر کیا۔ اس موقع پر کرنل ماریی مونج (Marey-Monge) کے زیرِ قیادت فرانسیسی فوج کا ایک دستہ الأغواط کے عین دروازوں پر خیمہ زن ہوا۔ فرانسیسی ۱۸۴۷ء میں دوبارہ واپس آئے، لیکن انھوں نے وہاں اپنا قطعی تسلّط ۱۸۵۲ء تک قائم نہ کیا۔ اس دوران میں شریف محمد ابن عبداللہ، جو پہلے ہی وَرْغلَہ کا مالک بن چکا تھا، ہلّاف کے کچھ لوگوں کی امداد سے شہر پر قابض ہو گیا تھا۔ اس سے شہر کو واپس لینے کے لیے جنرل پلیسیہ (Pelissier) کی ماتحتی میں فوج کا ایک دستہ روانہ کیا گیا۔ شدید لڑائی کے بعد، جس میں جنرل بوسکارن (Bouscaren) اور کمان دار Morand مارے گئے (دسمبر ۱۸۵۲ء) الأغواط پر قبضہ کر لیا گیا۔ یہاں پر ایک مستقل حفاظتی فوج متعیّن کر دی گئی اور الأغواط جنوب میں فرانسیسیوں کے جنگی اقدامات کے لیے مرکز بن گیا۔

مآخذ: (۱) R. Basset: *Les dictons satiriques attribues a sidi Ahmad ben Yousof*، در *JA*، ۱۸۹۰ء؛ (۲) E. Daumas: *Le Sahara Algerien*، پیرس ۱۸۴۵ء؛ (۳) Fromentin: *Un été dans le Sahara*، پیرس ۱۸۷۴ء؛ (۴) Marey Monge: *Expédition de Laghouat*، الجزائر ۱۸۴۴ء؛ (۵) مولائی احمد: *Voyages dans le sud de l'Algérie*، ترجمہ از Berbrügger، پیرس ۱۸۴۶ء۔

(یور G. Yver)

اَفار: رک بہ دَنَاکل۔ *

اَفَامِیَہ: یا فامیہ، دریاے عاصی (Orontes) کے دائیں کنارے پر * سلوقس (Seleucus) کا بنا کردہ شہر آپامیا (Apamea)، جو حَمَاۃ کے شمال مغرب میں پچیّس میل کے فاصلے پر اس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا شمال کو مڑتا ہے [اس شہر کا نام سلوقس نے اپنی والدہ (یا بیوی قب Smith: *Classical Dictionary*, etc، لنڈن ۱۸۵۴ء، ص ۶۰) کے نام پر رکھا تھا]۔ ساسانی شاہنشاہ خسرو اوّل (۵۴۰ء) کی شامی مہم کے دوران میں اس شہر پر قبضہ کر کے اسے تاراج کر دیا گیا۔ عربوں کی فتحِ شام کے بعد یہاں بنوعُذْرہ اور بنو بجرا قبیلوں کے لوگ آباد ہو گئے۔ اس شہر نے حلب کی ایک بیرونی چوکی کی حیثیت سے حمدانی دور، پھر صلیبی جنگوں کے آغاز میں اہمیّت حاصل کر لی۔ شام میں سلجوقی طاقت کے اختتام کے بعد افامیہ پر (۴۸۹ھ/۱۰۹۶ء میں) فاطمیوں کی طرف سے عرب نژاد خَلَف بن مُلَاعِب متصرّف ہو گیا۔ جب حشیشی فدائیوں نے اسے قتل کر دیا تو ۵۰۰ھ/۱۱۰۶ء میں ٹانکرِڈ (Tancred) نے اس پر قبضہ کر لیا اور یہ لاطینی مِطْران (آرچ بشپ) کا مستقر بن گیا۔ ۱۸ ربیع الأول ۵۴۴ھ/۲۶ جولائی ۱۱۴۹ء کو اِنّب کے مقام پر فتح حاصل کرنے کے بعد نورالدین محمود [زنگی] اس پر قابض ہو گیا۔ ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء کے خوف ناک زلزلے میں اس کے استحکامات تباہ ہو گئے۔ قدیم شہر کے کھنڈرات اب تک موجود ہیں اور مغرب کی سمت ان کے پہلو میں بعد کے تعمیر شدہ گرجا کی عمارت ہے، جسے اب قلعۃ المُضِیق کہتے ہیں (المُضیق یعنی دریا وغیرہ کا پایاب مقام یا گھاٹ)۔